

چرخش گفتمانی در راهبردهای اسلام‌گرایان ترکیه و علل آن

دکتر جواد امام جمعه زاده^۱

محمودرضا رهبر قاضی^۲

رضا محموداوغلو^۳

تاریخ دریافت: ۸۹/۲/۲۰

تاریخ پذیرش نهایی: ۸۹/۳/۱۸

فصلنامه آفاق امنیت/ دوره جدید - سال سوم / شماره ششم - بهار ۱۳۸۹

چکیده

با اتمام جنگ جهانی اول و فروپاشی امپراتوری عثمانی، کشوری جدید از زیر خاکسترهای آن به نام جمهوری ترکیه به وجود آمد. یکی از اهداف اصلی رهبران جمهوری جدید از بین بردن تمام عناصر هویتی مربوط به اسلام به عنوان عناصری متعلق به زمان‌های گذشته بود که با مقاومت سرسختانه گروه‌های اسلامی ترکیه مواجه شد. به نظر می‌رسد پس از گذشت نزدیک به هشتاد سال هنوز این گروه‌ها نتوانسته‌اند با اقدامات سکولاریستی دولت مقابله کنند. در این راستا نیاز به گفتمان جدیدی در جامعه ترکیه احساس می‌شد که بتواند حاکمیت اسلام‌گرایان را در عرصه سیاست تصریح کند. حال، ماهیت، علل پیدایش و ویژگی‌های این گفتمان جدید موضوع بحث ما در این مقاله خواهد بود.

واژگان کلیدی:

اسلام‌گرایی ترکیه، کمالیسم، جنبش نگرش ملی، حزب عدالت و توسعه، عثمان‌گرایی

۱. عضو هیأت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

۲. دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

۳. دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

مقدمه

در عصر حاضر جنبش های اسلامی، البته در کشورهای غربی، عمدتاً به صورت جنبش های سیاسی خشونت طلب، ضد مدرن و ضد دموکراتیک معرفی می شوند. به نظر غربی ها، اسلام دینی متضاد با اندیشه های عقل گرایانه، انسان گرایانه و به طور کلی مدرنیته موجود در غرب است. (Cinar, 2002) از طرف دیگر، در کشورهای غربی، ادبیاتی به شدت در حال رشد در تلاش است با این نوع برداشت از اسلام مقابله کند. در این راستا آنها سعی دارند با استفاده از روشن فکران غرب گرا در کشورهای اسلامی و هم چنین سایر مکانیسم های تعیین کننده، تفسیری از اسلام ارائه دهند که با عقلانیت غیرالهی و ماتریالیستی غرب هماهنگ شود. شاید یکی از دلایل این اقدام غربی ها این است که غیر غربی ها به خصوص مسلمانان، از نظر آنها همواره انسان هایی حاشیه ای و دوراندختنی تلقی می شوند که از پاسداری از میراث خویش ناتوانند. از این رو، بار مسئولیت انسان های غربی ایجاب می کند که ساخته ها و میراث آنان را نجات دهند، برهاند و حفظ کنند! حال، این مقاله می کوشد چنین دیدگاهی نسبت به اسلام گرایی را با ارجاع به اسلام گرایی موجود در جمهوری ترکیه تشریح کند که این امر به معنای معرفی اسلام امریکایی به منظور رفع اتهام واهی به اسلام است که البته خطی انحرافی است.

در این مقاله، نخست، برخی قرائت های ایستا و سلفی از اسلام را زیر سؤال می بریم و در این موضوع اشتراک نظر داریم که اسلام با توجه به وضعیت ها و شرایط مختلف، تفاسیر متفاوتی به خود می گیرد. بنابراین، فرایند قرائت متون و سنت های اسلامی فرایندی همیشگی و پایدار بوده که با توجه به نیازهای هر عصری تفاسیری متفاوت داشته است. دیگر اینکه به عنوان نتیجه ای فرعی، این مسأله را تصدیق می کنیم که فهم های خاص از اسلام بر اثر روابط متقابل بین جنبش های اسلامی و محیط سیاسی و اجتماعی آنها شکل گرفته است. از این لحاظ، ناگزیر جنبش های اسلامی تحت تأثیر عوامل فرهنگی، ساختارهای اقتصادی و نهادهای سیاسی قرار می گیرند که در درون آنها عمل می کنند. با وجود این، نباید از این مسأله غافل شد که اسلام دارای تفکری وجودی است نه تفکر ماهوی. یعنی اسلام نه تکه ای از تاریخ بلکه کلیت هستی را می نگرد و نمی تواند مانند تفکر ماهوی غرب تاریخ را مثله کند و صرفاً به قسمت های مادی آن تکیه نماید. به همین دلیل اگرچه در اسلام نیز شرایط اجتماعی و اقتصادی بر اندیشه ها و تفاسیر ما تأثیر می گذارد، نمی توان کل تاریخ را به این مسائل تقلیل داد؛ زیرا تاریخ هستی چارچوبی وسیع تر را دربرمی گیرد که عقل قدسی نیز یکی از آنهاست که حتی مرتبه ای بسیار بالاتر از موضوعات دیگر هم دارد.

سرانجام اینکه در این پژوهش، اسلام گرایی با معیاری وسیع تر تعریف می شود، زیرا مرزهای اسلام گرایی صرفاً به جنبش هایی محدود نمی شود که به دنبال پروژه های سیاسی برای تسخیر قدرت سیاسی هستند، بلکه ارجاع اونتولوژیک و اپیستمولوژیک آگاهانه به «اسلام» برای شکل دهی و جهت دهی دولت، جامعه و افراد، به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، به عنوان ویژگی ماهوی اسلام گرایی محسوب می شود.

حال هدف این مقاله فهم فرایند اسلام گرایی، ماهیت و راهبردهای مختلف آن در ترکیه به عنوان یکی از کشورهای مهم خاورمیانه است، زیرا معتقدیم هر گونه تغییر در سیاست، فرهنگ و اجتماع ترکیه آثار بسیاری روی روابط ایران و ترکیه به عنوان قدرت های مهم منطقه می گذارد. در این راستا، سؤال های تحقیق عبارتند از: روابط میان گفتمان های



اسلام‌گرایی و کمالیسم، پس از تشکیل جمهوری ترکیه، چگونه بوده است؟ آیا جنبش‌های اسلام‌گرا پس از احیا در اواسط قرن بیستم در ترکیه، توانسته‌اند به عنوان دگر کمالیسم به مقاومت جدی با آن بپردازند؟ اگر پاسخ منفی است، اسلام‌گرایان چه تغییراتی در گفتمان خود به وجود آورده‌اند؟

برای پاسخ به این سؤال‌ها ابتدا به تاریخچه‌ای کوتاه از عناصر سازنده گفتمان اسلام‌گرایی ترکیه و روابط آن با کمالیسم اشاره می‌کنیم.

عناصر گفتمانی اسلام‌گرایان در ترکیه

شاید اولین ویژگی خاص جنبش اسلام‌گرایی در ترکیه این باشد که هژمونی اسلام در آن کشور توسط بوروکراسی عثمانی از بین رفته بود. (Mardin, 2005) کم‌ارزش کردن اسلام زمانی اتفاق افتاد که روشن‌فکران (و نه علما) در اواخر قرن نوزدهم اسلام را در قالب ایدئولوژی ریختند. علاوه بر این، با تشکیل جمهوری، ایدئولوژی ناسیونالیسم از تأکید بر اسلام به عنوان بخشی از هویت ترکی کاست. در نتیجه، موقعیت و جایگاه علما به طور فزاینده‌ای در نقش‌های سیاسی کشور کاهش یافت، به گونه‌ای که تحت هدایت نهاد امور دینی¹ قرار گرفتند که نقش کمی در بازنمود جنبش‌های اسلام‌گرا یا تولید گفتمان‌های اسلام‌گرایانه داشت. در حقیقت، هیچ کشور اسلامی دیگری در خاورمیانه یا شمال آفریقا موقعیت علما را تا این اندازه تضعیف نکرده و هیچ کشوری پایه‌های رژیم خود را به اندازه کمالیست‌ها از اسلام منفک نساخته است.

سکولاریسم ترکیه صرفاً به تفکیک دین از دولت ختم نشد، بلکه خواهان تسلیم دین در برابر قوانین حکومتی، تقویت یک «اسلام دولتی» قابل قبول برای نخبگان سیاسی، و دیدگاه غیرتخصصی اسلام در قبال رژیم سکولار بود. در واقع، سکولاریسم در ترکیه نه تنها خواهان مرکز‌دایی از اسلام بود، بلکه قصد داشت آن را با مبانی جدید مشروعیت در دولت جمهوری انطباق دهد. (Davidson, 2003) از این رو، تفاوت اصلی ترکیه با مصر و اندونزی در جدایی دین و دولت نیست، بلکه این تفاوت به میزان و درجه مرکز‌دایی از اسلام در ترکیه برمی‌گردد. در مصر، قوانین، شریعت را به عنوان منبع اصلی مشروعیت معرفی می‌کنند و قانون احزاب سیاسی تصریح دارد که احزاب سیاسی نباید مخالف شریعت باشند (Wickham, 2004)، اما در ترکیه، اسلام به لحاظ قانونی هیچ ارتباطی با فعالیت‌های سیاسی ندارد.

