

نقش مساجد و مدارس مذهبی در بنیادگرایی مردم پاکستان

علی اکبر امینی^{۱*}

سیداسدالله اطهری^۲

علیرضا نورا^۳

.....

چکیده

ابوالاعلی مودودی (۱۹۷۹-۱۹۰۳م) از متفکران و اندیشمندان برجسته شبه قاره هند است که افکار او تأثیر بلافصلی بر بنیادگرایی اسلامی در پاکستان داشته است. مودودی به تحقق آرمانی - اسلامی باور داشته است و در اندیشه او مفاهیمی مانند «حاکمیت خداوند»، «نظام سیاسی اسلامی»، «مقابله با غرب»، «لزوم تحقق جامعه اصیل اسلامی»، «آموزش اسلامی»، «جهاد» و مفاهیم دیگری که رنگ و بوی اسلامی دارند از جایگاه خاصی برخوردارند. با تشکیل کشور پاکستان در سال ۱۹۴۷ میلادی و بازخورد اندیشه های مودودی، این کشور تا به امروز مهدی برای بنیادگرایی اسلامی شناخته شده است. بنیادگرایی اسلامی به عنوان یک ایدئولوژی، دارای مولفه ها، گزاره ها و بنیان های فکری- سیاسی خاصی است که آن را از سایر ایدئولوژی های قرن بیستم همچون لیبرالیسم، سوسیالیسم، ناسیونالیسم و مانند آن جدا می کند. بنیادگرایی اسلامی به رغم تعدد و تنوعش در عرصه نظر و عمل در دنیای اسلام بنیان های فکری و سیاسی مشترکی دارد که عبارتند از: جامعیت و شمولیت دین اسلام، پیوند میان دیانت و سیاست، لزوم بازگشت به اصول و مبنای دین اسلام، برقراری حکومت اسلامی و عمل گرایی و داشتن برنامه و راهبرد عملی برای گذار از وضع نامطلوب غیراسلامی به وضع مطلوب اسلامی است. این مقاله با روش تحلیلی- توصیفی که منابع آن براساس روش کتابخانه ایی جمع آوری شده است. نتایج به دست آمده از این پژوهش حاکی این مطلب است که اندیشه های مودودی باعث رشد بنیادگرایی اسلامی و بر گروه های مختلف بنیادگرای اسلامی در پاکستان تأثیر گذار بوده است. چنین تأثیرگذاری را می توان در روند هویت یابی اسلامی نظام سیاسی پاکستان، رشد و گسترش احزاب اسلامی، مدارس مذهبی و سازمان ها و گروه های بنیادگرا در این کشور جست و جو کرد.

اهداف پژوهش:

۱. شناسایی جهت فکری ایدئولوژی بنیادگرایی اسلامی در نظام سیاسی پاکستان.
۲. تبیین نقش مستمر مساجد و مدارس مذهبی در شکل گیری بنیادگرایی مردم پاکستان.

سوالات پژوهش:

۱. اندیشه های مودودی چه تأثیری بر بنیادگرایی اسلامی در پاکستان داشته است؟
۲. چگونه می توان نقش مساجد و مدارس مذهبی را در بنیادگرایی مردم پاکستان تبیین کرد؟

واژگان کلیدی: پاکستان، ابوالاعلی مودودی، بنیادگرایی اسلامی، مساجد، مدارس مذهبی.

^{۱*} (نویسنده مسئول) دکتری علوم سیاسی و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز. Email: aliakbaramini@ymail.com

^۲ دکتری علوم سیاسی و عضو هیئت علمی. Email: Athariy.asadolah@yhoo.com

^۳ دانشجوی دکتری علوم سیاسی- گرایش مسائل ایران، دانشگاه آزاد اسلامی واحد زاهدان. Email: Nourasistan@gmail.com

مقدمه

پاکستان در طول سده اخیر، یکی از کانون های اصلی ترویج و رشد بنیادگرایی اسلامی بوده است. به گونه ایی که گسترش بنیادگرایی در این کشور، علاوه بر اینکه نظام سیاسی و جامعه پاکستان را در ابعاد مختلف تحت تأثیر قرار داده است، دیگر کشورها نیز از آن بی تأثیر نبوده اند. اما اندیشه بنیادگرایی اسلامی به مفهوم رجوع به ریشه ها و بنیادهای اصیل و کهن، علی رغم پیشینه بسیار کهن تاریخی، به عنوان یکی از جریان اجتماعی به شکل موجود آن، پدیده نوظهوری به حساب می آید و عمری بیشتر از حدود یک سده ندارد. این جریان تا اندازه زیادی متأثر از حرکت بیداری اسلامی در تعارض هموردی با غرب و تحولات مدرنیته است که از این جهت، می توان به تحلیل دلایل ظهور بنیادگرایی از درون جنبش های اصلاح طلبانه اسلامی برخاست (شوالیه، ۱۹۹۳: ۱۵). تقریباً از قرن نوزدهم و در پی واکنش به دو پدیده سیاسی در کشورهای اسلامی، یکی عقب ماندگی که ریشه در استبداد داشت و دیگری استثمار غرب و سلطه آن ها بر جهان اسلام بود که بسیاری از متفکرین اسلامی به این دو پدیده واکنش نشان دادند. بنیادگرایی اسلامی در پاکستان نیز ریشه در این دو پدیده داشت. در واقع مدرنیته با ایجاد تحول نقش دین در زندگی فردی و اجتماعی، بحران های متعدد هویتی و اجتماعی را بر جوامع سنتی ایجاد کرد. همچنین، عوامل فرعی و محلی نیز هم در شدت و ضعف این واکنش و هم در نحوه بروز و ظهور آن تأثیرات گوناگونی داشته اند. بنابراین، خودآگاهی مسلمانان از چنین وضعیتی و مقایسه آن با ایام تعالی و رشد تمدن اسلامی در گذشته موجب شد عده ایی راه حل تکرار شکوه پیشین را در چنگ زدن به تعالیم اصیل و ناب اسلام ببینند و علت خمودگی و سست امت را فاصله گرفتن از این تعالیم بدانند. ابوالاعلی مودودی؛ فیلسوف سیاسی و متفکر اسلام گرای سده ۲۰ (میلادی) نیز از همین متفکران بود که به این دو پدیده سیاسی واکنش نشان داد و راه برون رفت از این اوضاع را بازگشت به گذشته اسلامی دانست و در پی احیای اسلام سیاسی برای پیشرفت مسلمانان و مقابله با غرب بر آمد. او همچنین یک شخصیت سیاسی در پاکستان و هند و مؤسس جماعت اسلامی پاکستان بود. این حزب به لزوم احیای اسلام واقعی اعتقاد داشت و نظریه پردازی های وی موجب به وجود آمدن جریان های رادیکال در میان جنبش های اسلامی معاصر شد. از نظر او، همه ملت های مسلمان و از جمله شبه قاره هند، دچار بیماری ناشی از نفوذ فرهنگ الحادی و مادی گرای غرب شده اند و نیاز به یک خیزش اسلامی جدید دارند. او در روش سیاسی خود که مبتنی بر احیاءگری دین جامعه صدر اسلام براساس قرآن و سنت پایه گذاری شده بود، هدف خود را زنده و پویا نگهداشتن دین در همه اعصار می دانست و با عنایت به اینکه دین (و یا دینداران) از ناحیه چه عواملی با خطر مواجه هستند، احیاءگری، جهت گیری و شکل خاصی بخود گرفته است. وی با تأسیس «جماعت اسلامی» در ۱۹۴۱ میلادی در بحبویه تشکیل پاکستان در فکر استقرار نظام سیاسی اسلامی مورد نظر خویش گام برداشت.

ابوالاعلی مودودی از متفکرین برجسته دنیای اسلام می باشد که اسلام سیاسی مورد نظر وی در جنوب و جنوب غربی آسیا و همچنین، در خاورمیانه مورد استقبال بسیاری قرار گرفته است. وی زمانی چشم به جهان گشود که حکومت مغولان هندی از کار بر کنار و انگلستان به قدرت تامه بدل شده بود. برخی شیوه ایی غیر سیاسی در زندگی پیش گرفتند. گروهی دیگر همانند شاه ولی الله، به خاص گرایی و جزئی نگری روی آوردند و به اختلافات مسلمانان و هندوها دامن زدند. سومین واکنش از آن نخبگان سیاسی مسلمان بود که سعی کردند بین اسلام و مدرنیته آشتی برقرار کنند. سیاست مورد نظر

مودودی، آمیزش دین و سیاست و توجه خاص به اسلام است که منعکس کننده دوران طلایی پیامبر و خلفای راشدین می باشد و اندیشه اش متأثر از اشخاص مختلفی بوده است. وی از یک سو از ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب تأثیر گرفته است و از سوی دیگر از اندیشه های شاه ولی الله دهلوی و سیداحمدخان بریلوی و نیز اندیشه های اخوان الصفا متأثر شده است.

ابوالاعلی مودودی در سال ۱۹۴۱ که اوج قدرت استعمار پیر در شبه قاره هند بوده است دست به تشکیل جماعتی به نام «جماعت اسلامی» نمود که در اصلاح و نوگرایی دینی و رشد اسلام بنیادی شبه قاره هند نقشی بسزا داشته است. با توجه به اهمیت اندیشه های او در رشد بنیادگرایی اسلامی علی الخصوص در کشور پاکستان و اعتقاد به اینکه ابوالاعلی مودودی از منادیان احیاء اسلام در پاکستان است، بررسی تأثیرات این اندیشه ها ضرورت دو چندان دارد.

در این بین، چنین تاثیرگذاری در روند رشد بنیادگرایی اسلامی نظام سیاسی پاکستان را می توان در رشد و گسترش احزاب اسلامی، مدارس مذهبی و مساجد یافت. هم زمان با تفکرات بنیادگرایی در پاکستان و نشر و گسترش تفکرات بنیادگرایی اسلامی جریانی رو به رشد از آموزش هایی مفاهیمی از بنیادگرایی در مساجد و مدارس مذهبی شکل گرفت. لذا، ضرورت تحقیق ایجاب می کند که بیشتر به بررسی نقش مساجد و مدارس مذهبی معرفی مهمترین مراکز آن ها پرداخته شود.

لذا، این پژوهش که به شیوه توصیفی- تحلیلی صورت گرفته است و منابع آن به صورت کتابخانه ایی جمع آوری شده است در پی جستجو در اندیشه های مودودی و تأثیرپذیری آن بر بنیادگرایی اسلامی در پاکستان می باشد. در ابتدای این مقاله به تعاریف در باب مفاهیم نظری پیرامون بنیادگرایی اسلامی پرداخته شده است و سپس، این مفاهیم در متن عقاید ابوالاعلی مودودی و بروز و ظهور آن در جنبش بنیادگرایی اسلامی بررسی شده است.

از پژوهش های صورت گرفته در این باب، می توان به مقاله اسلامی (۱۳۷۳) تحت عنوان «ابو الاعلی مودودی مصلح و مبارز» اشاره کرد که به بررسی تفکرات و اندیشه های ابو الاعلی مودودی و اندیشه های او در شکل گیری جریان بنیادگرایی پاکستان پرداخته است. همچنین، مقاله «تأثیر اندیشه های ابوالاعلی مودودی بر بنیادگرایی اسلامی در پاکستان» که توسط نویسندگان پژوهش حاضر (۱۳۹۸) که به بررسی نقش این شخصیت در رشد جریان بنیادگرایی صورت گرفته است. در این میان، پژوهش های پراکنده ایی در مطالعه نقش مساجد و مدارس مذهبی پاکستان در رشد و گسترش ایدئولوژی های فکری جدید صورت گرفته، از جمله؛ خبرگزاری رسا (۱۳۹۵) که مقاله ایی با عنوان «بررسی سوءاستفاده طالبان از مساجد و مدارس دینی/ نقش عربستان و پاکستان در تقویت گفتمان وهابیت در افغانستان» منتشر کرده است. لذا تاکنون به صورت جزئی به این مسئله پرداخته شده است. در این پژوهش که سعی شده نقش اساسی و اصولی مساجد و مدارس دینی در گسترش مفاهیم غالب اندیشمندان پرداخته شود، تمرکز ویژه ایی در گسترش مفاهیم بنیادگرایی اسلامی دارد.

بنیادگرایی اسلامی

واژه بنیادگرایی برگرفته از کلمه‌ی لاتینی فاندمنتوم^۴ به معنای شالوده، پایه و اساس است. بنیادگرایی یک اصطلاح قدیمی است که در گذشته در مورد متعصبین مذهبی، بخصوص آن دسته از مسیحیانی که حاضر به پذیرفتن هیچگونه تعبیر و تفسیر و انحرافی در کتاب مقدس نیستند، به کار می‌رفت (طلوعی، ۱۳۷۷: ۲۸۵) و ایدئولوژی سیاسی مبتنی بر سیاسی کردن دین با هدف استقرار بخشیدن حاکمیت خدا بر نظام دنیوی است (لیپست، ۱۳۸۳: ۴۰۱). اما در فرهنگ لغات سیاسی اکسفورد، از بنیادگرایی اسلامی برای توصیف هر حرکتی که خواهان اجرای کامل و بی چون چرای آموزه های قرآن و شریعت باشد، استفاده شده است (غفوری و داوند، ۱۳۹۳: ۹۴). بنابراین، در تعریف بنیادگرایی اسلامی چنین بیان می‌شود: نهضتی که بر ارزش‌های اولیه‌ی اسلامی معتقد است و پیروزی و بهروزی کشورهای اسلامی را در بازگشت به آن ارزش‌ها می‌داند و نه از الگوی کشورهای غربی برای پیروی استفاده می‌کند و نه از الگوی کشورهای شرقی (آقابخشی، ۱۳۷۴: ۱۷۳). بطور کلی در بنیادگرایی اسلامی، مضامین و محتوایی از قبیل «جامعیت و شمولیت دین اسلام»، «پیوند دین و سیاست در اسلام»، «بازگشت به اصول و مبانی»، «برقراری حکومت اسلامی» و «عمل گرایی و پیکارجویی (جهاد)» از جایگاه والایی برخوردار است (خسروی، ۱۳۸۵: ۱۳۹-۱۲۹).

پیرامون بنیادگرایی اسلامی و رشد آن نظریات متفاوتی از سوی اندیشمندان و نظریه پردازان ارائه گردیده است. در زیر به برخی از نظریات اشاره می‌گردد:

ساموئل هانتینگتون مبتکر نظریه «برخورد تمدن‌ها» معتقد است اسلام گرایی اخیر ریشه در نارضایتی مسلمانان از سلطه و تهاجم بی رحمانه فرهنگ غربی بر کشورهای اسلامی دارد: «بدون شک یکی از دلایل مهم احیای دوباره اسلام، واکنش در برابر غرب است، البته تأثیر مدرنیسم در عرصه های اقتصادی و اجتماعی را نباید در این زمینه نادیده گرفت. بدون تردید از این نظر می‌توان بازگشت به اسلام را در حکم یک اعتراض فرهنگی قلمداد کرد. بنیادگرایان مسلمان از این بابت نگران هستند که مبدا فرهنگ غربی تهدیدی برای آنها به حساب آید...» (هانتینگتون، بی تا: ۳۸). بابی سعید نیز معتقد است بنیادگرایی زمانی مطرح می‌شود که یک تجربه ی تاریخی در محاق سنت قرار گرفته و نوعی اراده و انگیزش برای حرکت به سمت اصول و متون اولیه ظهور می‌کند. بنیادگرایی اسلامی زمانی مطرح می‌شود که جهان اسلام در مواجهه با مدرنیته به رهیافت های رجعت مندانانه توسل جسته و در مقابل دولت های ناتوانی دولت های خود، اسلام را رهایی بخش و کامل تلقی می‌کند. وقتی جوامع از موقعیت سنتی خود عبور می‌کند و مدرنیته به تثبیت نمی‌رسد، با نوعی سرگشتگی و به دنبال آن، تجدد گرایی روبرو می‌شود؛ به عبارت دیگر سنت ها، در حال متلاشی شدن هستند ولی مدرنیته نیز جایگزین نمی‌گردد (بابی سعید، ۱۳۷۹: ۲۸).

