

## تحلیل روند دگردیسی اسلام سیاسی در تونس از «هویت‌یابی» به «منطبق‌سازی»

احمد عزیزخانی\*  
استادیار دانشگاه اصفهان

### چکیده

هجوم مدرنیسم به مرزهای اسلام، واکنش‌های متعددی را در دنیای اسلام به همراه داشته است؛ طرد تمامیت غرب و بازگشت به اسلام اصیل با شعار احیای هویت اسلامی، پذیرش بلاقید فرهنگ غرب و رد ارزش‌های اسلامی با محوریت انطباق با دنیای مدرن و درنهایت بازگشت به ارزش‌های اسلامی در کنار پذیرش برخی از وجوه مدرنیسم که با پیگیری دو روند «هویت‌یابی» و «منطبق‌سازی» همراه بوده، سه واکنشی است که دنیای اسلام در قبال هجوم مدرنیسم از خود نشان داده است. واکنش سوم در قالب اسلام سیاسی در تونس ظهور کرده است؛ بنابراین، به هنگام مطالعه اسلام سیاسی در این کشور باید به دو مفهوم «هویت‌یابی» و «منطبق‌سازی» توجه کرد؛ اما در این میان پیگیری دو روند فوق همواره متعادل و متوازن نبوده و در مقاطع مختلف پیگیری یکی بر دیگری اولویت یافته است به گونه‌ای که برخی از مفهوم دگردیسی برای تحلیل تحولات جنبش اسلامی تونس بهره برده‌اند. پژوهش پیش رو ضمن بررسی چگونگی ظهور و صعود جنبش اسلامی تونس، به روند دگردیسی این جنبش در قالب دو مفهوم «هویت‌یابی» و «منطبق‌سازی» خواهد پرداخت.

**واژگان کلیدی:** اسلام سیاسی، تونس، هویت‌یابی، منطبق‌سازی.

## مقدمه

در طول دوران حیات اسلام، دین اسلام یک شیوه زندگی برای مؤمنان پدید آورد که تمامی ابعاد فردی و اجتماعی حیات آنان را شامل می‌شد؛ شیوه‌ای که کمتر مورد تردید واقع شد، تا اینکه با زوال جامعه اسلامی، سطره فکر غربی، سپهر اندیشه مسلمانان را دگرگون ساخت. پرسش از زوال تمدن اسلامی ذهن بسیاری از اندیشمندان مسلمان را به خود مشغول ساخت. برخی پاسخ این پرسش را در اخذ بلاقید تفکر و تمدن غربی دانستند. جایگزینی نهادهای غربی به جای اسلامی، جانشین‌سازی قانون‌گذاری غیردینی به جای شریعت و در یک‌کلام صعود روند سکولاریسم در چنین فضایی صورت گرفت. این روند که همان «منطبق‌سازی رادیکال غربی» است، در جهان اهل سنت با فروپاشی خلافت عثمانی شدت گرفت.

دیری نپایید که تفکر «پیشرفت به‌مثابه غربی شدن» ترک برداشت. تقریباً در هیچ نقطه‌ای از جهان اسلام روند «منطبق‌سازی غربی» نتوانست از آلام مسلمانان بکاهد. علاوه بر ناکارآمدی چنین تفکری، مسخ هویت مسلمانان نیز مورد اعتراض قرار گرفت. سبک زندگی جدید، انسانی تولید کرد که از «خود مسلمان» به سمت «دیگری غربی» در حرکت بود. در چنین روندی اعتبار و سندیت هویت مسلمانی مورد دستبرد قرار گرفت. (یاووز، ۱۳۹۲: ۲۱) «مسخ هویت» دلیلی کافی برای رشد جریان «احیای اسلامی» در جهان اسلام بود، زیرا مسلمانان در مواقع بحران و اضطرار، تمایل مجددی برای یافتن هویت سیاسی خویش در جامعه دینی می‌یابند. (لوئیس، ۱۳۷۸: ۲۹) بنابراین، «هویت‌یابی» برای پاسخ به این مسئله (مسخ هویت) مورد توجه اسلام‌گرایان قرار گرفت، اما این جریان نوظهور با تأکید بیش‌ازحد بر مسئله هویت، کمتر به مسئله کارآمدی توجه کرد و این‌گونه از غافله توسعه عقب ماند.

تونس که زمانی عظمت امپراتوری اسلامی - اندلسی و نتایج حاصل از توسعه یافتگی آن را تجربه کرده بود، اینک خود را درگیر استعمار، انحطاط و عقب‌ماندگی عمیقی می‌دید که باید چاره‌ای برای آن می‌اندیشید. تجربه انحطاط تونس‌ها در شرایطی بود که مشاهده توسعه یافتگی همسایگان شمالی (اروپایی‌ها) پرسش انحطاط را پیش روی آن‌ها نهاد؛ این پرسش در ابتدا در تونس پاسخی به این مضمون یافت: پیگیری مسیر توسعه، به شیوه غربی آن؛ بنابراین، نخبگان تونس که تازه شاهد رهایی کشورشان از چنگ استعمار بودند، بار دیگر جامعه تونس را با طناب توسعه به چنگال استعمار آویزان کردند تا شاید به همراه آن به قافله تمدن پیشرفته بشری برسند. «حبیب بورقیبه» پدر جریان استقلال طلب تونس، رهبری چنین تفکری را به عهده داشت.

وی منطبق‌سازی رادیکال با فرهنگ و تمدن غربی را راه نجات ملت تونس از عقب‌ماندگی و انحطاط دانست. اما این روند نیز علاوه بر عدم کارایی، مشکل دیگری را به نام مسخ هویت ایجاد کرد. در اینجا جامعه تونس نیازمند یک ایدئولوژی بود تا ضمن بازپس‌گیری هویت به سرعت رفته، کارآمد نیز باشد. اسلام سیاسی با تأکید بر دو عنصر «منطبق‌سازی» و «هویت‌یابی» پاسخی

به این بحران‌ها بود. اسلام سیاسی در این فرایند، نقش احیاگر هویت به سرقت رفته و مسخ شده توسط ایدئولوژی بورقیبیسم در فرایند منطبق‌سازی رادیکال را ایفا می‌کرد که می‌توانست هم‌زمان احترام و رفاه تجربه شده توسط پدربزرگان تونس (آندلسی‌ها) را که توسط پدران تونس (بورقیبیست‌ها) نابود شده بود، به فرزندان آن‌ها هدیه کند! این‌گونه اسلام سیاسی در جامعه تونس با پیگیری دو روند هویت‌یابی و منطبق‌سازی مورد اقبال عمومی قرار گرفت و ظهور کرد. اما پیگیری این دو روند، همواره به صورت متعادل و متوازن انجام پذیرفته است. جنبش اسلامی در تونس در مراحل مقدماتی بیشتر بر ابعاد هویتی تکیه داشت اما پس از تحولات سال ۲۰۱۱ (انقلاب یاسمین) و به‌ویژه تجربه ناموفق حکومت‌داری النهضه، به سمت انطباق بیشتر با ارزش‌های جهانی حرکت کرد. این تغییر موضع و به تعبیر صحیح‌تر دگردیسی، مورد توجه بسیاری از پژوهشگران قرار گرفته است. تحقیق پیش رو نیز با تمرکز بر این موضوع و با رویکردی توصیفی - تحلیلی حول این پرسش‌ها سامان یافته است که اسلام سیاسی در تونس در واکنش به چه مسائلی شکل گرفته و گسترش یافته است؟ همچنین علت تغییر رویکرد اسلام‌گرایان تونسی به‌ویژه پس از تحولات سال ۲۰۱۱ موسوم به انقلاب یاسمین چه بوده است؟

## ۱. چهارچوب مفهومی

از دهه ۱۹۷۰، نقش اسلام در سیاست در جهان اهل سنت و به‌ویژه تونس به نحو بسیار مهمی دچار تغییر و تحول شد. گروه‌های اسلامی نه در مقام واکنشی ساده درون جامعه اسلامی، بلکه به صورت منبع دیدگاه‌های جدید و بدیع برای ترسیم مرزهای نوین ظاهر شدند. ضعف ایدئولوژی‌های حاکم برای حل بحران‌های پیش رو، تردید در کارآمدی آن‌ها و نهایتاً مسخ هویت مسلمانی، جمع‌کنندگی از مسلمانان را مجاب ساخت که اسلام را منبع مناسبی برای رفع معضلات و کاستی‌ها بدانند. این رویکرد در قالب جنبش‌های اجتماعی اسلامی ظهور کرد. (اسپوزیتو و وال، ۱۳۸۹: ۲۳) بنابراین، جنبش‌های اجتماعی اسلامی نوظهور، باید هم هویت مسخ شده انسان مسلمان را بازیافتند و هم تدابیری برای کارآمدی در دنیای امروز می‌اندیشیدند. از این منظر جنبش‌های اجتماعی اسلامی که بیشتر در قالب اسلام سیاسی ظهور کردند، درگیر دو روند «هویت‌یابی» و «منطبق‌سازی» (برای کارآمدی) شدند که تاروپود این جنبش‌ها را در دنیای اسلام تنید؛ بنابراین، جنبش‌های نوین اسلامی درگیر یک چهارچوب ارجاعی شدند که هم‌زمان دو روند متباین را پی می‌گرفت؛ احیای ارزش‌های اسلامی و پذیرش گفتمان مدرنیسم. این پروسه پارادوکسیکال هم‌زمان باید ارزش‌های اسلامی را هم حفظ می‌کرد و هم به شدت تغییر می‌داد. (یاووز، ۱۳۹۲: ۱۷) این روندهای دوگانه، چهارچوبی ارجاعی را پیش می‌نهند که با تمرکز بر زمینه‌ها و زمانه‌ها، حساسیت‌های فرهنگی جوامع میزبان را دنبال می‌کنند. «امانوئل کاستلز» این فرایند را در قالب دو مفهوم «هویت مقاومت» و «هویت برنامه‌دار» توضیح می‌دهد.

کاستلز که یکی از نظریه‌پردازان متأخر جنبش‌های اجتماعی جدید محسوب می‌شود هویت را مرکز ثقل فعالیت‌های جنبش‌های اجتماعی معاصر می‌داند، اما برخلاف دیگر نظریه‌پردازان جنبش‌های اجتماعی جدید، این جنبش‌ها را تنها در بستر غربی آن تصور نکرده و به تبیین جنبش‌های اجتماعی در سطوح ملی، قومی و به‌ویژه مذهبی می‌پردازد و در واقع، جنبش‌های اجتماعی را در گستره‌ای جهانی بررسی می‌کند.

به باور کاستلز کنشگران اجتماعی در فضای جامعه شبکه‌ای معانی جدیدی از فرهنگ را خلق می‌کنند. این خلق جدید که در عصر اطلاعات و متکی به تکنولوژی‌های ارتباطاتی و اطلاعاتی تکثیر هم شده‌اند، هویت‌های مستقر در جوامع مختلف را تهدید می‌کنند. (کاستلز، ۱۳۹۰: ۲۳) در نگاه وی هویت که همواره بخشی از تاریخ جوامع بوده و به‌شدت از مفروضات مذهبی تأثیر پذیرفته است، در عصر ارتباطات با چالش جدی مواجه شده و از تاریخ اقوام و ملت‌ها جدا شده است. در چنین شرایطی «معنا، به‌واسطه شبکه‌ها و اینترنت، توسط کنشگران اجتماعی شکل می‌گیرد.» (کاستلز، ۱۳۹۰: ۲۳) این مسئله «مقاومت» هویت‌های بومی را برمی‌انگیزد.

کاستلز در یک تقسیم‌بندی کلی سه نوع هویت را بازمی‌شناسد: هویت مشروعیت‌بخش، هویت مقاومت و هویت برنامه‌دار؛ به باور وی هویت مشروعیت‌بخش توسط نهادهای غالب جامعه ایجاد می‌شود تا سلطه آن‌ها را به کنشگران اجتماعی گسترش دهد و عقلائی کند، اما هویت مقاومت به دست کنشگرانی ایجاد می‌شود که در اوضاع و احوال یا شرایطی قرار دارند که از طرف منطق سلطه بی‌ارزش دانسته شده یا داغ‌ننگ بر آن زده شده است و در نهایت هویت برنامه‌دار زمانی شکل می‌گیرد که کنشگران اجتماعی با استفاده از هرگونه مواد و مصالح فرهنگی قابل‌دسترس (حتی فرهنگ رقیب)، هویت جدیدی می‌سازند که موقعیت آنان را در جامعه از نو تعریف می‌کند. (کاستلز، ۱۳۸۰، ج ۲، ۲۴)

کاستلز در میان هویت‌های سه‌گانه فوق، مهم‌ترین شکل هویت‌سازی را هویت مقاومت می‌داند. این هویت شکل‌هایی از مقاومت جمعی را در برابر ظلم و ستم ایجاد می‌کند که در غیر این صورت تحمل‌ناپذیر بودند. وی حرکت‌های بنیادگرایانه دینی و ملی‌گرایانه را در زمره این نوع قرار می‌دهد که آن‌ها را تلاش برای «حذف حذف‌کنندگان به دست حذف‌شدگان» می‌نامد. یعنی «ساخت هویت دفاعی در قالب ایدئولوژی‌ها و نهادهای مسلط از طریق واژگون ساختن قضاوت ارزشی آن‌ها و درعین حال تقویت حدومرز و خطوط تمایز.» (کاستلز، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۶)

توجه به هویت مقاومت و در ادامه قراردادان جریان بنیادگرایی دینی در ذیل آن توسط کاستلز، کاربرد آن را در تحقیق پیش رو ممکن می‌سازد، به‌ویژه آنکه این جریان هویت‌ساز تلاش دارد، حذف‌شدگان یا آن‌هایی که ترس از حذف شدن را دارند، به عناصر جوهری چون دین سلف، جغرافیا و تاریخ متصل کند و از این طریق آن‌ها را همچنان در متن نگه دارد. این وضعیت دقیقاً با موضوع جنبش اسلامی معاصر در تونس که در تلاش بوده است تا در برابر سیل بنیان‌برافکن

مدرنیته از ارزش‌های خود پاسبانی کند و روند هویت‌یابی را دنبال کند، قابل انطباق است. جنبش اسلامی تونس در ابتدا ضمن مرزبندی جدی با غرب، بر نصوص اسلامی تأکید فراوانی می‌کرد تا از این طریق هویت مسخ‌شده مسلمانان تونس را بازسازی کند که این جریان در چهارچوب مفهوم هویت مقاومت قابل تبیین است.

