

صورت‌بندی گفتمانی پسااسلام سیاسی در مصر و تونس

مرتضی شیرودی^۱

علی عنبر^۲

چکیده

میل بشر و ادیان به جهانی شدن، عمری به درازای انسان دارد اما هم‌اکنون، جهانی شدن، متفاوت از گذشته از غرب به شرق جریان دارد و تأثیراتی که چندان شفاف نیست را دامن زده است. موضوعی که از دریچه روش تحلیل گفتمان، مورد بررسی قرار نگرفته و گفتمان اسلام سیاسی در اثر بی‌قراری در مواجهه با جهانی شدن در حوزه مصر و تونس، چه تأثیراتی پذیرفته است؟ (سؤال) گمان‌زنی این مقاله بر آن است که صورت‌بندی جدیدی در گفتمان اسلام سیاسی در این کشورها صورت گرفته و حتی در آن، از نشانه‌ها و دال‌هایی استفاده می‌گردد که در ضدیت و غیریت مفصل‌بندی گفتمان اسلام سیاسی است. (فرضیه) هدف، دستیابی به علل اصلی تغییر صورت‌بندی اسلام سیاسی در دو شخصیت (قرضای و غنوشی) و دو حزب (اخوان المسلمین و النهضة) است. (هدف) تلاش بر این است که با استفاده از مجموعه وسیعی از داده‌های زبانی و غیرزبانی از جمله گزارش‌ها، حوادث تاریخی، مصاحبه‌ها، سیاست‌گذاری‌ها و اعلامیه‌ها، اندیشه‌های رهبران و نمایندگان اسلام سیاسی مصر و تونس به روش تحلیل گفتمان مورد مطالعه قرار گیرد. (روش) صورت‌بندی پسااسلام سیاسی در منازعه و مفاهیم جهانی شدن و اسلام سیاسی، در دو عرصه نظری و عملی، دستاورد این مقاله است. (یافته)

واژگان کلیدی

جهانی شدن، اسلام سیاسی، مصر، تونس و پسااسلام سیاسی.

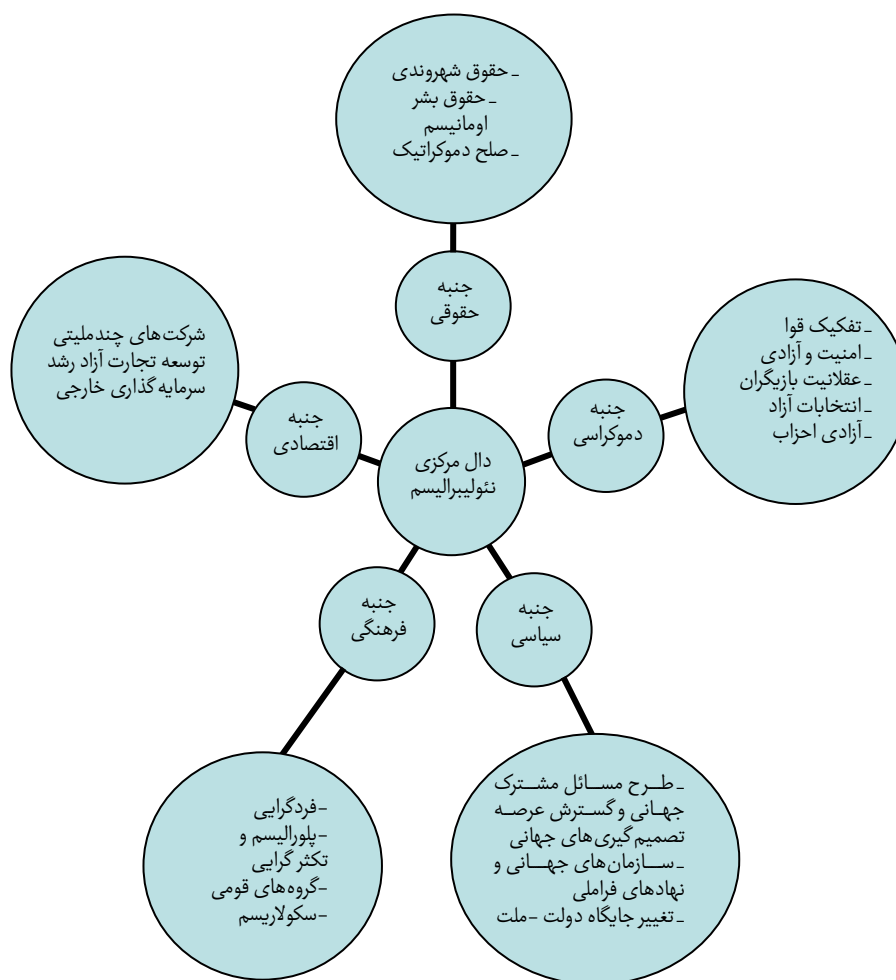
۱. استادیار گروه علوم سیاسی پژوهشگاه امام صادق (ع) - dshirody@yahoo.com
۲. کارشناس ارشد تاریخ معاصر کشورهای اسلامی جامعه المصطفی (ص) - Alianber.84@gmail.com
تاریخ دریافت ۹۳/۳/۱۸ تاریخ پذیرش ۹۳/۵/۲۵

مقدمه

برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های چکیده می‌توان از روش تحلیل گفتمانی لاکلاو و موف بهره گرفت که به تبیین ساختار قدرت و رابطه قدرت-مقاومت میان دو گفتمان جهانی شدن و اسلام سیاسی می‌پردازد. در نظریه لاکلاو و موف تقدم با امر سیاسی است، زیرا رابطه‌های اجتماعی از مجرای مبارزه سیاسی شکل می‌گیرد. آنان در چارچوب پسااساخت‌گرایی، می‌پذیرند که برای تثبیت جزئی یک هویت نوعی ساخت همیشه لازم است، ولی این ساخت‌ها ازلی و پایدار نیستند. (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۲۶۰) از دیدگاه آنان فرایندهای اجتماعی به ما نشان می‌دهد که در عرصه اجتماعی ما با یک نظام بسته از دال و مدلول روبه‌رو نیستیم، بلکه با ساختاری معنادار که در آن دال‌های شناور به فراوانی یافت می‌شوند، روبه‌رو هستیم؛ قدرت سیاسی تلاش می‌کند تا به تثبیت نسبی دال‌های مذکور بیانجامد. گفتمان‌ها از راه غیریت‌سازی به نفی معناها و مضمون‌ها در گفتمان رقیب می‌پردازند و در این راستا از استراتژی برجسته‌سازی دال‌های خود و به حاشیه راندن نشانه‌های غیر سود می‌جویند. (هوارث، ۱۳۸۸: ۲۱۸) از طرف دیگر، دو مفهوم قابلیت اعتبار و دست‌رسی توضیح‌دهنده هژمونیک شدن گفتمان‌هاست و گفتمانی مسلط می‌شود که از این دو قابلیت برخوردار باشد. بی‌اعتبار شدن گفتمان و غیرقابل دسترس بودن آن، گفتمان مسلط را با از جا کنده‌گی و بی‌ثباتی روبه‌رو می‌سازد و باعث از بین رفتن نظم موجود که طبیعی نمایانده می‌شده، می‌گردد. در دسترس بودن گفتمان، یعنی حضور فعال در عرصه‌های مختلف اجتماعی و پاسخ‌گویی به هنگام تقاضاهای مشروع و قانونی مردم. در تحلیل لاکلاو و موف اگر گفتمانی با بحران اجتماعی روبه‌رو گردد، امکان پیدایش گفتمان جدید و بدیع به وجود می‌آید. بنابراین، امکان هژمونیک شدن یک گفتمان به دلیل ویژگی‌های ذاتی آن نیست بلکه تنها به دلیل ارائه نظم معنایی برخوردار از اعتبار در فضای آشفته است. (حسینی‌زاده، ۲۰۱: ۱۳۸۳-۲۰۳)

جهانی شدن به عنوان گفتمان مسلط دال‌ها و نشانه‌های سیاسی خود را با استناد به دال مرکزی نئولیبرالیسم معنا بخشید و با غیریت قراردادن گفتمان اسلام سیاسی آن را به چالش کشید. جهانی شدن حقوق بشر، حقوق شهروندی و قانون‌های بین‌المللی یکی از

مهم‌ترین پیامدهای سیطره جهانی گفتمان جهانی شدن به شمار می‌رود که امروزه حتی کشورهای نقض‌کننده حقوق بشر و حقوق شهروندی تلاش می‌کنند، تا در این زمینه برای خود چهره‌ای موجه را بازنمایی نموده و خویشتن را به عنوان مدافع حقوق بشر و شهروندی جلوه دهند. این امر حکایت از هژمونیک شدن گفتمان جهانی شدن با رویکرد نتولیبرالیسم دارد که آموزه‌هایی چون دموکراسی، سکولاریسم، حقوق بشر، آزادی، پلورالیسم و حقوق شهروندی را الگوی جهانی می‌سازد. (شولت، ۱۳۸۲: ۲۳۳)

