

راشدالغنوشی و مردم‌سالاری دینی

زانبار عبدالی^۱، ایوب خضر سوری^۲

چکیده

پژوهش حاضر تحت عنوان «راشدالغنوشی و مردم‌سالاری دینی» می‌باشد که به بررسی چرایی و چیستی مردم‌سالاری دینی در اندیشه راشدالغنوشی می‌پردازد و به این پرسش پاسخ داده می‌شود که چرا غنوشی و اسلام‌گرایان تونس به گفتمان مردم‌سالاری یا دموکراسی که تا چند دهه پیش، از بردن نام آن هم اکراه داشتند، روی آوردند؟ و در این الگوی مردم‌سالاری دینی جایگاه حقوق بشر و آزادی عقیده و اندیشه کجاست؟ بررسی مقوله مردم‌سالاری، از جمله مقولاتی نیست که مسلمانان برای بار نخست و از طریق تجربه غربی با آن آشنا شده باشند، بلکه بالعکس مردم‌سالاری در تجربه و تئوری سیاسی مسلمانان حاضر بوده است. گواه آن تجربه حکومت اسلامی در صدر اسلام می‌باشد. حکومت پیامبر (ص) در مدینه و چند سال حاکمیت حضرت علی (ع) در کوفه بزرگترین شاهد در تجربه نحوه دخالت مردم در حکومت است. راشدالغنوشی نیز از نسل جدید متفکران اخوانی به بررسی مردم‌سالاری دینی پرداخته و آن را مورد بررسی قرار داده است. در این مقاله که با روش تحقیق توصیفی-تحلیلی و از طریق جمع‌آوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای از منابع صورت گرفته است، با مقدمه‌ای در خصوص توصیف دموکراسی و امکان سازش آن با دین، به بررسی ابعاد مختلف مردم‌سالاری دینی در اندیشه راشدالغنوشی پرداخته شده است. و در این راستا مقولاتی چون آزادی و نقش مردم در حکومت دینی در ابعاد مشروعیت، نظارت و رابطه با حکومت مورد توجه قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: مردم‌سالاری، حکومت دینی، آزادی، راشدالغنوشی، دموکراسی.

^۱ کارشناس ارشد روابط بین‌الملل

^۲ دانشجوی کارشناسی ارشد روابط بین‌الملل دانشگاه گیلان

مقدمه

در دهه‌های اخیر، شاهد تحولات سریع و چشمگیر در مقوله‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فناوری در سطح جهان بوده‌ایم. به دنبال ایجاد ابزارهای جدید در ارتباطات و فناوری، یافته‌های جدید علمی، صنعتی و زیست محیطی، جوامع درصدد گسترش همکاری و توسعه مفاهیمی چون آزادی و مردم‌سالاری می‌باشند. در این تغییرات جدید و سریع، مفاهیمی مانند: قدرت، اقتدار دولت-ملت‌ها، امنیت، صلح و جنگ در حال جایگزین شدن با مفاهیمی چون رفاه، حقوق بشر، مردم‌سالاری، مسائل زیست محیطی، جامعه جهانی مدنی، تجارت، توسعه فرهنگی و اقتصادی و مردم‌سالاری هستند. این انقلاب جهانی به عنوان روند جهانی شدن تجلی نموده است.

از دیدگاه نظری نیز بخش اعظمی از نظریه‌پردازی در حوزه‌های فلسفه، علوم سیاسی و جامعه‌شناسی به مردم‌سالاری اختصاص یافته است و در مباحث نظری، موضوع مردم‌سالاری و زمینه‌های اجتماعی آن مهمترین مبحث در جامعه‌شناسی سیاسی به شمار می‌رود. باید اذعان داشت که مفهوم مردم‌سالاری از مرزهای علمی نظری فراتر رفته و وارد عهدنامه‌های گوناگون بین‌المللی گردیده است. برای نمونه اعلامیه جهانی حقوق بشر که مقبولیت جهانی یافته است و تقریباً همه کشورها آن را به رسمیت شناخته‌اند، با تشریح حقوق گوناگون هر فرد انسانی، ویژگی جامعه مردم‌سالار را جامعه‌ای می‌داند که در آن انسان می‌تواند زندگی شرافتمندانه داشته باشد و به پیشرفت و شکوفایی و حقوق خود دست یابد. در این رابطه عده‌ای از اندیشمندان که خواسته‌اند به لحاظ مفهومی

مردم‌سالاری دینی را بررسی و ارزیابی کنند، با چنین چهارچوب پذیرفته شده‌ای، تلاش کرده‌اند درصدد ارائه نظریه‌ای مناسب برآیند تا در قالب این نظر هم مفهوم دموکراسی دچار چالش و کاستی نشود و هم امکان برقراری حاکمیت دین در جامعه فراهم شود. مستقل دیدن مفهوم دموکراسی و دین و جمع این دو به منزله دموکراسی دینی امکانپذیر بوده است و در نگرشی تطبیقی می‌توان به چالش‌های پیش‌رو پاسخ گفت. در چنین نگرشی، دموکراسی به مثابه مفهومی حداقلی و اسلام به مثابه مفهومی حداکثری طرح می‌شود. در این نگرش، اسلام با مفهومی مستقل و دموکراسی با مفهوم و واقعیت مستقل دیگری ابعاد به ظاهر متناقض بسیاری پیدا می‌کند. پاسخ دادن به این تناقض‌ها و یافتن راهکارهایی برای جمع این مسائل به ظاهر متناقض دشوار نیست و پژوهشگران و اندیشمندان این رشته‌ها نشان داده‌اند که توان پاسخگویی به این مسائل را دارند.

