

اشاره

تونس کشور کوچکی است در شمال آفریقا که اکثریت مردم آن مسلمان و در فقه پیرو امام مالک، و در کلام اشعری مذهب هستند. پیروان طریقه‌های صوفیه نیز در این کشور فعال و جایگاه خاص خود را دارند. اخیراً این کشور دچار تغییر و تحول شده و مردم با قیام خود به دیکتاتوری حکومت پیشین خاتمه داده‌اند. این مقاله به بررسی مختصر اسلام سیاسی در این کشور پرداخته است.

بازخوانی تاریخ و گفتمان اسلام سیاسی در تونس

مجید مرادی*

تونس کشوری عربی در منطقه شمال آفریقا است. این کشور از سال ۱۸۸۱ تا ۱۹۵۶ م تحت اشغال فرانسه بود و در این سال به استقلال دست یافت. استقلال تونس و پایان استعمار فرانسه همراه با آغاز استبداد داخلی بود. این استبداد تا دی ماه سال ۱۳۸۹ شمسی ادامه یافت. این مقاله نگاهی دارد به تاریخ اسلام سیاسی در این کشور و گفتمان اسلام سیاسی که برجسته‌ترین نماینده آن راشد غنوشی^۱، رهبر حزب النهضة، است.

* نویسنده و پژوهشگر در اندیشه سیاسی عرب و دبیر سرویس ترجمه و اندیشه عرب فصلنامه میثاق‌امین.

۱. راشد غنوشی در سال ۱۹۴۱ م در روستایی کوچک در سی کیلومتری غرب قابس و واقع در دل منطقه بیابانی دورترین نقطه جنوب تونس دیده به جهان گشود. راشد یکی از ده پسر خانواده ای بود که پدرش امام جماعت روستا و در کار آموزش حفظ قرآن و برپایی شعائر دینی بود.

وی در سال ۱۹۶۲ به پیشه معلمی روی آورد، ولی اشتغال وی در این پیشه بیش از یک سال به طول نینجامید. در سال ۱۹۶۳ به قاهره رفت تا در رشته کشاورزی ادامه تحصیل داد. وی با استفاده از بحران

←





تاریخ جنبش اسلامی در تونس تاریخ موازی یا متضاد بورقیبه و یا در چارچوبی بزرگ‌تر خود غرب است. حبیب بورقیبه در میان رهبران عرب در بیان شیفتگی خویش به غرب بی‌پروا تر و صریح‌تر بود. گاه نیز دست به اقداماتی می‌زد که به صراحت مایهٔ اهانت به باورهای دینی مردم بود. او چندان در غرب‌گرایی‌اش پیش رفت که حتی به ناسیونالیسم عرب نیز که در دههٔ شصت میلادی قرن بیستم به ایدئولوژی حاکم در جهان عرب تبدیل شده بود روی خوشی نشان نداد و حتی گاه پس‌ماندگی ملت تونس را به عربیت آن نسبت داد. برای تقریب به ذهن می‌توان گفت که ایران رضاشاه و ترکیهٔ کمال‌آتاتورک و تونس حبیب بورقیبه در یک افق فرهنگی و سیاسی قرار می‌گیرند؛ هر چند افق زمانی تونس با آن دو یکی نبوده است. در هر سه مورد، جریان نوسازی (مدرنیزاسیون) در جهتی متضاد با سنت و به ویژه دین به راه افتاد و در هر سه مورد به شکست انجامید. تنها در ترکیه تصویری بی‌روح از کمال دیکتاتوری را می‌بینیم که بالای سر نخست‌وزیر و رئیس‌جمهوری قرار دارد که تمام عمر سیاسی خود را در مبارزه با میراث لائیسیتتهٔ او گذرانده‌اند.

→ موجود در روابط مصر و تونس چند ماهی در آنجا ماند. ولی پس از بهبود روابط این دو کشور سفارت تونس در قاهره تصمیم گرفت جهت دور نگه داشتن دانشجویان تونسی از تأثیرات ایدئولوژیک انقلابی آنان را به وطنشان برگرداند. موج سرکوب و نه تنها مخالفان سیاسی را در داخل تونس حتی دانشجویان ساکن در خارج تونس را هم در برگرفته بود.

غنوشی از قاهره به دمشق سفر کرد تا در آنجا ادامهٔ تحصیل دهد و در آنجا بود که از خلال برخورد و آشنایی با جریانهای سیاسی مختلف، پنجره‌های تازه‌ای از زندگی سیاسی به رویش گشوده شد. وی پیش از پیوستن به جریان اسلام‌گرای سیاسی، تقریباً یک سال با حزب اتحاد سوسیالیستی ناصری همکاری داشت و پس از تأثیر یافتن از جریان اسلام‌گرا در سوریه، به جنبش اخوان المسلمین پیوست. پس از پایان دورهٔ کارشناسی فلسفه در دمشق برای ادامهٔ تحصیلات در مراحل عالی به پاریس رفت، ولی به سبب مشکلات خانوادگی از ادامه تحصیل بازماند و به تونس بازگشت و به تدریس فلسفه در مدارس پرداخت. نخستین بار در سال ۱۹۸۰ به زندان افتاد و بار دیگر در دههٔ هشتاد زندان را تجربه کرد. پس از آزادی از زندان به کشورهای خلیج فارس و ایران و سودان و لبنان سفر کرد و پس از آن در لندن مستقر شد. پس از سقوط بن علی وی پس از حدود سه دهه زندگی در تبعید به کشورش بازگشت.