هرایر دکمچیان ظهور اسلام گرایی را معلول بحران های داخلی کشورهای اسلامی دانسته و می‌گوید: «یک الگوی تجربی تاریخی در این مورد، رابطه علت و معلول میان بحران های اجتماعی و ظهور جنبش های مذهبی انقلابی و یا تجدید حیات طلبانه است که خواستار از بین بردن نظم رسمی موجود و ساختن جامعه ای نوین بر پایه برنامه ایدئولوژیک ویژه خود

^۴ fundamentum

هستند» (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۵۷). کاستلز نیز در مورد بنیادگرایی دینی معتقد است که این امر منبع هویت ساز در جامعه شبکه ای است. او بنیادگرایی دینی را چنین تعریف می کند: «بنیادگرایی به معنای بر ساختن هویتی برای یکسان سازی رفتار فردی و نهادهای جامعه با هنجارهایی است که بر گرفته از احکام خداوند هستند و تفسیر آنها بر عهده مرجع مقتدری است که واسطه خدا و بشریت است». او همچنین قائل به این مساله می باشد که بنیادگرایی دینی در تمام طول تاریخ وجود داشته است اما در سال های پایانی این هزاره، به عنوان منبع هویت، به طور اعجاب آوری نیرومند و اثر گذار جلوه می کند. کاستلز بنیادگرایی اسلامی را گویای یکی شدن شریعت با فقه یعنی تفسیر و به کارگیری توسط فقها و مراجع تحت سلطه مسلط شریعت، می داند. اما در عین حال بنیادگرایی اسلامی از نظر کاستلز نهضتی سنت گرا نیست. به رغم تمام تلاش های تفسیری که برای یافتن ریشه های هویت اسلامی در تاریخ و متون مقدس به عمل آمده است، اسلام گرایان برای مقاومت اجتماعی و قیام سیاسی همواره به بازسازی هویت فرهنگی متوسل شده اند که در واقع پدیده ای فرا مدرن است (تام، ۱۳۸۸: ۳۳). وی در تبیین علل ظهور بنیادگرایی به شکست طرح های نوسازی کشورهای اسلامی در دهه های ۸۰ و ۱۹۷۰ م اشاره دارد. اقتصاد این کشورها نتوانست با شرایط نوین رقابت های جهانی و انقلاب تکنولوژیک طی دهه های ۷۰ و ۸۰ انطباق یابد. بدین سان جمعیت جوان و شهری با سطح تحصیلات بالا که در نتیجه ی موج اول نوسازی شکل گرفت، از رسیدن به آرزوهای پیش ناکام ماند. در همین حال اقتصاد متزلزل شده صور تازه ایی از وابستگی پای گرفت. توده های فقیر شده ای که به واسطه ی نوسازی نامتوازن کشاورزی از نواحی روستایی به شهرها رانده شده بودند به این جوانان ناراضی ملحق می شدند. این ترکیب اجتماعی به وسیله ی بحران دولت ملی که کارمندان آن از جمله پرسنل نظامی، از سقوط سطح زندگی رنج می بردند و اعتقاد خود را به برنامه ملی از دست داده بودند، آماده ی انفجار بود (کاستلز، ۱۳۸۰: ۳۶).

خورشید احمد محقق پاکستانی، نظریه «تجدید حیات اسلامی» را بیان می کند. او تجربه مسلمانان و غرب را که در استعمار ریشه دارد، بستر مناسبی برای تبیین گسترش تجدید حیات طلبی اسلامی می داند. به نظر او ریشه های رستاخیز اسلامی معاصر را باید در میراث استعمار یا به عبارتی در آثاری که قدرت های استعماری در جوامع مسلمان به جا گذاشته اند، جستجو کرد. به عقیده خورشید احمد سیاست استعماری چهار اثر بر جوامع اسلامی به جای گذاشت:

- ۱- سکولار سازی جوامع اسلامی، به ویژه دولت و نهادهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی آن.
- ۲- سلطه الگوی غربی و وابستگی نهادهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی کشورهای اسلامی به غرب.
- ۳- قطب بندی آموزشی بر محور نهادهای آموزشی سنتی و نوین که به ظهور گروهی از نخبگان جدید که با مردم بیگانه بودند، منجر شد.

۴- بحران رهبری که در اثر نابودی سازمان یافته رهبری سنتی جوامع اسلامی و تحمیل رهبری سیاسی از خارج، که از اعتماد مردم برخوردار نبود به وجود آمد. بنابراین می توان گفت که تجدید حیات طلبی در نظر خورشید احمد پدیده ای خاص دوران معاصر و محصول برخورد میان اسلام و غرب در دوران معاصر است (تام، ۱۳۸۸: ۶۷-۶۶).

برای تبیین ریشه های شکل گیری بنیادگرایی اسلامی و رشد آن در پاکستان ناشی از تأثیر اندیشه مودودی، نظریاتی که در این رابطه مطرح شد، اغلب آنها قابل تصدیق هستند. نظریاتی که در پیرامون مدرنیته، غرب، فرهنگ و سکولارسازی، همه منعکس کننده بازتاب وضعیت بنیادگرایی اسلامی در پاکستان و ناشی از تأثیر اندیشه های مودودی می باشد.

تحولات فکری - سیاسی در شبه قاره هند

ورود اسلام به شبه قاره هند به همان قرن اول هجری و دوران خلفای راشدین بر می گردد. در اواخر این قرن مسلمانان موفق به فتح این سرزمین شدند و در بخش های غربی و شمال غربی هند مستقر شدند (موثقی، ۱۳۸۹: ۱۸۸). نشر و گسترش اسلام در هند بیشتر در قرن پنجم و ششم هجری صورت گرفت و پس از آن با تأسیس حکومت مسلمانان در قرن هفتم هجری این روند ادامه یافت. حمله سلطان محمود غزنوی به هند و تأسیس حکومت غزنویان در هند و ادامه آن به وسیله غوریان و مهمتر از همه حکومت گورکانیان در قرون ۱۶ و لشکرکشی نادرشاه به هند در قرن ۱۲ هجری نمونه هایی از حضور مسلمانان در هند است (صالحی، ۱۳۹۴: ۱۱۳).

نخستین مسلمانان فاتح شمال غربی هند غزنویان بودند که هفده بار به شبه قاره هند حمله کردند. البته ساکنان شمال شرقی شبه قاره در همان قرن اول با اسلام آشنا شده بودند مسعود غزنوی شافعی مذهب از فقه حنفی حمایت می کرد و به ابو محمد نصابی دستور داد که در تایید مکتب حنفی کتابی بنویسد. بدین گونه فقه حنفی در قرن پنجم و ششم در بین مسلمانان شبه قاره گسترش یافت و در دوره حکومت سلسله تغلق (۷۲۱-۸۱۵ ق) مجموعه قوانین اداری آنها براساس فقه حنفی تنظیم گردید. مغولان که ترکان سنی - حنفی مذهب از آسیای مرکزی بودند به رشد مکتب حنفی در شبه قاره اهتمام ورزیده و مذهب حنفی آیین رسمی مسلمین هند گشت. هم زمان با ورود فقه حنفی به هند تصوف نیز وارد هند گردید. صوفیان در هند رسالت خود را سعادت معنوی مردم می دانستند. باور آنها بر این بود که حکومت معنوی جامعه به آنها تفویض شده است. آنها در خانقاه ها، جماعت خانه ها و زاویه ها زندگی می کردند. دو سلسله عمده صوفیه در زمان سلاطین دوره دهلی (۱۲۰۶-۱۵۲۶ م) چشتیه (معین الدین حسن چشتی) و سهروردیه (شیخ بهاء الدین زکریا) بودند. این دو سلسله طی قرون هشتم و نهم رو به انحطاط نهادند و دو سلسله دیگر نقشبندی و قادریه در خلال عصر سلاطین مغولی اهمیت یافتند (امان، ۱۳۹۳: ۴۵-۴۴).

از زمانی که مسلمانان در هند جای گرفتند و با هندوها معاشرت کردند، بر اثر زندگی و رفت و آمد با هندوهای منطقه عاداتهای جاهلی و عقاید خرافی آنان را دریافت کردند، به این ترتیب شرایطی به وجود آمد که انتقاد برخی از علما را به دنبال داشت. یکی از علمای منتقد قرن دهم، احمد سرهندی حنفی که با تفکر ماتریدی (ابومنصور ماتریدی از متکلمین قرن چهارم) و طریقت نقشبندی به تدریس و تبلیغ در شبه قاره هند مشغول بود. که با کج روی ها و بدعت های زمان خود مقابله می کرد و به «مجدد الف ثانی» یعنی تجدید کننده دین اسلام در هزاره دوم دین اسلام معروف شد. سر احمد هندی منشاء تمام مشکلات اهل زمان خود را از سه طایفه می دید:

اول: حاکمان که دین خداوند را به بازی می گرفتند و به دنبال هوا و هوس خود بودند.

دوم: عالمان بداندیشی که مناصب دینی را در راه هواهای نفسانی خود می گذاردند و آیات و احکام الهی را زیر پا می گذاشتند.

سوم: صوفیانی که درباره خداوند و رسول گرامی اسلام (ص) سخنان و خرافات زیادی را جعل کردند در حالی که به گمان خود به جای توحید اسلامی، توحید فلسفی را پذیرفتند که به آن وحدت وجود می گرفتند. از این رو، شیخ احمد سرهندی تمام همت خود را در راه اصلاح و مبارزه با این سه گروه به کار برد (ندوی، ۱۴۰۶: ۱۰۴).

همچنین در سال ۱۷۰۷م که بتدریج امپراتوری مغولی هند رو به افول نهاد و به موازات آن جامعه مسلمانان هند گرفتار مشکلات فراوانی شد، در واکنش به تفرقه مذهبی و اضمحلال رسوخ یافته در بین مسلمانان و انحطاط جامعه اسامی و تحركات هندوها، که از این پس با حضور استعمار بریتانیا بر شبه قاره همراه است، شاه ولی الله دهلوی (۱۷۰۳-۱۷۶۲م) حرکت اصلاحی خود را شروع کرد. وی که در حجاز تحصیل کرده بود (تقریباً با محمد بن عبدالوهاب)، به مطالعه حدیث روی آورد و با جمع آوری گزیده ای از آراء مذاهب چهارگانه اهل تسنن (گلشنی، ۱۳۷۵: ۱۸)، همانند ابن عبدالوهاب شعارهای اصلاحی سر داد و به منظور بازگرداندن اسلام به شهرت و اعتبار اولیه، به نفی و رد خرافات و بدعت ها و پیرایه ها و طرح شعار بازگشت به اسلام راستین و بویژه رفع تفرقه و تشتت از میان مسلمانان سنی و ایجاد وحدت تلفیق میان مذهب اسلامی (غیر از تشیع) آشتی دادن پیروان آن مذاهب و مکاتب صوفیانه همت گماشت (موثقی، ۱۳۸۹: ۱۹۳-۱۹۲). محور تفکر فلسفی شاه ولی الله دین است؛ زیرا به عقیده وی دین یگانه منبع قدرت و نیرو برای مسلمانان است و انحطاط آنان نتیجه مستقیم بی اعتنائی نسبت به دین بوده است بنابراین علاقه عمده وی این بود که مسلمانان به تعالیم اسلام بازگردند (محمد شریف، ۱۳۷۰: ج ۴، ۱۵۱-۱۵۰).

پس از او جریان اسلامی که از آن به بنیادگرایی اسلامی تعبیر می شود توسط اشخاصی مانند شاه عبدالعزیز دهلوی (۱۲۳۹-۱۱۷۶ق)، سید احمد باریلی (۱۲۴۱-۱۲۰۱ق)، ابوالاعلی مودودی (۱۹۷۹-۱۹۰۳م)، محمد اقبال لاهوری (۱۹۳۸-۱۸۷۷م) و دیگر اشخاص استمرار یافت. که نهایتاً با سطله استعمار انگلیس بر شبه قاره هند به طرح تجزیه شبه قاره در کشاکش با متفکران شبه قاره، به استقلال بخشی از آن به عنوان پاکستان در سال ۱۹۴۷م انجامید.

اندیشه های ابوالاعلی مودودی

مودودی در زمانه ایی زندگی می کرد که ناشی از بحران حضور استعمار انگلیس و مشکلات داخلی جامعه شبه قاره، جامعه مسلمانان آن منطقه دچار دردهای عدیده ایی چون استعمار، غرب گرایی، سکولاریسم، تفرقه بین مسلمین و بین مسلمانان و هندوها، خرافات و ... گردیده بود و چیزی جز واپس گرایی آنها را در پی نداشت. در این میان مودودی به ارائه نظریات خود برای رهایی مسلمانان از اوضاع نابسامان و نظریه پردازی در حوزه های مختلف پرداخت که اساس نظریات او بر پایه

و محوریت اسلام عرضه گردید. اساسی ترین اندیشه ها و نظریات او که قبل از استقلال پاکستان و پس از استقلال آن ارائه گردید و بر وضعیت پاکستان تأثیر گذار بود عبارتند از:

۱. حاکمیت الله (توحید)

اسلام در اندیشه مودودی، نظامی جامع، کامل و فراگیر است که به تمام شئون زندگی بشر نظر دارد و «هرگز مجموعه‌ای درهم ریخته از افکار پراکنده و روش‌های رفتاری نامربوط نیست ... بلکه سیستمی بسیار منظم و کلیتی به هم پیوسته است که بر مجموعه معینی از اصول روشن و مشخص، استوار می‌باشد» (مودودی، ۱۳۵۸: ۹-۸). در این نظام فکری جامع و کامل، اساسی‌ترین و مهم‌ترین مسئله اعتقادی «مسئله توحید» است که در روند زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان تأثیر مستقیم و حیات‌بخش دارد. مودودی پس از آنکه شرک را از مصداق‌های «جاهلیت» معرفی می‌کند و آن را برخاسته از قوه خیال و اوهام می‌خواند، به تبیین مسئله توحید (حاکمیت الله) بر می‌آید و بیان می‌کند که دعوت توحید، صرفاً دعوتی شخصی و در مساجد و کلیساها نبوده است؛ بلکه همه شئون زندگانی - فردی و اجتماعی - را در بر دارد (امیرخانی، ۱۳۸۵: ۱۴۳-۱۴۵). او با بهره‌گیری از مفهوم حاکمیت الله، جوامع اسلامی را به دو دسته تقسیم می‌کند: جامعه اسلامی، و جامعه جاهلی و طاغوتی. از نظر او جامعه جاهلی، جامعه‌ای است که حاکمیت و قوانین خدا در آن پذیرفته نیست؛ بدین معنا که مبنای آن، پذیرفتن ربوبیت کسی جز خدا و تدبیر امور فردی و اجتماعی بر اساس برنامه‌ای جز قوانین و فرمان‌های خداست. به زعم مودودی، اندیشه سکولاریسم و نفی پیوند میان دین و سیاست که دنیای امروز به آن معتقد، و امری مرسوم در حکومت‌داری است، نمادی از جاهلیت جدید در عصر حاضر است. اما جامعه اسلامی، جامعه‌ای است که انسان‌ها در آن به یکتایی خدا، رسالت پیامبر، روز جزا و آخرت ایمان دارند و زندگی فردی و اجتماعی خود را بر اساس رهنمودهای خدا و قرآن سامان می‌دهند (مودودی، بی تا: ۳۰-۱۸). او ریشه همه فسادها و آفت‌های جامعه را در حاکمیت غیر خدا (حاکمیت جاهلیت) می‌داند و هدف نهایی اسلام و پیامبر اکرم را نیز از بین بردن حاکمیت انسان بر انسان و برقراری حکومت مطلق خداوند یگانه بر همه عالم برمی‌شمرد (مودودی، بی تا: ۳۰۴-۳۰۳). او تنها راه خلاصی از این مصیبت را پناه آوردن به توحید حقیقی معرفی می‌کند (مودودی، ۱۳۵۸: ۲۳). چرا که هیچ‌کس جز ذات پاک او، شایسته و سزاوار تشریع و قانون‌گذاری نیست؛ از این‌رو پیامبر در آغاز نهضت الهی‌شان، همه کوشش خود را منحصر در دعوت توحید و کلمه «لا اله الا الله» قرار دادند و کوچک‌ترین عنایتی به حل دیگر مشکلات ابراز نفرمود (مودودی، ۱۹۶۸: ۳۲-۳۰).