با توجه به مسائل فوق در این مقاله به بررسی چرایی و چیستی مردم‌سالاری دینی در اندیشه راشدالغنوشی پرداخته و درصدد پاسخگویی به این سوالات: که چرا غنوشی و اسلام‌گرایان تونسی به گفتمان مردم‌سالاری یا دموکراسی که تا چند دهه پیش از بردن نام آن هم اکراه داشتند، روی آوردند؟ و در این الگوی مردم‌سالاری دینی جایگاه حقوق بشر و آزادی عقیده و اندیشه کجاست؟

تعریف کلی از مردم‌سالاری دینی

مردم‌سالاری دینی را از دو بعد می‌توان بررسی کرد. بعد نظری همراه با بیان تعاریف آن، دیگر بعد جامعه‌شناختی و



شاید این مقدار آزادی در دنیا بی سابقه باشد که حکومتی با مخالفان خود تا این درجه با دموکراسی رفتار کرده باشد. در باب دموکراسی سخن بسیار است و این واژه محبوب القلوب بسیار کسانی است که متوجه مدعیات و پیامدهای آن نمی شوند. گروهی آن را کشکول جادویی می نامند که با کمی دستکاری می تواند هر مجموعه ای از واقعیات را حمل کند (رنی، ۱۳۷۴: ۱۳۷). گروهی آن را واهی می نامند و قوت و ضعف و دوام آن را ناشی از همین صفت می دانند. گروهی آن را پدید آورنده همزمان دیدگاه های سوفیستیک و فیلسوفیک تلقی می کنند. گروهی آن را در دیدگاه تاریخ نگارانه می سنجد و تنها به بررسی پروسه تاریخی آن اکتفا می کنند (فونتانا، ۱۳۸۰: ۱۷۶). برخی هم تلاش کرده اند دموکراسی را در صورت بندی تاریخی مدرنیته در حوزه سیاست و نظام سیاسی جدید تلقی کنند که هم منبع توقعات و انتظارات بزرگ و هم منشأ نومییدی های تلخ شده است (نوذری، ۱۳۷۹: ۱۸۱). و به همین دلیل بعضی کسان خواسته اند که دموکراسی را با پیشرفت اخلاقی یا فکری و عقلی پیوند دهند و همین آمال سبب ساز پیدایش نظریه هایی قویاً هنجاری در باب دموکراسی شده است (گیدنز، ۱۳۷۹: ۳۴۹).

برخی مبانی فکری دموکراسی را بر اصولی استوار ساخته اند که در طی فرآیند درازمدت مبارزه برای ایجاد حکومت دموکراتیک تکوین یافته اند مانند: لیبرالیسم، نسبی گرایی، پراگماتیسم، اصالت قرارداد، اصالت برابری مدنی، اصالت رضایت و قبول عامه، خودمختاری فرد، برخی به نحوه پوزیتیویستی نگاه قانون و قانون گرایی، شهروندی، حاکمیت مردم و حقوق بشر (بشیره، ۱۳۸۰: ۴۷)، کرده و

توجه به ماهیت و چگونگی شکل گیری آن در بستر تاریخ. تعریف مردم سالاری دینی چه از لحاظ درون دینی و چه به لحاظ برون دینی با ترکیبی از دین حداکثری و دموکراسی حداقلی جمع شدنی است. در همه گونه های دموکراسی که با ایدئولوژی مکتب یا مرامی آمیخته شده اند اینگونه است؛ یعنی دموکراسی با قید آن ایدئولوژی محدود می شود، چنانکه در لیبرال دموکراسی نیز بدین ترتیب است. به عبارت دیگر، ایدئولوژی تعیین کننده محتوا و دموکراسی تعیین کننده شکل و نوع حکومت است. لیبرالیسم نه تنها با دموکراسی سازگار است، بلکه می توان فراتر از این دموکراسی را گسترش طبیعی لیبرالیسم شمرد، مشروط بر اینکه مراد از دموکراسی نه جنبه آرمانی و برابری طلبانه آن، بلکه ویژگی دموکراسی چون ضابطه یا روشی سیاسی باشد (بویو، ۱۳۷۶: ۵۱).

مردم سالاری دینی از ابتدای ظهور اسلام و تشکیل حکومت اسلامی در متن دین قرار داشته است، چنانکه شهید مطهری با اشاره به حکومت حضرت امیرالمؤمنین (ع) نوشته است: امیرالمؤمنین با خوارج در منتهی درجه آزادی و دموکراسی رفتار کرد. او خلیفه است و آنها رعیتش؛ هرگونه اعمال سیاستی برایش مقدور بود، اما او زندانشان نکرد و شلاقشان نزد و حتی سهمیه آنها را از بیت المال قطع نکرد. به آنها نیز همچون سایر افراد می نگریست. این مطلب در تاریخ زندگی حضرت علی (ع) عجیب نیست، اما چیزی است که در دنیا کمتر نمونه دارد. آنها همه جا در اظهار عقیده آزاد بودند و حضرت خودش و اصحابش با عقیده آزاد با آنان روبه رو می شدند و صحبت می کردند ...

است با رشته‌ای یگانه از معنا که در تمام کاربردها و تفسیرهای متنوعی که از این واژه می‌شود، نهفته است. این هسته معنایی ضرورتاً چنان عام و نامشخص است که چنین تنوعی را ممکن می‌سازد. اما آنچنان نامشخص نیست که اجازه دهد هر معنای دلبخواهی به این واژه نسبت داده شود. در ریشه تمام تعاریف دموکراسی هر چند هم نامشخص و پیچیده باشند ایده قدرت جمعی و وضعیتی نهفته است که در آن قدرت و شاید اقتدار نیز متکی بر مردم است (اربلستر، ۱۳۷۹: ۲۳).

در باب ترکیب و تلفیق دین و دموکراسی، اسلام و دموکراسی، توافق یا تباین ذاتی میان آراء و اقوال دین-گرایانه و اندیشه و عمل دموکراتیک، امروزه یافت نمی‌شود. برخی معتقدند دموکراسی زاینده لیبرالیسم و اومانیسم و سکولاریسم است و ایرادها و اشکال‌های بسیار دارد و اسلام، دین معیارها و ضوابط راستین است و نمی‌تواند حکومتگری اصل اکثریت را بپذیرد و به اباحه تن دهد. برخی مردم‌سالاری دینی را یک تأسیس مردم‌سالار و دموکراتیک می‌دانند که از آن به دلیل اعتقاد اکثریت مردم نبایستی وجود یک دموکراسی لیبرال را انتظار داشت (هاشمی، ۱۳۷۸: ۸۵).

برخی دیگر معتقدند جمع نقیضین در باب مردم‌سالاری دینی نشأت گرفته از منطق باطل ارسطویی است، زیرا جمهوری ناظر به شکل حکومت و قید اسلامی مربوط به محتوای آن است و اسلام نیز بسیاری از تأسیسات دموکراتیک را در خود پذیرفته و اصلاً اجتهاد هم به همین معناست (کاتوزیان، ۱۳۷۸: ۲۲). برخی معتقدند دین اسلام جامع و شامل است و برای تمامی جنبه‌های زندگی انسان

معتقد شده‌اند که دموکراسی فراهم آورنده فرصت‌هایی برای مشارکت واقعی، رأی برابر، کسب ادراک واضح از فضای عمومی جامعه و اعمال کنترل نهایی بر دستور کار عمومی اجتماع است که خود را از طریق مقامات منتخب، انتخابات آزاد، گسترش می‌دهد. عده‌ای منصفانه و مکرر، آزادی بیان، منابع بدیل اطلاع‌رسانی و تشکلات مستقل (دال، ۱۳۷۸: ۴۸)، عده‌ای آن را سیاست انتخاب همه چیز (نمی‌توان حق رأی دموکراتیک را حتی با آراء عمومی حذف کرد) دانسته‌اند (مک‌فرسون، ۱۳۷۹: ۶۵).