مؤلفه‌های مؤثر بر اسلام‌گرایی در تونس

غرب‌گرایی فرانسوی

شاید بتوان گفت که غرب‌گرایی شاخص اصلی جامعه تونس در قرن بیستم بوده است. این غرب‌گرایی با پایان استعمار رخت بر نبست و این کشور نیز مانند دیگر کشورهای شمال آفریقا در معرض شیوع فرهنگ اروپایی فرانسوی قرار گرفت. گویی استعمارگران در پی آن بودند که کاری را که با چکمه پوشان خود نتوانستند از پیش ببرند، با ترویج فرهنگ خویش به پیش ببرند. فرانسوا بورجا بر آن است که شدت این فعالیت فرهنگی در شمال آفریقا بسیار بیش از کشورهای شرقی بوده است. با استقلال تونس در ۱۹۵۶ روند غرب‌گرایی شدت بیشتری یافت. بورجا می‌گوید:

در رأس جریان سیاسی استقلال طلبی که رهبری جریان استقلال را بر عهده داشت و از لحظه استقلال زمام امور به دستش بود، نخبگان شهری ای قرار داشتند که به هر دو زبان عربی و فرانسوی نطق می‌کردند.... حقیقتاً مسخره است که این نخبگان عصری ای که توانستند مبارزه خود را تا پیروزی بر حاکمیت استعماری فرانسه ادامه دهند، در واقع مناسب‌ترین گروهی بودند که می‌توانستند ضامن استمرار این سلطه زبانی و فرهنگی فرانسوی باشند. این نخبگانی که به دو زبان سخن می‌گفتند، خود را مفصل و پیوندی موفق و دستاوردی هماهنگ از عناصر فرهنگی متعارض می‌نمودند، در حالی که در حقیقت اسیر ارزشهای غربی بودند و احساس پست بودن خود و برتری دیگری را در خود نهفته داشتند.

بورقبیه در زیر شعار جنبش آزادی بخش ملی، دست به اقداماتی زد که جایگاه مؤسسات کهن دینی و اداری و آموزشی را سست کرد. وی اقدام به ملی کردن اوقاف و تغییر بسیاری از قوانین بر آمده از شریعت کرد. جامع زیتونه را به بهانه غیر دینی کردن نهاد آموزش بست و تمام احزاب مخالف را منحل و یا متوقف کرد. رضاخان و آتاتورک نیز همین روش را در پیش گرفتند هر چند رضاخان موفق به نابودی حوزه علمیة قم نشد. دو نمونه دیگر از نظامهای استبدادی در دو طرف تونس قابل توجه‌اند؛ یکی مصر است و دیگری مغرب که وضعی به





مراتب بهتر از تونس دارند؛ زیرا آزادیهای قابل توجهی آن هم نه در شرایط اضطراری و دقیقه نود، بلکه به شکل نهادینه و از دیرزمان در آنها جریان دارد. مشابه جامع زیتونه و بلکه مهمتر از آن در مصر، جامع الازهر است که نه تنها درش بسته نشد، بلکه گسترش و رونق یافت و احزاب هم به رغم فراز و نشیبهایی همواره فعال بوده و هستند و مطبوعات نیز از نصاب بالایی از آزادی برخوردارند. در کشور مغرب (مراکش) نیز جامع قرویین از قدیم الایام وجود داشته که منحل نشد و جایش را دانشگاههای جدید نگرفتند.

سکولاریسم بورقیه از بالا و نوسازی اش ناقص و تقلیدی و توسعه اش وابسته و ناعادلانه بود. به رغم نوسازی و به تعبیر بهتر سکولاریزه شدن نهاد آموزش، باز سرکنگبین سودا فزود و با برخورداری جوانان طبقات فرودست روستایی به فرصت آموزش عالی به جای اینکه فرهنگ غربی همراه زبان فرانسوی توسعه و شیوع یابد، بازگشت به خویشتن و خودآگاهی دینی به صورت موجی عظیم در میان جوانان تحصیل کرده به راه افتاد. نخستین حرکت اسلامگرا که در دهه شصت به راه افتاد (الحركة اليوسفیه) با سرکوب شدید مواجه شد. از این رو، اسلامگرایان منتظر فرصت مناسبی ماندند که در وضع ضعف اقتصادی دولت و آزادی نسبی دست به تحرکی بزنند. در سال ۱۹۶۸ ایده تشکیل انجمن ملی حفظ قرآن کریم را به مرحله اجرا در آوردند که در ابتدا با کمکهای دولتی مواجه شد، زیرا دولت از این راه در صدد بهره گیری از احساسات دینی مردم بود. رهبران جنبش اسلامگرا در ۱۹۷۱ از این انجمن به عنوان پوششی قانونی برای فعالیتهای خود بهره گرفتند. در رأس اینان راشد غنوشی، عبدالفتاح مورو و احمیده نیفر قرار داشتند.

منفذ دومی که برای اسلامگرایان سیاسی باز شد، در سال ۱۹۷۲ و از طریق مجله المعرفة بود. دهه هفتاد میلادی، دهه آزادیهای سیاسی نسبی اسلامگرایان در تونس بود و البته موضع منفی دولت نسبت به جریانهای چپ و تضعیف توان اقتصادی دولت در این گشودگی بی تأثیر نبوده است.

