

## فرایند بسیج سیاسی جنبش های اسلام‌گرایانه در ترکیه

علیرضا آقاحسینی<sup>۱</sup>

محمودرضا رهبر قاضی<sup>۲</sup>

رضا محموداوغلی<sup>۳</sup>

زهره مرندی<sup>۴</sup>

تاریخ دریافت: ۹۰/۹/۹

تاریخ پذیرش نهایی: ۹۰/۱۱/۳

فصلنامه آفاق امنیت/ سال چهارم / شماره سیزدهم-زمستان ۱۳۹۰

### چکیده

موضوع این مقاله، تحلیل و تبیین روند تفوق جنبش اسلامی در گفتمان سیاسی معاصر ترکیه است. در این مقاله، ضمن واکاوی و مرور مختصر بر رهیافت‌های تبیین جنبش‌های اسلامی، روند رشد اسلام سیاسی در ترکیه به طور اخص مورد توجه قرار گرفته است. برای فهم زمینه‌های ظهور جنبش‌های اسلامی ترکیه، در آغاز به تجربه عناصر برسازنده گفتمان رقیب آن، یعنی کمالیسم پرداخته‌شده، سپس سه دوره بسیج سیاسی برای جنبش‌های اسلامی ترکیه مورد بررسی قرار گرفته است. پس از نشان دادن دگردیسی گفتمانی صورت گرفته، زمینه هژمونیک شدن گفتمان حزب عدالت و توسعه مورد مذاقه قرار می‌گیرد. جنبش‌های اسلامی ترکیه در دوران مختلف تاریخ این جمهوری، با استفاده از فرصت‌های سیاسی موجود و آگاهی و شناخت از جامعه ترکیه، به گسترش شبکه‌های سازمانی و تدوین راهبردها و تاکتیک‌هایی برای مقابله با جریان سکولاریسم حاکم پرداخته‌اند.

### واژگان کلیدی

جنبش‌های اسلامی، ترکیه، کمالیسم، عثمان‌گرایی، حزب عدالت و توسعه

۱. دکتری علوم سیاسی، استادیار دانشگاه اصفهان

۲. دانشجوی دوره دکتری علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

۳. دانشجوی دوره دکتری علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

۴. دانشجوی دوره کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه اصفهان



## مقدمه

بحث جنبش‌های اسلامی در دو سده اخیر، به ویژه در دو دهه گذشته در جهان اسلام اهمیت بسیاری یافته و به تبع آن، عرصه جهانی را نیز تحت تأثیر قرار داده است. جنبش‌های اسلامی، حرکت‌هایی مردمی و سازمان‌یافته هستند که خواهان جایگزینی وضع موجود با مطلوب براساس دستورهای شرع اسلام در همه ابعاد فکری، اعتقادی، سیاسی و اجتماعی، از طریق شیوه‌های مسالمت‌آمیز و غیرمسالمت‌آمیز در جوامع اسلامی هستند. جنبش‌های اسلامی متأثر از عوامل عینی، مانند: استعمار غرب، انحطاط فکری و استبداد داخلی، الغای خلافت عثمانی، سکولارسازی شتاب‌زده جوامع اسلامی، شکست‌های نظامی مسلمانان از بیگانگان و انحطاط درونی (بحران مشروعیت، بحران هویت، توزیع ناعادلانه ثروت، فساد و سرکوب) و نیز با تکیه بر اسلام به عنوان خاستگاه فکری و الگوی نجات‌بخش پدید آمده‌اند (دکم‌جیان، ۱۳۷۷: ۵۲-۴۰). در دوران معاصر، جنبش‌های فراوانی در کشورهای اسلامی مختلف، از قبیل: مصر، لبنان، سوریه، فلسطین، عربستان، الجزایر، یمن، عراق، مراکش و... شکل گرفته که بیشتر در چارچوب مقاومت و ضدیت با افکار غرب‌گرای حاکمان این کشورها بوده است. در این زمینه، غرب از طریق وارد کردن تهمت‌هایی چون خشونت‌طلب، تروریست، بنیادگرا، آزادی‌ستیز و... سعی در انزوا و حذف این جنبش‌های اسلامی داشته است.

جنبش‌های اسلامی ترکیه با این جنبش‌ها تفاوت ماهوی دارد؛ به طوری که این جنبش‌های اسلامی که از دهه ۱۹۴۰ به بعد، با توجه به فضای اجتماعی و سیاسی حاکم بر ترکیه و ساختار سیاسی آن و نفوذ اندیشه‌های وارداتی، نظیر کمونیسم و ملی‌گرایی- که عمده‌تاً رنگ و بوی غربی داشتند- شکل پذیرفتند، کمتر به دنبال خشونت در مقابله با جریان غرب‌گرای این کشور بوده و بیشتر در چارچوب احزاب سیاسی به فعالیت پرداخته‌اند. فرایند به فعلیت رسیدن جنبش‌های اسلامی در ترکیه نشان می‌دهد که اسلام با توجه به وضعیت‌ها و شرایطی که در آن قرار می‌گیرد، تفاسیر متفاوتی به خود می‌گیرد. بنابراین، قرائت متون و سنت‌های اسلامی فرایندی همیشگی و پایدار بوده است که البته این امر با توجه به نیازهای هر عصری تفاسیر متفاوتی می‌یابد. با توجه به این موضوع، گفتمان جدید اسلام‌گرایی در ترکیه تعریف جدیدی از همزیستی عملی اسلام و تجدد در این جامعه ارائه می‌دهد؛ به طوری که تجربه اسلام‌گرایان جدید ترکیه در قالب حزب عدالت و توسعه عملاً گفتمان کمالیستی در این کشور را از طریق روش‌های دموکراتیک و مسالمت‌جویانه تضعیف کرده و گفتمان تازه‌ای را در این کشور به منصف ظهور رسانده است.



از این رو، پرسش اساسی فراروی این پژوهش در مورد چرایی و چگونگی تفوق جنبش‌های اسلامی در گفتمان سیاسی معاصر در ترکیه طی سال‌های اخیر است. هم‌چنین سعی می‌شود این پرسش‌های فرعی هم مورد بررسی قرار گیرند: ماهیت جنبش‌های اسلامی در ترکیه چیست؟ آیا این جنبش‌ها توانسته‌اند به عنوان دگرکمالیسم به مقاومت جدی با جریان سکولاریسم و لائیسزم در ترکیه بپردازند؟ گفتمان‌ها در خلأ زایش نمی‌یابند و حیات آنها را بایست در امتداد خطوط مبارزات هژمونیک میان نیروهای متنازع سیاسی مورد فهم قرار داد. این نیروها هر یک مدعی نمایندگی مطالبات خواسته‌های مردم هستند. این نکته نیز مهم است که گفتمان‌ها نوعاً در پاسخ به گفتمان پیشین سر بر می‌آورند. لذا در این پژوهش برای فهم زمینه‌های ظهور جنبش‌های اسلامی ترکیه، در آغاز، به تجربه عناصر برسازنده گفتمان رقیب آن یعنی کمالیسم پرداخته شده، سپس اجزای گفتمان جنبش‌های اسلامی در سه دوره بسیج سیاسی مورد بررسی قرار گرفته است. پس از نشان دادن دگردیسی گفتمانی صورت گرفته، زمینه هژمونیک شدن گفتمان حزب عدالت و توسعه و بدل گشتن اسلام به دال برتر و افق معنابخش در عرصه سیاسی، مورد مذاقه قرار می‌گیرد.

### رهیافت‌های تحلیل جنبش‌های اسلامی

پدیده جنبش‌های اسلامی عمدتاً در رویارویی با بحران‌های جامعه اسلامی معاصر شکل گرفته است. «هرایر دکمجیان» در تحلیل ظهور جنبش‌های اسلامی معاصر تلاش کرده است براساس الگوی دوری و بازگشت‌پذیر خود از جنبش‌های اسلامی معاصر، علت ظهور ادواری آنها را در مواجهه با بحران‌های پیشاروی جامعه اسلامی بیان کند (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۱۳). دکمجیان در کتاب جنبش‌های اسلامی در جهان عرب از رهیافت اجتماعی- سیاسی به تحلیل شرایط و علل پیدایی جنبش‌های اسلامی معاصر می‌پردازد. او با استناد به رابطه دیالکتیک برگرفته از ابن خلدون، تقابل جامعه اسلامی را با تحولات پیشاروی خود در نه عرصه مختلف بررسی کرده است (بهرروز لک، ۱۳۸۵: ۱۵۰). دکمجیان از محیط عربی- اسلامی به نام محیط بحران یاد می‌کند و معتقد است که جهان اسلام بیش از دو قرن شاهد بحران اجتماعی- فرهنگی، اقتصادی و از همه مهم‌تر روحی بوده است. سرمنشأ این بحران‌ها رویارویی جامعه اسلامی با مدرنیسم است که با سر برآوردن ایدئولوژی پان‌ترکیسم در میان نهضت ترک‌های جوان و در پیش گرفتن سیاست ترکی‌سازی، هویت جمعی اسلام‌گرایان را تهدید می‌کرد (مرادی، ۱۳۸۴: ۱۳). در الگوی دکمجیان، جنبش اسلامی

معاصر واکنشی به بحران‌های هویت، مشروعیت، فساد و سرکوب در حکومت نخبگان، تضاد طبقاتی، ضعف نظامی، نوسازی و بحران فرهنگی است. وی پیدایش جنبش‌های اسلامی را پاسخ‌هایی بنیادگرایانه به بحران‌های یادشده می‌داند (مرادی، ۱۳۸۴: ۱۳). هرچند دکمجیان صرفاً بر ویژگی‌های محیط بحران توجه کرده، هرگز درصدد تحلیل چگونگی تعامل آن با مدرنیسم غربی برنیامده است. آیا جنبش‌های اسلامی در مواجهه با مدرنیسم قادر به بازسازی هویت اسلامی بوده‌اند یا نه؟ آیا جنبش‌های اسلامی امری پایدار تلقی می‌شوند؟ اینها پرسش‌هایی هستند که در بحث دکمجیان پاسخ مناسبی نمی‌یابند. تمام اهتمام او این است که صرفاً رابطه جنبش اسلامی را با محیط بحران خود نشان دهد (بهرروز لک، ۱۳۸۵: ۱۵۱).

در بحثی متفاوت، دکتر رضوان سید، جنبش‌های اسلامی معاصر را دارای ماهیتی ایدئولوژیک و عقیدتی در درجه نخست، و رنگ و بوی سیاسی در درجه دوم، می‌داند و معتقد است که این جنبش‌ها اساساً احیاگرا و مشابه جنبش‌های بنیادگرایی هستند که در مسیحیت و یهود سابقه دارند و انگیزه عمده آنها نجات دین - و نه جامعه - است. وی جنبش‌های صوفیه، ابن تیمیه، محمدبن عبدالوهاب، جنبش نوزایی اسلامی در سرزمین‌های عثمانی و خارج از آن را در قرن نوزدهم، جنبش اخوان المسلمین را در قرن بیستم و سایر جنبش‌های اسلامی را دارای آثار سیاسی نمی‌داند. از دید وی، در درون فرد یا گروهی از فقها یا صاحبان حساسیت‌های خاص در دوره یا زمانه‌ای، این احساس شکل می‌گیرد که خلوص و زلالی مفهوم «توحید» یا «عبودیت» دستخوش شائبه‌ها و تهدیدهای داخلی یا خارجی شده است. این احساس آغازگاه جنبش‌های احیایی با چارچوبی شعاعی با هدف تصفیه یا بازگشت، توبه یا به اصطلاح برخی اسلام‌گرایان «امر به معروف و نهی از منکر» است... شک نیست که این جنبش‌ها دارای تأثیرات سیاسی هستند یا به داشتن تأثیر سیاسی متعهدند؛ ولی این بدان معنا نیست که اهدافی سیاسی داشته باشند. آنان تأثیرات سیاسی را برای اجرای برنامه‌های دینی‌شان با هدف حفظ و خالص کردن هویت ویژه خود می‌خواهند (مرادی، ۱۳۸۴: ۲۰). اما سیاسی شدن شدید جنبش‌های اسلامی معاصر که امروزه مشاهده می‌شود، ناشی از اوضاعی استثنایی است که اکنون بر جامعه و دولت در کشورهای عرب و جهان اسلام حاکم است. جنبش‌های اسلامی به سبب بحران‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و تنگناهای بزرگ، به جنبش‌هایی مردمی و گسترده تبدیل شده‌اند. این امر سبب برخورد با قدرت‌های حاکم و کشیده شدن چالش به میدان اجتماع شده است. هرگاه شدت چالش فزون‌تر می‌شود، صبغه سیاسی این جنبش‌ها هم تندتر می‌شود؛ اگرچه



زبان و اهداف، هم‌چنان دینی، اعتقادی، شعائری و نمادین است (همان: ۲۱).

