



جهانی شدن و فعال‌گرایی مذهبی

نوشته: فیل مارفلیت

ترجمه: حسن نورائی بیدخت

مقدمه

طی بخش اعظم قرن بیستم، واژه مذهب به پانوشته‌های کتاب‌های مرتبط با جهان سوم منحصر می‌گشت. تحول (مدرنیزاسیون) در افریقا، آسیا و امریکای لاتین با دنیا‌گرایی (سکولاریزاسیون)، با کم‌رنگ شدن اندیشه‌های مربوط به مقدمات و امور ماورای طبیعی و آن‌دنیایی، پیوند تنگاتنگ داشت. در دهه ۱۹۶۰، وقتی که واژه جهان سوم کاربری گسترده‌ای پیدا کرد، این مفروضات به معنای آن بود که مذهب سال‌های سال صرفاً به عنوان پس‌مانده فرهنگ‌های سنتی‌ای تلقی گردیده است که تصور می‌شد تحولی خطی در راستای یک الگوی غربی را در پیش دارد. طی اظهار نظری درباره خاورمیانه که احتمالاً هدف از آن مذاهب دنیای غیر غربی بود، "دانیل لرنر" گفت اسلام در برابر تجدد گرایی یا مدرنیزاسیون کاملاً بی‌دفاع است (لرنر ۱۹۶۴). ظرف یک دهه، این ارزیابی مورد سؤال قرار گرفت؛ بیست سال بعد، در حالی که جریان‌های اسلامی در میان پویاترین جریان‌های یک صحنه جهانی قرار داشتند که در آن جنبش‌های مذهبی به سرعت در حال رشد بود، اظهار نظر مزبور پوچ و بی‌معنی به نظر رسید.

از نگاه نظریه پردازان جهانی شدن، در یک سطح جهانی اهمیت فراوان مذهب با

تحولات اجتماعی و فرهنگی همراه می‌باشد. در واقع آنان می‌گویند جهانی شدن و مذهب ارتباط تنگاتنگ دارند: در نظریه جهانی شدن، رستاخیز مذهبی تجلی مهمی از یک دنیای متحد است. گفته می‌شود با تضعیف بسیار دولت - ملت‌ها، اندیشه‌ها و نهادهای ابر ملی و فراملیتی از اهمیت و نفوذ فزاینده‌ای برخوردار گشته‌اند. به عنوان بخشی از این روند، مذاهب عمده جهان فرصتی یافته‌اند تا جهان‌بینی‌های خود را مرتبط‌تر سازند. نتیجه به دست آمده چیزی است که "هینز" آن را تجدید حیات مذهبی می‌خواند (هینز، ۱۹۹۳).

نظریه‌های جهانی شدن پیش از این تأثیر شدیدی بر نظریه اقتصادی داشته‌اند. گفته می‌شود جریان‌های پول، کالا، اطلاعات و مردم، یک دنیای بدون مرز به وجود آورده است (اوهمی ۱۹۹۵). تفاوت‌های بین دولت - ملت‌ها و مذاهب، بین کشورهای توسعه یافته و در حال توسعه، یا بین شمال و جنوب در مقایسه با گذشته کم‌رنگ‌تر شده و یا به صورتی بی ربط درآمد است. پایان جهان سوم نزدیک و تقریباً فرا رسیده است و نظم نوین در کره زمین در شرف ظهور است (هریس ۱۹۹۶ - ۱۹۸۷). این تحلیل جهان‌گرایانه در عین حال که مورد تمجید و تحسین واقع شده، تأثیر مهمی نیز بر نظریه اجتماعی و فرهنگی داشته است. طرفداران این تحلیل پیدایش یک فرهنگ جهانی را شاهدند که در آن روابط اجتماعی قویاً تحت تأثیر یگانگی جهان مدرن قرار دارد. تحت این شرایط، گفته می‌شود تجدید حیات مذهبی می‌تواند تجلی مهمی از واقعیت جهانی دنیای جدید باشد (به یو، ۱۹۹۴).

در این فصل مشکلات و مسائلی مورد بحث قرار می‌گیرد که به واسطه این رویکرد و بویژه به واسطه این اندیشه که تجدید حیات مذهبی یک نظم جهانی وحدت بخش است، مطرح گردیده‌اند. در فصل حاضر، این سؤال مطرح می‌گردد که منظور از جامعه جهانی چیست، مذهب چگونه در یک چشم انداز جهان‌گرایانه جای می‌گیرد، و این امر چه تأثیری بر شناخت جنبش‌های مذهبی دارد؟ در این فصل استدلال می‌شود که بخش اعظم توجه آکادمیک اخیر به مذهب با ظهور جنبش‌های تازه در جهان سوم ربط داشته است. در اینجا مذهب ظاهراً خود را با بیشترین قدرت مطرح ساخته و ده‌ها میلیون نفر را جذب جنبش‌هایی کرده است که همواره با

خواستارها و علایق غربی همگن نیستند. در این فصل استدلال می‌شود که با گزیده‌هایی از نظریه جهانی شدن، نمی‌توان پیدایش این گونه جنبش‌ها را توجیه کرد. و بالاخره در این فصل گفته می‌شود که مناسب‌تر از آن رویکردی است که بافت دقیقی را که جنبش‌های فعال‌گرایی منطبق بر آن رشد می‌یابند، مشخص می‌کند.

نظم جهانی

برخورد تمدن‌ها

در اواخر دهه ۱۹۷۰، دولت ایالات متحده امریکا از وجود خطر تازه‌ای فراروی نظم جهانی سخن گفت. به دنبال پیروزی انقلاب [اسلامی] ۱۹۷۹ ایران، دولت امریکا اسلام‌گرایی^۲ را از عوامل نابودی جهان خواند. فعالان مسلمان به عنوان رزمندگان شرکت‌کننده در جنگی معرفی شدند که سایروس ونس، وزیر خارجه وقت امریکا، از آن به نام جنگ اسلام و غرب نام می‌برد که در صورت وقوع، احتمالاً می‌توانست منافع ایالات متحده را شدیداً به مخاطره اندازد (اسپوزیتو، ۱۹۹۲). در عین حال، رهبران اتحاد جماهیر شوروی پیشین نیز ترس خویش از بنیادگرایی اسلامی انقلابی و خطرات آن برای شوروی را کتمان نکردند (گوپتا، ۱۹۸۶). رقبای جنگ سرد در این خصوص که با دشمن مشترکی مواجه هستند، اتفاق نظر داشتند. بعدها یک تحلیل‌گر امریکایی از این دشمن به عنوان "انتفاضه جهانی" یاد کرد (اسپوزیتو، ۱۹۹۲). هم شرق و هم غرب "اسلام بی دفاع" مورد نظر لرنر را در آرایه ابر قدرتی دو قطبی آن زمان خطر عمده‌ای برای منافع خود تلقی می‌کردند و هر کدام تلاش‌های بسیار معمول می‌داشتند تا از دولت‌های دشمن جنبش‌های اسلامی حمایت نمایند.

در دهه ۱۹۸۰، رادیکالیسم مسیحی نیز به همین منوال یک نیروی بی‌ثبات‌کننده در نیمکره غربی توصیف گردید. شورای امنیت وزارت خارجه امریکا از قدرت فزاینده جنبش "الهیات آزادیخواه" و بویژه تأثیر آن بر کشورهای امریکای لاتین که با منافع بازرگانی ایالات متحده پیوند نزدیک داشتند، بیمناک بود. شورای مزبور این آزادیخواهان را همچون رادیکال‌های

غیر مذهبی، خطری فراروی مالکیت خصوصی و سرمایه‌داری تولید کننده می‌دانست و مصرانه انجام ضد حمله‌ای علیه آنان را خواستار بود (اسمیت ۱۹۹۱). تلاش‌های بسیار برای درهم شکستن موج آزادیخواهی به عمل آمد که از آن میان می‌توان به اقداماتی برای هدایت تشکیلات کاتولیک رومی علیه آن و ایجاد یک پروتستان‌تیسیم محافظه کار در منطقه - که می‌توانست به صورت وزنه ایدئولوژیک متقابلی عمل کند - اشاره کرد (پیترز ۱۹۹۲؛ وسترلاند ۱۹۹۶).

تا اواسط دهه ۱۹۸۰، وجود جنبش‌های توده‌ای طرفدار رادیکالیسم مذهبی از ویژگی‌های سیاست کشورهای جهان سوم به حساب می‌آمد که با این اصول‌گرایی که مذهب باید در برابر اثرات و عوامل مدرنیزه کننده، کوتاه بیاید، به چالش برمی‌خاست. به استثنای برخی جریان‌های خاص در حیطه پروتستان‌تیسیم امریکای شمالی، همه این جریان‌ها در دنیای غیر غرب ریشه داشتند. هینز می‌گوید: در نتیجه، به منظور کسب اطلاعات و شناخت جهان سومی که شدیداً از انطباق و سازگاری با انتظارات کلیشه‌ای غربی خودداری می‌کرد، بذل توجه تازه‌ای به تعامل بین سیاست، الهیات و فرهنگ ضرورت داشت.

برخی پژوهشگران می‌کشیدند از طریق نظریه‌های جهانی شدن که در آن مذهب جایگاه خاصی پیدا می‌کند، به چنین شناختی دست یابند. پرنفوذترین آنان ساموئل هانتینگتون، تحلیل گر استراتژیک، است. نظریه وی درباره امور جهان بیانگر آن است که دیگر دولت‌ها در صحنه روابط بین الملل، بازیگران اصلی نخواهند بود. بلکه به اعتقاد او، آینده توسط بلوک‌های فرهنگی تعریف شده با میراث مذهبی شان تعیین خواهد گشت (هانتینگتون ۱۹۹۳). با فرض این که وفاداری یک کشور دوست بر اثر آگاهی از میراث مذهبی تقویت گردد، هانتینگتون استدلال می‌کند که رویدادهای جهان آتش کشمکش‌های بین این بلوک‌ها را روشن خواهد کرد، و برخورد جهانی تمدن‌ها را سبب خواهد گشت. بالا رفتن سطح آگاهی مردم از تمدن، نادرست بودن مرزبندی‌های قدیمی را - که مرزهای ارضی بین بلوک‌ها می‌باشد - مورد تأکید قرار خواهد داد. مهمتر از همه خط و مرزهایی است مبتنی بر غرب یهودی / مسیحی، شرق آسیای کنفوسیوسی / بودایی، و خاورمیانه اسلامی (هانتینگتون، ۱۹۹۳). بلوک اسلامی که به واسطه "مرزهای

خونین" آن تبیین می‌گردد و باز هم خود را رقیب کهن غرب می‌داند، خطر اصلی موجود فراروی نظم جهانی خواهد بود (هانتینگتون ۱۹۹۳).

این تلقی از خطر اسلامی موجود فراروی غرب تازگی ندارد. هانتینگتون اصول شرق‌گرایی را بار دیگر عنوان می‌سازد و در عین حال اندیشه‌ای را که پیش از این مورد تأکید تحلیل‌گران استراتژیک امریکا قرار گرفته است مطرح می‌کند و آن این که بعد از مرگ کمونیسم، اسلام شخصیت اصلی سناریوی مورد نظر ایالات متحده است (اسپوزیتو، ۱۹۹۲). بدین ترتیب، نظریه برخورد تمدن‌ها توجه بسیاری را به خود جلب نموده و بحث و مناظرات بسیاری را برانگیخته است. آنچه جلب توجه نموده این اندیشه است که مذهب می‌تواند به یک نقطه کانونی برای کشمکش‌های درون یک نظام بدل گردد. طبق این نظریه، جهان به شیوه‌هایی که رقابت‌های دیرین و نابرابری‌های ثروت و قدرت را بی‌ربط می‌نماید، به هم پیوسته است. مسأله مطرح و حایز اهمیت همانا تفاوت فرهنگی و، مهمتر از همه، ویژگی بیگانه و تهدیدآمیز مذهب غیر غربی است. در آنچه که ساکاموتو آن را جبرگرایی تمدن می‌خواند (ساکاموتو ۱۹۹۵) مذهب به صورت مقوله‌ای کلیدی برای شناخت جامعه جهانی و نظم جهانی در می‌آید.^۴

نظریه جهان‌گرایی

مدرنیته و جهانی شدن

علاقه به مذهب و موقعیت جهانی آن چنان گسترده است که "لاورنس" از تحقیقات انجام گرفته در عصر حاضر پیرامون تعصب مذهبی در جهان سخن رانده است (لاورنس ۱۹۹۰).^۵ اندیشه‌های جهانی که اغلب در این مقاله بدان اشاره می‌شود عمدتاً بر اساس تحلیل مدرنیته و پست مدرنیته مطرح شده توسط نظریه پردازان اجتماعی و فرهنگی تهیه شده است که در آن میان "گیدنز" از بقیه ذی نفوذتر است. گیدنز گفته است تحولات صورت گرفته در شیوه‌های ارتباطات و تولید شناخت، فضای قلمرویی و زمان واقعی را تغییر داده است. اکنون رویدادهای محلی می‌تواند در اسرع وقت تحت تأثیر رخدادهای قدرتمندی قرار گیرد که در مسافت‌های دور

و در آنچه وی آن را فاصله زمانی و مکانی می‌نامد، به وقوع می‌پیوندد (گیدنز، ۱۹۹۰). روابط اجتماعی که پیش از این مستلزم تماس رودررو بود اکنون می‌تواند بین قاره‌ها و در یک بافت مجازی انجام پذیرد - در واقع می‌بینیم که زمان و مکان از بین رفته‌اند. به گفته گیدنز، نتیجه این می‌شود که روابط اجتماعی در بافت محلی شان تکه برداری شده و حد و مرزهای اجتماعی، بویژه حد و مرزهای مربوط به دولت - ملت درهم شکند. او می‌گوید این به هم فشردگی محیط اجتماعی، مدرنیته را ذاتاً جهانی شونده می‌کند (گیدنز ۱۹۹۰).

گیدنز معتقد است که جهانی شدن، صرف نظر از این که هدف اصلی آن متوجه به هم پیوستگی است، در عین حال که هماهنگ می‌سازد، تفکیک هم می‌نماید (گیدنز، ۱۹۹۰). این نکته توسط "هال" بسط یافت. هال می‌گوید به هم فشردگی زمان و مکان الزاماً تجربه اجتماعی یکپارچه‌تری به وجود نمی‌آورد بلکه نوعی دوگانگی، ابهام، و بی‌ثباتی اجتماعی و فرهنگی ایجاد می‌کند (هال ۱۹۹۲). هال و دیگران با دیدن افراد و گروه‌هایی که برای یافتن مکان‌های درست و مطمئن در یک محیط بسیار سیال و ناپایدار می‌کوشند، مسأله هویت را در چهار چوب روند جهانی مورد تأکید قرار داده‌اند (هال ۱۹۹۲؛ هاروی ۱۹۸۹؛ مورلی و رابینز ۱۹۹۵). آنان می‌گویند جهانی شدن صرفاً به منزله تحمیل یک نظم جهانی واحد یا کارکرد فرهنگی - مثلاً غرب‌گرایی یا گسترش مصرف‌گرایی - نیست بلکه فرایندی است که موقعیت‌های فرهنگی و اجتماعی تازه به وجود می‌آورد. به گفته "فیدرستون"، اینجا محیط وحدت‌آفرینی است که در آن تنوع هم می‌تواند وجود داشته باشد (فیدرستون، ۱۹۹۰).

