

## چارچوب‌بندی جنبش‌های اجتماعی اسلامی

با تأکید بر دو مفهوم هویت‌یابی و انطباق‌سازی، بررسی موردی؛

رشد اسلام سیاسی در جهان اهل سنت

ابراهیم برزگر\* / احمد عزیزخانی\*\*

(۱۱-۳۲)

### چکیده

هجوم مدرنیته به دنیای اسلام، مسئله اصلی دنیای اسلام در دو سده اخیر بوده که واکنش‌های متفاوتی را هم در پی داشته است. (تاریخچه) ولی ابهام در رابطه دو سویه جنبش‌های اجتماعی اسلامی و مدرنیته غربی (مسئله) در چارچوب هویت و انطباق‌سازی، مورد مطالعه قرار نگرفته است. (پیشینه) ما اینکه این جنبش‌ها در چه چارچوبی عمل کرده و به دنبال دستیابی به چه اهدافی هستند (سؤال) محل بحث و مجادله اندیشمندان بوده است. این پژوهش بر آن است که جنبش‌های اجتماعی اسلامی همواره دو مفهوم کلیدی هویت‌یابی و انطباق‌سازی را در بستری فرهنگی دنبال کرده‌اند. (فرضیه) بنابراین، این طیف از جنبش‌ها را در چارچوبی فرهنگی و در قالب دو مفهوم هویت‌یابی و انطباق‌سازی می‌توان

\* . استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول) - barzegar2010@yahoo.com

\*\* . دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی (daghdaghe87@yahoo.com)

مطالعه کرد. (هدف) بدیهی است که چنین مطالعاتی در فضایی توصیفی - تحلیلی قابل انجام است. (روش) بازیابی مفهوم خود با رجوع به ارزش‌های دینی و بومی در چارچوب فرایند هویت‌یابی و همچنین کارآمدسازی جوامع اسلامی در چارچوب پروژه انطباق‌سازی، فصل مشترک جنبش‌های اجتماعی اسلامی به ویژه در جهان اهل سنت بوده است. (یافته)

## واژگان کلیدی

جنبش‌های اجتماعی اسلامی، هویت، مدرنیسم، اسلام سیاسی، انطباق‌سازی و اهل سنت.

## مقدمه

از دهه ۱۹۷۰، نقش اسلام در سیاست در جهان اهل سنت به صورت بسیار مهمی دچار تغییر و تحول شد. گروه‌های اسلامی، نه در مقام واکنشی ساده درون جامعه اسلامی، بلکه به صورت منبع دیدگاه‌های جدید و بدیع برای ترسیم مرزهای نوین ظاهر شدند. ضعف ایدئولوژی‌های حاکم (چون ناسیونالیسم) برای حل بحران‌های پیش رو، تردید در کارآمدی آنها و نهایتاً مسخ هویت مسلمانی، جمع زیادی از مسلمانان را مجاب ساخت که اسلام را منبع مناسبی برای رفع معضلات و کاستی‌ها بدانند. این رویکرد در قالب جنبش‌های اجتماعی نوین ظهور کرد. بنابراین، جنبش‌های اجتماعی نوین اسلامی باید هم هویت مسخ شده انسان مسلمان را بازیابند و هم تدابیری برای کارآمدی در دنیای امروز بیندیشند. از این منظر، جنبش‌های اجتماعی اسلامی درگیر دو روند «هویت‌یابی» و «انطباق‌سازی» (برای کارآمدی) شدند که تار و پود این جنبش‌ها را در دنیای اسلام تنید. از طرفی به خلاف جنبش‌های کلاسیک که بیشتر بر جنبه‌های عینی تمرکز داشتند، جنبش‌های اجتماعی نوین و به تبع آن جنبش‌های اسلامی - اجتماعی معاصر، سویه‌های فرهنگی را هدف قرار داده‌اند. به همین سبب در تبیین این دسته از جنبش‌ها پیگیری دو روند هویت‌یابی و انطباق‌سازی باید در بستری فرهنگی صورت پذیرد. در ادامه به تبیین چارچوب جنبش‌های اجتماعی اسلامی با تکیه بر این سه مفهوم می‌پردازیم.

## بازسازی هویتی و انطباق‌سازی در بازتعریف جنبش‌های اجتماعی نوین اسلامی

جنبش‌های اجتماعی نوین اسلامی در دهه‌های اخیر تابعی از دو روند بازسازی هویتی و انطباق‌سازی بوده‌اند. این در حالی است که این دو روند، خود میان دو مؤلفه سنت و تجدید در نوسان است (اسپوزیتو و وال، ۱۳۸۹: ۲۳). اینکه یک جنبش اجتماعی تا چه میزان برای بازیابی هویت خود به عناصر سنتی در قالب ارزش‌های اسلامی رجوع کند؟ و همچنین در پیگیری روند انطباق‌سازی چگونه از گفتمان مدرنیسم بهره‌گیرد؟ الگوهای متفاوتی را به ویژه برای عمل سیاسی می‌آفریند. بنابراین، جنبش‌های اجتماعی نوین اسلامی در جهان اهل سنت درگیر یک چارچوب ارجاعی هستند که هم‌زمان دو روند متباین را پی می‌گیرند: احیای ارزش‌های اسلامی و پذیرش گفتمان مدرنیسم. این پروسه پارادوکسیکال، هم‌زمان باید ارزش‌های اسلامی را حفظ کند و به شدت تغییر دهد (یاووز، ۱۳۹۲: ۱۷). این روندهای دوگانه، یک چارچوب ارجاعی را پیش می‌نهند که با تمرکز بر زمینه‌ها و زمانه‌ها، حساسیت‌های فرهنگی جوامع میزبان را دنبال می‌کند.

جنبش‌های اجتماعی اسلامی معاصر چارچوب‌های اسلامی را به عنوان ساخت‌های واقعی جامعه پذیرفته و با ارجاع به زمینه‌های درگیر، آگاهی عمومی را در قالب مفاهیمی چون عدالت، هویت، کارآمدی و ... از طریق این ساخت‌ها دنبال می‌کنند. به بیان دیگر، در جنبش‌های اسلامی معاصر، مطلوب‌های عمومی به طریقی ارجاعی، از منظر ساخت‌های نهادی شده در جوامع مسلمین پیگیری شده و با رد و پذیرش عناصر «خود» و «دیگری»، پیکره‌ای جدید می‌سازد که هم «خود» را تعریف کند و هم «کارآمد» باشد.

اما سؤال اساسی در اینجا این است که جنبش‌های نوین اسلامی چگونه این دو روند به ظاهر متباین را پیش گرفته و دنبال می‌کنند؟ چگونه این جنبش‌ها بخشی از «خود» را در «دیگری» می‌یابند؟ آیا به هنگام بازتولید «منِ مسلمان» که ریشه در سلف صالح دارد، نگاه به «غیرِ غیرِ مسلمان» که ریشه در الحاد دارد، ممکن است؟ پاسخ به این پرسش‌های صعب

و دشوار، واکاوی عمیق و ظریف جنبش‌های نوین اجتماعی و به تبع آن جنبش‌های اجتماعی اسلامی معاصر را می‌طلبد.