نکته مهم دیگر در تحلیل کاستلز، تأکید بر هویت برنامه‌دار است. در این نوع از هویت «سوزدها، کنشگران اجتماعی جمعی هستند که افراد به کمک آن‌ها در تجربه‌های خود به معنایی همه‌جانبه دست می‌یابند.» (کاستلز، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۶) در اینجا ساختن یک هویت مدنظر است (به خلاف هویت مقاومت که یافتن هویت ملاک اصلی است) که ممکن است متکی بر یک هویت تحت ستم باشد، اما برای دگرگونی جامعه و ایجاد فضای جدید، دست به گزینش و سپس استخدام ارزش‌های «دیگری» بزند. البته این مسئله به معنای عدم رجوع به گذشته نیست، بلکه برعکس ارزش‌های پیشین در ساخت هویت برنامه‌دار، ارزش حیاتی دارد، اما مسئله مهم تفسیر این ارزش‌ها از یک طرف و بهره‌گیری از هویت‌های دیگر حتی هویت‌های متخاصم از سوی دیگر است که خروجی آن برساخت هویتی نو است که اهداف خاصی را دنبال می‌کند. (کاستلز، ۱۳۸۰، ج ۲: ۳۱-۲۸) این مسئله همان‌گونه که سید حسین نصر (نصر، ۱۳۷۳: ۱۸۰-۱۷۹) و بسام طیبی (طیبی، ۱۳۸۹: ۶۲) بیان می‌کنند، در مورد جنبش‌های اسلامی معاصر به‌ویژه جریان اسلام سیاسی در تونس محقق شده و در واقع، جریان اسلام سیاسی به‌ویژه در دوران بلوغ خود، هویت برنامه‌دار را مدنظر داشته و به همین دلیل در کنار توجه به ارزش‌های پیشین، عناصری از هویت متخاصم (در اینجا مدرنیته) را گزینش و استخدام کرده و هویتی نو را ساخته است.

اسلام‌گرایان تونسی به‌ویژه پس از تحولات سال ۲۰۱۱ دموکراسی را به همان شیوه غربی آن پذیرفتند، سکولاریسم عملی را شیوه عمل خود قرار دادند و از سطح تخاصم با غرب (چه در نظر و چه در عمل) کاستند. تمامی این تغییرات (اگرچه به صورت رادیکال) در راستای توجه اسلام‌گرایان تونسی به هویت برنامه‌دار انجام شد، اما آخرین و شاید مهم‌ترین نکته‌ای که کاستلز در نظریه جامعه شبکه‌ای به آن اشاره می‌کند، امکان تغییر هویت از مقاومت به برنامه‌دار، به‌ویژه در جریان اسلام سیاسی (یا به تعبیر کاستلز بنیادگرایی اسلامی) است. به باور وی جامعه شبکه‌ای به‌واسطه فضای شبکه‌ای و زیرساخت‌های ارتباطی، موقعیتی را فراهم می‌سازد که هویت‌ها در تعامل مستمر با دیگری قرار می‌گیرند و این‌گونه ارزش‌های یکدیگر را به اشتراک گذاشته و از یکدیگر بهره می‌برند. این فضا به تغییر هویت‌ها از هویت مقاومت به هویت برنامه‌دار می‌انجامد. (کاستلز، ۱۳۹۰: ۲۳) به‌عبارت‌دیگر اگر اسلام سیاسی (به‌عنوان نمونه) در ابتدا و در واکنش به طرد خود توسط مدرنیته، استراتژی هویت مقاومت را برای تعریف «خود» در برابر «دیگری» برمی‌گزیند، در ادامه برای رسیدن به اهداف خود از جمله کارآمدی نظام‌های سیاسی و اقتصادی جوامع مسلمان، استراتژی هویت برنامه‌دار را برمی‌گزیند که بر اساس آن از کراهت «دیگری»

کاسته شده و برخی ارزش‌های آن برای ساختن «خود اجتماعی» استخدام می‌شود. این روشنگری کاستلز راه را برای فهم تغییرات صورت گرفته در گفتمان اسلام سیاسی در کشوری چون تونس می‌گشاید، جایی که برخی پژوهشگران پاسخ مشخص یا مستندی برای برخی تغییر نگرش‌های رهبران جنبش اسلامی این کشور به‌ویژه راشد الغنوشی نیافته‌اند. به تعبیر دیگر جنبش اسلامی تونس با عبور از مرحله هویت مقاومت تلاش کرده تا راهبرد هویت برنامه‌دار را اتخاذ کند تا دو روند «هویت‌یابی» و «منطبق‌سازی» را به صورت هم‌زمان دنبال کند. هرچند که به صورت کامل در این مسیر موفق نبوده و در جریانی سینوسی گاه به سمت هویت‌یابی و گاهی منطبق‌سازی صرف خزیده است، اما در مجموع مطالعه اسلام سیاسی در تونس تنها با توجه به دو مقوله هویت‌یابی (بازگشت به ارزش‌های اسلامی) و منطبق‌سازی (انطباق با دنیای مدرن) ممکن خواهد بود و این دو مفهوم می‌توانند چهارچوبی مناسب برای مطالعه اسلام سیاسی در تونس پیش روی ما نهند.

### ۱. بورقیبیسیم و پیگیری روند منطبق‌سازی رادیکال

همان‌گونه که «عبدالمجید الزمزی» بیان می‌دارد تاریخ جنبش اسلامی در تونس تاریخ موازی با ایدئولوژی بورقیبیسیم و در چهارچوبی بزرگ‌تر ایدئولوژی غرب است. (زمزی، ۱۹۸۹: ۱۲۴) بنابراین، مطالعه جنبش اسلامی در تونس که خود پاسخی به بحران‌های ایجادشده توسط حبیب بورقیبه بود، تنها با تأمل در ایدئولوژی بورقیبیسیم ممکن خواهد بود.

حبیب بورقیبه، یکی از رهبران جنبش استقلال‌طلبی تونس، پس از مبارزات طولانی و کسب استقلال از فرانسه، فرایندی شبیه به جمهوری ترکیه را تا رسیدن به قدرت طی کرد. بورقیبه که همواره از مصطفی کمال آتاتورک به‌عنوان یک الگو، یک قهرمان و بهترین رئیس‌جمهور یاد می‌کرد (وناس، ۱۹۸۸: ۶۸) چه به لحاظ روش و چه محتوا، از الگوی کمالیسم پیروی می‌کرد. وی پس از انتصاب به مقام نخست‌وزیری و با متقاعد ساختن نمایندگان مجلس، نظام پادشاهی را برانداخت و همانند ترکیه پس از الغای خلافت، سیستم جمهوری را برای نظام سیاسی تونس برگزید. این الگوگیری به همین جا ختم نشد، بلکه بورقیبه همانند آتاتورک، با تکیه بر ایدئولوژی ناسیونالیسم، ضمن به حاشیه راندن ارزش‌ها و نهادهای دینی، تلاش کرد تا اصلاحات مدنظر خود را که کاملاً الهام گرفته از غرب بود، پیش برد (ابراهیم، ۱۳۸۵: ۱۱) و به بیان دیگر جامعه تونس را به شیوه‌ای آمرانه با ارزش‌های تمدنی غرب «منطبق» سازد.

حبیب بورقیبه در راستای پروژه توسعه‌ای خود ابتدا یک انقلاب روانی را ایجاد کرد که بر اساس آن اسلام مساوی با رادیکالیسم قرار گرفته و در ادامه این رادیکالیسم مقصر توسعه‌نیافتگی تونس معرفی شد. به‌واقع این برای اولین بار بود که نخبگان سکولار در جهان عرب به صورتی عامدانه و آمرانه و به نام توسعه، به تخریب ساختارهای اسلامی پرداخته و در پی جایگزین‌سازی آن با ارزش‌های غربی بودند. چنین فرایندی نیاز به پشتوانه‌های اجتماعی داشت که بورقیبه تلاش کرد

آن را در قالب یک ایدئولوژی (بورقیبیسیم) و با انقلابی روانی به سرانجام برساند. (boulby, 1988:3)

به باور «صلاح‌الدین الجورشی» از رهبران جریان اسلامی در تونس، بورقیبه فرایند منطبق‌سازی آمرانه و رادیکال با ارزش‌های غربی را با پرداختن به سه موضوع مهم در پیش گرفت؛ اول جایگاه زن در خانواده و جامعه، دوم نظام تربیتی حاکم در تونس و سوم امورات جاری دینی در تونس؛ در مورد موضوع اول یعنی جایگاه زن، بورقیبه تنها پنج ماه پس از استقلال از فرانسه، با صدور «قانون احوال شخصی» درصدد تغییر بنیادین مناسبات اجتماعی و قوانین اسلامی مربوط به خانواده و زن برآمد. این قانون که در مغایرت صریح با مذاهب دوگانه مالکی و حنفی بود، با بندهایی چون پیش‌بینی مجازات برای مردانی که همسر دوم اختیار می‌کنند، انقلابی علیه مذهب در کشور تونس و کل جهان عرب محسوب می‌شد. در موضوع دوم یعنی نظام تربیتی، بورقیبه آموزش «زیتونیه» را که یک شیوه آموزش مردمی بود و محور زندگی دینی و اجتماعی در تونس محسوب می‌شد، لغو کرد، اما در موضوع سوم یعنی تفسیر مناسبات دینی، بورقیبه اداره امور اوقاف را که پیش‌ازاین تحت سیطره نهادهای سنتی و دینی بود، به خزانه‌داری کل واگذار کرد و با این اقدام امورات دینی را تحت نظارت دولتی قرار داد. (جورشی، ۲۰۱۱: ۲۴ - ۲۳) همچنین وی در ادامه، دانشکده اصول دین را به جای مدارس دینی و به روش غربی تأسیس کرد تا این‌گونه سیستم آموزشی غربی را جایگزین روش‌های اسلامی کند. (معموری، ۱۳۸۷: ۵۳)

تغییرات بورقیبه برای گسترده‌گی و عمق، کم‌کم سویه‌های ایدئولوژیک یافت و به مرجعیت نظری و سیاسی دولت تبدیل شد. این ایدئولوژی که می‌توان از آن با عنوان بورقیبیسیم یادکرد، مدرنیسم را در قالب‌های غیر دموکراتیک به جامعه تونس تحمیل می‌کرد. به بیان دیگر بورقیبیسیم تجدد آمرانه را پی گرفت تا مناسبات اجتماعی تونس را از اسلامی - بومی به غربی تغییر دهد (الجورشی، ۲۰۱۱: ۲۶ - ۲۵) و به مرجعیت فکری - سیاسی جامعه تونس تبدیل شود. این تغییرات که در طول سه دهه حکومت بورقیبه و در سایه قدرت حکومتی انجام پذیرفت، برخی نخبگان تونس را مجاب ساخت که مسیر توسعه از غرب می‌گذرد. به همین دلیل پس از بورقیبه، «زین‌العابدین ابن علی» که با کودتایی آرام حکومت را به دست گرفت، علی‌رغم شعارهای اولیه، ایدئولوژی بورقیبیسیم را بازتولید کرد.

الگوی توسعه بن علی که با محوریت انطباق با ارزش‌های غربی انجام می‌گرفت، دو ایراد اساسی داشت: اول اینکه در مسیر توسعه و به بهانه پیگیری مدرنیسم، همانند دوره بورقیبه هویت اسلامی - عربی تونس را طرد کرد؛ بنابراین، آرامش متکی به هویت اسلامی - بومی را مخدوش ساخت و دوم اینکه توسعه اقتصادی تونس در این دوره علیرغم رشد بالا، نخبه محور بود و نتوانست موجب رشد طبقه متوسط شود و حتی گاهی به دلیل تمرکز ثروت در دست نخبگان حاکم، این طبقه ضعیف‌تر هم شد. این دو مسئله دستاویز مناسبی برای احیای ارزش‌های اسلامی شد که

همواره ضمن پایبندی به ارزش‌های اخلاقی - اسلامی، هویت اسلامی - بومی جامعه را تضمین می‌کرد و همچنین با شعار همیشگی عدالت، داعیه‌دار بازستاندن حقوق تضعیف‌شده مردم تونس بود؛ به این دلیل، جنبش اسلامی در تونس با دو شعار «کارآمدی» و «هویت» به عرصه اجتماعی تونس بازگشت. (hostrap and cavatorta, 2012: 22)

## ۲. اسلام سیاسی در تونس و پیگیری دو روند (هویت‌یابی و منطبق‌سازی)

اصلاحات سکولاریستی بورقیبیسیم علاوه بر ایجاد بحران هویت (که در اثر نفی رادیکال هویت اسلامی - بومی ایجاد شد) بحران ناکارآمدی را نیز به جامعه تونس افزود. سیاست‌های لیبرال اقتصادی بورقیبیه و بن علی چالش‌های اقتصادی بزرگی را پیش روی دولت‌های این دو نهاد. (boulby, 1988: 8) بیکاری جوانان، عدم رشد اقتصادی برابر مناطق مختلف (ساحلی و غیر ساحلی) فساد اقتصادی و غیره بحران ناکارآمدی بورقیبیسیم را نمایان کرد. (واعظی، ۱۳۹۲: ۱۳۴) همچنین اعمال آمرانه تجدد، بحران توتالیتیریسیم را نیز به بحران‌های قبلی افزود. (boulby, 1988: 8-9) در کنار این‌ها، همان‌گونه که راشد الغنوشی بیان می‌کند، شکست نظامی سال ۱۹۹۷ اعراب از اسرائیل، شکست پان‌عربیسم و سوسیالیسم را به نمایش گذاشت. (Millie Gozette, 2015: 16 Jul) بدیهی است که جامعه تونس در چنین شرایطی، به دنبال راه‌حل جایگزین یعنی همان اسلام باشد.

جنبش اسلامی تونس از طرفی با تأکید بر ارکان سنتی نظام اجتماعی و ارزش‌های اسلامی، «معنای زندگی را به مردم آموخته و مکان امنی را برای زندگی در پناه ایمان و عتوفت و همکاری برایشان فراهم کرده بود.» (ابراهیم، ۱۳۸۵: ۲۶) و در نتیجه هویت مسخ‌شده آن‌ها را احیا ساخته بود و از طرفی همان‌گونه که «احمیده النیفر» یکی از رهبران جریان اسلامی تونس بیان می‌کند، با تأکید بر «فهم جدید از دین» (النیفر، ۲۰۱۱: ۹۹) شرایط را برای انطباق با دنیای مدرن و نهایتاً کارآمدی فراهم ساخته بود. این‌گونه جنبش اسلامی در تونس با دو ایده احیای هویت و انطباق با دنیای مدرن ظهور کرد.