در ۱۹۷۸ کنگره زیرزمینی اسلامگرایان در حاشیه شهر منوبه در غرب پایتخت برگزار شد و در طی آن دو جریان از هم منشعب شدند: جریانی که خود را امتداد اخوان المسلمین می خواست، به رهبری راشد غنوشی و عبدالفتاح مورو؛ و جریانی که خواهان استقلال بود، به

رهبری صلاح الدین جورشی و احمیده نیفر. این جریان دوم، جریان اسلام‌گرایی ترقی‌خواه یا اسلام آینده‌گرا را تشکیل دادند. با این حال، در این کنگره جریان نخست برتری یافت و رهبری جنبش را در دست گرفت و غنوشی به امارت این جنبش رسید. در ۱۹۸۱ نیز امارت او تداوم یافت و وی اعلام کرد که جنبش را به حزبی سیاسی با نام «الاتجاه الاسلامی» تغییر داده است. این حزب از وزارت کشور تقاضای پروانه فعالیت رسمی کرد، ولی به جای به رسمیت شناخته شدن و علنی شدن وارد برخورد با نظام سیاسی شد. به ویژه زمانی که برخی از اسلام‌گرایان به رفتارهای خشونت‌باری روی آوردند که بهانه سرکوب را به دولت داد. رهبران جنبش به زندان افکنده شدند و تا سال ۱۹۸۷ که بورقیبه کناره‌گیری کرد در زندان ماندند و با روی کار آمدن بن‌علی آزاد شدند و این بار نام حزبشان را به حزب «النهضة» تغییر دادند و عنوان اسلامی را هم از آن حذف کردند تا حساسیت برنینگیزد. اما دولت بن‌علی به بهانه اینکه این حزب دینی است آن را منحل کرد. رویارویی بین دو طرف ادامه داشت تا در جریان انتخابات ۱۹۸۹ شدت یافت و غالب رهبران این حزب پراکنده شدند. بن‌علی با برخورداری از دستگاه سرکوب، گستره هر گونه مخالفتی را در نطفه خفه کرد و جریان توسعه را به شکلی که با فرهنگ و سنت تونس تعارض داشت به پیش برد و اگر چه بنا به معیارهای مؤسسات جهانی موفقیت‌هایی کسب کرد، اما این موفقیت‌ها به قیمت دور شدن بخش‌های بزرگی از مردم از برخورداری و رفاه ضروری شد. بالاخره نظامی که توسعه را در مسیری متضاد با اقتضائات فرهنگ و سنت جست‌وجو می‌کرد و به پیش می‌برد، اکنون در اثر جرقه‌ای کوچک در آستانه نابودی قرار گرفته است.

منابع اسلام سیاسی تونسی

اسلام سیاسی تونسی از برخی منابع فکری و سیاسی متأثر بوده که میراث اخوان المسلمین مهم‌ترین منبع فکری آن به شمار می‌آید. در این جامعه که به شوک فرانسوی سازی برخورده بود، با بازگشت راشد غنوشی در ۱۹۶۹ به تونس و فعالیت‌های او همراه گروه کوچکی از دوستانش، نشانه‌هایی از جنبشی اسلام‌گرا بروز کرد که تشابه فراوانی با اخوان المسلمین داشت. خود غنوشی در ایام تحصیل در قاهره و سپس دمشق با اندیشه اخوان آشنا بود. در سال ۱۹۷۳ کتابهای اخوان المسلمین که به تازگی در مصر و با روی کار آمدن محمد





انور سادات اجازه انتشار یافته بود در سطحی گسترده در میان اسلام‌گرایان تونس یافت. افزون بر این، نمی‌توان تأثیر گفتمان انقلاب اسلامی ایران را در آن نادیده گرفت.

عناصر عمده گفتمان اسلام‌گرایی در تونس

اکنون به بازخوانی مهم‌ترین عناصر گفتمان اسلام سیاسی در تونس می‌پردازیم. بزرگ‌ترین و مؤثرترین متفکر و رهبر اسلام سیاسی تونس راشد غنوشی است که اندیشه او را می‌توان نماد و شاخص جریان اسلام‌گرا در تونس به شمار آورد. با توجه به نزدیکی جغرافیایی تونس با غرب و نیز لزوم رویارویی این جریان با اندیشه جریان غرب‌گرا و بلکه خود غرب، عناصری از این گفتمان که قرینه‌ای در اندیشه غربی دارند برجسته شده‌اند؛ عناصری مانند چیرایی و چیستی مردم‌سالاری دینی و جایگاه حقوق بشر و آزادی عقیده و اندیشه در این اندیشه.

مردم‌سالاری

بسیار طبیعی است حزب و جریانی که در معرض سرکوب قرار می‌گیرد، بیش از هر چیز بر ضرورت حاکمیت مردم‌سالاری و آزادی تأکید ورزد. در مقابل نظام سیاسی مستبد حاکم بر تونس و رئیس آن حبیب بورقیبه که شعار توسعه را در شکل ضد دینی‌اش دنبال می‌کردند و آن را دستاویز و بهانه سرکوب آزادیها قرار داده بودند، جریان اسلام‌گرا به این نتیجه رسید که برای حاکمیت بخشیدن به ارزشها و آموزه‌های اسلامی در این کشور راهی جز تثبیت مردم‌سالاری و به رسمیت شناخته شدن آزادیهای عمومی وجود ندارد. تأکید و تمرکز بر این شعار سبب می‌شد تا آنان از رقبای لیبرال خود عقب نمانند و در عین حال از مزایای متمایز و متفاوت بودن اندیشه اسلامی خود برخوردار باشند. بر این اساس، اقدام شیخ راشد غنوشی در تألیف کتاب آزادیهای عمومی در دولت اسلامی قابل درک است. وی در مقدمه این کتاب می‌گوید: موضوع آزادیهای عمومی در دولت اسلامی، از آغاز پیدایش جنبش اسلامی در تونس بزرگ‌ترین دل‌مشغولی من بوده است. این جنبش اسلامی از مرحله دعوت به مبادی اسلام در رویارویی با فرهنگ مسلط وارداتی (بیگانه) تا مرحله تعادل وسیع با دغدغه‌های جامعه تونس و جامعه عرب از ده سال پیش به این سو که مهم‌ترین آنها هنوز مسئله آزادی است، تحول یافته است. زیرا عرضه پاسخهای روشن به چالشهای فراروی اندیشه اسلامی در

کشوری مانند تونس که مشارکتی فعال در غرب‌گرایی و فرهنگ داشته، ضرورتی معرفتی بود که جنبش اسلامی گریزی از آن نداشت.