۲. نظام سیاسی اسلامی

در نظر مودودی، بنیاد نظام سیاسی اسلام بر حاکمیت انحصاری الله و عبودیت او و نفی هرگونه شرک و جاهلیت پایه‌گذاری شده است. از نظر او فلسفه بعثت پیامبران، ایجاد نظام سیاسی بوده است (مودودی، بی تا: ۲۸ و ۱۹). او دین را به مثابه کشور یا حکومت، شریعت را به مثابه قانون کشور و عبادت را معادل تبعیت از آن کشور و قانون در نظر می‌گیرد و می‌

گوید که نمی شود در آن واحد حقیقتاً (و نه از روی شرک) به دو دین تعلق خاطر داشت. او در تشریح کیفیت نظام اسلامی مطلوب بیان می کند: «نظام حکومتی اسلام «دمکراسی» - به مفهوم رایج غربی - نخواهد بود؛ زیرا در دمکراسی غربی، حق حاکمیت و قانون گذاری با مردم است؛ همچنین اطلاق جمهوری - به مفهوم رایج - نیز، بر نظام حکومت اسلامی صحیح نیست؛ بلکه تعبیر درست، حکومت الهی یا «تئوکراسی» است. حکومت اسلامی به لحاظ اختصاص دادن حاکمیت به خدا تئوکراسی شباهت دارد [مودودی بر حاکمیت خدا تأکید می کند] لیکن وجه متمایز آن این است که به جای اینکه طبقه خصوصی از پیشوایان به طور اختصاصی مستحق خلافت خدا محسوب شوند و کلیه اختیارات حل و عقد به این طبقه اختصاص داده شود، مؤمنین، مستحق خلافت خدا محسوب می شوند. بر این اساس می توان به جای اصطلاح «تئوکراسی»، از اصطلاح «تئودموکراسی» (Theo- Democracy) استفاده کرد» (مودودی، ۱۳۵۸: ۲۸). مودودی بیان می کند: «وقتی فرمان صریح خدا و پیامبر او وجود داشته باشد هیچ رهبر یا قانون گذاری حق ندارد کوچکترین تغییر در آن ایجاد کند. دولت باید به دست کسانی اداره شود که به احکام الهی ایمان و اعتقاد داشته باشند و شریعت را مبنای زندگی خود قرار دهد. منابع این حکومت عبارتند از: قرآن، احادیث پیامبر و خلفای چهارگانه و مجتهدین» (مودودی، ۱۳۷۷: ۲۸۶ و مودودی، ۱۳۴۸: ۱۰). او می گوید: دایره حکومت اسلامی همه ابعاد زندگی را فرا می گیرد و از این لحاظ ممکن است شبیه نظام های فاشیستی و کمونیستی تلقی می شود، لیکن در ماهیتش با آنها فرق دارد و مانند آنها نیست که مخالفینش را همانند رژیم استالین سبیری کند، چرا دالت خداوند اقتضای آن را ندارد. همچنین، اهداف حکومت اسلامی تنها برقراری امنیت و نظم نیست، بلکه شامل موارد ذیل نیز می باشد:

الف) برقراری عدالت و برچیدن جور و ستم: «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و أنزلنا معهم الكتاب و المیزان الناس بالقسط و أنزلنا احديد فیه بأس شدید و منافع للناس...» (حدید/۲۵). در اینجا مودودی با استناد به قول ابن کثیر در تفسیرش، متذکر می شود که منظور از «میزان» عدالت است و اگر رازی در کتاب مفاتیح الغیب می گوید که منظور از آهن «نیروی سیاسی» است و اگر کسانی تمرد ورزند علیه شان از نیروی شمشیر استفاده می شود.

ب) استقرار احکام و قوانین اسلامی که موجب استقرار خیر و نیکویی است: «الذین ان مکنهم فی العرض أقامو الصواه و أتوا الزکاه و أمر بالمعروف و نهوا عن المنکر...» (حج/۴۱) (مودودی، ۱۳۵۸: ۴۲-۴۱ و ۳۷ و ۲۹).

۳. جهاد

از دیدگاه مودودی «جهاد» ابزار مبارزه با مظاهر جاهلی و پیشبرد اهداف اسلامی است. او بیان می کند؛ اسلام، تفکر و نظامی انقلابی است که هدفش، «درهم ریختن نظام های فاسد حاکم و ریختن شالوده نظامی عادل و مترقی است» و هدف نهایی اش، مبارزه با جامعه جاهلی، از بین بردن سلطه انسان بر انسان، تشکیل جامعه توحیدی و برپایی حکومت مطلق خداوند یگانه در همه عالم است؛ از این رو فریضه ای به نام «جهاد» برای رسیدن به این اهداف مقدس در تعلیم اسلامی تعبیه شده است (مودودی، ۱۳۵۹: ۲۷ و ۱۷). مودودی معتقد است خلافت اسلامی به پادشاهی دگرگون شد و به مرور برخی از مظاهر نظام جاهلی جان گرفت و با ظواهر اسلامی پیوند خورد، به حدی که مقابله با آن همواره از مقابله با جاهلیت

عربان، هزاران مرتبه سخت تر شد؛ بدین جهت مبارزه با مظاهر جاهلیت در جوامع اسلامی و در میان مسلمانان را با جهاد فرهنگی و انقلاب فکری و اخلاقی، امکان پذیر می دانست و بر اهمیت و لزوم تجدید دین به وسیله مجددان واقعی تأکید فراوان می کرد (مودودی، ۱۳۸۳: ۴۴-۴۳ و ۴۸).

۴. مقابله با غرب

از نظر مودودی، تمدن غرب، خصلتی ماده گرا و فایده گرا دارد و به رغم آن که ظاهراً معتقد به دین مسیحیت است ولی به شرک، کفر و الحاد آلوده است. چنین طرز تفکری مایه اصلی گمراهی تمدن غرب است و به همین سبب به بیماری ها، گرفتاری ها، دردها و رنج های گوناگونی مبتلا است که هر روز او را ضعیف و نحیف تر می کند و در آخر مایه نابودی اش می شود (مودودی، ۱۳۵۶: ۴۴-۴۰). به نظر مودودی، پایه و اساس تمدن غرب آن گونه که خود مدعی است، عقل و علم نیست، بلکه ماده گرایی و فایده گرایی محض است که خود را در جامه زیبای عقلانیت و علم نشان داده است و چهره قابل قبولی از خود ارائه می دهد. در عصر جدید علم مدرن با تکیه بر اصل عینیت، مشاهده و تصدیق و تکرار پذیری چهره ای کاملاً مادی یافته است و چیزی جز امور محسوس مادی را نمی پذیرد و هر آنچه را که با حواس قابل درک نباشد، یکسره غیر علمی، مهمل و خرافه معرفی می کند. به نظر مودودی، علوم جدید و غرب، حامل روح سکولاریستی و ضد دین است و در شناخت جهان، بدون آنکه توجهی به خالق و آفریدگار هستی داشته باشد، صرفاً بر علل و اسباب مادی پدیده ها تأکید می کند. شناسایی ماهیت تمدن غربی بر بسیاری از آثار ابوالاعلی مودودی سایه افکنده است (۱۶: ۱۹۸۹، maududi). مودودی مشکلات ایجاد شده برای مسلمانان و اسلام را در شبه قاره ناشی سایه افکندن فرهنگ غربی می دانست. به همین دلیل مودودی برخورد انفعالی در مقابل هجوم غرب را مورد انتقاد قرار می داد. او در مقاله ای در دسامبر ۱۹۳۴ نوشت که اگر قرار باشد برای جلب توجه دیگران، بی حد و مرز توسعه و تسهیل قائل شویم، ناچار خواهیم شد که تمام محرمات الهی را یکی پس از دیگری مباح سازیم؛ یکی از راههای متجددین عصر حاضر پیدا کرده اند اینست که هر حکمی از اسلام را که مطابق میل خودشان نیابند مختص به عربها ارزیابی می کنند و شاید هم زبانی بگویند که اصلاً قرآن بر عرب نازل شده است و برای جوامع دیگر مناسب نیست (گلشنی، ۱۳۷۵: ۵۲). به این ترتیب مقالات وی در نقد و رد تهذیب تمدن و فلسفه حیات غرب انتشار می یافت و حرکت تجدد خواهی و اندیشه افراطی قومیت را که از سوی تحصیل کردگان غربی عنوان می شد به شدت مورد حمله قرار می داد (خسرو شاهی، بی تا: ۲۳).

۵. اجتهاد

مودودی به تأثیر از ابن تیمیه و شاه ولی الله دهلوی و برای شکستن اندیشه جزمی تقلید و روحیه عدم پذیرش اجتهاد و نظریه پردازی که طی صدها سال در میان اهل سنت نهادینه شده است، بیان می کند: هیچ کس نمی تواند منکر علم و فضل و عظمت شأن ائمه فقه، متکلمان، مفسران و محدثان شود؛ اما همه ما می دانیم آنها انسان بودند و همان ابزار اکتساب علم

را که در اختیار ما هست، داشتند و بر آنها وحی فرود نمی‌آمد؛ بلکه با استفاده از عقل و بصیرت در کتاب و سنت، تدبیر کرده و نظریه‌پردازی می‌کردند. با این بیان معلوم می‌شود دیدگاه‌های اجتهادی آنها می‌تواند به‌عنوان راهنما و کمک‌دهنده مورد استفاده قرار گیرد؛ اما نمی‌تواند منبعی مستقل تلقی شود؛ از این‌رو صرف تقلید از آنان بر علما جایز نخواهد بود (مودودی، ۱۳۸۳: ۱۰۳). مودودی با بهره‌گیری از سه مصداق جای پای اجتهاد را باز می‌گذارد و آن را می‌پذیرد:

۱- تغییر خلافت به ملوکیت: از نظرگاه مودودی، بهترین نمونه حاکمیت اسلامی پس از پیامبر «خلافت راشده» است. به زعم ایشان خلافت راشده، صرفاً یک حکومت سیاسی نیست؛ بلکه نیابت کامل و تام از نبوت است که متأسفانه به مرور تبدیل به سلطنت و ملوکیت شد. وی با اجتهاد و تحلیل تاریخی، دگرگونی ایجاد شده در این منصب را در چند مرحله مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهد و در نهایت چنین می‌آورد: با به خلافت رسیدن معاویه، مرحله انتقال و تبدیل خلافت به ملوکیت، کامل و نهادینه شد. برخی از صحابی‌های اهل بصیرت این را فهمیدند؛ چنان که سعد بن ابی وقاص به معاویه گفت: «السلام علیک ایها المَلِک» و خود معاویه هم در جایی اقرار کرده که «أنا اول الملوک». مولانا مودودی در اینجا با اشاره به حدیث نبوی مشهور در میان اهل سنت که «الْخِلَافَةُ فِي أُمَّتِي ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ مُلْكًا بَعْدَ ذَلِكَ» بیان می‌کند: این مدت در ربیع الاول سال ۴۱ هجری هنگام برکناری امام حسن (ع) از خلافت پایان یافت. با این حال هنوز فرصت برگشت به سیره نبوی و خلافت وجود داشت و آن اینکه بعد از معاویه چه کسی انتخاب شود؛ اما با انتخاب یزید از سوی معاویه به ولایت‌عهدی، این فرصت بتمامه از بین رفت.

۲- جواز قیام علیه حکومت باطل: نظرات مودودی در خصوص قیام علیه حکومت باطل، در قالب ارائه دیدگاه‌های ابوحنیفه در این مورد بیان شده است. مودودی می‌گوید: امام ابوحنیفه انعقاد و شکل‌گیری حاکمیت از طریق قوه قهر و غلبه را باطل و غیرمشروع می‌داند. و قائل است روش صحیح انعقاد خلافت، فقط با اجماع و مشورت اهل رأی حاصل می‌شود. ابوحنیفه امامت و رهبری شخص ستمگر را نیز نمی‌پذیرد و آن را نامشروع می‌داند. به نظر او قیام علیه حکومت باطل، واجب است؛ مشروط بر اینکه شرایط و توانمندی‌های لازم برای قیام آماده باشد و در نهایت به تغییر حاکم ظالم بینجامد؛ نه اینکه صرفاً به نابودی نیروها و توانایی‌های خودی منجر شود و بدون نتیجه پایان یابد. او حتی معتقد است که خارج ساختن جامعه اسلامی از تسلط زعمای منحرف نسبت به نبرد با کفار خارجی فضیلت است

۳- عدالت عموم صحابه: او در خصوص عدالت عموم صحابه نیز مواضع معتدلی می‌گیرد. او با جمهور اهل سنت هم داستان می‌شود؛ اما در تفسیر آن با آرای افراطی و غیر علمی برخی علمای اهل سنت مخالفت می‌کند؛ سپس به این پرسش اساسی که آیا معنای «صحابه همگی عادل بودند»، این است که آنها هرگز اشتباه نمی‌کردند؟! آیا معنایش آن است که آنها هیچ نقص بشری نداشتند؟! پاسخ می‌دهد: من چنین برداشتی از این جمله ندارم و دلیل یا روایت سند داری هم بر آن پیدا نکردم؛ بلکه به نظر من این جمله به معنای آن است که هیچ یک از صحابه در روایت کردن از حضرت رسول از صداقت و راستی تجاوز نکرده و عمل به روایت‌های همه اصحاب، بی‌اشکال است. در اینجا شاید پرسشی مطرح شود مبنی بر اینکه آیا مجرد صدور امر منافی با عدالت از سوی صحابه، عدالت آن‌ها را زیر سؤال نمی‌برد؟ چگونه می‌شود بر روایت‌های آنان اعتماد کرد؟ از نظر مودودی پاسخ این شبهه آن است که مجرد صدور عمل منافی با عدالت، مستلزم نفی «عدالت کلی»

نیست. به عبارت دیگر، آن لحظه که مرتکب عمل قبیحی می‌شوند، نه تنها عادل نیستند، بلکه فاسق هم هستند؛ اما این امر باعث نمی‌شود «عدالت عمومی» آنها به طور کلی زیر سؤال رود. برای مثال یک صحابی به نام «ماعر اسلمی» مرتکب عمل قبیح زنا شد و این عمل قطعاً مخالف عدالت است؛ اما چون توبه کرد و خودش داوطلبانه برای عقوبت حاضر شد، عدالتش به طور عموم منتفی نمی‌شود؛ از این رو محدثان بزرگ ما به احادیث او عمل کرده‌اند. این است معنای جمله مشهور «اصحاب حضرت رسول همگی عادل‌اند (مودودی، ۱۹۷۸: ۷۳-۷۲ و ۱۸۴-۲۰۸).

حقیقت آن است که اصحاب رسول الله نیز، مانند دیگر انسان‌ها غیر معصوم‌اند و عصمت، ویژگی مخصوص انبیای بزرگ است؛ اما صداقت و نیکی در زندگانی اصحاب حضرت رسول، غالب بوده و بیان چند اشتباه و خطا عظمت کلی آنها را از بین نمی‌برد. از این رو مودودی با اجتهاد، گذر از اندیشه انسداد را ترویج می‌کرد و بدین ترتیب خلافت خلفای راشده نیز که اکثراً غیر معصوم بودند پذیرفته و توجیه می‌شد.

۶. وحدت مسلمانان

مودودی بیان می‌کرد: کسی که قدرت اجتماع مسلمانان را متزلزل کند یا به نحوی صدمه‌ای بر آن وارد سازد، جنایتی بس بزرگ مرتکب شده که آن را نه با اقرار به توحید می‌توان جبران کرد و نه با نماز و روزه؛ از این رو معتقد بود: اگر مسلمانی اهل نماز و روزه و امثال آن باشد، ولی به قدر سر مویی از حکم یک‌پارچه جماعت و اجتماع حقیقی اسلامی سرپیچی کند و در صفوف مسلمانان گسستگی به وجود آورد، عمل او مستلزم جواز قتلش خواهد بود (مودودی، ۱۳۴۸: ۲۲-۲۱). او با یادآوری کثرت مسلمانان در سراسر گیتی و عدم یک‌پارچگی آنها با یکدیگر که باعث پژمردگی و ضعف آنان در برابر مستکبران و خواری آنها شده است، از گسستگی مسلمانان شکوه می‌کند. او به این حقیقت اشاره می‌کند که اگر مسلمانان متحد شوند و هر کدام فقط یک سنگ‌ریزه پرتاب کنند، کوهی بس عظیم به وجود خواهد آمد. وی با این بیان، بر ضرورت ایجاد وحدت و همبستگی هر چه بیشتر مسلمانان تأکید می‌کند (مودودی، ۱۳۷۷: ۲۲-۲۱).