در تحلیلی مبتنی بر تقابل اسلام سیاسی با غرب، بابی سعید تلاش کرده است تا ظهور اسلام سیاسی را در سده بیستم با الهام از مطالعات مبتنی بر چرخش پسامدرن و از منظر تحلیل گفتمان لاکلاو و موفه بررسی کند. بر این اساس، اسلام سیاسی گفتمانی است که در تخاصم با گونه بومی‌شده مدرنیسم غربی در جهان اسلام یا کمالیسم و در نتیجه، بحران گفتمان کمالیسم ظهور کرده است. از این حیث، کمالیسم با سرکوب هویت اسلامی مبتنی بر ایمان به پیامبر اسلام (ص) و نهاد جانشینی او یا خلافت اسلامی، موجب فعال شدن مجدد هویت اسلامی رسوب‌شده در جامعه اسلامی شد و پس از چند دهه تلاش برای تثبیت خود، ناکام ماند. در نتیجه، به دلیل در دسترس بودن اسلام به عنوان دالّ برتر و اعتبار آن برای فرد مسلمان، گرایش اسلام‌گرایی در جهان اسلام ظهور کرد. نکته اصلی بابی سعید با الهام از آموزه روایت کلان لیوتار این است که اسلام سیاسی تنها بدیلی بود که جهان اسلام توانست [با تکیه بر آن] به مرکزیت‌زدایی از هژمونی اروپامحوری یا مدرنیسم غربی بپردازد. سایر بدیل‌ها همانند جریان‌های سوسیالیستی یا لیبرال به دلیل عدم مقابله‌جویی با اصول مدرنیسم عملاً نمی‌توانستند در برابر هژمونی مدرنیسم غربی عمل کنند و در نتیجه، فقط اسلام سیاسی است که به ویژه از دهه ۱۹۸۰ تاکنون، توانسته است شرایط ظهور را احراز کند (بهروز لک، ۱۳۸۵: ۱۵۴-۱۵۳).

در رهیافتی متفاوت برای تحلیل جنبش‌های اسلامی می‌توان از نظریات جنبش‌های جدید اجتماعی استفاده کرد. مهم‌ترین دیدگاه در این حوزه، نظریه بسیج منابع است که بر تحلیل فرایندهای بسیج منابع عمل جمعی جنبش‌های جدید اجتماعی تمرکز می‌کند. در نگاه آنها، جنبش‌های جمعی بسط اشکال متعارف عمل سیاسی هستند؛ بازیگران به شیوهای عقلانی در این عمل وارد می‌شوند و منافعشان را دنبال می‌کنند (دلپورتا و دیانی، ۲۰۱۳: ۲۱۸۴). البته از همان آغاز طرح نظریه بسیج منابع، انتقاداتی به رویکرد به شدت عقل‌گرایانه و ابزارگرایانه‌اش نسبت به جنبش‌های اجتماعی وارد شد. گسترده‌ترین انتقادات بر مدل بازیگر اجتماعی، که نظریه بر آن بنا شده بود، وارد می‌شد... انتقاد دیگر نسبت به فرضیات نظریه انتخاب عقلانی، به دلیل غفلت این نظریه از برداشت‌ها و تفاسیر بازیگران بوده است... افرادی که در چارچوب سنت نظریه بسیج منابع کار می‌کنند، در پاسخ به انتقادات به عمل آمده، تلاش کرده‌اند تا برداشتی بهتر در مورد ذهنیت و فرهنگ ارائه دهند. پرنفوذترین اندیشمندانی که در این زمینه نظریه‌پردازی کرده‌اند، دیوید اسنو و همکاران دیگر او هستند. آنها از ایده‌های گافمن

در زمینه چارچوب‌سازی استفاده کرده‌اند تا در مورد توافق بازیگران بر سر معناها و متعهد ساختن خودشان به جنبش‌های اجتماعی به تحلیل پردازند... به عقیده اسنو و همکارانش، بازیگران اجتماعی از طریق چارچوب‌ها نارضایتی‌ها را تعریف می‌کنند، هویت‌های جمعی را می‌سازند و فرصت‌ها را برای ایجاد جنبش‌های اجتماعی خلق، تفسیر و دگرگون می‌کنند (نش، ۱۳۸۴: ۱۵۵-۱۵۳).

در جنبش‌های اجتماعی، برداشت‌های فردی طی فرایندی به برداشت‌های جنبش پیوند می‌خورد، که اسنو با عنوان «صف‌بندی چارچوب» از آن نام می‌برد. سه بعد انتساب معنا در هر چارچوب وجود دارد: «تشخیصی»، «پیش‌بینی» و «انگیزشی». بعد «تشخیصی»، وضعیت و شرایط دشوار و مشکل‌آفرینی را که نیازمند بهبود است، شناسایی می‌کند و درباره علل وقوع آنها توصیفی ارائه می‌دهد. بعد «پیش‌بینی»، یک طرح کلی برای جبران خسارت و مشکلات ترسیم و در واقع، اهداف، راهبردها و تاکتیک‌های تحقق تغییرات مطلوب را تدوین می‌کند. بعد «انگیزشی»، مبانی منطقی و احساس جمعی لازم را برای پیگیری اهداف فراهم می‌کند. در جریان طراحی تشخیص‌ها، پیش‌بینی‌ها و انگیزه‌ها بازیگران جنبش‌های اجتماعی برای سازمان خود و نگرش‌های آن در چارچوب میدان یا بستر کنش جمعی جایی پیدا می‌کنند. به دنبال این امر، تمایزات درون‌گروهی- برون‌گروهی آشکار می‌شود (دلایورتا و دیانی، ۱۳۸۳: ۳۶۷). به طور کلی، زوال چارچوب اصلی به واسطه تغییر جو فرهنگی حاکم یا جایگزین شدن آن با یک چارچوب اصلی قوی‌تر، تأثیر قابل توجهی بر کاهش یا افزایش یک دوره اعتراض دارد (نش، ۱۳۸۴: ۱۵۶).

در این زمینه، مک‌آدام، مک‌کارتی و زالد پیشنهاد کردند که جنبش‌های اجتماعی را طی زمان و در سیر تکاملشان مطالعه کنند و استدلال کردند که ظهور اولیه جنبش‌ها اصولاً نتیجه تغییرات مهم اجتماعی است که نظم سیاسی را در برابر تغییر آسیب‌پذیر می‌سازد. اما فرصت‌های سیاسی که از این رهگذر خلق می‌شوند، صرفاً فرصت هستند، زیرا آنها به وسیله گروهی از بازیگران شناسایی شده‌اند که قبلاً به اندازه کافی برای بهره‌گیری از فرصت‌هایی که باز شدن نظام سیاسی ایجاد می‌کند، سازماندهی شده‌اند (نش، ۱۳۸۴: ۱۵۷).

به طور کلی، از نظر مک‌آدام در مدل فرایند سیاسی سه عنصر اصلی وجود دارد: ساختار فرصت‌های سیاسی، تقویت سازمان‌های بومی، و آگاهی. فرصت‌های سیاسی اشاره به هر واقعه یا فرایند اجتماعی گسترده‌ای دارد که در جهت تضعیف مبانی و فرضیات ساختارهای موجود عمل می‌کنند (Mc adam, 1982: 41). مثال





مشخص چنین وقایعی جنگ‌ها، صنعتی شدن، تغییر نظام سیاسی بین‌المللی، بیکاری گسترده، تغییرات جمعیتی و... است. اما چنین تغییراتی نمی‌توانند به طور اجتناب‌ناپذیر به ظهور جنبش‌های اجتماعی منجر شوند. فرایندهای اجتماعی تنها به شکل غیرمستقیم و از طریق ساختاربنندی دوباره روابط قدرت موجود، می‌توانند به تغییرات گسترده بینجامند. به عبارت دیگر، تغییر روابط قدرت در کنار تضعیف ثبات نظام سیاسی موجود و تقویت اهرم‌های سیاسی گروه‌های رقیب می‌تواند باعث ایجاد جنبش‌های سیاسی شود (Ibid,42). البته فرصت‌های سیاسی صرفاً یک فرصت هستند و نمی‌توانند وقوع پدیده بسیج را در میان گروه‌های رقیب تضمین کنند. بنابراین، مک‌آدام به مرحله بعدی مدل فرایند سیاسی حرکت می‌کند که تقویت سازمان‌های بومی است.

تقویت سازمان‌های بومی اشاره به منابعی دارد که به جنبش‌ها اجازه می‌دهد تا از طریق آنها از فرصت‌های فراهم‌شده توسط تغییرات در ساختارهای فرصت سیاسی بهره‌برداری کنند. عواملی که باعث تقویت سازمان‌های بومی می‌شوند، شبکه‌ها و سازمان‌های گروهی، انگیزه همبستگی، شبکه ارتباطات توسعه‌یافته و رهبران هستند (Ibid,45). به عبارت دیگر، فرصت‌های از پیش موجود، مانند مصیبت‌ها، به خودی خود مردم را متقاعد نمی‌کند که سازمان پیدا کنند و به جنبش‌ها بپیوندند. به همین علت، شبکه‌های اجتماعی به ویژه رهبران در شناخت و تحلیل فرصت‌ها نقش مهمی ایفا می‌کنند. در اثر نبود رهبری کارا، احتمال سوختن فرصت‌ها هست یا اینکه به جای آن، تلاش برای بسیج ممکن است تحت شرایط نامناسبی صورت گیرد، به ویژه که رهبران و شبکه‌های اجتماعی می‌توانند به ایجاد فرصت‌های سیاسی و فرهنگی کمک کنند. به این ترتیب، به نظر می‌رسد از نظر مک‌آدام و همکارانش فرایند چارچوب‌سازی از طریق رهبران جنبش‌ها صورت می‌گیرد. مک‌آدام چارچوب‌سازی را تلاش‌های راهبردی آگاهانه تلقی می‌کند که به وسیله گروهی از مردم برای ایجاد درک مشترک از جهان و خودشان صورت می‌گیرد و چنین درکی آنها را به کنش جمعی برمی‌انگیزد و آن را مشروع می‌سازد (نش، ۱۳۸۴: ۱۵۹).

آخرین عامل در مدل فرایند سیاسی آگاهی و شناخت است. فرصت‌های سیاسی و تقویت سازمان‌های بومی صرفاً عامل بالقوه‌ای برای بسیج هستند. آنچه فراسوی آن قرار دارد، آگاهی گروه‌های رقیب از این امر است که وضعیت موجود آنها حقیقتی جزمی و اجتناب‌ناپذیر نیست و می‌تواند تغییر یابد (Mc adam,1982:52). در این زمینه، مک‌آدام و همکارانش معتقدند که شکل بسیج و زمان آن تحت تأثیر ادراک

فرصت‌های سیاسی است. به عقیده آنها، شکل ناهمگون جنبش‌ها نتیجه برداشت‌های مختلف از فرصت‌های سیاسی موجود طی دوره بسیجشان بوده است (نش، ۱۳۸۴: ۱۵۶).

