

مقاله‌نگاهی دارد به تأثیر انقلاب اسلامی بر ترکیه در ارتباط با سه عنصر دولت، مردم و جنبشها؛ بنابراین در گذری تاریخی کودتاهای متعدد این کشور، تا دوره اوزال مورد بررسی قرار می‌گیرد و سپس شکل‌گیری اوزالیسم و علت پشتیبانی ناسیونالیستها و نظامیان از آن و مواضع دولت اوزال در مقابل انقلاب اسلامی و ارائه نوعی دموکراسی کنترل شده و محدود مطرح می‌شود. استفاده از رقابت عربستان سعودی و ایران، و سمت‌گیری ترکیه به سوی عربستان و همچنین نقش موقعیت مذهب در ترکیه و وجود طریقت‌های مختلف از جمله طریقت نقش‌بندی و علویان موارد دیگری است که در مقاله آورده شده است. همچنین اثرات انقلاب اسلامی بر کردها، و نحوه و میزان تأثیر آن در فعالیت‌های فکری و علمی در میان روشنفکران بخش دیگری از مطالب مورد بحث را تشکیل می‌دهد که در آن تأثیر شریعتی بر جنبش روشنفکری ترکیه نیز بررسی شده است.

انقلاب اسلامی ایران را به عنوان مهمترین محصول جنبش احیاءگری خاورمیانه در سده اخیر می‌توان حلقه اتصال این جنبش با جنبشهای اسلامی دهه ۸۰ و ۹۰ در جهان اسلام دانست که در سیاست خارجی صدور انقلاب، شکلی عملی به خود گرفت و با واکنش دولتهای اسلامی مواجه شد. به همین دلیل نقش دولتهای مزبور در صدور انقلاب

* دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی در دانشگاه شهید بهشتی

فصلنامه مطالعات خاورمیانه، سال هفتم، شماره ۴، زمستان ۱۳۷۹، صص ۱۰۰-۷۳.

از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در این مقاله تأثیر انقلاب اسلامی در سه سطح دولت، مردم و جنبش‌های اسلامی ترکیه مورد بررسی قرار می‌گیرد. ادعای اصلی این مقاله آن است که وقوع انقلاب اسلامی و طرح مسئله صدور انقلاب و متعاقب آن جنگ ایران و عراق به ترکیه این فرصت را داد که علاوه بر ایفای نقش دیوار دفاعی جهان سرمایه‌داری در برابر کمونیسم، مرکز ثقل توجه اعراب و غرب در جلوگیری از صدور انقلاب و بنیادگرایی اسلامی شود که تهدیدی برای هر دو بود. دولت اوزال با در پیش گرفتن دو سیاست ۱- سنتز ناسیونالیسم ترک و اسلام در جهت جلوگیری از صدور انقلاب؛ ۲- بی‌طرفی در جنگ ایران و عراق توانست به دلیل اهمیت استراتژیکی ترکیه به عنوان وزنه تعادل غرب در برابر انقلاب اسلامی و جهان عرب عمل کند و راه ورود ترکیه به اقتصاد سرمایه‌داری را از طریق جذب سرمایه فراهم نماید. اسلام‌گرایان نیز با توجه به شرایط پیش‌آمده اولاً توانستند بنیانهای اقتصادی خود را تقویت کنند و ثانیاً با استفاده از سیاستهای دولت اوزال به تقویت مبانی اندیشه اسلام سیاسی خود که از آثار رهبران فکری انقلاب اخذ کرده بودند، پردازند و به یکی از پایه‌های اصلی دموکراسی آن کشور در دهه ۹۰ تبدیل شوند.

انقلابها به سبب داشتن پتانسیل‌های بالایی سیاسی و اجتماعی ماهیتی جهانی دارند. پیامشان مرزها را در می‌نوردد و انسانها را مخاطب قرار می‌دهد. اگر پیام انقلاب فرانسه آزادی، برابری و برادری بود این انقلاب ایران بود که در پایان قرن بیستم دنیا را با پدیده بنیادگرایی یا ورود دوباره مذهب به صحنه سیاست آشنا کرد. وقوع این پدیده به دلیل ایدئولوژیک بودن فضای نظام بین‌الملل آن روز، هم در سطح این نظام و هم در سطح منطقه‌ای موجب تحولات و جهت‌گیری‌های تازه‌ای در روابط ابرقدرتها با یکدیگر و نیز متحدان منطقه‌ای آنها شد.

خاورمیانه به عنوان مبدأ جغرافیایی انقلاب اسلامی، خود نیز دچار بیشترین تحولات امنیتی و استراتژیکی شد. این مسئله در درجه اول ناشی از نزدیکی جغرافیایی این کشورها به

ایران و در درجه دوم به خاطر وجود کشورهای اسلامی همسایه بود که دارای اشتراکات فرهنگی و مذهبی با ایران بودند و انقلاب اسلامی دولتهای حاکم بر این کشورها را فاقد مشروعیت اسلامی می دانست. واکنش نسبت به انقلاب اسلامی در میان دولتهای منطقه تابعی از دو عامل فوق به اضافه وجود اقلیت شیعه در این کشورها بود. در عراق و افغانستان این واکنش منجر به وقوع جنگ و کودتا شد در حالی که در ترکیه جزو عوامل زمینه ساز کودتای نظامیان گردید. شورای همکاری خلیج فارس هم فلسفه وجودی خود را از انقلاب ایران و مخالفت با آن گرفت. پس می توان گفت اکثر کشورهای منطقه، با توجه به ویژگیهای جامعه شناختی خود از انقلاب اسلامی متأثر شدند.

برای شناخت چرایی و چگونگی تأثیر انقلاب اسلامی در این کشورها، باید ویژگی های خاص فرهنگ سیاسی و نیز سیاست خارجی آنها را بشناسیم. این دو مقوله نشان دهنده نفوذ انقلاب در دو سطح داخلی و خارجی است. در سطح خارجی انقلاب ایران به عنوان اجبار و در سطح داخلی به عنوان انتخاب عمل می کند. تعامل میان این دو سطح نشان دهنده تأثیر پذیری از انقلاب با توجه به شرایط خاص پیش گفته است. همین مسئله ما را بر آن می دارد که هم واکنش دولت و هم واکنش مردم هر کشور را در قبال انقلاب اسلامی مورد بررسی قرار دهیم. جنبشهای اسلامی در تعامل میان این دو است که شکل می گیرند. یعنی از یک طرف به خاطر بُعد اجتماعی و سیاسی خود متأثر از سیاستهای دولت هستند و از طرف دیگر به دلیل بُعد فرهنگی و مذهبی در ارتباط با توده مردم قرار دارند. در شرایطی خاص این جنبشها تحت فشار دولت و علی رغم وجود حمایتهای مردمی جایگاه میانی خود را از دست می دهند، و این زمانی است که میزان دموکراسی در نظام پایین باشد. اما زمانی که دموکراسی در حد بالایی باشد، جنبشها می توانند با جذب حمایتهای مردمی حتی تا سطح دولت هم پیش روند (و این بود که در الجزایر و ترکیه در دهه ۹۰ اتفاق افتاد). لذا برای بررسی میزان نفوذ انقلاب می توان سیاست خارجی و فرهنگ سیاسی را در مقوله ای به نام دموکراسی خلاصه کرد. یعنی با وجود یک حاکمیت مقتدر در یک کشور، میزان نفوذ انقلاب و پایایی آن وابسته به میزان دموکراسی در آن کشور است. هرچه این میزان بالاتر باشد شکاف

میان سیاست خارجی و داخلی کم می شود و نفوذ انقلاب در صورت درخواست مردم افزایش می یابد.

نظام سیاسی ترکیه را در دهه ۸۰ می توان در دو دوره بررسی کرد. اگر از الگوی اپتر^(۱) بهره بگیریم، نظام ترکیه را می توان از کودتای ۱۹۸۰ تا انتخابات ۱۹۸۳ نظامی تجهیزی با الگوی سلسله مراتبی دانست و از ۱۹۸۳ تا ۱۹۸۷ یا دوره اوزاليسم و بعد از آن را می توان دوره دموکراسی اقتدار گرایانه نامید که در آن نقش نظامیان در اعمال این اقتدار رفته رفته کاهش می یابد. «از نظر اپتر نظام تجهیزی با الگوی سلسله مراتبی اقتدار می تواند منابع جامعه را برای انجام دگرگونی های سریع اجتماعی و اقتصادی به نحو مؤثری تجهیز کند و در برابر فشارهایی که بر اثر نابسامانیهای اجتماعی در فرآیند صنعتی شدن ایجاد می شود، مقاومت ورزد.»^۱

در دهه هشتاد در سطح جنبشها، دو جنبش اسلامی مختلف فکری و قومی را می توان در ترکیه تشخیص داد. اول جنبش اسلامی که جزو جنبش احیاءگری اسلامی خاورمیانه بود و پیش از این در صحنه سیاسی ترکیه دوبار حضور ناموفق را تجربه کرده بود. دوم جنبش اسلامی قومی کردی که انقلاب اسلامی از جمله مهمترین عوامل تشدید و تقویت کننده جنبشهای ناسیونالیستی کردی در ترکیه شد.

