

سیاست مذهبی جدید:

"بنیادگرایی" کجا، کی و چگونه پدید می‌آید؟

نوشته: نیکی ار. کدی

دلایل پدیداری هم‌زمان جنبش‌های "بنیادگرا" یا جنبش‌های به لحاظ آئینی و اجتماعی محافظه‌کار و مذهبی - سیاسی توده‌ای و دلایل افزایش نفوذ بخش عمده‌ی آن‌ها فقط در مورد گروه‌های منفرد تحلیل شده است. اما این دلایل به گونه‌ای که همه‌ی مذاهب اصلی و مناطق نفوذ آن‌ها را با یک دیگر مقایسه کرده باشد، به ندرت مورد بررسی قرار گرفته است. (۱) تحلیل این که چرا این جنبش‌ها در اغلب مناطق فقط از دهه‌ی هفتاد به این سو بسط و گسترش پیدا کرده، علل موفقیت آن‌ها در آن مناطق، تفاوت بین این مناطق با مناطقی که این جنبش‌ها در آن جا ضعیف‌اند یا وجود ندارند؛ و این که گذشته از مذهب، علت پیدایی انواع گوناگون جنبش‌ها در چیست، حتی از این هم کم‌تر تحلیل شده است. سعی ما بر این است که ببینیم به لحاظ زمانی و مکانی عوامل مشترکی وجود دارد که این جنبش‌ها را توضیح دهد. همین‌طور هم علل وجود شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها را پی‌می‌گیریم. در توضیحات ما تاکید بر تفاوت‌های بین ناسیونالیسم مذهبی (یا جماعت باوری) ای است که اساساً علیه دیگر جماعت‌های مذهبی سمت و سو دارد، و سیاست مذهبی محافظه‌کاری که لبه‌ی تیز حمله‌ی آن متوجه دشمنان داخلی است. تفاوت بین انواع اعتقادات پیشامذهبی و سطوح آن‌ها را بررسی خواهیم کرد، تا نشان دهیم علل پیدایش این جنبش‌ها، در پاره‌ای از مناطق

و نبود آن‌ها در دیگر مناطق چیست. عوامل جهانی که توضیح دهنده‌ی برآمد سیاست مذهبی در سال‌های اخیر بوده است، نیز مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

برای بررسی چنین مسائل با اهمیتی لازم است جنبش‌های پیچیده و متنوع را ساده کرد تا زمینه و تکوین تاریخی آن‌ها را نیز برسید، کاری که عمدتاً در جای دیگری به آن پرداخته شده است.^(۲) این جنبش‌ها در کشورهایی با سنت‌های مذهبی و تاریخ (منطقه‌ای) بسیار متفاوت پدید آمده‌اند که بر شکل و ماهیت آن‌ها اثر می‌گذارند. این مقاله عواملی را بررسی می‌کند که این جنبش‌ها را - علی‌رغم تفاوت‌های اساسی‌ای که در مذاهب، منطقه‌ها و شرایط پیدایش آن‌ها که عمدتاً برخاسته از تحولات اخیراند، به خصوص تحولات سه دهه‌ی اخیر - قابل مقایسه با یک دیگر می‌سازد. در این مقاله بر تعمیم‌ها تاکید می‌شود. بررسی مفصل را به دلیل محدودیت جا باید به وقت دیگری موکول کرد.

اصطلاح "سیاست مذهبی"

اگر چه صرفاً برخی از ایرادهایی را می‌پذیرم که به اصطلاح "بنیادگرایی" می‌شود، ترجیح می‌دهم در صورت امکان از اصطلاح خنثی‌تر، یعنی سیاست مذهبی جدید استفاده کنم که به صورت مختصر، ان. ار. پی. آورده‌ام. این اصطلاح، همه‌ی جنبش‌های سیاسی مذهبی جدید را دربر نمی‌گیرد، اما می‌توان در جایی از آن استفاده کرد که جنبش‌ها مشخصات ویژه‌ی معینی را به نمایش می‌گذارند. این ویژگی‌ها عبارتند از:

نخست به سنت مذهبی بازتفسیر شده و همگن متوسل می‌شود و آن را حل‌کننده‌ی مسائلی می‌داند که قدرت‌های سکولار، جماعت باور یا بیگانه به وخامت آن‌ها افزوده‌اند.

دوم این که، این‌ها جنبش‌های پوپولیستی‌ای هستند که هدف‌شان کسب قدرت سیاسی جهت تغییر دولت است؛ بر اساس برنامه‌ی سیاسی -

مذهبی‌ای که از آن برخوردارند.

سوم این که، این جنبش‌ها را لیبرال‌ها یا چپ‌ها رهبری نمی‌کنند. نظرات اجتماعی محافظه کارانه بر آن‌ها چیره است. اغلب این جنبش‌ها از نظراتی پدرسالارانه پیرامون جنسیت، روابط خانوادگی و آداب و رسوم اجتماعی برخوردارند. چند استثنا در این باره وجود دارد که در زیر بررسی می‌شود. در استفاده از اصطلاح ان. ار. پی. (سیاست مذهبی جدید) از مسائلی اجتناب می‌شود که استفاده از اصطلاح "بنیادگرا" آن‌ها را به وجود می‌آورد، از جمله معانی ضمنی آن‌ها در رابطه با منشاء پروتستانی [آن‌ها] در ایالات متحده، [زیرشمول این اصطلاح قرار دادن] گروه‌های مذهبی غیرسیاسی یا [مسائلی که] معنای ضمنی آن‌ها افراط‌گرایی است. (۳) اصطلاحی که به کار برده‌ام در بر گیرنده‌ی کاربرد ویژه‌ای است از اصطلاح عمومی‌تر "سیاسی-مذهبی"، اما بدیل مختصر قانع‌کننده‌ای در حال حاضر برای آن وجود ندارد. اصطلاحاتی چون احیاء یا برآمد مذهبی (یا احیای اسلامی، مسیحی یا هندوئی) در تاکیدشان بر مذهبی بودن و نادیده گرفتن سیاست قانع‌کننده نیستند. (۴) اصطلاحاتی که پیشنهاد کرده‌ام این امتیاز را دارند که خنثی هستند و در عین حال هم محتوای سیاسی و هم ماهیت معاصر جنبش‌هایی را روشن می‌کنند که توضیح داده‌اند. (۵) از واژه‌ی بنیادگرا به ندرت با معنی تلویحی آن [که با علامت نقل قول آورده می‌شود] استفاده خواهد شد. این دال بر آن نیست که استفاده از واژه‌ی "بنیادگرا" از طرف دیگران ضرورتاً بازتاب‌دهنده‌ی طرفداری ویژه‌ای است یا از اهمیت کار فاضلان‌های آن‌ها می‌کاهد. پاره‌ای از بهترین آثار در این زمینه را کسانی نوشته‌اند که از این اصطلاح استفاده کرده‌اند. (۶) طرفداران این جنبش‌ها که اغلب خود را "مسلمان"، "مسیحی"، "هندو" و امثال آن می‌نامند و سیاست را در اصطلاح خود نمی‌گنجانند، هیچ اصطلاح واحدی را نمی‌پذیرند. شرکت‌کنندگان در این جنبش‌ها خود را نه بخشی از گرایش جهانی، بلکه پیروان حقیقی مذاهب خود می‌دانند. استفاده از اصطلاح آن‌ها به معنی رد مقایسه [مذاهب] و انکار مذهب حقیقی برای دیگران است، چرا که اصطلاح

مورد علاقه‌ی آن‌ها از جمله "مسیحی" و "مسلمان" اشاره بر آن دارد که فقط آن‌ها مومنین حقیقی‌اند. (لغت "اسلام‌گرا" که به طور وسیع مورد استفاده است را پاره‌ای نمی‌پسندند زیرا ظاهراً این امتیاز را به "اسلام‌گرایان" می‌دهد که خود را مسلمانان واقعی بدانند) (۷). در عین حال که پیروان اعتقادات جهان شمولی چون دموکراسی، سوسیالیسم یا کمونیسم با استفاده از یک اصطلاح واحد در سطح جهانی هویت می‌پذیرند، کسانی که برای اعتقادات خود بر چارچوبی تاکید دارند، می‌خواهند به نام ویژه‌ای خوانده شوند. بنابراین، تلاش در جهت پیدا کردن اصطلاح واحد برای جنبش‌های سیاسی- مذهبی می‌تواند تلاشی بی‌ثمر باشد. روشن است که یک اصطلاح تطبیقی واحد نمی‌تواند یک جنبش را به طور کامل تعریف کند، هر یک از این جنبش‌ها باید در چارچوب متن، عقاید و اعمال خود فهمیده شود. مقایسه‌ی دو پدیده به معنی هم سانی نیست. در آثار روشنگری که "پروژه‌ی بنیادگرایی آکادمی علوم و هنر امریکا" منتشر کرده، شرح جنبش‌های مذهبی بنیادگرا یا "شبه بنیادگرا" در عمده‌ی نقاط جهان را آورده است، اما بسیاری از آن‌ها مشخصاتی را ندارند که در این جا بر آن‌ها تاکید شده است. مثلاً تاکید بر آیین مشترک همگن شده که به مثابه‌ی سنت مذهبی حقیقی (گرچه، در حقیقت، از بسیاری جهات جدید است) معرفی شده یا به طور ویژه سطح بالائی از کنش‌گری سیاسی که در نهایت هدفش کسب قدرت است. (این مشخصه‌ی اخیر در نخستین موج بنیادگرایی در ایالات متحده در خلال دهه‌ی بیست‌اهمیت نداشت و در تعریفی نمی‌گنجد که در بالا از بنیادگرایی ارائه شده است) در این جا گروه محدود تری مورد بررسی قرار می‌گیرد که به یک دیگر بیش تر شبیه‌اند؛ و به طرز بارزی می‌توان آن‌ها را با هم مقایسه کرد. پس از اشاره به عوامل مهمی که در بیش تر نقاط جهان وجود دارد، به ارائه‌ی تحلیلی متفاوت از دلائلی خواهیم پرداخت که در مورد برآمد سیاست مذهبی در مناطق معینی به دست داده شده است.

گرایش‌های جهانی موافق با سیاست مذهبی

در مورد این جنبش‌ها عوامل مشترکی را در گرایش‌های جهانی اخیر می‌توان سراغ گرفت. (۸) پاره‌ای از این گرایش‌ها نیز در جاهائی مشاهده می‌شود که این جنبش‌ها ضعیف‌اند یا وجود ندارند، امری که می‌توان آن را توضیح داد. این تمایزات لازم‌اند تا بتوان علیی‌را مشخص کرد که لازم ولی ناکافی‌اند؛ و اگر قرار باشد پدیده‌ای حادث شود، وجود عوامل دیگری، ضروری به شمار می‌رود. (۹) بسیاری از دلایل اجتماعی-اقتصادی و سیاسی که غالباً در مورد برآمد این جنبش‌ها نقل می‌شود، در این مقوله لازم ولی ناکافی وجود دارند، همان طوری که این دلایل در مناطق فاقد این جنبش‌ها نیز مشاهده می‌شوند. عواملی که به طور وسیع همه جا دیده می‌شود، به توضیح برآمد تقریباً هم‌زمان جنبش‌های معاصر بنیادگرا و تعیین تاریخ زمانی آن‌ها کمک می‌کند، جنبش‌هایی که تحت تاثیر دگرگونی‌های اجتماعی-اقتصادی، سیاسی و فرهنگی در سراسر جهان قرار گرفته‌اند. البته دلایل بیش‌تری نیاز است تا بتوان توضیح داد چرا این عوامل در مناطقی سبب تکوین این جنبش‌ها شده‌اند و در مناطق دیگر آن‌ها را به وجود نیاورده‌اند.

وقتی جنبش‌های خاصی را توضیح می‌دهیم، گرایش‌های جهانی به وجود آورنده‌ی سیاست مذهبی را غالباً نقل می‌کنیم. در این جا فهرستی از گرایش‌هایی را می‌آوریم که در بسیاری مناطق به نفع سیاست مذهبی بوده است. پاره‌ای از این گرایش‌ها تقریباً همه جا ملموس بوده‌اند، در حالی که گرایش‌های دیگری در پاره‌ای مناطق تضعیف شده‌اند. از این دست است اولین دو گرایش [زیر] در مورد آسیای شرقی تا سال ۱۹۹۸. این گرایش‌ها عبارتند از: نخست: تکوین گسترش یابنده‌ی سرمایه‌داری (عنصر اصلی جهانی شدن) که کل تولید را افزایش داده است، اما در پیوند با منطقه، نژاد و جنسیت بسیار نابرابر است. تفاوت توزیع درآمد در اغلب مناطق، به همراه ناامنی شغلی و مهاجرت اجباری افزایش یافته است. این‌ها همه، عوامل نارضایی و دغدغه‌ی هویت را به وجود آورده است.

دوم: کندی رشد اقتصادی و رکود و ناامنی در جهان توسعه یافته، خاورمیانه، بخش بزرگی از آسیای جنوبی، افریقا و امریکای لاتین به نارضائی و ایجاد جنبش‌های پوپولیستی راست دامن زد، جنبش‌هایی که در مناطقی به ناسیونالیسم و در مناطق دیگری به سیاست مذهبی گرایش دارند (که غالباً با ناسیونالیسم در آمیخته است).

سوم: افزایش مهاجرت که می‌تواند معیار زندگی را بهبود بخشد، ولی ناهنجاری‌های معین دیگری را به وجود می‌آورد. شهری شدن و مهاجرت بین المللی پیش داوری را به همراه داشته است که می‌تواند ضدیت با ایدئولوژی‌ها را به وجود آورد. پاره‌ای از سیاست‌های مذهبی در آغاز در خارج متمرکز می‌شوند، مثل [وضعیت] سیک‌ها در کانادا. ایدئولوژی‌های "بنیادگرایانه" ظاهراً می‌تواند برای مهاجرین روستا- شهری از ریشه کنده شده بیش از ناسیونالیسم سکولار شناخته شده باشد. سیاست مذهبی ضد مهاجرت نیز وجود دارد.

چهارم: امکان‌پذیر شدن بیشتر برای زنان در خصوص سبک زندگی، حرفه، ازدواج و مادری که مسائل پدرسالاری را کاهش می‌دهد، فشارهای روحی جدیدی در پی داشته است، از قبیل افزایش طلاق، مراقبت ناکافی از اطفال و چالش‌های بحث برانگیزی که در مورد حق انحصاری مردانه وجود دارد. این قضیه حسرت گذشته‌ای که وجود داشت را در پاره‌ای از اشخاص دامن می‌زند. دگرگونی‌های دیگری که اخیراً در ساختار خانواده به وجود آمده است، جوانان را مستقل‌تر و مشتاق‌تر به یافتن هویت‌های جدید سوق می‌دهد.

پنجم: رشد مداوم قدرت حکومت سکولار، در عین حال که دست آوردهای اجتماعی به همراه داشته و به نفع پاره‌ای از گروه‌ها بوده است، مقرراتی را به وجود آورده است که دیگران با آن مخالفاند. تقصیر دگرگونی اجتماعی- اقتصادی به گردن دولت است. شکست نظام‌های سرمایه داری و سوسیالیستی در حل پاره‌ای مسائل، زمینه ساز گرایش به ایدئولوژی‌های جدید و آشنا، خواه ناسیونالیسم راست، یا سیاست مذهبی شده

است.

ششم: آموزش و پرورش و رشد شهرنشینی فرصت ابراز نارضائی را به طرز موثری برای بسیاری از مردم فراهم آورده است. این امر به رشد سیاست مذهبی‌ای کمک کرده است که آشنا به نظر می‌رسد، می‌تواند ادعای زمینه‌ی اخلاقی برتری داشته و از حکومت‌ها و احزاب فاقد اعتبار مستقل باشد.

هفتم: همگن سازی فرهنگی جهانی باعث عکس العمل‌هایی می‌شود که پایه‌ی آن بر سیاست هویت مداری و از جمله بر ناسیونالیسم و سیاست مذهبی استوار شده است، زیرا از این منظر دیده می‌شوند که نیازها را از نظام سکولار جاری بهتر بیان می‌کنند که طرفدار ارزش‌های مدرن غربی جهانی‌اند. در مناطقی (چون سربلانکا و یوگسلاوی سابق) تقسیمات مذهبی و قومی یا زبانی بر هم منطبق‌اند و تفرقه را تشدید می‌کنند. بسیاری نیز دریافت‌شان از مساله این است که بحرانی در وضعیت اخلاقی وجود دارد که لازمه‌اش یک راه حل مذهبی است.

هشتم: در جنوب در مقیاس جهان، بهبود در امر سلامتی به افزایش جمعیت منتهی شده است. رشد جمعیت سختی‌های جدیدی را باعث شده و شاخص جمعیت‌شناسی را به سمت گروه‌های سنی بسیار جوان سوق داده است، گروه‌هایی که در این منطقه پشتیبانان اصلی جنبش‌های سیاسی مذهبی‌اند. هیچ جنبشی صرفاً به مثابه‌ی واکنشی به چنین عوامل عامی پدید نمی‌آید. همه‌ی این‌ها [این جنبش‌ها] افراد فعالی را دربر می‌گیرند که در مسیرهایی حرکت می‌کنند که غیرقابل پیش‌بینی‌اند. به منظور انجام کاری تطبیقی، این مقاله باید به نفع عوامل عمومی در مقابل مشخصه‌های فردی تاکید ورزد. (۱۰)

علت پیدایش سیاست مذهبی در بعضی مناطق چیست؟

اگر در جست‌و-جوی جنبش‌هایی باشیم که بیان‌گر سیاست مذهبی جدیداند، باید آن‌ها را به طور عمده در ایالات متحده، آسیای جنوبی، جهان

اسلام و اسرائیل سراغ بگیریم. در بین مسلمانان، نیرومند ترین جنبش‌ها در خاور میانه دیده می‌شود. جنبش‌های [اسلامی] در آسیای جنوبی، افریقا و آسیای مرکزی تاکنون چندان چشم گیر نبوده‌اند.