ویژگی دوم اینکه شاید تا سال‌های اخیر، اسلام‌گرایی ترکیه پدیده‌ای محلی و ملی‌گرایانه بوده که تماس کمی با سایر جنبش‌های اسلام‌گرای منطقه داشته است. از این جنبه، اسلام‌گرایی ترکیه کاملاً متضاد با اسلام‌گرایی مصری است (آن‌طور که در جنبش اخوان المسلمین ظاهر می‌شود) که حتی برخی شاخه‌های آن در آسیای جنوب شرقی پراکنده شده‌اند. علاوه بر این، مصر مدت‌ها مرکز همه جریان‌های سیاسی، روشن‌فکری و ایدئولوژیک در جهان عرب بوده، در حالی که اسلام‌گرایی در ترکیه عمدتاً تحت نفوذ فراگیر ناسیونالیسم ترکی ارتباط کمی با جهان عرب داشته است. (Zubaida, 2004)

یکی از ویژگی‌های منحصر به فرد اسلام‌گرایی در ترکیه این است که جنگ ترکیه برای استقلال از بیگانگان توسط ائتلافی از ناسیونالیست‌ها، چپ‌گرایان و اسلام‌گرایان به رهبری مصطفی کمال صورت گرفت. از این رو، گرچه این جنگ عمدتاً بر پایه هویت اسلامی بود، اسلام تنها منبع انحصاری بسیج مردم برای آزادی کشور به حساب نمی‌آمد. هم‌چنین در



مقایسه با مصر و اندونزی که تحت استعمار مستقیم انگلستان و هلند قرار گرفته بودند، ترکیه به علت عدم تجربه استعمار مستقیم، گرایش های قوی تری به تمدن غرب داشت و شاید به همین دلیل در عصر جنگ سرد به پیمان باندونگ که کشورهای جهان سومی تشکیل داده بودند، ملحق نشد. (Duran, 2004)

ویژگی دیگری که نشان دهنده برداشت اسلام گرایان ترکیه از سکولاریسم و دموکراسی است، «طبیعت دولت محور» سنت و فرهنگ سیاسی ترکیه ارتباط دارد. (Sunar, and Toprak, 1983) به همین علت، اسلام گرایان به ضرورت راهبردی صحیح به منظور معتدل کردن سرشت سخت گیرانه سکولاریسم پی برده اند. این راهبرد نیز «راهبرد صبر» است که مشابه قوانین جذر و مد عمل می کند؛ هنگامی که ماهیت سرکوبگرانه رژیم سکولار قدری تضعیف می شود، اسلام گرایان به توسعه حوزه آزادی ها برای فعالیت های دینی اقدام می کنند. اما زمانی که منگنه آزادی ها تنگ تر می شود، اسلام گرایان مقاومت کمی از خود نشان می دهند و از به کارگیری خشونت خودداری می کنند

سرانجام اینکه اسلام گرایان ترکیه به علت وضعیت رقابتی در انتخابات و پیروزی های متد احزاب سیاسی راست گرا (حزب عدالت در ۱۹۷۰ و حزب مام میهن در ۱۹۸۰) همواره مجبور شده اند نیازهای اسلامی خود را تعدیل کنند. (Gole, 1995: 43) علاوه بر این، باید به این موضوع اشاره کرد که اصلاحات سکولار کمالیستی اکثریت بزرگی از مردم طرفدار سکولاریسم را به وجود آورده است و صرف وجود آنها باعث می شود اسلام گرایان مجبور شوند ایده ها و مواضع خود را تعدیل کنند.

روابط کمالیسم و جنبش های اسلام گرای ترکیه

برخلاف سایر کشورهای اسلامی، اسلام گرایان ترکیه به صورت ایستا به مسائل نگاه نمی کردند بلکه با توجه به راهبردهای اتخاذ شده توسط سکولارها دست به سیاست پردازی می زدند. به همین دلیل، جنبش اسلام گرایی در جمهوری ترکیه از چندین مرحله عبور کرده است و اسلام گرایان در هر یک از این مراحل توسط پروژه مدرنیزاسیون، چارچوب های ایدئولوژیک مسلط عصری، و طبیعت انعطاف پذیر کمالیسم- ایدئولوژی رسمی پس از شکل گیری جمهوری ترکیه توسط مصطفی کمال- تحت تأثیر قرار گرفته اند. کمالیسم می تواند به عنوان گفتمانی ضد سیاسی و دولت محور تعریف شود که ادعا می کند جامعه ترکیه و حوزه عمومی قلمرویی همگن هستند و به همین دلیل این ایدئولوژی از نمایش بازنمودهای سیاسی متفاوت و متمایز تنفر دارد. کمالیسم در مقایسه با ناصریسم در مصر از مبانی ایدئولوژیکی با دوام تری برخوردار است. ارتش ترکیه که به صورت محافظ کمالیسم عمل می کند، کارگزار اصلی نهادینه سازی کمالیسم به عنوان ایدئولوژی به شمار می رود. اما این نهادینه سازی کمالیسم به ارتش اجازه می دهد به نوعی استقلال سیاسی دست یابد و به عنوان نهادی سیاسی تلقی شود که قادر است در سیاست های مدنی دخالت کند (Cizre-Sakallıoğlu, 1997)

ایدئولوژی رسمی ترکیه را می توان به صورت پروژه تجدد خواه کنترل شده ای تعریف کرد که قصد مدرنیزه سازی حکومت و جامعه را دارد و در عین حال، از اجرای کامل مدلول های پروژه مدرنیزه سازی عاجز است. از اینجا امکان بحث درباره تنش های میان غربی شدن و ضد غربی شدن، لیبرالیسم و وحدت ملی، و دموکراسی و سکولاریسم درون کمالیسم به وجود می آید. از یک سو، کمالیسم به عنوان ایدئولوژی طرفدار غرب گرایی، به ترکیه به



عنوان یک عضو ناتو، نامزد پیوستن به اتحادیه اروپا و ... می نگرد و از سوی دیگر، هنگامی که کمالیسم به علت موضع سیاسی غیرلیبرالی خود مورد نکوهش غرب قرار می گیرد، چشم اندازی انزواطلب و جهان سومی از خود نشان می دهد. این چشم انداز ثانویه از کمالیسم، به اتحادیه اروپا به عنوان یک «باشگاه مسیحی» می نگرد که ممکن است به رژیم سکولار و وحدت طلب ترکیه حمله کند. البته هنوز می توان استدلال کرد که در مقایسه با مصر و اندونزی، ترکیه به طور بی وقفه ای در مسیر غرب گرایی گام برمی دارد، زیرا کمالیسم به علت موضع طرفدار غرب خود، مستعد تغییر در مقابل فشارهای خارجی به منظور دموکراتیزه کردن سیاست کشور است.

در مجموع، می توان استدلال کرد که هرچند در سال های اخیر رویکردهای دولت ترکیه به اسلام به طور چشم گیری تغییر پیدا کرده است، به هر حال، حضور اسلام گرایان و جنبش های اسلامی در حوزه های سیاسی، به علت تلقی آنها به عنوان دشمنان ارتجاعی سکولاریسم، همواره با مشکل مواجه بوده است.

جنبش نگرش ملی و ضدیت با گفتمان کمالیسم

هنگامی که تجربه ترکیه در مورد دموکراسی در دهه ۱۹۶۰، در نتیجه سیاست های اقتدارگرایانه حزب دموکرات با شکست مواجه شد، متحدان جامعه مدنی خواهان ترویج قانون اساسی لیبرال تری شدند. هدف اصلی آنها قرار دادن قدرت حکومت انتخابی در مقابل نخبگان حکومتی غیرانتخابی بود. هم چنین آنها با استفاده از قانون اساسی ۱۹۶۰ سعی کردند حوزه سیاسی متکثرتری به وجود آورند. در نتیجه، جنبش ها و احزاب مختلف سیاسی، از جمله جنبش های اسلام گرا، در جامعه ترکیه پدید آمدند.

علاوه بر متغیرهای درونی ترکیه، برخی عوامل منطقه ای هم در گسترش این گونه جنبش های اسلام گرا تأثیری مستقیم داشتند. یکی از این متغیرهای مهم بیرونی که بر ایجاد خودآگاهی جامعه ترکیه تأثیر گذاشت، پیروزی انقلاب اسلامی ایران به رهبری حضرت امام خمینی (ره) بود. پس از وقوع انقلاب اسلامی در ایران موجی از تأثیرپذیری از این انقلاب در منطقه ایجاد شد که بیش از آنکه نتیجه سیاست گذاری باشد، ثمره طبیعی انقلاب بود.

