

بنیادگرایی دینی، چالشی برای نظریه‌های جامعه‌شناسی
(نقد نظریه‌های جامعه‌شناسی بر اساس پدیده‌ی بنیادگرایی دینی؛ با تأکید بر
بنیادگرایی دینی اسلامی)

فرهاد بیانی^۱

چکیده

بنیادگرایی دینی به معنای بازگشت به اصولی است که معرف اساس دین است. فعالیت بنیادگراها همیشه به صورت واکنشی و با رجوع به گذشته صورت می‌پذیرد. در متن حاضر انواع ملاک‌های سنجش نظریه‌ی اجتماعی در قالب سه معیار اعتبار زمانی، اعتبار وضعی و اعتبار کارکردی معرفی شده است و بر اساس اعتبار بیرونی، یا همان اعتبار مبتنی بر ملاک‌های وضعی و زمانی، برخی از نظریه‌های جامعه‌شناختی در رابطه با پدیده‌ی بنیادگرایی دینی مورد نقد قرار گرفته‌اند. در این مقاله برخی نظریه‌های جامعه‌شناختی از جمله جامعه‌شناسی دین امیل دورکیم، دو نظریه‌ی انواع اقتدار و همچنین انواع عقلانیت ماکس وبر، نظریه‌ی جهانی شدن امانوئل والرشتاین، نظریه‌ی فرهنگی دانیل بل و نظریه‌ی برخورد تمدن‌های ساموئل هانتینگتون بر اساس اعتبار بیرونی و این موضوع که آیا توانسته‌اند نظریه‌ای ارائه دهند که بتوان بر اساس آن یکی از واقعیت‌های اجتماعی معاصر، یعنی بنیادگرایی دینی، را تبیین کنند یا نه مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. لازم به ذکر است که در این میان، اندیشه‌ی دینی دورکیم بر اساس معیار کارکردی نیز نقد شده است. همچنین مفهوم مدرنیته به لحاظ نظری نیز در همین رابطه و بر اساس میزان تطابق آن با وضعیت جوامع جهان مدرن مورد نقد قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: بنیادگرایی دینی، اعتبار بیرونی، مدرنیسم، عقلانیت ذاتی، ایدئولوژی.

مقدمه

بنیادگرایی دینی طی حدود دو دهه‌ی گذشته رشد و رونق فراوانی داشته و در بخش‌های مختلف جهان از خاورمیانه گرفته تا شمال آفریقا و حتی در برخی از کشورهای استقلال یافته از شوری سابق نقش مهمی ایفا کرده است و علاوه بر گسترش و نفوذ آن در بین جوامع مختلف، در متون اجتماعی نیز توجه فزاینده‌ای را به خود جلب کرده است. در این مقاله ابتدا معیارهایی برای سنجش درستی و کارایی نظریه‌ی اجتماعی، به عنوان ابزار تولید معرفت اجتماعی، بیان می‌شود سپس سعی بر این است تا بنیادگرایی دینی معرفی شود و ویژگی‌های اصلی آن مورد توجه قرار گیرد. در ادامه تلاش شده است تا با استفاده از معیار اعتبار بیرونی (توجه به تطابق نظریه با وضعیت زمانی و محلی - گروهی مورد نظر و قدرت تبیین نظریه در مورد پدیده‌ی اجتماعی مورد مطالعه در شرایط زمانی و مکانی خاص، در اینجا بنیادگرایی دینی) برخی نظریه‌های جامعه‌شناختی نظریه پردازانی مانند امیل دورکیم، ماکس وبر، امانوئل والرشتاین، دانیل بل و ساموئل هانتینگتون و همچنین جهان بینی مدرن، به عنوان یک ادعای نظری، مورد ارزیابی و نقد قرار گیرند که در این میان، نظریه‌ی دورکیم بر اساس معیار اعتبار کارکردی نیز نقد شده است.

۳. معیارهای سنجش معرفت اجتماعی

برای سنجش صحت و کارایی هر معرفت اجتماعی می‌توان سه معیار ذکر کرد:

۱. اعتبار زمانی

معرفت اجتماعی ربط وثیقی با مقتضیات زمانی دارد و چنین معرفتی عموماً رنگ زمان به خویش می‌پذیرد. به طوری که معرفت حال چندان مناسبی با گذشته ندارد و معرفت گذشته برای غلبه بر مسایل و مشکلات حال معمولاً مفید و کارگشا نیست. برای تولید هر معرفتی دو پیش فرض وجود دارد: مبانی انگیزشی و مبانی شناختی. مبانی انگیزشی به نیازهایی اشاره دارد که برای پاسخگویی به این نیازها نیازمند تولید معرفت و دانش هستیم تا بتوان به این نیازها پاسخ‌های مناسب و راهگشایی داد. مبانی شناختی نیز به سطح دانش موجود در یک زمان و مکان خاص اشاره دارد که مبتنی بر این پایه‌های شناختی می‌توان معرفت لازم را تولید کرد (قریشی، ۱۳۹۲). برای مثال در ایران دهه‌ی ۷۰ نیازهایی وجود داشته است که بخشی از این نیازها خاص آن دوره بوده است که شاید قبل و بعد از آن موضوعیت نداشته است (مانند نیاز به کنترل جمعیت و کاهش موالید) همچنین بر اساس سطحی از دانش که در جامعه وجود داشته

است معرفت و دانشی برای تامین این نیاز تولید شد (سیاست کاهش مولید از طریق روش‌هایی مانند ندادن شناسنامه به بیش از دو فرزند). این سیاست هم با نیاز کاهش جمعیت و هم سطح آگاهی جامعه در آن دوران پیوند محکمی داشته است. امروز که نیاز جمعیتی کشور و همچنین سطح دانش و معرفت تغییر یافته است، معرفت تولید شده نیز متفاوت شده است.

۲. اعتبار وضعی (محلی و گروهی)

معرفت اجتماعی ارتباط تنگاتنگی نیز با وضع محل و گروه موضوع معرفت دارد و توجه به ضرورت انطباق معرفت اجتماعی با موقعیت محلی و گروهی ویژه و اندک بودن امکان جهان‌شمولی آن نقش برجسته‌ای در تحلیل و فهم صحیح این معرفت ایفا می‌کند. بر همین پایه جامعه‌شناسان معرفت جملگی بر ارتباط مابین معرفت اجتماعی و موقعیت ویژه‌ی اجتماعی تاکید کرده‌اند. حتی دورکیم معرفت را بازتابی از شرایط اجتماعی دانسته است.

۳. اعتبار کارکردی

معرفت اجتماعی همانند دیگر شعبه‌های معرفت بشری در عمل در خدمت غایات و اهداف خاصی قرار می‌گیرد و حتی پاره‌ای از اندیشه‌ها و ایده‌های اجتماعی اساساً برای تحقق اهداف ویژه‌ای طراحی می‌شوند. البته باید دانست که ویژگی کارکردمداری و غایت‌مندی در معرفت اجتماعی پررنگ‌تر است چراکه کارکرد این معرفت عموماً در سازواری نظری آن وارد می‌شود و هرگاه این کارکرد، کارکرد اصیلی نباشد امکان استفاده از این معرفت برای تحقق اهداف و کارکردهای اصیل تا حد زیادی از بین می‌رود. حال باید گفت به نحو منطقی غایت و کارکرد معرفت اجتماعی تعالی نوع بشر است و اگر چنین صفتی از معرفت مذکور سلب شود این معرفت فاقد یکی از شاخص‌های اصلی معرفت اجتماعی خواهد بود. در این زمینه ماکس شلر نظر جالبی دارد؛ از نظر او معرفت بر سه بخش است: اول معرفت کنترل و نیل به هدف است، دوم معرفت به ذات و فرهنگ و سوم معرفت به واقعیت و رستگاری است. معرفت نخست در علم، معرفت دوم در فلسفه متافیزیک و معرفت سوم در دین متجلی است. شلر بر این باور است که بین معارف سلسله مراتب برقرار است. معرفت رستگاری در صدر و معرفت به ذات در درجه‌ی دوم و معرفت کنترل در مرتبه‌ی سوم قرار دارد و هر معرفتی در خدمت معرفت عالی‌تر از خویش است. در حقیقت می‌توان از اندیشه‌ی شلر چنین استنباط کرد که غایت و کارکرد اصلی معرفت چیزی جز رستگاری نیست (همان).

لازم به ذکر است «اگر معرفت اجتماعی تولید شده معیارهای لازم را دارا نباشد این خطر وجود

دارد که معرفت اجتماعی دچار دگماتیسم^۱ شود» (همان: ۱۴). یعنی بروز وضعیتی که معرفت تولید شده تناسبی با نیازها و سطح دانش کنونی نداشته باشد. معرفت مربوط به یک جامعه‌ی زمانی و مکانی دیگر نمی‌تواند مناسب جامعه‌ی اکنون که دارای ویژگی‌های انگیزشی و شناختی مخصوص به خود است، باشد. این وضعیت، ناگزیر سبب می‌شود که صاحبان معرفت جامعه گذشته، برای حفظ قدرت و ثروت ناشی از مالکیت آن معرفت، در مقابل تولید معارف جدید مقاومت کنند و دچار سلطه‌پذیری از قدرت و ثروت شوند.

