

مذهب، سکیولاریسم و سیاست

دکتر رضا سیمبر

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد رشت

چکیده

در حالی که برخی بازگشت مذهب را پدیده بسیار مهم قرن حاضر می‌دانند، عده‌ای دیگر آن را چندان مهم به‌شمار نمی‌آورند و معتقدند که روند سکیولاریسم در قرن بیست و یکم مانند گذشته ادامه خواهد یافت، مگر در شرایط استثنایی که بار دیگر راه برای حرکت‌های مذهبی هموار شود. ادامه بحث راجع به اهمیت سیاسی مذهب می‌تواند نشان‌دهنده اهمیت مطالعه راجع به عقاید، نرم‌ها و ارزش‌های مذهبی، تاثیرگذاری‌ها و تاثیرپذیری‌های متقابل آن باشد. هدف ما در این نوشتار مشارکت علمی در اینگونه مباحث است. اصلی‌ترین ایده‌های ما در اینجا این است که شرایط پسامدرن می‌تواند محرک اصلی چرخش به سمت مذهب باشد؛ به‌اضافه باید توجه داشت که اگرچه حرکت سکیولاریسم در اکثر کشورهای صنعتی غرب ادامه دارد، وضعیت در بسیاری از کشورهای جهان سوم اینگونه نیست. در جهان سوم مکاتبی مانند سوسیالیسم و لیبرال دمکراسی لزوماً طرفداران عمده‌ای ندارند. این در حالی است که در این کشورها مذهب و احتمالاً ناسیونالیسم و قوم‌گرایی به‌عنوان ایدئولوژی‌های بسیج‌کننده مخالف، در عمل بیشتر مورد استفاده قرار می‌گیرند.

واژه‌های کلیدی: مذهب، سکیولاریسم، سیاست.

سیاست و مذهب

در تعریف گفته می‌شود "مذهب یک سری از اشکال و اقدامات نمادین است که انسان را به شرایط نهایی وجودش مربوط می‌کند". در اینجا وقتی به مذهب اشاره می‌شود، اولاً منظور ساختارهای مذهبی مانند نهادها و اشخاص رسمی همچنین گروه‌ها و حرکت‌های اجتماعی معطوف به مذهب و ارزش‌های مذهبی مانند سازمان‌های کاتولیکی محافظه‌کار آمریکا یا جبهه رستگاری اسلامی الجزایر و یا شوونیست‌های هندوی حزب جاناتا بهارتیای هندوستان است. ثانیاً از لحاظ معنوی، مذهب به الگوهای اجتماعی و شخصی اطلاق می‌شود که به مومنان کمک می‌کند که زندگی روزمره خود را ساماندهی کنند (Hadden, 1987:587-611). در اینجا مذهب پل ارتباطی انسان‌ها با دنیای ماورالطبیعه تلقی می‌شود، پدیده‌ای مقدس و روحانی که به شخصیت و وجود انسان‌ها معنا می‌بخشد. پس به طور خلاصه می‌توان گفت که به مذهب از دو زاویه نگریسته می‌شود: اول به مثابه گونه‌ای از سازمان‌های رسمی، مانند کلیسای روم یا به عنوان یک سازمان اجتماعی، مانند حرکت‌های مذهبی، دوم به مانند یک گروه از عقاید و نگرش‌ها در ارتباط با خداشناسی و یا یک سری از کدهای اخلاقی (Shupe, 1990:17-26).

می‌توان گفت که مذاهب به دو شکل بر محیط پیرامون خود تاثیر می‌گذارند: اولاً به وسیله آنچه که می‌گویند و ثانیاً به وسیله آنچه که انجام می‌دهند؛ اولی یک دکتترین یا نظریه فکری و معارفی است و دومی به مذهب به عنوان یک پدیده اجتماعی نهادساز که شامل احزاب سیاسی هم می‌شود، و به عنوان یک نماد هویتی اشاره دارد. به عبارت دیگر مذهب در شکل دوم در سطح شخصی معنا پیدا نمی‌کند، بلکه به عنوان عاملی جهت اتحاد یا همگرایی یا در مقابل کشمکش و تنازع مورد استفاده قرار می‌گیرد. بنا بر این مذهب به عنوان سمبل توافق یا نماد تفرقه مطرح می‌شود. البته باید دقت داشت که این تاثیرگذاری‌ها در نقاط مختلف دنیا به شکل‌های متفاوتی عمل می‌کنند (Therborn, 1994:103-110). مضافاً این‌که ارزیابی تاثیر سیاسی مذهب تا حد زیادی وابسته به این است که کدام وجه از مذهب در نظر است و کدام یک از حیطه‌های مشخص سیاسی مورد توجه بوده‌اند. در مجموع با مطالعه مذهب در خلا، بدون در نظر گرفتن سایر عوامل نمی‌توان به تحلیل مشخصی از تاثیرات آن دست یافت، چرا که لازم است متغیرهای متفاوتی را در این راستا در نظر گرفت (Moyser, 1991:1-27).

سه گونه ساختار ارتباطی برای مذهب و سیاست قابل تصور است: اول نظام یکپارچه مذهبی و سیاسی مانند رژیم عربستان سعودی که اگرچه مدعی برخورداری از نظام سیاسی مدرن است، در واقع قدرت مذهبی و معنوی در این رژیم کاملاً با نظام سیاسی درآمیخته است. در مثال‌های تاریخی می‌توان به کشور ژاپن در سال‌های قبل از جنگ دوم جهانی اشاره نمود. اما باید توجه داشت که امروزه، به موجب تاثیر بسیار روشن و واضح مدرنیسم، یعنی جداسازی مذهب از قدرت

سکیولار، این مدل نمونه‌ی بسیار نادری است. باید اضافه نمود که با اضمحلال رژیم‌های مارکسیستی در اروپای شرقی سیاست ضد مذهبی رنگ باخته است و دیگر متداول نمی‌باشد. سیاست اعتراف به مذهب زمانی اتفاق می‌افتد که نظام مذهبی سیاسی سنتی به حرکت می‌افتد و راه را برای موقعیت جدیدی از تکثرگرایی ایدئولوژیک یا مذهبی هموار می‌کند (Medhurst, 1981: 115-134). به عبارت دیگر در اینجا وضعیتی پیش می‌آید که در آن مذهب و حکومت هردو کم و بیش به طور رسمی پذیرفته می‌شوند، در عین حال باید توجه داشت که در مقام عمل ارتباط تنگاتنگی بین دو عرصه مذهب و سیاست و حکومت وجود دارد، ایرلند و کلمبیا در این دسته قابل ذکر هستند...

از طرف دیگر در سیاست بی‌طرفانه مذهبی، جایگاه رسمی مذهب و حکومت در قانون اساسی مشخص گردیده، و حاکمیت سکولار به صراحت پذیرفته شده است. هندوستان و ایالات متحده آمریکا و هلند دارای چنین قوانینی هستند. در چنین نظامی هیچگونه تفوق رسمی مذهب در مقابل دولت وجود ندارد.

با توجه به سقوط بلوک کمونیستی در اروپای شرقی، در یک تقسیم‌بندی دیگر، برخی چهار نوع از روابط مذهب و سیاست را ارائه می‌نمایند. مدل اول که هژمونیک نام دارد زمانی قابل مشاهده است که یک مذهب تسلط دارد اما سایر مذاهب نیز مورد تساهل و تحمل هستند. این گونه سیاست اعترافی نیز معروف می‌باشد. گروه دوم مدل‌های تئوکراسی را دربرمی‌گیرد، مانند اسرائیل که در آن قدرت حکومت ارتباط تنگاتنگی با مذهب حاکم در آن کشور دارد. گروه سوم شامل نظام‌های سکولار مانند فرانسه و آمریکا است که می‌تواند مشابه همان نظام‌های سیاسی مبتنی بر بی‌طرفی مذهبی مورد اشاره داشته شوند. گروه چهارم گروه بی‌طرف است مانند هندوستان که در آن حکومت به همه مذاهب از جمله مذهب حاکم به طور یکسان می‌نگرد (Mitra, 1991: 775-777).

