

واکاوی هویت مقاومت در جنبش‌های بازخیزش مذهبی در عصر جهانی شدن، مطالعه موردی، جنبش اخوان المسلمین

مهدی براتعلی‌پور*

(۶۱-۸۴)

چکیده

رویکرد نظام‌مند به جنبش‌ها، امر سیاسی جدیدی است که مستلزم گسترش مفهومی عمیق و همه‌جانبه از هویت است. جنبش‌ها نشان داده‌اند با تمایزگذاری بین خود و دیگران، مرزهای هویتی خود را ترسیم کرده و به اثبات هویت جمعی منحصر به فرد می‌پردازند (تاریخچه)، محوری که از دریچه تأثیر فناوری‌های ارتباطی و اطلاعاتی جدید بر کاهش فاصله‌های مکانی و فضایی آن، به عنوان خصیصه بارز جهانی شدن، کمتر دیده شده است (پیشینه). از ابهامات موجود، نبود شفافیت در شیوه زندگی مطلوب متکی بر هویت بازدارنده جنبش‌های بازخیزش مذهبی در رویارویی با جهانی شدن است (مسئله)؛ لذا، پرسش اصلی آن است که در دوره کنونی، شیوه هویت‌یابی در جنبش‌های بازخیزش مذهبی چگونه بوده و چه چهارچوبی را برای اندیشه‌ورزی، رفتار اجتماعی و ساخت سیاسی پیشنهاد می‌کند؟ (سؤال) احتمالاً شیوه هویت‌یابی در جنبش‌های بازخیزش مذهبی چون اخوان المسلمین، بر پایه هویت مقاومت، تبلور می‌یابد

*. دانشیار علوم سیاسی دانشگاه خوارزمی - Email: Baratalipour@yahoo.com

(فرضیه). مقاله حاضر به شیوه جامعه‌شناسی تاریخی با ابزار گردآوری اسنادی (روش) در پی تنویر آن؛ برای نیل به شناسایی چگونگی تعریف هویت در جنبش‌های بازخیزش مذهبی در دوره جهانی شدن است (هدف). این جنبش‌ها بر هویت‌های خاص، مسئولیت‌پذیری اخلاقی و ساخت‌های مشارکت‌جویانه اتکا دارند و شیوه هویت‌یابی دارای ظرفیت حرکت از راست‌کیشی به تأملی، (بنیان‌های فکری)، از خشونت‌ورزی به آشتی‌جویی (شیوه‌های رفتاری). و از ساخت پایگانی قدرت به روابط بیناکنشی فرهنگی (توانش سیاسی) است (یافته).

واژگان کلیدی

هویت مقاومت، جنبش‌های بازخیزش مذهبی، منطقه جنوب غرب آسیا، شمال آفریقا و اخوان المسلمین

مقدمه

پرسش از چرایی و چگونگی زایش جنبش‌های بازخیزش مذهبی مسئله‌ای بنیادین در مطالعات کنونی جامعه‌شناسی سیاسی است. شناسایی زمان و بستر مناسب برای پیدایی، تحول در سازکارها و نقش کارگزاران این جنبش‌ها می‌تواند صورت‌بندی کاملی از پویایی و دگردیسی آن‌ها نشان دهد. هویت، نه تنها گنجینه ارزش‌ها و هنجارهای جنبش‌های بازخیزش مذهبی را به ما می‌نمایاند، بلکه فزون‌تر، مبنای تحلیلی مناسبی برای شناخت دقیق‌تر آن‌ها در اختیار ما می‌نهد. این پژوهش با هدف شناسایی چگونگی تعریف هویت در جنبش‌های بازخیزش مذهبی، می‌کوشد نقش هویت را در چرایی و چگونگی زایش آن‌ها در دوره جهانی شدن بررسی نماید. این امر تعهد عمیق اعضای جنبش را از رهگذر باورها و معانی فرهنگی مشترک به بحث می‌گذارد و پایداری و پویایی‌های آن را نمایان می‌سازد. ارائه رویکرد نظام‌مند به جنبش‌های اجتماعی-سیاسی مستلزم گسترش مفهومی عمیق و همه‌جانبه از هویت است. این جنبش‌ها با تمایز نهادن بین خود و دیگران، مرزهای هویتی خود را ترسیم کرده، به اثبات هویت جمعی منحصر به فرد می‌پردازند.

هدف این پژوهش شناسایی چگونگی هویت‌یابی در جنبش‌های بازخیزش مذهبی است. براین اساس، مسئله اصلی آن است که در دوره کنونی، شیوه هویت‌یابی در جنبش‌های

بازخیزش مذهبی چگونه است و چه چهارچوبی برای اندیشه‌ورزی، رفتار اجتماعی و ساخت سیاسی پیشنهاد می‌کند؟ بهره‌گیری از روش جامعه‌شناسی تاریخی و ابزار گردآوری اطلاعات اسنادی، ما را در بررسی مدعای این پژوهش، یعنی نوع خاص و ویژه هویت مقاومت یاری می‌رساند.

طیف‌بندی ویژگی‌های ناهمگون جنبش‌های بازخیزش مذهبی در خاورمیانه و شمال افریقا (به عنوان مطالعه موردی؛ جنبش اخوان المسلمین) تنوع فراوانی در واقعیت خارجی به نمایش می‌گذارد. این جنبش‌ها تمایزات ویژه‌ای که بیانگر تحول فلسفی، اجتماعی، سیاسی و تشکیلاتی آن‌هاست، نشان می‌دهند. در شکل نخست، این شهروندان مشروعیت سلطه و رابطه پایگانی قدرت را کاملاً نهادینه کرده‌اند و در رابطه بیرونی، ظرفیت بالایی برای سامان یافتن در جنبش‌های رادیکالی و شدیداً خشونت‌آمیز دارند.

در شکل دوم، آنان همان‌گونه که فرهنگ متمایز خود را جزء اساسی در شناسایی و هویت جمعی تلقی می‌کنند، فرهنگ دیگری را نیز واجد همین ویژگی و بهره‌مند از حقوق یک‌سان به‌شمار می‌آورند. جنبش‌های اجتماعی بنیادگرا و تأملی، دوگونه متفاوت برای پیوند هویت فردی با چگونگی نقش‌آفرینی در زندگی سیاسی است. ظهور و گسترش این دوگونه از درون شبکه‌های اجتماعی غیررسمی و بهره‌گیری از فناوری‌های جدید ارتباطی، نشان می‌دهد که عصر جهانی‌شدن به‌لحاظ هویتی موجد و تقویت‌گر دو طیف ناهمگون از جنبش‌های اجتماعی است. بهره‌گیری از مفهوم طیف در تحلیل جنبش‌های اجتماعی کنونی خاورمیانه و شمال افریقا به معنای تنوع این جنبش‌ها از حیث بقا و ایستایی در وضعیت گذشته و بنیادگرایی یا حرکت در مسیری مشخص و تحول‌گرایی است. این حرکت لزوماً به معنای رسیدن به نقطه‌آرامی، یعنی ویژگی‌های جنبش‌های اجتماعی جدید نیست. جنبش‌های اخیر ارزش‌های پایدار و فهم یک‌سان در برابر حقوق فردی و اجتماعی و تأمل و بازنگری در باورهای رایج را با اتکای بر فناوری‌ها و مناسبات عصر جهانی‌شدن نمایندگی می‌کنند. براین اساس، راز تحول فکری و برون‌دادهای رفتاری متفاوت را در گونه‌ای ویژه از

جنبش‌های اجتماعی خاورمیانه و شمال افریقا که از وضعیت گذشته خود فاصله گرفته‌اند، باید در جهان ارتباطات و فناوری‌های نو یافت.

در این نوشتار، نخست جنبش‌های بازخیزش مذهبی توضیح داده می‌شوند و سپس، هویت مقاومت در جنبش‌های بازخیزش مذهبی کنکاش می‌گردد. آن‌گاه تنوع درونی جنبش‌های بازخیزش مذهبی به لحاظ بنیان‌های فکری و شیوه‌های رفتاری و توانش سیاسی نشان داده می‌شود.