واکاوی جنبش‌های نوین اجتماعی اسلامی را با تعریفی از «ماریو دیانی»<sup>۱</sup> (متولد ۱۹۵۷/۱۳۳۶) آغاز می‌کنیم. وی جنبش‌های اجتماعی را «شبکه‌های تعامل غیر رسمی افراد، گروه‌ها و سازمان‌های درگیر در یک برخورد سیاسی یا فرهنگی مبتنی بر یک هویت جمعی مشترک» (نش، ۱۳۸۷: ۱۷۷) تعریف می‌کند. توجه به سه مفهوم در این تعریف در بحث پیش رو، راه‌گشاست. اول، شبکه تعامل غیر رسمی؛ دوم، برخورد فرهنگی و سوم، هویت جمعی مشترک. بازتفسیر و بازتعریف این مفاهیم، دشواره تعامل/تقابل را تا حدودی رمزگشایی می‌کند؛ «تعاملی» که با رویکردی فرهنگی ضمن حفظ مرزهای فکری و اندیشه‌ای، درصدد وام‌گیری از تفکر تجدد است و «تقابلی» که در عین بسترسازی برای ایجاد عقاید مشترک و جهانی، به تقویت «حس تعلق» به ارزش‌های پیشین می‌انجامد.

دیانی در تعریف مذکور بر تعامل غیررسمی افراد، گروه‌ها و سازمان‌های درگیر در یک برخورد فرهنگی تأکید می‌کند. هم‌پوشانی دو وجه متباین تعامل/تقابل، نتیجه چنین رویکردی است؛ زیرا یک چارچوب فرهنگی، هم «رد و پذیرش» عناصر فرهنگ رقیب را در خود دارد (تعامل) و هم «درگیری» با ناسازه‌های فرهنگی فرهنگ مقابل؛ به همین سبب بیان شده که جنبش‌های اجتماعی نوین به صورت دست نخورده از یک فرهنگ سیاسی به فرهنگ سیاسی دیگر انتقال نمی‌یابند. سازمان‌دهندگان جنبش‌های اجتماعی، دقیقاً بدین دلیل که در بیشتر اوقات در باب موضوعاتی منطقه‌ای یا ملی با مخاطبان خود سخن می‌گویند، ناچارند دست به نوآوری زده و از نمادهای شناخته شده بومی در کنار نهادهای جهانی، استفاده کنند. به همین دلیل، وی تأکید می‌کند: «گسترش بی‌سابقه جنبش‌های اجتماعی در سرتاسر جهان به شکلی طنزآمیز باعث به وجود آمدن هم‌زمان هماهنگی (تطبیق) و تنوع (بازسازی) شده است» (تیلی، ۱۳۸۹: ۱۷۶).

آلن تورن<sup>۱</sup> (متولد ۱۳۰۴/۱۹۲۵) و آلبرتو ملوچی<sup>۲</sup> (متولد ۱۳۲۳/۱۹۴۳) معتقدند که یکی از اجزای اصلی یک جنبش اجتماعی این است که در مبارزه با رقیبی که ارزش‌های خودی را به شیوه‌ای متفاوت تفسیر می‌کند، درگیر است (نش، ۱۳۸۷: ۱۷۹). این درگیری، پای عنصر سوم را که همان «هویت جمعی» است به میان می‌کشد؛ زیرا وجه فرهنگی جنبش‌های اجتماعی، عاملان را بر آن می‌دارد که ضمن رد ارزش‌های فرهنگی دیگری، هویت جمعی خویش را بازسازی کنند. به همین سبب بر این نکته تأکید شده که یکی از ارکان هر جنبش اجتماعی، ساختن بینش مشترک از وضعیتی است که هویت گروه بسیج شده را می‌سازد (دورماگن و موشار، ۱۳۸۹: ۲۶۶).

جست‌وجوی هویت جمعی در جنبش‌های نوین اجتماعی از نیازی ذاتی برای دستیابی به یک خویشستن اجتماعی منسجم و پیوسته سرچشمه می‌گیرد؛ خویشستی که در جامعه مدرن، سرکوب و جریحه‌دار شده است (لارنا و دیگران، ۱۳۸۷: ۲۴). اما مسئله مهم در اینجا، فضای فرهنگی است که طبق تعریف دیانی بر روند شکل‌گیری هویت حکم فرماست. به باور «تام باتامور»<sup>۳</sup> (متولد ۱۲۹۹/۱۹۲۰) «مکانیسم‌های بازتولید هویتی در جنبش‌های اجتماعی جدید از طریق ایجاد یک جو عقیدتی متفاوت و پیشنهاد راه‌حل‌های جایگزین حاصل می‌شود. چنین فرآیندی در نهایت، منجر به ایجاد هویتی جدید می‌شود» (باتامور، ۱۳۶۶: ۵۶)؛ هویتی بازتولید شده که فارغ از دل‌مشغولی‌های اقتصادی و در فراسوی روابط قدرت، با نگاهی فرهنگی و در چارچوب عقاید، نمادها و ارزش‌های بازتعریف شده مفصل‌بندی می‌شود.

این هویت بازتعریف شده که در قالب جنبش‌های اجتماعی نوین پیگیری می‌شود، نشانگر آن است که زمان بسط ایده‌های مربوط به بخش‌های پیشرفته جهان (غرب) به سراسر جهان و انتقال آن توسط جامعه‌شناسان مقلد یا وابسته گذشته است (تورن و خسرو خاور، ۱۳۷۶: ۷۰).

1. Alain Touraine.

2. Alberto Melucci.

3. Thomas Bottomore.

به همین سبب «چارلز تیلی»<sup>۱</sup> (متولد ۱۹۲۹/۱۳۰۸) تأکید می‌کند که جنبش‌های اجتماعی، معانی درونی خود را از فرهنگ محله‌ای و منطقه‌ای گرفته و از این طریق، مفاهیم خود را با هستی‌های از پیش موجود، معنا می‌بخشند. (تیلی، ۱۳۸۹: ۱۰۹) جنبش‌های نوین اجتماعی اسلامی در چنین فضایی معنا می‌یابند و هم‌زمان دوروند انطباق‌سازی و بازسازی هویتی را دنبال می‌کنند.

دکتر حمید عنایت، روند اسلام‌خواهی سنی را واجد سه هدف کلی دانسته است:  
 نخست؛ یگانگی ملت‌های مسلمان در برابر خطر تسلط سیاسی و فرهنگی؛  
 دوم؛ پیراستن عقیده مسلمانان از خرافه و تاریک‌اندیشی و بازگرداندن اسلام به شیوه پاک سلف، یعنی پیشوایان صدر اسلام؛  
 سوم؛ هماهنگ کردن رهنمودهای دین با موازین عقل و مقتضیات جهان نو  
 (عنایت، ۱۳۵۲: ۱۱).

در این تحلیل، روند انطباق‌سازی از طریق هماهنگ‌سازی دین و آداب بومی با مقتضیات جهان مدرن پیگیری شده و روند بازسازی هویتی از مسیرهای مقاومت در برابر تسلط فرهنگی و سیاسی غرب و همچنین بازگشت به شیوه‌های سلف صالح دنبال شده است. نکته دیگر در تحلیل مذکور، توجه به روندهای فرهنگی و هویتی در جنبش‌های اسلامی معاصر به ویژه در جهان اهل سنت است؛ به گونه‌ای که آنها، جنبش‌هایی در جهت رد یا پذیرش عناصر فرهنگی سنتی و متجدد و همچنین بازیابی هویتی دانسته شده است. چنین روندهایی هم‌زمان، مدعی اسلامی شدن و متجدد شدن هستند. شاید بهترین مصداق در این‌باره گفته‌های «ضیا گوکالب»<sup>۲</sup> (متولد ۱۸۷۹/۱۲۵۸) متفکر دگراندیش ترک در اوایل قرن بیستم باشد که نتیجه جنبش‌های شکل گرفته در ترکیه را «غربی شدن، ترکی شدن و اسلامی شدن» دانسته است (شیمل، ۱۳۷۵: ۲۳۹).