در این راستا، امام خمینی (ره) مستقیماً اصلاحات کمالیستی آنکارا را مورد انتقاد قرار دادند و طی سخنرانی در ۲۴ آگوست ۱۹۸۶ فرمودند: «در جهان اسلام، علما به این نتیجه رسیده اند که مجبورند از مستبدین، ستمگران و دارندگان قدرت عریان اطاعت کنند. این نوکران مخصوص، به جای اطاعت از اوامر رسول اکرم (ص)، ترجیح دادند از آتاتورک اطاعت کنند که باعث تخریب نقش اسلام شد. یک ذهن خردمند چگونه این مسأله را می پذیرد؟ امروز علما [در ترکیه] که بازیچه و عروسک نیروهای فرعونی هستند، ظاهراً به مردم دستورهای خدا و پیامبر را می آموزند، در عین حال، به آنها می گویند که از آتاتورک هم اطاعت کنند... چگونه یک نفر می تواند استدلال کند که این موضوع با اندیشه حاکمان اسلامی - که به فرمان خدا باید از او اطاعت کنیم - هماهنگ است؟ به طور کاملاً آشکار [حاکمان اسلامی] در مفهوم واقعی فقط کسانی می توانند باشند که از فرمان خدا و پیامبرش پیروی کنند...» (David, 1990: 244-245)

مطبوعات طرفدار امام خمینی (ره) به انقلاب اسلامی ایران به عنوان واقعه بی نظیر تاریخی می نگرستند. به نظر آنها این انقلاب، تنها جنبش معاصری بود که توانست با قدرتی که از اسلام کسب کرده بود، با استثمار و نفوذ خارجی در ایران مبارزه کند و پیروز شود. آنها

تأکید می‌کردند: «نزاع در مقابل امپریالیسم و عاملان منطقه‌ای آن تنها از راه درک صحیح و انقلابی از اسلام و الگو قرار دادن دوران رسول اکرم (ص)، امکان‌پذیر است.» بنابراین استدلال می‌کردند: «انقلاب ایران برای سایر مسلمانان در نبردشان با امپریالیسم باید به عنوان الگویی درست و حقیقی، پذیرفته شود.» از نظر آنها، ایران امکان تأمین دولتی مستقل و آزاد از نفوذ ابرقدرت‌ها، با اتکا به منابع داخلی را اثبات کرده بود. (Gundogan, 2003)

یکی از همین جنبش‌های سیاسی اسلامی که در سال‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ تحت تأثیر این متغیرهای درونی و محیطی در جمهوری ترکیه به وجود آمد، خواهان ترکیب ایدئولوژی اسلام‌گرایی و فرهنگ ترکیه بود. این ایدئولوژی در سال ۱۹۷۰ توسط نویسنده مشهوری به نام ابراهیم کافس اوغلو به طور نظام‌مندی گسترش یافت. او پذیرفته بود که اسلام نقشی بسیار برجسته میان ترک‌ها دارد، زیرا اسلام با فرهنگ ترک‌ها در آسیای میانه اشتراکات زیادی داشت. این ایدئولوژی برای اولین بار توسط سازمانی به نام «آیدین اوچاکلاری» به کار گرفته شد. این سازمان کلویی بود که در سال ۱۹۷۰ به رهبری شماری از سیاست‌مداران، تجار و دانشگاهیان برپا شده بود و قصد داشت اندیشه‌های همه روشن‌فکران چپ را به چالش بکشد. (Yavuz, 2003: 73)

اما مهم‌ترین جنبش اسلام‌گرایی که تحت تأثیر این فضای باز سیاسی به وجود آمد جنبش نگرش ملی بود که توسط نجم‌الدین اربکان، با حمایت قابل توجه برخی طریقت‌ها پایه‌ریزی شد. علت پیدایش جنبش نگرش ملی پیشرفت مدرنیزاسیون در بستر جامعه ترکیه است و هیأت مؤسسان آن عمدتاً از افراد محافظه‌کار تشکیل شده‌اند. از این رو، این جنبش عمدتاً به کاربرد زبان اسلامی در مسائل اقتصاد سیاسی، و اشاره به اخلاقیات اسلامی به عنوان نوشدارویی برای مشکلات اجتماعی می‌پردازد. اهداف این جنبش شامل برخی نکات اسلامی مانند تأکید ویژه بر نقش اخلاق در آموزش و پرورش، مبارزه با فساد و ... بود. از سوی دیگر، مانیفست این جنبش به طور شگفت‌انگیزی روی سکولاریسم تأکید می‌کرد. اما باید توجه کرد که تفسیر این حزب از سکولاریسم با ایدئولوژی کمالیسم تفاوت داشت. آنچه جنبش نگرش ملی بر آن تأکید می‌کرد این بود که اجرای آزادی مذهب باید از کنترل دولت خارج و تفسیر کمالیستی از سکولاریسم به عنوان «دیکتاتوری غیرمسلمانان» رد شود. بنابراین، برنامه سیاسی اربکان از ابتدا خواستار از بین بردن همه بندهایی از قانون اساسی و حقوق جزایی بود که استفاده سیاسی از مذهب را ممنوع کرده بودند. (Scheltema, 2004: 108)

یکی از احزاب سیاسی که از دل جنبش نگرش ملی پدید آمد حزب رفاه بود که بین سال‌های ۱۹۹۶-۱۹۸۳ تشکیل شد. البته این حزب چون قصد داشت پایگاه اجتماعی خود را به فراسوی توده‌های اسلامی بسط دهد، تصمیم گرفت از ایدئولوژی سکولاریسم (با تفسیری متفاوت از کمالیست‌ها) حمایت کند. (Saribay, 1994: 201-6) به طور مشابه، روشن‌فکران اسلام‌گرای جدیدی که از دل جنبش نگرش ملی طی سال‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ بیرون آمده بودند، فراروایت‌های قرن نوزدهم اروپایی مثل پیشرفت، علم، عقل و تمدن را رد می‌کردند و مدرنیته را در برابر اسلام قرار می‌دادند. بنابراین می‌توان استدلال کرد این اسلام‌گرایان تحت تأثیر روشن‌فکران برجسته غربی، از برخی نظریات پسا استعماری، کمونترانیستی و پسا مدرن در نقد کمالیسم، پوزیتیویسم و مدرنیته استفاده می‌کردند. (Cinar and Kadoglu, 1999)

در مجموع، در دوره حزب رفاه اسلام سیاسی به بازیگری مهم در سیاست‌های ترکیه تبدیل شد. طی سال‌های ۱۹۹۴، این حزب توانست در انتخابات شهرداری در شهرهای مهمی مانند استانبول و آنکارا به پیروزی برسد. هم‌چنین در سال ۱۹۹۵ حزب رفاه برای اولین بار بالاترین



رأی را در طول تاریخ خود (۲۱/۳ درصد) به دست آورد و توانست نجم‌الدین اربکان را به نخست‌وزیری برساند و همراه با حزب راه راست حکومتی ائتلافی تشکیل دهد. (Cizre and Cinar, 2003) اما پس از مدتی، ارتش تصمیم به ایفای نقش فعال‌تری در تصمیم‌های سیاسی ترکیه گرفت و طی فرآیند به اصطلاح ۲۸ فوریه به منظور دفاع از سکولاریسم، هرگونه فعالیت اسلامی را در عرصه عمومی ممنوع کرد. طی همین مدت، حزب رفاه و جانشین آن، حزب فضیلت، توسط دادگاه قانون اساسی به علت تخلف از اصول سکولاریستی، منحل شدند. از این مرحله جنبش اسلام‌گرایی در ترکیه از درون دچار انشقاق شد، زیرا عده‌ای از اسلام‌گرایان نوظهور تصمیم گرفته بودند تا زمانی که مبارزات سکولاریستی به پایان برسد، موضع سیاسی کم‌حاشیه‌تری اتخاذ کنند.