از نظر برخی نظریه پردازان، اندیشه تلاشی و از هم گسستگی جهانی مهمتر از ارائه یک فضای اجتماعی واحد است. با تشخیص پیدایش پست مدرنیته، آنان نه بر پیوند بین روابط، هویت‌ها، و تصاویر بلکه بر وابستگی آنها به یکدیگر تأکید می‌ورزند. "آکسفورد" می‌گوید در تحلیل پست مدرنیستی، جهانی شدن بیش از آن که در خدمت تکمیل مدرنیزاسیون باشد به صورت عامل بی‌نظمی و بازسازی جهانی ظاهر می‌گردد (۱۹۹۵). به جای تلاش در خصوص همگرایی نظری، پیچیدگی اصطکاک یک نظم جدا سازنده مورد تأکید قرار گرفته است. در اینجا

به گفته "پادورایی"، جهان گرایی در بهترین وجه به عنوان مجموعه‌ای از جریان‌های اطلاعات، تصاویر، مسایل مالی، مردم، و فن‌آوری‌هایی شناخته می‌شود که ممکن است به طور فرضی اقدامات ساختارهای قدرت از قبیل دولت - ملت‌ها را متوقف کند یا تسهیل بخشد (پادورایی، ۱۹۹۰).

رابرتسون و مکان واحد

از نظر رابرتسون، پرنفوذترین نظریه‌پرداز در زمینه جهانی شدن فرهنگی، این رویکردها آنقدر که باید و شاید بسط نمی‌یابد. او می‌گوید دنیای امروز صرفاً توسعه یا گسترش جامعه مدرن یا یک ابر مدرنیته نیست. بلکه برعکس، یک مکان واحد (unicity) است - کلیتی که به طور روشمند یکپارچه شده است (رابرتسون ۱۹۹۲). طبق این نظریه، فرآیندهای ایجاد وحدت با چنان سرعتی به پیش رفته‌اند که محیط اجتماعی اکنون باید به صورت یک "جهان یکپارچه" - به عنوان یک مکان واحد - درک شود (همان منبع).

در این هویت جهانی، اجزای تشکیل دهنده این سیستم صرفاً به صورت یک کلیت مفهوم پیدا می‌کنند. همه جوامع یا جهان‌گرا هستند یا به تحولات انجام گرفته در دیگر بخش‌های تشکیل دهنده خود گرایش دارند. در عین حال، نظام جهانی خود تبلور تلاش‌های این واحدها برای برخورد با موضعشان در داخل آن است. آنچه که رابرتسون جوامع ملی می‌خواند، تاریخ‌ها و سنت‌هایی است که تحلیل خودشان از نظم جهانی بوده و تحلیل‌های مربوط به جایگاه شان در داخل این نظام را بهبود بخشیده یا بازسازی می‌نمایند، طوری که همه جا نگرانی از بابت جهان گرایی - از بابت قابلیت اجرای کلی تحلیل‌های خاص جهان گرایی - است. رابرتسون چنین نتیجه‌گیری می‌کند که یک کلیت جهانی وجود دارد که از تعامل تصاویر مکمل جوامع محلی نشأت می‌گیرد. تأثیر صرف آن همانا افزایش آگاهی از جهان به عنوان یک کلیت است (رابرتسون، ۱۹۹۲).

رابرتسون معتقد است حوزه عمل جهانی خاصی پدیدار گشته که یک نظام اجتماعی -

فرهنگی و حاصل به هم فشردگی ساختارهای تمدن، جوامع ملی، سازمان‌ها و جنبش‌های میان‌ملتی و فراملیتی، و جوامع فرعی و گروه‌های قومی، گروه‌های میان‌اجتماعی، افراد و نظایر آنها می‌باشد (رابرتسون، ۱۹۹۲). رابرتسون می‌گوید تعابیر خاص شرایط انسانی به واسطه جایگاه‌شان در حیطه جهان‌گرایی مشخص می‌گردد. این یک روند همزمانی است که طی آن عوامل عام (جهانی) و خاص (محلی)، هر دو فعال هستند. نتیجه عبارت است از تخصیص عام‌گرایی (اشاره به جهان به عنوان یک مکان واحد) و تعمیم خاص‌گرایی (انتظارات جهانی شده‌ای که جوامع باید هویت‌های متمایز داشته باشند) (به‌یر، ۱۹۹۴). از نظر رابرتسون، جهانی شدن شامل تبلور این پنداشت‌هاست که جهان چیست و چه باید باشد. تحت شرایط جهانی، هم پنداشت‌های اصلی و هم پنداشت‌های جایگزینی که با آنها چالش می‌نمایند بر مسیرهای جهانی شدن تأثیر می‌گذارند (رابرتسون، ۱۹۹۲). او می‌گوید جریان‌های مذهبی از جمله این چشم‌اندازهای جایگزین هستند که در جستجوی اصول بنیادین - تلاش برای جای دادن هویت در یک دنیای متحول - موقعیتی چشمگیر دارند.

رابرتسون مؤکداً می‌گوید جستجوی هویت نیز از این لحاظ که اندیشه‌های مربوط به سنت، تاریخ، موقعیت مکانی، جامعه، و ملت را دنبال می‌کند که در سطح جهانی پراکنده‌اند، جنبه جهانی دارد. امروز جریان‌های مذهبی باید به عنوان تجلیات جایگاه‌شان در زمینه جهان‌گرایی درک گردند.

جهانی شدن و مذهب

از نگاه نظریه پردازان فرهنگی و اجتماعی که توجه خویش را روی مذهب متمرکز ساخته‌اند پیامدهای این تحلیل‌ها شدید است. اولاً گفته می‌شود تحولات انجام گرفته در شیوه‌های ارتباطات، راه‌هایی را که اعتقادات مذهبی برای اثبات و ابراز هویت اجتماعی طی می‌کنند، تغییر داده‌اند. پیتز به‌یر در مقدمه کتاب خود با عنوان "مذهب و جهانی شدن" می‌گوید:

قدرت فن آوری برقراری ارتباط سریع در فضای تقریباً نامحدود را امکان پذیر ساخته است. به علاوه، رسانه‌های جدید تقریباً در همه نقاط کره زمین در اختیار کاربران آنها قرار دارند. توانش ارتباطات بین المللی به کارکرد واقعی تبدیل گشته است. بنابراین ما در دوره یک واقعیت اجتماعی جهانی شونده زندگی می‌کنیم. واقعیتی که در آن از موانع پیش از این مؤثر بر ارتباطات اثری به چشم نمی‌خورد. (به یو، ۱۹۹۴)

به گفته به یو نتیجه این می‌شود که مردم، فرهنگ‌ها، جوامع، و تمدن‌هایی که پیش از این کم و بیش منزوی از یکدیگر بودند، اکنون در تماس منظم و تقریباً غیر قابل اجتناب قرار گرفته‌اند (به یو، ۱۹۹۴). بویژه مرزهای ملی از اهمیت کمتری برخوردار شده‌اند. گفته می‌شود این تحولات اهمیت خاصی برای مذهب دارند زیرا در حالی که فضای اجتماعی کوچک می‌شود، شاید آگاهی به مراتب بیشتری از تنوع تجربه بشری وجود داشته باشد و با نظام‌های اقتصادی محلی و جهان‌بینی‌هایی که دارند، چالش نمایند.^۶ جهان مدرن بسیار بی ثبات، مبهم و در عین حال خواستار تعبیر و تفسیر است. بنابراین، بافت جهانی نیز بافتی است که ابراز جهان‌بینی‌ها را ترغیب و حتی مورد تأکید قرار می‌دهد و جستجو برای اصول بنیادین را افزایش می‌دهد. این اصول بنیادین ممکن است در یک نظام جهانی عاری از موانع گذشته و به قصد برقراری ارتباط، طراحی شده یا تقویت گردد. آیین‌های محلی با تلاش‌های خود برای مطرح ساختن دوباره تاریخ‌های خاص و طراحی هویت‌های خاص، توان بیشتری جهت تبیین ابعاد و جنبه‌های جهان‌گرایانه خود دارند.

بر اساس این دیدگاه، مشخصات مذاهب به عنوان جهان‌بینی‌هایی هستند که دارند آنها را بویژه در فرآیند جهانی شدن حایز اهمیت می‌نمایند. برتری و جهان‌شمولی مذاهب بزرگ دنیا با امکانات تازه‌ای که آنها را در سطح مناطق، کشورها، و قاره‌ها جا می‌کند، تکمیل می‌گردد. و اترز می‌گوید:

طی قرون متمادی، مذاهب جهانی بزرگ دنیا یعنی بودائیسیم، مسیحیت،

کنفوسیونیسیم، اسلام، و هندوئیسم مجموعه‌ای از ارزش‌های خاص و ادعاهایی به پیروان خود عرضه داشته‌اند که هم از اقتصاد و هم از حکومت در مرتبه‌ای بالاتر قرار گرفت... این مذاهب بخصوص مفهومی جهان‌نگرانه از رسالت بودند.

(واترز، ۱۹۹۵)

اکنون گفته می‌شود که چنین رسالتی شاید در یک بافت جهانی مطلوب انجام پذیرد. از نظر "به یر" جهان شمولی دلالت بر انجام رسالت دارد. در شرایط جدید، تبلور نگرانی‌ها و مسایل غایی که مشخصه جهانی شدن است، رسانه مناسبی برای الهیات جهان‌گرایانه‌ای است که پیامدهای معاد شناختی انسانیت مطلق را تدارک می‌بیند (به یر، ۱۹۹۴). گفته می‌شود جهان شمولی مذهب در سطح کلیت جهانی با جهان‌گرایی تلاقی می‌نماید. نظم نوین مجموعه توانش‌های جدیدی در اختیار آنها گذارده است. کوتاه سخن این که یک دنیای جهانی شده، اهمیت بسیاری برای مذهب قایل است.^۷

اکثر نظریه پردازان در این زمینه، تحلیل پست مدرنیستی به هم خوردن امور مسلم و انتقاد از روایت‌های اساسی از قبیل اندیشه‌های پیشرفت و توسعه را قبول دارند. آنان جستجو برای اصول بنیادین همراه با جریان‌های مذهبی معاصر را به منزله تجلی خصومت با جنبه‌های مختلف نظم جهانی از قبیل نفوذ اقتصادی، سکولاریسم، و نفوذ ارزش‌های بیگانه می‌دانند که در عین حال جابه‌جایی درک شده و نسبی‌گرایی اخلاقی نظام را رد می‌کنند. گفته می‌شود، در اعتراض به راه حل‌های فراگیر، این تلاش با فرآیندهای جهانی شونده چالش نمی‌کند بلکه آنها را کامل می‌کند. چیزی که رابرتسون (با یک رؤیای مذهبی) آن را ندهای جهانی می‌خواند، شامل جستجویی است برای نقاط عطفی که صرفاً می‌توانند روند جهانی شدن را بیشتر به پیش ببرند. به یر می‌گوید، "هدف عبارت است از شکل بخشیدن به واقعیت جهانی نه نفی آن" (به یر، ۱۹۹۴).

مذهب و جامعه

از یک لحاظ نظریه جهان گرایی نظریه‌ای بلامنازع است. تحولات صورت گرفته در ابزار و شیوه‌های ارتباطات، و جابه‌جایی‌های منابع و مردم، آشکارا می‌توانند بر انهدام حد و مرزهای اجتماعی تأثیر گذارده و همبستگی و یکپارچگی بیشتری را موجب گردند. این فرآیندها از قرن‌ها پیش وجود داشته‌اند.^۸ ولی نظریه‌های قومی جهانی شدن، که اندیشه یک وحدت سیستمیک تازه را دنبال می‌کنند، مشکلات و مسایل جدی‌تری پدید می‌آورند.

مطالعات اخیر اندیشه‌های جهان‌گرایانه در زمینه‌های اقتصاد و اقتصاد سیاسی را مورد سؤال قرار داده است (هارمن ۱۹۹۶؛ هرست و تامپسون ۱۹۹۶؛ هوگ ولت ۱۹۹۷؛ کیلی، ۱۹۹۵). محققان یادآور شده‌اند که مفروضات نظریه جهانی شدن غیر قابل دوام است بویژه آن که اندیشه یک جهان متحد و یکپارچه تحت تأثیر جریان‌های سرمایه، نابرابری و عدم تقارن را پنهان می‌سازد. نکته بسیار مهم در بافت فعلی همانا این نتیجه است که در اقتصاد جهان، بخش اعظم افریقا، آسیا، و امریکای لاتین در حاشیه قرار گرفته و عمدتاً در تأثیر گذاری بر رویدادهای جهانی ضعیف خواهند بود - حال آن که دو گانگی قدیمی جهان‌های اول و سوم بر اثر عوامل جهانی شونده تغییر شکل نداده بلکه تقویت گردیده و حتی مورد مبالغه نیز واقع گشته‌اند.^۹

این انتقادات و نیز انتقادات به عمل آمده توسط کیلی در بخش‌های دیگر (مقدمه و فصل دوم) این کتاب علامت سؤال بسیار بزرگی در مقابل اندیشه یک الگوی جهانی تازه قرار می‌دهد. من می‌خواهم برخی از مفروضات موجود در نظریه‌های اجتماعی - فرهنگی جهان‌گرایی را مطالعه و پیامدهای آنها برای مذهب را بررسی نمایم.

بدین منظور می‌خواهم بگویم الگوهایی که اصول و مبانی این نظریه‌ها را تشکیل می‌دهند در واقع شناخت اعمال و اعتقادات مذهبی، بویژه فعال گرایی مذهبی در جهان سوم، را مانع می‌گردد. همچنین، آنها به نادرست جنبش‌های اجتماعی را عموماً سازگار و منطبق با یک دنیای یکپارچه معرفی می‌نمایند.

مذهب چیست؟ تعریف‌های مذهب ممکن است هر گونه کردار و اعتقاد شخصی، نماد و

مراسم، جهان‌بینی و ایدئولوژی، ساختارها و نهادها را دربرگیرد. "بکفورد" در مروری بر فرضیه‌های مربوط به جامعه‌شناسی مذهب، یک رویکرد کلی ارائه می‌دهد: مذهب عبارت است از نگرانی از بابت "کلیت احساس شده" یا "اهمیت نهایی اشیا" (بکفورد، ۱۹۸۹). به‌یر نیز به همین ترتیب می‌گوید مذهب چیزی است که می‌کوشد تا به تعیین ناپذیری ریشه‌ای همه ارتباطات انسانی معنی‌دار مفهوم بخشیده و راه‌هایی برای غلبه یا دست‌کم اداره این تعیین ناپذیری و پیامدهای آن پیدا نماید (به‌یر ۱۹۹۴). این رویکردهای بسیار گسترده، بافت‌هایی هستند که درون آن اکثر نظریه‌های جهان‌گرایانه مذهب شکل می‌گیرند، با این نتیجه که نظریه‌های مزبور بسیار انتزاعی هستند.