مجموع این سه عامل، چشم‌اندازی از فرایند سیاسی به وجود می‌آورند و آلترناتیوی را در مقابل رفتارگرایی و بسیج منابع ایجاد می‌کنند. در حقیقت، برخلاف رهیافت‌های تک‌علیتی، مدل فرایند سیاسی تلاش دارد هم به عوامل داخلی و هم عوامل خارجی در ظهور و مشروعیت جنبش‌های اجتماعی، توجه کند.

### اسلام در امپراتوری عثمانی

بدون شک، اسلام موضوع اصلی در بستر تحولات دوران عثمانی و بعد از آن در جمهوری ترکیه بوده است. به طور کلی، می‌توان ادعا کرد تمدن عثمانی که مخلوطی از فرهنگ اسلامی، تمدن ایران و بیزانس بود، بیش از شش قرن بخش بزرگی از جهان اسلام را تحت نفوذ خود قرار داده بود و سرزمین آناتولی مرکز اصلی این امپراتوری به شمار می‌رفت. سلطان (به عنوان حاکم امپراتوری) هم‌زمان نهاد خلافت (رهبر دینی جهان اسلام) را نیز برعهده داشت. بنابراین، سلطان نه نماینده مردم، بلکه نماینده خداوند در امپراتوری لحاظ می‌شد. اطاعت سیاسی از حاکم وقت وظیفه هر مسلمانی بود، از این رو، نظم سیاسی در عین حال، نظمی الهی به شمار می‌رفت. به نظر بیناز توپراک،<sup>۱</sup> سلطان / خلیفه نشانه‌ای از آرمان‌های اسلامی بود که مطابق با آن جامعه سیاسی براساس مشروعیت الهی اداره می‌شد و همین ایده‌ال به دکتترین سیاسی امپراتوری عثمانی تبدیل شده بود (Toprak, 1986: 26).

از طرف دیگر، در امپراتوری عثمانی، علما نیز در درون ساختارهای اجرایی نفوذ و قدرت زیادی داشتند. طبقه علما عمدتاً فرایندهای آموزشی و قضایی را در کنترل داشتند و از طریق فتوای دینی می‌توانستند سیاست‌گذاری‌های سلاطین و حکومت‌های آنها را زیر سؤال ببرند (Toprak, 1981: 45). به طور کلی، علما با استفاده از فتوا و سپاه ینی چری<sup>۲</sup> بر روی سلاطین فشار سیاسی می‌آوردند (Kosoglu, 1997: 70-269). هم‌چنین جامعه در امپراتوری عثمانی براساس مفهوم ملت تعریف می‌شد. به عبارت دیگر، مطابق با این مفهوم دینی، جامعه به دو گروه مسلمانان و غیرمسلمانان تقسیم می‌شد. به همین علت، هویت‌های ملی تهدیدی برای وحدت امپراتوری به نظر می‌

1. Binnaz Toprak  
2. Yeni Cheri





رسید. در نتیجه، حتی ایده ملت ترک نیز نتوانست تا اواسط قرن ۱۹ مجال ظهور پیدا کند. در این زمینه، برنارد لویس استدلال می‌کند که اصطلاح جامعه ترک در امپراتوری عثمانی خیلی کم مورد استفاده قرار می‌گرفت و استدلال می‌شد که تأکید بر قومیت‌ها امر مضر است که عمدتاً از سوی قبایل ترکمن و روستاییان بی‌سواد و جاهل آناتولی مورد حمایت قرار می‌گیرد (Ibid،2).

به دنبال کاهش قدرت امپراتوری عثمانی براساس معاهده سور در سال ۱۹۲۲ م (برابر با ۱۳۰۱ ه. ش) و در نهایت امضای عهدنامه لوزان با متفقین در سال ۱۹۲۳ میلادی، سه نوع ایده به منظور حفظ وحدت امپراتوری مطرح شد: عثمان‌گرایی، اسلام‌گرایی و ملی‌گرایی ترک. ایده عثمان‌گرایی بر آن بود تا حقوق سیاسی برابر را- از قبیل آزادی اندیشه و آزادی عقیده- میان مسلمانان و غیرمسلمانان فراهم سازد. اما قدرت‌های غربی به منظور تضعیف امپراتوری عثمانی سعی کردند از طریق ایده ناسیونالیسم و تقویت اقلیت‌های مسیحی از این امر بهره‌برداری کنند. بدین ترتیب، به دنبال گسترش موج ناسیونالیسم در مرزهای اروپای جنوب شرقی، ایده عثمان‌گرایی با شکست مواجه شد (Kayalı،1997:27).

به دنبال شکست ایده عثمان‌گرایی، ایده اسلام‌گرایی به عنوان روشی برای حفظ وحدت امپراتوری عثمانی مطرح شد. اسلام‌گرایان که مفاهیم ملت و مذهب را یکسان تلقی می‌کردند، استدلال می‌کردند که همه مسلمانان امپراتوری باید از طریق ایده اسلام به وحدت برسند، به ویژه به دنبال استقلال بخش اروپایی امپراتوری عثمانی، اسلام به عنصری ایدئولوژیک تبدیل شد. اما این ایده نیز به دنبال گسترش ناسیونالیسم غربی در بخش‌های مختلف امپراتوری عثمانی با شکست مواجه شد (Kosoglu، 1997:94). سرانجام به دنبال شکست اسلام‌گرایی و عثمان‌گرایی، ایده ملی‌گرایی ترک در درون امپراتوری مطرح شد.

بیشتر تحلیل‌گران هم‌عقیده‌اند که در نخستین دهه سده بیستم، در میان ترک‌ها چرخش مهمی از مواضع عثمان‌گرایی که در آن تأکید بر برابری بین ملیت‌ها در جامعه‌ای چندملیتی بود و تفاوت‌ها به رسمیت شناخته می‌شد، به سوی موضعی ملی‌گرایانه صورت گرفته بود که در آن برتری قومیت ترکی و نقش ممتاز آن در دولت به طور آشکارتری مورد تأکید قرار می‌گرفت (Ramsaur،1957:25-37).

ملی‌گرایی ترک، پان‌تورانیسم، پان‌اسلامیسم و عثمان‌گرایی ترکیب یک هویت پیچیده درباره آینده دولت و ملت عثمانی در میان روشن‌فکران ترک بود. ملی‌گرایان ترک که به آرمان فراملی عثمان‌گرایی علاقه‌ای نداشتند، به انتقاد از یونیورسالیسم

اصلاحات تنظیمات پرداختند. گوکالپ تفاوت‌ها را این‌گونه توضیح می‌دهد: «اگر هدف عثمان‌گرایی (اوتومان‌یسم) یک «دولت» بود، همه اتباع عملاً اعضای آن به شمار می‌آمدند. اما اگر هدف بنای یک ملت جدید بود که زبانش زبان عثمانی بود، این ملت جدید یک ملت ترک می‌توانست باشد، چون زبان عثمانی همان زبان ترکی بود» (Arai، 1992:48).

### انقلاب کمالیستی ترکیه

ایده دولت- ملت سرزمینی مبتنی بر ملت ترک اولین بار در دوره جنگ استقلال تحت رهبری مصطفی کمال آتاتورک مطرح شد (Lewis، 2002:352). آتاتورک مفهوم جدیدی از ناسیونالیسم ترکی ابداع کرد که استدلال‌های دترمینیستی پانترکیستی را رد و مردم را در دفاع از سرزمینشان در مقابل بیگانگان متحد می‌کرد (Klandermans، 1995:74). آتاتورک طی سخنرانی در سال ۱۹۲۱ گفت که اسلام‌گرایی و پانتوران‌یسم نمی‌تواند به دکترونی برای نظام حقوقی کشور ترکیه تبدیل شود و از این رو، سیاستگذاری‌های جمهوری ترکیه باید بر اساس حاکمیت مردم در درون مرزهای ملی تعیین شود (Ibid).

بعد سیاسی حرکت آتاتورک، الغای نظام خلافت عثمانی بود. نهاد خلافت برای اکثر مسلمانان، تجسم چارچوب سیاسی تجربه تاریخی‌شان به شمار می‌آمد. این نهاد هرچند از زمان برپایی دولت اموی، روح خود را از دست داده و به «پادشاهی ستمگرانه» تبدیل شده بود، شکلی از آن در قالب دولت عثمانی هم‌چنان باقی مانده بود. آتاتورک در سال ۱۹۲۴، با اعلام الغای نظام خلافت تمام تلاش‌های قدرت‌های اروپایی را در جهت از بین بردن نهاد خلافت، تأسیس دولت‌ها و تعیین مرزهای جدید به ثمر نشاند. این اقدام نقطه‌عطفی سرنوشت‌ساز در شکل‌گیری دوباره آگاهی سیاسی جنبش‌های اسلام‌گرا بود. بعد ایدئولوژیک حرکت آتاتورک مبنا قرار دادن سکولاریسم و لائسیسم بود (مرادی، ۱۳۸۴: ۱۱-۸).

سرانجام مدل ناسیونالیسم ترکی پیشنهاد شده توسط آتاتورک به ایدئولوژی رسمی و دولتی جمهوری ترکیه تبدیل شد. در این زمینه، پان‌ترکیست‌های برجسته- ای مانند مهمت امین<sup>۱</sup>، احمد آغاوغلو<sup>۲</sup> و یوسف آکچورا<sup>۳</sup> پانتوران‌یسم و ملی‌گرایی

1. Mehmet emin
2. Ahmat Agaoglo
3. Yosef Ajcura



ترکی را رد کردند و به تبلیغ جریان کمالیستی ناسیونالیسم ترکی پرداختند. در دوره آتاتورک، گذشته مردم ترک در دوره باستان مورد بررسی قرار گرفت و بر زبان، ادبیات، تاریخ و جغرافیا به عنوان عناصر اصلی ناسیونالیسم ترکی تأکید شد (Klandermans, 1995:78). بنابراین، کمالیست‌ها در حالی که گذشته باشکوه و پرافتخاری برای مردم ترکیه متصور بودند، ملی‌گرایی مبتنی بر نژادپرستی را رد می‌کردند (Karpat, 2001:419).

به دنبال جنگ استقلال، هدف اصلی آتاتورک تأسیس یک دولت ملی سکولار مبتنی بر مدل اروپایی بود. از نظر کمالیست‌ها، فروپاشی امپراتوری عثمانی نشان داد که نیل به مدرنیزاسیون از طریق ساختارهای عثمانی-اسلامی، امکان‌پذیر نیست (شاندر، ۱۹۹۸: ۷۸-۷۶). آتاتورک برخلاف روشن‌فکران دوره تنظیمات در دوره عثمانی، نه تنها بر ضرورت اخذ فناوری غربی تأکید می‌کرد، بلکه بر ساختارهای سیاسی، اقتصادی، قضایی، اجتماعی و فرهنگی مدرن غربی نیز تأکید داشت. بنابراین، از نظر کمالیست‌ها، فقدان هر یک از این فاکتورها می‌توانست باعث شکست پروژه مدرنیزاسیون کشور شود. بر این اساس، علت اصلی شکست تنظیمات نیز همین امر درک شد.

