



صورت‌بندی گفتمانی پسااسلام سیاسی در مصر و تونس

مرتضی شیرودی*

دانشیار پژوهشکده علوم اسلامی امام صادق^(ع)

محمدسجاد شیرودی

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۵/۰۵ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۰۴/۰۶)

چکیده

میل بشر و ادیان به جهانی شدن، عمری به درازای انسان دارد اما هم‌اینک، جهانی شدن، متفاوت از گذشته، از غرب به سوی شرق، جریان دارد و تأثیراتی نه چندان شفاف را دامن زده است. از این رو، گفتمان اسلام سیاسی در اثر مواجهه با جهانی شدن در حوزه مصر و تونس تأثیراتی پذیرفته است. بررسی این تأثیرات، سؤال اصلی مقاله حاضر را تشکیل می‌دهد. گمانه ما آن است که صورت‌بندی جدیدی در گفتمان اسلام سیاسی در این کشورها صورت گرفته که در آن، از نشانه‌ها و دال‌هایی استفاده می‌گردد که در گفتمان اسلام سیاسی، مفصل‌بندی می‌گردد. غرض، دستیابی به علل اصلی تغییر صورت‌بندی اسلام سیاسی در دو شخصیت (قرضاوی و غنوشی) و دو حزب (اخوان المسلمین و النهضة) است. تلاش بر این است که با شیوه توصیفی-تحلیلی و با استفاده از ابزارهای کتابخانه (مجموعه وسیعی از داده‌های زبانی و غیر زبانی از جمله گزارش‌ها، حوادث تاریخی، مصاحبه‌ها، سیاست‌گذاری‌ها و اعلامیه‌ها، اندیشه‌های رهبران و نمایندگان اسلام سیاسی مصر و تونس) در چارچوب نظری روش تحلیل گفتمان، مورد مطالعه قرار گیرد. صورت‌بندی پسااسلام سیاسی در منازعه و مفاهیم جهانی شدن و اسلام سیاسی، در دو عرصه نظری و عملی دستاورد این مقاله است.

کلیدواژه‌ها

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

* E-mail: dshirody@yahoo.com

۱- مقدمه

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

اسلام سیاسی در جهت غیریت سازی برای گفتمان خود استراتژی منفی مطلق آموزه‌های غربی در قالب نئولیبرالیسم را دنبال می‌کرد و به رویارویی آشکار با جهانی شدن روی آورد. دال‌هایی نظیر خدا به جای مردم، شریعت به جای قانون، امر به معروف و تکلیف به جای حقوق شهروندی و شورای حل و عقد به جای پارلمان، وارد مفصل بندی گفتمان اسلام سیاسی گردید. بنابراین، گفتمان اسلام سیاسی نه الزام‌های جهانی را می‌شناخت و نه به خواست‌ها و تمایلات جهانی که توسط گفتمان مسلط جهانی شدن بازنمایی می‌شود، اعتنا داشت. اسلام سیاسی با اعتقاد جزمی به تکلیف دینی خود و تطبیق شریعت به نقض دموکراسی، حقوق بشر و حقوق شهروندی نئولیبرالیسم رو آورد. همچنین بکارگیری دال‌هایی چون دارالاسلام، هجرت، جهاد و شهادت در مفصل بندی خود و کاربرد آن در حوزه سیاسی و اجتماعی به عنوان مضمون‌های ارزشی مورد تاکید قرار گرفت. (اسلامی، ۱۳۹۵: ۶۷ و Parker and Burn, 2003: 76)

شکل ۱: تبیین صورت بندی گفتمان اسلام سیاسی



اما تجربه های افراطی گفتمان اسلام سیاسی در برخی کشورها از جمله تجربه طالبان در افغانستان که با نگرش متحجرانه و بسته دینی و ظاهرگرایی اسلامی از ارائه مدل دینی ناکام مانده بود، به زودی با نفرت و انزجار توده ها و مردم روبرو شد. البته این نفرت و انزجار تنها به طالبان محدود نمی شد، بلکه دامن هر نوع گفتمان دینی و اسلامگرایی افراطی را که به ترسیم و بازنمایی چهره خشن و غیر عقلانی از اسلام سیاسی می انجامید، نیز در بر می گرفت.

مساله اصلی گفتمان اسلام سیاسی عرضه تفسیر متفاوت به مقتضیات بین المللی بود و انعطاف ناپذیری و جزم انگاری آن راه سازش و مصالحه با مخالفان را می بست. همچنین ارایه تفاسیر خاصی از مفاهیمی همچون صلح و امنیت^۱ و ناکامی برخی تجربه های گفتمان اسلام سیاسی در رفع نیازهای اولیه مردم زمینه بی اعتباری و در دسترس نبودن آن را فراهم ساخت و در نهایت زمینه های بیقراری گفتمان یاد شده را ایجاد نمود. از سوی دیگر جهانی شدن که با خصلت درهم تنیدگی زندگی سیاسی و اجتماعی جامعه ها همراه است، نشان داد که چگونه نا امنی از یک گوشه جهان ترکش ها و پیامدهای خود را به دیگر جامعه ها وارد می کند، لذا گفتمان مسلط جهانی شدن که در خط مقدم تهدید اسلامی سیاسی قرار دارد در اقدام غیریت سازی خود به شکل دهی افکار عمومی علیه جریان مزبور پرداخت و ائتلاف جهانی ضد تروریسم را سامان بخشید و با تبلیغات گسترده خود اسلام سیاسی را نمادی برای تروریسم و نقض کننده حقوق بشر، آزادی و دموکراسی خواند.