در سطح مردم، به دلیل وجود طریقت ها در ترکیه و گسترش فوق العاده آنها، ما شاهد یک نوع اسلام غیر سیاسی و حتی فردی هستیم که مشکل چندانی با حکومت ندارد و آن را واجد مشروعیت می داند. به همین دلیل اغلب تابع تصمیمات حکومت است. اقلیت شیعه ترکیه هم به علت شرایط خاص داخلی این کشور تأثیر چندانی از انقلاب نپذیرفته است. پرسش های اصلی و فرعی این مقاله آن است که انقلاب اسلامی با توجه به آنچه گفته شد، چرا، چگونه، و تا چه اندازه در ترکیه و سیاستهای خارجی و داخلی آن تأثیر گذاشته است؟ و این تأثیر تا چه اندازه محصول گفتمان خاص انقلاب اسلامی و تا چه اندازه ناشی از شرایط خاص داخلی ترکیه بوده است؟ آیا انقلاب اسلامی در مجموع برای ترکیه فرصت بود یا تهدید؟

1. David Apter

و آیا می توان اسلام سیاسی و گفتمان های آن را در دهه ۹۰، محصول انقلاب اسلامی دانست؟ در پاسخ به این پرسشها، چنانچه گفتیم سه سطح تحلیل را در نظر می گیریم.

انقلاب اسلامی ایران و سیاست خارجی آن

بعد از وقوع انقلاب اسلامی، مهمترین پدیده در سیاست داخلی و خارجی عبارت بود از تقدم اخلاق بر سیاست، که می توان از این پدیده با عنوان ایدئولوژیک شدن سیاست نام برد. اخلاقی که در قالب ارزشهای اسلامی عرضه می شد و ابعادی جهانی داشت حاضر نبود خود را در یک چارچوب جغرافیایی محدود کند. «رژیم اسلامی خود را نه تنها نماینده منافع مردم ایران بلکه نماینده یک حرکت اسلامی بسیار گسترده^۲» نشان می داد. و همین امر در سیاست خارجی آن نیز متجلی شد. براساس این جهان به دو قطب مستضعفین و مستکبرین تقسیم شده بود و جمهوری اسلامی حامی قطب نخست بود. افزون بر این از نظر رهبر فقید انقلاب، جهان به دو اردوگاه شرق و غرب تقسیم شده بود، و به جز جمهوری اسلامی هیچ کشور دیگری، حتی کشورهای غیر متعهد، مستقل نبودند. این تقسیم بندی دو قطبی که همان تقسیم بندی سنتی دارالحراب و دارالسلام بود مبنای سیاست خارجی جمهوری اسلامی قرار گرفت و این کشور خود را متعهد به حمایت معنوی و مادی از مسلمانان جهان کرد. واضح بود که انقلاب اسلامی در قالب یک بازیگر رسمی دولت-ملت در نظام بین الملل قادر به این کار نبود. اما این نظام جدید نظم موجود بین المللی را قبول نداشت و آن را مستکبرانه می دانست. در واقع در دهه اول، انقلاب اسلامی در نقش یک نهاد غیر دولتی^(۱) در نظام بین الملل ظاهر شد و اهداف، خواستها و شعارهای آن هم در سیاست خارجی صدور انقلاب و هم در حمایت از مستضعفین جهان متجلی شد. سقوط شاه و پیروزی انقلاب در ایران دولت ترکیه را با بحران مواجه ساخت به نحوی که شرایط داخلی ترکیه کاملاً آشفته و بی نظم شد و به نظر رسید که سیاستمداران قادر به اداره امور کشور نیستند. بنابراین کودتای ۱۲ سپتامبر ۱۹۸۰ نظامیان پایانی بود بر یک دهه تلاش سیاستمداران ترک برای

1. NGO

انقلاب اسلامی و کودتای نظامیان در سال ۱۹۸۰

وقوع کودتای نظامی امری بی سابقه در ترکیه نبود. اما کودتای نظامی سال ۱۹۸۰ در شرایطی خاص صورت گرفت و نسبت به کودتاهای دیگر متفاوت بود. علل امنیتی داخلی این کودتا را می توان در (۱) گسترش ناآرامی ها بر اثر درگیری مارکیست ها و ملی گرایان افراطی و گسترش آن به شهرهای دیگر، (۲) احیای ناسیونالیسم کرد، (۳) بحران اقتصادی موجود در ترکیه که تا اندازه ای ناشی از انقلاب اسلامی بود، جستجو کرد. به نظر اولسون «یکی از دلایل عمده کودتا این بود که ژنرالها از ائتلاف میان گروههای ترک چپ گرا و کردهای ناسیونالیست برای قبضه کردن قدرت وحشت داشتند».^۳ چون به ارتباط محتمل میان ناسیونالیسم کردی و اسلام گرایی تقویت شده ناشی از انقلاب اسلامی پی برده بودند و از آن می ترسیدند. با توجه به اختلاف ده روزه کودتای ترکیه و شروع حمله عراق به ایران به نظر می رسد مقامات ترکیه از قصد عراق خیر داشته و سعی کردند با کودتا مانع از تجزیه ترکیه شوند.

در بُعد خارجی انقلاب اسلامی، ترکیه را بادو مشکل امنیتی اساسی مواجه کرد که عبارت بودند از مسئله گسترش جریان بنیادگرایی و دیگری مسئله کردها. چون ترکیه از آن بیم داشت که شکست انقلاب ایران منجر به تجزیه کردستان ترکیه شود.^۴ شروع جنگ ایران و عراق این دل مشغولی دوم ترکیه را تشدید کرد. اما در دل مشغولی اولی ترکیه تنها نبود و از حمایت بلوک سرمایه داری برای جلوگیری از آن برخوردار بود. در واقع انقلاب ایران به نوعی اهمیت نظامیان را در آن کشور افزایش داد و این امر هم توسط متحدان خارجی و هم توسط خود مردم به صورتی تلویحی مورد تأیید قرار گرفت. حکومت سه ساله نظامیان که در هیچ یک از دو کودتای قبلی این کشور در قبل از انقلاب اسلامی سابقه نداشت، دلیلی بر این مدعاست. علاوه بر این در حالی که عضویت یونان در شورای اروپا به خاطر کودتای ۱۹۶۷ نظامیان به حالت تعلیق درآمده بود، این بار غرب در برابر کودتای نظامیان ترک و تهدید دموکراسی در آن کشور عملاً سکوت پیشه کرد. بدین ترتیب وقوع کودتای نظامی دو بعد مهم داخلی و خارجی

به همراه داشت. در بُعد داخلی «حاکمیت نظامی در ترکیه (۱۹۸۰ تا ۱۹۸۳)» توانایی دولت را برای برخورد با جنبش‌های اسلام‌گرای داخلی و نیز جنبش پ ک ک افزایش داد و هم موجب برخورد با تبلیغات اسلام‌گرایانه‌ای شد که از تهران نشر پیدا می‌کرد.^۵ در بُعد خارجی اهمیت نظامیان برای جلوگیری از گسترش بنیادگرایی اسلامی و نیز برقراری ثبات در منطقه خاورمیانه افزایش یافت که خود موجب توانمندی نظامیان در عرصه سیاست داخلی شد.

انقلاب اسلامی و تأثیر آن بر سیاست خارجی ترکیه

ترکیه در سیاست خارجی خود همواره سه اصل را مدنظر داشته است: ۱) حفظ تمامیت ارضی و وحدت ترکیه، ۲) جلوگیری از هرنوع دخالت کشورهای منطقه در نظم داخلی و سکولار ترکیه، ۳) گسترش یک اقتصاد مبتنی بر بازار. در دوران جنگ سرد، این سیاست تا اندازه زیادی تحت نفوذ متحدین غربی بود و به ترکیه این اجازه را نمی‌داد که سیاستهای خارجی خود را مستقلاً پی‌گیری کند. از طرف دیگر این انفعال تا حد زیادی ناشی از شرایط سخت نظام دوقطبی بود که در آن غیر از دو ابرقدرت بازیگران دیگر، نقش چندانی نداشتند. این جهت‌گیری باعث بی‌اعتمادی همسایگان ترکیه، مخصوصاً اعراب شده بود.

با ظهور جنبش غیر متعهدها این امکان به وجود آمد که نظام دوقطبی تا حدی منعطف شود. به گفته کاپلان در نظام دوقطبی منعطف، قدرتها تا اندازه زیادی انحصار خود را بر بلوک غرب و داده‌های بین‌المللی از دست دادند. تحت این شرایط ترکیه درصدد برآمد تا اندازه‌ای وابستگی سیاست خارجی خود به آمریکا و ناتورا کاهش دهد.^۷ در واقع علت این امر یکی تجارب سیاستمداران این کشور و دیگری شرایط نظام بین‌الملل بود. ترکیه در بحران موشکی کوبا دریافت که ابرقدرتها می‌توانند در مواقع لزوم، حتی بدون مشورت با متحدین خود، به توافق برسند. افزون بر اینها ترکیه نیازمند حمایت کشورهای غیر متعهد و نیز مسلمان از جامعه ترکهای قبرس بود. چون با فرارسیدن دوران پسااستعماری رأی این کشورها در سازمان ملل حائز اهمیت بود. مجموع این شرایط به اضافه دو عامل مهم دیگر باعث به وجود آمدن نقطه عطفی در سیاست خارجی ترکیه نسبت به کشورهای جهان سوم شد. این

دو عامل مهم عبارت بودند از (۱) برچیدن موشک‌های ژوپیترا از ترکیه بدون مشورت با آن کشور و صرفاً با توافق دو ابرقدرت، و (۲) نامه لیندون جانسون به اسماعیل اینونو نخست‌وزیر وقت ترکیه مبنی بر تحریم این کشور در صورت استفاده از راه حل نظامی برای دفاع از جامعه ترک‌های قبرس.^۸ بدین ترتیب در دهه ۱۹۷۰ ترکیه در سیاست خارجی خود به نوعی حالت فعال گرفت و متوجه جهان سوم و همسایگان خود شد.