۴. تعریف مفهومی بنیادگرایی دینی (اسلامی)

بنیادگرایی دینی^۲ به معنای بازگشت به اصولی است که معرفت اساس دین است. فعالیت بنیادگراها همیشه به صورت واکنشی و با رجوع به گذشته صورت می‌پذیرد. بنیادگراها دست به گزینش می‌زنند؛ آن‌ها انرژی خود را صرف به کار بستن جنبه‌ها و ویژگی‌های برگزیده‌ای از دین می‌کنند که بهترین مقوم هویت آن‌هاست و وحدت نهضت آن‌ها را تضمین می‌کند. بنیادگراها یا با نام خدا در ادیان توحیدی و یا به نام علائم و نشانه‌های مرجعی متعالی مبارزه می‌کنند (کاستلز، ۱۳۸۵ به نقل از زاهدانی و حمیدی زاده، ۱۳۹۱: ۷۸). مارتین ماتی و اسکات اپلبای با استناد به مباحث زبانی ویتگنشتاین از شباهت‌های خانوادگی مفاهیم مشابه بنیادگرایی سخن گفته‌اند، با این حال از نظر آنها هنگامی که از بنیادگرایی سخن به میان می‌آید، به گونه‌ای ایجابی منظور گروه‌هایی مذهبی است که:

۱. در واکنش به بحرانی که تصور می‌کنند هویت گروهی آن‌ها را تهدید می‌کند ظاهر می‌شوند.
۲. خود را درگیر با مجموعه‌ای از «دیگران» شامل سکولاریست‌ها، نوگراها، ناسیونالیست‌های سکولار و نمادهای مدرنیستی و سکولاریستی که توسط مدافعان این ارزش‌ها ایجاد شده است می‌بینند.
۳. همواره مترصد آن هستند تا به گونه‌ای خیالی «دیگران» را شیطانی جلوه دهند تا از طریق نفی دیگران و دشمن‌سازی‌های خیالی برای خود کسب هویت کنند.
۴. رویدادهای تاریخی را اغلب بخشی از یک الگوی بزرگ و رستاخیزشناسانه می‌دانند که در پرتو آن همه چیز در جهت هدف غایی مورد نظر آن‌ها سیر می‌کند.
۵. با تکیه بر اندیشه‌های جزمی و غیر قابل منافشه‌ی خود، هرگونه خودآگاهی تاریخی را رد می‌کنند.
۶. برای محافظت از خود در برابر «غیر»، مرزهای فرهنگی، ایدئولوژیکی و اجتماعی محکمی

1- Dogmatism

2- Religious Fundamentalism

دور خود می‌چینند.

۷. اندیشه و عمل آنها بر پیروی محض از رهبر کاریزماتیک که در عین حال مفسر متون کلاسیک مذهبی آنان نیز می‌باشد، استوار است.

بدین ترتیب اساس بنیادگرایی بر ناخرسندی از وضع موجود استوار است (احمدوند، ۱۳۸۵: ۱۱۳).

بنیاداندیشان، تفسیری ایدئولوژیک از دین دارند. این تفسیر در نتیجه‌ی تقابل بنیادگرایی و مدرنیته و در پی آن، قرار دادن هدف تغییر وضع اجتماعی موجود در مقام آرمان عملی بنیادگرایی است. بنابراین می‌توان بنیادگراها را گروه‌های عملگرای^۱ی تلقی کرد که دین برای آنها نقش ایدئولوژی مبتنی بر شریعت را بازی می‌کند (پازوکی، ۱۳۸۲ به نقل از زاهدانی و حمیدی زاده، ۱۳۹۱: ۷۸).

۵. ریشه‌های بنیادگرایی اسلامی

بیش‌تر محققان ریشه‌ها و عوامل بنیادگرایی اسلامی را به شرایط تاریخی دوره‌ی استعمار غربی باز می‌گردانند. دکمیجیان در این خصوص گفته است بنیادگرایی اسلامی در پاسخ به شرایط بحرانی جهان اسلام در سه قرن اخیر شکل گرفته است. به نظر او سقوط پی‌درپی امپراطوری عثمانی در رویارویی با اروپا ضرورت مداوم بررسی مجدد اندیشه‌ها و تفکرات اسلامی را مطرح ساخت. جامعه‌ی اسلامی یک پاسخ فرهنگی - بومی به این شرایط داد که عبارت بود از بازگشت به اسلام و اصول بنیادین آن (دکمیجیان، ۱۳۷۷: ۲۱).

پاسخ نخبگان سیاسی، روشنفکران و رهبران مذهبی به این تغییر روابط قدرت به دو صورت بود: غرب‌گرایان خواهان پذیرش افکار و ارزش‌های غربی و سکولاریسم بودند، در مقابل، نوگرایان مذهبی خواهان اسلامی کردن مدل‌های نهادی غربی مانند نهادهای سیاسی، حقوقی و اقتصادی بودند (عباس زاده فتح آبادی، ۱۳۸۶: ۱۱۰). نوگرایی مذهبی هرگز مورد پذیرش نخبگان سیاسی و علمای مذهبی قرار نگرفت. اما ایده‌ی غرب‌گرایان که به لحاظ قدرت سیاسی موقعیت برتر را داشتند و مورد حمایت دولت‌های استعماری غربی بودند رایج شد (همان). به مرور زمان و در اثر اتحاد قدرت‌های استعماری غرب با نخبگان بومی طرفدار غرب که سیاست‌های سکولاریزاسیون را در پیش گرفته‌اند دولت‌های جدید مبتنی بر ناسیونالیسم سکولار به عنوان جایگزین امپراطوری عثمانی در سراسر خاورمیانه و شمال آفریقا تا پس از جنگ جهانی اول به وجود آمدند (همان). اما در واقع فرایند غربی شدن و سکولاریزاسیون در ایجاد دموکراسی و عدالت اقتصادی و اجتماعی ناکام ماند. دولت‌های سکولار مستبد در

کشورهای نوظهور حاکم شدند و ثروت در دست یک عده‌ی کمی انباشته شد (دیویدسون^۱، ۱۹۹۸: ۱۱-۱۰).

از پیامدهای مهم تجربه‌ی استعماری، ظهور دولت-ملت و نفوذ و گسترش ارزش‌های سکولار غربی در جوامع اسلامی بود. روند افزایش آگاهی اسلامی که در واکنش به چنین شرایطی شکل گرفت به نام‌های متعددی از جمله احیاء مذهب، نوزایی، اصلاح طلبی، بنیادگرایی و غیره خوانده می‌شود (عباس زاده فتح آبادی، ۱۳۸۶: ۱۱۱).

از نظر بنیادگرایی اسلامی، سکولاریسم یک انحراف از اصل و قاعده است و بازگشت به اصول و بنیادهای دینی مطابق جامعه‌ی اسلامی نخستین زمان پیامبر(ص) و خلفای چهارگانه یا «خلفای راشدین» (رضی الله عنهم) بازگشت به اصل و قاعده است (آزام، ۲۰۰۶: ۱۱۲۰). این تلقی از شرایط و چرخش به سوی ارزش‌های صدر اسلام به گفتمان مسلط بیشتر کشورهای اسلامی در سه دهه‌ی پایانی قرن بیستم تبدیل شد (عباس زاده فتح آبادی، ۱۳۸۶: ۱۱۱). طرفداران اسلام سیاسی اعتقاد دارند که اسلام به عنوان یک نظام عقیدتی رهنمودهای مناسب را درباره‌ی سیاست و جامعه دارد که باید در جهان اسلام معاصر به اجرا درآید. بنیادگرایی اسلامی دارای پاسخ‌های سیاسی برای چالش‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جوامع اسلامی از طریق به تصویر کشیدن یک آینده بر اساس احیای سنت‌های گذشته به مفهوم رمانتیک عصر طلایی اسطوره‌ای اسلام نخستین می‌باشد (دنوکس^۲، ۲۰۰۲: ۶۱).

۶. اصول بنیادگرایی اسلامی

از نیمه‌ی اول قرن بیستم جنبش‌های بنیادگرایی اسلامی روند رو به گسترشی داشته‌اند. این جنبش‌ها در کشورهای مختلف و در دوره‌های زمانی متفاوت دارای اشتراکات و اختلافات متعددی با همدیگر هستند (عباس زاده فتح آبادی، ۱۳۸۶: ۱۱۲). برای شناخت بهتر بنیادگرایی اسلامی و مقایسه‌ی اشکال مختلف آن به اصولی که لورنس دیویدسون به عنوان اصول مشترک میان انواع بنیادگرایی اسلامی مطرح کرده است پرداخته می‌شود:

۱. اغلب جنبش‌های بنیادگرا براین نظر هستند که جهان اسلام در یک حالت بی‌نظمی و اغتشاش در اثر زوال سیاسی و اخلاقی در طول قرن‌ها به سر می‌برد. این زوال درست از زمانی شروع شد که ارزش‌ها، اصول و تعالیم دین اسلام به فراموشی سپرده شد و یا مورد بی‌احترامی قرار گرفت.

۲. این زوال منجر به تهاجم غرب به سرزمین‌های اسلامی شده که یک حالت از خودبیگانگی

1- Davidson

2- Denoeux

غیراخلاقی را با تزریق ارزش‌های سکولار مبتنی بر ماتریالیسم و ناسیونالیسم به جهان اسلام به وجود آورده است.

۳. برای مبارزه با این زوال و تهاجم فرهنگی، مردم جهان اسلام باید دوباره مسلمان و اسلامی شوند. احیای اسلام و شریعت اسلامی راه حل معضلات کشورهای اسلامی است.

۴. تنها راه احیای اسلام، سیاسی کردن دوباره‌ی خود اسلام است. از نظر آنها اسلام با رد طاغوت یا خدایان باطل و فاسد شروع می‌شود. غرب و غرب‌گرایان در جهان کنونی نماد طاغوت یا شر و فسادند. آنها معتقدند اجرای صحیح قوانین اسلامی برگرفته از جامعه‌ی ایده آل اسلامی زمان پیامبر (ص) و خلفای چهارگانه‌ی (رضی‌الله‌عنهم) بعد از او بر اساس متن صریح قرآن و احادیث منجر به حل مشکل فساد و ایجاد عدالت و برابری اقتصادی و اجتماعی در جوامع اسلامی خواهد شد (دیویدسون، ۱۹۹۸: ۱۳-۱۲).