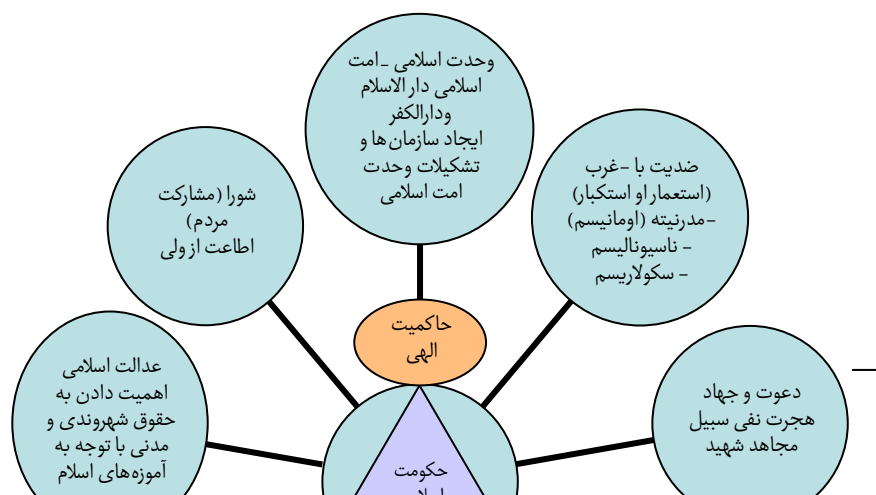


شکل شماره (۱): تبیین صورت‌بندی گفتمان جهانی شدن

بررسی مفهومی اسلام سیاسی

نابسامانی، فقر، عقب‌ماندگی و حاکمیت استبداد از ویژگی‌های بارز جامعه مسلمانان و کشورهای اسلامی است. اصل جامعیت شریعت به اسلام‌گرایان اجازه می‌داد تا مدعی وجود مفهوم‌ها و آموزه‌های اجتماعی و سیاسی اسلام، برای مدیریت زندگی سیاسی و اجتماعی جامعه بشری به‌طور عام و جامعه‌های اسلامی به‌طور خاص باشند. (حسینی زاده، ۱۳۸۶: ۴۴) بر این اساس، اسلام سیاسی با نقد وضع موجود و ترسیم وضع مطلوب پا به عرصه زندگی سیاسی و اجتماعی گذاشت، اما در مصر و تونس تا زمانی که این گفتمان دارای رویکرد سلبی و انتقادی بوده از جذابیت لازم برخوردار بود، ولی زمانی که اسلام‌گرایان وارد عرصه ایجابی شدند و در مرحله تأسیس نظم موردنظر خود قرار گرفتند، با چالش‌های جدی روبه‌رو گشتند. در این میان ناکامی اسلام‌گرایان برای ایجاد نظم مطلوب و تحقق آموزه‌های اسلامی نظیر عدالت، کرامت حقوق انسانی و آزادی‌های مدنی مایه سرخوردگی و دل‌سردی جوانان مسلمان از شعارها و اهداف بسیار زیبای اسلام‌گرایان گشت.

اسلام سیاسی در جهت غیریت‌سازی برای گفتمان خود استراتژی نفی مطلق آموزه‌های غربی در قالب نئولیبرالیسم را دنبال می‌کرد و به رویارویی آشکار با جهانی شدن روی آورد. دال‌هایی نظیر خدا به‌جای مردم، شریعت به‌جای قانون، امر به معروف و تکلیف به‌جای حقوق شهروندی و شورای حل و عقد به‌جای پارلمان، وارد مفصل‌بندی گفتمان اسلام سیاسی گردید. بنابراین، گفتمان اسلام سیاسی نه الزام‌های جهانی را می‌شناخت و نه به خواست‌ها و تمایلات جهانی که توسط گفتمان مسلط جهانی شدن بازنمایی می‌شود، اعتنا داشت. اسلام سیاسی با اعتقاد جزمی به تکلیف دینی خود و تطبیق شریعت به نقض دموکراسی، حقوق بشر و حقوق شهروندی نئولیبرالیسم رو آورد. هم‌چنین به‌کارگیری دال‌هایی چون دارالاسلام، هجرت، جهاد و شهادت در مفصل‌بندی خود و کاربست آن در حوزه سیاسی و اجتماعی به عنوان مضمون‌های ارزشی مورد تأکید قرار گرفت.



شکل شماره (۲): تبیین صورت‌بندی گفتمان اسلام سیاسی

اما تجربه‌های افراطی گفتمان اسلام سیاسی در برخی کشورها از جمله تجربه طالبان در افغانستان که با نگرش متحجرانه و بسته دینی و ظاهرگرایی اسلامی از ارائه مدل دینی ناکام مانده بود، به زودی با نفرت و انزجار توده‌ها و مردم روبه‌رو شد. البته این نفرت و انزجار تنها به طالبان محدود نمی‌شد، بلکه دامن هر نوع گفتمان دینی و اسلام‌گرایی افراطی را که به ترسیم و بازنمایی چهره‌خشن و غیرعقلانی از اسلام سیاسی می‌انجامید، نیز در بر می‌گرفت.

مسأله اصلی گفتمان اسلام سیاسی عرضه تفسیر متفاوت به مقتضیات بین‌المللی بود و

انعطاف‌ناپذیری و جزم‌انگاری آن راه‌سازش و مصالحه با مخالفان را می‌بست. هم‌چنین ارائه تفاسیر خاصی از مفاهیمی همچون صلح و امنیت^۱ و ناکامی برخی تجربه‌های گفتمان اسلام سیاسی در رفع نیازهای اولیه مردم زمینه بی‌اعتباری و در دسترس نبودن آن را فراهم ساخت و در نهایت زمینه‌های بی‌قراری گفتمان یاد شده را ایجاد نمود. از سوی دیگر، جهانی شدن که با خصلت درهم‌تنیدگی زندگی سیاسی و اجتماعی جوامع همراه است، نشان داد که چگونه ناامنی از یک گوشه جهان ترکش‌ها و پیامدهای خود را به دیگر جامعه‌ها وارد می‌کند، لذا گفتمان مسلط جهانی شدن که در خط مقدم تهدید اسلامی سیاسی قرار دارد در اقدام غیریت‌سازی خود به شکل‌دهی افکار عمومی علیه جریان مزبور پرداخت و ائتلاف جهانی ضد تروریسم را سامان بخشید و با تبلیغات گسترده خود اسلام سیاسی را نمادی برای تروریسم و نقض‌کننده حقوق بشر، آزادی و دموکراسی خواند.

بی‌قراری گفتمان اسلام سیاسی

بنابراین، در یک جمع‌بندی کلی می‌توان چنین نتیجه گرفت؛ بی‌قراری‌ها از یک‌سو هویت‌های موجود را تهدید می‌کنند و از سوی دیگر، مبنایی هستند که هویت‌های جدید بر اساس آن‌ها شکل می‌گیرند. گفتمان اسلام سیاسی که تحت تأثیر تحول‌های داخلی (فقر نظری گفتمان اسلام سیاسی به ویژه در مواقعی که زمینه‌های لازم برای تحقق آموزه‌های گفتمان مزبور فراهم می‌شد و با برخی از تجارب ناموفق و ناکام اسلام‌گرایان در عرصه مدیریت سیاسی و اجتماعی جامعه‌های اسلامی نمایان می‌شد) و نیز الزام‌های بین‌المللی (هژمون گفتمان جهانی شدن) قرار گرفته بود، باعث شد تا این گفتمان با غیریت‌سازی درونی روبه‌رو شود و در نتیجه به تأسیس و ظهور گفتمان پسااسلام سیاسی با بازنمایی جدیدی از مفصل‌بندی روی آورد.

۱. سید قطب در کتاب *معالم فی الطریق* در صفحه ۱۳۵ تعریف تازه از دارالاسلام و دارالحرب ارائه می‌کند که تا زمان وی سابقه نداشته است: «تنها یک دارالاسلام هست که دولت اسلامی در آن برپا و شریعت خدا بر آن حاکم است و حدود خدا اقامه می‌شود و مسلمانان یار و دوست یک‌دیگرند، جز این هر چه هست دارالحرب است و رابطه مسلمانان با آن یا جنگ یا پیکار است و یا صلح بر مبنای پیمان امان.»