1.Charles Tilly.

2.Ziya Gökalp.

## هویت، فرانهاد سنت و تجدد در جنبش‌های نوین اجتماعی - اسلامی

مطالعه جنبش‌های اسلامی اجتماعی معاصر، بار دیگر مسئله سنت و تجدد را برجسته می‌سازد. («سید حسین نصر») (متولد ۱۳۱۲/۱۹۳۳) معتقد است که برخورد اسلام و غرب مبدأ شکل‌گیری جنبش‌های اجتماعی اسلامی بوده است. به باور وی، پس از اثبات انحطاط مسلمین، پاسخ‌های جوامع مسلمان به این انحطاط، منجر به شکل‌گیری جنبش‌های اسلامی شد؛ اما فصل مشترک تمامی این جنبش‌ها بازیابی هویت از دست رفته بود (نصر، ۱۳۷۳: ۱۶۶). بنابراین، هویت را می‌توان سنتز سنت و تجدد در جنبش‌های نوین اجتماعی اسلامی دانست. از طرفی هویت، نهاده‌ای ساده و بسیط نیست بلکه امری پویاست که تنها در بستری روایتی قابل فهم است و به همین دلیل، یکسان‌پنداری هویت با ذات‌انگاری، گزاره‌ای خطا است (کالهن، ۱۳۸۶: ۵۴). پس واکاوی مفهوم هویت، کلید فهم جنبش‌های اجتماعی اسلامی از جمله جریان اسلام سیاسی (به مثابه یک جنبش اجتماعی اسلامی معاصر) است.

برخی هویت را مبتنی بر تعریف مشترک اعضای یک گروه از شرایط موجود می‌دانند (Tylor, 2000: 65-68). چنین تعریفی، هویت را امری جمعی می‌داند که تنها در فرآیندی اجتماعی شکل می‌یابد. اساساً در چنین نگاهی، اصطلاح هویت فردی ذاتاً دارای تناقض است؛ زیرا عناصر هویت‌سازی چون عقاید، آداب و رسوم، جنسیت، نسبت و ... تنها در بستری اجتماعی امکان تبلور می‌یابد. از این‌رو، هویت، ساختاری اجتماعی دارد که از رابطه مداوم افراد در اجتماع در قالب‌هایی چون تعامل، تعارض و یا مذاکره ایجاد شده و دوام می‌یابد (لارنا و دیگران، ۱۳۸۷: ۳۱).

اما در اینجا چند مسئله خودنمایی می‌کند:

۱. اگر هویت، تعریف مشترک یک گروه از «خود» در برابر «دیگری» باشد، چگونه با جهانی شدن قابل جمع است؟
۲. اگر دوام - چنان‌که بیان شدن - نتیجه فرآیند هویت‌یابی باشد، چگونه با جنبش که همواره در پی جرح و تعدیل و طبیعتاً تغییر است کنار می‌آید؟

۳. مسئله هویت در واکنش به چه مسائلی برجسته شده و پیگیری می‌شود؟

۴. جنبش‌های اجتماعی معاصر چه مؤلفه‌هایی را برای فرآیند هویت‌یابی انتخاب و استخدام می‌کنند؟

پاسخ به این پرسش‌ها، کلید معمای نقش هویت در شکل‌گیری جنبش‌های اجتماعی و به تبع آن، جنبش‌های اجتماعی اسلامی است.

«میشل نوفل»<sup>۱</sup> در پاسخ به پرسش اول بر این نکته تأکید می‌کند که «اگرچه جهان در زمینه فنی در ظاهر مانند یک خانه خواهد بود، ولی در باطن، هر کدام از جناح‌ها، دیدگاه‌ها و عقاید، روش خاص خود را خواهند داشت» (هویدی و دیگران، ۱۳۷۱: ۲۰)؛ زیرا عمل جمعی که رکن زندگی بشری است تنها زمانی صورت می‌گیرد که «بازیگران تعریف خودشان، دیگر بازیگران اجتماعی و محتوای روابط پیوند دهنده‌شان را در خود ایجاد کنند» (Touraine, 1981: 21).

بدیهی است که لازمه چنین فرآیندی، پرهیز از ادغام کامل و همه‌جانبه «خود» در «دیگری»، به گونه‌ای است که عمل جمعی از درون تهی نگردد. شاید آنچه باعث ایجاد چنین شبهه‌ای شده است، تضعیف هویت‌های مبتنی بر ارتباطات سرزمینی و چهره‌به‌چهره است. پیش از این و در جنبش‌های اجتماعی کلاسیک، پرورش و بازتولید احساسات مشترک که منجر به تثبیت هویت می‌شود، به وسیله نزدیکی محیط‌های کار و محل‌های زندگی تسهیل می‌شد، اما در جوامع کنونی و به سبب توسعه ارتباطات، روابط اجتماعی مستقیم مبتنی بر همجواری مکانی ضعیف‌تر شده است؛ در نتیجه، اکنون کمتر از گذشته این احتمال وجود دارد که بازیگران، هویت جمعی خود را بر اساس یک ارتباط سرزمینی ریشه‌دار تعریف کنند (دلپورتا و دیانی، ۱۳۸۳: ۱۳۲).

توسعه ارتباطات، به گونه‌ای دیگر هویت‌ها را تعمیق می‌بخشد. دسترسی سریع و آسان به اطلاعات، امکان استخدام عناصر هویتی متنوع و مختلف و گاه به ظاهر متعارض را تسهیل می‌کند. در چنین فضایی نیاز به ارتباطات مستقیم و همجواری‌های مکانی تضعیف شده و



برساخت هویت به صورتی هوشمندتر صورت می‌پذیرد؛ این هوشمندی، استخدام و تلفیق دقیق‌تر عناصر هویت‌ساز را در ابعاد زمانی (گذشته تا حال)، مکانی (شرق تا غرب) و تاریخی (دوره‌های تاریخی) ممکن می‌سازد. چنین مسئله‌ای ضمن تقریب هویت‌های موجود، مرز میان آنها را نیز شفاف‌تر می‌کند. از این منظر، جنبش‌های اجتماعی نوین ضمن بهره‌مندی از مزایای جهانی شدن، با تکیه بر عناصر هویت‌ساز، استقلال خود را نیز حفظ کرده‌اند.

تسهیل تبادل اطلاعات، موجد روندی دیگر نیز شده است. هویت در مسیر بازپرورش، تحول و تطور می‌یابد؛ این تحولات و تطورات همواره هویت را همراهی کرده‌اند، اما در دنیای کنونی، کیفیت و کمیت آنها دگرگون شده‌اند. هویت، امری زمان‌مند، مکان‌مند و رابطه‌ای است؛ بنابراین، فهم یک هویت متوقف بر فهم رابطه زمانی و مکانی آن و همچنین ربط آن با سایر وقایع است (کالهن، ۱۳۸۶: ۷۸). هویت در مسیر ساختنش با رجوع به خود، دیگری، گذشته و آنجا (دیگری جغرافیایی)، گزینش کرده و شکلی جدید می‌یابد.

«آنتونی گیدنز»<sup>۱</sup> (متولد ۱۹۳۸/۱۳۲۷) ماهیت پویا و گزینشی برساختن هویت را این‌گونه

بیان می‌کند:

خود (ماهیت) در جریان تکامل و توسعه‌اش مسیر خاصی را از گذشته تا آینده قابل پیش‌بینی می‌پیماید. فرد، گذشته خود را در پرتو آنچه برای آینده‌اش پیش‌بینی می‌کند، از غربال می‌گذراند (گیدنز، ۱۳۸۳: ۱۱۲).