«انقلاب اسلامی در ایران مقارن بود با برخی دیگر از رویدادهای بین‌المللی و منطقه‌ای، از جمله درگیری‌ها در لبنان و حمله شوروی با افغانستان»^۹ این تقارن که گمان می‌شد مرکزیت آن در ایران است بر نگرانی ترکیه می‌افزود و دو تهدید امنیتی انقلاب اسلامی برای ترکیه هم در واقع تهدید دواصل اول سیاست خارجی آن بود. می‌توان از سه حادثه مهم نام برد که در اواخر دهه ۷۰ سیاست خارجی ترکیه را تحت تأثیر قرار دادند: (۱) به قدرت رسیدن یک رژیم مذهبی بنیادگرای اسلامی در ایران، (۲) حمله شوروی به افغانستان و (۳) وقوع جنگ بین ایران و عراق. به نظر کارشناسی دو حادثه اول و سوم تأثیر عمیقی در سیاست خارجی ترکیه داشتند. در حالی که دومی تنها وابستگی ترکیه به متحدان غربی‌اش را تقویت کرد.^{۱۰} خطر جنگ ایران و عراق که در واقع اصلی‌ترین تهدید برای ترکیه بود و حتی گسترش اسلام‌گرایی را تحت تأثیر قرار می‌داد عبارت بود از احتمال تجزیه کردستان ترکیه. در عوض این جنگ باعث شد تا اعراب به خاطر ترس از گسترش اسلام‌گرایی و نیز توانایی نظامی بالقوه زیاد ترکیه به این کشور روکنند و آن را به عنوان یک وزنه تعادل در منطقه با اهمیت سازند.

به نظر بلوک باشی موضع آنکارا نسبت به انقلاب ایران از سه سیاست عمده پیروی می‌کرد. (۱) همزیستی با ایران، (۲) بی‌طرفی در جنگ ایران و عراق و (۳) بهره‌گیری از جنگ برای گسترش روابط اقتصادی با ایران. وی مدعی است که تصمیم ترکیه برای هماهنگی با ایران تلاشی عمدی برای جلوگیری از سقوط ایران در حوزه نفوذ شوروی بود.^{۱۱} اما این جهت‌گیری تا حد زیادی ناشی از تصمیم دولت نظامی برای پی‌گیری سیاستهای اقتصادی، لیبرالیستی و در نتیجه گسترش خصوصی‌سازی و اقتصاد مبتنی بر صادرات بود.

بدین ترتیب ترکیه عملاً در سیاستهای خود با ایران اصل سوم سیاست خارجی خود را مقدم بر اصول دیگر قرارداد. چون پی برد که جنگ ایران و عراق می تواند با تثبیت پایه های اقتصادی این کشور و افزایش قدرت آن دواصل دیگر سیاست خارجی این کشور را نیز تأمین کند. این هدف با ورود سرمایه های اعراب و ایران به ترکیه تا اندازه زیادی تحقق یافت و میزان تجارت میان ایران و ترکیه از ۴۴ میلیون دلار در اوایل انقلاب به ۲٫۵ میلیارد دلار در سال ۱۹۸۵ رسید. لذا لازمست مشروح تر به آن پرداخته شود.

۱- دولت اوزال و انقلاب اسلامی

در کشورهایی که در آنها ساختارهای دموکراتیک چندان مستحکم نیست، نقش نخبگان ابزاری یا حکومتی به مراتب مهم تر از کشورهای است که ساختارهای نهادینه شده دموکراتیک دارند. شاید به همین دلیل باشد که دوران مدرنیزاسیون در اغلب کشورهای جهان سوم و مخصوصاً خاورمیانه با اسامی نخبگانی همراه است که به نحوی در این فرایند نقش دست اول و مهم را ایفا کرده اند. اما همین افراد بدون شک نمی توانسته اند بدون داشتن پایگاهی فکری و اجتماعی در میان نخبگان و مردم به این مهم دست یابند و به جای ایسم های غربی ایسم هایی شرقی چون کمالیسم و ناصریسم تولید کنند. حال اگر بتوان دهه های ۳۰ تا ۷۰ را دوران کمالیسم در ترکیه نامید بی شک باید دهه ۸۰ را دهه اوزالیسم نامید.

اوزالیسم را می توان محصول ورود ترکیه به دوران جدید در دهه ۸۰ دانست. تغییرات ذکر شده در مورد سیاست خارجی ترکیه در آغاز این دهه، رواج عصر راست-نو در نظام اقتصادی جهان، ظهور بنیادگرایی اسلامی و ناسیونالیسم کردی ایجاب می کرد که سیاستمداران ترک در سیاستهای سنتی آتاتورک تجدیدنظر کنند. اما این امر بی شک کار آسانی نبود، چون جامعه ترکیه آن روز یک جامعه چند شکافی بود. چپ ها، ملی گراها، اسلام گرایان و کمالیست ها، چهار نیروی سیاسی عمده در آغاز دهه ۸۰ در ترکیه بودند. هرکس که بر سر کار می آمد، می بایست میان آنها تعادل ایجاد می کرد.

۱ الف- اوزال که بود و چه می خواست؟

در ۱۴ می ۱۹۷۰ تعدادی از اساتید دانشگاه های ترکیه در جمعی به نام کانون روشنفکران گرد آمدند تا با استفاده از الگوی ژاپن راه توسعه ترکیه را هموار کنند. آنها در وهله اول مشکل مذهب را در ترکیه مورد بررسی قرار دادند و نتیجه گرفتند که باید سنتزی از اسلام و ناسیونالیسم ترک ارائه دهند تا بتواند میان مذهبیون و سکولارها تعادل برقرار کند. پنج گروه به عبارت زیر شمن آنها بودند: ۱) مشرکان (کمونیست ها و ماتریالیست ها)، ۲) دشمنان جامعه ترکیه (مثل جدایی طلبان کرد)، ۳) اومانیست ها، ۴) اعضای گروه های مذاهب دیگر (نظیر مسیحیت) که بانی سقوط امپراطوری عثمانی بودند، ۵) روشنفکران حاکم. آنان با الگو قرار دادن ژاپن در صدد بودند ضمن حفظ سنت های خود صنعتی هم بشوند. ابراهیم قفس اوغلو از رهبران این گروه، تورگوت و کورکوت اوزال و نیز اکثر رهبران حزب راه راست^(۱) و حزب مام میهن^(۲) جزو این گروه بودند. آنها مخالف اجویت و حزب جمهوری خلق^(۳) بودند که سیاست های چپ گرایانه را دنبال می کردند. اما حزب اربکان هم علاقه ای به این گروه نداشت، چون معتقد بود اسلام برای این گروه نه یک جهان بینی که ابزاری برای گسترش ناسیونالیسم ترک است.^{۱۲}

بعد از آنکه نظامیان در سال ۱۹۷۱، سلیمان دمیرل را مجبور به استعفا کردند، اوزال که مورد حمایت وی بود در واشنگتن شغلی در بانک جهانی پیدا کرد و در همان زمان آتیلا کاراسامان اوغلو که یک اقتصاددان ترک بود توسط بانک جهانی استخدام شد. او برخلاف اوزال عضو دولت کودتای نظامی نیهات اریم (Nihat Erim) شد. اما پس از چند ماهی کنار کشید و کار قبلی خود را از سر گرفت. اوزال از تجارب وی در ایالات متحده بهره فراوان برد و توانست در ترکیه از آنها استفاده کند.^{۱۳} او اولین بار با حزب سلامت ملی وارد صحنه سیاست شد که با موفقیت همراه نبود. لذا در یک بخش خصوصی اقتصادی به عنوان مدیر مشغول به کار شد. اوزال در حقیقت با برآوردهای ۲۴ ژانویه ۱۹۸۰ مشهور شد که طی

1. DYP
2. ANAP
3. CHP

آن توانست سیاست اقتصادی دولت نظامی را که بر محور اقتصاد بود به پیش برد. با افول محبوبیت دولت نظامی، در سال ۱۹۸۲ از آن دولت کناره‌گیری کرد تا این که در انتخابات ۱۹۸۳ با حزب تازه بنیاد خود، یعنی مام میهن توانست انتخابات را ببرد و به عنوان نخست‌وزیر انتخاب شود.