الهیات رهایی بخش که عمدتاً در امریکای لاتین از همه جا نیرومندتر است، از این رو متفاوت است که به لحاظ ایدئولوژی، سنتی نیست و از کلیسا یا آیین [مذهبی] رسمی، نه کم تر، بلکه بیش تر لیبرال یا سوسیالیست است. جنبش‌های لیبرال و سوسیالیست با تاکید سیاست مذهبی جدید بر محافظه کاری و آیین [مذهبی] همگن شده خوانایی ندارند، بنابر این احزاب دموکرات مسیحی و احزاب دیگری که حکومت‌های موجود لیبرال یا سوسیال دموکرات را قبول دارند، علی رغم سفت و سخت نبودن مرز بین آن‌ها و بنیادگرایان معتدل، در تعریف ما ضمیمه نشده‌اند. گرچه بسیاری از پیروان کلیسای کاتولیک رومی در چارچوب بخشی از تعریفی می‌گنجد که در بالا به دست داده‌ایم، فقط گروه کوچکی را واجد شرایط تعریفمان می‌دانیم که به جنبش‌های تعلق دارند که هدفشان تسخیر قدرت جهت تحمیل تفسیرهای خود از آیین [مذهبی]‌اند. همین شرایط هم در مورد دیگر مذاهب صادق است. جنبش‌های مذهبی سیاسی دیگری نیز وجود دارند که منطبق‌اند با تعریفی که در خصوص امریکای لاتین، افریقا، اروپا و غیرمسلمانان جنوب آسیا ارائه شده است. اما وسعت و اهمیت آن‌ها به اندازه‌ی مناطقی نیست که در این جا بر آن‌ها تاکید شده است.

پاره‌ای از متفکران بر اساس تعریف‌های گوناگون از بنیادگرایی، مفهوم در دست بحث را به مذاهب یک خدایی دارای کتاب مقدس محدود می‌کنند، بدین ترتیب احیاگران هندو و بودایی را در مقوله‌ی دیگری قرار می‌دهند. (۱۱)

(با این وجود، با قبول تاکید من بر سیاست مذهبی، محافظه کاری و پوپولیسم و نه بر معتقدان به نص کتاب مقدس یک خدایی، هندوهای

ناسیونالیست، سیک‌ها و بودیست‌ها را نیز در تعریف خود می‌گنجانیم. جماعت باوری یا ناسیونالیسم مذهبی موجود در آسیای جنوبی تشابهات بسیاری در بین پیروان یک خدایی در کشورهای دارد که مبارزات جماعت باوری تاریخ اخیر آن‌ها هدفش کسب قدرت یا تسخیر یک سرزمین است. از این جمله‌اند یهودیان اسرائیل، مسلمانان آسیای جنوب شرقی، فلسطین و بعضی مناطق دیگر. اگرچه قاعده ای در کار نیست که مشخص کند چه چیزی را می‌توان مقایسه کرد، به نظر مفید می‌نماید که هندوها، بودیست‌های آسیای جنوبی و تا حدی سیک‌های دارای کتاب مقدس را در سیاست مذهبی جدید بگنجانیم، زیرا جنبش‌های مذهبی سیاسی آن‌ها، با تعریف سیاست مذهبی جدید در انطباق است. حذف آسیای جنوبی مانع درک سیاست مذهبی جدید می‌شود، سیاستی که می‌توان از مطالعه و بررسی جماعت باوری کسب کرد. نخستین نظریه پرداز بنیاد گرایی اسلامی، مولانا مودودی، از محیط جماعت باور برخاسته، دارای پیشینه‌ی جماعت باوری است و بر آن تأثیر گذاشته است (۱۲) (اخوان المسلمین مصری که پیش تر وجود داشتند چنین ایدئولوژی منظم فراگیری را به وجود نیاورده بودند). مودودی که نخستین کسی بود که مفاهیم اساسی‌ای چون حکومت اسلامی را پرداخت و تدوین کرد، بر سید قطب، نظریه پرداز اصلی و فعال سیاست مذهبی مصری و عربی تأثیر فراوان گذاشت.

(۱۳)

با نگاهی به ایالات متحده، آسیای جنوبی، اسرائیل و جهان اسلام، تفاوت‌های اساسی بیش از تشابهات توجه را به خود جلب می‌کند. چندین مذهب، همانند ملت‌های [متفاوت]، با سطوح گوناگون تکامل و تاریخ‌های متفاوت معرفی می‌شوند. ایالات متحده ابرقدرتی است به لحاظ اقتصادی پیشرفته، که بر دیگر مناطق سلطه دارد. اسرائیل کشور پیشرفته‌ای است با تاریخی مرکب از ستم‌گری و سلطه. آسیای جنوبی و جهان اسلام بسیار فقیرتراند و کمتر توسعه یافته و تاریخی مستعمراتی یا نیمه مستعمراتی دارند. در عین حال که این اختلافات در سیاست مذهبی این مناطق بازتاب

یافته است و جهان سوم ضدغرب است و یهودیت و مسیحیت را نمایندگان فرهنگی استعمار نو می‌دانند، در سیاست مذهبی آن‌ها شباهت‌های اساسی وجود دارد. آیا این فقط یک تصادف است یا گرایش زمان که در این مناطق بسیار متفاوت، سیاست مذهبی جدید مشاهده می‌شود، به خصوص که در ظاهر، هریک از این فرهنگ‌ها نفوذ مستقیم اندکی بر دیگری دارند؟ یا مکان‌های درستی را برای مشخصه‌های قابل قیاس سراغ نگرفته‌ایم؟

مشخصه‌هایی که به وجودآورنده‌ی سیاست مذهبی جدیداند شامل فهرستی می‌شود که در بالا ارائه شد، از قبیل جستجوی یک هویت مطمئن در رو-یا-روئی با دگرگونی‌های اجتماعی-اقتصادی و فرهنگی سریع، شکاف بین درآمدها، دگرگونی در موقعیت اجتماعی زنان، خانواده و اخلاقیات جنسیتی، قدرت رو به افزایش دولت‌های مرکزی سکولار مردم ناپسند و شکست آن‌ها در رفع نیازهای اقتصادی و فرهنگی اتباع خود. این عوامل به درستی در بحث‌های مربوط به جنبش‌هایی که بر زمینه‌ی سیاست مذهبی جدید به وجود آمده‌اند، مورد تاکید قرار گرفته است. اما بسیاری از این عوامل در کشورهای که جنبش‌های نیرومندی ندارند نیز به همان اندازه وجود دارد. بنابراین، این عوامل به چگونگی پیدایی این جنبش‌ها در مکان‌هایی پاسخ نمی‌دهند که به وجود آمده‌اند. بنابراین، علی‌رغم اهمیتی که این عوامل دارند، آن‌ها را تکرار نمی‌کنم؛ بلکه به عنوان زمینه‌ی مشترکی، برای بسیاری از کشورهای مفروض می‌دانم که جنبش‌های مذهبی جدید در آن‌ها پدید آمده یا نیامده‌اند.

پیشاپیش فرضیه‌ای توضیحی را بیان می‌کنم: جنبش‌های مذهبی قابل ملاحظه‌ی جدید معمولاً فقط جایی پدید آمده‌اند که در دهه‌های اخیر(مهم نیست که در چه مقطعی در گذشته) مذاهب خداپاورانه و ماوراء طبیعی محتوای اعتقادی بخش بزرگی از مردم را تشکیل داده، یا خود را قویا با آن هم هویت دانسته‌اند. افزون بر آن، یک یا هر دو عامل زیرین باید در دوران

اخیر صادق باشد: درصد بالائی از جمعیت خود را با اصول اعتقادی سنت مذهبی‌اش در رابطه با خدا یا خدایان و کتاب مقدس خود و امثال آن هم هویت می‌داند. دین پرستی، تنها واژه‌ای است که برای این پدیده به کار برده می‌شود، اصطلاحی که معمولاً کاربردهای متفاوتی هم دارد. علاوه بر آن، دست کم دو جماعت نیرومند مذهبی وجود دارد. در سطح وسیعی با تعیین هویتی در جماعت مذهبی سروکار داریم که شبه ملی است و خود را در تقابل با دیگر جماعات می‌دانند. این گونه‌ی دوم را، ناسیونالیسم مذهبی یا "جماعت باوری" می‌نامیم که همانند "بنیادگرایی" که بسیاری حتی آن را نمی‌پسندند، از آن استفاده می‌کنند، زیرا این کار، تنها شیوه‌ی مناسب ارجاع به آن به صورت یک کلمه است.

دین پرستی و جماعت باوری غالباً اصطلاحات اصلی‌ای هستند که مشخص می‌کنند چه جماعت‌هایی دارای سیاست مذهبی جدید قابل ملاحظه‌ای هستند یا نیستند. دین پرستی در مفهومی که در بالا ذکر شد، مثلاً ایالات متحده را از اروپای غربی، و کشورهای مسلمان را از کشورهای آیین کنفوسیوسی؛ متمایز می‌سازد. (۱۴) چنین عواملی را متفکران به ندرت مورد بحث قرار داده‌اند. آن جایی هم که استثنائاً بحث کرده‌اند می‌خواسته‌اند بدانند آیا کتاب مقدس یک خدایی، برای بنیادگرایی لازم است یا نه. این پرسشی است که تفاوت سطوح بنیادگرایی بین ایالات متحده، جایی که سطح اعتقاد و عضویت در کلیسا بالاست، و اروپای غربی جایی که این سطوح پایین است را توضیح نمی‌دهد. (۱۵) با وجود همه‌ی مشکلاتی که بحث مربوط به سطوح اعتقاد مذهبی و هویت شناسی دارد، که طی زمان و بر حسب منطقه تغییر می‌کنند، این سطوح به اندازه‌ی کافی قابل شناسایی هستند که بتوان تعمیم‌ها را تایید کرد، آن هم در دوره‌ی معاصر که سیاست مذهبی جدید بسط می‌یابد.

اقداماتی که دولت‌های سکولار و نخبگان همگن انجام داده‌اند، هم

گروه‌های جماعت باور و هم بنیادگرا را بسیج کرده است. اقداماتی که بسیاری از معتقدان این گروه‌ها را آزرده است، عبارتند از: تصمیمات دادگاه عالی ایالات متحده از سال ۱۹۶۲ به این سو، قوانین ایجابی مربوط به سهم بیش تر زنان و اقلیت‌های [نژادی] در استخدام و کار در ایالات متحده و هندوستان، اصلاحات در قوانین، آموزش و پرورش و مسائل جنسیتی و خانوادگی در جهان اسلام و دیگر جاها. در مناطق متعددی که دولت‌های سکولار به قدرت رسیده‌اند، توهم زدایی گسترده‌ای صورت گرفته زیرا [این دولت‌ها] در بسیاری از مناطق قادر نبوده‌اند مسائل اساسی را حل کنند، چه این دولت‌ها سرمایه داری باشند چه سوسیالیستی.

هم دگرگونی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی سریع [سال‌های] اخیر که اغلب نیز به نفع مردم نبوده است، و هم دین پرستی یا جماعت باوری برای این که بنیادگرایی قدرت بگیرد، ضروری به نظر می‌رسند. دین پرستی و جماعت باوری، اگر یک جنبش سیاست مذهبی جدید در منطقه‌ای تکوین یابد که با سیمای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی مناسبی خوانایی داشته باشد، تاثیر بسیاری می‌گذارد. اما به نظر می‌رسد علل اجتماعی اقتصادی و سیاسی مهم ترین عامل توضیح دهنده‌ی آن به شمار روند، که در چه زمانی این جنبش پدید می‌آید. افزون بر این، از دهه‌ی هفتاد به بعد، جنبش‌های اساسی مذهبی سیاسی فقط پس از دگرگونی‌های اجتماعی اقتصادی و فرهنگی معینی که مشخصه‌ی دهه‌های اخیراند در مناطقی پدید آمده‌اند که تاریخ [دوران] اخیر آن‌ها دین پرستی و جماعت باوری بوده است. امریکای لاتین (و پاره‌ای مناطق دیگر) موردی است که می‌توان در آینده به آن پرداخت، زیرا در آن منطقه هم دین پرستی وجود دارد و هم مسائل اجتماعی اقتصادی و سیاسی. با این همه، در این منطقه بنیاد گرایان عمدتاً پروتستان‌هایی هستند که هنوز جهت گیری سرنگونی مراکز قدرت قدیم را نداشته‌اند. گذشته از جنبش‌های سنتی "یک پارچه گر" (انتگرالیست) که به لحاظ سیاسی اهمیت ندارند، کاتولیک‌های رومی، حتی در مناطقی که اعتقادات مذهبی قوی است، در مقابل بنیادگرایی مقاومت نشان داده‌اند.

کاتولیک‌هایی که سنت‌گرایی‌شان بر مسائلی متمرکز است که پاپ بر آن‌ها تاکید دارد، می‌توانند بدون پیوستن به جنبش بنیادگرای کاتولیکی، از این خط مشی‌ها حمایت کنند، در عین حالی که یک جنبش ایدئولوژیک کامل، احتمالاً رم را به چالش می‌طلبد. کاتولیسیسم رمی تنها مذهب عمده‌ای است که یک رهبر عقیدتی دارد (نظیر خمینی رهبر شیعه)، پویشی که می‌تواند جلوی انعطاف‌پذیری لازم برای بنیادگرایی‌های محلی را بگیرد. (۱۶). در جاهای دیگر ممکن است عوامل بازدارنده وجود داشته باشد، در عین حال، عواملی که قبلاً بیان شد برای پدیداری جنبش‌های بنیادگرای نیرومند لازم‌اند، اما حضور آن‌ها [عوامل] تضمین‌کننده‌ی تکوین آن نیست که یک جنبش نیرومند را به وجود آورد.

دین پرستی یا جماعت‌باوری به ما کمک می‌کنند که توضیح دهیم چرا سیاست مذهبی جدید، هم در کشورهای به لحاظ اقتصادی پیشرفته (ایالات متحده) و هم در کشورهای کم‌تر پیشرفته (جهان سوم) پدید آمده است. (۱۷) وقتی آسیای شرقی را با مناطقی مقایسه کنیم که سیاست مذهبی جدید، دست کم، تا سال ۱۹۹۸ در آن‌جا نیرومند بود، متوجه می‌شویم که علت ضعف نسبی سیاست مذهبی جدید در آن منطقه درجه‌ی نازل دین پرستی و سطوح بالاتر ماهیت مساوات‌طلبانه تکامل اقتصادی است. در اغلب جنبش‌های سیاست مذهبی جدید، دین پرستی ایدئولوژی‌های به لحاظ جنسیتی محافظه‌کارانه را تقویت کرده است. چنین جنبش‌هایی رفتارهای پدرسالارانه را دارای اعتبار مذهبی و برخاسته از کتاب مقدس می‌دانند.

بیش‌تر عوامل اجتماعی-اقتصادی و سیاسی‌ای که در بالا فهرست آن آمد، در کشورهایی وجود دارد که جنبش‌های سیاست مذهبی جدید در آن‌ها نیرومند است. (این فهرست پاره‌ای از کشورهای افریقایی را شامل نمی‌شود که دولت‌های ضعیف و تکوین نیافته دارند، همین‌طور هم شامل برخی از کشورهای آسیای شرقی و اروپایی نمی‌شود که شکاف توزیع درآمد در آن‌ها چشم‌گیر نیست). لازمه‌ی برآمد جنبش‌های نیرومند سیاست

مذهبی جدید، تا به امروز، هم یک رشته پیش رفت‌های اجتماعی-اقتصادی و سیاسی است، که مشخصه‌ی دهه‌های اخیر جهانی شدن است و هم زمینه‌ی پُر رنگ دین پرستی یا جماعت باوری. بسیاری اشخاص که در سیاست مذهبی شرکت دارند یا انگیزه‌ی اساسا مذهبی یا سیاسی می‌توانند داشته باشند، اما جنبش‌های آن‌ها هر دوی این عوامل را یک جا داشته است. جنبش‌هایی که در بالا به آن‌ها اشاره شد، همگی از رشد یکسانی برخوردار نبوده‌اند: پاره‌ای در اثر عمل دولت یا شرایط بهبود یافته‌ی اجتماعی-اقتصادی یا سیاسی، انزجار از عملیات افراطی یا خطاهای سیاسی درونی، سرکوب یا تضعیف شده‌اند.

جنبش‌های مذهبی سیاسی جماعت باور

تا این جا جماعت باوری را همراه گرایش‌های دیگر آورده‌ایم، اما برجسته‌ترین زیربخش در بین جنبش‌های مذهبی سیاسی احتمالا جایی است که جماعت باوری (ناسیونالیسم مذهبی) عمدتا و به طور مستقیم علیه دیگر جماعت‌ها متمرکز است و جاهایی که جنبش عمدتا علیه دولت خود سمت-و-سو دارد و به هیچ وجه علیه دیگر جماعت‌ها نیست، یا اگر هم باشد جنبه‌ی فرعی دارد.

آسیای جنوبی بزرگ‌ترین و متنوع‌ترین منطقه با جماعت باوری یا ناسیونالیسم مذهبی تکوین یافته‌ی مدرن است. این منطقه در دوران استعماری و پسا استعماری شاهد تکوین هویت شبه قومی بود که گونه‌های ناسیونالیستی دین هندو و ساختارهای مشابهی را تا حدی در واکنش به ناسیونالیسم آئین هندو، اسلام، دین سیک و دین بودائی به وجود آورده بود. این گونه‌های ملی ریشه در مدرنیسم قرن نوزده داشتند، اما مخصوصا پس از دو جنگ جهانی بسط پیدا کردند و بدیل‌هایی بودند در مقابل ناسیونالیسم سکولار کنگره‌ی ملی هند و بعدها در مقابل حزب کنگره. ناسیونالیسم مذهبی تا حدی حاصل جنبش‌های اصلاح طلبانه‌ی هندوئی قرن نوزدهم، مانند جنبش براهموسمج و آریاسمج و جنبش‌های مشابهی در دیگر مناطق

بود.