بنابراین در یک جمع بندی کلی می توان چنین نتیجه گرفت؛ بیقراری ها از یک سو هویت های موجود را تهدید می کنند و از سوی دیگر مبنایی هستند که هویت های جدید بر اساس آنها شکل می گیرند. گفتمان اسلام سیاسی که تحت تاثیر تحول های داخلی (فقر نظری گفتمان اسلام سیاسی به ویژه در مواقعی که زمینه های لازم برای تحقق آموزه های گفتمان مزبور فراهم می شد و با برخی از تجارب ناموفق و ناکام اسلامگرایان در عرصه مدیریت سیاسی و اجتماعی جامعه های اسلامی نمایان می شد) و نیز الزام های بین المللی (هژمون گفتمان جهانی شدن) قرار گرفته بود، باعث شد تا این گفتمان با غیریت سازی درونی روبرو شود و در نتیجه به تاسیس و ظهور گفتمان پسااسلام سیاسی با بازنمایی جدیدی از مفصل بندی روی آورد. علت اساسی این بازنمایی به این بر می گردد که دو گرایش عمده در میان متفکران مسلمان به وجود آمده بود که هر کدام از این گرایش ها بر مبنای خاصی استوار بوده و به نتایج متفاوتی منتهی می گشت. اسلام سیاسی با توجه به مبانی هستی شناختی، معرفت شناختی و روش شناختی در طیف های متفاوت و گاه متضاد قابل بازبینی است. در اینجا دو مساله اصلی مطرح می شود، اولین سوال این است که وقتی مسلمانان به یک عمل سیاسی می پردازند، این اقدام را به عنوان تکلیف و

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

وظیفه تلقی می‌کنند یا اینکه این عمل را به عنوان حق می‌دانند؟^۱ در پاسخ کسانی که عمل سیاسی را یک وظیفه می‌دانند، نظم و نظام داشتن زندگی اجتماعی را به عنوان یک ضرورت تلقی می‌کنند، به این معنا که انسان‌ها فقط در داخل یک جامعه منظم و نظام دار می‌توانند زندگی کنند و به وظایف خود در برابر خدا عمل کنند. بنابراین، اقدام و عمل سیاسی پاسخ به این ضرورت است و عمل سیاسی یک عنوان شرعی و اخلاقی دارد و طرفداران این بینش، از افراد و جامعه می‌خواهند که اعمال سیاسی خود را با قصد تقرب به خدا انجام دهند و تمامی امکانات جهت تکامل معنوی افراد جامعه را فراهم نمایند اما گروه دوم علاوه بر آن شرکت در حیات سیاسی و اجتماعی را جزء تمتعات سیاسی انسان می‌دانند که از اصالت ذاتی برخوردار است. این مشارکت یک نوع تدبیر برای زندگی خویشتن است و حقی است که خدا به انسان داده است. در نگاه این متفکران وضع مقررات ارزشی و اخلاقی درباره حکومت موجب خروج نهادهای سیاسی از هویت مدنی نگردیده است و هرگونه تصمیم و اقدام مربوط به آن یک تدبیر انسانی و عقلانی و عرفی برای ادامه زندگی می‌باشد.

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

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

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

۲- پسااسلام سیاسی در تحلیل گفتمانی قرضای و غنوشی

اسطوره حکومت اسلامی نشانه یا دال مرکزی در دو گفتمان اسلام سیاسی و پسااسلام سیاسی می باشد. این دال باعث می شود سایر نشانه ها در اطراف آن نظم بگیرند و به عنوان هسته مرکزی منظومه گفتمانی تلقی شده که جاذبه اش باعث می شود سایر نشانه ها گرد آن قرار بگیرند (حسینی زاده، ۱۳۸۳: ۱۹۰). آنچه که این دو گفتمان را از یکدیگر متمایز می ساخت مولفه های حکومت اسلامی است. در گفتمان اسلام سیاسی این دال با سه مولفه حاکمیت الهی، شریعت اسلامی و آخرت معرفی می شود و دیگر معانی از گفتمان مورد نظر، حذف و طرد می شوند تا در آن یک دستی معنایی پدید آید اما در گفتمان پسااسلام سیاسی دال شناور حاکمیت الهی که در حوزه گفتمانگی قرار داشت و به تثبیت موقت معنایی رسیده بود، دوباره معنای شناور و معلق به خود می گیرد و معنای تثبیت شده این عنصر دچار تغییر و تحول می گردد.

در دیدگاه قرضای حاکمیت بدان معنی نیست که خداوند خود افرادی را به عنوان حاکمان جامعه منصوب می کند، بلکه مقصود از حاکمیت خداوند حاکمیت او در تشریح و قانونگذاری است و نه در نصب حاکم (قرضای، ۱۳۷۸: ۴۷) در این دیدگاه حکومت دینی به کلی نقد و نفی می شود. قرضای در مسئله اساسی حوزه سیاست یعنی قدرت و حاکمیت به صراحت مشروعیت حاکمیت اسلامی را غیر قدسی می داند و از همین طریق اتهام تئوری حق الهی در قدرت و حاکمیت را از اندیشه و شریعت اسلامی نفی می کند و قدرت سیاسی در جامعه اسلامی را یکسره بر خواسته از اراده مردم می داند. (قرضای، ۱۹۹۹: ۵۸-۷۰)

غنوشی در آثار خود برای توضیح روند استعاری شدن از نظریه خلافت استفاده می کند که در گفتمان سابق غایب بود. دال خلافت که یک نشانه تهی و خالی بود برای بازنمایی وضع مطلوب و آرمانی بکار گرفته شد و نواقص گفتمان پیشین را گوشزد می کرد. این دال بیانگر وجود تقاضا برای عرصه های جدیدی است که می توانست با پر کردن آن بستر مناسبی برای بدیل سازی خود به جای گفتمان حاکم طرح کند. غنوشی معتقد است چون هیچ کس نمی تواند ادعا کند از طرف خدا حق حکومت مطلقه بر مردم را دارد، پس امت یعنی تمام امت و نه یک فرد یا نهاد خاص مسئولیت به عهده گرفتن خلافت را دارند. (علیخانی، ۱۳۸۲: ۶۶) در این دیدگاه دال شورا از اهمیت خاصی برخوردار می شود و یکی از دلایل مشروعیت حکومت اسلامی می شود و از مقتضیات واگذاری قدرت الهی به بندگان می باشد که ستون فقرات حکومت اسلامی را تشکیل می دهد و علامت اقتدار ملت است و نشان دهنده این است که ملت به ادای امانت جانشینی خداوند پایبند است. (غنوشی، ۲۰۰۴: نسخه الکترونیکی) مساله مهم در این برداشت این است که امت در جایگاه امتداد نبوت قرار می گیرد و صفت عصمت به عنوان نقطه اشتراک امت با انبیا تلقی می شود (غنوشی، ۲۰۰۰: ۷۲).