مسائل مربوط به تعریف، نشانگر انعطاف‌پذیری چشمگیر اعمال و اعتقادات مذهبی است. از یک لحاظ بسیار محدود، مذهب می‌تواند یک تجربه شخصی باشد، ولی در سطحی کلی‌تر، مذهب پدیده‌ای است اجتماعی با یک ویژگی گروهی و مشترک. سنت‌های مذهبی جملگی در درون و مابین وجوه مشترک اجتماعی (جوامع، طبقات، اجتماعات) مورد منازعه هستند، و روابط میان آنها به‌طور کلی ممکن است ناپایدار باشد. منابع مذهبی همواره تصرف و باز تصرف شده‌اند؛ برحسب اتفاق نیست که اندیشه‌های فرقه و فرقه‌گرایی جنبه‌ای مذهبی داشته و گواه فرآیندهای ساختار و تجدید ساختار اجتماعی‌ای هستند که بویژه در دوره‌های تحولات سریع اجتماعی حایز اهمیت می‌باشند. به‌طوری‌که "مویزر" با اشاره به روابط سیاسی می‌گوید:

در بسیاری از بافت‌ها، فرقه‌گرایی مایه کشمکش‌ها و تنش‌های درون‌گروهی است. هم‌همبستگی‌ها و هم‌کشمکش‌ها ممکن است دارای یک عنصر مذهبی بوده و گردد تصاویر مشترک یا متفاوت افراد مقدس در حرکت باشد. به‌علاوه، آنها ممکن است عناصر دیگری اعم از فرهنگی (قومیت، زبان، نژاد و غیره) و اقتصادی (ثروت، شغل، طبقه و غیره) یا آمیزه پیچیده‌ای از هر دوی آنها به دست آورند. بدین جهت است که غالباً کشمکش‌های مذهبی درون‌گروهی بخش‌های پیچیده‌ای دارند که تحلیل آن دشوار می‌نماید.

(مویزر، ۱۹۹۱)

پیوندهای خاص مذهب با سایر اندیشه‌ها، نهادها، و ساختارها ممکن است بشدت متفاوت باشد. در برخی شرایط، مذهب ممکن است همچون مکانیسم کنترل و ادغام اجتماعی عمل کند؛ در شرایط دیگر، شاید فعالانه از پذیرش روابط مسلط امتناع ورزد. در واقع مذهب ممکن است هم سلطه و هم آزادی را در یک بافت واحد، گاهی درون یک نهاد واحد، تحریم نماید.^{۱۰} برای درک خصیصه مذهب باید آن را در بافت‌های اجتماعی - اقتصادی، سیاسی و فرهنگی قرار داد.

نظریه جهانی رویکرد متفاوتی را در پیش می‌گیرد. رابرتسون از پدیده‌ای فرهنگی سخن به میان می‌آورد که یگانگی صرفاً به خودی خود وجود ندارد. او می‌گوید:

یگانگی عمدتاً بستگی دارد به موضوعی کردن و انتشار اندیشه‌های جهانی مربوط به تناسب یگانگی در یک بافت، که یک موضوع تجربی است، و به کارگیری معیارهایی درباره ناظران پژوهشگر، که یک مسأله تحلیلی است.

(رابرتسون، ۱۹۹۲)

به گفته رابرتسون، آنچه که یگانه یا اختصاصی خوانده می‌شود باید به مثابه تجلی رابطه بین محلی (خاص) و جهانی (عام) شناخته شود. در واقع، اکثر تحلیل‌های جهانی جنبه‌های خاص را کنار می‌گذارند. همزمان با تأکید بر مسایل بزرگ، نظریه جهانی به سطح بالاتری از تعمیم می‌رود و موضوعات تجربی چندان مایه نگرانی نیستند. نتیجه این می‌شود که چشم - اندازه‌های جهانی درباره مذهب قویاً درک از متن را تضعیف می‌نماید. در واقع، تحلیل‌های جهانی به طور کلی اعتقادات اعمال و نهادها را از اهمیت خاص خود تهی می‌سازند و از مذهب چیزی باقی می‌گذارند که صرف نظر از هر تعریفی که در کار باشد اندکی بیش از اشاره‌ای به "کلیت" یا به سنت‌های ماورای طبیعی، مقدس، ابر تجربی یا متعالی (غیر تجربی) است.

الگوی کاربردی

نظریه جهانی به رغم ارجاعات آن به محلی یا خاص، همواره به تعمیم تجریدی غالباً

پیچیده مشغول است. این یک رویکرد اصولی نیست: این رویکرد چهارچوب ادراکی کاربرد گرایانه‌ای را که از اواخر قرن نوزدهم بر نظریه اجتماعی غربی حاکم بوده است، بار دیگر مطرح می‌سازد. به طور مثال، کار رابرتسون آکنده از اشارات به جامعه‌شناسی کاربرد گرایانه است. رابرتسون به رغم ادعای خود مبنی بر این که نظریه سیستم‌های پارسون، تأکید آن بر ساختار و یکپارچگی را تغییر داده است، جایگاه واحد (یونیسیتی) و زمینه جهانی وی اندیشه‌های ارگانیک را بازتاب می‌دهد که در هسته مرکزی روند اصلی جامعه‌شناسی قرار داشته‌اند.

رابرتسون بر این پای می‌فشارد که رویکرد مورد نظر وی امکان گسست و بی‌نظمی جهان را موجب می‌گردد (رابرتسون، ۱۹۹۲). وی بر این تأکید می‌گذارد که فشارها و تنش‌هایی در زمینه جهانی پدید می‌آید که عمدتاً از تعامل بین عوامل عام و خاص هستند.^{۱۱} با وجود این، براساس تحلیل رابرتسون، همه عوامل نظام جهانی در دنیایی عمل می‌کنند که اجزای آن به گونه‌ای روشمند به هم پیوند دارند. در سرتاسر کتاب او، یک نکته نانوشته وجود دارد و آن این که رویکرد جهانی دارای یک بعد ارگانیک است که تنش‌ها در درون آن انطباق می‌یابند.

کار به‌ی‌ر نیز نشانه‌ای از میراث پارسونی دارد. او به اثر نیکلاس لومان - از دانشجویان پارسون - اشاره می‌کند که کاربرد گرایایی دستوری پارسون را به کاربرد گرایایی احتمالی (احتیاطی) نظام‌های فرعی به هم وابسته و در عین حال مستقل تبدیل کرد: نظام‌هایی چون اقتصاد، علم، حقوق، آموزش و پرورش، خانواده، و مذهب. گفته می‌شود نظم و بی‌نظمی نتیجه تعامل‌های این نظام‌هاست؛ تعدیل‌های احتمالی آنها بخش اعظم روند تجدد گرایایی یا مدرنیزاسیون و پیدایش نظم جهانی را توضیح می‌دهد (لومان، ۱۹۸۲). به گفته بکفورد، در این خصوص لومان مذهب را انجام یک عمل ضروری در سطح نظام اجتماعی می‌داند (بکفورد، ۱۹۸۹). لذا، رویکرد به‌ی‌ر به مذهب به عنوان نوعی ارتباط می‌نگرد که می‌کوشد ارتباط انسانی را مفهوم بخشد (به‌ی‌ر، ۱۹۹۴).

این چهارچوب کاربرد گرایانه ویژگی‌های بافت فرهنگی و اجتماعی - اقتصادی را از کانون توجه دور می‌سازد. این چهارچوب خواستار آن است که حقیقت جزئی صرفاً از لحاظ یک

کلیت تخیلی و هماهنگ تصور شود: در مورد ماهیت تکمیلی جهان گرایی و مذهب نیز همین طور. یک پیامد آن این است که جنبش‌های ضد سیستماتیک از جمله فعال گرایی مذهبی را می‌توان صرفاً به منزله درگیری تازه‌ای با نظام جهانی تعبیر کرد - اثبات رابطه بین خاص و عام. این چهارچوب هیچ چیز و همه چیز را توضیح می‌دهد و باورهای مذهبی و فعال گرایی مذهبی را از هر نوع اهمیت اجتماعی تهی می‌سازد. این چهارچوب هیچ ارزش توضیحی ندارد: ظهور و سقوط جنبش‌های مذهبی، برنامه‌های سیاسی و اجتماعی متحول آنها؛ و تناقضات و ناپایداری داخلی آنها همچنان در پرده‌ای از اسرار باقی می‌ماند. طبق این تحلیل، جنبشهایی چون اسلامگرایی و الهیات آزادینخواه، ممکن است در واقع دارای سر منشأ آبر طبیعی باشند.

تجددگرایی

چشم انداز کاربرد گرایانه با نظریه تجدد گرایی یا مدرنیزاسیون و رویکردهای تجدد طلبان به مذهب، ارتباط دارد. نظریه تجدد گرایی بدان سان که در اوج اصول گرایی کاربرد گرایانه در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ در مورد جهان سوم به کار برده شد، واپسگرایی اقتصادی - سیاسی‌ای را شاهد بود که به واسطه پیشرفت به سوی همگرایی در یک نظام اقتصادی جهانی تبیین شده بر مبنای الگوی غربی، حل و فصل شد. گفته می‌شد این الگو نه تنها ضرورت داشت بلکه مورد علاقه مردم جهان سوم نیز بود. به طوری که دانیل لرنر درباره یک بافت منطقه‌ای اظهار داشت، خاورمیانه خواستار رسیدن به جایی است که غرب در آن قرار دارد (لرنر ۱۹۶۴). به گفته او، دنیای غیر غربی می‌تواند از طریق انطباق و سازگاری با نمونه‌های مدرنیزاسیون، خود را نجات بخشد.

تجدد طلبان می‌گفتند به منظور پیشرفت موفقیت‌آمیز، جوامع جهان سوم باید غیر مذهبی (سکولار) بشوند و باورهای سنتی خود را یا کنار بگذارند یا دست کم تعدیل نمایند. فقط در صورت حرکت از قطب سنتی به سوی قطب مدرن است که آنها می‌توانند جوامع خود را تقویت کرده و جایگاهی در نظم یک جهان رو به گسترش پیدا نمایند (لرنر ۱۹۶۴؛ روستوو،

(۱۹۷۱). اما دنیا گرایی (سکولاریزاسیون) کنار گذاشتن مذهب را توصیه نمی‌کند. بلکه حرکت به سوی الگوهای از باور و عملکرد مرتبط با غرب، بویژه با پروتستان‌تیسیم خصوصی شده امریکای شمالی را که نوع آرمان‌گرایانه‌ای از جامعه مدرن به حساب می‌آید، توصیه می‌نماید. خواسته‌ها و ارزش‌های مذهبی امریکای مرکزی نظریه تجدید گرایی را دربر گرفته است. لرنر در کتاب "گذار از جامعه سنتی" می‌گوید: مادامی که مردمان محروم بخت و سرنوشت خویش را سرزنش کنند، ما در جهانی سنتی زندگی می‌کنیم که به واسطه تجلیل معنوی فقر و تقبیح ثروت نهادینه شده است (لرنر ۱۹۶۴). او می‌گوید مردم جهان سوم به جای آن که فقر را سرزنش کنند باید به دکترین‌های رفاه و کامیابی روی آورند. اکثراً بدین سان عمل نکردند و بدین ترتیب پیشرفت اراده مردمان جهان سوم برای درآمدن به صورت آنچه که غرب هست. نفی می‌گردد.

به رغم آن که نظریه پردازان جهانی بخش اعظم نظریه پست مدرن و فراساختاری را با امتناع آن از روایت بزرگ رشد تجدید طلبانه جذب کردند، نظر آنان درباره مذهب همچنان در یک چشم انداز کاربرد گرایانه و توسعه گرایانه باقی ماند. حتی منتقدان دلسوز نیز این مشکلات را نشان می‌دهند. "کاولیس" می‌گوید جهانی شدن مستلزم آن است که دیر یا زود یک حرکت اجتناب‌ناپذیر "دورکهایمی" به سوی سلسله مراتب ارزشی جهان انجام گیرد (رابرتسون، ۱۹۹۲) و ترنر به صورتی نقادانه می‌گوید نظریه جهانی جنبه تکاملی و تئوریک دارد... که در واقع تعبیر تازه‌ای از غرب گرایی است (ترنر، ۱۹۹۴).

در این بافت می‌توان به اظهار نظر "متحده" درباره نظریه برخورد تمدن‌های هانتینگتون اشاره کرد. او می‌گوید اندیشه برخورد مذهب‌ها در جهان چیزی در اختیار ایالات متحده دهه ۱۹۹۰ قرار داده است که بسیار طالب آن است: اصولی که احساس عصر جنگ سرد را زنده کند. همچنین، اندیشه مزبور احساسی از هدفمندی، ابزاری برای تفسیر رویدادهای جهان که به روابط اقتصادی و سیاسی موجود در سطح جهان مفهوم می‌بخشد، ارائه می‌نماید (متحده، ۱۹۹۵). در واقع این نوع تازه‌ای از غرب گرایی است.

همگن سازی

نظریه جهانی طبقات متعدد و مختلفی را شامل می‌گردد. در زمینه مذهب، سنت‌های بزرگ جهان حد و مرزهای جغرافیایی، سیاسی و اقتصادی داشته‌اند که از لحاظ تاریخی مستمر بوده و از لحاظ اجتماعی فراگیر. آنها به منزله توده‌های عمدتاً نامتمایزی (بدون تشکل و انشعب) از دینداران تلقی می‌شوند که با نظام جهانی به صورت جهان گرایی، خصوصی گرایی تجریدی یا به صورت واحدها یا شبه واحدهای درون آن تعامل می‌نمایند. لذا می‌بینیم که از کلیسای جهانی، کاتولیسیسم جهانی یا جهان اسلام سخن به میان می‌آید.

در مورد مذاهب متمرکز در جهان سوم مسأله خاصی وجود دارد. نظام دو ارزشی غرب و "بقیه جهان" کراراً به عنوان نظریه هانتینگتون درباره برخورد بین یک غرب متحد و جوامع مسلمان، کنفوسیوسی، هندو، و بودایی ظاهر می‌گردد (هانتینگتون، ۱۹۹۳). مسأله اصلی در مورد اسلام و اندیشه‌های جامعه مسلمان یا اسلام جهانی کاملاً حاد است. در اینجا مسأله تصویر خود اروپا و ایجاد "دیگری" یک میراث بزرگ تاریخی است منتها میراثی که بر اثر مشغولیت‌های ذهنی عصر حاضر از قبیل قطبی شدن مدرن و سنتی، پیشرفته و توسعه نیافته و در این اواخر نگرانی از حضور یک بیگانه موهوم در خارج / داخل جامعه غربی، تقویت گردیده است (بالیبار، ۱۹۹۱).