### ۲-۱- اسلام سیاسی در تونس و احیای هویت اسلامی

تونس دهه ۱۹۷۰ را در حالی آغاز کرد که برای ظهور و گسترش امواج اسلام‌خواهی در تونس، بورقیبیسیم به این باور رسید که باید تا حدودی خود را با این موج همراه کند، چون مقابله با این موج، در هم شکستن و نابودی آن‌ها را در پی خواهد داشت، به همین دلیل استخدام نمادهای اسلامی به یکی از اولویت‌های اصلی دولتمردان تونس تبدیل شد. روزنامه‌های دولتی عکس‌هایی از رئیس‌جمهور منتشر می‌کردند که در حال طواف خانه خدا یا نمازگزاردن بود. این در حالی بود که پیش‌ازین دولت از مردم خواسته بود که با سفر به حج، ارز را از کشور خارج نکنند. همچنین سرمقاله‌هایی با عنوان خاستگاه‌های اسلامی تفکرات بورقیبیه منتشر شد. آشکار بود که تمامی این



تلاش‌ها برای جلوگیری از خیزش اسلامی به وسیله مصادره ظرفیت‌های اسلامی انجام می‌شد، اما به دلیل اینکه این فعالیت‌ها سمبولیک و فاقد محتوای ایدئولوژیک بود، از سوی جامعه تونس پس زده شد و بستر را برای رشد اسلام‌گرایی در این کشور فراهم ساخت. (boulby, 1988: 13) در سال ۱۹۷۰ جمعی از علمای زیتونیه حلقه‌هایی را تشکیل دادند که با هدف آگاهی بخشی ایدئولوژیکی و نقد ارزش‌های غربی به فعالیت می‌پرداختند. این گفتمان تازه شکل گرفته که بیشتر به مسائل فرهنگی و اجتماعی توجه می‌کرد تا به مسائل سیاسی، (boulby, 1988: 11) هسته اولیه نخستین تشکل اسلامی با عنوان «جماعت اسلامی» را تشکیل داد که رهبری آن را افرادی چون «راشد الغنوشی»، «عبدالفتاح مورو» و «احمیده النیفر» بر عهده داشتند. (العلانی، ۲۰۱۱: ۲۱۵-۲۱۷)

جنبش اسلامی در دهه هفتاد عمدتاً به مسائل اخلاقی، ارزش‌های اسلامی و نهایتاً موضوعات اجتماعی می‌پرداخت و کمتر وارد مسائل سیاسی می‌شد. به‌عنوان مثال، مجله المعرفه که توسط اسلام‌گرایان تونسی چاپ می‌شد بین سال‌های ۱۹۷۲ تا ۱۹۷۹، ۵۳/۵ درصد از مقالات چاپ شده خود را به موضوعات فرهنگی و معنوی اختصاص می‌داد، ۳۱/۷ درصد را به موضوعات اخلاقی، ۹/۱ درصد را به مسائل اجتماعی و تنها ۵/۵ درصد را به موضوعات سیاسی اختصاص می‌داد (بقیه مقالات به موضوعات متفرقه می‌پرداخت). (Parager, 2009: 1040) این مسئله نشان از اهتمام ویژه اسلام‌گرایان تونسی به مسائل غیرسیاسی در طول دهه ۱۹۷۰ داشت؛ بنابراین، جنبش اسلامی در تونس همانند همتای خود در ترکیه با مسائل معنوی، اخلاقی و اجتماعی آغاز کرد. گویی سه دهه فشار مستمر رادیکالیسم مدرن بورقوییسم، ارزش‌های اخلاقی و معنوی اسلام را از میان برده بود. به همین دلیل، جنبش اسلامی تونس به طرز هوشمندانه‌ای، پیش از آنکه جهت‌گیری سیاسی یابد، اسلام را به‌مثابه زبان مشترک معنوی مردم تونس مطرح ساخت تا علاوه بر ایجاد انسجام در بدنه اجتماعی، خود را به‌عنوان زبان اعتراض گروه‌های به حاشیه رانده شده معرفی کند و از این طریق ضمن احیای ارزش‌های اسلامی، حمایت اجتماعی نیز کسب کند.

تأکید بر جنبه‌های معنوی - اخلاقی اسلام در ابتدا توانست به انسجام و پویایی جنبش اجتماعی یاری رساند و ضریب نفوذ اجتماعی آن را در جامعه تونس افزایش دهد، اما پیگیری سیاست‌های هویتی به‌ویژه در عرصه‌های اجتماعی، جنبش اسلامی را به سمت سیاسی شدن پیش برد. تأکید بر هویت اسلامی به جای غربی، در واقع، به‌منزله سلب مشروعیت رژیم بورقویی بود که این مسئله پیامدهای سیاسی را به همراه داشت که از جمله آن‌ها تقابل شدید بورقوییسم با اسلام‌گرایان بود. (boulby, 1988: 13-14)

علاوه بر پیگیری سیاست‌های هویتی، عامل مهم دیگر در سیاسی شدن جنبش اسلامی تونس، وقوع انقلاب اسلامی ایران بود. به باور اعلیه العلانی، وقوع انقلاب اسلامی در ایران، جنبش اسلامی تونس را در مسیری جدید قرار داد. باور به تأسیس حکومت اسلامی و پذیرش امکان

برتری مستضعفین بر مستکبرین که تحت تأثیر انقلاب ایران ایجاد شده بود، موجب تقویت بعد هویتی و در نتیجه سیاسی جنبش اسلامی در تونس شد. (العلانی، ۲۰۱۱: ۲۲۴ - ۲۲۶) همچنین راشد الغنوشی با اشاره به وقوع انقلاب اسلامی در ایران بر این نکته تأکید می‌کند که موفقیت انقلاب اسلامی در ایران این مسئله را اثبات کرد که علیرغم وجود قدرت‌های بزرگ و استعمارگر، حرکت اسلامی می‌تواند با تکیه بر «امت اسلامی» قدرت سیاسی را کسب کند. (غنوشی، ۱۳۷۲: ۹۰)

در سال ۱۹۸۱ و با تغییر سیستم سیاسی تونس از تک‌حزبی به چندحزبی، حزب اتجاه اسلامی خود را به‌عنوان حزبی سیاسی و با اهداف سیاسی - اجتماعی مطرح ساخت. به دنبال این اعلام حزب اتجاه اسلامی، اهداف خود را برای فعالیت‌های آتی این‌گونه بیان کرد:

۱. احیای هویت اسلامی تونس؛
۲. احیای مساجد به‌عنوان مراکز عبادت و اتحاد مردم و آگاهی بخشی سیاسی؛
۳. بازسازی حیات اقتصادی تونس؛
۴. رد اصل حکومت استبدادی و به رسمیت شناختن حق آزادی بیان و فعالیت‌های جمعی؛
۵. احیای هویت سیاسی اسلام در سطوح ملی، منطقه‌ای و جهانی؛
۶. آزادسازی جوانان مسلمان از احساس شکست در برابر تمدن غرب. (ذوالفقاری، ۳۴، ۱۳۹۰)

چنانچه ملاحظه می‌شود، اهداف حزب اتجاه اسلامی کاملاً سیاسی بوده و نشان از عزم جدی رهبران آن برای ورود به عرصه‌های سیاسی داشت. پیگیری سیاست‌های هویتی، آگاهی بخشی سیاسی، جهت‌گیری‌های اقتصادی، مخالفت با استبداد و ایجاد اعتماد میان جوانان در برابر تمدن غرب سوگیری جدید سیاسی رهبران اتجاه اسلامی را به نمایش گذاشت.

همچنین به لحاظ اصول فکری، راشد الغنوشی که به‌عنوان رهبر جنبش اتجاه اسلامی برگزیده شده بود اعلام داشت که این جنبش از دو منبع «وحی» که در قالب «نص» تنزیل شده و «عقل» که به تفسیر و تأویل نصوص می‌پردازد، تغذیه می‌شود؛ بنابراین، جنبش اتجاه اسلامی به تفسیر و تأویل نصوص دینی برای به‌روزرسانی آنان رأی داد، اما ذکر این نکته ضروری است که این جنبش تنها نصوصی را قابل تأویل می‌دانست که ظنیه الدلاله باشند؛ بنابراین، نصوص قطعیه الدلاله را از دایره تفسیر به وسیله عقل بشری خارج کرد، زیرا اولاً این دسته از متون «به‌جز معنی واحد را تحمل نمی‌کنند» ثانیاً «عقل بشری محکوم به ظرف زمانی و مکانی است» بنابراین، نص مصدر اول و عقل مصدر ثانی است. (غنوشی، ۲۰۱۱: ۳۰۸ - ۳۰۲)

هم‌زمان با سیاسی شدن جنبش اسلامی در تونس، واقعیات امر سیاسی بر ایده‌های اسلام‌گرایان تحمیل شد. به زودی رهبران جنبش اسلامی «متوجه ربط میان فکر اسلامی و واقعیت جامعه اسلامی شدند.» (الحمامی، ۲۰۰۵: ۳۸۱-۳۸۰) بنابراین، جنبش اتجاه اسلامی از باورهای سلفی

که تنها نص را حجت می‌دانست و جایگاهی برای عقل قائل نبود، فاصله گرفته و عقل را برای تفسیر متون به خدمت گرفت تا هر چه بیشتر با محیط پیرامون خود همخوان شده و امکان پاسخگویی به معضلات سیاسی - اجتماعی جامعه تونس را بیابد. اما برخی از رهبران جنبش اسلامی تونس از جمله «احمیده النیفر» و «صلاح‌الدین الجورشی» تغییرات ایجاد شده در جنبش را کافی ندانسته و با انشعاب از جریان اصلی، جریان دومی را به نام «اسلام‌گرایان ترقی‌خواه» ایجاد کردند.

با شدت یافتن فعالیت‌های جنبش اسلامی، درگیری‌های اجتماعی و صنفی در جامعه، فعالیت پویای احزاب چپ و اختلافات دولت با این احزاب، ایدئولوژی اسلامی موجود دیگر نمی‌توانست به تنهایی پذیرای تمامی اندیشمندان جنبش اسلامی باشد؛ در واقع، آغاز درگیری با معضلات و واقعیات جامعه تونس و نیاز به ارائه پاسخی منطقی و تاریخی به این معضلات، باعث طرح پرسش‌هایی در داخل جنبش اسلامی شد. بر این اساس در نیمه دوم دهه ۷۰، جریانی انشعابی در جنبش اسلامی تونس به نام «اسلام‌گرایان ترقی‌خواه» یا «چپ اسلامی» به رهبری احمیده النیفر و صلاح‌الدین الجورشی (از مؤسسان و رهبران اولیه جنبش اسلامی تونس) ایجاد شد که از تمام توان خود برای نقد اندیشه اخوانی و پروژه سیاسی آن‌ها استفاده کرده و به جای «نص دینی» بیشتر به «تراث اسلامی» (عقل مغرب عربی) تأکید داشت. به‌واقع ظهور جریان اسلام‌گرایان ترقی‌خواه، حرکت از نص مشرق اسلامی به سمت عقل مغرب عربی بود. این جریان، آسمانی و الهی بودن دین اسلام را پذیرفت، اما دین‌داری توده مردم را پدیده‌ای اجتماعی و انسانی دانست که باید آن را در چهارچوب تاریخی انحطاط جامعه اسلامی به صورت عام و انحطاط جامعه تونس به صورت خاص تفسیر کرد. (ابراهیم، ۱۳۸۵: ۴۶-۵۲)

به باور احمیده النیفر، روشنفکر قبل از اینکه سکولار، لیبرال، ملی‌گرا یا اسلام‌گرا باشد، حامل یک حافظه تاریخی است که نمی‌تواند از آن جدا باشد. این حافظه تاریخی مجموعه‌ای از داشته‌های فرهنگی، تعاملات فکری با دیگران و همچنین موقعیت جغرافیایی است که شخصیت ملی یک جامعه را می‌سازد؛ بنابراین، تمامی فاکتورهای تأثیرگذار در این روند اعم از دین، فرهنگ و آداب و رسوم بومی، فرهنگ‌های دخیل دیگر و موقعیت جغرافیایی باید مدنظر قرار گیرد، تا تحلیلی درست به دست دهد. (النیفر، ۲۰۱۱: ۱۱۲) بنابراین، به هنگام تحلیل مسائل سیاسی علاوه بر نص، توجه به حافظه تاریخی یک ملت ضروری است.