دال دیگری که در گفتمان پسااسلام سیاسی مورد بازنمایی قرار گرفت دال شریعت اسلامی است. قرضای معتقد است حکومت اسلامی می بایست از شریعت اسلام به عنوان قانون خود بهره برده و به آن عمل کند، ولی این قانون گذاری و اجرای شریعت به معنای نادیده انگاشتن انسان نیست، بلکه خداوند حوزه های بسیاری را که عقل می توانسته در مورد آنها نظر دهد، از روی رحمت به خود انسان وانهاده است (قرضای، ۱۳۷۸: ۴۷) و در مورد اجرای این شریعت ایجاد دارالاسلام را نه تنها یک ضرورت اسلامی بلکه یک ضرورت انسانی می داند (قرضای، ۱۹۹۹: ۲۰). این رویکرد تا اینجای بحث موافق با گفتمان پیشین است. قرضای جامعه کنونی مسلمانان

را قابل مقایسه با حاکمیت پیامبر و جامعه صدر اسلام نمی‌داند و جریان بیداری اسلامی خواهان چیزی فراتر از صرف تعدیل مواد قانونی موجود بر اساس قانون شریعت است، لذا پیش از همه اینها لازم است مردم از درون متحول شوند و به مردم آگاهی مستمر داد و می‌بایست مومنان به شریعت را تربیت کرد تا بتواند شریعت را اجرا نماید. وی ایجاد گروهی متخصص و توانا با امکانات کافی و آموزش‌های لازم و متناسب با زمان و مکان جهت برقراری امر به معروف و نهی از منکر در جامعه اسلامی را ضروری می‌داند، اما در هر حال مدارا و رفق در تغییر منکر را ترجیح می‌دهد. (قرضاوی، ۱۹۹۹: ۱۳۸) قرضاوی در رویکردی متفاوت با گفتمان قبلی می‌پذیرد، در جامعه هر چند اجرای احکام غیر الهی مخالف اسلام است، ولی کفر و خروج از اسلام به حساب نمی‌آید. (قرضاوی، ۱۹۹۹: ۶۴) وی در خصوص داد و ستد جنبش‌های اسلامی با حکام میان دو گونه از فرمانروایان تمایز قائل می‌شود، حاکمی که به اسلام معتقد است، هر چند که در برخی امور جزئی دچار انحراف می‌شود حکومتش مشروع است و حتی از باب مصلحت می‌توان با این حکام به شرط رعایت جوانب اسلام از آنها حمایت کرد و دست پیمان بست. (قرضاوی، ۱۹۹۹: ۱۷۰) همچنین در پرتو فقه موازنات، فقه تعدیل و تعادل کنار آمدن با حکام دیگری که احکام بشری را بر احکام الهی ترجیح می‌دهد، جایز است.^۱

قرضاوی اعتقاد دارد که دو فقه انزوا و فقه ظاهرگونه در عرصه سیاسی و اجتماعی ناکارآمد و ناکافی اند. وی نیاز به یک فقه سیاسی پویا و بالنده را ضروری می‌بیند که برپایه سنت، مصلحت، تنوع و هدف‌گایی اسلام بنا شده باشد، زیرا اساس شریعت بر مصلحت و سود انسان در معاش و معاد پایه‌گذاری شده است و هر امری که از عدالت به سوی ستم و از مصلحت به مفسده و از حکمت به عبث تبدیل شود از شریعت نیست. (قرضاوی، ۱۳۷۹: ۷۱) لذا عدالت شرعی را در همه جوانب اجتماعی و سیاسی مورد بازبینی قرار می‌دهد.^۲ غنوشی با وجود اینکه ظلم و استبداد و ناروایی‌های رژیم‌های موجود در کشورهای اسلامی را تقبیح می‌کند اعتقاد دارد ساختن جامعه و اسلامی کردن آن مقدم بر حکومت‌داری است و مجوزی برای استخدام زور و سلاح برای براندازی این نظام‌ها نمی‌دهد. به نظر غنوشی تغییر دولت‌ها بدون تقاضا و خواست عمومی ممکن نیست و اکثر اقداماتی که انجام می‌گیرد عواقب زیانباری داشته و جامعه را ضعیف می‌سازد. بنابراین می‌بایست همه فعالیت‌ها در چارچوب قانون و به صورت علنی انجام بگیرد. (غنوشی، ۲۰۰۰: ۱۰۷)

یکی از مولفه‌های اساسی دیگر گفتمان اسلام سیاسی دال آخرت می‌باشد که نشان‌دهنده اهمیت به سعادت اخروی و توجه به آباد کردن جهان آخرت است. در گفتمان پسااسلام سیاسی ضمن تاکید بر ارزش این دال توجه به مسایل مادی و دنیوی جزء دغدغه‌های اصلی آنان گشته و حل مشکلات دنیوی و اقتصادی مردم اولتر از مسایل اخروی مطرح می‌شود و توجه به رفاه و دوری جستن از فقر یکی از راه‌های مبارزه با فساد و

^۱ مقایسه شود با سخن سید قطب در صفحه ۲۲ کتاب معالم فی الطريق که می‌گوید: «نخستین گام‌ها در راه ما این است که بر این جامعه واپس‌گرا و ارزش‌ها و پندارهایش برتری جوئیم و بر ارزش‌ها و هدف‌های خود، چه کم و چه زیاد، جرح و تعدیل وارد نکنیم تا در نیمه راه، با این جامعه به سازش نرسیم. نه! هرگز! ما و این جامعه بر سر دوراهی قرار داریم و اگر یک قدم با آن هم‌گام شویم تمامی اصول خود را از دست خواهیم داد و همه گمراه خواهیم شد.»