۱ ب: هژمونیک شدن گفتمان اوزالیسم

در این قسمت با استفاده از نظریه گفتمانی در صدد هستیم هژمونیک شدن گفتمان اوزالیسم را، مخصوصاً از دیدگاه لاکلائو و موفه بررسی کنیم. دو نظریه رابطه‌ای گفتمان که توسط لاکلائو و موفه گسترش یافته، بدین معناست که گفتمان‌ها صرفاً منعکس‌کننده فرآیندهایی که در دیگر بخشهای جامعه مانند اقتصاد در جریان می‌باشند، نیستند بلکه گفتمان‌ها درون خود عناصر و رفتارهایی از تمام بخشهای جامعه را دارند... [مفصل‌بندی] به عمل گردآوری اجزاء مختلف و ترکیب آنها در یک هویت جدید اشاره دارد.^{۱۴} آنچه در مورد یک گفتمان مهم است، شیوه کسب هویت گفتمانی است. اصولاً افراد جامعه هنگامی که دچار بحران هویت می‌شوند، دست به تعیین مرز خودی و غیر خودی می‌زنند که اولین گام در جهت ایجاد یک گفتمان است. اما یک گفتمان برای این که گفتمان مسلط جامعه باشد باید هژمونیک شود و برای استیلا شریطی لازم است. «اول اینکه لازمه رفتارهای استیلاجویانه، ترسیم مرزهای سیاسی است. به عبارت دیگر، باید کشمکش میان نیروهای مخالف و جداسازی برخی از احتمالات در تأسیس استیلا وجود داشته باشد. از این رو رفتار استیلاجویانه اغلب شامل به کارگیری قدرت است، زیرا طی آن یک پروژه سیاسی می‌کوشد تا خواسته خود را بر دیگران تحمیل کند. دوم این که لازمه رفتارهای استیلاجویانه در دسترس بودن دلالت‌کننده‌های شناور است که توسط گفتمان‌های موجود تشبیت نشده‌اند.^{۱۵} بدین ترتیب هژمونیک شدن یک گفتمان را می‌توان ناشی از: (۱) در دسترس بودن، (۲) اعتبار و (۳) مشروعیت آن دانست. یک گفتمان برای هژمونیک شدن باید بتواند به مسائل موجود پاسخ دهد و به عنوان کلید عمل کند. البته گاه هژمونیک شدن یک

گفتمان به دلیل نبود جایگزین است و نه غنای ذاتی دقایق خود گفتمان. مسئله دیگر این است که علاوه بر در دسترس بودن، یک گفتمان بایستی اعتبار کارکردی داشته و از مقبولیت هم برخوردار باشد.^{۱۶}

اگر نکات قبلی در مورد کانون روشنفکران را در نظر بگیریم، می توانیم هژمونیک شدن گفتمان اوزالیسم را از منظر در دسترس بودن و اعتبار بررسی کنیم. این گفتمان در واقع نماینده طیف وسیعی از ناسیونالیست ها، سکولاریست ها و تاحدی اسلام خواهان معتقد به طریقت نقشبندیه بود. از طرف دیگر کمالیست ها هم از اوزال که لیاقت خود را در دولت نظامی به اثبات رسانده بود، پشتیبانی می کردند. از این نظر یک توافق ضمنی نسبت به سیاستهای او به وجود آمد که خود معلول عوامل دیگری از جمله ممنوعیت فعالیت سیاسی رهبران قبل از کودتا هم بود. به اضافه اینکه اوزال کارایی خود را هم به اثبات رسانده بود. طبیعی بود که با توجه به مسائل سیاست خارجی ترکیه که گفته شد و نیز شرایط سیاست جهانی، گفتمان اوزالیسم گفتمانی باشد از نوع تاچریسم منتها با شرایط خاص ترکیه.

۱ ج- موضع گیری دولت اوزال نسبت به صدور انقلاب

هنگامی که دولت اوزال حکومت را در دست گرفت، دغدغه های اولیه ناشی از صدور انقلاب به ترکیه، بر اثر حکومت نظامیان، از بین رفته بود و علاوه بر این تجربه اوزال در دولت نظامی این امکان را به او می داد که برای جلوگیری از دخالت نظامیان، حساسیت های آنها را نسبت به انقلاب مدنظر قرار دهد. بدین علت موضع گیری اوزال نسبت به انقلاب یک موضع گیری دوجانبه بود؛ از یک طرف در بُعد خارجی با تکرار این مطلب که بنیادگرایی خطری جدی نیست و حتی ایران هم در پی صدور آن نیست، در صدد بود از شدت صدور انقلاب بکاهد و قدرت آن را بزرگ جلوه ندهد از طرف دیگر در بُعد داخلی، با آگاهی از گرایش روشنفکران جدید و کردها به انقلاب ایران، کوشید با دادن آزادی های کنترل شده ای به آنها، از اوج گیری بنیادگرایی جلوگیری کند. تحت تأثیر همین مسئله بود که اوزال اولین بار به وجود اقلیت چندین میلیونی کرد در ترکیه اعتراف کرد و آزادی هایی را در مورد استفاده از

زبان کردی قابل شد. همچنین در زمان دولت وی حدود ۴۵ روزنامه و هفته نامه با گرایشات اسلامی به چاپ رسید که خود تأثیر مهمی در گرایشهای اسلام گرایانه داشت.

در اوایل کار دولت اوزال دو مسئله صدور انقلاب را تحت تأثیر خود قرار داد که عبارت بودند از فعالیت سازمان مجاهدین خلق و بعضی از گروه های اپوزیسیون ایرانی در ترکیه علیه انقلاب اسلامی و نیز ارتباط حزب پ ک ک با ایران. این امر موجب شد تا ایران و ترکیه در ۲۸ نوامبر ۱۹۸۴ یک توافق امنیتی امضا کنند که براساس آن هر یک از طرفین می بایست از فعالیت های تروریستی علیه کشور دیگر، در داخل خاک خود جلوگیری کند.^{۱۷} در واقع این اولین توافق ایران در قالب یک بازیگر رسمی و نه یک «نهاد غیر دولتی» به نام انقلاب بود. ترکیه به خاطر آن که گذرگاه ایرانیان مهاجر به اروپا بود، در واقع به نزدیکترین محل تجمع اپوزیسیون مسلح تبدیل شده بود که گاه از مرزهای ترکیه وارد ایران می شدند و امنیت ایران را تهدید می کردند. بدین ترتیب با این قرارداد از شدت صدور انقلاب به ترکیه در سطح توده مردم کاسته شد.

اما در همین سالها یک مانع اساسی هم در صدور انقلاب به وجود آمد و آن تضعیف پایه های اقتصادی ایران بر اثر جنگ و تقویت بنیه های مالی عربستان، رقیب دیرینه اسلام انقلابی بود، که باعث شد بسیاری از گروههای اسلام گرای کوچک به عربستان روی آورند. بدین سان «مبارزان اسلام گرا بعد از سال های ۱۹۸۴، ۱۹۸۵ تحت تأثیر ثروت روبه افزایش سعودی رفته رفته از نظریه انقلاب سیاسی عقب نشینی کردند.^{۱۸} طبیعی بود که اسلام مورد نظر عربستان خطری را متوجه حاکمیت ها نمی کرد، اما در عین حال یک نوع اسلام گرای بود. ترکیه از این موقعیت بهره برد و عملاً از کمکهای مالی و سیه عربستان در احداث اماکن مذهبی در ترکیه استفاده کرد.

بعدها اوغور مومجور، نویسنده مقتول ترکیه، پرده از راز ارتباط سران دولت نظامی و نیز دولت اوزال با بنیاد «ارتباطات جهان اسلام» که متعلق به عربستان بود، برداشت و فاش ساخت این بنیاد با اجازه مقامات ترک، حقوق کارمندان مذهبی ترکیه در آلمان و بلژیک را پرداخته و لذا اجازه یافته است که در ترکیه پروژه ها و سازمانهای مذهبی بی شماری ایجاد کند. این

بنیاد سالها با مقامات بلند پایه محافظه کار ترک و از جمله خانواده تورگوت اوزال ارتباط نزدیکی داشت.^{۱۹} بدین ترتیب سیاست اسلام گرایی ترکیه در دهه ۸۰، گسترش اسلام به سبک عربستان در جهت مقابله با اسلام سیاسی صادر شده از ایران بود.

اوزال طی سیاستهای اسلام گرایانه خود فعالیت های زیادی انجام داد. رشد فارغ التحصیلان مدارس امام خطیب از ۲۶۸۸ نفر در سال ۱۹۷۳ به ۳۹۹۰۷ در سال ۱۹۸۸، ساختن سالانه ۱۵۰۰ مسجد طی دهه هشتاد که نسبت مسجد به جمعیت را به ۱:۸۵۷ رسانید، افزایش تعداد مساجد از ۵۴۶۶۷ در سال ۱۹۸۷ به ۶۲۹۴۷ در پایان سال ۱۹۸۸ و دادن مجوز چاپ برای ۴۰۵۷۹۴۲ جلد قرآن توسط وزارتخانه دین جزو فعالیت های دولت اوزال بود. با این حال در پایان نوامبر ۱۹۸۹ گزارش شد که ۱۴۰۰۰ اسلام گرا بعد از کودتای ۱۹۸۰، آماده ورود به فعالیت های سیاسی در ترکیه شده اند.^{۲۰} طبیعی بود که با گسترش مظاهر اسلامی، گرایش به سمت اندیشه های اسلامی هم افزایش یابد و این چیزی بود که دولت اوزال به آن نیاندیشیده بود. سیاستهای اسلامی اوزال در این دوره چنان بود که به گفته یکی از نویسندگان «با قوانینی که دولت سکولار طی دهه ۱۹۸۰ اعمال می کرد، حتی اگر خود آتاتورک هم بود بدون شک به خاطر اهانت به پیامبر و جریحه دار کردن احساسات مذهبی مردم دستگیر می شد.»^{۲۱} علت این سیاستها را علاوه بر سنتز ترکی-اسلامی می توان ناشی از دو خطر عمده ای دانست که در این دهه ترکیه را تهدید می کردند: یعنی چپ ها و ناسیونالیست های کرد. نظامیان از ائتلاف این دو گروه با اسلام گرایان به شدت وحشت داشتند و لذا در صدد برآمدند تا با گسترش مظاهر اسلامی از آن جلوگیری کنند. اما نکته مهم آن است که با وقوع انقلاب اسلامی عملاً جبهه مارکسیست های ترکیه تضعیف و لی ناسیونالیسم کردی تقویت شد. جداول ۱ تا ۴ نشان دهنده میزان فعالیت های اسلام گرایانه دولت اوزال در دهه ۱۹۸۰ است.