یک دیدگاه ثابت وجود دارد و آن این که مذهب در هویت افراد و گروه‌های موجود در جوامع اسلامی یک عامل اصلی به حساب می‌آید. این اندیشه در ایده‌های شرق گرایانه یک اسلام واقعی ریشه دارد که در آن مسلمانان انتقال دهنده انگیزش‌های اصلی جذب شده از سنت مذهبی هستند. با این حساب، مسلمانان اصولاً موجوداتی مذهبی هستند که یک فعال گرایی مشترک به نام اسلام دارند که مسأله نفی سایر فرهنگ‌ها را تقویت می‌نماید. و اینجاست که تصور رسانه‌ای دنیای غرب از یک انتفاضه جهانی مصداق پیدا می‌کند (اسپوزیتو، ۱۹۹۲). این دیدگاه همچنان از میزان گسترده‌ای از همانندی مذهبی در درون و فراسوی جوامعی که در آن سنت‌های اسلامی نقش دارند، نشأت می‌گیرد: مسایلی چون مکان، طبقه، جنسیت، زبان،

قومیت، خویشاوندی، وابستگی سیاسی، و مجموعه عوامل دیگری که یک هویت، بویژه مسلمان، را شکل می‌بخشند. به علاوه، مذهب یک حضور تاریخی مستمر در همانندی فرد یا گروه نیست بلکه عمدتاً از لحاظ ویژگی و نفوذ آن به مرور زمان، تفاوت پیدا می‌کند.^{۱۲}

با وجود این، هنگامی که هویت اسلامی مسلم پنداشته شود، مجموعه وسیعی از صورت‌های فرهنگی و اجتماعی ممکن است در آن جای گیرند. حتی آن کسانی نیز که تعصب شرق‌گرایانه را رد می‌کنند، رفته رفته به یک عملکرد همگن سازنده روی می‌آورند. به طور مثال ترنر به گونه‌ای روشمند از جهان اسلام و موقعیت جهانی اسلام سخن می‌راند (ترنر ۱۹۹۴). این اصطلاحات تنها تا جایی مفهوم پیدا می‌کنند که طیف گسترده‌ای از مردم می‌توانند خویشتن را در شرایط خاص و متفاوت، مسلمان بخوانند. همبستگی و انسجام اسلامی کارآمدی وجود ندارد. و این مسأله‌ای است که برای بسیاری از جوامع اسلامی و جنبش‌های سیاسی، نگران کننده است. اندیشه‌های مربوط به دنیای منسجمی از دینداران، بویژه کسانی که توسط غیر مسلمانان جذب می‌گردند، به طور قطع بار دیگر ایده‌هایی درباره یک جامعه هماهنگ به دست می‌دهند که با برداشت‌های خاص و مورد منازعه‌ای از سنت اسلامی همراهند.^{۱۳}

یک درونمایه فعال‌گرایی اسلامی معاصر همانا اختلاف فزاینده‌ای است که در بین "امت" وجود دارد. دینداران به واسطه کشمکش‌ها و منازعات موجود بین رهبر و پیرو، بین توده‌های مسلمان و استعمارگران خارجی و داخلی، بین فرقه‌ها و جریان‌های رقیب، و بین دولت - ملت‌هایی که خود را اسلامی می‌پندارند، به گروه‌ها و فرقه‌های مختلف تقسیم می‌شوند.^{۱۴} این امر در واقع ممکن است تلاش برای برقراری اصل اساسی "وحدت دینی" را تقویت نموده، اسطوره‌های تازه‌ای از یک "عصر طلایی" بیافریند، و علاقه به ایجاد دوباره جامعه همگن و یکپارچه‌ای از دینداران را به وجود آورد و این موضوعی است که باز هم به آن خواهیم پرداخت. ولی این تلاش از وجود یک همبستگی مذهبی برای امت، که همانا جهان اسلام باشد، خبر نمی‌دهد بلکه چیزی است که خود به مانع دیگری فرا راه شناخت پویایی فعال‌گرایی مذهبی تبدیل می‌گردد.^{۱۵}

بنیاد گرایی

جنبه متفاوتی از مسأله همگن سازی در همانندی کامل یک تلاش جهانی برای برقراری اصول بنیادین که به سادگی به صورت ساختاری از بنیادگرایی جهانی در می آید، نهفته است. به طور مثال، از نظر رابرتسون، گونه‌های بنیادگرایی مذهبی بی نظیر بوده و یک تولید جهانگرایانه نیستند (رابرتسون، ۱۹۹۲). در اینجا نمونه‌ای بسیار قوی از جبرگرایی جهانی وجود دارد که مقبول عده‌ای از نظریه پردازان قرار گرفته است و نمونه‌ای از همگن سازی نیز به همراه دارد.

به همان گونه که در مورد جنبش‌های مذهبی گفته شد، اندیشه بنیاد گرایی از امریکای شمالی و در اوایل قرن بیستم ریشه گرفت و آن هنگامی بود که این اندیشه درباره یک جنبش میان فرقه‌ای پروتستان به کار گرفته شد که بر ایده خطا ناپذیری کتاب مقدس تأکید داشت (هالن کروییتس و وسترلاند ۱۹۹۶). از آن زمان به بعد این اندیشه در مورد انواع مختلف فعال گرایی مذهبی، که اکثراً در دنیای غیر غربی هستند و برنامه‌های کاملاً متفاوتی دارند، به کار برده شد. هالن کروییتس و وسترلاند به صراحت می‌گویند شاید برچسب زنی به مسلمانان و دیگر بنیادگرایان غیر مسیحی آسان باشد اما پیدا کردن دلایل آکادمیک کافی برای تأیید آن دشوار است. آنان می‌گویند به عنوان مفهوم زیانبار و خفت آوری که با کلیشه‌های غربی و پیش انگاری‌های مسیحی همراه است، این امر ممکن است سوء برداشت‌هایی را موجب گردیده و از درک پویایی‌ها و ویژگی‌های گروه‌های مذهبی مختلف دارای اهداف سیاسی روشن، جلوگیری نماید (همان منبع).

در غرب، این اصطلاح به واژه مترادفی برای فعال گرایی مذهبی، مخصوصاً فعال‌گرایی‌های جهان سوم و بویژه برای جریان‌های اسلامی تبدیل شده است.^{۱۶} توجه شدید غرب به این مسأله، ظاهراً پاسخی است به آنچه که لاورنس آن را "ضربه انقلاب ۱۹۷۹ ایران"، شگفتی پدیده [امام] خمینی [ره] و دشواری کنار آمدن با اسلام گرایی به طور کل، می‌خواند (لاورنس ۱۹۹۰). در این بافت است که مطالعات بنیادگرایانه‌ای در ایالات متحده پدیدار گشته که توسط آکادمی علوم و هنرهای امریکا در پروژه بنیادگرایی دانشگاه شیکاگو نهادینه شده است.

این پروژه که از قرار معلوم مکتبی از مطالعات تطبیقی با ریش جهانی است، در واقع روی خاورمیانه متمرکز است و می‌توان گفت تمرکز روی این منطقه از شرق‌شناسی نوینی سرچشمه می‌گیرد که در قالب نهادهای اروپایی‌ای پدیدار گشته است که در قرن نوزدهم به منظور انجام تحلیل‌های تخصصی درباره مشرق زمین مطرح شد (هالن کرویتس و وسترلاند ۱۹۹۶).

برخی از مسایلی که هنگام دادن جنبه‌ای جهانی به بنیادگرایی مطرح می‌شود، در کتاب خود لاورنس تحت عنوان "مدافعان خداوند" ارائه گردیده است. این تحلیل‌ها مدعی هستند که وجه مشترکی میان پروتستان‌های امریکا، شهرک نشینان یهودی اسرائیل، و فعالان مسلمان دنیای عرب دیده می‌شود و آن شورش علیه عصر جدید است (لاورنس ۱۹۹۰). این ادعاهای خارق‌العاده، تا آنجا به پیش می‌رود که مبانی ادراکی معرفت دینی و فعالیت مذهبی را کنار می‌گذارد؛ طبق این تحلیل‌ها، هر جریان سیاسی یا اجتماعی مذهبی می‌تواند جهان‌گرا باشد. "شپرد" می‌گوید: بنیادگرایان امریکا بخشی از جامعه‌ای هستند که از بسیاری جهات استعمارگر بوده و هست. این بنیادگرایان به طور کلی در رفتارهایی که بر امپریالیسم تأکید می‌گذارد، مشترکند، حال آن که بنیادگرایان مسلمان بخشی از جوامعی هستند که گرفتار امپریالیسم بوده و ضد امپریالیست می‌باشند، آن هم غالباً از نوع شدید آن (وسترلاند، ۱۹۹۶). اگر چه طبق این نظریه، بنیادگرایی اسلامی جنبه‌ای همگن دارد (در عمل برخی از فعالان مسلمان به هیچ وجه با غرب در ستیز نیستند)^{۱۷} ولی شپرد راست می‌گوید که این اصطلاح ویژگی‌های اجتماعی - فرهنگی و سیاسی خاص هر جنبش را نامشخص می‌سازد.

عاملیت انسان

طی بخش اعظم قرن بیستم، جامعه‌شناسان مذهب توجه خویش را روی چیزی متمرکز ساخته‌اند که از نظر آنان مسایل به هم مرتبط تجددگرایی و دنیاگرایی محسوب می‌شد. آنان می‌گفتند مذهب رفته رفته جنبه‌ای فردی و شخصی پیدا کرده و کمتر چهارچوب یا نقطه عطفی برای کنش‌های عمومی بوده است. رویدادی که اکنون مایه اضطراب و نگرانی این درست‌آیینی

(ارتدکسی) شده همانا مشغله ذهنی عمومی یعنی مسأله مذهب و کنش اجتماعی است. فعال گرایی مذهبی به ساخت جوامع متشکل از گروه‌های عاملان خاصی پرداخته است که کنش‌های خود را با توجه به هویتی که گمان می‌کنند در آن اشتراک دارند، هماهنگ می‌سازند. به طوری که کالینکوس یادآور شده است، هنگامی که رابطه مثبتی میان عوامل ساختاری و عاملان اجتماعی امکان‌پذیر می‌گردد، حوزه عمل وسیعی برای پژوهش تجربی در شرایط مساعد یا مخالف تشکیل امت‌ها فراهم می‌آید (کالینکوس، ۱۹۹۵). ولی به همان گونه که نظریه جهان گرایی بررسی و آزمایش بافت‌های اجتماعی خاصی را - که در آن جنبش‌های مذهبی رشد می‌یابد - تشویق نمی‌کند، زمینه بررسی درباره تشکیل امت را نیز تنگ‌تر می‌نماید. اولاً نظریه مزبور از ساختاری سخن به میان می‌آورد که روابط فردی و گروهی در درون "کلیت" را محدود می‌سازد و ساختارهای شبه جهانی را عمدتاً نامربوط می‌نماید. ثانیاً سوژه‌های انسانی را در حاشیه قرار می‌دهد. به طور مثال، در مورد کاربردگرایی امکانی، سوژه‌ها به کلی ناپدید می‌گردند و تنها در بافت ارتباطی بین نظام‌ها و شبه نظام‌ها ظاهر می‌شوند. به گفته "لومان"، "نظام کنشی موضوع عاملان است" (بکفورد، ۱۹۸۹). به یز می‌گوید از نظر لومان، جامعه نه از افراد بشر بلکه از ارتباطات آنها متشکل است (به یز ۱۹۹۴). مع ذلک، رابرتسون که مؤکداً به وجود جایگاهی برای فرد در چهارچوب جهان‌گرایی اش قایل است، می‌گوید: جهانی شدن شامل ساختار نهادینه انفرادی بوده و خواهد بود (رابرتسون، ۱۹۹۲).

جایگاه سوژه‌های فردی و گروهی در این چشم انداز حتی تحلیلگران طرفدار تحلیل جهانی را نیز نگران می‌سازد. طی یک بررسی اخیر درباره نظریه‌ی جهانی مؤید دیدگاه رابرتسون، آکسفورد می‌گوید: "با این مسأله که آیا سوژه‌های محلی که نه فقط تحت تأثیر متون جهانی هستند بلکه می‌توانند بر آنها تأثیر گذار نیز باشند، باید به عنوان یک امر تجربی برخورد کرد نه به مثابه چیزی که صرفاً با قید و شرط حل و فصل می‌گردد (آکسفورد ۱۹۹۵). ولی در امور تجربی برگرفته از نظریه جهان‌گرایانه، فقط قید و شرط‌هایی داریم که در مورد مذهب اندکی بیش از برداشت‌های دینداران از چشم اندازهای جهانی خودشان ارزش دارد.

فعال‌گرایی مذهبی در جهان سوم

در اینجا، نوعی تحلیل فعال‌گرایی مذهبی که عمدتاً بر اساس مطالب تجربی انجام گرفته باشد، منظور نظر ما نیست. ولی حتی یک بررسی اجمالی از فعال‌گرایی‌های عمده نیز مسایل کلیدی‌ای را پیش روی ما قرار می‌دهد که در تحلیل جهان‌گرایانه یا نادیده‌انگاشته شده و یا ناچیز شمرده می‌شود. در اینجا می‌خواهم به بررسی دو جنبشی بپردازم که بیشترین تأثیر را بر فعال‌گرایی داشته و توجه بسیاری را در میان نظریه‌پردازان جهانی برانگیخته است: الهیات آزادی‌خواه و اسلام‌گرایی. در هر مورد می‌خواهم ارتباط نزدیک با کشمکش اجتماعی، اهمیت عاملیت انسان، و ناپایداری اندیشه‌های مذهبی را مورد بررسی قرار دهم.

الهیات آزادی‌خواه

ظرف بیست سال بعد از اواخر دهه ۱۹۶۰، رو به رشدترین جنبش اجتماعی در امریکای لاتین جنبش مرتبط با الهیات آزادی‌خواه (جنبش آزادیخواهانه و عدالت طلبانه کشیش‌های امریکای لاتین) بود. ظهور این جنبش تشکیلات کلیسا و کسانی را که کاتولیسیسم را یک نیروی محافظه‌کار همگرا در سطح قاره امریکا تلقی می‌کردند، تکان داد (اسمیت، ۱۹۹۱). اگر چه تأثیر آن از کشوری به کشور دیگر فرق می‌کرد ولی تأثیر ناب آن چنان شدید بود که با جنبش اصلاحات اروپا در قرن شانزدهم تشابه داشت (همان منبع).

طی چند قرن، کلیسا با ساختارهای قدرت محلی، بویژه با زمین‌داران بزرگی که اقتصاد روستایی را تحت کنترل داشتند، مرتبط بود. این رابطه بسیار سازمان یافته بود و در الهیاتی تجلی داشت که سلسله مراتب تثبیت شده را تجلی اراده خداوند می‌دانست (میدهرست، ۱۹۹۱). حتی پیدایش الگوهای بسیار آشکار توسعه نابرابر نیز به ساختارهای امتیاز مذهبی لطمه‌ای وارد نیاورد. تا اواسط قرن بیستم، شهرگرایی، صنعتی شدن، و جابه‌جایی‌های عظیم مردم، رفته رفته نظم سابق را متزلزل می‌ساخت. روز به روز دهقانان و کارگران شهری و روستایی و به طور کلی محرومان بیشتری با کسانی که بیشترین ارتباط را با تشکیلات کلیسا داشتند، درگیر

می شدند. تشکیلات کلیسا با تأکید گذاردن بر اندیشه "کلیسای دژ مانند" یعنی کلیسایی که همواره برای مقابله با خطرات محیط اطراف آماده است، واکنش نشان داد (همان منبع).

کلیسا در برابر احزاب غیر مذهبی، بویژه در برابر جریان‌های کمونیستی و گروه‌های فعالتر دهقانی تضعیف گشت. این الگو بویژه در نواحی روستایی و در میان محرومان شهری مشهود بود. در اینجا نفوذ کلیسا همواره ضعیف‌تر شده است: عملکرد مذهبی همگانی غالباً ترکیبی بود که سنت‌های کاتولیک اصول گرا را با عوامل مربوط به پیش از کشف قاره امریکا و گاهی با نفوذ افریقاییان بومی درهم می‌آمیخت (راو و شلینگ، ۱۹۹۱). در نتیجه تا اواخر دهه ۱۹۶۰، تشکیلات مذهبی از پایین تحت فشار شدید قرار گرفت: واکنش برخی طبقات روحانی پایین مرتبه‌تر این بود که کلیسا به صورت مکانی برای فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی درآید. روز به روز تعداد بیشتری از کشیش‌های جوان به جنبش‌های طرفدار اصلاحات ارضی، اتحادیه‌های کارگری و کنش جامعه می‌پیوستند.