۱. جنبش‌های بازخیزش مذهبی

این بحث در چهارچوب تعریف جنبش‌های بازخیزش مذهبی و جنبش اخوان المسلمین به‌عنوان مطالعه موردی ارائه می‌شود:

۱-۱. تعریف جنبش‌های بازخیزش مذهبی

جنبش اجتماعی در اصطلاح دانش جامعه‌شناسی، هرگونه کوشش جمعی برای پیش‌برد منافع مشترک، یا تأمین هدف اصلی از طریق عمل جمعی خارج از حوزه‌های رسمی است. اندازه جنبش اجتماعی بستگی به تعداد اعضای آن جنبش دارد؛ جنبش‌های اجتماعی کوچک، جنبش‌هایی‌اند که اعضای آن‌ها کمتر از صد نفر است. جنبش‌های اجتماعی بزرگ، آن‌هایی‌اند که هزاران یا میلیون‌ها نفر را دربرمی‌گیرند. بعضی از جنبش‌ها در چهارچوب قوانین جوامعی فعالیت می‌کنند که در آن حضور دارند؛ درحالی‌که جنبش‌های دیگر به صورت گروه‌های غیرقانونی یا زیرزمینی فعالیت می‌کنند. عملکرد جنبش‌های اجتماعی بر قوانین تأثیرگذار است. همچنین ممکن است خط فاصل میان جنبش‌های اجتماعی و سازمان‌های رسمی وجود نداشته باشد یا جنبش‌های استقرار یافته به صورت سازمان‌های رسمی درآیند (جلانی‌پور، ۱۳۸۱؛ دلاپورتا و دیانی، ۱۳۸۳؛ لارنا، جانستون و گاسفیلد، ۱۳۸۷؛ مشیرزاده، ۱۳۸۱ و ممن، ۱۳۸۶).

به‌همین ترتیب، جنبش‌های بازخیزش مذهبی با اتکای به اصول بنیادین، ارزش‌ها و اهداف مذهبی خاص برآند تحول بنیادین یا اصلاحی را در ساختارهای جامعه و رفتارهای اجتماعی افراد اعمال کنند. این جنبش‌ها، به واقع پاسخی به بحران‌های اجتماعی حاد و فراگیرند که میزان و شدت واکنش آن، از نوع بیدارگری روحانی تا نوع خشونت انقلابی، به عمق و فراگیرندگی محیط بحران بستگی دارد. این پاسخ‌ها به پنج شکل متفاوت نمایان می‌شود: اول، رهبری فرهمند متعهد به تغییر و تحول معنوی یا انقلابی جامعه؛ دوم، وجود یک ایدئولوژی معتقد به ظهور مجدد یک منجی و دربردارنده راهی برای نجات ارزش‌ها، عقاید و اعمال کهن و اصیل؛ سوم، شخصیت بنیادگرا که تحت تأثیر محیط بحران و نفوذهای متقابل ایدئولوژی بنیادگرایانه شکل گرفته است؛ چهارم، گروه‌ها و طبقات اجتماعی مستعد پاسخ‌گویی به درخواست بنیادگرایانه و پنجم، گروه‌ها و جنبش‌های بنیادگرای تحت رهبری شخصیت‌های فرهمند. در اوضاع و احوال بحرانی ناشی از فشار و سرکوب حکومت، فروریختگی اقتصادی و شکست نظامی، مرز میان سطوح متوسط و بالای پیکارجویی محو می‌شود؛ چراکه بنیادگرایان منفعل و مخالف خشونت به جانب پیکارجویی گام خواهند نهاد. سرانجام اینکه رابطه معکوسی میان اندازه این گروه‌ها و پیکارجویی وجود دارد: هرچه جنبش بزرگ‌تر و وسیع‌تر باشد، فعالیت‌های آشکارتر و پیکارجویی اش کمتر می‌شود؛ به‌علاوه، جنبش‌های پابرجای قدیم، اعضای مسن‌تر دارند که به سطوح پایین‌تری از فعالیت دست می‌زنند. صحت این نظریه‌ها را می‌توان به‌روشنی در اخوان المسلمین مصر و جوامع اسلامی سودان و مراکش مشاهده کرد (دکمجیان، ۱۳۹۰: ۲۷-۲۸ و ۱۲۴).

۱-۲. جنبش اخوان المسلمین

جنبش «اخوان المسلمین»^۱ در آوریل ۱۹۲۹ میلادی در شهر اسماعیلیه مصر به دست حسن البنا (۱۹۰۶-۱۹۴۹) پایه‌گذاری شد. نام رسمی آن اخوان المسلمین به معنای برادری

مسلمانان است، اما گاهی آخوان المسلمین نیز گفته می‌شود که به معنای برادران مسلمانان است. به عقیده بنا، این جنبش «تجدید دعوت اسلام» و «محور اسلام‌گرایی» در عصر حاضر تلقی می‌شد (بنا، ۲۰۰۱: ۲۷۵ و ۴۵۲).

در اواسط دهه ۱۹۳۰، فعال‌گرایی میانه‌رو رشید رضا جای خود را به رادیکالیزم آخوان المسلمین تحت رهبری حسن البنا داد. در دوره بحران ناشی از آشفتگی سیاسی، رهبری غیر مؤثر، تضاد اجتماعی-اقتصادی و امپریالیسم اروپایی، ظهور بدیل پیکارجویانه اسلامی اجتناب‌ناپذیر گردید. تداوم امپریالیسم غربی و مشکلات فزاینده اجتماعی-اقتصادی کشورهای اسلامی، جنبش تجدید حیات طلبانه جدیدی از نوع مردم‌گرایانه در سال‌های بین دو جنگ اول و دوم به وجود آورد که با غرب‌گرایی جنبش سلفیه به مبارزه پرداخت و از یک بنیادگرایی رادیکال به عنوان اساس نظم جدید اسلامی پیروی کرد. پس از یک دوره ضعف و زوال در اوج دوران پان عربیسم، بار دیگر بنیادگرایی اسلامی به عنوان یک نیروی اجتماعی-معنوی پر قدرت و غالباً با تمایلات انقلابی ظهور کرد. بدین‌سان، در حالی که توده‌های بنیادگرا در اوضاع و احوال عادی از نظر سیاسی منفعل باقی می‌مانند، بنیادگرایان فعال الگوهای رفتاری گروه‌های شدیداً سازمان‌یافته را برمی‌گزینند (دکمجیان، ۱۳۹۰: ۴۹، ۵۱-۵۲ و ۱۰۲؛ میشل، ۱۳۹۰؛ خسروشاهی، ۱۳۸۷).

در نگاهی جامعه‌شناختی نیز، خود بنا این جنبش را محصول چند عامل می‌دانست: اول، مبارزه بر سر سلطه بر مصر بین حزب «وفد» و «مشروطه‌خواه لیبرال»؛ دوم، حمله به سنت و سنت‌گرایی که با شورش طرفداران کمال در ترکیه گسترش یافته بود؛ سوم، گرایش‌های غیراسلامی، سکولاریستی و آزادی‌خواهانه که فضای دانشگاهی و روشن‌فکرانه مصر را دربر گرفته بود (بنا، ۱۹۹۸؛ بنا، ۲۰۰۲).

اهمیت این گفتار بنا این است که در حالی که برخی بنیادگرایان امروزه ممکن است ادعا کنند که باورهای آنان فراورده طبیعی حقیقت و پویایی ذاتی اسلام است، او بدین‌سان به ربط دوسویه مستقیم بین جنبش آخوان و عوامل اجتماعی، فرهنگی و سیاسی محیط بر آن اذعان دارد. واکنش خود او در برابر این تهدیدات، نخست تأکید بر اخلاق، ارشاد و

آگاهی بخشی بود، اما به تدریج به دنبال زیاد شدن طرفداران و رویارویی با مخالفان، مبارزه جویی و عمل سیاسی او بیشتر شد. مبارزه با سلطه جویی انگلیس و به ویژه بحران فلسطین و مخاصمات اعراب و اسرائیل جنبش اخوان را در این مسیر قرار داد. بی تردید، رادیکالیسم سیاسی نمی‌تواند به هیچ چیز بهتر از تهدید دشمنی خارجی متکی باشد (عنایت، ۱۳۷۲: ۱۵۲-۱۵۳).