اسلام خواهی و بنیادگرایی

با اوج گرفتن بحث خطر اسلام گرایی و بنیادگرایی در غرب پس از انقلاب اسلامی، این

دو واژه هم وارد مباحث غربی‌ها شد. لیکن به راحتی نمی‌توان معنای یکسانی از این دو واژه را در کتابهای آنها یافت. میان اسلام‌گرایی و بنیادگرایی تشابهاتی وجود دارد مثل مبارزه با ارزشهای غربی، اما به تبعیت از تنوع موجود در جهان سوم، میان این دو نیز تفاوت‌هایی وجود دارد. حتی در قرائت اسلام‌گرایی یا بنیادگرایی هم می‌توان گرایشهای مختلف را پی‌گیری کرد. از این رو دسته‌بندی جنبش‌های اسلامی مثل جنبش‌های اجتماعی یا فکری غرب آسان نیست، چون ما با کمبود همگنی در جهان سوم مواجهیم. در تعریف ما بنیادگرایی نه محصول توسعه نیافتگی، بلکه ناشی از آگاهی یافتن نسبت به وضعیت جامعه و نظام بین‌الملل بر اثر آموزش به شیوه غربی است. پس «از نظر فکری و جامعه‌شناختی حرکت اسلامی [بنیادگرایی] مولود جامعه متجدد می‌باشد و مبارزان آن را بیشتر جوانان تربیت‌یافته نظام آموزشی جدید تشکیل می‌دهند که بیشتر در رشته‌های علوم و علوم اجتماعی تحصیل کرده‌اند و از طبقه متوسط جدیداً شهری شده می‌باشند.»^{۲۲} لذا می‌توان گفت که بنیادگرایی از یک طرف وارد کردن اسلام به صحنه سیاست و از طرف دیگر مبارزه با امپریالیسم و استعمار در شکل افراطی است. با این تعبیر از بنیادگرایی برای آن دو تقریرکننده عمده داریم: رهبر فقید انقلاب و مرحوم شریعتی که هر دو به نحوی با ابزارهای مختلف در صدد ارائه بنیادگرایی بودند.

در مقابل بنیادگرایی، که در دهه ۶۰ در خاورمیانه به وجود آمد و به واسطه انقلاب تقویت شد و در مرکز ثقل گفتمان‌های اسلامی قرار گرفت،^{۲۳} ما با حرکت دیگری مواجه هستیم که شاید بتوان گفت از ابتدای برخورد جهان اسلام با غرب به وجود آمد. این گفتمان در واقع علاقه‌چندانی به سیاست ندارد و تلویحاً با سکولاریسم موافق است و بیشتر در صدد بومی کردن ارزشهای غربی است و با ورود تکنولوژی غرب مخالف نیست. این نیرو پیش از انقلاب بدنه اصلی جوامع اسلامی را تشکیل می‌داد و بعد از انقلاب هم به صورتی موازی با آن در حرکت است. در این طیف اسلام بیشتر یک سنت فرهنگی است تا یک ایدئولوژی و افراد وابسته به آن، در واقع فرهنگ خود را ترکیبی از فرهنگ بومی و اسلامی می‌دانند و به تضاد میان آن دو اعتقادی ندارند. طیف وسیعی از مردم عادی و نیز کسانی که دارای تحصیلات

عالیه دانشگاهی هستند، به این جریان وابسته اند. نزیه ایوبی در کتاب اسلام سیاسی و بسام طیبی در کتاب جدید خود با نام چالش بنیادگرایی در واقع درصددند با تمایز گذاشتن میان اسلام سنتی و بنیادگرایی جدید از این قرائت از اسلام، که ما به آن عنوان اسلام خواهی داده ایم، حمایت کنند. از منظر بحران هویت اسلام خواهان دو طیف اند، عده ای در طیف سنتی وارد مدرنیته نشده اند و لذا با مسئله ای به نام بحران هویت هم مواجهه نیستند، در طیف غیر سنتی، بحران هویت پشت سر گذاشته شده است. لیکن بنیادگرایان کسانی هستند که به خاطر برخورد با مدرنیته دچار یک نوع بحران هویت شده اند.

۲- انقلاب اسلامی و مردم ترکیه

الف: فرهنگ سیاسی ترکها و جایگاه اسلام در آن

فرهنگ سیاسی ترکیبی است از تاریخ سیاسی به اضافه روانشناسی فردی. تاریخ سیاسی ترکیه نشانگر استیلاي چند صدساله امپراطوری عثمانی بر نواحی وسیعی از اروپا و آسیای کنونی است. اما این استیلا حاصل نشده بود مگر از طریق تساهل مذهبی. چرا که ملیت های مختلفی تحت حاکمیت آن بودند و وجه مشترک اکثریت آنها اسلام بود یعنی عنصر وحدت بخش در امپراطوری عثمانی نه ملیت بلکه اسلام بود. تجربه مملکت داری عثمانی بعدها وقتی با ناسیونالیسم ترک در آمیخت، اسلام را به صورت یک سنتی درآورد که در خدمت حکومت قرار گرفت و بدین ترتیب مسئله مشروعیت مذهبی حاکمیت، تا حد بسیار زیادی در ترکیه حل شد. پس می توان گفت که «اسلام جزئی جدایی ناپذیر در تعریف یک ترک است».^{۲۴} تأثیر این پیشینه تاریخی در روانشناسی فردی ترکها هم دیده می شود. بسیاری از آنان سودای رهبری سیاسی و اقتصادی جهان اسلام را در سر می پروراندند. و شاید به همین دلیل بود که سیاستمداران ترک توانستند مردم را متقاعد کنند که ترکیه در حال ایجاد یک الگو برای جهان اسلام است و بدین طریق بسیاری از نارضایتی های مردم عادی را رفع کنند. افزون بر این در ترکیه سنت سیاسی عمل گرایی تثبیت شده است. ترکیه در ابتدا، برخلاف ایرانیها، نسبت به مدرنیته واکنش عملی نشان دادند تا نظری. ضعف اندیشه سیاسی

در ترکیه تا حد زیادی ناشی از همین عملگرایی آنهاست. تا جایی که یکی از خبرنگاران ترک در گفتگو با یکی از شبکه های خصوصی تلویزیونی مدعی شد که ایرانیان اندیشه دموکراسی را دارند و ترکها تجربه آن را، پس در سطح مردم، اسلام یک سنت فرهنگی تاریخی برای ترکهاست و هویت آنها از آن جداشدنی نیست.

۲ ب- مذهب در میان مردم ترکیه

پیچیده ترین شبکه اجتماعی در ترکیه از آن مذهب است. چون مذهب در ترکیه مثل مذهب شیعه در ایران توسط طبقه خاص هدایت و کنترل نمی شود شاید اسلام ترکیه را بتوان اسلام طریقت ها دانست. پیچیدگی درک آن نیز ناشی از سیستم پیچیده طریقت هاست. در این قرائت از اسلام، جدایی دین از سیاست و تقیه دو عنصر مهم است و آنان اصل را مغز می دانند نه پوست. به همین دلیل نسبت به عقاید خود چندان تعصبی ندارند. رعایت سلسله مراتب از دیگر ویژگیهای طریقت است که باعث می شود اعضای آن نسبت به مرشد خود یا همان دده بابا وفادار بمانند.

دو طریقت بزرگ در میان سنی های ترکیه وجود دارد: نقشبندیه و پیروان نورجی. نقشبندیه طریقت بزرگی است که سابقه آن به قرن چهاردهم برمی گردد و در ایران، عراق و کشورهای آسیای میانه پیروان زیادی دارد. جمعیت عظیم این طریقت نقش آن را در صحنه سیاسی ترکیه غیر قابل انکار کرده است. اغلب رهبران طراز اول احزاب ملی گرا و اسلام گرای ترکیه با این طریقت روابط شخصی دارند و علاوه بر اربکان، اوزال هم با آنها در ارتباط بود. طریقت دوم پیروان سعید نورجی ملقب به بدیع الزمان، هستند که یک دانشمند کُرد بود علی رغم حرکتهای اسلام خواهانه تلاش وی بیشتر بر نوشتن کتاب، تعلیم شاگردان و نیز تقویت ایمان متمرکز بود. این طریقت نیز میانه خوبی با سیاست ندارد. طریقت سوم از آن علویها یا شیعیان ترکیه است که متشکل از سه قومیت ترک، کرد و عرب هستند. از ۲۰ میلیون جمعیت شیعه ترکیه، ۱۲ میلیون نفر ترک، پنج میلیون نفر کرد و حدود سه میلیون نفر عرب اند. علوی ها دو گروه عمده بکتاشی ها و قزلباش ها را