آتاتورک در بین سال‌های ۳۸-۱۹۲۳، به عنوان ناجی کشور از دست بیگانگان، از سوی مردم به چشم قهرمانی ملی دیده می‌شد. برخلاف روش حکومتی عصمت اینونو، جانشین آتاتورک در حزب جمهوری‌خواه خلق، آتاتورک بر ارتباط با مردم تأکید می‌کرد. او حتی روستاییان را وارثان واقعی کشور می‌دانست. آتاتورک هم‌چنین استدلال می‌کرد که برای رسیدن ترکیه به سطح تمدن معاصر ابتدا باید شکاف میان نخبگان (روشن‌فکران شهری) و عوام (روستاییان بی‌سواد) رفع شود. اما نخبگان نظامی- بوروکراتیک دوره اینونو از مشکلات فرهنگی و اقتصادی دهقانان و روستاییان غفلت و شروع به توسعه طبقه متوسطی کردند که به تداوم اصلاحات غربی علاقه‌مند بودند (Toprak, 1981:88). در نتیجه، به نظر می‌رسد که جمعیت روستایی هیچ رضایتی از سیاست‌های سکولاریستی حزب جمهوری‌خواه خلق نداشتند. فرایند ناخشنودی مردم از سیاست‌های حزب جمهوری‌خواه خلق تداوم داشت تا اینکه این حزب زیر فشارهای داخلی و خارجی تصمیم گرفت در اوایل ۱۹۴۶، کشور را به سوی نظام چندحزبی هدایت کند و بدین ترتیب، حزب دموکرات نیز در کشور تشکیل شد (Ozbudun, 2000:24).

با تأسیس ایدئولوژی کمالیسم در ترکیه، ارتباطات تاریخی میان اسلام و دولت از هم گسست. دولت سکولار ترکیه سعی می‌کرد اسلام را صرفاً به حوزه‌های خصوصی

محدود کند. برنارد لوییس معتقد است که اسلام ترکی همیشه در دو سطح مطرح بوده است: یکی، اسلام رسمی، حقوقی و دگماتیکی که توسط علمای آناتولی مطرح شده است و دیگری، اسلام مردمی و صوفیان‌های که توسط طریقت‌ها رهبری می‌شود (Lewis, 2002: 404). آتاتورک در راستای اجرای اصلاحات سکولاریستی توانست قدرت علما را حذف کند، اما با مقاومت سرسخت طریقت‌ها روبه‌رو شد؛ زیرا در حالی که علما با بوروکراسی و دستگاه دولت عثمانی گره خورده و به آن وابسته شده بودند، ریشه طریقت‌ها به فرهنگ عامیانه‌ای برمی‌گشت که مستقل از ساختار دولت بود (Ozbudun, 2000: 96).

به هر حال، به رغم سکولاریسم رسمی دولت ترکیه، اسلام به عنوان یک نیروی فرهنگی مهم در ترکیه باقی ماند و اصلاحات سکولاریستی به میزانی محدود از سوی مردم این کشور مورد پذیرش واقع شد (لوییس، ۱۹۹۶: ۶۲). البته در این دوران، جنبش سیاسی اسلامی برجسته‌ای در ترکیه دیده نمی‌شد، به طوری که با وجود تأسیس مدارس و مساجد دینی چندان آگاهی از اسلام سیاسی وجود نداشت.

### ظهور جنبش‌های اسلام‌گرای ترکیه (۱۹۹۱-۱۹۶۱)

حزب دموکرات تا سال ۱۹۶۰ در قدرت قرار داشت تا اینکه توسط کودتای نظامی از قدرت برکنار شد و رهبران آن به مجازات اعدام محکوم شدند. هدف کودتای نظامی ۱۹۶۰، محافظت از دولت سکولار ترکیه در مقابل تهدیدهای ایدئولوژیک چپ‌گرایان، ناسیونالیست‌ها و اسلام‌گرایان بود. در حکومت نظامیان، مجلس مؤسسان به منظور آماده کردن یک قانون اساسی لیبرال تشکیل شد. قانون اساسی ۱۹۶۱ در حقوق مدنی آزادی‌های مطبوعات، عبادت، عقاید دینی، آموزش اجتماعی و هم‌چنین آزادی اعتصاب را به رسمیت شناخت. البته، این قانون اساسی استفاده از دین به منظور منافع سیاسی را غیرقانونی اعلام کرد.

قبل از قانون اساسی ۱۹۶۱، همه گروه‌های اسلام‌گرا توسط دولت سرکوب می‌شدند، اما بعد از تصویب قانون اساسی لیبرال، این گروه‌ها از فرصت سیاسی به وجودآمده، نهایت استفاده را کرده، شروع به سازماندهی شبکه‌های سازمانی خویش کردند. در این زمینه، با گسترش موج اسلام سیاسی در اواسط دهه ۱۹۶۰ در جهان اسلام، افکار اسلام‌گرایان ترک نیز تحت تأثیر قرار گرفت. ترجمه آثار اندیشمندان هم‌چون حسن البناء، سیدقطب و ابوالعلی مودودی نقش بسیار مهمی در ساختار بندی



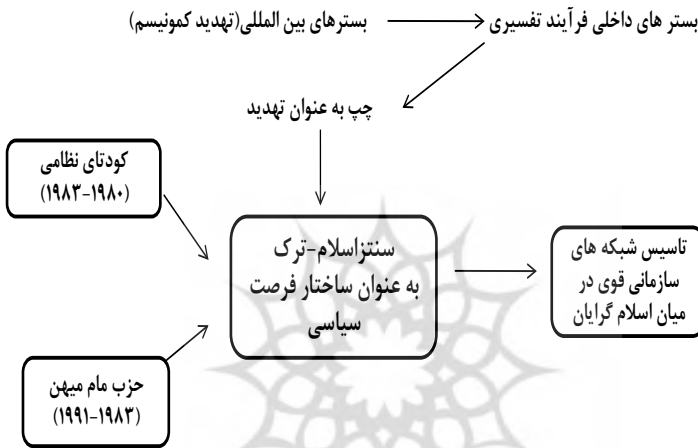
دوباره ادبیات سیاسی اسلام‌گرایی در ترکیه ایفا کرد. اما اسلام‌گرایان برخلاف چپ-گرایان و انترناسیونالیست‌ها، تا سال ۱۹۷۰ هیچ حزب سیاسی ایجاد نکردند و صرفاً در چارچوب احزاب سیاسی موجود فعالیت می‌کردند.

از طرف دیگر، به نظر می‌رسد انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۹ نیز به عنوان یک مدل، مورد تحسین اسلام‌گرایان ترکیه قرار گرفت. آنها به رغم تفاوت‌های اساسی با اندیشمندان شیعی ایران، تحت تأثیر دکترین‌ها و اقدامات انقلاب اسلامی قرار گرفتند (امام‌جمعه‌زاده و دیگران، ۱۳۸۹: ۱۴۳). ماهیت مذهبی و اسلامی دولتی که بعد از انقلاب به دست مردم ایران ایجاد شد، در اعتماد به نفس و خودآگاهی اسلام‌گرایان ترکیه بسیار مؤثر بود، زیرا حاکمیت دینی در ایران احساس حقارت-های دیرینه در برابر لائسیسم و نیروهای چپ را از بین می‌برد. علاوه بر این، برخی، پایدارترین تأثیر انقلاب اسلامی بر جنبش‌های اسلامی ترکیه را تقویت بنیادهای فکری و اقتصادی آنها برای ورود به صحنه سیاسی این کشور در دهه ۱۹۹۰ می‌دانند (قهرمان‌پور، ۱۳۷۹: ۹۲).

روند گسترش تدریجی گروه‌های اسلام‌گرا هم‌چنان ادامه داشت تا اینکه در اواخر دهه ۱۹۷۰، قطب بندی‌های ایدئولوژیک میان ناسیونالیست‌های افراطی جناح راست و گروه‌های رادیکال جناح چپ شدت یافت. این قطب‌بندی‌ها نه تنها در میان احزاب سیاسی، بلکه در میان اتحادیه‌های کارگری، بوروکراسی دولتی، سازمان‌های دانشجویی و... نیز آشکار بود (Heper, 1983: 25). همین امر باعث شد که شکاف‌های قومیتی (ترک/کرد) و فرقه‌ای (سنی/علوی) نیز تشدید شود. این فرایند تداوم داشت تا اینکه نظامیان اعلام کردند که به دلیل بدکارکردی ارگان‌های مختلف دولتی، بر روی قدرت سیاسی دست می‌گذارند. به همین علت، پارلمان منحل و مصونیت نمایندگان پارلمان برداشته شد و همه احزاب سیاسی و اتحادیه‌های مورد حمایت آنها در تعلیق قرار گرفتند (Ahmad, 1993: 67).

در این زمینه، همان‌طور که نمودار ۱ نشان می‌دهد، به نظر می‌رسد در اولین دوره بسیج اسلام سیاسی در ترکیه (۱۹۹۱-۱۹۸۰)، نظامیان به عنوان گروهی از نخبگان مهم کشور فرصت‌های سیاسی مهمی برای اسلام‌گرایان به وجود آوردند. در بین سال‌های ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۳، نظامیان سکولار که با تهدید گسترش کمونیسم در کشور مواجه بودند، قبل از هر چیز به چارچوب ایدئولوژیکی محفل روشن‌فکران<sup>۱</sup> - سازمانی متشکل از روشن‌فکران و دانشجویان که در مسیر اسلام‌گرایی قدم برمی‌داشتند،

متوسل شدند. سپس ارتش سنتز ترک- اسلام را به عنوان ایدئولوژی رسمی دولت اعلام کرد (امام جمعه زاده و دیگران، ۱۳۸۹: ۱۴۴). هم‌چنین نظامیان اسلام سنی را در همه مدارس دولتی به عنوان یک درس اجباری معرفی کردند و به دانش‌آموخته‌های مدارس امام خطیب اجازه دادند تا در همه رشته‌های دانشگاهی ثبت نام کنند در همان زمان، ارتش جنبش‌های چپ‌گرا را از همه صحنه‌های سیاسی حذف کرد و به سرکوب ناسیونالیست‌های افراطی پرداخت.



جدول ۱: دینامیک‌های تثبیت اسلام‌گرایان (۱۹۸۰-۱۹۹۱)

اسلام‌گرایان برخلاف چپ‌گرایان و ناسیونالیست‌های افراطی، قبل از کودتای ۱۹۸۰ به خشونت متوسل نشده بودند. به همین علت، نظامیان به رغم توانایی در سرکوب اسلام‌گرایان، از انجام دادن این کار امتناع کردند. در این زمینه، ارتش به طور تاکتیکی فضاهای سیاسی و اجتماعی را برای بسیج اسلام‌گرایان باز کرد (Ahmad, 1993: 89). از طرف دیگر، به دلیل ضعف تجارت خارجی ترکیه، رژیم کودتا روابط اقتصادی نزدیکی با کشورهای اسلامی برقرار کرد و اسلام‌گرایان نیز تحت حکومت حزب مام میهن (۱۹۹۱-۱۹۸۳) از این روابط به منظور تقویت طبقه تجاری خویش بهره‌برداری کردند.

البته نظامیان در حالی که به هویت اسلامی به عنوان سدی در مقابل کمونیسم نگاه می‌کردند، در همان زمان، نسبت به اسلام‌گرایان بدگمان بودند. تارو در تحلیل خود از روابط بین فعالیت‌های اعتراضی و ساختار فرصت سیاسی معتقد است که





دسترسی گسترده و آزاد همگان به حوزه‌های سیاسی باعث تشویق فعالیت‌های اعتراضی می‌شود. به نظر می‌رسد این نظریه در مورد ترکیه نیز صدق می‌کند؛ زیرا در حالی که نظامیان از تأسیس حزب رستگاری ملی به عنوان حزبی اسلام‌گرا- به دلیل تعهد آن به قوانین دموکراسی- حمایت می‌کردند، از مشارکت این حزب در انتخابات ۱۹۸۳ جلوگیری کردند.