(۱۸)

در فاصله دو جنگ، ایدئولوژی ناسیونالیستی متمرکز بر دین هندو را به طور ویژه، رشتریا سووی ماسوک سنق (ار. اس. اس) بسط داد. ار. اس. اس. در سال ۱۹۲۵ پایه گذاری شد. ایدئولوژی آن بر مفهوم هندوتوا متمرکز بود که سورکار، رهبر ار. اس. اس. در کتابی با همان نام معرفی و عرضه کرد. در این کتاب، ار. اس. اس. و برخی از ناسیونالیست‌های هندو که پس از آن‌ها آمدند این گونه استدلال می‌کردند که هندوها همه‌ی کسانی بودند که پیوندهای فرهنگی با هندوستان قدیم را به رسمیت می‌شناختند. این‌ها غالباً سیک‌ها، جین‌ها، نجس‌ها را در بر می‌گرفت. مسلمانان و مسیحیان دشمن محسوب می‌شدند. پاره‌ای از نویسندگان سیاسی اجتماعی ار. اس. اس. معتقد بودند که بهترین همانند جهت درک ملیت از منظر آن‌ها را می‌توان در صهیونیسم سراغ گرفت. (۱۹) اگر چه وجهه‌ی ار. اس. اس. به خاطر اتهام به دست داشتن در قتل مهاتما گاندی بسیار کاهش یافت، از آن پس خود را به طرز چشم‌گیری احیا کرد؛ و به شکل‌گیری دو سازمان جدید تر ناسیونالیست هندی یاری رساند. این دو سازمان عبارتند از: ویشا هیندو پریشاد (و. اچ. پی) و حزب سیاسی باراتیا جنق (بی. جی. پی). رشد اخیر ناسیونالیسم هندو تا حدی به خاطر توهم زدائی [مردم] از کنش‌های دولت‌های سکولار است. اغلب متفکران نکته‌ی اساسی برآمد معاصر ناسیونالیسم مذهبی سیاسی در هندوستان را صدور فرمان حالت فوق العاده‌ی ۱۹۷۷-۱۹۷۵ ایندیرا گاندی می‌دانند، زمانی که آزادی‌های مدنی محدود شد، مخالفان به زندان افتادند و کنگره اعتبار خود را از دست داد. زمانی که ار. اس. اس. تحت رهبران جدید در دهه‌ی هفتاد فعال تر وارد سیاست شد، پاره‌ای از رهبران آن به شکل‌گیری گروه‌های جدید مذهبی سیاسی یاری رساندند. ار. اس. اس. و برخی دیگر از گروه‌های مذهبی سیاسی خواستار تکالیف ویژه ستایش یا اعتقادات به خصوصی و رای ایمان کلی به دین هندو نیستند. ار. اس. اس. به خاطر داشتن سازمان مجزا و رزمنده‌ی زنان از سال ۱۹۳۶ به این سو، مورد توجه بوده

است. این سازمان [زنان] ایده‌های سنتی و مدرن را توأمان در خود دارد. در سال ۱۹۸۴ اعضاء ار. اس. اس و چندین رهبر مذهبی هندو جزء [سازمان] ویشوا هندو پریشاد (و. اچ. پی، یا شورای جهانی هندو) بودند. ار. اس. اس در شورای جهانی هندو بسیار فعال بوده است که رهبران مذهبی مستقل نیز در آن وجود دارند. یکی از اهداف آن جذب مردم قبائل و نجس‌ها به پیروان هندو (که بدین ترتیب بسیار گسترش پیدا می‌کند) است. شورای جهانی هندو نیز هم چون ار. اس. اس تعریف بسیار بازی از دین هندو دارد و همه را شامل می‌شود، به جز مسلمانان و مسیحیان که خارجی و دشمن محسوب می‌شوند. شورای جهانی هندو از استدلال ناسیونالیستی هندو استفاده می‌کند. طبق این استدلال، جامعه‌ی عادلانه‌ی قدیم هندو را متجاوزان خارجی، نخست مسلمانان و سپس بریتانیا، فتح کردند. فراگیری مذهبی هندو (به پیروی از پاره‌ای دانشمندان غربی) رواداری نام گرفته است. درعین حال به مسلمانان به چشم افراد متعصب، خشک مغز و سکولاری نگاه می‌کنند که مانند عاملان ضد ملی غرب‌اند.

وجهه‌ی رو به رشد شورای جهانی هندو (و. اچ. پی) تا حدی به خاطر شعائر مذهبی سیاسی آنست و به زبان شعائر بیان می‌شود. یکی از این شعائر رژه‌ی "ارابه‌ها" (کامیون‌ها) با تصویرهای مادر هندوستان و [شعائر] آب گنگ مقدس است. روی آوری مردم به رژه‌ها و شعائر مذهبی به بازسازی معابد هندو یاری رساند که گفته می‌شود آن را خراب کرده‌اند تا به جای آن مسجد بسازند. مسجد ببری در مرکز زیارت، ایودھیا، که پیش تر محل درگیری بین مسلمانان و هندوها بود، به صحنه‌ی فعالیت تبدیل شد. فشارهای ویشنا هندو پریشاد، وی. اچ. پی، حکم قانونی ۱۹۸۶ را به دنبال داشت. طبق این حکم، محل مورد مشاجره مسلمانان می‌باید برای عامه باز باشد. این تصمیم در سراسر هندوستان موجب درگیری و خشونت شد. حزب مذهبی سیاسی بی. جی. پی (باراتیا جانبا سنق) که مستقیم با ار. اس. اس پیوند داشت، از ۱۹۸۶ با تمام نیرو درگیر این مساله شد. (۲۰) این مساله منجر به آن شد که جمعی از هندوها در دسامبر ۱۹۹۲ مسجد [ببری] را خراب کردند و به دنبال آن در

چندین شهر نزاع‌های شدیدی بین مسلمانان و هندوها به وقوع پیوست. تبلیغات ضداسلامی از جمله تمرکز بر مسائلی چون جدائی طلبی کشمیر و امتیازاتی که راجیو گاندی در اثر فشار مسلمانان با تصویب قانون خانواده در دهه‌ی هشتاد به نفع آن‌ها قائل شد، مشخصه‌ی اصلی ناسیونالیسم هندوئی اخیر بوده است. سریال‌های تلویزیونی که حماسه‌های باستانی هندو را به نمایش در آوردند، نیز به تقویت تشخیص هویت هندو کمک کرد. یک مولفه‌ی دیگری که در تبلیغات هندو موثر بود در سال ۱۹۹۰ پیش آمد. در این سال دولت وی. پی. سینگ در پیوند با آموزش و پرورش و مشارکت در دولت در خصوص "کاست‌های عقب مانده" قید- و-شرطها را افزایش داد. (در صورتی که پاره‌ای از ناسیونالیست‌ها می‌خواستند این کاست‌ها را بیش تر به هندو تبدیل کنند و اغلب [ناسیونالیست‌ها] نمی‌خواستند از امتیازات شغلی برای آن‌ها دست بشویند). [در این وضعیت] به دولت به مثابه‌ی طرفدار مسلمانان و هندوهای حاشیه‌ای و نه هندوهای واقعی نگریده می‌شد.

متفکران هندی نشان داده‌اند که بنیادگرایی هندوئی چگونه از جماعت باوری هندوئی ضداسلامی سر بر آورد، جماعت باوری‌ای که خود عمدتاً بخشی از پی‌آمد کنش و واکنش امپریالیسم بریتانیا بود. (۲۱) ناسیونالیسم هندو بیش تر از بنیادگرایی، با سیاست مذهبی جدید تناسب دارد، زیرا مشخصات اصلی آن. ار. پی. را داراست، اما نه همیشه مشخصات بنیادگرایی مذهبی آن را. ناسیونالیست‌های هندو تعالیم [مذهبی] و تشکیلات مدرنی، گیرم به لحاظ سیاسی محافظه کار، به وجود آورده‌اند: آن‌ها نسبت به تعالیم و آئین‌های دیگر از جمله علیه صاحبان مذهب‌های دیگر، و هم سکولاریسم نارواداری پیشه می‌کنند. آن‌ها رزمندگانی هستند که به گرد اصول عقایدی بسیج شده‌اند که در عین دعاوی سنتی اما بسیار جدیداند؛ و در پی آنند که به نام این اصول اعتقادی، قدرت را به دست آورند. دغدغه‌ی عمده آن‌ها، در عین حال، این است که هم [به عنوان هندو] بر منطقه و هم بر فرهنگ کنترل داشته باشند، در عین دشمنی نسبت به دیگر اقلیت‌ها، به خصوص

مسلمانان که [از نظر آن‌ها] چنین کنترلی را تهدید می‌کنند. ویژگی دین هندوی پیشاستعماری، نه دارای کتاب مقدس است و نه از یگانه پرستی برخوردار است، و برخی از صاحب نظران حتی مذهب واحد بودن آن را انکار می‌کنند. (۲۲) اما ناسیونالیسم هندو که بر مدرنیسم هندو پایه ریزی شده، حامی اصول عقایدی است که بسیار شبیه مذاهب یک خدایی و معتقد به کتاب مقدس است، تا دین هندوی غیرمتمرکز گذشته، در عین حال که آن‌ها [ناسیونالیست‌های هندو] با مذاهب یک خدایی و معتقد به کتاب مقدس مبارزه می‌کنند. این امر تا حدی به خاطر وجود مذاهب غیرهندوئی دارای کتاب مقدس در هندوستان است، مثلاً اسلام و مسیحیت که از نظر ناسیونالیست‌های هندو دشمنان نیرومند محسوب می‌شوند، و تا حدی نیز به خاطر نیازی که به اصول عقاید یگانه به منظور حمایت از یک جنبش واحد و متحد در میان است. ناسیونالیست‌های هندو به منظور سازمان دهی جنبش‌های ملی و برای مبارزه با مذاهب غیرهندوی دارای کتاب مقدس، مجموعه طرح‌های آئینی یگانه‌ای به وجود آوردند که در خصوص بخشی از ادبیات آن‌ها امتیازی به حساب می‌آید. (۲۳) به موازات آن در دین سیک تحولی در راستای داشتن کتاب مقدس یگانه مشاهده می‌شود که قبلاً گرایش‌های آئینی گوناگون، درون مایه‌ی آن را تشکیل می‌داد. بخشی از این درون مایه از منظر پیروان آن [دین سیک] با آئین هندو قابل مقایسه بود. در سال‌های اخیر سیک‌ها به لحاظ آئینی بیش تر متحد، ناسیونالیست و طرفدار کتاب مقدس [خود] شده‌اند و بسیاری از آن‌ها از داشتن ملت واحد سیک پشتیبانی می‌کنند، ملتی که قرار است در منطقه پنجاب به وجود آید که اکثریت آن‌ها سیک‌اند. (۲۴) سرکوب خشن سیک‌ها، به دست ایندیرا گاندی در سال ۱۹۸۴ در معبد طلائی‌شان، ناسیونالیسم سیک را تقلیل نداد؛ بلکه به قتل او به دست محافظ سیکش انجامید. (قاتلان مهاتما گاندی و راجیو گاندی نیز انگیزه‌ی مذهبی - سیاسی داشتند). به موازات این تحولات مذهبی [در بین هندوها و سیک‌ها] قبل از تقسیم هندوستان، ناسیونالیسم مذهبی دیگری را در بین مسلمانان می‌توان مشاهده کرد. این ناسیونالیسم را

می‌توان در برنامه‌ی اتحادیه‌ی مسلمانان (مسلم لیگ) ملاحظه کرد که عیار جدائی طلبی آن رو به افزایش است و در اوائل قرن بیستم فقط خواهان نمایندگی اسلامی از طریق انتخابات مجزا بود؛ و پس از جنگ جهانی اول، پروژه‌هایی را با کنگره‌ی ملی هندوستان به اجرا در آورد، و تبلیغات علیه بریتانیا به راه انداخت. مسلمانان زیادی به کنگره تعلق داشتند، اما احساسات‌شان تغییر کرد، مخصوصاً پس از تجربه‌ای که از دولت‌های دارای اکثریت کنگره ایالتی طی اواخر دهه‌ی سی داشتند. در این دوره، و مخصوصاً پس از تقسیم کشور [به دو بخش]، ایدئولوژی مودودی که مدافع دولت و سیاست اسلامی احیا شده بود و تشکیلات جماعت اسلامی‌ها و در تکوین ناسیونالیسم مذهبی اهمیت داشت. (گرچه نه او، نه برخی از سازمان‌های علما تا زمانی که با عمل انجام شده رو-به-رو نشده بودند، خواهان ایجاد پاکستان نبودند). جنبش پاکستان و شکل‌گیری کشور پاکستان در سال ۱۹۴۷ تناقض مکنونی را در خود داشت. اگرچه بنیان‌گذار اصلی آن، محمد علی جناح، طرفدار ایجاد حکومت مذهبی نبود، نفس وجود پاکستان به مثابه‌ی یک حکومت اسلامی راه را برای گروه‌های بهره‌ور اسلامی گشود. در دهه‌های اخیر نفوذ گروه‌های ناسیونالیست اسلامی، مخصوصاً از زمان پا گرفتن جنبش علیه ذالفقار علی بوتو در پاکستان در دهه‌ی هفتاد، افزایش یافته است. دل‌آزردگی و نفرت این جنبش متوجه حرکات خود سرانه‌ی دولت‌های سکولار بود. (۲۵) دولت جانشین [دولت سکولار]، دولت ضیاء الحق، بسیاری از مشخصه‌های اسلامی کردن را عملی ساخت، از این جمله بود مجازات‌های اسلامی، اخذ مالیات اسلامی از طریق حساب‌های بانکی، فعالیت‌های بانکی اسلامی و قوانین قضائی جدید. اگر چه جنبش‌هایی وجود داشت که در مقابل این دگرگونی‌ها مقاومت می‌کرد، مخصوصاً سازمان‌های شیعه و سازمان‌های زنان، و گرچه در اثر این مقاومت‌ها پاره‌ای از این قوانین را تغییر دادند، معه‌ذا بیش‌تر تغییرات قانونی بر جای ماند. هویت اسلامی، مخصوصاً آن بخش از این هویت که با هندوستان هندوآئین مخالفت می‌ورزد، امروزه تنها نیروی متحدکننده‌ی پاکستان است، پاکستانی که منازعات شبه قاره‌ای

و فرقه‌ای اسلامی آن را در
نوردیده است.

به لحاظ مسلکی ناسیونالیسم مذهبی، در اسلام آسیای جنوبی همان اندازه دارای عناصر بدیع است که آئین هندو، حتی با این وجود که اسلام با یک مجموعه واحد عقائد و تکالیفی که قوانین [اسلامی] آن را شکل بخشیده و بر آن‌ها متمرکز شده، بیش تر هم ساز است. کل مفهوم پاکستان بدیع بود: سنت اسلامی در عین حال که طرفدار قوانین اسلامی در خطه‌ی فتح شده است، در خصوص ایجاد حکومت در مناطقی که اکثریت آن را مسلمانان تشکیل می‌دهند، حرفی برای گفتن ندارد. افزون بر آن، نظری که اسلام گرایان همه جا بر آن تاکید می‌ورزند- این که شریعت باید دستورالعمل قانونی اساسی در همه‌ی حوزه‌ها باشد- تازه و بدیع است، گو این که در حکومت عثمانی در قرن نوزدهم قدم‌هایی در راستای مدون کردن [قوانین اسلامی] برداشته شده بود. به لحاظ سنتی شریعت در شیوه خود بیش تر شبیه قانون مدنی غربی بود، زیرا دعوای [حقوقی] را افراد، و نه دولت، علیه افراد دیگر پیش می‌کشیدند.

در دوران پس از جنگ، کشمکش‌های قومی و اجتماعی خشونت بار در سریلانکا و مناطق سیک نشین پنجاب، ناسیونالیسم مذهبی آسیای جنوبی را تشدید کرده است. (۲۶) ناسیونالیسم مذهبی، همیشه سطح اعتقادی بالائی را شامل نمی‌شود (هرچند بسیاری از پیروان آن بسیار مذهبی اند) اما به طور فزاینده‌ای نمادهای مذهبی مردم پسند ابداع می‌کند و مورد استفاده قرار می‌دهد و با موفقیت مذهب را با ملت هم هویت می‌سازد. (۲۷) یک زمینه‌ی جماعت باوری که شباهت‌هایی با آسیای جنوبی دارد را می‌توان در جوامع دیگری مشاهده کرد که در آن جماعات مذهبی اقلیت بزرگی را تشکیل می‌دهند، ازین جمله‌اند: فلسطین- اسرائیل، نیجریه، مالزی و سریلانکا (همه در خطه‌ی مستعمرات سابق بریتانیا). (۲۸) در مقابل رقبای [مذاهب دیگر] دفاع فرقه‌ای از مذهب شکل سیاسی به خود گرفت، و اغلب با دفاع از سنت‌های از خود ساخته‌ای پیوند یافت که در

خدمت گروه‌ها و طبقاتی قرار گرفت که احساس می‌کردند نوسازی سکولار آن‌ها را کنار گذاشته است. این گروه‌های "کنار گذاشته شده" مرزهای طبقاتی را پشت سرگذاشته بودند و مردم طبقه‌ی پائین و متوسطی را، در مناطق مختلف، شامل می‌شدند که نوسازی و زندگی عرفی آن‌ها را درهم ریخته بود، طبقاتی که به اقتصاد سنتی گره خورده بودند، و همین طور گروه‌های به خصوصی از کاست‌های بالای هندو خشنود بودند که با انجام کارهایی که به لحاظ مذهبی مورد تایید بود، و از قوانین ایجابی مربوط به سهم بیش تر زنان و اقلیت‌های [نژادی] در استخدام و کار ناخشنود؛ و [بالاخره] یهودیان شرقی ای که تبعیض را احساس می‌کردند.

در عین حال که آسیای جنوبی را جماعت باور می‌دانند، در بسیاری از مستعمرات پیشین بریتانیا، خواه آن‌ها را جماعت باور بدانیم خواه ندانیم، جماعت باوری، تا اندازه‌ای در نتیجه‌ی سیاست‌های بریتانیا نیز وجود داشت که مردم را بر حسب گروه مذهبی‌شان تعریف می‌کرد و امتیازاتی که گهگاه بر مبنای این مقولات به آن‌ها می‌داد.

ناسیونالیسم مذهبی سه مشخصه‌ی قابل توجه وجود دارد:

نخست: جنبش‌های مشابهی که برآمده از مذهب‌های بسیار متفاوت‌اند، نشان دهنده‌ی آنست که شرایط مدرن می‌تواند به اندازه‌ی سازمایه‌ی (ماده) مذهبی اولیه اهمیت داشته باشد. در جنوب آسیا، آئین اولیه‌ی بودائی نه رزمنده بود و نه به لحاظ مذهبی انحصاری. اما بودائیان سریلانکا جنبش رزمنده‌ای را به وجود آوردند علیه آن چه که آن را تهدید تامیل هندوئی می‌دانستند. (۲۹) هندوهایی که سرآغاز گرایش ناسیونالیستی در جنوب آسیا مشخصه‌ی آن‌ها بود، در دوران پیشاستعماری در آیین دینی خود وحدت اندکی داشتند و دارای رهبری متحدی نیز نبودند. اما گروه‌های ناسیونالیست هندو این هر دو [وحدت و رهبری متحد] را هر زمان که لازم بود، به وجود می‌آوردند. تاکید بر عمده بودن اختلافات بین آئین هندو و اسلام از زمانی شروع شد که استعمارگران و اصلاح طلبان هندو و پس از آن‌ها، دیگر گروه‌ها همان موضع گیری را اتخاذ کردند. این که جماعت باوران آئین‌های [مذهب]،

مرزبندی‌ها و رهبری یگانه تری داشتند، در خور توجه است. این جنبش‌ها و ایدئولوژی‌های‌شان به موازات ایجاد مرزبندی‌های سفت- و- سخت طی روندی دیالکتیکی بیش تر و بیش تر به هم شبیه شدند.