تشکیل می دهند. قزلباش ها نماز یومیه را ترک کرده اند و می توانند با زیارت مدفن حاجی بکتاش حاجی شوند. اعتقادات اصیل آنها حب مفرط نسبت به امام اول شیعیان و چهارده معصوم و بد دانستن ابوبکر و عثمان است. هر شخص معتقد به این سه عقیده از نظر آنها علوی کامل است. عقاید بکتاشی ها هم شبیه قزلباشیه و علی الهی کرد است. آنها معتقد به تثلیث الله، محمد و علی هستند و مانند مسیحیان عشای ربانی بجای می آورند. بر سر سفره خود شراب، نان و پنیر می گذارند و پیش شیخ خود که او را بابا می خوانند به گناهان خود اعتراف می کنند.^{۲۵} در جامعه بکتاشیه چهار مرتبه عاشق، درویش، بابا و دده یا دده بابا وجود دارد. به صورت سنتی دده بابا این اجازه را دارد که اختلافات داخل طریقت را حل کند. علوی ها به صورت سنتی تا دهه ۱۹۸۰ از چپ ها حمایت می کردند. اما در سالهای بعد اغلب به احزاب راه راست و مام میهن رأی می دهند. این امر ناشی از منسوخ شدن شیوه زندگی علوی است که خود ناشی از مدرنیزاسیون است.^{۲۶}

۲ ج- طریقت ها و انقلاب اسلامی

در اوایل انقلاب اسلامی و قبل از آن که مسائل داخلی ایران منجر به حذف گروههای غیرروحانی از حکومت شود، ترکها در حالت کلی نسبت به انقلاب ایران روی خوش نشان می دادند چون بر این باور بودند که انقلاب بزرگترین حرکت تاریخی ایرانیان در رسیدن به دموکراسی و حذف دیکتاتور هاست. این تأثیر در اوایل انقلاب به حدی بود که در ماه می ۱۹۸۰ نماز گزاران مسجد فاتح استانبول، علیه آتاتورک شعار داده و او را به تمسخر گرفتند، حتی رسانه ها این تظاهرات را منعکس کردند. اربکان به عنوان نماینده اسلام گرایی از این حرکت غیراسلامی اظهار تأسف کرد ولی از آتاتورک دفاع نکرد. در ۶ سپتامبر همان سال نیز طرفداران حزب سلامت ملی در یک راهپیمایی در قونیه، از خواندن سرود ملی اجتناب کرده و خواستار بازگشت به شریعت شدند.^{۲۷} در مورد طریقت ها نکته اساسی آن است که پیروان آنها اغلب افرادی بی اطلاع هستند و موضع گیری آنها هم از روی احساسات و تابع رئیس طریقت است. از طرف دیگر آگاهی آنها از انقلاب ایران بیشتر از

طریق رسانه‌های غیرایرانی است که تصویر خوبی از انقلاب ارائه نمی‌دهند. مثلاً گروه منزلجیلار و محمود افندی که جزو نقشبندیه هستند با انقلاب اسلامی مخالف‌اند. تنها گروه محمد زاهد افندی نسبت به ایران موضع متعادلی دارد، اربکان و تعداد زیادی از نمایندگان حزب رفاه سابق و نیز حزب مام میهن جزو این گروه بودند. اینان معتقد به تشکیل حکومت اسلامی از طریق فعالیت‌های ارشادی هستند. پروفیسور اسد جوشان که بعد از مرگ شیخ محمد زاهد در ۱۹۸۶، رییس این طریقت شد، پس از انقلاب اسلامی سفری در ایران داشته است.^{۲۸} در مورد پیروان سعید نورچی هم وضعیت تقریباً مشابه است. فتح‌الله جیلار یا گروه فتح‌الله گولن (که در حال حاضر یکی از گولهای رسانه‌ای ترکیه است) که از عمده‌ترین آنها هستند، اغلب با ایرانیان و اعراب مخالف‌اند، چون آنها را عامل بالقوه تجزیه ترکیه می‌دانند. حس ناسیونالیسم در این گروه به مراتب قوی‌تر است. اما پیروان دیگر سعید که قومیت کرد دارند، از انقلاب اسلامی، که آن را وسیله‌ای برای مبارزه با حکومت ترکیه می‌دانند، حمایت می‌کنند. در مورد شیعیان ترکیه، باید گفت که این گروه از عمده‌ترین مخالفان انقلاب اسلامی در ترکیه بوده‌اند. که دو علت دارد: ۱) اختلاف قرائت دینی میان شیعیان ترکیه و شیعیان ایران، تا جایی که ایرانی‌ها اصولاً علویه را، با توجه به ویژگی‌های مذهبی‌شان که ذکر شد، فرقه‌ای مرتد می‌دانند؛ و ۲) مسائل تاریخی علوی‌ها در ترکیه به خصوصت دیرینه سنی‌ها و شیعیان در زمان سلطان سلیم اول، برمی‌گردد که دستور داده بود کل شیعیان مرتد را از دم تیغ بگذرانند. از همان زمان علوی‌های ترکیه به نوعی طرد و دچار ناامنی شدند، تا این که با اعلام جمهوریت مبتنی بر سکولاریسم آتاتورک، علوی‌ها هم به حقوق شهروندی خود رسیدند و از آن به بعد برای رهایی از سلطه سنی‌ها از طرفداران سخت‌آتاتورک شدند. درگیری‌های قهرمان ماراش در سال ۱۹۷۸ که منجر به کشته شدن صدها علوی گردید، برترس آنها از حرکت‌های اسلامی افزود و کشتار شوم ۱۹۸۰ در مرکز علوی نشین نیز مزید بر علت شد. این کشتارها که حول و حوش وقایع انقلاب اسلامی رخ داد، برترس علوی‌ها از افراط‌گرایی مذهبی، که عامل آن را ایران می‌دانستند، افزود.

قیام کردها در ترکیه سابقه ای طولانی دارد. اما هرگز از یک جنبش فراتر نبوده است، قیام ملامصطفی بارزانی در سالهای پیش از انقلاب، ناسیونالیسم کردی را تقویت کرد. جنبش های کردی دهه ۱۹۷۰ اغلب متأثر از عقاید مارکسیستی بودند و از شیوه های غیر مذهبی و گاه ضد مذهبی در فعالیت های خود بهره می بردند. وقوع انقلاب اسلامی بیش از همه جنبش ها، بر جنبش ناسیونالیستی کردها تأثیر گذاشت. علت این امر آن بود که انقلاب اسلامی در واقع دشمن، دشمن کردها بود و کردها می توانستند به واسطه درگیری این دو دشمن به اهداف خود برسند. و این مسئله ای بود که با وقوع جنگ ایران و عراق به واقعیت پیوست. تا جایی که در سالهای بعد مهمترین مسئله امنیتی ایران و ترکیه مسئله کردها شد. اما باید توجه داشت که انقلاب اسلامی بیش از مردم کرد، جنبش کردها را تحت تأثیر قرار داد و آنها را وادار کرد تا در شیوه های تبلیغاتی ضد مذهبی خود تجدیدنظر کنند. در دهه ۱۹۸۰ استان هاکاری که در جنوب شرقی ترکیه واقع شده است یکی از مراکز عمده چریکهای ملی گرای کرد و مبلغان ایران و مخصوصاً حزب الله اسلام بود.^{۲۹} این جنبش ها در دهه هشتاد به خاطر نزدیکی به انقلاب و کمک گرفتن از آن از برخی مواضع تند خود عقب نشینی کردند. افزون بر این ناسیونالیست های کرد دریافتند که «احساسات ملی گرایانه را تنها می توانند در میان کردهایی بسیج کنند که کمتر توسط ارمنی ها تهدید می شوند. یکی از این گروهها، علوی ها بودند، که مثل کردهای سنی از ارمنی ها نمی ترسیدند.»^{۳۰} بدین ترتیب گروهی از علوی های کرد هم تحت تأثیر این جنبش ها به صف هواداران انقلاب پیوستند.

انقلاب اسلامی و جنبش های اسلامی ترکیه در دهه ۱۹۸۰

پایدارترین تأثیر انقلاب اسلامی بر جنبش های ترکیه را می توان در تقویت بنیادهای فکری و اقتصادی آنها برای ورود به صحنه سیاسی ترکیه در دهه ۹۰ دانست. سنت مصلحت گرایانه امپراطوری عثمانی هم جنبش های اسلامی و هم خود حکومت ترکیه را

تحت تأثیر قرار داده و موجب عدم بروز حرکت‌های افراط‌گرایانه در دو طیف شده است. علاوه بر این جنبش‌های اسلامی ترکیه برای بقای خود می‌بایست هم با سیاست‌های سکولار دولت کنار می‌آمدند و هم با گرایش‌های غیربنیادگرایانه خود مردم ترکیه، که بر اثر نفوذ قرائت عربستان از اسلام در این کشور و نیز وجود طریقت‌ها تقویت شده بود. لذا جنبش‌های اسلامی ضمن این که درصدد برآمدند از بهبود وضعیت اقتصادی ترکیه بهره‌برند، بهترین راه بقا را روی آوردن به اندیشه‌های اسلام‌گرایانه و بنیادگرایانه دیدند. اندیشه‌ای که بعدها و با گذشت زمان جنبه پراگماتیک بیشتری به خود گرفت.