۷. حزب و نظام انتخاباتی در نظام سیاسی اسلام

از دیدگاه مودودی از آنجایی که روح اسلام چنین اقتضا دارد که جانبداری از افراد وقتی باشد که در راه درست حرکت می‌کنند و هنگام انحرافشان می‌بایست از آنان دوری جست، لذا در مجلس مشورتی دولت اسلامی جایی برای تقسیمات حزبی و جناح‌گرایی آن چنانی وجود ندارد. هر فردی مستقل از دیگران است و عقیده خودش را آزادانه بیان می‌کند بدون آنکه متأثر از ملاحظات حزبی باشد. معیار جانبداری از افراد و موضوعات فقط حقیقت و عدالت است (۳۸: ۱۹۸۹، mawdudi، ۳۷).

مودودی همچنین به موضوع نامزدی برای انتخابات برای مناصب رهبری، عضویت در مجلس مشورتی و سایر مشاغل می پردازد و می گوید که افرادی که برای چنان عناوینی نامزد می شوند و کوشش می کنند تا آنها را بدست آورند نمی بایست انتخاب شوند؛ در اسلام جایی برای نامزادی و تبلیغات انتخاباتی نیست؛ پیامبر اکرم (ص) صریحاً دستور داد که به چنین افرادی نباید شغلی داده شود. این فکر که چند نفر خودشان را برای احراز مقامی نامزد کنند و سپس رأی دهندگان را با پوستره‌های، جلسات عمومی، تبلیغات روزنامه ای جذب کنند با ذهنیت اسلامی منافات دارد. اسلام وضعیتی را که در آن رأی دهنده با صرف مال و تبلیغات اشباع شود و عده ای در این بازی دروغ و تقلب- که جزو مشخصات دموکراسی شیطانی است- پیروز شوند و عده ای دیگر شکست بخورند، محکوم می کند؛ در یک حکومت اسلامی اگر فعالیت های یک شخص حکایت از اخاذ چنین روش هایی کند، نه تنها نباید به عضویت مجلس مشورتی انتخاب شود، بلکه باید در دادگاه مجازت شود (۵۴: ۱۹۸۹، mawdudi). در حالیکه مودودی با نظام حزبی مخالف است و حزب را فقط حزب الله می دانست، در عرصه ی سیاست، مودودی با مشارکت خود و جماعت اسلامی در نظام سیاسی پاکستان و ائتلاف با احزاب مختلف و شرکت در انتخابات چند حزبی، تکثرگرایی را تأیید کرد.

۸. اسلامی کردن علوم و آموزش اسلامی (احیای علوم دینی)

از نظر مودودی هدف علم شناخت خدا است و چنانچه دانش بشری او را به سوی خالق هستی هدایت نکند، اصالت ندارد. هم کمونیست ها و هم علمای غرب (حتی اگر در مقام اعتقاد فردی خدا باور باشند) واقعیات جهان را بر مبنای دیدگاهها و ایدئولوژی هایشان (که صبغه غیردینی دارد) مورد بررسی و توضیح قرار می دهند. اما در واقع علوم بر مبنای جهان بینی علما شکل می گیرد. از دیدگاه اسلام، علم و دین منفک از یکدیگر نیستند و اسلام تعلیم و تربیت را به دو قسمت دینی و غیر دینی تقسیم نمی کند. اسلام همه ابعاد زندگی را در بر می گیرد، بنابراین تحصیلات اسلامی نمی تواند از تحصیلات اصطلاحاً غیردینی بر کنار باشد. نقطه مقابل آن «ما امتزاج علم و دین را بی معنی می دانیم. ما معتقدیم که دین حقیقی به منزله روح و نیروی محرکه علم است و اسلام بدون تردید چنین دینی است» (گلشنی، ۱۳۷۵: ۱۴۴-۱۴۳). به اعتقاد مودودی نظام های آموزشی در کشورهای اسلامی به طور کلی به دو گروه سنتی و جدید تقسیم می شود و نظام سنتی بدلیل عقب افتادگی و نظام آموزشی جدید بخاطر استعمار زدگی غرب مطلوب نمی باشد. او در خصوص دانشگاه علیگره که متأثر از جریان غرب در هند تأسیس شده بود، بیان می کند: فارغ التحصیل علیگره به سختی از فارغ التحصیلان سایر دانشگاهها قابل تمایز بودند. آنها حتی خطری برای فرهنگ اسلامی محسوب می شدند. آنها به تدریج درباره اسلام دچار تردید می شدند و در نهایت، شکاکیت ایشان تبدیل به انکار شده و به صراحت علیه بنیادهای اسلام خیز بر می داشتند. این نظام آموزشی «انگلیسی های قهوه ای» و «مسلمان انگلیسی» تولید کرده بود و طبقات متوسط و بالاترین که به منزله با نفوذترین بخش هایی جامعه محسوب می شدند کاملاً به وسیله تمدن غربی جذب شده بودند (گلشنی، ۱۳۷۵: ۱۴۷). مودودی بیان می کند: «هدف نظام آموزشی، تولید افرادی است که ملهم از روح اسلام باشند و در همه حوزه های مسئولیت، موثق و قابل اعتماد باشند و بتوانند ماشین اداری حیات اجتماعی ما را در خط اسلام بهتر برانند. نظام آموزشی مطلوب

باید به متعلم انگیزه و هدف بدهد. در این راستا باید تحصیلات دینی در نقطه مسلط نظام آموزشی قرار گیرد تا انگیزه ها اهداف، دینی شود. در چنین نظامی دانشجو باید دارای توانایی ارزیابی انتقادی معارف غربی از دیدگاه اسلامی شود ... گام اول برای اسلامی کردن علوم، اصلاح باور علما است. سرچشمه قرآن و طبیعت یکی است و آن خدا می باشد. خداوند در قرآن برای اثبات استدلالش به طبیعت استناد می کند. مطالعه عمیق قرآن می تواند نقاط شروع درست برای تحقیقات علمی را نشان دهد و در واقع افکار اساسی را در اختیار پژوهشگر قرار می دهد. محیط علمی باید آکنده از روح اسلامی حقیقی باشند؛ تا وقتی افرادی با جهت گیری های سکولاریستی بر عرصه های تحصیلی حاکمیت دارند نمی توان انتظار داشت که نظام آموزشی، بنیاد اسلامی پیدا کند؛ باید بازسازی سیاست های آموزشی به افرادی سپرده شود که فکر اسلامی دارند؛ هیأت علمی باید از همه عناصر مرتد و غربی تصفیه شود. وظیفه دانشجویان مسلمان است که آگاهی خود را از اسلام را افزایش دهند، برای مقابله با تأثیر زیان آور فرهنگ بیگانه مهیا شوند و در محیط های علمی در برابر عناصر و فلسفه های غیر اسلامی به منزله دیوار نفوذ ناپذیری قرار بگیرند. شخصیت اسلامی یک دانشگاه تنها وقتی حاصل می شود که علوم طبیعی و انسانی در خط تعالیم اسلام قرار بگیرند. در این راستا لازم است که دول اسلامی مراکز تحقیقاتی ای تشکیل دهند تا در آنها معارف غربی جهت گیری اسلامی پیدا کند. در سطوح تحصیلات عالی باید حوزه های خاصی از مطالعات اسلامی با علوم مرتبط غربی به صورت تلفیقی عرضه شود مثل حقوق اسلامی و حقوق جدید؛ فلسفه اسلامی و فلسفه جدید (گلشنی، ۱۳۷۵: ۱۴۹-۱۴۸).

بدین ترتیب، مودودی در عرصه اندیشه وری با محوریت قرار دادن اسلام، تلاش می کند تا از راه حل اسلامی، برای حل بحران ها و مشکلات جامعه پرده بردارد.

تأثیر اندیشه های مودودی بر رشد بنیادگرایی اسلامی در پاکستان

با استقلال پاکستان در سال ۱۹۴۷ م از شبه قاره هند، بنیاد گرایی اسلامی که تا آن زمان با سبقت تاریخی در شبه قاره هند تداوم داشت، در قالب کشور تازه تأسیس یافته پاکستان به موضوع قابل بررسی متأثر از اندیشه های اشخاصی همچون مودودی قرار گرفت. بنابراین در این قسمت به بررسی تأثیر اندیشه های مودودی بر وضعیت بنیادگرایی اسلامی پاکستان در این کشور خواهیم پرداخت. این بررسی در قالب چهار بخش شامل؛ ۱- هویت یابی اسلامی نظام سیاسی پاکستان، ۲- توسعه احزاب بنیادگرا، ۳- رشد مدارس مذهبی و ۴- گروه ها و سازمان های افراطی صورت می پذیرد. این مسئله حاکی از توسعه جریان بنیادگرایی در این کشور و ایجاد معضلات عدیده ایی برای جامعه و دولت پاکستان و برای کشورهای دیگر بوده است.

۱. هویت یابی اسلامی نظام سیاسی پاکستان

کشاکی میان مسلمان هند و هندوها و تشدید دخالت های استعمار انگلیس باعث شده بود تا مسلمانان در چاره استقلال برخی مناطق و ایجاد کشوری مستقل مسلمان نشین باشند. از نظر تاریخ سیاسی، نخستین بار رحمت علی چودری، دانشجوی مسلمان کمبریج، در سال ۱۹۳۳ میهن مورد خواست مسلمانان شبه قاره را پاکستان نامید. پاکستان به معنای سرزمین پاک و به احتمال قوی بر گرفته از حروف اول ایالات این کشور پیشنهادی گرفته شده است. نظریه تجزیه را محمد علی جناح، رهبر و بنیان گذار پاکستان در سال ۱۹۳۸ مطرح کرد که نخستین تقاضای رسمی برای ایجاد وطن اسلامی مستقل به شمار می آمد. در سال ۱۸۸۵ هندوها با حمایت بریتانیا حزب کنگره ملی هند را تأسیس کردند بدین سان حزب مسلم لیگ در سراسر هند، برای حمایت از مصالح و منافع مسلمانان شبه قاره در سال ۱۹۰۶ شکل گرفت. مسلم لیگ در سال ۱۹۰۶ شکل گرفت. مسلم لیگ در ۱۹۴۰ قطعنامه لاهور را به تصویب رسانید، که حاصل آن تقاضای رسمی برای تشکیل دولت پاکستان بود. سرانجام لایحه اعطای استقلال شبه قاره به هند و پاکستان، در مجلس مقننه انگلیس در ژوئیه ۱۹۴۷ تصویب شد و محمد علی جناح به کراچی آمد و در چهارده اوت ۱۹۴۷، استقلال پاکستان به رهبری او تحقق یافت (کاظمی، ۱۳۸۹: ۱۱۸). مودودی در ابتدا اگر چه به مسئله وحدت مسلمانان در شبه قاره توجه داشت و به مخالفت با تشکیل کشوری مستقل بر می آمد، اما ناچاراً ناشی از وضعیت سیاسی مسلمانان و ایجاد نظام سیاسی مستقل که اندیشه سیاسی او را محقق می ساخت، قدم برداشت و آن را پذیرفت. او پس تشکیل پاکستان بدانجا آمد و اندیشه اسلام مداری خود را در قالب نظام سیاسی پاکستان از طریق حزبی که در سال ۱۹۴۱ موسوم به «جماعت اسلامی» تأسیس کرده بود، پیگیر شد.

از ابتدای تأسیس نظام سیاسی در پاکستان بحث بر سر اسلامی بودن کشور پاکستان جریان داشت. بطوریکه در این سال ها، بین احزاب اسلامی رقابت های اولیه بوجود آمد که اصلی ترین حالت رقابت میان آنها پایبندی بیشتر به اسلام و میزان تقید گروه ها به احکام اسلامی بود که میان مسلم لیگ که داعیه رهبری تأسیس پاکستان بود با دیگر احزاب اسلامی مانند جماعت اسلامی اختلاف نظر داشتند که به اعتقاد آن ها رهبری مسلمانان را باید افرادی معتقد به آموزه های دینی بر عهده می گرفتند. مسلم لیگ سراسر هند به پایمردی رهبری نیرومند و سخت کوشانه محمد علی جناح، رهبری و هدایت جنبش مسلمانان شبه قاره هند را در دست داشت. پایه گذاران جماعت اسلامی و به ویژه مولانا مودودی می خواستند با تأسیس جماعت، از نفوذ و تأثیر گذاری مسلم لیگ در میان مسلمانان شبه قاره و به ویژه استقلال خواهی مسلمانان بکاهند. مودودی و دیگر رهبران جماعت اسلامی بر این باور بودند که رهبران مسلم لیگ افرادی سکولار هستند که نمی بایست در مقام رهبری جنبش مسلمانان برای ایجاد کشور جدید قرار بگیرند. به نظر آنها کشور جدید که قرار بود برای مسلمانان پایه ریزی گردد، باید توسط رهبرانی معتقد و باورمند به آیین اسلام و آموزه های سیاسی و اجتماعی آن به وجود آید (۵۴: ۱۹۹۷، Kalim Bahadur، ۱۰۶-۱۰۸: ۱۹۶۶، nasr).

از این رو مودودی خواستار انعکاس آن در قانون اساسی برآمد. از آنجایی که کشور هنوز بر مبنای «فرمان قانونی ۱۹۳۵» اداره می شد لازم بود تا در چارچوبی قانونی جدیدی به جای آن قرار بگیرد. لذا مودودی و علما با قدرت بر خواسته شان مبنی بر اداره کشور بر مبنای شریعت اسلامی تأکید می کردند. مودودی و اسلام گرایان دو استراتژی مرحله ایی را پی گرفتند: اولین تلاش جدی آنها پیشنهاد چهارگانه مودودی راجع به اسلامی ساختن نظام حقوقی کشور بود این چهار اصل

که به قرارداد مقاصد (اهداف) شهرت یافت و او طی یک سخنرانی در فوریه ۱۹۴۸ در کالج حقوق لاهور از مجلس مؤسسان خواست تا اعلام کند از این قرار است:

۱- سلطنت فقط از آن خداوند است و فلسفه وجودی حکومت پاکستان چیزی جز تامین رضایت الهی در این کشور نیست.

۲- قانون اساسی پاکستان شریعت اسلامی است.

۳- تمامی قوانینی که تا به حال برخلاف شرع وجود داشته باید ملغاً شوند و در آینده نیز قوانینی که منافی شرع باشند وضع نگردد.

۴- دولت پاکستان اختیارات خود را در محدوده ای که شریعت تعیین کرده است به کار گیرد (عارفی، ۱۳۸۲: ۹۷).

طی تلاش های مودودی برای تسری مبانی اسلام در هویت یابی پاکستان در سال ۱۹۴۹ «قطعنامه اهداف» به تصویب مجلس مؤسسان رسید که در آن حاکمیت الهی بر کشور تصریح شده بود و در نتیجه علما و مودودی به بخش از اهداف خود دست یافته بودند.

دومین کوشش مودودی در راستای اسلامی کردن کشور از یکسو نگارش کتاب اصول قانون اساسی اسلام و از سوی دیگر برگزاری گردهمایی کم نظیری در ۲۱ تا ۲۴ ژانویه ۱۹۵۱ در کراچی به همراه دیگر احزاب اسلامی، شخصیت های روحانی و تدوین دستور اسلامی بود این دستور شامل ۲۲ نکته می شد که به ۲۲ نکات شهرت یافت. در سال ۱۹۵۶ در نتیجه فعالیت مجلس مؤسسان قانون اساسی پاکستان تدوین یافت و قطعنامه اهداف به منزله مقدمه آن قرار گرفت. به موجب قانون اساسی عنوان کشور، «جمهوری اسلامی» شد؛ نظام حکومتی پارلمانی استقرار یافت و از قدرت رئیس جمهور کاسته شد. گر چه اسلام به عنوان دین رسمی اعلام نشد ولی هیچ قانون مغایر و مخالف اسلام نمی بایست تصویب و اجرا می شد؛ و بالاخره، هر دو زبان اردو و بنگالی به عنوان زبان رسمی اعلام شدند (اسعدی، ۱۳۶۳: ۱۶۴-۱۶۰).

