

جهانی شدن، اسلام سیاسی و ظهور پسااسلام سیاسی در شمال افریقا

مرتضی شیرودی^۱

دریافت: ۱۳۹۶/۱/۶ - پذیرش: ۱۳۹۷/۲/۴

چکیده

جهان اسلام در دهه‌های اخیر، دستخوش حوادثی از درون (وقوع جنبش‌ها و غیره) و از بیرون (یکجانبه‌گرایی امریکایی و غیره) بوده و نیز، جهانی شدن، متفاوت از گذشته و از غرب مسیحی به سوی اسلام سیاسی جریان یافته و تأثیراتی، بر جای نهاده! چنین تأثیراتی تاکنون و از دریچه روش تحلیل گفتمان، بررسی نشده است! پرسش این است که گفتمان اسلام سیاسی در مواجهه و مفاهمه با جهانی شدن در شمال افریقا به مثابه یکی از حوزه‌های معرفتی تأثیرگذار در جهان تسنن، چگونه صورت‌بندی شده است؟ گمانه آن است که صورت‌بندی جدیدی در گفتمان اسلام سیاسی این حوزه شکل گرفته به گونه‌ای که در آن، نشانه‌ها و دال‌هایی ظاهر شده که در ضدیت و غیریت با اسلام سیاسی، مفصل‌بندی می‌شود (پسااسلام سیاسی). غرض، دستیابی به علل اصلی این تغییر، در دو شخصیت قرضاوی و غنوشی و دو حزب اخوان المسلمین و النهضه است. دستیابی به این هدف که با مطالعه مجموعه وسیعی از داده‌های زبانی و غیر زبانی از جمله گزارش‌ها، حوادث تاریخی و مصاحبه‌های نمایندگان اسلام سیاسی دو کشور به روش تحلیل گفتمان دنبال شده، صورت‌بندی پسااسلام سیاسی در منازعه و مراوده جهانی شدن و اسلام سیاسی، در نظر و عمل را نشان می‌دهد.

واژگان کلیدی: جهانی شدن، اسلام سیاسی، مصر، تونس، پسااسلام سیاسی

کنکاش‌های آغازین

الف- بازخوانی مشکل: پیش از ارائه تعریف واژه‌ها و عرضه چارچوب نظری، طرح مفصل‌تر مسأله و فرضیه ضرورت می‌یابد.

جهانی‌شدن^۱ از دهه ۱۹۹۰ از یک سو، رشد تصاعدی شگفت‌انگیز و از سوی دیگر، وجه پروژه‌های (Globalism) نه پروسه‌ای (Globalization) یافته است. در نقطه مقابل، مواجهه مسلمانان با جهانی‌شدن پروژه‌ایی که برخی نام جهانی‌سازی بر آن می‌نهند، اسلام سیاسی را تشدید کرده است و سرانجام در یک منازعه و مفاهمه بین اسلام سیاسی با جهانی‌شدن برخی از عناصر این دو، همدیگر را نفی و برخی دیگر همدیگر را جذب کرده‌اند که حاصل آن، پسااسلام سیاسی است که در عین ضدیت با جهانی‌شدن (وجه پروژه‌ایی) با وجه پروسه‌ایی آن قرابت پیدا نموده است. تشریح چگونگی و نتایج این مواجهه و مرادده در مصر و تونس و در اخوان‌المسلمین و النهضه و در قرضاوی، و الغنوشی، مسأله‌ایی است که این مقاله، در پی تئور آن است. این مسأله، سئوالات متعددی را برمی‌انگیزد که این پرسش: اسلام سیاسی در مواجهه و مفاهمه با جهانی‌شدن (پروسه‌ایی+پروژه‌ایی) در مصر و تونس، چگونه صورت‌بندی شده یا به بیان دیگر، چه تأثیراتی را پذیرفته است؟ سئوال اصلی مقاله حاضر است. فرضیه مقاله آن است که صورت‌بندی جدیدی در گفتمان اسلام سیاسی دو کشور مصر و تونس پدید آمده به گونه‌ایی که در آن، شباهت‌ها و تضادهایی بینشان به چشم می‌آید که برخی در ضدیت و قرابت با اسلام سیاسی از یک سو و ضدیت و قرابت با جهانی‌شدن از سوی دیگر، نظم یافته‌اند.

ب- محدوده معنایی: ناامنی، نداری، توسعه‌نیافتگی، استبداد سیاسی، تنها برخی از ویژگی‌های جهان، به ویژه جوامع اسلامی را تشکیل داده است اما اسلام‌گرایان مدعی جامعیت اسلام بر این باورند که: مؤلفه‌های اجتماعی اسلام، از توانایی کافی برای مدیریت زندگی سیاسی جوامع بشری و اسلامی در عصر جهانی‌شدن برخوردار است (حسینی زاده، ۱۳۸۶: ۴۴). بنابراین، نوع خاصی از اسلام سیاسی شکل گرفته که از به چالش کشیدن وضع موجود و نماسازی از وضع مطلوب پدید می‌آید. نشانه این گفتمان در مصر و تونس که از آن به اسلام سیاسی یاد می‌شود، وجه انتقادی با میل به بقا است، از این رو، دارای جذابیت و مشروعیت گردید اما این رویکرد نظری، با ورود اسلام‌گرایان در عرصه اثباتی و ایجابی و در مرحله تشکیل نظم جدید با ددرسرهای جدی، جدید و پیش‌بینی

^۱. نویسندگان این مقاله بین جهانی‌شدن یا Globalization و جهانی‌سازی Globalism قائل به تفاوت‌اند اما جهانی‌شدن را به جای جهانی‌سازی به کار برده‌اند.

نشده‌ایی مواجه شده‌اند. ناکامی در تحقق بخشی به شعارهای چون عدالت، کرامت، سعادت از یک سو و آزادی مدنی، حقوق شهروندی، تعامل جهانی از سوی دیگر، موجب سرخوردگی قشرهای مسلمان بویژه جوانان از شعارها و وعده‌های آنان گشت (بلک، ۱۳۸۵: ۴۹۵).

چنین اسلامی با هدف غیریت‌سازی گفتمانی، راهبرد انکار کامل مؤلفه‌های سازنده نئولیبرالیسم را در دستور کار قرار داد و برای جبران کاستی‌ها و پرکردن خلاءهای پیشین، به مواجهه آشکار و پنهان با جهانی شدن یا جهانی‌سازی روی آورد و در این جدال، دال‌هایی چون خدا، شریعت، امر به معروف و نهی از منکر، شورای حل و عقد به جای مردم، قانون، حقوق شهروندی و پارلمان را در مفصل بندی گفتمان اسلام سیاسی وارد کرد، در نتیجه، گفتمان اسلام سیاسی نه قید و بندهای جهانی برآمده از نئولیبرالیسم را به رسمیت می‌شناخت و نه به خواسته‌ها و نیازهای بین‌المللی که از سوی گفتمان مسلط جهانی (جهانی شدن = جهانی شدن) صادر می‌شد، اعتناء می‌کرد. به دیگر سخن، اسلام سیاسی با باور به مسئولیت تاریخی و الهی خود در اجرا و نهادینه سازی شریعت، به طرد دموکراسی برخاسته از الحاد اومانیزم غربی دست زد و با به کارگیری دال‌های هجرت، شهادت، جهاد، دارالاسلام و غیره در مفصل‌بندی خود و به کار بست آن در عرصه اجتماعی پرداخت (بورجا، ۱۳۹۲: ۱۴۲)، اما برخوردهای افراطی گفتمان اسلام سیاسی در سودان (القاعده)، افغانستان (طالبان)، سوریه (داعش) که با رفتارهای متحجرانه، ظاهرگرایانه و وحشیانه همراه شد به سرعت و پس از یک اقبال عمومی کوتاه، با نفرت، خصومت و ضدیت مردم، دولت‌ها و جامعه جهانی مواجه گردید البته، شدت این نفرت و غیره علی‌رغم فراز و نشیب‌های کوتاه و بلند، همواره رو به تزیاد بوده است به گونه‌ای که حامیان داخلی و خارجی را گاه در مقابل آنان و گاه بی‌تفاوت نسبت به آن‌ها قرار داد (سجادی، ۱۳۸۸: ۷۶).

