

جهانی شدن و عمل‌گرایی مذهبی

نوشته: رای لیلی و فیلیپ آرفلیت

ترجمه: حمزه محمدی

کارشناسی ارشد مردم‌شناسی

مقدمه:

در بیشتر قرن بیستم واژه‌ی «دین» محدود به پاورقی کتاب‌های مربوط به جهان سوم بود. تغییر در آفریقا، آسیا و آمریکای لاتین - «مدرنیزاسیون» - به نظر می‌رسید که رابطه‌ی نزدیکی با سکولار شدن و عقب‌نشینی عقاید مقدس، متافیزیکی یا آخرت‌گرایی دارد. زمانی که اصطلاح «جهان سوم» در دهه‌ی ۱۹۶۰ کاربرد گسترده‌ای یافت، این پیش‌فرض‌ها بیانگر آن بود که دین مدت زمان زیادی به عنوان بقایای فرهنگ‌های سنتی در نظر گرفته شده بود که احتمال داده می‌شد دست‌خوش تغییر خطی به سوی الگوی غربی باشد. دانیل لرنر در اظهار نظری در مورد خاورمیانه که نماینده و مظهر ادیان غیر غربی به طور کلی در جهان است اشاره می‌کند که اسلام در تقابل با مدرنیزاسیون به طور مطلق ناتوان و بی‌دفاع بوده است (لرنر، ۱۹۶۴، ۴۵). در یک دهه، این نظریه با تردید جدی مواجه بود و بیست سال بعد، با وجود جریان‌های اسلامی با پویایی زیاد در یک چشم‌انداز جهانی که در آن جنبش‌های مذهبی به سرعت توسعه یافتند، این ادعا بی‌معنی می‌نمود.

به اعتقاد برخی از نظریه‌پردازان جهانی شدن، اهمیت فزاینده دین با تغییر فرهنگی - اجتماعی در سطح جهان ارتباط دارد. در واقع، به نظر می‌رسید که «دین و جهانی شدن» رابطه نزدیکی با هم دارند: در نظریه جهانی شدن، تجدید حیات دین یک وجه مهم از جهان «یکسان شده» است. استدلال می‌شود که با ضعیف شدن دولت - ملت‌ها عقاید و نهادهای فراطبیعی یا فراملیتی به شدت تحت تأثیر قرار گرفته‌اند. بعنوان بخشی از این فرایند، ادیان عمده جهانی فرصت را مغتنم شمرده‌اند تا خود را بعنوان دیدگاه‌های جهان‌نگر بیشتر مطرح سازند. پیامد این وضعیت آن چیزی است که هاینس «تجدید حیات مذهبی جهانی» می‌نامد (هاینس، ۱۹۹۳، ۱۰).

نظریه‌های جهانی شدن قبل از هر چیز تأثیر عمیقی بر نظریه اقتصادی داشته است. گفته می‌شود که گردش سرمایه، کالاها، اطلاعات و [جابجایی] افراد انسانی باعث شکل‌گیری یک «جهان بدون مرز» شده است (أما، ۱۹۹۵). تفاوت‌های بین دولت - ملت‌ها و نواحی، میان توسعه یافته و در حال توسعه، میان شمال و

جنوب، به نظر می‌رسد که اهمیت کمتری از گذشته داشته باشند، و یا تفاوت‌های آنها چندان آشکار نیست. «پایان [یافتن] جهان سوم» قریب الوقوع است یا حتی پایان یافته است و یک نظم جدید سیاره‌ای در حال ظهور کردن است (هاریس، ۱۹۸۶ و ۱۹۹۶).

دیدگاه‌های جهان‌گرا اعتبار کمتری داشته‌اند، اما بطور یکسان بر نظریه‌ی فرهنگی و جهانی تأثیرگذار بوده‌اند. ارائه‌کنندگان آن معتقد به ظهور یک فرهنگ جهانی هستند که در آن روابط اجتماعی قویاً تحت نفوذ و تأثیر «یکتاگونگی» جهان مدرن است. به نظر می‌رسد در این شرایط تجربه حیات مذهبی می‌تواند یک وجه مهم از «واقعیت اجتماعی جهانی» جدید باشد (بیر، ۱۹۹۴، ۹).

این نوشتار نگاهی به مشکلات ناشی از این رویکرد دارد، بویژه این ایده که تجدید حیات مذهبی یک وجه از «نظم جهانی یکسان شده» است. آن در صدد است در مورد معنای «مفهوم جهانی» و همچنین در مورد جایگیری دین در چشم‌اندازهای جهان‌گرا و اینکه دلالت مهم جنبش‌های مذهبی چیست؟ سؤالانی را مطرح سازد.

آن معتقد است که بیشتر علائق آکادمیک اخیر در مورد دین با ظهور جنبش‌های جدید در جهان سوم مرتبط است. در این راستا به نظر می‌رسد که دین به شدت در حال دفاع از خویش است، [نشانه آن] عضویت ده‌ها میلیون نفر در جنبش‌هایی است که مخالف تسلط علائق و منافع غربی هستند.

این نوشتار بحث می‌کند که نظریه جهانی انتزاعی نمی‌تواند ظهور این جنبش‌ها را تبیین کند. آن بر این عقیده است که «خاص شدن» بیشتر، رویکردی است که شرایط واقعی را که تحت تأثیر آن جنبش‌های عمل‌گرا توسعه پیدا می‌کنند، تبیین می‌کند.

نظم جهانی

برخورد تمدن‌ها

در اواخر دهه هفتاد دولت ایالات متحده آمریکا تهدید جدیدی را برای نظم جهانی گوشزد کرد. بدنبال انقلاب ایران در سال ۱۹۷۹، اسلام‌گرایی بعنوان یک نیروی برانداز جهانی مطرح شد. فعالیت‌های مسلمانان بعنوان جنگ طلبی تلقی می‌شد، آنچه را که «کروس وانس» وزیر امور خارجه ایالات متحده معتقد بود که یک جنگ «اسلامی - غربی» خواهد بود تهدید جدی برای منافع آمریکا خواهد شد (اسپوزیتو، ۱۹۹۲، ۱۸۲). در همین زمان رهبران اتحاد جماهیر شوروی سابق ترس خود را از «بنیادگرایی اسلامی انقلابی» آشکار کردند و آن را تهدیدی برای منافع خود تلقی کردند (گوپتا، ۱۹۸۶، ۸۹). با وجود رقابت در جنگ سرد، آنها هم عقیده بودند که با یک دشمن مشترک مواجه هستند که اخیراً یک تحلیل‌گر آمریکایی آن را بعنوان «انتفاضه جهانی»

توصیف کرده است (اسپوزیتو، ۱۹۹۲، ۱۸۲). غرب و شرق برخلاف دیدگاه اسلام «بی‌دفاع» لرنر، اسلام را تهدید عمده برای منافعی در نظم فراقدرت دوقطبی تلقی می‌کردند و تلاش‌های زیادی را برای حمایت دولت‌ها در مقابله با جنبش‌های اسلامی انجام دادند.

در دهه هشتاد، رادیکالیسم مسیحی عامل مؤثر بی‌ثباتی جوامع غربی تلقی می‌شد. مشاور دولت آمریکا در امور امنیت خارجی از رشد سریع جنبش «الهیات رهائی‌بخش» ابراز نگرانی کرد، بویژه از نفوذ آن بر دولت‌های آمریکای لاتین که دقیقاً بر منافع بازرگانی آمریکا تأثیرگذار بود. او هواخواهان آزادی را در یک موقعیت مشابه رادیکال‌های سکولار می‌دید. - بعنوان یک تهدید برای مالکیت خصوصی و سرمایه‌داری تولیدی - که باعث برانگیختن «حمله متقابل» بر علیه آنها می‌شد (اسمیت، ۱۹۹۱، ۵).

تلاش‌های مؤثری برای جلوگیری از جریان‌های مرتبط با «هواخواهی آزادی فردی» صورت گرفت، تلاش‌های نظیر برانگیختن کلیسای کاتولیک و مردم بر علیه آن و همچنین قرارداد آن در چارچوب پروتستانیسیم محافظه کار که ممکن است بعنوان یک وزنه تعادل ایدئولوژیک عمل کند (پیتس، ۱۹۹۲، وستلاند ۱۹۹۶). در اواسط دهه هشتاد جنبش‌های توده‌ای رادیکالیسم مذهبی بعنوان شاخصه سیاسی کشورهای جهان سوم تلقی می‌شد، این مسئله با رویکرد مطلق‌گرای دانشگاهی که معتقد به عقب‌نشینی دین در مقابل با تأثیرات مدرنیسم بود در چالش بود. به استثناء جریانات ویژه در پروتستانیسیم آمریکای شمالی، همه جنبش‌های توده‌ای مذهبی در جوامع غیرغربی اتفاق افتاده‌اند. هاینس اظهار داشته است، به عنوان یک پیامد، بازنگرایی روابط متقابل سیاست، الهیات و فرهنگ به منظور بدست آوردن اطلاعات و همچنین درک جهان سوم که بطور سرسختانه‌ای از هم‌نوائی با انتظارات و خواست‌های غربی‌ها امتناع می‌کرد، ضروری بود (هاینس، ۱۹۹۳، ۲).

برخی از دانشگاهیان در صدد فهم [این وضعیت] به واسطه تئوری‌های منسجم جهانی شدن هستند که در آنها به نقش دین اهمیت بیشتری داده شده است. از میان این نظریه‌های بانفوذ می‌توان به تحلیل استراتژیک ساموئل هانتینگتون اشاره کرد. تئوری جهانی وی بر این امر تأکید دارد که دولت‌ها برای مدت زمان زیادی بازیگران اصلی روابط بین‌الملل نخواهند بود، آینده به وسیله دسته‌بندی‌های فرهنگی شکل خواهد گرفت که متأثر از میراث‌های مذهبی خودشان هستند (هانتینگتون، ۱۹۹۳).

هانتینگتون با این فرض که «کشورهای همبسته و خویشاوند» به وسیله وفاداری به یک میراث مذهبی به هم پیوند خورده‌اند، معتقد است که وقایع جهان به وسیله تعارض بین چنین دسته‌بندی‌هایی رقم خواهد خورد، این دسته‌بندی‌ها موجبات برخورد میان تمدن‌ها را به همراه خواهد داشت. افزایش «خودآگاهی تمدن‌ها» که بر

«خطوط مغشوش» قدیمی تأکید خواهند کرد مرزهای بین این دسته‌بندی‌های منطقه‌ای را مشخص می‌کند. دسته‌بندی‌های مهم بر این اساس شامل غرب «یهودی - مسیحی»، شرق آسیا بر اساس «کنفوسیانیسم / بودیسم» و خاورمیانه بر اساس اسلام متمرکز شده است. دسته‌بندی اسلامی، بوسیله «پیوندهای خونی» مشخص می‌شود و هنوز خود را به عنوان یک رقیب دیرینه غرب تلقی می‌کند، که یک تهدید جدی برای نظم جهانی خواهد بود (هانتینگتون، ۱۹۹۳، ۳۴). این رویکرد به اسلام به عنوان یک تهدید برای غرب رویکرد تازه‌ای نیست. هانتینگتون قرائت جدیدی از مبنای شرق‌گرایی ارائه می‌کند، که آن در عین حال بیان رسمی ایده‌ای است که قبلاً بوسیله‌ی تحلیل‌گران استراتژیک آمریکایی ارائه گردیده است، «بعد از مرگ کمونیسم اسلام به عنوان یک رقیب جدی برای ایالات متحده به حساب می‌آید» (اسپوزیتو، ۱۹۹۲، ۵). نظریه‌ی «برخورد» با اقبال زیادی مواجه نشده و بحث‌های جدی را ایجاد نکرده است. این ایده که دین می‌تواند هسته‌ی اصلی تضاد در یک نظام جهانی باشد موجب جلب توجه به نظریه‌ی «برخورد» هانتینگتون شده است. بر اساس این دیدگاه جهان به شیوه‌ای ادغام می‌شود که باعث رقابت و همچنین نابرابری قدرت میان دولت‌های قدیمی می‌گردد.

آنچه که تفاوت‌های فرهنگی به حساب می‌آید و به عنوان یک عامل تهدید کننده‌ی خارجی تلقی می‌شود، ادیان جوامع غیر غربی می‌باشد. در آن چه که ساکاموتو «جبرگرایی تمدنی» جدید می‌نامد، (ساکاموتو، ۱۹۹۵، ۱۳۵) مذهب به عنوان یک مقوله‌ی کلیدی برای درک جامعه و نظم جهانی محسوب می‌شود.

تئوری جهان‌گرا

مدرنیته و جهانی‌شدن

توجه به دین و شرایط جهانی گسترش زیادی یافته است تا جایی که لورنس در مورد یک رشته‌ی پژوهشی معاصر تحت عنوان «تعصب دینی جهانی» سخن به میان آورد (لورنس، ۱۹۹۰، ۵). دیدگاه‌های «جهانی» که در این نوشتار به آن‌ها اشاره می‌شود عمدتاً حول تحلیل مدرنیته و پست مدرنیته می‌باشد که بوسیله‌ی نظریه پردازان اجتماعی و فرهنگی ارائه شده‌اند، در میان این نظریه‌پردازان گیدنز از همه تأثیر گذارتر بوده است. گیدنز معتقد است که تغییرات وسایل ارتباطی و تولیدی درک ما را از موقعیت مکانی و تسلسل زمانی دگرگون کرده است. رویدادهای محلی در فاصله‌ی زمانی کوتاه تحت تأثیر وقایع و رویدادهای قدرتمند با فواصل دورتر قرار می‌گیرند و آن چیزی را بوجود می‌آورند که او آن را «فاصله‌گیری زمانی - مکانی» می‌نامد (گیدنز، ۱۹۹۰، فصل چهارم).