علت اساسی این بازنمایی به این برمی‌گردد که دو گرایش عمده در میان متفکران مسلمان به وجود آمده بود که هرکدام از این گرایش‌ها بر مبنای خاصی استوار بوده و به نتایج متفاوتی منتهی می‌گشت. اسلام سیاسی با توجه به مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی در طیف‌های متفاوت و گاه متضاد قابل‌بازبینی است. در این‌جا دو مسأله اصلی مطرح می‌شود، اولین سؤال این است که وقتی مسلمانان به یک عمل سیاسی می‌پردازند، این اقدام را به عنوان تکلیف و وظیفه تلقی می‌کنند یا اینکه این عمل را به عنوان حق می‌دانند؟^۱ در پاسخ کسانی که عمل سیاسی را یک وظیفه می‌دانند، نظم و نظام داشتن زندگی اجتماعی را به عنوان یک ضرورت تلقی می‌کنند، به این معنا که انسان‌ها فقط در داخل یک جامعه منظم و نظام‌دار می‌توانند زندگی کنند و به وظایف خود در برابر خدا عمل کنند. بنابراین، اقدام و عمل سیاسی پاسخ به این ضرورت است و عمل سیاسی یک عنوان شرعی و اخلاقی دارد؛ طرف‌داران این بینش، از افراد و جامعه می‌خواهند که اعمال سیاسی خود را با قصد تقرب به خدا انجام دهند و تمامی امکانات جهت تکامل معنوی افراد جامعه را فراهم نمایند؛ اما گروه دوم علاوه بر آن شرکت در حیات سیاسی و اجتماعی را جزء تمتعات سیاسی انسان می‌دانند که از اصالت ذاتی برخوردار است. این مشارکت یک نوع تدبیر برای زندگی خویشتن است و حقی است که خدا به انسان داده است. در نگاه این متفکران وضع مقررات ارزشی و اخلاقی درباره حکومت موجب خروج نهادهای سیاسی از هویت مدنی نگردیده است و هرگونه تصمیم و اقدام مربوط به آن یک تدبیر انسانی و عقلانی و عرفی برای ادامه زندگی می‌باشد.

در دیدگاه اول، بهبود زندگی همگان بسیار محدود می‌شود. در این صورت به‌سامان یا نا

۱. در دیدگاه اول فعالیت‌ها خودبه‌خود نامطلوب و نامقدسند و فقط از باب ضرورت و رسیدن به سعادت اخروی مجاز و مطلوب شده‌اند، ضرورتی که از کاستی و نقص عالم مادی ناشی شده است. در چنین تفکری خداوند دو وظیفه اصلی برای انسان معین نموده است که یکی از آن‌ها نیایش و تسبیح ذات اقدس است و دیگری خدمت به خلق وی است. تمتعات فقط از این نظر مورد رضایت خدا قرار گرفته است که انسان می‌تواند با آن‌ها ادامه حیات دهد و در نظر خدا انسان فقط با وظیفه‌مندی و مسئولیت‌پذیری تعریف می‌شود، اما در دیدگاه دوم وقتی انسان به تمتع حلال می‌پردازد، پاره‌ای از اسماء جمال خدا متجلی می‌شود و نظام خلقت کمال می‌یابد و در نظر خدا انسان با عبودیت تعریف می‌شود که عبارت است از زندگی بر طبق اراده خدا و این مفهومی اعم از وظیفه‌مندی و مسئولیت‌پذیری است. بنابراین تمتعات طبیعی انسان (طلب رزق) چون بخشی از زندگی بر طبق اراده خداست، مقوم عبودیت است.

به سامانی اجتماعی، علیرغم وجود بحث‌های تئوریک در جامعه عملاً به ظواهر دینی جامعه سنجیده می‌شود، اما در دیدگاه دوم رفاه عمومی از اصالت برخوردار است و امور سیاسی و اقتصادی جامعه با محاسبات دقیق علمی که واقعیت فقر و رفاه را نشان می‌دهند سنجیده می‌شود. بنابراین، اگر سؤال شود آیا خداوند اصالتاً خواهان این است که ما انسان‌ها در این دنیا مرفه زندگی کنیم گروه اول نمی‌تواند به این سؤال یک جواب بی‌دغدغه و روشن بدهد ولی گروه دوم بی‌ابهام آری می‌گوید.

مسأله دوم این است که آیا در کتاب و سنت نظریه سیاسی وجود دارد که بتوان آن را نظریه وحیانی تلقی کنیم؟ در این جا نیز دو دیدگاه وجود دارد؛ به اعتقاد بعضی متفکران، منابع وحیانی اسلامی در بردارنده نظریه سیاسی ویژه‌ای است و بر مسلمانان فرض است که تنها این نظریه را اساس تفکر و بحث خود در مسائل و اقدامات و تصمیم‌گیری‌های سیاسی قرار دهند. عده‌ای دیگر وجود نظریه سیاسی در کتاب و سنت را انکار می‌کنند و آن را با شأن و وظایف این منابع سازگار نمی‌بینند و معتقدند که در این منابع تنها تعلیمات سیاسی وجود دارد که به قلمرویی فراتر از زندگی فردی مربوط می‌شود و زندگی اجتماعی و اقدامات و تصمیمات سیاسی را بررسی می‌کند و درباره آن‌ها تکلیف‌هایی را مشخص می‌کند. این عده نظریه‌هایی را که در کتاب و سنت درباره هویت انسانی است را با نظریه سیاسی مساوی نمی‌دانند و آن را تنها یک عنصر در بیان نظریه سیاسی تلقی می‌کنند.

پسااسلام سیاسی در تحلیل گفتمانی قرضای و غنوشی

اسطوره حکومت اسلامی نشانه یا دال مرکزی در دو گفتمان اسلام سیاسی و پسااسلام سیاسی می‌باشد. این دال باعث می‌شود سایر نشانه‌ها در اطراف آن نظم بگیرند و به عنوان هسته مرکزی منظومه گفتمانی تلقی شده که جاذبه‌اش باعث می‌شود سایر نشانه‌ها گرد آن قرار بگیرند. (حسینی زاده، ۱۳۸۳: ۱۹۰)

آنچه که این دو گفتمان را از یک‌دیگر متمایز می‌ساخت مؤلفه‌های حکومت اسلامی است. در گفتمان اسلام سیاسی این دال با سه مؤلفه حاکمیت الهی، شریعت اسلامی و آخرت معرفی می‌شود و دیگر معانی از گفتمان مورد نظر، حذف و طرد می‌شوند تا در آن یک‌دستی معنایی پدید آید اما در گفتمان پسااسلام سیاسی دال شناور حاکمیت الهی که

در حوزه گفتمانی قرار داشت و به تثبیت موقت معنایی رسیده بود، دوباره معنای شناور و معلق به خود می‌گیرد و معنای تثبیت شده این عنصر دچار تغییر و تحول می‌گردد. در دیدگاه قرضاوی حاکمیت بدان معنی نیست که خداوند خود افرادی را به عنوان حاکمان جامعه منصوب می‌کند، بلکه مقصود از حاکمیت خداوند حاکمیت او در تشریح و قانون‌گذاری است و نه در نصب حاکم قرضاوی، ۱۳۷۸: ۴۷) در این دیدگاه حکومت دینی به کلی نقد و نفی می‌شود. قرضاوی در مسأله اساسی حوزه سیاست یعنی قدرت و حاکمیت به صراحت مشروعیت حاکمیت اسلامی را غیر قدسی می‌داند و از همین طریق اتهام تنوری حق الهی در قدرت و حاکمیت را از اندیشه و شریعت اسلامی نفی می‌کند و قدرت سیاسی در جامعه اسلامی را یکسره بر خواسته از اراده مردم می‌داند. (قرضاوی، ۱۹۹۹: ۵۸-۷۰)

غنوشی در آثار خود برای توضیح روند استعاری شدن از نظریه خلافت استفاده می‌کند که در گفتمان سابق غایب بود. دال خلافت که یک نشانه تهی و خالی بود برای بازنمایی وضع مطلوب و آرمانی به کار گرفته شد و نواقص گفتمان پیشین را گوش‌زد می‌کرد. این دال بیان‌گر وجود تقاضا برای عرصه‌های جدیدی است که می‌توانست با پر کردن آن بستر مناسبی برای بدیل‌سازی خود به جای گفتمان حاکم طرح کند. غنوشی معتقد است چون هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند از طرف خدا حق حکومت مطلقه بر مردم را دارد، پس امت یعنی تمام امت و نه یک فرد یا نهاد خاص مسئولیت به عهده گرفتن خلافت را دارند. (علیخانی، ۱۳۸۲: ۶۶) در این دیدگاه دال شورا از اهمیت خاصی برخوردار می‌شود و یکی از دلایل مشروعیت حکومت اسلامی می‌شود و از مقتضیات واگذاری قدرت الهی به بندگان می‌باشد که ستون فقرات حکومت اسلامی را تشکیل می‌دهد و علامت اقتدار ملت است و نشان‌دهنده این است که ملت به ادای امانت جانشینی خداوند پایبند است. (غنوشی، ۲۰۰۴: نسخه الکترونیکی) مسأله مهم در این برداشت این است که امت در جایگاه امتداد نبوت قرار می‌گیرد و صفت عصمت به عنوان نقطه اشتراک امت با انبیا تلقی می‌شود. (غنوشی، ۲۰۰۰: ۷۲)

دال دیگری که در گفتمان پسااسلام سیاسی مورد بازنمایی قرار گرفت دال شریعت اسلامی است. قرضاوی معتقد است حکومت اسلامی می‌بایست از شریعت اسلام به عنوان