کتاب آزادیهای عمومی در دولت اسلامی در حقیقت چکیده‌ی مواضع جنبش اسلامی تونس و رهبر آن راجع به اصول اساسی حکومت اسلامی قدرت سیاسی و آزادیهای عمومی در دولت اسلامی، هم از بعد تاریخی و هم از حیث برنامه‌ی آینده برای چنین دولتی است. در این کتاب تضمینهای عدم ظلم یا آزادیهای عمومی در نظام اسلامی نیز مورد بحث قرار گرفته است. غنوشی در مقدمه‌ی این کتاب بر آن است که قدرت و حکومت در اسلام ضرورت یا طبیعت اجتماعی ضروری است. وی این امر را محل اجماع میان مسلمانان می‌داند؛ البته به استثنای یکی از علمای معتزله و شاخه‌ی کوچک از خوارج که معتقدند برپایی دولت اسلامی، وظیفه‌ی دینی نیست، بلکه مصلحتی شرعی است که به اندازه‌ی نیاز به آن عمل می‌شود و اگر برپایی عدالت بدون برپایی امامت (حکومت) میسر باشد، نیاز به آن منتفی است.

اما غنوشی اضافه بر اجماع، به دلیل تاریخی هم تمسک می‌جوید که وجود جامعه یا دولت مدینه است که براساس عهدنامه یا قانون اساسی مدینه پدید آمد. منبع و مبنای دیگری که غنوشی در اثبات ضرورت دولت اسلامی از آن یاد می‌کند سنتهای اجتماعی در میان انسانهاست که مقتضی سامان بخشی به امورشان است و از این رو نیست که اسلام دستور به برپایی حکومت دهد، بلکه آنچه نیازمند نص و توجه شرع است، تضمینهای اساسی برای عدم خروج دولت از وظیفه‌ی اساسی‌اش یعنی اقامه‌ی عدالت است. غنوشی نیز به سبک قدما قدرت را وظیفه‌ی اجتماعی برای حراست از دین و دنیا می‌شمارد و می‌افزاید که متولیان قدرت، صرفاً کارگزاران و خادمان امت هستند. به این ترتیب نیز نتیجه می‌گیرد که دولت اسلامی دولتی از هر جهت مدنی است که تفاوتی با دموکراسیهای معاصر جز از حیث تعالی حاکمیت شریعت یا قوانین الهی بر همه‌ی حاکمیت‌های دیگر در این نظام ندارد. آنچه باقی می‌ماند، بحث ابزارهایی است که به تناسب و اندازه‌ی سهمی که در حسن انجام این وظیفه دارند، که از میان بردن ظلم و برپایی عدالت بنا به مقتضای شریعت الهی است، باید مورد استفاده قرار گیرند.

مسئله‌ی بعدی، پس از اثبات وجود دولت در اسلام، مبانی و اصولی است که این دولت بر آن





مبتنی است. آیا هدف این دولت، تحقق دموکراسی و شورااست، حتی اگر به زیان اصول دیگری مانند عبادت و وحدت امت باشد؟ در اینجا غنوشی نیز مانند دیگر اسلام‌گرایان معاصر، میان دموکراسی به عنوان اصل یا عقیده و میان ابزارها و ساز و کارهای دموکراسی که در نهادها و سازمانها نمود می‌یابد تفاوت می‌نهد. در اینجا است که جریان انسان‌گرای اسلامی تونس که یکی از شاخه‌های جنبش اسلامی تونس است با بن بست مواجه می‌شود، زیرا میان انسان‌گرایی و استخلاف تناقضی بروز می‌کند.

غنوشی بر آن است که در نظریه انسان‌گرایی، انسان در واکنش به تمدن قرون وسطی که انسان را لگدمال کرده بوده، از خدا بریده و یا بر او شوریده است، در حالی که ایده مرکزی در تمدن اسلامی این است که انسان از سوی خدا به خلافت برگزیده شده است. غنوشی رکن استخلاف را رکنی اساسی در فلسفه سیاسی اسلام می‌داند که متضمن «اعتراف به وحدانیت خداست و اینکه او پروردگار هر چیزی و مالک آن و حاکم غیر قابل پیگیری و بی‌انبار است و قانون او بر هر قانون دیگر برتری دارد.» وی می‌افزاید:

انسان موجودی است که با عقل و آزادی و مسئولیت و رسالت، کرامت یافته است و به مقتضای این تکریم، حقوقی دارد که هیچ‌کس بر آن سلطه‌ای ندارد و نیز تکالیفی را بر دوش می‌کشد که نمی‌تواند از آن بگسلد و این تکالیف مجموعاً عهد و پیمان و یا قراردادی است بر سر اینکه خدا را بپرستد و بر مبنای شریعت او کسی را انباز او قرار ندهد. این به معنای تعالی شریعت بر هر سلطه و قدرت دیگری است. وی در عین حال می‌کوشد تا فرد از آزادی اراده و عمل محروم نشود.