آزادینخواهان به سرعت دامنه نفوذ خود را گسترش بخشیدند. طرح آنان جنبه‌ای رادیکال داشت: آنان با وام گرفتن اندیشه‌هایی از جریان‌های غیر مذهبی از جمله مارکسیسم اعلام داشتند که مردم جهان سوم طبقه کارگر بشر امروز هستند؛ ثروت باید به همگان تعلق داشته باشد: و تحولات بنیادین باید در دستور کار قرار گیرد (اسمیت، ۱۹۹۱). متون مقدس مسیحی - یهودی مورد ارزیابی مجدد قرار گرفت. لیمان می‌گوید:

این متون، اعم از شرح زندگی [حضرت] عیسی مسیح [ع] و روایت‌های دیگر، مرتباً تحریف گردیده و در راستای اهداف و مقاصد سرکوبگرانه فنودالیسم، سرمایه داری، و اکنون وابستگی و مشاغل کاذب، جنبه‌ای ابزار پی‌دا کرده است؛ هدف همانا دگرگون ساختن و درآوردن آنها به صورت مبانی معنوی، عقیدتی، و کاربردی برای آزادیخواهی بود. این اندیشه مذهبی جدید از این لحاظ که بازگشت به ریشه‌ها (در این مورد بازگشت به ریشه‌های مسیحیت) را مدنظر داشت، رادیکال بود.

(لیمان، ۱۹۹۰)

لیمان می‌گوید پیامدهای آن برای کلیسا چیزی تقریباً در حد یک انقلاب بود. این تحولات، با خصوصیت امریکای لاتین، به واسطه رویدادهایی در سطح بین‌المللی، بویژه بر اثر موفقیت نهضت‌های ضد استعماری از قبیل نهضت‌های الجزایر و ویتنام، تسریع گشت. گروه‌های روحانیون با چپ‌های غیر مذهبی به تعامل پرداخته و با هدف تلفیق مارکسیسم و کاتولیسیسم، به تنظیم برخی استراتژی‌های سیاسی همت گماشتند. در سال ۱۹۶۸ - سال وقوع انقلاب‌ها - نشستی از روحانیون ارشد در مدلین، کلمبیا، تشکیل و دو وظیفه برای کلیساهای منطقه مشخص گردید: قرار بر این شد کلیسا از حالت دژ مانند خارج شود و جنبه‌ای مردمی به خود بگیرد؛ و یک دکترین آزادیخواهی را دنبال کند که در آن شهروندان جهان سوم بتوانند فعالانه مسأله محرومیت و ستم‌دگی خویش را برطرف سازند.

بحرانی که در سراسر امریکای لاتین رویاروی چپ‌گرایان قرار گرفت با شکست از کودتای نظامی شیلی به اوج خود رسید و نفوذ کاتولیک‌های رادیکال را تحکیم بخشید. می‌دهرست می‌گوید، "در برابر سرکوب، و در غیاب کانال‌های جایگزین برای ناراضی‌تراشی، کلیسا فرصت‌هایی در اختیار گروه‌های مخالف قرار داد تا نیروهای خود را تجدید سازمان نمایند" (می‌دهرست، ۱۹۹۱). طی دهه ۱۹۷۰، این جنبش توانست در یک مقیاس وسیع، بویژه از طریق تشکیلات کشیشی یعنی گروه‌هایی از مردم تحت رهبری روحانیونی که با اهداف مذهبی و آموزشی گردهم آمده بودند اما خود را برای فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی گسترده‌تر نیز آماده می‌ساختند، سازمان یافتند. تا اواخر این دهه، صدها هزار تشکیلات کشیشی مرکب از میلیون‌ها نفر، که اکثرشان کارگران، دهقانان و طبقه محروم شهری بودند، پدید آمد (اسمیت، ۱۹۹۱).^{۱۷}

این نهضت بخش‌های عظیمی از کلیسا را به حرکت واداشت و در عین حال، یک بحران نهادین نیز پدید آورد. لیمان می‌گوید فضایی که توسط کلیسا باز شد، نه فقط سیاسی بلکه یک فضای گفتمانی بود که به موجب آن یک زبان غیر مارکسیستی اضطراب سیاسی توانست شکل بگیرد (لیمان، ۱۹۹۰). در واقع بخش‌هایی از کلیسا در حال بازسازی سنت به عنوان ابزاری برای ابراز اعتراضات و خواست‌های خود بودند. عاملیت تحول در درون کلیسا نه خود سلسله مراتب

و یا حتی آزادیخواهترین عاملان آن بلکه انرژی‌های یک نیروی شدیداً ناشکیبا از رده‌های پایین بود. فضای ایجاد شده توسط کلیسا فضایی بود که خواسته‌ها و انتظارات خاص آنها را سازگار می‌نمود. به گفته اسمیت، تشکیلات مذهبی ناگزیر از سازگاری و انطباق با یک شعور و آگاهی شورشی بود (اسمیت، ۱۹۹۱).

لی واین درباره پیامدهای سیاسی جنبشی که اصولاً به کار محرومان و مستضعفان می‌پرداخت می‌گوید:

ادعای گروه‌های فرودست درباره حق برخورداری از قدرت معنوی و اختیار عمل در زمینه استنباط و اقدام مستقلانه، مسأله‌ای منازعه‌انگیز و از این لحاظ یک کنش الزاماً سیاسی است. انگیزه‌های سیاسی آشکار ممکن است اصولاً در این مورد مصداق نداشته باشد. زیرا این ابتکارات از سوی قدرت‌های معنوی صرفاً به عنوان گامی کوچک و آسان به دور از تلاش‌های مربوط به کسب قدرت مادی و چالش با حاکمیت به طور اعم است.

(لی واین، ۱۹۹۲)

در واقع بخش اعظم این جنبش به گونه‌ای خودآگاهانه سیاسی و ویرانگر بود. در مورد رادیکال‌ترین شاخه این جنبش، فعال‌گرایان مناسبات با ساختارهای قدرت محلی را تضعیف می‌کردند و برخی از کشیش‌ها، حتی در مبارزات چریکی به راه افتاده توسط نیروهای چپ نیز شرکت جستند. در میان انبوه فعالان، تفاوت‌های بین برنامه‌های مذهبی و غیر مذهبی، به سختی از یکدیگر قابل تمییز هستند. آنان با به راه انداختن موجی از اعتراضات شدید، به "نفوذ مارکسیستی" و "کشیش‌های سرخ" واکنش نشان دادند و از بیم از دست دادن پیوندهای تاریخی خود با زمامداران قاره، هسته محافظه کار سلسله مراتب به یک ضد جنبش دست زد. این عمل به پاکسازی تعدادی از رادیکال‌ها از مناصب ذی نفوذ و سرانجام در سال ۱۹۷۹ به تغییر موضع رسمی کلیسا در کنفرانس دیگری در پوئبلا، مکزیک، منجر گردید.

اما رشد به امریکای مرکزی نیز سرایت کرد. در این منطقه گفته می‌شد لیبراسیونیسم تا

اواخر دهه ۱۹۷۰ عمومیت بسیار یافته و در سطح وسیعی گسترش پیدا کرده بود (بوث و والکر، ۱۹۹۳). ایالات متحده که از این تحول و نیز مشارکت فعال روحانیون در انقلاب سان‌دینستی نیکاراگوئه به وحشت افتاده بود، به یک ضد مبارزه اضطراری دست زد. ایالات متحده در تشکیلات کلیسا که ببری را از بندرها ساخته و اکنون از کرده خود پشیمان بود، متحدان خوبی پیدا کرد (لیمان، ۱۹۹۰). در عین حال، ایالات متحده جنبش‌های محافظه کار فعال پروتستان را، که عزم خود برای مقابله با الهیات آزادخواه "شیطانی" را جزم کرده بودند، مورد حمایت مالی قرار داد (دایموند، ۱۹۹۲). تا اواسط دهه ۱۹۸۰، آزادخواهان (لیبراسیونیست‌ها) خویشتن را تحت فشار شدید یافتند. آنان که به واسطه موضع خود در تشکیلات مذهبی، محدودیت‌هایی داشتند، فاقد چنان قدرتی بودند که بتوانند حمایت بی قید و شرطی از اقدامات توده‌ای مستمر به عمل آورند. تشکیلات کلیسایی دچار لغزش شده و با برگزاری همایش‌هایی حوزه عمل خود را کاهش دادند. در عین حال رشد مشخصی نیز در جریان‌های پروتستان و افریقایی -التقاطی وجود داشت.

اکنون بسیاری از روحانیون رادیکال در برابر مناطق از این پس فعال و پویای جنبش، حکم یک ترمز را پیدا کرده بودند. برنامه کار آنها خدمت به محرومان بود و لئوناردو و کلودوویس باف، دو تن از شخصیت‌های برجسته این جنبش، خواستار تغییر طبقاتی، همبستگی مؤثر با محرومان و آزادخواهان شدند (باف و باف، ۱۹۸۷). این رویکرد به رغم فشارهای رسمی وارد شده علیه فعالیت‌های توده‌ای، با خودکامگی سنتی کلیسا و خودکامگی نیروهای اجتماعی بسیار محافظه کار - که کاتولیسیسم از دیرباز با آن همسو شده بود - همراه گشت. به گفته "پاسارا"، ابزار کاتولیک رادیکال کسانی که به سوی مردم رفتند، عوامل نیرومندی از نخبه‌گرایی و راست‌قامتی بود (لی واین، ۱۹۹۲). لی واین می‌گوید هنگامی که این جنبش از پایین دچار لغزش شد، با سرکوب یا رقابت دیگر جریان‌های فعال مواجه گشت؛ روحانیون رادیکال غالباً تنها، پریشان خاطر، و بی پناه ماندند (همان منبع). آنان به تغییر طبقاتی مورد نظر باف نایل نشده بودند و غالباً نوعی خودکامگی ذاتی پدیدار گشته و در راستای تضعیف

جنبش‌های مردمی عمل نموده و در عین حال، مخالفان دست راستی را تشویق و تقویت می‌کرد (همان منبع).

روحانیون رادیکال شده مبارزات عظیمی را پی گرفتند که از پایین آغاز گردیده و طی آن تلاش شده بود سنت مسیحی در کانون توجه قرار گیرد. در پایان، آنان نتوانستند خود را نه از دست توده‌ها خلاص نمایند و نه از دست کلیسا. به گفته اسمیت، تا دهه ۱۹۹۰، آینده این جنبش بستگی داشت به چگونگی انطباق و سازگاری آن با اوضاع و شرایط متحول. سرنوشت آن نه توسط گروهی از روحانیون رادیکال بلکه توسط نیروهای اجتماعی غیر قابل کنترل مشخص می‌شد که تاریخ را می‌سازند (اسمیت ۱۹۹۱).

جهانی و جهان گرایی

جنبش الهیات آزادیخواه در دوره آشوب و بلوای ایجاد شده بر اثر تحولات سریع فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی پدیدار گشت. انبوه شرکت کنندگان در این جنبش، از جمله کسانی بودند که بیش از همه در معرض ناامنی و جابه جایی زندگی مدرن قرار داشتند. این جنبش صرفاً به یک منطقه، کشور، گروه قومی یا مذهبی محدود نبود بلکه در سرتاسر قاره امریکا طرفداران و اعضای داشت. عواملی که در یک سطح فراملی عمل می‌کردند، در آن نفوذ داشتند و این جنبش اثرات گسترده خاص خود را داشت: کنفرانس‌های الهیات آزادیخواه در امریکای شمالی، اروپا، افریقا، آسیا برگزار شد و فلسفه آزادیخواهی در مناطق کاملاً متفاوتی چون فیلیپین و افریقای جنوبی ظاهر گشته بود (فراستین ۱۹۸۹). به گفته میدهرست، در نتیجه فعالیت‌های این جنبش، کلیسای امریکای لاتین کمک‌های چشمگیر و بی سابقه‌ای به بحث‌ها و مناظرات همیشگی پیرامون روابط مذهب، جامعه، و سیاست کرده است (میدهرست، ۱۹۹۱).

در این بافت‌ها، الهیات آزادیخواه باید در سطح امور جهانی مدنظر قرار گیرد. ولی شناخت آن به عنوان تجلی جهان گرایی به مثابه جدا ساختن ویژگی‌ها و خصوصیات است که باعث تقویت و گسترش آن می‌شود. الهیات آزادیخواه، بدان سان که در تحلیل جهان گرایی

وجود داشت، صرفاً یک عنصر سیستمی یا واحد فرعی یک مکان واحد خیالی نیست. این جنبش در الگوهای کاربرد گرایانه‌ای نیز جای نمی‌گیرد که بر نظریه جهان‌گرایی برتری دارند. بلکه، جنبش مزبور واکنش پویایی است به تضاد سیستمیک و گواهی بر از هم گسستگی جامعه امریکای لاتین. به گفته اسمیت، این جنبش همزمان با نیروهای توده‌ای ظهور کرد که به دنبال راه حل رادیکالی برای بحران‌های تسریع شده بر اثر توسعه نابرابر در سطح قاره بودند (اسمیت، ۱۹۹۱). از این لحاظ، این جنبش رویهمرفته معرف مثبتی از عاملیت انسان بوده است.

جنبش امریکای لاتین نمونه بسیار خوبی از سنت‌های مذهبی در حال تحول و دگرگونی توسط بازیگران اجتماعی است که مفاهیم تازه‌ای به راست دینی (ارتدکسی) مربوط به کتاب مقدس می‌بخشند. "بازگشت به ریشه‌های" لیمان، در واقع تلاشی است برای برقراری اصول بنیادین، ولی این تلاش توسط کسانی انجام می‌گیرد که تحولات خاصی را خواستارند که از عوامل ساختاری‌ای که آنها را در سطوح تجربه خودشان محدود می‌سازند، تفکیک ناپذیرند. دور کاملی از عوامل مشترک و جمعی شکل گرفته در میان استثمار شده‌ها و مستضعفان، محیطی فراهم آورده است که در آن کاتولیسیسم رادیکال می‌تواند ظهور پیدا کند. به عنوان یک جریان فکری، این جنبش به واسطه نیاز به ایجاد شعور و آگاهی شورشی مناسب برای درگیری با یک جنبش توده‌ای ناشکیبا، مشخص می‌گردد.

این مورد امریکای لاتین انعطاف‌پذیری مذهب و ساختار اجتماعی آن را نشان می‌دهد. این مورد بیانگر آن است که مذهب از یک طرف می‌تواند ارتباط نزدیک با ساختارهای امتیاز داشته باشد و از لحاظ ایدئولوژیک نیز با نسبت دادن نابرابری‌ها به مشیت الهی، مطابق دیدگاه مارکسیست‌های کلاسیک عمل نماید. از سوی دیگر، فرقه‌ها و حتی نهادهای مذهبی می‌توانند اصطلاحی را برای تجلی آرمان‌های توده‌ها به دست دهند. در این فرآیندها، عاملان انسانی هم به عنوان جویندگان تحول و به عنوان کسانی که موضع ساختاری شان آنان را در مقام خصومت با تحول قرار می‌دهد، سرنوشت ساز هستند زیرا قدرت‌هایی که لی و این از آنها سخن می‌گفت، نمایانگر عاملان انسانی دارای علاقه مشترک به قدرت معنوی نیز هستند. تنها یک تحقیق

تجربی در زمینه موازنه بین نیروهای طرفدار و مخالف سیستمیک (و کسانی که بین آنها دو دل هستند) به ما امکان می دهد تا خط سیر این جنبش را بشناسیم.