قانون خود بهره برده و به آن عمل کند، ولی این قانون گذاری و اجرای شریعت به معنای نادیده انگاشتن انسان نیست، بلکه خداوند حوزه های بسیاری را که عقل می توانسته در مورد آن ها نظر دهد، از روی رحمت به خود انسان و انباده است (قرضاوی، ۱۳۷۸: ۴۷) و در مورد اجرای این شریعت ایجاد دارالاسلام را نه تنها یک ضرورت اسلامی بلکه یک ضرورت انسانی می داند. (قرضاوی، ۱۹۹۹: ۲۰) این رویکرد تا این جای بحث موافق با گفتمان پیشین است. قرضاوی جامعه کنونی مسلمانان را قابل مقایسه با حاکمیت پیامبر (ص) و جامعه صدر اسلام نمی داند و جریان بیداری اسلامی خواهان چیزی فراتر از صرف تعدیل مواد قانونی موجود بر اساس قانون شریعت است، لذا پیش از همه این ها لازم است مردم از درون متحول شوند و به مردم آگاهی مستمر داد و می بایست مؤمنان به شریعت را تربیت کرد تا بتواند شریعت را اجرا نماید. وی ایجاد گروهی متخصص و توانا با امکانات کافی و آموزش های لازم و متناسب با زمان و مکان، جهت برقراری امر به معروف و نهی از منکر در جامعه اسلامی را ضروری می داند، اما در حال مدارا و رفق در تغییر منکر را ترجیح می دهد. (قرضاوی، ۱۹۹۹: ۱۳۸) قرضاوی در رویکردی متفاوت با گفتمان قبلی می پذیرد، در جامعه هر چند اجرای احکام غیر الهی مخالف اسلام است، ولی کفر و خروج از اسلام به حساب نمی آید. (قرضاوی، ۱۹۹۹: ۶۴) وی در خصوص دادوستد، جنبش های اسلامی با حکام، میان دو گونه از فرمانروایان تمایز قائل می شود، حاکمی که به اسلام معتقد است، هر چند که در برخی امور جزئی دچار انحراف می شود حکومتش مشروع است و حتی از باب مصلحت می توان با این حکام به شرط رعایت جوانب اسلام از آن ها حمایت کرد و دست پیمان بست. (قرضاوی، ۱۹۹۹: ۱۷۰) هم چنین در پرتو فقه موازنات، فقه تعدیل و تعادل کنار آمدن با حکام دیگری که احکام بشری را بر احکام الهی ترجیح می دهد، جایز است.^۱

۱. مقایسه شود با سخن سید قطب در صفحه ۲۲ کتاب *معالم فی الطریق* که می گوید: «نخستین گام ها در راه ما این است که بر این جامعه واپس گرا و ارزش ها و پندارهایش برتری جوئیم و بر ارزش ها و هدف های خود، چه کم و چه زیاد، جرح و تعدیل وارد نکنیم تا در نیمه راه، با این جامعه به سازش نرسیم. نه! هرگز! ما و این جامعه بر سر دوراهی قرار داریم و اگر یک قدم با آن همگام شویم تمامی اصول خود را از دست خواهیم داد و همه گمراه خواهیم شد.»

قرضاوی اعتقاد دارد که دو فقه انزوا و فقه ظاهرگونه در عرصه سیاسی و اجتماعی ناکارآمد و ناکافی‌اند. وی نیاز به یک فقه سیاسی پویا و بالنده را ضروری می‌بیند که بر پایه سنت، مصلحت، تنوع و هدف‌گایی اسلام بنا شده باشد، زیرا اساس شریعت بر مصلحت و سود انسان در معاش و معاد پایه‌گذاری شده است و هر امری که از عدالت به سوی ستم و از مصلحت به مفسده و از حکمت به عبث تبدیل شود از شریعت نیست (قرضاوی، ۱۳۷۹: ۷۱). لذا عدالت شرعی را در همه جوانب اجتماعی و سیاسی مورد بازبینی قرار می‌دهد.^۱ غنوشی با وجود اینکه ظلم و استبداد و ناروایی‌های رژیم‌های موجود در کشورهای اسلامی را تقبیح می‌کند اعتقاد دارد ساختن جامعه و اسلامی کردن آن مقدم بر حکومت‌داری است و مجوزی برای استخدام زور و سلاح برای براندازی این نظام‌ها نمی‌دهد. به نظر غنوشی تغییر دولت‌ها بدون تقاضا و خواست عمومی ممکن نیست و اکثر اقداماتی که انجام می‌گیرد عواقب زیان‌باری داشته و جامعه را ضعیف می‌سازد. بنابراین می‌بایست همه فعالیت‌ها در چارچوب قانون و به صورت علنی انجام بگیرد. (غنوشی، ۲۰۰۰: ۱۰۷)

یکی از مؤلفه‌های اساسی دیگر، گفتمان اسلام سیاسی دال آخرت می‌باشد که نشان‌دهنده اهمیت به سعادت اخروی و توجه به آباد کردن جهان آخرت است. در گفتمان پی‌اس‌اسلام سیاسی، ضمن تأکید بر ارزش این دال توجه به مسائل مادی و دنیوی جزء دغدغه‌های اصلی آنان گشته و حل مشکلات دنیوی و اقتصادی مردم اولاتر از مسائل اخروی مطرح می‌شود و توجه به رفاه و دوری جستن از فقر یکی از راه‌های مبارزه با فساد و جلوگیری از تندروی و افراطی‌گری و برقراری ثبات در جامعه می‌باشد. هم‌چنین نشانه‌های دیگر گفتمان مانند جهاد با توجه به این رویکرد بار معنایی متفاوتی به خود می‌گیرد و در پیوند با این دال معنا پیدا می‌کند. در این دیدگاه بحث سیاست - آخرت به سیاست - دنیا - آخرت تبدیل می‌شود و رسیدن به رفاه مادی و تمتعات طبیعی انسان جزء اهداف دولت قرار می‌گیرد.

۱. قرضاوی با استفاده از فقه مصلحتی به دفاع متفاوتی از حقوق زنان می‌پردازد. مثلاً جواز تصدی زنان در امور سیاسی و قضاوت و شهادت دادن و تساوی دین زن و مرد و ...

برای مثال غنوشی تخصص گرایی را مهم‌ترین گام برای ساختن یک جامعه متمدن اسلامی می‌داند. وی معتقد است به جای سخن از شیوع بی‌اخلاقی و برهنگی و فساد و اولویت قرار دادن آن می‌بایست به واقعیت‌ها و مسائل اصلی مردم هم‌چون بی‌کاری و بی‌جایی، بهره‌کشی، استبداد، نداشتن خدمات بهداشتی و... اهمیت داد و حرکت اسلامی باید فعالیت خود را در تمامی زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و علمی تسری دهد. وی با استفاده از دال جهاد رشد و ترقی در این امر را میدانی برای جهاد اسلامی معاصر تلقی می‌کند. (غنوشی، ۲۰۰۱: نسخه الکترونیکی)

دال جهاد در این گفتمان با معانی دال‌های دیگر نیز پیوند می‌خورد. قرضای و غنوشی در تعریف جهاد آن را با دال عدالت و نفی ظلم و استعمار پیوند می‌دهند و تلاش برای آزادسازی فلسطین اشغالی را به عنوان مهم‌ترین دغدغه حرکت اسلامی می‌دانند که بهترین نوع جهاد در عصر حاضر است که به مشروعیت دینی نزدیک است. (قرضای، ۱۳۸۱: ۲۰۹) مفهوم دیگری که با دال جهاد پیوند می‌خورد پذیرش اختلاف و فرهنگ تعدد است که به عقیده غنوشی جهاد در اسلام درست برای حمایت از اختلاف طبیعی می‌باشد، تا انسان از حق انتخاب خودش حمایت کند. (مصدق یوسفی، ۱۳۸۷: ۲۰۶)

مفهوم نوین پسااسلام سیاسی

تا این جا بحث با بررسی دال‌هایی همچون حاکمیت الهی، شریعت اسلامی، دال آخرت و جهاد مشخص شد، این دال‌ها که در گفتمان اسلام سیاسی با محوریت حکومت اسلامی به‌طور جزئی به تثبیت معنایی رسیده بودند، توسط بینش و ایدئولوژی گفتمان پسااسلام سیاسی به معنای جدیدی به کار گرفته شدند و این دال‌های شناور، نشانه‌هایی می‌شوند که گفتمان پسااسلام سیاسی درصدد معنادهی آن‌ها به شیوه خاص (حاکمیت الهی بر اساس نظریه خلافت و شورا، شریعت اسلامی بر اساس فقه مصلحتی و تأکید بر سعادت اخروی بر اساس اولویت‌دهی به رفاه و تمتعات طبیعی دنیایی، جهاد سیاسی به جهاد در همه زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی) می‌باشد. این معناهای نوین شناور در درون این گفتمان، گرد یک دال مرکزی حکومت اسلامی (مردم‌سالاری مبتنی بر هویت دینی) به طور جزئی تثبیت می‌شوند تا بتوانند گفتمان پسااسلام سیاسی را به منزله

یک کلیت منسجم نشان دهند.