۲. هویت مقاومت در جنبش‌های بازخیزش مذهبی

جهانی‌شدن به فشردگی^۱ جهان و توأم با آن، تشدید خودآگاهی از جهان به مثابه یک کل اطلاق می‌شود. در این معنا، یگانه‌شدن جهان، و نه وحدت و ادغام آن، مبتنی بر فناوری‌های جدید ارتباطی و اطلاعاتی است. (واترز، ۱۳۷۹؛ ویلیامز، ۱۳۷۹؛ رابرتسون، ۱۳۸۰؛ گیبینز و ریمر، ۱۳۸۱؛ Webster, 2001, Harvey, 1990) کاستلز در سه‌گانه عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ با ارائه تعریف خود از جهانی‌سازی، به ترتیب از ظهور جامعه شبکه‌ای^۲ (۱۳۸۰ الف)؛ قدرت هویت^۳ (۱۳۸۰ ب) و پایان هزاره^۴ (۱۳۸۰ پ) سخن می‌گوید. او با تأکید بر مفهوم جامعه شبکه‌ای، هویت را «سرچشمه معنا و تجربه برای مردم» می‌داند و برداشت خود را از هویت این‌گونه ترسیم می‌کند که «در صورتی که سخن از کنشگران اجتماعی باشد، عبارت است از فرایند معناسازی براساس یک ویژگی فرهنگی یا مجموعه به هم پیوسته‌ای از ویژگی‌های فرهنگی که بر منابع معنایی دیگر اولویت داده می‌شود (کاستلز، ۱۳۸۰ ب، ج ۲: ۲۲).

کانون توجه اصلی او هویت‌یابی کنشگران اجتماعی در قالب جنبش‌های اجتماعی و سیاست‌هاست، زیرا آن‌ها برخاسته از فعل و انفعال متقابل میان جهان‌شمولی ناشی از تکنولوژی، قدرت هویت (هویت جنسی، دینی، ملی، قومی، منطقه‌ای، اجتماعی-زیستی)

1. Compression.

2. The Rise of the Network Society.

3. Power of Identity.

4. End of Millennium.

و نهادهای دولت هستند. او در این کتاب تأکید زیادی بر تکثر فرهنگی دارد و جلوه‌های سیاسی و اجتماعی گوناگون در سراسر جهان را بررسی می‌کند. چنین رهیافتی ناشی از این دیدگاه است که فرایند جهانی شدن فنی - اقتصادی که شکل دهندهٔ دنیای ماست، از چند جبهه، یعنی فرهنگ‌ها، تاریخ‌ها و جغرافیای گوناگون به چالش خوانده شده و بالاخره در این چالش دگرگون خواهد شد. از آنجاکه ساخت هویت اجتماعی در بستر روابط قدرت صورت می‌پذیرد، سه صورت و منشاء برای ساخت هویت امکان‌پذیر است: اول، هویت مشروعیت بخش که توسط نهادهای غالب جامعه ایجاد می‌شود تا سلطهٔ آن‌ها را بر کنشگران اجتماعی گسترش دهد و عقلانی کند؛ دوم، هویت مقاومت که به دست کنشگرانی ایجاد می‌شود که در اوضاع و احوال یا شرایطی قرار دارند که از طرف منطبق سلطه بی‌ارزش دانسته می‌شود یا داغ ننگ بر آن زده می‌شود و سوم، هویت برنامه‌دار که هنگامی که کنشگران اجتماعی با استفاده از هرگونه مواد و مصالح تعریف می‌کند و به این ترتیب، در پی تغییر شکل کل ساخت اجتماعی هستند، این نوع هویت تحقق می‌یابد (همان: ۲۴-۲۵).

اجتماعات محلی که از رهگذر کنش جمعی برساخته و از رهگذر حافظهٔ جمعی نگهداری می‌شوند، منابع خاصی برای هویت هستند، اما این هویت‌ها، در اکثر موارد، واکنش‌های تدافعی علیه تحمیلات بی‌نظمی جهانی و تغییرات پرشتاب و کنترل‌ناپذیر به شمار می‌آیند. برای آن دسته از کنشگران اجتماعی که از فردی شدن هویت ناشی از زندگی در شبکه‌های جهانی قدرت و ثروت طرد شده‌اند یا در برابر آن مقاومت می‌کنند، اصلی‌ترین جای‌گزین، برساختن معنا در جامعهٔ ما، جماعت‌های فرهنگی استوار بر بنیادهای دینی، ملی یا منطقه‌ای هستند. این جماعت‌های فرهنگی با سه خصیصهٔ عمده مشخص می‌شوند: اول، آن‌ها به مثابهٔ واکنش‌هایی به روندهای اجتماعی رایج پدید می‌آیند که به سبب منابع مستقل معنایی در برابر این روندها مقاومت می‌کنند؛ دوم، آن‌ها در آغاز، هویت‌های تدافعی هستند که کارکردشان ایجاد انسجام و تأمین پناهگاه و حمایت در برابر دنیای خصمانهٔ بیرونی است؛ سوم، جماعت‌های مذکور به‌طور فرهنگی بناسازی شده‌اند (همان: ۸۶-۸۸).

بنیادگرایی دینی، ملی‌گرایی فرهنگی و جماعت‌های منطقه‌ای، روی هم رفته، واکنش‌های تدافعی هستند. واکنش‌هایی در برابر سه تهدید بنیادی که در پایان هزاره، در تمامی جوامع اکثر ابناء بشر آن‌ها را حس می‌کنند: اول، واکنش علیه جهانی‌شدن که خودمختاری نهادها، سازمان‌ها و نظام‌های ارتباطی موجود در محل زندگی مردم را مضمحل می‌سازد؛ دوم، واکنش برضد شبکه‌بندی و انعطاف‌پذیری که مرزهای عضویت و شمول را تیره و تار می‌کند، روابط اجتماعی تولید را فردی می‌کند، و موجب بی‌ثباتی ساختاری کار، مکان و زمان می‌شود؛ سوم، واکنش علیه بحران خانواده پدرسالاری که دامن‌گیر ریشه‌های تغییر شکل مکانیسم‌های ایجاد امنیت، اجتماعی شدن، جنسیت و بنابراین، نظام‌های شخصیتی شده است. به عقیده وی، بسیار محتمل است که مقاومت فرهنگی در مرزهای جماعت‌ها محصور بماند. اگر چنین باشد، یا هر جا و هر وقت چنین شود، جماعت‌گرایی حلقه بنیادگرایی پنهانش را به روی مؤلفه‌های خود خواهد بست و بدین‌سان، موجد فرایندی خواهد شد که شاید بهشت‌های جماعت‌گرایانه را به دوزخ‌های بهشت‌آسا تبدیل کند (همان، ۸۹).

هویت مقاومت در جنبش‌های بازخیزش مذهبی ویژگی‌هایی شامل «هویت‌های خاص»، «مسئولیت‌پذیری اخلاقی» و «ساخت‌های مشارکت‌جویانه» دارد که ذیلاً به تفکیک، هریک از آن‌ها را توضیح خواهیم داد:

۱-۲. هویت‌های خاص

بحث از شهروندی «اندامواره» بر تفسیر ارزش‌هایی دلالت دارد که به هویت‌های خاص و گفتمان‌های معتبر درون آن حیات می‌بخشد. در این نگرش، هویت‌ها و معانی اجتماعی که در شیوه‌های زندگی تجسم یافته‌اند، اساسی دانسته شده‌اند. در بازخیزش مذهبی اخوان المسلمین، عناصر فکری سنتی با ارائه تفاسیری جدید، مؤلفه‌های ارزش‌گذار واژگان سیاسی را تشکیل می‌دهند.

برنامه اخوان بر سه اصل استوار بود: نخست، اسلام نظامی جامع و متکامل بالذات است و واپسین مسیر زندگی در همه حوزه‌های آن است؛ دوم، اسلام از دل دو منبع، شامل کتاب (قرآن) و سنت نبوی نشئت می‌گیرد و بر آن‌ها اتکا دارد؛ سوم، اسلام قابل انطباق با همه زمان‌ها و مکان‌هاست (بیومی، ۱۹۷۹: سیاهی، ۱۹۸۲؛ شوکانی ۱۹۸۹؛ و شوکانی ۱۹۹۰).