النیفر در این راستا حتی بر این نکته تأکید می‌کند که خود قرآن به‌عنوان یک متن منزله، از ذخایر فرهنگی و نمادین ملت‌های دیگر بهره برده و قصص قرآنی را با توجه به مقتضیات لحظات تاریخی سامان داده است. این ویژگی چشم‌اندازی را به روی ما می‌گشاید که الحاق حقایق واقعی و امروزی را ممکن ساخته و باز بودن متن مقدس را تضمین می‌کند. (النیفر، ۲۰۰۴: ۵۲-۵۴)

فربه‌سازی عقلانیت بشری در دستگاه فکری احمیده النیفر و در قالبی بزرگ‌تر، جریان اسلام‌گرایان ترقی‌خواه تونس، تا آنجا پیش می‌رود که عقل دکارتی را در بستر فکر اسلامی می‌نشانند، زیرا عقل دکارتی (همانند عقلانیت مورد باور چپ اسلامی) بر عقلانیتی تأکید می‌کند که خود به تنهایی می‌تواند به معارف دست یابد؛ بنابراین، معیار حقیقت باشد. (دکارت، ۱۳۸۶: ۳۲۰) بدیهی است که اتکا به چنین عقلانیتی، عبور از مرزهای اندیشه اسلامی است؛ بنابراین، پذیرش اجتماعی در جامعه‌ای مسلمان نخواهد داشت. همچنین تأکید بر فربه‌سازی عقل بشری توسط اسلام‌گرایان ترقی‌خواه، آنگاه متناقض‌تر می‌شود که این عقلانیت در کنار روحیه انقلابی‌گری قرار گیرد. (الحمامی، ۲۰۰۵: ۳۷)

رویکرد رادیکال اسلام‌گرایان ترقی‌خواه پیرامون خردگرایی و توجه ناکافی آن‌ها به نصوص دینی، این جریان را فاقد صلاحیت لازم برای پیگیری سیاست‌های هویتی نشان داد. همچنین تأکید اسلام‌گرایان ترقی‌خواه بر توسعه فرهنگ اسلام به جای ابعاد سیاسی اسلامی، از بعد هنجاری آن‌ها در موضوعات سیاسی کاست و آنجایی که جنبش اسلامی نیازمند موضعی انتقادی در برابر تحولات سیاسی تونس بود، بی‌عملی سیاسی را تجویز کرد. بدیهی است که در چنین شرایطی گروه‌های مسلمان به حاشیه رانده‌شده توسط بورقوییسم که اسلام را زبان اعتراض خود یافته بودند، دست از حمایت این جریان برداشته و آن را به انزوا بکشاند، اما علی‌رغم ناکامی اسلام‌گرایان ترقی‌خواه در ایجاد موجی اجتماعی - اسلامی، دیدگاه‌های بدیع آن‌ها پنجره‌های جدیدی را به روی جنبش اسلامی تونس گشود. رهبران جنبش اسلامی تونس و به‌ویژه راشد الغنوشی، دریافته‌اند که جولان بیشتر عقل (در مقابل نص) دست آن‌ها را برای گزینش امکان‌های پیش رو خواهد گشود. همچنین نگاه مثبت اسلام‌گرایان ترقی‌خواه به غرب و دستاوردهایش، موضع جنبش اسلامی تونس را نسبت به غرب تعدیل کرده و حتی در برخی موارد (مانند ارزش دموکراسی) به پذیرش ارزش‌های فرهنگی - سیاسی غرب انجامید. این همان تحول به سمت نوگرایی و واقع‌گرایی بود که راشد الغنوشی از آن یاد می‌کند.

در کنار عوامل یادشده، همان‌گونه که «عجمی‌الوریمی» بیان می‌کند سرکوب حرکت اتجاه اسلامی و عدم حضور آن در مناسبات قدرت، این جنبش را به این باور رسانید که توسعه کشور و سهم شدن در قدرت تنها در سایه بازسازی هویتی و پذیرش جوهری از مدرنیته که سال‌ها به صورت تحمیلی در جامعه تونس مستقرشده، امکان‌پذیر خواهد بود. (الوریمی، ۲۰۱۱: ۱۷۳) بنابراین، بازنگری مجددی در رویکردها و اهداف جریان اتجاه اسلامی لازم بود تا هم بقای جنبش اسلامی را تضمین کند و هم آن را کارآمد کند. این تغییرات توسط رهبران اتجاه اسلامی در رویکردها و اهداف انجام شد و باعث تولد حزبی جدید با عنوان «النهضة» به رهبری راشد الغنوشی شد. در سال ۱۹۸۹ جنبش اتجاه اسلامی در رویکردی عمل‌گرایانه و برای نشان دادن موافقتش با این سخن بن علی که هیچ حزب واحدی نباید مدعی انحصاری دعوی اسلامیت باشد، زیرا همه

تونسی‌ها مسلمان‌اند، نام خود را به النهضه تغییر داد. رهبران این حزب در این مقطع با صراحت اعلام کردند که «ما قواعد بازی را پذیرفته‌ایم... ما می‌خواهیم در چهارچوب دموکراسی عمل کنیم...» (اسپوزیتو و پیسکاتوری، ۱۳۷۷: ۵۱)

تأکید بر مفاهیمی چون دموکراسی، آزادی و تکثر سیاسی از دو جنبه برای جنبش اسلامی سودمند بود. اول اینکه تا حدودی دست دولت بن علی را برای ارتجاعی نشان دادن جنبش اسلامی و در نهایت مقابله با آن می‌بست و دوم اینکه چتری را می‌گشود که افراد بیشتری را در جامعه تونس ذیل سایه خود قرار می‌داد و این همان راهی بود که جنبش اسلامی در ترکیه پیموده بود و شاید به همین دلیل باشد که «حاسب عبدالله» النهضه را بیشتر از اینکه به اخوان المسلمین نزدیک بداند، به حزب عدالت و توسعه ترکیه نزدیک می‌داند. (Milli Gazette, 2015:16 jal) گویی در پاسخ به تقلید کور بورقیبیس از کمالیسم ترکیه، جنبش اسلامی تونس به طرز هوشمندانه چگونگی توسعه تفکر خود را در چهارچوبی عمل‌گرایانه از جنبش اسلامی ترکیه به عاریت گرفت و این‌گونه «انتشار گسترده‌تری در تمامی بخش‌های جامعه تونس یافت.» (الوریمی، ۲۰۱۱: ۱۵۲) بنابراین، توسعه و انتشار اجتماعی جنبش اسلامی تونس آنگاه به وقوع پیوست که علاوه بر پیگیری سیاست‌های هویتی، انطباق با دنیای مدرن نیز مدنظر رهبران جنبش اسلامی قرار گرفت. در همین راستا این جنبش رجوع به نص را (به‌مثابه سیاستی هویتی) در کنار باور به دموکراسی، دفاع از حقوق زنان و پذیرش سکولاریسم عملی (و نه معرفتی) به‌عنوان ارکان جنبش اسلامی تونس، به صورت هم‌زمان دنبال کرد. در ادامه با عنایت به دوگانه هویت‌یابی - منطبق‌سازی به بررسی این ویژگی‌ها در جنبش اسلامی تونس خواهیم پرداخت.

## ۲-۲- اسلام سیاسی در تونس و فرایند منطبق‌سازی

به باور «رایک هاستراپ» و «فرانسکو کاواتورتا» از سال ۲۰۰۵ گونه‌ای از اسلام‌خواهی در تونس رشد کرد که ضمن درخواست هویت اسلامی - عربی، به مدرنیته به‌مثابه چهارچوبی پراگماتیک و کارآمد می‌نگریست. (hostrup and kavatorra, 2012:24) در این شیوه محدودیت‌های نظام بن علی برای اسلام‌گرایان مدنظر قرار گرفته و به همین دلیل در کنار اسلام به مدرنیسم هم توجه شده بود تا هم حامیان خارجی پیدا کند و هم دست نظام را برای مخالفت جدی با آنان ببندد. این روند که در این پژوهش از آن با عنوان منطبق‌سازی یاد شده است پس از تحولات سال ۲۰۱۱ شدت گرفت.

به باور «ربکا کوخ» (Rebecca Koch) پس از انقلاب یاسمین و قدرت یافتن جریان النهضه، اسلام‌گرایان به سه دلیل از مواضع قبلی خود عدول کردند: اول نیاز به پایگاه اجتماعی در جامعه متحول شده تونس؛ دوم کودتای سکولارها در مصر که زنگ خطر را برای اسلام‌گرایان تونسی به صدا درآورد و سوم فشار امریکایی‌ها به رهبران النهضه برای فاصله گرفتن از گروه‌های سلفی به‌ویژه پس از حمله به سفارت این کشور. (Koch, 2014: 14-12)

به‌بیان‌دیگر، جنبش اسلامی در تونس به‌ویژه پس از تحولات سال ۲۰۱۱ و به‌هنگام بازی در زمین واقعیت، به ادغام هویت اسلامی و مدرنیسم در یک قالب به نام النهضه پرداخت. این مدل با رویکردی ارجاعی عوامی را از اسلام، مدرنیته، فرهنگ بومی و پراکتیس‌های اجتماعی به عاریت گرفته و صورتی جدید بنیان نهاد که جامعه تونس را در مرحله گذار و در مواجهه با بحران‌های ناشی از آن یاری رساند. رهبران النهضه به‌ویژه پس از انقلاب یاسمین بر این نکته تأکید کردند که رویکرد آن‌ها به سیاست، ریشه در تاریخ مدرن تونس دارد. بر این اساس هر اندیشه‌ای که در تونس تأثیرگذار بوده، الهام‌بخش این جنبش بوده است؛ از اندیشه‌های بورقیبه تا شیخ طاهر و از ارزش‌های اسلامی تا سکولاریسم. (marks,2017:51) این‌گونه اسلام سیاسی مانند پلی میان اسلام و مدرنیته عمل کرده و هم‌زمان با سیاست‌های هویتی، کارآمدی را در قالب انطباق با ارزش‌های دنیای غرب دنبال کرده است. در این مسیر رهبران جنبش اسلامی تونس به بازتفسیر مفاهیمی چون غرب، دموکراسی و سکولاریسم پرداختند.

#### ۲-۲-۱- اسلام سیاسی در تونس و نگرش به غرب

آنگاه که سخن از مدرنیته به میان می‌آید، غرب به‌عنوان خواستگاه آن مورد توجه قرار می‌گیرد به‌گونه‌ای که مفاهیمی چون اومانیزم، لیبرالیسم، سکولاریسم و دموکراسی که بنیاد مدرنیته را تشکیل می‌دهند؛ در واقع، به‌مثابه چهارچوب تفکر غرب در نظر گرفته می‌شوند. از طرفی اسلام سیاسی در تمام جهان اسلام و به‌ویژه تونس برای کارآمدی و توسعه خود، برخی از وجوه مدرنیته را به‌استخدام گرفت و به‌واقع خود را منطبق با آن ساخت. به همین دلیل، پیش از پرداختن به فرایند منطبق‌سازی در اسلام سیاسی، باید نسبت آن را با غرب سنجید؛ این نسبت در میان اسلام‌گرایان تونسی در طیفی از گریز تا گرایش سنجیده می‌شود.

همان‌گونه که نظریه‌گفت‌مان تأکید می‌کند، برای ساخت یک هویت، علاوه بر آنچه هست، به آنچه نیست هم باید اشاره شود. به‌بیان‌دیگر یک هویت هم باید عناصر تشکیل‌دهنده «خود» را بیان کند و هم فاصله خود را از «دیگری» در قالب مرزبندی‌های مشخص، تعیین کند. جنبش اسلامی تونس در پاسخ به سرقت هویت اسلامی توسط بورقیبیسیم و تحمیل هویت غربی به جامعه اسلامی، از همان ابتدا به طرد و رد تفکر غرب پرداخت، زیرا به باور آن‌ها این غرب‌زدگی است که مقصر مسخ هویت اسلامی - بومی در تونس است. (النیفر، ۲۰۱۱: ۱۰۰) بنابراین، پروژه احیای هویت اسلامی تنها با طرد ارزش‌های غربی تکمیل خواهد شد. البته ذکر این نکته ضروری است که جنبش اسلامی تونس همواره میان فرهنگ مدنی و فرهنگ معنوی غرب تفاوت قائل بوده و همواره مشکل اساسی خود را با بعد معنوی و ارزشی آن دانسته است.

به باور راشد الغنوشی اسلام با فرهنگ مدنی غرب مغایرتی ندارد و حتی آن را می‌پذیرد، اما در مورد فرهنگ معنوی و ارزشی غرب مسئله به‌گونه دیگری است و «تنها راهی که برای ما باقی مانده است این است که ارزش‌ها، فلسفه‌ها و آداب آن را نه تنها رد کنیم، بلکه با آن دشمنی ورزیم

و عقل و جانمان را از تبعیت و پیروی از آن آزاد کنیم.» (ابراهیم، ۱۳۸۵: ۳۶) زیرا «اندیشه غربی در گوهر خود چیزی جز ماده و حرکت را به رسمیت نمی‌شناسد.» (غنوشی، ۱۳۸۱: ۸-۷) از این منظر نقد غنوشی بر این موضوع متمرکز است که تمدن غرب به چیزی فراتر از ماده نمی‌اندیشد و آنگاه که سخن از انسان به میان می‌آورد، پیرامون موجودی هم‌تراز با جمادات و نباتات و حیوانات به بحث می‌پردازد و در نتیجه ارزش‌های انسانی و جایگاه وی را در نظام خلقت نادیده گرفته و انسان را در جسم او خلاصه می‌کند. (ابراهیم، ۱۳۸۵: ۳۵) بدیهی است که چنین نگاهی نه تنها جایگاه انسان را در نظام آفرینش ارتقای نمی‌بخشد، بلکه او را هم‌سطح پست‌ترین مخلوقات خداوندی قرار می‌دهد و این مسئله تناقض آشکار با نگاه اسلام به انسان دارد.

غنوشی همچنین از منظری دیگر به نقد انسان‌شناسانه تمدن غربی ادامه می‌دهد. به باور وی روح حاکم بر مکاتب مدافع آزادی در غرب، روحی عدمی است. این مکاتب با تأکید بر آزادی انسان «از» همه چیز، انسانی را می‌سازند که گوشه‌گیر، نگران، عصیانگر و ویرانگر است، به گونه‌ای که برای رسیدن به آزادی خویش هیچ راهی جز درهم شکستن همه روابط و ارزش‌هایی که او را با دیگران پیوند می‌دهد، ندارد. این گونه آزادی در غرب به تباهی و ویرانی می‌انجامد و نه تنها سازنده نیست، بلکه مخرب نیز هست. (غنوشی، ۱۳۸۱: ۳) این در حالی است که از نظرگاه اسلام آزادی یک امانت و به دیگر سخن مسئولیتی همراه با آگاهی نسبت به حق و پایبندی بدان و فانی شدن در آن است. از این دیدگاه آزادی عبارت است از اینکه مسئولیت خود را به صورت مثبت به انجام رسانیم و با انجام آنچه خدا بدان امر فرموده و وانهاده آنچه خداوند از آن بازداشته است، داوطلبانه به تکلیف خود عمل کنیم و در نتیجه شایسته رسیدن به مرتبه خلیفه الهی شویم. (غنوشی، ۱۳۸۱: ۱۲) بنابراین، انسان در دیدگاه اسلام به خلاف غرب از آزادی خود برای عروج و صعود به مدارج عالی بهره می‌برد و در نتیجه آزادی در این مکتب سازنده است نه مخرب.