دوم: جناح ناسیونالیستب مذهبی یا جماعت باور ان. ار. پی (سیاست مذهبی جدید) تکوینی درازمدت تر، متنوع تر و تدریجی تر از جناح غیرجماعت باور [فرقه ای] داشته است. در هندوستان، هندوها بیش از یک قرن سازمان‌های مذهبی ناسیونالیستی داشته‌اند و مسلمانان و سیک‌ها طی این قرن به طرز فزاینده‌ای ناسیونالیست شدند. در جاهای دیگر ناسیونالیسم ملی، در میان صهیونیست‌ها از همان آغاز اهمیت داشت و طی بیش از یک قرن تکوین یافت و زیربخش‌هایی برای خود پیدا کرد. با این همه، نقطه‌ی عطف تقویت سیاست مذهبی جدید (ان. ار. پی) در مورد آسیای جنوبی و اسرائیل درست همانند خاورمیانه و ایالات متحده‌ی غیرجماعت باور طی دهه‌ی هفتاد پیش آمد. حتی مناطق دارای جماعت باوری قدیمی تر به موازات به وجود آمدن ایدئولوژی‌های رزمنده‌ی جدید در دهه‌های اخیر برآمدی را در سیاست مذهبی تجربه کرده‌اند.

سوم: پاره‌ای از سیاست‌های مذهبی جماعت باور، از سیاست‌های مذهبی غیر جماعت باور متفاوت‌اند، بدین صورت که در آن‌ها بر آداب و رسوم و از جمله اجرای مقولات پدرسالارانه کم تر تاکید می‌شود، مقولاتی که بنیادگرایان گرایش دارند بر آن‌ها به مثابه‌ی بخشی از مذهب تاکید کنند. نقش جنسیت در بین جماعت باوران آسیای جنوبی هم اهمیت دارد و هم متنوع و پیچیده است: درعین حال که دو مساله عمده‌ی جماعت باوری دهه‌ی هشتاد عبارت بود از: مساله‌ی قانون طلاق اسلامی و دولت و [دیگری] ساتی که دفاع از سنت‌های جنسیتی را شامل می‌شد، ار. اس. اس و برخی ناسیونالیست‌های هندو، زنان را تا اندازه‌ای به شیوه‌ی مدرن بسیج کرده‌اند. (۲۰) از نظر پاره‌ای ناسیونالیست‌های هندو، روی کرد برابرتر نسبت به زنان به سلاحی ضد اسلامی تبدیل شده است. [فرقه‌ای گوش امونیم اسرائیلی

تاکید کم تری بر پدرسالاری و آداب و رسوم اجتماعی می‌گذارد تا جنبش‌های اسرائیلی ارتدکس تر. آن‌هایی که طرفدار سیاست مذهبی جماعت باوراند، سیاستی که هم برای اشخاص مذهبی و هم غیرمذهبی جاذبه دارد، اغلب بر مذهب آن گونه که می‌شناسیم کم تر تأکید دارند و بیش تر در باره‌ی میراث فرهنگی و ازین قبیل [مقولات] صحبت می‌کنند، از این جمله است بی. جی. پی حزب اصلی مذهبی سیاسی در هندوستان.

این تأکید کم تر بر آداب و رسوم، مردسالاری و حتی مذهب، عمدتاً ریشه در هدف جنبش‌های جماعت باور دارد. این هدف عبارت است از تقویت یک جماعت به هزینه‌ی جماعت‌های دیگر. پای فشاری بر سازگاری در باور و تکالیف مذهبی می‌تواند در این هدف خدشه ایجاد کند، به این ترتیب که در جماعت دیگران را از خود دور کند. مثلاً حماس فلسطین کار خود را با یک برنامه تمام و کمال اخوان المسلمین شروع کرد؛ ولی به مرور بیش تر بر ناسیونالیسم متمرکز شد و کمتر بر قوانین اسلامی. (۳۱) با همه‌ی این احوال، پاره‌ای قوانین، چون لباس اسلامی زنان، تحمیل شد و حتی به مظهر و نماد کسانی تبدیل شد که، خواه جماعت باور خواه غیرجماعت باور، در این جنبش‌ها بودند.

اگر چه سیاست مذهبی جماعت باور روند تکاملی طولانی تر و تأکید کم تری بر سازگاری مذهبی داشته است تا سیاست مذهبی غیرجماعت باور، بهتر آنست که همه را با هم مورد بررسی قرار دهیم، زیرا مرز بین این دو غالباً مخدوش می‌شود و در بسیاری مناطق یکی با دیگری تداخل پیدا کرده؛ یا تغییر شکل می‌یابد. آن‌هایی که در سودان، فلسطین، لبنان، اسرائیل و در مناطقی علیه جماعت‌های دیگر مبارزه می‌کنند، مشخصه‌هایی از بنیادگرایی جماعت باور و غیرجماعت باور را با یک دیگر ترکیب می‌کنند. (۳۲) همان طور که اشاره رفت، جماعت باوری زمینه‌ی صورت بندی اولیه‌ی بنیادگرایی اسلامی بود که مودودی آن را تنظیم کرد. این روندی بود که بر بنیادگرایی اسلامی در جاهای دیگر اثر گذاشت. با وجودی که اغلب به طرز

غیرمنصفانه‌ای جماعت باوری را در مورد آسیای جنوبی صادق می‌دانند، در سیاست مذهبی اسلامی، مسیحی و یهودی عوامل جماعت باوری (ناسیونالیستی) وجود دارد. ویژگی‌های جماعت باوری در تئوری‌های اسلامی، صهیونیسم افراطی و برخی از جنبش‌های دیگر خود را هم در دشمنی با دیگر جماعات و کنترل جماعت باورانه سرزمین‌ها و هم در مراکز قدرت و نفوذ بازتاب می‌دهد.

حق صهیونیستی دارای عناصر جماعت باورانه‌ی بارزی است که از هویت انحصاری خود علیه جماعت دیگری دفاع می‌کند، جماعتی که بر سر یک خطه‌ی [سرزمین] واحد رقابت می‌کند. جماعت باوران آسیای جنوبی زمانی که سیاست مذهبی موثر راست‌گرایان را سازمان دادند، تا حدی پیشاهنگ این امر به شمار می‌روند. در آن زمان تشکیلات، فعالیت و ایدئولوژی آن‌ها سابقه‌ی صد ساله داشت. این امر می‌تواند روشن‌گر آن باشد که چرا پاره‌ای از متفکران آسیای جنوبی در هم ردیف قرار دادن دو نوع جنبش تردید دارند: یکی جنبشی که از منظر آن‌ها هم به لحاظ تاریخی برای‌شان آشناست و هم بدون کتاب مقدس است و دیگری جنبش‌های اخیر غیرجماعت باور و دارای کتاب مقدس.

با این همه، در جنبش‌های اخیر آسیای جنوبی عناصر جدید سیاست مذهبی جدید مشاهده می‌شود. از جمله این عناصر تشکیلات و قدرت بی سابقه‌ی سیاسی است که برای حزب سیاسی بهاراتیا جانبا سنق (بی. جی. پی) در انتخابات ایالتی انتخابات ملی هندوستان در سال ۱۹۹۸-۱۹۹۶ پیروزی و اکثریت نسبی به همراه داشت؛ و آن‌ها را به بخشی از برآمد بین‌المللی سیاست مذهبی تبدیل کرد. از مارس ۱۹۹۸ دولت تحت رهبری حزب سیاسی بهاراتیا جانبا سنق (بی. جی. پی) به منظور جلب متحدانی از احزاب دیگر، لحن ضداسلامی خود را ملایم کرد.

سیاست مذهبی جماعت باور بر کنترل و سرکوب دیگر جماعت‌ها متمرکز است. در آسیای جنوبی ناسیونالیست‌های هندو، بودائی و سیک همین برنامه‌های کنترل و سرکوب را دنبال می‌کنند. در اسرائیل، سیاست مذهبی

بر کنترل مناطق مورد مشاجره تاکید دارد و منکر ادعای مالکیت از سوی عرب هاست. و در فلسطین سیاست مذهبی، خواهان کنترل مسلمان عرب بر همه‌ی سرزمین فلسطین سابق است. اولویت دادن به مسائل مربوط به کنترل [سرزمین] و قدرت گاه به معنی توجه کم تر به مذهب است.

در پاره‌ای مناطق، جماعت باوری قومی و مذهبی با هم در آمیخته‌اند، مانند نیجریه و مالزی. در این کشورها مسلمانان حدود نیمی از جمعیت را تشکیل می‌دهند و غیرمسلمانان از قومیت‌های گوناگون‌اند. مسلمانان این کشورها از تحصیلات و فرصت‌های کم تری برای ورود به بخش‌های اقتصادی مدرن برخوردار بوده‌اند و خواست‌های اسلامی به آن‌ها کمک کرده است تا قدرت اقتصادی و سیاسی مسلمانان را تقویت کنند. (۳۳) با وجودی که جماعت باوری ریشه‌های قدیمی تری دارد، با استعمار پیوند خورده و در دوران پسااستعماری نیز چنین بوده است. همان طوری که پیش تر اشاره شد، جماعت باوری از مشخصات ویژه‌ی مستعمرات بریتانیا و محیط پیشبرد سیاست جماعت باورانه‌ی استعمارگران بریتانیاست. جماعت باوری بخشی از زمینه‌ی طغیان اسلامی مورو علیه استعمار ایالات متحده در فیلیپین بود، اما ظاهراً در مستعمرات فرانسه اهمیت کم تری داشته است، شاید به این علت که آن‌ها جهان شمولی را در نظام آموزشی و برخی سیاست‌های دیگر خود مرجح دانسته‌اند. گرایشات سیاست مذهبی جدید جماعت باور به لحاظ مذهبی از جنبش‌های دارای زمینه‌ی گسترده‌ی دین پرستی انسجام کم تری دارند. در دین هندو این امر را غالباً به فقدان یک خدای واحد، کتاب مقدس و شعائر [مذهبی] نسبت می‌دهند. اما این قضیه در مورد گرایشات بسیار متنوع در یهودیت سیاسی نیز صادق است که یک خدای واحد و کتاب مقدس دارند. گروه‌های جدید اسرائیلی چون گوش امونیم و کچ همانند ناسیونالیست‌های هندو بر آماج‌های ملی و سرزمینی متمرکزاند، در صورتی که گروه‌های قدیمی تر هم چون گروه هردیم سنت گرا و احزاب مذهبی بر سخت گیری مذهبی تاکید می‌ورزند. (۳۴) تاکید بر ناسیونالیسم و سرزمین موجب می‌شود که پاره‌ای سیاست هندو و یهودی را از بنیادگرایی مجزا

کنند. به فرض پذیرش تعریفی که در این جا به دست داده شده، با همه‌ی این احوال، هردوی این سیاست‌ها [سیاست هندو و یهودی] متعلق به سیاست مذهبی جدیداند، گیرم که برخی از جنبش‌های ناسیونالیستی مذهبی الزامات مذهبی کم‌تری داشته باشند. این جنبش‌ها مخصوصاً با دشمنی نسبت به دیگر گروه‌های مذهبی یا قومی - مذهبی و تأکیدشان بر کنترل یک خطه به دست گروه مذهبی‌شان مشخص می‌شوند. دشمنی با دولت خود معمولاً موضوعی جانبی است که عمدتاً بر سکولاریسم و نرمش آن نسبت به گروه اصلی مورد نظر استوار است.

جنبش‌های غیر جماعت باور: شباهت‌ها و تفاوت‌ها

دو گروه بندی اصلی غیرجماعت باور یا کم‌تر جماعت باور سیاسی مذهبی وجود دارد: گروه‌هایی که در جهان اسلام‌اند و گروه‌هایی که در ایالات متحده‌اند. این‌ها با جنبش‌های جماعت باور فرق دارند، زیرا بر مذهب، بیش‌تر تأکید می‌کنند و در خصوص مسائل جنسیت و خانواده از مواضع محافظه کارانه برخوردارند. آن‌ها هم چنین بیش از آن که بر تصاحب یا کنترل سرزمین تأکید داشته باشند بر تعویض دولت‌های شرور پای می‌فشارند. در عین حال که هدف‌های سیاست مذهبی جماعت باور ناسیونالیست به گونه‌ی چشم‌گیری مشابه‌اند، سیاست مذهبی غیرجماعت باور در جهان اسلام و ایالات متحده برای نتایج مشابه هدف‌های متفاوتی را دنبال می‌کند. در حالی که اسلام‌گرایی مورد توجه مسلمانان بسیار متفاوتی قرار گرفته است، حقوق مسیحی در ایالات متحده معمولاً یک اقلیت مسیحی معتقد به انجیل را جذب کرده است. بنابراین، سیاست مذهبی مسیحی و اسلامی را می‌توان زیر مقولات مجزایی دانست که در زیر تفاوت‌شان بررسی می‌شود.

گرچه اسلام، برخلاف آن‌چه اغلب گفته می‌شود، همیشه مذهب و سیاست را با هم متحد نساخته است، جهان اسلام عمدتاً به سه دلیل به روی سیاست مذهبی جدید باز بوده است.

نخست: این که پیوندهای اولیه بین اسلام و سیاست، حتی بعد از آن که در عمل به خاطر افزایش اولیه قوانین ارثی غیرمذهبی بسیار تقلیل پیدا کرد، به عنوان یک مدل ادامه داشت. و نهادهای اسلامی نیز مدت‌های مدید قانون، آموزش و پرورش و خدمات اجتماعی را تحت کنترل داشته‌اند، امری که روند عرفی شدن [جامعه] را دشوار ساخته است.

دوم: این که جنبش‌های توده‌ای اپوزیسیون علیه دولت‌های موجود در دنیای اسلام معمولاً ایدئولوژی‌های مذهبی داشته‌اند.

سوم: این که تماس‌ها با غرب [که دشمن شمرده می‌شود] و از جمله پشتیبانی غرب از اسرائیل و مداخله‌ها جهت تضمین نفت و منافع استراتژیک، احساس بی‌زاری شدیدی را به وجود آورده که به خصومت با ایده‌های غربی منتهی شده است. قدرت جنبش‌های اسلامی را می‌توان در پیروزی آن‌ها در ایران و سودان مشاهده کرد و پیروزی‌ای که می‌رفتند در الجزیره به دست آورند. (۳۵) در ترکیه در سال ۱۹۹۶ حزب رفاه اسلامی به اکثریت دست یافت و رهبر آن تا اواسط سال ۱۹۹۷ در دولت ائتلافی نخست وزیر بود. در جاهای دیگر نیز، به خصوص در خاور میانه، جنبش‌های اسلامی نیرومند وجود دارد. (۳۶)

جنبش‌های اسلامی غالباً در جاهایی که نارضائی اجتماعی - اقتصادی و سیاسی شدید است، مثل خاورمیانه و پاکستان، چشم‌گیر است و در آسیای مرکزی نیز رو به افزایش است. اما این جنبش‌ها در آسیای جنوب شرقی مرفه‌تر یا در کشورهای ضعیف‌تر آفریقا تا سال ۱۹۹۸ هنوز به وجود نیامده بود. (در حالی که ضعف نسبی اسلام‌گرایی در مالزی و اندونزی را به سرکوب دولتی نسبت می‌دهند، همان نوع سرکوب در پاره‌ای از کشورهای شرق میانه چون ایران و الجزیره کم‌تر موفق بوده است). اسلام‌گرایی انواع گروه‌های مختلف را شامل می‌شود که تقریباً می‌توان آن‌ها را به سنی و شیعه و معتدل (که بر تشکیلات، مسلک و سیاست انتخاباتی تأکید دارند) و رادیکال (که خشونت را مشروع می‌دانند) تقسیم کرد. (۳۷) تاریخ‌های اصلی تکوین این جنبش‌ها عبارتند از پدیداری اخوان المسلمین مصر (۱۹۲۸)، شکست مصر به

دست اسرائیل (۱۹۶۷) و پیروزی انقلاب در ایران (۱۹۷۹). همه‌ی این‌ها باعث بسط و گسترش سیاست مذهبی شد. (۳۸) مخصوصاً انقلاب ایران نشان داد که تشکیلات و کنش‌گری می‌تواند حاکم نیرومندی را سرنگون و دولت اسلامی را جایگزین آن کند. این انقلاب سازمان دهی و تبلیغ را در بسیاری از کشورهای مسلمان برانگیخت. مشخصه‌های ویژه‌ی دین شیعه در ایران را نیروهای اپوزیسیون در جاهای دیگر به ندرت مورد ملاحظه قرار دادند.

دیگر عوامل شتاب دهنده به بسط و گسترش اسلام‌گرایی فعال، کمک‌های مالی عربستان سعودی به نهادها و تعالیم اسلامی در خارج است که اسلام ستیزنده و مبارزه‌ی ضد شوروی را در افغانستان طی دهه‌ی هشتاد ترغیب کرد. مبارزه علیه شوروی را ایالات متحده از طریق پاکستان پشتیبانی می‌کرد. این گونه اسلام‌گرایی، فعالان برجسته‌ای را تعلیم داد که تا حدی در فعالیت‌های تروریستی در ایالات متحده و در سطح جهانی درگیر شدند. (۳۹) بر این‌ها عوامل شتاب دهنده‌ی دیگری اضافه شد، عواملی چون اعتراضات علیه غرب و شکست دولت‌های بومی و ایدئولوژی‌های غالب در برآورد نیازهای ملی که اسلام سیاسی شده وعده‌ی انجام آن‌ها را داده است. دگرگونی در ساختار خانواده، مخصوصاً دگرگونی‌هایی که به زنان استقلال جدیدی می‌داد، به ویژه مورد نفرت مسلمانان محافظه‌کار (همانند مسیحیان محافظه‌کار) قرار گرفت، و دولت‌هایی پلید شمرده می‌شدند که از این دگرگونی‌ها پشتیبانی می‌کردند، و هدف تغییر بنیادی یا سرنگونی بودند.

اگر چه جنبش اسلامی هر کشوری ویژگی‌های خاص خود را دارد، با بررسی هر یک از جنبش‌های عمده‌ی اسلامی ویژگی‌های عامی را می‌توان در رابطه با شدت دشمنی بنیادگرایان با سیاست‌های نامردمی دولت‌های خود و پیوندهای افراطی آن‌ها با غرب مشاهده کرد. در این جا بررسی مختصر [انقلاب] ایران شباهت‌هایی را با دیگر کشورهای خاورمیانه، علی‌رغم خودویژگی‌های آن، نشان خواهد داد. این مشخصات ویژه بر بسط دین شیعه و روحانیت مقتدر آن متمرکز است. دولت‌های چندین کشور شرق

میان، مخصوصاً در دهه‌ی هفتاد، را دولت‌هایی می‌دانستند که نسبت به غرب و اسرائیل سیاست نرمش را در پیش گرفته بودند، سیاستی که به نیازهای کسانی بی‌توجه‌اند که از اقتصاد مرتبط با غرب بهره‌ای نمی‌بردند، به این دلیل که این دولت‌ها بیش از حد استبدادی بودند و قوانین و دستورات اسلامی، به خصوص در قلمرو جنسیت و خانواده را زیر پا می‌گذاشتند. از ثروت و قدرت گروه‌های غربی شده‌ی تازه به دوران رسیده نفرت داشتند، مخصوصاً به این خاطر که شهرنشینی را گسترش و آموزش و پرورش را به شهرهای روستایی کوچک و عموم طبقات بسط دادند. این طبقات بیش‌تر سیاسی شدند، اما نمی‌توانستند از موقعیت شهری و تحصیلات خود به امتیازات اقتصادی کامل دست پیدا کنند.