مذهب می‌تواند بنیان اخلاقی اقتدار حکومت‌ها باشد و در عین حال ساختار نهادینه‌ای را برای انتقال هنجارهای مذهبی فراهم کند. اما مذهب با تغییر در ساختارهای قدرتی در عرصه سیاست و همچنین تحول در نرم‌های اجتماعی، به ویژه سکولاریزاسیون، به شدت مورد تاثیر قرار می‌گیرد. در این روند جایگاه مذهب در قانون اساسی یک کشور و هنجارهای مرتبط با آن نیز بسیار حائز اهمیت هستند (Mitra, 1991:778).

به طور سنتی چنین تصور می‌شود که ارتباط بین مذهب و سیاست تنها در کشورهایی مساله‌ای حیاتی به‌شمار می‌آید که در آن‌ها بافت مذهبی یکدست نمی‌باشد. اغلب اندیشمندان سیاسی از زمان ارسطو تا کنون این موضوع را بدیهی دانسته‌اند که یکدستی و یکپارچگی مذهبی در برقراری ثبات در یک ساختار سیاسی، امری ضروری است. بنا بر این تشتت و

پراکندگی مذهبی نیل به مصالحه در ساختارهای اجتماعی را به شدت با چالش‌های جدی مواجه می‌کند (Alford, 1969). این موضوع به خوبی در کشور هندوستان قابل مشاهده است، جایی که تنش و برخورد متوالی و مستمر تاریخی بین هندوها و مسلمانان ساختارهای اجتماعی را با بحران‌های جدی رو به رو ساخته است. بنا بر این باید توجه نمود که موقعیت اجتماعی - سیاسی یک مذهب در یک کشور مشخص تنها وابسته به موقعیت و جایگاه آن در قانون اساسی نیست و شایسته است که علاوه بر قانون اساسی به دیگر متغیرهای دیگر نقش‌آفرین در این باره نیز توجه نمود.

ارتباط بین مذهب، سیاست و جامعه، می‌تواند یک ارتباط سه ضلعی باشد. نقش مذهب در عرصه سیاست در ساختار ملی کشورها به شدت تحت تاثیر ارتباط حکومت و جامعه است که در یک پروسه تاریخی شکل گرفته است؛ به عبارت دیگر ممکن است روند تاریخی به رشد یک نهضت مشخص مذهبی کمک کند. به عنوان نمونه در هندوستان، تصور این بود که روند مدرنیزاسیون پس از دوره استعماری، به وسیله ایت‌های حاکم به سکیولار شدن کشور و ساختارهای سیاسی منتهی شود، اما فرایند تغییرات و تحولات به گونه دیگری شکل گرفت، اگرچه قانون اساسی این کشور نسبت به مذهب بی‌طرف ماند اما در نهایت روند دموکراسی‌سازی و سکیولار شدن خلاف جهت یکدیگر حرکت کردند. افزایش مشارکت در حیطه‌های سیاسی باعث به وجود آمدن نیروهای جدید اجتماعی شد که خواهان نقش بیشتری برای برخی حرکت‌های مذهبی از جمله سیک‌ها و هندوها بودند. این تقابل بین سکیولاریسم و دموکراسی‌سازی و نهایتاً مرکزی و محوری شدن مذهب تنها پدیده‌ای مختص هندوستان نیست و بلکه در بسیاری از کشورهای جهان سوم نیز به چشم می‌خورد (Shupe, 1990:19).

احیای مذهب یا تداوم سکیولاریسم؟

روند حوادث در خلال سه دهه گذشته به گونه‌ای بوده است که می‌توان ادعا نمود که قرن بیستم با احیای حرکت‌های مذهبی به پایان رسید. امروزه می‌توان دید که چگونه مساجد، کلیساها و معابد هرچه بیشتری در عرصه‌های ملی و بین‌المللی نقش‌آفرینی می‌کنند. بدون تردید در خلال سی سال گذشته، مذهب به ایفای نقش‌های سیاسی بسیار مهمی در برخی از کشورها پرداخته است: سقوط شاه ایران، اضمحلال بلوک کمونیستی در اروپای شرقی، تقاضای فزاینده برای ایجاد اصلاحات سیاسی در کشورهای اسلامی، جنگ‌های داخلی در تعدادی از کشورهای آفریقایی از جمله سودان، نیجریه و آفریقای جنوبی، فعال شدن مجدد مذهب در ایالات متحده آمریکا، وقوع جنگ در یوگسلاوی سابق، چالش‌ها و تنش‌ها در جنوب آسیا، و معمای یک اسرائیل تقسیم شده. وقوع این تحولات سوال‌های زیادی را به وجود

می‌آورد مانند این که آیا باید به پارادایم مذهب در روابط بین‌الملل به گونه جدیدی اندیشید؟ این موضوع معما و مسئله‌ای است که نیازمند تدبیر و اندیشه است. طبیعی است که شخصی که راجع به موضوعی به بحث می‌پردازد تعصبات و دیدگاه‌های خود را در ارزیابی موضوع دخالت دهد. به طور کلی می‌توان دیدگاه‌ها را به این ترتیب تقسیم‌بندی نمود: آن‌هایی که اصلاً به مذهب نقشی نمی‌دهند و آنانی که به طور گسترده نقش‌آفرینی مذهب را بسیار موثر و روشن می‌یابند. کاهش اهمیت سیاسی و اجتماعی مذهب در غرب ریشه در جریان اصلی علوم اجتماعی دارد که به تدریج نقش و نفوذ مذهب را در نقاط مختلف جوامع شهری صنعتی به حداقل رسانید. سکیولاریزاسیون تلویحاً به معنای روندی بوده است که در آن جوامع از یک حالت مذهبی و معنوی به سمت یک حکومت بدون مذهب حرکت کردند و امور مذهبی به طور فزاینده‌ای از لحاظ اجتماعی و سیاسی به حاشیه رانده شدند. نخبگان فکری علوم اجتماعی از جمله دورکهایم، وبر و مارکس معتقد بودند که سکیولاریسم یک جز جداناپذیر از روند مدرنیزاسیون است که در یک سطح جهانی هم عمل می‌کند.

به طور خلاصه، سکیولاریسم، بنیادی‌ترین، ساختاری‌ترین و فکری‌ترین تحول در روند توسعه سیاسی بسیاری از جوامع در قرن‌های گذشته محسوب می‌شود (Smith, 1970:6-9). سکیولاریسم روندی است که در آن جوامع به تدریج از مسائل و موضوعات مقدس فاصله گرفته و به سمت جداسازی مذهب از سیاست حرکت می‌کنند. در این فرایند اندک روابط سنتی بین سیاست و مذهب نیز دچار تحول ساختاری می‌گردند (Shupe, 1990:23-25).

در روند سکیولاریزاسیون پنج مولفه دارای اهمیت زیادی در فهم ارتباط بین مذهب و سیاست دارند: اول، سکیولاریسم قانونی که در آن نهادهای مذهبی در قانون اساسی مورد حمایت قرار نمی‌گیرند و به رسمیت شناخته نمی‌شوند، دوم، سکیولاریسم در سیاست‌گذاری که در آن دولت به آن دسته از عرصه‌های خدمات عمومی وارد می‌شود که قبلاً نهادهای مذهبی متولی آن‌ها بوده‌اند، سوم، سکیولاریسم در نهادها که در آن، ساختارهای مذهبی نفوذ و اهمیت سیاسی خود را از دست می‌دهند و دیگر نمی‌توانند به عنوان احزاب و گروه‌های فشار در عرصه سیاست ایفای نقش نمایند؛ چهارم، سکیولاریسم در دستورالعمل‌ها که در آن، نیازها، موضوعات و مسائل مربوط به عرصه سیاست، و نه عرصه مذهب، هستند و محتوای مذهبی ندارند؛ پنجم، سکیولاریسم ایدئولوژیک که در آن دیگر مذهب به عنوان اساس و معیار داوری در مورد نهادهای سیاسی مورد استفاده قرار نمی‌گیرد (Moyser, 1991:14).

تضعیف روند سکیولار شدن در دنیای صنعتی غرب به خوبی قابل مشاهده است. در این روند درآمد کلیساها به شدت افت کرده، کمیت و کیفیت متخصصین مذهبی کاهش پیدا نموده است و به طور کلی مذهب در حال از دست دادن خویش است (Wilson, 1993). امروزه مذهب

در جهان غرب به طور عمده بسیاری از عملکردهایی را که در گذشته به انجام رسانده از دست داده است، از جمله مشروعیت دادن به اقتدار سیاسی نظام‌های سکیولار، اجتماعی نمودن جوانان و ادعای آموزش درست آن‌ها.

