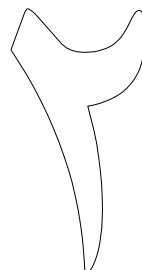


جهانی شدن و چالش های دینی و ملی حاصل از آن



* دکتر یونس نوربخش

** صدیقه سلطانیان

* دکتر یونس نوربخش استادیار دانشگاه تهران می باشد. (ynourbakhsh@ut.ac.ir)
** صدیقه سلطانیان کارشناس ارشد جامعه شناسی می باشد.

تاریخ تصویب: ۱۳۸۹/۵/۱

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۳/۱۹

فصلنامه بین المللی روابط خارجی، سال دوم، شماره سوم، پاییز ۱۳۸۹، صص ۷۱-۳۹.

چکیده

بدون تردید واژه جهانی شدن از رایج ترین اصطلاحات قرن ما است. جهانی شدن به عنوان یک فرامفهوم، بسیاری از مفاهیم دیگر را به بازخوانی فراخوانده و در راستای بازسازی آنها برآمده است. در عرصه دین نیز جهانی شدن سؤالات متعدد جدیدی را ایجاد کرده و رویکردهای متفاوتی را برانگیخته است. هم زمان با جهانی شدن و توسعه ارتباطات بین فرهنگی و میان دینی، ما شاهد رشد حرکت های ناسیونالیستی - قومی و مذهبی همگام با افزایش نزاع های خشونت بار و جنگ های شهری هستیم. این تحولات جدید سیاسی و اجتماعی، تحولات دیگری را در عرصه بین الملل ایجاد کرده است و در نتیجه سؤال اساسی این است که آیا جهانی شدن و بازگشت مجدد دین به عرصه های سیاسی و اجتماعی و بین المللی، چالش های جدیدی را ایجاد کرده است؟ این چالش ها کدامند؟ آیا چالش جدیدی بین جهانی شدن و دین همانند چالش دین و مدرنیته در قرن ۱۸ و ۱۹ ایجاد خواهد شد. فرض اساسی ما در این تحقیق این است که جهانی شدن ضمن اینکه موجب توسعه ارتباطات میان فرهنگی و میان دینی خواهد شد چالش های جدیدی را نیز در درون کشورها و بین کشورها ایجاد خواهد کرد.

واژه های کلیدی: جهانی شدن، دین، گروه های مقاومت، مدرنیته، بنیادگرایی

مقدمه

اگرچه جهانی شدن هم به عنوان یک اندیشه و هم به عنوان یک واقعیت اجتماعی، پدیده‌ای قدیمی محسوب می‌شود، ولی جهانی شدن با مفهوم و کارکردهای امروزی آن پدیده‌ای است کاملاً جدید و در واقع مبنای شکل‌گیری دوره جدیدی از تاریخ بشر محسوب می‌شود. واژه جهانی مدت‌ها پیش وجود داشت اما معمول شدن واژه «جهانی شدن»^۱ نشانگر دلمشغولی امروزی ما به مسائل جهان است و به همین دلیل است که لغت‌نامه کلمات جدید آکسفورد واژه جهانی را در زمره کلمات جدید معرفی می‌کند و «آگاهی جهانی» را به عنوان «قابلیت پذیرش و درک فرهنگ‌های دیگر، غیر از فرهنگ خودی، و نشانه توجه به مسائل اقتصادی - اجتماعی و زیست‌محیطی جهان» تعریف می‌کند. لغت‌نامه آکسفورد خاطر نشان می‌کند که کاربرد مذکور از «جهانی شدن» متأثر از نظریه مارشال مک لوهان درباره «دهکده جهانی»^۲ است که در کتاب *اکتشافات در ارتباطات*^۳ (۱۹۶۰) مطرح شده است (رابرتسون، ۱۳۸۲: ۳۶).

امروزه تعریف‌های ارائه‌شده از جهانی شدن، تنوعی چشمگیر یافته‌اند: «فشرده‌گی جهان»، «وابسته‌تر شدن بخش‌های مختلف جهان»، «ارتباط پیچیده»، «بین‌المللی شدن» و.... رابرتسون جهانی شدن را این‌گونه تعریف می‌کند: «در حیطه واقعیت تجربی محور تمرکز جهانی شدن بر دوره‌ای است که هم‌پیوندی‌های جهانی و آگاهی نسبت به جهان به عنوان یک کل (طی قرن بیستم) شتاب فزاینده‌ای گرفته

-
1. Globalization
 2. The Global Village
 3. Exploration in Communication

است. با این حال، جا دارد تأکید کنم که من جهانی شدن را با تجدد یکسان ننگرفته‌ام و آن را به‌عنوان نتیجه مستقیم تجدد، با تصور درهم و برهمی که از آن وجود دارد، به‌شمار نیاورده‌ام» (رابرتسون، ۱۳۸۲: ۳۵).

باید توجه داشت که جهانی شدن یک «مفهوم مطلق»^۱ نیست بلکه فرایندی است که دارای مفاهیم نسبی بی‌شماری است. به‌عبارتی جهان معاصر با یک جهانی شدن واحد روبه‌رو نیست و ما شاهد «تکثر روندهای جهانی شدن»^۲ هستیم. (عاملی، ۱۳۸۳: ۱۶) جهانی شدن، یکی از مفاهیمی است که در حال حاضر، بسیاری از تحولات سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و امنیتی کشورها به‌وسیله آن تحلیل و تبیین می‌شود. گاهی جهانی شدن به‌عنوان یک فرایند، مورد توجه است. در این حالت، جهانی شدن فرایندی است که معطوف به دوران جدید و حرکت تکاملی دانش بشری است. این فرایند به نوگرایی و توسعه فناوری و سرمایه‌داری، همزمان بوده و در عصر فراصنعت، فرااطلاعات و ارتباطات، شتاب بیشتری به خود گرفته است. در نگاه به جهانی شدن به‌عنوان یک فرایند، حرکت جوامع به دوران نوین، فاقد «سوژه» و یا فاعلیت مشخصی است. بنابراین برنامه‌ای از پیش تعیین شده نیست (Langhorne, 2001: 2). ترنر معتقد است که جهانی شدن، پیوند و تنوع، همگی فضاهایی فکری به‌وجود می‌آورند که در آن فهم میان‌فرهنگی بدیع و خلاق می‌تواند گسترش یابد. «لازمه درک آزاد درباره فرهنگ‌های دیگر «خصیصه جهان‌وطنی»^۳ است که گوهر آن تأملی کنایه‌آمیز نسبت به زمینه فرهنگی خویشتن و بازبودگی نسبت به فرهنگ‌های دیگر است. فاصله فرهنگی و سرزنش، حالت‌هایی برای تفسیر کارآمد دیگربودگی و نیز پاسخی به آن هستند. ایده نهفته در ورای «خصیصه جهان‌وطنی» آن است که گرایش به جهان‌وطنی و پیوند، محصول جهانی شدن فرهنگی است که ما را مجبور به فعالیت در برابر تنوع فرهنگی و تن دادن به آن می‌کند» (ترنر، ۱۳۸۶: ۱۱-۱۰). با توسعه و گسترش وسایل ارتباطی از قبیل اینترنت و ماهواره ما شاهد یک نوع تنیدگی جهانی و ارتباط تنگاتنگ جوامع بشری به‌ویژه

1. Absolute Concept
2. Plurality of Globalization Process
3. Cosmopolitan

در عرصه فرهنگ، سیاست و اقتصاد هستیم. فرایند جهانی شدن از یک سو موجب افزایش معرفت بشری و تحکیم روابط بین‌المللی شده و رفاه و توسعه نسبی را برای جهانیان به ارمغان خواهد آورد ولی از دیگر سو سبب بروز چالش‌هایی در حوزه‌های مختلف فرهنگی، سیاسی و اقتصادی شده و می‌شود به طوری که طرفداران دیدگاه رهیافت واگرایی معتقدند که حرکت اصلی فرایند جهانی شدن به سمت افزایش نابرابری و عدم تعادل بین ملت‌ها شده است (کیانی، ۱۳۸۲: ۷۵). بر این اساس جهانی شدن انواع واگرایی‌ها از جمله واگرایی‌های دینی و قومی را شدت بخشیده و موجب رشد جریان‌های خشونت‌طلب و بنیادگرا می‌شود. لذا در آینده جهان شاهد بی‌قدرتی دولت‌ها و گسترش گروه‌های معترض با گفتمان‌های جدید خواهد بود. در این تحقیق ما برآنیم تا به بررسی وضعیت دین در عصر جهانی شدن پرداخته و چالش‌های پیش روی آن را مورد ارزیابی قرار دهیم. همچنین به‌طور خاص به مسئله اسلام‌گرایی خواهیم پرداخت. سؤال اساسی این است که آیا جهانی شدن چالش‌های جدیدی را در حوزه‌های مختلف مذهبی و ملی به‌ویژه در کشورهای اسلامی ایجاد خواهد کرد؟ در صورتی که پاسخ مثبت است چرا و چگونه این اتفاق رخ می‌دهد و این چالش‌ها کدامند؟

در این مقاله به سه چالش جدید که با گسترش صنعت ارتباطات و جهانی شدن در حوزه دین ایجاد شده پرداخته می‌شود:

۱. رشد گروه‌ها و جنبش‌های مقاومت: در این رویکرد تأکید بر رشد انواع گروه‌ها و جنبش‌های اجتماعی، سیاسی و مذهبی است که می‌خواهند مستقل و فراتر از دولت‌ها، کنشگر ملی و حتی بین‌المللی باشند. از جمله آنها جنبش‌های اسلامی هستند که از نظر آنها جهانی شدن چیزی جز مدرنیته جهانی شده که با سرعت بیشتری دنبال همسان‌سازی و سکولارسازی است و تهدیدی برای فرهنگ‌های محلی تلقی می‌شود، نیست.

۲. چالش بین گفتمان‌های مختلف دینی: سه گفتمان دولتی، گفتمان گروه‌های اسلامی و گفتمان روشنفکری، عموماً در برابر یکدیگر قرار داشتند اما این چالش با جهانی شدن روبه‌افزایش خواهد گذاشت.

۳. چالش اقلیت‌های دینی در درون دولت‌ها.