غنوشی علاوه بر جنبه‌های فلسفی - کلامی، غرب را به لحاظ سیاسی هم به نقد می‌کشد. به باور وی، آموزش‌های غربی حاکم در جامعه تونس «مسئول استمرار اوضاع دیکتاتوری و از خود بیگانگی و اسارت نخبگان و کاشتن آنان در پیکر این امت (امت اسلامی) به عنوان عناصر و عوامل تعرض، از هم‌گسیختگی و دفاع از منافع بیگانگان» بوده است. (غنوشی، ۱۳۸۱: ۲۶۷) بنابراین، غرب نه تنها منادی دموکراسی در کشورهای اسلامی نیست، بلکه با نوع آموزش‌های خود، که توسط عوامل غرب‌گرا به جوامع مسلمین تحمیل می‌شود، به ایجاد و استمرار دیکتاتوری کمک می‌رساند. پس جنبش اسلامی هم به لحاظ کلامی - فلسفی و هم به لحاظ سیاسی باید موضع خود را نسبت به غرب مشخص کرده، و ارزش‌های معنوی آن را در چهارچوب طرد دیگری، رد کند، اما این فرایند طرد و رد همه‌جانبه، مربوط به مراحل اولیه جنبش اسلامی و دوران تأکید صرف بر احیای هویت اسلامی بود و از اواخر دهه هفتاد، نگاهی منعطف‌تر و مثبت‌تر

به غرب در چهارچوب فرایند منطبق‌سازی شکل گرفت. راشد الغنوشی به‌عنوان رهبر جریان اسلامی تونس، در این زمینه نیز پیشگام بود.

غنوشی که در ابتدای حرکت اسلامی به سوریه و سپس مصر سفر کرده و رحل اقامت گزیده بود، علت این سفر را «تفر از غرب‌گرایی بورق‌بیسیم و احساس دلتنگی برای اسلام و در یک‌کلام شرق اسلامی» دانست. (غنوشی، ۱۳۹۲: ۱۳۳) اما پس از بازگشت به تونس و در مواجهه با واقعیت‌های امر سیاسی دریافت که در کنار میراث سنتی تونس، فرهنگی با ریشه‌های عمیق در مدرنیته وجود دارد؛ که نادیده گرفتن آن موجب آسیب رسیدن به جنبش اسلامی تونس و کارایی آن می‌شود. به همین دلیل، موضع وی نسبت به غرب و ارزش‌های آن به‌ویژه مدرنیته تغییر یافت. غنوشی در همین راستا میان مدرنیته راستین و مدرنیته تحمیلی به جوامع مسلمان تفکیک قائل شد و مشکل اصلی مسلمانان را با نوع دوم دانست. به باور وی «مشکل واقعی کشورها با مدرنیته، علم و حتی سکولاریسم نیست، مشکل واقعی با مدرنیته اشتباهی است که درصدد است جامعه سنتی را کاملاً از میان بردارد.» (Tamimi, 2001: 123)

غنوشی با اشاره به نتایج مثبت مدرنیته در غرب همچون پیشرفت علمی، تکنولوژیکی و توسعه تفکر دموکراتیک و مهار توتالیتاریسم، مدرنیته رایج در کشورهای اسلامی را فاقد این نتایج مثبت می‌داند، زیرا «مدرنیته موجود در کشورهای اسلامی، جز وسیله‌ای در خدمت منافع افراد و اقلیت‌ها نیست» (غنوشی، ۱۹۹۹: ۱۴۹) و به همین دلیل، مولد دیکتاتوری و عقب‌ماندگی است؛ بنابراین، عبور از مدرنیته تحمیلی به سمت مدرنیته راستین می‌تواند راهگشای جوامع اسلامی به سمت توسعه و پیشرفت باشد. پذیرش مدرنیته راستین توسط غنوشی، اگرچه به معنای پذیرش ارزش‌های غربی است، اما وی هم‌زمان تلاش می‌کند تا هویت اسلامی جنبش را همچنان حفظ کند. به همین دلیل، اعلام می‌دارد که باید از دروازه اسلام وارد دنیای مدرنیته شویم، این همان مسئله مورد اختلاف بین غرب‌گرایان فاشیست و اسلام‌گرایان اصیل است. (غنوشی، ۱۹۹۹: ۱۵۷-۱۴۹) بنابراین، از نظرگاه غنوشی نقطه عزیمت جوامع اسلامی برای پذیرش مدرنیته، باید اسلام باشد تا از این طریق هم هویت اسلامی جوامع مسلمان حفظ شود و هم انطباق با دنیای مدرن صورت پذیرد. پرداختن به مقولاتی چون دموکراسی، سکولاریسم و جایگاه زن در جامعه از همین دریچه قابل بررسی است.

## ۲-۲-۲- انطباق ارزش‌های اسلامی با ارزش‌های دموکراتیک

علی‌رغم انتقادات برخی مبنی بر اینکه «اسلام به دلیل تأکید بر حاکمیت خداوند و جانشینان نامیرا، با تفکر دموکراتیک منافات دارد،» (خدوری، ۱۳۶۶: ۵۰) اسلام‌گرایان تونس همچون راشد الغنوشی (غنوشی، ۱۳۸۱: ۱۲۵) عبدالفتاح مورو (sposito and piscatori, 1991: 437) و احمیده النیفر (النیفر، ۲۰۰۴: ۲۲۵-۲۲۴) بر انطباق کامل اسلام با تفکر دموکراتیک تأکید دارند. به باور رهبران جریان اسلامی در تونس «انسان موجودی ممتاز است که مسئولیت رهبری کاروان



خود و تعیین سرنوشت خویش را بر طبق برنامه‌ای که خداوند فرارویش نهاده است، بر دوش می‌کشد.» (غنوشی، ۱۳۸۱: ۱۸) این رویکرد به سه دلیل در جنبش اسلامی تونس گسترش و تعمیق یافت. اول محدودیت‌های ایجادشده توسط بورقیبیسیم برای جنبش اسلامی، دوم باور رهبران جنبش اسلامی به چهارچوب دموکراتیک تفکر اسلام و سوم شکست الگوی حکومت اسلامی اخوان المسلمین در مصر.

تحلیل ارزش‌های غربی در قالب فرایند تجدد آمرانه که توسط، ایدئولوژی بورقیبیسیم پیگیری شد، قربانیان فراوانی داشت که مهم‌ترین آن‌ها اسلام‌گرایان تونس بودند. به باور «آزام تیمیمی» نخبه‌های غرب‌گرا در جوامع عربی در نبود مؤسسات دموکراتیک و تحت تأثیر قدرت، به همان شیوه‌ای عمل کردند که دولت‌های قبلی عمل کرده بودند. این گروه که در مسیر مدرن سازی و به تعبیر دیگر غربی سازی، با مخالفت‌هایی روبرو شدند، دولت را به ماشینی برای سرکوب مخالفان تبدیل کردند. در این میان اسلام‌گرایان که با شعار احیای هویت اسلامی بیشترین تقابل را با نخبگان غرب‌گرا داشتند، بیشتر هم سرکوب شدند. (Tamimi, 2001: 117) در چنین شرایطی تنها یک‌راه مقابل اسلام‌گرایان باقی می‌ماند؛ تلاش برای توسعه تفکر دموکراتیک. به بیان دیگر جنبش اسلامی تونس که بیشترین آسیب را از دیکتاتوری حاکم در تونس دیده بود، چاره کار را در مخالفت با دیکتاتوری و ترویج دموکراسی در جامعه تونس یافت. راشد الغنوشی در همین راستا ضمن انتقاد از اسلام‌گرایی که با دموکراسی (به بهانه غربی بودن آن) مخالفت می‌ورزیدند، وجود دموکراسی را جهت توسعه جریان اسلامی ضروری می‌داند. به همین دلیل، وی نه تنها دموکراسی را مخل و مضر برای جنبش اسلامی نمی‌داند، بلکه آن را «ابزاری مناسب برای تحقق آرمان‌های اسلامی» می‌داند. (sposito and voll, 2001: 2) بر همین اساس «تیج هاید دانکر» بر این نکته تأکید می‌کند که اسلام‌گرایان تونس از هدف تأسیس دولت اسلامی که به دنبال اجرای احکام شریعت باشد، فاصله گرفته و در مقابل از ایده نشر احکام اسلامی به حیطه‌های عمومی و به خصوص دولت از طریق ابزارهای سیاسی دموکراتیک حمایت می‌کنند. (Donker, 2013: 221) تأکید بر پیمودن مسیر دموکراسی از چند جهت به جنبش اسلامی یاری می‌رساند. اول اینکه دست بورقیبیسیم‌ها را برای مخالفت با اسلام‌گرایان تا حدودی می‌بست یا در صورت برخورد آن‌ها با اسلام‌گرایان مشروعیت نظام بورقیبیسیم هر چه بیشتر زیر سؤال می‌رفت، زیرا این نظام با تأکید بر پیاده‌سازی مدرنیته به یکی از مفاهیم اصلی آن یعنی دموکراسی هم تأکید داشت؛ بنابراین، اسلام‌گرایان با تأکید بر دموکراسی به عنوان یکی از اهداف بورقیبیسیم نه تنها از مقابله می‌گریختند، بلکه حداقل در نظر، خود را همسوی با اهداف بورقیبیسیم قرار می‌دادند که این مسئله موجب کاهش فشار این نظام بر جنبش اسلامی تونس می‌شد. دوم اینکه جنبش اسلامی تونس با پذیرش روندهای دموکراتیک حامیانی در کل جهان و حتی جهان غرب می‌یافت که این مسئله هزینه سرکوب آن‌ها را برای رژیم‌های بورقیبیه و بن علی بالا می‌برد و در نهایت همان‌گونه که

«هاستراپ» و «کاواتورتا» بیان داشته‌اند، «تأکید جنبش اسلامی تونس بر دموکراسی و پلورالیسم، باعث اطمینان مردم این کشور به این جنبش می‌شد و حتی پلورالیست‌هایی را که به ظرفیت‌های دموکراتیک اسلام‌گرایان اطمینان نداشتند، به سمت خود می‌کشانید.» (hastrap and cavatorta, 2012: 21) از این منظر جنبش اسلامی تونس دموکراسی را بهترین ابزاری یافت که با تمسک به آن می‌توانست هم‌زمان نظام‌های توتالیتر حاکم را نقد کند و به توسعه و نفوذ خود یاری رساند.

علاوه بر مورد فوق یعنی تجدد آمرانه بورق‌بیسیم، آنچه باعث توسعه تفکر دموکراتیک در میان جنبش اسلامی تونس شد، باور رهبران این جنبش به ارکان دموکراتیک تفکر اسلامی بوده است. رهبران جنبش اسلامی تونس با تأکید بر مفاهیمی چون شورا، قرار داد و حق مشارکت امت بر ظرفیت‌های دموکراتیک تفکر اسلامی تأکید کرده‌اند.

مفهوم شورا همواره در میان اسلام‌گرایان تونسی از اهمیت زیادی برخوردار بوده است. خیرالدین تونسی به‌عنوان یکی از پیشگامان جریان اصلاح دینی در تونس، حکومت مطلقه را دلیل عقب‌ماندگی جهان اسلام می‌دانست و به تجدید حیات شورا به‌مثابه عنصری دموکراتیک تأکید می‌کرد. از نگاه وی حکومت مشورتی به دو دلیل ضرورت دارد. نخست اینکه قانون اسلامی فقط به قانون‌گذار در راستای رفاه عمومی اجاره اعمال قدرت می‌دهد، اما با نگاهی بی‌طرف حتی قانون‌گذار درست‌کردار نیز به تنهایی توانایی تشخیص منافع عمومی را ندارد و دوم اینکه قانون‌گذار نباید از شرع مقدس در امر قانون‌گذاری منحرف شود؛ بنابراین، برای تشخیص انطباق قانون با نص اسلام، نیازمند نظر حقوق‌دانان و فقها است. در این راستا شورا به نهادی در چهارچوب مفهوم حل و عقد تبدیل می‌شود که شامل علمای مذهبی، مقامات لشگری و کشوری، دیوان‌سالاران و غیره می‌شود. این سازوکار با فراهم آوردن اطلاعات لازم برای ارزیابی و تشخیص منافع عمومی به حاکم یاری می‌رساند و درواقع، تضمینی برای عدم انحراف حاکم از قانون است. (فدال، ۱۳۹۰: ۸۵)

مفهوم شورا در میان رهبران جنبش اسلامی تونس هم جایگاه ویژه‌ای داشته است. به باور راشد الغنوشی پس از نص، شورا دومین اصل در نظام اسلامی است. از نگاه وی نص تنها به کلیات می‌پردازد و مواردی چون اهداف، دورنماها و غیره را در برمی‌گیرد، اما در جزئیات این شورا است که حاکمیت دارد. به همین دلیل حکومت اسلامی را می‌توان حکومت شورا و حتی امت اسلامی را نیز امت شورا نامید. (غنوشی، ۱۳۸۱: ۱۲۵) همچنین عبدالفتاح مورو با اشاره به مفهوم شورا بر آن است که قوانین از سوی خداوند تعیین می‌شود، اما حاکمیت در دستان مردم است. وی نیز مانند غنوشی تأکید می‌کند که اسلام یک چهارچوب کلی قوانین ارائه می‌کند، اما این بشر است که در چهارچوب این قوانین کلی و با تکیه بر شورا به قانون‌گذاری می‌پردازد. (sposito and piscatori, 1991: 438) از این منظر تفکر سیاسی اسلام تفکری متکی بر شورا است که بر

اساس آن امور آنگاه مشروعیت دارد که در قالبی دموکراتیک به نام شورا پیگیری شود، اما پرسش اساسی در اینجا آن است که این مفهوم چگونه می‌تواند در دنیای امروز کاربرد یابد؟ مفهوم شورا چه ظرفیتی برای قالب دهی به یک نظام سیاسی جدید چون دموکراسی پارلمانی را در خود دارد؟ جنبش اسلامی تونس تلاش کرده تا پاسخی برای این پرسش‌ها بیاید و از این مفهوم برای ساماندهی به یک نظام سیاسی دموکراتیک بهره جوید.