حزب عدالت و توسعه و ایجاد گفتمان جدید اسلام‌گرایی

شکست حزب رفاه در حفظ قدرت، نه تنها باعث تغییر تاکتیک‌ها و راهبردهای جنبش نگرش ملی شد، بلکه گفتمان‌ها و قرائت‌های آن را نیز دچار دگرگونی کرد. این تغییر ذهنیت اسلام‌گرایان نه تنها محصول اقدامات فرآیند ۲۸ فوریه بود، بلکه از این واقعیت عمده ناشی می‌شد که دموکراسی بیشتر از تصرف قدرت سیاسی می‌تواند به مردم دین‌دار کمک کند تا بر اساس شیوه‌ای اسلامی زندگی کنند. از این رو، ایده دموکراسی و جامعه مدنی که اوایل تشکیل گفتمان‌های اسلام‌گرایانه موضوعی غیراسلامی و نامشروع به نظر می‌رسید، اینک موضوع اصلی بحث میان محافل اسلام‌گرای ترکیه را تشکیل می‌دهد. به همین علت، حزب عدالت و توسعه به عنوان حزب جدیدی که توسط بعضی از اسلام‌گرایان سابق حزب رفاه در سال ۲۰۰۱ تشکیل شد، به طور مداوم برچسب «اسلام‌گرایی» بر حزب خود را رد کرده و معتقد است که رهبران حزب، افکار خود را درباره سکولاریسم، دموکراسی و دولت اسلامی تغییر داده‌اند. هم‌چنین این حزب تأکید کرده است که سعی دارد فهمی جدید از سیاست جعل کند که فارغ از هرگونه سیاسی‌سازی مذهب یا حمایت ویژه از سکولاریسم است. رهبران حزب عدالت و توسعه استدلال می‌کنند که سیاسی کردن دین هم برای دموکراسی و هم برای خود دین بسیار خطرناک است. در حقیقت، دگردیسی ایدئولوژیکی اردوغان و دوستانش که نماد جناح اصلاح طلب جنبش نگرش ملی هستند، از زمان حزب فضیلت شروع شد. این حزب پس از انحلال حزب رفاه توسط دادگاه قانون اساسی، به وجود آمد. پشت این دگردیسی ایدئولوژیکی این تفکر آگاهانه قرار دارد که اکثریت مردم ترکیه، همان‌گونه که به شدت از ارزش‌های اسلامی دفاع می‌کنند، به دموکراسی و سکولاریسم نیز تعلق خاطر دارند. (Carkoglu, 2004) بنابراین، علت اصلی توسعه و گسترش حزب عدالت و توسعه، به عنوان نماد ایدئولوژی محافظه‌کارانه، نقش راهبردی آن در بهنجارسازی سیستم سیاسی ترکیه پس از مداخله نظامی ۲۸ فوریه است. (Akdogan, 2006: 52)

از این جنبه، حزب عدالت و توسعه با سیاست نوظهور خود سعی دارد قرارداد اجتماعی جدیدی میان بخش‌های مختلف جامعه ترکیه ایجاد کند. احسان داغی استدلال می‌کند که این سیاست جدید روی راهبردی سه لایه‌ای بنا شده است: اول، اتخاذ زبان دموکراسی و حقوق بشر به عنوان سپر گفتمانی؛ دوم، بسیج حمایت توده‌ای به عنوان شکلی از مشروعیت دموکراتیک؛ سوم، ایجاد ائتلاف لیبرال دموکراتیک با بخش‌های مدرن/سکولاری که حزب عدالت و توسعه را یک بازیگر سیاسی مشروع تلقی می‌کنند. این راهبرد سه لایه‌ای حزب را قادر می‌سازد بازرگانان، مردم فقیر و گروه‌های محافظه‌کار-مذهبی را در کنار هم جمع

کند. (Dagi, 2006: 89)

در این راستا، آشکار است که سیستم شبه دموکراتیک در ترکیه به ملایم کردن اسلام گرایان کمک زیادی کرده است، زیرا در این سیستم، اسلام گرایان قادرند سیاست های هویتی خود را درون نظام دنبال کنند. این امر نه تنها باعث می شود نسل جوان اسلام گرایان اصلاح طلب، سیاست های خود را از تجربه حکومتی حزب رفاه متمایز کنند، بلکه سعی دارند از فرصت های پیش آمده توسط دموکراسی و عضویت در اتحادیه اروپا، استفاده کنند. در حالی که اسلام گرایان سابق غرب گرایی را پدیده مضر می دانستند که مسئول همه بیماری های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در جهان اسلام بود، در مورد تجربه حزب عدالت و توسعه باید گفت در دوره آنها نه تنها تقابل با غرب اهمیت گذشته خود را از دست داده، بلکه عضویت در اتحادیه اروپا یکی از اولویت های اصلی این حزب در سیاست خارجی است.

ریشه های این تفسیر ثانویه از اسلام گرایی که نسل جدید اسلام گرایان ترکیه با پیروی از برنامه های فرهنگ اسلامی، ولی با انکار مواضع ضد سیستمیک و ایدئولوژیکی انعطاف ناپذیر آن، اتخاذ کرده اند، به دهه ۱۹۹۰ بازمی گردد. (Gole, 2006: 4) در اوایل این دهه، اسلام گرایان ترکیه سعی کردند ایده آل های دینی خود را در چارچوب ادبیات جهانی مانند حقوق بشر و انواع آزادی ها بازتعریف کنند. عامل مهمی که در این تغییر شکل دهی جنبش اسلام گرایان نقشی اساسی داشت، انتظارات و نیازهای بورژوازی در حال رشد بخش های مختلف منطقه آناتولی بود که منافع شان به طور مستقیم با بازارهای اتحادیه اروپا گره خورده بود. (Yavuz, 2006) هم چنین این گفتمان جدید به عنوان نقطه اوج تغییر شکل در مفاهیم مختلف اسلامی اعم از مفاهیم دینی یا مفاهیم روشن فکری دیده می شود، زیرا در این عصر، اسلام گرایان پی برده اند که تعاریف آنها از دولت و جامعه عمدتاً تحت تأثیر ذهنیت ناسیونالیسم و ایدئولوژی های چپ گرایانه قرار دارد. البته، شاید علت اصلی ایجاد این گفتمان جدید کاهش نفوذ اندیشه های اسلام گرایان عرب (اخوان المسلمین) و پاکستانی (مودودی) در جامعه ترکیه بود. بنابراین، نیاز به گفتمانی جدید که با نیازهای عصری خود جامعه ترکیه انطباق داشته باشد، کاملاً احساس می شد.

نشانه های این تغییر شکل در محافل اسلامی در جنبش ها و اتحادیه های مختلف از جمله جنبش فتح الله گولن و اتحادیه کارگری «حاک ایش»^۱ نیز دیده می شد. جنبش گولن که توسط جماعت های اسلامی جامعه ترکیه رهبری می شود، در تلاش است از فرصت های بین المللی شکل گرفته بر اثر فرآیند جهانی شدن به نحو احسن استفاده و تأثیرات سیاست های سرکوب کننده کمالیسم را تعدیل کند. به علاوه، این جنبش اسلامی برای اولین بار با احساسات ضد غرب گرایانه درون جنبش های اسلام گرا مخالفت و اعلام کرد که ادغام ترکیه در اتحادیه اروپا باعث اضمحلال هویت ترک ها نمی شود. (Kuru, 2005)

هم چنین جالب است که کنفدراسیون کارگری «حاک ایش» که از اولین سازمان های کارگری اسلام گرای ترکیه به شمار می رود، به شکلی از گفتمان جامعه مدنی استفاده می کند. در این راستا، این اتحادیه نه تنها به دنبال دفاع از منافع کارگران است، بلکه از تحکیم مبانی دموکراسی در ترکیه نیز استقبال می کند. به همین علت، می توان مباحث اتحادیه کارگری حاک ایش درباره بسط و توسعه آزادی ها و حقوق بشر در جامعه ترکیه را طلایه دار سیاست های حزب عدالت و توسعه در این کشور دانست. (Duran and Yildirim, 2005)

به نظر می رسد واقعیت جدید ترکیه این است که چارچوب های جدیدی در زندگی



عمومی به وجود آمده که عمیقاً در تار و پود اجتماعی جامعه رسوخ کرده و بدین وسیله مسائل سیاسی جدیدی در حوزه عمومی پدید آمده است. (5: 2006, Gole) اگرچه حزب عدالت و توسعه در گفتمان خود از سمبل‌های اسلامی استفاده نمی‌کند، هنوز به برخی مسائل اسلامی حساسیت نشان می‌دهد. در این راستا باید اشاره کرد که اسلام به عنوان یک منبع، دارای تفاسیر مختلفی است و ارجاع به مذهب می‌تواند در سطح شخصی، به معنای دینداری فردی، یا در سطح اجتماعی و دولتی صورت گیرد، به طوری که هر فردی سعی دارد اجتماع خود را با اصول اسلامی وفق دهد. به طور مشخص، اسلام برای همه اسلام‌گرایان به عنوان یک منبع محسوب می‌شود، اما اینکه این ارجاع در چه سطحی انجام می‌گیرد چندان مشخص نیست. در مجموع، هر فردی می‌تواند اسلام‌گرایی در ترکیه را در سه سطح مختلف توضیح دهد: در سطح اول، اسلام‌گرایان قصد دارند حکومتی اسلامی بر پایه قضایای بنیادین دین ایجاد کنند، به طوری که همه جنبه‌های زندگی در آن جامعه با تعاریف معین شریعت و تفاسیر اسلامی، تطابق داشته باشد (اسلام‌گرایی به عنوان پروژه سیاسی). در این سطح، اسلام‌گرایان قصد دارند قدرت دولتی را به تصرف خود درآورند و بدین وسیله به فرایند اسلامیزه کردن کشور اقدام کنند. اما سطح دوم گفتمان اسلام‌گرایی قصد بازسازی جنبه‌های اجتماعی جامعه را دارد تا آنها را با هنجارها و اصول کلی اسلام سازگار کند. در این فرایند عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی با سنت‌های فرهنگ اسلامی ارتباط برقرار می‌کنند (اسلام‌گرایی به عنوان پروژه‌ای اجتماعی). (2004, Ismail) اما سطح سوم اسلام‌گرایی شامل گرایش شدیدی برای درهم آمیختن ویژگی‌های اسلامی درون سیستم سکولار ترکیه است (اسلام‌گرایی به عنوان سیاست هویتی). هدف نیز تغییر شکل جامعه با بسط آزادی هاست تا هر شخصی این اجازه را داشته باشد که مطابق اصول اسلامی زندگی کند.

البته سطح‌های اول و دوم اسلام‌گرایی در ترکیه، همواره با مقاومت سفت و سخت کمالیست‌ها مواجه شده است. بنابراین، اسلام‌گرایان سعی کرده‌اند با فهم علل فرآیند ۲۸ فوریه، از ادعاهای خود درباره سطح‌های اول و دوم اسلام‌گرایی دست بکشند. لایه سوم سیاست اسلام‌گرایی نیز با ارجاع به ارزش‌های فرهنگی ملت ترکیه بازنمایی می‌شود: مردم ترکیه قرن‌هاست رفتارشان تحت تأثیر دین قرار دارد، بنابراین، اسلام یکی از محرک‌های اصلی جامعه و فرهنگ ترکیه بوده است. از طرف دیگر، اسلام عاملی است که باعث همبستگی قومیت‌های مختلف جامعه ترکیه شده و این کشور را از خطر تجزیه محافظت کرده است. با وجود این، هنوز در سطح سوم، میان اسلام‌گرایان جدید ترکیه و اسلام‌گرایان سابق تفاوت زیادی در بسیاری مسائل از جمله حجاب یا آموزش‌های دینی وجود دارد. از این رو، این استدلال که سیاست‌های حزب عدالت و توسعه صرفاً تغییری از سیاست‌های هویتی به سیاست‌های خدمتی است، بیانگر کل واقعیت‌های موجود در مورد این حزب نیست. (2005, Yavuz) بنابراین، احتمالاً این استدلال صحت بیشتری خواهد داشت که حزب عدالت و توسعه را به عنوان حزبی تعریف کنیم که سعی دارد سیاست‌های هویتی را با سیاست‌های خدمتی اقدام کند. در این راستا، این حزب به برخی تلاش‌های رفورمیستی، گرچه ناموفق، به منظور احیای آموزش‌های دینی و آزادی حجاب دست می‌زند و تفسیر کمالیستی از سکولاریسم را، آن‌طور که از سخنرانی‌های اردوغان و بلنت آرینج برداشت می‌شود، زیر سؤال می‌برد. در این ارتباط، یکی از مشهورترین روشن‌فکران ترکیه، علی بولاچ، استدلال می‌کند که گفتمان جدید حزب عدالت و توسعه در مورد اسلام دموکراتیک ناشی از توافق میان بخش‌های فقیر و کشاورز روستایی و صاحبان مکنت آناتولی است. این قرائت جدید از اسلام‌گرایی از زمان ظهور حزب عدالت و توسعه

پدید آمده است. او هم‌چنین استدلال می‌کند که عامل اصلی موفقیت‌های این حزب نه سیاست‌های اعلامی درباره سیاست، اقتصاد، فرهنگ و ... بلکه سیاست غیراعلامی اسلام‌گرایی است. (Bulac, 2003)

تغییر گفتمان روشن‌فکران اسلام‌گرای ترکیه

روشن‌فکران اسلامی که در دهه ۱۹۸۰ به عنوان طبقه‌ای جدید در ترکیه ظاهر شدند، هم دارای بسترهای اسلامی و هم دارای مطالعات تئوری‌های اجتماعی غربی بودند و تلاش کردند امکان‌اندیشیدن در چارچوب‌های اسلامی را اثبات کنند و برای مشکلات اجتماعی و اقتصادی کشورشان راه حل ارائه دهند. بنابراین، بخشی از اهداف روشن‌فکران اسلامی این بود که به تطهیر اذهان مسلمانان در مقابل ایده‌های غربی بپردازند. این روشن‌فکران باید در مقابل نفوذ اندیشه‌ها، مفاهیم، ایده‌ها و ارزش‌های غربی مقاومت می‌کردند، زیرا برخی از این مفاهیم غربی، اسلام و شیوه زندگی اسلامی را تهدید می‌کردند. روشن‌فکران که در این زمان دارای اهداف جاه‌طلبانه‌ای بودند، نه تنها قصد اسلامیزه کردن سیاست و جامعه را داشتند، بلکه سعی کردند با استفاده از دین برای مشکلات اجتماعی موجود در ترکیه راه حل ارائه کنند.

اما روشن‌فکران اسلام‌گرا در اواخر دهه ۱۹۹۰ اعتماد به نفس و امیدواری خود را برای اسلامی کردن حوزه‌های سیاسی و اجتماعی ترکیه از دست دادند. آنها طی فرایند ۲۸ فوریه، مورد غضب نهادهای کمالیست/سکولاریست قرار گرفتند. به همین دلیل، همه اشکال و تجلیات اسلامی در حوزه عمومی سرکوب شد و کارگزاران سیاسی، اجتماعی و روشن‌فکری اسلام‌گرا تحت فشار قرار گرفتند و به حاشیه رانده شدند. (Yavuz, 2000) در سال‌های اخیر روشن‌فکران اسلام‌گرا به این مسأله پی برده‌اند که چگونه بنیان‌های اجتماعی اسلامی همراه با شبکه‌های آموزشی و تجاری آن به علت سیاسی شدن اسلام در ترکیه از هم گسیخته و این گسیختگی عمدتاً نتیجه حملات نهادهای کمالیستی است. این رویدادهای مهم‌نما در نهایت باعث شد که برخی روشن‌فکران اسلامی برجسته درباره موضوعاتی مانند دموکراسی، حقوق بشر، عضویت در اتحادیه اروپا و جهانی شدن موضعی متفاوت تر اتخاذ کنند. در نتیجه این تغییر گفتمان، این روشن‌فکران نه تنها دیگر مانند گذشته به انکار مدرنیته نمی‌پردازند، بلکه به دنبال به کارگیری گفتمان و نهادهای مدرن در بستر جامعه ترکیه هستند. بنابراین، مطالبات آنها نه تنها مانند گذشته بر پایه اصول تمدن اسلامی و ارزش‌های اسلامی قرار ندارد، بلکه اغلب بر جهان‌شمول بودن مدرنیته سیاسی، حقوق بشر، دموکراسی و حکومت قانون تأکید می‌کنند. (Akdogan, 2003) این روشن‌فکران اسلام‌گرا، به ویژه پس از فرایند ۲۸ فوریه ۱۹۹۷، نیاز ترکیه را در مورد به کارگیری زبان سیاسی گسترده تری با استفاده از مدرنیته سیاسی آشکار کرده‌اند، زیرا از یک سو باعث مشروعیت یافتن آنها در سطحی گسترده از جامعه می‌شود، و از سوی دیگر، آنها را قادر می‌سازد ائتلافی گسترده را علیه ایدئولوژی کمالیسم در سطح داخلی و جهانی به وجود آورند.