دین در عصر جهانی شدن

یکی از مهم‌ترین حوزه‌هایی که در موضوع جهانی شدن طرح می‌شود، رابطه دین و جهانی شدن است. برخی از اندیشمندان سده نوزدهم، به‌ویژه فلاسفه و جامعه‌شناسانی مانند کانت و مارکس بر آن بودند که با گذشت زمان و تحول جوامع بشری، نقش و تأثیر خرده‌فرهنگ‌های مختلفی همچون دین، ملیت و قومیت در زندگی اجتماعی کم‌رنگ شده و یک جامعه جهانی بدون تمایزها و شکاف‌های اجتماعی - فرهنگی شکل خواهد گرفت. مارکسیست‌های قرن بیستم، فرهنگ را تابعی از طبقه و روابط طبقاتی پرتنش می‌دانستند و به‌همین ترتیب، تردیدی نداشتند که در جامعه و جهانی بی‌طبقه، هویت‌هایی نظیر هویت دینی، محلی از اعراب نخواهند داشت. حتی لیبرال‌ها و نظریه‌پردازان نوسازی نیز این‌گونه مصادیق فرهنگ را پدیده‌ای تاریخی قلمداد می‌کردند که در «پایان تاریخ»، پس از تکمیل مراحل نوسازی و توسعه، کم‌کم ناپدید خواهند شد (جوان‌شهرکی، ۱۳۸۴: ۲۵۰). بسیاری از نظریه‌پردازان همچون تافلر، دیوید هاروی، فردریک جیمسون، امانوئل کاستلز، آنتونی گیدنز، فرانسیس فوکویاما، رابرتسون و بیر در مورد آینده دین و رابطه آن با جهانی شدن سخن گفته‌اند که بعضی از آنها بر افزایش نقش اجتماعی و سیاسی آن اذعان نموده‌اند. بازترین مفهوم در نظریه جهانی شدن رابرتسون «عام شدن خاص و خاص شدن عام» در عصر جهانی شدن است که وی علت احیای دین و ظهور جنبش‌های دینی در جهان معاصر را چنین بیان می‌کند که افراد و جوامع در تعامل و در نتیجه، تعارض با سایر جوامع و افراد و روند روبه‌گسترش ادغام ارزش‌ها و فرهنگ‌های گوناگون و متعارض قرار گرفته‌اند. لذا بازگشت به هویت‌های خاص و محلی یا تأکید بر آنها حاصل طبیعی این موضوع است. رابرتسون دو تفسیر درباره پیدایش و گسترش دین و جنبش‌های دینی در جهان معاصر ارائه می‌دهد. بخشی از این تلاش‌ها را می‌توان از سوی ادیان و جنبش‌های دینی با هدف عام کردن ارزش‌ها و فرهنگ‌های خاص آنها و به‌عبارتی به جهانی شدن مرتبط دانست؛ و اینکه آنها داعیه‌های جهانی دارند و عمل آنها پاسخی به دغدغه‌های بشری یا تعریف هویت و چیستی انسان در کلیت آن است؛ و برخی از آنها نیز در پاسخ به مشکلات وحدت فرهنگی درونی به وجود آمده‌اند. به‌عبارتی آنها پاسخی هستند در برابر

مشکلات هویتی ناشی از جهانی شدن، که رابرتسون جنبش‌های اسلامی را در این دسته قرار می‌دهد و به‌نوعی آنها را واکنش در برابر تجدد و پساتجدد قلمداد می‌کند (ر.ک. به: کچوئیان، ۱۳۸۴).

در دوره مدرن، در طول جنگ سرد، دین و جریان‌های دینی در بعضی از مناطق جهان نقش قابل توجهی را در حفظ هویت ملی به نمایش گذاشتند اما مورد استفاده ابزاری^۱ دولت‌ها قرار گرفتند. امریکا از جریان‌های اسلامی، یهودی و مسیحی برای مقابله با شوروی سابق بهره‌برداری کرد. مثلاً در لهستان پاپ ژان پل دوم نقش مهمی در حوادث لهستان در مقابله با شوروی داشت. در افغانستان امریکا توانست توسط مجاهدان اسلام، کمونیست‌ها را از آنجا بیرون کند. از این‌رو پس از به پایان رسیدن جنگ ایدئولوژیک بین غرب و شرق، نقش جریان‌های دینی در عرصه بین‌الملل بیشتر مورد توجه قرار گرفت. در واقع جریان‌های دینی و ناسیونالیستی به نوعی در دوره جدید به هم پیوند خوردند و بسیاری از اعتراض‌های ملی و ناسیونالیستی در قالب مذهبی ظاهر شد. دین که از عصر روشنگری تنها در مفاهیمی نظیر «سنت»، «اجتماع دینی» و «ایمان» فهمیده می‌شد و از عرصه‌های سیاسی و اجتماعی کنار زده شده بود و جریان‌های ضداستعماری و ناسیونالیستی تنها در شکل سکولار آن مطرح بودند، ناگهان در شکل جدید دینی فعال شدند. این جریان مذهبی به‌عنوان یک ایدئولوژی جدید در برابر ایدئولوژی ناسیونالیسم سکولار در اواخر قرن ۲۰ در فلسطین، پنجاب و سریلانکا و در آغاز قرن ۲۱ در عراق، سومالی و لبنان پدید آمد. (یورگنس مایر، ۲۰۰۹: ۳۰، ۴۰، ۴۹)

اعتراض‌های دینی از زمان‌های دور وجود داشته است. گرچه این اعتراض‌ها در اواخر قرن ۲۰ و اوایل قرن ۲۱ از سنت‌های مذهبی و تحولات اجتماعی نشئت می‌گیرند اما در شکل سیاسی مدرنی ظاهر شده‌اند. شکل‌های جدید این اعتراض‌ها از نوع آنچه در گذشته بوده است نیست. این جریان‌ها در جهت واکنش به دولت - ملت‌های جدید و در بعضی مواقع در پی یک سنتز جدید هستند. (یورگنس مایر، ۲۰۰۹: ۷۵)

اینها از این نظر نوعی شورش محسوب می‌شوند زیرا مشروعیت نظم



موجود را زیر سؤال می‌برند. از آنجاکه این نوع اعتراض‌ها با فرهنگ و زبان و ملیت ارتباط دارد لذا آنها رنگ فرهنگی نیز دارند. در تبیین این پدیده، نظریه‌های متفاوتی ارائه شده است. هانتینگتون آن را جنگ تمدن‌ها خواند و کورم،^۱ اقتصاددان، آن را تحت تئوری چالش خشونت‌بار دو هویت بزرگ (یهودی - مسیحی و عربی - اسلامی) بررسی کرد. (اطلس جهانی شدن، ۲۰۰۷: ۶۸). از نظر هانتینگتون^۲ جنگی که پیشتر بین شاهان بود به جنگ بین ملت‌ها و سپس به جنگ بین ایدئولوژی‌ها در شکل اجتماعی و یا فرهنگی تبدیل شد. او هفت یا هشت تمدن را نام می‌برد: غرب، اسلام، چینی - کنفوسیوسی، ژاپنی، هندو، ارتدوکس، امریکای لاتین و شاید تمدن افریقایی. اما آیا واقعاً تمدن‌ها به این شفافیت از هم قابل تفکیک هستند یا نه موضوعی است که محل تأمل است. مثلاً آمریکا یا اروپا را دیگر نمی‌توان دنیای مسیحی دانست چراکه ادیان و فرهنگ‌های دیگر حضور پررنگ‌تری یافته‌اند. ضمن اینکه در داخل هر کدام از تمدن‌ها چالش‌های دیگری نیز وجود دارد و آن یکنواختی و اتحاد گذشته را نمی‌توان یافت (ر.ک. به: هوفه، ۲۰۰۹: ۱۱۱-۱۱۳).

همگام با این تحولات، خشونت‌های دینی نیز در جهان افزایش یافته است. مسلماً تنها دین و یا نابرابری‌های سیاسی و یا چالش‌های اجتماعی علت آنها نیستند اما تأثیر متقابل آنها بر هم در شکل‌گیری خشونت‌ها مؤثر بوده است. با آغاز جهانی‌شدن انجمن‌های دینی دچار تغییر ساختاری شده و تبدیل به شبکه‌های دینی در سطح ملی و بین‌المللی شده‌اند. آنها بدون وابستگی به حمایت‌های دولتی و یا نفوذ سنتی نهادهای دینی تشکیل می‌شوند. درحالی‌که در گذشته اعمال دینی در قالب تعهدات و وفاداری‌های موجود اجرا می‌شد، در انجمن‌های دینی مدرن، فرد آزادانه تصمیم می‌گیرد و انجمن آن را تأیید می‌کند. در دوره‌ای که وفاداری‌های خانوادگی سنتی از بین رفته است، برادری دینی بیشترین قدرت را در جذب دارد. (کپن برگ، ۲۰۰۸: ۲۰۱-۱۹۸) انجمن‌های دینی جدید بیش از گذشته در مسائل اجتماعی و سیاسی داخل می‌شوند. همچنین ارتباط آنها با جریان‌های سیاسی سکولار افزایش یافته است. از این‌رو تشخیص مسائل سیاسی از دینی بسیار مشکل

1. Georges Corm

2. Samuel P. Huntington: Clash of Civilization

شده است. (کپین برگ، ۲۰۰۸: ۲۰۱) این تحولات، تحولات بعدی را در عرصه روابط و حقوق بین الملل به بار آورد. رشد گروه‌ها و جریان‌های ملی و دینی و فعالیت‌های فراملی آنها، دولت‌ها و نظام حقوق بین‌الملل را به چالش کشیده است. در اوایل دوره جدید، حقوق بین‌الملل، به‌عنوان نظام حقوقی بین هر کدام از دولت‌های حاکم بر اساس دو منبع تعیین می‌شد: حقوق عادی ملتها و حقوق قراردادی ملتها. بر این اساس دولتی به خود حق می‌داد در مواردی نسبت به دیگری اعلام جنگ کند اما قانونی وجود نداشت که از اقدام به جنگ یک دولت جلوگیری کند. نتیجه این حقوق، وقوع دو جنگ جهانی بود. پس از جنگ و حادثه بمباران شیمیایی هیروشیما و ناکازاکی در ۱۹۴۵ این قانون دچار تغییر شد. بر اساس قانون جدید سازمان ملل، اعضای آن باید خود از صلح محافظت کنند و آغازگر جنگ علیه کشور دیگری نباشند. در سال‌های بعد تحولات دیگری رخ داد و دولت‌ها از استعمار و حاکمیت بر کشورهای دیگر منع شدند. در گام‌های بعدی دولت‌ها موظف شدند در برخورد با ملتها و دولت‌های دیگر حقوق بشر را رعایت کنند و کشورهای دیگر را با تدابیر مناسبی بر رعایت آن ملزم نمایند. براساس اصول جدید حقوقی، به‌کارگیری خشونت و تهدید نظامی نه‌تنها تهدید نظم سیاسی موجود محسوب می‌شود بلکه صدمه به حقوق بین‌الملل موجود است؛ از این رو تک‌تک کشورها و همین‌طور به‌طور جمعی آنها موظفند جلوی آن را گرفته و به‌عنوان یک جنایت تحت پیگیری قرار دهند. (لوتس باخ من، ۲۰۰۹: ۱۳۰-۱۲۹)

ترنر در پاسخ به این سؤال که آیا جهانی شدن به حمایت یا تولید سکولاریزه شدن می‌پردازد یا اینکه در تجدید حیات مذهبی جهانی مشارکت می‌کند؟ معتقد است که باید بین نظریه‌های تجددگرایی و ادراک جهانی شدن تفکیک قائل شد. به‌نظر وی نظریه تجددگرایی، عرفیت را به‌عنوان جزء اصلی جهان جدید می‌شناسد، اما جهانی شدن نسبت به جایگاه مذهب در دهکده جهانی، گنگ و دوپهلو است. نظریه تجددگرایی مدعی شد که آگاهی علمی، شهرنشینی و درهم شکستن اجتماع، وفاداری به عقیده و عمل مذهبی را فرسوده می‌سازد، نقصان‌های تجددگرایی و فروپاشی اتحاد شوروی، تخریب محیط و پیوند سیاسی بین هویت قومی و احیای مذهبی، عامل مذهب را به‌عنوان وجه برجسته‌ای از سیاست و فرهنگ جهانی مطرح

ساخته‌اند. رشد جهانی بنیادگرایی، پاسخی به مضامین عرفی مصرف‌گرایی جهانی بوده است، اما جهانی‌شدن از انتشار مذهب پشتیبانی می‌کند (ترنر، ۱۳۸۶: ۱۴).