با پیروز شدن حزب مام میهن در انتخابات ۱۹۸۳، اعضای فرقه نقش‌بندیه و برخی اعضای حزب رستگاری ملی نیز به درون این حزب رسوخ پیدا کردند. این امر حزب را به تأسیس و گسترش مدارس امام خطیب (مدارس دینی)، کلاس‌های قرآنی و مساجد تشویق کرد. در این زمینه، هاکان یاوز<sup>۱</sup> استدلال می‌کند که چون فرقه‌های اسلامی در ترکیه، رستگاری فردی و شخصی را کلید تغییرات اجتماعی می‌دانند، جنبش‌های اسلامی موجود در این کشور می‌کوشند از نظام موجود و فرصت اجتماعی جدید در عرصه‌های آموزش، بازار، رسانه‌ها و... به منظور تغییر عادات فردی و روابط اجتماعی استفاده کنند (Ozbudun, 2000: 110).

همان‌طور که اشاره شد، ادبیات جنبش‌های اجتماعی، شبکه‌های اجتماعی را منبع اصلی حمایت از سازمان‌های رسمی اعلام می‌کند. مک کارتی استدلال می‌کند که حتی اگر واحدهای خانوادگی، شبکه‌های دوستی، انجمن‌های داوطلبانه، اتحادیه-های کارگری و بعضی از اجزای ساختار دولت قصد بسیج جنبش‌های اجتماعی را نداشته باشند، در هر صورت، فرآیند بسیج در چارچوب این فرایندها به وجود خواهد آمد (Mc adam, 1982: 141). از این رو، به نظر می‌رسد که میان افزایش تعداد مدارس دینی امام خطیب، کلاس‌های قرآن و مساجد (شبکه‌های اجتماعی‌ای که از بستر جامعه ترکیه نشأت می‌گرفتند) و هم‌چنین توسعه بسیج جنبش‌های اسلامی در ترکیه، تلازم منطقی وجود داشته باشد.

بنابراین، در دوره اول بسیج اسلام سیاسی در ترکیه، نظامیان سکولار به عنوان یکی از نخبگان اصلی کشور، با تعمیق دموکراسی و تأسیس حزب مام میهن به عنوان ساختار فرصت سیاسی، به تقویت طبقه تجار اسلام‌گرا پرداختند. هم‌زمان در اوایل دهه ۱۹۹۰، طبقه تجاری اسلام‌گرا با پشتیبانی شبکه‌های سازمانی، از توانایی‌ها و ظرفیت‌های این شبکه‌ها به منظور پاسخ به بدکارکردی دولت استفاده کردند. مرحله اول دوره بسیج جنبش‌های اسلام‌گرا نقش قاطعی در تقویت شبکه‌های اجتماعی ایفا کرد؛ این شبکه‌ها بعداً باعث تأسیس حزب رفاه، گسترش شبکه‌های سازمانی مرتبط

1. Hakan Yavuz

با آن و پایگاه انتخاباتی اسلام‌گرایان شدند.

### دینامیک‌های تحکیم جنبش‌های اسلام‌گرای ترکیه (۱۹۹۷-۱۹۹۱)

بدکارکردی دولت که با ویژگی‌هایی هم‌چون فساد گسترده، توزیع نابرابر ثروت، بیکاری و زوال ارزش‌های اخلاقی شناخته می‌شود، از سال ۱۹۹۱ به بعد، دومین مرحله ساختار فرصت سیاسی را برای بسیج اسلام سیاسی در ترکیه به وجود آورد.



### جدول ۲: دینامیک‌های تثبیت جنبش‌های اسلامی در ترکیه (۱۹۹۷-۱۹۹۱)

اسلام سیاسی که از مذهب به عنوان عنصری فرهنگی در تعریف خود و اکثریت جامعه ترکیه استفاده می‌کند، سیاست و نظم اجتماعی-اقتصادی را نیز بر پایه اسلام تعریف می‌کند. نجم‌الدین اربکان، بنیان‌گذار اولین حزب اسلام‌گرای ترکیه (حزب نظام ملی)، در دهه ۱۹۷۰ معتقد بود که ترکیه باید دولتی اسلامی داشته باشد (Gulalp Haldun, 1999: 18-40) اما این پیام رهبران اسلام‌گرا تا دهه ۱۹۹۰ در میان شهروندان ترکیه اعتبار زیادی به دست نیامد، زیرا صرف وابستگی فرهنگی مردم ترکیه به اسلام، برای کسب اکثریت آرا توسط حزب رفاه کافی به نظر نمی‌رسید. نخبگان حزب رفاه نیاز داشتند تا ساختار فرصت سیاسی جدیدی را خلق کنند که بتواند جاذبه انتخاباتی این حزب را افزایش دهد. تأکید حزب رفاه بر تأثیرات مضر غربی شدن (به ویژه فرسایش دینی و اخلاقی در جامعه ترکیه) و امپریالیسم غرب بر روی ماهیت سرکوب‌گر دولت ترکیه باعث حمایت اکثریت اسلام‌گرایان این کشور از این حزب شد. بنابراین، از اوایل ۱۹۹۱ به بعد، حزب رفاه در حالی که اهداف اسلام‌گرایانه خویش را حفظ کرده بود، تأکید خود را از ادبیات سیاسی به مسائل و مشکلات اجتماعی-اقتصادی از قبیل: فساد، بیکاری، بیعدالتی، فردگرایی و از بین رفتن ارزش‌های اخلاقی تغییر داد. این چارچوب‌سازی فرصت‌های سیاسی جدید در

شعار «نظم عادلانه» انعکاس یافت؛ این شعار توانست آرای انسان‌های سکولار منزوی و بیطرف را جذب کند. هم‌چنان که مک‌آدام متذکر می‌شود که فشارهای سیاسی-اقتصادی جهانی نیز می‌تواند در چارچوب‌سازی توانایی‌های جنبش‌های اجتماعی برای عمل جمعی موفق تأثیرگذار باشد (Mc adam, 1996:34). در این زمینه، حزب رفاه در حالی که بر بدکارکردی دولت به عنوان ساختار فرصت داخلی تأکید می‌کرد، از ساختار فرصت سیاسی جدید به وجودآمده در فضای بین‌المللی- به ویژه موج جهانی دموکراتیزاسیون، آزادی و حقوق بشر بعد از جنگ سرد- نیز نهایت استفاده را برد (Ozbudun, 2000:130).

از طرف دیگر، تارو معتقد است که برخی فرصت‌ها نه‌تنها مورد استفاده جنبش‌های اجتماعی خلق‌کننده آن قرار می‌گیرند، بلکه حتی جنبش‌هایی که دارای علایق و ارزش‌های مشترک با جنبش اجتماعی به وجودآورنده فرصت‌ها نیستند، نیز از آن استفاده می‌کنند. در مورد ترکیه می‌توان گفت که تلاش جهانی برای دموکراتیزاسیون و گسترش آزادی‌ها بیش از همه مورد استفاده احزاب اسلام‌گرایی قرار گرفت که تلاش می‌کردند نظام سکولار- دموکراتیک موجود حاکم در کشور را براندازند.

کلاندرمانز<sup>۱</sup> و برند سایمون<sup>۱</sup> معتقدند که سه اقدام به سیاسی شدن هویت جمعی منجر می‌شود: آگاهی از نارضایتی‌های مشترک، سرزنش مخالفان و نسبت دادن علت این نارضایتی‌ها به دشمنان و درگیر شدن اکثریت جامعه در این مسأله. بسیج اسلام‌گرایان ترکیه مثال خوبی از مدل کلاندرمانز و سایمون است که چگونه رهبران جنبش‌ها چنین هویت‌هایی را چارچوب‌سازی می‌کنند. بازیگران اصلی حزب رفاه، با استفاده از نارضایتی‌های عمومی سعی کردند مردم را به این امر متقاعد سازند که منبع اصلی مشکلات اجتماعی و اقتصادی آنها ماهیت سکولار- دموکراتیک دولت ترکیه است. به همین دلیل، نظام سکولار- دموکراتیک به عنوان یک دشمن بیرونی مورد انتقاد قرار گرفت و از سبک زندگی اسلامی و مدل دولت دینی- نظام عادلانه- به عنوان راه‌حل این مشکلات حمایت شد (Gulalp Haldun, 1999:21-39).

فلورانس پسی<sup>۲</sup> نیز معتقد است که شبکه‌های اجتماعی سه کارکرد عمده در راستای بسیج جنبش‌های اجتماعی دارند: اجتماعی کردن و ایجاد هویت‌ها، ارتباط دادن مشارکت‌کنندگان بالقوه با سازمان‌های جنبش‌های اجتماعی و آگاهی از نقش افراد در مورد تصمیم‌گیری آنها در مورد آینده جنبش (Mc adam, 1982:50-76)). در این زمینه، وجود شبکه‌های اسلامی قوی در امتداد حزب رفاه، شامل: انجمن طبقه تجار

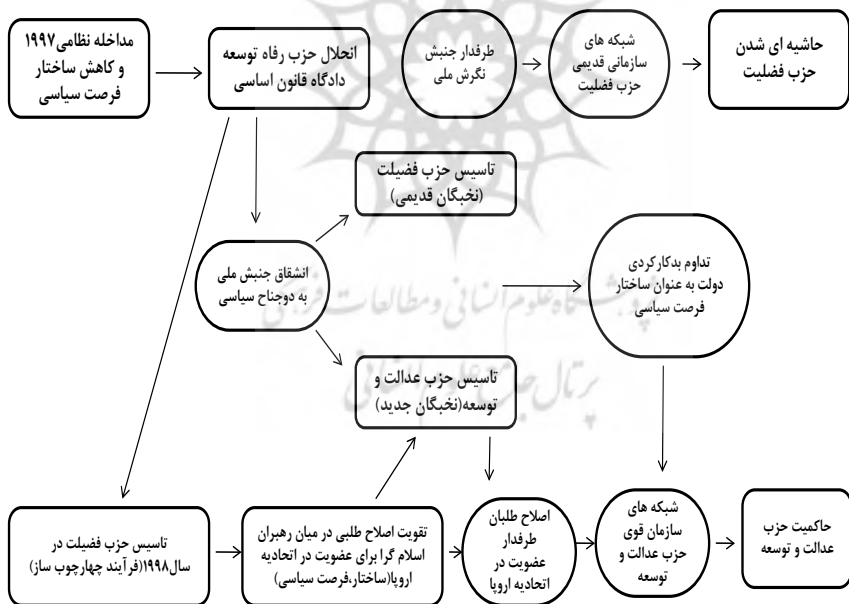
1. bernd Simon

2. Florence passy

اسلام‌گرا، انجمن صنعتگران و بازرگانان مستقل<sup>۱</sup>، سازمان حمایت از مسلمانان طرفدار جنبش نگرش ملی در اروپا، انجمن فارغ‌التحصیلان مدارس امام خطیب، رسانه‌ها، روزنامه‌ها و اتحاد کارگری اسلامی<sup>۲</sup>، نقش مهمی در تقویت ظرفیت سازمانی حزب و همچنین بسیج اسلام‌گرایان بازی می‌کرد. از طرف دیگر، حزب رفاه برخلاف جریان‌های لائیک، ترکیه، مشارکت و فعالیت‌های سیاسی را رفتاری دینی تعریف می‌کرد. در این زمینه، کلارک استدلال می‌کند که این نوع رفتارها به تقویت محیطی منجر شد که در آن، اسلام و مسلمانان می‌توانستند به تقویت مواضع خویش بپردازند.

### دینامیک‌های انشعاب و نوسازی جنبش‌های اسلام‌گرای ترکیه

بعد از مداخله نظامی ۱۹۹۷، گروهی از نمایندگان پارلمان نزدیک به اربکان حزب فضیلت را تشکیل دادند و هنگامی که در ژانویه ۱۹۹۸، حزب رفاه توسط دادگاه قانون اساسی به دلیل تخلف از قانون احزاب سیاسی و اصول سکولاریسم ممنوع‌الفعالیت شد، بسیاری از نمایندگان سابق حزب رفاه به حزب تازه‌تأسیس فضیلت پیوستند (Mc adam, 1996:34).