دال مرکزی گفتمان اسلام سیاسی، ارائه تفسیری متضاد با جوامع بومی، منطقه‌ای و جهانی است و جزم‌اندیشی، گذشته‌گرایی و انعطاف‌ناپذیری، راه را بر روی هرگونه سازش، مدارا و تساهل عمده، مؤثر و تأثیرگذار را با آنان می‌بست. به علاوه، تحلیل خاص آنان از مفاهیمی چون صلح، امنیت و توسعه به همراه ناکامی در حل و فصل معضلات اجتماعی (نیازهای اولیه و غیره)، کاهش بحران‌های جهان اسلام (مانند بحران فلسطین و غیره) و کمک به افزایش صلح جهانی، بسترهای بی‌قراری آن را فراهم آورد و راه را برای شکل‌گیری پسااسلام سیاسی گشود.

از دیگر سو، جهانی‌شدن (جهانی‌سازی) که دارای ویژگی شبکه‌ای است و جهان را به دهکده‌ای کوچک و شیشه‌ای (شفاف) تبدیل کرده، نشان داده است که چگونه ترکش‌های ترور

و ناامنی به سرعت از یک نقطه به نقطه دیگر جهان، سرایت می‌کند و در این میان فرقی بین جوامع پیشرفته و عقب مانده وجود ندارد لذا کشورهای جهانی ساز که خود را نیز، در خط مقدم آسیب-پذیری تهدید اقدامات تروریستی یافته‌اند در اقدام به غیریت‌سازی خود، افکار عمومی جهانی را علیه اسلام سیاسی برمی‌انگیزند و با کاربست همه ابزارها ائتلاف جهانی ضد تروریسم و با تبلیغات گسترده، اسلام سیاسی را ناقض حقوق بشر، آزادی‌های مدنی و ارزش‌های دموکراسی معرفی می‌کنند (جانز و لاهود، ۱۳۹۰: ۹۸).

چارچوب نظری

روش تحلیل گفتمان، قادر است به تبیین ساختار دوگفتمان جهانی شدن و اسلام سیاسی و به تشریح نتایج حاصل از رابطه تعاملی و تقابلی آن دو، پردازد. در این روش که ابتکاری از سوی *ارنستو لاکلاو* (Ernesto Laclau - متولد: ۱۳۱۳/۱۹۳۵) شانتال موف (Chantal Mouffe متولد: ۱۳۲۲/۱۹۴۳) است، امر سیاسی به آن دلیل که روابط اجتماعی بازتاب تعامل و تقابل همدیگر شمرده می‌شود، تقدم می‌یابد. آنان با اشاره به پسا ساخت‌گرایی (Post Structuralism) نشان می‌دهند برای نهادینه‌سازی جزئی یک هویت، حضور نوعی ساخت ضرورت دارد اما این ساخت در گذار زمان و مکان، سیال و فرآراند (یورگنسن و فیلیس، ۱۳۸۹: ۲۶۰).

به باور آنان، پروسه‌های اجتماعی نشان می‌دهند که در محیط‌های پیرامونی، هیچ کس با نظام بسته‌ای از دال‌ها و مدلول‌ها مواجه نیست، بلکه با ساختی معنادار روبرو است که در آن، دال‌های شناور بسیاری وجود دارند و قدرت سیاسی و اجتماعی می‌کوشد تا دال‌های شناور خود را تثبیت کند در عوض، از راه غیریت‌سازی به انکار مفاهیم، معانی و مضامین در گفتمان مقابل یا رقیب می‌پردازد و در این راستا، دائماً از راهبرد برجسته‌سازی دال‌های خویش و کم رنگ کردن و به حاشیه بردن نشانه‌ها و دال‌های غیر، بهره می‌گیرد (هوارث، ۱۳۸۸: ۲۱۸). از طرف دیگر، مفهوم قابلیت اعتبار (Availability) و قابلیت دسترسی (Credibility) توضیح‌دهنده هژمونیک شدن (Hegemoni = تسلط) گفتمان‌هاست و گفتمانی، مسلط می‌شود که از دو قابلیت بی‌اعتبار شدن گفتمان و غیرقابل دسترس بودن آن، برخوردار باشد و این دو، گفتمان مسلط را با از جاکندگی (Dislocation) و بی‌ثباتی روبرو می‌سازند و باعث از بین رفتن نظم موجود که طبیعی نمایانده می‌شود، می‌گردند. در دسترس بودن گفتمان حضور فعال در عرصه‌های مختلف اجتماعی و پاسخگویی به هنگام تقاضاهای مشروع و قانونی مردم است. در تحلیل لاکلاو و موف

اگر گفتمانی با بحران اجتماعی روبرو 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 یک نظم معنایی برخوردار از اعتبار در فضای آشفته است (بهروزلک، ۱۳۸۷: ۱۴۹).

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 تصویرسازی نموده و خویشان را به عنوان مدافع حقوق بشر و شهروندی جلوه دهند. این امر، حکایت از هژمونیک شدن گفتمان جهانی شدن با رویکرد نئولیبرالیسم دارد که آموزه‌هایی چون دموکراسی، سکولاریسم، حقوق بشر، آزادی، پلورالیسم و حقوق شهروندی را الگوی جهانی می‌داند. در چالش بین گفتمان جهانی شدن و گفتمان اسلام سیاسی فضایی فراهم می‌شود که این دو، بخشی از دال‌های یک دیگر را طرد و برخی را جذب می‌کنند آنچه باقی می‌ماند پسااسلام سیاسی در شرق و پساجهانی شدن در غرب است که هر دو در فرار از جاشدگی، در تقابل با اسلام سیاسی و جهانی شدن قرار دارند (شولت، ۱۳۸۲: ۲۳۳).

بازی دال‌ها در اسلام و پسااسلام سیاسی؛ بررسی گفتمانی آرای قرضای و غنوشی

حکومت اسلامی از آن رو دال مرکزی دو گفتمان اسلام سیاسی و پسااسلام سیاسی است که سایر نشانه‌ها در کنار آن، نظم می‌گیرند و آرامش می‌یابند. در واقع، این دو گفتمان، هسته‌ای جذاب‌تر و مرکزیتی پرشورتر از مفهوم حکومت اسلامی ارائه نمی‌کنند (مهاجرنیا، ۱۳۹۵: ۸۲) و تنها چیزی که این دو گفتمان را از هم جدا می‌سازند، عناصر سازنده حکومت اسلامی است از این رو، اختلاف آن دو، در سیرت نیست بلکه در صورت است. در گفتمان اسلام سیاسی دال مرکزی حکومت اسلامی با چند مؤلفه حاکمیت الهی، شریعت اسلامی، آخرت و جهاد شناخته می‌شود اما در گفتمان پسااسلام سیاسی به تأثیر از هژمونی گفتمان جهانی شدن و طرح و تثبیت موضوع حاکمیت مردم از سوی آن، دال حاکمیت الهی تثبیت شده، معنایی شناور می‌یابد، معلق می‌شود و در مسیر تحول و تغییر قرار می‌گیرد.