در ایران، مخصوصاً، بسیاری از این مسائل و تضادها به شکل حادی وجود داشت. در حقیقت، همه‌ی این نوسازی‌ها در زمان کوتاهی رخ داد، طی نیم قرن، از سال ۱۹۲۵ تا ۱۹۷۸ و تحت سلطنت خانواده‌ی پهلوی. سرعت دگرگونی‌های اجتماعی اقتصادی، تحت حاکمیت شاه فقید، مخصوصاً با درآمد نفت افزایش یافت که در کشورهای شرق میانه یک عامل مستقیم یا غیرمستقیم [تحول] است. رشد سریع نوسازی اقتصاد با مهاجرتی که به همراه داشت، رشد جمعیت، رشد جمعیت جوان [کشور]، شکاف عمق یابنده‌ی بین فقر و ثروت و بین سنت و بخش‌های مدرن، دموکراتیزه شدن جامعه را در پی نداشت، بلکه به خودکامگی و استبداد شدت بخشید. هر دو شاه نقش نوسازی سکولار ویژه‌ای را به عهده گرفتند، کنترل بر خدمات اجتماعی و قضاوت را از حیطه‌ی [نفوذ] روحانیت خارج کردند و دگرگونی متناقضی را در راستای برابری بیش‌تر جنسیتی [زنان]، به خصوص با وضع قانون حمایت از خانواده در سال ۱۹۷۵ - ۱۹۶۷، به پیش بردند. خانواده‌ی پهلوی از پاره‌ای از حاکمان خاورمیانه به غربی کردن جامعه و رو-یا-روئی با رهبران اسلامی بیش‌تر علاقه نشان دادند. رضا شاه تنها حاکمی بود که کشف حجاب کرد (هرچند بعد از تبعید او در سال ۱۹۴۱ این حکم باطل شد) و

پسرش در سال ۱۹۶۴ خمینی، رهبر اپوزیسیون روحانی را دستگیر و تبعید، و در اوائل سال ۱۹۷۸ در مقاله‌ی توهین آمیزی به او حمله کرد.

پیوند شاه با سکولاریسم و طرفداری از غرب (او را دست نشانده‌ی ایالات متحده می‌دانستند) و روابط با اسرائیل به معنی آن بود که مخالفت موثر را هرچه بیش تر به رد کامل این سیاست‌ها پیوند می‌دادند و در این مخالفت ایدئولوژی‌های اسلام گرا بیش از ایدئولوژی‌های سکولار مزیت داشت. در دهه‌ی هفتاد اسلام گرایان پیوند خود را با دوره‌هایی قطع کردند که اسلام عمدتاً با رژیم‌های پیشین پیوند داشت و تصویر جدیدی از اسلام ارائه دادند، تصویر اسلامی به لحاظ اجتماعی مساوات طلبانه و عادلانه و پاسخی بومی بود به کنترل [کشور به دست] غرب. در ایران روحانیت مخالف [رژیم]، مخصوصاً خمینی و طلبه‌ها و پیروانش، توانستند از بنیادهای [فکری] استفاده کنند که روشنفکران غیرروحانی و فعالانی هم چون جلال آل احمد، نویسند، و علی شریعتی، قهرمان ایدئولوژیک جوانان تحصیل کرده، به وجود آورده بودند. همین طور هم از مهدی بازرگان و جنبش صلح او و چپ اسلامی، "چریک‌های شهری"، مجاهدین خلق. بخش‌هایی از علمای ایران، مخصوصاً به خاطر نحوه‌ی تکوین دین شیعه از قرن هیجده به بعد، دارای سنت استقلال و شرکت در جنبش‌های ضد دولتی بودند، که خود را به طرز چشم گیری در انقلاب مشروطیت ۱۹۱۱-۱۹۰۵ نشان دادند. ساختار تاریخ مدرن دین شیعه‌ی ایرانی موقعیتی را به وجود آورد که رهبر روحانی، خمینی، و پیروان بلافصلش توانستند رهبری جنبش توده‌ای اپوزیسیون را به دست گیرند، به گونه‌ای که در دیگر کشورهای مسلمان سنی نمونه نداشت. اما جنبش‌های سنی شباهت‌های ایدئولوژیک زیادی با جنبش ایران داشت و همه‌ی آن‌ها دشمن دولت‌های موجود بودند. شاه که به عمد گروه‌های رهبری حامی خود را چند پاره کرده بود، با اصلاحات ارضی خود در سال ۱۹۶۳-۱۹۶۲ بیش تر پایگاه حمایتی خود را از دست داده، در سرکوب به موقع اپوزیسیون تردید کرده بود. او مجبور شد در مقابل بزرگ ترین انقلاب توده‌ای در تاریخ

خاورمیانه‌ی شرقی در سال ۱۹۷۹ تسلیم شود. در آن زمان بخش اعظم مردم ایران انتظارات آرمان پرستانه‌ای از خمینی و اسلام به تازگی تعریف شده‌ی او داشتند، انتظاراتی که پس از انقلاب متحقق نشد. (۴۰) در دیگر کشورهای اسلامی، به خصوص در خاور میانه، تفاهم چندانی در این خصوص وجود نداشت که سنت روحانی مستقل قدرت مندی در ایران، نوع معینی از انقلاب اسلامی را امکان پذیر سازد، انقلابی که در جاهای دیگر عملی نباشد. از دیگر سو، انقلاب ایران به رشد بیش تر جنبش‌های اسلامی‌ای کمک کرد که تقریباً همیشه در خارج از ایران وجود داشتند و رهبری آن‌ها را نه علما، بلکه کسانی در دست داشتند که تحصیلات غربی یا غربی شده داشتند و در کشورهای چون الجزیره و سودان بسیار قدرت پیدا کردند.

تقریباً همه‌ی جنبش‌ها در جهان اسلام در درجه‌ی نخست متوجه دولت‌های خود بودند: [نقطه‌ای قوت جنبش ایران عمدتاً در این بود که شاه و سیاست‌های او را مستقیماً هدف قرار داده بود، و [نقطه‌ای قوت جنبش مصر علیه سادات و مبارک و جنبش الجزیره دشمنی با دولت سکولار و سیاست‌های آن. بی تردید آن جا که اقلیت‌های مذهبی قوی هستند، مثل اقلیت‌های مسیحی در مصر، سودان، لبنان، نیجریه و اقلیت‌های قومی در مالزی، جماعت باوری نیز به اسلام گرایشی اضافه می‌شود. اما اسلام‌گرایی به همان اندازه می‌تواند در جایی که اقلیت‌های مذهبی زیاد نیستند، مثل افریقای شمالی و ایران، رشد کنند. بنابراین، ناسیونالیسم مذهبی در رشد اسلام‌گرایی تعیین‌کننده نیست، در عین حال که مخالفت با دولت‌هایی که سکولار، سرکوب‌گر و غرب‌زده به شمار می‌روند، در رشد اسلام‌گرایی تعیین‌کننده است.

ایالات متحده تصویر دیگری را به نمایش می‌گذارد، تصویری که در آن تنها یک اقلیت مذهبی، پروتستان‌های انجیل باور (اوانگلیست)، به بنیادگرایی گرایش دارند. البته سیاست مذهبی جدید در این دوره، توجه برخی متحدان کاتولیک و حتی یهودی را به خود جلب می‌کند. استقبال از چنین متحدانی

در دهه‌های اخیر گرایش بوده است که نشان دهنده‌ی این درک است که این گروه‌ها برای نیل به اکثریت سیاسی نیاز به متحدانی دارند. اگرچه اونگلیک‌ها (پروتستان-های انجیلی) رو به رشدند، به صورت اقلیتی مشخص باقی می‌مانند. درک سیاست مذهبی جدید در ایالات متحده همانند بسیاری از کشورهای اسلامی نیست که به نارضایتی گروه‌های بزرگ مربوط باشد، بلکه لازمه‌اش تمرکز بر نارضایتی اقلیت هاست. با این همه، با مقایسه‌ی این دو، شباهت‌هایی مشاهده می‌شود که در کشورهای وجود دارد که در آن جماعت باوری هست، زیرا هم جنبش‌های اسلامی و هم مسیحی بر تهدیدهایی بسیار تاکید می‌کنند که متوجه مواضع محافظه کارانه آن هاست. این مواضع به موضوعاتی چون روابط جنسیتی، خانواده و آداب و رسوم جنسی مربوطاند. هر دو نیز اساسا دولت‌های سکولار و قدرت فزاینده‌ی آن‌ها را اهریمنی می‌دانند.

در جایی که جنبش‌های اسلامی رهبرانی داشته‌اند که قبلا ناسیونالیست یا مارکسیست بودند و در اسلام ابزار قوی تری برای دگرگونی می‌دیدند، "حق مسیحی ایالات متحده" از مسیحیت پروتستان محافظه کار لفظ باور (لیبرالیست) برخاسته است. این یک ["حق مسیحی ایالات متحده"] در قلم رو سیاست در درجه‌ی نخست در پی دست یابی به هدف‌هایی بود که مذهبی شمرده می‌شد، مخصوصا لغو تصمیمات دادگاه در مورد سقط جنین، (۴۱) نیایش و تدریس تکامل در مدارس. هم ایالات متحده و هم جهان اسلام سیاست مذهبی سازش کارانه‌ی مرحله باور و سیاست مذهبی سازش ناپذیر رادیکال را تجربه کرده‌اند. در سال‌های اخیر بخش عمده‌ی سیاست مذهبی ایالات متحده بر دگرگونی تدریجی متمرکز شده، بر پیروزی‌های انتخاباتی در [بین] نژادهای محلی تاکید داشته‌اند و در زمینه‌ی قانون و مقرراتی فعالیت و دخالت داشته است که بر نیایش و آفرینش باوری (کریشنیسم) و سقط جنین در مدارس غالب بوده است، گیرم که تلاش "حق مسیحی..." برای کنترل حزب جمهوری خواه نشان می‌دهد که هدف همیشگی آن قدرت‌گیری در سطح ملی است. رالف رید مظهر و تجلی مرحله باوری و

تاکتیک‌های محلی بود. او مدیر اجرایی پیشین [ائتلاف مسیحی] و نخستین مدیر اجرایی آن بود که هنوز صاحب نفوذ است ولی با مخالفت پاره‌ای از طرف داران "حق مسیحی... رو-به-روست. چنین تاکتیک‌های محلی و انتخاباتی در کشورهای گوناگون و غیر دموکراتیک جهان اسلام کم تر ممکن است. چنین به نظر می‌رسد که در این کشورها تنها امید کنترل از طریق انقلابات و عمل خشونت آمیز ممکن باشد. در جایی که امکان پیشبرد سیاست انتخاباتی وجود داشته باشد، جنبش‌های اسلامی پایگاه وسیع تری دارند تا "حق مسیحی... در ایالات متحده. نمونه‌ها عبارتند از: ترکیه یا الجزیره قبل از ۱۹۹۲، اتحادهای اخوان المسلمین با احزاب سکولار در مصر، قدرت [نیروهای] اسلامی در انتخابات اردن یا تلاش‌های زیاد - گرچه ناموفق اسلامیون در تونس علیه مخالفت دولت در به رسمیت شناختن‌شان به عنوان یک حزب [مجاز برای شرکت] در انتخابات. (۴۲) سیاست مذهبی در ایالات متحده و جهان اسلام به خاطر تاکید بیش تر بر مذهب، [داشتن] رفتار محافظه کارانه و خواست تعویض دولت‌های سکولار تا داشتن هدف‌های [کنترل] سرزمینی به یک دیگر شباهت دارند. اما آن‌ها به لحاظ منشاء و گروه‌های مورد نظرشان با هم تفاوت دارند. تاکید اساسی هر دوی آن‌ها بر سیاست‌هایی است که بر زنان و خانواده اثر می‌گذارد و از منظرشان آداب و رسوم معاصر با مذهب و اخلاق مغایرت دارد. آن‌ها خواهان گذشته‌ی ایده‌ال با ساختار پدرسالارانه‌ی خانواده و محدودیت برای زنان در رابطه با کنترل بر بدن‌شان و فعالیت [آن‌ها] در حوزه‌ی عمومی‌اند.

(۴۳)

سیاست دموکراتیک غیرمتمرکز در ایالات متحده این امکان را در اختیار "حق مسیحی... می‌گذارد که از طریق سازمان‌های گوناگون و به شیوه‌های متفاوت از جمله حمایت از کاندیداها و تبلیغ در همه‌ی سطوح، فشار جهت [وضع] قوانین ملی و محلی به منظور جلوگیری از سقط جنین، کمک به [بسط] مسیحیت در مدارس، جلوگیری از بسیاری از حقوق هم جنس باوران و امثال آن وارد صحنه‌ی عمل شود. ماهیت سیاسی امروزه‌ی "حق مسیحی"

از جمله مداخله‌ی مستقیم در شکل‌های گوناگون سیاست جانب دارانه و غیر جانب دارانه آن‌ها را از اغلب کسانی متمایز می‌سازد که خود را در آغاز قرن بیستم بنیاد گرا می‌نامیدند. برای اغلب [طرف داران] "حق مسیحی" دست یابی به آماج سیاسی از جمله اعمال سیاسی هدف‌های ایدئولوژیک، امروزه اولویت پیدا کرده است.

فصل اشتراک و تفاوت‌های سیاست مذهبی جدید

بحث‌های تاکنونی سه مشخصه‌ی متمایز دارند:

نخست این که فهرستی از عوامل اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی را در سیاست مذهبی به دست می‌دهند.

دوم این که تعریفی از سیاست مذهبی جدید ارائه می‌دهند که فقط بر یکتاپرستی مبتنی نیست که توضیح دهنده‌ی جنبش‌های نخستین جماعت باور و جنبش‌هایی است که بیش تر بر مذهب پایه ریزی شده‌اند.

سوم این که این مشخصه‌ها دین پرستی و جماعت باوری را دو عامل اساسی‌ای تعریف می‌کنند که متمایزکننده‌ی حوزه‌هایی است که باید سیاست مذهبی جدید را در آن‌ها سراغ گرفت و به تفاوت‌هایی توجه می‌دهند که در این دو حوزه [دین پرستی و جماعت باوری] در جنبش‌ها وجود دارد. برغم تفاوت‌های اساسی که جنبش‌های مذهبی سیاسی با یک دیگر دارند، رشد سریع بسیاری از آن‌ها از آغاز دهه‌ی هفتاد درخور توجه است. رویدادهایی که به این دهه مربوط می‌شوند عبارت‌اند از: قانون اضطراری ایندیپندنتی در سال ۱۹۷۵-۱۹۷۳ که نیروی محرکه‌ی سیاست هندو، سیک و جنبش‌های اسلامی در کشمیر بود، انقلاب ۱۹۷۹ ایران و نفوذ آن، تهاجم ۱۹۷۹ شوروی به افغانستان و واکنش نیروی تحت رهبری مسلمانان به آن، حمایت ضیاء الحق از قوانین و گروه‌های اسلامی در پاکستان و تاسیس "اکثریت اخلاقی" جری فال ول در ایالات متحده در سال ۱۹۷۹

اگرچه توزیع عادلانه تر درآمد یا شبکه‌ی امنیت اجتماعی در آسیای شرقی و اروپا و برخی دگرگونی‌های اقتصادی اپوزیسیون را آرام کرده است، از جمله دلائل این هم زمانی [رویدادها] تشدید درهم ریختگی و نارضائی اجتماعی اقتصادی است: کم تر نقطه‌ای در جهان از دگرگونی سریع و نابرابر اجتماعی اقتصادی در امان بوده است. در برخی از کشورها دلائل ویژه‌ای به برآمد جنبش‌های عظیم سیاست مذهبی جدید کمک کرده است، از قبیل ضد امپریالیسم در جنوب یا روابط با اسرائیل در خاور میانه.

از دیگر سو، تعیین این که دیگر عوامل - مثلا چالش مردسالاری از طرف زنان و متحدان آن‌ها - تا چه اندازه به برآمد جنبش‌های سیاست مذهبی جدید کمک کرده‌اند، کار مشکلی است. از آن جا که این عوامل هم در کشورهای دارای سیاست مذهبی جدید و هم در کشورهای بدون سیاست مذهبی جدید وجود دارند، روشن است که به تنهایی نمی‌توانند توضیح دهنده‌ی سیاست مذهبی جدید باشند. یک عامل که به نظر می‌رسد در کشورهای دارای سیاست مذهبی جدید قوی تر باشد تا در کشورهای بدون سیاست مذهبی جدید عبارت است از توهم زدائی نسبت به سیاست‌های دولت‌های سکولار، خواه این دولت‌ها سوسیالیست، دولت رفاه، بازار آزاد یا چیز دیگری نامیده شده باشند. نارضائی از سیاست‌های اجتماعی اقتصادی که اغلب با دشمنی آشکار دولت با مذهب همراه است، را بسیاری از هندوها، مسلمانان، مسیحیان و یهودیان احساس می‌کنند (۴۵). همین طور هم در دهه‌های اخیر جنبش‌های کمونیستی و سوسیالیستی حمایت و جاذبه‌ی بین المللی خود را از دست داده‌اند. در جهان اسلام و دیگر جاها بنیاد گرایان نه فقط بر همان زمینه‌ی [اجتماعی] (دانشجو و متخصصان) پدید آمده‌اند که قبلا کمونیست‌ها را می‌پروراند، بلکه شماری از روشنفکران سابقا چپ در سیاست مذهبی جدید سرشناس شده‌اند.

دین پرستی و جماعت باوری پدیده‌های به لحاظ تاریخی تکامل یابنده و دگرگون شونده‌اند. آن‌ها طی زمان تغییر کرده‌اند، اما در بسیاری از

نقاط جهان، گرچه نه بدون افت-و-خیز، در دهه‌ی اخیر رشد کرده‌اند. در این باره عوامل بسیاری را می‌توان در تکوین آن موثر دانست، آدین پرستی و جماعت باوری]، هم معلول این عوامل‌اند و هم در یک رابطه‌ی علت و معلولی بر آن‌ها اثر می‌گذارد. جماعت باوری یا دین پرستی در مناطقی که سیاست مذهبی محدود است، مانند مبارزات قومی-مذهبی یوگسلاوی سابق، آسیای مرکزی، ایرلند، افریقای اسلامی یا گرایش‌های مذهبی سیاسی در امریکای لاتین نیز وجود دارد.