بدین ترتیب ساختار سیاسی در پاکستان بر مبنای نظام اسلامی در حال تغییر و شکل گیری بود. اما اهمیت یافتن روز افزون اسلام در سیاست های پاکستان، به طور بسیار نزدیکی با روند کلی اسلام گرایی، که از سوی احزابی مانند جماعت اسلامی تعریف و پشتیبانی و هدایت می شده، پیوند نزدیک داشته است. جماعت اسلامی بویژه در ایجاد یک ایدئولوژی یکپارچه اسلامی که به گونه ای مؤثر مبنای کشمکش برای برپایی یک دولت اسلامی آرمانی با ارزش های اصیل اسلام باشد، موفق بود و از این رو همان گونه که به هدف توسعه دست یافت، مشکلات سیاسی اجتماعی پاکستان را هم حل کرد. پیروزی جماعت اسلامی در پیدایی بسیاری از مفاهیم بنیادی اسلام گرایان در فرهنگ عمومی سیاسی و طرح مباحث کلیدی در چارچوب آموزه های اسلامی، سرانجام سلطه سیاست های مبتنی بر سکولاریسم در پاکستان را سست کرد، که نخستین اثر آن سرنگونی رژیم ایوب خان (۶۹-۱۹۵۸) بود که سرانجام به شکست تجربه سوسیالیسم ذوالفقار علی بوتو (۱۹۷۱-۷۵) انجامید. دیدگاه اسلام گرایان در دوران ضیاء الحق (۸۸-۱۹۷۷) در ساختار دولت نمود یافت. در دوران ضیاء الحق، اسلامی شدن قوانین در سیاست و فرهنگ عمومی جا افتاد که این امر نمونه ای بی مانند از ترویج سیستماتیک اسلام گرایی از بالا بود (مسعودنیا و نجفی، ۱۳۹۰: ۹۱).

رژیم ضیاء الحق در برگیرنده دیدگاه اسلام گرایان در مورد دولت و جامعه بود که بیشترین مشروعیت را برای بیان کردن و شکل بخشیدن به رشد هویت اسلامی در پاکستان داشت و اسلام گرایان از آن نه تنها برای پایان گرفتن ستیز با هدف تضعیف اسلام گرایی بهره برداری کردند، بلکه همچنین قدرت داخلی و نیز منطقه ای خود را گسترش دادند. این ائتلاف برای حکومت نظامیان مشروعیت فراهم آورد و تهاجمش برای سرکوب نیروهای دموکراتیک را با ادعای ساختن نظام اسلامی توجیه کرد. اتحاد اسلام گرایان و حکومت نظامی ثبات پدید آورد، اما از آنجا که آکنده از علایق گوناگون و متناقض بازیگران کلیدی بود، نتوانست دوام آورد. با پایان گرفتن زمامداری ضیاء الحق در ۱۹۸۸، ائتلاف رسمی اسلام گرایی و دولت نیز پایان یافت (نصر، ۱۳۸۶: ۲۵).

اما بطور کلی پس از استقلال پاکستان، نقش اسلام در تحولات این کشور به دو دلیل باقی ماند اولاً پاکستان توجه خاصی به موضوع کشمیر دارد و همیشه یکی از عوامل اثرگذار بر سیاست خارجی پاکستان در قبال هندوستان، موضوع مسلمانان کشمیر بوده است. ثانیاً اسلام ابزاری نزد دولتمردان پاکستان برای تحقق اهداف منطقه ای و فرمانطقه ای این کشور بوده است. به نظر می رسد با چنین پیشینه ای بود که ژنرال ضیاء الحق اقدام به کمک مجاهدین افغانستان برای مقابله با سربازان شوروی در افغانستان کرد و یا در زمان پرویز مشرف، طالبان به عنوان نماد بنیادگرایان خشونت گرا با حمایت پاکستان موفق به تشکیل حکومت در افغانستان گردیدند، بدون تردید زمینه را برای تداوم نقش اسلام در صحنه سیاسی پاکستان و رویکرد برخی گروه های بنیادگرا به خشونت فراهم می کند. چنین خشونتی مورد نیاز دولتمردان برای تحقق اهداف خود در منطقه است (مسعودنیا و نجفی، ۱۳۹۰: ۹۹).

۲. توسعه احزاب بنیادگرا

پس از تشکیل پاکستان، احزاب در این کشور رو به گسترش نهادند. گروه های اسلامی پاکستان در تلاش برای ایجاد نظام اسلامی، «استراتژی انتخاباتی» را مبنای مبارزات سیاسی خود قرار داده اند. این گروه ها از سال ۱۹۵۱ سیاست مشارکت در قدرت را در چارچوب اصول دموکراسی در پیش گرفتند. مودودی بنیان گذار جماعت اسلامی در آن زمان اعلام کرد که : «با واجد زیستن در یک نظام دموکراسی و قانونی، انتخاب روش غیر قانونی برای تغییر رهبری شرعاً جایز نیست.» و گروه های اسلامی نیز همین استراتژی را مورد تأیید قرار دادند (عارفی، ۱۳۸۰: ۴۵). نکته ایی که در رابطه با بنیادگرایی پاکستان باید متذکر شد، این است که اولاً مقصود از گروه های بنیادگرا، آن طوری که غربی ها مدعی اند، همه احزاب اسلامی در این کشور نیست، بلکه احزابی است که گرایش های خاص دینی توأم با تعصبات قومی فرقه ای دارند که از یک طرف با تجدد همخوانی نشان می دهند و از یک طرف دیگر با قرائت های رادیکال اسلامی، روش خصومت آمیز در پیش گرفته اند. و عموماً شکل سیاسی دارند و در مسائل حکومتی جامعه درگیر می شوند. همه احزاب اسلامی پاکستان به این معنا بنیادگرا به شمار نمی روند. احزاب اسلامی در پاکستان را می توان به دو گروه میانه رو و تندرو تقسیم نمود، که احزاب بنیادگرا خصلتی تندرو دارند و دو گروه از احزاب سنی و شیعه را تشکیل می دهند. معمولاً رهبری و نیز بخش قابل توجهی از

مقامات عالی رتبه آن را علما و روحانیان تشکیل می دهند. از این رو مهمترین احزاب بنیادگرا که در پاکستان رشد یافته اند عبارتند از:

۳. جماعت اسلامی پاکستان

همانطور که بیان شد این حزب توسط مودودی و هفتاد و پنج نفر از همفکرانش در سال ۱۹۴۱م در اجلاسی در لاهور تأسیس گردید و خود او رهبری آن را بر عهده گرفت (۴۴۶: ۱۹۹۱، Ahmad). مودودی در مقاله ای در دسامبر ۱۹۳۷ (تقریباً چهار سال قبل از تشکیل حزب جماعت اسلامی) ضمن بحث در مورد انقلاب اسلامی، این فکر را رد می کند: «فکر حزب انقلابی که توسط من مطرح شد ربطی به الگوی احزاب فاشیست ایتالیا و ناسیونال سوسیال آلمان ندارد. مدلی که از سازمان حزبی و آموزش و آماده کردن آن روبروی من است چیزی نیست مگر اجتماعی که توسط پیامبر (ص) در مدینه ایجاد شد که واقعاً مستحق این بود که سازمان الهی نامیده شود یعنی حزب الله» (۳۱۷: ۱۹۹۲، Mawdudi). او از طریق تأسیس این سازمان (حزب) سعی داشت به افکار خود جامه عمل بپوشاند و از این طریق بود که در صحنه سیاست پاکستان تأثیر می گذاشت. لئوناردو بایندر در ابتدای همان دهه نوشت: «جماعت اسلامی تنها سازمان بنیادگرای [اصول گرا] مهم در پاکستان است و رئیس آن، مولانا مودودی، متفکر اصلی و سخنگوی آنست» (گلشنی، ۱۳۷۵: ۹-۸). هدف غایی و ایده آل جماعت اسلامی عبارت بود از این که نظام زندگی بشری در تمامی ابعاد خود به پرستش خدا و پیروی از ارشادات پیامبر او قیام نماید. اما هدف میان مدت و اجرایی جماعت، آماده کردن یک گروه سازمان یافته و منظم از مسلمانان مخلص بود که قابلیت پیشبرد اسلام و به پیروزی رساندن آن در شبه قاره را داشته باشند (عراقچی، ۱۳۷۸: ۷۶). باید گفت این حزب از ابتدای تأسیس پاکستان تا به امروز از با نفوذترین احزاب مذهبی و سیاسی در پاکستان است که در دو جبهه تبلیغات، آموزش جوانان و جذب نیروی اسلامی و دیگری مشارکت سیاسی و انتخاباتی فعال است. از زمان تأسیس این حزب در ۱۹۴۱ تا زمان فوت مودودی در ۱۹۷۹ شخص او رهبری آن را عهده دار بود و در حال حاضر قاضی حسین احمد رهبری آن را بر عهده دارد.

۴. جمعیت علمای اسلام

نام جمعیت علمای اسلام برگرفته از دیوبندی یا مدرسه دارالعلوم دیوبندی هند است. با استقلال پاکستان، رهبران جمعیت در گردهمایی بزرگی در مدرسه انوارالعلوم شهر ملتان تشکیلات سراسری علمای هند را منحل و جمعیت علمای اسلام را در پاکستان تأسیس کردند. در اجلاس ملتان، مولانا ابولحسنات محمد احمد قادری به عنوان اولین رئیس جمعیت برگزیده شد (عراقی، ۱۳۸۶/۱۱/۲۳). دیدگاههای سیاسی و اعتقادی جمعیت علمای اسلام در قالب منشور جمعیت بیان شده است. در قسمتی از این منشور آمده است: مسلمان کسی است که به قرآن و سنت ایمان داشته باشد و آن را در پرتو تشریح صحابه کرام حجت بداند و بعد از اسلام معتقد به هیچ نبوت و شریعتی نباشد. اداره جامعه اسلامی باید براساس شریعت

و رئیس جمهور و نخست وزیر باید سنی باشند. قوانین اسلامی که بر مبنای قرآن و سنت جزء قوانین مملکتی هستند به هیچ شکل تغییرپذیر نیستند و هرگونه تغییر و تبدیل این قوانین ممنوع است. نظام سیاسی بر معیار حکومت خلفای راشدین و صحابه پیامبر تعیین خواهد شد. جمعیت علمای اسلام معتقد است علت قیام برای تشکیل پاکستان رهایی مسلمانان از حکومت بریتانیا و ظلم غیر مسلمانان و نیز ایجاد قوانینی بر مبنای برادری و مساوات اسلامی بوده است. از این رو ضروری است که نظام پاکستان یک حکومت خالص بر مبنای شریعت اسلام باشد و زمامدار پاکستان باید مسلمانی معتقد باشد که شایستگی تبدیل پاکستان را به یک کشور نمونه اسلامی داشته باشد (منشور جمعیت علمای اسلام، ۱۹۹۵: ۱۴).

پس از تشکیل پاکستان فعالیت جمعیت علمای اسلام وارد مرحله جدیدی شد. آنان که همواره در تلاش برای برقراری حاکمیت دین بودند، نگران از افزایش نفوذ جریان های سکولار در پاکستان، فعالیت های قرآنی خود را تشدید و هم زمان با استفاده از فضای مناسب جدید، به سازمانی طرفداران خود پرداخته، در قالب گروه های متعدد مذهبی- سیاسی مسیر مشارکت در قدرت را پیش گرفتند. این حزب در اوایل بیشتر در زمینه ایجاد مدرسه های دینی و آموزش های مذهبی فعالیت می کرد. مولانا مفتی محمود، نخستین فردی بود که در سیاسی کردن جمعیت علمای اسلام نقش مهمی داشت. وی با بهره گیری از حمایت اقوام پشتون، جمعیت علمای اسلام را به ویژه در مناطق پشتون نشین سرحد بلوچستان به یک وزنه سیاسی قابل توجه تبدیل کرد (سینایی و صادق اکبری، ۱۳۹۳: ۱۰۳-۱۰۱). جمعیت علمای اسلامی در ۱۹۹۴ بر سر مساله ادامه همکاری با دولت بی نظیر بوتو به دو شاخه تحت رهبری «مولانا فضل الرحمن» و «مولانا اجمل خان» تقسیم شد. گروه مولانا فضل الرحمن که دارای نفوذ زیادی در بین اعضای گروه طالبان در افغانستان است، در ایالت های بلوچستان و سند دارای نفوذ بوده و گروه تحت رهبری مولانا اجمل خان در ایالت های سرحد و پنجاب دارای طرفداران بسیاری است (عراقی، ۱۳۸۶/۱۱/۲۳).

۵. جمعیت علمای پاکستان

این حزب در سال ۱۹۴۸ به رهبری بنیانگذار خود، مولانا شبیر احمد عثمانی به یک حزب سیاسی - مذهبی در پاکستان تبدیل شد. حزبی اسلامی، عامه پسند و نه چندان نخبه گرا، سنی مذهب و معتقد به سنت ها و مکتب بریلوی می باشد و از اصول مترقیانه اسلامی پیروی می کند. در مرامنامه جمعیت علمای پاکستان نیز چنین آمده است: «جمعیت علمای پاکستان حزبی است مشتمل بر اکثریت مردم ته سنت و جماعت ساکن در کشور که ... کتاب، سنت رسول، سنت صدیقن، سنت خلفای راشدین... را تماماً در مسایل قانونی، دینی، فرهنگی، تمدنی، اقتصادی، اجتماعی و بین المللی بر خویش واجب الاطاعه می دانند» (عارفی، ۱۳۸۰: ۴۷).

جمعیت علمای پاکستان در انتخابات مجلس ملی در ۱۹۷۰ هفت کرسی به دست آورد. این حزب نیز از اعضای اتحاد ملی پاکستان کناره گرفت. در ۱۹۸۱ به نهضت اعاده دموکراسی پیوست اما یک ماه بیشتر در این نهضت نبود. در ۱۹۸۸ به

«حزب تحریک استقلال» پیوست تا اتحاد عوامی پاکستان را ایجاد کند. در نوامبر ۱۹۹۰ به اتحاد دموکراتیک اسلامی پیوست و در مارس ۱۹۹۱ در اعتراض به سیاست نواز شریف در مورد جنگ خلیج فارس از این اتحاد کناره گیری کرد. این حزب نیز به دو شاخه اصلی تقسیم می شود جناح تحت رهبری «مولانا احمدشاه نورانی» و جناح تحت رهبری «مولانا عبدالستار نیازی». مولانا احمدشاه همچنین رهبری ائتلاف ۳۰ حزب اسلامی پاکستان را تحت عنوان شورای هماهنگی احزاب اسلامی برعهده دارد (شیرازی، ۱۳۸۵: ۸).

۶. گروه اسلامی اهل حدیث

گروه اهل حدیث با سبقه تاریخی در شبه قاره متأثر از فقه حنفی بوده و شاخه ایی دیگر آن مربوط به مکتب تصوف است (کوهی، ۱۳۹۶). که در قبال فعالیت شیعه در دهه ۱۹۷۰ در پاکستان شکل گرفت (عراقی، ۱۳۸۶/۱۱/۲۳). این سازمان، اجتماعات حزبی و عبادی بزرگی در سراسر پاکستان برگزار می کند. مهمترین ویژگی جمعیت اهل حدیث، اعتقاد به انحصار، منابع فقهی در قرآن کریم، سنت پیامبر اسلام و ایراد نقد بر اجماع و آرای علمای قرون اولیه بوده است و معیار قضاوت در نزد اهل حدیث قرآن کریم و سنت پیامبر اسلام است. اجتهاد بر مبنای کتاب و سنت مهمترین اصل در مکتب فقهی آن ها محسوب می شود. احسان الهی ظهیر در مورد اجتهاد و آزادی اندیشه می گوید: (مکتب اهل حدیث اصولاً مکتب آزاد اندیشی و آزادی است. به همین دلیل، از نظر من تقلید از علما و اندیشمندان یک نسل و یا یک مقطع زمانی خاص نه تنها جایز نیست بلکه نادرست و اشتباه نیز می باشد). مهمترین نقطه مشترک اهل حدیث با فرقه دیوبندی اعتقاد به جهاد است و اصولاً تصور جهاد در اهل حدیث بسیار قوی است. به لحاظ توزیع، پیروان این فرقه در لاهور (مرکز آن ها در مریدکی در نزدیکی لاهور) کراچی، فیصل آباد، مولتان و راولپندی حضور دارند لکن در میان قوم پتان طرفداران چندانی ندارند» (مورگان، ۱۳۴۴: ۸۷-۶۴). احسان الهی ظهیر (۱۹۴۰-۱۹۸۷) برجسته ترین شخصیت علمی این گروه، نقش مهمی در سیاسی کردن این گروه به عهده داشت. ظهیر در دوران حکومت ضیاءالحق، همکاری با آن حکومت را تحریم نموده بود. او در برابر اعتقاد اهل تشیع با لحن تند صحبت می کرد و مذهب شیعه را مورد انتقاد شدید قرار می داد. او سر انجام به شکل مرموز در یک حادثه بمب گذاری در سال ۱۹۸۷ جان داد (کوهی، ۱۳۹۶).