در نگاه قرضای، تعریفی نادرست از حاکمیت الهی صورت گرفته است زیرا آن را به معنای

تعیین حاکم از سوی خداوند به کار می‌برند در حالی که آن، به این معنا نیست که خداوند کسانی را خود به عنوان حاکم تعیین و نصب کند بلکه منظور از حاکمیت الهی، حاکمیت خداوند در تشریح و قانون‌گذاری است (قرضاوی، ۱۳۷۸: ۴۷). نتیجه این سخن آن است که حکومت دینی، ضرورتی ندارد و باید حکم به نفی آن داد. بدین سبب، نفی مشروعیت قدسی حکومت اسلامی، مشروع است، در عوض، باید به مشروعیت غیرقدسی یا مردمی آن رأی داد و این، مهم‌ترین مسأله قرضاوی در حوزه سیاست، قدرت و حکومت است. او از این طریق، به جدال با تئوری حق الهی حکومت برمی‌خیزد و آن را اتهامی بیش نمی‌داند زیرا، حکومت حتی در جوامع اسلامی یکسره از خواسته و اراده مردم بر می‌آید (قرضاوی، ۱۹۹۹: ۵۸-۷۰).

غنوشی برای توضیح وجوه حاکمیت الهی، از استعاره خلافت بهره می‌گیرد. هدف او از کاربست دال خلافت در بازنمایی وضع مطلوب، گوشزد کردن نواقص گفتمان پیشین است تا بدین شکل، غیبت دال خلافت را در آن، جبران نماید. این دال که در پی تفاضهای جدید به میان آورده شد، می‌تواند به دلیلی برای گفتمان حاکم تبدیل شود و خلاءهای آن را دور ریزد و به تثبیت گفتمان پسااسلام سیاسی، مدد رساند. او در این فضای فکری فراهم آمده، بر آن است که کسی نمی‌تواند ادعا کند از سوی پروردگار هستی به او حق داده شده تا بر مردم حکومت نماید بلکه این امت نه یک مفتی و نه یک نهاد است که همه مسئولیت خلافت را برعهده دارد و تنها امت است که می‌تواند به تعیین حاکم دست یازد (علیخانی، ۱۳۸۲: ۶۶؛ معین، ۱۳۹۰: ۱۶۴). در چنین بستر فکری، شورا از اهمیت تعیین‌کننده‌ای برخوردار می‌شود و آن، به یکی از دلایل مشروعیت حکومت اسلامی و از لوازم واگذاری قدرت الهی به امت تبدیل می‌گردد، بدین سان، ستون فقرات حکومت اسلامی شکل می‌گیرد و امت از اقتدار برخوردار می‌شود و آن نیز، به ادای امانت جانشینی خداوند در حکومت پایبند می‌ماند.^۱ موضوع مهم دیگری که در این نوع نگاه وجود دارد آن است که امت در امتداد نبوت تعریف می‌شود و عصمت به وجه اشتراک امت و انبیاء بدل می‌گردد (غنوشی، ۲۰۰۰: ۷۲).

شریعت اسلامی، دال دیگری در گفتمان پسااسلام سیاسی است. به باور قرضاوی، حکومت اسلامی می‌تواند و مجاز است از شریعت اسلامی به مثابه قانون بهره گیرد اما کاربست آن در حکومت نمی‌تواند و نباید به معنای نادیده گرفتن انسان باشد. خداوند از باب رحمت، گشودن مشکلات از دریچه عقل را در بسیاری از حوزه‌های حیات انسانی گشوده است و لذا نباید رویکرد

^۱ غنوشی، ۲۰۰۴: alsahwah-yemen.net. تاریخ مراجعه: ۱۲ ژوئن

به شریعت به منزله تعطیلی عقل انسانی باشد (قرضاوی، ۱۳۷۸: ۴۷) و همین عقل، ایجاد دارالاسلام و تمایز آن با دارالکفر را نه تنها یک ضرورت اسلامی بلکه یک ضرورت انسانی برمی شمارد (قرضاوی، ۱۹۹۹: ۲۰). این رهیافت، تفاوت چندانی با گفتمان اسلام سیاسی ندارد اما آن گاه که قرضاوی جامعه فعلی اسلامی را همانند جامعه پیامبر (ص) نمی داند و خواهان اداره آن در فراسوی شریعت اسلامی اما مبتنی بر عقل، معرفی می کند، بار دیگر ضرورت کاربرد عقل را در مدیریت اجتماعی گوشزد می کند ولی پیش از به کارگیری عقل، باید مردم از درون تغییر یابند تا با کسب آگاهی بیشتر، انسان‌هایی را تربیت کنند که قادرند شریعت اسلامی را در پناه عقل اداره نمایند.

در راستای چنین نگاهی، دور از انتظار نیست که قرضاوی به تأسیس گروه نخبه، متخصص، توانا و آگاهی رای صادر کند که با امکانات وافی، آموزش‌های ضروری و هماهنگ با مقتضیات زمان و مکان حکم نماید تا بتوانند به برقراری امر به معروف و نهی از منکر در بین مسلمانان پردازند، در عین حال، مدارا و رفق برای تغییر منکر و تثبیت معروف را بهتر می داند (قرضاوی، ۱۹۹۹: ۱۳۸). قرضاوی همچنین در رویکردی مغایر با گفتمان اسلام سیاسی بر این نکته پای می فشارد که هر چند در جوامع اسلامی، اجرای قوانین غیر دینی، در تضاد با اسلام است اما این اقدام به منزله کفر و دست کشیدن از اسلام به شمار نمی آید (قرضاوی، ۱۹۹۹: ۶۴).

از مسائل شریعت اسلامی، داد و ستد با حکام مسلمانی است که دارای انحرافات جزئی اند. حکومت اینان، مشروع است و می توان از او حمایت کرد و حتی از باب مصلحت، می توان با این گونه از حکام، پیمان منعقد کرد، منوط به این که، جوانب اسلام را رعایت کند (قرضاوی، ۱۹۹۹: ۱۷۰). بر پایه فقه تعدیل شده، حتی پذیرفتن حاکمی که قوانین بشری را بر احکام دینی اولویت می دهد، بی اشکال است در حالی که فقه ایستا (غیرپویا) که همکاری با چنین حاکمانی را بر نمی تابد، در اداره جامعه ناکارآمد و ناکارا است. در شرایطی که از یک سو، جهانی شدن و از دیگر سو، اسلام سیاسی قد برافراشته، کاریست یک فقه پویا و متحرک ضروری است که بر سنت، غایت، مصلحت و غیره پایه گذاری شده است. چنین فقهی معاد اخروی و معاش و عدالت دنیا را به ارمغان می آورد. می دانیم که هر پدیده‌ای از عدالت عدول کند، به ظلم می گراید و از مصلحت و حکمت به مفسده و امور عبث تبدیل می گردد که در آن صورت از شریعت بیرون رفته است (قرضاوی، ۱۳۷۹: ۷۱) بنابراین، عدالت به عنوان محور گفتمان جدید همه جوانب اجتماعی و سیاسی را دربر می گیرد.