^۲ قرضاوی با استفاده از فقه مصلحتی به دفاع متفاوتی از حقوق زنان می‌پردازد. مثلاً جواز تصدی زنان در امور سیاسی و قضاوت و شهادت دادن و تساوی دین زن و مرد و ...

جلوگیری از تندروی و افراطی‌گری و برقراری ثبات در جامعه می‌باشد. همچنین نشانه‌های دیگر گفت‌مان‌مانند جهاد با توجه به این رویکرد بار معنایی متفاوتی به خود می‌گیرد و در پیوند با این دال معنا پیدا می‌کند. در این دیدگاه بحث سیاست - آخرت به سیاست - دنیا - آخرت تبدیل می‌شود و رسیدن به رفاه مادی و تمتعات طبیعی انسان جزء اهداف دولت قرار می‌گیرد.

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

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

تا اینجا بحث با بررسی دال‌هایی همچون حاکمیت الهی، شریعت اسلامی، دال آخرت و جهاد مشخص شد، این دال‌ها که در گفت‌مان اسلام سیاسی با محوریت حکومت اسلامی بطور جزئی به تثبیت معنایی رسیده بودند، توسط بینش و ایدیولوژی گفت‌مان‌پسااسلام سیاسی به معنای جدیدی بکار گرفته شدند و این دال‌های شناور، نشانه‌هایی می‌شوند که گفت‌مان‌پسااسلام سیاسی در صدد معنادهی آنها به شیوه خاص (حاکمیت الهی بر اساس نظریه خلافت و شورا، شریعت اسلامی بر اساس فقه مصلحتی و تاکید بر سعادت اخروی بر اساس اولویت دهی به رفاه و تمتعات طبیعی دنیایی، جهاد سیاسی به جهاد در همه زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی) می‌باشد. این معناهای نوین شناور در درون این گفت‌مان، گرد یک دال مرکزی حکومت اسلامی (مردم‌سالاری مبتنی بر هویت دینی) به طور جزئی تثبیت می‌شوند تا بتوانند گفت‌مان‌پسااسلام سیاسی را به منزله یک کلیت منسجم نشان دهند.

از سوی دیگر تشکیل روابط غیریت‌سازی در ایجاد زنجیره هم‌ارزی و تفاوت درون گفت‌مان اسلام سیاسی با نفی هرگونه حاکمیت بشری در مقابل حاکمیت الهی به عنوان طاغوت مطرح می‌شد و حاکمیت غرب و شرق و آموزه‌های لیبرالیسم با دال‌های دموکراسی، مارکسیسم، سکولاریسم و پلورالیسم به عنوان دال‌های رقیب جهت تثبیت مرزهای سیاسی و تثبیت جزئی هویت بهره‌می‌گرفت اما برخی از این نشانه‌ها که از قابلیت اعتبار جهانی و در دسترس بودن برخوردار بودند، توسط گفت‌مان مسلط جهانی شدن با دال مرکزی نئولیبرالیسم بصورت هژمون درآمدند. هژمون شدن این دال‌ها باعث ایجاد فضای بی‌قراری در گفت‌مان اسلام سیاسی گشت. گفت‌مان‌پسااسلام سیاسی به بازنمایی این دال‌ها اقدام کرد و با رویکرد جدید، برخی از این دال‌ها را نه به

عنوان دال‌های غیر و طرد شده بلکه به عنوان دال‌های مفصل‌بندی شده درون‌گفتمان پسااسلام سیاسی مطرح کرد. چهار دال دموکراسی، آزادی، حقوق بشر و سکولاریسم از دال‌های هژمون شده گفتمان نئولیبرالیسم است که در گفتمان پسااسلام سیاسی مورد بازخوانی قرار گرفتند.

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

اما بازنمایی دموکراسی در اندیشه غنوشی نمایان تر است، زیرا وی منشأ و منبع قدرت را از آن مردم می‌داند و اسلام با تاکید بر توحید، خلیفه الله بودن انسان، شورا و اجماع هیچ جایی برای دیکتاتوری باقی نمی‌گذارد. (غنوشی، ۲۰۰۱: نسخه الکترونیکی) غنوشی استبداد و دیکتاتوری را در هرگونه آن رد می‌کند و معتقد است خداوند اجازه استبداد را حتی به انبیا نداده است. بنابراین، دموکراسی یک هدف و یک مرام است که تضادی با اسلام ندارد و تنها جنبه تفاوت دموکراسی و حکومت اسلامی مدنی بعد اخلاقی آن است. غنوشی دموکراسی را بهترین روش برای حکومت می‌داند که عصر حاضر برای اجرای مفهوم شورا به ارمغان آورده است و آن را یک پروژه تربیت و آموزش یک جناح می‌داند تا بتواند با دیگران وارد مفاهمه و گفتگو شده و با آنان همزیستی داشته باشد. به اعتقاد غنوشی دموکراسی نظامی آرمانی نیست، ولی بهترین الگو برای مقابله با ام الفساد استبداد و بیضرترین الگوی سیاسی موجود است که می‌توان آن را ارتقا داد. (غنوشی، ۱۳۸۸: ۹)