۷. نظریه‌های جامعه‌شناختی و نقد آنها بر اساس پدیده‌ی بنیادگرایی

دینی

هدف اصلی این مقاله اشاره به این واقعیت اجتماعی و تاریخی است که: ظهور و بروز بنیادگرایی دینی، مصداقی است که با ادعاهای نظری مدرن همخوانی و هماهنگی ندارد و این نظریه‌ها توان تبیین چرایی این پدیده را ندارند. بر اساس نظریه‌های اجتماعی مدرن، مدرنیته و مدرنیسم با خود افسون‌زدایی^۱ و اتکا و اعتماد به عقل انسان مدرن و یافته‌های علمی علوم تجربی را دارند و با رونق افسون‌زدایی از تبیین‌های انسانی از وقایع، دین، معرفت دینی و هویت دینی هرچه بیش‌تر رنگ می‌بازند و از رونق خواهند افتاد. در شرایط کنونی که جهان مدرن در عقلانی‌ترین (به معنای عقلانیت صوری و بری) وضعیت خود قرار دارد، این «چرخش پیشامدرن»، حرکت دوباره به سمت دین‌خواهی، بازسازی هویت دینی و رجوع به مبانی دینی برای تامین معرفت مورد نیاز انسان مدرن در بخش‌هایی از جهان، نوعی ساختارشکنی در برابر ساختار نظری ادعاشده‌ی اندیشه‌های اجتماعی مدرن است. در ادامه به معرفی هرکدام از این نظریه‌ها و نقد آنها پرداخته خواهد شد.

۱) نظریه‌ی دین‌امیل دورکیم

از نظر دورکیم دین یک پدیده‌ی اجتماعی است که اعتقادات و آموزه‌های دینی ساخته‌های اجتماعی جامعه‌ی بشری‌اند که انسان‌های پیشامدرن در اثر حذف خرد از زندگی خود، این

۱- ماکس وبر افسون‌زدایی را ویژگی و عامل متمایزکننده مدرنیته از سنت می‌داند.

پدیده را ماوراءطبیعت و مستقل از جامعه تصور کرده اند. این پیروان هر دین هستند که مرز میان پدیده‌ی دنیوی و مقدس را تعیین می‌کنند و هیچ پدیده‌ای ذاتاً مقدس یا دنیوی نیست. کارکرد اصلی دین حفظ همبستگی اجتماعی و کنترل تمایلات فزاینده‌ی بشری است تا از این طریق بتواند نظم اجتماعی را حفظ کند. در جامعه‌ی پیشامدرن که مبتنی بر سنت‌ها و هنجارهای مشترک بوده است همبستگی جامعه - که از نوع مکانیکی است - از طریق همین هنجارها و ارزش‌های مشترک حفظ می‌شده است اما با تغییرات جامعه و حرکت به سمت جامعه‌ی مدرن نقش دین سنتی نیز در زندگی بشری کمرنگ می‌شود و همین مسئله می‌تواند انسجام و همبستگی جامعه را دچار مخاطره کند. دورکیم برای ترمیم این همبستگی و حفظ ثبات و نظم جامعه به همبستگی ارگانیک روی می‌آورد و معتقد است تقسیم کار و تخصصی‌شدن فعالیت‌ها و نظام‌های اجتماعی می‌تواند از طریق وابسته کردن متقابل افراد به همدیگر دوباره جامعه را منسجم و هماهنگ کند و به جای دین، نهادهای قانونی و دولت باید نظم جامعه را حفظ کند (کوزر، ۱۳۸۲. آرون، ۱۳۸۱).

هاری آلپر^۱، پژوهشگر دورکیمی چهار کارکرد عمده‌ی دین را از نظر دورکیم به عنوان نیروهای اجتماعی انضباط بخش، انسجام‌بخش، حیات‌بخش و خوشبختی‌بخش طبقه‌بندی کرده است. آیین‌های مذهبی از طریق تحمیل انضباط بر نفس و قدری خویش‌داری، انسان‌ها را برای اجتماعی آماده می‌سازند. تشریفات مذهبی مردم را گرد هم می‌آورند و بدینسان پیوندهای مشترک‌شان را دوباره تصدیق می‌کنند و در نتیجه همبستگی اجتماعی را تحکیم می‌بخشند. اجرای مراسم مذهبی، میراث اجتماعی گروه را ابقا و احیاء می‌کند و ارزش‌های پایدار آن را به نسل‌های آینده انتقال می‌دهد. سرانجام اینکه دین یک کارکرد خوشبختی بخش نیز دارد، زیرا که با برانگیختن احساس خوشبختی در مومنان و احساس اطمینان به حقانیت ضروری جهان اخلاقی‌ای که خودشان جزئی از آنند، با احساس ناکامی و فقدان ایمان در آن‌ها مقابله می‌کند (کوزر، ۱۳۸۲: ۲۰۰).

نقد دیدگاه دورکیم

در اندیشه‌ی دورکیم برداشتی کاملاً محافظه‌کارانه از دین وجود دارد به این معنی که دین نهادی است انضباط‌بخش، انسجام بخش، حیات‌بخش و خوشبختی‌بخش. گویی در این رویکرد تمام کارکرد دین منوط به حفظ نظم و انسجام است و فقط به دنبال تسکین مومنان در مواجهه با دردهای زندگی اجتماعی است، هرچند این نکته خود یکی از رسالت‌های مهم دین است، اما رسالت‌های دین تنها به این کارکرد ختم نمی‌شود. در اندیشه‌ی دورکیمی، نشانی از حرکت

انقلابی، جهادی و ساختارشکن دینی دیده نمی‌شود. گویی دین در نظر او همان ادیان آسیای شرقی و جنوب شرقی (مانند بودایی و شینتو) است که جهان را به همان شکلی که هست مناسب و حتی مقدر خداوند می‌دانند و معتقدند که روند جامعه و طبیعت، روند ثوابی است که باید این شرایط را پذیرفت و حتی این نظم موجود را مقدس دانسته و سعی در حفظ آن دارند. درحالی‌که در دین اسلام بخش مهمی از آیات قرآن کریم مربوط به فعالیت‌های جهادی، تشویق برای بهبود شرایط و در صورت لزوم تغییر آن و اهمیت نقش کنشگران اجتماعی در تغییرات اجتماعی و مفهوم جهاد است. حتی گاهی بقای جامعه‌ی دینی منوط به قیام و اقدامات جهادی است. در اندیشه‌ی دینی دورکیم جایگاه روشنی برای این قبیل فعالیت‌ها بیش‌بینی نشده است. گروه‌های بنیادگرایی دینی عموماً با نحوه‌ی اجرای احکام دینی و نوع استقرار جامعه‌ی دینی مسئله دارند و منتقد حکومت‌های اسلامی حاکم‌اند و معتقدند جامعه‌ی اسلامی با شیوه‌ی اداره‌ی فعلی رو به زوال و تباهی می‌رود، به همین دلیل خواهان بازبینی نحوه‌ی اجرای قوانین دینی و استقرار حکومت دینی‌اند. بخش مهمی از جهان‌بینی و فعالیت‌های گروه‌های بنیادگرا مربوط به تغییرات موردنیاز در حکومت‌های دینی است و حتی کنش‌های جهادی که انجام می‌دهند مربوط به همین جهان‌بینی آنان در مورد لزوم تغییرات در جهان مدرن است. همانطور که دیویدسون (۱۹۹۸) اشاره کرده است بازبینی نحوه‌ی اجرای احکام دینی و دوباره دینی‌شدن جامعه و انجام تغییرات لازم از اصول بنیادگرایی است. اما رویکرد دینی دورکیم از این بخش مهم غافل است و کارکردهایی برای دین قائل است که عمدتاً مربوط به بازتولید نظام ارزشی جامعه و حفظ نظم و ثبات جامعه است این در حالی است که تغییر شرایط موجود و اصلاح ساختار نهادهای دینی در برنامه‌ی کاری عمده‌ی گروه‌های بنیادگرا قرار دارد و همواره جهت‌گیری فعالانه‌ای نسبت به تحولات و شرایط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی دارند. همانطور که ماتی و اپلبای اشاره می‌کنند بنیادگرایی دینی خود را درگیر با مجموعه‌ای از «دیگران» شامل سکولاریست‌ها، نوگراها، ناسیونالیست‌های سکولار و نمادهای مدرنیستی و سکولاریستی که توسط مدافعان این ارزش‌ها ایجاد شده است می‌بینند (احمدوند، ۱۳۸۵). شاید لازم است در بررسی دیدگاه‌های دینی با وسعت و دامنه‌ی بیشتری تحلیل کرد.

نقد کارکردی

دیدگاه دورکیم را می‌توان از طریق اعتبار کارکردی^۱ نیز مورد نقد قرار داد؛ هدف دین تعالی و سعادت بشر است. اگر دین به تعبیر دورکیم درصدد حفظ انسجام و هبستگی و شرایط موجود باشد، گاهی همین مسئولیت در مقابل سعادت بشری قرار می‌گیرد. همان طور که تاریخ بشر

نشان می‌دهد در مقاطع متعددی از تاریخ افرادی که خود را متولیان دین معرفی می‌کردند شرایط را طوری آماده کرده بودند که از توده‌های مردم بتوانند به اسم مصلحت دین، دوام دین و حتی خواست دین از مردم باج‌خواهی و بهره‌کشی کنند. حتی رسالت اصلی دین که همان برابری و آزادی و سعادت بشری است را نیز مانع شوند و خلاف آن اقدام کنند. اگر با تعبیر دورکیم کارکرد دین حفظ نظم و همبستگی باشد در این صورت دوام اینگونه شرایط منجر به نتایجی می‌شود که مخالف رسالت و کارکرد اصلی دین است. لذا قیام جهادی و انقلابی که می‌تواند یکی از ابزار رسیدن دین به کارکرد اصلی خود است در اندیشه‌ی دینی دورکیم مورد غفلت قرار گرفته است.