دریچه ورود غنوشی به شریعت اسلامی هم وجوه مختلفی دارد: او چون گذشتگان خود، ظلم و ستم در جهان اسلام را مذمت می کند و آن را نشانه ناروایی رژیم‌های اسلامی برمی شمارد اما

برای زایل کردن ظلم و ستم، ساختن جامعه را بر تغییر حکومت و حکومت‌داری مقدم می‌دارد و نیز، استبداد را دستاویزی برای براندازی نظام با زور نمی‌داند. تغییر حکومت‌ها تنها با خواست عمومی است و آنان نیز زمانی دست به تغییر می‌زنند که خود تغییر کرده باشند در غیر این صورت، اقداماتی که تغییر دولت‌ها بدون تغییر ملت‌ها روی می‌دهد اغلب موارد عواقب زیان‌باری به همراه می‌آورد از جمله، جامعه را ضعیف می‌سازد، لذا او توصیه می‌کند که همه تلاش‌ها در قالب قانون و علنی انجام گیرد. به نظر می‌رسد معنای این گفته‌ها پرهیز از انقلاب و قیام برای براندازی است (غنوشی، ۲۰۰۰: ۱۰۷).

در اسلام سیاسی، دال آخرت به دنبال تصویرسازی بهشت و جهنم است که در اسلام از اهمیت وافر به منظور هدایت و سعادت معنوی انسان‌ها برخوردار است اما در گفتمان پسااسلام سیاسی، اهمیت آخرت کمتر از دنیا است البته در آن، هم ارزش‌های معنوی این دال مورد توجه قرار می‌گیرد و هم توجه به مسائل مادی، از دغدغه‌های اساسی آن است، اما نمی‌توان کتمان کرد که حل و فصل مسائل مادی دنیوی، اولی‌تر از مسائل معنوی اخروی است و هم در آن، عنایت به رفاه و پرهیز از نداری، دوری جستن از فقر، از مسیرهای جدال با مفسده‌های اجتماعی و اقتصادی و مانع از خشونت‌طلبی، افراطی‌گری و مایه استقرار ثبات در جامعه است.

مؤلفه‌های دیگر گفتمان پسااسلام سیاسی چون جهاد با عنایت به رهیافت دال آخرت، بار مفهومی دیگری می‌یابند و بدون پیوند با آن، معنای واقعی‌اش قابل درک نیست! در این رویکرد، سیاست نگاه به آخرت به سیاست نگاه به دنیا - آخرت تبدیل می‌شود و دستیابی به رفاه به اصول سیاست دولت بدل می‌گردد از این رو، تخصص‌گرایی از مهم‌ترین قدم‌ها برای تأسیس جامعه متمدن اسلامی است. در این فضا، به جای سخن گفتن از افزایش بی‌اخلاقی، ازدیاد برهنگی، فراوانی فساد و غیره باید با درک واقعیت‌های اجتماعی به حل مسائل اساسی مردم، چون فقدان خدمات بهداشتی، وجود استبداد، افزایش بیکاری و نظایر آن اهمیت داد، لذا جنبش‌ها و حرکت‌های اسلامی در فضای ترسیم‌شده باید فعالیت‌های خود را در همه جوانب اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، علمی و غیره گسترش دهند.^۱

جهاد به مثابه یک دال، در گفتمان پسااسلام سیاسی، ضمن گره خوردن با سایر دال‌ها، با اهمیت‌تر تلقی می‌شود زیرا، ظرفیت‌های تازه‌ای را برای دال‌های دیگر، می‌آفریند، در نتیجه، قرضاوی و غنوشی به نمایندگی اخوان المسلمین و النهضه، در معرفی جهاد، آن را با دال عدالت،

^۱ غنوشی، ۲۰۰۱: www.alsahwah-yemen.net. تاریخ مراجعه: ۱۴ فوریه

پیوند می‌زند و با نفی ظلم و نفی استعمار، بر آزادسازی فلسطین در یک جهاد عادلانه تأکید می‌کنند، چنین جهادی، بهترین نوع جهاد در زمانه فعلی است چون از مشروعیت دینی برخوردار است (قرضاوی، ۱۳۸۱: ۲۰۹). به باور غنوشی، پذیرش اختلاف و فرهنگ‌های متعدد انسانی، مفهوم دیگری است که با دال جهاد پیوند می‌خورد، از آن رو که جهاد اسلامی به آن دلیل اهمیت دارد که انسان‌ها در فضایی از اختلاف طبیعی، قادرند دست به انتخاب بزنند و در جهاد شرکت نمایند (مصدق یوسفی، ۱۳۸۷: ۲۰۶).

باز تولید مفهومی پسااسلام سیاسی در مواجهه با دال‌های نئولیبرالیسم

در گفتمان اسلام سیاسی، دال‌های شریعت اسلامی، حاکمیت الهی، جهاد و آخرت، حول مرکزیت حکومت اسلامی، به تثبیت مفهومی و معنایی دست می‌یابند اما همین دال‌ها، باز با محوریت حکومت اسلامی و از سوی ایدئولوژی گفتمان پسااسلام سیاسی، تعریف تازه‌ای پیدا می‌کنند به گونه‌ای که دال حاکمیت الهی در چارچوب مؤلفه‌هایی چون خلافت و شورا، دال شریعت اسلامی بر پایه فقه مصلحتی یا پویا، دال آخرت در قالب هم دنیا و هم آخرت اما با اولویت رفاه دنیوی و جهاد در همه ابعاد، با جایگزینی دال جهاد به معنای سیاسی، معنا می‌شوند. البته، هریک از این دال‌ها، حول دال مرکزی حکومت اسلامی، جزئی از گفتمان پسااسلام سیاسی را می‌سازند تا در کنار هم، این گفتمان را به شکل یک کلیت واحد و منسجم نشان دهند. در این صورت، حکومت اسلامی به مثابه دال مرکزی، نوعی مردم‌سالاری دینی خواهد بود که تفاوت اساسی با حکومت اسلامی فاقد وجاهت مردم‌سالارانه در گفتمان اسلام سیاسی را نشان می‌دهد (مهاجرنیا، ۱۳۸۹: ۶۸).

از دیگر سو، گفتمان اسلام سیاسی در پروسه غیریت‌سازی و در راستای زنجیره هم‌ارزی و تفاوت (Equivalence - Difference) و در نفی هرگونه حاکمیت مردم یا طاغوت در برابر حاکمیت خدا یا نور، از حاکمیت شرق سوسیالیستی - کمونیستی و غرب لیبرالیستی - سکولاریستی به مثابه گفتمان رقیب یا دشمن برای تثبیت مرزهای هویتی خویش بهره می‌جست اما گفتمان رقیب، برخی از دال‌های خود چون دموکراسی را که از قابلیت و اعتبار جهانی و بین‌المللی برخوردار بودند را با محوریت نئولیبرالیسم، به هژمون تبدیل کرد. فضای پدید آمده از هژمون شدن چنین دال‌هایی، بی‌قراری گفتمان اسلام سیاسی را به دنبال داشت در نتیجه، گفتمان پسااسلام سیاسی به منظور خروج از بن‌بست شکل گرفته به بازتولید و بازخوانی این دال‌ها روی آورد که حاصل آن، طرد بعضی و

جذب برخی دیگر به عنوان دال‌های مفصل‌بندی در درون خویش بود. دموکراسی، حقوق بشر، آزادی و سکولاریسم برخی از دال‌های هژمون‌شده جهانی‌شدن با مرکزیت نئولیبرالیسم است که در گفتمان پسااسلام سیاسی بازتولید شده‌اند (سید، ۱۳۸۵: ۱۰۵).