به باور راشد غنوشی علی‌رغم تأکیدات فراوان نص بر الزامات خاص یک نظام سیاسی اسلامی، اسلام هیچ‌گاه شکل خاصی از حکومت را پیشنهاد نکرده و در این مسیر تجربه بشری را برای حصول به بهترین راه حل ممکن (که البته باید قالبی دموکراتیک داشته باشد) به رسمیت شناخته است. (غنوشی، ۱۹۹۹: ۱۳۲-۱۱۹) بنابراین، آنگاه که سخن از شورا به میان می‌آید، به واقع یک چهارچوب کلی ارائه شده است که با رجوع به عقل و تجربه بشری باید جزئیات آن را مشخص کرد. از نگاه رهبران جنبش اسلامی تونس تجربه سیاسی بشر در دوران معاصر، دموکراسی پارلمانی را به عنوان بهترین نظام سیاسی ممکن به ما معرفی می‌کند، زیرا:

«اسلام هرچند به انتخابات تصریح نکرده، اما بر ضرورت این امر که کار مردم از طریق شورا سامان یابد، تأکید ورزیده و این در حالی است که از دیگر سوی هنگامی که مشارکت عمومی در همه کارها امکان‌پذیر نباشد، چاره‌ای جز روی آوردن به نظام [انتخابات] یعنی برگزیدن افراد صاحب نظر و با کفایت از میان هر طایفه و هر قوم یعنی همان اهل حل و عقد، نمی‌ماند؛ بنابراین، هر شیوه‌ای که با آن بتوان افراد مورد اعتماد ملت را شناسایی کرد، از دیدگاه دینی شیوه‌ای جایز و نافذ است.» (غنوشی، ۱۳۸۱: ۱۵۲)

دومین مفهومی که اسلام‌گرایان تونسی از آن در روند دموکراتیک‌سازی بهره گرفته‌اند، مفهوم قرارداد است، زیرا این مفهوم امکان اعمال اراده مردم در روندهای سیاسی را تضمین می‌کند. مفهوم قرارداد در اندیشه سیاسی غرب به وضعیتی اشاره دارد که بر مبنای آن مردم بخشی از حقوق خود را در قبال دریافت امتیازهایی چون تضمین امنیت، آزادی، برابری و غیره به حکومت واگذار می‌کنند. (شایان مهر، ۱۳۸۵: ۴۳۹) بر این اساس مبنای مشروعیت حکومت به رأی و نظر مردم بازگردانده می‌شود که این مسئله راه را برای تدوین نظریه‌ای دموکراتیک فراهم می‌سازد، زیرا حکومت را فاقد تقدس‌های ماورایی کرده و آن را در قبال نظرات مردم پاسخگو می‌کند. رهبران جنبش اسلامی تونس هم ایده‌ای مشابه را برای دموکراتیک‌سازی نظام سیاسی مدنظرشان دنبال کردند. به باور غنوشی «دولت چیزی نیست که از طرف خداوند آمده باشد، بلکه مردم آن را ایجاد می‌کنند به همین دلیل دولت باید در خدمت منافع مسلمین باشد.» (Sposito and Piscatori, 1991: 431) از نگاه وی امامت در اندیشه اسلامی وابسته به مفهوم قرارداد است و امام در چهارچوب یک قرارداد خاص (مثلاً تبعیت) حق زعامت از سوی امت را می‌یابد. «ایجاب قرارداد امامت یا راه ثبوت آن، انتخاب از سوی امت است و در این گزاره خلاصه می‌شود که

امامت یک قرارداد است و بیعت چگونگی یا نماد این قرارداد میان امام و امت.» (غنوشی، ۱۳۸۱: ۱۷۶)

از این منظر علی‌رغم تأکید نص بر لزوم اصل حکومت، مشروعیت حاکم در نظام اسلامی از قرارداد با مردم حاصل می‌شود و این‌گونه بستر لازم برای بنای یک نظام دموکراتیک اسلامی مهیا می‌شود، اما ذکر یک نکته در اینجا ضروری است که میان آنچه در غرب از مفهوم قرارداد استنباط می‌شود با آنچه رهبران جنبش اسلامی تونس از این مفهوم برداشت می‌کنند، تفاوت ماهوی است. غنوشی با اشاره به این تفاوت بر آن است که نظریه قرارداد در غرب متوجه اصل حکومت است، اما مفهوم قرارداد در اندیشه اسلامی تنها به نحوه اداره جامعه و فرد حاکم می‌پردازد و اصل حکومت را «مستند به نص و طبیعت زندگی بشر» می‌داند. (غنوشی، ۱۳۸۱: ۱۸۸)

علاوه بر عوامل فوق، شکست الگوی اخوان‌المسلمین در مصر نیز به روند پیوستن اسلام‌گرایان تونسی به شیوه دموکراسی غربی پس از انقلاب یاسمین کمک رسانید. غنوشی به‌عنوان رهبر جریان اسلامی تونس در نامه خود به کنگره اخوان‌المسلمین در استانبول، جدایی جریان متبوعش از این جنبش را اعلام کرد. (www.alhaya.ps,2016/5/15) با فاصله گرفتن اسلام‌گرایان تونسی از الگوی حکومت اسلامی اخوانی، جریان اسلامی تونس به همراه گروه‌های سکولار به تدوین قانون اساسی جدید در تونس با مبانی دموکراتیک پرداخت. ماده دوم قانون اساسی جدید تونس بر این نکته تأکید می‌کند که تونس یک دولت مدنی بر مبنای خواست مردم و حاکمیت قانون است و در ادامه به این موضوع اشاره می‌کند که منبع قانون نباید شریعت باشد. (www.undp.org,2012) بنابراین، جنبش اسلامی تونس پس از تحولات ۲۰۱۱ با رویکردی پراگماتیک، با فاصله گرفتن از الگوی اخوانی حکومت، به سمت نوعی نظام دموکراتیک غربی با محوریت دموکراسی پارلمانی پیش رفت.

### ۲-۲-۳- اسلام سیاسی در تونس و پذیرش سکولاریسم آنگلو ساکسونی

جریان احیاگرایی اسلامی در قرن اخیر عکس‌العمل طبیعی به یک رشته بحران‌هایی طولانی‌مدت است؛ بحران‌هایی که دارای ابعاد سیاسی، اقتصادی، نظامی و فرهنگی است. طبیعی است که پاسخ به این بحران‌ها نیز باید پاسخی در همه این زمینه‌ها باشد. در این میان اسلام با نگاهی جامع و بسیط «یک قاعده مشروع دینی برای مبارزه با سکولاریسم غربی، حمایت از عدالت و کرامت انسانی و عزت مسلمان‌ها، به‌عنوان یک جایگزین سیاسی و عملی ارائه می‌کند.» (احمد نعیم، ۱۳۸۱: ۴۴) که خروجی آن ارائه الگویی همه‌جانبه‌نگر از اسلام است که طبیعتاً به رد سکولاریسم و پذیرش اسلام سیاسی می‌انجامد. جامعه تونس به‌عنوان جامعه‌ای مسلمان از این قاعده مستثنی نبوده است.

جنبش اسلامی در تونس از همان ابتدا موضعی سخت در برابر سکولاریسم اتخاذ کرده و آن را مساوی با کفر در نظر گرفت. راشد الغنوشی با اشاره به ترجمه واژه سکولاریسم در زبان عربی،

بر این باور بود که «علمانیه» که در عربی معادل سکولاریسم فرض شده است، برای سکولاریسم نیست و ترجمه صحیح آن «لادینی» است، اما به دلیل باور توده‌های مسلمان در کشورهای عربی و احتمال طرد و رد این ترجمه، واژه علمانیه به جای آن برگزیده شد تا به نوعی تداعی‌کننده مباحثی چون پیشرفت، علم و موفقیت باشد. (Tamimi, 2001: 115) در حالی که سکولاریسم همراه با استعمار پای به کشورهای اسلامی گذارد و علی‌رغم شعار خود یعنی آزادسازی سیاست از تسلط مذهب، تلاش کرد تا مذهب را به حاشیه براند و آن را از پروسه بازسازی جامعه کنار گذارد. (Tamimi, 2001, 107) این در حالی است که اسلام با شمولیت گسترده خود، همواره مرزهای اجتماعی را درنوردیده است.

غنوشی با انتقاد شدید از سکولارها، آن‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ سکولارهای تندرو و سکولارهای میانه‌رو؛ به باور وی تندروها به شدت تحت تأثیر دوره روشنگری و به خصوص اندیشه مارکسیسم بوده‌اند و به همین دلیل به لحاظ فکری از این دو مشرب تغذیه می‌شوند، اما با رشد تفکر اسلام‌خواهی این گروه رادیکال ناگزیر شد تا از شعارهای مارکسیستی دست بکشد و زیرپوست دموکراسی و جامعه مدنی به دنبال اهداف قبلی خود باشد. غنوشی این دسته را به دلیل پنهان کردن ماهیت اصلی خود، دسته‌ای منافق می‌داند، اما دسته دوم یعنی سکولارهای میانه‌رو، همان اهداف سکولارهای تندرو را دنبال می‌کنند، اما به ظواهر و نمادهای اسلامی پایبند بوده و خود را وابسته به اسلام می‌دانند، اما در باطن باوری به ارزش‌های اسلامی ندارند. (عبدالله، ۲۰۱۱: ۲۶۰-۲۵۹) این گروه در واقع:

«نه سکولارهایی اصیل هستند که به شعارهایی همچون آزادی‌خواهی و دموکراسی پایبند باشند و نه مسلمانانی مخلص... بلکه گروه‌هایی سلطه‌طلب هستند که به نام مدرنیته و مبارزه با اصول‌گرایی در پی تسلط بر ملت ما هستند، آن‌گونه که استعمارگران با نام انتقال تمدن و فرهنگ به جوامع عقب‌مانده بر ما تسلط یافتند.» (غنوشی، ۱۳۸۱: ۲۷۷)

بر این اساس سکولاریسم از دو منظر قابل نقد است. اول تضادی که با ارزش‌های اسلامی دارد و دوم هدفی که دنبال می‌کند، یعنی همان تسلط بر جوامع اسلامی و استعمار هر چه بیشتر آن‌ها. بدیهی است که جنبش اسلامی در چنین شرایطی نمی‌تواند سکولاریسم را بپذیرد و همان‌گونه که صلاح‌الدین الجورشی بیان می‌کند حتی جنبش النهضة نیز به صراحت مقوله جدایی دین از سیاست را رد کرده و آن را بخشی از دیدگاه کلیسایی می‌داند. (الجورشی، ۲۰۱۱: ۲۸) اما جنبش اسلامی و در رأس آن غنوشی دریافت که با تکیه بر این مواضع امکان ادامه حیات را ندارد، زیرا از یک طرف ارکان قدرت در تصاحب سکولارهایی است که هرگونه موضع مخالف را به شدت سرکوب می‌کنند و ثانیاً چندین دهه فشار بورژوازی بر جامعه تونس، جنبه‌هایی از تفکر سکولار را در بدنه اجتماعی نهادینه کرده و هوادارانی را نیز برای خود دست‌وپا کرده است. همچنین مخالفت با سکولاریسم، مخالفت قدرت‌های غربی را هم در پی خواهد داشت که خود مشکلی

مضعف برای جنبش اسلامی تونس ایجاد کرده بود؛ بنابراین، رهبران جنبش اسلامی تغییراتی را در مواضع خود نسبت به سکولاریسم ایجاد کردند. این تغییرات در دو جبهه جریان اسلامی پیگیری شد؛ اول جریان اسلام‌گرایان ترقی‌خواه و دوم جریان النهضه به رهبری راشد غنوشی. رهبران جریان اسلام‌گرایان ترقی‌خواه همچون احمدیه النیفر و صلاح‌الدین الجورشی راه نجات جنبش اسلامی تونس را در پذیرفتن کامل سکولاریسم غربی یافتند. تأکید بر فهم بشری از دین، رد حکومت اسلامی و خلاصه کردن فعالیت جنبش اسلامی در مقولات فرهنگی، گام‌هایی بود که توسط اسلام‌گرایان ترقی‌خواه برای پذیرش سکولاریسم برداشته شد، اما چنانچه ملاحظه می‌شود، انعطاف در برابر سکولاریسم توسط این جریان شدید بود، تا جایی که به تعبیر استاد سید هادی خسروشاهی از «سکولاریسم منهای اسلام» سر برآورد. (خسروشاهی، ۱۳۹۲: ۱۶) و طبیعی است که در چنین شرایطی توسط توده مسلمان پس زده شود و از جریان اسلامی تونس حذف شود، اما جریان دومی که ضرورت اتخاذ مواضع جدید در قبال سکولاریسم را درک کرده بود، جریان اصلی جنبش اسلامی تونس یعنی حزب النهضه به رهبری راشد الغنوشی بود.

غنوشی با درک لزوم تغییرات، میان آرمان‌ها و واقعیت‌ها قائل به تفکیک شد و بر این نکته تأکید کرد که هرکدام از این دو منطق خاص خود را دارند. به باور وی منطق آرمان‌ها، منطق بایدها و نبایدهایی است که همگان بر آن اتفاق نظر دارند، اما منطق واقعیت‌ها، منطق مصالح و مفساد و منطق موازنه قواست. (غنوشی، ۱۳۸۱: ۳۵۷) بنابراین، تا زمانی که با تکیه بر آرمان‌ها به مباحث نظری پرداخته می‌شود، می‌توان از بایدها و نبایدها سخن گفت، اما زمانی که پای به دنیای واقعیت گذاشته می‌شود، باید ضمن توجه به مصالح عمومی؛ به عمل‌گرایی روی آورد. غنوشی در همین راستا در گفت‌وگو با یک فعال سلفی، تأکید می‌کند که برای دفاع از هویت اسلامی باید محدودیت‌های موجود در کشور تونس از جمله رسانه‌های مخالف و دولت سکولار را مدنظر قرارداد و عمل‌گرایی را پیشه خود ساخت. (Donker, 2013: 219) همچنین وی خطاب به جنبش‌های اجتماعی اسلامی بیان می‌کند که با نگاه به جنبش‌های اسلامی در الجزایر و مصر باید به این واقعیت تن دهند که باید با گروه‌های ملی و سکولار کنار بیایند و تعامل کنند. (The milli Gazette, 2015 16 Jul,

تأکید بر همکاری و تعامل با نیروهای سکولار، تمهیدات نظری در راستای تعامل تئوریک اسلام‌گرایان با سکولارها را ضروری می‌ساخت. غنوشی در این زمینه هم پیشگام بود و تلاش کرد تا چهارچوبی تئوریک از تعامل اسلام با سکولاریسم تدوین کند، به نحوی که هم هویت اسلامی جنبش اسلامی حفظ شود و مانند جریان اسلام‌گرایان ترقی‌خواه از حیطة اسلام‌گرایی خارج نشود و هم اقتضائات دنیای واقعیت‌ها را که همان پذیرش وجوهی از سکولاریسم است، مدنظر قرار دهد. غنوشی این تمهید نظری را با ارائه دولتی در میانه اسلام و سکولاریسم به سرانجام رسانید.