برخی معتقد شده‌اند که در نظریه دموکراتیک طیفی از آراء و عقاید (هلد، ۱۳۶۹: ۱۶) وجود دارد که البته بنیاد آن حول یک محور است: همه باید حکومت کنند و همه باید در قانونگذاری و تصمیم‌گیری و اجرای قوانین و اداره امور حکومت دخیل باشند. همه باید شخصاً در تصمیم‌گیری‌های مهم مربوط به خط مشی کلی دخیل باشند. حکومتگران باید در مقابل حکومت‌شوندگان پاسخگو باشند یعنی فرمانروایان باید اعمال خود را برای فرمانبران توجیه کنند و فرمانبران باید بتوانند آنها را کنار بگذارند. حکومتگران باید در مقابل نمایندگان حکومت‌شوندگان پاسخگو باشند. حکومتگران باید توسط حکومت‌شوندگان انتخاب شوند. حکومتگران باید توسط نمایندگان حکومت‌شوندگان انتخاب شوند.

حکومتگران باید به نفع حکومت‌شوندگان عمل کنند. گرچه طیف وسیعی از آراء و عقاید وجود دارد که نشان می‌دهد می‌توان به دموکراسی از جنبه‌های گوناگون توجه کرد ولی هر معنا و هر کاربردی را نمی‌شود بر آن تحمیل کرد. دموکراسی مانند آزادی یا برابری در حقیقت اصطلاحی



و برخی گفته‌اند که قدر متیقن‌های دموکراسی یعنی هر نفر یک رأی، اصل بر کمیت است، حق تشخیص با مردم است و تفکیک حریم عمومی از خصوصی، برخی معتقدند میان مظاهر: متکی بر آیات و روایات دینی و مذهبی، در اسلام پذیرفته شده است. دینی مانند بیعت و مظاهر دموکراسی مانند رأی تفاوت ماهوی وجود ندارد و هر دو صرفاً یک اظهار نظر سیاسی و پیمان محسوب می‌شوند. بنابراین به گمان این دسته از افراد حتی دین و دموکراسی هم می‌توانند بر همدیگر کاملاً منطبق شوند. (موسویان، ۱۳۸۱: ۹۷). برخی نیز خواسته‌اند یکسانی دین و دموکراسی را از منظری دیگر نشان دهند ولی الگو بودن جمهوری اسلامی یا مردم‌سالاری دینی را با همان واژگان و عبارتهای کاملاً دموکراتیک تعریف کرده‌اند. به عنوان نمونه آورده‌اند که مردم‌سالاری دینی نقیض استبداد دینی است و اگر مشارکت گسترده مردم در عرصه تعیین سرنوشت و بهره‌برداری از خلاقیت‌های آنان، آزادی به عنوان حق شهروندان و استفاده صحیح و مستمر از انواع آزادی‌ها را در کنار تکلیف بدون آنکه تصور کند تمامی آنچه به مردم‌سالاری دینی دست یازیده‌ایم (تاج زاده، ۱۳۸۲: ۶۳). بدون آنکه تصور کند تمامی آنچه را که به عنوان ویژگی‌های دموکراسی دینی تلقی کرده در دموکراسی غیردینی نیز موجود است و تمایز آنها معلوم نیست که به عنوان ویژگی‌های دموکراسی دینی تلقی کرده در دموکراسی غیردینی نیز موجود است و تمایز آنها معلوم نیست. تعبیر مردم‌سالاری دینی به این معنا که هم باید به مردم اهمیت داد و هم باید ساحت دین را پاس داشت از جنبه تاریخی و نظری مبدعانه نیست؛ مردم‌سالاری دینی

برنامه دارد هم محتوای قانون، هم مجری قانون و هم ناظر بر قانون را خداوند تعیین کرده است و ما حق تغییر در آن را نداریم. دموکراسی مورد تأیید اسلام نیست و آنچه هم مورد قبول قرار می‌گیرد دموکراسی در روش است. البته تا جایی که با اصول و ضروریات مسلم تعارضی در پیش نباشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۵۸).

برخی معتقدند دین و دموکراسی دو مقوله منفک‌اند و هیچ اشتیاق یا اجباری در تطبیق نظام اجتماعی دین با نظام دموکراسی احساس نمی‌شود به طرزى که آناتومی قدرت در اسلام در قالب یک سلسله طولی قرار دارد که از پیش تعیین شده‌است و مردم را در آن راهی نیست زیرا ولایت و اطاعت ویژه عده‌ای خاص و نه حقی همگانی است (جهرمی، ۱۳۷۸: ۱۲۴).

یک نظر دیگر با رد نظریه‌های جمهوری مسلمانان، جمهوری دموکراتیک اسلامی و حکومت اسلامی معتقد است. دین اسلام اگر در فروع و جزئیات دخالت نکرده باشد، دموکراسی تنها به عنوان یک روش برای سازماندهی نهادها و رفتارهای اجتماعی و سیاسی قبول است، تنها به آن شرط که روشی برای تعیین اصول و مبانی به شمار نیاید. مبانی از آن دین است اما در عرصه عمل و تنظیم مسیر در قالب ترجیح رأی اکثریت بر اقلیت، حق انتخاب مردم که ملازم با تعهدات و تکالیف دینی است به منصفه ظهور می‌رسد (نبوی، ۱۳۷۹: ۹۴). برخی ساختار ذاتی اسلام را با جمهوریت یکسان تلقی کرده‌اند زیرا معتقدند که در پیام خدا به انسان، اسلام متولی رسمی تفسیر را قبول ندارد و همه مردمان مسلمان مخاطبان پیام الهی هستند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۷).

در مدت سه سال تحصیل به اخذ مدرک دیپلم نائل آمد. سپس تا سال ۱۹۶۴ در شهر قفصه به شغل شریف معلمی مشغول شد ولی در همان سال جهت ادامه تحصیل در رشته فلسفه دانشگاه دمشق عازم سوریه شد و در آنجا با جماعت اخوان المسلمین و افکارشان آشنا شد، تا اینکه در سال ۱۹۶۸ فارغ التحصیل شد و یکسال بعد از آن به تونس بازگشت و تدریس در دبیرستان‌های پایتخت تونس و حمام الانف و القيروان را عهده‌دار شد.