در تلاش برای پاسخ به این پرسش که چرا در پاره‌ای از کشورها سیاست مذهبی از دیگر کشورها چشم‌گیرتر است، می‌توانیم با این پرسش آغاز کنیم که چرا فقط ایالات متحده در بین کشورهای پیشرفته‌ی صنعتی یا با اکثریت مسیحی، دارای جنبش مذهبی جدید است، درعین حالی که بسیاری از دیگر کشورها عناصر تشکیل‌دهنده‌ای از آن را [جنبش مذهبی جدید] دارند که در جنبش‌هایی چون دموکرات مسیحی، بنیادگرایی کاتولیکی، الهیات‌رهای بخش یا بنیادگرایی غیر سیاسی تجلی پیدا کرده‌اند. (۴۶)

قانع‌کننده‌ترین پاسخ به این که چرا ایالات متحده بیش از هر کشوری دارای اکثریت مسیحی بنیادگراست، این است که سیاست مذهبی مسیحی ظاهراً فقط به علت وضعیت چندملیتی آن جا ممکن است و مخصوصاً سطح بالای (که در رای‌گیری‌های متعدد نشان داده شده است) اعتقاد مردم به خدا، به حقیقت لفظی انجیل و به قضایایی چون مخلوق خاص که از هر کشور صنعتی دیگری که دارای اکثریت مسیحی است، چشم‌گیرتر است. فقط به چند نمونه از داده‌های رای‌گیری اشاره می‌کنم. هفتاد و دو درصد امریکائی‌ها گفته‌اند که انجیل کلام خداست، سی و نه درصد خاطر نشان کرده‌اند که باید [حقیقت] لفظی انجیل را قبول کرد، چهل و چهار درصد معتقدند که خدا جهان را طی ده هزار سال گذشته "کم-و-بیش به شکل کنونی" آن آفرید. (۴۷) از تعداد زیاد مردمی که به کلیسا می‌روند، بسیاری متعلق به فرقه‌ی انجیلی‌اند که به خطا ناپذیری انجیل معتقداند. این فرقه‌ی [انجیلی]، حتی از برآمد تجدد مذهبی و داروینیسیم در اواخر قرن نوزدهم به این سو، پایگاه

وسیعی برای بنیادگرایی فراهم کرده است که در جای دیگر وجود ندارد. در اروپا اعتقاد به خدا، انجیل و آئین اساسی مسیحی گستره ی بسیار کمی دارد. (۴۸)

امروزه در اروپا زمینه‌ی اعتقاد مذهبی گسترده برای مخالفت توده‌ای با داروین، سقط جنین، کنترل زاد-و-ولد یا دیگر نکاتی در کار نیست که بنیادگرایان ایالات متحده در انجیل می‌بینند. داده‌های مذهبی مناسبی از کشورهای در حال توسعه در دست نداریم و در بسیاری از آن‌ها نمی‌توان از مردم پیرامون اعتقادات‌شان رای گیری کرد. اما کم تر تردیدی می‌توان نسبت به قدرت ایمان [مذهبی] و اهمیت کتاب مقدس در جهان معاصر اسلام داشت. در اسرائیل گرچه بنیان گذاران [آن] افراد سکولار بودند و سکولاریسم هم چنان قوی است، تلاش فزاینده‌ای در کار است تا هویت مذهبی یهودی به مثابه‌ی بخش مهم و بارز هویت اسرائیلی شمرده شود. پیش برندگان این هدف یهودیان مذهبی زیادی هستند که از شرق به اسرائیل مهاجرت کرده‌اند. در آن جا نیز همانند آسیای جنوبی، هویت جماعت باور قوی که بر سنت مذهبی متمرکز است، می‌تواند نقشی مشابه نقش ایمان داشته باشد.

در جهان اسلام اگرچه شباهتی بین زمینه‌ی اجتماعی اقتصادی و ضدسکولار بنیادگرایی با جاهای دیگر شباهتی دیده نمی‌شود، بسیاری از این گروه‌های [بنیادگرا] با ایالات متحده تفاوت دارند. در آن جا [جهان اسلام] جنبش‌های اسلامی نه برخاسته از ارتدوکسی لفظ باور (لیترالیست) بلکه کار متخصصان، روشنفکران و دانشجویانی بود که احتمالاً در سده‌های پیشین به ناسیونالیسم، سوسیالیسم یا کمونیسم می‌پیوستند. توهم زدائی [آن‌ها] از شکست ناصر، سمبل ناسیونالیسم، در غلبه بر اسرائیل یا حل مسائل داخلی و شکست‌های سوسیالیسم و سرمایه داری موجب شد که در پی گذشته‌ی آرمان خواهانه‌ی اسلامی‌ای باشند که تجسم هویتی بود متمایزتر از آن چه ناسیونالیسم یا مارکسیسم ارائه می‌داد. این اندیشه که راه حل‌های اسلامی می‌تواند مسائل امروزی را حل کند، مخصوصاً زمانی مورد پذیرش عام قرار

گرفت که دولت های بیش از حد سکولار، بیش از حد طرفدار غرب و در روی کرد به اسرائیل، بیش از حد سازش کار شمرده می شدند. (۴۹) علی رغم زمینه های متفاوت، در اغلب کشورهایی که دارای جنبش های سیاست مذهبی جدیداند، می توانیم به محدود اقدامات اساسی دولت های سکولار اشاره کنیم که به برآمد سیاست مذهبی گسترده در ربع قرن گذشته کمک کرد. در ایالات متحده اقداماتی که با شور و -شوق بی حد لیبرال ها همراه بود، به همان اندازه مورد نفرت لفظ باوران انجیلی قرار گرفت. از جمله ای این اقدامات اصلاحیه ی حقوق برابر و برخی اقدامات دیوان عالی کشور، مخصوصا ممنوعیت نیایش در مدارس عمومی در سال ۱۹۶۲ و اعطای حق سقط جنین در سال ۱۹۷۳ بود. این ها بخشی از گرایش رو به افزایشی بود که پس از دهه ی سی به دیوان عالی کشور قدرتی ورای دولت ها می داد. اگرچه ایده ی جدایی کلیسا و دولت آرمانی است که بیش از دویست سال سابقه دارد، دیوان عالی کشور در دهه ی شصت تصمیمات اساسی چندی گرفت که مفهوم منشور حقوق را بسط داد و در ایالات به اجرا درآورد. بنیادگرایان مسیحی بر این باورند که انجیل سقط جنین را قدغن کرده است (گرچه متن هایی که نقل می کنند ظاهرا مناسبتی با دیگر [متون] ندارد). و غیرقانونی دانستن موعظه در مدارس مایه ی انزجار و نفرت است. اغلب آن ها به آموزش درس تکامل ایراد گرفتند و در دوران پس از جنگ چیزی را ابداع کردند که اسم آن را علم خلقت گذاشتند، با این هدف که توضیح انجیلی خلقت را در برنامه ی رسمی مدارس دولتی بگنجانند. در این که عملا توانستند به عنوان بخشی از تلاش پی گیرشان در بخش های زیادی از کشور بسیار موفق باشند محدودیتی است که بر آموزش درس تکامل ایجاد کردند. مخصوصا در بخش های وسیعی از جنوب ادامه پیدا کرد، علی رغم آن که دیوان عالی موعظه را در مدارس قدغن کرده بود. دیوان عالی کشور جنبه ی بسیار بارز تقویت دولت مرکزی است و به خاطر این که نمایندگی ندارد، هدف آسانی برای حمله ی پوپولیستی است. (۵۰)

در کشورهای اسلامی نفرت از دولت بر اقدامات گوناگونی متمرکز بوده

است که قوانین و آداب سنتی را تغییر داد، قوانینی که عموماً اسلامی تلقی می‌شده‌اند. از ویژگی‌های مشترک [چنین اقداماتی] چه در کشورهای اسلامی و چه غیر اسلامی استفاده فزاینده از قدرت دولت مرکزی به شیوه‌هایی است که دشمنی با مذهب و سنت محسوب می‌شده است. نهادها و علمای اسلامی بخش عمده‌ی آموزش و پرورش، دادگاه‌ها و خدمات اجتماعی یعنی همه‌ی حوزه‌هایی را کنترل می‌کردند که برای نوسازی کشورها جنبه‌ی اساسی داشته است، و زمانی درگیری اجتناب‌ناپذیر شد که دولت کنترل این حوزه‌ها را در اختیار خود گرفت. روش‌های سنتی رویکرد به جنسیت، خانواده و آداب و رسوم اجتماعی هر چه بیش‌تر جنبه‌ی اسلامی به خود گرفت. راه‌های نو و جدید غیراسلامی تلقی می‌شود. از این جمله است کنترل هرچه بیش‌تر دولت بر آموزش و پرورش، حقوق، و به خصوص رفورم‌های قانونی مربوط به خانواده و نقش زنان. (۵۱) هندوستان نیز شکل‌های گوناگون عرفی شدن و فعالیت‌هایی را تجربه کرد که به نفع مسلمانان و دیگر اقلیت‌ها بود. به این‌ها باید ارائه‌ی موقعیت تحصیلی و شغلی به کاست‌های پائینی جامعه را افزود. هم در هندوستان و هم در جهان اسلام دخالت در آداب و رسوم [مذهبی] به نام نوسازی و تجدد چشم‌گیر بود. در جهان اسلام، نگرانی [اسلام‌گرایان] بر رفورم‌های مربوط به خانواده، قانون، تشویق زنان به حضور-بدون چادر- در [محیط] کار و مدارس و نقض شیوه‌های سنتی لباس [پوشیدن] و رفتار از طرف دولت متمرکز بود (۵۲). شکست دولت‌های پسااستعماری در حل مسائل اجتماعی- اقتصادی و فرهنگی، از خودبیگانگی فزاینده‌ی بین مردم و دولت‌های‌شان را در پی داشته است. در جهان اسلام دولت‌ها اغلب در سرکوب جنبش‌های اسلامی با مشکل رو-به-رو بوده‌اند، زیرا این جنبش‌ها دارای سازمان‌های غیرمتمرکزاند، از مساجد و شبکه‌های مذهبی استفاده می‌کنند و به خاطر تدارک خدمات اجتماعی، مخصوصاً برای تهی‌دستان، بیش‌تر وجهه پیدا می‌کنند. یکی از مشخصه‌های ویژه‌ی جهان اسلام حضور اسرائیل است. اسرائیل از نظر مسلمانان و بسیاری از مردم جهان سوم یک نشانه استعمار است. اسرائیلی‌ها

تحت حمایت دولت‌های غربی وارد [سرزمین‌های] آن‌ها شده‌اند. مدتی هم فکر این که می‌توان اسرائیل را با زور بیرون راند، نامعقول به نظر نمی‌رسید، درست شبیه حضور فرانسه در الجزیره به مثابه‌ی آخرین مرحله‌ی [مبارزه ی] یک جنبش علیه اشغال سرزمین‌های اسلامی به وسیله‌ی غرب. فقط پس از چندین شکست نظامی بود که بسیاری از مسلمانان به این نظر رسیدند که نمی‌توانند پویایی را به عقب برگردانند که به نفع حضور دائمی اسرائیل است. کسانی که براین نظر نبودند، اسلام‌گرایان بودند که دولتی را نمی‌پذیرفتند که سرزمینی را اشغال کرده است، سرزمینی که قبلاً مسلمانان در آن ساکن بودند؛ و اختیار آن را در دست داشتند، و این خود انگیزه‌ی سیاست مذهبی در میان مسلمانان شد.

پدیده‌ی دیگری که مشخصه‌ی چندین کشور مسلمان و آسیای جنوبی، البته نه مختص آن‌ها است، آن چیزی است که پدیده‌ی "دو فرهنگ" نامیده‌ام، پدیده‌ای که می‌توان آن را دوگانگی فرهنگی نیز نامید. اگرچه امروزه، فرهنگ اغلب به گروه‌های قومی پیوند خورده است، شکل‌های متمایز دیگری نیز وجود دارد که به همان نسبت چشم‌گیراند. در ایران پیش از سال ۱۹۷۹، ما در خاورمیانه و آسیای جنوبی عموماً با دو گروه رو-به-روئیم. گروهی که تحصیلات، آرزوها، آداب و رسوم فرهنگی، رفتار و شیوه‌ی لباس پوشیدن غالباً غربی، سکولار و مدرن دارند. یک گروه دیگر روش‌های فرهنگی‌ای را پی گرفته‌اند که سنتی محسوب می‌شوند. (واژه‌ی "سنتی" گرچه گمراه‌کننده است، اشاره به رسمی دارد که آشکارا دارای عناصر محلی پیشامدرن است). در پدیده‌ی دو فرهنگی ابعاد شکاف بین دو طرف به نحو ویژه‌ای جلب توجه می‌کند. فرهنگ غربی شده دربر گیرنده‌ی شکل‌های غربی لباس و مصرف، وابستگی شدید به منابع فرهنگی غرب و احاطه به یک زبان (اغلب متداول) غربی به عنوان شیوه‌ی گفتار است. طرفداران این فرهنگ معمولاً سکولار و جهان‌وطن‌اند و گرایش به ایده‌های غربی دارند. اغلب کسانی که طرفدار این فرهنگ‌اند، پیش‌برندگان شیوه‌های فرهنگ سنتی را عقب مانده، خرافاتی، متعصب، نامعقول و امثال آن می‌دانند. طرفداران فرهنگ

سنتی مناسبات جنسیتی‌ای را دنبال می‌کنند که بیش تر به دوران پیشامدرن نزدیک است، مناسباتی چون جدا کردن زن و مرد در جامعه و قائل شدن کنترل بیش تر مرد بر خواهر و همسر با تاکید بر محدودیت اکید بر روابط جنسی زنان. (۵۳) گرچه این تقسیم به دو فرهنگ (با عذرخواهی از سی. پی. سنو) در آغاز برای روی کرد به شرایط کشورهای اسلامی تدبیر شده بود، در آسیای جنوبی و گونه‌ای از آن در ایالات متحده نیز وجود دارد. در ایالات متحده مسیحیان بنیادگرا به خاطر آداب و رسوم معاصر رنجیده‌اند و مجریان آن‌ها را گناه کاران زیان کار می‌دانند، درعین حالی که سکولارها بنیادگرایان را افرادی نامعقول، تاریک اندیش و امثال آن می‌پندارند.

این تقسیم به دو فرهنگ پیش از برآمد سیاست مذهبی جدید وجود داشت و زمینه‌ی مناسبی برای آن فراهم ساخت. آن‌هایی که راه‌های سنتی را دنبال می‌کردند، اغلب از شیوه‌ی مدرن بیزار بودند، مخصوصا اگر همانند کشورهای جنوب، آن را در پیوند با غرب می‌دانستند، که نمی‌پسندیدند. وجود بلوک عظیمی از مردم که هرگز مدرن نشده بودند، پایگاه توده‌ای برای بنیادگرایان نظری و تحصیل کرده تر فراهم کرد. این‌ها [بنیادگرایان نظری و تحصیل کرده تر] از روستاها و شهرک‌ها برخاسته بودند، یا دارای زمینه‌ی سنتی شهری بودند. آن‌ها احساس می‌کردند که غرب و شیوه‌های سنتی در آن‌ها گسست به وجود آورده و بنابراین با علاقه به دنبال جنبش‌هایی بودند که هم فن آوری و هم سنت گرایی را تشویق می‌کرد و باعث طرفداری توده گیر آن‌ها شد. افراد تحصیل کرده زن و مردی که هویت "سنتی"، بنیادگرایی و پوپولیستی را گزین کرده بودند، غالبا از بخش مدرن پایگاه توده‌ای گسترده تر و پُر شور-و-شوقی پیدا می‌کردند.

خصوصیت با قدرت فزاینده‌ی دولت‌های متمرکز سکولار از دیگر ویژگی‌های مشترک در سیاست‌های مذهبی است. به ندرت به رابطه‌ی بین بنیادگرایی و دولت اهمیتی که باید داده شده است. (۵۴) در مصر به سوسیالیسم ناصر به خاطر متمرکز کردن اقتصاد و کنترل علمای [مذهبی] و معظم ترین دانشگاه

اسلامی حمله شد، همان طور که سرمایه داری لجام گسیخته‌ی سادات و مبارک و سیاست خارجی‌شان مورد حمله و انتقاد قرار گرفت. در ایران پیش از انقلاب، به بسیاری از اقدامات [شاه] ایرادهای مذهبی گرفته شد، از جمله به اصلاحات ارضی، حق رای زنان و همکاری با ایالات متحده و اسرائیل. دولت‌های پسا استعماری غالباً در همه‌ی جنبه‌های زندگی بیش از استعمارگران دخالت می‌کنند. استعمارگران در امور شخصی و خانوادگی با احتیاط برخورد می‌کردند. عکس العمل اسلام گرائی در خاورمیانه عمدتاً متوجه سیاست‌های دولت بود که مستبدانه و ضد اسلامی تلقی می‌شد. در هندوستان، اسرائیل و ایالات متحده، دخالت دولت در مسائل اجتماعی در دوران پس از جنگ هم افزایش یافت و نفرت محافظه کاران بنیادگرا و غیربنیادگرا را برانگیخت.