راشد الغنوشی که در ابتدای حرکت اسلامی تونس از مدل حکومت اسلامی دفاع می‌کرد، در مراحل بعدی از این مدل گذر کرده و به مدلی دیگر به نام «دولت خردگرا» رسید. وی از این نوع دولت به مثابه پلی میان حکومت جاهلی و حکومت اسلامی استقبال کرد. به باور وی (و به تبع ابن خلدون) حکومت‌ها در سه گروه قابل دسته‌بندی هستند، اول حکومت‌های شرعی که مشروعیت اعلای آن از آن خداوند است و در مقابل آن «حکومت طبیعی» قرار دارد که مشروعیت اعلای آن زور است، اما در میان این دو، حکومت خردگرا قرار دارد. غنوشی بر این نکته تأکید می‌کند که از نظر ایدئولوژیکی چه مانعی دارد که انتقال از زور مداری به عقل مداری را گامی بزرگ به سوی حکومت اسلامی بدانیم، زیرا هیچ مانعی بزرگ‌تر از دیکتاتوری و تروریسم بر سر راه حکومت اسلامی نیست. وی در ادامه پرسش می‌کند که آیا تلاش برای به زیر کشیدن دیکتاتوری و سرکوبگری از نظر عینی تلاشی اسلامی نیست؟ زیرا این تلاش خردها و جان‌ها را از غل و زنجیر آزاد می‌کند و فرصتی برای تأمل، مقایسه، بررسی و گفت‌وگو فراهم می‌کند که این مطلب کمال مطلوب پیامبران و اصلاح‌گران دینی در طول تاریخ بوده است. (خسروشاهی، ۱۳۹۲: ۱۱۴-۱۱۶)

نقد غنوشی به حکومت زور و تأکید بر خردگرایی، در واقع، نقد سکولاریسم ژاکوبینی و پذیرش سکولاریسم آنگلساکسونی است. وی ضمن تحسین برخی ارزش‌های حکومت‌های سکولار غربی چون آزادی و دموکراسی، (The milli Gazzette, 2015, 16 Jul) به نوع عربی آنکه تقلیدی از سکولاریسم ژاکوبینی و بنابراین، محدودکننده آزادی است، می‌تازد. بر این اساس غنوشی میان مدل سکولاریسم آنگلساکسونی و عربی (ژاکوبینی) تفاوت قائل می‌شود. به باور وی مدل سکولاریسم عربی و به‌ویژه تونس، به خلاف نمونه غربی آنکه منجر به رهایی ذهن از قدرت مذهب و مذهب و جامعه از قدرت کلیسا شد، به ماشینی برای سرکوب جامعه مبدل شد، تا جایی که شبیه مدل‌های فاشیستی و کمونیست عمل کرد. در غرب سکولاریسم با توسعه‌های علمی، انقلاب صنعتی و دولت‌های دموکراتیک همراه بود در حالی که در جهان عرب سکولاریسم جامعه را در دست نخبگان قرار داد که به شیوه نظام آپارتاید درصد کنترل کامل جامعه بودند. (Timimi, 2001: 122) از این منظر سکولاریسم اعمال‌شده در کشور تونس از نوع سکولاریسم عربی است که به جای آزادی، دیکتاتوری را به ارمغان آورده و این نوع سکولاریسم است که باید رد شود، وگرنه شاخصه‌های سکولاریسم آنگلساکسونی چون آزادی و استقلال حوزه مذهب از سیاست، باید در مدل اسلامی حکومت لحاظ شود. (boulby, 1988: 16) بنابراین، غنوشی با مدلی از سکولاریسم که اجازه فعالیت رسمی را به نهادهای مذهبی بدهد مخالفت نمی‌کند و مخالفت خود را بیشتر متوجه نوعی از سکولاریسم می‌کند که بر مبنای آن دولت حق مداخله در امورات مذهبی را برای خود محفوظ می‌دارد. (Timimi, 2001: 123)

تمهید نظری دیگر غنوشی برای تعامل اسلام و سکولاریسم، تقدس زدایی از عرصه‌های اجتماعی و سیاسی بوده است. همان‌گونه که محمد فدال بیان می‌کند مبنای اصلی سکولاریسم عقلانیت مادی است که همواره تلاش می‌کند از حوزه زندگی مادی تقدس زدایی کند. (فدال، ۱۳۹۰: ۸۳) بنابراین، آنگاه که صحبت از پذیرش سکولاریسم حداقلی می‌شود، باید تمهیداتی برای تقدس - زدایی از عرصه‌های اجتماعی اندیشیده شود. غنوشی در راستای حل مشکل سکولاریسم، چنین وظیفه‌ای را به عهده گرفت.

غنوشی با تفکیک میان مقام دینی و مقام سیاسی پیامبر (ص) بیان می‌کند که آنجایی که مقام نبوت پیامبر است وظیفه‌ای جز دریافت و اطاعت وجود ندارد، اما آنجا که مقام فرماندهی نظامی و پیشوایی سیاسی است، جای پرسش و اجتهاد است، زیرا مقام نبوت متکی به وحی مقدسی است که تردیدناپذیر است، اما مقام سیاست حوزه عقل بشری را در برمی‌گیرد؛ بنابراین، غیرمقدس و قابل اجتهاد است. (غنوشی، «اسلام و سکولاریسم، جدایی دین از سیاست یا تفاوت دین و سیاست» [www.eslahe.com](http://www.eslahe.com): 1392/12/18) بنابراین، حوزه امور سیاسی به‌عنوان حوزه‌ای غیرمقدس، محل تأویل و تفسیر و در یک کلام خردورزی است و از حوزه امور دینی که هاله‌ای از تقدس آن را احاطه کرده و به نص متکی است، متمایز است.

غنوشی علاوه بر تقدس زدایی از حوزه امور سیاسی، دین را در دنیای معاصر فاقد تنزه و تقدس عصر نخستین می‌داند. وی بازگشت به عصر طلایی را ناممکن می‌داند و به جای «اسلام عصر طلایی» از «اسلام این عصر» حمایت می‌کند. (boulby, 1988: 16) در همین راستا غنوشی تأکید می‌کند که شریعت در دنیای امروز نیاز به فهم مجدد توسط عقل بشری دارد. (شبول، ۱۳۸۹: ۲۷۶) بنابراین، نه تنها امورات اجتماعی - سیاسی فاقد تنزه و تقدس هستند، بلکه شریعت نیز در دنیای امروز فاقد تقدس و تنزه اولیه است.

غنوشی ضمن استدلال در باب عدم تقدس امور سیاسی و فهم بشری شریعت به این باور می‌رسد که «دولت امری الهی نیست، بلکه امری انسانی است.» (اسپوزیتو و پیسکاتوری، ۱۳۷۷: ۶۰) بنابراین، باید خارج از چهارچوب‌های شریعت و توسط عقل بشری هدایت و کنترل شود.

امام مهم‌ترین تحول و دگردیسی در جنبش اسلامی تونس پیرامون رابطه دین و سیاست، پس از اتفاقات سال ۲۰۱۱ و به‌ویژه شکست اخوان المسلمین در مصر به وقوع پیوست. به قدرت رسیدن محمد مرسی و در واقع، اخوان المسلمین در مصر با قدرت‌یابی گروه‌های سلفی همراه شد. این مسئله زنگ خطر را برای جامعه تونس به‌ویژه اسلام‌گرایان به صدا درآورد، به‌ویژه اینکه سلفی‌های تونس در قالب احزابی چون «التحریر» در حال رشد بودند. به همین دلیل رهبران النهضه را به این جمع‌بندی رسانید که از خط فکری اخوان المسلمین فاصله گرفته و به سمت نوعی پلورالیسم دینی حرکت کنند. «مونیکا مارکس» در سال ۲۰۱۱ پس از مصاحبه با بیش از ۷۰ نفر



از رهبران و فعالین حزب النهضه بر این نکته تأکید می‌کند که النهضه در این مقطع جریان اخوان- المسلمین مصر را به‌عنوان الگو پیش روی خود قرار نداده و از بستری مدرن به تحولات تونس می‌نگرد. (marks, 2017:35)

تلاش‌های غنوشی در این زمینه هم بسیار تأثیرگذار بود. وی علیرغم تأکید بر ارزش ای اسلامی بر نوعی از پلورالیسم دینی پای فشرد. غنوشی برای متقاعد ساختن دیگران به دو استدلال سیاسی و دینی تمسک جست. به باور وی در دوره انتقالی (از دور بورقوییسم به پسانقلاب) صلاح حزب سیاسی النهضه و در کل جامعه تونس در آن است که تکثر عقاید و ادیان را بپذیرد تا جامعه چندپاره نشده و دستاوردهای انقلاب یاسمین از بین نرود. همچنین به لحاظ دینی رویکرد حضرت محمد (ص) پس از فتح مکه می‌تواند سرمشق جریان‌های اسلامی قرار گیرد؛ جایی که ایشان کفار را با آغوش باز پذیرفت و حتی به آنان مقام‌های سیاسی سپرد تا جامعه را یکپارچه و متحد نگه دارد. (marks, 2015:10-11)

وی برای متقاعد ساختن دیگران در این زمینه، به دو استدلال سیاسی و دینی تمسک جست. به باور وی در دوره انتقالی (از دور بورقوییسم به پسانقلاب) صلاح حزب سیاسی النهضه و در کل جامعه تونس در آن است که تکثر عقاید و ادیان را بپذیرد تا جامعه چندپاره نشده و دستاوردهای انقلاب یاسمین از بین نرود؛ همچنین به لحاظ دینی رویکرد حضرت محمد (ص) پس از فتح مکه می‌تواند سرمشق جریان‌های اسلامی قرار گیرد؛ جایی که ایشان کفار را با آغوش باز پذیرفت و حتی به آنان مقام‌های سیاسی سپرد تا جامعه را یکپارچه و متحد نگه دارد. (marks, 2015:10-11)

(11) نتیجه چنین استدلال‌هایی در تدوین قانون اساسی جدید، به قاعده «شریعت به‌مثابه منبع قوانین» خاتمه داد و تنها دین اسلام به‌عنوان دین رسمی در قانون اساسی پذیرفته شد.

این موضع جدید از سوی رهبران جنبش اسلامی تونس را می‌توان به معنای عبور از ایده حکومت اسلامی و پذیرش سکولاریسم تعدیل شده و در یک کلام تلاش برای انطباق بیشتر با ارزش‌های جهانی تفسیر کرد.

### نتیجه‌گیری

پس از استقلال تونس از فرانسه، حبیب بورقویی به‌عنوان رهبر جنبش استقلال‌طلبی تونس، زمام امور را در این کشور با شعار توسعه و نوسازی بر عهده گرفت. مسیری که وی برای جبران عقب‌ماندگی‌های کشورش در پیش گرفت، فاصله گرفتن از هویت اسلامی و انطباق کامل با دنیای غرب بود، اما این اقدامات با واکنش‌های منفی در جامعه اسلامی تونس همراه شد به همین دلیل بورقویی با شیوه‌ای آمرانه روند منطبق‌سازی با غرب را دنبال کرد که خود تبدیل به بحران جدید دیکتاتوری در کشور تونس شد. این مسیر در دوران زین‌العابدین بن علی نیز دنبال شد که رهاوردی جز مسخ هویت، ناکارآمدی و استبداد سیاسی نداشت. در چنین شرایطی اسلام به‌عنوان مسیر جایگزین پذیرفته شد، زیرا همان‌گونه که برنارد لوئیس می‌گوید، مسلمانان به هنگام بحران‌ها

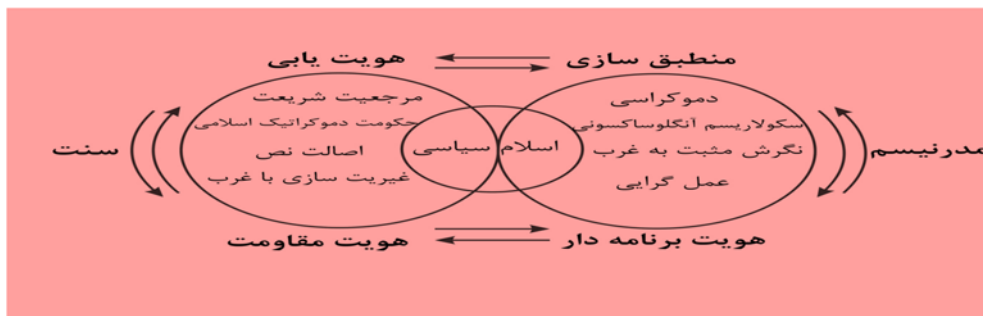
بیشتر به سمت اسلام متمایل می‌شوند. جنبش اسلامی تونس در چنین شرایطی ظهور کرد و مورد اقبال قرار گرفت، اما این جنبش که در واکنش به بحران‌های هویتی و ناکارآمدی ظهور کرد، باید راه‌حلهایی برای رفع این بحران‌ها ارائه می‌داد؛ پیگیری هم‌زمان دو روند هویت‌یابی و منطبق‌سازی راه‌حل مدنظر اسلام‌گرایان برای بحران‌های پیش روی جامعه تونس بود.

جنبش اسلامی در تونس باید هم‌زمان مرزهای اسلامی را برای احیای هویت مسخ‌شده حفظ می‌کرد و درعین‌حال همین مرزها را برای انطباق با دنیای مدرن تغییر می‌داد. در همین راستا جنبش اسلامی تونس تلاش می‌کرد ضمن پیشنهاد چهارچوب‌های اسلامی و ارائه سمبل‌ها، نمادها، شیوه‌ها و راهکارهای اسلامی، از مؤلفه‌های دنیای نو نیز بهره برده و به تعبیر دیگر به بازتفسیر ایده‌های اسلامی در بستری جدید پردازد. چنین شیوه‌ای اسلام را به‌عنوان واقعیتی پویا و زنده معرفی کرد که با ایجاد مخزنی از مفاهیم اصیل اسلامی توانایی راهبری جوامع مسلمان را در بستر اقتضائات نو داراست؛ بنابراین، دو مسئله پیش روی جریان اسلام سیاسی به‌ویژه در تونس قرار گرفت؛ اول بازتعریف خود و در نتیجه بازسازی هویت به سرقت رفته مسلمانان، دوم انطباق با دنیای مدرن؛ دو روندی که در تلاش بود هم‌زمان ضمن تکوین مرزهای هویتی و انطباق با دنیای نو، کارایی خود را به نمایش گذارد.