اوضاع سیاسی خفقان‌آمیز تونس در دهه هشتاد، اسلام‌گرایان را به نظریه‌پردازی و مبنایپردازی برای مردم‌سالاری و سنگر گرفتن در پشت آن واداشت. جنبش اسلامی تونس در سال ۱۹۸۴م به صراحت و روشنی پذیرش همه شرایط بازی دموکراتیک و نتایج مترتب بر آن را اعلام کرد. فرانسوا بورجا می‌گوید: «برای نخستین بار بنا به اطلاعات ما معارضان اسلام‌گرای سیاسی در جهان عرب موضعی صریح نسبت به مردم‌سالاری می‌گیرند و خواهان حاکمیت آن می‌شوند و به رغم اختلافات ایدئولوژیک، از حق بیان و تشکیلات برای همه احزاب موجود حتی اگر صد در صد مخالفشان باشد، مثل احزاب کمونیست سخن می‌گویند و

کارشان به جایی رسیده که می‌گویند آمادگی دارند قدرت کمونیست‌ها را در صورتی که با ارادهٔ مردم و در ساز و کاری دموکراتیک کسب کرده باشند، مشروع بشمارند.» کتاب غنوشی (الحریات العامة فی الدولة الاسلامیة)، چنان‌که آمد، تلاشی فکری برای بومی‌سازی و یا تثبیت مردم‌سالاری و آزادی و حقوق بشر در اندیشه جنبش‌های اسلامی و جوامع و دولتهای اسلامی است. وی بر آن است مردم‌سالاری بیش از آنکه گویای انتقال قدرت به مردم و تعیین مقامات قوهٔ مجریه و مقننه از طریق انتخابات عمومی و آزاد و به رسمیت شناخته شدن حقوق بشر باشد، گویای نوعی جهان بینی و ارزیابی معینی از انسان و جهان و هستی است که کرامت و آزادی انسان را تثبیت می‌کند و او را از سقوط در پرتگاه بردگی و استبداد دور می‌دارد. وی حسنات نظام مردم‌سالاری را به نقاط ایجابی انگارهٔ انسانی‌ای برمی‌گرداند که فلسفهٔ عصر نوزایی و اصلاح دینی عرضه کرده است، هر چند این انگاره از دید وی عناصر سلبی‌ای هم دارد، مانند تفکیک میان روح و ماده و عقل و روح و بلکه مهم‌تر از آن نشانیدن عقل در مقام خدایی.

وی در نقد این رویکرد فلسفی می‌گوید: اگر عقل از مهارش رها شود، آفاق را درمی‌نوردد و مسیر علم را طی می‌کند تا در بسیاری موارد از آن استفاده‌ای شیطانی کند و هوس سلطه‌گری و لذت‌جویی گناه‌آلودش را اشباع سازد. به این ترتیب، اگر چه غنوشی به غربی بودن مولد و موطن مردم‌سالاری اذعان دارد و به عناصر ایجابی موجود در آن اعتراف می‌کند، ولی وجود عناصر منفی‌ای در آن را مدخلی برای رهیافت جایگزینی اندیشه اسلامی به جای فلسفه‌های غربی قرار می‌دهد. او نیز چونان دیگر اسلام‌گرایان بر آن است که دولت اسلامی اصول بدیلی را در اختیار دارد که بر اصول دولت غربی تفوق دارد، زیرا اگر چه دولت غربی به سبب اتکا بر اصل مشروعیت متجلی در حاکمیت قانون و لحاظ ملت به عنوان منبع حاکمیت مفتخر است، اما دولت اسلامی به سبب ابتنا و اتکا بر دو اصل نص و شورا متمایز از دولت غربی است.

زیرا مشروعیت در نظام اسلامی، در گرو التزام کامل به داوری بر اساس آنچه خدا نازل کرده و یا پذیرش کامل حکمیت شرع خدا است و نص الهی، حقیقتی اساسی در جماعت اسلامی است. چنان‌که احکام شرعی‌ای که در کتاب و سنت آمده است، مبادی برتر و ثابت است و خلاصه اینکه نص، بر اینکه حاکمیت از آن خداست تأکید می‌ورزد، زیرا او مالک الملک و صاحب قدرت برتر است و برپایی شریعت بر هر مسلمانی واجب است و توجیه وجود





حکومت اسلامی، پیاده کردن شریعت و سپس وجوب اطاعت از حاکم تا زمانی است که شریعت را پیاده می‌کند. وی در پایان به اصل دوم حکومت اسلامی یعنی شورا باز می‌گردد و حدود یک سوم کتابش را به بیان آثار مثبت آن و توسعه دادن حوزه‌های آن به قصد اظهار تفوق و کمال آن در مقایسه با دموکراسی جدید غربی اختصاص می‌دهد. غنوشی از ابعاد حقوقی و سیاسی شورا سخن می‌گوید و سپس بحث شورا در حوزه اقتصادی و فرهنگی و تربیتی را هم به میان می‌کشد.

اگر چه غنوشی بنا به طبع آکادمیک خود اهمیتی جدی به تعریف مفاهیم و اصطلاحات دارد، ولی از عرضه هرگونه تعریف اجرایی از مردم‌سالاری که به مقایسه آن با شورا کمک کند عاجز می‌ماند و بلکه به مبهم نهادن آن تعهد دارد. او نیز مانند شماری از اسلام‌گرایان معتقد است که اصطلاح مردم‌سالاری چندان گسترده است که شامل نظام‌های سیاسی متنوعی می‌شود و همچنین ثمره نزع اروپاییان است: و از آن رو که مردم‌سالاری، مفهومی مجمل است و شامل متضادترین نظام‌ها می‌شود، حکم بر نظام معینی به عنوان انتساب به آن دشوار است. این امر، تامل طولانی در فهم ماهیت هر نظامی را می‌طلبد... زیرا اشکال دموکراتیک و اعلامیه‌ها مانند اعلامیه حاکمیت ملتها و حقوق بشر و نمایندگی پارلمانی و احزاب و انتخابات و اکثریت چندان اعتباری ندارد. این اشکال و قالب‌های دموکراتیک در خشن‌ترین نظام‌های دیکتاتوری هم وجود داشته و دارد.