در این راستا، یک رژیم سیاسی مشروع از نظر علی بولاچ به عنوان یکی از برجسته‌ترین روشن‌فکران ترکیه معاصر، رژیمی است که سیستم سیاسی دموکراسی کثرت‌گرای مدرن داشته باشد. این رژیم نه به مداخله در شیوه زندگی مردم می‌پردازد، نه شیوه زندگی خاصی را توسط دستگاه دولتی تجویز می‌کند و نه به نظامیان، به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، اجازه مداخله در حوزه سیاست را می‌دهد. (Bulac, 2000) او به دموکراسی به عنوان نوعی



ابتکار غربی نمی‌نگرد که از تاریخ منحصر به فرد اروپا سرچشمه گرفته باشد، بلکه از نظر او، دموکراسی مجموعه ارزش‌هایی است که درون آن مردم می‌توانند عقاید خود را آزادانه بیان کنند و این چیزی است که مردم ترکیه دست کم از دهه ۱۹۵۰ به بعد که حزب دموکرات برای اولین بار در انتخابات آزادانه ترکیه برنده شد، خواستار اعمال آن در حوزه سیاسی و اجتماعی کشورشان هستند. (Bulac, 2002)

یک مثال در این باره که چگونه روشن‌فکران اسلام‌گرا از زبانی جدید در سطح جامعه ترکیه استفاده می‌کنند، در مورد مسأله حجاب است که از دید سکولارها، سمبل جهاد علیه رژیم کمالیستی محسوب می‌شود. در حالی که محققان اسلامی در دهه ۸۰، در مناظرات خود با سکولارها استدلال می‌کردند که پوشش حجاب اسلامی الزام و تعهدی اسلامی است، در دهه ۱۹۹۰، به ویژه پس از کودتای ۲۸ فوریه، اسلام‌گرایان مانند گذشته با استفاده از اصول اسلامی در مورد حجاب زنان در مدارس امام خطیب و دانشگاه‌ها دفاع نمی‌کردند. در عوض، آنها مطالبات خود را با استفاده از ایده «حقوق بشر جهانی» بیان می‌کنند. بنابراین اکنون حق آموزش، اصل عدم تبعیض، میثاق اروپایی حقوق بشر و سایر قراردادهای بین‌المللی حقوق بشر، به جای اسلام، به عنوان تنها مرجع در دفاع از پوشش حجاب زنان در ترکیه به کار می‌روند. (Karaman, 2002)

نقش اسلام‌گرایان در سیاست‌های امروز ترکیه

از همان ابتدا مشخص بود که گفتمان اسلام‌گرایان جدید، نه به اندازه گفتمان جنبش نگرش ملی، ولی تا حدی با مقاومت نهادهای کمالیستی ترکیه روبه‌رو شود. در همین راستا تنش‌های زیادی میان نیروهای سکولار و اسلام‌گرایان جدید ترکیه در سال‌های اخیر به وجود آمده است که به سه مورد از مهم‌ترین آنها شامل انتخاب ریاست‌جمهوری، مسأله حجاب در دانشگاه‌ها و تغییر برخی مواد قانون اساسی جمهوری ترکیه اشاره می‌کنیم.

الف) انتخاب ریاست‌جمهوری

یکی از تقابل‌های مهم میان اسلام‌گرایان و لائیک‌ها در جریان انتخاب رئیس‌جمهور جدید به جای احمد نجات سزر، رئیس‌جمهور طرفدار کمالیسم، اتفاق افتاد. بحران سیاسی در بهار ۲۰۰۷ که حزب عدالت و توسعه سعی کرد عبدالله گل را به عنوان رئیس‌جمهور جدید ترکیه معرفی کند، شروع شد. (Migdalovitz, 2007) عبدالله گل ریشه‌های اسلام‌گرایانه داشت و همسرش از حجاب اسلامی استفاده می‌کرد که از دید نیروهای سکولار هم به عنوان نماد اسلام‌گرایی و هم عقب‌ماندگی تعبیر می‌شد. از این رو به نظر می‌رسید هویت کشور با انتخاب رئیس‌جمهور گره خورده است. علاوه بر این، سکولارها استدلال می‌کردند از آنجا که حزب عدالت و توسعه پارلمان و نخست‌وزیری را هم در اختیار دارد، ممکن است در صورت انتخاب گل به ریاست‌جمهوری، تعادل قدرت در کشور به نفع اسلام‌گرایان تغییر کند.

در این جریان، حزب جمهوری خواه خلق (یکی از احزاب مهم سکولار ترکیه) ابتدا سعی کرد پارلمان را بایکوت کند و در جلسات انتخاب رئیس‌جمهور شرکت نکند تا قدرت حزب عدالت و توسعه را در پارلمان از کار بیندازد. سپس از دادگاه قانون اساسی درخواست کرد انتخاب عبدالله گل - وزیر امور خارجه ترکیه بین سال‌های ۲۰۰۲ تا ۲۰۰۷ - به ریاست‌جمهوری را به علت عدم شرکت ۳۶۷ نماینده در پارلمان ترکیه باطل اعلام کند. (Balkir, 2007) هم‌چنین در اولین شب انتخابات ریاست‌جمهوری در پارلمان، فرماندهان رده‌بالای ارتش ترکیه فعالیت

هایی را که از نظر آنها به عنوان اصولی مغایر سکولاریسم معرفی می شدند، در وبلاگ خود اعلام کردند. این امر نشان می داد که هنوز ارتش ترکیه خود را به عنوان حامی سرسخت سکولاریسم و طرف درگیر در انتخاب رئیس جمهور فرض می کرد. (Hurriyet, 2007)

این بحران ادامه داشت تا اینکه در ژوئیه ۲۰۰۷ انتخابات زودهنگام پارلمانی در ترکیه انجام شد. در این انتخابات حزب عدالت و توسعه با کسب ۴۶/۶ درصد آرا دوباره به عنوان حزب حاکم برگزیده شد. در اصل قرار بود این انتخابات در نوامبر ۲۰۰۷ برگزار شود، اما ناتوانی پارلمان ترکیه در انتخاب رئیس جمهور جدید باعث شد که تاریخ انتخابات به ۲۲ ژوئیه تغییر کند. در نهایت، پس از برگزاری انتخابات در این کشور، حزب عدالت و توسعه با مشارکت حزب حرکت ملی- حزب محافظه کار دیگر ترکیه- توانست عبدالله گل را به ریاست جمهوری برساند و بدین ترتیب، یکی دیگر از نهادهای مهم دولت را از دست کمالیست ها خارج سازد.

ب) مسأله حجاب

اوایل سال های جمهوری ترکیه (دهه های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰) مدرنیزاسیون دولت محور ترکیه باعث شکل گیری یک حوزه عمومی سکولار و مدرن در این کشور شد. اما چنین ساختار سکولاری با مجموعه ای از چالش های جدی ناشی از تنوع جامعه مدنی در این کشور، در دهه ۱۹۹۰، روبه رو شد. همان طور که اشاره کردیم، گروه های اسلام گرا از مهم ترین گروه هایی بودند که سکولاریسم کمالیستی را در حوزه های عمومی به چالش کشیدند. در قلب این کشمکش موضوع زنان محجبه قرار داشت.

قبل از دهه ۱۹۸۰، گرچه تعداد کمی از دانشجویان در دانشگاه ها از حجاب استفاده می کردند، موضوع حجاب به بخشی از مباحث سیاسی تبدیل نشده بود. اما اوایل این دهه دختران دانشجو با انگیزه های نشان دهنده تعهد خود به جنبش های اسلامی از پوشش حجاب اسلامی استفاده کردند. به همین دلیل در سال ۱۹۸۷، شورای عالی آموزش ترکیه^۱ بخش نامه ای درباره ممنوعیت پوشش حجاب برای دانشجویان دختر در کلاس های آموزشی به تصویب رساند. سپس در سال ۱۹۸۹، برای اولین بار دادگاه قانون اساسی، با زیر پا گذاشتن قانونی که به دانشجویان اجازه استفاده از حجاب را در کلاس های دانشگاهی می داد، پوشش اسلامی را در حوزه های دانشگاهی ممنوع اعلام کرد.

موضوع ممنوعیت حجاب دختران دانشجو در دانشگاه ها هم چنان در دوران حزب عدالت و توسعه ادامه داشت و تا سال ۲۰۰۷ که احمد نجات سزر ریاست جمهوری را در اختیار داشت، هیچ اقدامی برای لغو این قانون انجام نگرفته بود. شاید علت این بود که هرگونه اقدام پارلمان و حکومت برای آزادسازی حجاب در دانشگاه ها، با وتوی رئیس جمهور طرفدار سکولاریسم - احمد نجات سزر- روبه رو می شد. از سوی دیگر، بسیاری از مخالفان پوشش حجاب اسلامی در حوزه عمومی، سیاست های سزر را برای حفاظت جمهوریّت رژیم امری ضروری می دانستند. برای مثال، دریا سازاک عقیده داشت: «سزر با ممنوعیت حجاب در چانکایا (کاخ ریاست جمهوری) از ارزش های جمهوری ترکیه دفاع می کند.» (Sazak, 2003)

یکی دیگر از مخالفان استدلال می کند: «حجاب سمبلی ارتجاعی است، بنابراین، با بسیاری از اصول عمده جمهوریّت تناقض دارد.» (Yilmaz, 2003) از نظر این مخالفان، مرتجعین اسلامی قصد از بین بردن ارزش های جمهوری ترکیه را به شیوه ای انقلابی دارند و حجاب نمادی از پرچم این گروه هاست.

در طرف دیگر این شکاف اجتماعی و سیاسی، لیبرال‌ها و محافظه‌کاران قرار دارند که به نقد سیاست‌های سزر می‌پرداختند. بسیاری از این روشن‌فکران استدلال می‌کنند که میان انسان‌هایی که از دولت خدمات می‌گیرند و کسانی که خدمات ارائه می‌دهند، تفاوت وجود دارد. مطابق این دیدگاه، از یک سو، مقامات دولتی در حوزه‌های دولتی نمی‌توانند از نمادهای اسلامی به شکل چشم‌اندازی دینی استفاده کنند. از سوی دیگر، در فضاهایی عمومی مانند بیمارستان‌ها، ادارات عمومی، دادگاه‌ها یا دانشگاه‌ها که شهروندان در آنها به دنبال استفاده از خدمات دولتی هستند، می‌توانند آزادانه در مورد زندگی خصوصی خود تصمیم بگیرند.

سرانجام در دسامبر ۲۰۰۷، رئیس‌جمهور جدید ترکیه یک پروفیسور حامی حزب عدالت و توسعه را به ریاست شورای عالی آموزش (YOK) انتخاب کرد. این موضوع باعث نگرانی نیروهای کمالیست شد. زمانی برآشفستگی سکولارها افزایش یافت که در ۱۴ ژانویه ۲۰۰۸ اردوغان اعلام کرد ممنوعیت پوشش حجاب اسلامی در دانشگاه‌ها مانعی جدی برای آزادی‌های مردم به شمار می‌آید. (Turkish Daily News, 2008) به دنبال آن در ۹ فوریه، ۴۱۱ نفر از نمایندگان پارلمان ۵۵۰ نفری ترکیه، با ایجاد دو تبصره در قانون اساسی ترکیه ممنوعیت پوشش حجاب اسلامی را در حوزه‌های دانشگاهی لغو کردند. این قانون در ۲۲ فوریه به تصویب عبدالله گل نیز رسید.

اما به نظر می‌رسید حزب عدالت و توسعه با قرار دادن موضوع حجاب اسلامی در چارچوب حقوق و آزادی‌های فردی دچار اشتباهی جدی شده بود. در ۲۷ فوریه، احزاب مخالف جمهوری خواه خلق و حزب دموکراتیک چپ تبصره‌های جدید قانون اساسی را برای الغا به دادگاه قانون اساسی بردند. در ۱۴ مارس، دادستان ترکیه از دادگاه قانون اساسی ممنوعیت حزب عدالت و توسعه و ۷۱ نفر از اعضای آن، از جمله اردوغان، عبدالله گل و بیش از ۴۰ نفر از اعضای پارلمان و ۱۱ نفر از شهرداران را به دلیل سیاست‌های ضد سکولاریستی خواستار شد. حزب عدالت و توسعه ۳۴۰ کرسی از ۵۵۰ کرسی پارلمان را در دست داشت، بنابراین، مسئول اصلی طرح آزادسازی حجاب اسلامی در دانشگاه‌ها بود.

در نهایت، دادگاه قانون اساسی ترکیه که متشکل از یازده نماینده است و اکثر اعضای آن را احمد نجدت سزر سکولار تعیین کرده بود، با ۹ رأی موافق در مقابل ۲ رأی مخالف تصمیم به لغو تبصره‌های ایجادشده توسط پارلمان گرفت. از سوی دیگر، دادگاه قانون اساسی ترکیه گرچه نتوانست حزب عدالت و توسعه را با ممنوعیت مواجه کند، ولی آن را با محدودیت کمک‌های مالی از جانب دولت مواجه کرد. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد مسأله حجاب با پیروزی سکولارها به پایان رسیده باشد.

ج) قانون اساسی جدید ترکیه

بحران دیگری که به تازگی میان اسلام‌گرایان و لائیک‌ها رخ داده به جریان ایجاد قانون اساسی جدید ترکیه مربوط است. قانون اساسی کنونی ترکیه که تحت لوای ارتش ترکیه در سال ۱۹۸۲ به تصویب رسید تاکنون در مناسبات سیاسی و اجتماعی این کشور در دسره‌های بسیاری ایجاد کرده است. بسیاری از رهبران ترک در حال حاضر بر این امر اذعان دارند که قانون اساسی فعلی مانعی بزرگ بر سر راه حقوق ابتدایی و اساسی مردم و آزادی‌های شخصی آنهاست. آزادی بیان و ابراز اعتقادات دینی و مذهبی از موارد مهمی است که به عقیده آنها در قانون اساسی ترکیه جایی ندارد.

در این راستا، حزب عدالت و توسعه تصمیم گرفت قانون اساسی مدنی تری را در مجلس به تصویب برساند. قانون اساسی جدید قصد دارد هم آزادی های فردی را گسترش دهد و هم از قدرت ریاست جمهوری و ارتش به نفع جامعه مدنی ترکیه بکاهد. (Turkish Daily Zaman, 2007)

محتوای قانون اساسی جدید به گونه ای است که قصد دارد برخی قوانین غیردموکراتیکی را که نیروهای سیاسی کمالیستی با استفاده از آنها به سرکوب نیروهای اجتماعی و سیاسی اسلام گرا می پرداختند، تضعیف کند. البته دو اصل از این طرح ۲۷ ماده ای قانون اساسی جدید بیشترین اهمیت را برای هر دو طرف اسلام گرایان و لائیک ها دارد که عبارتند از:

۱. اعضای دادگاه قانون اساسی ترکیه، که نقش مستقیم و بسیار مهمی در ابطال قوانین مصوب پارلمان ترکیه و همچنین بستن احزاب در تاریخ ترکیه دارد، از یازده نفر به هفده افزایش می یابد و بدین ترتیب، حقوق دانانی از پایگاه های مختلف اجتماعی ترکیه می توانند در آن شرکت و تصمیم گیری کنند.

۲. ماده دوم مربوط به شورای عالی دادستانها و قضات و محاکم نظامی است. بر این اساس ساختار دادگاه های قضایی ترکیه دموکراتیک تر می شود و نظامیان به استثنای جرایم نظامی از حق محاکمه در دادگاه های غیرنظامی برخوردار خواهند شد. (Yeni Safak, 2010)

اینکه حزب عدالت و توسعه بتواند اصلاحات مد نظر را با موفقیت به اتمام برساند، ابتدا در حاله ای از ابهام بود. آنها نخست باید قانون اساسی جدید را در پارلمان ترکیه به تصویب می رساندند، (برای مثال باید توجه کرد یکی از مهم ترین اصول قانون اساسی جدید ترکیه که به انحلال احزاب با درخواست دادگاه قانون اساسی و اجازه پارلمان مربوط می شد، نتوانست از پارلمان رأی کافی به دست آورد) و در مرحله بعد باید آن را به همه پرسی بگذارند و بالای ۵۰ درصد آرا را به دست آورند. گفتنی است قانون اساسی جدید ترکیه با رأی مثبت مردم همراه شد و بیش از ۵۷ درصد (که عمدتاً اسلام گرا و محافظه کار بودند) در این همه پرسی به اصلاحات مد نظر رأی مثبت دادند. بدین ترتیب بار دیگر از قدرت نظامیان و احزاب لائیک ترکیه کاسته شد. به نظر می رسد هنوز هم کشمکش میان اسلام گرایان و محافل کمالیست به پایان نرسیده و مشاجره های میان این گروه ها برای اصلاح بندهایی دیگر از قانون اساسی ترکیه ممکن است در ماه های آینده ادامه یابد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

نتیجه گیری

اسلام گرایی در ترکیه همواره اهداف خود را با استفاده از دو شیوه متفاوت پیگیری کرده است: نخست، اسلامیزه کردن کشور از بالا که با تسخیر قدرت دولتی صورت می گیرد. دیگری، اسلامیزه کردن کشور از پایین که از طریق پرورش عناصر جامعه مدنی انجام می شود. جنبش نگرش ملی و بعضی روشن فکران اسلام گرا مانند کیساکورک از شیوه اول حمایت می کنند. اما شیوه دوم که شکل غالب تری محسوب می شود، از حمایت جماعت هایی مذهبی مثل نقشبندی ها و نورسوها برخوردار است.

پس از تجربه ناموفق حزب رفاه در ارائه گفتمان اسلام گرایی سنتی در ترکیه، به نظر می رسد تجربه اسلام گرایان جدید ترکیه در قالب حزب عدالت و توسعه عملاً گفتمان کمالیستی در این کشور را با روش های دموکراتیک و مسالمت جویانه تضعیف کرده و گفتمان تازه ای در این کشور به منصفه ظهور رسانده است. گفتمان جدید اسلام گرایی می خواهد تعریف جدیدی



از همزیستی عملی اسلام و تجدد در جامعه ترکیه ارائه دهد. این گفتمان مقایسه اسلام و لائسیسم را رد می‌کند و معتقد است که اسلام دین است، اما لائسیسم یک شیوه مملکت‌داری است و نباید میان این دو خلط کرد. در این دیدگاه، دین در امور اجرایی و سیاست‌گذاری دولت به طور مستقیم دخالت ندارد، اما دولت به باورهای دینی افراد و گروه‌ها احترام می‌گذارد و آنها آزاد خواهند بود مطابق اعتقادات دینی خود در اجتماع رفتار کنند.