برایان وایت، ریچارد لیتل و میشل اسمیت در تبیین نقش تاریخی دین می‌نویسند: «همهٔ جوامع لزوماً همگام با مدرن‌شدن، سکولار نمی‌شوند، البته در کشورهایی که طبق الگوهای مدرن‌سازی و ایدئولوژی‌های غیردینی مانند لیبرالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم به جستجوی پیشرفت برخاسته‌اند، به ارزش‌های سنتی لطمه وارد شده، بسیاری از مردم خود را با از دست دادن احساس هویت روبه‌رو می‌بینند، در نتیجه به دنبال چیزی برآمده‌اند که به زندگی آنها هدف و معنی می‌دهد. به همین دلیل، هم در کشورهای پیشرفته، هم در جهان در حال توسعه، تعداد کثیری از مردم معتقد شدند که می‌توانند با عضویت در گروه‌ها و یا جنبش‌های دینی، به‌طور مؤثرتری هدف‌های خود را دنبال کنند. بعد از جنگ سرد، گسترش روش‌های بسیار گسترده و درعین حال سادهٔ ارتباطی موجب افزایش ارتباط بیشتر جوامع دینی و غیردینی و همکاری عمیق‌تر فعالان مذهبی و سیاسی، بیش از گذشته، در زمینهٔ امور داخلی و خارجی شد. حتی بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهد، گروه‌های مذهبی همدیگر را تغذیه می‌کنند، اغلب از لحاظ مالی به هم کمک می‌رسانند و گروه‌های سازمان‌یافته و گسترده‌ای که اولویت اصلی آنها، رفاه و سعادت و توسعه جامعه مذهبی فراملی است را شکل می‌دهند» (وایت، لیتل و اسمیت، ۱۳۸۱: ۶). همچنین آنها معتقدند که دین در ابعاد ملی، فراملی (منطقه‌ای و جهان) تأثیر قدرتمندی روی سیاست دارد که مهم‌ترین جلوهٔ این تأثیر را باید در بنیادگرایی دینی دید. «بنیادگرایی دینی، دلالت بر نوعی استراتژی ویژه دارد که می‌کوشد هویت دین‌داران را به‌عنوان یک جمعیت و یک گروه در مقابل کسانی که می‌خواهند آنان را به محیط غیردینی بکشانند، حفظ کنند» (وایت، لیتل و اسمیت، ۱۳۸۱: ۶).

ریچارد فالک در مقاله *ادیان توحیدی در عصر جهانی‌شدن*، دربارهٔ واکنش ادیان توحیدی در مقابل جهانی‌شدن می‌نویسد:

«پاسخ دینی ناهمگون به پدیده جهانی‌شدن وجود دارد که با هم تفاوت‌های زیادی دارند. واکنش نخست، ذاتاً منفعل است و فقط می‌خواهد هویت خود را حفظ کند. از این منظر، جهان به‌نحو خطرناک و مأیوس‌کننده‌ای شکاف برداشته

است تا روزگاری بیاید که تنها یک دین و یک ایمان حقیقی بر جهان حکم براند و این کثرت مذموم را به وحدت مطلوب تبدیل سازد. واکنش دوم اساساً صلح‌جویانه است و در این صورت دین را جنبه‌ای از یک جهانی‌شدن اخلاق کامیاب تلقی می‌کنند که نتیجه‌اش فائق آمدن بر «تفاوت‌ها» است، خواه تفاوت‌های دینی، یا قومی یا فرهنگی» (فالک، ۱۳۷۹: ۲۲).

جیمز کرث از سه چشم‌انداز مدرنیستی، پسامدرنیستی و پیشامدرنیستی به نقش مذهب در فرایند جهانی‌شدن اشاره می‌کند: دیدگاه «مدرنیستی» عقیده دارد اگر قرار باشد هرگونه جماعت مذهبی بر جای بماند، آن جماعت متشکل از افراد حاشیه‌ای از نظر جغرافیایی، اقتصادی و یا قومی خواهد بود. این جماعت‌ها را می‌توان به فسیل‌های اجتماعی تشبیه کرد که گاهی با یکدیگر یا با روشنفکران و دیگر گروه‌های جامعه سر به ستیز برمی‌دارند، در چنین حالتی آنان مشاجره‌های موهوم و کهنه‌پرستانه‌ای را وارد جهان دنیاگرا و فردگرای مدرن می‌سازند (گروه‌های بنیادگرا). دیدگاه «پسامدرنیستی» بسیار دنیاگراست و در پیش‌بینی و انتظار مشتاقانه برای نابودی و از میان رفتن مذاهب سنتی در کنار مدرنیسم قرار دارد، چنین انتظار دارد که سرانجام فرایند جهانی‌شدن با فرسودن و درهم شکستن همه ساختارهای سنتی، محلی و ملی، پیروزی جهانی فردگرایی ابرازگونه را به ارمغان آورد. چشم‌انداز پسامدرنیستی از لحاظ پیدایش به دوران پسامدرن و از نظر گرایش به پیش از مدرنیسم برمی‌گردد (کرث، ۱۳۸۰: ۱۵-۱۴).

فرهنگ رجایی پیرامون تأثیر جهانی‌شدن بر کشورهای اسلامی، معتقد است هنگامی که مدرنیته در مقابل اسلام و باورهای دینی قرار گرفت، سه شعاع فکری از آن منشعب شد: یکی معتقد به تقلید کامل از غرب بود؛ مانند: منورالفکرهای دوره قاجاریه در ایران و ترک‌های جوان در عثمانی. شعاع فکری دوم، معتقد بود که با قدرت‌گرایی و قدرتمند شدن، می‌توان مشکل را حل کرد؛ مانند رضا خان در ایران، آتاتورک در ترکیه و امان‌الله خان در افغانستان. شعاع سوم نیز راهکارها و شیوه‌ای بین این دو طرز تفکر بود که بر گرفتن نکات مثبت غرب و رد نکات منفی آن تأکید داشت (رجایی، ۱۳۸۵: ۲۲۰-۲۰۹).

برخی معتقدند که در فرایند جهانی‌شدن، برخی ابعاد دین تقویت می‌شوند و

برخی تضعیف و برخی اثر نمی‌پذیرند. از نظر ملکیان هر دینی هفت بُعد دارد: شعائری، عقیدتی، نقلی و اسطوره‌ای، اخلاقی و حقوقی، تجربی و عاطفی، اجتماعی و نهادی، و بعد مادی. در روند جهانی شدن، بُعد تجربی و عاطفی دین بیش از همه تقویت می‌شود، بعد عقیدتی نیز ممکن است تقویت شود. ابعاد اخلاقی و حقوقی و مادی دین از این حیث خنثی هستند، اما سه بعد دیگر، یعنی بعد اجتماعی و نهادی، بعد نقلی و اسطوره‌ای و بعد شعائری و عبادی، در روند جهانی شدن امکان تضعیف شدنشان خیلی شدید است. در واقع هر چه به ابعاد معنوی تر دین نزدیک شویم، به جنبه ماندگارتری روی کرده‌ایم و در روند جهانی شدن نیز این ابعاد معنوی تر باقی می‌مانند (ملکیان، ۱۳۷۹: ۱۴).

در مورد تأثیر جهانی شدن بر هویت دینی می‌توان چهار گونه هویت دینی را از یکدیگر بازشناخت: هویت دینی روش‌مدار، هدف‌مدار، اخلاق‌مدار و عرف‌گرا (کلاهی، ۱۳۸۳: ۲۴-۲۱). براساس این تحقیق، جهانی شدن، پیامدهای عامی برای همه هویت‌های دینی، و پیامدهای خاصی برای تک‌تک این هویت‌ها دارد. «خودآگاه شدن کنشگر» به‌معنای آگاهی هرچه بیشتر نسبت به هویت خود از گذر مواجهه با هویت‌های متفاوت، و «فعال شدن کنشگر» به‌معنای فعال‌تر شدن نقش کنشگر در ساختن هویت دینی خویش، پیامدهایی است که جهانی شدن برای همه انواع هویت‌های دینی در پی خواهد داشت. «تیز شدن هویت»، به‌معنای احساس تضاد و تقابل با هویت‌های دیگر، پیامدی است که جهانی شدن برای هویت‌های دینی روش‌مدار^(۱) در پی دارد. جهانی شدن همچنین از طریق ایجاد تغییر در هویت‌های محلی، باعث ایجاد یا تقویت «هویت‌های بدیل» می‌شود. هویت‌های دینی هدف‌مدار و اخلاق‌مدار، مهم‌ترین هویت‌های دینی بدیلی هستند که در اثر جهانی شدن شکل می‌گیرند. جهانی شدن کمترین اثر را بر هویت‌های دینی عرف‌گرا دارد^(۲) (کلاهی، ۱۳۸۳: ۱۳۹-۱۳۷).