اما برعکس در جهان سوم این‌گونه نیست. مذهب همچنان سطح بالایی از اهمیت اجتماعی خود را حفظ کرده است. به نظر می‌رسد جایی که مذهب فقط به عنوان واسطه ارتباطی بین انسان و خدا عمل نمی‌کند و فراسوی این موضوع خود را در سایر موضوعات و مسائل درگیر می‌نماید می‌تواند در عرصه‌های بیشتری به ایفای نقش پردازد (Bruce, 1993).

مذهب عمدتاً به دو شکل نقش‌آفرینی می‌کند: اول، به عنوان جزئی از یک نظام دفاعی فرهنگی، یعنی زمانی که فرهنگ، هویت و احساسات ارزشی یک جامعه از سوی منابع ویژه‌ای مورد چالش قرار می‌گیرند، مانند جایی که یک مذهب بیگانه یا روند سکیولاریسم، که به شدت از لحاظ مذهبی منفی قلمداد می‌گردند، ارزش‌های آن جامعه را تهدید می‌کنند. دوم، مذهب به عنوان عامل انتقال فرهنگی، زمانی که هویت به دلیل انتقال مولفه‌های فرهنگ‌های گوناگون مورد تهدید قرار می‌گیرد تلاش مذهب انتقال مولفه‌های فرهنگی است (Wallis and Bruce, 1992:8-30). در هر دو مورد مذهب تهیه‌کننده منابع لازم برای مواجهه یا مقابله با تهاجم فرهنگی بوده و به تبیین و تعریف ارزش‌های هویتی یک جامعه مشخص می‌پردازد.

مخالفان روند سکیولار شدن معتقدند که ویژگی منحصر به فرد عصر حاضر خیزش جهانی مذهب بوده است و دیگر دوران سکیولاریسم پایان پذیرفته است و جامعه جهانی به زودی شاهد افول آن خواهد بود (Thomas, 1995). اینان مدعی هستند که احیای جهانی مذهبی و ایده‌ها و حرکت‌های مرتبط با آن از حوادث غیر متوقع پایان قرن بیستم بوده است که در فرهنگ‌های مختلف و در کشورهای گوناگون با سطوح متفاوت توسعه سیاسی و اقتصادی روی داده است (Sahliyah, 1990:6-7). امروزه گروه‌های مذهبی به شدت سیاسی در قسمت‌های مختلف دنیا فعال هستند. با وجود این که ادیان و مذاهب مختلف به شیوه‌های مختلفی به فعالیت می‌پردازند، همه در یک ایده مشترک هستند و آن این که جوامع گوناگون و حتی سراسر دنیا را باید از وضع فعلی بیرون آورد، آن را متحول کرد و با نظمی نوین شکل داد. در این راستا تاکتیک‌های مختلفی مورد استفاده قرار می‌گیرند، برخی به ابراز اعتراض سیاسی و اعمال فشار از طریق صندوق‌های انتخاباتی بسنده می‌کنند، اما در مقابل برخی برای نیل به اهداف‌شان به خشونت متوسل می‌شوند (Sahliyah, 1990:7).

در توضیح چرایی احیای مجدد جنبش مذهبی می‌توان به سه دسته از عوامل اشاره نمود: اول، آثار مخرب و بی‌ثبات‌کننده مدرنیزاسیون در جوامع گوناگون مختلف؛ به عبارت دیگر، روند نوگرایی به جای این که احیا و تقویت مؤلفه‌های سکیولاریسم را به دنبال داشته باشد، نهایتاً به

بازگشت احیای باورهای مذهبی سنتی انجامید (Sahliyah, 1990:17). دوم، برخی معتقدند که خیزش مجدد مذهب، واکنشی به فضای بحرانی سطوح ملی و بین‌المللی کشورها است. این جو بحرانی از علل مختلفی ناشی می‌شود، از جمله: روند نوگرایی بدون برنامه و بی‌توجه به باورها، ایستارها و هنجارهای سنتی فعال در سطح ملی به ویژه در کشورهای جهان سوم، سوء ظن و بدبینی فزاینده نسبت به ملی‌گرایی سکولار، مسائل مربوط به هویت ملی، بحران‌های جدی و گسترده اقتصادی و اجتماعی و انحطاط ارزش‌های اخلاقی و مذهبی هم در غرب و هم در جهان سوم. وجود تعدادی از این بحران‌ها یا همه آن‌ها بستر مناسب بازگشت مذهب را هموار می‌کند (Sahlyieh, 1990:6).

موفقیت گروه‌های مذهبی منوط به قدرت بسیج‌کنندگی آن‌ها است: اولاً آن‌ها باید موقعیت و فرصت تشکیل گروه‌های سیاست‌محور را داشته باشند. ثانیاً حیات سیاسی گروه‌های مذهبی منوط به منابع مالی مناسب، رهبری سیاسی، ساختارهای سازمانی، شبکه‌های ارتباطی، نیروی انسانی و ایدئولوژی بسیج‌کننده است. ثالثاً، گروه‌های مذهبی قبل از این‌که بتوانند به سازماندهی موثری بپردازند نیازمند انگیزه‌ها، دلایل و مستندات عقلی و منطقی می‌باشند. به طور خلاصه گروه‌های مذهبی برای نقش‌آفرینی فعال و موثر سیاسی نیازمند منطق سیاسی، رهبران بسیج‌کننده، پرسنل شایسته، سازماندهی تشکیلاتی، منابع و ایدئولوژی هستند.

از منظری دیگر، احیا حرکت مذهبی و بهتر بگوئیم، تقویت آن بیشتر مدیون انقلاب ارتباطات در سطح جهانی است (Shupe, 1990:18). بر اساس این دیدگاه نهضت‌های معاصر مذهبی را نباید احیای حرکت مذهبی به‌شمار آورد، بلکه باید از استمرار پررنگ‌تر شدن آن در زمان حاضر سخن گفت. بنا بر این حرکت‌های مذهبی پیش از این وجود داشته‌اند که وجود داشته اما بر اساس شرایط در دنیای غرب توجه بیشتری به آن معطوف شده است. مذهب بین دو جنگ جهانی، در خدمت ملی‌گرایی ضد استعماری در جهان سوم یخشی عمده از هویت ملی در مقابل حاکمیت استعماری بوده است (Huntington, 1991).

به عنوان نمونه در خلال دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ در الجزایر، مصر و اندونزی، بیداری اسلامی عامل ایدئولوژیک اصلی در خیزش حرکت‌های ملی‌گرایانه بوده است. بلافاصله پس از پایان جنگ دوم جهانی، در سال ۱۹۴۷، پاکستان به عنوان یک کشور اسلامی تاسیس شد، کشوری که به لحاظ مذهبی و فرهنگی از هندوستان با ۸۰ درصد جمعیت هندو، متمایز و متفاوت بود. یک دهه بعد بودائیسیم سیاسی در برمه، سری لانکا و ویتنام جنوبی، عامل بسیار مهمی به‌شمار می‌آمد، در همین حال در دهه ۱۹۶۰ هم دمکرات‌های مسیحی و هم حرکت‌های آزادی‌بخش مذهبی، از لحاظ سیاسی بسیار حائز اهمیت بودند. ده سال بعد، هم در ایران و هم در نیکاراگوئه، مذهب نقش بسیار مهمی در سیاست ایفا نمود. در خلال دهه ۱۹۸۰ مذهب در زمینه‌های مختلفی نقش‌آفرین بوده است، از جمله در سقوط کمونیسم در اروپای شرقی، نهضت

نو بودایی‌ها در آسیای جنوب شرقی، احزاب شوونیست هندو در هند و حزب رستگاری اسلامی در الجزایر. در مجموع می‌توان چنین گفت که نهضت‌های مذهبی در سراسر دنیای قرن بیستم به شیوه‌های مختلف و در مقاطع گوناگون به بازنگری و نقش آفرینی پرداخته‌اند. بنا بر این طرح مجدد مذهب در زمان فعلی می‌بایست در بستر تاریخی آن صورت گیرد و باید دقت نمود که این موضوع نه یک تغییر بلکه استمرار از روندهای موجود در گذشته است.