در سال ۱۹۷۹ جهت تکمیل تحصیلات عالی در دانشکده شریعت از آموزش و پرورش مرخصی بدون حقوق گرفت و امر تدریس را رها نمود. سپس با همکاری عبدالفتاح مورو (متولد ۱۹۴۷) شروع به نشر فکر اسلامی با استناد به افکار ابوالاعلی مودودی و محمد غزالی و سید قطب از طریق مساجد و روزنامه‌هایی همچون المعرفة و المجتمع نمود. بعد از آن در سال ۱۹۷۹ یک تنظیم سری به نام «الجماعه الإسلامیة» را تأسیس کرد و خودش به عنوان امیر این جماعت انتخاب شد. ولی به دنبال بیانیه حزب حاکم مبنی بر منحل شدن احزاب سیاسی تونس در سال ۱۹۸۱ اعضای جماعت اسلامی طی برگزاری یک کنفرانس تحت عنوان منحل شدن حزبشان، تأسیس حرکت جدیدی به نام «حرکه الإلتجاه الإسلامی» را اعلام نمودند که الغنوشی به عنوان رئیس و عبدالفتاح مورو به عنوان دبیر کل این حزب انتخاب شدند و در تاریخ ۱۹۸۱/۰۶/۰۶ این جنبش از دولت حاکم درخواست مجوز نمود ولی خواسته آنان همچنان بی‌پاسخ ماند. و در ماه ژوئیه همان سال راشدالغنوشی دستگیر شد و سپس در ماه اکتبر همراه با مجموعه‌ای از لیدرهای جنبش با اتهام وابستگی‌شان به جماعت‌های

نیز نوعی از انواع مردم‌سالاری نیست زیرا مردم‌سالاری در تمام دنیا فقط یکی است. ولی جامعه‌ای با نود و هفت درصد مسلمان باورهایش را در شکل و محتوای حکومت تجلی می‌دهد. اگر دموکراسی روشن باشد باید از مقوله عرف تلقی گردد. حال چگونه آن را دینی، غیردینی و ضد دینی فرض می‌کنیم؟ با فرض پذیرش پلورالیزم دینی کدام دینی بودن را می‌توان پسوند مردم‌سالاری دانست؟ و اگر پسوند دینی را به مردم‌سالاری بیفزاییم طبق قواعد دموکراتیک حق دموکراتیک اکثریت دینداران محفوظ است، بنابراین افزودن چنین پسوندی سالبه به انتفاء موضوع است بر این باورند که در مردم‌سالاری ارزش‌هایی درباره انسان مطرح است که با سنت دینی اصلاح نشده، مطابقت ندارد ولی مسأله این است که از کدام زاویه درون دینی یا برون دینی می‌بایست دست به اصلاح زد. قرائت دموکراتیک اسلام گرچه مؤید مردم‌سالاری می‌تواند باشد ولی مؤسس مردم‌سالاری براساس اسلام نیست. تنها می‌توان نشان داد که مسلمان بودن با دموکرات بودن ناسازگار نیست زیرا می‌توان قبول کرد که مردم دین‌دار دین خود را مانع مردم‌سالاری نمی‌دانند بلکه مؤید آن می‌دانند.

مختصری از زندگی راشدالغنوشی

راشدالغنوشی در سال ۱۹۴۱م در حومه قابس تونس به دنیا آمد. دوره ابتدایی را در زادگاهش حومه قابس و دوره راهنمایی را در مدرسه وابسته به دانشگاه الزیتونیه گذراند، سپس جهت ادامه تحصیل در مقطع دبیرستان به شهر مشیبله نقل مکان نمود و در دبیرستان الخلدونیه آن شهر



حمادی الجبالی هم که آن وقت عضو دفتر سیاسی و مدیر مسئول هیأت تحریریه مجله «الفجر الأسبوعية الإسلامية» بود به ۱۵ سال زندان محکوم شد.

مردم‌سالاری از نظر راشد الغنوشی

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 جزء تشبیت 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 دل مشغولی 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 تونسی و جامعه عرب عموماً از ده سال پیش به این سو که مهم‌ترین آنها هنوز، مسأله آزادی است، تحول یافته است. زیرا عرضه پاسخ‌های

غیرقانونی محاکمه شدند و سرانجام الغنوشی به ده سال زندان محکوم شد. ولی پس از گذراندن ۳ سال از زندانی‌اش در مورخ ۱۹۸۴/۰۸/۰۲ با میانجیگری نخست‌وزیر وقت تونس، محمد مزالی با عفو بن علی از زندان آزاد شد. ناگفته نماند در دوران بازداشتش ابتدا الفاضل البلیدی و سپس حمادی الجبالی رهبری جنبش را برعهده داشتند. در دسامبر سال ۱۹۸۴ جنبش اسلامی اقدام به برگزاری یک کنگره سری نمود که نتیجه آن انتخاب دوباره الغنوشی و عبدالفتاح مورو به عنوان رهبران جماعت بود. سپس در مورخ ۱۹۸۷/۰۶/۰۶ جنبش اسلامی کنفرانس روزنامه‌نگاری برگزار کرد که در آن چهارمین سالگرد تأسیس جنبش و مصوبات کنگره سری و اسامی اعضای منتخب دفتر سیاسی را علناً اعلام نمودند. بعد از آن در ماه اوت همان سال بار دیگر الغنوشی و چند تن از دوستانش با اتهام دست داشتن عناصر «حرکه الإلتجاه الإسلامی» در انفجار چهار هتل در پایتخت تونس دستگیر شدند. ولی الغنوشی ضمن رد کردن هرگونه ارتباط حزبی با این انفجارها، این عملیات‌ها را به شدت محکوم نمود. بالاخره دادگاه امنیت تونس به بهانه تهدید امنیت حکومت و وابستگی الغنوشی به بیگانگان از جمله ایران حکم زندان ابد را برای وی صادر کرد و ۷ تن از دوستانش به اعدام محکوم شدند که حکم ۲ نفر از آنان اجرا شد. ولی بعدها در مورخ ۱۹۸۸/۰۵/۱۵ رئیس جمهوری تونس زین العابدین بن علی به مناسبت عید سعید فطر دستور آزادی الغنوشی را صادر نمود ولی این بار پس از آزادی بلافاصله تونس را به مقصد لندن ترک کرد. و سرانجام در مورخ ۱۹۹۲/۰۸/۲۸ دادگاه نظامی تونس در غیاب راشد الغنوشی حکم زندان ابد را علیه وی صادر کرد و

دولت در اسلام، مبانی و اصولی است که این دولت بر آن مبتنی است. آیا هدف این دولت، تحقق دموکراسی و شورا است، حتی اگر به زیان اصول دیگری مانند عبادت و وحدت امت باشد؟ در این جا 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 این جا است که جریان انسان‌گرایی 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 خدا است و اینکه او پروردگار هر چیزی و مالک آن و حاکم غیرقابل پیگیری 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 را دارد که هیچ کس بر آن سلطه‌ای ندارد و نیز تکالیفی را بر دوش می‌کشد که نمی‌تواند از آن بگسلد و این تکالیف مجموعاً عهد و پیمان یا قراردادی است بر سر این که 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.»