طبق تحلیل جهان گرایی، مذهب در تمام سطوح، بسیار حایز اهمیت و حتی تعیین کننده است. مذهب با ارجاع های جهانی (کلی) خود به کلیت تازه تجربه انسانی واکنش می نماید. اما بررسی جنبش امریکای لاتین نشان می دهد که اندیشه های مذهبی از لحاظ اهمیت و اعتبار، تفاوت بسیار دارند یعنی تحت شرایط مختلف، ممکن است اهمیت بیشتر یا کمتری نزد عاملان انسانی داشته باشند. هنگام بررسی فعال گرایی اسلامی، این الگو روشن تر خواهد گشت.

فعال گرایی اسلامی در مصر

بدون شک، رشد جنبش های اسلامگرایانه تأییدی است بر نظریه های جهان گرایی. به طور مثال، در مقدمه ای بر نظریه های جهان گرایی که اخیراً انتشار یافت، "واترز" بنیاد گرایی اسلامی را یکی از عوامل غیرشخصی مؤثر در پیشبرد جهانی شدن می خواند (واترز، ۱۹۹۵). من خطرات این نوع همسان گرایی را گوشزد کرده ام و در اینجا می خواهم به دو تجربه خاص اشاره نمایم: در مصر - که این جنبش در آن دیرپاترین نفوذ خود را داشته است - و در ایران، که بیشترین اثرات را در آن برجای گذارده است.

ظهور اخیر اسلام گرایی، ریشه در سال ها قبل دارد. ریشه های آن در واکنش برخی اعضای تشکیلات مذهبی یعنی "علما"، به نفوذ سریع استعمار فراگیر اروپا در خاورمیانه دیده می شود. در اواسط قرن نوزدهم، روحانیون جوان مناطق مسلمان نشین اهل تسنن، به اعتراض علیه سیاست های تقلیدی اروپایی مورد نظر زمامداران محلی و علمای وفادارشان پرداختند. با فراخوان دفاع از فرهنگ اسلامی، آنان ارزش های بنیادین مذهبی را به عنوان مناسب ترین راه برای مقابله با خطر اروپا مطرح ساختند.^{۱۹}

نفوذ آغازین آنان کم رنگ شد و تا اوایل قرن بیستم، ناسیونالیسم غیر مذهبی به صورت قوی ترین جنبش سیاسی در سطح خاورمیانه پدیدار گشت. ولی تا دهه ۱۹۲۰، در حالی که

ناسیونالیست‌ها قادر به جلوگیری از پیشروی غرب نبودند، اسلام‌گرایی بار دیگر سر برآورد اما این بار در مصر و به صورت یک نهضت توده‌ای در قالب اخوان المسلمین. "زبیده" پروژه آن را به عنوان جایگزین نظم موجود با نظم مبتنی بر احکام اسلام و اصول عدالت اجتماعی (که از طریق بسیج و سازماندهی مردمی حاصل گشت) جمع‌بندی می‌کند (زبیده، ۱۹۸۹). هدف اخوان المسلمین ایجاد جامعه‌ای اسلامی بود که از طریق کنش سیاسی توده‌ای، نیروی تازه‌ای گرفت. این گروه استعمار خارجی (حکومت اروپاییان) و استعمار داخلی (نفوذ سیاستمداران ملی‌گرا و علمای همدست آنها) را مورد حمله قرار داد (میچل، ۱۹۶۹). هدف اصلی آن عبارت بود از اخراج بیگانگان (انگلیسی) از کشور و اجرای احکام شریعت اسلام به عنوان بنیاد نظام حقوقی آن.

با تشکیل شبکه‌ای از انجمن‌ها، گروه‌های اجتماعی و اتحادیه‌های کارگری مستقل، اخوان المسلمین به صورت نخستین تشکیلات توده‌ای دنیای عرب درآمد. این گروه تا دهه ۱۹۴۰ در مصر حدود پانصد هزار عضو داشت و خطر عمده موجود فرا روی حکومت انگلیسی‌ها تلقی می‌گردید. اما این جنبش رفته رفته اعتبار خود را از دست داد مخصوصاً هنگامی که اتحادیه‌های کارگری و برخی سازمان‌های کمونیستی در صحنه ظاهر شدند که برنامه‌های رادیکال‌تری برای تحول ارائه داده و بزودی حمایت مردمی خاص خودشان را به دست آوردند. رهبری اسلام‌گرا به سوی انطباق و سازگاری با رژیم عقب‌نشینی کرد و در نتیجه حمایت مردمی آن رو به نقصان گذاشت. در سال ۱۹۵۲، ارتش قدرت را به دست گرفت و ظرف چند سال، اخوان المسلمین در سرازیری سقوط قرار گرفت. طی بیست سال بعد، این سازمان در حاشیه جامعه مصر فعالیت داشت و نفوذ گسترده‌تری که در سطح خاورمیانه برای آن پیش‌بینی می‌شد، تحقق نیافت. جنبش اسلام‌گرا بار دیگر با سرعتی شگفت‌انگیز رو به رشد گذاشت. طی سال‌های ۱۹۷۰، مصر در تب و تاب بود: تصور یک اقتصاد جهان‌سومی مستقل از بین رفته بود؛ اجرای یک برنامه پیشگام آزادسازی اقتصادی بر دامنه نابرابری‌ها می‌افزود^{۲۰}؛ و میلیون‌ها نفر برای کار به خارج از کشور مهاجرت کردند. با توجه به ناکارآمدی جریان‌های رادیکال غیر

مذهبی (کمونیست‌ها پیش از این از رژیم ملی گرا استقبال کرده بودند)، اسلام‌گرایی تازه‌ای پدیدار گشت و آن رادیکالیسم پایدارتری بود که "انقلاب" و برقراری عاجل یک نظم اسلامی را خواستار بود. جاذبه عمومی آن در وعده مبتنی بر کاهش نابرابری‌ها، مبارزه با فساد حکومتی، و برقراری ثبات و عدالت اجتماعی نهفته بود.

هدف تازه این جنبش روی تجدید حیات "امت اسلامی" دور می‌زد. طراحان این جنبش مؤکداً خواستار برکناری عوامل غیر مذهبی و دارندگان عقاید التقاطی بودند که - به گفته آنان - تحقق جامعه اسلامی را مانع می‌گشتند. آنان آینده‌ای را نوید می‌دادند که همه مؤمنان را به مبارزه در راه سرنگونی زمامداران موظف می‌ساخت و این نخستین گام در راه قدرت گرفتن مجدد "امت" به کمک برنامه‌ای از اصلاحات بنیادین در شریعت اسلام بود.

با تکیه بر آثار سیاسی‌ترین شخصیت‌های اسلامی، افراد برجسته این جنبش از قبیل سید قطب برداشت و تفسیری از گذشته ارائه دادند که می‌توانست نقطه عطفی برای فعال‌گرایی معاصر باشد. آنان سیاست تازه‌ای ابداع کردند - سیاستی که "العزمه" از آن به عنوان تفسیر دقیق و قطعی این الگوی دست‌نخورده یاد می‌کند (العزمه، ۱۹۹۳) که امت اصلی پیامبر اسلام [ص] را در جامعه معاصر، تحقق‌پذیر می‌نمود. ایوبی نشان می‌دهد که چطور محمد عبدالسلام فرج، از شخصیت‌های برجسته این جنبش، خواستار جهاد علیه حکومت مشرک شد:

به طوری که اغلب در میان اسلام‌گرایان رادیکال معمول است، فرج طرح کاملاً افراط‌گرایانه‌اش را طی روندی از تعابیر و تفسیرهای برگزیده از متون اصلی به دست آورد. فقط آیه‌هایی از قرآن نقل می‌شود که دارای مفاهیم مبارزه‌جویانه است؛ فقط توصیف‌های رزمی جهاد مورد پذیرش قرار می‌گیرد؛ و فقط سرسخت‌ترین فقها مرجع واقع می‌شوند.

(ایوبی، ۱۹۹۱)

با توسل به شمار کثیر محرومان شهرنشین، دهقانان بی اعتبار، و اعضای یک طبقه متوسط شدیداً سرخورده، سازمان‌هایی چون "الجهاد" و "الجماعت الاسلامیه" حکومت مصر

را شدیداً تهدید می‌کردند. ولی شیوه عمل خودکامه آنها، که به جای سازماندهی و بسیج توده‌ها، بر صدور احکام مذهبی استوار بود، جنبش را از پیشرفت بازداشت. در عین حال، بسیاری از فعالان دریافتند که مشارکتشان در تشکیلات دولتی، تلاش‌های سیاسی شان برای مقابله با دولت را محدود می‌سازد.^{۲۱} آنان با ایجاد شاخه‌ای از استراتژی قدیمتر اخوان المسلمین، بر آن شدند تا از طریق تشکیل شبکه‌های توطئه در درون نیروهای مسلح، بر حکومت فایق آیند - و این رویکردی بود که ایوبی آن را ساختار تصویر کامل سیاست موجود می‌خواند (ایوبی، ۱۹۹۱).

به دنبال ترور انور سادات، رئیس جمهور وقت مصر، در سال ۱۹۸۱، دولت این کشور مبارزه سرکوبگرانه‌ای را آغاز کرد که تا سال‌های ۱۹۹۰ ادامه داشت. این مبارزه با توجه به میزان فعالیت اسلام‌گرایان، شدت و ضعف داشت. در موارد مختلف، دولت از معدوم شدن این سازمان خبر داده است ولی بلافاصله رستاخیز مجدد آن را شاهد بوده است چرا که در اوایل دهه ۱۹۹۰، نابودی یک پایگاه بسیار مردمی جدید، مستلزم حمله‌ای گسترده بود.

تجربه ایران

انقلاب [اسلامی] ۱۹۷۹ ایران رویداد سرنوشت سازی در ظهور اسلام‌گرایی و تشدید روند جهانی شدن تلقی می‌گردد. به طور مثال، به گفته "به‌یر"، انقلاب اسلامی^{۲۲} باید واکنش مستقیمی به جهانی شدن تلقی شود (به‌یر، ۱۹۹۴). این انقلاب اغلب به منزله نتیجه فرآیندهای فرهنگی موجود در کشورهای جهان اسلام تلقی شده است؛ در واقع، جنبش ایران تاریخ متمایز و کاملاً ویژه‌ای دارد.

اسلام‌گرایی در جامعه ایران در دهه ۱۸۹۰ بسیار فعال بود اما بعد به کلی در حاشیه قرار گرفت. طی نیمه اول قرن بیستم، در حالی که مصر مبارزات توده‌ای گسترده‌ای را تحت لوای اسلام‌گرایان شاهد بود، تشکیلات مذهبی ایران عموماً از سکوت و آرامشی جانب‌داری می‌کرد که به تأیید رژیم غیر مذهبی آن، منجر گشت.^{۲۳} اما بعد از دهه ۱۹۶۰ بود که جامعه ایران روندهای تغییر و تحول سریع را طی کرد و گروه کوچکی از علمای پیرو [امام] خمینی [ره] علناً

به ابراز مخالفت علیه رژیم پرداختند. در عین حال، برخی شخصیت‌های غیر روحانی نزدیک به تشکیلات مذهبی، که تحت نفوذ چپ‌گرایان نیز قرار داشتند، آمیزه‌ای از افکار و اندیشه‌های اسلامی و غیر مذهبی به وجود آوردند که گهگاه به عنوان "مارکسیسم اسلامی" از آن نام برده می‌شد (ابراهامیان، ۱۹۸۹).

طی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، جامعه ایران تحولات شدیدی را تجربه کرد. از طریق فروش نفت پول‌های هنگفتی به اقتصاد کشور سرازیر گشت که تجارت و بازرگانی در مناطق روستایی را تشدید کرد؛ دهقانان را به فلاکت کشاند، و مهاجرت به شهرها را گسترش بخشید. دولت انجام تحولات و اصلاحات اجتماعی گسترده‌ای را به مردم ناآرام وعده داد. اما وقتی که تا اواخر دهه ۱۹۷۰ معلوم شد که دولت نمی‌تواند به وعده‌های خود عمل کند، حرکت توده‌ای بی‌سابقه‌ای آغاز شد. از ده‌ها سال پیش، سیاست کشور تحت نفوذ جریان‌های کمونیستی و لیبرالیستی نیرومند قرار داشت. ولی این جریان‌ها دیگر تضعیف گردیده و سازمان خود را از دست داده بودند و شبکه‌ای از روحانیون جوان گرد [امام] خمینی [ره]، به عنوان فعال‌ترین گروه مخالف رژیم، سربر آوردند.

روحانیون از یک استراتژی اسلامی پیروی می‌کردند که به همان اندازه که به خواسته‌های عاجل توده‌ها مربوط می‌شد، وامدار سنت شیعه نیز بود. آنان مؤکداً اظهار داشتند که علما و توده‌های مسلمان باید با سرنگون ساختن رژیم پهلوی، تکلیف شرعی خویش را انجام دهند. [امام] خمینی [ره] اظهار داشت که اندیشه جدایی دین از سیاست و این اندیشه که علمای اسلام نباید در امور سیاسی و اجتماعی مداخله کنند، ساخته و پرداخته امپریالیست هاست. و فقط غیر مذهبی‌ها هستند که این اندیشه‌ها را بازگو می‌نمایند (معدل، ۱۹۹۳). وی خواستار یک حرکت توده‌ای علیه حکومت پهلوی شد.

حکم [امام] خمینی [ره] درباره فعال گرایی علناً به مبارزه در راه یک آرمان خاص مرتبط بود: یک حکومت اسلامی تشکل یافته در شرایط کاملاً کثرت‌گرایانه‌ای که [امام] خمینی [ره] را با رادیکال‌هایی که سعی کرده بودند سنت‌های اسلامی و سوسیالیستی را درهم آمیزند، همراه

ساخت. او یک جمهوری اسلامی پیشنهاد کرد که آرمان‌های توده مردم را بازتاب می‌داد:

اراده مستضعفان سرانجام رهبری را از آن خود خواهد ساخت. وعده خداوند بزودی تحقق خواهد یافت و محرومان جایگزین ثروتمندان خواهند شد. در یک جمهوری اسلامی، از ظلم و بی‌عدالتی خبری نخواهد بود. دارا و نदार وجود نخواهند داشت؛ همه مردم از حقوق مساوی برخوردار خواهند گشت. در یک جمهوری اسلامی، همه اقشار جامعه از هر مذهب و نژاد و جامعه‌ای، دارای حقوق مساوی خواهند بود.

(انجینیر، ۱۹۹۴)

زبیده می‌گوید در واقع تعهد به دموکراسی و عدالت اجتماعی بسیاری از نیروهای دموکراتیک و چپ را به پذیرش رهبری [امام] خمینی [ره] واداشت (زبیده، ۱۹۸۹). با توجه به این که جایگزین‌های غیرمذهبی پیش از آن گرایش خاصی نداشتند، آنچه که [امام] خمینی [ره] آن را "اصول مترقی اسلام" می‌خواند، به نقطه‌ای کانونی در جنبش توده‌ها تبدیل گشت ([امام] خمینی، ۱۹۸۱).