قرضاوی، از یک سو و در آغاز، دموکراسی غربی را مثابه راه حلی وارداتی جهت رفع معضلات جهان اسلام نمی‌پذیرد (قرضاوی، ۱۹۸۸: ۱۵۴) اما از سوی دیگر، با مشاهده غوطه خوردن جوامع اسلامی در استبداد و دیکتاتوری که در تضاد با حاکمیت خدا و مردم قرار می‌گرفت، آن را ابزاری مفید جهت کنار زدن ستم‌پیشه‌ها دانست و از این رو، دموکراسی و اهدافش را نه تنها در مغایرت با اسلام نمی‌دید بلکه آن را با روح اسلام بسیار نزدیک ارزیابی کرد. از نگاه او، اکثریت مردم می‌تواند مرجع و مرجع خوبی باشند زیرا از توانایی تشخیص سره از ناسره بهره دارند لذا دموکراسی با هسته اصلی مشارکت و نظارت مردم، فعلاً روشی برای نیل به مقاصد عالی است اما ممکن است بشر آینده به روشی بهتر از دموکراسی فعلی در اداره و مدیریت اجتماعی و سیاسی دست یابد (قرضاوی، ۱۹۹۷: ۱۷۵).

درک دموکراسی در اندیشه سیاسی غنوشی آسان‌تر صورت می‌گیرد به آن دلیل که منشأ و منبع قدرت در نگاه او، مردم‌اند. اسلام با اهمیت به نقش توحید در واگذاری خلیفه الهی به انسان و با تأکید بر شورا و اجماع در اداره جامعه، هیچ جایی را برای نظام‌های توتالیتری و حکومت‌های ناپلئونی، باقی نگذاشته است.^۱ بنابراین، غنوشی با اشاره به این که خداوند حتی به انبیاء اجازه ستم‌گری نداده است، با هرگونه نهادینگی زور و استبداد مخالفت می‌ورزد و دموکراسی را به دلیل وجه ضد استبدادی آن، یک هدف و مرام می‌داند و اسلام با چنین هدف و مرامی، مخالف نیست اما اسلام و دموکراسی، تنها در بعد اخلاقی، همسان نیستند. در نگاه غنوشی، دموکراسی بهترین شیوه حکومت‌گری است به آن جهت که مفهوم شورا و کاربست آن را در درون خویش دارد به علاوه، دموکراسی یک پروژه و طرح آموزشی و تربیتی است که می‌تواند مردم را قادر سازد تا نحوه مفاهمه و گفتگو را در همزیستی اجتماعی، بیاموزند با این وصف، دموکراسی یک نظام آرمانی برای مسلمانان نیست ولی در حال حاضر بهترین شیوه برای مواجهه با ام‌الفساد یا استبداد است البته می‌توان آن را در مسیر مقابله با زور و ستم در جهان اسلام ارتقا بخشید (غنوشی، ۱۳۸۸: ۹). غنوشی برخلاف قرضاوی که دموکراسی را تاکتیکی جهت مقابله با دیکتاتوری معرفی می‌کند، دموکراسی را یک هدف می‌داند و این هدف، محصول حیات بشر به منظور دستیابی به

^۱ غنوشی، ۲۰۰۱: www. alsahwah- yemen.net. تاریخ مراجعه: ۱۴ فوریه

یک نظام مردم‌سالار است. در این نظام سیاسی نوین و برتر، مردم برای نخستین بار به اساس مشروعیت تبدیل شدند. به علاوه، در گفتمان اسلام سیاسی، دموکراسی در فضای تقابلی دو حاکمیت خدا و بشر قرار داشت اما در گفتمان پسااسلام سیاسی، فضای مقابله حکومت شاه‌سالار و حکومت مردم‌سالار است که در آن، حکومت شاه‌سالار مصداقی برای نظام‌های استبدادی یا طاغوتی است که باید به نفع و در جهت خواسته‌های مردم اصلاح شود یا تغییر کند.

قرضاوی بر آن است که سیاست و حکومت متأثر و منبعث از عدالت، با شریعت اسلامی مغایر نیست، مشروط به این که حاکم و دولت اسلامی عدالت را همزمان برای موافقان و مخالفان اجرا نماید (قرضاوی، ۱۳۷۸: ۲۲۱) و حتی از حقوق یهودیان و مسیحیان اهل ذمه یا ساکنان در اسلام در صورتی که صلح‌طلبی را پیشه کنند، پشتیبانی کند و آنان را به چشم شهروند بنگرد (قرضاوی، ۱۹۹۶: ۳۰) و غنوشی نیز، رفتار خود را در تعامل با جوامع غیر اسلامی مطابق با روایات اسلامی بر پایه قسط و عدل استوار می‌کند و بر آن است که چنین رفتاری، دشوار نیست زیرا، اسلام در اهتمام به عدل و عدالت و اهمیت به حقوق بشر در دو عرصه نظر و عمل، پیشتاز بوده است تا حدی که تأمین حقوق بشر را هدف اصلی رسالت انبیاء بر شمرده است و اصولاً، پیامبران آمده‌اند تا از انسان، حمایت نمایند و راه نجات ابدی آنان را فراهم سازند از این رو، اسلام تغایری با اعلامیه حقوق بشر ندارد (غنوشی، ۱۴۳۳: ۲۰۰). اما یک تفاوت ماهوی بین این دو وجود دارد. حقوق انسان در اسلام، مقدس است چون مصدر الهی دارد و نیز، معیار آن، ایمان به خدا است اما حقوق انسان در غرب بر ریشه طبیعت منهای خدا استوار است (غنوشی، ۱۹۹۳: ۹۶). حقوق بشر در نگاه غنوشی را می‌توان بر اساس، تکثرگرایی دینی تحلیل کرد: تجدید دین به معنای تحریف دین نیست بلکه تجدید دین به مفهوم تصحیح برداشت‌های غلط و ایجاد تفاهم و تناسب بین آن و مقتضیات زمان و مکان است. این اقدام باید از سوی هر مسلمانی که دارای اهلیت اجتهاد است، صورت پذیرد، او باید بر پایه متون دینی به اجتهاد بپردازد و اجازه ندارد مبانی خود را وسیله برداشت‌های شخصی از دین قرار دهد و آن را به دیگران تحمیل نماید، علی‌رغم آن، این جامعه و مردم‌اند که از حق تصمیم‌گیری و فیصله دادن به هر مسأله‌ای برخوردارند (غنوشی، ۱۴۳۳: ۱۴) و باید تنها اختلافاتی را که در دنیای مادی قابل حل نیستند را به قضاوت خدا در فردای قیامت سپرد (غنوشی، ۱۴۳۳: ۶۸) زیرا، اسلام تکثر در حقوق را به مثابه راهی برای همزیستی مسالمت‌آمیز پذیرفته است از این رو نباید تعجب کرد که اسلام می‌گوید: حرف آخر در احکام غیر ثابت با افکار عمومی و مؤسسات مردمی است (غنوشی، ۲۰۰۰: ۱۳۸).