روشن به چالش‌های فراروی اندیشه اسلامی در کشوری مانند تونس که مشارکتی فعال در غرب‌گرایی و فرهنگ داشته، ضرورتی معرفتی بود که برای جنبش اسلامی گریزی از آن نداشت (الغنوشی، ۱۹۹۳: ۱۷).

کتاب آزادی‌های عمومی در دولت اسلامی در حقیقت چکیده مواضع جنبش اسلامی تونس و رهبر آن نسبت به اصول اساسی حکومت اسلامی قدرت سیاسی و آزادی‌های عمومی در دولت اسلامی، هم از بعد تاریخی و هم از حیث برنامه آینده‌شان برای چنین دولتی است. در این کتاب تضمین‌های عدم ظلم یا آزادی‌های عمومی در نظام اسلامی نیز مورد بحث قرار گرفته است. غنوشی در مقدمه 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 شاخه‌ای کوچک از خوارج که «معتقدند برپایی دولت اسلامی، وظیفه‌ای دینی نیست، بلکه مصلحتی شرعی است که به اندازه 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 بر اساس 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 انسان‌ها است که مقتضی سامان بخشی به امورشان است و از اینرو نیست به اینکه اسلام دستور به برپایی حکومت دهد، بلکه آنچه نیازمند نص و توجه شرع است، تضمین‌های اساسی برای عدم خروج دولت از وظیفه اساسی‌اش یعنی اقامه عدالت است. مسأله بعدی پس از اثبات وجود



تفکیک میان روح و ماده و عقل و روح و بلکه مهمتر از آن نشاندن عقل در مقام خدایی وی در نقد این رویکرد فلسفی می‌گوید: اگر عقل از مهارش رها شود آفاق را در می‌نورد دو مسیر علم را طی می‌کند تا در بسیاری موارد از آن استفاده‌ای شیطانی کند و هوس سلطه‌گری و لذت‌جویی گناه آلودش 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 مفی‌ای در آن را مدخلی برای رهیافت جایگزینی اندیشه اسلامی به جای فلسفه‌های غربی قرار می‌دهد. او نیز چون 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. چنان که احکام شرعی‌ای که در کتاب و سنت آمده است، مبادی برتر و ثابت است و خلاصه اینکه نص بر این که حاکمیت از آن خدا است و 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 که شریعت را پیاده می‌کند است. وی در پایان به اصل دوم حکومت اسلامی یعنی شورا باز

اوضاع سیاسی خفقان‌آمیز تونس در دهه هشتاد، اسلام‌گرایان را به نظریه پردازی 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. فرانسو ابورجا 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 اراده مردم و در سازوکاری دموکراتیک کسب کرده باشند، مشروع بشمارند» (راشدالغنوشی، ۱۹۹۳: ۲۲). 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 قوه مجریه و مقننه از طریق انتخابات عمومی و آزاد و به رسمیت شناخته شدن حقوق بشر باشد، گویای نوعی جهان‌بینی 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 انگاره انسانی‌ای برمی‌گرداند که فلسفه عصر نوزایی و اصلاح دینی عرضه کرده است، هر چند این انگاره از دید وی عناصر سلبی‌ای هم دارد، مانند

«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 گمراه‌گری، مشروعیت خود را از دستگاه مردم‌سالاری می‌گیرند. آیا ریشه‌دارترین مردم‌سالاری‌ها در بریتانیا و فرانسه، وزارتخانه مستعمرات یا وزارتخانه ماوراء بحار (فرا دریاها) خود را همچنان حفظ و قمار ولواط 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 سازوکارها و ابزارهایی برای جابه‌جا شدن قدرت و تنظیم رابطه میان حاکمان و حکومت‌شوندگان تقلیل می‌دهند. این تفکیک ناروا میان درون مایه و شکل مردم‌سالاری بازتاب آشفتگی تصور اینان نسبت به اصل آن است. از اینرو است که غنوشی در ارزیابی تجربه حکومتی جدید در سودان که کودتاگران اسلام‌گرا از ژوئیه ۱۹۸۹ م به اینسو اندوخته‌اند از الگوی اجتماعی یا راه سوم میان حکومت نظامیان و نظام تکثرگرا یاد می‌کند. این راه سوم از نگاه وی عنوان «راه مردم‌سالاری توده‌ای» را می‌یابد که از طریق گردهمایی‌های عمومی مردمی اعمال می‌شود. وی معتقد است این تجربه تلاشی برای خلق الگویی است که آرمان را تحقق می‌بخشد و از واقعیت محیط سیاسی الهام می‌گیرد. وی انتظار دارد نظام گردهمایی‌ها، بتواند معادله‌ای را مبتنی بر آزادی و نظم که پروژه‌ای اصیل است تحقق بخشد، ولی آنچه شایسته‌ا‌هتمام است این است که پی‌ریزی پروژه تمدنی فراگیر، عملیات دگردیسی فراگیر و تحول بخشیدن

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 آکادمیک‌اش اهتمامی جدی به تعریف مفاهیم و اصطلاحات دارد ولی از عرضه هرگونه تعریفی اجرائی 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 نزاع اروپاییان است: و از آنرو که مردم‌سالاری، مفهومی مجمل است و شامل متضادترین نظام‌ها می‌شود، حکم برنظام معینی به عنوان انتساب به آن دشوار است. این امر، تأمل 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:



ختم نمی‌شد، زیرا در مقابل نفعی که از این راه می‌بردند، باید موضع خود را نسبت به آن صریحاً روشن می‌کردند و نمی‌توانستند نسبت به بحث حقوق بشر در سطوح فلسفی و فرهنگی و عملی بی‌تفاوت بمانند جنبش اسلام‌گرای تونس در طی محاکمات سال ۱۹۸۱ م 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 از اینرو نوشته‌های اسلام‌گرایان تونسی می‌کوشد تا برای موضوع حقوق بشر، جایی در گفتمان سیاسی و فکری خود اختصاص می‌دهد، اما مشکلی که با آن رویارو است، ایجاد همسازی میان ثوابت دینی و تحولات جهان معاصر است. از اینرو 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 می‌کند 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 عمومی‌اش، 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

به وضعیت اجتماعی به عنوان یک کل در حرکتی یکپارچه و منسجم است و نه حرکتی جزئی و بخشی. به نظر می‌رسد که اسلام‌گرایان در مقابل تجربه کودتاگران اسلام‌گرای سودانی دو راه در پیش دارند؛ یا اینکه با انواع توجیه به نظریه‌پردازی برای مشروعیت آن بپردازند و یا اینکه شجاعانه، اقدام دوستانشان را محکوم کنند که البته چنانکه در نوشته‌های غنوشی دیده می‌شود راه نخست را در پیش گرفته‌اند. غنوشی که از موفقیت الگوی کودتای انقلابی اسلامی در سودان ابراز اطمینان می‌کند باب احتمال شکست آن را نیز همچنان مفتوح می‌گذارد و می‌گوید: ... اصحاب این پروژه آن را پروژه‌ای کامل نمی‌دانند بلکه پروژه‌ای در حال تکمیل و تجدید و خود تعدیلی مستمر می‌دانند، این پروژه همچنان در حال ساخت بر اساس الگوی مورد انتظارش است.

حقوق بشر در مردم‌سالاری راشدالغنوشی

در یکی دو دهه اخیر جنبش‌های اسلام‌گرا، موضوع حقوق بشر را نیز به عنوان یکی از ویژگی‌های مردم‌سالاری 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 منافع عملی که طرح مسأله حقوق بشر برایشان داشت بدان روی آوردند، اما مسأله به همین جا

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 در نظر مردم‌سالاری راشد الغنوشی

غنوشی در بحث آزادی فکری، فراوان از آیه لا اکرهه فی الدین (بقره/۱۵۶) بهره می‌گیرد. وی معتقد است این آیه، گویای حق فرد در انتخاب عقیده‌اش، به دور از هر گونه 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 غیرمسلمانان در دولت اسلامی اجازه می‌دهد از دین اسلام انتقاد کنند و آزادی کامل خواهند داشت تا عقیده خود را بستانند و غیرمسلمانان 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 تونسسی بوده است که در اعتراض به چنین باوری که تارک دین اسلام مستحق اعلام است از پیوستن به جنبش الاتحاد 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 مسأله تعیین مجازات به امام (حاکم اسلامی) که خود او به لحاظ حجم خطری که این پدیده بر موجودیت سیاسی است دارد آن را معین کند. ارتداد جرمی است که رابطه‌ای با آزادی عقیده که مورد پذیرش اسلام ندارد. ارتداد مسأله‌ای سیاسی ایشان بر 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 با آن برخورد می‌شود.

راشدالغنوشی، متفکر تونسسی و رهبر حزب النهضه نیز از طرفداران حسن البنا و جریان اخوان المسلمین است. او نیز از جمله اسلام‌گرایانی است که معتقد است مردم‌سالاری، آزادی و حقوق بشر و حقوق زن در اسلام تضمین شده است و برداشت‌های تندروانه و انعطاف ناپذیر از اسلام را نمی‌پذیرد. او نیز بر خلاف حسن البنا معتقد است که باید به احزاب اجازه تشکل و عضوگیری در حکومت اسلامی را داد. استدلال او این است که احزاب پاسخی به فریضه‌ی امر به معروف و نهی از منکر هستند و بنابراین نباید از تشکیل آن‌ها جلوگیری کرد: «به دلیل این کارکردهای گسترده تشکیلاتی و تربیتی-اجتماعی احزاب در جامعه اسلامی، ایجاد آن‌ها به اجازه از سوی حکمرانان نیاز ندارد، زیرا پاسخی به فرمان خدا در مورد ادای رسالت امر به معروف و نهی از منکر است و این در حالی است که هرچه از این قبیل باشد به اجازه کسی نیاز ندارد، به ویژه آنکه روی سخن بخش عمده‌ای از امر به معروف و نهی از منکر با



غنوشی نظام‌های کنونی دموکراسی موجود در غرب را نیز مثبت ارزیابی می‌کند و در این زمینه تفاوت دیدگاه او با حسن البنا و سید قطب آشکار است که دموکراسی غربی و کمونیسم روسی را همزمان رد می‌کردند. غنوشی جهان جدید را پذیرفته است و سعی می‌کند مسلمانان را متوجه این نکته کند که باید در این جهان زیست، نه اینکه به فکر تخریب آن بود. «در غیاب نظام اسلامی یا دموکراسی اسلامی، نظام دموکراسی غربی به همان وضعی که در غرب هست، بهترین یا کم زیان‌ترین نظام است و این برای مسلمانان خواسته‌ای مشروع خواهد بود که همراه با دیگر هموطنان آزاده خود برای بدست آوردن آن مبارزه کنند، چه، دست یافتن به چیزی هرچند ناقص و سپس تکامل بخشیدن به آن بهتر از آن است که به کلی از دست برود» (غنوشی، پیشین: ۴۵۴).

او در نوشته‌های خود تأکید می‌کند که برای مسلمانان، اولویت با تشکیل حکومت دموکراتیک است نه تشکیل حکومت اسلامی: «اینگونه نیست که گزینه‌های مطرح در برابر گروه‌های اسلامی یکی حکومت اسلامی و دیگری حکومت غیر اسلامی باشد، بلکه گزینه‌های فراروی آنها یکی دیکتاتوری و دیگری دموکراسی است، یعنی باید میان آنکه مسلمانان به عنوان یک دین و یک گروه سرکوب شوند و از میان بروند، و یا وضعیتی که بخشی از حقوق و آزادی‌ها را برایشان تضمین می‌کند یکی را برگزینند» (غنوشی، ۱۳۸۱: ۴۸۹).

همچنین او در تفاوتی آشکار با بسیاری از دیگر شخصیت‌ها و گروه‌های اسلامگرا در عالم اسلام، از پرداختن مسلمانان به هنرهای مدرن استقبال می‌کند: «داشتن شهامت و

حکمرانان است، پس چگونه می‌توان برای اندرز دادن و نقد کردن آنان از ایشان اجازه خواست؟» (غنوشی، ۱۳۸۱: ۴۲۰).