جهانی شدن و چالش‌های سه‌گانه دینی

با توجه به آنچه در مورد رابطه جهانی شدن و دین گفته شد در این قسمت به بررسی سه چالش جدید که با گسترش جهانی شدن ایجاد شده است می‌پردازیم:

۱. رشد جنبش‌ها و گروه‌های مقاومت

جهانی‌شدن با رویکردهای متفاوتی مورد بحث قرار گرفته است. با نگاه منفی و همچنین براساس معیار هژمونیک، جهانی‌شدن بیشتر یک پروژه غربی است که در صدد همگون کردن فرهنگ‌ها و سلطه فرهنگ غربی بر جهان است. «شخصیت جهان‌وطنی، یک شخصیت غربی است و برداشتی عمدتاً سفیدپوستانه/ جهان‌اولی از چیزها است» (مسی، ۱۹۹۴: ۱۶۵). در سطح دیگر ممکن است مسئله پیچیده‌تر باشد که می‌توان آن را بدگمانی پسااستعماری نسبت به ایده جهان‌وطنی نامید. در این رویکرد، جهان‌وطنی غربی با جهان‌شناسی غربی پیوند عمیقی دارد. (تاملینسون، ۱۳۸۱: ۲۵۶). محققان، نه تنها از وجود جهانی‌شدن‌های موازی بلکه از وجود جهان‌گرایی‌های متفاوت سخن رانده‌اند. جهانیت جدیدی که امکان دخالت و فعالیت گروه‌های مخالف را در برابر غرب افزایش می‌دهد. جهانی‌شدن اگرچه فرصت‌های گسترده‌ای را برای غرب فراهم آورده است اما به موازات آن یک فرایند معکوس جهانی‌شدن در جهان در حال شکل‌گیری است که منجر به قدرت یافتن شرق می‌شود (عاملی، ۱۳۸۱: ۲۶).

یکی از تحولات عمده سیاسی - اجتماعی قرن بیستم، به‌ویژه در دهه‌های پایان این قرن، پدیده اسلام‌گرایی یا تجدید حیات و ظهور ایده سیاسی مبتنی بر اسلام بوده است. در محافل علمی و ژورنالیستی مغرب‌زمین، معمولاً از این پدیده به‌عنوان بنیادگرایی اسلامی یا اصول‌گرایی اسلامی یاد می‌شود و سعی شده است که بحث‌های نظری آن در چهارچوب نوگرایی (مدرنیزاسیون) جهان سوم گنجانده شود (احمدی، ۱۳۸۲: ۵۵). بنیادگرایی اسلامی در واقع در راستای ضدیت با غرب‌گرایی و عام‌شمولی تفکر مبتنی بر مرکزیت غرب شکل می‌گیرد و حتی این جهت‌گیری هم‌پوشانی بسیار نزدیک با دیدگاه پست‌مدرنیستی برآمده از درون خود غرب دارد که آن نیز در واقع همین عام‌گرایی تفکر غرب، به‌ویژه اروپامداری اخیر را که با هدف احیای مرکزیت اروپا در دنیای امروز صورت می‌گیرد، به چالش می‌طلبد. بابی سعید، معتقد است که «تجدید حیات اسلام، در سطحی گسترده، اضطراب فرهنگی و سیاسی غرب را نشان می‌دهد؛ زیرا بنیادگرایی اسلامی، مفروضاتی را که به ما اجازه می‌دهند غرب را به‌عنوان الگوی توسعه سیاسی،

اقتصادی، فرهنگی و فکری بینیم زیر سؤال برده و عامیت غرب را به مبارزه می‌طلبد و بر کاستی‌های آن تأکید می‌کند» (رنجبر، ۱۳۸۶: ۲۴). در واقع هژمونی غربی که از انقلاب صنعتی در قرن ۱۹ بر جهان سیطره داشته است، نظام جهانی در قرن ۲۱ دیگر بر تک‌محوری (مرکزیت غرب به‌ویژه امریکا) نمی‌چرخد و قدرت‌های سیاسی و اقتصادی جدیدی در آسیا و شرق آسیا، و امریکای لاتین ظهور کرده‌اند که چین و هند از جمله آنها هستند. در حوزه‌های سیاسی بین‌المللی نیز این تغییرها در حال شکل‌گیری است و نهادهای بین‌المللی سیاسی ایجاد شده پس از جنگ جهانی دوم کافی به نظر نمی‌رسد (اطلس جهانی شدن، ۲۰۰۹: ۱۰۲). رشد گروه‌ها و جنبش‌های سیاسی (مذهبی و غیرمذهبی و گاه ناسیونالیستی) ضد غربی در نقاط مختلف جهان که در اغلب جاها حالت مسلحانه نیز به خود گرفته است، حاکی از این تحولات بین‌المللی است. (رجوع به نقشه ۱)

نقشه شماره ۱. حرکت‌های مقاومت‌طلبانه و ضد غرب (اقتباس از اطلس جهانی شدن، ۲۰۰۹: ۲۵)



برای پاسخ به این سؤال که چه عواملی زمینه‌ساز روند اسلام‌گرایی و احیای مجدد اسلام در قرن اخیر شده است، به بررسی آرا و اندیشه‌های آرنولد توین بی، خورشید احمد و بابی سعید می‌پردازیم:

آرنولد توین بی، با روش «کلان‌نگری تاریخی» و با بررسی سیر رابطه تمدنی

غرب و اسلام به وضعیت این دو پس از جنگ جهانی دوم اشاره می‌کند که تمدن غرب از هر لحاظ برتری یافته و مسلمانان روحیه بالای تمدن‌سازی و حتی «هویت تمدن» خود را از دست داده‌اند و هرگاه تمدنی در چنین محذوری گرفتار شود، یکی از این دو واکنش را نشان می‌دهد: نخست، «واکنش متعصبانه» و دیگر «واکنش سازشکارانه». واکنش متعصبانه نظیر سنوسی‌های لیبی و وهابی‌های اولیه عربستان که بدون توجه به قدرت و ابزار تهاجم طرف مقابل به‌سوی ابزار و اعتقادات سنتی خود می‌روند و سعی می‌کنند صورت مسئله‌های جدید را نادیده بگیرند و در نهایت به محافظه‌کاری می‌رسند. اما واکنش سازشکارانه، واکنشی است که قصد دارد سوار موج غربی‌شدن شود و بدین‌سان با گذشته خود کاملاً قطع ارتباط کند و به شکل تمدن غالب امروزی درآید که نمونه آن در ترکیه و مصر هستند (زارع، ۱۳۸۳: ۷۹-۷۸).

خورشید احمد، متفکر معاصر پاکستانی، در نظریه «تجدید حیات اسلامی»، به بررسی پدیده اسلام‌گرایی در چهارچوب رابطه مسلمانان و غرب در دوره استعمار و پس از آن می‌پردازد. وی استراتژی نخبگان جوامع اسلامی را برای تقلید کامل از غرب، «استراتژی نوگرایی»^۱ می‌نامد و در مقابل، تفکری که هرگونه مظاهر پیشرفت غربی را نفی می‌کند، «استراتژی مقاومت حفاظتی»^۲ می‌داند اما در این میان، معتقد است که گروهی درباره غرب و دستاوردهای آن، رهیافتی گزینشی دارند و خواستار ظهور اسلام به‌عنوان یک جنبش اجتماعی - سیاسی و بازگشت به پیام اولیه اسلام هستند. او این طرز تفکر را استراتژی «تجدید حیات اسلامی» می‌خواند و این استراتژی به‌زعم او تا حد زیادی نتیجه روابط نابرابر اسلام و غرب است (زارع، ۱۳۸۳: ۸۲).

بابی سعید می‌گوید: «اسلام‌گرا کسی است که هویت اسلامی خود را در مرکز عمل سیاسی خود قرار می‌دهد و آینده سیاسی خود را در اسلام می‌بیند؛ باین‌همه، اسلام‌گرایی، گفتمانی است که مانند دیگر گفتمان‌های سیاسی، دارای تنوع درونی گسترده‌ای است و راهبردهای متعددی برای رسیدن به آن وجود دارد» (رنجبر،

1. Style Modernism

2. Protective Strategy of Resistance

۱۳۸۶: ۱۲) وی پس از ارائه تعریف خود از اسلام‌گرایی، به بررسی و تبیین دیدگاه‌های موجود درباره علل ظهور بنیادگرایی اسلامی می‌پردازد و در این میان، به پنج دیدگاه: شکست‌نخبگان غیرمذهبی ملی‌گرا (فؤاد عجمی)، فقدان مشارکت سیاسی (فؤاد عجمی، تدا اسکاچپول)، بحران خرده‌بورژوازی (نیکی کدی، مایکل گیلسنان)، دلارهای نفتی و توسعه اقتصادی نابرابر (مایکل فیشر) و اثرات زوال فرهنگی (گیلسنان، فواد عجمی و مایکل فیشر) اشاره می‌کند (رنجبر، ۱۳۸۶: ۱۲).

برایان ترنر، جهانی‌شدن را مرحله‌ای خاص از فرایند کلی مدرنیته تلقی می‌کند و دین و بنیادگرایی را با توجه به چهار پارادکس بررسی می‌کند. پارادکس نخست (پارادکس نیچه) بر آن است که برخلاف حکمت رایج، بنیادگرایی صورتی از مدرنیزاسیون است. هرچند بنیادگرایی دینی می‌تواند واکنشی به پیوندی شدنی^۱ باشد که جهانی‌شدن موجب آن شده است، این واکنش، واکنشی سنتی نیست. پارادکس دوم (پارادکس پارسونز) بر آن است که مدرنیزاسیون و جهانی‌شدن بر سازنده دین به‌عنوان سیطره نهادی خاص و مجزایی از جامعه است و بنابراین دین را به مسئله‌ای از مدرنیته بدل می‌سازد. بنیادگرایی می‌کوشد تا این الگو را برعکس کند و در جوامع حاشیه‌ای سیستم جهانی، دین بنیادگرا این نسخه غربی دین مدرن‌شده را به مبارزه می‌طلبد. پارادکس سوم (پارادکس مک لوهان) بر آن است که ارزش‌های دینی در دهکده‌ای جهانی مبین فاقد قدر مشترک بودن سیستم‌های فرهنگی‌اند اما نسبی‌گرایی را نمی‌توان در عمل به‌راحتی رعایت کرد، و جهانی‌شدن به شکلی پارادکسی نیاز به عام‌گرایی حقوق بشر را افزایش می‌دهد. درحالی‌که ملی‌گرایی به‌عنوان چهارچوبی برای فرهنگ‌ها، با تلاش برای بسط سیستم‌های عام‌گفتمان به کشمکش می‌افتد، آشکار نیست که خلق سیستم‌های حقوقی بدیل (مثل قوانین کنفوسیوسی) شدنی باشد. پارادکس آخر (پارادکس مونتینی) تضاد میان شرق‌شناسی به‌عنوان پیامد ضروری کشف غیریت و دیگری بودن، و غیریت و دیگری بودن را به‌عنوان تجربه ضروری انسان‌گرایی جهان شمول می‌کاود (ترنر، ۱۳۸۸: ۳۵۵-۳۵۳).