ارتباطات اجتماعی که در گذشته نیازمند برخورد «رودررو» بود امروزه می‌تواند از فراز قاره‌ها صورت

گیرد، در یک موقعیت واقعی که زمان و مکان اثر خود را از دست می‌دهند. گیدنز معتقد است که پیامد این وضعیت «از جاکندگی» ارتباطات اجتماعی از متن محلی است و همچنین پیوندهای اجتماعی به ویژه آنهایی که بوسیله‌ی دولت - ملت شکل گرفته‌اند از هم گسیخته می‌شوند. وی معتقد است که چنین «فشردگی» محیط اجتماعی، مدرنیته را به یک بخش ذاتی و لاینکف جهانی شدن تبدیل می‌کند (گیدنز، ۱۹۹۰، فصل اول). به اعتقاد گیدنز با وجود اینکه خطر عمده‌ی جهانی شدن متوجه «به هم پیوستگی» است، جهانی شدن «به عنوان پاره‌های موزون و ناهماهنگ» تلقی می‌شود (گیدنز، ۱۹۹۰، ۱۷۵). این رویکرد بوسیله‌ی «هال» گسترش داده شد، وی معتقد است که «فشردگی» زمان و مکان به طور اجتناب‌ناپذیری باعث بوجود آمدن تجربیات اجتماعی هماهنگ نمی‌شود، در حالیکه باعث ایجاد دوگانگی روانی، عدم قطعیت و تغییرات فرهنگی و اجتماعی می‌شود (هال، ۱۹۹۲). هال و دیگران مسئله‌ی هویت را در فرایند جهانی مورد توجه قرار می‌دهند، آنها بر این باورند که افراد و گروهها در تلاش برای دستیابی به «حس اعتماد» و «جایگاههای امن»، در یک محیط اجتماعی که به شدت در حال تغییر و دگرگونی هستند، می‌باشند (هال، ۱۹۹۲، هاروی، ۱۹۸۹، مورلی و روبینس ۱۹۹۵). آنها معتقدند که جهانی شدن صرفاً تحمیل یک نظم اجتماعی واحد یا عمل فرهنگی واحد نیست - آن صرفاً غربی شدن یا گسترش مصرف‌گرایی نیست - بلکه فرایندی است که باعث ظهور وضعیت‌های فرهنگی و اجتماعی جدید می‌شود. فدرستون «جهانی شدن را یک چارچوب مولد وحدت می‌داند که در آن تنوعات هم می‌تواند لحاظ شود» (فدرستون، ۱۹۹۰، ۲). برخی دیگر از نظریه‌پردازان به «چند پارگی» جهان بیشتر اهمیت می‌دهند تا اینکه جهان را به مثابه‌ی یک «فضای اجتماعی واحد» در نظر بگیرند. آنها با پذیرش ظهور پست مدرنیته، تأکید می‌کنند که هیچ وابستگی میان روابط، هویت‌ها و تصاویر با احتمال و امکان وجود ندارد. اکسفورد با یک رویکرد پست مدرنیستی معتقد است: جهانی شدن به نظر می‌رسد نتیجه‌ی مدرنیزاسیون کلیت گرایانه نبوده و بیشتر به عنوان نماینده‌ی بی‌نظمی و بازساخت جهانی تلقی می‌گردد (۱۹۹۵، ۲۵) به جای تلاش برای انسجام نظری بر پیچیدگی و نظم گسسته تأکید می‌شود. آپادورای معتقد است که جهان به عنوان مجموعه‌ای از جریان‌ات اطلاعات، تصورات، سرمایه، مردمان و تکنولوژیها بهتر درک می‌گردد که ممکن است فعالیت‌های ساختاری قدرت همچون دولت - ملت‌ها را متوقف یا تسهیل نماید (آپادورای، ۱۹۹۰).

رابرتسون و یونیسیتی

به اعتقاد رابرتسون بیشتر نظریه‌پردازان متنقد در عرصه‌ی جهانی شدن فرهنگ به اندازه‌ی کافی به عمق مسئله نپرداخته‌اند. او معتقد است که جهان امروز به سادگی گسترش پیدا نکرده است یا به سادگی به یک جامعه‌ی مدرن یا جامعه‌ی فرایست مدرن توسعه پیدا نموده است. بلکه آن «یک کل هماهنگ نظامند» است (رابرتسون، ۱۹۹۲، ۶). بر اساس این دیدگاه فرایندهای «یکسان‌سازی» به سرعت گسترش می‌یابند، به همین

جهت محیط اجتماعی باید به عنوان «جهان به مثابه یک کل»، به عنوان یک «مکان واحد» تبیین شود (همان منبع، ۳-۵۲). در ذات این جهان، اجزای تشکیل دهنده‌ی نظام صرفاً بر حسب «کل» معنی‌دار می‌باشند. موقعیت همه‌ی جوامع معطوف به موقعیت جهانی - مقدار آن - یا توسعه‌ی اجزای سازنده‌ی آن می‌باشد. در عین حال خود نظام جهانی که بیانگر این واحدهاست در تلاش برای ارتباط با موقعیتی است که در آن قرار دارد.

آن چه را که رابرتسون «جوامع ملی» می‌نامد، تاریخ و سنن را بوجود می‌آورند که سهم ویژه‌ی آنها از نظم جهانی محسوب می‌شود، تاریخ و سنن این جوامع باعث ارتقاء یا تعیین موقعیت جدید در داخل این نظام می‌شود، به طوری که در هر جایی به این امر توجه می‌شود - یعنی کاربرد عام بودگی تبیین‌های خاص در مورد نظام جهانی از اهمیت برخوردار است. رابرتسون نتیجه می‌گیرد یک «عام‌گرایی جهانی» وجود دارد که این «عام‌گرایی» از طریق کنش متقابل تصاویر مکمل اجتماعات محلی بدست می‌آید. پیامد این وضعیت تشدید و تقویت آگاهی از جهان به عنوان یک کل می‌باشد (رابرتسون، ۱۹۹۲، ۱۰). رابرتسون معتقد است که یک حوزه‌ی جهانی ظهور کرده است. این حوزه‌ی جهانی یک نظام اجتماعی - فرهنگی است که محصول «فشرده‌گی» ساختارهای تمدنی، جوامع ملی، سازمان‌ها و جنبش‌های ملی و فراملی، خرده جوامع و گروه‌های قومی، گروه‌های فرا جامعه‌ای، افراد،... می‌باشد (رابرتسون، ۱۹۹۲، ۶۱). به اعتقاد رابرتسون تعیین شرایط ویژه‌ی افراد بوسیله‌ی جایگاه آنها در «حوزه جهانی» صورت می‌گیرد. در اینجا یک فرایند «همزمانی» وجود دارد که در جریان آن هم عناصر عام و هم عناصر خاص (محلی) فعال هستند. نتیجه آن: خاص شدن امر عام [تلقی کردن جهان به عنوان یک مکان واحد] و عام شدن امر خاص [انتظارات جهانی شده به این معنی که جوامع باید هویت‌های مجزا و متمایز هم داشته باشند] می‌باشد. بر اساس دیدگاه رابرتسون، جهانی شدن دربرگیرنده‌ی این تصور است که جهان چگونه است و چگونه خواهد بود. تحت تأثیر شرایط جهانی این تصورات مهم و همچنین تصورات جایگزین در تقابل با نفوذ «فراگردهای جهانی شدن» می‌باشند (رابرتسون، ۱۹۹۲، ۶۸). او معتقد است که جریان‌های مذهبی از جمله رویکردهای جایگزین به حساب می‌آیند. این جریان‌ها، جریان‌های چشمگیر و مهم «در جستجوی بنیادها» می‌باشند. رابرتسون تأکید می‌کند که جستجوی هویت هم «جهانی» است. این جستجو برای [کشف] هویت بر اساس تصوراتی در مورد سنت، تاریخ، جغرافیا، اجتماع و ملت صورت می‌گیرد که به طور جهانی اشاعه یافته‌اند. امروزه، جریان‌های مذهبی باید براساس جایگاه آنها در «حوزه جهانی» بررسی و درک شوند.

جهانی‌شدن و دین

به اعتقاد نظریه‌پردازان اجتماعی و فرهنگی که در مورد دین مطالعه و کنکاش می‌کنند، مفاهیم و

داده‌های این بررسی‌ها بسیار پیچیده و عمیق هستند. نخست، این مسئله قابل بحث است، که تغییرات و سایل ارتباط جمعی شیوه‌هایی را که از طریق آن باورهای مذهبی هویت اجتماعی را مورد تأیید قرار می‌دهند، دگرگون کرده است. پیتیر بیر در مقدمه‌ی خود بر «مذهب و جهانی شدن» می‌نویسد:

«قدرت... تکنولوژی ارتباطات سریع را به طور نامحدودی در سرتاسر «مکان» امکان‌پذیر ساخته است. به علاوه رسانه‌های جدید در هر جایی در جهان موجود می‌باشند، همچنین همه قادر به استفاده از آن‌ها هستند. امروز توان بالقوه «ارتباط جهانی» به فعلیت رسیده است. بنابراین ما در واقعیت اجتماعی جهانی شدن زندگی می‌کنیم و موانع ارتباطی گذشته مدت‌هاست از بین رفته است» (بیر، ۱۹۹۴، ۱).

بیر معتقد است که ملل، فرهنگ‌ها، جوامع و تمدن‌ها در گذشته ارتباط چندانی با همدیگر نداشتند، ولی امروزه ارتباط اجتناب‌ناپذیر است (بیر، ۱۹۹۴). به ویژه امروزه مرزهای ملی اهمیت چندانی ندارند. گفته می‌شود که این تغییرات برای دین اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا همچنان که فضای اجتماعی در حال کوچک شدن است ممکن است آگاهی بیشتری از تنوع تجربه‌ی انسانی وجود داشته باشد، که باعث چالش نظام فکری محلی با رویکردهای جهانی یا «زیست جهانی» باشد که آنها را احاطه کرده است. جهان مدرن خیلی ناپایدار، متغیر و به سختی قابل تبیین است.

زمینه‌ی شرایط جهانی یکی از عوامل مشوق - حتی بر آن پافشاری می‌کند - رویکردهای جهان‌نگرانه است و جستجوی «بنیادها» را تشویق می‌کند. این امر ممکن است در یک نظام جهانی فارغ از موانع قدیمی ارتباط قابلیت اجرا و گسترش را داشته باشد. محلی‌گرایها - با تلاش‌هایشان برای احیاء تاریخ ویژه و ارائه کردن هویت‌های مشخص و خاص - تا حدود زیادی قادر به اثبات و اظهار ویژگی‌های جهان‌نگرانه‌ی خود هستند. بر اساس این دیدگاه، رویکردهای جهان‌نگرانه‌ی ادیان باعث اهمیت ویژه‌ی آن‌ها در فرایند جهانی شدن می‌باشد. ویژگی استعلائی و عام‌گرایانه‌ی ادیان جهانی عمده بوسیله‌ی قابلیت‌های جدید آن‌ها که خود را فراتر از منطقه، ملل و قاره‌ها - مطرح می‌کنند، تکمیل می‌شود.

«واترز» در همین ارتباط توضیح می‌دهد:

«در بعضی از قرون، ادیان جهانی‌شده‌ی بزرگ جهان نظیر بودیسم، مسیحیت، کنفوسیسم، اسلام و هندوسیم خود را به عنوان حامی مجموعه‌ای از ارزش‌ها و تعهدات خاص گرا همچنین عام شده معرفی می‌کردند که فراتر از اقتصاد و دولت بودند یا این ادیان به طور ویژه متمایل به جهانی کردن ادعاهایشان بودند...» (واترز، ۱۹۹۵، ۱۲۵).

او بر این باور است که این ادعا ممکن است در یک زمینه و بافت جهانی هم‌ساز قرار بگیرد.

به نظر بیر جهانی کردن بر انجام این رسالت دلالت دارد. تحت تأثیر شرایط جدید «تبلور علائق غائی»، شاخصه‌های جهانی شدن یک وضعیت ویژه‌ای را برای [جهان] الهیات‌هایی که بیانگر «دلالت‌های معادشناختی همه‌ی بشریت است» فراهم می‌کند (بیر، ۱۹۹۴، ۳۰). این مسئله قابل بحث است که عام‌گرایی دین، جهان را در سطح «کلیت جهان» معرفی می‌کند. نظم مدرن، عرصه را بر رویکردهای جهان‌نگر قدیمی تنگ کرده است؛ در عین حال آن‌ها را به عنوان قابلیت‌های جدید و تأثیرگذار معرفی کرده است، به طور خلاصه، یک دنیای جهانی شده، دین را در ساختارهای خود وارد کرده است.

بسیاری از نظریه‌پردازان حوزه‌ی جهانی شدن توجیه پست‌مدرنیستی فروپاشی «قطعیت‌ها» و انتقاد از «متا» یا «روایت‌های بزرگ» نظیر مفاهیم پیشرفت و توسعه را می‌پذیرند. آنها معتقدند که جستجوی «بنیادها» بوسیله جریان‌های مذهبی معاصر که بیانگر تقابل و دشمنی با جنبه‌های نظام جهانی نظیر تداخل اقتصادی، سکولاریسم و نفوذ ارزش‌های «بیگانه» می‌باشد، صورت می‌گیرد همچنین آشفتگی و نسبی‌گرایی اخلاقی نظام جهانی را نفی می‌کنند. گفته می‌شود با ارائه‌ی راهکارهای جامع این «جستجوها» در تقابل و چالش با فرایند جهانی شدن نیست، بلکه به طور مؤثری آن را تکمیل می‌کند. آنچه را رابرتسون (با یک کنایه مذهبی) «نداهای جهانی» می‌نامد، جستجوی دیدگاه‌های مرجع می‌باشد که می‌تواند «جهانی شدن» را به پیش برد. بیر اشاره می‌کند «اراده (قصد و نیت) بر شکل‌گیری یک واقعیت جهانی است نه نفی آن» (بیر، ۱۹۹۴، ۳). پیامد این واقعیت به نظر بیر این است که دین یک «نیروی فعال همساز» بوده است. امروزه دین ابزاری برای ساخت و توسعه‌ی جهانی شدن تلقی می‌شود. بیر در نهایت نتیجه می‌گیرد که «دیدگاه‌های جبرگرا (مطلق‌گرا) تهدید اساسی برای نظام جهانی می‌باشد.» (بیر، ۱۹۹۴، ۳).

دین و جامعه

نظریه‌ی جهانی شدن [در یک سطح از تحلیل] مجادله‌انگیز نیست. تغییرات و سایل ارتباطی و جریان و گردش منابع و افراد می‌تواند به طور آشکاری پیوندهای اجتماعی را تضعیف کرده و موجبات گسترش ارتباطات فراملی را بوجود آورد.