غنوشی در سال ۱۹۸۴ و پیش از تشکیل النهضه، زمانی که در قالب جنبش گرایش اسلامی فعالیت می‌کرد، به همراه یاران خود متنی را با عنوان فرصت منحصر به فرد در برابر تونس منتشر کرد که در آن، اعضای این جنبش بی‌پروا تأیید خود را نسبت به اصل دموکراسی بیان داشتند و اعلام کردند که متعهد می‌شوند هر حکومت برخاسته از انتخابات مشروع را به رسمیت بشناسند، حتی اگر این حکومت، کمونیستی باشد (بورجا، ۱۳۹۲: ۴۵).

فرانسوا بورجا در باره اهمیت منحصر به فرد این متن چنین نوشته است: «این نخستین بار است، تا آنجا که ما اطلاع داریم مبارزان اسلام سیاسی در جهان عرب، موضعی روشن در قبال دموکراسی اتخاذ می‌کنند و خواستار آن می‌شوند و به رغم اختلاف‌های ایدئولوژیک، از حق اظهارنظر و تشکل برای تمام احزاب موجود دفاع می‌کنند، حتی اگر این احزاب، بیشترین تضاد را با آنان داشته باشند» (همان: ۴۶).

غنوشی خود در ارتباط با ضرورت تلاش برای تحقق دموکراسی چنین می‌گوید: «باید بر این عقیده باشیم که ملت، بعد از خداوند، بالاترین سلطه در جامعه را دارد و کسی حق ندارد که کفیل و وصی آن باشد، زیرا ملت کودک یا ناقص عقل نیست بلکه خلیفه خدا روی زمین است، و اصرار کنیم که جهاد برای آزادی همان جهاد برای اسلام است و تمام تجمع‌های سیاسی حق دارند که برای بازگرداندن آزادی مورد تجاوز قرار گرفته و زنده به گور شده در جهان عرب گردهم بیایند» (غنوشی، ۱۳۹۲: ۱۸۱).

آئین و اندیشه خود بخوانند؟ برخی بدان استناد که این امر مسلمانان را در دینشان با فتنه رویاروی می‌کند و در معرض ارتداد قرار می‌دهد این کار را ممنوع می‌دانند، چنانکه این دیدگاه اغلب اندیشمندان اسلامی است. اما برخی دیگر هیچ مانعی برای آن نمی‌بینند. پیش‌تر از جمله طرفداران این نظریه از علامه مودودی و شهید فاروقی یاد کردیم و ما نیز همین دیدگاه را برمی‌گزینیم، مشروط بر آنکه همه به آداب عمومی گفت‌وگو پایبند باشند» (غنوشی، پیشین: ۴۰۸).

از نظر غنوشی وقتی مردم از احکام شرع خوششان نیاید این احکام بر آنها جاری نمی‌شود، بلکه احکام در صورتی که مردم خواهانش باشند اجرا می‌شود. او بر این باور است که حتی اگر مردم با پاره‌ای احکام مانند حجاب موافق بودند و با پاره‌ای احکام دیگر مانند قصاص مخالف بودند، نمی‌توان آنها را به تمام احکام اجبار کرد بلکه فقط می‌توان با آنها گفت‌وگو کرد، چراکه دین اسلام بر اساس آزادی شروع می‌شود و مردم به خواست خودشان به بهشت می‌روند و کسی را با زنجیر به بهشت نمی‌برند (غنوشی، ۱۳۹۰).

همچنین بعد از موفقیت بزرگ النهضه در انتخاباتی که پس از سقوط زین العابدین بن علی برگزار شد و کسب ۴۰ درصد آرا توسط این حزب، غنوشی در گردهمایی که در واشنگتن آمریکا برگزار شد باز هم بر لزوم التزام همگان به دموکراسی و مردم‌سالاری تأکید کرد.

نتیجه‌گیری

نظام‌های سیاسی و عقیدتی مبتنی بر پیش فرض‌های هستی‌شناسانه‌اند. این پیش فرض‌های هستی‌شناسانه

شجاعت برای ورود به جهان مدرن و جوانب مختلف آن مانند بازیگری و سینما ضروری است. ما باید برای آزاد کردن این جنبه‌ها، به جای گریز به سمت آن برویم. ما باید فرهنگ امروز را در قالب اسلام بریزیم و ذوب کنیم. آن وقت مردم اسلام را در تمام زمینه‌های اقتصاد، هنر، تئاتر و ... می‌بینند و اسلام پاسخگوی نیازهای جهان خواهد بود» (غنوشی، پیشین: ۱۸۷-۱۸۶).

غنوشی در زمینه حقوق زن، معتقد است که اسلام زن را از حضور و مشارکت در سیاست منع نکرده است و حتی از این ایده طرفداری می‌کند که زن می‌تواند علاوه بر کاندید شدن برای نمایندگی مجلس، منصب قضاوت و نیز ولایت عامه (امامت یا ریاست حکومت) را نیز از آن خود کند. از این جنبه مشاهده می‌شود که دیدگاه غنوشی از قرضاوی نیز پیش‌تر رفته است که حقوق سیاسی زن را شامل ولایت عامه نمی‌داند. غنوشی در این ارتباط می‌نویسد: «در اسلام هیچ دلیلی وجود ندارد که بتواند قاطعانه زن را از ولایت عامه و شئون آن اعم از قضاوت و امارت محروم کند» (غنوشی، پیشین: ۱۶۰).

او در زمینه حقوق گروه‌های غیراسلامی و حتی ملحد، نسبت به تشکیل حزب و تلاش در راه دفاع از منافع خود نیز دید گشاده‌تری دارد و اگرچه معتقد است که آنها از حقوق شهروندی کامل برخوردار نخواهند بود، اما با این وجود معتقد است که آنها می‌توانند به صورت سازمان یافته در جهت پیشبرد دیدگاه‌ها و منافع خود عمل کنند. او می‌گوید که گروه‌های غیراسلامی این حق را دارند که در یک حکومت اسلامی، مسلمانان را به آئین و اندیشه خویش فرا بخوانند. «آیا غیرمسلمانان حق دارند مسلمانان را به



و به این ترتیب نتیجه می‌گیرد که دولت اسلامی دولتی از هر جهت مدنی است که تفاوتی با دموکراسی‌های معاصر جزء از حیث تعالی حاکمیت شریعت یا قوانین الهی بر همه حاکمیت‌های دیگر در این نظام، ندارد. آنچه باقی می‌ماند بحث ابزارهایی است که به تناسب و اندازه سهمی که در حسن انجام این وظیفه که از میان بردن ظلم و برپایی عدالت بنا به مقتضای شریعت الهی است باید مورد استفاده قرار گیرند.