جدول ۳: دینامیک واگرایی و همگرایی دوباره اسلام‌گرایان در ترکیه

به نظر می‌رسد جنبش اسلام‌گرایی در قالب حزب فضیلت به دنبال چارچوب‌سازی راهبرد جدیدی ملایم‌تر از سیاست‌های حزب رفاه بود. حزب جدید در حال فاصله

1. Musiad  
2. Hak-Is



گرفتن از هویت اسلامی بود و رسالت خویش را در قالب ملی‌گرایی تعریف می‌کرد. بنابراین، حزب فضیلت به جای تقسیم شهروندان به «ما» و «آنها» بر ضرورت تقویت حقوق بشر، لیبرال دموکراسی و تعهد به سکولاریسم تأکید می‌کرد. همچنین این حزب توجه خاصی نسبت به روابط با غرب، اتحادیه اروپا و امریکا از خود نشان می‌داد (Akdogan, 2003: 112-124).

بنابراین، حزب فضیلت برخلاف حزب رفاه، سعی داشت به سمت احزاب راست-مرکز گرایش پیدا کند. اما بررسی دقیق‌تر شعارهای انتخاباتی حزب فضیلت نشان می‌دهد که میان اهداف حزب رفاه و حزب فضیلت در مورد ضرورت تغییر ساختار دولت سکولار ترکیه، به گونه‌ای که باعث کاهش قدرت دولت در مقابل جنبش‌های اسلام‌گرا شود اختلاف کمی وجود داشت. گولآپ<sup>۱</sup> در این زمینه استدلال می‌کند که از دیدگاه رهبران حزب فضیلت، دموکراسی ابزار جدیدی بود که به وسیله آن اسلام سیاسی می‌توانست در درون ترکیه به بازتعریف جایگاه خویش بپردازد (Gulalp Haldun, 1999: 40-60).

حزب فضیلت نیز پس از سه سال تحمل از جانب لائیک‌ها در نهایت، در سال ۲۰۰۱ با این استدلال که این حزب در واقع، ادامه‌دهنده راه حزب رفاه بوده، تمام اعضای سابق رفاه در آن عضو هستند و اینکه این حزب با ساختار لائیک تصریح‌شده در قانون اساسی تضاد دارد، توسط دادگاه قانون اساسی، منحل شد. در این مقطع، با توجه به سابقه انحلال تمام احزاب اسلام‌گرای قبلی توسط دادگاه قانون اساسی، نخبگان حزب فضیلت به دو گروه منشعب شدند: گروهی از نخبگان سنت‌گراتر به رهبری رجایی کوتان به تشکیل حزب جدید دیگری به نام «حزب سعادت» مبادرت کردند، اما بخش دیگر حزب فضیلت که شاخه‌ای نوگراتر، دموکرات‌تر و از نظر سنی جوان‌تر بودند، با جدا شدن از رهبری سابق حزب و حتی پدر معنوی احزاب اسلام‌گرا (نجم‌الدین اربکان)، حزب «عدالت و توسعه» را تشکیل دادند. تغییر محسوس در این انشعاب، این بود که برای اولین بار در تاریخ سیاسی ترکیه، حزبی اسلام‌گرا و در عین حال، معتقد به اصول ساختار سکولار این جمهوری متولد شد. در واقع، نخبگان اسلام-گرای حزب عدالت و توسعه به رهبری رجب طیب اردوغان و عبدالله گل، سکولاریسم را نه به عنوان الزام، بلکه به عنوان «باور» پذیرفته‌اند و به حرکت در چارچوب اصول سکولار، باور علمی و عملی دارند. این تغییر محسوس، نشان از استحاله مجدد در جریان اسلام‌گرایی ترکیه دارد. استحاله اول در دهه ۷۰ قرن بیستم با تشکیل حزب فعالیت جنبش‌های اسلام‌گرا روی داد؛ زیرا اسلام‌گرایان با تشکیل این حزب در عمل،

1. Gulalp

خود را مقید به قبول ساختار حقیقی و حقوقی قدرت لائیک‌ها در نظام سیاسی ترکیه کردند. استحاله دوم در زمان حزب فضیلت و پس از انحلال حزب رفاه روی داد که در آن، حزب فضیلت با تغییر مواضع سنتی خود نسبت به اسرائیل و به طور کلی جهان غرب، سعی در نزدیکی به محافل لائیک ترکیه کرد. استحاله سوم نیز در جریان انشعاب احزاب سعادت و عدالت و توسعه از حزب فضیلت روی داد که در نهایت، آخرین فراورده و سکولاریزه‌شده‌ترین گروه و محصول اسلام‌گرایی در ترکیه، در قالب حزب عدالت و توسعه متبلور شد که به نظر می‌رسد بتواند به عنوان حزبی قانونی در چارچوب لائیسیم نظام سیاسی ترکیه فعالیت داشته باشد.

با انحلال حزب رفاه (۱۹۹۸) و حزب فضیلت (۲۰۰۱)، ساختار فرصت سیاسی برای تحرک جنبش‌های اسلام‌گرا محدود شد. این امر به اختلاف شدید رهبران جنبش‌های اسلام‌گرا در مورد چگونگی تعریف و تغییر ساختارهای فرصت سیاسی موجود انجامید.<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد این امر در راستای نظریه گامسون<sup>۲</sup> و میر<sup>۳</sup> قرار دارد که معتقدند چارچوب‌سازی در حقیقت، فرایند مناقشه درونی میان بازیگران مختلف درون جنبش به منظور استفاده از موقعیت‌هاست (Kinzer, 2001:48). در این زمینه، محدود شدن ساختارهای فرصت سیاسی، به ابداع راهبردهای جدیدی منجر شد که نه تنها احیای دوباره اسلام‌گرایان را در پی داشت، بلکه حتی باعث شد که قوی‌تر از گذشته نیز عمل کنند.

اگرچه بیشتر رهبران حزب عدالت و توسعه تا چندی پیش، از اعضای جنبش نگرش ملی محسوب می‌شدند و حتی در درون حزب رفاه دارای پست‌های کلیدی بودند، به نظر می‌رسد که این حزب برنامه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی متفاوتی با احزاب رفاه و سعادت دارد. بنیانگذاران حزب عدالت و توسعه با وجود پرورش در درون گفتمان اسلام سیاسی سنتی، هرگز از عنصر اسلام برای تبیین برنامه‌های خود استفاده نمی‌کنند. اردوغان معتقد است: «ما انسان‌های محافظه‌کار دموکراتیکی هستیم... برنامه‌های ما با آداب و رسوم، سنت‌ها و ارزش‌های جامعه‌مان پیوند خورده است... به طوری که آنچه برای ما اهمیت دارد ارزش‌های دموکراتیک و نه ارزش‌های مذهبی است». بدین ترتیب، اسلام نه به بخشی از برنامه سیاسی، بلکه به بخشی از هویت اجتماعی و فرهنگی تبدیل می‌شود. رجب طیب اردوغان در این باره معتقد است:

1. Milliyet, July 14, 1996.

2..Gamson

3. Meyer





«بخش بزرگی از جامعه ترکیه خواستار مفهومی از مدرنیته هستند که سنت‌ها را رد نمی‌کند، به اعتقادات محلی احترام می‌گذارد، به زندگی معنوی انسانها ارج می‌نهد و البته مسیر پیشرفت و توسعه جوامع را صرفاً معادل با الگوی امریکایی معرفی نمی‌کند.» از نظر اردوغان، تشکیل حزب عدالت و توسعه پاسخی به این خواست مردم ترکیه بود.

البته حزب عدالت و توسعه از سیاست‌های هویتی هیچ حمایتی به عمل نمی‌آورد، زیرا از نظر سران این حزب، چنین سیاست‌هایی از طریق قرار دادن ما در مقابل دیگران باعث قطبی کردن جامعه می‌شود و به همین دلیل، این حزب از همان ابتدای کار خود با تمرکز بر روی مشکلات موجود در ترکیه بیشتر بر سیاست‌های خدمتی تأکید می‌کند (Taniyici، 2003:159). شاید علت دیگری که باعث می‌شود اعضای حزب عدالت و توسعه چندان گرایشی به سیاست‌های هویتی اسلام‌گرایانه پیدا نکنند، این است که آنها به اسلام به عنوان یکی از عناصر اجتماعی ترکیه و بخشی از سنت آن می‌نگرند، نه در جایگاه یک ایدئولوژی (Akdogan، 2003:112-124). به عبارت دیگر، حزب عدالت و توسعه قصد دارد در حالی که روابط خود را با اسلام در حوزه‌های اجتماعی و فرهنگی حفظ می‌کند، از آن به عنوان یک برنامه سیاسی صرف نظر کند (Taniyici، 2003:584).

به نظر می‌رسد بسیاری از سیاست‌مداران، روشن‌فکران و بازرگانان اسلام‌گرایی (شبکه‌های سازمانی) که از حزب عدالت و توسعه حمایت می‌کنند، به این نتیجه رسیده‌اند که در حال حاضر، اجرای سیاست‌های اسلامی در درون نظام سیاسی ترکیه امکان‌پذیر نیست و از همه مهم‌تر اینکه چنین سیاست‌هایی می‌تواند باعث انسداد سیاسی جامعه ترکیه از سوی نهادهای کمالیستی شود (Graham، 2003:170). بنابراین، سران حزب عدالت و توسعه به این آگاهی دست یافته‌اند که به منظور ایجاد جبهه‌ای وسیع‌تر در مقابل مراکز کمالیستی و کسب مشروعیت در فضای اجتماعی ترکیه، به گفتمان جدیدی نیاز دارند که بر ارزش‌های مدرنیته، حقوق بشر و حاکمیت قانون تأکید کند (Taniyici، 2003:63-225). در نتیجه، حزب عدالت و توسعه به عنوان حزبی محافظه‌کار در حالی که از اهمیت ارزش‌های دینی و مذهبی در سیاست‌های حزبی خود غفلت نمی‌کند، می‌کوشد این ارزش‌ها را در درون ساختارهای گسترده‌تر حوزه‌های عدالت اجتماعی قرار دهد.

حزب عدالت و توسعه برخلاف احزاب راست ترکیه، از قبیل: احزاب دموکرات، راه راست، حرکت ملی و... که بر حفظ ارزش‌های محافظه‌کارانه تأکید می‌کنند، همانند



احزاب رفاه، فضیلت و سعادت، نظام دموکراتیک- سکولار فعلی ترکیه را ناقص می‌داند. اعضای این حزب استدلال می‌کنند که تعریف سکولاریسم موجود در ترکیه برای جامعه‌ای که هویت آن براساس اسلام شکل گرفته است، مناسب نیست (Ellgur، 2010:247). به همین علت، این حزب همانند احزاب اسلام‌گرا و برخلاف احزاب راست ترکیه سعی می‌کند ساختار دولت ترکیه را براساس تفاسیر جدیدی از سکولاریسم و دموکراسی شکل دهد (Ibid).

هم‌چنین حزب عدالت و توسعه از ورود به اتحادیه اروپا، به عنوان یک فرصت سیاسی برای قدرت گرفتن اسلام‌گرایان، حمایت می‌کند؛ زیرا هم اتحادیه اروپا و هم حزب عدالت و توسعه خواستار کاهش نقش نظامیان در حوزه‌های سیاسی ترکیه هستند. اصلاحات اردوغان در صورت تصویب نهایی، نقش ارتش را که قصد دارد جایگاه برتر خود را در جامعه تثبیت کند، بسیار کمتر می‌کند و نقش فراقانونی و فراحکومتی آن را به چالش می‌کشد؛ البته این اصلاحات بخشی از کلیت بزرگ‌تر و جامع‌تری است که با هدف دموکراتیک‌تر کردن حکومت و رسیدن به استانداردهای عضویت در اتحادیه اروپا صورت می‌گیرد (قهرمان‌پور، ۱۳۸۳: ۱۶۴).