سپس، بنا جنبش خود را وارث و دگرگون‌ساز اکثر عناصر پوینده در تفکر سنت‌گرایانه و اصلاح‌گرایانه سنی شمرد و آن را این‌گونه توصیف کرد: «یک پیام سلفی، یک طریقت سنی، یک حقیقت صوفی، یک سازمان سیاسی، یک گروه ورزشی، یک پیوند علمی و فرهنگی، یک کوشش اقتصادی و یک اندیشه اجتماعی» (متولی، ۱۹۸۵: ۶۶). برنامه جنبش اخوان از دو بخش تشکیل شده بود: نخست، جهانی‌سازی جنبش که بر ضرورت مبارزه برای آزادسازی نه تنها مصر، بلکه همه «وطن اسلامی» از سلطه بیگانگان تأکید داشت و دیگر، وظیفه تأسیس حکومتی اسلامی و آزاد در این وطن که با دعوت خردمندان و عمل به اصول اسلام، نظام اجتماعی آن را پایه‌گذاری کند (عنایت، ۱۳۷۲: ۱۵۴).

مناسبات ناعادلانه حاکم بر روابط دولت‌ها و ملت‌های اسلامی و به همان ترتیب، دولت‌های استعماری با مسلمانان موجب شد، این گفتمان از طریق تفسیر ارزش‌های سنتی خود، تربیت نسلی جدید و الگو مانند مسلمانان صدر اسلام را در سر پروراندند. رویارویی آنان با استعمار، حمایت از استقلال کشورهای اسلامی و هدف‌گذاری برای تأسیس دولت اسلامی (متولی، ۱۹۸۵: ۲۵۰ و ۲۹۴)؛ مؤلفه‌های غیرحاشیه‌ای و تفکیک‌ناپذیر برای دعوت سلفی اخوان به شمار می‌آیند. این واژگان در گفتمان، ایدئولوژی و هویت‌های خاص نواندیشان سنی، تبیینگر معنایی ویژه از زندگی تلقی می‌شوند، زیرا معنای مفاهیم اجتماعی و سیاسی به گفتمان‌ها و هویت‌های خاص اسلام‌گرایانی بستگی دارد که اهداف و غایات آنان را شکل می‌دهند. در این هویت خاص، مبارزه با استعمار و سلطه بیگانگان از مسیر وحدت ملی-عربی و وحدت اسلامی تحقق می‌پذیرد (بیومی، ۱۹۷۹: ۱۷۰).

این امر نشان‌دهنده آن است که فلسفه سیاسی اخوان (رحیمی، ۱۳۹۲) به توصیف و تفسیر محدود می‌گردد و معنای این مفاهیم اجتماعی و سیاسی به گفتمان یا ایدئولوژی خاص آنان

مرتبط است؛ بنابراین، ترسیم دقیق هویت خاص سلفی - مبارزه‌جویانه اخوانی‌ها به توصیف نقشی ارتباط می‌یابد که این مفاهیم در آن گفتمان خاص ایفا می‌نماید و کاملاً روشن است که معنای این مفاهیم در گفتمان‌های دیگر تفاوت می‌کند. بدین‌سان، برای توجیه بهره‌گیری رهبران این جنبش فکری-اجتماعی از یک مفهوم سیاسی، لازم است دلایلی از درون فرهنگ و هویت خاص جامعه مصر و دیگر کشورهای عربی-اسلامی ارائه کنیم که مطابق آن، به یک سلسله اهداف و غایات بر دیگر اهداف و غایات رجحان می‌بخشد (Simms, 2002).

۲-۲. مسئولیت‌پذیری اخلاقی

در شهروندی اندامواره اخوان المسلمین، پذیرش اخلاق عمومی با هویت فردی و زندگی خصوصی افراد درآمیخته است و وجدان شخص با رفتار متعهدانه او پیوندی ناگسستنی دارد؛ بدین‌سان، سلسله‌مراتب جامعه توجیه خود را در جایگاه اجتماعی از دست داده، به موضوعی ناسازگار تبدیل می‌شود. به اعتقاد آنان، دوری جستن از هویت عربی-اسلامی منجر به گسترش و رسوخ استبداد در اعماق جامعه خواهد شد. هویت‌زدایی از جامعه مسلمانان مسئولیت‌پذیری آنان را درقبال یکدیگر و تلاش برای آزادی وطن اسلامی از سلطه بیگانه و تشکیل دولت آزاد اسلامی (بیومی، ۱۹۷۹: ۹۱) نابود می‌سازد. دقیقاً به همین دلیل، مسئله فلسطین جایگاهی محوری در اندیشه و عمل اسلام‌گرایان مصری دارد (عنایت، ۱۳۷۲: ۱۵۳). پس از جنگ جهانی دوم و تشدید مسئله فلسطین، بسیاری از اعضای اخوان المسلمین برضد صهیونیست‌ها به جنگ پرداختند و به لحاظ مالی، سیاسی و نظامی به یاری مردم فلسطین شتافتند (السمان، ۱۳۵۷: ۶۹).

درخواست اصلاحات اجتماعی، نمونه کاملی از این مسئولیت‌پذیری اخلاقی است. با هدف تحقق این مهم، بنیان‌گذار این جنبش پیشنهادهای مشخصی درباره اخذ مالیات، صرفه‌جویی و تشویق صنایع دستی و خانگی، تحقق عدالت اجتماعی، ملی‌کردن بانک‌ها و منابع طبیعی، صنعتی کردن کشور، وضع زکات بر سرمایه و سود (آقایی و صفوی، ۱۳۵: ۴۴۰) و محدودیت مالکیت و اصلاحات ارضی (بیومی، ۱۹۷۹: ۱۸۵) ارائه کرد. تأسیس «المهد

الامهات المؤمنین» در آوریل ۱۹۳۳ در اسماعیلیه، «رهبری مرکزی زنان مسلمان» در ده سال بعد (حسینی، ۱۹۵۵: ۱۰۳)، «سازمان تعاون خانواده» در ۱۹۴۳ با هدف ایجاد همکاری‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی میان خانواده‌های مسلمان (بنا، ۲۰۰۱: ۳۳-۳۷)، و «کتاب انصار الله» با هدف آموزش اعتقادی و اخلاقی اعضای سازمان و برقراری ارتباط میان اعضا (سعید، ۱۹۷۷: ۷۰-۷۱) شواهدی آشکار بر حس وظیفه‌شناسی اخوانی‌ها ارائه می‌کند (یوسفی اشکوری، ۱۳۹۲).

به لحاظ پایگاه اجتماعی، بنیادگرایان اسلامی خاورمیانه و شمال آفریقا در میان همه بخش‌های جامعه از بالاترین طبقات تا پایین‌ترین آن‌ها به چشم می‌خورد (لیا، ۱۳۸۹). اما منبع اصلی تأمین نیروی سازمان‌های اسلام‌گرا، طبقات متوسط، متوسط پایین و طبقه پایین، متشکل از عناصر خرده‌بورژوازی شهری و شهرنشینان تازه و روستاییان هستند (Gumuscu, 2010).

دانشجویان دانشگاه‌های بزرگ که بسیاری از آن‌ها ریشه خانوادگی در شهرهای کوچک و روستاهای اطراف دارند، در این میان از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. بخش بزرگی از دانشجویان و جوانان جوامع اسلامی مبارز، قدرت آینده‌گروه‌های بنیادگرا را در مقابل نخبگان و نهادهای حاکم تقویت می‌کنند. این پدیده شکست سیاسی مقامات را در ارائه برنامه‌های مؤثر اجتماعی به منظور کسب وفاداری جوانان نشان می‌دهد. فرهنگیان، کارگران، معلمان، سربازان، بوروکرات‌ها، مهندسان، فیزیک‌دانان، اعضای قبایل، افسران رده پایین و متوسط ارتش نیز در شمار منابع انسانی گروه‌های بنیادگرا به شمار می‌آیند (دکمجیان، ۱۳۹۰: ۱۱۲).

۳-۲. ساخت‌های مشارکت جویانه

اگر شهروندی اندامواره در هویت‌های خاص و مسئولیت‌پذیری اخلاقی افراد تجلی یابد، ساخت‌های مشارکت جویانه شکل نهادهای این شهروندی به شمار می‌آید. فارغ از ساخت‌های مشارکت جویانه سیاسی و نظامی، جنبش بازخیزش مذهبی اخوان المسلمین طی دهه‌های متمادی کوشیده است این ساخت‌ها را با ماهیتی جامعه-فرهنگ‌گرا گسترش

دهد. بنیان‌های فرهنگی مشترک زمینه‌ساز حرکت به سوی تعمیم‌بخشیدن به خدمات اجتماعی، بهداشت همگانی و آموزش افراد در مصر گردید. مشارکت گسترده در فعالیت‌های اجتماعی ریشه در اهداف و ارزش‌های مشترکی داشته است که بدنه اجتماعی این سازمان را تشکیل می‌داد. بدین‌سان، اخوان المسلمین شبکه‌ای درهم‌تنیده از کنشگران داوطلبی در عرصه‌های گوناگون را در اختیار داشت که هیچ‌یک لزوماً واجد ماهیتی سیاسی نبودند و قدرت اجتماعی این جنبش را نشان می‌دادند. این قدرت هرگز نمی‌توانست با بهره‌گیری از توان نظامی دولت‌ها و رژیم‌های حاکم دچار تضعیف و نابودی گردد. کاملاً آشکار است که در شرایط خاص این ساخت‌های کاملاً اجتماعی جهت‌گیری سیاسی یافتند و به یاری اندیشه و عمل سازمان می‌آمدند (Wickham, 2013).