۲) نظریه‌ی بوروکراسی ماکس وبر

درمیان اندیشه‌های مختلف ماکس وبر،^۱ در این نوشته تاکید بر دو بخش از اندیشه‌های وبر است در حالی که تمام ابعاد اندیشه‌ی او قابل اعتنا و قابل بحث است. اول انواع عقلانیت از دیدگاه او و دوم انواع اقتداری که وبر معرفی می‌کند محل بحث و ارزیابی قرار می‌گیرد. در اندیشه‌ی ماکس وبر چهار نوع عقلانیت وجود دارد که متناسب با این چهار عقلانیت چهار نوع کنش نیز قابل تشخیص است:

۱. **عقلانیت عملی:** آن نوع از عقلانیت است که ما همگی بر مبنای روزانه برای رسیدن از یک هدف به هدف دیگری آن را به کار می‌بریم. ما با توجه به واقعیت‌های شرایطی که با آن‌ها روبرو می‌شویم سعی می‌کنیم با هر مشکلی که وجود دارد مقابله کنیم و مناسب‌ترین شیوه‌ی نیل به هدف خود را دریابیم.

۲. **عقلانیت نظری:** متضمن تلاشی برای مهار کردن واقعیت به طرز شناختی از طریق رشد مفاهیم هرچه بیشتر انتزاعی است. مثلاً تلاش‌های شناختی که کارشناسان برای حل مشکل ترافیک انجام می‌دهند.

۳. **عقلانیت ذاتی:** همانند عقلانیت عملی شامل عمل مستقیم است. در اینجا انتخاب مناسب‌ترین کنش برای انجام دادن به وسیله‌ی ارزش‌های متعالی‌تر هدایت می‌شود و نه به وسیله‌ی تجربه‌های روزانه و تفکر عملی.

۴. **عقلانیت صوری:** این نوع عقلانیت برای وبر از سایر وجوه عقلانیت با اهمیت‌تر است. این عقلانیت متضمن انتخاب مناسب‌ترین کنش مبتنی بر قواعد، تنظیمات و قوانینی است که به همه مربوط می‌شود. مورد کلاسیک آن بوروکراسی مدرن است (ریترز، ۱۳۸۹: ۴-۷۳).

نظر وبر در مورد عقلایی و بوروکراتیزه شدن گریزناپذیر جهان انسانی با مفهوم از خود بیگانگی^۱ مارکس همانندی‌های آشکاری دارد. آن‌ها هردو بر این مطلب هم‌داستان بودند که شیوه‌های نوین سازماندهی، کارایی و تاثیر تولید و سازمان را به گونه‌ای بی‌سابقه‌ای افزایش داده‌اند و سطح تسلط انسان بر طبیعت را بسیار بالا برده‌اند. همچنین هردو بر این باورند که جهان کارایی عقلایی به غولی تبدیل شده است که آفرینندگانش را به انسان‌زدایی تهدید می‌کند. وبر این احتمال را مطرح می‌کند که «آینده بیشتر شبیه یک قفس آهنین^۲ خواهد بود تا بهشت موعود» (کوزر، ۱۳۸۲: ۳۱۷).

نقد دیدگاه وبر (عقلانیت صوری: عقلانیت غالب جهان مدرن)

بر اساس اندیشه‌ی بوروکراسی وبر، بوروکراسی و عقلانیت صوری که منشاء این بوروکراسی است انسان مدرن را آن‌چنان در چنبره می‌گیرد و وجوه مختلف زندگی او را تحت تاثیر قرار می‌دهد که به تعبیر وبر انسان در قفس آهنین حاصل از عقلانیت صوری قرار می‌گیرد و این عقلانیت صوری است که پایه‌های انتخاب‌های فردی و اجتماعی و کنش‌های اجتماعی را می‌سازد. اما با نگاهی به عملکرد گروه‌های بنیادگرای دینی در نقاط مختلف جهان، خصوصاً خاورمیانه، روشن می‌شود بیشتر رفتارهای نهادی که اعضای این جنبش‌های بنیادگرا انجام می‌دهند براساس عقلانیت ذاتی است نه عقلانیت صوری. در واقع کنش‌های جهادی، انتحاری و ریاضتی که این افراد انجام می‌دهند به یقین براساس عقلانیت صوری و مبادلات اقتصادی و مادی نیست بلکه به تعبیر وبر این افراد بر اساس اتکا به یک دستگاه ارزشی بالاتر است که توجیه و منطقی عقلانی برای تبیین این قبیل کنش‌ها خلق می‌کنند. پس قفس آهنین حاصل از عقلانیت صوری در این گروه‌ها و جنبش‌های بنیادگرا پاسخگو نیست و این سلطه‌ی عقلانیت ذاتی است که کنش‌های فردی و اجتماعی این گروه‌ها را توجیه می‌کند. برای مثال در اقدامات انتحاری، دیگر، محاسبات مبتنی عقلانیت صوری پاسخگو و تبیین کننده نیست بلکه بر اساس عقلانیت ذاتی و این که نظریه پرداز اجتماعی توجه داشته باشد که این اقدامات بر اساس اتکا به یک دستگاه ارزشی بالاتر از گروه مانند استقرار حکومت عدل یا استقرار جامعه‌ی دینی برای رسیدن به آرمان شهر قابل تبیین است.

۳) انواع سلطه (اقتدار) از دیدگاه ماکس وبر

وبر سه نوع سلطه^۱ از یکدیگر متمایز می‌کند:

1- Alienation

2- Iron Cage

۱. **سلطه‌ی سنتی:** سلطه‌ای است مبتنی بر اعتقاد به خصلت مقدس سنن کهن و مشروعیت قدرت کسانی که بنابر سنت مامور اعمال قدرت‌اند.
 ۲. **سلطه‌ی فرهنگمند (کاریزماتیک)^۱:** سلطه‌ای است مبتنی بر فداکاری غیرعادی نسبت به کسی که نیروی قهرمانانه‌ی شخصی‌اش و نظم ملهم از آن یا ایجاد شده از سوی آن توجیه کننده‌ی آن است.
 ۳. **سلطه‌ی عقلانی:** نوعی از سلطه است که مبتنی بر اعتقاد به قانونی بودن دستورها و عناوین کسانی است که سلطه را اعمال می‌کنند (آرون، ۱۳۸۴: ۴۰).
- بنابر اندیشه‌ی وبر اگرچه دو نوع اقتدار سنتی و فرهنگمند از اهمیت تاریخی برخوردارند اما روند عمومی در غرب و نهایتاً تمام نقاط جهان به سوی نظام‌های اقتدار عقلانی- قانونی حرکت می‌کنند. در چنین نظام‌هایی اقتدار از قواعدی سرچشمه می‌گیرد که به طور قانونی و عقلانی وضع شده‌اند (ریتزر و داگلاس، ۱۳۹۰: ۴۰).

نقد دیدگاه وبر (اقتدار عقلانی؛ غایت اقتدار در جهان مدرن)

این اندیشه‌ی وبر درمورد رهبران و سرکرده‌هایی که به عنوان رهبران حرکت‌های بنیادگرای دینی شناخته شده هستند به هیچ وجه قابل تطبیق نیست. در تمام گروه‌های بنیادگرای دینی، رهبران نه براساس رای‌گیری و انتخابات پارلمانی و همه‌پرسی بلکه براساس ویژگی‌های کاریزماتیک و قهرمانانه و حتی گاه‌ها مقدس مآبانه، از نظر پیروان این گروه‌ها، برگزیده می‌شوند و به عنوان رهبران این جنبش‌های بنیادگرای دینی خود را معرفی می‌کنند. مثلاً سید حسن نصرالله به عنوان رهبر حرکت بنیادگرای حزب الله لبنان یا محمد بن عبدالوهاب به عنوان پایه‌گذار بنیادگرایی سلفی یا احمد مفتی زاده رهبر فرقه‌ی مکتب قرآن و برخی افراد دیگر رهبری خود را نه از طریق روش‌های عقلانی و قانونی مورد نظر وبر بلکه براساس اقتدار کاریزماتیک بدست آورده‌اند. این قضیه زمانی جالب‌تر می‌شود که بدانیم این گروه‌های بنیادگرا در درون کشورهایی که به عنوان کشورهای غربی- یعنی اروپای شمالی و غربی و آمریکای شمالی- شناخته شده‌اند نیز طرفدار دارند و در جهان غربی که مبتنی بر اقتدار عقلانی است رهبری کاریزماتیک این رهبران از سوی طرفداران‌شان پذیرفته شده است. در این جا این سوال از وبر مطرح است که در قرن معاصر که مدرنیته در اوج عقلانیت و اقتدار دموکراتیک و عقلانی است چگونه می‌توان حضور این نوع از رهبری را تبیین کرد؟ شاید لازم باشد دوباره مطالعات تطبیقی انجام داد و یافته‌های مربوط به چند کشور اروپایی و آمریکایی را به تمام جهان معاصر

تعمیم ندهیم.

۴) نظریه‌ی جهانی شدن امانوئل والرشتاین

یکی از نظریه‌های معاصر که سعی دارد وضعیت جامعه‌ی مدرن را تبیین کند نظریه‌ی «جهانی‌شدن»^۱ است که توسط والرشتاین^۲ به عنوان یک نئومارکسیست مطرح شده است. براساس دیدگاه والرشتاین دو نوع نظام جهانی از یکدیگر قابل تفکیک‌اند: ابتدا «امپراطوری‌های جهانی»^۳ که عبارتند از شبکه‌ای از جوامع که به واسطه‌ی سلطه‌ی یک دولت یا قدرت سیاسی متمرکز، وحدت پیدا کرده‌اند، مانند امپراطوری روم، چین و عثمانی. دوم «اقتصادهای جهانی»^۴ است که از این نوع تنها یک نظام به لحاظ تاریخی پایدار بوده است که آن هم چیزی نیست جز اقتصاد جهانی سرمایه‌داری. مشخصه‌ی این نظام جهانی عبارتست از کثرت دولت‌ها یا مراجع سیاسی؛ وحدت آن ناشی از سرمایه‌داری است که تقسیم کار و روابط اقتصادی و سیاسی را به وجود می‌آورد که بخش‌های نظام جهانی را به یکدیگر پیوند می‌دهد. والرشتاین حالت سومی را نیز در نظر می‌گیرد، یعنی حکومت جهانی سوسیالیستی که جایگزین سرمایه‌داری می‌شد. از این منظر اتحاد جماهیر شوروی سابق و چین طلیعه‌داران صورت بندی اجتماعی جدیدی نیستند بلکه آنها تنها دولت‌های کنترل شده‌ی سوسیالیستی در اقتصاد جهانی سرمایه‌داری هستند (سیدمن، ۱۳۹۰: ۳۴۱).