غنوشی نیز، مانند بسیاری از اسلام‌گرایان، بنا به تناسب موضع معتدلانه یا تندروانه‌شان به نقد اخلاقی ساده‌انگارانه‌ای از مردم‌سالاری می‌پردازد و به گونه‌ای به آن می‌نگرد که گویی فرجام آن فروپاشی اخلاقی و یا قانونی کردن فساد و بهره‌کشی و انحراف است. وی می‌گوید: هنوز بسیاری از مظالم و فحشاها مانند تجاوز ملتها به یکدیگر و اشغالگری یا بهره‌کشی و رواج فسق و فساد و رشوه و نیرنگ و گمراه‌سازی، مشروعیت خود را از دستگاه مردم‌سالاری می‌گیرند. آیریشه‌دارترین مردم‌سالاریها در بریتانیا و فرانسه، وزارتخانه مستعمرات یا وزارتخانه ماوراء بحار (فرا دریاها) خود را همچنان حفظ و قمار و لواط و سقط جنین و تنظیم نسل را قانونی نکرده‌اند؟ چنین درکی و ارزیابی‌ای از مردم‌سالاری، هر چند به صورت جزئی، مقتضی شانه خالی

کردن از باور به مردم‌سالاری معاصر به عنوان فلسفه و ارزش انسانی برای آزادی است. اما بسیاری از اسلام‌گرایان، مردم‌سالاری را به صرف ساز و کارها و ابزارهایی برای جابه‌جا شدن قدرت و تنظیم رابطه میان حاکمان و حکومت شونده‌گان تقلیل می‌دهند.

حقوق بشر

در یکی دو دهه اخیر، جنبش‌های اسلام‌گرا موضوع حقوق بشر را مورد توجه جدی قرار داده‌اند، آنان به امکان بهره‌گیری از ظرفیت نهادها و گروه‌های بین‌المللی در مطالبه این حقوق و اعمال فشار نسبت به نقض آن پی برده‌اند. این ظرفیتها و امکانات عملاً به تقویت و حمایت از جنبش‌های اسلام‌گرایی می‌انجامد که در کشورهای خود در معرض سرکوب قرار دارند. این جنبشها در نزاع با حکومتها، از این راه توانسته‌اند توجه و همدلی جهانیان را به خود جلب کنند. این جنبشها به سبب منافی عملی که طرح مسئله حقوق بشر برایشان داشت بدان روی آوردند، اما مسئله به همین جا ختم نمی‌شد، زیرا در مقابل نفعی که از این راه می‌بردند، باید موضع خود را نسبت به آن صریحاً روشن می‌کردند و نمی‌توانستند به بحث حقوق بشر در سطوح فلسفی و فرهنگی و عملی بی‌اعتنا بمانند. جنبش اسلام‌گرای تونس در طی محاکمات سال ۱۹۸۱م نقش سازمانهای داخلی و بین‌المللی حقوق بشر را در حمایت از زندانیان عقیدتی و فراهم آوردن تضمینهای لازم برای محاکمات عادلانه و قانونی درک کرده است. از این رو، نوشته‌های اسلام‌گرایان تونسی می‌کوشد تا برای موضوع حقوق بشر، جایی در گفتمان سیاسی و فکری خود اختصاص دهد، اما مشکلی که با آن رویاروست، ایجاد همسازی میان ثوابت دینی و تحولات جهان معاصر است. از این رو، موضع این جنبشها نسبت به حقوق بشر تا حدی مبهم است و تکلیف قضیه را روشن نمی‌کند.

نوشته‌های اخیر غنوشی فضای معتبری را برای انگاره اسلامی از آزادی و حقوق بشر فراهم می‌سازد و مدخلی متفاوت را عرضه کند که می‌گوید عقیده، مبنای حقوق بشر در اسلام است. غنوشی همچنین بر آن است که اعلامیه جهانی حقوق بشر «تحولی پسندیده در اندیشه بشری است که ما به آن افتخار می‌کنیم و آرزو داریم که در موضع اجرا قرار گیرد.» وی می‌گوید سبب این شایستگی آن است «که این اعلامیه، به بشریت به عنوان یک واحد می‌نگرد و همه انسانها را در حقوق برابر می‌داند؛ این همان ایده‌آل اسلام است. اعلامیه





جهانی حقوق بشر در ژرفای ایده و روح عمومی اش، تجسم و آرمان اسلام است و گفتمان اسلامی در نخستین خطابش در تاریخ همه مردم را به صفت «یا ایها الناس؛ ای مردم مورد خطاب قرار می‌دهد و این نخستین بار در تاریخ بشر بود که مردم به نام عام و نه به نام اقوامشان مورد خطاب قرار گرفتند.»

آزادی عقیده و اندیشه

غنوشی در بحث آزادی فکری، فراوان از آیه «لا اکراه فی الدین»^۱ بهره می‌گیرد. وی معتقد است این آیه، گویای حق فرد در انتخاب عقیده‌اش، به دور از هرگونه اجبار و اکراهی است. شریعت اسلام برای این انسان، آزادی را به عنوان محصول مسئولیتش تضمین کرده و بر این اساس همه ابزارهای اجبار را ممنوع ساخته و در تأکید بر ضرورت اظهار حق و اقامه براهین بر عقیده و تحمیل مسئولیت شکل دادن به عقیده و دفاع از آن، هر چند با کار بست قدرت و اجتهاد، در ابطال برنامه‌های خصم خود چیزی کم نگذاشته است.