گفتمان جدید جامعه را به صورت واحدی هماهنگ از تفاوت‌ها و تمایزها تعریف می‌کند و از روابط قدرت در فراسوی حوزه رسمی میان کردها و ترک‌ها، مردان و زنان، مسلمانان و مسیحیان، و ... چشم‌پوشی و تنها روی حوزه سیاسی تمرکز می‌کند. به همین دلیل، رجب طیب اردوغان، نخست‌وزیر ترکیه، از بینش‌های وحدت‌انگار در مورد حوزه عمومی به علت انسداد آن روی تمایزهای اجتماعی و محدودسازی آزادی‌ها در کشور، انتقاد می‌کند. بنابراین می‌توان استدلال کرد که از این دیدگاه، گفتمان جدید اسلام‌گرایی، به صورت غیرمستقیم، به اسلامیزه کردن ترکیه با درآغوش گرفتن دموکراسی و تقویت بخش‌های مختلف جامعه مدنی، کمک زیادی کرده است.

به نظر می‌رسد گذار جمهوری ترکیه از کمالیسم به سمت حکومت جامعه مدنی توانسته در حال حاضر برای گروه‌های اسلام‌گرا آزادی‌های زیادی به دست آورد، با این حال، باید توجه کرد که صرف آزادی‌های مدنی نمی‌تواند باعث شکل‌گیری حکومتی اسلامی در این کشور شود. زیرا قانون‌گذاری در جامعه اسلامی باید در چارچوب قوانین قطعی اسلام صورت گیرد و تعارضی با احکام الهی نداشته باشد. به عبارت دیگر، پس از آنکه افراد آزادانه عضویت در امت اسلامی را پذیرفتند، باید به لوازم آن (که حرکت در چارچوب موازین اسلامی است) پای‌بند شوند. اما این شکل از حکومت که برخی از آن به نوعثمان‌گرایی^۱ یاد می‌کنند، آن چیزی نیست که در ایران به نام «مردم‌سالاری دینی» شناخته می‌شود، بلکه تلقی دیگری از اسلام‌گرایی در ساختار سیاسی است. در واقع، نوعثمانی‌گرایی الگویی را به جهان اسلام معرفی می‌کند که درون خود، عناصر اساسی دموکراسی غربی را دارد و به تعبیری، اسلام دموکراتیزه به سبک غربی را معرفی می‌کند و از این جهت، درست در نقطه مقابل مردم‌سالاری دینی و مدینه‌النبی در بیان ایرانی قرار دارد. به همین علت، برخی اندیشمندان معتقدند نوعثمانی‌گرایی با الگویی که ارائه می‌دهد، متناسب با همان دموکراسی غربی است، و حمایت‌های امریکا از این جریان در جهان اسلام را می‌توان در این قالب بررسی کرد. البته در این میان وجود مخالفت‌هایی با سیاست‌های امریکا به معنای نفی این تناسب نیست، بلکه درست در راستای همین تناسب قرار دارد.



- Akdoğan, Y., (2003), «*Değişimin ve Donuşunun Teorik Zemini*», Bilgi ve Düşünce, 1(4):12-14.
- Akdoğan, Y. (2006), *The Meaning of Conservative Democratic Identity*, M.H. Yavuz (ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the Ak Parti*, Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Bulaç, A., (2000), «*AB yinesi musulman Türkiye*», Zaman, 6 Jan.
- Bulaç, A., (2002), «*Cumhuriyet ve Demokrasi*», Zaman, 10 Sept.
- Buluç, A., (2003), «*Ucuncu Neslin Siyaseti, Ak Parti ve Modeli*», Bilgi ve Düşünce, 5: 4–12.
- Balkır, B., (2007), «*The July 2007 Elections in Turkey*», Mediterranean Politics, 12: 417–25.
- Çarkoğlu, A., (2004), «*Religiosity, Support for Seriat and Evaluations of Secularist Public Policies in Turkey*», Middle Eastern Studies, 40: 111–36.
- Cinar, M. and Kadioglu, A., (1999), «*An Islamic Critique of Modernity in Turkey: Politics of Difference Backwards*», Orient, 40: 53–69.
- Cinar, M., (2002), «*From Shadow-Boxing to Critical Understanding: Some Theoretical Notes on Islamism as a Political Question*», Totalitarian Movements and Political Religions, 3: 33–57.
- Cizre-Sakallıoğlu, U., (1997), «*The Anatomy of the Turkish Military's Political Autonomy*», Comparative Politics, 29: 151–66.
- Cizre, U. and Cinar, M., (2003), «*Turkey 2002: Kemalizm, Islamism and Politics in the Light of the February 28 Process*», South Atlantic Quarterly, 102: 309–32.
- Dağı, I.D. (2006), *The Justice and Development Party: Identity, Politics and Human Rights Discourse in the Search for Security and Legitimacy*, M.H. Yavuz (ed.), *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the Ak Parti*, Salt Lake City: The University of Utah Press.
- David, M. (1990), *The Iranian Revolution and the Muslim World*, Boulder, CO: Westview Press.
- Davidson, A. (2003), «*Turkey, A «Secular» State? Challenge of Description*», South Atlantic Quarterly, 102: 333–50.
- Duran, B. (2004), *Islamist Redefinition(s) of European and Islamic Identities in Turkey*, M. Ugur and N. Canefe (eds) *Turkey and European Integration*, London: Routledge.
- Duran, B. and Yıldırım, E., (2005), «*Islamism, Trade Unionism and Civil Society: The Case of Hak-Is Labour Confederation in Turkey*», Middle Eastern Studies, 41: 227–48.
- Gole, N., (1995), *Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey*, A.R. Norton (ed.) *Civil Society in the Middle East*, Leiden: E. J. Brill.
- Gole, N., (2006), *Islamic Visibilities and Public Sphere in Islam*, N. Gole and L. Ammann (eds) *Public: Turkey, Iran and Europe*, Istanbul: Istanbul Bilgi University Press.
- Gundogan, U., (2003), «*Islamist Iran and Turkey, 1979-1989; State Pragmatism and Ideological Influence*», Middle East Review of International Affairs, 7 (1).
- İsmail, S., (2004), «*Being Muslim: Islam, Islamism and Identity Politics*», Government and Opposition, 39: 614–31.
- Karaman, H., (2002), «*İman Hatipli Kızlar*», YeniSafak, 2 Dec.
- Kuru, A., (2005), «*Globalization and Diversification of Islamic Movements: Three Turkish Cases*», Political Science Quarterly, 120: 253–74.
- Mardin, S., (2005), «*Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today: Continuity, Rupture and Reconstruction in Operational Codes*», Turkish Studies, 6: 145–65.
- Migdalovitz, C., (2007), «*Turkey's 2007 Elections: Crisis of Identity and Power*», CRS Report RL34039, September 10.
- Sunar, I. and Toprak, B., (1983), «*İslam in Politics: The Case of Turkey*», Government and Opposition, 18: 421–41.
- Sarıbay, A.Y., (1994), *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İstanbul: İletişim.
- Sazak, D., (2003) «*Turban ve cankaya secimi*», Milliyet, 31 Oct.
- Scheltema, M., (2004), *The European Union, Turkey, and Islam*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Wickham, C.R., (2004), «*The Path to Moderation: Strategy and Learning in the Formation of Egypt's Wasat Party*», Comparative Politics, 36: 205–28.
- Yavuz, M.H. (2000), «*Cleansing Islam from the Public Sphere*», Journal of International Affairs, 1: 21–43.
- Yavuz, M.H., (2003), *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford: Oxford University Press.
- Yavuz, M.H., (2005), «*The Transformation of a Turkish Islamic Movement: From Identity Politics to Policy*», The American Journal of Islamic Social Sciences, 22: 105–11.
- Yavuz, M.H., (2006), Introduction, M.H. Yavuz (ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the Ak Parti*, Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Yılmaz, M., (2003), «*Turbanın Synyry Kamusal Alandy*», Milliyet, 23 Oct.
- Zubaida, S., (2004), «*İslam and Nationalism: Continuities and Contradictions*», Nations and Nationalism, 10: 407–20.
- Hurriyet, (2007), «*Gece Yarısı Uyarısı*», 4 Dec.
- Turkish Daily Zaman, (2007), «*New Turkish Constitution in the Making*», 5 Spt.
- Turkish Daily News, (2008), «*Lifting the Headscarf Ban, Promoting Turkishness*», January 15.
- Yeni Safak, (2010), «*İşte anayasa değişikliği paketinin ayrıntıları*», 17 March.