قرضاوی برخلاف بنیانگذار اخوان المسلمین (حسن البناء) هیچ منع فقهی برای تأسیس احزاب و تعدد اندیشه در حکومت اسلامی قائل نیست، بلکه این تعدد به تضارب آرای می‌انجامد که تثبیت امر به معروف و نهی از منکر را به دنبال دارد. او با اشاره به وجود خوارج در حکومت چند ساله علی (ع) و برخورد مسالمت‌آمیز او با آنان تا قبل از مخالفت مسلحانه، انحصارگرایی را فاقد وجهت دینی می‌شمارد (قرضاوی، ۱۹۹۹: ۱۵۹). حتی وجود احزاب و اندیشه‌ها نه تنها در دولت اسلامی بی‌اشکال است بلکه وجود آنان، مانع شکل‌گیری استبداد است. در این صورت، نظامی قوام می‌گیرد که از محبوبیت کافی برای نیل به تمدن اسلامی برخوردار است (غنوشی، ۱۴۳۳: ۵۰). حسن البناء به دلیل تضادی که تعدد احزاب و اندیشه‌ها در رویکرد به منافع شخصی و عمومی پدید می‌آوردند با آن مخالفت می‌کرد اما قرضاوی و غنوشی، دلیل مخالفتشان را تضادهای حاصله بین آزادی و استبداد می‌دانستند، با این وصف، غنوشی رأی به جرم بودن ارتداد می‌داد هرچند آزادی، مبرای از اکراه و اجبار است اما اعمال مجازات ارتداد توسط دولت اسلامی، تابعی از شرایط اجتماعی است (غنوشی، ۱۳۸۱: ۳۳).

اسلام سیاسی با سکولاریسم رابطه‌ای ندارد و نیز قرضاوی با اعتقاد به این که فهم درست از قرآن و سنت، دین و سیاست را در کنار هم قرار می‌دهد، مسلمانان قائل به سکولاریسم را مرتد می‌نامد (قرضاوی، ۱۴۲۲: ۷۴). غنوشی در رویکردی مغایر با قرضاوی نخست اسلام سیاسی و سکولاریسم را دو بخش افراطی و غیر آن تقسیم می‌کند و سپس همکاری آن دو را در شرایط غیرافراطی و در یک فضای آزاد سیاسی می‌پذیرد به آن دلیل که در سکولاریسم و مؤسسات و حکومت‌های برآمده از آن، از حقوق و آزادی افراد صیانت می‌شود. صیانت از عدالت و آزادی به ماندگاری حکومت‌های سکولار غیرافراطی ختم می‌گردد و اصولاً هر اندیشه‌ای که به آزادی‌های فردی احترام بگذارد، ماندگار می‌ماند و لذا مسلمانان اگر نتوانند حکومت اسلامی تشکیل دهند، مجازند به حکومت سکولار تن دهند (غنوشی، ۲۰۰۰: ۶۰). به نظر می‌رسد غنوشی در مقوله جنجال برانگیز اسلام و سکولاریسم، مطالعه سه جانبه دین، دنیا و دولت را جایگزین رابطه سیاست و دین می‌کند.

نتیجه این که در پی افزایش بی‌قراری اسلامی سیاسی در مواجهه با جهانی شدن، گفتمان پسااسلام سیاسی با بهره‌گیری از دموکراسی (مردم سالاری)، عدالت، حقوق بشر، آزادی و با تأکید بر قرائت جدیدی از دال‌های حکومت اسلامی (حاکمیت الهی، شریعت دینی و غیره)، به دنبال ارائه پاسخی به بحران‌های جوامع اسلامی برآمد تا با واقعی‌سازی فضای آرمانی اندوخته‌های اسلام سیاسی، راهی

برای بیرون رفتن از بن‌بست‌ها بیاید. در واقع، گفتمان پسااسلام سیاسی کوشید تا با استناد به نصوص کتاب و سنت و پایبندی با اصول بنیادین جامعه، نظم جدیدی را با استفاده از دال‌های نئولیبرالیسم در معرکه جهانی شدن پدید آورد که از قابلیت دسترسی و قابلیت اعتبار در جهان اسلام برخوردار باشد، منتهی، جواب‌دهی وافر به معضلات جامعه اسلامی در گرو گسترش افق دید مسلمان در پهنه گفتمان پسااسلام سیاسی و کاهش بی‌نظمی‌های عملکردی آن است اما این گفتمان، همچنان با تأکید بر تفاوت و غیریت‌سازی خود با جهانی‌شدن لیبرالی، با آن، در عرصه‌های استعمار، صهیونیسم، حقوق زنان و غیره، دست و پنجه نرم می‌کند (غنوشی، ۲۰۰۰: ۱۱-۱۲).

تحلیلی گفتمانی اخوان المسلمین و النهضه در پسااسلام سیاسی

بررسی و مقایسه اقدامات دو حزب النهضه تونس^۱ و اخوان المسلمین مصر^۲ می‌تواند به سنجش میزان بی‌قراری و تثبیت گفتمان پسااسلام سیاسی کمک نماید: این دو، شعارهایی چون آزادی سیاسی، عدالت اجتماعی، مردم‌سالاری و نظایر آن را به تأثیر از گفتمان جهانی‌شدن و به منظور خروج از بن‌بست اسلام سیاسی در کشورهای اسلامی برگزیده‌اند و با همین شعارها در انتخابات شرکت کردند و با اخذ اکثریت آرای مردم، به حکومت دست یافتند اما دارای دو عملکرد متفاوت بوده‌اند.

حزب النهضه تونس، پس از دست‌یابی به قدرت، با دیگر گروه‌های سیاسی رقیب و سکولار جهت تشکیل دولت، ائتلاف کرد، حتی در تدوین قانون اساسی، این حزب با دست کشیدن از برخی نظرات و خواسته‌های تاریخی خود توانست نظر دیگران را در تأیید آن، جلب و جذب کند ولی اخوان المسلمین مصر به اقداماتی مغایر با غنوشی، دست زد. آنان زمانی که اکثریت پارلمان را در اختیار داشتند، بدون توجه به دیگر احزاب و دسته‌جات سیاسی قدیمی و جدید، به تأسیس مجلس مؤسسان پرداختند، لذا قانون اساسی مصوب در شرایط مترزللی به تأیید مردم رسید. ماجرا به اینجا ختم نشد، بلکه تلاش آنان در تسلط بر قوه قضائیه، یکجانبه‌گرایی در تشکیل و اداره دولت، مشارکت ندادن دیگر جناح‌های سیاسی در امر حکومت و اولویت بخشی به علائق و سلاطین حزبی

^۱. النهضه از تشکل‌های قدیمی اسلام‌گرای تونس است. این تشکل از سوی راشد الغنوشی در زمانه حکومت حبيب بورقیه تأسیس شد. راشد الغنوشی در دوره زین العابدین بن علی، چندبار دستگیر و تبعید گردید. پس از سرنگونی زین العابدین بن علی، دولت انتقالی تونس به گروه النهضه اجازه تشکیل حزب داد و آن، به سرعت تبدیل به بزرگ‌ترین و سازمان‌یافته‌ترین حزب در تونس تبدیل شد.

^۲. اخوان المسلمین در سال ۱۹۲۸ میلادی در شهر اسماعیلیه مصر به رهبری حسن البنا بنیان نهاده شد و سپس فعالیت خود را به دیگر کشورهای عربی و اسلامی گسترش داد. این نهضت به تأثیر از اندیشه‌های سیدجمال، محمد عبده، سید قطب و محمد الغزالی در پاسخ به انحطاط داخلی مسلمانان و سلطه بیگانگان بر کشورهای اسلامی، بویژه بر کشور مصر پدید آمد و تداوم یافت. این جنبش، فراملی اسلام‌گرای سنی است که در بسیاری از کشورهای عربی طرفدار دارد.