متفکران بنیادگرا همواره بر ناهنجاری‌های جامعه و اقتصاد تاکید می‌ورزند، ناهنجاری‌هایی که مشکلات جدید، شکاف بین درآمدها و اختلال به همراه می‌آورد. پاره‌ای از این ناهنجاری‌ها باور به ماهیت مترقی روندهای اجتماعی را از میان برده، موجب احساس از خود بیگانگی شده و نیاز به جستجوی جماعت را به وجود آورده است. از نظر پاره‌ای سیاست مذهبی به این احساس‌ها و نیازها پاسخ داده است، در عین حالی که دیگران، مخصوصاً در کشورهایی که دین پرستی و جماعت باوری ضعیف است، به ناسیونالیسم یا دیگر انواع سیاست هویت روی آورده‌اند. یک دلیل دیگر بسط و گسترش سیاست مذهبی نیروی سرمشق و مدل است: درست زمانی که انقلاب در قرن نوزدهم و پس از ۱۹۱۷ دامنه پیدا کرد، سیاست مذهبی هم تا حدی از طریق سرمشق و مدل حامیان بیش تری پیدا کرد. اخوان المسلمین اولیه در گروه‌های مشابه در دیگر جاها علاقه ایجاد کرد و انقلاب ایران الهام بخش سیاست مذهبی سنی و شیعه شد. بسط و گسترش سیاست مذهبی در جهان اعراب پس از شکست مصر در سال ۱۹۶۷ تا حدی مبتنی بود بر قدرتی که به اسرائیل نسبت می‌دادند، قدرتی که اسرائیل از هم هویتی خود با مذهب گرفته بود. چنین تقلیدی از یک گروه مذهبی دیگر را می‌توان در تکوین

سیاست مذهبی در جماعت‌های گوناگون آسیای جنوبی نیز یافت. این تقلید تا حدی واکنشی بود به ناسیونالیسم برتر هندو. و پدیده‌هایی هم چون جنبش سقط جنین در انگلیس شدیداً از سرمشق ایالات متحده مایه گرفته است. بنابراین، وجوه اشتراک علت‌ها و خط مشی سیاست مذهبی جدید چشم‌گیر و قابل توضیح است. تفاوت‌ها را نیز می‌توان توضیح داد. این مقاله همه‌ی نکات قابل مقایسه در سیاست مذهبی را بررسی نکرده است و در تاکید بر این نکات مجبور بوده است اشاره‌ای داشته باشد بر ویژگی‌های هر یک از این جنبش‌ها. جنبش‌های منفرد یا ویژگی‌های خاص هم چون رزمندگی یا طرز برخورد با جنسیت و رفتارها در جاهای دیگری بسیار مورد بحث قرار گرفته‌اند. (۵۵) تنوع فراوان در تاکتیک و ایدئولوژی و دگرگونی‌هایی که طی زمان صورت می‌گیرد، موضوع آثار دیگر است، درعین حال، در این نوشته تاکید اساساً بر مختصات قابل قیاس بوده است. در مورد ویژگی‌های هر یک از جنبش‌ها هم اکنون ادبیات گسترده‌ای موجود است و هم چنان هم به آن اضافه می‌شود. در این مقاله کوشیده‌ام بیش تر بر نکات تحلیلی عامی تاکید کنم که اطلاعات تازه‌ای پیرامون این پدیده‌ی جدید در اختیار خواننده می‌گذارد.

زیرنویس‌ها:

۱- اغلب آثار تطبیقی پیرامون بنیادگرایی شامل مجموعه‌هایی است که بیش تر نویسندگان آن‌ها یک منطقه‌ی مشخص را بررسی کرده‌اند. استثناها بر این مجموعه عبارت‌اند از: " جنگ سرد؟ ناسیونالیسم مذهبی با حکومت سکولار درگیر می‌شود." اثر مارک یورکنس مایر (برکلی: مطبوعات دانشگاه کالیفرنیا ۱۹۹۳) و "مدافعین خدا: شورش بنیادگرایی علیه عصر جدید." اثر بروس بی. لارنس (سانفرانسیسکو: هارپر ورا ۱۹۸۹). مجموعه‌ی مفیدی در پنج جلد پیرامون بنیادگرایی که آکادمی هنر و علوم امریکا منتشر کرده است که ویراستاران آن مارتین‌ای. مارتی و ار. اسکات اپل بای

و مطبوعات دانشگاه شیکاگو آن را منتشر کرده است. (شیکاگو ۱۹۹۱-۵. توضیح کامل در یادداشت شماره ۳ موجود است) ریچارد تی. آنتون و مری الین هگلند کتاب: "بر آمد مذهبی: موارد معاصر پیرامون اسلام، مسیحیت یهودیت را ویراسته‌اند (سراکوز: مطبوعات دانشگاه سیراکوز ۱۹۸۷)" مطالعاتی بر بنیادگرایی مذهبی به ویراستاری لیونل کاپلان (مطبوعات سانی، آلاباما. ۱۹۸۷) "بنیادگرایی، و جنسیت" به ویراستاری جان استراتن هالی (نیویوک: مطبوعات دانشگاه نیویورک ۱۹۹۴) و مجله: "کنتنشن شماره چهار فصل دو و سه و شماره پنج فصل سه. (۱۹۹۶، ۱۹۹۵) بخش‌های مربوط به بنیادگرایی تطبیقی.

۲- اطلاعات اساسی پیرامون اغلب این جنبش‌ها در فصول مربوطه پنج جلدی موجود است که مارتین ای مارتی وار. اسکات اپل بای تحت عنوان: "بنیادگرایی‌های مورد دقت قرار گرفته، بنیادگرایی و جامعه، بنیادگرایی‌ها و حکومت، بنیادگرایی‌های درک شده، توضیح کامل بنیادگرایی‌ها" منتشر کرده‌اند. (شیکاگو. مطبوعات دانشگاه شیکاگو. ۱۹۹۱-۱۹۹۳، ۱۹۹۴، ۱۹۹۵) در مجموع، مقاله‌های توضیحی بسیار خوب‌اند و بر بسیاری از نوشته‌های کوتاه تعمیم دهنده برتری دارند. تحلیل من با چهار فصل خلاصه شده در پایان "بنیادگرایی درک شده" تفاوت دارد. در مورد بحثی پیرامون این مجموعه نگاه کنید به "همه‌ی سخت پوستان خرچنگ نیستند" تاملی بر بررسی بنیادگرایی و سیاست " اثر هنری ار. مونسن. در مجله کانتنشن جلد ۴ فصل سوم (بهار ۱۹۹۵) صص ۱۶۶-۱۵۱. و در همان کتاب مقاله ار. اسکات اپل بای تحت عنوان: "اما همه‌ی خرچنگ‌ها بدخلق‌اند: نقدهای معتبر و کم‌تر معتبر پیرامون پروژه‌ی بنیادگرایی" ص ص ۲۰۲-۱۹۵ و مقاله هنری مونسن تحت عنوان: "پاسخ به اپل بای" در همان اثر. صص ۲۰۹-۲۰۷.

۳- مارک یورگنس مایر در مقاله‌ی خود تحت عنوان: "پاسخ به مونسن: هراس از بنیادگرایی، ترس نامعقول از بنیادگرایی" استدلال می‌کند که در کاربرد عام "اصطلاح بنیادگرایی به یک اسلحه سیاسی تبدیل شده است" و مقایسه شده است با کمونیسم در غرب و نازیسم در هندوستان. در مجله‌ی کانتنشن شماره ۵ فصل سوم صص ۱۳۲-۱۲۷ و ۱۲۸ (بهار ۱۹۹۶).

۴- در سال ۱۹۹۵ در نشست انجمن مطالعات خاورمیانه "سیاست مذهبی جدید (ان. ار. پی) را پیشنهاد کردم که مورد استقبال قرار گرفت: این که این پذیرش دوام داشته باشد، مسالهی دیگری است. باوجود این، با در نظر گرفتن استفاده استادانه‌ای که از اصطلاح "بنیادگرایی" می‌شود، تا زمانی که یک بدیل پذیرفته شود، آنچه سیانندرا پاندی درباره‌ی "جماعت باوری" گفته است را

بازتاب می‌دهم. دلیلی که او برای ادامه‌ی استفاده از این اصطلاح [جماعت باوری]، بدون کاربرد علامت نقل قول، به رغم استدلال من، آورده است، این است که این اصطلاح بار عاطفی دارد و گیج کننده است. پاسخ این است که نیاز به ارتباطات و کوتاه نویسی مناسب این را دیکته کرده است. این اصطلاح به واژگان سیاسی و جغرافیایی- تاریخی وارد شده است. ("ساختار جماعت باوری در هندوستان شمالی مستعمراتی" [دهلی: مطبوعات دانشگاه آکسفورد ۱۹۹۵] فصل هشتم) این توضیح درعین حال استفاده‌ام از جماعت باوری در این جا را در بر می‌گیرد.

۵- اصطلاح سیاست مذهبی جدید می‌تواند به پاره‌ای اغتشاشات در بین دانشمندان پیرامون مفهوم "بنیادگرایی" پایان دهد. نظر متفکران درباره نکاتی چون این که آیا جنبش‌های بنیادگرا باید سیاسی باشند یا جنسیت را نیز شامل شوند، متفاوت است. پاره‌ای "بنیادگرایی" را فقط در مورد جنبش‌های پیشا مدرن هم چون جنبش وهابیون به کار می‌برند و جنبش‌های بعدی را نوبنیادگرایی می‌نامند، پاره‌ای "بنیادگرایی" را هم برای جنبش‌های پیشین و هم جنبش‌های اخیر مورد استفاده قرار می‌دهند. متفکران اندکی معیارهایی را می‌پذیرند که ارونند آبراهامیان در تعریف خود از "بنیادگرایی" در کتاب "خمینیسیم" ارائه داده است. به غیر از این مورد کتاب آبراهامیان اثری عالی است. [برکلی: مطبوعات دانشگاه کالیفرنیا ۱۹۹۳] فصل اول.

۶- از یادداشت‌های که بر این مقاله نوشته‌ام روشن است که از آثار بسیاری از متفکران که از اصطلاح "بنیادگرایی" استفاده کرده‌اند، بسیار بهره گرفته‌ام.

۷- نگاه کنید به مقاله هنری مونسن تحت عنوان "رواداری ناروادار: فضای دانشگاهی غرب و بنیادگرایی اسلامی".

۸- گرایشات جهانی به نفع سیاست مذهبی جدید از جمله در ایران، اسرائیل و ایالات متحده در کتاب: "مذهب و جهانی شدن" اثر پتر بیر مورد بحث قرار گرفته است. اثری که از این روش تطبیقی به طرز مفیدی استفاده کرده است، نوشته‌ی هنری مونسن است تحت عنوان: "اسلام و انقلاب" (نیو هیون: مطبوعات دانشگاه ییل ۱۹۸۸).

۹- یک اثر که روش مقایسه را به طرز موفقیت آمیزی به کار گرفته است، کتاب هنری مونسن پسر است تحت عنوان: "اسلام و انقلاب" (نیو هیون، مطبوعات دانشگاه ییل).

۱۰- یک بحث جدی دیگر در باره‌ی دلایل جهانی بنیادگرایی که بخشی از آن هم با دلایل من یکسان است، بحث ویلیام اچ. مک نیل است تحت عنوان: "بنیاد گرایی و جهان دهه‌ی نود" انتشار مارتی و اپل بای "بنیادگرایی و جامعه" ص ص ۷۳-۵۵۸.

۱۱- مقایسه‌ی اسلام، مسیحیت و یهودیت را می‌توان در نوشته‌ی آنتون هگ لند یافت، تحت عنوان: "بر آمد مذهبی" همین طور در "مدافعان خدا" اثر لارنس. همین طور هم در "انتقام خدا" اثر ژیلز کپل. ترجمه‌ی الن برالی (یونیورسیتی پارک: مطبوعات دانشگاه پنسیلوانیا ۱۹۹۴) هنری مونسن پسر هم در اثر خود تحت عنوان: "همه‌ی سخت پوستان خرچنگ نیستند" جنبش‌های هندویی را شامل بقیه جنبش‌ها نمی‌داند.

۱۲- نگاه کنید به بحث‌های سید ولی رضا نصر در مقاله‌ی "جماعت باوری و بنیاد گرایی: بررسی دوباره‌ی از ریشه‌های بنیادگرایی" مندرج در مجله‌ی کانتشن، شماره‌ی ۴ فصل دوم (زمستان سال ۱۹۹۵) ص ص ۴۰-۱۲۱. همین طور نگاه کنید به کتاب: "مودودی و ایجاد جمهوری اسلامی" (نیویورک، مطبوعات دانشگاه آکسفورد) و کتاب: "پیشگام انقلاب اسلامی: جماعته‌ی اسلامی‌های پاکستان" (برکلی: مطبوعات دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۹۴).

۱۳ در رابطه با مودودی و قطب، نگاه کنید به: "رهایی اسلامی" اثر لئونارد بیندر (برکلی، مطبوعات دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۷۷) و: "اسلام و صلح جهانی" اثر سید قطب (ایندیانا پولیس، انتشارات امریکن تراست، ۱۹۷۷)

۱۴ تمایزات اجتماعی اقتصادی وجود دارد اما برای توضیح تفاوت‌ها در سیاست مذهبی کافی‌اند. آسیای شرقی از خاورمیانه سریع‌تر رشد کرده است، اما این امر، زمانی که سیاست مذهبی برای بار اول در دهه‌ی هفتاد بسط و گسترش پیدا کرد، و تفاوت‌ها مساوات طلبی اجتماعی اقتصادی و شبکه‌ی امنیت اجتماعی بین اروپای غربی و ایالات متحده چندان چشم گیر نبود، بسیار کم‌تر حقیقت داشت.

۱۵ در یک نظرخواهی که موسسه‌ی گالپ در سال ۱۹۸۱ پیرامون سوال زیر: "آیا شما عضو کلیسا یا سازمان مذهبی هستید؟" انجام داده بود ۷۵٪ آمریکایی‌ها به آن جواب مثبت دادند، ولی فقط ۴

درصد فرانسوی‌ها، ۵ درصد ایالتی‌ها، ۱۳ درصد آلمان غربی‌ها، ۱۵ درصد اسپانیایی‌ها و ۲۲ درصد مردم بریتانیا به آن جواب "آری" دادند. شکاف بین امریکائی‌ها و اروپائی‌ها در خصوص اهمیت مذهب نیز عمیق بود. این گزارش در "یک ملت تحت [حمایت] پروردگار: مذهب در جامعه‌ی معاصر امریکا" کاربری‌ای. کسمین و سی مور پی. لاکمن آمده است. (نیویورک: کرون. ۱۹۹۳). نظرخواهی‌های دیگری نیز این شکاف عمیق بین ایالات متحده و اروپای غربی را نشان می‌دهند.

۱۶- در مورد کاتولیک‌ها نگاه کنید به مقاله‌ی: "سنت‌گرایی و محافظه‌کاری رزمندگی کاتولیک رومی در ایالات متحده" نوشته‌ی: ویلیام دی. دینگز و جیمز هیچکاک در اثر آن‌ها تحت عنوان: "بنیادگرایی مشاهده شده" ص ۶۶-۱۴۱ نشر مارتی و اپل بای. و مقاله‌ی دانیل اچ. لوین تحت عنوان: "پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها در امریکای لاتین".

۱۷- یک دانشمند در اوائل سال ۱۹۹۶ به من گفت که ضعف بیمه‌ی اجتماعی در ایالات متحده موجب بنیادگرایی است. در عین حال که این قضیه می‌تواند به رشد بنیادگرایی کمک کند، تفاوت آن با دیگر کشورهای پیشرفته در زمینه‌ی مذهبی بنیادگرایی با این قضیه بیش تر مناسبت دارد.

۱۸- درباره‌ی جنبش مدرن هندو نگاه کنید به مقاله خلاصه شده‌ی مفید دانیل گولد تحت عنوان: "هندوئیسم سازمان یافته از حقیقت ودیک تا ملت هندو" در کتاب: "بنیادگرایی مشاهده شده" ص ۹۳-۵۳۱ نشر مارتین و اپل بای.

۱۹ نگاه کنید به مقاله‌ی اینسلی تی. امبری تحت عنوان: "کارکرد رشتیریا ساوی ما سواک سنق: تعریف ملت هندو" نشر مارتی اپل بای در کتاب: "توضیح کامل بنیادگرایی‌ها" ص ۶۵۲-۶۱۷. و مقاله‌ی والتر کی. اندرسن و شریدهار دی. دمل تحت عنوان: "برادری درسفرن: را شتیریا سویام سواک سنق و احیاء هندو" (بولدر: مطبوعات وست ویو. ۱۹۸۷).

۲۰- نگاه کنید به مقاله‌ی پتر فن در فیر تحت عنوان: "ناسیونالیسم هندو و گفتمان مدرنیت: ویشو هندو پریشاد" در کتاب: "شرح کامل بنیادگرایی‌ها" ص ۶۶۶-۶۵۳ نشر مارتی و اپل بای.

۲۱- از جمله بحث‌های اخیر یکی هم بحث و استدلال تاپان ریشاد هوری است تحت عنوان: "سایه‌های سواستیکا‌های تاریخی پیرامون سیاست جماعت باوری هندو" در مجله‌ی کانتشن شماره

۴ فصل دوم صص ۱۶۲ ۱۴۱ (زمستان ۱۹۹۵) همین طور نوشته‌ی گویاندرا پاندی تحت عنوان: " پی ریزی جماعت باوری در هندوستان شمالی مستعمره" و نوشته‌ی ساندریا بی. فرایتاگ تحت عنوان: "فعالیت جمعی و جماعت: میدان‌های عمومی و برآمد جماعت باوری در شمال هندوستان" (برکلی: مطبوعات دانشگاه کالیفرنیا ۱۹۷۹).

۲۲- نگاه کنید مخصوصا به فصل‌هایی که گوئنتر دی. سونتمایر و روبرت اریک فرای کن برگ در کتاب: "آئین هندو بازمینی شده" نشر گوئنتر دی. سونتمایر و هرمن کولکه. (دهلی: مانوهار ۱۹۸۹).

۲۳ در مورد نوشته‌هایی درباره‌ی این مسائل نگاه کنید به اثر یورگن مایر تحت عنوان: "جنگ سرد جدید" و مقاله‌ی روبرت اریک فرای کن برگ تحت عنوان: "بنیاد گرایی هندو ثبات ساختاری هندوستان" در کتاب: "بنیادگرایی و حکومت" صص ۲۳۳-۲۵۵ نشر مارتی و اپل بی.

۲۴ نگاه کنید به مقاله‌ی هارجت او بروی تحت عنوان: "بنیاد گرایی سیک: ترجمه تاریخ به تئوری" در کتاب "بنیاد گرایی و حکومت: صص ۲۸۵-۲۵۶).

۲۵- نگاه کنید به مقاله‌ی "بازتعریف هویت اسلامی در آسیای جنوبی: دگرگونی جماعت اسلامی" نوشته‌ی رفیع الدین احمد در کتاب: "توضیح کامل بنیاد گرایی" صص ۷۰۵-۶۶۰ و "طلایه" نصر. نشر مارتی و اپل بی.

۲۶- نگاه کنید به: "شمشیر دو دم: بنیاد گرایی و سنت مذهبی سیک" صص ۶۲۷-۵۹۴. و "جنبش‌های بنیادگرا در دین بودایی تراوادا" اثر دونالد کی. سوورر. صص ۶۹۸-۶۲۸. هر دو در نشر مارتی و اپل بی. و "بنیادگرایی مشاهده شده" اثر ار. گومبریچ و جی. ابی سکره. و "دین بودایی دگرگون شده: دگرگونی مذهبی در سریلانکا (پرینستن: مطبوعات دانشگاه پرینستن. ۱۹۸۸) "سریلانکا: برادرکشی قومی و تلاشی دموکراسی" (شیکاگو: مطبوعات دانشگاه شیکاگو، ۱۹۸۶) اثر: اس. جی. تمبیا. و مقاله جیمز مانر تحت عنوان: "ضعف تشکیلاتی و برآمد افراط گرایی بودایی سین هالس" در کتاب: "توضیح کامل بنیاد گرایی ها" صص ۷۸۴-۷۷۰ در نشر مارتی و اپل بی.