اگرچه والرشتاین اذعان دارد که جنبش‌هایی ظاهر شده‌اند که اقتصاد جهانی سرمایه‌داری را به چالش می‌کشند اما هرگز تصور نمی‌کند که این نظام در آینده‌ی نزدیک ازهم فروپاشد. احتمال عصیان در کشورهای مرکز ناچیز است. احتمال آن نمی‌رود که جنبش‌های طبقه‌ی کارگر در کشورهای غربی به سمت رادیکال شدن گام بردارند. کشورهای قدرتمند مرکز قادرند معیارهای زندگی را ارتقا دهند، نظام‌های رفاهی را ایجاد کنند و امنیت نسبی اجتماعی را برای بیشتر شهروندان‌شان فراهم آورند و با سپر بلا قراردادن اقلیت‌ها و فقرای رادیکال مانع از آن شود تا رکود اقتصادی به رادیکالیزه‌شدن سیاسی منجر شود. طی این قرن جنبش‌هایی به تناوب علیه کشورهای مرکز شکل گرفته‌اند. در هر حال این جنبش‌ها به استقلال و ساختن کشور توجه داشته‌اند؛ به عبارت دیگر آن‌ها با قدرت استعماری مبارزه می‌کردند نه با سلطه‌ی اقتصاد جهانی سرمایه‌داری که عامل اصلی مبارزات آنها است. علاوه بر این، احساس شدید ملی‌گرایی آنها غالباً مانع از شکل‌گیری نوعی سازمان‌های بین‌المللی و اتحاد شده است که مبارزه‌ی موثر با

1- Globalization

2- Wallerstein

3- World-Empires

4- World-Economies

کشورهای هژمونیک را ممکن می‌سازد. والرشتاین نیز مانند مارکس در پایان برای ایجاد شرایط انقلاب جهانی به چرخه‌ها و روندهای اقتصادی امید می‌بندد. در نهایت او چنین می‌پندارد (یا امیدوار است) که سرمایه‌داری جهانی جنبش عالم‌گیری برای تشکیل نظم جهانی سوسیالیستی برپا کند (سیدمن، ۱۳۹۰: ۳۴۳).

نقد دیدگاه والرشتاین

براساس نظریه‌ی جهانی شدن والرشتاین، نظام سرمایه‌داری که نظام جهانی عصر مدرن است به شدت یک نظام اقتصادی است و برای تبیین آن صرفاً توجه والرشتاین بر ابعاد اقتصادی این نظام نوین جهانی است. قرائتی که او از نظام جهانی موجود در جامعه‌ی مدرن دارد مبتنی بر زیرساخت‌های اقتصادی است و همانند سلف خود، یعنی مارکس، از مباحث ایدئولوژیک، فرهنگی و دینی در پویایی و تغییرات این نظام جهانی غافل است. بر اساس دیدگاه والرشتاین گویی تمام افراد جامعه‌ی جهانی قرن بیست و یکم بر اساس مناسبات اقتصادی و داد و ستدهای تجاری و مالی باهمدیگر در ارتباط‌اند. در این رویکرد نگرانی‌ها، خواسته‌ها و تمایلات دینی و ایدئولوژیک عملاً نادیده گرفته شده است و گویی انسان قرن بیست و یکم برای این دسته مسائل اولویتی قائل نیست. اما همان‌طور که در طرح مسئله‌ی بنیادگرایی دینی بیان شد در حقیقت این جنبش‌های دینی غایت را نه در رشد اقتصادی، صرفاً رفاه فردی و یا معاملات سودمند تجاری نمی‌بینند بلکه آرمان این بنیادگرایی‌های دینی، که خود را در قالب جنبش‌های مختلف مذهبی و سیاسی نشان می‌دهد، استقرار حکومت و جوامع دینی بر اساس موازین شرعی و دین مورد تایید آنها، آن هم با قرائتی است که اینان از دین دارند. در واقع بر اساس همان ویژگی‌های مربوط به بنیادگرایی دینی که از زبان دیویدسون بیان شد، بنیادگرایی دینی حتی در کشورهایی که رفاه اقتصادی و مادی برای افراد تا حد قابل قبولی نیز وجود دارد بازهم سر بر می‌آورد و می‌تواند طرفداران متعددی برای خود داشته باشد. به عبارت دیگر می‌توان گفت غایت و نگرانی جنبش‌های بنیادگرا صرفاً رفاه و توسعه‌ی اقتصادی برای افراد جامعه و پیروانشان نیست. هرچند این مسائل نیز می‌تواند از دلایل شکل‌گیری این جنبش‌ها باشد. از طرفی بیشتر بنیادگرایی‌های دینی دارای مناسکی ریاضتی (مانند عدم استفاده از وام‌های بانکی به علت داشتن شبهه ربا) و اعمالی هستند که با دیدگاه‌های مبتنی بر انتخاب عقلانی مانند محاسبات سود و هزینه‌ی ناشی از فعالیت‌های اقتصادی هم سویی ندارند. برای مثال عملیات انتحاری (یا به تعبیر بنیادگراها استشهادی) بیشتر با عقلانیت ذاتی وبری هم‌خوانی دارد تا عقلانیت صوری که ویژگی غالب جامعه‌ی مدرن است. در این عملیات انتحاری، فرد انجام دهنده‌ی این اقدام هیچ درآمد مادی و اقتصادی بدست نمی‌آورد و غایت این عمل خود را

توسعه‌ی اقتصادی و مالی برای بازماندگان نمی‌داند بلکه بر اساس آموزه‌هایی که در این گروه‌های بنیادگرا تقریر می‌شود هدف برداشتن یک گام برای نزدیک‌تر شدن به جامعه‌ی آرمانی دینی است که در آن اخلاق و آموزه‌های دینی مرکز توجه و محور فعالیت‌ها است. در مقام مثال می‌توان به اسامه بن لادن، رهبر جنبش بنیادگرای القاعده، اشاره کرد؛ این فرد به لحاظ اقتصادی از خانواده‌های بسیار ثروتمند عربستانی بوده است که اعضای خانواده اش معاملات نفتی گسترده‌ای با سران اروپایی و آمریکایی داشته‌اند و دارند.

والرشتاین مدعی است کشورهای مرکز می‌توانند با مکانیسم‌هایی مانند تامین اجتماعی، افزایش حقوق و مزایا و رفاه اجتماعی مانع از رادیکالیزه شدن اعتراضات در جهان مدرن شوند اما بن‌لادن و همچنین گسترش گروه‌های بنیادگرا و جذب فزاینده‌ی اعضا در کشورهای پیشرفته‌ی غربی نمونه‌ی نقضی بر این ادعاست. بن لادن براساس اتکا بر اندیشه‌های بنیادگرایی دینی و قرائتی که از فقه اسلامی داشت بدون توجه به شرایط اقتصادی و رفاهی که در آن بود در پی استقرار جامعه‌ی دینی مطلوب و آرمانی‌اش سال‌های متعددی را در شرایطی درگیرانه و دور از ثروت خانوادگی گذرانده و با جمع کردن طرفداران و نیروهای انسانی و مادی تمام تلاش خود را برای استقرار ایدئولوژی مورد نظر خود که همان بنیادگرایی است، به کار بست. این نوع کنش اجتماعی هیچ سنخیتی با انتخاب عقلانی و چهارچوب‌های مادی تبیین کنش‌های اجتماعی ندارد. اگر این اندیشه‌ی والرشتاین را بپذیریم که جامعه‌ی جهانی مدرن فقط متأثر از نظام‌های اقتصادی جهانی سرمایه داری است پس در این صورت کنش‌ها و انتخاب‌های افراد بنیادگرا مانند بن‌لادن را چگونه می‌توان توجیه کرد؟

درواقع جنبش‌های بنیادگرا و پیروانشان توجه ما را به ایدئولوژی و اصول دینی در جامعه‌ای می‌برند که عموماً ویژگی غالب این جامعه سلطه‌ی بوروکراسی، سکولاریسم و عقلانیت صوری تلقی می‌شود. در همین جامعه است که گروه‌های مختلف دینی در پی استقرار جامعه‌ی دینی مطلوب خود و سلطه‌ی ایدئولوژی و اولویت دادن به ایدئولوژی بر مناسبات اقتصادی‌اند.

۵) نظریه‌ی فرهنگی دانیل بل

دانیل بل^۱ در تحلیلی که از وضعیت فرهنگ در جامعه‌ی پسا صنعتی دارد فرهنگ این دوره را دارای ویژگی‌هایی به شرح زیر می‌داند:

بل معتقد است اصول اساساً متفاوتی در شالوده‌ی ساختار اجتماعی و فرهنگی در جامعه‌ی پسا صنعتی وجود دارد. اگرچه ساختار اجتماعی با بستگی کانونی‌اش به موضوعات اقتصادی مغلوب دل‌مشغولی به عقلانیت و بازدهی است، فرهنگ مغلوب مفاهیم غیرعقلانی بودن، تحقق

نفس (خویشتن سازی) و ارضای نفس است. بنابراین در جامعه‌ی پسا صنعتی ایده‌های ازمدافنده‌ی انضباط شخصی، خویشتن‌داری و ارضای به تعویق انداخته شده در ساختار اجتماعی غالب‌اند و با لذت طلبی‌ای که ویژگی حوزه‌ی فرهنگ است تضاد دارند. در این زمینه بل آشکارا به پست‌مدرنیسم حمله می‌کند، در واقع به آنچه که او ایده‌های غیرعقلانی و لذت طلبانه‌ای همچون میل شدید، لذت‌ها، رهایی و شهوت طلبی مربوط‌اش می‌کند می‌تازد. واضح است که فرهنگی که به این شیوه توصیف شود با ساختاری اجتماعی که تحت سلطه‌ی بازدهی و عقلانیت است اختلاف دارد. بل همانند پست مدرنیست‌ها اهمیت اصلی را به ظهور جامعه‌ی مصرف کننده می‌دهد. لذت‌طلبی به علت تولید انبوه و فروش همه نوع کالا، دست کم تا حدی، جای قناعت و پرهیزکاری گرفته است. ارزش‌های سنتی از میان می‌روند و جای آن‌ها را علاقه‌های اصلی به چیزهایی مانند لذت، بازی، تفریح و نمایش عمومی می‌گیرد (ریتزر، ۱۳۸۹: ۳۸۵-۶).