ماهیت پویا و گزینشی هویت که در اثر سرعت ارتباطات و تبادل اطلاعات و در قالب جنبش‌های اجتماعی نوین تسریع شده، مشکل دوگانه‌هایی چون سنت / تجدد، فرد / جمع، گذشته / آینده و ... را تا حدودی حل کرده است. آنگاه که هویت در سیر تکامل و در بستر اجتماعی‌اش به صنع و جعل تندیس «خود» و «ما» می‌اندیشد، جنبش‌های اجتماعی نوین را بستری می‌یابد که ضمن حفظ دوام خود، «به بازپروری فعالانه عناصر سرگذشت زندگی و سازماندهی مجدد آنها در بستری جدید» (دلپورتا و دیانی، ۱۳۸۳: ۱۳۴) می‌پردازند. به همین

سبب، برخی بر این نکته تأکید می‌کنند که هویت، برآیند تعامل جمعی حتی در مقیاس جهانی و دارای سیر تکاملی است و بنابراین، امری منزوی، مقطعی و جزئی نیست (لارنا و دیگران، ۱۳۸۷: ۲۱۹).

اما اگر هویت همواره در حال بازسازی و برساخته شدن است، چرا در برخی مقاطع برجسته‌تر شده و در قالب جنبش‌های اجتماعی بیشتر دنبال می‌شود؟ به باور برخی از متفکران، جستجوی جمعی برای هویت که در بطن جنبش‌های اجتماعی نوین رخ می‌دهد، واکنشی به کمبود تعامل و همچنین تلاشی برای بازپس‌گیری هویت‌های از دست رفته است. چنین خصیصه‌ای به ویژه در جنبش‌های اجتماعی مذهبی کاملاً مشهود است. (همان: ۲۴) بدیهی است که در چنین فرآیندی، «گذشته»، «خود» و «اینجا» نقش محوری یافته و «حال»، «دیگری» و «آنجا» وضعیتی تبعی می‌یابند. اگر برساخت هویتی نیازمند برخی اجزاء «غیر» (برای کاربست در جهان امروز) است، اما کلیت «دیگری» را نفی می‌کند و نوستالژی<sup>۱</sup> بازگشت به گذشته را مفروض می‌گیرد؛ زیرا بحران‌های «امروز» «خود» را ناشی از تهاجم «دیگری» می‌داند و راه چاره را نگاه به «دیروز» با تفسیری «امروزین» می‌داند.

در متن این تفسیر، نوعی اعتراض نهفته است؛ اعتراضی که هسته آن عنصر هویت است؛ زیرا این هویت است که دو جنبه را در خود دارد: اول، جنبه «ما» که به کسانی باز می‌گردد که عدالت برای آنها تحقق یافته و «آنها» که مسئول این بی‌عدالتی هستند (Klandermans, 2000:162-163). در چنین شرایطی، مسئله پیش‌رو این خواهد بود که چگونه می‌توان شرایط حاکم را از طریق یک فعالیت جمعی (جنبش اجتماعی) و با تکیه بر هویتی نوین تغییر داد؟ اینجا است که از دو مقدمه «اعتراض به شرایط موجود» و «فرآیند برساخت هویت»، نتیجه «جنبش‌های اجتماعی نوین» حاصل می‌آید.

از نگاه نظریه‌پردازان جنبش‌های اجتماعی جدید، هویت آن چیزی است که کنشگران جمعی در تلاش برای برساختن آن، موجب بسیج جمعی و در نهایت، شکل‌گیری

۱. nostalgia را می‌توان به یک احساس درونی تلخ و شیرین به اشیاء، اشخاص و موقعیت‌های گذشته، تعریف کرد.

جنبش‌های اجتماعی جدید می‌شوند. (Dieteropp, 2009: 204) به همین سبب «کلاوس اوفه»<sup>۱</sup> (۱۳۱۹/۱۹۴۰) با صراحت تأکید می‌کند که «جنبش‌های اجتماعی نوین در پی کسب هویت جمعی‌اند» (Offe, 1985: 831).

جنبش‌های اجتماعی نوین، بیشتر ظهور هویت جدید یا ابعاد هویتی سابقاً ضعیف را نوید می‌دهند. نارضایتی‌ها و عوامل بسیج‌کننده، پیرامون موضوعات فرهنگی و نمادینی که با موضوعات هویتی سروکار دارد دور می‌زنند، نه با نارضایتی‌های اقتصادی. «این نارضایتی‌های فرهنگی و نمادین به مجموعه‌ای از عقاید، نمادها، ارزش‌ها و معانی حاکی از احساس تعلق به یک گروه اجتماعی متمایز، تصویر اعضا از خویش‌شن و تلقی‌های جدید اجتماعی از زندگی روزمره وابسته است» (لارنا و دیگران، ۱۳۸۷: ۲۱). در این نقطه، جنبش‌های اجتماعی مذهبی ظهور می‌کنند.

در یک تقسیم‌بندی، جنبش‌های اجتماعی نوین به چهار گروه محیطی، حقوق بشری، ضد جنگ و مذهبی تقسیم می‌شوند. همچنین تمامی این گروه‌ها از دو حیث «موضوع» و «ارزش‌های حاکم» قابل بررسی‌اند. از حیث اول، موضوع تمامی جنبش‌های اجتماعی نوین، زیست جهان است که مواردی چون مذهب، اخلاق، هویت و جنسیت را شامل می‌شود و از حیث دوم، مهم‌ترین ارزش‌های حاکم بر تمامی آنها، استقلال و هویت است (Offe, 1985: 829). بنابراین، هویت و مذهب، تار و پود جنبش‌های اجتماعی نوین را تشکیل می‌دهند و این مسئله، وجه تمایز این جنبش‌ها از جنبش‌های کلاسیک است.

«نلسون ریکاردو»<sup>۲</sup> (متولد ۱۳۲۷/۱۹۴۸) تفاوت عمده جنبش‌های اجتماعی جدید را با جنبش‌های اجتماعی کلاسیک، از بعد ایدئولوژیک می‌داند. به باور وی، در جنبش‌های اجتماعی جدید به جای اینکه به مسائل اقتصادی و عینی توجه شود، بر مسائلی چون کیفیت زندگی، سبک زندگی و ادعاهای هویتی تمرکز می‌شود که خروجی آن، نگاه ایدئولوژیک جدید خواهد بود (Richardo, 1997:414). این نگاه جدید، دعاوی احیاگرانه

1.Claus Offe.

2.Nelson richardo.

جدیدی را به همراه دارد که با تکیه بر آموزه‌های دینی / بومی، درصدد پاسخ به تهدیدهای پیش‌رو است؛ تهدیدهایی که روندهای جاری را با مشکل مواجه ساخته و به تعبیر دیگر، بحران‌زا بوده‌اند. جنبش‌های اجتماعی - مذهبی درصدد پاسخ به این بحران‌ها، در قالب تجدید بنای هویتی جدیدند (Zald, 1982:321).