۷. تحریک جعفریه

تحریک جعفریه از لحاظ فکری و اعتقادی جزئی از گروه های رادیکال و انقلابی به شمار می رود. وجود جمعیت شیعه در کنار دیگر اقلیت ها، ضرورت ایجاد حزبی که منافع آنها را در برابر دیگر اقلیت های مذهبی مانند سنی ها تأمین کند، ایجاب می کرد. با روی کار آمدن ضیاءالحق در سال ۱۹۷۷ پاکستان دستخوش تحولات بسیاری گردید و سیاست اسلامی سازی پاکستان آغاز یافت. ضیاءالحق در سال ۱۹۷۸ در اجلاس شورای مشورتی فدرال آموزش دینی جداگانه شیعه و سنی را لغو کرد. برنامه اسلامی سازی کشور از سوی ضیاءالحق که بر اساس فقه حنفی در نظر گرفته شده بود، شیعیان را به

واکنش جدی علیه دولت وا داشت شیعیان از ترس محروم شدن حقوق مذهبی شان در سال ۱۹۷۹ در شهر بکر از توابع ایالت پنجاب گردهم آمده و «تحریک نفاذ فقه جعفریه» را بنیان گذاری نمودند. در این گردهمایی علامه مفتی جعفر حسین به عنوان رهبر عمومی شیعیان پاکستان انتخاب گردید و این تحریک به فعالیت های سیاسی دست زدند. حتی در سال ۱۹۸۰ با برپایی اجتماع بزرگی در اسلام آباد پارلمان کشور را به محاصره در آوردند و از جمله خواسته های مهم آن ها که معافیت از زکات بوده است بر دولت وقت قبولاندند. بعد از در گذشت جعفر حسین در سال ۱۹۸۴ عارف حسین حسینی به رهبری شیعیان پاکستان انتخاب شد. او با درایت سیاسی و اهداف بلندی که داشت ساختار و تشکیلات حزب را بازسازی کرد و دامنه فعالیت آن را در سراسر کشور توسعه داد و این حزب پس از سال ۱۹۸۴ تبدیل به یک حزب سیاسی تمام عیار گردید. از دید نهضت جعفریه نظام حاکم بر پاکستان نظام وابسته به قدرت های استعماری غرب، به ویژه امریکا است. به نظر این تحریک در پاکستان فرهنگ ضد انسانی غرب واقحانه تقلید می شود و دارد هویت این کشور به فراموشی سپرده می شود. این تحریک همواره بر یک انقلاب فکری تاکید می نماید که همه نیرو ها باید در برابر غرب و امریکا باید بسیج گردد (کوهی، ۱۳۹۶).

اما رشد احزاب بنیادگرا در پاکستان در نتیجه توجه خاص گروه های اسلامی فعال در این کشور است که در دهه های اخیر بر شدت فعالیت های آنها افزوده شده است. آنها در تلاش هستند در پارلمان و ساختار سیاسی پاکستان از نفوذ نمایند و اسلام گرایی و منافع اسلامی خود را ترویج نمایند. بخصوص سه حزب؛ جماعت اسلامی، جمعیت علمای اسلام و جمعیت علمای پاکستان مرام اصلی خود را ایجاد دولت و جامعه اسلامی بر مبنای نظام های سیاسی صدر اسلام به ویژه خلفای راشدین اعلام کرده اند. آنچه در مورد این احزاب، علی الخصوص احزاب سنی بنیادگرا حائز اهمیت و قابل بیان است؛ گاهاً ائتلاف هایی میان مدت با مقاصد سیاسی-اسلامی است که میان آنها صورت می پذیرد. هدف از این ائتلاف ها اغلب اختلاف آنها با دیگر گروه های سیاسی مانند سکولارها، ارتشیان و جناح های مخالف در پاکستان و نیل به اسلامداری است. بطور مثال در انتخابات ۱۹۸۸ میلادی سه حزب؛ جماعت اسلامی، جمعیت علمای اسلام و جمعیت علمای پاکستان به همراه «مسلم لیگ» به رهبری نواز شریف ائتلافی به نام «اتحاد جمهوری اسلامی» را در رقابت با «حزب مردم پاکستان» به رهبری بی نظیر بوتو که جریان جریان غیر مذهبی را شکل می داد، به وجود آوردند. «اتحاد جمهوری اسلامی» در آغاز موفق بود و توانست پیروزی حزب مردم پاکستان در انتخابات ۱۹۸۸ را محدود کند. افزون بر این از فضای باز سیاسی برای دفاع از دستاوردهای اسلامی شدن بهره گیرد و تثبیت قدرت و حکومت کارآمد را برای حزب مردم پاکستان دشوار کند(نصر، ۱۳۸۶: ۲۶). همچنین در دوران پرویز مشرف که او به گرایش های چپی رو آورده بود، سه حزب اسلامی یاد شده و نیز علما و احزاب شیعی کوچک تر یک اتحادیه انتخاباتی به نام «جبهه عمل متحد» پدید آوردند که این اتحادیه نشانه سرخوردگی احزاب اسلامی از رژیم پرویز مشرف بود. همچنین بازتاب این واقعیت نیز بود که با فشار آمدن بر حزب مردم و مسلم لیگ، اکنون احزاب اسلامی فرصتی برای جبران خسارتی که در دوران شکوفایی مسلم لیگ در ۹۹-۱۹۹۳ متحمل شده بودند، می یافتند. از دید قاضی حسین احمد رهبر جماعت اسلامی، «جبهه عمل متحد» فرصتی برای اسلام گرایان فراهم می آورد که اختیار اسلام گرایان، را از دست نیروها و نهادهای سکولار و غیر دولتی مانند ارتش با مسلم لیگ به زور

بگیرند (نصر، ۱۳۸۶: ۳۲-۲۹). نتیجتاً این جبهه در برابر تغییرات قانون توسط پرویز مشرف به سود نظامیان و دیگر مسایل که به رشد اسلام بنیادگرا کمک می کرد قدم بر داشتند.

این ائتلاف در انتخابات پارلمان پاکستان در سال ۲۰۰۲ توانست از ۳۴۲ کرسی شورای ملی، ۵۲ کرسی را به دست آورد. در انتخابات سال ۲۰۰۷ نیز جمعیت علمای اسلام یکی از اعضای مهم مجلس متحده امل بود. این ائتلاف که برای بدست آوردن قدرت و سهم بیشتر از شورای ملی پاکستان تشکیل شده بود با ریاست اکرم خان درانی توانست در ایالت سرحدی شمال غربی قدرت را به دست بگیرد و قوانین مذهبی را به اجرا در آورد. در نخستین اقدام پس از به دست گرفتن قدرت، اطلاعیه‌های صادر و در آن دریافت سود از بانکها، حرام اعلام شد. در این اطلاعیه آمده بود که روز تعطیلی آخر هفته باید از یکشنبه به جمعه بازگردانده شود. در راستای پیاده کردن قوانین مذهبی، حکومت محلی، شورایی به نام «شورای ایدئولوژی اسلامی» ایجاد کرد که مجازات اعدام و سنگسار را اجرا می کرد. در کنار این شورا، شورای چهارده نفری نفاذ شریعت ایجاد شد که وظیفه آن انجام دستورات و فیصله های شورای ایدئولوژی اسلامی بود (سینایی و صادق اکبری، ۱۳۹۳: ۱۰۸-۱۰۹).

گروه ها و سازمان های بنیادگرا

وجه جهادی اندیشه های مودودی به همراه مفتوح گذاشتن باب اجتهاد باعث گردید تا تحصیل کردگان مدارس دینی اقدام به تأسیس سازمان ها و گروه های بنیادگرا در پاکستان نمایند و در رادیکالیزه شدن اسلام در این کشور مؤثر واقع شوند. به گمان مودودی، جهاد یک نوع تلاش و کوشش برای بسیج قدرت موجود جهت واجب کفایی مطرح است. افزون بر آن، مودودی با تأمل در شرایط روز جامعه به آن جا رسیده بود که نظام حقیقت برای رفع موانع و رسیدن به سلطه، نیازمند، قدرت است و همین امر اهمیت جهاد و توانمندسازی مسلمانان را نزد او معنا می کرد. در منطق مودودی، جهاد به دلایل گفته شده بر تمامی عبادات مقدم است و مؤمن واقعی از غیر آن، با میزان و التزام و اقدامش در «جهاد» تمییز داده می شود (عارفی، ۱۳۸۰: ۴۴). بدین ترتیب اقدام به ایجاد گروه هایی که دغدغه اسلامی داشتند، در حالیکه در تعصبات مذهبی، قومیتی، نژادی و ... غوطه ور بودند جلوه گر می شدند. از جمله گروه های فعال در پاکستان می توان به گروه های زیر اشاره نمود:

طالبان پاکستان

طالبان به معنای طلبه ها (جمع: طلاب) است. طلبه ها از دیدگاه تباری، تقریباً همه پشتون و سنی مذهبند و به هنگام تحصیل در مدارس دینی علاوه بر پرورش های مذهبی و عمومی، امور نظامی را نیز فرا می گیرند. طالبان به لحاظ گستردگی جنبشی فراگیر است که پیروان آن در کشورهای پاکستان، افغانستان، کشورهای جنوب شرقی آسیا، آسیای مرکزی و آفریقا فعالیت می کنند و در پاکستان مولانا فضل الرحمن (مولوی تندرو) و حزبش جمعیت العلمای اسلام رهبری آنها را بر عهده

دارد(رشدی و شاه قلعه، ۱۳۹۱: ۱۰۲ و ۹۵). رهبران طالبانیسم ادعا می کنند که به دنبال اجرای دقیق قوانین و سنت اسلام و تشکیل خلافت و «حکومت اسلامی» هستند و پیروان خود را مقید و ملزم به اطاعت از دستورات دین اسلام و جهاد علیه غرب را مهمترین هدف خود بیان می کنند(مصباح، ۱۳۸۶). در پاکستان پس از دو حادثه تروریستی در مسجد سرخ پاکستان و سپس ترور خانم بی نظیر بی تو در ۲۷ سپتامبر ۲۰۰۷ توسط طالبان محلی به رهبری بیت الله مسعود نمودی از حضور مجدد بنیادگرایان در تنش های سیاسی داخلی پاکستان تلقی می شد و حضور بنیادگرایان را در عرصه اجتماعی فعال تر نمود(ایمانی و برزگر، ۱۳۹۶: ۵۴-۵۳). از شاخه های مهم این گروه بنیادگرا در پاکستان می توان به گروه های زیر اشاره کرد که در بخش های تحت سیطره خود در پاکستان فعال هستند:

گروه تحریک طالبان(به رهبری بیت الله مسعود در وزیرستان جنوبی)، گروه حافظ گل بهادر (در وزیرستان شمالی به رهبری حافظ گل بهادر)، جندالله (در وزیرستان جنوبی به رهبری عبدالملک ریگی)، لشکر خراسان (در وزیرستان شمالی) و سازمان انصار المجاهدین که به دنبال تبدیل کردن پاکستان به یک دولت اسلامی و استفاده از دولت برای راه اندازی جهاد علیه کشورهای متخاصم است(گروه های شبه نظامی ...، ۱۳۹۲/۱۲/۰۸).

سپاه صحابه

سپاه صحابه وجهه عملیاتی سازمان سپاه صحابه به رهبری مولانا حق نواز جهنگوی است و واکنشی به تشکیل تحریک فقه جعفری (شیعیان) محسوب می گردد. این گروه با عملیات های افراطی علیه شیعیان در تشدید فرقه گرایی مذهبی در پاکستان نقش مهمی را ایفا می کند (جمالی، ۱۳۹۰: ۸۶). این گروه شهر «پنجاب» را به عنوان مرکز عملیاتی خویش انتخاب کرده و درآمد آن گاه از ناحیه سنی های افراطی و ثروتمندی که در عربستان سعودی و خلیج فارس بودند و گاه از ناحیه جریان های داخلی مانند گروه جماعت اسلامی، گروه جماعت علمای اسلامی و سایر گروه های هم عقیده با ایشان تأمین می شود (عراقی، ۱۳۸۶/۱۱/۲۳).

لشکر جهنگوی

در دهه ۱۹۹۰ میلادی سه تن از اعضای برجسته سپاه صحابه پاکستان به نام های ریاض بسرا، اکرم لاهوری و مالک اسحاق گروه افراطی لشکر جهنگوی را تأسیس کردند و ریاض بسرا رهبری آن را برعهده گرفت. این گروه نام خود را از حق نواز جهنگوی، مؤسس سپاه صحابه، برگرفته است. شاخه نظامی سپاه صحابه به نام لشکر جهنگوی در سال ۱۹۹۵ (۱۳۷۴) تشکیل شد و یک سال بعد گروه های شبه نظامی دیوبندی به آن پیوستند. لشکر جهنگوی به دنبال پیشبرد اهداف سپاه صحابه مبنی بر به حاشیه راندن شیعیان و تبدیل پاکستان به یک کشور سنی است (میرزایی، ۱۳۹۲: ۱۸۳). این گروه به عنوان سازمانی با ایدئولوژی وهابی، دارای احساسات ضد آمریکایی، ضد هندی، ضد اسرائیلی، ضد ایرانی و ضد شیعه می باشد و همواره به عنوان مسئول قتل شیعیان در پاکستان و هزاره افغانستان متهم بوده است (شفیعی، شهرپور ۱۳۸۸).

لشکر طیبه

لشکر طیبه سازمان بنیادگرای اسلامی فرقه اهل حدیث در پاکستان که توسط هواداران اسامه بن لادن به رهبری «حفیظ محمد سعید»، جهت آموزش داوطلبان مبارز در کشمیر تأسیس گردید و «جماعه الدعوه» از شاخه های آن است. از جمله اهداف لشکر طیبه که در کتابچه این جماعت موسوم به «چرا جهاد می کنیم؟» آمده است، می توان به احیای خلافت اسلامی در سرتاسر جنوب آسیا، روسیه و حتی چین، تشکیل اتحادیه ای از کلیه کشورهای دارای اکثریت مسلمان در همسایگی پاکستان و در نهایت آزاد سازی کشمیر از نفوذ و سیطره هندوستان اشاره نمود. در این میان آزادسازی کشمیر مهمترین هدف لشکر طیبه محسوب می گردد به گونه ای که مجله «الدعوه» متعلق به این جماعت ادعا می کند تنها طی سال ۱۹۹۹ و ۲۰۰۰ بالغ بر ۹۸ عملیات مهم انتحاری در درون هند یا مناطق تحت سلطه هند در کشمیر توسط اعضای لشکر طیبه برای آزاد سازی این منطقه از سلطه هند صورت گرفته است (شفیعی، ۱۳۸۸). در حال حاضر مرکز دعوت و ارشاد به دو طیف مستقل تقسیم شده است: ۱- طیف پروفیسور حافظ محمد سعید که فعالیت تبلیغی دارد و ۲- طیف مولانا عبدالواحد کشمیری که مسئول اجرای اقدامات مسلحانه در ایالت کشمیر است (لشکر طیبه، ۱۳۹۴/۶/۲۹).

جیش محمد

جیش محمد یک گروه اسلامی تندرو نسبتاً جدید و فعال در جامو و کشمیر می باشد که ارتباط تنگاتنگی نیز با لشکر طیبه دارد و مقر اصلی آن در کشمیر است. جیش محمد به عنوان قسمتی از شبکه تروریست های اسلامی افراطی در ۳۱ ژانویه ۲۰۰۰، توسط مولانا مسعود اظهر در کراچی به وجود آمد. شخص مفتی نظام الدین شامزایی از جامعه دانشگاهی بنوری کراچی و مولانا یوسف لودهیانوی، که فرماندهی اصلی سپاه صحابه در آن زمان بود، این ها به ترتیب ایده پرداز اصلی و فرماندهی اصلی این گروه هستند (۱۸۷-۱۹۴: Behrea and kumar sharma, ۲۰۱۴). این گروه برای جداسازی کشمیر از هندوستان، چندین حملات انتحاری خصوصاً در استان جامو و کشمیر در ۲۰۰۰ و ۲۰۰۱ م و نیز پارلمان هند انجام داده است (عبدالمالکی، ۱۳۹۶).