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

غنوشی نیز معتقد است اسلام پیشتازترین مکتب در زمینه اهتمام به عدل و عدالت و اعتنا به حقوق بشر است که نه تنها به طرح تصوراتی در رابطه با حقوق بشر می پردازد، بلکه آن را هدف اصلی ارسال انبیا می داند و نبوت اساسا برای حمایت از انسان آمده است و اعلامیه جهانی حقوق بشر با این اساس همخوانی دارد. (غنوشی، ۱۴۳۳: ۲۰۰) البته در نظر غنوشی یک تفاوت ماهوی بین این دو وجود دارد، زیرا حقوق انسان در دیدگاه اسلام مقدس است و منشا و مصدر الهی دارد و در بینش اسلامی اساس و معیار حقوق، وظایف و مسئولیت های انسان ایمان به خداوند است، برخلاف دیدگاه غربی که اساس حقوق انسان را در طبیعت خود انسان می داند. (غنوشی، ۱۹۹۳: ۹۶)

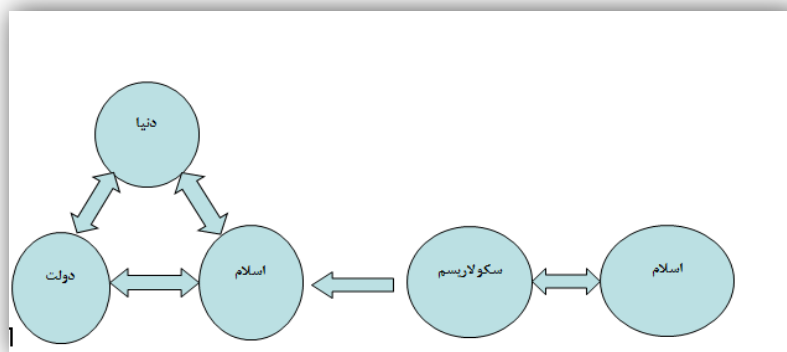
غنوشی تجدید در دین را به معنای تحریف و تخریب دین نمی داند بلکه تجدید را به معنای تصحیح برداشت ها از دین و ایجاد تناسب میان برداشت ها و نیازهای زمانی و مکانی می داند. به اعتقاد غنوشی هر مسلمانی که اهلیت اجتهاد داشته باشد می تواند به تفسیر اجتهاد در متون دینی بپردازد، ولی هیچ گاه اسلام این اجازه را به کسی نمی دهد که برداشت شخصی از متون دین اسلامی را بر دیگران تحمیل نماید بلکه تصمیم گیری و فیصله نهایی در هر موضوعی را حق اختصاصی جامعه می داند. (غنوشی، ۱۴۳۳: ۱۴) در نگرش غنوشی اختلاف دینی، فکری و عقیدتی که در دنیا قابل حل نیستند به قضاوت خداوند در روز جزا واگذار شده اند (غنوشی، ۱۴۳۳: ۶۸) در دیدگاه غنوشی اسلام اختلاف و تکثر گرایی را به عنوان یکی از سنت های هستی و راهی برای همزیستی به رسمیت می شناسد و می بایست با استفاده از مفهوم نسبییت در اندیشه اسلامی این اختلافات را سامان بخشید و حرف آخر در احکام غیر ثابت را افکار عمومی و موسسات علمی و سیاسی غیر وابسته به حکومت بزنند. (غنوشی، ۲۰۰۰: ۱۳۸)

قرضاوی در مخالفت با سخن حسن البنا هیچ مانع فقهی جهت تشکیل احزاب و تعدد اندیشه در درون حکومت اسلامی نمی بیند. وی وجود احزاب و تکثر آنها را نوعی سازماندهی و تثبیت اصل امر به معروف و نهی از منکر می داند. همچنین با استناد به حکومت حضرت علی (ع) و وجود خوارج معتقد است، انحصار گرایی در اندیشه سیاسی اسلام وجود ندارد و وجود حزب مخالف در دولت اسلامی اشکالی ندارد. (قرضاوی، ۱۹۹۹: ۱۵۹) غنوشی نیز تعدد احزاب را موجب جلوگیری از ظلم و استبداد دولت اسلامی می داند و معتقد است که نظام و تمدن عادل و آزاد اگر چه غیر دینی هم باشد، قابلیت بقا داشته و از محبوبیت نزد مردم برخوردار خواهد بود. (غنوشی، ۱۴۳۳: ۵۰) یک نکته ای که می بایست به آن اشاره کرد این است که حسن البنا مخالفت با احزاب را در فضای رویارویی منافع شخصی و فردی با منافع کلی و عمومی مطرح می کند و به همین جهت به شدت به نقد و نفی آن می پردازد، اما قرضاوی و غنوشی تعدد احزاب و تکثرگرایی را در فضای تقابل آزادی با استبداد مطرح می کنند و آن را به عنوان جلوه ای از امر به معروف و نهی از منکر می دانند.

در خصوص آزادی غنوشی معتقد است، اسلام با دادن حق آزادی عقیده، در حقیقت نشان می دهد در امور پایین تر از عقیده نیز اجبار و اکراه به کلی مجاز نیست. اما با این حال غنوشی ارتداد را یک جرم تلقی می کند، هر چند تعیین مجازات آن بر حسب مصلحت و شرایط می بایست به دولت واگذار شود. (غنوشی، ۱۳۸۱: ۳۳) مساله دیگر که در اینجا مطرح می شود تقابل اسلام سیاسی با سکولاریسم است. قرضاوی تنها معتقد به یک فهم از اسلام است که بر گرفته از قرآن و سنت است و در آن اسلام و سیاست دو پدیده جدا از هم نیستند، بنابراین اگر

فرد مسلمانی سکولاریسم را بپذیرد مرتد است (قرضاوی، ۱۴۲۲: ۷۴) اما غنوشی رویکرد متفاوتی را ارائه می‌دهد. وی ابتدا پس از تقسیم بندی اسلام سیاسی و سکولاریسم به دو نوع افراطی جزمگرا و غیر افراطی سوالی مطرح می‌کند که آیا دو مفهوم اسلام سیاسی و سکولاریسم به دور از فضای افراطی و بسته می‌توانند در کنار یکدیگر همکاری کنند؟ وی با اعتقاد به فضای آزاد سیاسی این همکاری را ممکن می‌داند زیرا در نظام های سکولار حقوق و آزادی افراد مصون است، لذا تمدن غرب و سکولار غیر افراطی را به لحاظ احترام نسبی آن به عدالت، آزادی و حقوق انسان پایدار می‌بیند. به عقیده وی هرگاه نظام و دولتی به آزادی های عمومی احترام بگذارد حرکت اسلامی می‌تواند مانند یک گروه عمل کرده و در صورت قادر نبودن مسلمانان بر ایجاد حکومت کامل اسلامی ایجاد حکومت سکولار نیز مجاز و موجه است. (غنوشی، ۲۰۰۰: ۶۰) بنابراین نکته ای که می‌توان از دیدگاه غنوشی برداشت کرد این است که به جای بحث جنجال برانگیز اسلام و سکولاریسم و مطالعه دوجانبه سیاست و دین می‌بایست به مطالعات و پژوهش سه جانبه دین - دنیا - دولت اقدام نماییم.