۲۷- بحثی ابتکاری پتر فن در فیر پیرامون ناسیونالیسم مذهبی در آسیای جنوبی را می‌توان در کتاب: "ناسیونالیسم مذهبی: هندوها و مسلمانان در هندوستان" (برکلی: مطبوعات دانشگاه

کالیفرنیا، ۱۹۹۴) در کتاب: "جنگ سرد جدید" اثر مارک یوئرگنس مایر، اصطلاح: ناسیونالیسم مذهبی، به گونه‌ی متفاوتی از روش من مورد استفاده قرار گرفته، زیرا او جنبش‌های اسلامی و دیگر جنبش‌ها را نیز آورده است.

۲۸- هویت‌های ناسیونالیستی مذهبی در جاهای دیگر نیز مهم‌اند، مثلاً در ایرلند و یوگسلاوی سابق. اما هیچ کدام جنبش با اهمیتی ندارند که مناسب تعریف اولیه‌ام باشد.

۲۹ نگاه کنید به مخصوصاً مقاله‌ی سورر تحت عنوان: "جنبش‌های بنیادگرا در دین بودایی تراوادا".

۳۰ نگاه کنید به مقاله‌ی پتر جی. اون تحت عنوان: "اسلام هندوستان قضیه‌ی شهربانو" و مقاله‌ی جان اس. هالی تحت عنوان: "آئین هندو: ساتی و مدافعان آن" در کتاب: "بنیادگرایی و جنسیت" نشر جان اس. هالی. و مقالات پائولا باجتی و امریتا باسو در ویژه‌نامه‌ی ژورنال تاریخ زنان شماره‌ی ده فصل چهار (زمستان ۱۹۹۹) درباره‌ی زنان و سیاست مذهبی جدید نگاه کنید به کارهای نیکی ار. کدی و یاسمین رستم کلائی.

۳۱ اطلاعات ولید عطالله او. سی. ال. آ. ۱۹۹۶. او در باره‌ی این جنبش تحقیق کرده است. در مورد جنبش‌های فلسطین و حرکت آن‌ها به سوی ناسیونالیسم و رزمندگی نگاه کنید به نوشته‌ی ضیاد ابو امر تحت عنوان: "بنیادگرایی اسلامی در ساحل غربی و غزه" (بلومینگ تن: مطبوعات دانشگاه ایندیانا، ۱۹۹۴).

۳۲- نگاه کنید به مقاله‌ی: "بنیادگرایی در دنیای عرب سنی: مصر و سودان" نوشته‌ی جان او ول در اثر: "بنیادگرایی مشاهده شده" ص ۴۰۲-۳۴۵. و "بنیادگرایی اسلامی" اثر ابو امر و "امام غایت: موسی الصدر و شیعه لبنان" اثر فواد عجمی (ایتاکا: مطبوعات دانشگاه کرنل ۱۹۸۶) "گرفتاری عرب" (نیویورک: مطبوعات دانشگاه کمبریج، چاپ جدید، ۱۹۹۲) و "قدرت گیری راست رادیکال در اسرائیل" اثر اهود شپرینگ زک (نیویورک: مطبوعات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۹۱).

۳۳ نگاه کنید به "ایدئولوژی، جامعه و حکومت در جوامع اسلامی پسااستعماری" و "ایران و جهان مسلمان: مقاومت و انقلاب" اثر: نیکی ار. کدی (نیویورک: مطبوعات دانشگاه نیویورک).

۳۴ نگاه کنید به "مسیح‌باوری، صهیونیسم و رادیکالیسم مذهبی یهودی" اثر اویزر رویتسکی. ترجمه‌ی ام. سویرسکی و جی. چپ من (شیکاگو: مطبوعات دانشگاه شیکاگو. ۱۹۹۱) و "قدرت گیری راست رادیکال در اسرائیل" اثر اهود شپرینگ زک (نیویورک: مطبوعات دانشگاه آکسفورد. ۱۹۹۱).

۳۵- کتاب نامه‌ی مفصلی پیرامون جنبش‌های اسلامی در خاور میانه وجود دارد. در مورد کارهای عمومی نگاه کنید به "اسلام، تداوم و دگرگونی در دنیای مدرن" اثر جان او ول (بودلر: وست ویو ۱۹۹۲) و "اسلام سیاسی" اثر نزیه ایوبی (لندن: روتلج ۱۹۹۱) و "اسلام رادیکال" اثر امانوئل سیوان (نیو هیون: مطبوعات دانشگاه ییل ۱۹۸۵) و "آواهای برآمد اسلام" اثر جان ال. اسپوزیتو و "اسلام در انقلاب" اثر هرردکمجیان (سیراکوز: مطبوعات دانشگاه سیراکوز. ۱۹۸۵) و "سیاست اسلامی" اثر دیل آیکل من و جیمز پیسکاتوری (پرینستن: مطبوعات دانشگاه پرینستن ۱۹۹۶). و "اسلام و اسطوره‌ی رو-در-روئی" اثر فرد هالتینگ لیدی (لندن: آی. بی. توریس ۱۹۹۶) و "اسلام، مردم و حکومت" اثر: سامی زبیده. در مورد الجزیره فصل‌های مناسبی در کتاب جان رودی تحت عنوان: "اسلام و سکولاریسم در افریقای شمالی" موجود است. (نیویورک، مطبوعات سنت مارتین. ۱۹۹۴).

۳۶- بررسی معاصر همه جانبه‌ای که چندین کشور را در بر می‌گیرد و بر جنبش‌های مبارز تاکید دارد، اثر یودیت میلر است، تحت عنوان: "خدا نود و نه اسم دارد: گزارشی از خاورمیانه رزمنده" (نیویورک، سیمون وشوستر)

۱۹۹۶ بررسی متاخرتر و درعین حال با ارزشی کار ادوارد مورتیمر است تحت عنوان: "ایمان و قدرت: سیاست اسلام" (نیویورک: رندم هوس. ۱۹۸۲).

۳۷- درمورد جنبش شیعه نگاه کنید به "دین شیعه و اعتراضات اجتماعی" اثر: یوان ارای. کل و نیکی ار. کدی (نیوهیون: مطبوعات دانشگاه ییل، ۱۹۸۶) و "دین شیعه، مقاومت و انقلاب" اثر مارتین کرم (بودلر، مطبوعات وست ویو ۱۹۸۷) و "امام غایب" اثر: عجمی. در "بنیادگرایی اسلامی و بحران خلیج" اثر: جیمز پیسکاتوری یادداشت‌هایی پیرامون جنبش‌های سنی و شیعه ارائه شده

است. (شیکاگو: پروژه‌ی بنیادگرایی. ۱۹۹۱).

۳۸ در بین آثاری که رویدادهای مصر را توضیح می‌دهد آثار زیر را می‌توان نام برد: "افراط گرایی اسلامی در مصر" ژیلس کیپل (برکلی: مطبوعات دانشگاه کالیفرنیا. ۱۹۸۶)، "جامعه‌ی اخوان المسلمین" اثر ریچارد پی. میچل (لندن: مطبوعات دانشگاه آکسفورد. ۱۹۶۹) و مقاله‌ی عبدل عظیم رمضان تحت عنوان: "نفوذ بنیادگرایی در مصر: استراتژی اخوان المسلمین و گروه تکفیر" در کتاب: "بنیاد گرایی و حکومت" نشر مارتی و اپل بای. در مورد ایران به یادداشت شماره ۳۹ مراجعه کنید.

۳۹ نگاه کنید به گزارش مفصل روزنامه‌ی لوس آنجلس تایمز با عنوان کلی: "افغانستان: میراث وحشت" چهارم آگوست ۱۹۹۶ و پنجم آگوست ۱۹۹۶.

۴۰- ادبیات مفصلی در باره‌ی ایران هست. نگاه کنید به "حاکمیت آیت الله‌ها" نوشته‌ی شائول بخش (نشر بیسیک بوکز، نیویورک، ۱۹۹۰) و "خمینیسیم" اثر آبراهامیان و "عمامه به جای تاج" اثر سعید امیر ارجمند (نیویورک: مطبوعات دانشگاه آکسفورد. ۱۹۸۸) و "ریشه‌های انقلاب" اثر نیکی آر. کدی (نیو هیون: مطبوعات دانشگاه ییل، ۱۹۹۳) و "سیاست ایرانی و تجدد اسلامی: جنبش‌های بخش در ایران تحت حاکمیت شاه و خمینی" اثر اچ. ای. شهابی (ایتا کا: مطبوعات دانشگاه کرنل، ۱۹۹۰) و "انقلاب ایران و جهان اسلام" اثر دیوید مناشری (بودلر: مطبوعات وست ویو، ۱۹۹۰) و "انقلاب ایران: تاثیر جهانی آن" اثر جان ال. اسپوزیتو (میامی: مطبوعات دانشگاه بین المللی فلوریدا، ۱۹۹۰).

۴۱ "دگرگونی حق مسیحی" نوشته‌ی متیو سی. مون (توسکالوسا: مطبوعات دانشگاه آلاباما، ۱۹۹۲) و مقاله‌ی: "موج چهارم انجیلی: محافظه کاران مذهبی پس از انتخابات ۱۹۹۴" در مجله‌ی کانتشن. شماره ۵ فصل یک صص ۴۰-۱۹ (پائیز ۱۹۹۵) و "راه به سروری (دومینیون): جنبش‌های راست گرایان و قدرت سیاسی در ایالات متحده" اثر سارا دیاموند (نیویورک: مطبوعات گیل فورد. ۱۹۹۵) فصل دوم و سوم.

۴۲- "جنبش اسلامی: موردی برای شمول دموکراسی" نوشته‌ی روی متحده در مجله‌ی کانتشن شماره‌ی ۴ فصل سوم (بهار ۱۹۹۵) صص ۱۲۷-۱۰۷ و "بازاندیشی دوپارگی عمومی و خصوصی: جامعه‌ی رادیکال اسلامی و مدنی در "خاورمیانه" نوشته‌ی نزیه ان. ایوبی در مجله‌ی کانتشن شماره

۴ فصل سوم (بهار ۱۹۹۵) ص ۷۹-۱۰۵. در رابطه با تونس نگاه کنید به فصل‌های مربوط به "اسلام و سکولاریسم در شمال افریقا" اثر رودی و "جنبش اسلامی در تونس" اثر نیکی آر. کدی در مجله‌ی مغرب ریویو شماره اول فصل اول (۱۹۸۶) صص ۲۶-۳۹. در این مجله مصاحبه‌هایی با رهبران اسلامی نیز آمده است.

۴۳- درمورد سیاست مذهبی و جنسیت نگاه کنید به "زنان تجددخواه: جنسیت و دگرگونی‌های اجتماعی در خاور میانه" اثر والن‌تاین‌ام. مقدم (بودلر: لین رایئر، ۱۹۹۳) از همین نویسنده "سیاست هویت و زنان" (بودلر: وست ویو، ۱۹۹۴) و "بنیادگرایی و جنسیت: ۱۸۷۵ تا حال" اثر مارگارت لمبرتس بندرت نیوهیون: مطبوعات دانشگاه ییل، ۱۹۹۴) و "بنیادگرایی و جنسیت" اثر هالی و "ایمان و آزادی: حقوق بشر زنان در جهان اسلام" اثر: مهناز افخمی (سیراکوز: مطبوعات دانشگاه سیراکوز، ۱۹۹۵) و "زنان و روند سیاسی در ایران قرن بیستم" اثر پروین پایدار (کمبریج: مطبوعات دانشگاه کمبریج، ۱۹۹۵) و "انقلاب زیر پوشش" اثر فریبا عادل خواه (پاریس: نشر کارتالا، ۱۹۹۱).

۴۴- در رابطه با ایالات متحده، نگاه کنید به "راه‌هایی به فرمان‌روایی" اثر سارا دیاموند. در فصل هفتم بر اواخر دهه‌ی هفتاد به عنوان سال‌هایی که "حق مسیحی" آشکارا و بر اساسی توده‌ای سازمان دهی شده، تاکید می‌شود و همین طور بر مسائل مربوط به جنسیت و خانواده.

۴۵- اهمیت دولت‌های متمرکز سکولار در پادادن به سیاست مذهبی را سعید امیر ارجمند در مقاله‌اش تحت عنوان: "وحدت و تنوع در بنیادگرایی اسلامی" آورده است. این مقاله در کتاب: "بنیادگرایی درک شده" ص ۹۸-۱۷۹ موجود است. انتشارات مارتی و اپل بای.

۴۶- درمورد بنیادگرایی آغازین ایالات متحده نگاه کنید به "بنیادگرایی پروتستانی امریکای شمالی" اثر نرسی امرمن مندرج در کتاب: بنیادگرایی مشاهده شده ص ۱-۶۵ نشر مارتی و اپل بای. و "اختلاف نظر بنیادگرایی" اثر نورمن اف. فورنیس (نیوهیون: مطبوعات دانشگاه ییل، ۱۹۵۴) و "بنیادگرایی و فرهنگ امریکایی" اثر جورج‌ام. مرسدن (آکسفورد: مطبوعات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۸۰) و "ریشه‌های بنیادگرایی" اثر ارنست آر. سندین (شیکاگو: مطبوعات دانشگاه شیکاگو، ۱۹۷۰). یک بررسی تطبیقی درخشان کار مارتین ریزه بردت است تحت عنوان: "دل‌بستگی پرهیزکارانه: پیدایش

بنیادگرایی مدرن در ایالات متحده و ایران" ترجمه‌ی دان رنو (برکلی: مطبوعات دانشگاه کالیفرنیا ۱۹۹۳) که یکی از معدود آثاری است که تحلیل مناسبی در باره جنسیت و عناصر پدرسالارانه دارد.

۴۷- "افکار عمومی ۱۹۸۲" اثر جورج گالپ پسر (هیات ویلمینگ تن: منابع فاضلانه، ۱۹۸۳) نقل شده در مقاله "بنیادگرایی پروتستانی امریکای شمالی" اثر امرمن. در مورد بررسی مفصل مبتنی بر داده‌ها پیرامون مذهب و عضویت در کلیسا در امریکا نگاه کنید به "یک ملت تحت [نظر] خدا".

۴۸- "یک ملت تحت [نظر] خدا" ص ۸-۹.

۴۹ "شکست اسلام سیاسی" اثر اولیویر روی. ترجمه‌ی کارل فولک (کمبریج" مطبوعات دانشگاه هاروارد. ۱۹۹۴) فصل ۴. اولیویر روی اشاره می‌کند که "از قاهره تا تهران جمعیتی که در دهه‌ی پنجاه زیر پرچم ملی یا قرمز تظاهرات می‌کردند، اکنون پشت پرچم سبز رژه می‌روند. تداوم نه فقط در [پی گیری] این آماج بلکه در شرکت کنندگان نمایان است: همان افرادی که پشت سر ناصر یا مارکس در دهه‌ی شصت حرکت می‌کردند، امروزه اسلام گرای‌اند."

۵۰ در رابطه با ایالات متحده از جمله دیوان عالی کشور، نگاه کنید به "یک ملت تحت [نظر] خدا" اثر روبرت اس. الی و "دیوان عالی کشور در باره‌ی کلیسا و حکومت" (نیویورک: مطبوعات دانشگاه آکسفورد. ۱۹۸۸) و "ماده‌ی حقوقی طبقه‌ی حاکمه" اثر لئونارد لوی (نیویورک: مکمیلان، ۱۹۸۶) و "به لحاظ سیاسی نادرست" اثر رالف رید (دالاس: ورد پابلیشینگ، ۱۹۹۴) همین طور هم "ایمان فعال" (نیویورک: مطبوعات آزاد، ۱۹۹۶) و "تحت [نظر] خدا: مذهب و سیاست امریکا" اثر گری ویلز (نیویورک: سیمون وشوستر، ۱۹۹۰) و "سقط جنین: برخورد مطلق‌ها" اثر لورنس اچ. تراپ (نیویورک: دبلیو. دبلیو. نورتون، ۱۹۹۰).

۵۱- نگاه کنید به مقالات مربوط به کشورهای اسلامی در مجله‌ی کانتشن شماره ۴ بخش سوم (بهار ۱۹۹۴) و مقالاتی که اندرآ بی. روگ، شهلا حائری و مجید تهرانیان در کتاب "بنیادگرایی و جامعه" نوشته‌اند و مقالات آن الیزابت مایر در کتاب: "بنیادگرایی‌ها و حکومت".

۵۲ در مورد تعامل بین سکولاریسم دولتی و بنیادگرایی نگاه کنید به "سکولاریسم و حکومت: به

سوی شفافیت و مقایسه‌ی جهانی " اثر نیکی ار. کدی در مجله‌ی نیولفت ریویو شماره ۲۲۶ (۱۹۹۷).

۵۳ کتاب در دست چاپ اچ.ای. شهابی درباره‌ی دوگانگی فرهنگی و اجتماعی در ایران است.

۵۴ نگاه کنید به مقاله‌ی دنیس کاندیوتی تحت عنوان: "زنان، اسلام و دولت: یک رویکرد مقایسه‌ی ای" در نسخه‌ی جوون ار. آی کل تحت عنوان: "مقایسه‌ی جوامع اسلامی" (مطبوعات دانشگاه میشیگان. سلسله کتاب‌هایی تحت عنوان: "مطالعات تطبیقی در جامعه و تاریخ" ۱۹۹۲) ص ۲۶۰-۲۳۷.

۵۵ درباره‌ی جنسیت نگاه کنید به یادداشت شماره ۳۶ و درباره‌ی رزمندگی علاوه بر آثار عمومی که در بالا به آن اشاره شد، نگاه کنید به مقاله‌ی هنری مونسن پسر تحت عنوان: "رواداری غیرروادار: محیط دانشگاه غربی و بنیادگرایی اسلامی" در مجله‌ی کانتشن. شماره ۵ فصل سوم (بهار ۱۹۶۶) ص ۱۲۶ و مقاله‌ی بت بارن تحت عنوان: "نارواداری روادار؟ سکوت در رابطه با حمله‌ی بنیادگرایان به زنان" در همان مجله. ص ۱۱۹-۱۲۶. نگاه کنید به "بنیادگرایی و دولت" اثر مارتی اپل بای بخش ۳ تحت عنوان: "بازسازی جهان از طریق رزمندگی" و فصل هائی از دیوید سی. راپورت، اهود سپرین چک، الیور روی، نیکی ار. کدی و فرح مونیان، مارتین کرمر، فی گینس برگ و استنلی جی تمبیا.