چنین فرایندهایی در طی قرون متمادی فعال بوده‌اند. تئوری‌های «با نفوذ» جهانی شدن که نگرش جدید «یکسان‌گرایی نظام‌مند» را تشویق می‌کنند مشکلات بسیار جدی را موجب شده‌اند. مجموعه‌ای از مطالعات اخیر، مفاهیم جهانی کردن را در زمینه‌های اقتصاد و اقتصاد سیاسی مورد تردید و پرسش قرار داده‌اند (هارمن ۱۹۶۶، هرست و تامپسون ۱۹۹۶، هوگولت ۱۹۹۷، کیلی ۱۹۹۵). آن‌ها بر این نظرند که بنیان نظریه جهانی شدن لرزان می‌باشد؛ به ویژه این ایده که در جهان «همسان شده» بوسیله‌ی جریان‌ات سرمایه، نابرابری فزاینده و

ناموزون از بین خواهد رفت. مهم‌ترین مسئله در همین زمینه این است که بیشتر آفریقا، آسیا و آمریکای لاتین در حاشیه‌ی اقتصاد جهانی باقی خواهند ماند و شدیداً در مقابل رویدادهای جهانی ضعیف و ناتوان هستند. تقابل قدیمی جهان اول و دوم بوسیله‌ی نیروی «جهانی‌کردن» اصلاح نخواهد شد، بلکه تقابل و شکاف گسترده‌تر و بزرگتر نیز شده است.

این انتقادات سؤالات بسیار جدی را پیش می‌کشد که باعث مطرح شدن ایده‌ی «پارادایم جهانی» جدید شده است. من برخی از فرضیات تئوری‌های فرهنگی - اجتماعی هم‌بسته‌ی جهان‌گرایی و نتایج آن‌ها را در مورد دین بررسی می‌کنم. من در صدد هستم که مدل‌هایی را ارائه کنم که این تئوری‌ها بر اساس آن‌ها ساخته شده‌اند، که در واقع مانع درک عقیده و عمل مذهبی به ویژه عمل‌گرایی مذهبی در جهان سوم می‌شوند. این تئوری‌ها همچنین به دلیل این که جنبش‌های اجتماعی را به طور کلی موافق و سازگار با «جهان ادغام شده» در نظر می‌گرفتند در تحلیل خود دچار اشتباه بودند.

دین چیست؟ تعاریف ممکن است یک مورد یا [همه] موارد نظیر رفتار و عقیده‌ی شخصی، نمادها، شعائر، ایدئولوژی‌ها و رویکردهای جهان‌نگر و ساختارها و نهادها را دربرگیرند. با نگرش دوباره به نظریه‌های جامعه‌شناسی دین، بکفورد یک رویکرد جامع را ارائه می‌کند - دین مرتبط با یک «Felt whole» یا وابسته به ارزش‌غائی اشیاء است (بکفورد، ۱۹۸۹، ۴). بیر تعریف مشابه‌ای را مطرح می‌کند: «از جمله کارکردهای دین نسبت دادن معنی به سرچشمه دارای ابهام همه‌ی روابط انسانی معنی‌دار می‌باشد و همچنین راه‌های غلبه بر آن یا معنی‌دار کردن این ابهام و نتایج آن را ارائه می‌کند.» (بیر، ۱۹۹۴، ۶).

این رویکردهای کلان‌زمینه‌ی شکل‌گیری تئوری‌های جهان‌گرایی دینی را فراهم می‌کنند، با این توضیح که تعریف دوم تا حدودی انتزاعی می‌باشد.

مشکل بودن تعریف دین بیانگر انعطاف‌پذیری قابل ملاحظه عقیده و عمل مذهبی است. از یک جهت کاملاً محدود (با یک رویکرد خرد)، دین می‌تواند بیانگر یک تجربه شخصی باشد اما در یک سطح عام و کلی یک پدیده اجتماعی است که دارای شاخصه «همگانی بودن یا اشتراکی» است. سنن مذهبی همواره در معرض شک و تردید قرار دارند، همچنین با کلیت‌های جمعی - اجتماعات، طبقات یا جوامع - دارای روابط لرزان و بی‌ثبات می‌باشد. مراجع مذهبی دائماً گرایش به «خاص شدن» و «بازخاص شدن» دارند؛ این یک تضاد نیست که مفاهیم فرقه و فرقه‌گرایی دارای یک به هم پیوستگی مذهبی هستند و در فرایندهای نوسازی و بازساخت اجتماعی که در دوره تغییر اجتماعی سریع، خصوصاً از اهمیت برخوردار هستند، ناظر و شاهد می‌باشند. هم‌چنانکه مویزر با تأکید بر روابط سیاسی می‌نویسد: «در بسیاری از موارد، نقش‌ها و تعارض‌های

فراگره‌ی یک موضوع مهم است. تعارض‌ها و همبستگی ممکن است [تحت تأثیر] یک عنصر مذهبی باشد، یا پیرامون تصورات ذهنی مقدس مشترک یا متفاوت شکل می‌گیرند اما علاوه بر این آنها ممکن است به عناصر دیگری نظیر عناصر فرهنگی (قومیت، زبان، نژاد و...) یا عناصر اقتصادی (ثروت، اشتغال، طبقه و...) و یا ترکیبی از هر دو مجموعه نیاز داشته باشد. به همین دلیل شکاف‌ها و اختلافات فراگره‌ی «مذهبی» به سادگی قابل بررسی و تحلیل نیستند» (مویزر، ۱۹۹۱، ۱۱).

رابطه‌ی دین با سایر عقاید، نهادها و ساختارها تا حدود زیادی متفاوت است. در برخی شرایط دین ممکن است به عنوان مکانیسم کنترل و همبستگی اجتماعی عمل کند، در برخی مواقع هم ممکن است باعث تقویت اعتراض شدید به مناسبات و روابط حاکم شود. به علاوه، دین ممکن است به عنوان ضامن آزادی و سلطه در یک زمینه‌ی مشابه برخی اوقات در داخل یک نهاد مشابه عمل کند. آن چه که برای درک و فهم ویژگی دین ضروری است، قرار دادن آن در بافت‌های اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی، سیاسی خاص است. تئوری جهانی دارای رویکردهای متفاوتی است. رابرتسون به اهمیت جایگاه والای پدیده‌ی فرهنگی اشاره می‌کند که نمی‌توان آن را مانند thing-in-itself در نظر گرفت. او معتقد است:

«آن تا اندازه‌ی زیادی به مضامین و نشر اندیشه‌های جهان بودگی در مورد تناسب یکتایی در یک متن که موضوعی تجربی است و نقد از سوی محققین که آن یک موضوع تحلیلی است، وابسته می‌باشد.» (رابرتسون، ۱۹۹۲، ۱۳۰).

رابرتسون معتقد است آن چه که «یکتا» یا «خاص» تلقی می‌شود باید به عنوان واسطه‌ی ارتباط بین وضعیت «محلی» و جهانی درک شود. در واقع بیشتر تئوری‌های جهانی به وضعیت‌های «خاص» توجهی نمی‌کنند. تئوری جهانی با تأکید بر «موضوعات کلان» تلاش زیادی برای «عام‌گرایی» انجام می‌دهد و به «موضوعات تجربی» توجه ویژه‌ای دارد و نتیجه‌ی آن این است که دیدگاه‌های جهانی در مورد دین «درک متنی» را دشوار می‌کند. به علاوه رویکردهای جهانی به طور کلی باورها، اعمال و نهادها را از «دلالت‌های ویژه» تهی می‌کنند، دین را به عنوان یک منبع برای «کل» در نظر نمی‌گیرند، یا برای سنت‌های فراطبیعی، مقدس، فراتجربی و استعلائی، هر آن چه را تعریف «دینی» در عمل می‌باشد.

مدل کارکردی

نظریه‌ی جهانی با وجود ارجاع به وضعیت‌های «محلی» یا «خاص» با مفاهیم انتزاعی نیز ممزوج شده است، به ویژه در مورد عام شدن پیچیده‌ی ساختار و پیوستگی. یک چنین رویکردی، رویکرد بنیادی نیست: آن چارچوب مفهومی کارکردگرائی را بازتولید می‌کند که تا اواخر قرن نوزدهم بر نظریه‌ی اجتماعی غرب

مسلط بوده است. برای نمونه، کار رابرتسون متأثر و ملهم از جامعه‌شناسی کارکردگرا است. بر خلاف ادعای وی مبنی بر اصلاح نظریه‌ی «سیستم‌ها»ی پارسونز که بر ساختار و یکپارچگی تأکید دارد، مفاهیم «مکان واحد»، «یونیسیتی» و «حوزه جهانی» برگردانی از مفهوم «ارگانیزم» است که در کانون توجه‌ی جامعه‌شناسی قرار دارد.

رابرتسون اصرار دارد که رویکرد وی انفصال و «بی‌نظمی جهانی» را نیز در بر می‌گیرد. او تأکید می‌کند که استرس و تنش‌ها در حوزه‌ی جهانی، به طور گسترده‌ای به عنوان پیامد کنش متقابل بین عناصر عام و خاص، ظاهر می‌شوند. با وجود این بر اساس نظر رابرتسون، همه‌ی عناصر نظام جهانی در فرایند جهان‌شدگی عمل می‌کنند و به طور «سیستماتیک» با هم رابطه‌ی متقابل دارند، در سراسر کار او یک رویکرد مستتر مبنی بر این که نظام جهانی یک بعد «ارگانیک» دارد که خود را با تنش‌ها سازگار می‌کند، به چشم می‌خورد.

کار بیر نیز تحت تأثیر میراث فکری پارسونز است، او با آثار نیکلاس لمان یکی از شاگردان پارسونز آشنا بود. کسی که جریان اخیر «کارکردگرایی هنجاری» را به «کارکردگرایی احتمالی» که بیانگر رابطه‌ی متقابل اما مستقل نظام‌ها و خرده نظام‌ها؛ اقتصاد، علم، قانون، آموزش، خانواده و دین می‌باشد، توسعه داد. گفته می‌شود که نظم و بی‌نظمی حاصل کنش متقابل بین این نظام‌هاست؛ «سازگاری احتمالی» آن‌ها تا حدود زیادی بیانگر فرایند «مدرنیزاسیون» و همچنین ظهور نظام جهانی است (لمان، ۱۹۸۲). در همین زمینه بکفورد معتقد است که لمان دین را به عنوان «مجری یک کارکرد اساسی در سطح نظام جهانی» تلقی می‌کرد (بمفورد، ۱۹۸۹، ۸۶). بیر دین را یک «نوع رابطه» می‌داند که کارکرد آن نسبت دادن معنی به روابط انسانی است (بیر، ۱۹۹۴، ۶). چارچوب نظری کارکردگرا توجه چندانی به زمینه‌ی خاص اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی نمی‌کند. این چارچوب وضعیت‌های خاص را بر اساس یک کل هماهنگ و فرضی بررسی می‌کند؛ بر اساس ماهیت «مکمل» جهانی کردن و دین. استدلال اول، جنبش‌های «سیستماتیک» نظیر عمل‌گرایی مذهبی را به عنوان یک تقابل با نظام جهانی در نظر می‌گیرد - یعنی اثبات رابطه‌ی بین وضعیت خاص و عام. این استدلال همه‌ی ابعاد مسئله را تبیین نمی‌کند، در واقع عمل‌گرایی و عقیده‌ی مذهبی را از ارزش و اعتبار اجتماعی می‌اندازد. این استنباط ارزش تبیینی ندارد: ظهور و افول جنبش‌های اجتماعی، تغییر برنامه‌های سیاسی - اجتماعی آنها، تناقض‌ها و تعارض‌های درونی آن‌ها ابهام‌آمیز باقی می‌ماند. بر اساس این رویکرد جنبش‌های نظیر اسلام‌گرایی و الهیات رهائی‌بخش ممکن است واقعاً دارای منشأ فراطبیعی باشند.

مدرنیزاسیون

دیدگاه کارکردگرا چشم‌انداز مشابهی با تئوری مدرنیزاسیون و رویکردهای نوگرایان در مورد دین دارد. تئوری مدرنیزاسیون بیانگر آن است که عقب‌ماندگی سیاسی و اقتصادی جهان سوم با ادغام شدن در نظام

اقتصاد جهانی که بوسیله‌ی مدل غربی طراحی شده است برطرف می‌شود. این رویکرد «مدرنیزاسیون» تنها راه حل اساسی نیست اما مورد پسند عامه‌ی مردم کشورهای جهان سوم است. همانطور که دانیل لرنر در یک بافت منطقه‌ای یادآور شده است: «خاورمیانه در جستجوی آن است که همانند غرب شود (لرنر، ۱۹۶۴، ۴۷). او بر این باور است که جهان غیر غربی در صورتی می‌تواند به حیات خود ادامه دهد که خود را با پارادایم مدرنیزاسیون سازگار کند.

نوگرایان معتقدند که جوامع جهان سوم برای پیشرفت موفقیت‌آمیز باید دنیاگرا شوند و عقاید سنتی خود را رها کرده یا آنها را تعدیل و پالایش کنند. تنها زمانی گذار از حالت سنتی به مدرن امکانپذیر است که آنها جوامع خود را فعال کرده تا جایگاهی در نظم نوین جهان توسعه یافته بیابند (لرنر ۱۹۶۴، روستو ۱۹۷۱). سکولاریسم به معنای روبرگرداندن از دین نیست، بلکه آن تأکید حرکت به سوی الگوهای فکری و عملی است که بوسیله غرب ساخته شده‌اند، بویژه حرکت به سوی پروتستانسیسم منفعت‌گرای آمریکای شمالی که یک نوع آرمانی از جامعه مدرن را بوجود آورده است.

آمال و ارزش‌های مذهبی آمریکای مرکزی با نظریه مدرنیزاسیون ترکیب شده است. لرنر در کتاب «گذر از جامعه سنتی» یادآوری می‌کند: تا زمانی که یک مرد فقیر در قبال سرنوشت خود منفعل باشد ما در جهان سنتی قرار داریم، که بوسیله ستایش کتاب مقدس از فقر و نفی ثروت مشخص می‌شود (لرنر، ۱۹۶۴، ۲۳۱). به اعتقاد وی جوامع جهان سوم به جای حالت انفعالی در مقابل فقر باید دکترین ترقی روزافزون غرب را بپذیرند. نباید بر انکار پیشرفت و توسعه و خواست مردم جهان سوم مبنی بر غربی شدن، مصر بود.