تحریک نفاذ شریعت محمدی

تحریک نفاذ شریعت محمدی یا نهضت اجرای شریعت محمدی، توسط مولانا صوفی محمد بن الحضرت - پیرو مکتب وهابی و از اعضای فعال جماعت اسلامی - در سال ۱۹۹۲ تأسیس گردید. اما برای امور عملیاتی این گروه مولانا فضل الله داماد او رهبری کار را برعهده گرفت. هدف این گروه اجرای «شریعت» - البته طبق برداشت خود آن ها- در پاکستان مطرح شد، ولی بعداً حوزه ی فعالیت این جریان را به منطقه ی ملاکند (از نواحی حومه ی استان پختون خوا) و نواحی زیر

مجموعه آن محدود کرد. وی اعلام کرد هر کس مخالف اجرای قانون شریعت در پاکستان باشد، واجب القتل است. مهمترین اهداف این گروه می توان به شرح زیر اشاره کرد: ۱- اجرای شریعت محمدی در بخش ملاکند، ۲- اسلامی شدن قضاوت و دستگاه قضا، ۳- جدا شدن دستگاه قضا از دولت، ۴- اجرای عدالت برای همه، ۵- اسلامی کردن جامعه از طریق دستگاه قضا، ۶- از بین بردن قوانین و اعمال غیر اسلامی، ۷- ایجاد جامعه اسلامی واقعی (تحریک نفاذ... ۱۳۹۶).

از دیگر گروه ها و سازمان های تندرو که در پاکستان تشکیل شده اند می توان به "جیش العدل"، "شبکه حقانی"، "ملت اسلامیة"، "حزب التحریر"، "جمعیت الفرقان" و "خیرالنساء"، "انصار الاسلام"، "ارتش آزادی بخش بلوچستان"، "جنبش دانشجویان اسلامی"، "گروه حاجی نامدار"، "جماعت الدعوه"، "الاختر ترست"، "الرشید ترست" و "حرکت جهاد اسلامی" اشاره نمود. این گروه ها پس از تشکیل در پاکستان، غیرقانونی و ممنوع فعالیت شدند، حتی سازمان ملل نیز حساب های برخی از آنها را مسدود کرد (گروه های شبه نظامی ...، ۱۳۹۲/۱۲/۰۸).

در چند دهه اخیر این گروه ها از جمله بازیگران اصلی در پاکستان بوده اند و نقش اساسی را در سیاست بازی کرده اند. بطور نمونه در سال های ۹۹-۱۹۹۸ نواز شریف با تکیه بر وجهه ای که داشت خود را برآورنده خواسته های اسلام گرایان و در همان حال پایبند به توسعه پاکستان معرفی می کرد. مسلم لیگ و نواز شریف بر آن بود که یک دولت راست میانه و با ثبات تشکیل دهد که پا بسته احزاب اسلام گرا نباشد و بتواند آرمانهای ملی و مذهبی را نمایندگی کند. ارتش به فرماندهی ژنرال پرویز مشرف (که در ۱۹۹۸ رئیس ستاد ارتش شد) به کارهای سنجیده نواز شریف همچون یک تهدید می نگریست. اگر نواز شریف در پی ریزی ائتلافی کارآمد از نیروهای راست میانه و اسلامگرا موفق می شد بی گمان بر قشر میانی در پاکستان چیرگی می یافت؛ گذشته از آن، اگر چنین می شد، به جای ارتش، این حزب دموکراتیک بود که می توانست رابطه میان اسلام و دولت را تعریف کند و به دست گیرد. ارتش به فرماندهی ژنرال پرویز مشرف برای تضعیف نواز شریف دست به دامان نیروهای تندرو زد. در سالهای ۹۹-۱۹۹۸ خشونت فرقه ای در پاکستان و تندروی ستیزه جویانه در کشمیر شدت گرفت. در آستانه کودتای ۱۹۹۹ دو سوء قصد به نواز شریف از سوی گروه های مبارز که با ارتش ارتباط داشتند رخ داد. ارتش با تشویق تندروی بیشتر در گفتمان اسلام گرایان و پشتیبانی از نیروهای تندرو به فکر بر هم زدن روابط مسلم لیگ با حوزه های انتخاباتی اش افتاد تا اسلام گرایی تا آن اندازه رادیکالیزه شود که امکان تشکیل یک ائتلاف راست میانه از میان برود و در نهایت به قدرت یابی پرویز مشرف گردید. در پی آن با وقوع حادثه ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ توسط سازمان های وابسته به طالبان، نقش این گروه ها در پاکستان بیش از پیش پررنگ شد (نصر، ۱۳۸۶: ۳۱-۲۹).

آنچه در مطالعه نیروهای جدید اسلامی پاکستان قابل طرح است، تغییر تعریف نقش این جریان ها از خود است. تا پیش از این جریان های اسلامی برای خود «نقش ابزاری» قایل بودند که هم اکنون با تغییر به «نقش اصلی»، به چالش گری تمام عیار در صحنه تحولات پاکستان تبدیل شده اند. این نیروها در گذشته، بنا به ملاحظات سیاست گذارانه ارتش و نیروهای امنیتی پاکستان به عنوان بازیگر فرعی و حاشیه در امتداد بازیگران رسمی و احزاب سیاسی نقش آفرینی می کردند، اما در شرایط حاضر ایفای نقش مستقل و تقریباً معارض با جریان مسلط فعلی، از مطالبات اساسی این جریان به حساب می آید. حضور مؤثر نیروهای اسلامی در سیاست پاکستان، نقش آفرینی کلیدی در تحولات منطقه ای، قابلیت به

چالش کشیدن قدرت آمریکا و بی ثباتی مزمین سیاسی در پاکستان زمینه ساز شکل گیری قرائت جدیدی در این مجموعه شده که فعالیت های این جریان در دو سال گذشته را سامان می دهد. موفقیت های تدریجی این جریان در وزیرستان جنوبی و شمالی و ناتوانی ارتش در اعمال اقتدار دولت مرکزی زمینه های باور مستقل این جریان را از ساختار قدرت فعلی پاکستان فراهم آورده و آغاز نقش آفرینی جدیدی را برای آن رقم زده است (صراف یزدی و دیگران، ۱۳۹۰: ۸۳).

آموزش اسلامی در پاکستان

شبه قاره تا قبل از تقسیم تحت تأثیر تعلیم علوم غربی بود. بطوریکه زبان انگلیسی در آن به رسمیت شمرده شده بود و عقاید غربی در شبه قاره هند رو به گسترش بود. اما با تشکیل پاکستان دگرگونی هایی در بحث آموزش و تعلیم و تربیت نیز ایجاد گردید که با بنیادگرایی اسلامی در این کشور رابطه تنگاتنگ دارد. جنبه دیگر اندیشه مودودی توجه خاص به بحث نظام آموزشی و تعلیم علوم اسلامی بود که از همان ابتدا در پاکستان مورد توجه قرار گرفت. بطوریکه از نخستین اقدامات اسلام گرایان، بخصوص با نفوذ احزاب اسلامی چون جماعت اسلامی و جمعیت علمای پاکستان در قانون اساسی نیز پیش بینی ایجاد یک مؤسسه تحقیقاتی شده بود (انستیتوی مرکز تحقیقات اسلامی) که در زمان ایوب خان، فضل الرحمن به ریاست (۱۹۸۸) آن منصوب گردید (گلشنی، ۱۳۷۵: ۱۹۵). اما بطور کلی توجه به آموزش اسلامی در دو بخش دانشگاهی و رشد مدارس مذهبی تبلور یافت:

توسعه دانشگاه های اسلامی

تا قبل از تشکیل پاکستان دانشگاه علیگره در شبه قاره از جمله دانشگاه های بود که در آن بیشتر مباحث غرب تدریس می شد و اساتید آن نیز بیشتر تحصیل کرده غرب بودند (تصویر ۱).



تصویر ۱: دانشگاه علیگره، پاکستان

اما، با تشکیل پاکستان و نگاه خاص به نظام تعلیم و تربیت اسلامی برای رها بخشی از یوغ فرهنگ غربی، در پاکستان حدود ۲۵ دانشگاه تشکیل گردیده است که بیش از هفتاد هزار دانشجو در حال حاضر، نیز در آن تحصیل می کنند و حدود پانصد دانشکده علمی و هنری نیز فعال است. در این میان، دانشگاه های پنجاب (تأسیس ۱۸۸۲) و کراچی (۱۲۸۲ش/۱۸۹۳) و دانشگاه کشاورزی فیصل آباد (۱۹۰۹) (تصویر ۲)، سابقه آموزشی دیرینه ایی در این زمینه دارند. مطالعات اسلامی از آغاز تأسیس پاکستان مورد توجه بود.



تصویر ۲: از راست به چپ، دانشگاه های پنجاب (تأسیس ۱۸۸۲) و کراچی (۱۲۸۲ش/۱۸۹۳) و دانشگاه کشاورزی فیصل آباد (۱۹۰۹)

نخستین بار در ۱۹۵۰م بخش «اسلامیات» در دانشگاه پنجاب تأسیس شد. با تأسیس دانشگاه سند، بخش تاریخ و فرهنگ اسلامی نیز در این دانشگاه در اوایل دهه ۱۹۵۰ شکل گرفت. در ۱۹۷۹ هسته اصلی دانشگاه بین المللی اسلامی اسلام آباد به نام «دانشکده شریعت» شکل گرفت و پس از آن با ادغام چند مؤسسه و آکادمی دیگر به دانشکده شریعت، این دانشگاه به صورت فعلی آن درآمد. از جمله دانشگاههای که در پاکستان تأسیس شده اند و علوم اسلامی نیز در آنها مورد عنایت قرار گرفته است، عبارتند از:

دانشگاه پنجاب، ۲- دانشگاه دولتی لاهور، ۳- دانشگاه کراچی، ۴- دانشگاه سر سید خان- کراچی، ۵- دانشگاه قائداعظم- اسلام آباد، ۶- دانشگاه پیشاور، ۷- دانشگاه کویت، ۸- دانشگاه مهندسی لاهور، ۹- دانشگاه اسلامی- بهاولپور، ۱۰- دانشگاه آزاد علامه اقبال- اسلام آباد، ۱۱- دانشگاه بهاءالدین زکریا- ملتان (قدیمی و کریمی، مدخل پاکستان).

مدارس علوم دینی

جدا از مکتب خانه ها در پاکستان که بنا به نیاز اجتماعی و جایگاه مردمی آن در مساجد، از جایگاه ویژه ای برخوردار گردیده و بسرعت گسترش یافت، مراکز آموزشی دیگری تحت عنوان مدارس دینی بوجود آمد. تا قبل از دهه ۱۹۵۰ شمار مدارس مذهبی در پاکستان ۲۴۴ مدرسه بود، این تعداد در دهه ۱۹۶۰ به ۵۰۰، در دهه ۱۹۷۰ به ۷۰۰، در دهه ۱۹۹۰ به ۱۱ هزار ۲۲۱ و هم اکنون به ۱۱ هزار ۷۸۲ مدرسه رسیده است. براساس آمار رسمی ۱۱۲۲۱ مدرسه مذهبی در این کشور فعال است. حدود ۶۱۴۸ مدرسه از این مدارس ثبت رسمی شده است و مابقی یعنی ۵۰۷۳ مدرسه دیگر از ثبت رسمی

اجتناب کرده اند. اما آمار غیررسمی حکایت از آن دارد که حدود ۲۰ هزار مدرسه مذهبی در پاکستان وجود دارد. به گفته ایجاز الحق، فرزند ضیاء الحق، که وزیر امور مذهبی پاکستان است، از کل مدارس مذهبی موجود در پاکستان، ۸۰۰۰ مدرسه زیر نظر سازمان های دیوبندی، ۱۸۰۰ مدرسه زیر نظر سازمان های بریلوی، ۴۰۰ مدرسه زیر نظر سازمان اهل حدیث، ۳۸۲ مدرسه زیر نظر سازمان های شیعه و ۱۲۰۰ مدرسه زیر نظر جماعت اسلامی پاکستان فعالیت می کنند (شفیعی، شهریور ۱۳۸۸) (تصویر ۳).



تصویر ۳: مدارس علوم دینی، پاکستان

مواد درسی مدارس مذهبی اهل سنت در پاکستان قرآن، سیره رسول الله (ص)، صحابه و خلفای راشدین می باشد که توسط مولوی ها و دیگر اشخاص که دارای درجات دینی می باشند تدریس می شود. در حالیکه مواد درسی شیعیان همان مواد درسی حوزه های علمیه ایران است و اکثر مدرسین این مراکز دینی نیز تحصیل کرده نجف اشرف و قم می باشند (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۰: ۱۰۸).

نقش مدارس مذهبی در تحولات پاکستان بارز و مشخص است. به نظر می رسد یکی از عوامل مؤثر در گرایش مردم پاکستان به خصوص جوانان به مدارس مذهبی، فقر و ضعف بنیۀ مالی خانوارها در پاکستان باشد. کاهش بودجه آموزش و پرورش سبب گردیده است تا مناطق فقیرنشین روستایی، که بخش اصلی جامعه پاکستان را تشکیل می دهد، به دلیل ضعف بنیۀ مالی فرزندان خود را به مدارس مذهبی پاکستان بفرستند؛ زیرا علاوه بر تحصیل رایگان، مقداری نیز کمک هزینه تحصیلی دریافت می کنند. لذا به نظر می رسد که رابطه ای بین فقر و گرایش به مدارس غیر مذهبی وجود داشته باشد (مسعودنیا و شاه قلعه، بی تا: ۱۹۸). از طرفی از جمله عوامل اساسی رشد مدارس مذهبی در پاکستان عبارت بودند از: ۱- قدرت یابی ژنرال ضیاء الحق: یک دیوبندی علاقه مند به بنیادگرایی، که سیاست های او کمک خاصی به آموزش و پرورش اسلامی و رشد مدارس دینی نمود. ۲- حمله شوروی به افغانستان در ۱۹۷۹: در حقیقت با حمله اتحاد جماهیر شوروی به افغانستان، پاکستان به عنوان خط مقدم جبهه مبارزه با کمونیسم تبدیل گردید و در این میان مدارس مذهبی پاکستان زمینه عضویت جهادگران از کشورهای مختلف را در اردوگاه ها جهت آموزش ایدئولوژیک و جنگ های چریکی فراهم آورد. بدین ترتیب علماء متعصب دیوبندی آموزش ایدئولوژیک مدارس مذهبی پاکستان را به عهده گرفتند تا

داوطلبان جهاد در افغانستان را آموزش دهند. به بیان دیگر، مدارس نقش سربازان پیاده را در بازی شطرنج افراط گرایی مذهبی بر عهده داشتند. ۳- انقلاب اسلامی ایران: که یک انقلاب دینی و مبتنی بر بیداری اسلام گرایان در پاکستان و بخصوص الگوی شیعیان بود. نکته حائز اهمیت در مورد مدارس مذهبی پاکستان، جایگاه آنها در رشد بنیادگرایی اسلامی و حرکت های جهادی است. بطوریکه بسیاری از رهبران و نیروهای جهادی در این مدارس آموزش دیده اند. همانطور که جفری گلدبرگ^۵، از آن به عنوان نماد و مظهر "آموزش جنگ جویان مقدس"^۶ نام می برد. براساس تحقیقات صورت گرفته مشخص گردید فارغ التحصیلان مدارس مذهبی پاکستان غالباً در مسیری قرار می گیرند که مستعد جذب توسط فرقه های مذهبی افراطی برای نبرد در کشمیر و افغانستان، مبارزه بر علیه حکومت مرکزی پاکستان و حتی گروه های مذهبی رقیب می شوند (شفیعی، شهریور ۱۳۸۸).

نتیجه گیری

بنیادگرایی اسلامی مبتنی بر ایدئولوژی حداکثری «بازگشت اسلامی» است و در پی احیای نظام سیاسی مبتنی بر قرآن و شریعت است و با بی دینی مقابله می کند. مودودی نیز در اندیشه سیاسی و روش خود متکی بر نظام سیاسی اسلامی است که در آن اسلام محوریت همه چیز است. او معتقد است ریشه مشکلات مسلمانان سلطه جاهلیت [نمونه آن غرب و مظاهر آن مانند سکولاریسم] است و برای رهایی از آن بازگشت و احیای اسلام و تشکیل نظام سیاسی اسلامی که حاکمیت خداوند در آن تثویز شده باشد امری ضروری و در این راه می توان از ابزاری چون «جهاد» بهره گرفت. اصولاً تشکیل پاکستان راه حلی برای نجات مسلمانان و وحدت آنها در چارچوب یک نظام سیاسی اسلامی بود که در اندیشه مودودی نمود می یافت. با تشکیل کشور مستقل اسلامی پاکستان، احیای اسلام موضوعی بود که متأثر از اندیشه مودودی در چهار محور تجلی عینی یافت: ۱- هویت یابی اسلامی نظام سیاسی پاکستان، ۲- رشد و گسترش احزاب اسلامی، ۳- مدارس مذهبی و ۴- سازمان ها و گروه های بنیادگرا.