نقد دیدگاه دانیل بل

براساس تلقی که دانیل بل از جهان پسا صنعتی و پسامدرن دارد، ویژگی این جهان فاصله گرفتن از سنت‌ها و ارزش‌های سنتی، تفکرات دینی، کنش‌های ریاضتی، عقلانیت ذاتی و حتی کم رنگ شدن معنویت در زندگی انسان پسا صنعتی است. در تلقی بل انسان پسا صنعتی به شدت مادی‌گرا، مصرف کننده و غیرعقلانی است و در جهان متراکمی از نشانه‌ها، وانموده‌ها و فنتزیمگاری^۱ی اماکن عمومی ارائه کننده‌ی محصولات مصرفی قرار دارد. این انسان روز به روز به طرف دامن‌های وسیع‌تری از مصرف، لذت‌طلبی و اتکا به نفریحات عامه‌پسند و توخالی می‌رود. این تصویر که بل از جهان پسا صنعتی به مخاطب می‌دهد تا حد زیادی درست است و قسمت عمده‌ای از جهان در این فضا به سر می‌برند و یا به سرعت در حال نزدیک شدن به این فضا هستند. حتی فرهنگ مصرفی که مختص چند کشور معدود اروپای غربی و آمریکای شمالی بوده است اینک بر بال امواج رسانه سوار شده و با سرعت و پهنای فزاینده‌ای در حال درنوردیدن مرزهای مختلف ملی، قومی و مذهبی‌اند. اما نباید از این نکته غافل شد که در نقاط مختلف جهان فرهنگ‌های متفاوت و متنوعی وجود دارند که در برابر این فرهنگ مصرف‌گرا پاسخ‌های متفاوتی از خود نشان می‌دهند. در بخش‌های زیادی از شمال آفریقا و خاورمیانه تفکرات اسلامی، جبهه‌ای نه تنها منفعلانه نسبت به این فرهنگ ندارند بلکه عملاً با آن مقابله کرده و به جای دوری از سنت‌ها و اندیشه‌های دینی و سنتی علاقه‌ی خویش را بازگشت به اندیشه‌ها و مناسک سنتی که ریشه در دین دارد نشان داده‌اند. در جایی که به نظر بل لذت‌طلبی و

تفریحات عامه‌پسند تسلط دارند چگونه می‌توان حضور جریان‌های فکری بنیادگرایی اسلامی را که خواهان استقرار جامعه‌ی دینی، ارزش‌های سنتی، کنش‌ها و مناسک دینی که گاهی هیچ میانه‌ای با لذت‌طلبی، مصرف‌فزاینده و مادی‌گری ندارند را تبیین کرد؟ به تعبیری می‌توان گفت اندیشه‌های بنیادگرایی دینی در پاسخ به این فرهنگ مادی و مصرفی است که قد علم کرده‌اند و یا دست کم روز به روز روند فزاینده‌ای دارند.

بنیادگرایی دینی در پاکستان، مالزی، بخشی از هند، ایران، کشورهای حاشیه‌ی خلیج فارس و حتی نفوذ این اندیشه‌ها در کشورهایی که در قلب جهان پساصنعتی هستند خود مثال نقضی است بر ادعای سلطه‌ی فرهنگ مصرفی و پساصنعتی با ویژگی‌هایی که بل تصویر می‌کند. در انگلستان، به عنوان مهد صنعتی شدن و مدرنیته، در شهر بیرمنگهام از ۵۰ مسجدی که در اختیار مسلمانان است، ۴۸ مورد آن مربوط به گروه‌های سلفی است و ۲ مسجد نیز در اختیار گروه احمدیه قرار دارد (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۰). این حضور گسترده را می‌توان دست کم در چندین کشور دیگر اروپایی و آمریکایی نیز مشاهده کرد. به یقین این اندیشه‌ها و طرفدارانشان می‌توانند نفوذ و تأثیری گسترده بر فرهنگ مصرفی و مصرف‌کنندگان این فرهنگ در کشورهای مختلف داشته باشند. همانطور که روشن شد نه تنها فرهنگ مصرف‌گرایی جهان پساصنعتی نتوانسته در همه جا اثرگذاری مشابهی داشته باشد بلکه اندیشه‌های بنیادگرایی اسلامی به مقابله با آن برخاسته‌اند. می‌توان ادعا کرد که تحلیل بل بیش‌تر محدود به شرایط فرهنگی چند کشور محدود اروپایی است و با نگاهی جامع‌تر می‌توان برخوردهای متفاوت فرهنگ‌های دینی و قومی مختلف را با این جریان فرهنگی مشاهده کرد. در این نوشته تنها به اندیشه‌های بنیادگرایی دینی خصوصاً اسلامی پرداخته شده است و گرنه اگر سایر اندیشه‌ها بنیادی را که در نقاط مختلف جهان درحال ظهور و رشدند (مانند گوش آمونیم^۱ و هاردیم^۲، دو جریان بنیادگرایی یهودی) مورد نظر قرار گیرد می‌توان به وجوه متفاوتی از برخورد با این فرهنگ مصرفی جهانی پی‌برد.

۶) نظریه‌ی برخورد تمدن‌های ساموئل هانتینگتون

پس از فروپاشی شوروی که به اعتباری هم شکست کمونیسم بود و هم شکست تئوری‌های غربی، دوران جنگ سرد به پایان رسید و از پی آن شرایط کاملاً متفاوتی پدید آمد. تحلیل‌هایی که از وضعیت جدید ارائه می‌شد، همگی از این نقطه آغاز می‌گردید که فروپاشی شوروی به معنی پیروزی غرب است. از میان تحلیل‌های ارائه‌شده، دو نظریه توجه بیشتری را به خود

1- Gush Emunim

2- Haredim

معطوف کرد: یکی نظریه‌ی خوش‌بینانه فرانسیس فوکویاما که جهان آینده را نظامی تک‌قطبی و تحت سیطره لیبرال دموکراسی غرب می‌دید و نظریه دوم به هانتینگتون تعلق داشت که معتقد بود دنیای جدید به مرحله‌ای نایل آمده که در آن نه کشورها و سیاست‌پردازان، بلکه تمدن‌ها و فرهنگ‌سازان نقش‌آفرینان اصلی خواهند بود. وی اذعان می‌دارد که نظریه وی (برخورد تمدن‌ها) گرچه در مورد بسیاری از مسائل و وقایع مهم جهان پاسخ‌گو نیست، اما در مورد بسیاری از وقایع، نظیر جنگ‌های داخلی یوگسلاوی، ظهور بنیادگرایی مذهبی، نزاع‌های داخلی روسیه، تشدید درگیری‌های تجاری آمریکا و ژاپن و... توانایی چشمگیری از خود نشان داده است.

اساس نظریه‌ی هانتینگتون بر این است که با پایان یافتن جنگ سرد، دوران نزاع ایدئولوژیک نیز خاتمه می‌یابد و عصر جدیدی آغاز می‌شود که مناقشه اصلی میان تمدن‌هاست. او بر اساس چند شاخص فرهنگی، هفت تمدن اصلی و یک تمدن حاشیه‌ای را مشخص می‌سازد: تمدن غربی، تمدن کنفوسیوسی، ژاپنی، اسلامی، هندی، اسلاو - ارتدوکس، آمریکای لاتین و تمدن حاشیه‌ای آفریقایی. وی معتقد است به تدریج از اهمیت مناسبات مبتنی بر کشور - ملت‌ها کاسته خواهد شد و مناسبات جدید حول این تمدن‌ها شکل خواهد گرفت و فرهنگ، مذهب و خودآگاهی تمدنی به عوامل تعیین‌کننده تبدیل خواهد شد و از این پس به جای مرزهای سیاسی سابق، خطوط گسل میان تمدن‌هاست که نقاط بحران‌خیز را پدید می‌آورد. از این میان، به نظر هانتینگتون کانون‌های اصلی منازعات تمدنی، میان تمدن غرب از یک سو و دو تمدن کنفوسیوسی و اسلامی از سوی دیگر خواهد بود.

این نظریه در صدد است تا با ارائه تصویری دهشت‌زا از مناسبات خصمانه میان تمدن‌ها و معرفی رقبا و دشمنان آینده و ترسیم روندهای احتمالی مقابله و خصومت، کارگزاران سیاسی غرب را به اتخاذ تدابیر لازم و پیش‌بینی‌های احتیاطی تشویق نموده، آنان را به تحکیم وحدت و انسجام درونی تمدن خود ترغیب نماید تا از مناقشات فرعی درون‌تمدنی که موجب تضعیف موضعشان در برابر تمدن‌های دیگر می‌گردد بکاهند.