وی در فهم آزادی عقیده، چندان توسعه می‌دهد که به غیر مسلمانان در دولت اسلامی اجازه می‌دهد «از دین اسلام انتقاد کنند» و «آزادی کامل خواهند داشت تا عقیده خود را بستانند» و «غیر مسلمانان در دولت اسلامی بر عقیده و رفتاری که مخالف وجدانشان باشد، مجبور نخواهند بود.»

در دهه هفتاد، غنوشی همانند دیگر اسلام‌گرایان چنین معتقد بود که ارتداد، کفر و مرتد مستحق مجازات اعلام است. این موضوع از همان زمان مورد مناقشه شماری از روشنفکران مسلمان تونس بوده است که در اعتراض به چنین باوری که تارک دین اسلام مستحق اعدام است، از پیوستن به جنبش «الاتجاه الاسلامی» که بعداً به ریاست غنوشی تأسیس شد، منصرف و از جریان غنوشی منشعب شدند.

در اواخر دهه هشتاد، تحولی جزئی در این عقیده غنوشی رخ می‌دهد و وی معتقد می‌شود به وانهادن مسئله تعیین مجازات به امام (حاکم اسلامی) که خود او بالحاظ حجم خطری که این پدیده بر موجودیت سیاسی امت دارد آن را معین کند. ارتداد جرمی است که رابطه‌ای با

۱. بقره، آیه ۱۵۶.

آزادی عقیده مورد پذیرش اسلام ندارد. ارتداد مسئله‌ای سیاسی برای مسلمانان بوده است. بنابراین، مجازات مرتد، تعزیر است و نه حد، زیرا ارتداد جرمی سیاسی است که مشابهش در نظام‌های دیگر، خروج بر نظام دولت و تلاش برای ایجاد هرج و مرج در آن است و متناسب با حجم و شدت خطر آن با آن برخورد می‌شود.

نفی خشونت

حکومتها و احزاب اسلام‌گرا یکدیگر را متهم به توسل به خشونت برای حل چالشها و نزاعها در رقابتهای سیاسی می‌کنند. برخی معتقدند خشونتی که از سوی برخی گروههای اسلام‌گرا در کشورهایی مانند مصر و الجزایر اعمال می‌شود، نتیجه تکوین سازمانی‌ای است که به تربیت دوباره اعضا و شست‌وشوی مغزی آنان و سپس تحمیل دستورها بر اعضای فرمانبر اقدام می‌کند. در مقابل این نظر، اندیشه دیگری وجود دارد که خشونت جنبشهای اسلامی را ضد خشونت و به قصد دفاع از خود و ایستادگی در برابر سرکوب دولتهای حاکمی می‌داند که اسلام‌گرایان را خطر حقیقی در برابر خود می‌بینند. شاید به گونه‌ای بتوان این دو نظر را با هم جمع کرد، یعنی هم اسلام‌گرایان تمایلی به بهره‌گیری از خشونت دارند و هم سرکوب دولتها سبب اوج گرفتن خشونت از سوی آنان می‌شود.

جنبش اسلامی تونس کوشیده است تا از طریق نوشته‌های خود که بر گشودگی و رواداری اسلام تأکید می‌کند، تهمت خشونت را از خود دفع کند. غنوشی مدعی است وجود دولت - ملت‌های جدید در اصل مظهر خشونت است:

برجسته‌ترین انواع روابط دولتها با جوامعشان، رابطه خشونت است. غرب‌گرایی، روشن‌ترین و صریح‌ترین اشکال خشونتی است که دولت اعمال می‌کند؛ غرب‌گرایی، برکندن یک جامعه از ریشه‌ها و وجدانش به هدف تحمیل چیزی است که نام مدرنیسم بر آن نهاده‌اند و در حقیقت دیکتاتوری غرب بر ملت‌های ماست که از طریق وساطت گروه‌های نوگرا اعمال می‌شود. چنین دیکتاتوری‌ای روند مغرب‌گرایی یا مدرنیسم به سبک غربی‌اش را در تضاد کامل با دموکراسی قرار می‌دهد.

اسلام‌گرایان تونس معتقدند اسلام‌گرایان تونسی در معرض سرکوب دولت، جامعه و





احزاب سیاسی دیگر قرار گرفته‌اند، زیرا اسلام‌گرایان در تحمل نتایج بحرانهای اقتصادی و نظام تک حزبی با گروههای دیگر مردم مشترک‌اند.

ارزیابی وضعیت کنونی جریان اسلام سیاسی

دور بودن از عرصه قدرت و اقامت در غرب و رویارو شدن با دشواره‌های نظری اندیشه اسلامی در دوران معاصر، مجال مناسبی برای غنوشی و شماری از همفکران او فراهم آورد تا با بازنگری در بخشی از مسلمات پیشین، راه خروجی برای بسیاری از این دشواره‌ها بیابند. آنان با این بازنگریها که قطعاً به مذاق سلفیها خوشایند نیست، به جریان اسلام در جامعه مدرن چشم امید بسته‌اند.

غنوشی در یکی از نوشته‌های اخیرش تصویر تازه‌ای از جریان اسلام معاصر ارائه داده که آن را تازه نفس و قادر به بقا در فضای کنونی و دارای حرفها و ایده‌های تازه‌ای می‌داند که هنوز جهان مدرن از آن بی‌نیاز نمی‌تواند باشد. وی می‌گوید:

بسیار واضح و روشن است که دیگر به حاشیه بردن و کنار زدن اسلام سیاسی جز با هزینه‌ای بسیار گزاف، امکان ندارد؛ چه رسد به اسلام دینی و اخلاقی، زیرا روی‌آوری مردم جهان به اسلام، روز به روز افزون‌تر شده و همه سطوح را درمی‌نوردد. حتی دولتی مانند فرانسه، گویی دغدغه مبارزه با گسترش اسلام را دارد.