بنیادگرایی دینی، گونه‌ای از خاص‌گرایی فرهنگی است که موج روبه‌گسترش آن، در قالب برابرنهاد (آنتی‌تز) جهانی شدن ظهور کرده است. مصداق‌های خاص‌گرایی دینی را در انواع خیزش‌های قومی، مذهبی، جنبش‌هایی نظیر جنبش سبز و فمینیسم افراطی دهه‌های اخیر می‌توان مشاهده کرد (جوان‌شهرکی، ۱۳۸۴: ۲۵۰).

هانتینگتون، چهار دلیل برای رشد افراط‌گرایی اسلامی برمی‌شمارد: نخست آنکه در پاسخ به تجددگرایی، یک تجدید حیات اسلامی عظیم وجود داشته است. این حرکت‌های اسلامی در یک سطح، آگاهی جدید را فراهم ساخته‌اند، اما همچنین در جایی که دولت‌ها نسبت به مردم بومی خود قصور ورزیده‌اند، آنها به اعطای کمک‌های رفاهی به پیروانشان پرداخته‌اند. دوم، جنبش‌های اسلامی به بسیج مردم پرداخته و به بیان شکوائیه مردم، نه تنها علیه امریکا و متحدانش، بلکه همچنین بر ضد دولت‌های ملی که در انجام وظیفه قصور ورزیده‌اند پرداختند. سوم، نزاع طلبی مسلمانان با کشمکش‌های درون اسلام، بین شعبه‌های مختلف این دین، و به واسطه انشعاب‌های قومی در جوامع اسلامی، مانند افغانستان تقویت شده است. چهارم، رشد جمعیتی اسلام، شمار عظیمی از جوانان پویا، بیکار و عاصی را در گروه سنی ۱۶ تا ۳۰ سال به وجود آورده است که نیروهای تازه‌نفس ایدئال برای بنیادگرایی اسلامی هستند (ترنر، ۱۳۸۶: ۱۶). فوکویاما علل افراط‌گرایی اسلامی را فروپاشی زندگی روستایی سنتی و تهدیدهای فرهنگی مدرنیته می‌داند (ترنر، ۱۳۸۶: ۵۸). اگرچه از سال ۱۹۹۰ جریان‌های افراطی مذهبی رشد یافته و گاه به سمت تروریستی حرکت کرده است (اطلس جهانی شدن، ۲۰۰۹: ۲۴-۲۵). اما به‌کاربردن واژه افراطی برای همه جریان‌های مذهبی که خواهان ایستادگی در برابر سیل جهانی شدن اقتصاد و قدرت سیاسی امریکا هستند، بیشتر به یک برچسب سیاسی شبیه است.

سید احمد موثقی، «بنیادگرایی» را نوعی گرایش ارتجاعی دانسته که تنها رجوع به اسلام سنتی قرن اول را مدنظر دارد و از دخالت عقل مجرد در مسائل اجتماعی پرهیز می‌کند. از این رو، وی تفکر نوین اسلامی را که در پی ارائه اسلام به‌عنوان یک راه‌حل معقول و جدید برای همه شئون جامعه است و از عقل مجرد به‌نحو کافی و

وافی استفاده می‌کند، بنیادگرا نمی‌نامد و این تفکر را با عنوان «رادیکالیسم اسلامی» توصیف می‌کند. وی شکست روند غرب‌گرایی را سبب رشد مجدد اسلام‌گرایی می‌داند (زارع، ۱۳۸۳: ۸۶-۸۵).

۲. چالش بین گفتمانهای مختلف دینی

همگام با رشد دین سیاسی که در قالب گروه‌های مبارز و گاه دولت‌ها شکل می‌یابد، جریان‌های مذهبی یا شبه‌مذهبی دیگری نیز در حال تحول هستند. این گفتمان‌ها را در سه گروه می‌توان تقسیم کرد: گفتمان دولتی، گفتمان گروه‌های اسلامی و گفتمان روشنفکران. دولت‌های کشورهای اسلامی، سخنگویان رسمی و دیپلماتیک اسلام هستند که سیاست‌های رسمی جوامع اسلامی را دنبال می‌کنند این دولت‌ها به دلیل ناکامی در توسعه دموکراسی و همین‌طور شکست در حفظ استقلال جوامع اسلامی در برابر غرب، در برابر جنبش‌های اسلامی دچار انفعال شده‌اند. تلاش برای حفظ مشروعیت خود به‌همراه سازگاری با تحولات جدید و روی آوردن به گفت‌وگوی ادیان و فرهنگ‌ها و همکاری‌های منطقه‌ای و حتی با کمک دیپلماسی فرهنگی و مخالفت‌های گاه‌وبی‌گاه با غرب و توسعه ارتباط با گروه‌های اسلامی همسو در منطقه از جمله روش‌های مورد توجه آنها در دوره جدید است. دیپلماسی فرهنگی، مربوط به فعالیت‌های رسمی دولت‌ها برای نشان دادن فرهنگ و ارزش‌های خود و تأثیرگذاری بر فرهنگ کشور مقابل است. به عبارت دیگر، «گاهی دولت‌ها از طریق سفارتخانه‌های خود تلاش می‌کنند تا از طریق صدور فرهنگ به کشور پذیرنده، بر سیاست خارجی آن کشور تأثیر گذارند که به دیپلماسی فرهنگی شناخته می‌شود (بریج، ۲۰۰۲: ۱۲۵).

به موازات این گفتمان گفتمان گروه‌های مبارز و جنبش‌های معترض به دولت‌های حاکم بر کشورهای اسلامی و غرب قرار دارد که با محور قرار دادن اسلام و بازگشت به تعالیم آن ایجاد تغییرات وسیع‌تری را در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی دنبال می‌کنند. بعضی از آنها به شکل خشن‌تری عنصر نظامی‌گری را نیز محور قرار داده‌اند. گفتمان سوم، گفتمان روشنفکری است که در صدد حل تعارض‌های اسلام و غرب است و کوشش می‌کند اسلام را براساس مدرنیته

بازسازی کند و گفت‌وگو را به‌عنوان عنصر اصلی گفتمان خود در نظر گرفته است. با جهانی‌شدن، این سه گفتمان دچار تحولاتی شده و در صدد پاسخ به شرایط جدید برمی‌آمده‌اند.

جهانی‌شدن، فرمول‌بندی خاصی را در باورهای مشترک مسلمانان مبنی بر اینکه اسلام نه‌تنها یک مذهب است بلکه راه کامل زندگی است، ایجاد کرده است که این باور در مباحث اسلامی به‌عنوان پارادایم «یک مذهب، یک فرهنگ» شناخته می‌شود. زنجیره ارتباطی سریع و جهانی، امروزه به مسلمانان و غیرمسلمانان، این امکان را می‌دهد که حقیقت فرهنگ‌های اسلامی مختلف را تجربه کنند (حسن، ۱۳۸۸: ۷). نزدیک‌ترین تأثیر جهانی‌شدن بر کشورهای اسلامی، شتاب گرفتن سیاست‌ها و اقدامات همگرایی در قالب سازمان‌های منطقه‌ای است. کشورهای اسلامی برای حفظ هویت، ارزش‌ها و فرهنگ اسلامی و میراث تمدنی خود در عرصه جهانی‌شدن، نیازمند تعریف مجدد مرزها، هویت و تعاملات خود با یکدیگر و با قدرت‌های بزرگ هستند. جهانی‌شدن ارتباطات و اطلاعات، فرصت‌های فزاینده‌ای را برای تصویرسازی مثبت و تحول در ایستارها و محیط ذهنی - روانی کشورهای اسلامی ایجاد کرده است (ستوده، ۱۳۸۷: ۹۷-۹۶). محقق ساختن این هدف در دو سطح امکان‌پذیر است: سطح نخست، مبتنی بر ملت‌محوری است. در این سطح، اشتراک‌های کشورهای اسلامی از حیث مسلمان بودن و علقه‌های فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی در یک فرایند تاریخی، مورد توجه قرار می‌گیرد. سطح دوم، سطح دولت‌هاست که مربوط به روابط عمودی یا روابط میان حاکمیت‌های سیاسی و مستقل است. در این سطح، آنچه اهمیت می‌یابد، ایجاد تغییر و تحول در ذهنیت‌ها و محیط ادراکی نخبگان سیاسی کشورهای اسلامی است که از طریق فرایندهای دیپلماتیک، امکان‌پذیر می‌شود، برای این هدف، باید کارویژه‌ها و کارکردهای دیپلماسی به سمت مثبت گرایش یابد و به تدریج، توانایی‌های خود را در تقویت منافع مشترک جهان اسلام نشان دهد (حسن، ۱۳۸۸: ۱۰۹-۱۰۸). «ایجاد تصاویر ذهنی مثبت و احترام گذاشتن به عقاید، ارزش‌ها و باورهای طرف مقابل، نه‌تنها به افزایش اعتمادسازی می‌انجامد، بلکه از تعصبات غیرواقعی و غیرمنطقی می‌کاهد و زمینه‌های همکاری و همیاری

را افزایش می دهد» (ستوده، ۱۳۸۷: ۱۲۷-۱۲۵).

دولت‌های کشورهای اسلامی، همیشه از طرف دو گفتمان روشنفکری و جریان‌های اسلام‌گرا مورد انتقاد بودند اما این انتقادات در دوره جدید شتاب بیشتری یافته است. آنها در شرایط جدید باید دو عنصر دموکراسی و اسلامیت را بیشتر مورد توجه قرار دهند تا فاصله آنها با گفتمان‌های دیگر اسلامی عمیق‌تر نشود. ناتوانی این دولت‌ها در انجام اصلاحات لازم، پارادوکس‌های زیادی را بین آنها و گفتمان‌های دیگر ایجاد می‌کند.

گفتمان‌های رقیب به بازیگران صحنه بین‌المللی تبدیل شده و در معادلات منطقه‌ای نقش بازی می‌کنند و از حوزه انتقادات گران خارج و به حوزه کنش‌گران سیاسی، اجتماعی و بین‌المللی تبدیل شده‌اند و این امر باعث شده است ما شاهد نوعی آنارشسیسم در جهان اسلام باشیم. جریان طالبانیسم، مهم‌ترین جریان دولت‌گرای در منطقه است. گفتمان روشنفکری اسلامی اگرچه مخالف دولت‌های حاکم است اما خواهان نابودی آنها نیست بلکه خواهان همگرایی بیشتر بین اسلام و دموکراسی می‌باشد. آنها به دلیل اهمیت یافتن دموکراسی از سویی و از سوی دیگر به‌عنوان سدی در برابر بنیادگرایی بیش‌ازپیش مورد توجه قرار گرفته‌اند.