پسامدرنیسم و مذهب سیاسی

روابط متقابل بین فعالان مذاهب سیاسی گوناگون، مانند روحانیان آمریکایی، کشیشان تندروی کاتولیک یا الهیون آزادی‌بخش در آمریکای لاتین، اصولگرایی رو به افزایش اسلامی یا جدایی‌طلبان سیک در هندوستان، یا خیلی ضعیف است یا اصلاً وجود ندارد. به عبارت دیگر ممکن است که آن‌ها از وجود یکدیگر باخبر باشند اما چندان تأثیری بر هم ندارند (Smith, 1970:33). انگیزه‌ها در بسیاری از مذاهب سیاسی، این دنیایی یا مادی است. ریشه حرکت و فعالیت آنان برخاسته از این موضوع است که حفظ وضعیت موجود در راستای منافع بلندمدت آنان نمی‌باشد. در مورد جدایی‌طلبان سیک، دفاع فرهنگی به عنوان عاملی بسیج‌گر با ظهور مجدد شوونیسم هندو همزمان شد. در سه مثال دیگر یعنی روحانیان آمریکایی، کشیشان کاتولیک رادیکال آمریکای لاتین و اصولگرایی اسلامی در جایی که هویت مورد تهدید قرار می‌گیرد، انتقال فرهنگی مذهب، عامل اصلی حرکت تلقی می‌شود (Lyotard, 1979).

در این راستا، ظهور دوران پسامدرنیسم در تجدید حیات و تقویت اهمیت زیادی دارد (Simpson, 1992:10-27). گفته می‌شود که پسامدرنیسم باعث ترغیب مخالفت با مراکز و نظام‌ها و تشویق و حمایت از هویت ملی و بومی می‌گردد، سطح اطلاعات افزایش می‌یابد و افراد مجدانه خواسته‌های خود را مطالبه خواهند کرد. البته پسامدرنیسم مفهومی معما گونه است که ابهام موجود در آن نتیجه ابهامات و تردیدهایی است که ذاتی زندگی دوران معاصر است. پسامدرنیسم در بسترهای گوناگون، معانی متفاوتی پیدا می‌کند: در سیاست به معنای پایان ایمان به پروژه روشنفکری است، که در آن عقل مبنای پیشرفت جهانی و حل‌کننده همه معضلات و چالش‌های فراسوی انسان تلقی می‌شود (Watson, 1994:148-159). به لحاظ اجتماعی، پسامدرنیسم به معنای تغییراتی است که در تجربیات و اقدامات گروه‌های مختلف واقع می‌شود، گروه‌هایی که ابزارهای جدیدی برای گرد هم آمدن می‌یابند و ساختارهای هویتی جدیدی را تعریف می‌کنند. به طور خلاصه، پسامدرنیسم توجه ما را به تحولات و تغییراتی که در فرهنگ معاصر ما رخ می‌دهد معطوف می‌نماید (Featherstone, 1988:195-216). با این حال پسامدرنیسم هم خالق چالش‌ها و مخاطرات و هم آفریننده فرصت‌ها و ابداعات است (De Gruchy, 1995:5-7).

فروپاشی دیوار برلین در سال ۱۹۸۹ که با سقوط غیر متوقع و ناگهانی نظام‌های کمونیستی در اتحاد جماهیر شوروی و اروپای شرقی در سال‌های ۱۹۹۰-۱۹۹۱ دنبال شد، نشان دهنده ابعاد اقتصادی - اجتماعی و حقوق بشری دوران پسامدرنیسم بود. این تحولات می‌توانند به نوعی نشان دهنده شروع نظم نوین جهانی باشند، نظمی که به دنبال تفرقه ایدئولوژیک و متخاصم نظام حاکم در روابط بین‌المللی مستقر می‌شود. برخی انتظار داشتند که لیبرال دمکراسی، تکثرگرایی و حقوق بشر به کشورهای غیر دمکراتیک گسترش یابد. به عبارت دیگر، پس از پایان جنگ سرد، لیبرال دمکراسی با پذیرش تلویحی تکثرگرایی مذهبی خود را بدون رقیب و بدون دشمن، یا به عبارت دیگر بدون جایگزین می‌یافت (Hyden, 1992: 1-26).

گاهی اوقات گفته می‌شود که اصولگرایی مذهبی اصلی‌ترین نشانه ابعاد فرهنگی و تفسیری پسامدرنیسم است (Simpson, 2002:33-35). بدون شک اگرچه اصولگرایی مذهبی به لحاظ سیاسی و معرفتی اهمیت بسیار دارد، باید توجه داشت که در این میان نقش مذهب به عنوان اپوزسیون نیز بسیار مهم است. اسلام، مسیحیت و بودائیسیم هر سه در طول تاریخ نقش‌های گوناگونی را بر عهده داشته‌اند و امروز نیز بار دیگر به عنوان اصلاح‌طلبی، توده‌گرایی و اعتراض قد علم کرده و به این وسیله خواسته‌اند که به مذهب در دنیای معاصر معنا بخشیده و آن را دارای موقعیت اجتماعی بهتری نمایند. دوران پسامدرنیسم، صرفاً دوران سلطه اصولگرایی نیست، بلکه دوره گسترده‌تر تفسیر مجدد مذهبی از دنیای معاصر است، آن هم در جایی که مذهب عامه جریان اصلی در سازمان‌های مذهبی را به چالش کشانیده است (Ahmed, 1992: 12-19).

مذهب عامه: اصولگرایی، فرهنگ و اپوزسیون

مذهب عامه یکی از اصلی‌ترین روندهای حاکم در دنیای معاصر است، روندی که در اسلام، مسیحیت، بودائیسیم و یهودیت وجود دارد (Rosenau, 1990:414-418). البته در اینجا ادعا نمی‌شود که مذهب عامه جای جریان اصلی مذهبی را گرفته است، اما ادعا این است که برای برخی از مردم، مذهب عامه یک بدیل مناسب محسوب می‌شود.

در سطح جهانی مذهب خود را در دو جریان عمده بروز داده است: جریان اصلی و جریان عامه. در مورد دوم، دو نمونه دارای اهمیت هستند: گروه‌های اصولگرا و گروه‌های فرهنگی. جریان اصلی مذهبی در ارتباط با قدرت سیاسی، حتی زمانی که به مخالفت با ساختارهای قدرتی می‌پردازد، اهمیت زیادی دارد. در مقابل، گروه‌ها و نهضت‌های اصولگرای مذهبی، هم با جریان اصلی مذهبی و هم با قدرت سکولار به مخالف می‌پردازند. اگرچه گرایش‌های زیادی در این گروه‌ها و نهضت‌ها وجود دارد اما همه در این ایده مشترک هستند که هرگز خود را نیازمند به ایده‌های سکولار نمی‌یابند.

گروه‌های اصولگرا و فرهنگی موتور محرکه مذهب عامه هستند. اصولگرایان درباره انتقال فرهنگی وارد مذاکره می‌شوند، آن‌هم در جایی که خود را قربانی یک تهاجم فرهنگی می‌بینند، اما در مقابل گروه‌های فرهنگی به مثابه سازمان‌های فرهنگی دفاعی در برابر تهاجم نیروهای بیگانه عمل می‌نمایند. در هر دو مورد، مذهب ارائه‌کننده منابع لازم برای ایجاد روند انتقال فرهنگی و یا تامین ادعای جدیدی برای آفرینش ارزش‌ها و هنجارها می‌باشد، البته در هر دو مورد واکنش‌های سیاسی نیز به وجود می‌آید.