بعد از سقوط رژیم شاه در سال ۱۹۷۹، جنبش توده‌ای به آنچه که "بخاش" آن را شورش دموکراسی مبتنی بر مشارکت افراد خوانده است، تبدیل شد (بخاش، ۱۹۸۵). گروه‌های قومی متعدد اعلام خود مختاری کردند، بخش‌های وسیعی از اراضی توسط دهقانان تصرف شد، بخش اعظم صنعت تولید و خدمات تحت کنترل شوراهای منتخب کار درآمد، و کمیته‌های محلی اداره امور جامعه را در دست گرفتند (بخاش، ۱۹۸۵؛ بیات ۱۹۸۷). [امام] خمینی [ره] و نزدیکترین طرفدارانش این جنبش‌ها را شدیداً مورد حمله قرار دادند. این حملات متوجه کسانی بود که یا خواستار ادامه روند تحولات بودند و یا حکومت جدید را - که رفته رفته به صورت یک حکومت بسیار خود کامه و متمرکز روحانیون درآمد - مورد سؤال قرار داده بودند. معلوم شد که برنامه حکومت اسلامی نه توسط جنبش توده‌ای یا نظریه پردازان اسلام رادیکال بلکه توسط "آیت ا... [امام] خمینی - ره] و اطرافیان نزدیک وی تنظیم می‌گردد که قرائتشان از

شریعت چیزی بود که گروه‌های بسیار محافظه کار جامعه ایران، بویژه بازاریانی که از دیرباز ارتباط نزدیک با روحانیون داشتند، از آن حمایت می‌کردند.^{۲۴}

در حالی که دهه ۱۹۸۰ به جنگ با عراق سپری شد، حکومت ایران به عنوان یک ناسیونالیسم دارای رنگ و بوی اسلامی تثبیت یافت که بر یک جمعیت ناراحت اما عمدتاً انفعالی فرمانروایی می‌کرد. به طوری که لی واین در مورد امریکای لاتین گفته است، مفهوم و رهبری قدرت دست در دست سلسله مراتب باقی ماند (لی واین، ۱۹۹۲).

بعد جهانی

پی بردن به علت همراهی اسلام‌گرایی با جهان‌گرایی دشوار نیست. نظر فعال‌گرایان مسلمان درباره یک امت پان اسلامی، که می‌تواند مسلمانان را صرف نظر از ملیت‌های مختلف و نیز موانع قومی و سیاسی موجود، به هم پیوند دهد، حلقه ارتباطی جهان‌گرایانه‌ای است همراه با به هم فشردگی جهان مدرن و پذیرش یک محیط اجتماعی - فرهنگی. تأکید شدید آن بر متابعت از کتب مقدس و احکام قانونی، نیز اطمینان خاطر می‌دهد که پاسخی است به تلاش برای تحکیم اصول بنیادین در میان افرادی که با بزرگترین ابهامات در دنیای به سرعت متحول مواجه هستند.

اسلام‌گرایی، بویژه از زمان پیروزی انقلاب اسلامی ایران، تأثیر گسترده‌ای برجای گذاشته است. شورش ۱۹۷۹ یکی از نخستین رویدادهای رسانه‌ای جهانی بود. گزارشگران مطبوعات و تلویزیون‌های بین‌المللی به بسیاری از صحنه‌های فعالیت سیاسی دسترسی داشتند و فیلم‌های مربوط به این رویدادها در سطح جهان پخش گردید. سربیرنی محمدی و محمدی می‌گویند به همان گونه که در مورد دیگر شورش‌های جهان معمول است، این قبیل تصاویر یک تأثیر واگیردار احتمالی را پدید می‌آورد (سربیرنی محمدی و محمدی ۱۹۹۴). ولید عبدالناصر تأثیر آن بر فعالان مسلمان در کشورهای دیگر را به شرح زیر بازگو می‌کند:

از نظر آنان، انقلاب ایران نمایانگر واقعیت تازه‌ای بود که تمام مسلمانان می‌توانستند به آن گرویده و تاریخ، آرمان‌ها و توسعه کل امت اسلامی را تقویت نمایند. این انقلاب به معنای آن بود که در واقع، اسلام توانست بر ظلم و قدرت‌های امپریالیستی غلبه کند.

(عبدالناصر، ۱۹۹۴)

به دنبال رویدادهای ایران، جنبش‌های اسلام‌گرایانه به سرعت در جهان عرب رشد یافت و در برخی نواحی افریقا و آسیای میانه ظاهر شد. در برخی از کشورها، فعالان این اعتماد را یافتند که به شیوه‌هایی مشابه، علیه دولت‌های خود وارد عمل بشوند. آنان با این کار خود وحشت اسلام‌ستیزانه‌ای در پایتخت‌های غربی و در واشنگتن و مسکو به راه انداختند. ولی اینها، تحولات و رویدادهای تازه‌ای نبودند. تحولات مزبور بازتاب دهنده رویدادهای ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ بود که طی آن شور و اشتیاق به ملی‌گرایی غیر مذهبی سرتاسر خاورمیانه را فرا گرفت. این تحولات با وقوع انقلاب عراق در سال ۱۹۵۸ به اوج خود رسید و آن هنگامی بود که ایالات متحده این منطقه را خطرناکترین نقطه جهان خواند (هزلتون، ۱۹۸۶).

در حالی که ناسیونالیسم رادیکال در کشورهای خاورمیانه پا گرفت، بعد از انقلاب ایران، اسلام‌گرایی فقط در سودان قوت گرفت. نکته شگفت‌انگیز درباره سرنوشت جنبش‌هایی که در صدد تکرار تجربه ایران بودند همانا ناپایداری شدید و عدم موفقیت نهایی آنها بود. مورد الجزایر نمونه بسیار خوبی است از الگوی دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰: یک درگیری توده‌ای و به دنبال آن یک عقب‌نشینی سریع. این ظهور و سقوط شدید از سوی تعدادی از تحلیلگران به عنوان شاخصی از تضاد شدید موجود در این جنبش به طور کل، تلقی می‌شد: چیزی که "روی" از آن به عنوان "شکست اسلام سیاسی" یاد می‌کند (روی، ۱۹۹۴).

ناپایداری جنبش اسلام‌گرا بار دیگر تحلیل جهان‌گرایانه از متدین بودن معاصر را مورد سؤال قرار می‌دهد. اسلام‌گرایی یک نیروی با اعتماد به نفس و مترقی نبوده است که مؤمنان را به سوی بینش پان-مذهبی ای هدایت کند که نمایانگر جهان‌گرایی باشد. اسلام‌گرایی همچنین

نشان نمی‌دهد که جبرگرایی درک شده بدان سان که غربی‌ها در تلقی این جنبش به عنوان یکی از نیروهای جهان "ورای کنترل و مقاصد یک فرد یا گروه" می‌گویند، با جهان گرایی همراه است (واترز، ۱۹۹۵).

اسلام‌گرایی مجموعه رویدادهایی است که طی یکصد سال گذشته از لحاظ میزان نفوذ، با هم فرق داشته‌اند. طی این مدت، رخدادهای مزبور تحت شرایط مختلف پیشرفت و پسرفت داشته است. طی مدت‌های طولانی، اسلام‌گرایی در درون دولت - ملت‌ها و در سطح فرقه‌ها و جوامع اسلامی، در حاشیه قرار داشته است. اهمیت سیاسی و نفوذ فرهنگی و اجتماعی آن هنگامی افزایش یافت که افزایش در سطوح کلی فعالیت توده‌ای با عقب نشینی جریان‌های غیر مذهبی، بویژه عقب نشینی ناسیونالیسم رادیکال و چپ، مصادف گشت. این امر بویژه در موارد ایران و مصر مشهود است و تقریباً در هر موردی از رستاخیز اسلام‌گرایی در منطقه خاورمیانه نیز صدق می‌کند.

اسلام‌گرایی نشانگر انعطاف پذیری فوق العاده اندیشه‌های مذهبی است. در مصر، این جنبش مراحل متعدد را در نوردیده و بر جنبه‌های مختلف سنت مذهبی تأکید ورزیده است. جنبش دهه ۱۹۳۰ اصولاً یک الهیات استعمار ستیزی بود. جنبش دهه ۱۹۷۰ روی ضدیت با دولت گرایی متمرکز بود که لنینیسم اسلامی نیز خوانده می‌شد (روی، ۱۹۹۴). در ایران، علمای اسلام طی نسل‌های متمادی حالت انفعالی داشته‌اند. آنچه آنان را به اقدام سیاسی کشاند حکومت ستیزی توده مردم ایران همراه با آگاهی از این بود که کاستی‌های لیبرالیسم و جریان‌های کمونیستی، سیاست غیر مذهبی را غیر کارآمد کرده است. برنامه اسلامی [امام] خمینی [ره] برای انقلاب با زمانی که وی وضعیت موجود را پذیرفته بود، یک دنیا فاصله داشت. برنامه مزبور بر مبنای همان سنت‌هایی ایجاد شده بود که ایدئولوژیست‌های روحانی ارشد را برای چند نسل به رهبری ایران گمارد. به طوری که تعدادی از نویسندگان نشان داده‌اند، ناهمگنی [امام] خمینی [ره] به وی امکان داد تا به گونه‌ای فرصت طلبانه، و با مهارت سیاسی هر چه بیشتر، رهبری را از جنبش توده‌ای بریابد (انجینیر، ۱۹۹۴؛ عرفانی ۱۹۸۳). این امر هنگامی کامل شد که [امام]

خمینی [ره] خواسته‌های توده مردم را به صورت خواسته‌های خود درآورد و آنها را هر چند به‌طور موقت - مورد تأیید الهی قرار داد. وقتی که جنبش توده‌ای عقب نشینی کرد، برنامه خود روحانیون به عنوان نوعی محافظه کاری جلوه گر شد که ساختارهای حکومت ایران را عمدتاً دست نخورده باقی گذاشت (روی، ۱۹۹۴). لازم به یادآوری است که با وجود همه ادعاهای جهان‌گرایانه یک دنیای بدون مرز که در آن دولت - ملت‌ها غیر کارآمد از کار درآمده‌اند، این حکومت محلی است که کانون توجهات اسلامی قرار داشته است. به علاوه، حکومت به منزله ابزار سرکوب علیه شورش‌های اسلامی عمل کرده است. این ابزار توسط رهبران اسلامی علیه فعال‌گرایی‌های مذهبی‌ای که احتمال داشت و رای حوزه کنترل آنها قرار گیرند، مورد استفاده قرار می‌گرفت.^{۲۵}

کشمکش‌های شدیدی که در دوره بعد از انقلاب ایران در این کشور وجود داشت بر مسلمانان کشورهای دیگر تأثیر منفی گذاشت. تا اوایل دهه ۱۹۹۰، که [امام] خمینی [ره] رحلت کرد و ذهن نظام حکومتی ایران به حفظ بقای خودش مشغول شد، تأثیر الگوهای ایران به مراتب کمتر شد. اهمیت رو به کاهش این الگو ممکن است عاملی تلقی گردد که یک ضد اقدام کلی در نفوذ اسلام‌گرایی به عنوان یک جنبش گسترده‌تر، کمک کرد.

نتیجه

الهیات آزادخواه و اسلام‌گرایی ویژگی‌های خاص خود را دارند: کنش‌های پیچیده و متقابل بین طبقات، جوامع، سنت‌ها، و جریان‌های ایدئولوژیک متمایز. مهمترین تفاوت میان آنها به عنوان جنبش‌های گسترده در نگرش آنها به رفتار خود به خود توده هاست و آن این که در مورد امریکای لاتین، در مقایسه با نمونه‌های خود کامه‌تر مربوط به خاورمیانه، مداخله به مراتب مردمی‌تری وجود داشت. ولی آنها یک شباهت بزرگ نیز به هم دارند زیرا هر دو در درون بافت مبارزات محرومان پدیدار گشته‌اند. این دو جنبش به واسطه تجربه دست اندرکارانشان به عنوان حاشیه نشینان نظم سیاسی و اقتصادی غالب مشخص شده‌اند. به گفته هینز، در این بافت

خواست‌های مهم جزم‌گرایانه انقلابی ایران، با خواسته‌های الهیات آزادیخواه نیز یکی بود (هینز، ۱۹۹۳). می‌توان گفت این چالش علیه روابط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی برتر است که از اسلام‌گرایی به صورت یک "ضربه" (شوک) و از کاتولیسیسم به عنوان یک طوفان یاد می‌کند که سرتاسر جامعه امریکای لاتین را در نوردید (اسمیت ۱۹۹۱). بی‌ثباتی همراه با این جنبش‌ها واکنش‌های شدید در میان قدرت‌های برتر دنیا پدید آورد و ایدئولوگ‌های آنها را به ارائه نظریه‌هایی تشویق نمود که هم فرهنگ‌ها و تمدن‌ها را مورد اهمیت قرار می‌دهد و هم اندیشه‌ها و مفاهیم تفاوت بین دارا و ندار، فرمانروا و فرمانبردار، و جهان‌های اول و سوم را می‌نمایاند.

همه جنبش‌های مذهبی جهان فعال‌گرا نیستند و همه جنبش‌های جهان سوم نیز ضد سیستمی نمی‌باشند. به طور مثال، آیین پروتستان انجیلی تا حدودی به واسطه تلاش‌های شدید برخی کشورهای غربی و متحدانشان در جهان سوم نفوذ خود را بشدت افزایش داده است تا جریانی را برقرار و حفظ نماید که بر معنویت و محافظه‌کاری سیاسی تأکید ورزد (دایموند، ۱۹۹۲؛ مارتین ۱۹۹۳). پیروان کلیسای انجیلی یا پیروان عید پنجاهه نه به این نگرانی که با اسلام‌گرایی یا رادیکالیسم مسیحی همراه بوده است، دامن می‌زنند و نه در مورد خطری که نظم جهانی را تهدید می‌کند، هشدار می‌دهند. این فعال‌گرایی هاست که مذهب و سیاست را در سطح جهان در کانون توجه قرار داده است - چیزی که "مویزر" از آن به عنوان حرکت تندی از بی‌توجهی به مذاقه و موشکافی یاد می‌نماید (مویزر، ۱۹۹۱).

لی واین درباره قدرت‌های تحول‌آفرین مذهب گفته است که این قدرت‌ها رویهمرفته از توان مذهب در مهم جلوه دادن نمادین هر کنشی به شیوه‌هایی که منابع فردی و گروهی را سازماندهی می‌کند، سرچشمه می‌گیرد (لی واین، ۱۹۹۲). آگاهانه‌ترین تحلیل‌های جنبش‌های مذهبی عمده در جهان سوم، نتایج مشابهی به دست می‌دهند. گاهی سنت‌های مذهبی به طریقی سازماندهی می‌شوند که مکمل کنش دسته جمعی به حساب می‌آیند: در اینجا، مذهب می‌تواند تحولات را تسهیل نماید. در موارد دیگر، سنت‌های مذهبی در ارتباط تنگاتنگ با تشکیلات روحانی یا با نهادهای دیگری باقی می‌مانند که پیوندهای خاص با ساختارهای امتیاز را دارند.

لذا نوآوری ممکن است متوقف گردد. بررسی پویایی هر جنبشی نشان می‌دهد که مذهب تا چه اندازه به صورت منبع عمده فعال‌گرایی باقی می‌ماند.

این بررسی‌ها به واسطه نظریه جهان‌گرایی بی‌اثر می‌گردند. این نظریه موقعیتی نیمه مستقل به مذهب می‌دهد که از طریق آن، در سطح یک مکان واحد خیالی نفوذ خود را گسترش می‌بخشد. الگوهای تحول سریع و حتی ضربتی همراه با الهیات آزادیخواه یا اسلام‌گرایی، عمدتاً در تحلیل جهانی به چشم نمی‌خورند. سیال بودن شدید اندیشه‌های مذهبی تحت پوشش تفسیری قرار دارند که توانش جهان‌گرایانه شان را به صورت بعدی از تجربه جهانی در می‌آورد. در اینجا، به گفته "ترنر"، جهان‌گرایی از تکاملی به سوی وضعیت نهایی خبر می‌دهد که در آن مذهب در یک جهان متحد و یکپارچه واقعیت پیدا می‌کند، و یک منطق توسعه‌گرایانه خاص را به مجموعه وسیعی از جنبش‌ها و اندیشه‌های مذهبی تبدیل می‌سازد.