از سوی دیگر، تشکیل روابط غیریت‌سازی در ایجاد زنجیره هم‌ارزی و تفاوت درون گفتمان اسلام سیاسی با نفی هرگونه حاکمیت بشری در مقابل حاکمیت الهی به عنوان طاغوت مطرح می‌شد و حاکمیت غرب و شرق و آموزه‌های لیبرالیسم با دال‌های دموکراسی، مارکسیسم، سکولاریسم و پلورالیسم به عنوان دال‌های رقیب جهت تثبیت مرزهای سیاسی و تثبیت جزئی هویت بهره می‌گرفت اما برخی از این نشانه‌ها که از قابلیت اعتبار جهانی و در دسترس بودن برخوردار بودند، توسط گفتمان مسلط جهانی شدن با دال مرکزی نئولیبرالیسم به صورت هژمون درآمدند. هژمون شدن این دال‌ها باعث ایجاد فضای بی‌قراری در گفتمان اسلام سیاسی گشت. گفتمان پسااسلام سیاسی به بازنمایی این دال‌ها اقدام کرد و با رویکرد جدید، برخی از این دال‌ها را نه به عنوان دال‌های غیر و طردشده بلکه به عنوان دال‌های مفصل‌بندی شده درون گفتمان پسااسلام سیاسی مطرح کرد. چهار دال دموکراسی، آزادی، حقوق بشر و سکولاریسم از دال‌های هژمون شده گفتمان نئولیبرالیسم است که در گفتمان پسااسلام سیاسی مورد بازخوانی قرار گرفتند.

هرچند در ابتدا قرضای دموکراسی را به عنوان یک راه‌حل غربی وارداتی برای برطرف کردن مشکلات اسلام رد می‌کند (قرضاوی، ۱۹۸۸، ۱۵۴) اما به علت غوطه‌ور شدن جوامع مسلمان در شرایط استبدادی و در نقد حکام موجود، حاکمیت خدا را با حاکمیت فردی که اساس دیکتاتوری است، در تضاد می‌بیند و هدف از دموکراسی را کنار نهادن حاکمیت طاغوت و ستمکاران می‌داند و ماهیت دموکراسی را نه تنها مغایر با اسلام بلکه بسیار نزدیک با روح اسلام معرفی می‌کند. به نظر قرضای چون اکثریت می‌تواند مرجح خوبی باشد، لذا پیگیری روش دموکراسی را به عنوان روشی برای رسیدن به اهداف عالی‌تر لازم می‌داند هر چند به نظر وی بعید نیست که روزی بشریت به روشی بسیار بهتر از دموکراسی دست پیدا کند. (قرضاوی، ۱۹۹۷، ۱۷۵)

اما بازنمایی دموکراسی در اندیشه غنوشی نمایان‌تر است، زیرا وی منشأ و منبع قدرت را از آن مردم می‌داند و اسلام با تأکید بر توحید، خلیفه‌الله بودن انسان، شورا و اجماع هیچ جایی برای دیکتاتوری باقی نمی‌گذارد. (غنوشی، ۲۰۰۱، نسخه الکترونیکی) غنوشی استبداد

و دیکتاتوری را در هرگونه آن رد می‌کند و معتقد است خداوند اجازه استبداد را حتی به انبیا نداده است. بنابراین، دموکراسی یک هدف و یک مرام است که تضادی با اسلام ندارد و تنها جنبه تفاوت دموکراسی و حکومت اسلامی مدنی بعد اخلاقی آن است. غنوشی دموکراسی را بهترین روش برای حکومت می‌داند که عصر حاضر برای اجرای مفهوم شورا به ارمغان آورده است و آن را یک پروژه تربیت و آموزش یک جناح می‌داند تا بتواند با دیگران وارد مفاهمه و گفت‌گو شده و با آنان هم‌زیستی داشته باشد. به اعتقاد غنوشی دموکراسی نظامی آرمانی نیست، ولی بهترین الگو برای مقابله با ام‌الفساد استبداد و بی‌ضررترین الگوی سیاسی موجود است که می‌توان آن را ارتقا داد. (غنوشی، ۱۳۸۸: ۹)

مسائلی که می‌بایست در این‌جا مطرح شود این است که در تلقی قرضای، دموکراسی به عنوان یک تاکتیک جهت مقابله با دیکتاتوری مطرح می‌شود، ولی در دیدگاه غنوشی رسیدن به دموکراسی خود یک هدف است که حاصل دستاوردهای بشری جهت ایجاد حکومت مردم‌سالار می‌باشد، زیرا مردم خود اساس مشروعیت و منبع قدرت هستند. مسأله دیگر این است که دموکراسی در گفتمان اسلام سیاسی در فضای تقابل حاکمیت الهی با حاکمیت بشری مطرح می‌گردید اما در گفتمان پسااسلام سیاسی دموکراسی علاوه بر تقابل پیشین در فضای رویارویی حکومت مستبد با حکومت مردم‌سالار بازنمایی می‌شود و حکومت مستبد که به عنوان یک حکومت طاغوتی مطرح می‌شود، می‌بایست اصلاح شود. در مورد عدالت و حقوق بشر قرضای معتقد است که سیاست مبتنی بر عدالت هیچ‌گاه با شریعت تضاد ندارد، بنابراین حاکم نه‌تنها باید عدالت را با موافقان، بلکه با مخالفان خود در جامعه اجرا نماید. (قرضاوی، ۱۳۷۸: ۲۲۱) هم‌چنین غیرمسلمانان صلح‌طلب مانند یهود و مسیحیان اهل ذمه یا ساکنان در دارالاسلام حقوقشان محفوظ است و می‌بایست آن‌ها را به‌عنوان شهروند و هم‌وطن نگریم. (قرضاوی، ۱۹۹۶: ۳۰) از جهت دیگر تعامل با جوامع غیراسلامی با تأکید بر روایات فراوانی که در خصوص رفتار نیک با همسایگان حتی اگر یهودی و کافر باشند، می‌بایست از روی قسط و عدل باشد.

غنوشی نیز معتقد است اسلام پیش‌تازترین مکتب در زمینه اهتمام به عدل و عدالت و اعتنا به حقوق بشر است که نه‌تنها به طرح تصوراتی در رابطه با حقوق بشر می‌پردازد، بلکه آن را هدف اصلی ارسال انبیا می‌داند و نبوت اساساً برای حمایت از انسان آمده است

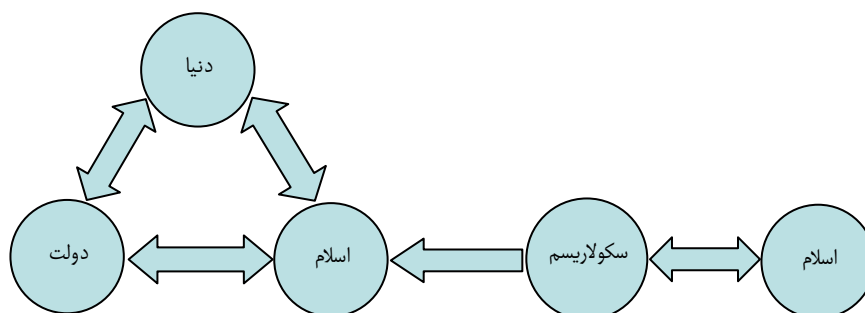
و اعلامیه جهانی حقوق بشر با این اساس هم‌خوانی دارد. (غنوشی، ۱۴۳۳: ۲۰۰) البته در نظر غنوشی یک تفاوت ماهوی بین این دو وجود دارد، زیرا حقوق انسان در دیدگاه اسلام مقدس است و منشأ و مصدر الهی دارد و در بینش اسلامی اساس و معیار حقوق، وظایف و مسئولیت‌های انسان ایمان به خداوند است، برخلاف دیدگاه غربی که اساس حقوق انسان را در طبیعت خود انسان می‌داند. (غنوشی، ۱۹۹۳: ۹۶)

غنوشی تجدید در دین را به معنای تحریف و تخریب دین نمی‌داند بلکه تجدید را به معنای تصحیح برداشت‌ها از دین و ایجاد تناسب میان برداشت‌ها و نیازهای زمانی و مکانی می‌داند. به اعتقاد غنوشی هر مسلمانی که اهلیت اجتهاد داشته باشد می‌تواند به تفسیر اجتهاد در متون دینی بپردازد، ولی هیچ‌گاه اسلام این اجازه را به کسی نمی‌دهد که برداشت شخصی از متون دین اسلامی را بر دیگران تحمیل نماید بلکه تصمیم‌گیری و فیصله‌نهایی در هر موضوعی را حق اختصاصی جامعه می‌داند. (غنوشی، ۱۴۳۳: ۱۴) در نگرش غنوشی اختلاف دینی، فکری و عقیدتی که در دنیا قابل حل نیستند به قضاوت خداوند در روز جزا واگذار شده‌اند. (غنوشی، ۱۴۳۳: ۶۸) از دیدگاه غنوشی، اسلام اختلاف و تکثرگرایی را به عنوان یکی از سنت‌های هستی و راهی برای هم‌زیستی به رسمیت می‌شناسد و می‌بایست با استفاده از مفهوم نسبیت در اندیشه اسلامی این اختلافات را سامان بخشید و حرف آخر در احکام غیرثابت را افکار عمومی و مؤسسات علمی و سیاسی غیر وابسته به حکومت بزنند. (غنوشی، ۲۰۰۰: ۱۳۸)