در واقع مذهب عامه اظهار اجتماعی خواسته‌های یک گروه است که به دنبال تحصیل رضایت اجتماعی و سیاسی است، رضایتی که از جریان اصلی مذاهب حاصل نمی‌شود. رهبران جریان اصلی مذهب عمدتاً به دنبال دائمی کردن و ترویج دادن یک پیام مذهبی هستند که به عنوان یک ایدئولوژی با قدرت حاکم نیز همگام می‌باشد و در نهایت تقویت و استحکام موقعیت اجتماعی و الهی خود را دنبال می‌کنند، موقعیتی که با قدرت سکیولار نیز هماهنگ می‌باشد. سیاست سکیولار کردن جامعه عمدتاً در هدف خود مبنی بر به انقیاد درآوردن شکل‌های مستقل زندگی جمعی زیر سلطه دولت ناکام مانده است. به عنوان نمونه، در بسیاری از مناطق شهری هم در کشورهای صنعتی پیشرفته و هم در کشورهای جهان سوم، اشتیاق شفاف و شدیدی برای تشکیل شبکه‌های جدیدی از انسجام اجتماعی وجود دارد، که قبل از شهرنشینی مبتنی بر ساختارهای دوستانه، گروهی و یا سنی بوده است. گروه‌های اسلامی در بسیاری از مناطق شهرنشین در اروپا به دنبال نجات افرادی هستند که خود را در هیاهوی شهرها گم کرده‌اند، کسانی که به امید وضعیت اقتصادی بهتر با شتاب به سمت شهرها سراسیمه آمده‌اند، اما در عوض از خانواده و اجتماع خود بریده شده‌اند. به طور کلی سازمان‌های اجتماعی مذهبی برای چنین افرادی یک خانواده جانشین هستند و افراد از این طریق به عناصر هویتی جدیدی دست می‌یازند که در بستر آن‌ها احساس آسایش و طیب خاطر می‌کنند (Giddens, 1971:211-219).

مذهب عامه منعکس‌کننده قدرت آن دست از مردم عادی است که مشتاقانه در صددند که وضعیت روحی خود را متحول کنند و حتی وضعیت مادی خود را بهبود بخشند. از آنجایی که این مذهب متعلق به توده‌های مردم است، غالباً از لحاظ شکل و مفهوم از مذاهب مسلطی که توسط رهبران مذهبی ارائه می‌گردد، متفاوت است. مذهب عامه در واقع می‌تواند انشعابات مختلفی از یک فلسفه مذهبی مثل اسلام یا مسیحیت باشد، که حال به مردم عادی رسیده و به شکل برداشت‌هایی گوناگون در آمده است. بنا بر این مذهب عامه عبارت است از مذهبی که مردم عادی با آن زندگی می‌کنند و به این ترتیب از فلسفه تخصصی مذهبی جدا می‌شود.

اصولگرایی مذهبی

مخالفت با روند سکولار شدن باعث شده است که تفاسیر متعددی از نهضت‌ها، گروه‌ها و جریان‌های مذهبی در سطح بین‌المللی صورت پذیرد. برخی مدعی شده‌اند که رخداد‌های سیاسی پیش‌آمده در سال‌ها و دهه‌های اخیر ترجمان یک حرکت اصولگرا، ضد مدرنیسم، و حتی مخالف علم، صنعتی شدن و ارزش‌های غربی می‌باشد (Shupe, 1990:19).

اصولگرایان مذهبی، اساس و روش زندگی خود را در خطر می‌بینند و به دنبال آن هستند که جامعه را بر اساس سنت‌های خود حفظ کنند و به این ترتیب سیستم حقوقی، اخلاق، نرم‌های اجتماعی و حتی گاهی ترکیب سیاسی کشور خود را متحول سازند؛ آن‌ها به این ترتیب در صددند که آفریننده یک جامعه سنت‌محور و کمتر غرب‌زده باشند. اصولگرایان معمولاً در نقاط پر جمعیت به سر می‌برند و به وسیله شبکه‌های ارتباطی الکترونیک با یکدیگر مرتبط می‌شوند. آن‌ها با دولت به مبارزه می‌پردازند چرا که صلاحیت دولت‌ها را در حیطه‌های آموزش، سیاست‌های اشتغال و حیطه‌های اخلاقی جامعه مخالف اصولی می‌دانند که به نظر آنان اجزا یکپارچه شریعی است که لازمه ایجاد یک جامعه اخلاقی و مذهبی مطلوب است. از نظر آنان شبه‌مذهبی‌هایی وجود دارند که از درون تهی هستند و در عمل به مذهب و اصول آن خیانت می‌کنند، بنا بر این مبارزه علیه آنان نیز یک رسالت اخلاقی تصور می‌شود. اصولگرایی در همه مذاهب ابراهیمی از جمله، اسلام، مسیحیت، یهودیت، و همچنین در بودائیسیم و مذهب هندو به چشم می‌خورد.

اصولگرایان اسلامی مانند مسیحیان و یهودیان، اساس نرم‌های ارزشی و هنجاری خود را در کتاب مبتنی بر وحی می‌یابند و بر پایه آن اصول برنامه‌های خود را پی‌ریزی می‌کنند. هندوها و بودائی‌ان اگرچه مثل ادیان ابراهیمی مستند کتابی ندارند، دارای اصول مشخص سیاسی، فکری و اخلاقی مختص به خود هستند که به راحتی در دسترس بوده و قابل استنادند. بر اساس این اصول پی‌ریزی بنیان جدیدی از هویت ملی مطالبه می‌شود، چرا که به نظر آن‌ها دولت‌های فاسد و ناکارآمد، ساختارهای فاسد و نامطلوبی دارند که باید ویران شوند و خانه‌ای نو بر خرابه‌های آنان بنا گردد (Ram-Prasad, 1993:288-290).

اصولگرایی مذهبی به لحاظ اجتماعی همواره محافظه‌کار بوده است؛ اما این بدان معنا نیست که از نظر سیاسی هم محافظه‌کار بوده است. در موارد متعددی گروه‌های اسلامی به شیوه‌ای مختلف، سرنگونی نظم فعلی اقتصادی و اجتماعی را دنبال می‌کنند. در روند مشابهی مسیحیان اصولگرا در آمریکا و یا ایالت اولستر ایرلند، به مانند اصولگرایان یهودی در اسرائیل به دنبال بازپس‌زنی جریانی هستند که به نظر آن‌ها ارتباط تنگاتنگی با به اصطلاح بی‌بند و باری لیبرالیستی و انحطاط اخلاقی در هنجارهای فردی و اجتماعی دارد.

باید در نظر داشت، این طور نبوده که اصولگرایی مذهبی در گذشته امر مهمی نبوده است:

رشد اصولگرایی مسیحی در ایالات متحده آمریکا در خلال صد سال گذشته، و یا ظهور موج‌های متوالی اصلاح طلبی اسلامی در دو قرن پیش در آفریقای غربی، شاهدی بر این ادعا هستند. اما عقیده بر این است که اهداف سیاسی نهضت اصولگرایی مذهبی ریشه در ناامنی‌هایی دارد که دوران پسامدرن ایجاد کرده است، مضافاً این که چرخه قدرت طلبی دولت‌های مدرن که به دنبال تعمیق روند سکیولاریسم بوده‌اند نیز این موضوع را شدت بخشیده است.

برای بسیاری از مردم، به ویژه در جهان سوم، عصر فرامدرن، مترادف با فقر و محنت بوده است، امری که باعث شد تا چنین جماعتی هر چه بیشتر جذب اندیشه‌های بسیج‌کننده اصولگرایان شوند. چهره فقر اقتصادی به واسطه پژمرده شدن ارتباطات اجتماعی هر چه کریه منظرتر جلوه نمود، موضوعی که باعث شد تا با بریده شدن روابط گذشته، ارتباطات اجتماعی نوینی در بستر اعتقادات مذهبی آفریده شود. اما باید دقت داشته باشیم که همواره الیناسیون اجتماعی این چنینی باعث ایجاد روند اصولگرایی مذهبی نشده است، برای مثال در ایالات متحده آمریکا، اصولگرایی مسیحی به طور عمده در بین اشخاص متنفذ و موفق اجتماعی شکل گرفت. پس نمی‌توان قبول کرد که تنها الیناسیون اجتماعی می‌تواند توضیح‌دهنده گرایشاتی باشد (Hertzke, 1989:298-299).

اصولگرایی مسیحی، پس از کسب موفقیت‌های اجتماعی و سیاسی در دهه‌های اولیه قرن بیستم، مبنای مشروعیت‌ساز اندیشه‌های سیاسی در آمریکا، آن‌هم در اواسط دهه ۱۹۶۰ میلادی شد؛ دورانی که آمریکا گرفتار بحران‌های شدید سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بود. امروزه، تخمین زده می‌شود که حدود شصت میلیون طرفدار مبانی اصولگرایی در آمریکا وجود دارند که در زمان مبارزات انتخاباتی بسیار نقش آفرین هستند. گفته می‌شود که اصول‌گرایان دلیل اصلی شکست پات رابرتسون در انتخابات ۱۹۸۸ و شکست پات بوچمان در سال‌های ۱۹۹۲ و ۱۹۹۶ بوده‌اند. آنان از دیدگاه اصولگرایان متهم به ترویج بی بند و باری و ضدیت با ارزش‌های اخلاقی بوده‌اند (Haynes, 1999).