برخلاف تئوری پردازان جهانی و دل‌بستگی بیشتر نظریه‌های پست مدرن و ساختارگرا به نفی «روایت‌های کلان» نوگرایان از پیشرفت، دیدگاه‌های آنان در مورد دین در چارچوب رویکردهای کارکردی و توسعه‌گرا قرار می‌گیرد. حتی برخی از انتقادات سازنده این مشکلات را آشکار می‌کند. کاویس بر این اعتقاد است که جهانی شدن «یک حرکت دورکیمی اجتناب‌ناپذیر - زود یا دیر - به طرف سلسله مراتب ارزش‌های عام‌گرا» را بعنوان یک اصل مسلم فرض می‌کند (رابرستون، ۱۹۹۲، ۱۲۹). ترنر در انتقاد به نظریه نظام جهانی می‌نویسد: «نظریه جهانی یک نظریه تکامل‌گرا و غایت‌مدارانه است... در واقع یک روایت جدید از غربی شدن» (ترنر، ۱۹۹۴، ۱۰۸).

در همین زمینه نظریه موتاهدی در مورد «تضاد تمدنی» هانتینگتون دارای ارزش و اعتبار قابل توجه است. او معتقد است که ایده‌ی برخورد جهانی ادیان این رهاورد را برای آمریکای دهه نود داشته است که «این وضعیت بسیار مطلوب» است - اصولی که باعث درک عصر جنگ فراسرد می‌شود. آن همچنین یک «احساس

رضایت» را ارائه می‌کند و وسیله‌ای برای تفسیر رویدادهای جهانی است که به روابط سیاسی و اقتصادی در سطح جهان معنی می‌دهد (موتاهدی، ۱۹۹۵، ۱). آن در واقع یک شکل جدید از غربی شدن است.

همسان شدن

تئوری نظام جهانی مقوله‌های جامع متفاوتی را دربر می‌گیرد. در حوزه دین، سنت‌های دینی عمده جهان از لحاظ تاریخی بواسطه تداوم آنها و به لحاظ اجتماعی بوسیله اقتصاد متقاطع، مرزهای سیاسی و جغرافیایی ساخته می‌شود. آنها عمدتاً بعنوان توده‌ای از مؤمنان همسان به نظر می‌رسند که در کنش متقابل با نظام جهانی بعنوان خاص گرائی‌ها / عام‌گرائی‌ها انتزاعی می‌باشند، یا بعنوان واحدها یا خرده واحدها با آن در کنش متقابل هستند. بر همین اساس واژگان «کلیسای جامع» یا «کاتولیسیسم جهانی» یا «جهان اسلام» را می‌شنویم. مشکل اساسی و خاص در مورد ادیانی است که در کشورهای جهان سوم مرکزیت دارند. تضاد دو واژه West [غرب] و Rest [دیگران] همواره خود را نشان می‌دهد، همچنانکه در تئوری هانتینگتون بین غرب متحد و یکسان شده با «مسلمان، کنفسیوسی، هند و جوامع بودایی» تضاد وجود دارد (هانتینگتون، ۱۹۹۳، ۴۵). مشکل اساسی و حاد در مورد اسلام و ایده‌ی «جامعه اسلامی» یا «اسلام جهانی» است. در اینجا مسله تصور از خود اروپائیان و ساختن تصور «دیگری» یک میراث تاریخی مهم است، اما اولی بوسیله رویدادهای معاصر تقویت شده است: دوگانگی و تضاد مدرن و سنتی، توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته و رویدادهای اخیر در ارتباط با پذیرش حضور «غیر» و خودی / غیر خودی جامعه غربی (بالیار، ۱۹۹۱).

دیدگاه‌های افراطی وجود دارد که دین را عنصر اولیه در هویت بخشی افراد و گروه‌ها در اجتماعات معتقد به اسلام تلقی می‌کند. منشأ این ایده را باید در عقاید شرق‌شناسان در مورد اسلام ذاتی جستجو کرد، در عقایدی که مسلمانان حاملان اولین جنبش‌هایی هستند که متأثر از سنت مذهبی می‌باشد. بر اساس این رویکرد مسلمانان تنها انسان‌هایی «مذهبی» هستند که در عمل‌گرایی مذهبی اسلامی شرکت می‌کنند، عمل‌گرایی که اسلام آن را بعنوان یک ایده‌ی مطلوب در نفی فرهنگ‌های دیگر تشویق می‌کند. توهم رسانه‌های غربی معاصر مبنی بر «انتفاضه جهانی» را باید در همین راستا تلقی کرد (اسپوزیتو، ۱۹۹۲، ۱۸۲). یک چنین رویکردی در صدد کم‌اهمیت جلوه دادن فرایند هویت بخشی مذهبی در داخل یا میان جوامعی است که در آنها سنت‌های اسلامی حاکم هستند، عواملی نظیر مکان (موقعیت جغرافیایی)، طبقه، جنسیت، زبان، قومیت، خویشاوندی، پیوستگی سیاسی و مجموعه‌ای از عوامل دیگر باعث شکل‌گیری هویت اسلامی می‌شوند.

به علاوه، همانطور که ما بر آن بودیم که نشان دهیم، به لحاظ تاریخی دین تأثیر دایمی در هویت بخشی افراد و گروه‌ها ندارد، با این حال ویژگی و تأثیرگذاری آن در طول زمان تا حدود زیادی متفاوت است.

در هر حال، در وهله اول موجودیت نظام جهانی به عنوان یک کل از اشکال اجتماعی و فرهنگی فرض می‌شود که در داخل آن قرار می‌گیرند. حتی آنهاییکه تعصب و جانبداری مستشرقین را رد می‌کنند به یک فرایند همسان شدن اعتقاد دارند. به عنوان نمونه ترنر بطور «سیستماتیک و نظام‌مندی» از «جهان اسلام» یا «جایگاه جهانی اسلام» سخن به میان می‌آورد (ترنر، ۱۹۹۴، ۱۲). این مفاهیم فقط آن زمان که گروه وسیعی از مردم خود را به واسطه خصوصیات خاص و متفاوت به عنوان مسلمان بشناسند معنی‌دار می‌باشند. همبستگی اسلامی مؤثر و چشمگیری وجود ندارد. یک مسئله مهمی که در مورد بیشتر جنبش‌های اجتماعی و سیاسی اسلامی صدق می‌کند، تصورات و مفاهیم گروهی از مؤمنان، بویژه آنهاییکه تحت تأثیر عقاید غیر اسلامی هستند، بطور همیشگی ایده‌هایی را در مورد یک اجتماع هماهنگ و همساز که بطور ویژه شکل گرفته است باز تولید می‌کند، اجتماعی که در تعارض با قرائت‌های سنت اسلامی می‌باشد.

یک مشکل عمل‌گرایی اسلامی معاصر اختلافات فزاینده در داخل کلیتی تحت عنوان «امت» می‌باشد. مؤمنان بواسطه تعارض میان حاکم و محکوم، بین توده‌های مسلمانان و استعمارگران داخلی و خارجی، میان جریان‌های مخالف و فرقه‌ها، بین ملی‌گرایی اسلامی و دولت‌ملتها، دسته‌بندی می‌شوند. این ممکن است تلاش برای «جستجوی بنیادهای» اتحاد و یکپارچگی در عقیده و ایمان را تشویق کند، و موجبات احیای اسطوره‌ی عصر طلایی و زمینه‌ی برآورده شدن آرزوی استوار شدن و تشکیل یک اجتماع سالم و یکدست از مؤمنان را فراهم کند. در هر حال، تلاش برای شکل‌گیری امت مؤید همبستگی مذهبی در آنچه «جهان اسلام» خوانده می‌شود نیست، تصویری که از دیگر موانع درک و فهم پویایی عمل‌گرایی مذهبی است.

بنیادگرایی

یک جنبه دیگر مسئله همسان شدن شناخت «جستجوی جهانی بنیادها» است که به آسانی تبدیل به یک ساخت جهانی «بنیادگرایی» می‌شود. برای نمونه، به اعتقاد رابرتسون تنوع بنیادگرایی مذهبی منحصر به فرد می‌باشد و چیزی کمتر از یک «فراورده جهانی شده» نیست (رابرتسون، ۱۹۹۲، ۱۷۰). در اینجا نمونه‌هایی از جبرگرایی جهانی وجود دارد که بوسیله تعدادی از نظریه پردازان ارائه گردیده است که در مورد همگن‌سازی است که آنها با خود به همراه دارند. همانطور که در مورد جنبش‌های مذهبی گفته شد، ریشه‌های ایده بنیادگرایی در آمریکای شمالی اوائل قرن بیستم قرار دارد، زمانیکه آن برای یک جنبش پروتستان میان فرقه‌ای بکار برده شد که بر عقیده «درستی» کتاب مقدس تأکید داشت (هالنکروتز و وسترلاند، ۱۹۹۶، ۴-۵). آن همچنین برای طیف متفاوتی از عمل‌گرایی مذهبی به کار برده شده است، که بیشتر آنها در جهان غیرغربی قرار دارند و تفاوت‌های آشکاری در موارد مختلف با هم دارند. هالنکروتز و وسترلاند اجمالاً اظهار می‌دارند که

رویه برجسب «بنیادگرا» زدن به مسلمانان و سایر غیرمسیحیان ممکن است یک امر بدیهی باشد اما «این بسیار مشکل است که دلایل قابل قبولی برای تبیین آن بیابیم». آنها بر این عقیده‌اند که آن بعنوان یک مفهوم اهانت آمیز زاییده تفکرات قالبی غربی‌ها و مسیحیت است، این باعث درک و استنباط نادرست شده است و مانع فهم پویایی و ویژگی‌های متفاوت گروه‌های مذهبی با اهداف سیاسی مشخص شده است (همان منبع، ۴).

اصطلاح «بنیادگرایی» در غرب بعنوان مترادف عمل‌گرایی مذهبی بکار رفته‌است، بویژه در مورد جریان‌های اسلامی که در کشورهای جهان سوم وجود دارد بکار می‌رود. توجه و علاقمندی زیاد غربی‌ها به این مسئله به نظر می‌رسد واکنشی به انقلاب ۱۹۷۹ ایران باشد که لورنس آن را یک «شوک» قلمداد می‌کند، واکنشی در قبال پدیده اعجاب‌برانگیز [آیت الله] خمینی و بطور کلی با مشکل سازگاری با اسلام‌گرایی، با داشتن چنین زمینه‌ای «مطالعات بنیادگرا» در ایالات متحده آغاز شد (لورنس، ۱۹۹۰). پروژه مطالعاتی بنیادگرایی بوسیله آکادمی هنر و علوم دانشگاه شیکاگو نهادمند شد. آن در ظاهر یک دانشگاه مطالعات مقایسه‌ای با زمینه‌ی جهانی است ولی در واقع تمرکز این پروژه بر خاورمیانه است، این پروژه با تمرکز بر منطقه خاص «خاورمیانه» ارائه‌گر شرق‌شناسی مدرن در قالب نهادهایی که در قرن نوزدهم برای مطالعات اختصاصی شرق طراحی شده بودند می‌باشد (هالنگروتز و وسترلاند، ۱۹۹۶، ۲).

برخی از مشکلات زمانی آشکار می‌شوند که یک موقعیت جهانی برای بنیادگرایی در نظر گرفته می‌شود که می‌توان آن را در کتاب «مدافعین خدا»ی لورنس مشاهده کرد. این مطالعات مدعی بررسی یک پروژه جامع است که شامل پروتستان‌های آمریکا، ساکنان یهودی اسرائیل و فعالیت‌های مسلمانان در جهان عرب می‌باشد. که مجموعه‌ی این فعالیت‌ها «طغیانی بر علیه عصر مدرن تلقی می‌شود» (لورنس، ۱۹۹۰).

این ادعای عجیب و شگفت‌آور بدانجا می‌رسد که یک چارچوب اساسی برای فهم عمل و عقیده مذهبی ارائه می‌کند: بر اساس این رویکرد همه مذاهب، جریان‌های سیاسی و اجتماعی گرایش به جهان‌گرایی دارند. «شفر» بر این باور است: «بنیادگرایان آمریکا متعلق به جامعه‌ای هستند که با شیوه‌های متفاوت در گذشته و حال امپریالیست بوده، بطور کلی آنها نگرش‌های مشترکی دارند که از آن به عنوان امپریالیسم یاد می‌شود»، در حالیکه «بنیادگرایان مسلمان به جامعه‌ای تعلق دارند که از امپریالیسم متضرر شده و اغلب آنها بطور سرسختانه‌ای ضد امپریالیست هستند» (وسترلاند، ۱۹۹۶، ۵) اگرچه «بنیادگرایی» نیز در پی همسان کردن مسلمانان است. (در عمل برخی از فعالان مسلمان خصومتی با غرب ندارند)، شفر بدروستی اشاره می‌کند که این اصطلاح ویژگی‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی را که به جنبشی شخصیت و پویایی می‌بخشد دچار ابهام کرده است.

عمل انسانی

بسیاری از جامعه‌شناسان دین در قرن بیستم به زمینه‌های رابطه مدرنیسم و سکولاریسم توجه ویژه نشان داده‌اند. به نظر می‌رسد که دین بطور گسترده‌ای در حال فردی و خصوصی شدن بود و تأثیر (نفوذ) خود را در حوزه عمومی بعنوان یک مرجع از دست داده بود. پیشرفت و تحولی که اکنون این عقیده متعارف را بر هم زده است دقیقاً مسئله تعهد و التزام عمومی یعنی موضوع دین و کنش اجتماعی است.