از نظر هانتینگتون، عوامل بی‌ثباتی در آینده که می‌تواند زمینه‌های برخورد میان تمدن‌ها را پدید آورد می‌تواند یکی از این حوادث باشد:

۱. وقوع درگیری‌های قومی که از دو نوع بیرون نیست: محلی و درون‌تمدنی، یا میان‌تمدنی و بر روی خطوط گسل؛
۲. حرکت‌ها و جنبش‌های اسلامی که به «بنیادگرایی» شناخته شده و عموماً با دو انگیزه سیاسی (مبارزه با سلطه بیگانه) و دینی (بازگشت به اسلام) صورت می‌گیرد؛
۳. پیشی گرفتن قدرت اقتصادی آسیا از غرب در مناطقی چون کره، چین و سنگاپور که رشد

اقتصادی این کشورها را گستاخ و مهاجم خواهد نمود. از طرفی دو تمدن اسلامی و کنفوسیوسی با جدیت بیشتری در صدد دستیابی به قدرت‌های برتر نظامی‌اند (شجاعی زند، ۱۳۸۰).

نقد دیدگاه هانتینگتون

نظریه‌ی هانتینگتون در کنار نقاط قوتی که در پیش بینی و تبیین برخی وقایع مانند ظهور بنیادگرایی اسلامی، وقوع نزاع‌های یوگسلاوی، درگیری‌های روسیه و تشدید درگیری‌های آمریکا دارد اما در مورد برخی مسائل به نظر می‌رسد که دارای جامعیت کافی نیست. بر اساس اندیشه‌ی هانتینگتون هریک از تمدن‌هایی که او تشخیص می‌دهد دارای همگنی و هماهنگی داخلی‌اند و هنگامی که در اثر برخورد و نزاع میان تمدن‌ها یکی از آن‌ها فاتح نهایی شد انگار قرار نیست در درون این تمدن نزاع‌های دیگری رخ دهد و اگر رخ دهد میان قومی است این درحالی است که درمورد تمدن اسلامی معاصر و حتی جریان بنیادگرایی اسلامی با تنوع و گاه تضاد هم در غایت و آرمان این گروه‌های بنیادگرا و هم در شیوه‌های مورد استفاده‌ی آنها در رسیدن به غایت مورد نظرشان روبرو هستیم و اتفاقاً گرایش دینی و مذهبی حداقل در خاورمیانه بسیار نیرومندتر از مناسبات قومی است. در درون تمدن اسلامی حداقل دو بخش اصلی شامل اسلام گرایان صاحب قدرت و گرایش‌های بنیادگرای دینی که گروه اول را نمایندگان مناسبی برای اجرای احکام اسلامی و برقراری حکومت دینی نمی‌دانند وجود دارد. صاحبان قدرت در کشورهای اسلامی خود را مجریان برحق احکام الهی و اسلام ناب می‌دانند و مدعی‌اند حکومت دینی که برقرار است در شرایط موجود مناسب‌ترین است. این درحالی است که بنیادگرایان یکی از دلایل تشکیل خود را ناکارآمدی این صاحبان قدرت در استفاده از تعالیم اسلامی برای حل مسائل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی اعلام می‌کنند و مدعی‌اند اینان برای جبران این نقایص شکل گرفته‌اند. تا اینجا مشخص شد که در درون تمدن اسلامی دست کم دو رویکرد متضاد وجود دارد. اما تضادهای درونی تمدن اسلامی به همین جا ختم نمی‌شود، در درون جریان بنیادگرای اسلامی هم رویکردهای مختلف و گاه متضادی نسبت به نوع استقرار جامعه‌ی دینی و کارکردهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی دین در اداره‌ی جامعه‌ی اسلامی وجود دارد. این تنوع و تضادها همان طور که در بالا ذکر شد هم در آرمان و هم در شیوه‌ی دستیابی به آرمان است. برای مثال الگوی اسلام انقلابی که در ایران و سودان منجر به تاسیس حکومت شد متفاوت از نوع فعالیت جماعت اسلامی پاکستان و یا آنگکاتان بلیا اسلام مالزی بوده است در این دو نمونه اخیر، حرکت جنبش اسلامی در دولت مرکزی تلفیق شده و به عنوان بخشی از ساختار قدرت پذیرفته شدند و در الگوی پلورالیستی به مشارکت سیاسی

می‌پردازند. یا اخوان المسلمین در مصر، به عنوان بزرگترین جنبش اسلامی معاصر، به رغم اینکه به عنوان سازمانی قانونی به رسمیت شناخته نشد اما در ساختار رسمی قدرت با میزانی از موفقیت به مشارکت دموکراتیک دست زد. یا در الجزایر وقتی انتخابات آزاد برگزار شد حزب اسلامی «جبهه نجات اسلامی»^۱ با اکثریت آراء پیروز شد اما در اثر مداخله‌ی نظامی و تعلیق انتخابات قبل از اعلام نهایی نتایج رای‌گیری، مانع از به قدرت رسیدن این حزب شدند و این جنبش اسلامی بعد از تشکیل شدن دولت رسمی به عنوان اپوزیسیون در مقابل دولت قرار گرفت (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۰).

حتی می‌توان به شیوه‌های متفاوت میان بنیادگراها برای حصول اهدافشان نیز اشاره کرد. برای نمونه حزب الله لبنان و القاعده دارای مشی مسلحانه برای دستیابی به اهدافشان هستند «در حالی که اخوان المسلمین به اسلامی کردن جامعه از طریق ابزار مسالمت‌آمیز و مشارکت در روندهای مردم سالار معتقدند» (عباس زاده فتح آبادی، ۱۳۸۸: ۱۱۷).

در مورد تنوع و اختلاف در میان تمدن اسلامی بیش از این نیز می‌توان سخن گفت و اقامه‌ی برهان کرد که پیش بینی تحلیلی هانتینگتون در مورد ساختار درونی نسبتاً منسجم تمدن‌ها با اشکال جدی مواجه است اما تا این جا نیز به نظر می‌رسد می‌توان ادعای هانتینگتون را به چالش کشید. البته لازم به ذکر است که نظریه‌ی هانتینگتون به علت توجه مناسبی که به قدرت دین و ایدئولوژی و مناسبات دینی و ایدئولوژیک در جهان معاصر دارد دارای اهمیت بالایی است.

۷) جهان‌بینی مدرن و مولفه‌های آن

حرکت‌های بنیادگرایی دینی چرخشی به سمت سنت و جامعه‌ی پیشامدرن به لحاظ اعتقادی و بازسازی هویتی داشته‌اند و نقش خرد انسانی و محوریت انسان را مورد تردید قرار می‌دهند.

مفهوم مدرنیته

همه‌ی اصول مدرنیته پیوندی درونی با یکدیگر دارند و از هم تفکیک ناپذیرند و هریک از آنها از دیگری نتیجه می‌شود. خردگرایی^۲ و انسان‌باوری^۳ نیز در این هم‌پیوندی سهیم‌اند. با این همه شاید بتوان این دو اصل را به عنوان نقطه‌ی عزیمت مناسبی برای مطالعه‌ی بنیادهای مدرنیته فرض کرد زیرا تصور مرکزیت داشتن این دو اصل در میان مبانی مدرنیته با این تعبیر که «خرد

1- FIS

2- Rationalism

3- Humanism

فرد آدمی در مقام سوژه را ذات جهان بینی مدرن می‌انگارد بیشتر سازگار است (ساوجی، ۱۳۸۷: ۱۷۳).

دو مولفه‌ی اصلی جهان‌بینی مدرن را می‌توان به شرح زیر بیان کرد:

۱. **خردگرایی:** خردگرایی مدرن به معنای تکیه‌ی انسان نوین بر معیار عقل سنجش‌گر خودبنیاد خویش در شیوه‌ی نگرش به جهان است. انسان مدرن از این طریق از بند سلطه‌ی بت‌های ذهنی، مراجع اقتدارات کهن رهایی یافت و بجای اجبار به تقلید متعبدانه از سنت، توانایی و اختیار نقادی همه‌ی امور و تفحص در پدیده‌ها را بدست آورد (همان).
۲. **انسان‌باوری:** نقطه‌ی عزیمت در شکل‌گیری جهان‌نگری مدرن اصل انسان‌گرایی است. انسان به عنوان غایتی در خرد و باور به نقش مرکزی و کارگزارانه‌ی انسان نو در جهان نو اهمیت جنبش انسان‌باوری (انسان‌گرایی) دوره‌ی نوزایی از نظر پیامدهای معرفتی، سیاسی و اجتماعی بیش از همه در تأثیری ژرف بود که بر فرایند اصلاح دین مسیحیت سنتی کاتولیک توسط مارتین لوتر بر جای گذاشت (همان: ۱۷۵).

نقد جهان‌بینی مدرن

براساس مولفه‌های اساسی مدرنیته که در سطور پیشین مطرح شد انسان مدرن در جامعه‌ای زندگی می‌کند که خرد و خردورزی او اساس و غایت هر نوع شناختی است و هرچه در مقام خردورزی انسان قرار گیرد می‌تواند مهر رد یا تایید معرفتی دریافت کند. درستی و نادرستی وقایع، بهنجار و نابهنجار بودن آن، جرم و عدم جرم بودن و دیگر پدیده‌های اجتماعی و انسانی توسط خرد انسان قابل قضاوت است و این اندیشه و عقل بشری است که ابزار محق هر شناختی است. همچنین بر اساس انسان‌باوری، انسان در کانون توجه جهان مدرن قرار دارد و محوریت هر چیزی انسان است و این انسان است که اولویت‌ها، خواسته‌ها و تمایلات را برمی‌گزیند و هرچه خواست و اراده‌ی انسان مدرن است باید در کانون توجه جامعه‌ی معاصر قرار گیرد. در واقع انسان محور همه چیز است.

با اندکی دقت در گرایش‌های دینی، گروه‌های احیای دین و جنبش‌های دینی می‌توان به روشنی به این نتیجه رسید که در این گروه‌ها و جنبش‌ها، این خداوند، دستورات و خواست خداوند است که کانون توجهات، محور فعالیت‌ها و غایت نهایی است. در این احیاخواهی‌های دینی، انسان، خرد و خواست انسان در مرتبه‌ی پایین‌تری نسبت به خداوند، بصیرت و مصلحت خداوندی قرار دارد. در واقع هدف و خط مشی این بنیادگرایی‌ها در جامعه‌ی مدرن نه تنها انسان نیست بلکه هر جا که میان خواست خداوند و آموزه‌های دینی با خواست انسان تعارضی رخ دهد بی‌درنگ خواست انسان به یک سو گذاشته می‌شود و تمام تلاش‌ها برای حصول

مصلحت خداوند و اجرای احکام الهی است.