در مذهب یهود هم گرایشات اصولگرایی وجود دارد، یک نمونه از آن‌ها ایگل امیر بود که اسحاق رابین، نخست وزیر سابق دولت اسرائیل، را در نوامبر ۱۹۹۵ ترور کرد و به قتل رسانید. از دیدگاه او رابین متهم به سازشکاری با رهبران ساف و انجام مذاکره با آن‌ها بود، مذاکراتی که قرار بود مبنایی برای ایجاد دولت خودگردان فلسطین باشد.

گروه گاش امونیم به شدت مخالف مذاکره با فلسطینیان در مورد سرزمین می‌باشد. این گروه در سال ۱۹۷۸ پس از مذاکرات کمپ دیوید بین اسرائیل و مصر به وجود آمد، که به بازگرداندن صحرای سینا به مصر انجامید. گروه‌های اصولگرای دیگری نیز در این کشور وجود دارند که

خواهان تشکیل سرزمین بزرگتر اسرائیل هستند. برخی از این گروه‌های تندرو حتی توسط دولت تل‌آویو از فعالیت منع شده‌اند.

اصولگرایی بودائی و هندو عمدتاً در میهن‌پرستی افراطی و یا در فقر و محنت ریشه دارد. مهاتما گاندی، رهبر ملی‌گرای هندوستان و یک هندوی معتقد و متعهد توسط یک هندوی افراطی در سال ۱۹۴۸ به دلیل سازش با مسلمانان در ارتباط با پاکستان شرقی و غربی به قتل رسید. اصولگرایان هندو در سال ۱۹۹۲ به دلیل شک و ظنی که به مسلمانان، بزرگترین اقلیت دینی هند با دوازده درصد جمعیت، داشتند مسجد آنان را در اوتار پرادش به آتش کشیدند. اتهام مسلمانان این بود که مسجد را در محل تولد خدای جنگ، رام، بنا کرده‌اند. ایندرا گاندی، نخست‌وزیر وقت هند در سال ۱۹۸۴، توسط هندوهای افراطی ترور شد. فرزند وی راجیو گاندی، نخست‌وزیر وقت در سال ۱۹۹۱، نیز به این دلیل که ارتش هند را برای حل جنگ داخلی در سری‌لانکا بین هندوهای تامیل و بودائی‌ان سین‌هالی اعزام کرده بود به قتل رسید.

در تایلند نهضت نو بودائی‌ان به نام سانتی اسوک، بیانیه یکطرفه‌ای را در سال ۱۹۷۵ صادر کرد و خود را از جریان اصلی سیاسی تائی‌سانگا مستقل اعلام نمود. اینان در دهه ۱۹۸۰، حزب پالانگ‌تام را تشکیل دادند و هدف خود را احیای ارزش‌های بودائی اعلام کردند. برخی هدف نهایی این حزب را به قدرت رساندن یک دولت رادیکال بودائی در تایلند می‌دانستند، که در آن از قدرت نظامیان کاسته می‌شد و حکومت هم موظف بود که از ایدئولوژی بودا استفاده کند.

در مجموع می‌توان اصولگرایی مذهبی را به دو گروه عمده تقسیم نمود: یک گروه که از کتاب مذهبی الهی خود استفاده می‌کنند و بر مبنای اصول ارزشی، به مطالبه‌ی تقاضاهای سیاسی، اجتماعی و اخلاقی خود را می‌پردازند، این گروه به طور عمده ادیان ابراهیمی را دربر می‌گیرد. در گروه دوم، اصولگرایان هندو و بودائی را قرار دارند که فقدان کتاب نوشته شده الهی به آنان اجازه می‌دهد از ارزش‌های ملی‌گرایی و ملی‌گرایی افراطی استفاده نمایند. این در حالی است که گروه‌های اصولگرای اسلامی دارای اهمیت متناوبی هستند، اما اغلب اهمیت آنان در حد ملی و نه بین‌المللی است (Haynes, 1997:709-727).

گروه‌های فرهنگی

تصور معمول در غرب این بوده است که در شرایط تکثرگرایی دموکراتیک و ماتریالیسم سکیولار توجه را از اشکال سنتی مذهبی برمی‌گرداند. اما برعکس در جهان سوم، تکثرگرایی دموکراتیک یا اصلاً وجود ندارد و یا این که جعلی و قلابی است، اما قومیت‌گرایی و یا حرکت‌های مذهبی دارای جایگاه مهمی هستند. تعامل قومیت و مذهب در برخی از اوقات به ظهور ایدئولوژی‌های فرهنگی مخالف و تنازع قومی - مذهبی می‌انجامد؛ چرا که حداقل حاکمیت ملی و تطابق مرزهای ملی و قومی متحقق نشده است (Haynes, 1999: 14-23).

فرهنگ سیاسی متغیر مهمی در تجزیه و تحلیل گروه‌های فرهنگی محسوب می‌شود، فرهنگی که ارائه‌کننده اعتقادات، ارزش‌ها و اندیشه‌هایی است که محبوب تلقی می‌شوند. غالباً تشخیص این‌که ارتباط نزدیکی بین مذهب و قومیت وجود دارد کار چندان مشکلی نیست. برخی اوقات، تشخیص ویژگی‌های معرف اجزای موجود در ترکیب فرهنگی گروه‌ها، در عمل ممکن نیست، آن‌هم زمانی که عقاید مذهبی جزئی جدایی‌ناپذیر از قومیت باشد. هر دو یعنی هم مذهب و هم قومیت اجزای مهمی از هویت فردی افراد هستند. مثلاً واقعاً تفکیک عناصر فرهنگی، مذهبی و غیر مذهبی از آنچه که سیک، یهودی یا تبتی نامیده می‌شود کار بسیار مشکلی است. البته باید توجه داشت که همه گروه‌های قومی به طور یکدست پیرو یک مذهب مشخص نمی‌باشند. به عبارت دیگر، ممکن است یک گروه قومی، پیرو دو یا سه مذهب متفاوت باشد. نمونه‌های زیادی از این مطلب را می‌توان در آفریقا مشاهده نمود؛ مثلاً قوم یوربا در جنوب غربی نیجریه تقریباً به شکل برابری بین مسیحیان و مسلمانان تقسیم شده است. قوم ایبو در شرق نیجریه عمدتاً مسیحی هستند و مسلمانان در اقلیت قرار دارند. در چنین گروه‌هایی هم ضمن این‌که مشخصات جغرافیایی و سرزمینی عامل هویت محسوب می‌شوند، مذهب نیز، به ویژه در دهه‌های اخیر، بسیار مهمی را ایفا می‌نماید. مسیحیت در این مناطق بیشتر حاصل حضور نیروهای استعماری اروپایی است. مسلمانان عمدتاً در شمال کشور اکثریت را دارا هستند. این تفرقه مذهبی در جنگ‌های داخلی در سال‌های ۱۹۶۷ تا ۱۹۷۰ بدون تأثیر نبوده است. جنگ‌های داخلی در نیجریه نشان‌دهنده یک روند کلی‌تر است.