در مرکز ثقل صدور بنیادگرایی اسلامی که پیشتر از آن یاد کردیم، آثار شریعتی قرار داشت. مهمترین دلیل نفوذ افکار وی همانا ارائه قرائتی از اسلام در ارتباط با فراگفتمان مدرنیته بود. فراگفتمانی که دقایق خود را بر سایر کشورها هم تحمیل کرده بود. به همین دلیل اکثر مخاطبان وی را جوانان تحصیل کرده و نیز روشنفکران شهرنشین شده‌ای که آموزش غربی دیده بودند، تشکیل می‌دادند و از آن جایی که ترکیه هم در برخورد با مدرنیته وضعیت شبیه ایران داشت افکار شریعتی توانست گروه‌های مزبور را جذب خود کند. به گفته ترنر «بیشترین جاذبه رهبران فکری و ایدئولوژیکی نظیر علی شریعتی در آن بود که او توانست موضوعات اسلام سنتی را با نقادیهای فرهنگی و سیاسی مدرنی که از مارکسیسم و فلسفه فرانسه گرفته بود، در هم آمیزد. تحت تأثیر نویسندگانی چون شریعتی بود که اسلام به یک آمیزه مدرنی از رادیکالیسم و مخالفت با غربی شدن تبدیل شد.»^{۳۱}

اما برای درک چرایی و چگونگی نفوذ افکار شریعتی و دیگر رهبران فکری انقلاب در دهه هشتاد، بایستی سه دهه جنبش اسلام‌خواهی ترکیه را مدنظر قرار دهیم. اولین جنبش اسلامی در دهه ۱۹۵۰ در پی انتخابات آزادان به وجود آمد که در آن تأکید عمده و اصلی‌ترین مسئله این بود که آیا حزب دموکرات باید از اصلاحات سکولار آتاتورک عقب‌نشینی کند یا نه؟ موج دوم اسلام‌گرایی با تشکیل حزب سلامت ملی^(۱) در دهه ۱۹۷۰ به راه افتاد که طی آن اسلام‌گرایان برای اولین بار به صورت یک نیروی عمده سیاسی مطرح شدند. در دهه هشتاد

شاهد موج سوم اسلام‌گرایی هستیم. به نظر آیاتا، این جنبش سوم چهارویژگی مهم دارد که آن را از سایر جنبش‌ها مشخص می‌کند «اول این که، این جنبش جدید در اسلام محصول واکنش عامه مردم بود. اما طرفدارانش به مراتب بیشتر از دوره‌های قبلی آن را فکری می‌دانند. طوری که نزدیک ۴۵ نشریه ماهانه زیر چاپ رفته است. دوم این جنبش جدید سازمان‌دهی شده است ولی نه لزوماً در قالب احزاب سیاسی، سوم این که اگر چه این دوره یکی از دوره‌های نادری بود که در آن گروه‌های اسلامی ارتباط بسیار نزدیکی با قدرت داشتند (مثل نقشبندیه در حکومت مام میهن)، با این حال حملات مستقیم دولت سکولار و نیز تقاضای تأسیس یک دولت کاملاً اسلامی به شدت افزایش پیدا کرد. و چهارم اینکه برای اولین بار، عناصر اسلامی رادیکال، در تاریخ جمهوری ترکیه معرفی می‌شوند، مخصوصاً تحت تأثیر انقلاب اسلامی.^{۳۲} به وضوح می‌توان تأثیر انقلاب را، مخصوصاً در اوایل وقوع آن در هر یک از چهار ویژگی فوق، مشاهده کرد. اما با گذشت زمان و ورود به دهه ۹۰، عملاً آنچه باقی می‌ماند، همانا فکری بودن این جنبش و سرایت آن به میان مردم است.

پس تأثیر انقلاب اسلامی بر جنبش‌های اسلامی ترکیه در دهه ۸۰ را به بهترین وجه می‌توان در فعالیت‌های فکری و انتشاراتی روشنفکران آنها جستجو کرد. علاوه بر نشریات پراکنده‌ای که توسط گروه‌های متعدد کوچک در دفاع از انقلاب اسلامی و افکار انقلابی چاپ می‌شد^{۳۳}، گروه انتشاراتی گیریشیم نیز در اکتبر ۱۹۸۵ شروع به چاپ مجله گیریشیم در استانبول کرد. این جنبش روشنفکری بعدها تأثیر مهمی از خود برجای گذاشت. نویسندگان و ناشران آن عمیقاً تحت تأثیر آثار شریعتی بودند ولی تا اندازه‌ای هم به افکار مودودی علاقه‌نشان می‌دادند. اکثر مخاطبان این مجله دانشجویانی بودند که از شهرهای اطراف به استانبول آمده و با فرهنگ غربی تربیت شده بودند. در این مجله شکل خاصی از احیاگری اسلامی تبلیغ می‌شد، که ناشی از یک برداشت خاص از نوشته‌های شریعتی یعنی مسئله جدید ناشی از برخورد جوامع اسلامی با مدرنیته بود. این گروه که بازگشت به عصر طلایی پیامبر اسلام را ناممکن می‌دانست، نمونه‌آرمانی هم نداشت. با این حال براین باور بود که جمهوری اسلامی ایران نوزاد ارزشمند وعده‌های بزرگ است و باید بیشترین مراقبت را از آن

به عمل آورد. اما مثل هر نوزادی، کسی واقعاً نمی‌داند چگونه این انقلاب به بلوغ خواهد رسید.^{۳۴} علاوه بر این، آنها معتقد بودند که انقلاب ایران یک انقلاب شیعی است و نمی‌توان آن را در میان مردم سنی مذهب ترکیه که آرمانشان رهبری جهان اسلام است، تبلیغ کرد.

مجموعه این باورها باعث یک چرخش اساسی در نگرش این گروه به انقلاب شد. که بعدها هم آثار خود را در به قدرت رسیدن حزب رفاه نشان داد. آنها اگرچه از انقلاب ایران روی برنگرداندند، اما متقاعد شدند که وقوع انقلابی به شیوه انقلاب ایران در ترکیه ناممکن است و لذا به شیوه تبلیغی روشنفکری از طریق مجلات و سمینارها روی آوردند. آنان دریافته بودند که با وجود نظامیان سکولار و مخالفان انقلاب در ترکیه، تبلیغ پیام انقلاب به نوعی بازی کردن با آتش است و با واکنش شدید نظامیان مواجه خواهد شد. لذا در صدد برآمدند که اندیشه‌های شریعتی را بومی کنند که این همان ویژگی جغرافیایی مورد تأکید وی در گسترش بنیادگرایی یا همان بومی کردن ایدئولوژی انقلاب اسلامی بود و در همین راستا یکی از اهداف عمده آنها مبارزه با شیوه انزواگرایانه تفکر طریقتی در ترکیه بود. به همین دلیل تصمیم گرفتند ضمن همکاری با دولت ترکیه، راه رسیدن به اهداف خود را همواره کنند. آنان پی برده بودند که اصلی‌ترین عامل شکست جنبش‌های اسلامی تعجیل در رسیدن به هدف است. از این رو صبر پیشه کردند و منتظر فرصت شدند.

یکی دیگر از نتایج نفوذ افکار شریعتی در ترکیه، تضعیف اندیشه‌های مارکسیستی و گرویدن بسیاری از مارکسیست‌ها به طیف اسلام‌گرایان بود. به طوری که بعدها همین مارکسیست‌ها جزو تندروترین اسلام‌گرایان شدند. البته به نظر عده‌ای دلیل افزایش فعالیت سازمان‌های اسلامی آن بود که نظامیان می‌خواستند با این کار نیروهای چپ را کنترل کنند. اما برخلاف خواسته آنها یک اتحاد ایدئولوژیکی بین چپ‌ها و اسلام‌گرایان به وجود آمد.^{۳۵} اگرچه نمی‌توان این مدعا را رد کرد، اما واقعیت آن است که با وقوع انقلاب اسلامی در حالت کلی، از جذابیت ایدئولوژیهای مارکسیستی در جهان اسلام کاسته شد. چون ایدئولوژی بنیادگرایی به نوعی افکار مارکسیستی را در خود جای داده بود.

جنبش های اسلام گرایی ترکها از اندیشه های انقلاب اسلامی تأثیر پذیرفت، جنبش های کردها، جنبه مبارزاتی به خود گرفت. بسیاری از گروههای معارض کرد در ترکیه، با ایران رابطه خوبی داشتند و در دفاع از انقلاب اسلامی نشریاتی را هم چاپ می کردند. با نزدیک شدن به دهه ۹۰، جنبش های فکری ترکیه فاصله خود را از انقلاب زیاد کردند و به جنبش های فکری تبدیل شدند. در دهه ۹۰ با پیروز شدن حزب رفاه در انتخابات این جنبش های مستقل فکری جنبه عملی به خود گرفته و کنفرانس هایی را در زمینه اندیشه های اسلامی برگزار کردند. به طور مثال کنفرانس بین المللی از ۲۰ تا ۲۲ آوریل ۱۹۹۶ با شرکت شخصیت های فرهنگی و علمی ترکیه و چند تن از دانشمندان جهان اسلام در شهر آنکارا برگزار شد. در این کنفرانس موضوعاتی از قبیل تجدید و تغییر در سنت و تحولات حادث شده در جهان اسلام تا قرن نوزدهم، معارضه غرب با جهان اسلام و پاسخ مسلمانان به آن و چاره اندیشی های سیاسی، فرهنگی، مدیریتی و اقتصادی برای رونق و رفاه بیشتر جهان اسلام مورد بحث و بررسی قرار گرفت.^{۴۶} از طرف دیگر در ۱۵ و ۱۶ ماه مارس همان سال نیز شهرداری استانبول و حزب رفاه اولین کنفرانس بین المللی اندیشه اسلامی را برگزار کردند که سخنران آغازین آن نجم الدین اربکان بود.