از پیامدهای جهانی شدن، رشد و تقویت گروه‌های دینی بوده است، به‌طوری‌که در جهان مسیحیت، گروه‌های محافظه‌کار رشد چشمگیری داشته (محافظه‌کاران جدید امریکا) و افراطی‌های یهودی در اسرائیل قدرتمندتر شدند. علاوه بر آن، در جهان اسلام موجب واگرایی از دولت‌ها در قالب گسترش گروه‌های اسلامی، بنیادگرایی و جنبش‌های ملی شده است. با شکل‌گیری احزاب و گروه‌های اسلامی، اسلام سیاسی برجسته‌تر و فراگیرتر شده است. این خودآگاهی جدید اسلامی نه تنها میان مردم عادی، بلکه در محافل حکومتی نیز شکل گرفته و برداشت سنتی از اسلام، جذابیت خود را کم‌کم از دست می‌دهد.

از سوی دیگر جهانی شدن فرصت‌هایی را برای گفتمان‌های رقیب ایجاد کرده است. جهانی شدن، این امکان را ایجاد کرد که محلیت و جهانیت بدون آنکه در هم ادغام شوند با یکدیگر در جهان مدرن حضور داشته باشند. فروپاشی مرزهای جغرافیایی و ملی از طریق امواج رسانه‌ها، انسان‌ها را بسیار به یکدیگر نزدیک



ساخته است. این قرابت، بسیاری از مرزهای روانی و عقیدتی و تقسیم‌بندی‌های ایدئولوژیکی را از میان برداشته است. بعضی معتقداند که روشنفکر دینی، در نقش یک روشنفکر جهانی تلاش می‌کند تا دین و آموزه‌های دینی را در جامعه جهانی حاضر سازد. آنها دین را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند تا با ساختارهای جامعه جهانی شده هم‌سازی داشته باشد. «روشنفکر دینی تلاش می‌کند تا الگوی خاص خود را (اندیشه دینی) در بازسازی یک الگوی عام (اندیشه دینی جهانی) مشارکت دهد و در شکل‌بندی یک دین جهانی بیشترین نقش را داشته باشد» (کاظمی، ۱۳۸۷: ۱۵۰). «با فروپاشی اقتدار الگوی عالم غربی در عصر جهانی شده، همه ملت‌ها و تمدن‌ها می‌توانند در بازسازی تمدن جهانی نقش داشته باشند. در حوزه دین، اندیشمندان دینی تلاش می‌کنند تا از طریق گفت‌وگو به یکدیگر نزدیک شوند و از سوی دیگر با انسانی‌تر کردن فهم خود از دین، شکیبایی خود را در پذیرفتن دین‌داران سایر ادیان بیشتر سازند» (کاظمی، ۱۳۸۷: ۱۵۸).

اگر قرائت ایدئولوژیکی، احیای دین را در بازگرداندن دین به صحنه‌های اجتماعی - سیاسی می‌دید، قرائت جدید این احیا را در عدم اختلاط کارکردهای اصلی دین با عملکردهای اجتماعی آن می‌داند. اگر قرائت ایدئولوژیکی، عقب‌نشینی دین از حوزه سیاست و اجتماع را به نوعی سکولار کردن دین (جدایی دین از دنیا) برمی‌شمرد، قرائت جدید، ورود دین در عرصه دنیاسازی را با سکولار شدن (یعنی عرفی‌شدن دین) یکی می‌داند (سروش، ۱۳۷۶). «آموزه‌های کثرت‌گرایانه، تصور رحمانی از خداوند و اعتقاد به هدایت‌یافتگی اکثریت انسان‌ها از جمله ثمره‌های قرائت جدید در حوزه کارکردی دین است» (کاظمی، ۱۳۸۷: ۱۶۸). جهانی‌شدن سبب می‌شود که روشنفکر دینی به ارائه قرائت‌های جدیدی از دین پرداخته که در دل مدرنیته بگنجد. بدین ترتیب، پروژه آشتی دادن دین و مدرنیته، به راه جدیدی می‌افتد (هاشمی، ۱۳۸۷: ۳۴۰).

تداوم ثبات و صلح جهانی، یکی از خواسته‌های اجتناب‌ناپذیر جوامع امروزی است بلکه تا بتوان از هراسی که انسان‌ها از آینده‌ای نامعلوم دارند، جلوگیری کرد و در سایه امنیت جهانی، توانایی‌های اقتصادی و سیاسی ملت‌های جهان تقویت شود و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز به دست آید. در راستای تحقق چنین خواسته جهانی‌ای،

طرح «گفت‌وگوی تمدن‌ها»، می‌تواند الگوی مناسبی برای روند صحیح «جهانی‌شدن» باشد.

تحقق طرح گفت‌وگوی تمدن‌ها، منوط به تقویت و گسترش تبادل فرهنگ‌ها به‌عنوان پیش‌فرض طرح گفت‌وگو خواهد بود. همچنین، احیای فرهنگی و تقویت فرایند تمدن‌سازی، شرط ایجاد آن است. فرایند فرهنگ‌سازی، برپایه مجموعه‌ای از ارزش‌ها، اعتقادات و کارکردهای ویژه از زندگی جمعی، در صحنه‌ای سیاسی - اجتماعی شکل می‌گیرد و منجر به استقرار فرهنگ در جامعه و تحقق جامعه فرهنگی می‌شود (منصورنژاد، ۱۳۷۹: ۱۲۱). همین ضرورت‌ها، دولت‌های کشورهای اسلامی را نیز به حرکت در مسیر توسعه همکاری‌های منطقه‌ای و بین‌المللی مجبور ساخته است. آنها نیاز به مدل‌های جدید همکاری منطقه‌ای دارند تا بتوانند در برابر جهانی‌شدن واکنش مناسبی از خود نشان دهند و نیز از رادیکالیزه شدن منطقه توسط گروه‌های بنیادگرا جلوگیری نمایند. اگرچه به نظر می‌رسد تحولات پیش رو چنان عمیق و وسیع است که این‌گونه اصلاحات کافی نخواهد بود. با روند پرسرعت جهانی‌شدن در شرایط کنونی، بهترین مدل وحدت اسلامی در جهان اسلام، الگوی «همگرایی اسلامی» است. همگرایی در برابر واگرایی می‌تواند رقابت‌های آنها با یکدیگر را به‌نوعی همکاری در راستای منافع جهان اسلام تغییر دهد. ارنست هاس^۱ در تعریف همگرایی، آن را فرایندی می‌داند که «طی آن بازیگران سیاسی چندین واحد ملی مجزا ترغیب می‌شوند تا وفاداری‌ها، فعالیت‌های سیاسی، و انتظارات خود را به‌سوی مرکز جدیدی معطوف سازند که نهادهای این مرکز یا از صلاحیتی برخوردارند که دولت‌های ملی موجود را تحت پوشش خود می‌گیرد و یا چنین صلاحیتی را می‌طلبند» (دوئرتی و فالتزگراف، ۱۳۷۲: ۶۶۷).

۳. چالش اقلیت‌های قومی و مذهبی دینی و ظهور جنبش‌های نوین

درواقع در قرن اخیر نوعی تحولات جهانی در زمینه دموکراسی صورت گرفته که با محدود شدن حوزه عملکرد و قدرت دولت‌ها در عصر جهانی‌شدن مرتبط است. دموکراسی جهانی برداشتی است از روابط قانونی دموکراتیک که با جهان هریک از



1. Ernest Hass

ملت‌های مختلف دیگر در فرایند جهانی مناسب دارد. در عصر جهانی شدن، باید دموکراسی عمومی بر کل جهان حاکم باشد؛ به عبارت دیگر حقوق دموکراتیک عمومی وجود داشته باشد، حقوقی که هم در درون مرزها و هم در ورای آنها مستقر شود، و یک اجتماع جهانی دموکراتیک ایجاد کند که همه ملت‌ها به حقوق دموکراتیک جهانی پایبند باشند. با بی‌اهمیت شدن مکان و منطقه جغرافیایی، اجتماعات انسانی وارد عرصه بزرگ‌تری می‌شوند که در آن، حوزه عمل افراد، آزادی و حقوق آنها، قوانینی که لازم است از آن پیروی کنند و غیره دیگر مانند گذشته نیست (ر.ک. به: هابرماس، ۱۳۸۲).

جهانی شدن موجب ایجاد بحران برای دموکراسی‌های ملی شده است و به اعتقاد بسیاری از اندیشمندان، حل مسائل جهان بدون ایجاد یک فضای دموکراتیک جهانی امکان‌پذیر نیست. با تحول جامعه سرمایه‌داری، پارادایم جدیدی تحت عنوان جهانی شدن مطرح شده است که ساختارهای اقتدار در سطح جهانی، رابطه میان حکومت‌ها و هویت‌های فردی طبقاتی و جنبش‌های اجتماعی فراملی اولویت یافته‌اند و حاکمیت ملی زیر سؤال رفته است. گنو^۱ برای توضیح این وضعیت جدید از اصطلاح «عصر امپریال»^۲ استفاده می‌کند. وضعیتی که در آن قدرت بین بنگاه‌های خصوصی پخش است (گنو، ۱۳۸۱: ۲۰). با گسترش این روند، دولت‌های ملی به تدریج حذف می‌شوند و در پی آن، دموکراسی نیز که موجودیتش متکی به موجودیت آنهاست، به پایان می‌رسد. هلد، جهانی شدن را متضمن سه عنصر می‌داند:

- الف - تغییر ماهیت و حوزه فعالیت دولت - ملت، به دلیل به هم پیوستگی فرایندهای اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و...؛
- ب - تردید گروه‌ها و جنبش‌ها و گرایش‌های ناسیونالیستی در مورد دولت - ملت؛
- ج - تغییر پیوند دولت‌ها و شهروندان تحت تأثیر به هم پیوستگی جهانی و منطقه‌ای (هلد، ۱۳۸۱: ۶-۲۸۵).

جهانی شدن با کم رنگ کردن نقش حاکمیت های محلی و کاهش نقش دولت و تبدیل آن از سیستمی مداخله کننده به پشتیبان، موجب افزایش جایگاه ملت ها و نهادهای فرهنگی در تحکیم هویت ملی خواهد شد. کاهش اختیار دولت های ملی در زمینه رسانه ای و مطبوعاتی و تحقق نهادهای فرهنگی، منجر به استقلال حوزه فرهنگ از حوزه های دولت، اجتماع و اقتصاد، نفی نگرش استیلایی و هژمونیک سیاست بر عرصه فرهنگ، تعادل بخشی بین قدرت، ثروت و فرهنگ و افزایش توان تأثیرگذاری هویت های فرهنگی مستقل بر فرایندهای جهانی خواهد شد. جهانی شدن با اولویت بخشی به هویت های فراملی، از جمله گرایش های دینی، زمینه های تقویت گرایش های گریز از مرکز را در کشورهای چندملیتی و چندقومیتی فراهم می آورد. لذا جریان های قومی هویت خواه و جریان های دینی فراملی که تلاش خواهند کرد شبکه ای از روابط اجتماعی و سیاسی را میان خود ایجاد و به تقویت پیوندهای میان خود اقدام کنند، از مسائل جدی دولت ها در آینده خواهند بود.