شکل ۱: روند تغییر مطالعات و پژوهش های دین و سکولاریسم



علاوه بر دال های مطرح شده مساله دیگری که گفتمان پسااسلام سیاسی به آن جهت تثبیت معانی نشانه ها و سامان بخشی به نظام گفتمانی خود اهمیت می‌دهد، تعریف مرزهای تفاوت و غیریت سازی است. با توجه به مطالب یاد شده، این گفتمان ضدیت خود را در توطئه های استعماری و صهیونیسم، استبداد و رژیم های سکولار افراطی، ملی گرایی ناسیونالیستی، جمود فکری و تقلید، عدم تحمل دیگران و جزم گرایی، مخالفان دموکراسی، حقوق زنان و حقوق بشر می‌داند. (غنوشی، ۲۰۰۰: ۱۱-۱۲)

گفتمان پسااسلام سیاسی با درک شرایط بی‌قراری گفتمان اسلام سیاسی با استفاده از شعارهای مردم سالاری دینی، آزادی و حقوق بشر علاوه بر شعارهای عدالت اجتماعی و اقتصاد اسلامی در صدد بود تا پاسخی مناسب به بحران موجود ارائه کند و به بازسازی آرمانی فضای اجتماعی بپردازد و از طریق مفصل بندی مجدد دال های متزلزل به دنبال ایجاد یک عینیت اجتماعی جدید باشد. این حوزه اسطوره ای که توسط اندیشمندان گفتمان پسااسلام سیاسی ساخته شد، شکل منطقی مشابهی با ساختار موجود درون گفتمان اسلام سیاسی ندارد، بلکه به عنوان نقد و جایگزین این گفتمان تلقی می‌شود. گفتمان پسا اسلام سیاسی سعی کرد برای برخورداری از اعتبار با استناد به نصوص کتاب و سنت، خود را با اصول بنیادین جامعه سازگار کند و به یک انسجام درونی برسد.

همچنین با توجه به نزدیکی این دال‌ها با اصول گفتمان مسلط جهانی شدن تا حدودی توانست از قابلیت دسترسی برخوردار باشد و با تشخیص دقیق مشکلات اجتماعی پاسخگویی بیشتری به مسایل روز جامعه بدهد و تلاش می‌کند به افق تصویری جامعه تبدیل شود. هر چند هنوز شاهد نوعی بی‌نظمی در عملکرد سوژه‌های این گفتمان هستیم اما به تدریج این نظم برقرار می‌شود و وضعیت جدید عادی و طبیعی به نظر می‌رسد.

۳- اخوان المسلمین و النهضه در تحلیل گفتمانی پسااسلام سیاسی

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

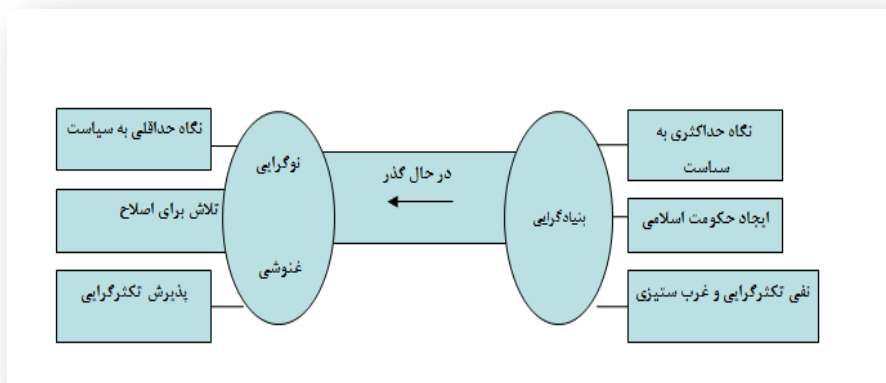
در تونس حزب النهضه به وعده‌های خود عمل کرد و برای تشکیل حکومت با دیگر گروه‌های سکولار و رقیب ائتلاف کرد. (fa.alalam.ir/news) آنها حتی در تدوین قانون از بعضی مواضع خود عقب نشینی کرده و توانستند با موافقت اکثریت غالب قانون اساسی کشور را به تصویب برسانند (fa.alalam.ir/news) اما در مصر اخوان المسلمین که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

عملکرد اخوان المسلمین در همراهی با افراطیون سلفی و دامن زدن به اختلافات دینی و مذهبی و بازگذاشتن دست وهابی‌ها در خشونت اجتماعی به بهانه امر به معروف و نهی از منکر، با واکنش مخالفان مواجه شد اما در تونس در پی اقدامات خشونت بار اسلامگرایان افراطی، النهضه و غنوشی با اتخاذ موضع شدیداً منفی نسبت به این گروه‌ها، این اقدامات را تروریستی خوانده و عمل به قانون را در محوریت قرار دادند. (fa.alalam.ir/news) غنوشی و النهضه تونس که یکی از مهمترین دغدغه‌های خود را مساله فلسطین اشغالی می‌دانست در واکنش به حمله رژیم صهیونیستی به غزه شدیداً این حمله را محکوم کردند (fa.alalam.ir/news) و برای همدلی با فلسطینیان وزیر خارجه^۱ خود را به غزه اعزام کردند اما دولت مرسی برخلاف رویکرد تاریخی خود نسبت به مساله فلسطین، همه معاهدات امضا شده با این رژیم به خصوص معاهده کمپ دیوید را تأیید کرد. یکی دیگر از اقدامات النهضه اولویت دادند به مسایل رفاه عمومی و اقتصاد دولت به جای طرح مسایل فساد

^۱. نام وزیر خارجه رفیق عبد السلام است، وی ۵۰ ساله داماد راشد الغنوشی می‌باشد.