اسلام سیاسی تونس در این مسیر به خلق معانی جدید پرداخت. تاروپود این خلق نو نه لزوماً متکی به معانی از پیش موجود بود و نه صرفاً اخذ ارزش‌های دیگری؛ بلکه استخدام عناصر درونی گفتمان اسلامی و کاربست آن در بستری نو بود که حاصل آن پیکربندی گفتمانی جدیدی شد که «پیش» و «پس» را به هم بافته و «طرحی نو در انداخته است.» بنابراین، اسلام سیاسی در تونس حاصل «استخدام» و «رد» عناصر مختلفی است که هم‌زمان دو روند هویت‌یابی و منطبق‌سازی را پیش برده و گفتمان جدیدی را مفصل‌بندی کرده است، اما پیگیری این دو روند با اتخاذ دو استراتژی مکمل که کاستلز از آن‌ها با عنوان استراتژی هویت مقاومت و استراتژی هویت برنامه‌دار یاد می‌کند، ممکن شد. در استراتژی هویت مقاومت که عمدتاً در ابتدای جنبش اسلامی تونس به کار گرفته می‌شد، ترسیم مرزهای هویت اسلامی با تکیه بر مفاهیمی چون اصالت نص، مرجعیت شریعت و تشکیل حکومت اسلامی از یک‌طرف و مخالفت با مفاهیمی چون سکولاریسم، لیبرالیسم و در یک‌کلام مدرنیسم از طرف دیگر انجام می‌پذیرفت. در این مرحله اسلام‌گرایان تلاش می‌کردند تا با غیریت‌سازی رادیکال با غرب هم هویت اسلامی مدنظر خود را احیا کنند و هم مرزهای گفتمان اسلامی را به صورت مشخص ترسیم کنند. این استراتژی ممکن بود که در مرحله گفتمان سازی کارآمد باشد، اما کارایی لازم را برای پاسخ‌گویی به اقتضائات زمانه نداشت، به همین دلیل، باید تغییر می‌کرد؛ استراتژی هویت برنامه‌دار در این مرحله پای به میدان نهاد. اسلام‌گرایان تونسی در ابتدای مسیر بیشتر بر احیای هویت اسلامی متمرکز شده بودند، اما در ادامه و به‌ویژه پس از وقایع سال ۲۰۱۱، به سمت منطبق‌سازی متمایل شدند. پذیرش

دموکراسی به شیوه غربی، پذیرش سکولاریسم آنگلو ساکسونی، تأکید بیشتر بر حقوق زنان و از همه مهم تر اعلام جدایی از جریان اخوان المسلمین نتیجه این تحول بود. تفسیر این دگردیسی، که امانوئل کاستلز از آن با عنوان حرکت از هویت مقاومت به هویت برنامه دار نام می برد، مبنای تحقیق پیش رو بوده که در الگوی تحلیلی ذیل به صورت شماتیک قابل ارائه است.

نمودار ۱: الگوی تحلیل اسلام سیاسی در تونس



اما این تحولات نتایجی را نیز به همراه داشته است.

پیگیری هم زمان دو روند پارادوکسیکال هویت یابی و منطق سازی، مشکلاتی را پیش روی جنبش اسلامی تونس نهاده است، زیرا در پیگیری روند هویت یابی اسلام گرایان باید در حفظ مرزهای اسلامی کوشا باشند اما در روند منطق سازی باید مرزهای اسلامی را برای انطباق با دنیای مدرن تغییر دهند. رهبران جنبش اسلامی تونس (همان گونه که بیان شد) در هر مقطع یکی را بر دیگری اولویت داده اند و به تعبیر دیگر در پیگیری دو روند هویت یابی و منطق سازی به شیوه ای متعادل عمل نکرده اند، به گونه ای که در ابتدای مسیر مبارزاتی بر احیای هویت مسلمانی تأکید کرده ولی در ادامه و به ویژه پس از تحولات سال ۲۰۱۱ و قدرت یابی اسلام گرایان، به روند منطق سازی اهمیت بیشتری داده اند. این وضعیت در آینده می تواند، جنبش اسلامی تونس را به سمت نوع جدیدی از بحران هویت پیش برد که شاید «دوگانگی هویتی» مناسب ترین مفهوم برای توصیف آن باشد. اسلام سیاسی در تونس باید هر چه سریع تر این مشکل را از پیش پای خود برداشته و چهارچوبی منسجم برای ساخت هویتی همگن پیشنهاد کند.

نکته دیگر اینکه برای ترسیم مرزهای هر گفتمان، علاوه بر تعریف آنچه «هست»، باید به توصیف آنچه «نیست» هم پرداخت. اسلام گرایان تونسی در ابتدای جنبش با فاصله گرفتن از غرب و تعریف آن در چهارچوب غیر، طرد و رد سکولاریسم و غیره تلاش می کردند تا غیرهای گفتمان خود را به صورتی شفاف معرفی کنند، اما پس از تحولات سال ۲۰۱۱ و اتخاذ استراتژی هویت برنامه دار، به غرب نزدیک شده، از اخوان المسلمین فاصله گرفته و سکولاریسم آنگلو ساکسونی را پذیرفتند. این دگردیسی، فرایند غیریت سازی را که پیش از این توسط جنبش اعمال شده بود مخدوش ساخت. تقلیل و در نهایت تعطیلی فرایند غیریت سازی ممکن است در آینده، استقلال

جنبش اسلامی تونس را زیر سؤال برده و آن را در گروه‌های دیگر هضم کند. این مسئله‌ای است که رهبران جنبش اسلامی تونس باید چاره‌ای برای آن بیندیشند.

## کتابنامه

### الف- کتب

۱. ابراهیم، محمد، ۱۳۸۵، جنبش اسلامی تونس، ترجمه جواد اصغری، تهران: اندیشه‌سازان نور.
۲. اسپوزیتو، جان؛ پیسکاتوری، جیمز، ۱۳۷۷، اسلام و دموکراسی، در: اسعدی، مرتضی (۱۳۷۷) ایران، اسلام، تجدد، (۱۳۷۷)، تهران: طرح نو.
۳. اسپوزیتو، جان؛ وال، جان، ۱۳۹۲، جنبش‌های اسلامی معاصر؛ اسلام و دموکراسی، ترجمه شجاع احمدوند، تهران: نی، چاپ چهارم.
۴. الخضندر، سامی، ۱۳۹۰، اندیشه اسلام سیاسی و روابط بین‌الملل از نظریه تا عمل، ترجمه جواد علی‌پور، در: خواجه سروری، غلامرضا، بیداری اسلامی در گستره سیاست جهانی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۵. الغنوشی، راشد، ۱۳۷۲، حرکت امام خمینی و تجدید حیات اسلامی، ترجمه سید هادی خسروشاهی، تهران: اطلاعات.
۶. الغنوشی، راشد، ۱۳۹۲، دفاعیات در دادگاه بن علی در: خسروشاهی، سید هادی، بیداری اسلامی در تونس و راشد الغنوشی، قم: بوستان کتاب.
۷. الغنوشی، راشد، ۱۳۹۲، گفت‌وگو با بشیر موسی نافع، در: خسروشاهی، سید هادی، بیداری اسلامی در تونس و راشد الغنوشی، قم: بوستان کتاب.
۸. طیبی، بسام، ۱۳۸۹، اسلام، سیاست جهانی و اروپا، ترجمه محمود سیفی پرگو، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۹. قومانی، محمد، ۱۳۹۳، نگرش فکری و روش اصولی جنبش النحفه در: اسلام سیاسی در تونس، ترجمه مصطفی اسماعیلی و مهدی عوض‌پور، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۱۰. کاستلز، مانوئل، ۱۳۸۰، عصر اطلاعات، اقتصاد، جامعه و فرهنگ (۳ جلد)، ترجمه احد علیقلیان، افشین خاک‌باز و حسن چاوشیان، تهران: طرح نو.
۱۱. موسی نافع، بشیر، ۱۳۹۱، اسلام‌گرایان، سید قاسم ذاکری، تهران: وزارت امور خارجه.
۱۲. یاووز، هاکن، ۱۳۹۲، هویت سیاسی اسلامی در ترکیه معاصر، ترجمه آزاد حاجی آقایی، تهران: نشر اشاره.
۱۳. نصر، سید حسین، ۱۳۷۳، جوانان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران: طرح نو.

۱۴. لوئیس، برنارد، ۱۳۷۸، زبان سیاسی اسلام، ترجمه غلامرضا بهروز لک، قم: نشر دفتر تبلیغات اسلامی.

#### ب- مقالات

۱۵. الغنوشي، راشد، (۱۳۸۷)، «گفتگو با شیخ راشد الغنوشي پیرامون دموکراسی، تکرر احزاب و...»، مصاحبه‌کننده: محمد مصدق یوسفی، فصلنامه پژوهش‌های منطقه‌ای، (۱)؛ ۱۹۷-۲۰۸.

۱۶. کاستلز، مانوئل، (۱۳۹۰)، «جامعه شبکه‌ای»، مصاحبه‌کننده: پریسا محسنی، کتاب ماه علوم اجتماعی، (۲۸)؛ ۲۵-۱۸.

#### ج- اینترنتی

۱۷. ۱۳۹۵/۳/۱۵، «چرا جنبش النهضه تونس اسلام سیاسی را کنار گذاشت»، دسترسی در: [www.puyesh.net](http://www.puyesh.net)

۱۸. الغنوشي، راشد، ۱۳۹۲/۱۲/۱۸: «اسلام و سکولاریسم، جدایی دین از سیاست یا تفاوت دین و سیاست» دسترسی در: [www.eslahe.com](http://www.eslahe.com)

19. [www.Ghanouchi.net](http://www.Ghanouchi.net)

#### د- عربی

۲۰. الجورشي، صلاح الدين (۲۰۱۱) المشهد الاسلامي في تونس؛ قوى و مواقف، في: من قبضة بن على الى ثورة الياسمين؛ الاسلام سياسي في تونس، دبي: مركز المسبار للوراسات و البحوث. (الف)

۲۱. الحمامي، عبادرزاق (۲۰۰۵) الفكر الاسلامي في تونس، تونس: مركز النشر الجامعي.

۲۲. الزمزمي، عبدالمجيد (۱۹۸۹) تونس، بيروت، دارالروضة.

۲۳. العبداء...، عبدالتواب، (۲۰۱۱) راشد الغنوشي، سيره شخصيه و قراءة فكرية، في: من قبضة بن على الى ثورة ياسمين، دبي: مركز المسبار للوراسات و البحوث.

۲۴. العلاني، اعليه (۲۰۱۱) الحركة الاسلاميه التونسيه و مسألة البحث عن الذات، في: من قبضه بن على الى ثورة ياسمين؛ الاسلام سياسي في تونس (۲۰۱۱) دبي: مركز المسبار للوراسات و البحوث (ب)

۲۵. الغنوشي، راشد (۱۹۹۹) المقاربات في العلمانية و المجتمع المدني، مغرب: مركز البحوث المغازي و الترجمة.

۲۶. الغنوشي، راشد (۲۰۰۰) المراه بين القرآن و واقع المسلمين، الطبقة الثانية، امركز المغاربي للبحوث و الترجمة. خداوندان اندیشه سياسي.

۲۷. الغنوشي، راشد (۲۰۱۱) من تجربة الحركة الاسلاميه في تونس، بيروت ك دار المجتهد النشر و التوزيع.

۲۸. الغنوشي، راشد (۲۰۱۶) اقتربت لحظه الفراغ بيني و بين الاخوان المسلمين، الحياه الجديده.

۲۹. المعمورى، طاهره (۱۳۸۷) دانشگاه زيتونيه، ترجمه زهرا خسروى، تهران: امير كبير.
۳۰. النيفر، احميده (۲۰۱۱) «شهاده عن سؤات التأسيس»، فى: من قبضة بي على الى ثورة ياسمين؛ الاسلام سياسى فى تونس، دبی: مركز المسبار للوراسات و البحوث.
۳۱. النيفر، احميده (۲۰۰۴) النص الدينى و التراث الاسلامى؛ قراءة نقديه، بيروت: دارالهادى.
۳۲. الوريى، عجمى (۲۰۱۱) «الاسلاميون و السلطه فى تونس»، فى: من قبضة بن على الى ثورة ياسمين، الاسلام سياسى فى تونس (۲۰۱۱) دبی: مركز المسبار للوراسات و البحوث.
۳۳. وناس، المنصف (۱۹۸۸) الدوله و المسأله الثقافيه فى التونس، بيروت: دارالميثاق.

#### ۵- انگلیسى

34. Azzam, Tamimi (2001) Richid Ghannouchi, A Democrat within Islamism, London: Oxford,.
35. Bassam Tibi (1998) The challenge of fundamentalism, political islam and The New world Disorder, Barkeley, university of California press.
36. Boulby, Marion, (1988) "The Islamic challenge: Tunisia since Independence " third word Quarterly, vol 10, n2, Taylor and Francis.
37. Donker, Teije Hidde (2013) "Re-emerging Islamism in Tunisia: Repositioning Religion In Politics and Society", Medi tranean politics, vol 18. No2. Pp207-227.
38. Esposito, John and Piscatori, James, democratization and islam, middle east journal, Vol 45, no3, pp 427 – 440.
39. Final constitution of the Tunisia Republic, adopted on 26 January 2014.
40. Hostrap, Rikke and Cavatorata, Francesco, (2012), "beyond Ghanouchi: Islamisa and social cheng in Tunisia", Middle east Research, spring.
41. Koch, Rebecca (2014) Islam and Politics in Tunisia, paris school of internasional Affairs.
42. Milli gazete, 1999, April, 3.
43. Millie Gazette, 16 Jul, 2015. Dialog by: haseeb Abdullah.
44. Pargeter, Alison, (2009) " Localism and Radicalizotion in North Africa", international affairs, Vol.85, NO5.
45. Tibi, Bassam (2001) Islam between Culture and Politics, Newyork: Macmillan Press.
46. www. Nahdah. Info.com
47. marks, monika (2017) Tunisia in: hamid, ahadi and mc cants, rethinking political islam, oxford university press (2017).
48. marks, monika (2015) Tunisia's Ennahda: Rethinking Islamism in the context of ISIS and the Egyptian coup, brookings.
49. Sadek, George (2013) The Role of Islamic Law in Tunisia's Constitution and Legislation Post-Arab Spring in www.iaw.go.