عمل‌گرایی مذهبی باعث شکل‌گیری «کلیت‌هایی» از گروه‌های ویژه‌ای از کنش‌گران می‌شود که کنش‌هایشان را با زمینه هویتی خود هماهنگ می‌کنند، هویتی که معتقدند همگی آنان در آن اشتراک دارند. همگی آنان در آن اشتراک دارند. کالینیکوس یادآور می‌شود، در وهله‌ی نخست روابط مثبتی بین عوامل ساختاری و کنشگران اجتماعی وجود دارد، حوزه گسترده‌ای برای پژوهش تجربی در درون در شرایط ویژه موجود است که موافق یا مانع شکل‌گیری «کلیت‌ها» می‌باشد (کالینیکوس، ۱۹۹۵، ۲۳۷). اما تئوری‌های جهان‌گرا نه تنها بررسی زمینه‌های اجتماعی ویژه‌ای که در آن جنبش‌های مذهبی توسعه می‌یابند تشویق نمی‌کنند. بلکه زمینه‌ی پژوهش در باب شکل‌گیری این کلیت‌ها را محدود می‌کنند. نخست، آن یک ساخت را ارائه می‌کند که روابط فردی و جمعی را در داخل «کل» محدود می‌سازد و در پی ساختن ساختارهای «خرد جهانی» است که ارتباط گسترده‌ای با هم ندارند. دوم، فاعل انسانی به حاشیه رانده می‌شود. برای نمونه، در کارکردگرایی اجتماعی فاعلان انسانی به کلی محو می‌شوند، فقط در چارچوب ارتباط نظام‌ها و خرده نظام‌ها عمل می‌کنند. در همین ارتباط لمان تأکید می‌کند که «نظام کنش بر عوامل کنش سلطه دارد.» (بکفورد، ۱۹۸۹، ۸۰). بیر هم نظر مشابهی دارد «جامعه نه از موجودات انسانی [فاعلان] بلکه از روابط میان آنها تشکیل شده است.» (بیر، ۱۹۹۴، ۵۸). رابرتسون، کسی که اصرار داشت که جایی برای افراد در «جهان‌شدگی» او وجود دارد، با این وصف معتقد است: «جهانی‌شدن ساخت نهادی شده‌ای از افراد را در بر می‌گیرد.» (رابرتسون، ۱۹۹۲، ۱۰۵).

جایگاه فرد و فاعلان جمعی در این رویکرد (جهانی‌شدن) نگران‌کننده است، حتی در تحلیل‌های دلسوزانه نظریه جهانی در قرائت‌های اخیر تئوری‌های جهانی که متأثر از دیدگاه‌های رابرتسون است، اکسفورد معتقد است: این مسئله که فاعلان محلی نه تنها از زمینه‌های جهانی تأثیر می‌پذیرند بلکه قادر هستند بر آن هم تأثیر بگذارند یا به عنوان یک موضوع تجربی تلقی شود و نباید با توضیح ساده‌ای سرهم‌بندی شود (اکسفورد، ۱۹۹۵، ۳).

با این وجود که موضوعات تجربی در چارچوب نظریه‌ی جهانی بررسی می‌شود ما به این شرط آن را

رها می‌کنیم که در مورد این پژوهش‌ها ارزش چندان زیادی نسبت به تبیین‌های مؤمنان در مورد دیدگاه‌های عام‌گرایانه خودشان ندارد.

عمل‌گرایی مذهبی در جهان سوم

یک تحلیل از عمل‌گرایی مذهبی که به طور کامل متکی بر داده‌های تجربی باشد در حوصله این نوشتار نیست. اما حتی با یک بررسی مختصر عمل‌گرایی‌ها مذهبی نشان می‌دهد که عمل‌گرایی مذهبی یک مسئله‌ی اساسی است که نظریه‌ی جهان‌گرا آن را یک موضوع حاشیه‌ای تلقی کرده یا از آن غافل بوده است. من بر آنم که در این مقال دو جنبش را که به عنوان عمل‌گرایی تأثیرات عمده‌ای داشته‌اند، بررسی کنم. که توجه و علائق زیادی را در میان تئوری‌پردازان جهانی برانگیخته است. این دو جنبش عبارتند از: «الهیات رهائی‌بخش و اسلام‌گرایی»، در هر مورد سعی می‌کنم ارتباط نزدیک آنها را با تعارض اجتماعی، اهمیت عمل انسانی و پویایی عقاید مذهبی را بررسی کنم.

الهیات رهائی‌بخش

از اواخر دهه‌ی ۶۰ به مدت بیست سال جنبش‌های اجتماعی متکی بر الهیات رهائی‌بخش در آمریکای لاتین به سرعت رشد کردند. ظهور این جنبش‌ها کلیسای رسمی و کسانی را که کاتولیسیم را با شاخصه‌های «محافظه‌کار» و به عنوان نیروی انسجام‌بخش میان بخش‌های مختلف می‌دانستند شوکه کرد (اسمیت، ۱۹۹۱، ۳). اگرچه تأثیر نفوذ آن از یک کشور تا کشور دیگر متفاوت بود با این حال تأثیرگذاری آن خیلی گسترده و عمیق بود، چون با رفرماسیون اروپائی قرن شانزده پیوند داشت (همان منبع، ۴).

به مدت چندین قرن کلیسا با ساختارهای قدرت محلی در ارتباط بود، به ویژه با مالکان لاتیفاندا که موقعیت اجتماعی ممتازی داشتند و بر اقتصاد روستائی مسلط بودند. این ارتباط به طور گسترده‌ای ساختمان شده بود و ادعایش را با یک نوع الهیات بیان می‌کرد، که «سلسله مراتب رایج را بیانگر خواست و اراده‌ی الهی می‌دانست.» (مدهرست، ۱۹۹۱، ۱۹۱).

حتی پیدایش مدل‌های انعطاف‌ناپذیر توسعه‌ی نابرابر هم ساختارهای برتری مذهبی را تضعیف نکرد. در اواسط قرن بیستم، شهرگرایی، صنعتی شدن و تحرک گسترده‌ی جمعیت نظم قدیمی را متزلزل کرده بود. دهقانان، کارگران شهری و روستائی و محرومان، به طور فزاینده‌ای بر علیه وابستگان کلیسای رسمی وارد مبارزه می‌شدند. واکنش اخیر که بوسیله‌ی ایده‌ی «کلیسای تدافعی» بیان می‌شود آماده‌ی مقابله با تهدیدهایی است که جامعه را در بر گرفته‌اند (همان منبع، ۱۹۴). کلیسا میدان را به نفع احزاب سکولار، به ویژه جریان‌های کمونیست و بیشتر گروه‌های فعال پروتستان رها کرد. این مدل به ویژه در مناطق روستای و در بین فقرا شهرت به وضوح دیده می‌شد. در این وضعیت نفوذ کلیسا ضعیف‌تر شده بود: عمل مذهبی عوام که اغلب

تلفیقی از عقاید مختلف بود که سنت‌های کاتولیک، ارتدوکس را با عناصر پیشین کلمبیا (Pre-columbian) ترکیب می‌کرد و برخی اوقات با تأثیرات بومی آفریقا (رووی و شلینگ، ۱۹۹۱). پیامد این وضعیت تحت فشار قرار گرفتن مذهب رسمی از «پابین» بود: واکنش برخی از طبقات پایین روحانیون که کلیسا را به عنوان مرجع برای کنش اجتماعی و سیاسی تلقی می‌کردند. کشیش‌های جوان به طور فزاینده‌ای عوامل ایجاد جنبش‌های اصطلاحات ارضی، اتحادیه تجاری و عمل جمعی بودند. آزادیخواهان به سرعت نفوذ خود را گسترش می‌دادند. طرح‌ها آنان رادیکال بود: آنها وامدار فکری برخی از جریان‌های سکولار نظیر مارکسیسم بودند، آنها اعلام می‌کردند که «مردمان جوامع جهان سوم پرولتاریای امروز بشریت هستند» و «یا همه باید در ثروت جامعه سهیم باشند» و اینکه تغییرات اساسی باید در دستور کار باشد (اسمیت، ۱۹۹۱، ۹۶). از متون مقدس یهودیت و مسیحیت قرائت‌های جدیدی ارائه می‌شد. لمان معتقد است:

«این متون زندگی عیسی مسیح و سنت‌ها را به طور متوالی تحریف می‌کردند و از آنها به عنوان ابزاری برای اهداف ظالمانه‌ی فئودالیسم، کاپیتالیسم و امروزه وابستگی و توسعه‌نیافتگی استفاده می‌شد: وظیفه‌ی اساسی پالایش متون و برگرداندن آنها به یک حالت روحانی، ایدئوژیک و عملی به عنوان شالوده‌ی اساسی برای آزاد سازی است. تفکر جدید مذهبی تأکید بسیار زیادی بر «بازگشت به اصول» داشت، بازگشت به اصول بنیادی مسیحیت» (لمان، ۱۱۸، ۱۹۹۱).

لمان نتیجه می‌گیرد، این پیامدها برای کلیسا کمتر از یک انقلاب نبود (همان منبع، ۱۲۰). این تغییرات، با ویژگی خاص آمریکای لاتین، متأثر از رویدادهای بین‌المللی سرعت بیشتری گرفت، بویژه به وسیله‌ی جنبش‌های موفق ضداستعماری نظیر جنبش‌های ضداستعماری الجزایر و ویتنام. گروهی از روحانیون با جریان‌های سکولار چپ وارد تعامل شد، و استراتژیهای سیاسی را ارائه می‌کردند که در صدد پیوند مارکسیسم و کاتولیسیسم بود. در سال ۱۹۶۸، سال انقلابات گروه‌هایی از روحانیون ارشد در مدلاین، کلمبیا، یک رسالت جدید برای کلیسا سرتاسر نواحی قائل شد: آن تغییر وجهه از حالت تدافعی به حالت «توده‌ای» است که مبین یک دکترین رهائی‌بخش است، که بواسطه‌ی آن شهروندان جوامع جهان سوم به طور فعالانه‌ی مشکل استضعاف و ستمدیدگی خود را بیان می‌کردند.

چپ‌ها که با کودتای نظامی شیلی ۱۹۷۳ قدرت را در دست گرفته بودند، «با بحران شدت گرفتن نفوذ کاتولیک رادیکالی» مواجه شدند.

مدرست بر این باور است: در مواجهه با سرکوب و در فقدان مجراهای جایگزین برای بیان مخالفت صریح، کلیسا گروه‌های اپوزیسیون را با فرصتهای غیرقابل دسترسی به گونه‌ای دیگر برای تقویت نیروهایش

بوجود آورد (مدهوس، ۲۰۷، ۱۹۹۱).

در خلال دهه‌ی ۱۹۷۰ جنبش قادر بود که به طور چشمگیری، بویژه از طریق اجتماعات اصلی کلیسایی [CEBS]، گروه‌هایی از مردم عادی که تحت رهبری روحانیون بودند بسیج کند، کسانی که با اهداف و منظورهای آموزشی و مذهبی با هم پیوند یافته‌اند، اما برای فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی گسترده بسیج می‌شوند. در پایان این دهه صدها هزار از [CEBS] میلیون‌ها نفر عضو را در برمی‌گرفت، که شامل گروه‌های عمده‌ای از فقرای شهری، دهقانان و کارگران بودند (اسمیت، ۱۹۹۱، ۲۰). جنبش حوزه‌های کلیسایی زیادی را فعال کرد: در همین زمان جنبش بحران‌های نهادی عمیقی را بوجود آورد. لمان بر این باور است که فضای باز شده بوسیله‌ی کلیسا فقط یک فضای سیاسی نبود، «آن همچنین یک فضا برای گفتمان بود که این امکان را فراهم می‌آورد که یک زبان غیر مارکسیستی از مجادلات سیاسی توسعه پیدا کند.» (لمان، ۱۹۹۰، ۹۶).

در واقع، بخش‌هایی از کلیسا، سنت‌ها را به عنوان وسیله‌ای برای ابراز اعتراض و بیان آمال و آرزوها بازسازی می‌کردند.

عامل تغییر در داخل کلیسا فقط سلسله مراتب و یا حتی عناصر رهایی‌بخش آن نبود، بلکه عامل اصلی یک نیروی فعال و بالنده از «پایین» بود. فضای بوجود آمده بوسیله‌ی کلیسا، فضایی بود که خواست‌های ویژه و امیدواری‌ها را با هم در برمی‌گرفت. اسمیت معتقد است که مذهب رسمی ناگزیر از انطباق با «خودآگاهی طغیانگر» بوده است (اسمیت، ۱۹۹۱، ۱۰۹). لوین با یک پیش فرض سیاسی در مورد جنبش که عمدتاً محرومان را در برمی‌گرفت، معتقد است:

«دفاع گروه‌های حقیقی تابع نسبت به قدرت مقدس و توانایی تفسیر و اقدام مستقل - یک تعارض مبتنی بر تکلیف است و به این معنی، ضرورتاً یک عمل سیاسی است. انگیزه‌های سیاسی برای این امر ممکن است درست نباشد [و] اهمیتی ندارد و چنین ابتکارهایی که بوسیله‌ی صاحبان قدرت به عنوان عمل سیاسی تلقی می‌شود آنست که چه کسی به درستی اصرار و دفاع قدرت مقدس را می‌فهمد که با مرحله‌ی کوتاه و آسان در کسب قدرت مادی و رویاروی با اقتدار به طور کل فاصله دارد.» (لوین، ۱۹۹۲، ۱۳۲).

در واقع جنبش به طور خودآگاهانه‌ای سیاسی و مخالف بود. در بعد رادیکالی فعالان جنبش پیوندهای خود را با ساختار قدرت محلی کاهش داده و برخی از روحانیون به صفوف مبارزین چریکی ملحق می‌شدند که بوسیله‌ی جناح چپ رهبری می‌شدند. در میان توده‌ی فعالان، تفاوت‌های بین برنامه‌های عملی گروه‌های مذهبی و سکولار را به سختی می‌توان از هم باز شناخت. ساختارهای قدرت حاکم، با یک اعتراض طوفانی بر علیه «نفوذ مارکسیست‌ها» و «احزاب سرخ» واکنش نشان می‌دادند، و به واسطه‌ی ترس از دست دادن پیوندهای

تاریخی خود با حاکمان نواحی، گروه محافظه کار در سلسله مراتب قدرت یک ساخت ضد جنبش را سازمان دادند. روند تضعیف جریان‌های رادیکال و یا حتی اصلاح جایگاه رسمی کلیسا در برخی از کنفرانس‌ها نظیر پوبلای مکزیک پیگیری شد. در هر حال رشد در آمریکای لاتین ادامه می‌یافت، جایی که در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ به نظر می‌رسید که «آزادیخواه‌گرایی» به یک حالت عام و گسترده‌ای بدل شده بود (بوف و واکر، ۱۹۹۳، ۱۳۶).