اما سؤال اساسی این است که این وضع به وجود آمده، زاده چه عوامل، اسباب و شرایطی است؟ جواب غنوشی به این پرسش در خور توجه است و به رغم طولانی بودن آن به نظر می‌رسد که قابل تأمل و درنگ است. وی می‌گوید: «وضع به وجود آمده، زاینده عواملی چند است که عبارت‌اند از:

۱. این وضع تازه پس از آن پدید آمد، که اسلام معاصر - بر خلاف همه ادیان دیگر - توانست شوک مدرنیته را کنترل کند و لذا آنچه را از مدرنیته با شرایط و نیازهای همخوانی داشت، بپذیرد و آنچه را نخواست، نپذیرد و همه پروژه‌های عرفی‌سازی یا به حاشیه بردن خویش را به شکست کشاند. اسلام معاصر نظریات و تطبیق‌های مدرنی را پدید آورد که در آن، مبانی اسلام با مقتضیات زندگی مدرن در زمینه‌های مختلف اقتصادی، سیاسی و امور اجتماعی، درهم آمیخته شد.

بنابراین، پوشش جدید زن مسلمان، که تحرک او را در جامعه و تعاملش را با مردم تسهیل می‌کند، و همچنین بانکهای اسلامی، که قدرتهای بحران‌زده سرمایه‌داری بر سر جذب آن با هم به رقابت برخاسته‌اند، نمونه‌ای این تعامل مثبت میان اسلام و مدرنیته است.

۲. این وضع تازه پس از آن پدید آمد که اسلام‌گرایان، همه گروههای جامعه را در بر گرفتند و با دعوت به آزادی فلسطین و بازگشت اخلاق به عرصه سیاست، امید بسیاری از مردم را به خود برانگیختند، در حالی که آنان یعنی غیرمسلمانان می‌دیدند که سیاست و قدرت، آن چنان از اخلاق تهی شده که بیشتر به گروههای مافیایی شباهت دارند که به چپاول ارزاق و انحصار قدرت مشغول‌اند و سازوکار انتخابات را - اگر وجود داشته باشد - از هرگونه درون‌مایه مشارکتی در تصمیم‌سازی و جابه‌جایی قدرت تهی کرده‌اند. در صورتی که اسلام‌گرایان هر جا دستشان مجال کاری را یافته است، به خدمت‌رسانی به بیشترین گروههای اجتماعی پرداخته‌اند که پروژههای توسعه آنها را در میان دریایی از مشکلات و گرفتاریها رها کرده بود.

۳. پس از آنکه جریان اسلام‌گرایی توانست با مقاومت در برابر اشغالگران صهیونیست و امریکایی - که دولتها و ارتشهای عربی در برابرشان تسلیم شده بودند - اعتماد عمومی را به تواناییهای امت اسلامی بازگرداند، دیگر روشن است که کنار زدن اسلام‌گرایان از مشارکت سیاسی، جز با هزینه‌ای گزاف میسر نخواهد بود، چرا که آثار مصیبت‌بار آن به قربانیان اسلام‌گرا منحصر نمی‌شود، بلکه همه ابعاد زندگی را دربر می‌گیرد، زیرا کنار زدن یک جنبش اجتماعی بدون ارجاع قانون به وضع موجود و تبدیل دولت با همه دستگاههایش به گروه مافیایی و ماشین سرکوب فراگیر و گروگانی در دست فرماندهان پلیس و ارتش به بهانه پاسداری از جامعه در برابر تروریسم امکان ندارد و این همان چیزی است که در الجزایر و مصر و تونس اتفاق افتاده است.

به بیان دیگر، می‌توان گفت که کنار زدن اسلام‌گرایان بدون کنار زدن دموکراسی و حکومت قانون و استقلال قضایی و آزادی مطبوعات و همچنین نابود کردن هر روزنه‌ای امید برای دست به دست شدن قدرت ممکن نیست. از این رو، معیار اساسی در میزان دموکراتیک بودن و نیز تثبیت هر نظامی، بسته به میزان مشارکت دادن به اسلام‌گرایان در فعالیتهای سیاسی است، زیرا در هر جا که اسلام‌گرایان در انتخابات مشارکت کردند، آن انتخابات مورد



توجه و اهتمام قرار گرفت - چنان که در ترکیه، مغرب، مصر، کویت، اردن و اندونزی اتفاق افتاد - و در هر جایی که اسلام‌گرایان در انتخابات غایب شده‌اند، آن انتخابات رنگ و بویی نداشته است، چنان که در تونس دیدیم.»

اکنون فرصت مناسبی برای احیای گفتمان اسلام‌گرا در تونس فراهم آمده است و نوبت آن رسیده تا بیانیه‌های دموکراسی‌خواهانه و سرشار از آموزه‌های حقوق بشری و آزادی و کرامت انسانی که از تبعیدگاه‌های غرب صادر شده است از پرده نشینی عالم ذهن به در آید و در عالم عمل و عینیت به تماشای همگان در آید تا اسلام سنی که در دههٔ اخیر سردمدار خشن‌ترین برخوردها با غرب بوده که نمونه‌اش را در یازدهم سپتامبر دیدیم، زبان متفاوتی را برای گفت‌وگو با غرب و بلکه با بخشی از خویش بیابد.

«ثم جعلناکم فی الارض لئنظر کیف تعملون؛ سپس شما را جانشینان [ایشان] در روی زمین قرار دادیم تا ببینیم چگونه کار می‌کنید.»



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