در خلال سی سال گذشته انواع متفاوت جنگ‌های داخلی در بسیاری از کشورهای جهان سوم مبتنی بر منازعات مذهبی و قومی بوده است. تا اوایل دهه ۱۹۷۰ میلادی، غالباً گفته می‌شد هرچه که جوامع مدرن‌تر شوند امکان وقوع منازعات کمتر خواهد شد. با گذشت زمان مشخص شد که این رهیافت فکری مصادیق اندکی دارد، به این ترتیب رهیافت‌های آکادمیک دیگری رشد کردند که تفسیر کاملاً متفاوتی را از پدیده قومیت در منازعات قومی عرضه می‌داشتند. این ادعا مطرح شد که با افزایش فعالیت‌های مختلف اقتصادی و اجتماعی درون قومی، احتمال وقوع منازعات قومی افزایش پیدا خواهد کرد (Fletcher, 1994). به عبارت دیگر، مدرنیزاسیون خود متغیری شاخص در رخداد منازعات سیاسی قومی به شمار می‌رود. احزاب قومی منطقه‌ای مانند حزب کبک، حزب ملی اسکاتلند، پلاید سیمرو در ویلز، و مثال‌های متفاوت دیگری از این احزاب در بلژیک و اسپانیا نشان می‌دهند که عوامل فرهنگی در وقوع منازعات در کشورهای صنعتی نیز دارای اهمیت هستند. وجود منازعات سیاسی بین گروه‌های فرهنگی در اروپایی شرقی، به ویژه در جمهوری‌های اتحاد جماهیر شوروی و یوگسلاوی سابق، بر این امر تأکید دارند که امکان وقوع منازعات در کشورهای چند قومی زیاد است. منازعات بین

مسلمانان و ارامنه در جمهوری آذربایجان و تنازع سه طرفه بین صرب‌ها (مسیحی)، کروات‌ها (مسیحی)، و بوسنی - هرزگوین (مسلمان) همه اثرگذاری موضوعات قومی و مذهبی را به اثبات می‌رساند. جالب اینجاست که هر گروه ملی از پشتیبانی‌های بین‌المللی خاص خود برخوردار است. مسلمانان، مسلمانان خاورمیانه، گروه‌های اسلامی، ارمنی‌های مسیحی، صرب‌ها و کروات‌ها، روس‌ها، آلمانی‌ها و یونانی‌ها از جمله حمایتگران این گروه‌ها می‌باشند.

این تنها منازعات مذهبی بین کشورها نیست که توجه بین‌المللی را به خود جلب کرده است. در هند پس از ترور ایندیپرا گاندی در اکتبر ۱۹۸۴، ارتش هند به معبد طلایی در ارمیستار که به اشغال نیروهای افراطی سیک به رهبری جرنایل سینگ بینیدرانوایل و رهروان او در آمده بود حمله کرد تا به شورش آن‌ها، پایان دهد.

ماهیت دفاعی مسلمانان جامو و کشمیر و ایدئولوژی بسیج‌کننده سیک‌ها، ویژگی مشترک گروه‌های فرهنگی است که خود را مورد تهدید نیروهای دشمن می‌یابند. از این نظر، ظهور دولت‌های جهان سومی به دنبال فروپاشی استعمار پس از جنگ دوم جهانی به شکل تنگاتنگی در ارتباط با روند مدرنیسم است که در کنار سایر مطالب، نشان‌دهنده شکل‌گیری دولت‌های متمرکز قدرتمندی است که بر اساس همان خطوط فکری و مدیریتی استعمار به وجود آمده‌اند. این کشورها توسط گروه‌های ویژه قومی، فرهنگی و مذهبی تحت سلطه قرار می‌گرفتند، و پس از مدتی تنش‌هایی که از قبل به شکل بالقوه وجود داشت، سر بر می‌آورد و در برخی از موارد به یک تنازع تمام عیار تبدیل می‌شد (Bellah, 1964: 23-41). به عنوان نمونه، مسیحیان جنوب سودان، شامل دینکاها و نیورها، سال‌هاست که درگیر جنگی طولانی با مسلمانان شمال این کشور هستند. مسلمانان سودانی استقرار حاکمیت اسلامی در سراسر کشور را دنبال می‌کنند. اگرچه رهبران شمالی سودان ادعا کرده‌اند که در صدد گسترش قوانین اسلامی در مناطقی که غیر مسلمانان زندگی می‌کنند، نمی‌باشند اما مسیحیان جنوب این کشور در هراسند و ادعا می‌کنند که روزی حاکمیت مسلمانان آنان را مورد تهدید قرار می‌دهد و آن‌ها در صددند که با استفاده از زور به تحمیل عقاید خود بر مسیحیان و بی‌دینان پردازند، و مسیحیان به لحاظ فرهنگی این مساله را تحمیلی بر ارزش‌های فکری و حتی حیات خود می‌بینند.

البته تنها در کشورهای جهان سوم نیست که حرکت‌های قومی و مذهبی شکل فرهنگی به خود می‌گیرند. به غیر از موارد دهشتناک بوسنی و هرزگوین، نمونه‌هایی از گروه‌های افراطی فرهنگی را می‌توان در بین سیاهپوستان آمریکایی و جوامع مسلمان انگلیسی مشاهده کرد. در بریتانیا گرایش‌های مداوم نژادپرستانه باعث به وجود آمدن سازمان مسلمانان جوان، و خانه رفاه اسلامی و حزب‌التحریر شد که مبلغین آن‌ها به دنبال کسب استقلال از جامعه انگلیسی و غربی و مبارزه با دولت اسرائیل هستند. جوامع مشابهی مانند سازمان ملت اسلام در داخل ایالات

متحده آمریکا وجود دارد که از جریان اصلی فرهنگی در این کشور ناراضی هستند (Haynes, 1997:709-725).

به طور خلاصه، تحت شرایط ویژه‌ای، گروه‌های فرهنگی ممکن است علیه کسانی که آن‌ها را سرکوبگران خود می‌شمارند دست به قیام بزنند. چنین تحولی، غالباً نشأت گرفته از تسلط ظاهری دستگاه دولت به وسیله یک گروه مشخص می‌باشد، در هند به وسیله هندوها، در سودان، به وسیله مسلمانان عرب شمال این کشور، در تبت به وسیله چینی‌های هان، در تیمور شرقی به وسیله اندونزیایی‌ها و نمونه‌های دیگری که در این راستا قابل اشاره هستند. به نظر می‌رسد، در جهان سوم هر چقدر تلاش برای ایجاد دولت متمرکز بیشتر شود، در کنار خود مقاومت‌هایی اینچنینی را نیز شکل می‌دهد. البته، همانطور که اشاره شد، این موضوع فقط پدیده‌ای مختص جهان سوم نیست. حتی در کشورهای متمرکز که روند ملت - کشور شدن را طی کرده‌اند، مانند آمریکا و انگلستان نیز می‌توان، به نمونه‌های مشابهی اشاره نموده گروه‌های فرهنگی که خود را فراموش شده یا مورد تهدید می‌یابند به دنبال این هستند که از ویژگی‌های فرهنگی و مذهبی برای افزایش ظرفیت و توانمندی خود استفاده کنند و علیه قدرت مرکزی به پا خیزند.

در مجموع به نظر می‌رسد که مذهب عامه می‌تواند به نوعی انسجام اجتماعی بیانجامد. این روند در دوران پسامدرن، یعنی دوران اضمحلال گسترده اجتماعی و بحران‌های مختلف، به ویژه در جایی که پاسخگوی نیازهای روحی مردم باشد، خریداران زیادی دارد. مذهب عامه، خود را با شرایط جدید منطبق می‌سازد و بر پایه اصولی وعده می‌دهد که به وسیله تلاش‌های اجتماعی، سعادت و نیکبختی واقعی در جامعه متحقق خواهد شد. حال سوال این است که چه ارتباطی بین مذهب عامه و اعتراض سیاسی وجود دارد؟ به نظر می‌رسد در موارد زیادی چه در جهان توسعه یافته و چه در جهان در حال توسعه، به ویژه بر اثر گسترش بنیادگرایی، مذهب عامه در راستای طرد گسترده سیاست‌های حکومتی و دور شدن از آن‌ها عمل می‌نماید.

نتیجه‌گیری

مذهب عامه پدیده جدیدی محسوب نمی‌شود و همواره به عنوان گروه مخالف جریان رسمی و اصلی مذهبی به نوعی فعال بوده است. اتفاق جدید این است که در گذشته مذهب عامه در ساختار بنیان‌های مستحکم که گرایش‌های مختلف مذهبی را دور هم جمع می‌کرد باقی می‌ماند، مانند آنچه که در قالب کلیساهای مسیحی اتفاق افتاد و گرایش‌های گوناگون تحت سلطه جریان اصلی مذهبی باقی ماندند؛ در بودائیسیم و اسلام هم نظیر این وضعیت قابل مشاهده است. اما در دوران معاصر، دیگر نگهداشت همه گرایش‌ها در ساختارهای سامان ده گذشته

امکان پذیر نیست. باید دقت نمود که این مساله حاصل دو رخداد است: اول تغییرات بی ثبات کننده و گسترده که مختص دوران پسامدرنیسم است، و افراد را دلتنگ باورهای غیر قابل تغییرشان در گذشته می‌کند، و دوم، این واقعیت که مذهب و اخلاق، به ویژه در دنیای سکولار غرب، به طور فزاینده‌ای از صحنه عمومی دور شده و صرفاً به حوزه خصوصی افراد منتقل می‌شوند.