در نقشه فوق بیش از ۴۰ نقطه که در آنها اقلیت‌های قومی و مذهبی از جمله ارمنی، کرد، تبتی، فلسطینی، سرخ‌پوست، تامیل و مسلمان وجود دارند و با دولت‌های خود چالش دارند، نشان داده شده است. در همه این نقاط، اقلیت‌هایی از تبعیض، عدم تحمل و نابرابری رنج می‌برند. (لودویگ، ۱۹۹۰: ۲۰۱-۲۰۰) بین سال‌های ۱۹۴۸ تا ۱۹۹۱ نزاع‌های مسلحانه سه برابر شد. اینها جنبش‌های آزادی‌بخش ملی و انقلاب‌هایی بودند که از فرصت جنگ سرد استفاده کرده و حرکت‌هایی را آغاز کردند. اما پس از فروپاشی دیوار برلین و سقوط شوروی سابق جنبش‌های مسلحانه شکل دیگری گرفتند. اگرچه پس از پایان جنگ سرد آمار نزاع‌های مسلحانه و خشونت‌بار کاهش داشت اما نزاع‌های قومی و جنگ‌های شهری و دینی به‌ویژه در افریقا افزایش یافت. بر اساس آمار مؤسسه تحقیقات صلح استکهلم،^۱ که در سال ۲۰۰۵ منتشر شد، از سال ۱۹۹۰ تا ۲۰۰۴، ۵۷ نزاع و جنگ خشونت‌بار بزرگ در جهان (امریکا، اروپا، افریقا و آسیا) رخ داده است که ۴ مورد از آنها بین دولت‌ها و ۵۳ مورد آنها جنگ داخلی بین مردم و دولت و یا بین خود مردم (جنگ شهری) بوده است. تغییر دیگر در گسترش اعمال تروریستی است که بعد از حمله ۱۱ سپتامبر به برج‌های دو قلو در امریکا و اعلام جنگ با تروریسم از سوی امریکا به‌عنوان یک استراتژی سیاسی جدید شدت بیشتری یافته است (اطلس جهانی‌شدن، ۲۰۰۷: ۴۹-۴۸).

امروزه شاهد افزایش تعداد اقلیت‌های مسلمان در سطح جهان هستیم. حضور بیش از هیجده میلیون مسلمان در کشورهای عضو اتحادیه اروپایی (خبرگزاری جمهوری اسلامی، ۳۰ آذر ۱۳۸۷) نشان‌دهنده افزایش تعداد مسلمانان در اروپاست. رشد اقلیت مسلمان نتیجه سه عامل است: افزایش طبیعی جمعیت، مهاجرت از کشورهای مسلمان و اسلام آوردن غیرمسلمانان. «اقلیت بودن»، برای مسلمانان تجربه نوینی است. جمعیت‌های کوچکی از مسلمانان که بیرون از قلب سرزمین‌های اسلامی زندگی می‌کنند را می‌توان «اعتبار و نیروی استقرار یافته اسلام» نامید. (کتانی، ۱۳۸۳: ۱۴).



کتانی برای اقلیت‌های مسلمان دو الگوی جایگزین را پیشنهاد می‌کند: نخست، الگوی سنتی «مکه»: در این شیوه، اقلیت‌های مسلمانی که در معرض سبیت و فشار بی‌رحمانه هستند ناگزیرند «هجرت» کنند یا بستیزند. این وجه، مدت‌ها تفکر سنتی اکثریت مسلمان و تنها راه باقی‌مانده تلقی می‌شد که از آن گریزی نبود. اما رجحان منحصر به فرد دیدگاه کتانی در آگاهی به مدل دیگر نهفته است. در این الگو برای پیروان دین، آینده مطمئنی با دیگران هست. او ویژگی این الگو را «تساهل و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و تبادل باورها» می‌داند (کتانی، ۱۳۸۳: ۱۶). روند موجود به سمت جهانی‌شدن، از یک‌سو موجب درآمیختن هویت‌ها و فرهنگ‌های قدیم و جدید شده است و از سوی دیگر فرهنگ‌های جداافتاده قدیم را در ارتباط نزدیک و رو در روی یکدیگر قرار داده است. در اثر این تعامل، افراد و جوامع دست به نوعی بازسازی می‌زنند که براینند این تعامل، سنتز جدیدی است که ریشه در بسترهای بومی و تاریخی ملت‌ها و فرهنگ‌های جدید دارد. این براینند، در هر سرزمینی ممکن است نتیجه متفاوتی داشته باشد (عاملی، ۱۳۸۳: ۴۲). از جمله پیامدهای دیگر جهانی‌شدن، ظهور جنبش‌های نوین دینی است. این جنبش‌ها نه تنها از درون سنت یهودی - مسیحی، بلکه از سنت‌های دیگری نظیر هندوئیسم، بودیسم، اسلام، شیئتوئیسم و بی‌دینی و از فلسفه‌ها و ایدئولوژی‌های جدیدتری نظیر روان‌کاوی و داستان‌های علمی - تخیلی نیز برمی‌خیزد (ویلسون و کرسول، ۱۳۸۷: ۳۳). اینفورم، از تعداد بالغ بر ۲۶۰۰ جنبش‌های نوین دینی سخن می‌گوید. گوردن ملتون، اطلاعاتی را درباره حدود ۱۰۰۰ گروه در امریکا تهیه کرده است. شیمازنو می‌گوید: آمار دانشگاهی از تعداد جنبش‌های نوین دینی در ژاپن بین ۸۰۰ تا چندین هزار، در نوسان است. سال‌ها پیش هارولد ترنر تخمین زده بود که حدود ۱۰۰۰۰ دین جدید با بیش از دوازده میلیون پیرو، در میان طایفه‌های مختلف مردم امریکا، آسیا، آفریقا و اقیانوسیه وجود دارد (ویلسون و کرسول، ۱۳۸۷: ۳۷-۳۶).

تحقیق پروفیسور کالین کمپیل، با مطرح ساختن افزایش تعداد جنبش‌های نوین دینی در عصر حاضر، نشان می‌دهد که ادیان غربی در جهت‌گیری دینی خود از تعالی‌گرایی به یک مفهوم الهی شرقی تغییر الگو داده‌اند. درحالی‌که تعداد افرادی که به مسیحیت می‌پیوندند تقلیل یافته، دین‌های شرقی، در هر دو شکل سنتی و

غربی شده‌شان در حال بسط و ترقی هستند. همچنین دیگر جنبش‌های نوین دینی که آشکارا به‌عنوان سیستم‌های روان‌درمانی شناخته می‌شوند، وابستگی زیادی به نظریه‌های غالب در فلسفه شرقی دارند (ویلسون و کرسول، ۱۳۸۷: ۵۷). ظهور جنبش‌های نوین دینی، مفهوم پلورالیسم دینی را به‌همراه دارد. لویس پویمن (۱۹۹۲) عوامل اساسی مطرح شدن پلورالیسم دینی را چنین عنوان می‌کند: گسترش ارتباطات و جهانگردی، توجه روزافزون به دین در بیست سال اخیر، طرح مسائل دینی و حضور ادیان دیگر در جوامع غربی (به‌ویژه انقلاب اسلامی ایران که نشان داد ادیان پویای دیگری با شرایط متفاوت نیز وجود دارند)، تمایل به گریز از مسیحیت و گرویدن به ادیان دیگر همچون دین اسلام و آیین بودا در غرب و گرایش به تفکرات عرفانی (عاملی، ۱۳۸۳: ۵۶).

نتیجه‌گیری

در مجموع می‌توان گفت جهانی‌شدن بر توسعه مفهومی و اهمیت موضوع اقلیت‌ها و دموکراسی و همچنین ایجاد نظم جدید در روابط و حقوق بین‌الملل افزوده است. به دلیل گسترش ارتباطات و آگاهی جهانی، روش «استانداردهای دوگانه» غرب در ارتباط با دموکراسی در آینده امکان‌پذیر نیست و از این پس این کشورها مثل سایر کشورها روزبه‌روز مجبور به رعایت حقوق و آزادی‌های بیشتری خواهند شد. اهمیت روزافزون دموکراسی، مسئله اقلیت‌ها را در کشورها تشدید کرده و آنها به حقوق خود در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی بیش از گذشته توجه کرده‌اند.

باید اذعان نمود که دموکراسی ضرورت عصر فناوری است. جهانی‌سازی به ما اجازه می‌دهد که از قلمروهای ثابت و محدود و مرزهای نمایندگی سیاسی، پافراتر بگذاریم و به ظهور یک اجتماع سیاسی با قلمروهای بازتر و پراکنده‌تر در سطح جهانی کمک کنیم. دموکراسی طی این فرایند، با گسترش در سطح جهانی، و بیش از آن با انتقال قدرت به اجتماع‌های خودساخته در جستجوی حاکمیت بر خویش، در نظم سیاسی، تعمیق می‌شود. ما هم‌اکنون شاهد شکل‌گیری یک اراده مردمی روزافزون برای حفظ محیط زیست جهانی، صلح جهانی، حقوق جهانی یا معیارهای مشترک و زدودن جهانی فقر و بی‌عدالتی هستیم.

امروزه شاهدیم که دولت‌ها به دلیل فعالیت‌های اقتصادی شرکت‌های فراملیتی و شکل‌گیری شبکه گروه‌های سیاسی و اجتماعی فراملی در حال از دست دادن حاکمیت مطلق خود هستند و سازمان‌های غیردولتی چنان شبکه‌ای از روابط جهانی ایجاد کرده‌اند که دولت‌ها، استقلال سیاسی خود را از دست داده‌اند. بنابراین در معنی دولت ابهام ایجاد شده و نوعی عدم تطابق با جهان معاصر دیده می‌شود.

خاصیت واگرایی و خاص‌گرایی جهانی شدن، گروه‌های دینی و قومی را بر حفظ هویت خود در قالب سنت‌ها و آداب و حتی مقاومت‌های خشن در برابر موج همگون‌سازی جهانی شدن واداشته و آنها را در برابر دولت‌های خود و گفتمان‌های حاکم قرار داده است و این به آن معناست که گفتمان‌های رقیب در فضای عمومی به‌طور چشمگیری مطرح شده و هژمونی گفتمان دولتی را به چالش کشیده است. جهانی شدن با کم‌رنگ کردن نقش حاکمیت‌های محلی، موجب افزایش جایگاه ملت‌ها شده و همچنین با کاهش اختیار دولت‌های ملی در حوزه فرهنگ، موجب افزایش توان تأثیرگذاری هویت‌های فرهنگی مستقل بر فرایندهای جهانی خواهد شد.

برداشت رادیکال از جهانی شدن به‌عنوان جریان همگون‌سازی و مدرنیته جهانی شده، به‌ویژه در جهان اسلام به دلیل داشتن سابقه تاریخی منفی از حضور غرب در این کشورها و از طرف دیگر اقدامات نظامی و فشارهای زیاد غرب در مواجهه با جریان‌های اسلامی این تقابل را تشدید کرده است. گفتمان غرب درباره اسلام به‌شکلی بوده است که اسلام را یکپارچه و تنها در قالب بنیادگرایی دیده و اعتبار جداگانه‌ای برای اسلام سیاسی به‌عنوان یک جنبش اعتراضی و اصلاحی با قابلیت گفت‌وگو قائل نبوده و سعی کرده است تنها در قالب دموکراسی سکولار غربی، شرق اسلامی را مورد تحلیل قرار دهد. از این‌رو افزایش خشونت‌های سیاسی و مذهبی در سطح بین‌الملل و همچنین در درون جوامع، از نگرانی‌های آینده بشری است. گفتمان‌های روشنفکری مذهبی و طرفداران دیالوگ بین ادیان و فرهنگ‌ها اگرچه سعی می‌کنند با ایجاد تغییر در عرصه همگانی و شبکه‌های اجتماعی از رادیکالیزه شدن فضای عمومی جلوگیری و دولت‌ها را وادار به اصلاحات کنند، اما کنش‌گران اصلی در جهان چه در بین دولت‌ها و چه بین گروه‌ها و جریان‌های

سیاسی اجتماعی در سطح دنیا حتی بین مسیحیان و یهودیان در حال حاضر بیشتر بنیادگرایان هستند.

بنابراین برای کاهش چالش‌های ذکر شده به‌ویژه جلوگیری از رشد رادیکالیزه شدن فضاهای اجتماعی و سیاسی، پذیرش اسلام‌گرایی و تعامل صحیح با آن از سوی غرب، توجه بیشتر دولت‌ها به اصلاحات اجتماعی و سیاسی، پذیرش تکثر فرهنگی موجود در دنیا و لزوم حفظ آن، امری اجتناب‌ناپذیر است. باید تفاوت‌های فرهنگی موجود در جهان را پذیرفت و حفظ کرد و این امر با بازسازی ساختار نظام جهانی از طریق استقرار ارزش‌های جهان‌شمول مانند آزادی، برابری و عدالت برای همه ملت‌ها بدون توجه به رنگ، زبان، دین و فرهنگ خاص امکان‌پذیر است. *

یادداشت‌ها

۱. هویت دینی روش‌مدار: کسانی که معتقدند هم هدف کلی زندگی و هم روش رسیدن به آن را باید از دین اخذ کرد.
۲. کسانی که بیش از آنکه خود در انتخاب نوع دین‌داری خود مؤثر باشند، فرایند جامعه‌پذیری، دین را به آنان منتقل و در آنان درونی کرده است.



منابع

الف - فارسی

- احمدی، حمید. ۱۳۸۲. «آینده جنبش‌های اسلامی در خاورمیانه: طرح یک چهارچوب نظری»، فصلنامه خاورمیانه، شماره ۲ و ۳.
- آیت‌اللهی، حمیدرضا. ۱۳۸۳. چالش‌های بنیادین ما، دین، علم و سیاست، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- تاملینسون، جان. ۱۳۸۱. جهانی‌شدن و فرهنگ، ترجمه محسن حکیمی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- ترنر. برایان، ۱۳۸۶. شرق‌شناسی، پیام‌دینسم و جهانی‌شدن، ترجمه، سعید وصالی، تهران: انتشارات بنیاد نهج‌البلاغه.
- ترنر. برایان، ۱۳۸۸. «فضیلت جهان‌شمول: در باب دین در عصر جهانی»، ترجمه هاله لاجوردی، فصلنامه فلسفی، ادبی، فرهنگی ارغنون، شماره ۲۴.
- جوان‌شهرکی، مریم. ۱۳۸۴، «نقش جهانی‌شدن در گسترش بنیادگرایی دینی: مطالعه موردی القاعده»، فصلنامه راهبرد، شماره ۴۷.
- حسن، ریاض. ۱۳۸۸. «چالش جهانی‌شدن برای اسلام؛ چگونه امت واحد اسلامی ایجاد کنیم؟»، ترجمه مرجان مصطفی‌پور، روزنامه قدس، ۵ خرداد.
- دوثرتی، جیمز و رابرت فالتزگراف. ۱۳۷۲. نظریه‌های متعارض در روابط بین‌الملل، ترجمه علیرضا طیب و وحید بزرگی، تهران: قومس، ج ۲.
- رابرتسون، رونالد. ۱۳۸۲. جهانی‌شدن: تئوری‌های اجتماعی و فرهنگ جهانی، ترجمه کمال پولادی، تهران: نشر ثالث.
- رجایی، فرهنگ. ۱۳۸۵. «جنبش‌های اسلامی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۰.
- رنجبر، مقصود. ۱۳۸۶. «از کمالیسم تا بنیادگرایی: معرفی کتاب هراس بنیادین؛ اروپامداری و ظهور اسلام سیاسی»، نشریه زمانه، شماره ۲۷.
- ستوده، محمد. ۱۳۸۷. «جهانی‌شدن و همگرایی کشورهای اسلامی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲۷.
- عاملی، سعیدرضا. ۱۳۸۳. «جهانی‌شدن: مفاهیم و نظریه‌ها»، فصلنامه فلسفی، ادبی، فرهنگی ارغنون، شماره ۲۴.

- فالک، ریچارد. ۱۳۷۹. «ادیان توحیدی در عصر جهانی شدن (۱) و (۲)»، ترجمه عبدالرحیم مرودشتی، گوناگون، شماره ۴ و ۵.
- قوام، عبدالعلی. ۱۳۸۰. اصول سیاست خارجی و سیاست بین‌الملل، تهران: سمت.
- کاظمی، علی. ۱۳۸۷. جامعه‌شناسی روشنفکری در ایران، تهران: طرح نو.
- کتانی، علی. ۱۳۸۳. اقلیت‌های مسلمان در جهان امروز، ترجمه محمدحسین آریا، تهران: امیرکبیر.
- کچویان، حسین. ۱۳۸۶. نظریه‌های جهانی شدن: پیامد چالش‌های فرهنگ و دین، تهران: نشرنی.
- کرث، جیمز. ۱۳۸۰. «مذهب و جهانی شدن»، ترجمه حمید بشیریه، دانشگاه در آیین مطبوعات، شماره ۸۹.
- کلاهی، محمدرضا. ۱۳۸۳. «جهانی شدن و هویت دینی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
- کیانی، داود. ۱۳۸۲. «مقدمه‌ای بر جهانی شدن»، مجله اندیشه صادق، شماره ۵.
- گنو، ژان ماری. ۱۳۸۱. پایان دموکراسی، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: نشر آگاه.
- ملکیان، مصطفی. ۱۳۷۹. «دین و معنویت در پروسه جهانی شدن»، روزنامه همبستگی، سال اول، شماره ۸۰، ۲۵ دی.
- منصورنژاد، محمد. ۱۳۸۱. گفت‌وگوی تمدن‌ها از منظر اندیشمندان ایرانی، تهران: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.
- هاشمی، محمدمنصور. ۱۳۸۷. دین‌اندیشان متجدد، روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان، تهران: کویر، چاپ سوم.
- واعظ، حسام‌الدین. ۱۳۸۸. جهانی شدن جهان اسلام و سیاست‌های جهانی: www.shiastudies.com.
- وایت، بریان و ریچارد لتیل و میشل اسمیت. ۱۳۸۱. «دین و جهانی شدن»، ترجمه منیژه جلالی، روزنامه همشهری، ۲۰ فروردین.
- ویلسون، برایان و جیمی کرسول. ۱۳۸۷. جنبش‌های نوین دینی (محدودیت‌ها و امکانات)، ترجمه محمد قلی‌پور، مشهد: مرندیز.
- هابرماس، یورگن. ۱۳۸۲. جهانی شدن و آینده دموکراسی (منظومه پساملی)، ترجمه کمال پولادی، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز.
- هلد، دیوید. ۱۳۸۱. دموکراسی، از دولت شهرها تا یک نظم جهان‌وطنی، در رابرت گودین و فیلیپ پتیت، فلسفه سیاسی معاصر، ترجمه موسی اکرمی، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.

ب - لاتین

- Berridge, G.R. 2002. *Diplomacy, Theory and Practice*, London: Antony Rowe Ltd.
- Höffe, Otfried. 2009. "Grundlagen der globalen Koexistenz, Westliche oder universale Werte?," In: *Krieg und Frieden im Prozess der Globalisierung*, M. Lutz Bachmann & A. Niederberger, Göttingen: Velbrück Wissenschaft,

S. 109-127.

- Juergensmeyer, Mark. 2009. *Die Globalisierung religiöser Gewalt von christlichen Milizen bis al-Qaida*, Trans.: Helmut Dierlamm & Thomas Pfeiffer, Hamburg: Hamburger Edition.
- Kippenberg, Hans G. 2008. *Gewalt als Gottesdienst, Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, bpb. (Hrg.), München: Verlag C. H. Beck oHG.
- Langhorne, Richard. 2001. *The Coming of Globalization, its Evolution and Contemporary Consequences*, New York, Palgrave
- Le Monde diplomateique. 2007. *Atlas der Globalisierung*, Berlin: Le Monde/taz Verlags und Vertriebs GmbH.
- Le Monde diplomateique. 2009. *Atlas der Globalisierung*, Berlin: Le Monde/taz Verlags und Vertriebs GmbH.
- Ludwig, Klemens. 1990. *Bedrohte Völker, Nationale und religiöse Minderheiten*, 2. Auflage, München: C.H.Beck Verlag.
- Lutz-Bachman, M. & Niederberger, A. 2009. "Die Androhung und der Präventive Einsatz militärischer Gewalt...", In: *Krieg und Frieden im Prozess der Globalisierung*, M. Lutz Bachmann & A. Niederberger, Göttingen: Velbrück Wissenschaft, S. 127 - 145
- Massey, D. 1994. *Space, Place and Gender*. Cambridge: Polity Press.