اخلاقی و اجتماعی^۱ بود. اما اخوانی‌ها توجه کمتری نسبت به امور رفاهی جامعه انجام داده و اقدامات اجتماعی و امر به معروف و نهی از منکر بیشتر جلب توجه می‌کرد. با توجه به مسایلی که مطرح کردیم می‌توان چنین نتیجه گرفت که تجربه تونس نسبت به تجربه مصر از انسجام بیشتری در طرح گفت‌وگوهای سیاسی خود برخوردار است. این خود باعث ایجاد فضای شفاف‌سازی و اعتماد سازی بین النهضه و دیگر گروه‌های سیاسی رقیب می‌شود و از جهت دیگر این انسجام در روند تبدیل گفت‌وگوهای پسااسلام سیاسی به افق تصور جامعه موثر است (Hall, 1992:56). عدم هماهنگی گفتار و عملکرد تجربه مصر را می‌توان این‌طور تفسیر کرد که در اوایل تسلط گفت‌وگوهای جدید و در آغاز هویت‌یابی‌ها، موقعیت سوژه‌ای تغییر یافته ممکن است شاهد نوعی دوگانگی و تناقض باشد که مربوط به مرحله گذر است. اگر بتوان گفت‌وگوهای اسلام سیاسی را بصورت یک گفت‌وگوهای کلانی تلقی کنیم که در درون خود یک طیف عظیمی از اندیشمندان را در بر گرفته و شامل دو خرده گفت‌وگوهای بنیادگرا و نوگرا می‌باشد، بر همین اساس چنین می‌توان نتیجه گرفت که اسلام سیاسی در مصر و تونس تا پیش از هژمونی جهانی شدن با رویکرد بنیادگرایی مطرح شده بود که اینک پس از مسلط شدن گفت‌وگوهای جهانی شدن رویکرد خود را به نوگرایی جهت‌دهی داده است. بنابراین در مصر و تونس شاهد یک طیفی از اسلام سیاسی هستیم که یک سر آن را بنیادگرایی و در طرف مقابل نوگرایان و در میان این‌ها سوژه‌هایی که در حال گذر هستند قرار دارند. همچنین می‌توان به گروه‌های افراط و تفریط در هر دو سوی این طیف نیز اشاره کرد. ذکر این نکته لازم است که موقعیت‌گذاری سوژه‌ها در این خرده گفت‌وگوها بصورت صد درصد ناممکن است زیرا هر خرده گفت‌وگو مبنای هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی خاص خود را دارد و سوژه‌ها ممکن است در یک یا چند مینا با گفت‌وگوهای هماهنگ نباشند و به تعبیر دیگر سوژه تکه تکه شده است، ولی می‌توان گفت که هویت هر سوژه در یک خرده گفت‌وگو معینی به انسجام نزدیک‌تر است.

شکل ۳: موقعیت‌گذاری سوژه‌ها در گفت‌وگوهای کلان اسلام سیاسی



^۱ میزان القوی، تعبیر غنوشی است که تاکید می‌کند فضای امر به معروف و نهی از منکر می‌بایست با رعایت موازین خاص خود سنجیده شود.

در یک جمع بندی کلی می توان به این نتیجه رسید که با توجه به شرایط جهانی و هژمونی گفتمان جهانی شدن با رویکرد نئولیبرالیسم، گفتمان اسلام سیاسی در مصر و تونس از فضای پیشین و بنیادگرایی خود خارج شده و به سمت و سوی رویکرد جدید نوگرایی قدم برداشته است و به معرفی گفتمان پسااسلام سیاسی پرداختند. هرچند بی نظمی در تجربه مصر نمایان تر است و اخوان المسلمین و قرضای در یک مرحله گذر و انتقالی قرار دارند اما تجربه اسلامگرایان تونس (النهضة و غنوشی) تا حدودی توانست به یک انسجام هویتی برسد و خود را در قالب نوگرایی دینی معرفی کند. علی رغم وجود مخالفت از دو طرف گفتمان اسلام سیاسی با رویکرد بنیادگرایانه و گفتمان جهانی شدن با رویکرد نئولیبرالیسم، گفتمان پسااسلام سیاسی با رویکرد نوگرایی در کشور مصر و تونس از جذابیت و کارآمدی بیشتر و نسبتا موفق بر خوردار بود و تا حدودی توانست مقبولیت اجتماعی به دست آورد زیرا از یک جهت با ارجاع به آموزه های دینی و هویت فرهنگی اعتبار عمومی را کسب کرد و از طرف دیگر با تلاش جهت رفع مشکلات و شناخت اولویت ها تا حدودی توانست بصورت مناسب پاسخگوی نیاز مردم باشد و آنها را از خطر افتادن در الزام های دام جهانی شدن نجات دهد (Dant,1991:120).