در تمام گروه‌های بنیادگرا و احیاگر مذهبی انسان در مقام فرمانبردار بصیرت و درایت خداوندی است و هیچ‌گاه این اندیشه وجود ندارد که خرد انسان ابزار محکمی برای شناخت است و یا اینکه خرد انسان می‌تواند به تنهایی و بدون اتکا به خداوند و آموزه‌های دینی راه سعادت بشر را نشان دهد بلکه همیشه تاکید بر این است که انسان در طی طریق سعادت و کامیابی حتی دنیوی نیازمند توسل و اتکا به رهنمودهای خداوندی است که در قالب احکام، فقه و سایر ابعاد دین خود را نشان می‌دهد. در واقع می‌توان ادعا کرد در این اندیشه‌های احیاگردینی انسان همواره برای صحیح زندگی کردن نیازمند هدایت از سوی دین است و اهمیتی که به نقش دین در هدایت اجتماعی و فردی انسان داده می‌شود این اندیشه را می‌رساند که نوعی چرخش به جامعه‌ی پیشامدرن وجود دارد که در آن انسان جایگاه کانونی و محوری‌اش از دست داده است و این دین آموزه‌های مذهبی است که تعیین کننده‌ی ماهیت سعادت بشر و راه رسیدن به این سعادت است نه انسان و خرد انسانی. به عبارت دیگر می‌توان گفت هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی سعادت بشری را دین و خداوند تعیین می‌کند نه انسان و خرد او.

«دین منشأ سه چیز است: معرفت، هویت و سعادت. اگر معرفت اندیشی در متون دینی وجود نداشته باشد و فقط بازسازی هویتی مد نظر قرار گیرد در این صورت شاهد حرکت‌های خشن و شدیدی خواهیم بود که با نام گروه‌های بنیادگرای دینی می‌شناسیم» (سروش، ۲۰۱۴). به رغم این اندیشه که بدون مذاقه و تأمل در معرفت دینی نمی‌توان پاسخ‌های درخوری برای مجهولات و پرسش‌های انسان معاصر یافت، بازهم اندیشه‌ی بنیادگرایی با دخالت خرد و استدلال انسانی برای فهم و شناخت معرفت دینی و حتی بازنگری در معرفت دینی مخالفت شدیدی دارد و این مخالفت تا جایی پیش می‌رود که استفاده از خرد انسانی در فهم متون دینی یا بازنگری در آن‌ها «بدعت» محسوب شده و «حکم تکفیر» باخود دارد. اندیشه‌ی بنیادگرایی دینی جایگاه معتبری برای اندیشه و فهم بشری قائل نیست و آن را در حدی نمی‌داند که بتواند برای سعادت بشری راهگشا باشد. در واقع جهان‌بینی مدرن در این حوزه‌ی اعتقادی و ایدئولوژیک که متوجه بازسازی هویت دینی است با جالش جدی مواجه است.

۸. نتیجه‌گیری

بنیادگرایی دینی (اسلامی) اندیشه‌ای است که خواهان برپایی حکومت دینی، رواج دوباره‌ی ارزش‌های اسلامی و پایبندی به هنجارهای دینی است و با همه‌ی این موارد به شیوه‌ای انتخابی و گزینشی برخورد می‌کند و با قرائت خاصی که از دین و ارزش‌های دینی مطرح می‌کند سعی در برقراری حکومت و جامعه‌ی دینی دارد. بنیادگرایی دینی با این تلقی به وجود

آمده است که فرهنگ دینی و اسلامی در تلاقی و تعارض با فرهنگ سکولار و مادی گرایی غربی قرار دارد و جوامع اسلامی برای جلوگیری از استحاله‌ی ارزش‌های اسلامی در برابر سکولاریسم و مظاهر مدرنیسم باید به ارزش‌های اصیل و بنیادی اسلامی باز گردند. در این فرایند چون بازسازی هویت دینی بدون توجه به بازاندیشی و مذاقه دوباره در معرفت دینی انجام می‌شود و این هویت یابی با معرفت اندیشی همراه نیست بنابراین در مسیر هویت یابی، اقدامات خشونت بار و افراط گرایانه‌ای انجام می‌گیرد. اندیشه‌های اجتماعی که در مورد جامعه‌ی مدرن مطرح شده‌اند و سعی در واکاوی شرایط مدرن دارند در مورد تبیین پدیده‌ی بنیادگرایی دینی ناتوان بوده‌اند و عدم توجه کافی به این پدیده‌ی در حال گسترش، نظریه‌های اجتماعی را با چالش جدی مواجه کرده است و قدرت تبیین آن‌ها از شرایط اجتماعی و فرهنگی جدید را کاهش داده است. نظریه‌های مدرن که در صدد تبیین و واکاوی مدرنیسم و جامعه مدرن هستند نتوانسته‌اند تصویری از مدرنیسم ارائه دهند که احیاگری دینی و هویت خواهی مذهبی را نیز پوشش دهد. در واقع بنیادگرایی دینی نوعی چرخش پیشامدرن است که از عقلانیت صوری، اقتدار عقلایی، محافظه‌کاری، اندیشه‌ی سود محور، مصرف‌گرایی، انسان‌باوری و خردباوری انسان، به عنوان ویژگی‌هایی که عمدتاً برای مدرنیسم برشمرده می‌شود، فاصله‌ی جدی دارد و این ارزش‌ها را با چالش نظری و عملی جدی مواجه کرده است. بنابراین ضروری به نظر می‌رسد در تحلیل‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی در دوران مدرن با نگاه جامع‌تر و عمیق‌تری به بررسی شرایط محلی و منطقه‌ای پرداخت. تبیین نظری چرایی ظهور و گسترش بنیادگرایی دینی بحث جدی می‌طلبد که باید با مذاقه در شرایط کنونی جهان معاصر به دلایل چرایی گسترش این پدیده پرداخت. بنیادگرایی دینی با توجه به ویژگی‌های خاصی که دارد باید تحلیل شود و دلایل و عوامل زمینه‌ساز شکل‌گیری و گسترش آن مورد تحلیل قرار گیرد.

منابع

۱. احمدوند، شجاع (۱۳۸۵)، «رویکردی نظری به مفهوم بنیادگرایی»، **پژوهشنامه‌ی علوم سیاسی**، سال اول، شماره‌ی ۲: ۱۳۶-۱۰۹.
۲. اسپوزیتو، جان. وال، جان (۱۳۹۰)، **جنبش‌های اسلامی معاصر (اسلام و دموکراسی)**، ترجمه شجاع احمدوند، تهران، نشر نی.
۳. آرون، ریمون (۱۳۸۱) **مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی**، مترجم: باقر پرهام، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی.
۴. پازوکی، شهرام (۱۳۸۲)، «سنت‌گرایی و بنیادگرایی»، سایت کانون. <http://canoan.org>
۵. دکمیجیان، هرایر (۱۳۷۷)، **اسلام در انقلاب: جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب (بررسی پدیده بنیادگرایی اسلامی)**، ترجمه‌ی حمید احمدی، تهران: انتشارات کیهان، چاپ سوم.
۶. ریتزر، جورج (۱۳۸۹)، **مبانی نظریه‌ی جامعه‌شناختی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن**، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران، نشر ثالث.
۷. ریتزر، جورج. داگلاس جی، گودمن (۱۳۹۰)، **نظریه‌ی جامعه‌شناسی مدرن**، ترجمه خلیل میرزایی و عباس لطفی زاده، تهران، انتشارات جامعه‌شناسان.
۸. زاهد زاهدانی، سید سعید. حمیدی زاده، احسان، (۱۳۹۱)، «جنبش‌های بنیادگرایی دینی»، **پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (غرب شناسی بنیادی)**، سال سوم، شماره ۲: ۷۵-۱۰۵.
۹. ساوجی، محمد (۱۳۸۸)، «مدرنیته و پسامدرنیسم»، **فصلنامه سیاست**، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۹، شماره‌ی ۲: ۱۹۲-۱۷۱.
۱۰. سروش، عبدالکریم (۲۰۱۴)، **داستان غم‌انگیز دینداری در روزگار ما (سخنرانی)**، آمریکا.
۱۱. سیدمن، استیون (۱۳۹۰)، **کشاکش آرا در جامعه‌شناسی**، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی.
۱۲. شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۰)، **نظریه‌ی برخورد تمدن‌ها**، بازتاب اندیشه، شماره ۱۶.
۱۳. عباس زاده‌ی فتح آبادی، مهدی، (۱۳۸۸)، «بنیادگرایی اسلامی و خشونت (با نگاهی به القاعده)»، **فصلنامه‌ی سیاست**، مجله‌ی دانشکده ی حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۹، شماره‌ی ۴: ۱۲۸-۱۰۹.
۱۴. قریشی، فردین (۱۳۹۲)، **مبانی معرفت‌شناسانه اندیشه‌ورزی اجتماعی در ایران**، در دست چاپ.

۱۵. کاستلز، امانوئل (۱۳۸۵)، *عصر اطلاعات*، ترجمه هادی چاووشیان، ج ۲، تهران، نشر طرح نو.

۱۶. کوزر، لوئیس (۱۳۸۳)، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات علمی.

17. Azzam, Maha, (2006), "Islamism Revisited", *International Affairs*, Vol. 82. 6

18. Davidson, Lawrenc, (1998), *Islamic Fundamentalism*, New York: Green Wood Press.

19. Denoeux, Guilaim, (2002), "The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam," *Middle East Policy*, Vol. 9. No. 2.