قرضاوی در مخالفت با سخن حسن البنا هیچ مانع فقهی جهت تشکیل احزاب و تعدد اندیشه در درون حکومت اسلامی نمی‌بیند. وی وجود احزاب و تکثر آن‌ها را نوعی سازمان‌دهی و تثبیت اصل امر به معروف و نهی از منکر می‌داند. هم‌چنین با استناد به حکومت حضرت علی (ع) و وجود خوارج معتقد است، انحصارگرایی در اندیشه سیاسی اسلام وجود ندارد و وجود حزب مخالف در دولت اسلامی اشکالی ندارد. (قرضاوی، ۱۹۹۹: ۱۵۹) غنوشی نیز تعدد احزاب را موجب جلوگیری از ظلم و استبداد دولت اسلامی می‌داند و معتقد است که نظام و تمدن عادل و آزاد اگر چه غیردینی هم باشد، قابلیت بقا داشته و از محبوبیت نزد مردم برخوردار خواهد بود. (غنوشی، ۱۴۳۳: ۵۰) یک نکته‌ای که می‌بایست به آن اشاره کرد این است که حسن البنا مخالفت با احزاب را در فضای رویارویی منافع

شخصی و فردی با منافع کلی و عمومی مطرح می‌کند و به همین جهت به شدت به نقد و نفی آن می‌پردازد، اما قرض‌اوی و غنوشی تعدد احزاب و تکثرگرایی را در فضای تقابل آزادی با استبداد مطرح می‌کنند و آن را به عنوان جلوه‌ای از امر به معروف و نهی از منکر می‌دانند.

در خصوص آزادی غنوشی معتقد است، اسلام با دادن حق آزادی عقیده، در حقیقت نشان می‌دهد در امور پایین‌تر از عقیده نیز اجبار و اکراه به کلی مجاز نیست. اما با این حال غنوشی ارتداد را یک جرم تلقی می‌کند، هرچند تعیین مجازات آن بر حسب مصلحت و شرایط می‌بایست به دولت واگذار شود. (غنوشی، ۱۳۸۱: ۳۳) مسأله دیگر که در این‌جا مطرح می‌شود تقابل اسلام سیاسی با سکولاریسم است. قرض‌اوی تنها معتقد به یک فهم از اسلام است که برگرفته از قرآن و سنت است و در آن اسلام و سیاست دو پدیده جدا از هم نیستند، بنابراین اگر فرد مسلمانی سکولاریسم را بپذیرد مرتد است (قرض‌اوی، ۱۴۲۲: ۷۴) اما غنوشی رویکرد متفاوتی را ارائه می‌دهد. وی ابتدا پس از تقسیم‌بندی اسلام سیاسی و سکولاریسم به دو نوع افراطی جزم‌گرا و غیر افراطی سؤال می‌کند که آیا دو مفهوم اسلام سیاسی و سکولاریسم به دور از فضای افراطی و بسته می‌توانند در کنار یک‌دیگر همکاری کنند؟ وی با اعتقاد به فضای آزاد سیاسی این همکاری را ممکن می‌داند زیرا در نظام‌های سکولار حقوق و آزادی افراد مصون است، لذا تمدن غرب و سکولار غیر افراطی را به لحاظ احترام نسبی آن به عدالت، آزادی و حقوق انسان پایدار می‌بیند. به عقیده وی هرگاه نظام و دولتی به آزادی‌های عمومی احترام بگذارد حرکت اسلامی می‌تواند مانند یک گروه عمل کرده و در صورت قادر نبودن مسلمانان بر ایجاد حکومت کامل اسلامی ایجاد حکومت سکولار نیز مجاز و موجه است. (غنوشی، ۲۰۰۰: ۶۰) بنابراین نکته‌ای که می‌توان از دیدگاه غنوشی برداشت کرد این است که به جای بحث جنجال‌برانگیز اسلام و سکولاریسم و مطالعه دوجانبه سیاست و دین می‌بایست به مطالعات و پژوهش سه‌جانبه دین - دنیا - دولت اقدام نماییم.



شکل شماره (۳): روند تغییر مطالعات و پژوهش‌های دین و سکولاریسم

علاوه بر دال‌های مطرح‌شده مسأله دیگری که گفتمان پسااسلام سیاسی به آن جهت تثبیت معانی نشانه‌ها و سامان بخشی به نظام گفتمانی خود اهمیت می‌دهد، تعریف مرزهای تفاوت و غیریت‌سازی است. با توجه به مطالب یاد شده، این گفتمان ضدیت خود را در توطئه‌های استعماری و صهیونیسم، استبداد و رژیم‌های سکولار افراطی، ملی‌گرایی ناسیونالیستی، جمود فکری و تقلید، عدم تحمل دیگران و جزم‌گرایی، مخالفان دموکراسی، حقوق زنان و حقوق بشر می‌داند. (غنوشی، ۲۰۰۰: ۱۱-۱۲)

گفتمان پسااسلام سیاسی با درک شرایط بی‌قراری گفتمان اسلام سیاسی با استفاده از شعارهای مردم‌سالاری دینی، آزادی و حقوق بشر علاوه بر شعارهای عدالت اجتماعی و اقتصاد اسلامی درصدد بود تا پاسخی مناسب به بحران موجود ارائه کند و به بازسازی آرمانی فضای اجتماعی بپردازد و از طریق مفصل‌بندی مجدد دال‌های متزلزل به دنبال ایجاد یک عینیت اجتماعی جدید باشد. این حوزه اسطوره‌ای که توسط اندیشمندان گفتمان پسااسلام سیاسی ساخته شد، شکل منطقی مشابهی با ساختار موجود درون گفتمان اسلام سیاسی ندارد، بلکه به عنوان نقد و جایگزین این گفتمان تلقی می‌شود. گفتمان پسا اسلام سیاسی سعی کرد برای برخورداری از اعتبار با استناد به نصوص کتاب و سنت، خود را با اصول بنیادین جامعه سازگار کند و به یک انسجام درونی برسد. هم‌چنین با توجه به نزدیکی این دال‌ها با اصول گفتمان مسلط جهانی شدن تا حدودی توانست از قابلیت

دست‌رسی برخوردار باشد و با تشخیص دقیق مشکلات اجتماعی پاسخ‌گویی بیش‌تری به مسائل روز جامعه بدهد و تلاش می‌کند به افق‌تصوری جامعه تبدیل شود. هرچند هنوز شاهد نوعی بی‌نظمی در عملکرد سوژه‌های این گفتمان هستیم اما به تدریج این نظم برقرار می‌شود و وضعیت جدید عادی و طبیعی به نظر می‌رسد.

اخوان المسلمین و النهضه در تحلیلی گفتمانی پی‌اس‌اس‌ام سیاسی

برای بررسی عملکرد سوژه‌ها و توضیح این بی‌نظمی می‌توان به مقایسه اقدامات دو حزب النهضه و اخوان المسلمین اشاره کرد. هر دو گروه جهت کسب حمایت مردم و به دست گرفتن قدرت از شعارهای حکومت مردمی، آزادی، دموکراسی و تلاش برای برقراری عدالت و رفاه اجتماعی بهره گرفتند. بعد از انتخابات هر دو گروه با گرفتن اکثریت آرای مردم به قدرت رسیدند اما عملکرد این دو با هم متفاوت بود.

در تونس حزب النهضه به وعده‌های خود عمل کرد و برای تشکیل حکومت با دیگر گروه‌های سکولار و رقیب ائتلاف کرد.^۱ آن‌ها حتی در تدوین قانون از بعضی مواضع خود عقب‌نشینی کرده و توانستند با موافقت اکثریت غالب قانون اساسی کشور را به تصویب برسانند.^۲ اما در مصر اخوان المسلمین که اکثر کرسی‌های پارلمان را در اختیار داشت بدون رعایت اصل مشارکت و بدون حضور احزاب و جریان‌های شناخته شده مصری، مجلس مؤسسان قانون اساسی را تشکیل داد. تلاش مرسی برای تسلط بر قوه قضائیه، انحصارطلبی اخوان المسلمین در تشکیل دولت، مشارکت ندادن جریان‌های سیاسی مصری در امور حکومت و اهمیت دادن به ترجیحات جناحی و حزبی به جای تشخیص منافع ملی از دیگر اقدامات آن‌ها بود. در بحث آزادی یکی از اولین فرمان‌های دولت موقت تونس این بود که چاپ و نشر مجله و کتاب به مجوز دولتی نیاز ندارد و نویسندگان مختار هستند برای حفظ حقوق خود اثر خود را به ثبت برسانند.^۳ این اقدام النهضه در مقایسه با تلاش مرسی برای کنترل رسانه‌ها و سرکوب آن‌ها فراوان است.