ترس از این تحولات، به ویژه ترس از درگیری فعال روحانیون در انقلاب سان‌دینیستا در نیکاراگوا، ایالات متحده را بر آن داشت که مبارزه‌ی جدی را برای بی‌اثر کردن این فعالیت‌ها انجام دهد. آمریکا در صدد بود با اتحاد با کلیسای رسمی که به مانند یک «ببر رام شده» بود آن را تحت کنترل خود درآورد (لمان، ۱۹۹۰، ۱۳۰). در همین زمان ایالات متحده سرمایه‌های زیادی را به جنبش عمل‌گرای پروتستان محافظه کار اختصاص داد که در صدد سازماندهی خود بر علیه الهیات‌های بخش‌شیطانی بودند (رایموند، ۱۹۹۲، ۵۳).

در اواسط دهه‌ی ۱۹۸۰، هواخواهان آزادی سخت تحت فشار بودند. جنبش به دلیل فشارهای مذهب رسمی قادر به حمایت بی‌قید و شرط فعالیت‌های توده‌ای نبود. CEBS ها و گروه‌های رادیکال دچار رکود شدند، در عین حال که پروتستان و جریان‌های تلفیقی آفریقایی رشد قابل توجه داشت.

بیشتر روحانیون «رادیکال شده» اکنون به عنوان یک مانع در روند پویایی جنبش عمل می‌کردند. دیدگاه‌های آنان که بیشتر فقرا را در برمی‌گرفت آنچه را که لئوناردو و کلودویس بوف، دو نفر از رهبران برجسته‌ی جنبش «تغییر طبقه» می‌نامیدند، همبستگی مؤثری با مظلومان و آزادیخواهان داشت (بوف، ۱۹۸۷، ۲۳). این رویکرد علیرغم بیان رسمی در مورد فعالیت فردی و ذاتی توده، با اقتدارگرایی سنتی کلیسا و بیشتر نیروهای اجتماعی محافظه کار که مدت طولانی با عنوان کاتولیسیسم شناخته می‌شدند موافق و سازگار بود. آن طور که «پاسارا» یادآور شده است، کاتولیسیسم رادیکال شکلی از کاتولیسیسم است که دارای عناصر قوی از نخبه‌گرایی و تحرک عمودی بود (لوین، ۱۹۹۲، ۳۵۷). لوین معتقد است وقتی که جنبش از پایین دچار تزلزل شد، با سرکوب یا رقابت سایر جریان‌های فعال مواجه شد، در نتیجه روحانیون رادیکال اغلب درمانده، سرگردان و بی‌دفاع رها شدند (همان منبع). آنها به «تغییر طبقه» مورد نظر بوف دست نیافتند، و اقتدارگرایی حاکم مطلق، جنبش‌های عوام را تضعیف می‌کرد، در حالیکه جناح راست را به عنوان یک نیروی مخالف تقویت می‌کرد (همان منبع).

روحانیون «رادیکال شده» بر یک «رولرکاستر»^۱ از مبارزات سوار شدند که از پایین شروع شد، آنها سعی می‌کردند که بر سنت مسیحیت تأکید کنند. در پایان آنها نتوانستند به طور جدی خود را از قید توده‌ها و کلیسا رها سازند.

اسمیت معتقد است در دهه‌ی ۱۹۹۰، آینده‌ی جنبش متکی بر چگونگی انطباق با وضعیت در حال تغییر بود سرنوشت آن به وسیله‌ی «یک دسته از روحانیون رادیکال» تعیین نمی‌شد، بلکه به وسیله‌ی نیروهای اجتماعی غیر قابل کنترل که تاریخ را می‌سازند، تعیین می‌شود (اسمیت، ۱۹۹۱، ۲۳۷).

جهانی و جهانی شده

الهیات رهایی‌بخش در یک «وضعیت بحران» ظهور کرد و به وسیله‌ی تغییرات سریع فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی شکوفا شد. توده‌ی اعضای از میان کسانی که بیشتر در معرض ناامنی و آشفتگی زندگی مدرن قرار داشتند پدید آمد. جنبش محدود به یک منطقه، کشور، قوم یا گروه مذهبی نبود، بلکه دارای یک گستره‌ی فرامنطقه‌ای بود. جنبش تحت تأثیر عواملی بود که در یک سطح فراطبیعی عمل می‌کردند خود جنبش نیز تأثیرات عمده‌ای داشت. کنفرانس‌های الهیات رهایی‌بخش در آمریکای شمالی، اروپا، آفریقا و آسیا تشکیل شد و فلسفه‌ی رهایی‌بخش در نقاط مختلفی مانند فیلیپین و شمال آفریقا رشد کرد (فروستین، ۱۹۹۱، ۶۵).

مدرست پیامدهای جنبش را چنین برمی‌شمارد: «کلیسای آمریکای لاتین سهم عمده و بی‌نظیری در شکل‌گیری بحث‌های دائمی در باره‌ی ارتباط دین، اجتماع و سیاست داشت» (مدرست، ۱۹۹۱، ۲۱۴).

در چنین شرایطی، لازم است که الهیات رهایی‌بخش در سطح یک موضوع جهانی درک شود، در هر صورت برای فهم آن به عنوان یک وجه از جهانی‌شدن، باید جنبش را بدون ویژگی‌های که آن را به عنوان یک عمل‌گرایی صرف معرفی می‌کند، در نظر گرفت.

الهیات رهایی‌بخش صرفاً یک عنصر «ضد سیستماتیک» یا یک یونیستی خیالی، آن طور که در دیدگاه جهان‌گرایان آمده است، نیست، بلکه آن یک واکنش پویا به تضاد سیستماتیک است، یک عامل برای جداسازی در جوامع آمریکای لاتین.

اسمیت معتقد است که جنبش در همراهی با نیروهای توده‌ای ظهور کرد، نیروهایی که در جستجوی یک راه حل رادیکال برای بحران‌هایی بودند که به واسطه‌ی توسعه‌ی ناموزون در میان نواحی مختلف به سرعت رشد کرده بود (اسمیت، ۱۹۹۱، ۲۳۶). به این معنی، این جنبش فراتر از همه دفاع و اصرار کنش‌گران انسانی است.

1- رولرکاستر: راه‌آهن تفریحی کوچک و پر پیچ و خم با شیب‌های بسیار تند مخصوص شهرهای بازی.

جنبش آمریکای لاتین یک نمونه‌ی بی‌نظیر از سنت‌های مذهبی است که به واسطه‌ی عوامل اجتماعی که معانی جدید به متون مقدس مطلق‌گرا می‌داد دست‌خوش تغییر شده است. کتاب «بازگشت به خویشتن» لمان یک جستجوی واقعی بنیادهاست، اما در همان ابتدا تحت تأثیر آرزوهای ویژه برای تغییر است، آرزوهایی که متأثر از عوامل ساختاری است که در سطح تجربیات خصوصی بر افراد تحمیل می‌شود. بخش عمده‌ای از «کلیت‌ها» که در یک فضای استعمارزده شکل گرفتند، زمینه را برای ظهور کاتولیسیسم رادیکال فراهم کردند. بر اساس رویکرد روشنفکرانه‌ی معاصر، این روند را می‌توان با نیاز به شکل‌گیری «خودآگاهی طغیان‌گر» مشخص کرد که به اندازه‌ی کافی به جنبش توده‌ای طغیان‌گر متعهد است. مورد آمریکای لاتین انعطاف‌پذیری و ساختمان‌داری اجتماعی دین را نشان می‌دهد. آن نشان می‌دهد که چگونه، از یک طرف، دین می‌تواند به ساختارهای دارای امتیازات ویژه وابسته باشد و همچنین بر اساس رویکرد مارکسیسم کلاسیک، به صورت ایدئولوژیک عمل کند با این بیان که تا برابری «یک نوع و وجهی از خواست خداوندی است».

از طرف دیگر سنت‌ها و حتی نهادهای مذهبی می‌توانند زبان ویژه‌ای را برای بیان آرزوهای توده‌ای بوجود بیاورند. در این فرایند کنش‌گران انسانی نقش مهمی را ایفا می‌کنند، آنها هم می‌توانند طالبان تغییر باشند و هم می‌توانند با توجه به موقعیت ساختاری خود به دشمنی با آن برخیزند. فقط یک پژوهش تجربی در مورد توازن میان نیروهای موافق و مخالف سیستم (و آنگاه‌ای که در حد فاصل این دو دسته قرار گرفته‌اند) به ما اجازه می‌دهد خط سیر جنبش را درک کنیم.

بر اساس نظریه‌های جهانی نقش دین به طور فراینده‌ای در حال افزایش است، حتی در سطح جهانی «تعیین‌کننده» است. دین با مراجع جهانی خویش، با کلیت جدیدی از تجربه‌ی انسانی مطابقت دارد. اما بررسی جنبش آمریکایی لاتین نشان می‌دهد که اهمیت ایده‌های مذهبی به طور عمده‌ای متفاوت می‌باشد، این ایده‌های ممکن است برای عاملان اجتماعی تحت شرایط متفاوت دارای اهمیت کمتر یا بیشتری باشند. این مدل در جائیکه عمل‌گرایی اسلامی را بررسی می‌کنیم بیشتر آشکار می‌شود.

تجربه ایران

انقلاب ۱۹۷۹ ایران به عنوان یک جنبش تأثیرگذار در ظهور اسلام‌گرایی به عنوان تشدیدکننده فرایندهای جهانی‌سازی تلقی می‌شود. به عنوان نمونه بر اساس نظریات بیر «انقلاب اسلامی» باید به عنوان «واکنش مستقیم به جهانی شدن» در نظر گرفته شود (بیر، ۱۹۹۴، ۱۶۰). آن همچنین باید به عنوان پیامد فرایندهای فرهنگی مؤثر در «جهان اسلام» محسوب شود، در واقع، جنبش ایرانی یک تاریخ خیلی ویژه و متمایز دارد.

اولین تأثیر گذاری اسلام در دهه‌ی ۱۸۹۰ بود، اما بعد از آن اسلام در جامعه‌ی ایران کاملاً در حاشیه قرار گرفت. در سرتاسر نیمه‌ی اول قرن بیستم در حالی که مصر شاهد مبارزات توده‌ای متأثر از نفوذ افکار اسلام‌گرایان بود، تشکیلات دین رسمی ایران از دولت سکولار ایران حمایت می‌کرد. این وضعیت تا دهه‌ی ۱۹۶۰ ادامه داشت، زمانی که جامعه‌ی ایرانی در مسیر تغییر شتابان قرار گرفت، گروه کوچکی از علما با رهبری [آیت‌الله] خمینی مخالفت علنی خود را با رژیم ابراز کردند. در همین زمان، برخی از چهره‌های غیرمذهبی به مخالفت با فعالیت‌های مذهب رسمی می‌پرداختند، اما آن‌هایی که از جناح چپ متأثر بودند سعی می‌کردند که سنتی از افکار اسلام‌گرایانه و ایده‌های رادیکال سکولار بوجود آورند که برخی مواقع از آن به عنوان «مارکسیسم اسلامی» یاد می‌شد (ابراهامیان، ۱۹۸۹).

در خلال دهه‌ی ۶۰ و ۷۰ میلادی جامعه‌ی ایرانی دچار یک آشفتگی شدیدی شد. مبالغه‌فروانی پول از بابت فروش نفت به اقتصاد ایران تزیق شد، که منجر به تقویت تجاری شدن حومه‌ی شهرها، محرومیت دهقانان و مهاجرت جمعی به شهرها گردید دولت به مردم ناراضی و بی‌قرار قول داد تغییرات اجتماعی گسترده‌ای را بوجود آورد؛ وقتی که در اواخر دهه‌ی ۷۰ دولت در انجام تعهدات خود شکست خورد، یک جنبش قدرتمند و بی‌نظیر ظهور کرد. به مدت چند دهه سیاست ملی تحت تأثیر و نفوذ جریان‌های فکری کمونیستی و لیبرال بود اما این جریان‌ها ضعیف و بی‌سازمان شده بودند و شبکه‌ای از روحانیون ارشد با هدایت [آیت‌الله] خمینی به عنوان مخالفان سرسخت رژیم شکل گرفت. روحانیت این ایده را که آن‌ها مطابق سنت شیعه توانایی پاسخگویی به نیازها و راهبری توده‌ها را دارا هستند به عنوان یک «استراتژی اسلامی» گسترش دادند. روحانیت با بکارگیری یک زبان ساده، که نسبت به گذشته بی‌نظیر بود، بر این امر اصرار داشت که علما و توده‌های مردم مسلمان باید با سرنگونی رژیم پهلوی وظیفه‌ی الهی خود را به انجام رسانند. [آیت‌الله] خمینی معتقد بود که ایده‌ی جدایی دین و سیاست، و این ایده که پژوهشگران اسلامی نباید در امورات سیاسی و اجتماعی دخالت کنند، بوسیله‌ی امپریالیست‌ها مطرح و منتشر شده بود و این فقط نشانه‌ی بی‌دینی کسانی است که آن‌ها را تکرار می‌کنند (موادل، ۱۹۹۳، ۱۲۸). او توده‌ها را به عمل در مقابل رژیم پهلوی تحریک می‌کرد. دستور [آیت‌الله] خمینی برای عمل‌گرایی در راستای تحقق یک فکر ایده‌آل و ویژه بود؛ وی در کنار رادیکال‌ها که سعی داشتند ایده‌ی سوسیالیسم و سنت اسلامی را با هم پیوند زنند، معتقد به جایگزینی یک دولت اسلامی به شدت مردم‌گرا بود. او جمهوری اسلامی را پیشنهاد می‌کرد که خواست جنبش توده‌ای بود: «فرد ضعیف رهبری مستبد را به ناگزیر می‌پذیرد. قول خداوند مبنی بر ریشه‌کن شدن ثروتمندان بوسیله‌ی ضعفا به تحقق خواهد پیوست. در جمهوری اسلامی هیچ‌گونه ستم و بی‌عدالتی وجود ندارد، در آن

شکاف فقیر و ثروتمند وجود ندارد، همه در آن از حقوق مساوی برخوردار خواهند بود. در جمهوری اسلامی همه‌ی افراد جامعه، ادیان، نژادها و اجتماعات از حقوق مساوی و برابر برخوردار هستند» (انجینیر، ۱۹۹۴، ۱۸۱).
 زبیده معتقد است: که پایبندی به دموکراسی و عدالت منجر به پذیرش رهبری [آیت‌الله] خمینی از طرف بسیاری از نیروهای چپ و دموکراتیک شد (زبیده، ۱۹۸۹، ۶۰). با وجود نیروهای جایگزین سکولار که هنوز بی‌سامان و سردرگم بودند، آن چه را که [آیت‌الله] خمینی «پیشرفت و ترقی وعده داده شده بوسیله‌ی اسلام» می‌نامید به استرژژی اصلی جنبش توده‌ای بدل شد (آیت‌الله خمینی، ۱۹۸۱، ۲۴۴).