در یک تقسیم‌بندی دیگر، پنج دسته جنبش اجتماعی بازشناسی شده است. یوتوپایی، هزاره‌گرایی، اصلاحی، انقلابی و واکنشی. به باور این دو، تمامی این انواع در پاسخ به ضعف‌های ساختاری جامعه شکل می‌گیرند؛ اما در این میان، جنبش‌های واکنشی، بیماری‌های جوامع کنونی را حاصل تغییرات در جوامع جدید دانسته و تنها راه اصلاح را بازگشت به روزهای نخستین می‌دانند (Stewart and Glynn, 1985: 336-341). البته عبارت «بازگشت به روزهای نخستین» در جنبش‌های اجتماعی مذهبی / واکنشی، نباید به یک حس نوستالژیک تقلیل یابد. این مسئله به ویژه در مورد جنبش‌های نوین اسلامی قابل تأمل است (طیعی، ۱۳۸۹: ۲۳-۲۱).

همان‌گونه که بیان شد، در نگاه سیدحسین نصر و حمید عنایت، هویت‌یابی در کنار تطبیق‌سازی، دو محور اصلی جنبش‌های اسلامی نوین است. همچنین سیدحسین نصر استدلال می‌کند که اسلام سیاسی به مثابه یک جنبشی اجتماعی اسلامی، جنبشی میانه‌روست که علاوه بر رجوع به سلف صالح، در پی وام‌گیری عناصر مدرن است (نصر، ۱۳۷۳: ۱۸۰-۱۶۶). همچنین «ریچارد هرایر دکم‌جیان»<sup>۱</sup> (متولد ۱۳۱۲/۱۹۳۳) معتقد است که این‌گونه جنبش‌ها، پاسخی به بحران‌های پیش روی مسلمانان است (دکم‌جیان، ۱۳۶۶: ۱۰-۷) و «بابی سعید»<sup>۲</sup> (متولد ۱۳۱۴/۱۹۳۵) آن را گفتمانی می‌داند که هویت اسلامی را در کانون عمل سیاسی قرار می‌دهد (سعید، ۱۳۷۹: ۲۰).

«الیویه روآ»<sup>۳</sup> (متولد ۱۳۲۸/۱۹۴۹) با تقسیم جنبش‌های اسلامی به غرب‌گرا، سنتی و اسلام‌گرا (اسلام سیاسی) معتقد است که بر خلاف سنتی‌ها که «هر چیز نو برای آنها

1. Richard hrair Dekmejian.

2. Bobi said.

3. Olivier roy.

اهمیت ثانویه دارد و مشکل آن را با یک فتوا حل می‌کنند، اسلام‌گرایان به واقعیات دنیای جدید اهمیت داده و می‌خواهند با رجوع به اسلام اصیل، مسائل را تجزیه و تحلیل کنند» (روا، ۱۳۷۸: ۲۳-۲۱). این‌گونه جنبش‌های اجتماعی اسلامی به ویژه در جهان اهل سنت، ضمن پیگیری روند بازسازی هویتی از طریق رجوع به عناصر پیشین، روند انطباق‌سازی را نیز از طریق گرفتن برخی عناصر مدرنیسم پی می‌گیرند که البته خروجی مشترک هر دو روند، برساخت هویتی نو با قالب و محتوایی جدید است که البته چنین فرآیندی به سادگی صورت نمی‌پذیرد.

پیچیدگی فرآیند مذکور در نتیجه چندین عامل است: اول، مقاومت و ممانعت طرفداران اصالت (سنت‌گرایان) و هواخواهان معاصرت (نوگرایان) که دسته اول (سنت‌گرایان) مخالف گرفتن عناصر مدرن و دسته دوم (نوگرایان) مخالف نگاه به سلف صالح هستند؛ دوم، تلفیق عناصر سنتی و مدرن که در ظاهر، عناصر ناهمسان و ناهمخوانند؛ سوم، پیگیری روند بازسازی هویتی و تأسیس «خود» با گرفتن ورد هم‌زمان غیر. این مسائل، منازعه مداومی را در قالب جنبش‌های اجتماعی اسلامی ایجاد کرده است که چند رویه را برای همراهی کردارهای سیاسی و روزمره با هویت اسلامی دنبال می‌کنند: اول، تصویرسازی و دوم، معناسازی. در زمینه اول، برخی از کشورهای اسلامی با استفاده از نمادها و تصاویر اسلامی در پی مشروعیت بخشیدن به نظام سیاسی خود و همچنین تلفیق گونه‌ای از عناصر مذهبی پیشین با بدنه غالب مدرنیسم برآمده‌اند. چنین روندی عمودی بوده و حاصل اعمال تغییرات مهندسی شده از بالاست تا ضمن عقب نماندن از قافله هویت‌یابی در جهان اسلام، بدنه نظام سیاسی غیرقابل تغییر بماند. اما در رویه دوم، یعنی معناسازی؛ اولاً، جهت حرکت افقی بوده و ثانیاً، توسط جنبش‌های اجتماعی اسلامی پیگیری می‌شود. این جنبش‌ها تلاش می‌کنند که ضمن حفاظت از هویت‌های اصیل اسلامی، آن را با محک کردارهای روزمره و معاصر (مدرن) بسنجند و در یک فرآیند تحلیل، عناصر به ظاهر ناهمسان را بازخوانی کرده و در یک مفصل‌بندی جدید، معنا ببخشند. البته این روند معناسازی تحت تأثیر دو متغیر، متفاوت شده و در نهایت می‌تواند الگوهای متنوعی را

عرضه کند: اول، «فضاهای فرصت منقبض یا منبسط» و دوم، «توانایی رهبران جمعی و روشنفکران برای بهره‌گیری از فضاهای فرصت برای تنظیم مسائل روزمره بر مبنای نمادهای مشترک فرهنگی جامعه خودشان» (یاووز، ۱۳۹۲: ۴۸).

این فضایی است که در آن، هویت‌های نوین و معانی جدید که حاصل مفصل‌بندی نوینی است مورد منازعه قرار گرفته و سنجیده می‌شوند. اسلام سیاسی، این مفصل‌بندی نوین است که همان‌گونه که ابراهیم برزگر بیان می‌کند، حاصل ناکامی جریان‌اتی است که از عنصر هویت اسلامی غفلت کرده و «خود مسلمان» را در «دیگری غیرمسلمان» در قالب ملی‌گرایی غربی و غرب‌گرایی، جستجو کردند (برزگر، ۱۳۹۱: ۲۵۸). این ناکامی به گفته ادوارد سعید، از سمت «غرب» به تفوق طلبی معرفت‌شناختی منتهی شد و از سمت «شرق» (از جمله جامعه مسلمین) به مسخ هویت انجامیده و حاصلی جز ناکارآمدی در پی نداشت (سعید، ۱۳۷۱: ۶۴). بنابراین، همان‌گونه که «حسن البنا» تأکید می‌کرد، جنبش‌های اسلامی باید ضمن ارج نهادن به ارزش‌های دیگری و بهره‌مندی از آنها، به آرمان اجتماعی خود که «برخاسته از سنت» است، توجه کنند (الحسینی، ۱۳۷۵: ۸۰). فرهنگ بومی، برآیند چنین روندی است که البته گاهی نتیجه فرایندی منازعه‌آمیز است.