به نظر می‌رسد که اعضای حزب عدالت و توسعه در مورد علاقه‌مندی به پیوستن به اتحادیه اروپا به شدت تحت تأثیر اندیشه‌های فتح‌الله گولن قرار دارند. جنبش گولنیسم که توسط جماعت‌های اسلام‌گرای ترکیه رهبری می‌شود، می‌کوشد از فرصت‌های بین‌المللی شکل گرفته توسط فرایند جهانی شدن به نحو احسن استفاده کرده، تأثیرات سیاست‌های سرکوب‌کننده کمالیسم را تعدیل کند. به علاوه، این جنبش برای اولین بار با احساسات ضدغرب‌گرایانه در درون جنبش‌های اسلام‌گرا مخالفت و اعلام کرد که ادغام ترکیه در اتحادیه اروپا موجب اضمحلال هویت ترک‌ها نمی‌شود (Erdogan، 2003:235). در این زمینه، اگرچه نظامیان در ظاهر و برای نشان دادن وفاداری خود به اصول آتاتورک مبنی بر غربی شدن، از پیوستن ترکیه به اتحادیه اروپا حمایت می‌کنند، بسیاری از آنها تحقق چنین امری را نقطه شروع تضعیف موقعیت نظامیان و ایدئولوژی کمالیسم می‌دانند (ایکنیری، ۱۳۸۲: ۷۸). بنابراین، حزب عدالت و توسعه از بسته اصلاحات اتحادیه اروپا به عنوان ابزاری برای تغییر تفسیر سکولاریسم موجود در ترکیه و هم‌چنین توسعه فرصت‌های فعالیت گروه‌های اسلام‌گرا در این کشور استفاده می‌کند. از طرف دیگر، به نظر می‌رسد که این حزب از «طرح خاورمیانه بزرگ» امریکا نیز به دلیل تأکید آن بر روی صدور دموکراسی و اقتصاد بازار آزاد به جهان اسلام، حمایت به عمل می‌آورد.



در حالی که ایالات متحده آمریکا کشور ترکیه را الگوی دموکراسی سکولار در جهان اسلام معرفی می‌کند، از سکولاریسم موجود در ترکیه به دلیل ناسازگاری آن برای سایر کشورهای منطقه انتقاد می‌کند. بنابراین، هم اسلام‌گرایان ترکیه و هم سیاست‌مداران امریکایی از گفتمان کمالیسم به دلیل ناسازگاری با دموکراسی انتقاد می‌کنند (Graham، 2003:98-105).

از طرف دیگر، حزب عدالت و توسعه قصد دارد مفهوم محافظه‌کاری را از طریق عبرت گرفتن از ناکامی‌های تاریخ احزاب راست بازسازی کند. به همین دلیل، در حالی که جنبش‌های سیاسی اسلام‌گرای ترکیه نسبت به بخش‌های کمالیستی واکنش‌های منفی از خود نشان می‌دهند (Akdogan، 2003:100-104)، اردوغان سعی می‌کند هویت سیاسی جدیدی اتخاذ کند که اولاً، از تغییرات رادیکال اجتناب کند؛ ثانیاً، از فرایندهای سیاسی جامعه ترکیه، نهایت بهره را ببرد.

در این زمینه، حزب عدالت و توسعه سکولاریسم را ضامنی برای آزادی‌های مذهبی معرفی و تفسیر سکولاریسم به عنوان دشمن دین را رد می‌کند. این حزب تبعیض علیه انسان‌های دین‌دار را امری غیردموکراتیک می‌داند و به همین دلیل، اعضای آن معتقدند که سکولاریسم باید با دموکراسی ترکیب شود تا بتواند از آزادی‌ها و حقوق بنیادین انسان‌ها حفاظت کند. اردوغان در این باره معتقد است: «دولت به منظور تعریف ماهیت سکولاریسم باید نسبت به همه نظریات، دکترین‌ها و مذاهب موضعی بیطرفانه اتخاذ کند» (Erdogan، 2003:72). بنابراین، در ادبیات حزب عدالت و توسعه نقش اسلام به سطوح فردی تقلیل پیدا می‌کند. در این زمینه، اردوغان معتقد است: «اگرچه مردم می‌توانند در زندگی خصوصی خود دین‌دار باشند، دولت نمی‌تواند مذهب خاصی داشته باشد.»<sup>۱</sup> هم‌چنین بلنت آرینچ،<sup>۲</sup> رئیس سابق پارلمان ترکیه و از اعضای حزب عدالت و توسعه، استدلال می‌کند که سکولاریسم در ترکیه باید به شیوه‌های لیبرال‌تر بازتعریف شود؛ طوری که حقوق و آزادی‌های دینی افراد مورد تأکید قرار گیرد. از نظر آرینچ، این روایت جدید از سکولاریسم بر این حقیقت مبتنی است که ترکیه همواره چهارراه تمدن‌های مختلف بوده است؛ یعنی بخشی از تاریخ ترکیه به غرب و بخشی دیگر به شرق مربوط می‌شود. بنابراین، سکولاریسم در ترکیه باید با

1. Erdogan, R. T. (2001), Hurriyet Daily, August 28.

2. Bulent Arinc



توجه به بسترهای فرهنگی- اجتماعی دوگانه این کشور تعریف شود.<sup>۱</sup>

آکدوغان، یکی دیگر از نظریه‌پردازان حزب عدالت و توسعه، استدلال می‌کند که به منظور محافظت از آزادی‌های دینی در ترکیه، سکولاریسم باید از چشم‌اندازی دموکراتیک بازتعریف شود. به نظر او، تعریفی محدود از سکولاریسم، آن‌طور که توسط کمالیست‌ها صورت می‌گیرد، می‌تواند به یک ایدئولوژی انحصارگرا، تمامیت‌خواه و ژاکوینی تبدیل شود و بر مناقشات اجتماعی دامن زند (Akdogan, 2003: 105). در نتیجه، او مدل امریکایی سکولاریسم را به دلیل فقدان تعریف ایدئولوژیک و تأکید بر روی آزادی‌های مذهبی، بر تعریف موجود در ترکیه ترجیح می‌دهد (همان: ۱۳۲).

بنابراین، به نظر می‌رسد حزب عدالت و توسعه به عنوان حزبی نشأت‌گرفته از درون جنبش‌های اسلام‌گرای جدید تلاش می‌کند به منظور ایجاد ساختارهای فرصت سیاسی جدید از اسلام سنتی جنبش نگرش ملی فاصله بگیرد؛ زیرا جنبش نگرش ملی و احزاب منبعث از آن، همانند کمالیست‌ها، مسائل فرهنگی و هویتی را مقدم بر توسعه و پیشرفت جامعه می‌دانستند و به همین دلیل، سعی می‌کردند جامعه را واحدی همگن فرض کنند که تابع حکومت مرکزی است. اما برعکس، حزب عدالت و توسعه با شناسایی هویت‌ها و ساختارهای نامتجانس در ترکیه سعی می‌کند سبک سیاسی گسترده‌تر و فراگیرتری به وجود آورد. به عبارت دیگر، حزب عدالت و توسعه می‌کوشد از طریق محافظه‌کاری، به شکاف ایدئولوژیک میان اسلام‌گرایی و سکولاریسم پاسخ بدهد. به همین دلیل، این حزب از اتخاذ موضعی ایدئولوژیک خودداری می‌کند.

بی‌تردید، پذیرش چنین موضع سیاسی آثار زیادی روی راهبردهای سیاسی حزب عدالت و توسعه بر جای گذاشته است. انتظار می‌رود که این حزب از طریق گفتمان دموکراسی بتواند از شدت سرکوب‌گری و اقتدارگرایی نظام سیاسی کمالیسم بکاهد. به عبارت دیگر، تجربه فشارهای شدید مراکز کمالیستی بر روی اسلام‌گرایان باعث می‌شود که آنها از طریق ابزار دموکراسی، حقوق بشر، حاکمیت قانون و... به دنبال محافظت از خود باشند (Yavuz, 2005: 344). بنابراین، میتوان این رویکرد جدید اسلام‌گرایان را ناشی از فشارهای کمالیست‌ها دانست. به عبارت دیگر، حزب عدالت و توسعه هم در داخل و هم در خارج، به دنبال اتحاد با گروه‌های لیبرال دموکراتیک است تا بدین‌وسیله مشروعیت خویش را افزایش دهد.

1. Arinc, B. ( 2003 ), Vatan Daily ,September 29.

## نتیجه‌گیری

موضوع این مقاله، بررسی روند تفوق جنبش اسلامی در گفتمان سیاسی معاصر ترکیه بود. همان‌طور که اشاره شد، به دنبال شکست ایده عثمان‌گرایی و گسترش ناسیونالیسم عربی در بخش‌های مختلف امپراتوری عثمانی، ایده‌های اسلام‌گرایی و عمانی‌گرایی [و] ایده ملی‌گرایی ترک با مشی سکولاریستی در درون امپراتوری مطرح شد. سکولاریسم در ترکیه نه تنها خواهان مرکززدایی از اسلام بود، بلکه قصد داشت آن را با مبانی جدید مشروعیت در دولت جمهوری انطباق دهد. در حالی که قبل از [تصویب] قانون اساسی ۱۹۶۱، همه گروه‌های اسلام‌گرا توسط دولت سرکوب می‌شدند، بعد از تصویب قانون اساسی لیبرال، گروه‌های اسلامی از فرصت سیاسی به وجودآمده نهایت استفاده را کرده، شروع به سازماندهی شبکه‌های سازمانی خویش کردند. در این زمینه، با گسترش موج اسلام سیاسی در اواسط دهه ۱۹۶۰ در جهان اسلام و با ترجمه آثار اندیشمندان اسلام‌گرا و [وقوع] انقلاب اسلامی ایران، افکار اسلام‌گرایان ترک تحت تأثیر قرار گرفت. در اولین دوره بسیج اسلام سیاسی در ترکیه، نظامیان به عنوان یکی از نخبگان مهم، به دلیل تهدید گسترش کمونیسم در کشور شروع به تقویت اسلام‌گرایی در مقابل کمونیسم کردند و فرصت‌های سیاسی مهمی برای اسلام‌گرایان به وجود آوردند که به تأسیس شبکه‌های سازمانی قوی در میان اسلام‌گرایان ترکیه منجر شد.

در دوره دوم بسیج اسلام سیاسی، نظام سکولار-دموکراتیک به عنوان یک دشمن بیرونی مورد انتقاد قرار گرفت و از سبک زندگی اسلامی و مدل دولت دینی-نظام عادلانه- به عنوان راه‌حل این مشکلات، حمایت شد. هم‌چنین در این دوره، فرصت‌های ناشی از تلاش جهانی برای دموکراتیزاسیون و گسترش آزادی‌ها بیش از همه مورد استفاده احزاب اسلام‌گرا قرار گرفت و تلاش کردند نظام سکولار حاکم بر کشور را براندازند که در آن احزاب اسلام‌گرای رفاه و فضیلت توسط دادگاه قانون اساسی، منحل شد. شکست حزب رفاه در حفظ قدرت، نه تنها باعث تغییر تاکتیک‌ها و راهبردهای جنبش‌های اسلامی شد، بلکه گفتمان‌ها و قرائت‌های آنها را نیز دگرگون کرد.