و منطبق‌سازی منافع ملی با منافع حزبی از دیگر اقداماتی بود که به انزوای آن کمک کرد. تفاوت‌های این دو، در مقوله آزادی هم ادامه یافت: دولت موقت تونس که در کنترل النهضه بود، یکی از نخستین فرمان‌هایش را به عدم نیاز در صدور مجوزهای دولتی در چاپ کتاب، مجله و غیره اختصاص داد. دولت به نویسندگان اجازه داد برای حفظ حقوق خود، آثار خویش را به ثبت برسانند در حالی که محمد مرسی، رئیس جمهور اخوانی مصر، تلاش‌های خود را در کنترل و سرکوب رسانه‌های مخالف متمرکز کرد. به علاوه، اخوان المسلمین مصر، هم به همراهی با سلفی‌های افراطی پرداخت و هم دست آنان را در دامن زدن به اختلافات مذهبی به بهانه انجام فریضه امر به معروف و نهی از منکر، بازگذاشت که حاصلی جز افزایش تنش‌های مذهبی و ارتقای خشونت‌های اجتماعی نداشت. در تونس، قضایا به گونه‌ای دیگر رقم خورد. در پی اقدامات خودسرانه اسلام‌گرایان افراطی، النهضه و غنوشی با اتخاذ موضعی تند و شدید، آن را اقدامی تروریستی نامید و قانون را فصل الخطاب همه خواسته‌ها و اقدامات دانست.

غنوشی، النهضه و تونس، با اشاره به مسأله فلسطین به عنوان یکی از اساسی‌ترین دغدغه‌های خود، ضمن واکنش به حمله اسرائیل به غزه و محکوم کردن آن، رفیق عبدالسلام (وزیر امور خارجه) را برای ابراز همدردی به غزه فرستاد ولی محمد مرسی در اقدامی مغایر به خواسته‌های تاریخی اخوان المسلمین، مهر تأیید بر همه معاهدات مصر و اسرائیل نهاد و حتی کمپ دیوید را تأیید کرد. به علاوه، النهضه به جای پرداختن به فساد اخلاقی و اجتماعی، رفاه اقتصادی را در اولویت کاری خود قرار داد اما اخوانی‌ها با تمرکز بر امر به معروف و نهی از منکر، رفاه عمومی و اقدامات اجتماعی را به کنار نهادند. نتیجه می‌توان گرفت که: گفتمان پسااسلام سیاسی تونس از انسجام بیشتری نسبت به گفتمان مشابه در مصر برخوردار است. انسجام و گسستگی گفتمانی در دو کشور به میزان شفافیت یا ابهام آن دامن می‌زند و گروه‌های دیگر را یا گرد می‌آورد یا می‌پراکند و نیز، گفتمان پسااسلام سیاسی را به افق دید و تصور مردم نزدیک یا از آن دور می‌کند.

بخشی از این دوگانگی گفتمان به تازگی فضای مواجهه گفتمان اسلام سیاسی با محوری حکومت اسلامی و گفتمان جهانی‌شدن با مرکزیت دموکراسی یعنی به دوره گذار از گفتمان اسلام سیاسی به گفتمان پسااسلام سیاسی مربوط است اما اگر گفتمان اسلام سیاسی را در یک سطح کلان و نه خرد در نظر بگیریم، طیف وسیعی از اندیشه‌ها در آن، در رفت و آمدند که یک طیفی از آن را بنیادگرایی و سر دیگر آن را، نوگرایی می‌سازد. اسلام سیاسی در تونس و مصر، در آستانه قدرت‌گیری، اغلب، در فضای بنیادگرایی قرار داشته اما در مرحله دستیابی به قدرت، به

تأثیر از گفتمان مسلط جهانی شدن، به نوگرایی سوق یافتند ولی پس از آن، یکی همچنان گرایش نوگرایی خود را حفظ و آن دیگری، آن را رها کرد در حالی که حاکمیت گفتمان جهانی شدن یکی را حفظ و آن دیگری را پس رانده است. البته نباید فراموش کرد که بین نوگرایی متمایل به گفتمان جهانی شدن و بنیادگرایی متمایل به گفتمان اسلام سیاسی، افراط و تفریط‌های بسیار یا سوژه‌های فراوان در گشت و گذارند که شرایط اجتماعی و جهانی، برخی را قوی و بعضی را ضعیف می‌سازد. موقعیت گذاری این سوژه‌ها با توجه به این که هر یک از مبانی مستقل تا وابسته هستی‌شناسانه تا معرفت‌شناسی برخوردارند، صددرصد میسر نیست ولی حاصل کلی آن، سیالیت گفتمان پسااسلام سیاسی را در پی دارد.

به هر روی، با عنایت به هژمون شدن گفتمان جهانی شدن با محوریت نئولیبرالیسم و دال‌هایی چون دموکراسی، آزادی، برابری و غیره، گفتمان اسلام سیاسی در مصر و تونس برای خروج از بن بست ناکارآمدی، از فضای قبلی دور شده و سمت و سوی نوگرایی یافته‌اند و این نقطه شکل‌گیری گفتمان پسااسلام سیاسی است. حرکت مصری‌ها در این مسیر با بی‌نظمی‌هایی همراه بوده است، از این رو، باید آن را در دوره گذار عمیق‌تری قرار داد. تجربه اسلام‌گرایان تونسی نشان می‌دهد که آنان توانسته‌اند دوره گذار را با سرعت بیشتری سپری کنند و به انسجام هویتی قوی‌تری دست یابند. با این وصف، گفتمان پسااسلام سیاسی در مصر و تونس علی‌رغم تفاوت‌ها، از جذباتی بیشتر از بنیادگرایی گفتمان اسلام سیاسی برخوردار است لذا، امکان رجعت قرض‌وایی/ غنوشی و اخوان‌المسلمین/ النهضه به بنیادگرایی گفتمان اسلام سیاسی، غیرمحتمل و دور از ذهن است. در واقع، به هر میزان بازگشت آن دو، به همان میزان، ریزش طرفداران جوان آنان را در پی دارد، همان‌گونه که در مقایسه مصر و تونس دیده‌ایم. به نظر می‌رسد دور شدن از سلفی‌گری، موفقیت بیشتری در کسب قدرت و باقی ماندن در قدرت را پدید می‌آورد. همچنین، نزدیکی اخوان‌المسلمین و النهضه به گفتمان مسلط جهانی شدن، زمینه واکاوی‌های جدید در اسلام اداره کننده جامعه را فراهم آورده است.

نتیجه‌گیری

مرکزیت اسلام سیاسی را توحید و وحدانیت خداوند تشکیل می‌دهد. سپس، اصول و فروع دیگر از آن ناشی و در جامعه جاری می‌شود که حاصل آن باید جامعه معنوی رو به خدا با سجایای اخلاقی و مادی مستحکم باشد. علی‌رغم تنوع خرده گفتمانی در گفتمان کلان اسلام

سیاسی، این گفتمان دال‌های شناور را حول توحید و معنویت پیکربندی کرده و هویت خویش را سامان داده است. در این نوشتار، برای اولین بار تلاش شد تا بازتولید دال‌های آن ذیل محوریت حکومت اسلامی، دلایل ناکارآمدی آن در دنیای جدید مورد بررسی قرار گیرد.