1 .fa.alalam.ir/news.

2 .fa.alalam.ir/news.

3 .onislam.net/Arabic.

عملکرد اخوان المسلمین در همراهی با افراطیون سلفی و دامن زدن به اختلافات دینی و مذهبی و باز گذاشتن دست وهابی‌ها در خشونت اجتماعی به بهانه امر به معروف و نهی از منکر، با واکنش مخالفان مواجه شد اما در تونس در پی اقدامات خشونت‌بار اسلام‌گرایان افراطی، النهضه و غنوشی با اتخاذ موضع شدیداً منفی نسبت به این گروه‌ها، این اقدامات را تروریستی خوانده و عمل به قانون را در محوریت قرار دادند.^۱ غنوشی و النهضه تونس که یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های خود را مسأله فلسطین اشغالی می‌دانست در واکنش به حمله رژیم صهیونیستی به غزه شدیداً این حمله را محکوم کردند.^۲ برای همدلی با فلسطینیان وزیر خارجه^۳ خود را به غزه اعزام کردند اما دولت مرسی برخلاف رویکرد تاریخی خود نسبت به مسأله فلسطین، همه معاهدات امضا شده با این رژیم به خصوص معاهده کمپ دیوید را تأیید کرد. یکی دیگر از اقدامات النهضه اولویت دادند به مسائل رفاه عمومی و اقتصاد دولت به‌جای طرح مسائل فساد اخلاقی و اجتماعی^۴ بود. اما اخوانی‌ها توجه کم‌تری نسبت به امور رفاهی جامعه انجام داده و اقدامات اجتماعی و امر به معروف و نهی از منکر بیش‌تر جلب توجه می‌کرد. با توجه به مسائلی که مطرح کردیم می‌توان چنین نتیجه گرفت که تجربه تونس نسبت به تجربه مصر از انسجام بیش‌تری در طرح گفتمان سیاسی خود برخوردار است. این خود باعث ایجاد فضای شفاف‌سازی و اعتمادسازی بین النهضه و دیگر گروه‌های سیاسی رقیب می‌شود و از جهت دیگر این انسجام در روند تبدیل گفتمان پسااسلام سیاسی به افق تصور جامعه مؤثر است.

عدم هماهنگی گفتار و عملکرد تجربه مصر را می‌توان این‌طور تفسیر کرد که در اوایل تسلط گفتمان جدید و در آغاز هویت‌یابی‌ها، موقعیت سوژه‌ای تغییر یافته ممکن است شاهد نوعی دوگانگی و تناقض باشد که مربوط به مرحله گذر است. اگر بتوان گفتمان اسلام سیاسی را به‌صورت یک گفتمان کلانی تلقی کنیم که در درون خود یک طیف عظیمی از

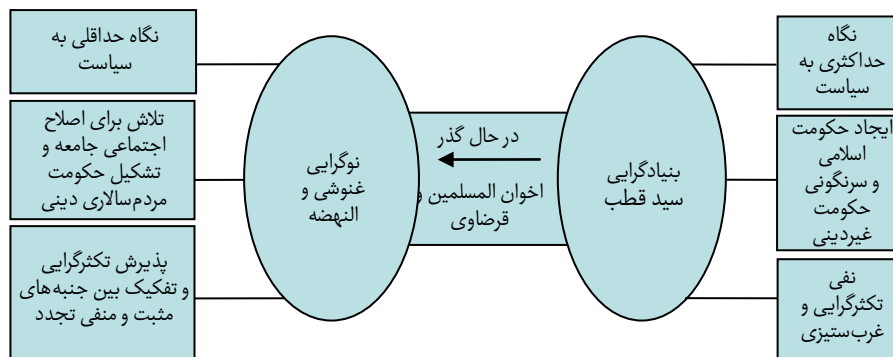
1 . fa.alalam.ir/news.

2 . fa.alalam.ir/news

۳. نام وزیر خارجه رفیق عبدالسلام است، وی ۵۰ ساله داماد راشد الغنوشی می‌باشد.

۴. میزان القوی، تعبیر غنوشی است که تأکید می‌کند فضای امر به معروف و نهی از منکر می‌بایست با رعایت موازین خاص خود سنجیده شود.

اندیشمندان را در برگرفته و شامل دو خرده گفتمان بنیادگرا و نوگرا می‌باشد، بر همین اساس، می‌توان نتیجه گرفت که اسلام سیاسی در مصر و تونس تا پیش از هژمونی جهانی شدن با رویکرد بنیادگرایی مطرح شده بود که اینک پس از مسلط شدن گفتمان جهانی شدن، رویکرد خود را به نوگرایی جهت‌دهی داده است. بنابراین در مصر و تونس شاهد یک طیفی از اسلام سیاسی هستیم که یک‌سر آن را بنیادگرایی و در طرف مقابل نوگرایان و در میان این‌ها سوژه‌هایی که در حال گذر هستند قرار دارند. هم‌چنین می‌توان به گروه‌های افراط‌وتفریط در هر دو سوی این طیف نیز اشاره کرد. ذکر این نکته لازم است که موقعیت‌گذاری سوژه‌ها در این خرده گفتمان‌ها به صورت صد درصد ناممکن است؛ زیرا هر خرده گفتمان مبنای هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی خاص خود را دارد و سوژه‌ها ممکن است در یک یا چند مبنا با گفتمان هماهنگ نباشند و به تعبیر دیگر سوژه تکه‌تکه شده است، ولی می‌توان گفت که هویت هر سوژه در یک خرده گفتمان معینی به انسجام نزدیک‌تر است.

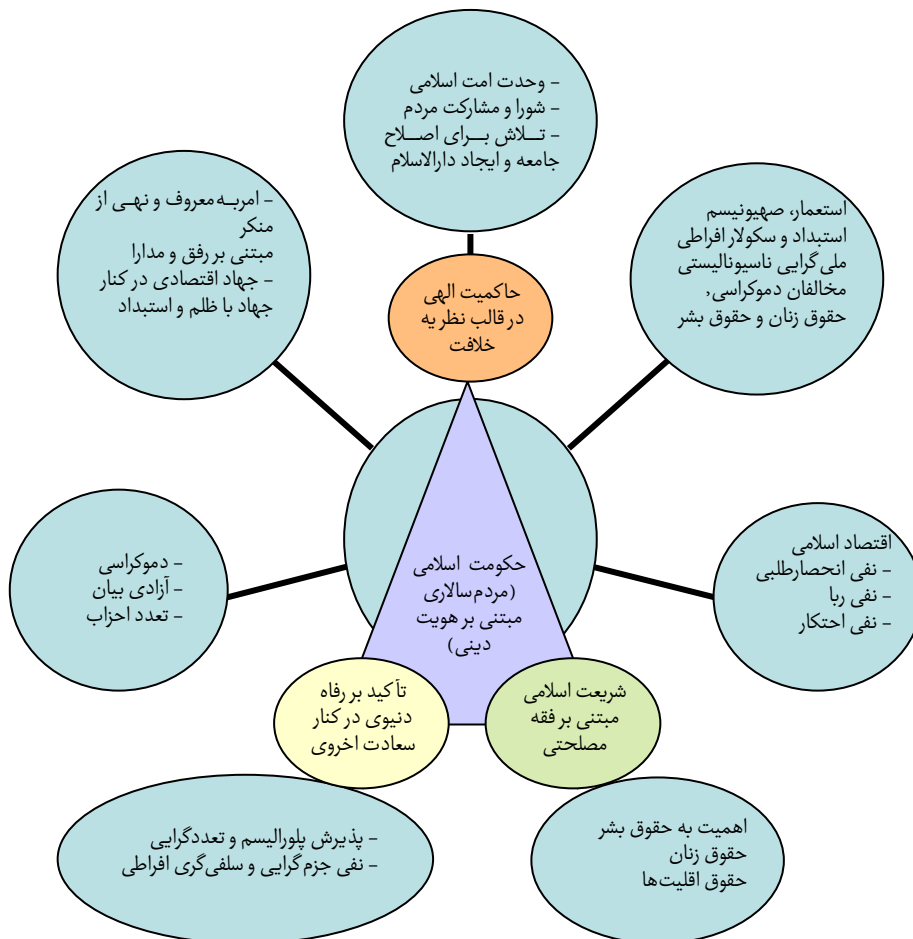


شکل شماره (۴): موقعیت‌گذاری سوژه‌ها در گفتمان کلان اسلام سیاسی

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان به این نتیجه رسید که با توجه به شرایط جهانی و هژمونی گفتمان جهانی شدن با رویکرد نئولیبرالیسم، گفتمان اسلام سیاسی در مصر و تونس از فضای پیشین و بنیادگرایی خود خارج شده و به سمت‌وسوی رویکرد جدید نوگرایی قدم برداشته است و به معرفی گفتمان پسااسلام سیاسی پرداختند. هرچند بی‌نظمی در تجربه مصر نمایان‌تر است و اخوان المسلمین و قرضاوی در یک مرحله گذر و