بعد از سرنگونی رژیم پهلوی در سال ۱۹۷۹، جنبش توده‌ای به آن چه «بکفورد» «شورش برای دموکراسی مشارکتی» نامید توسعه پیدا کرد (بک‌هش، ۱۹۹۸۵، ۵۶). بعد از انقلاب برخی از گروه‌های قومی ادعای استقلال کردند، بخش‌های وسیعی از اراضی کشور بوسیله‌ی دهقانان تصاحب شد، بسیاری از کارخانجات و خدمات صنعتی تحت کنترل گروه نخبه‌ای از مشاورین درآمد، و کمیته‌های محلی امورات اجتماع را سر و سامان می‌دادند (بک‌هش، ۱۹۸۵ و بیات، ۱۹۸۷). [آیت‌الله] خمینی و نزدیک‌ترین حامیان وی شدیدترین حمله را به این تحرکات از خود نشان دادند، به کسانی که آرزوی تداوم فرایند تغییر را در سر می‌پروراندند یا کسانی که طرز اداره‌ی حکومت جدید را مورد تردید و سؤال قرار می‌دادند، و به عنوان یک اقتدار مطلق در حال ظهور بودند، و همچنین حاکمیت روحانیون را محوریت بخشیدند. این امر واضح بود که برنامه‌ی حکومت اسلامی با انتظارات جنبش توده‌ای یا با نظریه‌پردازان اسلام رادیکال همسانی نداشت اما [آیت‌الله] خمینی و حامیان نزدیک وی، کسانی که قرائتی از شریعت را ارائه می‌کردند که موافق نظر لایه‌ی محافظه کار جامعه‌ی ایرانی بود، به ویژه لایه‌های برجسته‌ی تجار که علما تا مدت زمان طولانی ارتباط نزدیکی با آنها داشتند.
 با وجود این که در دهه‌ی هشتاد میلادی جنگ ایران با عراق در جریان بود، پایه‌های رژیم ایران با اتکاء بر ناسیونالیسم قوی مبتنی بر دورنمایه‌های اسلامی تثبیت شد که به واسطه‌ی آن بر جماعت منفعل و تسلیم حکمرانی می‌کرد. همانطور که لوین در مورد آمریکای لاتین معتقد بود: «مفهوم و شیوه‌ی اقتدار از سلسله مراتب به شدت حمایت می‌کند.» (لوین، ۱۹۹۲، ۳۵۱).

ابعاد جهانی

درک چرایی پیوستگی میان اسلام‌گرایی و جهان‌گرایی به آسانی امکان‌پذیر است. دیدگاه فعالین مسلمان از مفهوم پان‌اسلامیک «امت» که ممکن است مؤمنان را فراتر از مرزهای ملی، قومیت و موانع سیاسی با هم پیوند زند، با توجه به دو مفهوم «فشردگی» جهان مدرن و همچنین درک کل‌گرا شدن محیط فرهنگی - اجتماعی، نشانه‌ای از عام‌گرایی را در بطن خود دارد. تأکید بیش از حد آنها بر متون کتاب مقدس و

رستگاری، ارائه‌گر یک سری اصول قطعی و تغییر ناپذیر است، که کسانی را که با دنیای پیوسته در حال تغییر مواجه هستند در فهم و درک «بنیادها» یاری می‌رساند. اسلام‌گرایی به ویژه بعد از انقلاب ایران یک تأثیر عمده داشته است. انقلاب ۱۹۷۹ یکی از اولین حوادث رسانه‌ای جهانی محسوب می‌شد. تلویزیونهای بین‌المللی و دست‌اندرکاران مطبوعات از چشم‌انداز فعالیت‌های سیاسی آگاهی داشتند و این فعالیت‌های سیاسی به صورت فیلم درآمد و در سطح جهانی پخش گردید. سر برنی محمدی و محمدی معتقدند که به مانند سایر انقلابات سیاسی اخیر تصویری نظیر «ترویج و رشد یک پیامد متعارض» ممکن در سراسر جهان پخش شد (سربرنی محمدی و محمدی، ۱۹۹۴، ۲۸).

ولید عبدالناصر تأثیرات انقلاب ایران را بر فعالان سایر کشورها چنین توصیف می‌کند: «به اعتقاد آنها، انقلاب ایران آن واقعیت را که همه‌ی مسلمانان می‌توانند به خویشتن، تاریخ و آرمان‌های خود بازگردند و همچنین ایده‌ی امت اسلامی را بازگو کنند، بازنمایی می‌کند. انقلاب بیانگر آن است که اسلام در عمل می‌تواند مقابل قدرت‌های امپریالیست و سرکوبگر پیروز باشد.» (عبدالناصر، ۱۹۹۴، ۶۷).

به دنبال رویدادهای ایران، جنبش‌های اسلامی به سرعت در دنیای عرب رشد کردند و در بسیاری از مناطق آفریقا و آسیای مرکزی ظهور کردند. در برخی از کشورها فعالین اعتماد عمومی را برای مقابله با قدرت دولت بدست آوردند، که این امر باعث بوجود آمدن ترس و هراس ضد اسلامی در پایتخت‌های عرب و در واشنگتن و مسکو شد. در هر حال این تغییرات چیز تازه‌ای نبود. آنها منعکس کننده‌ی حوادث دهه‌ی ۴۰ و ۵۰ میلادی بود، زمانی که ناسیونالیسم سکولار مورد حمایت توده‌ای در خاورمیانه قرار گرفت، که در انقلاب ۱۹۵۷ عراق به حد اعلی رسید، همزمان ایالات متحده‌ی آمریکا اعلام کرد که خاورمیانه خطرناک‌ترین منطقه در جهان است (هازلتون، ۱۹۸۶، ۲۶). نظر به این که ناسیونالیسم رادیکال قدرت را در دولت‌های خاورمیانه بدست گرفت، جنبش اسلام‌گرایی بعد از انقلاب ایران تنها در سودان موفقیت‌هایی را کسب کرد.

نکته‌ی قابل بحث در مورد جنبش‌هایی که در صدد تکرار تجربه‌ی ایران بودند این است که این جنبش‌ها موقتی و در نهایت با موفقیت همراه نبوده‌اند. مورد الجزایر یک نوع آرمانی را از مدل‌های دهه‌ی ۸۰ و ۹۰ بدست می‌دهد: یک درگیری توده‌ای که با یک عقب‌نشینی سریع همراه بود. به طور کلی، تعدادی از تحلیل‌گران این ظهور و افول را به عنوان نمونه‌ای از تضاد عمیق در همه‌ی جنبش‌ها تلقی می‌کنند. آنچه را که «روی» «شکست اسلام سیاسی» نامید (روی، ۱۹۹۴).

موقتی بودن جنبش‌های اسلام‌گرا، دیدگاه‌های جهان‌گرای مذهبی را مورد تردید قرار داده است. اسلام‌گرایی نمی‌تواند یک نیروی پیشرونده باشد که مؤمنان را به یک دیدگاه پان‌مذهبی که بیانگر «جهان

شدگی» باشد هدایت کند.

اسلام‌گرایی مجموعه‌ای از جریان‌هاست که از نظر تأثیرگذاری در یک دوره‌ی صد ساله متفاوت هستند که تحت شرایط کاملاً متفاوت [بعضاً] پیشرفت داشته و یا عقب‌نشینی کرده است.

برای مدت طولانی اسلام‌گرایی در میان دولت - ملت‌ها و اجتماعات و فرقه‌های اسلامی در حاشیه بوده است. اعتبار و اهمیت سیاسی فزاینده و تأثیر فرهنگی و اجتماعی عمده‌ی اسلام‌گرایی زمانی خود را نشان داده است که یک قیام در یک سطح عمومی عمل توده‌ای با عقب‌نشینی جریان‌های سکولار همزمان بوده است، به ویژه عقب‌نشینی ناسیونالیسم رادیکال، و چپ. این امر به وضوح در مورد مصر و ایران صدق می‌کند و تقریباً هر مورد دیگر از «تجدید حیات» اسلامی در منطقه‌ی خاورمیانه در این چارچوب جای می‌گیرد.

اسلام‌گرایی بیانگر انعطاف‌پذیری شگفت‌انگیز ایده‌های مذهبی است. در مصر، جنبش با تأکید بر جنبه‌های مختلف سنت مذهبی، از چندین مرحله گذر کرده است. جنبش دهه‌ی ۳۰ به طور عمده یک الهیات ضد استعماری بود: آن در دهه‌ی هفتاد بر مخالفت با تمرکز قدرت اقتصادی در دولت مرکزی تأکید داشت که به عنوان «لنیسیسم اسلامی شده» تلقی می‌شد (روی، ۱۹۹۴، ۳). در ایران علما به مدت چند نسل منفعل بودند. رشد مخالفت با دولت از طرف توده‌ی مردم علما را به عرصه‌ی عمل سیاسی وارد کرد، همچنین این زمینه با [آگاهی] از ناکارآمدی لیبرالیسم و جریان‌های کمونیستی آمیخته شد که بی‌نتیجه بودن سیاست سکولار را نشان می‌داد. «برنامه اسلامی» [آیت‌الله] خمینی برای انقلاب که جهان سال‌ها از پذیرش آن سر باز زد، اگرچه بر اساس یک سرمایه‌ی مشابه از سنت‌های [مذهبی] طراحی شده بود علما از ارشد ایدئولوگ‌گرا را به عنوان نسل حاکمان ایران معرفی می‌کرد.

شدت تعارض بعد از انقلاب ایران اثرات منفی بر مسلمانان سایر کشورها گذاشت. بعد از مرگ [آیت‌الله] خمینی در اوائل دهه‌ی ۹۰ و جایگزینی نزدیکان وی در رژیم، مدل ایرانی تأثیر و نفوذ خود را به میزان زیادی از دست داد.

نتیجه‌گیری

الهیات رهائی‌بخش و اسلام‌گرایی دارای ویژگی‌های خاص خود هستند کنش متقابل پیچیده‌ی آن‌ها با طبقات، اجتماعات و سنت‌ها و همچنین جریان‌های ایدئولوژیکی متمایز و خاص می‌باشد. مهم‌ترین تفاوت میان آن‌ها به عنوان جنبش‌های فراگیر در نوع نگاه آن‌ها به فعالیت «فردی و ذاتی توده‌ای» است، با وصف این که نمونه‌ی آمریکای لاتین بیانگر یک درگیری کاملاً مردمی تا یک درگیری پراکنده و بی‌ثبات است، [در حالی که] نمونه‌های اقتدارگرا متعلق به خاورمیانه است. اما آن‌ها یک شباهت بسیار مهم با هم دارند؛ هر کدام از

آنها در بطن مبارزات رهائی‌بخش ظهور کرده‌اند. علامت مشخصه‌ی هر دو جنبش، تجربه‌ی اعضای آنها به عنوان گروه‌های حاشیه‌ای در داخل یک نظم سیاسی و اقتصادی مسلط است. در همین زمینه هاپنس معتقد است که «مهمترین شاخصه‌ی انقلابی ایران جزم اندیشانه بودن آن است. که الهیات رهائی‌بخش هم اینچنین بود.» (هاپنس، ۱۹۹۳، ۳۰). مبارزه با هژمونی اقتصادی، سیاسی و روابط اجتماعی، اسلام‌گرایی را به عنوان یک «شوک» مطرح، و کاتولیسیسم ماتولیسیسم رادیکال را به عنوان «طوفان» ویرانگر اجتماع آمریکای لاتین تبدیل کرده بود (اسمیت، ۱۹۹۱، ۲۱). بی‌ثباتی این جنبش‌ها قدرت‌های حاکم را به واکنش‌های سختی واداشت، آنها ایدئولوگ‌های خود را برای توسعه‌ی تئوری‌های مبنی بر واقعی بودن فرهنگ‌ها و تمدن‌های [موجود] و همچنین حذف مفاهیمی که دال بر تمایز بین فقیر و ثروتمند، حاکم و محکوم یا جهان اول و جهان سوم بود ترغیب می‌کردند نه همه جنبش‌های مذهبی عمل‌گرا هستند و نه همه‌ی جنبش‌ها در جهان سوم «ضد سیستماتیک» تلقی می‌شوند. برای نمونه پروتستان اوآنجلیکالیسم تأثیرات فزاینده‌ای داشته است، تلاش‌های گسترده‌ی برخی از کشورهای اروپایی و هم‌پیمانان آنها در داخل کشورهای جهان سوم برای «پایه‌ریزی» و تقویت یک جریان که بر دنیادیدگی درونی و شخصی، معنویت و محافظه‌کاری تأکید دارند، به عنوان پیامد این تأثیرات تلقی می‌شود (دایموند ۱۹۹۲، مارتین ۱۹۹۳). اوآنجلیکا یا عیدخمسین نه می‌تواند باعث برانگیختن دلهره‌ای که با رشد رادیکالیسم مسیحی و اسلام‌گرایی همراه بود، باشد و نه تهدیدی برای نظم جهانی به حساب آید. آن [نوعی] عمل‌گرایی است که باعث ایجاد موجی از دل‌بستگی به دین و سیاست جهانی شده است. آنچه را که مویزر به عنوان حرکت سریع از «ناآگاهی» به سوی «آگاهی مضاعف» توصیف می‌کند (مویزر، ۱۹۹۱).