دال مرکزی گفتمان اسلام سیاسی، حکومت اسلامی است که نقطه اتکاء و هویت‌بخش آن را رقم می‌زند و نشانه‌های دیگر در سایه آن آرامش می‌گیرند و نظم می‌یابند و با هم و در یک زنجیره هم‌ارزی مفصل‌بندی می‌شوند. حاکمیت الهی، شریعت اسلامی، دنیای اخروی و سعادت معنوی از ارکان اصلی و از دال‌های آن به‌شمار می‌روند اما همه این دال‌ها بدون آن جای خود را به دیگری بسپارند تغییر ماهوی یافته و در تعامل و تقابل با گفتمان جهانی شدن معنا و مفهوم دیگری یافته‌اند. همین داستان درباره دال‌هایی چون وحدت اسلامی، تکلیف الهی و حقوق دینی که از آنان سخن به میان نیامد، هم صادق است. این گفتمان با بهره‌گیری از ارزش‌های دینی به غیرت‌سازی با استثمار، استبداد و استعمار از یک سو و مارکسیسم، لیبرالیسم و فاشیسم از دیگر سو، پرداخت اما با ظهور و تداوم و تثبیت گفتمان جهانی شدن اسلام سیاسی ناتوان در رفع نیازهای جوامع اسلامی رو به دال‌های لیبرالیسم نهاد.

این مقاله نشان داد که چگونه اسلام سیاسی در دو جنبش النهضه و اخوان المسلمین و در دو کشور مصر و تونس در دو شخصیت (قرضاوی و غنوشی) از گفتمان جهانی شدن تأثیر پذیرفت و تأثیر چندانی بر آن باقی نگذاشت. گفتمان پسااسلام سیاسی با مشاهده بی‌قراری و ناتوانی گفتمان اسلام سیاسی و با استفاده از شعارهای نئولیبرالیستی از یک سو و با تکیه به ارزش‌های دینی از سوی دیگر به بازنمایی و بازتولید اسلامی پرداخت که در عین همراهی با جهانی شدن می‌کوشد مرزهای هویتی خود را حفظ کند و نیز همزمان می‌کوشد با پاسخگویی به نیازهای مردم، ماندگاری خود را تضمین نماید. در واقع، گفتمان اسلام سیاسی در اخوان المسلمین مصر قرضواوی و النهضه تونس غنوشی، از فضای گذشته فاصله گرفته و به محیط تازه‌ای قدم نهاده است. نشانه‌های گفتمان جدید هم اینک نمایان است، این همان گفتمانی است که در این مقاله، پسااسلام سیاسی نام گرفته است. البته این دو در مرحله سیال و انتقالی قرار دارند که نوع جدیدی از نوگرایی دینی را تصویرسازی می‌کند که از دال مرکزی آن از یک سو، بنیادگرایی اسلامی و از سوی دیگر، از دال مرکزی لیبرالیسم جدید یعنی دموکراسی برخوردار است. علت اساسی چنین رویکرد و مقبولیت و جذابیتی، تلاش برای حل مشکلاتی است که گفتمان‌های قبلی در حل آن، ناتوان بوده‌اند.

منابع

- بلک، آنتونی، (۱۳۸۵)، *تاریخ اندیشه سیاسی اسلام؛ از عصر پیامبر تا امروز*، ترجمه محمدحسین وقار، تهران: انتشارات اطلاعات.
- بورجا، فرانسوا، (۱۳۹۲)، *اسلام سیاسی با نگاهی به تاریخ و اندیشه حرکت النهضه تونس*، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- بهروزلک، غلامرضا، (۱۳۸۷)، *جهانی شدن و اسلام سیاسی در ایران*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جانز، آنتونی اچ و لاهود، نلی، (۱۳۹۰)، *اسلام در سیاست بین الملل*، ترجمه رضا سیمبر، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- حسینی زاده، محمد علی، (۱۳۸۶)، *اسلام سیاسی در ایران*، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- حسینی زاده، محمدعلی، (۱۳۸۳)، «نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی»، *فصلنامه علوم سیاسی*، زمستان، دوره هفتم، شماره ۲۸.
- سجادی، سیدعبدالقیوم، (۱۳۸۸)، *گفتمان جهانی شدن و اسلام سیاسی در افغانستان پسا طالبان*، قم: دانشگاه مفید.
- سید قطب، (۱۴۱۵)، *معالم فی الطریق*، قاهره: دارالشروق.
- سید، رضوان، (۱۳۸۵)، *اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدید*، ترجمه مجید مرادی، تهران: باز.
- شولت، یان آرت، (۱۳۸۲)، *نگاهی موشکافانه بر پدیده جهانی شدن*، ترجمه مسعود کرباسیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ضابطی، معین، (۱۳۹۰)، *جهانی شدن و اسلام سیاسی*، تهران: انتشارات روانشناسی و هنر.
- علیخانی، علی اکبر، (۱۳۸۲)، «اسلام و حکومت در اندیشه راشد الغنوشی»، *فصلنامه مطالعات خاورمیانه*، بهار، شماره ۳۳.
- غنوشی، راشد، (۲۰۰۱)، «یقرا مطالب التغبیر لدی الحرکه الاسلامیه رفض الاستبداد»، مقاله ۴۳۲، www.alsahwah-yemen.net، ۲۰۰۱/۷/۶.
- غنوشی، راشد، (۱۳۸۱)، *آزادی‌های عمومی در حکومت اسلامی*، ترجمه حسین صابری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- غنوشی، راشد، (۱۴۳۳)، *الدیمقراطیه و حقوق الانسان فی الاسلام*، بیروت: دارالعربیه للعلوم ناشرون.
- غنوشی، راشد، (۱۹۹۳)، *الحریات العامه فی الدوله الاسلامیه*، بیروت: مرکز دراسات الوحده

العریبه.

- غنوشی، راشد، (۲۰۰۰)، *الحركة الاسلاميه و مساله التغيير*، بیروت: المركز المغاربی للبحوث و الترجمة.

- غنوشی، راشد، (۲۰۰۴)، «مبادئ الحكم و السلطه فی الاسلام»، سایت الجزیره، www.alsahwah-yemen.net.

- قرضاوی، یوسف، (۱۳۷۹)، *الاجتهاد فی الشریعه الاسلامیه*، ترجمه احمد نعمتی، تهران: احسان.

- قرضاوی، یوسف، (۱۳۷۸)، *دورنمای جامعه اسلامی*، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، تهران: احسان.

- قرضاوی، یوسف، (۱۳۸۱)، *قدس آرمان هر مسلمان*، ترجمه محمد ابراهیم ساعدی، تایباد:

سنت.

- قرضاوی، یوسف، (۱۴۲۲)، *الاسلام و العلمانیة وجها لوجه*، قاهره: مکتبه وهبه.

- قرضاوی، یوسف، (۱۹۸۸)، *اولویات الحركة الاسلامیه فی المرحله القادمه*، قاهره: مکتبه وهبه.

- قرضاوی، یوسف، (۱۹۹۶)، *الاقلیات الدینیة و الحل الاسلامی*، قاهره: مکتبه وهبه.

- قرضاوی، یوسف، (۱۹۹۷)، *الخصائص العامه للاسلام*، قطر: جامعه.

- قرضاوی، یوسف، (۱۹۹۹)، *من فقه الدوله فی الاسلام*، قاهره: مکتبه وهبه.

- مصدق یوسفی، محمد، (۱۳۸۷)، «گفتگو با شیخ راشد الغنوشی»، پژوهش‌های منطقه‌ای،

زمستان، پیش شماره اول.

- مهاجرنیا، محسن، (۱۳۸۹)، *اندیشه سیاسی متفکران اسلامی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و

اندیشه اسلامی.

- مهاجرنیا، محسن، (۱۳۹۵)، *جریان‌شناسی تفکر سیاسی در جهان اسلام*، تهران: پژوهشگاه

فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- هوارت، دیوید، (۱۳۸۸)، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیر محمد یوسفی، تهران:

پژوهشکده مطالعات راهبردی.

- یورگسن، ماریان و فیلیس، لوییز، (۱۳۸۹)، *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی

جلیلی، تهران: نشر نی.