شکل ۴: تبیین صورت بندی گفتمان پسااسلام سیاسی



نتیجه گیری

اسلام سیاسی از توحید و لاشریک بودن خداوند که اساس دین اسلام است، آغاز می شود. سپس مباحث اصولی دین را به سطح جامعه می کشاند و تلاش می کند جامعه معنوی ایجاد نماید. به رغم تنوع درونی گفتمان کلان اسلام سیاسی و تقسیم آن به خرده گفتمان های متعدد، این گفتمان دال های خاص را در پیکره بندی خود وارد کرده و به بازنمایی هویت خویش می پردازد. در این مقاله برای نخستین بار، تلاش شد تا مهم ترین نشانه های این گفتمان که وجه مشترک همه اسلامگرایان و کارگزاران گفتمان اسلام سیاسی است مورد مطالعه قرار گیرد. دال مرکزی حکومت اسلامی نقطه کلیدی و هویت بخش گفتمان اسلام سیاسی است که نشانه های دیگر در

سایه آن نظم پیدا می‌کنند و با هم در یک زنجیره هم ارزی مفصل بندی می‌شوند. دال مرکزی حکومت اسلامی خود با سه شاخصه مهم تعریف می‌شود که عبارتند از حاکمیت الهی، شریعت اسلامی و اهتمام به آخرت و سعادت معنوی. در این تحقیق دال آخرت در صورت بندی گفتمان اسلام سیاسی قرار می‌گیرد، زیرا در گفتمان دینی، دنیا و آخرت از هم جدا نیستند. همچنین دال‌هایی چون وحدت امت اسلامی، شورا، دعوت، حق و تکلیف مورد مطالعه و بررسی قرار گرفتند. همه این دال‌ها در گفتمان اسلام سیاسی بر محور دال مرکزی حکومت اسلامی معنا می‌شوند. گفتمان اسلام سیاسی با استناد به ارزش‌های اسلامی و اسطوره عدالت و اقتصاد اسلامی به غیریت سازی با استعمار و استکبار غربی و مکاتبی همچون مارکسیسم و لیبرالیسم عمل کرد و در مفصل بندی خود از دال‌هایی همچون دارالاسلام و دارالکفر، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر جهت مقابله با این غیر بهره برد.

نخستین بار با معرفی گفتمان پسا اسلام سیاسی نشان دادیم که چگونه اسلام سیاسی در این دو کشور و تحت چه عواملی در مواجهه با گفتمان جهانی شدن تاثیر می‌پذیرد؟ گفتمان پسا اسلام سیاسی با درک شرایط بی‌قراری گفتمان اسلام سیاسی با استفاده از شعارهای مردم سالاری دینی، آزادی و حقوق بشر علاوه بر شعارهای عدالت اجتماعی و اقتصاد اسلامی در صدد بود تا پاسخی مناسب به بحران موجود ارائه کند و به بازسازی آرمانی فضای اجتماعی بپردازد و از طریق مفصل بندی مجدد دال‌های متزلزل به دنبال ایجاد یک عینیت اجتماعی جدید باشد. بنابراین گفتمان اسلام سیاسی در مصر و تونس از سویی تحت تاثیر ساخت اجتماعی و فرهنگ ریشه دار اسلام در این جوامع قرار دارد و ناگزیر صورت بندی گفتمانی خود را با استناد به آموزه‌های اسلامی انجام داد و از سویی دیگر تحت تاثیر الزام‌های جهانی دال‌ها و نشانه‌های گفتمان مسلط جهانی شدن با رویکرد نئولیبرالیسم را نیز در مفصل بندی خود بازنمایی نمود و تلاش کرد با ترسیم به روز از اسلام سیاسی خود را در متن حیات سیاسی جامعه سیاسی حفظ کرده و از حذف و یا حاشیه نشینی نجات دهد.

منابع و مأخذ

الف) فارسی:

- حسینی زاده، محمدعلی (۱۳۸۳). "نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی،" فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲۸، دانشگاه باقر العلوم (بهار).
- حسینی زاده، محمد علی (۱۳۸۶). اسلام سیاسی در ایران، قم، سازمان انتشارات دانشگاه مفید.
- سید قطب (۱۴۱۵). معالم فی الطريق، قاهره، دار الشروق.
- علیخانی، علی اکبر (۱۳۸۲). "اسلام و حکومت در اندیشه راشد الغنوشی،" فصلنامه مطالعات خاورمیانه، شماره ۳۳، مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعاتی استراتژیک خاورمیانه (بهار).
- غنوشی، راشد (۱۳۸۱). آزادی‌های عمومی در حکومت اسلامی، ترجمه حسین صابری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- غنوشی، راشد (۱۴۳۳). ال‌دیمقراطیه و حقوق الانسان فی الاسلام، بیروت، دار العربیه للعلوم ناشرون.
- غنوشی، راشد (۱۹۹۳). الحریات العامه فی الدوله الاسلامیه، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.
- غنوشی، راشد (۲۰۰۰). الحركه الاسلامیه و مساله التغير، بیروت، المركز المغاربی للبحوث و الترجمة.
- غنوشی، راشد (۲۰۰۱). یقرا مطالب التغير لدی الحركه الاسلامیه رفض الاستبداد، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.
- غنوشی، راشد (۲۰۰۴). مبادئ الحکم و السلطه فی الاسلام، نسخه الکترونیکی، سایت الجزیره.
- قرضاوی، یوسف (۱۳۷۸). دورنمای جامعه اسلامی، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، تهران، احسان.
- قرضاوی، یوسف (۱۳۷۹). الاجتهاد فی الشریعه الاسلامیه، ترجمه احمد نعمتی، تهران، احسان.
- قرضاوی، یوسف (۱۳۸۱). قدس آرمان هر مسلمان، ترجمه محمد ابراهیم ساعدی، تایباد، سنت.
- قرضاوی، یوسف (۱۴۲۲). الاسلام و العلمانیه وجها لوجه، قاهره، مکتبه وهبه.
- قرضاوی، یوسف (۱۹۸۸). اولویات الحركه 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، پیش شماره اول، جامعه المصطفی العالمیه (زمستان).

ب) انگلیسی

- Burn, Andrew and David Parker (2003). *Analyzing Media Texts*, London :Continuum.
- Dant, Tim (1991). **Knowledge, Ideology and Discourse: a Sociological Perspective**, Rutledge.
- Hall, Stuart (1992). *Culture, Media, Language*, :London Routledge