فعالیت‌های اجتماعی اخوان از آغاز معطوف به ایجاد نهادهای مستقل، به‌ویژه در حوزه‌های اقتصاد، معیشت، رفاه و آموزش بود. این فعالیت‌ها با هدف‌گذاری و برداشت آنان از اقتصاد اسلامی مانند ایجاد اشتغال برای همه مردم، بهره‌برداری از منابع ثروت طبیعی، تحریم منابع حرام و ناروای درآمد، کم‌کردن فاصله طبقاتی، کوشش برای تأمین آسایش و آرامش همگانی، تأیید مالکیت خصوصی و احترام به آن، تأانجاکه با مصلحت عمومی ناسازگار نباشد، و تنظیم سیستم معاملات پولی و مالی (بنا، ۲۰۰۱: ۴۲۲-۴۲۴)، هماهنگ بوده است. خدمات اجتماعی و کمک به نیازمندان و سالخوردگان (حسینی، ۱۹۵۵: ۹۸)، تأسیس درمانگاه‌ها و بیمارستان‌های متعدد (توبه، ۱۹۷۷: ۲۱۲)، ایجاد تشکیلات مردم‌نهاد در میان کارمندان دون‌پایه، دانشجویان، کشاورزان، پیشه‌وران و کارگران با استقبال طبقات محروم و متوسط روبه‌رو شد. تأسیس مدارس به شکل گسترده نشان‌دهنده کوشش اخوان در حوزه آموزش و پرورش بوده است (سعید، ۱۹۷۷: ۷۵). به‌همین ترتیب، اهتمام به دانشجویان، پایگاهی اجتماعی برای این سازمان در میان طبقه روشن‌فکر جامعه مصر فراهم آورد (بیومی، ۱۹۷۹: ۳۱۰). همچنین، ایجاد تشکل‌های مردمی برای کمک به کشاورزان و اصلاح نظام آبی، یاری به نیازمندان روستایی و حل و فصل اختلافات آنان جایگاهی خاص در میان این طبقه محروم به آنان بخشید (سعید، ۱۹۷۷: ۷۶). حمایت از سرمایه‌گذاری و تولید داخلی، رقابت با

شرکت‌های خارجی و مبارزه با استعمار، و ایجاد رفاه و کارآفرینی نمایانگر اهداف اخوان المسلمین از گسترش نهادهای مدنی در میان کارگران بوده است (بیومی، ۱۹۷۹: ۳۰۴-۳۰۵؛ حسینی، ۱۹۵۵: ۱۰۵-۱۰۷؛ یوسفی اشکوری، ۱۳۹۲: ۲۷۴-۲۷۶).

۳. تنوع درونی جنبش‌های بازخیزش مذهبی

مطالعه جنبش‌های بازخیزش مذهبی در خاورمیانه و شمال آفریقا نشان می‌دهد که این جنبش‌ها در نگاهی توصیفی دچار تحولات فراوانی شده‌اند. این تحولات در زمینه‌های بنیان‌های فکری این جنبش، شیوه‌های رفتاری آن و ساخت و کارکردهای سیاسی دین قابل شناسایی هستند. ذیلاً این موارد به تفکیک در خصوص جنبش بازخیزش مذهبی اخوان المسلمین توضیح داده می‌شوند:

۳-۱. از نظر بنیان‌های فکری؛ راست‌کیشی و تأملی

جنبش‌های بازخیزش مذهبی به لحاظ بنیان‌های فکری به دوگونه متفاوت، شامل راست‌کیشی (بنیادگرا) و تأملی تقسیم می‌شوند. این تقسیم‌بندی، پیوند هویت فردی با چگونگی نقش‌آفرینی آن در زندگی اجتماعی-سیاسی را نشان می‌دهد. هر دو جنبش می‌تواند از درون شبکه‌های اجتماعی غیررسمی شکل گیرد و با بهره‌گیری از فناوری‌های جدید ارتباطی، تقویت شود. با وجود این، اتکای بر ارزش‌های پایدار و فهم یک‌سان از حقوق فردی و اجتماعی از یک‌سو، و تأمل و بازنگری در باورهای رایج از دیگرسو، راز برون‌دادهای رفتاری متفاوت شهروندان اندامواره را به نمایش می‌گذارد.

در خصوص حسن‌البناء، مأموریت رستگاری بیشتر معطوف به مؤمنان مصری بود که برای مشکلات و مسائل روانی-معنوی، اجتماعی و اقتصادی خود به دنبال راه‌حل بودند. به این ترتیب، متناسب بودن پیام فره‌مندانه برای جامعه بحرانی موجب شد تا جمع گسترده‌ای از مصریان تحت لوای پاک‌دینی اسلامی پیکارجویانه به اخوان المسلمین بپیوندند (دکمجیان، ۱۳۹۰: ۱۵۰).

رهبران اخوان همواره حرکت خود را سلفی معرفی کرده‌اند؛ براین اساس، سطحی‌نگری فلسفی ارتباط آنان را با روشن‌فکران و تحصیل‌کرده‌ها به حداقل رساند؛ ازاین‌رو، همکاری و همفکری دانشجویان گروه‌های روشن‌فکری با اخوان غالباً سیاسی بود، نه فکری. این نکته موجب شد حرکت اخوان که در آغاز به‌نوعی تداوم فکری سیدجمال‌الدین و عبده تلقی می‌شد، مسیری دیگر را بپیماید (حسینی، ۱۹۵۵: ۱۹۴).

از این منظر، می‌توان بنیان‌های فکری این سازمان را راست‌گیشانه و بنیادگرا تلقی کرد. با وجود این، راز تفاوت بین اندیشه و عمل آنان را با دیگر گروه‌های بنیادگرا مانند «التکفیر و الهجره» می‌توان بر پایهٔ تحلیلی جامعه‌شناختی در پایگاه اجتماعی و انطباق‌پذیری متفاوت این گروه‌ها یافت. گروه اخیر طرفدار سازمان متمرکز و زندگی جمعی بودند، تا به این وسیله اعضای خود را از جامعهٔ بزرگ‌تر جدا نگهدارند. راست‌گیشی و باور به اصول نخستین اسلام این گروه را به پیروی از شیوه‌های زندگی جامعهٔ پیامبر ﷺ پیوند می‌داد، اما جنبش انعطاف‌پذیر اخوان آمادگی داشتند تا اندیشه‌ها و رویه‌هایی جدید را در ایدئولوژی و رفتار خود بگنجانند (دکمچیان، ۱۳۹۰: ۱۲۴-۱۲۵).

۳-۲. به لحاظ شیوه‌های رفتاری؛ خشونت‌ورز و آشتی‌جو

جنبش‌های بازخیزش مذهبی به لحاظ شیوه‌های رفتاری، شهروندانی هم‌سان‌گرا، ارزش‌مدار و مشارکت‌جو را بازنمایی می‌کنند که از نظر درون‌تشکیلاتی به دو شکل کاملاً متفاوت نمایان می‌شوند. این دو شکل «روابط سلطه‌گرانه و رفتارهای خشونت‌آمیز» و «شناسایی متقابل و رفتارهای مسالمت‌آمیز» است. در شکل نخست از شهروندی اندامواره، این شهروندان مشروعیت سلطه و رابطهٔ سلسله‌مراتبی را کاملاً نهادینه کرده‌اند و در رابطهٔ بیرونی، ظرفیت بالایی برای سامان‌یافتن در جنبش‌های رادیکالی و شدیداً خشونت‌آمیز دارند. مفهوم شهروندی واجد خصلت همگانی‌گرایی در یک جامعه است. با وجود این، محروم‌سازی دیگران از حقوق اجتماعی، اقتصادی و سیاسی براساس نژاد، قومیت و باور در تاریخ جوامع بشری همواره وجود داشته است. تشدید روابط تبعیض‌آمیز می‌تواند به شکل

خشونت جمعی و سرکوب اقلیت‌ها نمایان شود. اما در شکل دوم، سیاست شناسایی فرهنگ‌های گوناگون به پذیرش حقوق یکسان، احترام متقابل و نفی فرهنگ غالب می‌انجامد. این مفهوم بر برابری و تعهد اخلاقی اتکا دارد و سرکوب، فشار، حبس و محدودیت را بر نمی‌تابد (Taylor, 1994).

جنبش‌های بازخیزش مذهبی در خاورمیانه و شمال آفریقا در پیش‌زمینه اجتماعی و سیاسی نظام‌های سرکوبگر تکوین یافته‌اند. این نظام‌ها با هدف مشروعیت بخشیدن به سلطه خود همواره در تلاش بوده‌اند تا خود را نماینده واقعی فرهنگ غالب معرفی کنند و به این دلیل، خشونت برضد افراد و گروه‌های سیاسی مخالف را توجیه کنند. پیداست که استبدادورزی این رژیم‌ها دست کم در بسیاری موارد، نمایانگر توسل دروغین به باورهای عمومی بوده است. فارغ از این نکته، منازعات فرهنگی جزو جدایی‌ناپذیر از تاریخ جوامع بوده، برتری‌جویی فرهنگی، ستیزه‌های بی‌پایانی رقم زده است. اخوان المسلمین به مثابه یک جنبش فکری، درون مایه‌های فرهنگی ریشه‌دار را مطرح کرد و توأمان با استبداد داخلی و استعمار خارجی به مبارزه برخاست. همان‌گونه که راهبردها و شیوه‌های رفتاری این جنبش با استناد به ظلم‌ستیزی و استقلال‌خواهی آنان قابل استدلال است، ماهیت بنیادگرای تفکر آن‌ها می‌توانست مبنای تئوریک لازم برای روی آوردن به خشونت ارائه کند. از این رو، تاریخ فعالیت آن با ترور و مبارزه مسلحانه با رژیم حاکم از یک‌سو و بازداشت، حبس و اعدام رهبران و اعضای مؤثر آن از دیگر سو، همراه بوده است.

همچنین، به نظر می‌رسد که میان اندازه و پیکارجویی این گروه‌ها رابطه‌ای معکوسی وجود دارد؛ هرچه جنبش بزرگ‌تر باشد، فعالیت‌های آن علنی‌تر و پیکارجویی اش کمتر است؛ به علاوه، جنبش‌های جاافتاده اعضای مسن‌تری دارند که سطح فعالیت آن کمتر است. این دو فرضیه، به‌ویژه درباره جنبش اخوان المسلمین مصر و گروه‌های وابسته به آن در عراق، اردن و کویت مصداق پیدا می‌کند. گروه‌های جوان‌تر و پیکارطلب‌تر بر جهاد قهرآمیز به عنوان یک اولویت اساسی تأکید می‌ورزند، درحالی‌که گروه‌های دیگر، زمانی از جهاد به‌طور تاکتیکی طرفداری می‌کنند که توسل به خشونت را به نفع خود ببینند. گروه‌های

دیگر اسلام‌گرا بر دعوت دیگران به دین اسلام، اقدام جمعی اجتماعی، و تعاون اقتصادی به وسیله‌ای برای آماده ساختن خود برای یک رویارویی احتمالی آینده با رژیم تأکید می‌کنند (دکمجیان، ۱۳۹۰: ۱۱۳).

بی‌نتیجه ماندن رویارویی‌های خشونت‌بار میان گروه‌های اسلامی و دولت مصر در سال‌های دهه ۱۹۶۰، ۱۹۷۰ و اوایل دهه ۱۹۸۰ اثر زیادی بر معتدل‌شدن سیاست اسلام‌گرایان در این کشور داشته است. در این سال‌ها، فعالیت سه گروه اسلام‌گرای «منظمة التحرير الاسلامی» (سازمان آزادی‌بخش اسلامی)، «جماعة المسلمین» (جامعه مسلمانان یا آن‌گونه که مخالفان نامیده‌اند، التکفیر و الهجره)^۱ و «منظمة الجهاد» (سازمان جهاد) بر زندگی سیاسی مصر تأثیر چشمگیری داشت. این سه گروه که پس از جنگ ۱۹۶۷ تأسیس شدند، فرزندان مستقیم اخوان المسلمین و منشعب از آن به شمار می‌آیند. «التحریر» و «التکفیر» هر دو تفاسیر رادیکال آرمان‌های بنیادگرایانه‌ی البنا و سیدقطب را قبول داشتند. در حالی که التحریر اساساً به دولت حمله می‌کرد، التکفیر هم رژیم را محکوم می‌کرد، و هم جامعه را که در مرحله جاهلیت به سر می‌برد (دکمجیان، ۱۳۹۰: ۱۶۴-۱۶۵ و ۱۷۱). گروه التحریر در سال ۱۹۷۴ به رهبری صالح سریه فلسطینی الاصل تأسیس شد و پس از تلاش ناکام برای ترور انور سادات در دانشکده فنی نظامی، رهبران آن دستگیر و اعدام شدند. گروه جامعه المسلمین تحت رهبری شکری مصطفی در سال ۱۹۷۱ تأسیس شد. اما او در سال ۱۹۷۶ پیش از اقدام گسترده بر ضد دولت دستگیر و سپس اعدام شد. گروه الجهاد به رهبری عبدالسلام فرج در اواخر دهه ۱۹۷۰ شکل گرفت. این گروه در ۱۹۸۱ موفق شد از طریق یکی از اعضای نظامی خود به نام خالد اسلامبولی انور سادات را ترور کند، اما برخلاف انتظار خود، این گروه نتوانست در براندازی حکومت توفیق یابد؛ در نتیجه، رهبران و اعضای بلندپایه آن دستگیر و اعدام شدند. سرکوبی این گروه‌ها به تضعیف رادیکالیسم اسلامی و گرایش اسلام‌گرایان به اعتدال انجامید. رهبران اخوان المسلمین پس از سال‌های زندان در

۱. این گروه مسلمانان ظاهری و خیانت‌کار را به کفر متهم کرده و از مسلمانان واقعی می‌خواهند تا از سرزمین الحاد به دارالاسلام هجرت نمایند.

دهه ۱۹۶۰، سیاست اعتدال در پیش گرفتند و با خط مشی گروه‌های رادیکال مخالفت کردند. اگرچه تب و تاب انقلابی و رادیکالیسم سال‌های دهه ۱۹۷۰ را در پیش گرفته بود، اما از اوایل دهه ۱۹۸۰، جنبش اخوان موفق شد بسیاری از اعضای سابق گروه‌های رادیکال و اعضای برجسته آن را به سوی خود جذب، و راهبرد میانه روی و اعتدال را در صحنه سیاست اسلام‌گرایی مسلط نماید (احمدی، ۱۳۹۰: ۱۷۱-۱۷۳).

۳-۳. از نظر توانش سیاسی، از ساخت پایگانی قدرت به روابط بیناکنشی فرهنگی
 اکنون در عصر ارتباطات و تضعیف ساخت پایگانی قدرت، جنبش‌های بازخیرش مذهبی در خاورمیانه و شمال افریقا با چالشی اساسی در بنیان‌های نظری و راهبردهای سیاسی خود روبه‌رو هستند. تجربه تقریباً یک‌صدساله جنبش اخوان، آنان را متقاعد کرده است که از شیوه‌های ستیزه‌جویانه فاصله بگیرند و شیوه اعتدالی را در هرگونه اقدام عملی اتخاذ کنند. اما آیا اتخاذ شیوه‌ای خاص در مشی عملی، چهارچوب‌های نظری حاکم بر این جنبش اجتماعی-سیاسی را نیز دچار دگردیسی اساسی ساخته است؟ بی‌تردید، آموزه‌های بنیادگرای آغازین، هرگز نمی‌توانسته است با رفتارهای مسالمت‌آمیز درآمیزد و تفکر سلفی شهروندی بنیادگرا و نه تأملی، را به نمایش گذارد. آیا این جنبش همچنان دچار تناقض بین دو حوزه اندیشه و عمل سیاسی است، یا به‌واقع، این تناقض را با تعدیل در هر دو حوزه حل کرده است؟

راست‌کیشی اخوان در آغاز با طرح تأسیس حکومت اسلامی و اجرای دقیق و کامل احکام شریعت کاملاً نمایان بود؛ آنان اسلام را دینی جهانی و جامع تلقی می‌کردند که نظام دقیقی برای همه شئون زندگی ارائه کرده و هرگز از حل مشکلات بشری ناتوان نمی‌ماند. در این الگوی سیاسی، نظام خلافت و شخص خلیفه جایگاهی مهم می‌یافت (بنا، ۲۰۰۱: ۱۱۴ و ۳۱۱).