فهرست منابع

فارسی:

- ۱- آریلاستر، آنتونی (۱۳۷۹)، **دموکراسی**، ترجمه: حسن مرتضوی، تهران: انتشارات آشیان.
- ۲- بورجا، فرانسوا (۱۳۹۲)، **اسلام سیاسی، نگاهی به تاریخ و اندیشه حرکه النهضه تونس**، ترجمه: سید هادی خسروشاهی، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- ۳- بوبیو، نوربرتو (۱۳۷۶)، **لیبرالیسم و دموکراسی**، ترجمه: بابک گلستان، تهران: انتشارات چشمه.
- ۴- بشیریه، حسین (۱۳۸۰)، **درس‌های دموکراسی برای همه: مباحثی علم سیاست تأسیسی**، تهران: نگاه معاصر.
- ۵- غنوشی، راشد (۱۳۹۲)، **راه‌حل دموکراتیک برای جنبش‌های اسلامی**، ترجمه: سید هادی خسروشاهی، قم: موسسه بوستان کتاب.
- ۶- غنوشی، راشد (۱۳۸۱)، **آزادی‌های عمومی در حکومت اسلامی**، ترجمه: حسین صابری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۷- غنوشی، راشد (۱۳۹۰)، **مصاحبه ... سایت رسمی جماعت دعوت و اصلاح ایران**، تاریخ بازیابی ۱۰/۵/۱۳۹۱
- <http://www.isahweb.org/content/2011/11/4579>
- ۸- تاج زاده، سید مصطفی (۱۳۸۲)، **سیاست، محراب و خواجه**، تهران: انتشارات ذکر.

نگرش یک ملت را به جهان هستی، انسان و چگونگی ارتباط دین و دنیا تعیین می‌کند. جدا بودن دین از سیاست در نظام‌های سکولار و لیبرال دموکراسی به سبب همین پیش‌فرض هاست. قراردادن مردم‌سالاری دینی درون دین و برآمدن آن از فرهنگ دینی در نگرش‌های مادی تمایل، خواسته‌ها و غرایز انسانها ذاتی‌اند و نباید محدودیتی داشته باشند، اما در نگرش دینی این مسائل اگرچه ذاتی‌اند، باید تحت رهبری عقل و شرع قرار گیرند. این نگرش متفاوت در عرصه سیاست نقشی اساسی خواهد داشت. به این معنا که در حوزه تصمیم‌گیری‌های کلان و سیاسی چنانچه نگرش مادی پذیرفته شود، آنچه در تصمیم‌گیری‌های سیاسی نقشی اساسی ایفا می‌کند همان خواسته‌ها و غرایز انسان- هاست و آنچه منافع ملی یک کشور را رقم می‌زند همین خواسته‌ها، تمایل و غرایز یک ملت است. درحالی که در نگرش دینی آنچه در عرصه سیاسی و تصمیم‌گیری یک ملت متبلور می‌شود مبتنی بر عقل و شرع است و خواسته‌ها، تمایل و غرایز انسانها تا جایی حق بروز دارند که از تحت رهبری عقل و شرع خارج نشوند. همچنین در نگرش- های دینی، برخلاف نگرش‌های دیگر، دین تعریفی صحیح و جایگاهی ویژه دارد و در این چهارچوب کارآمدی دین در همه عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی اثبات می‌شود. البته پیش‌فرض این کارآمدی پذیرش جامعیت دین و توان پاسخگویی آن به همه مسائل است که این جامعیت از ویژگی‌های اصلی و اساسی دین اسلام است. اما از طرفی غنوشی به سبک قدما قدرت را وظیفه‌ای اجتماعی برای حراست از دین و دنیا می‌شمارد و می‌افزاید که متولیان قدرت، صرفاً کارگزاران و خادمان امت هستند.



- ۹- جهرمی، علی (۱۳۷۸)، **پژوهش و مطالعات ستاد دهه فجر از قلاب اسلامی راه انقلاب**، مجموعه مقالات پژوهشی درباره انقلاب اسلامی، تهران: نشر هماهنگ.
- ۱۰- رنی، آستین (۱۳۷۴)، **حکومت: آشنایی با علم سیاست**، ترجمه: لیلا سازگار، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۱- فونتانا، بیانکاماریا (۱۳۸۰)، **ابداع جمهوری مدرن**، ترجمه: محمد علی موسوی فریدنی، تهران: انتشارات شیرازه.
- ۱۲- مجتهد شبستری، (۱۳۷۷)، «جمهوریت و ساختار ذاتی اسلام»، **سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی**.
- ۱۳- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸)، **نظریه سیاسی اسلام: فایده‌گذاری**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم.
- ۱۴- مک فرسون، کرافورد براف (۱۳۷۹)، **جهان واقعی دموکراسی**، ترجمه: علی معنوی، تهران: نشر آگاه.
- ۱۵- موسویان، ابوالفضل (۱۳۸۱)، **مبانی مشروعیت حکومت: جایگاه رأی و بیعت در اندیشه اسلامی**، تهران: انتشارات ذکر.
- ۱۶- نبوی، سیدعباس (۱۳۷۹)، **مردم‌سالاری در حاکمیت اسلامی**، تهران: تمدن و توسعه اسلامی.
- ۱۷- نوذری، حسینعلی (۱۳۷۹)، **صورت‌بندی مدرنیته و پست مدرنیته**، تهران: انتشارات نقش جهان.
- ۱۸- هلد، دیوید (۱۳۶۹)، **مدل‌های دموکراسی**، ترجمه: عباس مخبر، تهران: انتشارات روشنگران.
- ۱۹- هاشمی، سیدمحمد (۱۳۷۸)، **حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران: اصول و مبانی کلی نظام**، تهران: انتشارات دادگستر، چاپ دوم.
- ۲۰- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۹)، **مدرنیته و مدرنیسم: سیاست، فرهنگ و نظریه اجتماعی**، ترجمه: حسینعلی نوذری، تهران: انتشارات نقش جهان.
- ۲۱- دال، رابرت (۱۳۷۸)، **درباره دموکراسی**، ترجمه: حسن فشارکی، تهران: انتشارات شیرازه.