انتقالی قرار دارند اما تجربه اسلام‌گرایان تونس (النهضة و غنوشی) تا حدودی توانست به یک انسجام هویتی برسد و خود را در قالب نوگرایی دینی معرفی کند. علی‌رغم وجود مخالفت از دو طرف گفتمان اسلام سیاسی با رویکرد بنیادگرایانه و گفتمان جهانی‌شدن با رویکرد نئولیبرالیسم، گفتمان پسااسلام سیاسی با رویکرد نوگرایی در کشور مصر و تونس از جذابیت و کارآمدی بیشتر و نسبتاً موفق‌تری برخوردار بود و تا حدودی توانست مقبولیت اجتماعی به دست آورد؛ زیرا از یک‌جهت، با ارجاع به آموزه‌های دینی و هویت فرهنگی اعتبار عمومی را کسب کرد و از طرف دیگر، با تلاش جهت رفع مشکلات و شناخت اولویت‌ها تا حدودی توانست به صورت مناسب پاسخ‌گوی نیازهای مردم باشد و آن‌ها را از خطر افتادن در الزام‌های دام جهانی‌شدن نجات دهد.

تبیین صورت‌بندی گفتمان پسااسلام سیاسی



نتیجه

اسلام سیاسی از توحید و لاشریک بودن خداوند که اساس دین اسلام است، آغاز می‌شود. سپس مباحث اصولی دین را به سطح جامعه می‌کشاند و تلاش می‌کند جامعه معنوی ایجاد نماید. به‌رغم تنوع درونی گفتمان کلان اسلام سیاسی و تقسیم آن به خرده گفتمان‌های متعدد، این گفتمان دال‌های خاص را در پیکره‌بندی خود وارد کرده و به بازنمایی هویت خویش می‌پردازد. در این مقاله برای نخستین بار، تلاش شد تا مهم‌ترین نشانه‌های این گفتمان که وجه مشترک همه اسلام‌گرایان و کارگزاران گفتمان اسلام سیاسی است مورد مطالعه قرار گیرد. دال مرکزی حکومت اسلامی نقطه کلیدی و هویت‌بخش گفتمان اسلام سیاسی است که نشانه‌های دیگر در سایه آن نظم پیدا می‌کنند و با هم در یک زنجیره هم‌ارزی مفصل‌بندی می‌شوند. دال مرکزی حکومت اسلامی خود با سه شاخصه مهم تعریف می‌شود که عبارتند از: حاکمیت الهی، شریعت اسلامی و اهتمام به آخرت و سعادت معنوی. در این تحقیق دال آخرت در صورت‌بندی گفتمان اسلام سیاسی قرار می‌گیرد، زیرا در گفتمان دینی، دنیا و آخرت از هم جدا نیستند. هم‌چنین دال‌هایی چون وحدت امت اسلامی، شورا، دعوت، حق و تکلیف مورد مطالعه و بررسی قرار گرفتند. همه این دال‌ها در گفتمان اسلام سیاسی بر محور دال مرکزی حکومت اسلامی معنا می‌شوند. گفتمان اسلام سیاسی با استناد به ارزش‌های اسلامی و اسطوره عدالت و اقتصاد اسلامی به غیریت‌سازی با استعمار و استکبار غربی و مکاتبی هم‌چون مارکسیسم و لیبرالیسم عمل کرد و در مفصل‌بندی خود از دال‌هایی هم‌چون دارالاسلام و دارالکفر، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر جهت مقابله با این غیر بهره برد.

نخستین بار با معرفی گفتمان پسا اسلام سیاسی نشان دادیم که چگونه اسلام سیاسی در این دو کشور و تحت چه عواملی در مواجهه با گفتمان جهانی شدن تأثیر می‌پذیرد؟ گفتمان پسا اسلام سیاسی با درک شرایط بی‌قراری گفتمان اسلام سیاسی با استفاده از شعارهای مردم‌سالاری دینی، آزادی و حقوق بشر علاوه بر شعارهای عدالت اجتماعی و اقتصاد اسلامی در صدد بود تا پاسخی مناسب به بحران موجود ارائه کند و به بازسازی آرمانی فضای اجتماعی بپردازد و از طریق مفصل‌بندی مجدد، دال‌های متزلزل به دنبال

ایجاد یک عینیت اجتماعی جدید باشد. بنابراین گفتمان اسلام سیاسی در مصر و تونس از سویی تحت تأثیر ساخت اجتماعی و فرهنگ ریشه‌دار اسلام در این جوامع قرار دارد؛ ناگزیر صورت‌بندی گفتمانی خود را با استناد به آموزه‌های اسلامی انجام داد و از سوی دیگر تحت تأثیر الزام‌های جهانی دال‌ها و نشانه‌های گفتمان مسلط جهانی شدن با رویکرد نئولیبرالیسم را نیز در مفصل‌بندی خود بازنمایی نمود و تلاش کرد با ترسیم به روز از اسلام سیاسی خود را در متن حیات سیاسی جامعه سیاسی حفظ کرده و از حذف و یا حاشیه‌نشینی نجات دهد.

کتابنامه

- حسینی زاده، محمدعلی (۱۳۸۳). "نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی"، *فصلنامه علوم سیاسی*، شماره ۲۸، دانشگاه باقرالعلوم.
- _____ (۱۳۸۶). *اسلام سیاسی در ایران*، قم، سازمان انتشارات دانشگاه مفید.
- شولت، یان آرت (۱۳۸۲). *نگاهی موشکافانه بر پدیده جهانی شدن*، ترجمه مسعود کرباسیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- سید قطب (۱۴۱۵). *معالم فی الطریق*، قاهره، دار الشروق.
- علیخانی، علی اکبر (۱۳۸۲). "اسلام و حکومت در اندیشه راشد الغنوشی"، *فصلنامه مطالعات خاورمیانه*، شماره ۳۳، مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعاتی استراتژیک خاورمیانه (بهار).
- غنوشی، راشد (۱۳۸۱). *آزادی‌های عمومی در حکومت اسلامی*، ترجمه حسین صابری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۴۳۳). *الدیمقراطیه و حقوق الانسان فی الاسلام*، بیروت، دارالعربیه للعلوم ناشرون.
- _____ (۱۹۹۳). *الحریات العامه فی الدوله الاسلامیه*، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.
- _____ (۲۰۰۰). *الحركه الاسلامیه ومسأله التغير*، بیروت، المرکز المغاربی للبحوث و الترجمة.
- _____ (۲۰۰۱). *یقرامطالب التغير لیدی الحركه الاسلامیه رفض الاستبداد*، مقاله ۴۳۲ (نسخه الکترونیکی alsahwah-yemen.net/7/2001/p.6.htm)
- _____ (۲۰۰۴). *مبادئ الحکم والسلطه فی الاسلام*، نسخه الکترونیکی، سایت الجزیره.

صورت‌بندی گفتمانی پسااسلام سیاسی در مصر و تونس ۱۶۱

- قرضاوی، یوسف (۱۳۷۸). *دورنمای جامعه اسلامی*، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، تهران، احسان.
- _____ (۱۳۷۹). *الاجتهاد فی الشریعه الاسلامیه*، ترجمه احمد نعمتی، تهران، احسان.
- _____ (۱۳۸۱). *قدس آرمان هر مسلمان*، ترجمه محمد ابراهیم ساعدی، تایباد، سنت.
- _____ (۱۴۲۲). *الاسلام والعلمانیة وجهالوجه*، قاهره، مکتبه وهبه.
- _____ (۱۹۸۸). *اولویات الحركه الاسلامیه فی المرحله القادمه*، قاهره، مکتبه وهبه.
- _____ (۱۹۹۶). *الاقلیات الدینیة والحلال اسلامی*، قاهره، مکتبه وهبه.
- _____ (۱۹۹۷). *الخصائص العامه للاسلام*، قطر، جامعه.
- _____ (۱۹۹۹). *منفقه الدوله فی الاسلام*، قاهره، مکتبه وهبه.
- مصدق یوسفی، محمد (۱۳۸۷). *گفت‌وگوبا شیخ راشد الغنوشی*، پژوهش‌های منطقه‌ای، پیش‌شماره اول، جامعه المصطفی‌العالمیه (زمستان).
- یورگسن، ماریان؛ فیلیبس، لوییز (۱۳۸۹). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی.
- هوارت، دیوید (۱۳۸۸). *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیر محمد یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.

- onislam.net/Arabic

- fa.alalam.ir/news