به باور آنان، هرکس در برابر تحقق این الگو صف‌آرایی می‌کرد یا به یاری آن برنمی‌خواست، دشمن نگریده می‌شد (سعید، ۱۹۷۷: ۱۲۲). کاملاً روشن است که در این

ساخت پایگانی قدرت، نه تنها بیگانگان و غیرمسلمانان، بلکه مسلمانان و شهروندان جوامع اسلامی نیز در شمار «دیگران»ی دانسته می‌شدند که جایگاهی فروتر می‌یابند. با وجود این، آنان همواره بر پذیرش دموکراسی، اراده ملت و آزادی‌های فردی تأکید می‌کرده‌اند. (بنا، ۲۰۰۱: ۳۰۱، ۳۹۱-۳۹۲). این باور توأم با راهبرد دعوت (قرضاوی و سلیمی، ۱۳۸۱) و تجربه تاریخی، این جنبش را از حرکت در مسیر سیاست به سوی فعالیت‌های اجتماعی و توجه به روابط بیناکنشی فرهنگی سوق داده است.

اخوان المسلمین در دهه نخست حکومت مبارک، از طریق دو ائتلاف، یکی حزب «وفد» و دیگری با حزب «کار و احرار» به پارلمان مصر راه یافت. در سال ۱۹۸۴ در نخستین انتخابات پارلمانی دوره مبارک، اخوان با حزب وفد ائتلاف کرد. حزب وفد دشمن سرسخت اخوان المسلمین در دوره پادشاهی بود و این ائتلاف هدف حمله بسیاری از احزاب، از جمله حزب کار واقع شد. در سال ۱۹۸۶ «عمر التلمسانی» از دنیا رفت و «محمد حامد ابوالنصر» به عنوان مرشد عام برگزیده شد. به دنبال این تغییر در رهبری، بعضی از سیاست‌های اخوان نیز تغییر کرد. برخلاف انتخابات سال ۱۹۸۴ که شرکت اخوان محدود بود، این گروه در انتخابات پارلمانی ۱۹۸۷ با وسعت بیشتری شرکت کرد. به این ترتیب، اخوان با دو حزب احرار و کار ائتلاف کرد و برنامه خود را با عنوان «اسلام راه حل است»، ارائه کرد. از ۵۶ کرسی که ائتلاف بدان دست یافت، ۳۶ کرسی آن متعلق به اخوان بود. رأی اخوان بعد از حزب ملی بالاترین آرا بود. اخوان به همراه دیگر احزاب مخالف انتخابات سال نود را، به این دلیل که قانون انتخاباتی‌ای که حکومت آن را تهیه کرده، متکی بر افراد بود و فهرست نامزدهای حزبی و نسبت هشت درصد لغو شده بود، تحریم کرد. این گروه در سال ۲۰۰۰ در قالب نمایندگان مستقل، هفده نماینده به مجلس فرستاد. پس از سرنگونی مبارک، انتخابات زودهنگام مجلس نمایندگان مصر به دست شورای عالی نیروهای مسلح در دسامبر ۲۰۱۱ و ژانویه ۲۰۱۲ برگزار شد. نتیجه نهایی این انتخابات نشان داد حزب «آزادی و عدالت» که شاخه سیاسی اخوان المسلمین محسوب می‌شود، با گرفتن ۱۲۷ کرسی حزبی و ۱۰۸ کرسی فردی با ۳۳۲ نماینده ۴۷/۱۸ درصد

کرسی‌های مجلس را به دست آورده است. اخوان به همراه حزب سلفی «النور» هفتاد درصد کرسی‌های مجلس را از آن خود کرد، اما دادگاه عالی قانون اساسی مصر، همان سال و پیش از اعلام نتایج انتخابات ریاست جمهوری، مجلس را منحل کرد.

در اولین انتخابات ریاست جمهوری پس از سرنگونی مبارک نیز اخوان توانست پیروز شود. در این انتخابات که سال ۲۰۱۲ برگزار شد، محمد مرسی، رئیس حزب آزادی و عدالت، به عنوان نخستین رئیس جمهور غیرنظامی مصر برگزیده شد، اما چند روز پیش از اولین سالگرد تحلیف محمد مرسی، موج جدیدی از اعتراضات علیه مرسی به نام «جنش تمرد» شکل گرفت. معترضان، مرسی را به تلاش برای گسترش اختیارات خود و اخوان المسلمین متهم کردند و خواهان کناره‌گیری او از قدرت و برگزاری انتخابات زودهنگام شدند. مرسی این خواسته را نپذیرفت، اما پس از استعفای نخست‌وزیر و هفت نفر از وزرا، سرانجام ارتش وارد کارزار شد و به رهبری وزیر دفاع، ژنرال عبدالفتاح السیسی، مرسی را برکنار کرد. به دنبال آن، در سال ۲۰۱۳ انتخابات ریاست جمهوری برگزار شد که با اعلام تحریم آن از سوی اخوان، ۴۶ درصد از مردم در انتخابات شرکت کردند و ۹۶/۹۱ درصد آنان به السیسی رأی دادند (tra ger, 2016).

بدین‌سان، فارغ از تحولات سیاسی پس از سرنگونی مرسی، حضور اخوان المسلمین در انتخابات پارلمانی و ریاست جمهوری سه‌دهه اخیر، چشم‌پوشی از الگوی خلافت و تلاش برای کسب اعتبار اجتماعی از طریق فعالیت‌های فرهنگی است؛ ازاین‌رو، این جنبش در دوره کنونی، توانش سیاسی خود را نه در باورهای از پیش اندیشیده‌شده عمومی، بلکه در ارتباطات گسترده جدیدی می‌جوید که کاملاً با اقتناع و پذیرش استدلالی آن باورها درآمیخته است که این خود آزمون‌پذیری و اصلاح دایمی شیوه‌ها و الگوهای دینی را در اندیشه و عمل سیاسی اخوان نشان می‌دهد.

فرجام سخن

این پژوهش فارغ از هویت شهروندی جهانی، خاص‌گرایی فرهنگی را در جنبش‌های نوخیزش مذهبی در خاورمیانه و شمال آفریقا نشان داد. هویت مقاومت، افزون‌بر بیان چگونگی هویت‌یابی در این جنبش‌ها، سازکار تحول در آن‌ها را به مثابه دستاوردی مهم در آموزش شهروندی دمکراتیک ارائه می‌کند. به تعبیر هابرماسی، تلاش برای اقتناع جنبش‌های مذهبی به سازمان‌یابی در چهارچوب کنش ارتباطی، استدلال‌های عقلانی و مشارکت در گفت‌وگو و مفاهمه با هدف دستیابی به توافق، می‌تواند این جنبش‌ها را از راست‌کیشی به تأملی، از خشونت‌ورزی به آشتی‌جویی و از ساخت پایگانی قدرت به روابط بیناکنشی فرهنگی سوق دهد. در این فرض، افراد و گروه‌ها زمانی که وارد عرصه‌های اجتماعی و سیاسی می‌شوند، تنها به ارزش‌های مورد توافق و رویه‌ها توجه می‌کنند.