الگوهایی که تحول غیر خطی را درست می‌پندارند، کشمکش اجتماعی را به صورتی بیمارگونه در می‌آورند و قویاً بر شرایط تکمیل‌کننده تأکید گذارده و ویژگی فعال‌گرایی‌های نوین را تیره می‌سازد. سطح انتزاعی که در آن عمل می‌کنند، نه تنها توجه را از پویایی‌های خاص آن دور می‌سازد بلکه آنها را به الگوهای قابل پیش‌بینی ضعیفی بدل می‌کند. به همان گونه که رویکردهای منازعه‌انگیز به سکولاریزاسیون مورد انتقاد لی و این قرار گرفت - دیدیم، "آنها شبیه الگوهای جامعه‌شناختی متعارفی هستند که تأکید شان بر هماهنگی و انسجام ظاهراً نتوانست ظهور جنبش حقوق مدنی در ایالات متحده در دهه ۱۹۵۰ را پیش‌بینی یا تشریح نماید. بگذریم که دهه‌های متعاقب آن، اعتراضاتی را به همراه داشت" (لی و این، ۱۹۹۲).

اندیشه‌های مبتنی بر انسجام اجتماعی با دنیایی سرشار از نابرابری، تنش و بی‌نظمی جور در نمی‌آید. این امر بویژه در مناطق بحران خیز امریکای لاتین، آفریقا، و آسیا کاملاً مصداق دارد. در اینجا احتمالاً مبارزات شدید دیگری برای حفظ بقا وجود خواهد داشت که بر ساختارهای قدرت محلی و روابط گسترده‌تر استیلا، تأثیر خواهد گذارد. برخی از این مبارزات صورت فعال‌گرایی‌های مذهبی دارای برنامه‌های رادیکال به خود خواهند گرفت. آنها ظهور

خواهند کرد، سقوط خواهند نمود و بار دیگر در اشکالی تازه و با رسالت‌های الهی، بنیاد شده بر مبنای سنت‌های تغییر شکل یافته، جلوه گر خواهند شد. نظریه جهان گرایی به درک یا شناخت ما از این جنبش‌ها کمکی نخواهد کرد. الگوی جهانی یکپارچه آن برای شور و حرارتشان و یا برای نگرانی‌هایی که در میان زمامداران محلی و قدرت‌های جهانی سلطه گر به وجود می‌آورند، توضیحی به دست نمی‌دهد. در واقع این الگو تلاش‌های محرومان برای دگرگون ساختن روابط نابرابری که زندگانی شان را شکل می‌بخشد - جستجو برای کسب نقشی در ساختن آینده خود - نفی می‌کند.

پانوشتها

- ۱- لرنر که در سال ۱۹۵۸ این مطلب را نگاشته است، ملاحظات برخی از محققان اسلام‌گرا را تأیید کرد که در مقابل روح اثبات‌گرایانه و خردگرایانه غرب، اسلام به سرعت در حال عقب‌نشینی بود (لرنر، ۴۵: ۱۹۶۴).
- ۲- در اینجا اسلام‌گرایی را به صورت واژه مترادفی برای فعال‌گرایی اسلامی به کار می‌برم که جنبشی است با اهداف اصلاحات و تحولات سیاسی و اجتماعی که بر مبنای سنت‌های اسلامی سازماندهی می‌شود.
- ۳- اوهیگن می‌گوید که بحث‌ها و مناظراتی را هم "در محافل آکادمیک و هم در دالان‌های قدرت" به راه انداخته است (۱۹: ۱۹۹۵) رجوع شود به اوهیگن (۱۹۹۵) تاروک (۱۹۹۵)، متحده (۱۹۹۵) و هلمز (۱۹۹۷).
- ۴- نویسندگان متعددی، بالاخص "توینی" تحولات تاریخی را به صورت تجلی تحولات مدنی تفسیر کرده‌اند (فدریچی ۱۹۹۵؛ گوویلت ۱۹۹۵). آکسفورد می‌گوید در اواخر قرن بیستم این اصطلاح بار معنایی مشمئزکننده‌ای درباره برتری یک فرهنگ بر فرهنگ‌هایی دیگر داشت (آکسفورد، ۱۹۱: ۱۹۹۵). مع ذلک برخی از نظریه پردازان جهانی اهمیت جهانی تازه‌ای برای آن قایل شده‌اند.
- ۵- رابرتسون مطالبی درباره اهمیت فرهنگ مذهبی در بافت جهانی نوشته است (رابرتسون، ۹۶: ۱۹۹۲). واترز چنین نتیجه‌گیری می‌کند که تجدید حیات فعلی مذهبی از فرآیندهای جهانی تفکیک‌ناپذیر است (واترز، فصل ۶: ۱۹۹۵) و به یر می‌گوید در توسعه جهانی شدن جنبه ابزاری داشته است (به یر، ۳: ۱۹۹۴).
- ۶- به یر می‌گوید بازگشت به انزوایی که در آن ارزش‌های خاص ممکن است به طور محرمانه مورد تأکید مجدد قرار گیرد، احتمالاً بسیار دشوار خواهد بود. ولی او توانش (پتانسیل) ایجاد جنبش‌های درون‌گرایی را که - همچون آرمان‌گرایی‌های قرن نوزدهم - در صدد ایجاد جوامع خودکفایی هستند که نسبتاً با جامعه گسترده‌تر فرق دارد، بشدت دست کم می‌گیرد. فرقه‌های

اسلام گرای دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ نمونه بسیار خوبی در این خصوص به حساب می‌آیند (کیپل، فصل ۵: ۱۹۸۵).

۷- ترنر که او هم در این چشم‌انداز اشتراک نظر دارد اثرات رویدادهای جهانی سازنده بر اسلام و مسیحیت را نشان می‌دهد. هر کدام از این دو خود را جزو مذاهب بزرگ دنیا تصور می‌نماید، هر چند به گفته او، در دوره پیش - مدرن هر کدام دارای یک رابطه مسأله‌ساز با نظام‌های سیاسی محلی داشتند و نمی‌توانستند خود را در سطح جهانی مطرح کنند. اما احتمال رسیدن به چنین موقعیتی، به واسطه تحولات همراه با مدرنیته، تسهیل گردیده است (ترنر: فصل ۶، ۸۳: ۱۹۹۴).

۸- نویسندگانی چون ابولوغد می‌گویند در قرن سیزدهم میلادی یک نظام جهانی در قالب شبکه‌های بازرگانی پدیدار گشت که توجه آن روی شهرهای خاورمیانه و آسیای میانه متمرکز بود که در آن اروپا نقشی بسیار پیرامونی داشت (ابولوغد، ۱۹۸۹). اما همه روندهای همگرایی و یکپارچگی که تقریباً در آن اواخر پدید آمدند به صراحت با رویدادها و تحولات بشدت مرتبط با مدرنیته، بویژه با سرمایه داری صنعتی و ظهور دولت - ملت، همراه بوده است. رابرتسون یکی از معدود نویسندگانی است که درصدد دوره‌ای کردن این روند برآمد. او می‌گفت دوره کلیدی این روند اواخر قرن نوزدهم یعنی هنگامی بود که پیوندهای ملی و فراملی به سرعت توسعه یافت (رابرتسون، ۱۹۹۰).

۹- هرست و تامپسون می‌گویند حتی خوش بینانه‌ترین سناریوهای رشد اقتصادی خارج از اقتصادهای اصلی نظام جهانی نیز حاکی از آن است که جهان سوم همچنان در حاشیه باقی خواهد ماند (هرست و تامپسون، ۱۱۱: ۱۹۹۶).

۱۰- درست مثل هنگامی که کلیسای کاتولیک رومی هم با لیبرالیزاسیون مخالفت کرد و هم آن را پذیرفت، یا مثل زمانی که علمای اسلام هم خواستار آرامش و هم خواهان تحول شده بودند.

۱۱- ترنر گفته است که در تحلیل رابرتسون، این "مسأله هابسی متعارف نظم" است که الزاماً به صورت مسأله بی‌نظمی جهان در می‌آید (ترنر ۱۱۱: ۱۹۹۴).

۱۲- جریان‌های اسلام از جمله جنبش اسلامی کردن علوم این قبیل سخنان را از نوع تحلیل‌های غربی دانسته و آن را بر این اساس که درصدد برهم زدن جامعه دینداران برمی‌آید، رد خواهند کرد. اما این دیدگاه نیز خود با چشم اندازهای بخش‌های خاص جوامع ظاهراً اسلامی، همراه است.

۱۳- اگر چه برخی جریان‌های اسلامی ممکن است بگویند که جامعه دینداران - علما - به واسطه حضور صرف مسلمانان، شکل یافته است اما دیگران می‌گویند که یک جریان، فرقه، یا جنبش خاص معرف جامعه است و دیگران در واقع کافرند. برای کسب اطلاعات بیشتر در خصوص چگونگی نگرش اسلام‌گرایان به این مسایل، رجوع شود به ایوبی (فصل ۶: ۱۹۹۱).

۱۴- این انتقادات از "امت" غیر متحد در دنیایی از دولت - ملت‌ها ابتدا در اواخر قرن نوزدهم در کتابی از جمال الدین افغانی مشاهده شد. برای کسب اطلاعات بیشتر درباره این اثر، رجوع شود به "کدی" (۱۹۷۲، ۱۹۶۸)، الحرثی (۱۹۸۰) و معظم (۱۹۸۴). درباره مواضع اخیرتر سازمان اخوان المسلمین، رجوع شود به اثر حسن البنا (میچل، ۱۹۶۹)؛ درباره رادیکال‌های اخیر، رجوع کنید به استدلال‌های مودودی در مودودی (۱۹۵۵) و نصر (۱۹۹۴)؛ در خصوص قطب رجوع شود به قطب (۱۹۸۸)، ایوبی (۱۹۹۱) و تریپ (۱۹۹۴).

۱۵- کار جوامع همگن سازنده خارج اروپا و امریکای شمالی به نظریه نوگرایی و جریان‌های مرتبط با آن محدود نبوده است. نظریه پردازان توسعه نیافتگی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، که قویاً بر جنبش‌های ملی‌گرایانه رادیکال امریکای لاتین، آسیا و خاورمیانه تأثیر داشتند، به همین ترتیب دولت - ملت‌ها و همه قاره‌ها را همگن ساختند و استثمار و اختناق جهان سوم تفکیک نشده را نشان دادند. برای مطالعه نقدی بر این مسأله رجوع شود به کیلی (فصل ۳: ۱۹۹۵).

۱۶- به طور مثال، در گزارش ویژه‌ای پیرامون اسلام و غرب، اکونومیست رویکردهای اروپا به اسلام را در مقاله‌ای تحت عنوان "ترس شدید از جوامع خاورمیانه" (۱۶ اوت ۱۹۹۴) تشریح کرد.

۱۷- برخی جریان‌های اسلام‌گرا مخالفت لفظی با امپریالیسم را با همکاری نزدیک با قدرت‌های غربی در سطح سیاسی - به طور مثال، در افغانستان - درهم آمیخته‌اند. جریان‌های دیگر کوشیده‌اند در ساختارهای اقتصادی تحت سیطره غرب، ادغام گردند. رجوع شود به زبیده (فصل ۶: ۱۹۸۹).

۱۸- حدود ۱۵۰ هزار تا ۲۰۰ هزار تشکیلات کلیسایی وجود داشت (اسمیت، ۲۰: ۱۹۹۱). در اواسط دهه ۱۹۸۰، تنها یک ناحیه کلیسایی اسقفی - ناحیه ویکتوریا در برزیل - دارای ۵۰ هزار عضو از تشکیلات کلیسایی بود، حال آن‌که در شهر رسیف، تعداد ۲۶۹ گروه و ۷۰ هزار عضو وجود داشتند (لیمان، ۱۳۶: ۱۹۹۰).

۱۹- مؤثرترین جریان اسلامی اولیه جریان پان - اسلام بود. ایدئولوگ اصلی این جریان، جمال الدین افغانی، طی دو دهه آخر قرن نوزدهم در کشورهای مصر، ایران و هند فعال بود. جهت مطالعه گزارش کاملی درباره افکار و فعالیت‌های افغانی رجوع شود به کدی (۱۹۷۲).

۲۰- برنامه افتتاح یا درهای باز پرزیدنت سادات که لیبرالیسم نوین را که توسط دولت‌ها و نهادهای فراملیتی از قبیل صندوق بین المللی پول حمایت می‌شد، مدت یک دهه به جلو انداخت.

۲۱- بسیاری از اسلام‌گرایان در زمره افسران ارتش، متخصصان، آموزگاران و مدیرانی قرار داشتند که شغل، مسکن، و امتیازات جزئی شان به خود تشکیلات حکومت بستگی داشت. برخی از تضادها و تناقضاتی که پدیدار شدند در کتاب ایوبی (۱۹۹۱) تشریح گردیده است. رجوع شود به دیویس (۱۹۸۴) و هارمن (۱۹۹۴).

۲۲- اندیشه یک انقلاب اسلامی مورد بحث و منازعه است. جنبش سال‌های ۱۹۷۸-۷۹ یک قیام توده‌ای بود که در آن جریان‌های اسلامی فقط یک عامل بودند. رجوع شود به ابراهامیان (۱۹۸۲)، بنخاش (۱۹۸۵)، و بالاخص بیات (۱۹۸۷).

۲۳- برخلاف اندیشه‌ای که تحلیل‌گران بسیاری را جذب کرده است، سنت‌های شیعه‌رو حانیون برجسته را بر آن نداشته است که برای کسب قدرت حکومتی تلاش نمایند. به طوری که عنایت

در فراگیرترین بررسی اندیشه اسلام عنوان ساخته است، اگر چه سنت های شیعه در واقع ابزار بالقوه ای از فعال گرایی رادیکال است، در سرتاسر بخش بزرگتر تاریخ تشیع، این فعال گرایی هیچ گاه از حکومت بالقوه فراتر نرفت و در واقع صرفاً به عنوان اصل تقدیس کننده ای برای پذیرش فرمانبردارانه وضعیت موجود باقی مانده است (عنایت، ۲۵: ۱۹۸۲).

تنها نمونه روشن فعالیت مستمر روحانیون طی سال های آرامش طلبی در قرن بیستم، همانا فعالیت کوتاه مدت فدائیان اسلام بود (ریچارد، ۱۹۸۳).

۲۴- زبیده می گوید یک انقلاب بنیادگرایانه با حمایت و پشتیبانی کامل نیروهای دموکراتیک دنیاگرایی تحقق یافت که بعدها خود قربانی آن شدند (زبیده ۶۰: ۱۹۸۹). وی می توانست اضافه کند که [امام] خمینی [ره] در آغاز از پشتیبانی توده فعال گرایان اسلامی نیز استفاده کرد که بسیاری از ایشان نیز بعدها بیرحمانه سرکوب گردیدند.

۲۵- این امر به مسأله حل نشده ای در اثر رابرتسون اشاره دارد. "جوامع ملی" مورد نظر وی بدون استثنا به صورت واحدها یا مجموعه هایی معرفی شد که در آن مناقشه و کشمکش عمدتاً بی ربط است. اگر این جوامع به صورت دولت - ملت توصیف گردند، از بین بردن مسأله قدرت و تحلیل حکومت به منزله ابزار استیلا، غیر ممکن می شود.