### منازعه، فرهنگ و جنبش‌های اجتماعی نوین

اگر بار دیگر به تعریف ماریو دیانی از جنبش‌های اجتماعی رجوع کنیم، مقوله برخورد و منازعه فرهنگی مبتنی بر یک هویت و فهم مشترک را بر جسته می‌بینیم. در همین راستا جنبش‌های اجتماعی نوین را نوعی منازعه و یا اعتراض جمعی می‌دانند که به علت رویکردهای فرهنگی‌اش، می‌توان از آن با عنوان «سیاست فرهنگی» یاد کرد که برخلاف جنبش‌های کلاسیک در پی بسط شیوه‌های نوین زندگی هستند (نش، ۱۳۸۷: ۱۷۲-۱۵۳). در چنین نگرشی، جنبش‌های اجتماعی نوین با برجسته کردن حساسیت‌های فرهنگی جامعه، منازعه با شیوه‌ها و الگوهای رایج را برای تغییر آنها به سمت و سوی مورد نظر پی می‌گیرند. البته این مسئله بدان معنا نیست که فرهنگ، خالق غایاتی است که منازعه فقط برای حصول

بدان‌ها صورت می‌پذیرد، بلکه همان‌گونه که دلاپورتا و دیانی استدلال می‌کنند، فرهنگ وسیله شکل دادن به یک ذخیره یا منبعی از عادات، مهارت‌ها و شیوه‌هایی است که مردم به وسیله آنها، استراتژی عمل را می‌سازند و در منازعات جمعی نقش ایفا می‌کنند (دلاپورتا و دیانی، ۱۳۸۳: ۱۰۴).

آلن تورن با ذکر این نکته که رشد جنبش‌های اجتماعی، نتیجه وجود یک بحران فرهنگی است تأکید می‌کند که این جنبش‌ها در پی تحول در فرآیندهای فرهنگی جامعه مورد نظر هستند (Touraine, 1981: 314-317). در این تفسیر، جنبش‌های اجتماعی ضمن تأکید بر بعد معناسازی، دارای سمت‌گیری‌های هنجارینی هستند که حول تفاسیر متعارض از یک میدان فرهنگی مشترک شکل می‌گیرد (مشیرزاده، ۱۳۸۸: ۱۹۷). این تعارض بیشتر میان «یک ارزش فرهنگی بسیار پرطنین و عادات و رسوم متداول و مرسوم اجتماعی» (دلاپورتا و دیانی، ۱۳۸۷: ۵۶) شکل می‌گیرد. به همین سبب، چارلز تیلی تأکید می‌کند که «جنبش‌های اجتماعی معانی درونی خود را از فرهنگ محله‌ای و منطقه‌ای گرفته و از این طریق، مفاهیم خود را با هستی‌های ازپیش موجود، معنا می‌بخشند» (تیلی، ۱۳۸۹: ۱۰۹).

تمرکز بر هستی‌های فرهنگی ازپیش موجود، جنبش‌های اجتماعی را وارد منازعه‌ای آشکار با هستی‌های فرهنگی نوینی می‌کند که در پی خلق شیوه‌های جدید زندگی‌اند. عموماً همان‌قدر که تعلق به ارزش‌های فرهنگی پیشین و اینجایی، آرامش را به فرد تزریق می‌کند، ارزش‌های پسین و آنجایی می‌تواند آرامش وی را مخدوش کند. منازعه دقیقاً از اینجا آغاز می‌شود؛ در نقطه‌ای که جنبش‌های اجتماعی نوین خواستار بازپس‌گیری توان تفسیر از حوزه فرهنگی مستقر با تکیه بر معناسازی جدید از زندگی اجتماعی‌اند. منازعه آنگاه جدی‌تر، عمیق‌تر و گسترده‌تر می‌شود که ارزش‌های پسین و آنجایی موجب معناداری از زندگی بشر می‌شود.

به باور برخی از اندیشمندان چون «ماکس وبر»<sup>۱</sup> (متولد ۱۸۶۴/۱۲۴۳) در عین اینکه این مسئله فرآیند عقلانی شدن را به ما هشدار می‌دهد، توجه‌مان را به مسائل منتسب به عقلانی

شدن به ویژه «افسون‌زدایی» معطوف می‌کند. بر این اساس، یکی از عمومی‌ترین تزیهای ماکس وبر این است که جهان غرب در نتیجه عقلانی شدن، به طور روزافزونی مورد افسون‌زدایی قرار گرفته است. افسون‌زدایی به معنای رانده شدن عناصر جادویی اندیشه است. چنین روندی، معنایزدایی از زندگی را به همراه دارد. اما نظریات جدید و از جمله جنبش‌های اجتماعی نوین، ایده «بازافسون‌گری» را در سر می‌پروراند؛ ایده‌ای که انگیزش‌ها، سائق‌ها و تمایلات انسانی را در برابر خرد غیراحساسی و حساب‌گرانه فربه می‌کند (ریترز و گودمن، ۱۳۹۰: ۷۳۱-۷۳۰). به همین دلیل، جنبش‌های اجتماعی نوین در پی بازتفسیر ارزش‌های پیشین و مقاومت در برابر هجوم ارزش‌های پسین مادی‌گرانه‌اند، تا از این طریق زندگی را دلپسندتر و قابل تحمل‌تر گردانند و از طرفی جداره «قفس‌های آهنین» دنیای مدرن را بشکنند. روند بازتفسیر ارزش‌ها که تورن آن را «تاریخ‌مندی» می‌نامد، لزوماً به معنای بازگشت به ارزش‌های گذشته نیست؛ بلکه تفسیری نوین از آنها را در پی دارد که خود منجر به تعریفی جدید از انسان شده و ضمن تقدیس ارزش‌های کهن، تندیس فرهنگی نو را می‌تراشد.

به باور تورن، تاریخ‌مندی عبارتست از «توان تولید تجربه‌ای تاریخی از طریق الگوهای فرهنگی» که منجر به ایجاد مرحله‌ای متمایز از زندگی اجتماعی شده، ولی در عین حال الگوی‌های متعارف را مدنظر دارد (مشیرزاده، ۱۳۸۸: ۱۹۷). تورن همچنین بر این نکته تأکید می‌کند که تاریخ‌مندی، اعتراضی علیه جریان کنترل فرهنگی و تولید کالاهای نمادین از سمت جریاناتی است که تلاش دارند سلطه خود را تحمیل کرده و تصاویر مدنظر خود را از واقعیات منتشر کنند. بنابراین، تعارض میان دو جریان مذکور، جنبش‌های اجتماعی را در پی دارد که معطوف به تحولات فرهنگی اند (Touraine, 1985: 774-782)؛ زیرا تعارضی میان برداشت‌های ذهنی متفاوت و گاه متعارض ایجاد می‌کند که تنها در چارچوبی فرهنگی قابل پیگیری است.

طبق استدلال «یورگن هابرماس»<sup>۱</sup> (متولد ۱۳۰۸/۱۹۲۹) اشکال جدید منازعات در حوزه فرهنگ به وقوع می‌پیوندند. این منازعات بر دفاع از ارزش‌های در معرض انقراض و بازگرداندن و احیای



آن متمرکزند، نه بر مسائل و مشکلات اقتصادی و سیاست‌های قدیمی. بنابراین، منازعه بر سر تصرف «زیست‌جهان» از سمت چارچوب‌های فرهنگی متعارض است (بکفورد، ۱۳۸۹: ۲۷۹)؛ چارچوب فرهنگی مهاجم که سودای استقرار ارزش‌ها و نمادهای مورد نظر خود را دارد و چارچوب فرهنگی مقاوم که در پی دفاع از ارزش‌های پیشین خود در فضایی جدید است تا معنایی نو به زندگی اجتماعی بخشد. ایدئولوژی، این چارچوب فرهنگی مقاوم را می‌سازد.