لوین در مورد قدرت دگرگون‌سازی ادیان بر این باور است که آنها مانع از [اراده‌ای] می‌شوند که فراتر از توان آنها اقدامات نمادین انجام می‌دهند و می‌تواند افراد و گروه‌ها را بسیج سازند (لوین، ۱۹۹۲، ۳۵۱). بیشتر تحلیل‌های درست پیرامون جنبش‌های مذهبی در جهان سوم به چنین نتیجه‌ای می‌رسند. برخی اوقات سنت‌های مذهبی برای هم‌نوائی با فعالیت جمعی تغییرشکل می‌دهند. در چنین حالتی دین به آسانی می‌تواند تغییر کند. در سایر موارد، سنت‌های مذهبی پیوند خود را با روحانیت رسمی و یا سایر نهادها و همچنین ساختارهای قدرت حفظ می‌کنند و مانع نوآموزی می‌شوند.

تنها یک پژوهش در مورد پویایی هر جنبش آشکار می‌کند که [آیا] ادیان مرجعی برای عمل‌گرایی باقی می‌مانند؟ نظریه‌ی جهان‌گرا این پژوهش‌ها را محدود می‌کند، آن برای دین یک موقعیت نیمه مستقل قائل است که از آن طریق بر یونیسیتی خیالی تأثیر می‌گذارد. مدل‌های سریع (حتی ضربتی) تغییر مرتبط با الهیات

رهائی‌بخش و اسلام‌گرایی در دیدگاه‌های جهانی محو می‌شوند. سیالیت و پویایی ایده‌های مذهبی تحت‌الشعاع این تفسیر قرار می‌گیرد که توان عام‌گرا شدن آن‌ها یک بعد از «تجربه جهانی» است.

همانگونه که ترنر خاطرنشان ساخته است، جهان‌گرایی رشد و توسعه را به سوی وضعیت غایی که در آن دین در یک جهان واحد محقق می‌شود، پیشنهاد می‌کند و منطق توسعه‌گرایانه‌ی خاصی را بر روی حوزه گسترده‌ای از اندیشه‌ها و جنبش‌های مذهبی برنامه‌ریزی می‌کند.

الگوهای تغییر تک‌خطی موجب تضاد اجتماعی آسیب‌شناختی می‌شود و به شدت بر ویژگی‌های کلیت‌گرایانه‌ی دین تأکید می‌کند که در آن ویژگی‌های شخصیتی عمل‌گرایان مدرن را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. سطح انتزاعی که آن‌ها بر اساس آن عمل می‌کنند نه تنها توجه‌ی آن‌ها را از فعالیت‌های ویژه منحرف می‌سازد بلکه الگوهای پیش‌بینی‌کننده‌ی آن‌ها را نیز تضعیف می‌کند. همانگونه که رویکردهای متعارف سکولارایزیون توسط لوین مورد انتقاد قرار گرفته است. آن‌ها، [شبییه] الگوهای جامعه‌شناختی کارکردگرایانه هستند که بر نظم و انسجام تأکید می‌کنند و توانایی پیش‌بینی یا تبیین ظهور جنبش حقوق مدنی در ایالات متحده دهه‌ی ۱۹۵۰ را ندارند، و آن اشاره‌ای به اعتراضات جنگ دهه‌های بعدی نمی‌شود (لوین، ۱۹۹۲، ۳۵۲).

مفاهیم انسجام اجتماعی به طرز شکننده‌ای در جهان با افزایش نابرابری، تنش و بی‌نظمی مشخص می‌شود. این امر خصوصاً در مورد بحران نواحی آمریکای لاتین، آفریقا و آسیا صدق می‌کند. در اینجا احتمالاً نزاع‌های شدید دیگری برای بقا وجود دارد که بر ساختارهای قدرت محلی و روابط گسترده‌ی حاکمیت تأثیر می‌گذارد. برخی از کشمکش‌ها شکل عمل‌گرایی دینی همراه با برنامه‌های رادیکال به خود می‌گیرد. آن‌ها ظهور و افول پیدا می‌کنند و دوباره در اشکال جدید سر بر می‌آورند، و دارای رسالت‌های الهی مبتنی بر سنت‌های تغییرشکل‌یافته هستند و نظریه‌ی جهان‌گرا به فهم ما در مورد چنین جنبش‌هایی کمک نمی‌کند. الگوی جهان واحد هیچ تبیینی را نسبت به قدرت یا نگرانی که در بین حاکمان محلی و قدرت‌های مسلط جهانی ایجاد می‌کند بدست نمی‌دهد. در واقع آن تلاش‌های disposed خلع ید شده را برای تغییر روابط نابرابری که زندگی‌شان را شکل می‌دهد انکار می‌کند، یعنی در صدد ایفای نقش در آینده‌شان هستند.

این نوشتار ترجمه بخشی از کتاب زیر می‌باشد:

RAY KIELY AND PHIL IN ARFLEET (1998) "Globalization and the third world", London, Routledge.

References

- Abdelnasser, W. M. (1994) *the Islamic Movement in Egypt: Perceptions of International Relations 1967-1981*, London: Kegan Paul International.
- Abrahamian, E. (1982) *Iran between Two Revolutions*, Princeton: Princeton University Press.
- (1989) *Radical Islam: The Iranian Mojahedin*, London: I. B. Tauris.
- Al-Azmeh, A. (1993) *Islams and Modernities*, London: Verso.
- Al-Husry, K. A. (1989) *Origins of Modern Arab Political Thought*, New York: Caravan.
- Appadurai, A. (1990) 'Disjuncture and difference in the global cultural economy', in M. Featherstone (ed.) *Global Culture*, London: Sage.
- Axford, B. (1995) *the Global System: Economics, Politics and Culture*, Cambridge: Polity.
- Ayubi, N. (1991) *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London: Routledge.
- Bakhash, S. (1985) *the Reign of the Ayatollahs*, London: Unwin.
- Balibar, E. (1991) 'Es Gibt keinen Staat in Europa: racism and politics in Europe today', *New Left Review* 186.
- Bayat, A. (1987) *Workers and Revolution in Iran*, London: Zed.
- Beckford, J. A. (1989) *Religion in Advanced Industrial Society*, London: Hyman.
- Beyer, P. (1994) *Religion and Globalisation*, London: Sage.
- Boff, L. and Boff, C. (1987) *Introducing Liberation Theology*, Tunbridge Wells: Burns & Gates.
- Booth, J. A. and Walker, T. W. (1993) *Understanding Central America*, Boulder, CO: Westview.
- Callinicos, A. (1995) *Theories and Narratives: Reflections on the Philosophy of History*, Cambridge: Polity.
- Davis, E. (1984) 'Ideology, social class and Islamic radicalism in modern Egypt', in S. Arjomand (ed.) *From Nationalism to Revolutionary Islam*, Basingstoke: Macmillan.
- Diamond, S. (1992) 'Holy warriors', in J. P. N. Pieterse (ed.) *Christianity and Hegemony: Religion and Politics on the Frontiers of Social Change*, Providence: Berg.
- Enayat, H. (1982) *Modern Islamic Political Thought*, Basingstoke: Macmillan.
- Engineer, A. A. (1994) *the Islamic State*, New Delhi: Vikas.
- Esposito, J. L. (1992) *the Islamic Threat: Myth or Reality?* New York: Oxford University Press.
- Featherstone, M. (1990) 'Global culture: an introduction', in M. Featherstone (ed.) *Global Culture*, London: Sage.
- Federici, S. (1995) 'The God that never failed: the origins and crises of Western civilization', in S. Federici (ed.) *Enduring Western Civilization*, Westport: Praeger.
- Frostin, P. (1989) 'The theological debate on liberation', in P. Katjavivi, P. Frostin and K. Mbue (eds) *Church and Liberation in Namibia*, London: Pluto.
- Giddens, A. (1990) *the Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity.
- GoGwilt, C. (1995) 'True West: the changing idea of the West from the 1880s to the 1920s', in S. Federici (ed.) *Enduring Western Civilization*, Westport: Praeger.
- Gupta, B. S. (1986) *Afghanistan: Politics, Economics and Society*, London: Pinter.
- Hall, S. (1992) 'The question of cultural identity', in S. Hall, D. Held and A. McGrew (Eds) *Modernity and Its Futures*, Cambridge: Open University/Polity.
- Hallencreutz, C. F. and Westerlund, D. (1996) 'Anti-secularist policies of religion', in C. F. Hallencreutz and D. Westerlund (Eds) *Questioning the Secular State: the Worldwide Resurgence of Religion in Politics*, London: Hurst.
- Harman, C. (1994) 'The Prophet and the Proletariat', *International Socialism* 64.
- Harman, C. (1996) 'Globalisation: a critique of the new orthodoxy', *International Socialism* 73.
- Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity*, Oxford: Blackwell.
- Haynes, J. (1993) *Religion in Third World Politics*, Buckingham: Open University Press.
- Hazelton, F. (1986) 'Iraq to 1963' in CARDRI, *Saddam's Iraq*, London: Zed.
- Hirst, P. Q. and Thompson, G. (1996) *Globalization in Question*, Cambridge: Polity.
- Holmes, S. (1997) 'In search of new enemies', *London Review of Books*, 24 April.
- Hoogvelt, A. (1997) *Globalisation and the Postcolonial World*, Basingstoke: Macmillan.
- Huntington, S. (1993) 'The clash of civilizations?', *Foreign Affairs* 72 (3), Summer. ——— (1997) 'The West and the world', *Foreign Affairs* November/December 1996.
- Hussain, A. (1984) 'the ideology of orientalism', in A. Hussain, R. Olson and J. Qureshi (Eds) *Orientalism, Islam and Islamists*, Brattleboro: Amana.
- Irfani, S. (1983) *Revolutionary Islam in Iran*, London: Zed.
- Keddie, N. R. (1968) *an Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid-jamal ad-Din 'al-Afghani'*, Berkeley: University of California Press.
- Keddie, N. R. (1972) *Sayyid-jamal ad-Din 'al-Afghani': A Political Biography*, Berkeley:

- University of California Press.
- Kepel, G. (1984) *the Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt*, London: Al Saqi.
- Khomeini, I. (1981) *Islam and Revolution*, Berkeley: Mizan.
- Kiely, R. (1995) *Sociology and Development*, London: UCL Press.
- Lawrence, B. B. (1990) *Defenders of God: the fundamentalist Revolt against the Modern Age*, London: I. B. Tauris.
- Lehmann, D. (1990) *Democracy and Development in Latin America*, Cambridge: Polity.
- Lerner, D. (1964) *the Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, New York: Free Press.
- Levine, D. H. (1992) *Popular Voices in Latin American Catholicism*, Princeton: Princeton University Press.
- Luhmann, N. (1982) *the Differentiation of Society*, New York: Columbia University Press.
- Martin, D. (1993) 'the evangelical expansion south of the American border', in E. Barker, J. A. Beckford and K. Dobbelaere (Eds) *Secularization, Rationalism and Sectarianism*, Oxford: Clarendon.
- Medhurst, K. (1991) 'Politics and religion in Latin America', in G. Moyser (ed.) *Politics And Religion in the Modern World*, London: Routledge.
- Mitchell, R. P. (1969) *the Society of the Muslim Brothers*, London: Oxford University Press.
- Moaddel, M. (1993) *Class, Politics and Ideology in the Iranian Revolution*, New York: Columbia University Press.
- Moazzam, A. (1984) *Jamal ad-Din a I-Afghani: a Muslim Intellectual*, New Delhi: Concept Publishing Company.
- Morley, D. and Robins, K. (1995) *Spaces of Identity*, London: Routledge.
- Mottahedeh, R. (1995) 'the clash of civilizations: an Islamicist's critique', *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 2(2).
- Moyser, G. (1991) 'Politics and religion in the modern world: an overview', in G. Moyser (ed.) *Politics and Religion in the Modern World*, London: Routledge.
- O'Hagan J. (1995) 'Civilisational conflict? Looking for new enemies', *Third World Quarterly* 16(1).
- Ohmae, K. (1995) *the End of the Nation-State: the Rise of Regional Economies*, New York: HarperCollins.
- Pieterse, J. P. N. (ed.) (1992) *Christianity and Hegemony: Religion and Politics on the Frontiers of Social Change*, Providence: Berg.
- Qutb, S. (1988) *Milestones*, Karachi: International Islamic Publishers.
- Richard, Y. (1983) 'Ayatollah Kashani: precursor of the Islamic Republic?', in N. R. Keddie (ed.) *Religion and Politics in Iran*, New Haven: Yale University Press.
- Robertson, R. (1990) 'mapping the global condition: globalization as the central concept', in M. Featherstone (ed.) *Global Culture*, London: Sage.
- (1992) *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London: Sage.
- (1993) 'Community, society, globality and the category of religion', in E. Barker, J. A. Beckford and K. Dobbelaere (Eds) *Secularization, Rationalism and Sectarianism*, Oxford: Clarendon.
- Rostow, W. W. (1971) *Politics and the Stages of Growth*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rowe, W. and Schelling, V. (1991) *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*, London: Verso.
- Roy, O. (1994) *the Failure of Political Islam*, London: I. B. Tauris.
- Said, E. S. (1978) *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, London: Penguin.
- Sakamoto, Y. (1995) 'Democratization, social movements and world order', in B. Hettne (ed.) *International Political Economy: Understanding Global Disorder*, Halifax: Fern wood.
- Smith, C. (1991) *the Emergence of Liberation Theology: Radical Religion and Social Movement Theory*, Chicago: University of Chicago Press.
- Sreberny-Mohammed, A. and Mohammed, A. (1994) *Small Media, Big Revolution*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tarock, A. (1995) 'Fighting the enemy under a new banner', *Third World Quarterly* 16(1).
- Tripp, C. (1994) 'Sayyid Qutb: the political vision', in A. Rahnama, *Pioneers of Islamic Revival*, London: Zed.
- Turner, B. (1994) *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, London: Routledge.
- Waters, M. (1995) *Globalization*, London: Routledge.
- Zubaida, S. (1989) *Islam, the People and the State*, London: Routledge.