در گذشته، گروه‌های مذهبی عامه در انزوا عمل می‌کردند، در حالی که امروزه شرایط کاملاً به گونه دیگری شده است. روند جهانی شدن و گسترش ارتباطات چندان مردم را به یکدیگر نزدیک کرده است که دیگر هیچ گروهی از جمله گروه‌های مذهبی در انزوا نمی‌باشند. به طور کلی، واضح و مبرهن است که تحت شرایط ویژه‌ای از موقعیت دفاع و انتقال فرهنگی، مذهب می‌تواند تاثیر قابل ملاحظه‌ای بر دنیای سیاست، به خصوص در جهان سوم داشته باشد. امروزه می‌توان مدعی شد که رشد و گسترش شهرنشینی، منطق‌گرایی علمی و تحرک اجتماعی باعث کاهش نفوذ و تاثیر سیاسی، اجتماعی مذهب نخواهد شد، چرا که به خوبی می‌توان شاهد بود که چطور بنیادگرایان و گروه‌های فرهنگی به عنوان موتور محرکه اپوزسیون مردمی عمل می‌نمایند. تهاجم فرهنگی مورد ادعا که برخاسته از آثار گسترش مدرنیسم است نیز انگیزه جدیدی برای عمل به این گروه‌ها اعطا می‌نماید.

اصولگرایی به دو گروه قابل تقسیم است: ادیان ابراهیمی و ملی‌محوری‌های هندو و بودائی. کتب وحی دستورالعمل سیاسی، اجتماعی و اخلاقی تشکیل‌دهنده خواسته‌های اصولگرایان است. برخی اوقات این خواسته‌ها به شدت محافظه‌کارانه هستند، مانند مسیحیان اصولگرای امریکایی و برخی اوقات اصلاح‌طلبانه و انقلابی، مانند بعضی از گروه‌های اسلامی و بودائی و گاهی افراطی، نژادپرستانه و مرتجعانه مانند بعضی از گروه‌های یهودی. از طرف دیگر، هندوها و بودائی‌های اصولگرا به ابعاد ملی‌گرایانه بذل توجه دارند و از آن برای شکل دادن مجدد به هویت ملی استفاده می‌نمایند و حرکت احیایگرایانه مذهبی را شتاب می‌بخشند. اینان از گذشته به شدت در رنج هستند و با تهاجم فرهنگی و دولت‌های فاسد به شدت مبارزه می‌کنند.

در شرایطی که سکولاریزاسیون، هنوز در دنیای غرب و بسیاری از جوامع غربی، روندی معمول و عادی است، اصولگرایان و گروه‌های فرهنگی که در این نوشتار به آن‌ها اشاره شد، با نظام سلسله مراتبی در سازمان‌های مذهبی نهادینه، در شرایط نارضایتی به سر می‌برند و در صدد متحول ساختن این شرایط را هستند. آنان می‌خواهند از طریق تلاش‌های گروهی چهره

جدیدی به دنیای خود بدهند. مذهب برای عده‌ای، ارائه‌کننده جانشین مناسبی برای مدرنیسم است، مدرنیسمی که به نظر اینان شکست خورده است یا حداقل به هیچ وجه دارای جذبه نمی‌باشد. تعامل مذهب با موضوعات سیاسی دارای اهمیت زیادی است و پیام‌های مهمی درباره خیزش‌های اجتماعی و بازتولید ساختارهای سیاسی و اجتماعی با خود به همراه دارد که می‌تواند هم بر رهبران سیاسی و هم نخبگان اقتصادی تاثیرگذار باشد.

منابع

- 1- Ahmed, A., **Postmodernism and Islam: Predicament and Promise**, London: Routledge, 1992.
- 2- Alford, R., R., '**Religion and politics**', in R. Robertson (ed), *Sociology of Religion*, Baltimore, MD: Penguin, 1969.
- 3- Bellah, R., '**Religious evolution**', *American Sociological Review*, 29(3), 1964.
- 4- Bruce, S., '**Fundamentalism, ethnicity and enclave**', in Bruce, Marty and R. Scott Appleby (eds), *Fundamentalism and the State, Remaking Politics, Economies, and Militanc*, Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- 5- De Gruchy, J., **Christianity and Democracy: A Theory For a Just World Order**, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- 6- Featherstone, M., '**In pursuit of the postmodern. An introduction, Theory, Culture and Society**, 5(2/3), 1988.
- 7- Fletcher, M., '**Mullah of Chicago's mean streets**', *Guardian*, 17 February 1994.
- 8- Giddens, A., *Capitalism and Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- 9- Hadden, J '**Towards desacralizing secularization theory**', *Social Forces*, 65, 1987.
- 10- Haynes, J., **Religion and Politics in Africa**, London: Zed Books, 1996.
- 11- Haynes, J., **Religion, Fundamentalism and Identity: A Global Perspective, Discussion Paper No. 65**, Geneva: United Nations Research Institute for Social Development, 1999.
- 12- Hertzke, A., '**United States of America**', in S Mews (ed), *Religion in Politics: A World Guide*, Harlow: Longman.
- 13- Huntington, S., **The Third Wave, Democratization in the Late Twentieth Century**, Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1991.
- 14- Huntington, S., **The clash of civilizations?**, *Foreign Affairs*, 72 (3), 1993.
- 15- Hyden, G., '**Governance and the study of politics**' in G. Hyden and M Bratton (eds), *Governance and Politics in Africa*, Boulder, co: Lynne Reinner, 1992.
- 16- Kepel, G., **The Revenge of God**, Cambridge: Polity, 1994.
- 17- Lyotard, J., F., **The Post-Modern Condition: a Report on Knowledge**, Manchester: Manchester University Press, 1979.
- 18- Medhurst, K., '**Religion and politics: A Typology**', *Scottish Journal of Religious Studies*, 2 (2), 1981.
- 19- Mitra, S. K., '**Desecularising the state: religion and politics in India after Independence**', *Comparative Studies in Society and History*, 33 (4), 1991.

- 20- Moyser, G., **'Politics and religion in the modern world: an overview'**, in Moyser (ed), *Politics and Religion in the Modern World*, London: Routledge, 1991.
- 21- Newman, S., **'Does Modernization breed ethnic political conflict?'** *World Politics*, 43 (2), 1991.
- 22- Ram-Prasad, C., **'Hindutva ideology: extracting the fundamentals'**, *Contemporary South Asia*, 2 (3), 1993.
- 23- Rosenau, J., **Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity**, Princeton: Princeton University Press, 1990.
- 24- Shupe, A., **'The stubborn persistence of religion in the global arena'**, in E. Sahliyah (ed), *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*, Albany, NY: State University of New York Press, 1990.
- 25- Simpson, J., **'Fundamentalism in America revisited: the fading of modernity as a source of symbolic capital'**, in B., Misztal and A., Shupe (eds), *Religion and Politics in Comparative Perspective: Revival of Religious Fundamentalism in East and West*, Westport, CT: Praeger, 1992.
- 26- Sahliyah, E., **'Foreword'**, in Sahliyah, *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*, Albany, NY: State University of New York Press, 1990.
- 27- Smith, D., E., **Religion and Political Development**, Boston, MA: Little, Brown, 1970.
- 28- Thomas, S., **'Religion and international society'**, paper prepared for the workshop: 'Political Culture and Religion in the Third World', European Consortium for Political Research Joint Sessions of Workshops, Bordeaux, April-May 1995.
- 29- Therborne, G., **'Another way of taking religion seriously. Comment on Francis G. Castles'**, *European Journal of Political Research*, 26 (1) 1994.
- 30- Wallis, R., and S., Bruce, **'Secularisation: the orthodox model'**, in S., Bruce (ed), *Religion and Modernization*, Oxford: Clarendon Press, 1992.
- 31- Watson, M., **'Christianity and the green option in the new Europe'**, in J., Fulton and P., Gee (eds), *Religion in Contemporary Europe*, Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1994.
- 32- Wilson, B., **'Reflection on a many sided controversy'**, in S., Bruce (ed), *Religion and Modernization*, Oxford: Clarendon Press, 1992.