در قالب نظام سیاسی مهمترین مساله هویت یابی اسلامی نظام سیاسی پاکستان بود که شخص مودودی و احزاب اسلامی پیگیر شدند. او طی دو مرحله، ابتدا در ۱۹۴۹م «قطعنامه اهداف» و در گام دوم در ۱۹۵۶ «تدوین قانون اساسی» را که بر مبنای حاکمیت الهی و شریعت اسلامی بود به تصویب مجلس موسسان پاکستان رساند و بدین طریق هویت کشور پاکستان را بر مبنای اسلام پای ریزی کردند که از آن پس این کشور با عنوان «جمهوری اسلامی پاکستان» خوانده می شود. با اهمیت یافتن نقش اسلام در سیاست های پاکستان، بنیادگرایان توانستند خود را به عنوان نیروی سیاسی برتر در معادلات سیاسی دولت ها مانند دوره ضیاء الحق و پرویز مشرف بقبولانند و اندیشه دین و سیاست را تئوآمان سازند. بطوری که حتی دولت های سکولار نیز نمی توانستند آنها را نادیده بگیرند. جنبه مهم دیگر بنیادگرایی در پاکستان با رشد احزاب اسلامی تداوم یافت. احزابی چون جماعت اسلامی، جمعیت علمای اسلام، جمعیت علمای پاکستان، گروه اسلامی اهل حدیث که

^۵ Jeffrey Goldberg

^۶ Education of the holly warrior

متعلق به فقه اهل سنت هستند و احزابی شیعی مانند فقه جعفری در این کشور در نتیجه تداوم و دنبال کردن استراتژی انتخاباتی در نظام سیاسی این کشور بود که اهداف اسلامی و حزبی خود را دنبال می کنند. نکته مهم در رابطه با احزاب اسلامی، ائتلاف هایی میان بردی است که میان آنها بر مبنای هویت اسلامی با مقاصد سیاسی - اسلامی گاهاً شکل می گیرد و با شکست اهداف رقیب موفق عمل می کنند. که «اتحاد جمهوری اسلامی» و «جبهه عمل متحد» از نمونه های تاریخی آن در پاکستان هستند. جنبه دیگر بنیادگرایی در پاکستان در قالب احیای علوم دینی (اسلامی کردن علوم و تعلیم و تربیت اسلامی) در محیط دانشگاهی و مدارس مذهبی تحقق یافت. این مؤلفه بخصوص در دوران روابط تنگاتنگ بنیادگرایان با نظامیان در دوره ضیاءالحق توسعه بیشتری یافت. در حوزه دانشگاهی، علوم اسلامی هم پایه با علوم غربی مورد توجه قرار گرفت و دانشگاه های اسلامی رشد یافت. اما احیای علوم دینی با رشد مدارس مذهبی در پاکستان پیوند بیشتری خورد. تا چند سال اخیر نزدیک به دوازده هزار مدرسه دینی وابسته به مدارس علوم دینی دیوبندی، بریلوی و شیعه گسترش یافته اند که کار آموزش و پرورش افکار جوانان را عهده دارند. نکته حائز اهمیت در مورد مدارس دینی پاکستان، جایگاه آنها در رشد سازمان ها، گروه ها و حرکت های جهادی است. بطوری که بسیاری از رهبران و نیروهای جهادی در این مدارس آموزش دیده اند. لذا، نمی توان نقش مهم مساجد و مدارس مذهبی در رشد و گسترش ایت تفکرات را نادیده گرفت. گروه های بنیادگرایی مانند گروه های طالبان، سپاه صحابه، لشکر جهنگوی، لشکر طیبه، جیش محمد، تحریک نفاذ شریعت محمدی و ... از جمله گروه های سازمان یافته جهادی هستند که اهداف برخی از آن ها با وجهه مذهبی به ایجاد خلافت اسلامی، قیام علیه حکومت، ستیز با شیعیان، غرب ستیزی و یا در وجهه قومیتی و ارضی وحدت مسلمانان سنی بخصوص در کشمیر را با حرکت های افراطی دنبال می کنند. به دنبال پیشروی این اهداف دینی و مذهبی که در بین فرقه ها و گروه های فکری پاکستان شکل گرفته است، تنها محل گسترش این ذهنیات و ایدئولوژی ها، مساجد و مدارس مذهبی می باشند که تاثیر فراوانی در گسترش روند فکری بنیاد گرایی اسلامی ابوالاعلی مودودی داشته اند. به بیان کلی، بنیادگرایی اسلامی در پاکستان از زمان تأسیس این کشور تاکنون رو به رشد بوده است و امروزه نیز بنیادگرایی اسلامی از مهمترین مولفه ها در سیاست های منطقه ایی و جهانی حکومت به شمار می رود و جایگاه گسترش آن، مساجد و مدارس مذهبی است که این کشور را در اذهان جهانیان مطرح و مورد توجه قرار می دهد.

فهرست منابع و مآخذ

کتاب‌ها:

- آقابخشی، علی اکبر (۱۳۷۴)، فرهنگ علوم سیاسی، تهران: مرکز اطلاعات مدارک علمی ایران.
- اسعدی، مرتضی (۱۳۶۶)، جهان اسلام، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- امان، سعید (۱۳۹۳)، مکتب دیوبندیه و بنیادگرایی در افغانستان و پاکستان، کابل: نشر وزارت خارجه افغانستان.
- جمالی، جواد (۱۳۹۰)، افراطی گری در پاکستان، تهران: موسسه مطالعات اندیشه سازان نور.
- جمعی از پژوهشگران (۱۳۹۰)، آشنایی با کشورهای اسلامی، مرکز تحقیقات رایانه ایی قائمه، اصفهان: ناشر مشعر.
- دکمجیان، هرایر (۱۳۷۷)، جنبش های اسلامی معاصر در جهان عرب، ترجمه حمید احمدی، تهران: انتشارات کیهان.
- بایی، سعید (۱۳۷۹)، هراس بنیادین، ترجمه غلامرضا جمشیدها و موسی عنبری، تهران: دانشگاه تهران.
- صالحی، حمید (۱۳۹۴)، سه قرن با جنبش های اسلامی، تهران: نشر دانشگاه علامه طباطبایی.
- _____، (۱۳۸۲)، جنبش های اسلامی پاکستان، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰)، عصر اطلاعات؛ اقتصاد جامعه و فرهنگ، ترجمه حسن چاووشی، تهران: طرح نو.
- طلوعی، محمود (۱۳۷۷)، فرهنگ جامع سیاسی، تهران: انتشارات سینا.
- لیپست، مارتین (۱۳۸۳)، دایره المعارف دموکراسی، ترجمه کامران فانی و نورالله مرادی، جلد اول، تهران: کتابخانه تخصصی وزارت امور خارجه.
- شریف، میان محمد و پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۰)، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه نصرالله پیرجادی، جلد چهارم، تهران: نشر دانشگاهی.
- موثقی، احمد (۱۳۸۹)، جنبش های اسلامی معاصر، تهران: انتشارات سمت.
- مودودی، ابوالاعلی (بی تا)، اسلام و جاهلیت، ترجمه سیدغلامرضا سعیدی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی اسلامی.
- _____ (بی تا)، اسلام و مشکلات اقتصادی، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، تبریز: ذخائر فکری اسلام.
- _____ (بی تا)، قانون اساسی در اسلام، ترجمه محمدعلی گرامی، قم: دارالفکر.
- _____ (۱۳۴۸)، مرزهای عقیده، ترجمه سید جواد هشترودی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- _____ (۱۳۴۸)، پایه های اخلاقی برای جنبش اسلامی، ترجمه سیدغلامرضا سعیدی، اصفهان: خرد.
- _____ (۱۳۵۶)، اسلام و تمدن غرب، ترجمه ابراهیم امینی، تهران: کانون انتشار.
- _____ (۱۳۵۸)، تئوری سیاسی اسلام، تهران: نشر بعثت.
- _____ (۱۳۵۹)، فلسفه جهاد در اسلام، ترجمه سیدمحمود خضری، تهران: اسلامی.
- _____ (۱۹۶۸)، منهج الانقلاب الإسلامی، تعریب مسعود ندوی، بیروت: مؤسسه الرساله.
- _____ (۱۹۷۸)، الخلافه و الملک، تعریب احد ادریس، کویت: دارالقلم.
- _____ (۱۳۷۷)، تبیین مفاهیم اسلامی در خطبه های نماز جمعه، ترجمه آفتاب اصغر، تهران: احسان.

- _____ (۱۳۸۳)، تجدید و احیای دین، ترجمه عبدالغنی سلیم قنبر زهی، تهران: احسان.
- _____ (۱۳۸۳)، گفتارها، ترجمه عبدالغنی سلیم قنبرزهی، تهران: احسان.
- _____ (۱۹۹۵)، منشور جمعیت علمای اسلام، لاهور: دفتر مرکزی جمعیت علمای اسلام.
- مورگان، کنت ویلیام (۱۳۴۴)، اسلام و صراط مستقیم، ترجمه امین بحرالعلومی و دیگران تبریز: حقیقت.
- ندوی، أبو الحسن علی الحسنی (۱۴۰۶)، الدعوه الاسلامیه فی الهند و تطوراتها، لکهنو، الجم الاسلامی العلمی.

مقالات:

- امیر خانی، علی (۱۳۸۹)، "ابوالاعلی مودودی و جریان نو سلفی گری"، نشریه معرفت کلامی، سال اول شماره سوم، صص ۱۷۲-۱۴۱.
- ایمانی، مهدی و برزگر، کیهان (۱۳۹۶)، "بررسی تاریخی شکل گیری بنیادگرایی اسلامی در پاکستان"، فصلنامه علمی-پژوهش های اعتقادی -کلامی، سال هفتم، شماره ۲۸، صص ۶۲-۴۱.
- خسروی، غلام رضا (۱۳۸۵)، "درآمدی بر بنیادگرایی اسلامی"، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال نهم، شماره اول، شماره ۳۱، صص ۱۴۲-۱۲۲.
- خسرو شاهی، هادی (بی تا)، "سید ابوالاعلی مودودی متفکر اسلامی معاصر"، معارف جعفری سال یازدهم، ۳۰ صص-۲۳.
- رشیدی، احمد و شاه قلعه، صفی الله، (۱۳۹۱)، "مبانی فکری ضدیت «طالبانیسم» پاکستان با شیعیان، فصلنامه مطالعات سیاسی جهان اسلام"، سال اول، شماره دوم، صص ۱۱۴-۹۴.
- سینایی، وحید و صادق اکبری، علی (۱۳۹۳)، "تأثیر جمعیت علمای اسلام در پاکستان بر طالبان در افغانستان"، مطالعات اوراسیای مرکزی، دوره ۷، شماره ۱، صص ۱۲۰-۱۰۱.
- صراف یزدی، غلامرضا؛ نجابی، جواد؛ صبری، محسن (۱۳۹۰)، "ساختار قدرت در پاکستان و علل ناپایداری سیاسی آن"، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، شماره شانزدهم، صص ۹۰-۶۴.
- عارفی، محمد اکرم (۱۳۸۰)، "پاکستان و بنیادگرایی اسلامی"، مجله علوم سیاسی، سال چهارم، شماره شانزدهم، صص ۲۷۸-۲۶۱.
- عراقچی، عباس (۱۳۷۸)، "اندیشه های سیاسی ابوالاعلی مودودی و جنبش احیاءطلبی اسلامی"، خاورمیانه، صص ۷۲-۱۰۶.
- مسعود نیا، حسین و نجفی، داود (۱۳۹۰)، "عوامل موثر در تکوین و رشد بنیاد گرایی در پاکستان"، فصلنامه مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال سوم، شماره هشتم، صص ۸۳-۱۱۶.
- غفوری، محمود و داوند، محمد (۱۳۹۳)، "تحلیل تهدیدهای دولت و جامعه پاکستان علیه امنیت جمهوری اسلامی ایران"، فصلنامه مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال ششم، شماره هجدهم، بهار، صص ۱۱۶-۸۹.

- کاظمی، آصف (۱۳۸۹)، "بررسی زمینه های سیاسی- اجتماعی شکل گیری طالبان در پاکستان"، مجله: سخن تاریخ، شماره ۸، صص ۱۱۶-۱۲۴.
- میرزایی، علی رضا (۱۳۹۲)، "سپاه صحابه و لشکر جهنگوی نماینده افکار افراطی سلفی گری"، پیوهشنامه نقد وهابیت، سال سوم، شماره ۱۱، صص ۱۷۹-۲۲۰.
- نصر، ولی رضا (۱۳۸۶)، "ارتش، اسلام گرایی و دموکراسی در پاکستان"، مترجم معصومه انتظام، موسسه اطلاعات، شماره، ۲۳۷ و ۲۳۸، صص ۳۷-۲۴.
- هانتینگتون، ساموئل (بی تا)، "بنیادگرایی اسلامی محصول رویا رویی تمدن ها"، ترجمه ق. طولانی، ترجمان سیاسی، سال پنجم، ش ۱۸.

پایان نامه:

- تام، سمیه (۱۳۸۸)، جهانی شدن و بنیادگرایی اسلامی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه مازندران.
- گلشنی، علی (۱۳۷۵)، بررسی و نقد اندیشه های سیاسی - اجتماعی و تحولات فکری - عملی مودودی، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه امام صادق (ع)، به راهنمایی دکتر علی حجتی کرمانی و مشاوره دکتر صادق آئینه وند و دکتر عبدالعلی بیگدلی.

منابع انگلیسی:

- Ahmad, M, (1991), Islamic Fundamentalism in Soth Asia: The Jamat at-i-Islami and the Tablighi Jama at, Fundamentalism Observed, Edited by M.E. matry and R.S. Appley. (Chicago: The univ. the univ. of chicago press).
- Bahadur, Kalim, (۱۹۹۷), مطالعات اسلامی و تحولات فکری - عملی مودودی.
- Behera, A and Surinder Kumar Sharma, (2014), MILITANT GROUPS IN SOUTH ASIA, India, New Delhi Institute for Defense Studies.
- Mawdudi, A, (1992), west versus Islam, Trans. By S.A. Gardezi and A. W. Khan. Delhil: Markazi Maktaba Islam.
- _____, (1989), Political Theory of Islam, Delhi, Markazi Maktaba.
- Nasr, Seyyed Vali Reza, (1994) The vanguard of Islamic Revolution: The Jamaate Islami of Pakistan. University of California Press, Berkley and Los Angles, California.

منابع سایت:

- تحریک نفاذ شریعت محمدی (TNSM)، (۱۳۹۵/۸/۱۹)، دبیرخانه کنگره جهانی مقابله با جریان های افراطی و تکفیری، قابل دسترسی در <http://makhaterltakfir.com>
- شفیعی، نوذر (شهریور ۱۳۸۸). رادیکالیسم اسلامی در پاکستان؛ از ملی گرایی تا جهان گرای، قابل دسترسی <http://drshafiee.blogfa.com/post/162>
- شیرازی، مهدی (۱۳۸۵/۸/۲۱)، جنبش ها و احزاب اسلامی در پاکستان، روزنامه رسالت، قابل دسترسی در <https://www.magiran.com/article/1288244>
- عبدالمالکی، پوریا (۱۳۹۷/۷/۱۰)، جیش محمد (به اختصار Jem)، پایگاه تخصصی وهابیت پژوهی و جریان های سلفی، قابل دسترسی در <http://alwahabiyah.com/>
- عراقی، مهدی، (۱۳۸۶/۱۱/۲۳)، نقش احزاب و جنبش های اسلامی در صحنه سیاسی پاکستان، روزنامه جوان، قابل دسترسی در <https://www.javanonline.ir/fa/news>
- کوهی، عبدالعلی (۱۳۹۶)، مکتب فکری دیوبند و تاثیر آن در افغانستان و پاکستان، قابل دسترسی در <http://www.nooraf.tv/1396/05/07>
- گروه های شبه نظامی فعال در پاکستان را بهتر بشناسیم، (۱۳۹۲/۱۲/۰۸)، قابل دسترسی در <http://fna.ir>.
- لشکر طیبه؛ مهم ترین هم پیمان داعش در جنوب آسیا، (۱۳۹۴/۰۶/۲۹)، قابل دسترسی در <http://didban.ir/>
- مصباح، محمد تقی (۱۳۸۶)، «دیوبندی، پشتونیسیم، طالبانیسم»، قابل دسترسی در <http://www.bashgah.net/pages>