از نگاه ملوچی، در فرآیند معناسازی و تولید نمادین جنبش‌های اجتماعی، ایدئولوژی نقشی مهم پیدا می‌کند؛ زیرا ایدئولوژی در فرآیند کنش حامل معنا و محتوای کنش است. همچنین ایدئولوژی مجموعه‌ای از چارچوب‌های نمادین است که کنشگران جمعی از آن برای بازنمایاندن کنش‌های خود به خویش و دیگران، درون نظامی از روابط اجتماعی استفاده می‌کنند (MeLLucci, 1992: 56). بنابراین، ایدئولوژی که خود یک چارچوب فرهنگی است، با تولید سمبلیک ارزش‌ها، عادات، رویه‌ها و سائق‌ها از منابع پیشین و پسین، به روند معناسازی یاری می‌رساند.

نقش ایدئولوژی در جنبش‌های اجتماعی و همچنین تمرکز بر احیای ارزش‌های در معرض انقراض، توجه پژوهشگران حوزه جنبش‌های اجتماعی را به مذهب معطوف داشته است. همان‌گونه که در مطالب پیشین بیان شد، جنبش‌های اجتماعی مذهبی با نگاهی ایدئولوژیک، دعاوی احیاگرانه خود را دنبال می‌کنند که عمدتاً هم به «تولید» یک جهان‌بینی جدید منجر می‌شود. وقتی سخن از تولید ایدئولوژی به میان می‌آید، اخذ، رد و ترکیب عناصر و مؤلفه‌های فرهنگی گوناگون مدنظر است. در این میان، دین آن چارچوب فرهنگی مذکور است که با قابلیت تفسیر، می‌تواند عناصر پیشین و پسین را در یک قالب واحد گردآورد؛ به گونه‌ای که هم مدعی احیای ارزش‌های در معرض انقراض باشد و هم عناصر فرهنگی همخوان جهان‌نوا را گرفته و در نتیجه، کارا تر گردد.

به باور «بسام طیبی»<sup>۱</sup> (متولد ۱۳۲۳/۱۹۴۴) دین اسلام یک نظام فرهنگی جامع است که هستی آن هم‌زمان نیازمند استدلال در باب مغایرت اسلام با مدرنیته از یک سو و پذیرش

الزامات جدید دنیای نو از سوی دیگر است. (طیبی، ۱۳۸۹: ۶۲) این روند، الگوی فرهنگی جدیدی را بنا می‌کند که نه لزوماً بازگشت به گذشته است و نه رد سلف صالح؛ بلکه تقاطعی است از رد و پذیرش‌ها و جرح و تعدیل‌ها. به بیان دیگر، این الگوی فرهنگی در روندی ارجاعی به زمینه و زمانه ساخته می‌شود و نیازمند منازعه و مفاهمه هم‌زمان است که این روند در جهان اهل سنت در قالب جنبش‌های اجتماعی اسلامی نوین پیگیری شده و خروجی اسلام سیاسی را به همراه داشته است. «محمد ارکون»<sup>۱</sup> (متولد ۱۳۰۷/۱۹۲۸) این روند را با دوگانه «اسلام/ پناهگاه» معرفی می‌کند و بر این باور است که

امروز به دلایل مختلفی گفتمان اسلامی به عنوان چارچوب و الگوی عمل تاریخی، خود را بر همگان ... تحمیل می‌کند و خود را در قالب گفتمان اجتماعی، سیاسی، فرهنگی یا دست آورده‌ای هنری و معماری و اعمال دینی و رفتار فردی نشان می‌دهد» (ارکون، ۱۳۹۲: ۱۶۴).

این، نشان‌دهنده یک نظام فرهنگی جامع و یک جهان‌بینی وسیع است.

## نتیجه

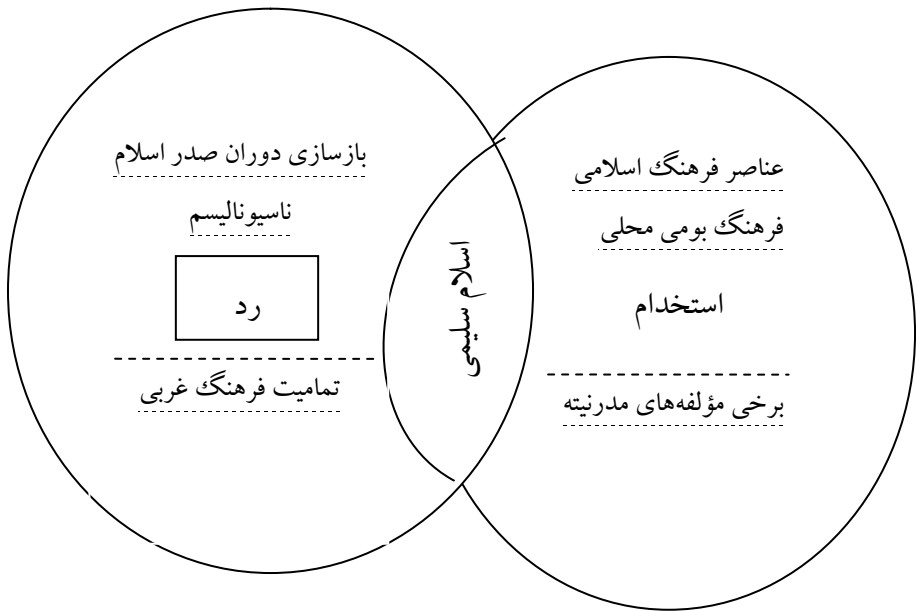
ادوارد سعید در اثر خود با نام «شرق‌شناسی» بر این نکته تأکید می‌کند که «تمدن غرب بر دوگانه «مال ما» و «مال ایشان» استوار است که البته همواره اولی بر دومی تخطی می‌کند». مهم‌تر اینکه «این تخطی سویه‌های فرهنگی دارد» (سعید، ۱۳۷۱: ۴۰۶). این روند تجاوزکارانه بر ارکان فرهنگی «ما»، همان دستبردهای فرهنگی و هویتی است که مورد اعتراض مسلمانان قرار گرفت و منشأ پیدایش جنبش‌های اجتماعی اسلامی نوین با دو محور «هویت‌یابی» و «انطباق‌سازی» در چارچوب‌های «فرهنگی» شد. ساخت این هویت فرهنگی به چند شیوه می‌توانست شکل بگیرد. اول، گرفتن تمدن «دیگری قدرتمند» و یا همان منطبق‌سازی که البته به دلیل تفاوت‌های عمیق فرهنگی دو طرف با شکست مواجه

1. Muhemed arkun.

شد. چنان‌که بسیاری بیان می‌کنند، این تفاوت‌ها بیشتر در اطراف «اروس»<sup>۱</sup> (خدای عشق و نماد میل جنسی) چرخ می‌زند تا «دموس»<sup>۲</sup> (توده و نماد دموکراسی) (اینگلهارت و نوریس، ۱۳۸۹: ۱۹۹). بنابراین، گرفتن مبانی فرهنگی چنین تمدنی برای جوامع مسلمان ناممکن می‌نمود و چنین هم شد.