پس انقلاب اسلامی در نهایت موجب ایجاد دو جنبش روشنفکری و قومی در ترکیه شد. جنبش روشنفکری آن با اخذ مبانی اندیشه های بنیادگرایانه رهبران انقلاب و بومی کردن آنها توانست در دهه ۹۰ به موضع مستقلی دست پیدا کرده و در قالب حزب رفاه وارد عرصه سیاسی شود. اما در مورد دوم بعد از امضای پیمان امنیتی ایران و ترکیه، مسئله جنبش کردها از حالت جنبش خارج و تبدیل به یک مسئله امنیتی مهم بین ایران و ترکیه شد. با دور شدن نسبی جنبش فکری از سیاستهای رسمی ایران، جنبش کردها سعی کرد از این خلاء برای نزدیکی به ایران استفاده کند.

نتیجه گیری

باتوجه به تحلیل تأثیر انقلاب اسلامی در سه سطح دولت، مردم و جنبش ها، می توان

گفت که سیاستهای دولت نظامی و پس از آن دولت اوزال در پی گیری اقتصاد مبتنی بر صادرات و متعاقب آن تقویت پایه های سرمایه داری در ترکیه بود که خود از وقوع انقلاب و جنگ ایران و عراق و توجه اعراب به سرمایه گذاری در ترکیه ناشی می شد، مهمترین عامل موفقیت اسلام گرایان تقویت پایه های اقتصادی آنها بود که باعث شد آنها بتوانند در دهه ۹۰ اندیشه سیاسی اسلامی را در شکل اسلام سیاسی وارد صحنه سیاسی ترکیه کنند و به یکی از اضلاع مثلث حیات سیاسی ترکیه، یعنی نظامیان، سکولارها و اسلام گرایان تبدیل شوند. □



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

جدول ۱: پرسنل دپارتمان امور مذهبی

سال	خدمات اضافی	خدمات مذهبی	خدمات مدیریتی	کل
۱۹۷۹	۱,۰۳۵	۴۷,۷۴۴	۱,۹۷۷	۵۰,۷۵۶
۱۹۸۰	۱,۲۳۹	۴۹,۸۳۱	۲,۲۰۲	۵۳,۲۷۲
۱۹۸۱	۱,۲۳۹	۴۹,۸۳۱	۲,۲۰۲	۵۳,۲۷۲
۱۹۸۲	۱,۲۳۹	۴۹,۸۳۱	۲,۲۰۲	۵۳,۲۷۲
۱۹۸۳	۱,۲۳۹	۵۰,۱۳۰	۲,۲۰۳	
۱۹۸۴	۱,۵۴۹	۵۵,۸۹۰	۳,۵۸۱	۶۱,۰۳۰
۱۹۸۵	۱,۵۴۹	۵۵,۸۹۰	۳,۵۸۱	۶۱,۰۲۰
۱۹۸۶	۱,۶۳۹	۶۱,۶۹۶	۳,۶۸۲	۶۷,۰۱۷
۱۹۸۷	۱,۷۳۹	۶۷,۱۶۶	۴,۱۲۰	۷۳,۰۲۵
۱۹۸۸	۱,۸۶۴	۷۷,۷۲۵	۴,۶۷۳	۸۴,۲۶۲
۱۹۸۹	۱,۹۷۶	۷۷,۷۲۲	۴,۹۴۴	۸۱,۶۳۲

Anat Lapidot, *Religious Radicalism in the Greater Middle East*

پرتال جامع علوم انسانی

جدول ۲: حجاج ترک

سال	زن	مرد	کل
۱۹۷۹	۳,۴۰۹	۷,۳۹۶	۱۰,۸۰۵
۱۹۸۰	۹,۳۵۶	۱۶,۷۹۴	۲۶,۱۵۰
۱۹۸۱	۱۰,۸۷۹	۱۹,۵۹۱	۳۰,۴۷۰
۱۹۸۲	۱۴,۰۱۶	۲۳,۵۷۱	۳۷,۵۸۷
۱۹۸۳	۱۳,۷۳۷	۲۲,۱۱۸	۳۵,۸۵۵
۱۹۸۴	۱۱,۹۱۴	۱۸,۵۳۶	۳۰,۴۵۰
۱۹۸۵	۱۳,۷۱۱	۲۰,۰۱۷	۳۳,۷۲۸
۱۹۸۶	۱۸,۰۷۲	۲۴,۵۶۳	۴۲,۶۳۵
۱۹۸۷	۳۴,۳۴۶	۴۵,۵۵۴	۷۹,۹۰۰
۱۹۸۸	۴۰,۰۵۷	۵۱,۹۴۹	۹۲,۰۰۶

منبع: همان.

جدول ۳: توزیع سالانه مساجد در ترکیه

سال	استان وشهرستان	شهر وروستا زیر حوزه ها	کل
۱۹۸۴	۱۱,۳۱۹	۴۲,۳۴۸	۵۴,۶۶۷
۱۹۸۵	۱۱,۷۷۰	۴۵,۲۹۰	۵۷,۰۶۰
۱۹۸۶	۱۲,۳۹۸	۴۷,۰۲۶۲	۵۹,۴۶۰
۱۹۸۷	۱۲,۹۲۱	۴۸,۶۱۱	۶۱,۹۳۲
۱۹۸۸	۱۳,۹۰۷	۴۹,۰۴۰	۶۲,۹۴۷

منبع: همان.

- ۱- سید عبدالعلی قوام، سیاستهای مقایسه‌ای، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۶، چاپ دوم، ص ۹۱.
2. Shirreen T. Hunter, *Iran and the World*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1990, p. 36.
3. Robert Olson, *The Kurdish Question and Turkish -Iranian Relations*, California: Mazda Publishers, 1998, p. 29.
4. See *Ibid.*, p. 28.
5. *Ibid.*, p. 29.
6. See Kemal Kirisci, "The End of the Cold War and Changes in Turkish Foreign Policy Behaviour," *DIS Politika*, Vol. 17, No. 34, 1993.
7. *Ibid.*, p. 37.
8. *Ibid.*, p. 95.
9. Atila Eralp, "Facing the Challenge: Post Revolutioning Relations with Iran," in *Reluctant Neighbour: Turkey's Role in the Middle East*, Henry J. Barkey, ed. Washington D.C: United States Institute of Peace Press, 1996, p. 96.
10. See Kirisci, *op. cit.*
11. Robert Olson, *op. cit.*, p. 28.
12. See Hugh Poulton, *Top Hat, Gray Wolf and Crescent*, London: Hurst & Company, 1997, p. 50.
13. See Andrew Mango, *op. cit.*, pp. 23-25.
- ۱۴- دیوید مارش و جری استوکر، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸، ص ۲۰۲.
- ۱۵- همان، ص ۲۰۹.
- ۱۶- در این رابطه رجوع کنید به: دکتر محمد رضا تاجیک، فرامدرنیسم و تحلیل گفتمان، تهران: مرکز نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
17. Robert Olson, *op. cit.*, p. 31.
- ۱۸- البویه روآ، تجربه اسلام سیاسی، ترجمه محسن مدیر شانه‌چی و حسین مطیعی امین، تهران: انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۸، ص ۲۹.
19. Anat Lapidot, "Islamic Activism in Turkey since the 1980 Military Takeover," in *Religious Radicalism in the Greater Middle East*, Bruce Maddy-Weitzman and Elfram Enbar, eds. London & Portland: Frank Cass Co. Ltd., 1997, p. 69.
20. Hugh Poulton, *op. cit.*, pp. 181-182.
21. Anat Lapidot, *op. cit.*, p. 68.
- ۲۲- البویه روآ، پیشین، ص ۳.
23. see Richard Bulliet, "Twenty Years of Political Islam," *Middle East Journal*, Vol. 53, No. 2, Spring 1999, p. 190.
24. Ilter Turan, "Religion and Political Culture in Turkey," *Islam in Modern Turkey*, Richard Trapper, ed. London: IB Touris & Co. Ltd., 1991, p. 109.
- ۲۵- جواد انصاری، پیشین، صص ۱۳۴-۱۳۵.
26. Hugh Poulton, *op. cit.*, pp. 253-255.
27. *Ibid.*, p. 179.
- ۲۸- جواد انصاری، پیشین، ص ۱۰۵.
29. Late Yalein & Heckman, "Ethics, Islam and Nationalism among the Kurds in Turkey," *Islam in Modern Turkey*, *op. cit.*, p. 109.
30. David McDowall, *A Modern History of the Kurds*, London: I. B. Touris & Co. Ltd., 1997, p. 184.
31. Bryan S. Turner, *Orientalism, Globalism & Post Modernism*, London: Routledge, 1994, pp. 88-89.
32. Ayse Gunes-Ayata, "Pluralism versus Authoritarianism," *Islam in Modern Turkey*, *op. cit.*, p. 254.
- ۳۳- در این مورد نگاه کنید به: جواد انصاری، پیشین، صص ۹۵-۱۰۵.
34. Ayse. Gunes-Ayata, *op. cit.*, pp. 258-259.
35. Anat Lapidot, *op. cit.*, p. 62.
- ۳۶- کیان، سال ششم، شماره ۲۰، اردیبهشت- خرداد ۷۵، ص ۴۴.