بدین‌سان، جنبش‌های بازخیزش مذهبی به عنوان فراهمگر مسیری نو برای زندگی اجتماعی، هویت مقاومت را در طیفی ناهمگون بازنمایی می‌کند که می‌تواند به درجات گوناگون در جنبش‌های متفاوت ظهور یابد. در یک سر طیف، جنبش‌هایی با ویژگی‌های راست‌کیشی، خشونت‌ورزی و ساخت پایگانی قدرت قرار دارند که هویت خود را در برابر جهانی‌یگانه و بهره‌مند از زبان مشترک به یاری شبکه‌های اطلاعاتی و ارتباطی تصویر می‌کنند. این جنبش‌ها بقا و تداوم خود را در گرو رقابتی منازعه‌آمیز و ستیزه‌جویانه با فرهنگ و سیاست مسلط و تلاش برای حاکمیت بخشیدن به هویت خویشتن از رهگذر حذف رقیب می‌دانند. در سر دیگر طیف، برخی جنبش‌های بازخیزش مذهبی را می‌توان یافت که درصددند تا هویت مقاومت را، نه در تقابل و رویارویی با جهان سلطه‌جو، بلکه با تأکید بر بنیان‌های فکری تأملی، شیوه رفتاری آشتی‌جویانه و اولویت روابط بیناکنشی فرهنگی در توانش سیاسی به نمایش گذارند. مجهز شدن به این عناصر، توانایی درونی جنبش را برای اقتناع اعضا و توجیه مستدل مواضع و اقدامات ارتقا می‌بخشد. برای آنان، ارزش‌های فرهنگی خاص، با اتکای به سه شرط مورد تأکید است: اول، حقوق اساسی و بنیادین برای همه شهروندان حفظ می‌شود؛ دوم، هیچ‌کس در پذیرش ارزش‌های فرهنگی که نهادهای

عمومی نماینده آن هستند، تحت فشار نخواهد بود؛ سوم، نهادها و مقامات دولتی، زمینه انتخاب‌های فرهنگی را از لحاظ دمکراتیک نه تنها در رأی، بلکه در عمل نیز در نظر می‌گیرند (Taylor, 1994: 99-103).

در این معنا، هویت مقاومت جدا از پذیرش ارزش‌های خاص فرهنگی، شناسایی را در محدوده سیاسی تعریف می‌کند. ترکیب بهینه ویژگی‌های خاص جوامع فرهنگی با الگوی شناسایی سیاسی می‌تواند گذشته تاریخی آن‌ها را به شرایط متحول امروز پیوند دهد و انتخاب را جای‌گزین تحمیل کند.

کتابنامه

- احمدی، حمید (۱۳۹۰). جامعه‌شناسی سیاسی جنبش‌های اسلامی، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام
- آقائی، بهمن و خسرو صفوی (۱۳۶۵). اخوان المسلمین: تاریخ پیدایش، تحولات و فعالیت‌های جنبش اخوان المسلمین در یک قرن اخیر، تهران، رسام.
- بنا، حسن (۱۹۹۸). مذکرات الدعوة و الداعیة، بیروت، دار الرسالة.
- _____ (۲۰۰۱). مجموعة الرسائل، بیروت، مؤسسة الرسالة.
- _____ (۲۰۰۲). نظرات فی کتاب الله، قاهره، دار التوزیع و النشر الاسلامیة.
- بیومی، زکریا سلیمان. (۱۹۷۹). الاخوان المسلمون و الجماعات الاسلامیة فی الحیاة السیاسیة المصریة، مصر، قاهره.
- توبه، غازی. (۱۹۷۷). الفکر الاسلامی المعاصر، بیروت، دار القلم.
- جلائی پور، حمیدرضا (۱۳۸۱). جامعه‌شناسی جنبش‌های اجتماعی، تهران، طرح نو.
- حسینی، اسحاق موسی (۱۹۵۵). الاخوان المسلمون کبری الحركات الاسلامیة الحدیثه، بیروت، دار بیروت للطباعة و النشر.
- خسروشاهی، هادی (۱۳۸۷). اخوان المسلمین: بزرگ‌ترین جنبش اسلامی معاصر. تهران، اطلاعات.
- دکم‌جیان، هرایر (۱۳۹۰). جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب؛ بررسی پدیده بنیادگرایی اسلامی، ترجمه حمید احمدی، تهران، کیهان.
- دلپورتا، دوناتلا و ماریو دینانی (۱۳۸۳). مقدمه‌ای بر جنبش‌های اجتماعی، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران، کویر.

رابرتسون، رونالد (۱۳۸۰). جهانی شدن. ترجمه کمال پولادی، تهران، ثالث و مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها.

رحیمی، محمدرضا (۱۳۹۲). سیر تاریخی تکوین سیاسی-عقیدتی اخوان المسلمین. تهران، دانشنامه مطبوعات ایران.

سباعی، مصطفی (۱۹۸۲م). السنّة و مکانتها فی التشريع الاسلامی، بیروت، المکتب الاسلامی. سعید، رفعت (۱۹۷۷م). قادة العمل السياسي مصر، قاهره، بی‌تا.

السمان، علی (۱۳۵۷). رویارویی مسلک‌ها و جنبش‌های سیاسی در خاورمیانه عربی تا سال ۱۹۶۷، ترجمه حمید نوحی، تهران، قلم.

شوکانی، محمدبن علی (۱۹۸۹). التحف علی مذهب السلف، طنطا، دار الصحابه.

_____ (۱۹۹۰). الرسائل السلفية فی احياء سنة خير البريه، قاهره، مکتبه ابن تیمیه.

عنایت، حمید (۱۳۷۲). اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی.

قراضوی، یوسف و عبدالعزیز سلیمی (۱۳۸۱). اخوان المسلمین، هفتاد سال دعوت، تربیت و جهاد، تهران، احسان.

کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰ الف). عصر اطلاعات: ظهور جامعه شبکه‌ای، ترجمه احد علیقلیان و افشین خاکباز، تهران، طرح نو، ج ۱.

_____ (۱۳۸۰ ب). عصر اطلاعات: قدرت هویت، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، طرح نو، ج ۲.

_____ (۱۳۸۰ پ). عصر اطلاعات: پایان هزاره، ترجمه احد علیقلیان و افشین خاکباز، تهران، طرح نو، ج ۳.

گیبینز، جان آر. و بوریمر (۱۳۸۱). سیاست پست مدرنیته: درآمدی بر فرهنگ و سیاست معاصر، ترجمه منصور انصاری، تهران، گام نو.

لارنا، انریک، هانک جانستون و ژوزف گاسفیلد (۱۳۸۷). جنبش‌های نوین اجتماعی، ترجمه محمد سروریان و علی صبحدل، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.

لیا، برونیار (۱۳۸۹). جمعیت اخوان المسلمین مصر ظهور یک جنبش توده‌ای اسلامی (۱۹۲۸ - ۱۹۴۲)، ترجمه عبدالله فرهی، با مقدمه حمید احمدی، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام.

متولی، محمود (۱۹۸۵). دراسات فی تاریخ مصر السياسي و الاقتصادي و الاجتماعي، قاهره، دار الثقافة للطباعة و النشر.

مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۱). درآمدی نظری بر جنبش‌های اجتماعی، تهران، پژوهشکده امام خمینی علیه السلام.

ممن، تی کی (۱۳۸۶). جنبش‌های اجتماعی جدید، ترجمه احمد احمدلو، اصفهان، گلبن. میشل، ریچارد (۱۳۹۰). تاریخ جمعیت اخوان المسلمین از آغاز تا امروز، ترجمه سیدهدادی خسروشاهی، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه. واترز، مالکوم (۱۳۷۹). جهانی‌شدن. ترجمه اسماعیل مردانی گیوی و سیاوش مریدی، تهران، سازمان مدیریت صنعتی.

ویلیامز، مارک (۱۳۷۹). بازاندیشی در مفهوم حاکمیت: تأثیر جهانی‌شدن بر حاکمیت دولت ترجمه اسماعیل مردانی گیوی اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۱۵۵-۱۵۶، مرداد و شهریور، ص ۱۳۲-۱۴۱.

یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۹۲). پنهان و پیدای اخوان المسلمین، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، مدخل اخوان المسلمین، دسترسی در: <http://www.cgie.org.ir>

Gumuscu, Sebnem (2010). "Class, Status and Party: The Changing Face of Political Islam in Turkey and Egypt", *Comparative Political Studies*, 43/7: 835- 61.

Harvey, D. (1990). *The Condition of Postmodernity*. Oxford, Blackwell.

Simms, Rupe (2002). "Islam Is Our Politics? A Gramscian Analysis of the Muslim Brotherhood (1928--1953)", *Social Compass*, 49/4: 563. 582.

Taylor, C. (1994). The Politics of Recognition, in A. Guttman. (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton University Press.

Webster, F. (2001). *Culture and Politics in the Information Age*. London & New York, Routledge.

Wickham, Carrie Rosefsky (2013). *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist movement*. New Jersey, Princeton University Press.