شیوه دوم مرحله‌ای بنیان‌کن و انتقادی بود که دنیای نو را معادل شرارت و جهالت شمرده و تنها رد آن را تجویز می‌کرد (السید، ۱۳۸۳: ۲۵). بدیهی است که چنین شیوه‌ای نیز کارا نبوده و به شکست انجامید. در این میان، اسلام سیاسی راهی میانه بود که تلاش داشت ضمن پیشنهاد چارچوب‌های اسلامی و ارثه سمبل‌ها، نمادها، شیوه‌ها و راهکارهای اسلامی، از مؤلفه‌های دنیای نو نیز بهره برده و به تعبیر دیگر به بازتفسیر ایده‌های اسلامی در بستری جدید پردازد. چنین شیوه‌ای اسلام را به عنوان واقعیتی پویا و زنده معرفی می‌کند که با ایجاد مخزنی از کردارهای اصیل اسلامی، توانایی راهبری جوامع مسلمان را در بستر اقتضائات نو داراست. بنابراین، دو مسئله پیش‌روی جریان اسلام سیاسی به ویژه در جهان اهل سنت بود: اول، بازتعریف خود و در نتیجه بازسازی هویتی و دوم، انطباق با دنیای مدرن؛ دوروندی که در تلاش بود هم‌زمان ضمن تکوین مرزهای هویتی و انطباق با دنیای نو، به خلق معانی جدید پردازد. تار و پود این خلق نو نه لزوماً متکی به معانی ازپیش موجود است و نه صرفاً گرفتن ارزش‌های دیگری؛ بلکه استخدام عناصر درونی گفتمان اسلامی و کاشتن آن در بستری نوست که حاصل آن، پیکربندی گفتمانی جدیدی است که «پیش» و «پس» را به هم بافته و «طرحی نو در انداخته است». این طرح نوهنگام نمو خود در جغرافیای فرهنگی جهان اسلام، تطور و نهایتاً تکثر یافته و الگوهای نوینی را از عمل سیاسی پدید آورده است؛ این الگوهای متنوع، در مؤلفه‌های فرهنگی متفاوت جوامع میزبان ریشه دارد. بنابراین، اسلام سیاسی در جهان اسلام حاصل «استخدام» و «رد» عناصر مختلفی است که هم‌زمان دو روند هویت‌یابی و انطباق‌سازی را پیش برده و گفتمان جدیدی را مفصل‌بندی کرده است.

## الگوی شماره یک



## کتابنامه

- ارکون، محمد (۱۳۹۲). تاریخ‌مندی اندیشه اسلامی، ترجمه رحیم حمداوی، تهران، نگاه معاصر.
- اسپوزیتو، جان ال (۱۳۸۹). جنبش‌های اسلامی معاصر (اسلام و دموکراسی)، ترجمه شجاع احمدوند، تهران، نی.
- اینگلهارت، رونالد و پیپا نوریس (۱۳۸۹). مقدس و عرفی؛ دین و سیاست در جهان نو، ترجمه مریم وتر، تهران، کویر.
- باتامور، تام (۱۳۶۶). جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، کیهان.
- برزگر، ابراهیم (۱۳۹۱). نظریه‌های بازتاب انقلاب اسلامی ایران، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- بکفورد، جیمز (۱۳۸۹). دین و نظریه اجتماعی، ترجمه مسعود آریایی نیا، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.

- تورن، آلن و فرهاد خسرو خاور (۱۳۷۹). جستجوی خویشتن، ترجمه محسن متقی، کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره ۴۱ و ۴۲، اسفند، ص ۸-۶.
- تیلی، چارلز (۱۳۸۹). جنبش‌های اجتماعی، ترجمه علی مرشدی‌زاده، تهران، دانشگاه امام صادق ع.
- الحسینی، اسحاق موسی (۱۳۷۵). اخوان المسلمین؛ بزرگ‌ترین جنبش اسلامی معاصر، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، تهران، اطلاعات.
- هرابر دکم‌جیان، ریچارد (۱۳۶۶). جنبش‌های سیاسی در جهان عرب، ترجمه حمید احمدی، تهران، کیهان.
- دلپورتا، دوناتلا و ماریو دیانی (۱۳۸۳). مقدمه‌ای بر جنبش‌های اجتماعی، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران، کویر.
- دورماگن، ژان ایر و دانیل موشار (۱۳۸۹). مبانی جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، آگاه.
- رتیزر، جرج و داگلاس گودمن (۱۳۹۰). نظریه جامعه‌شناسی مدرن، ترجمه خلیل میرزایی و عباس لطفی‌زاده، تهران، جامعه‌شناسان.
- روآ، الیویه (۱۳۷۸). تجربه اسلام سیاسی، ترجمه محسن مدیر شانه‌چی و حسین مطیعی‌امین، تهران، الهدی.
- سعید، ادوارد (۱۳۷۱). شرق‌شناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، نشر فرهنگ اسلامی.
- سعید، بابی (۱۳۷۹). هراس بنیادین، اروپا مداری و ظهور اسلام‌گرایی، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران، دانشگاه تهران.
- السید، رضوان (۱۳۸۳). اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد، ترجمه مجید مرادی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- شیمل، آن ماری (۱۳۷۵). درآمدی بر اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، نشر فرهنگ اسلامی.
- طیبی، بسام (۱۳۸۹). اسلام، سیاست جهانی و اروپا، ترجمه محمود سیفی‌پرگو، تهران، دانشگاه امام صادق ع.
- عنایت، حمید (۱۳۵۲). شش گفتار دین و جامعه، تهران، کتاب موج.
- کالهن، کریج (۱۳۸۶). نظریه اجتماعی و سیاست هویت، ترجمه محمد قلی‌پور و علی محمدزاده، تهران، جامعه‌شناسان.

گیدنز، آنتونی (۱۳۸۳). تجدد و تشخص، جامعه و هویت شخصی در عصر جدید، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نی.

لارنا، انریک و دیگران (۱۳۸۷). جنبش‌های نوین اجتماعی، ترجمه سید محمد کمال سروریان و علی صبحدل، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.

مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۸). درآمدی نظری بر جنبش‌های اجتماعی، تهران، پژوهشکده امام خمینی علیه السلام و انقلاب اسلامی.

نش، کیت (۱۳۸۷). جامعه‌شناسی سیاسی معاصر، ترجمه محمد تقی دلفروز، تهران، کویر. نصر، سید حسین (۱۳۷۳). جوانان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، طرح نو.

هویدی، فهمی و دیگران (۱۳۷۱). «ارتباطات و هویت فرهنگی»، مصاحبه و تنظیم احمد آخوندی، رسانه، شماره ۱۰، ص ۲۶-۳۶.

یاووز، هاگان (۱۳۹۲). هویت اسلامی در ترکیه معاصر، ترجمه آزاد حاجی آقایی، تهران، اشاره. Dieteropp, Karl (2009). *The Rise of Political Protest and Social Movements*, London and New York, Routledge.

Klandermans, Bert (2000). "Identity and protest; How group Identification helps to Over Com Collective action dilemmas", *Cooperation in Modern Society*, London and New York: Routledge.

Mellucci, A. (1992). "Liberation or Meaning? Social Movements, Cultur and democracy", *Development and change*, Vol 3.pp 43-77.

Offe, Clauss (1985). "New Social Movements: Challenging the Boundaries of institutional Politics", *Social Research*, Winter, Vol 52. Pp 817-868.

Stewart .W. Elbert and Glynn. A. James (1985). *Introduction to Sociology*, New York: Mc Graw.Itill.

Touraine. A. (1981). "The New Social Conflics: Crisis of Translation"? Lemert.vol 28,no8, pP 338-302.

Touraine. A. (1985). "New Social Movements; Challenging the Boundries of Mstitutional Politities" *Social Research*. Vol. 52, No. 4, pp 817-868.

Tylor. R. Tom (2000). Why do people cooperate in groups? *cooperation in modern Society*, New York and London: Routledge.

Zald. N. Mayer (1982). "Theological Crucible: Social Movements in and of Religion" , *Review of Religious Research*, Vol 23. No4, pp 317-345.