در دوره سوم، اسلام نه به بخشی از برنامه سیاسی، بلکه به بخشی از هویت اجتماعی و فرهنگی تبدیل شده است. در این دوره، با به قدرت رسیدن حزب عدالت و توسعه، به اسلام به عنوان یکی از عناصر اجتماعی ترکیه و بخشی از سنت آن می‌نگرند و نه یک ایدئولوژی. به نظر می‌رسد در دوره سوم، نخبگان اسلام‌گرای حزب عدالت و توسعه به رهبری رجب طیب اردوغان و عبدالله گل، سکولاریسم را نه به عنوان الزام،

بلکه به عنوان «باور» پذیرفته‌اند و به حرکت در چارچوب اصول سکولار، باور علمی و عملی دارند. این تغییر محسوس، نشان از استحاله مجدد در جریان اسلام‌گرایی ترکیه دارد. این حزب هرچند از اهمیت ارزش‌های دینی و مذهبی در سیاست‌های حزبی خود غفلت نمی‌کند، می‌کوشد این ارزش‌ها را در درون ساختارهای گسترده‌تر حوزه‌های عدالت اجتماعی قرار دهد، [لذا] نقش اسلام به سطوح فردی تقلیل پیدا می‌کند. هم‌چنین این حزب از بسته اصلاحات اتحادیه اروپا به مثابه ابزاری برای تغییر تفسیر سکولاریسم موجود در ترکیه و هم‌چنین توسعه فرصت‌های فعالیت گروه‌های اسلام‌گرا در این کشور استفاده می‌کند.

اسلام سیاسی در ترکیه ماهیتی مدرن و متعادل دارد و حزب عدالت و توسعه همیشه تلاش کرده است اسلام را به ارزش‌های غربی نزدیک کند. این حزب از طریق گفتمان دموکراسی سعی دارد از شدت سرکوب‌گری و اقتدارگرایی نظام سیاسی کمالیسم بکاهد. به عبارت دیگر، تجربه فشارهای شدید مراکز کمالیستی بر روی اسلام‌گرایان باعث می‌شود که آنها از طریق ابزار دموکراسی، حقوق بشر، حاکمیت قانون و... به دنبال محافظت از خود باشند. آنها الگویی را به جهان اسلام معرفی می‌کنند که در درون خود عناصر اساسی دموکراسی غربی را داراست. اگرچه گذار جمهوری ترکیه از کمالیسم به سمت حکومت جامعه مدنی در حال حاضر، توانسته است برای گروه‌های اسلام‌گرا آزادی‌های زیادی به دست آورد، باید توجه کرد که صرف آزادی‌های مدنی نمی‌تواند باعث تشکیل حکومتی اسلامی در این کشور شود، زیرا قانون‌گذاری در جامعه اسلامی باید در چارچوب قوانین قطعی اسلام صورت گیرد و با احکام الهی تعارض نداشته باشد؛ در حالی که مدل اسلام سیاسی در ترکیه بیش از اینکه با احکام اسلامی سازگار باشد، با اصول و ارزش‌های غربی تطابق دارد. به نظر می‌رسد مدل اسلام‌گرایی ترکیه نوعی اسلام برگرفته از تجدد اروپایی و امریکایی است که غرب آن را ابزاری برای ایجاد انحراف در بیداری اسلامی قرار داده است. البته نباید شک داشت که پذیرش حاکمیت حزب عدالت و توسعه در ترکیه تا حدی به معنای عقب‌نشینی غرب است؛ زیرا این کشور سالها مرکز حکومت آتاتورک و درصدد تغییر همه نمادهای مذهبی و دینی مردم بود و قصد داشت ارتباط اسلام را با پیشینه فرهنگی مردم قطع کند. اینک که ترکیه به یک سکولاریسم میانه‌روتر رجوع کرده است، به معنای پشت سر گذاشتن جریان سکولاریسم تمامیت‌خواه و قانع شدن به یک سکولاریسم میانه‌رو و حکومتی است که در ساختار حکومت لائیک هم برخی آزادیهای مذهبی را به مردم می‌دهد و با نمادهای مذهبی در حوزه زندگی خصوصی انسان‌ها





مبارزه نمی‌کند و حتی اجازه حضور آن نمادها را در بعضی از لایه‌های اجتماعی می‌دهد. اگرچه به نظر می‌رسد این قدم امری رو به جلوست، فاصله زیادی با آرمان‌های یک حکومت اسلامی دارد. از طرف دیگر، غرب نیز چون احساس می‌کند که عمق خواسته‌های مردم منطقه بیش از این مقیاس است و میل به انقلاب اسلامی دارد، حاضر شده است سکولاریست‌های میانه‌رو را شبکه‌سازی و جریان‌های انقلابی را به سمت آنها هدایت کند.

### منابع فارسی

- امام جمعه زاده، سیدجواد، محمودرضا رهبرقاضی و محموداوغلی، رضا (۱۳۸۹). «چرخش گفتمانی در استراتژی‌های اسلام‌گرایان ترکیه و علل آن»، فصلنامه آفاق امنیت، س ۳، ش ۶.
- بهروزلک، غلامرضا (۱۳۸۵). «اسلام سیاسی و جهانی شدن»، مجله مطالعات راهبردی، ش ۳۱.
- دکمچیان، هرایر (۱۳۷۷). اسلام در انقلاب: جنبش‌های اسلامی در جهان عرب (بررسی پدیده بنیادگرایی اسلامی)، ترجمه حمید احمدی، تهران: انتشارات کیهان، ج ۳.
- دلاپورتا، دوناتلا و ماریو دیانی (۱۳۸۳)، مقدمه‌ای بر جنبش‌های اجتماعی، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: نشر کویر.
- قهرمان پوربناب، رحمان (۱۳۷۹)، «تأثیر انقلاب اسلامی بر ترکیه»، تهران: فصلنامه مطالعات خاورمیانه، ش ۲۴.
- کوهن، جین (۱۳۸۶)، فهم و مطالعه جنبش‌های اجتماعی جدید، ترجمه علی حاجلی، تهران: انتشارات جامعه و فرهنگ.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۹)، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
- مرادی، مجید (۱۳۸۴)، جنبش‌های اسلامی معاصر، تهران: انتشارات باشگاه اندیشه.
- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۱)، درآمدی نظری بر جنبش‌های اجتماعی، تهران: پژوهشکده امام خمینی (ره).
- نش، کیت (۱۳۸۸)، جامعه‌شناسی سیاسی معاصر: جهانی شدن، سیاست و قدرت، محمدتقی دلفروز، تهران: انتشارات کویر.

- Ahmad (1993), *The Making of Modern Turkey*, London: Routledge.
- Akdogan Y (2003), *Muhafazakari Demokrasi*, Ankara, Alfa Basim Yayin.
- Bernard Lewis (1996), Islam and Liberal Democracy:A Historical Overview, *Journal of Democracy* 7(2).
- Bernard Lewis (2002), *The Emergence of Modern Turkey*, New York:Oxford University Press.
- Bert Klandermans and Bernd Simon (2001), Politicized Collective Identity:A Social Psychological Analysis, *American Psychologist*, 56(4).
- Binnaz Toprak (1981), *Islam and Political Development in Turkey*, Leiden, the Netherlands:E. J. Brill.
- Dagi I. D (2004), Rethinking Human Rights, Democracy and the West:Post- Islamist Intellectuals in Turkey, *Critical Middle Eastern Studies* ,13(2).
- Doug McAdam, John D. McCarthy, and Mayer N. Zald (1996) *Comparative Perspectives on Social Movements:Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*, New York:Cambridge University Press.
- Duran B (2004), Islamist redefinition (s) of European and Islamic Identities in Turkey, *in turkey and European integration:Accession Prospects and issues*, ed. M. Ugar and N. Canefe ,London:Routladge.
- Ellgur B(2010), *The Mobilization of Political Islam in Turkey*, Cambridge University Press, New York.
- Emirbayer Mustafa and Jeff Goodwin (1994) Network Analysis, Culture, and the Problem of Agency, *American Journal of Sociology*, 99(6).
- Erdogan R. T (2003) *Konusmalar*, Ankara, AK Parti.



- Erdogan, R. T. (2004) , Conservative Democracy and the Globalization of Freedom , American Enterprise Institute (29 January) , <http://www.mfa.gov.tr/PrintPageE2.asp>.
- Ergun Ozbudun(2000), *Contemporary Turkish Politics:Challenges to Democratic Consolidation*, Boulder, CO:Lynne Rienner Publishers.
- Ergun Ozbudun and Ali Kazancıgil, (1981) *Ataturk:Founder of a Modern State*, Hamden, CT:Archon Books.
- Ernest Edmondson Ramsaur, (1957) *The Young Turks; prelude to the revolution of 1908*, Princeton, N. J. , Princeton University Press.
- Frank Tachau and Metin Heper (1983), The State, Politics and the Military in Turkey, *Comparative Politics*, 16(1).
- Graham F(2003) *The Future of Political Islam*, New York:Palgrave.
- Gulalp Haldun (1999), The Poverty of Democracy in Turkey:The Refah Party Episode, *New Perspectives on Turkey* 21(2).
- Gulalp, Haldun (2002), Using Islam as Political Ideology:Turkey in Historical Perspective, *Cultural Dynamics* 14(1).
- Halis Ayhan (1999), *Turkiyede Din Egitimi (1920–1998)*, Istanbul:Marmara Universitesi Ilahiyat Fakultesi Vakfı Yayınları.
- Hank Johnston and John A. Noakes (2005) *Frames of Protest:Social Movements and the Framing Perspective*, Lanham, MD:Rowman and Littlefield Publishers.
- Hasan Kayalı (1997), *Arabs and Young Turks:Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908–1918*, Berkeley:University of California Press.
- J. Craig Jenkins and Bert Klandermans (1995) *The Politics of Social Protest:Comparative Perspectives on States and Social Movements Minneapolis*:University of Minnesota Press.
- Kemal H. Karpat(2001), *The Politicization of Islam:Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*,

New York:Oxford University Press.

- Kuru A (2005) Globalization and Diversification of Islamic Movements:Three Turkish Cases political Science, *Quarterly*, 120(2).
- Landau Jacob M (1995), *Pan-Turkism:From Irredentism to Cooperation*. Bloomington:Indiana University Press.
- Mario Diani and Doug McAdam (2003) *Social Movements and Networks:Relational Approaches to Collective Action*, New York:Oxford University Press.
- Masami Arai (1992), *Turkish nationalism in the Young Turk era*, E. J. Brill.
- McAdam, D. (1982), Political process and the development of black insurgency:1930–1970. Chicago: University of Chicago Press.
- Narlı Nilufer (1999), The Rise of the Islamist Movement in Turkey, *MERIA Journal*, 3(3).
- Nevzat Kosoglu (1997), *Devlet:Eski Turklerde, Islamda ve Osmanlıda*, Istanbul:Otuken Nesriyat.
- Niyazi Berkes (2002), *Turkiyede Cagdaslasma*, Istanbul:Yapı Kredi Yayınları.
- Paul Lucardie (2000), Prophets, Purifiers, and Prolocutors:Towards a Theory on the Emergence of New Parties, *Party Politics*, 6(2).
- Quintan Wiktorowicz (2004), *Islamic Activism:A Social Movement Theory Approach*, Bloomington:ndiana University Press.
- Quintan Wiktorowicz (2004), *Islamic Activism:A Social Movement Theory Approach*, Bloomington:Indiana University Press.
- Sadullah Ozcan and Emine Dolmacı (2001), Fazilet Partisi: Geleneksel kader, *Zaman*, June 23.
- Stephen Kinzer (2001), *Crescent and Star:Turkey Between Tow Words*, New York:Farrar:Straus and Girouy.
- Tanıl Bora and Kemal Can (2000), *Devlet, Ocak, Dergah:12*



*Eylulden 1990 lara Ulkucu Hareket*, Istanbul:Iletisim Yayınları.

- Taniyici S (2003), Transformation of Political Islam in Turkey: Islamist Welfare Party s Pro- EU Turn, *Party Politics*, 9(4).
- Vincent (2004) Eastern Promise, *Finantial Times*, 3 Des.
- Yavuz, M. H (2005) *Modernlesen Muslumanlar*, Istanbul, Kitap Yayınevi.
- Yesilada Birol (1989) Islamic Fundamentalism and the Saudi Connection. *UFSI*, No 18.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی





پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی