

کنش دموکراتیک جنبش‌های اسلامی در ترکیه با تأکید بر طریقت‌های عرفانی

سجاد امیدپور^{۱*}

محمدباقر خرمشاد^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۴/۰۱

چکیده

تقابل و تعامل دین و دولت در ترکیه، برآیندهای خاص جامعه‌شناختی داشته که از یک سو مدلول پدیده‌های سیاسی در گذشته و از دیگر سو، دلیل مناسبات سیاسی - اجتماعی در آینده بوده است. ترکیه اگرچه چندبار کودتای نظامی را تجربه کرد، به نظرمی‌رسد که نسبت به دیگر کشورهای اسلامی خاورمیانه، دموکراسی‌ای کارآمدتر و جافتاده‌تر داشته باشد؛ دموکراسی در این کشور (اگر نگوئیم نهادینه شده است) در حال نهادینه شدن است. سنت دموکراتیک در این کشور با دیگر کشورهای اسلامی خاورمیانه (به جز ایران) قابل قیاس نیست.

این پژوهش در پی پاسخ‌گویی به این پرسش است که «چرا جریان‌ها و جنبش‌های اسلامی در ترکیه به کنش‌های خشونت‌بار رونیاورده‌اند یا به‌مانند دیگر کشورهای منطقه، ترکیه، دستخوش تحولات خشونت‌بار از این سنخ نبوده است؟ به عبارت دیگر چرا برای جنبش‌های اسلامی در ترکیه، مبارزه در رژیم، نسبت به مبارزه با رژیم اولویت داشته است؟»؛ نگارندگان بر این باور هستند که برای پاسخ‌گویی به پرسش بالا می‌توان از دو دسته عوامل «زیربنایی و روبنایی» نام برد: درباره عوامل زیربنایی، می‌توان به فرهنگ سیاسی مردم ترکیه به عنوان عامل تعیین‌کننده نوع مشارکت سیاسی، طریقت‌های عرفانی و تأثیر آنها بر انسان‌شناسی و خدانشناسی شهروندان ترکیه و همچنین غیرسیاسی بودن این طریقت‌ها، اشاره کرد؛ از جمله عوامل روبنایی نیز می‌توان، توان بالای رژیم سکولار در سرکوب مخالفان مسلح، ایجاد نظام چندحزبی، انتخابات آزاد و رشد اقتصادی را برشمرد.

واژگان کلیدی: ترکیه، جنبش‌های اسلامی، کنش دموکراتیک.

۱. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول (s.omidpour@aut.ac.ir))

۲. دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی

مقدمه

برای فهم و تبیین تحلیلی مسائل ترکیه و چگونگی روی‌آوری جنبش‌های اسلامی به کنش دموکراتیک، می‌توان از آراء موریس دوورژه^۱ درخصوص مبارزه در رژیم و مبارزه با رژیم، چارچوب نظری مناسبی تدارک دید. موریس دوورژه، سیاست‌شناس برجسته فرانسوی، مبارزات سیاسی را به دو نوع مبارزه در رژیم و مبارزه با رژیم تقسیم کرده‌است (دوورژه، ۱۳۵۴: ۲۳۴). هدف‌های مبارزه در رژیم، به‌الزام، انقلابی نیستند (دوورژه، ۱۳۵۴: ۲۳۵). تمیز میان پیکار با رژیم و پیکار در رژیم، به مفهوم حقانیت بستگی دارد. هر مسلک، نوعی از حقانیت را تعریف می‌کند: حقانیت پادشاهی، حقانیت دموکراتیک و حقانیت کمونیستی (دوورژه، ۱۳۵۴: ۲۳۹)؛ در این راستا دموکراسی، در جایگاه نظامی ارزشی، الگوهایی خاص از کنش‌های سیاسی^۲ را برای کنش‌گران باورمند به خود به‌همراه می‌آورد؛ بنابراین، پذیرش قواعد بازی در دموکراسی‌ها برآمده از جامعه‌پذیری شهروندان در چارچوب این نظام ارزشی است. در خاورمیانه کشورهای کمی را می‌توان برشمرد که عموم، نظام ارزشی دموکراسی را برای حکومت‌کنندگان از یک سو و حکومت‌شوندگان از سوی دیگر پذیرفته‌باشند؛ در این میان، ترکیه از معدود کشورهای خاورمیانه است که به این اشتراک باور (مسلک) در میان حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان، نزدیک شده‌است.

ابتدای دههٔ دوم قرن ۲۱ برای خاورمیانه، آستن تحولاتی شگرف بود؛ تحولات سیاسی - اجتماعی که در این منطقه، رویداد، عامل تمرکز نظری (تئوریک) بسیاری از صاحب‌نظران بر آن منطقه شد. عده‌ای آن را بهار عربی خواندند؛ بسیاری دیگر، ملهم از آثار هانتینگتون از آن با عنوان موج چهارم دموکراسی یاد کردند و برخی دیگر، اصطلاح بیداری اسلامی را برای تبیین آن جعل کردند.

این پژوهش در پی بررسی کیفیت، چرایی و چگونگی وقوع تحولات یادشده (در بالا) در خاورمیانه نیست. موضوع بحث در این پژوهش، چرایی شکل‌نگرفتن جنبش‌های اسلامی با مشی خشونت‌طلبی در ترکیه است؛ البته نگارندگان بر این باورند که در موقعیت قدرت^۳ قرار گرفتن اسلام‌گرایان، آن هم به‌صورت دموکراتیک، از جمله دلایلی است که از خشونت‌گرایی جنبش‌های اسلامی برای کسب قدرت جلوگیری کرده‌است اما این دلیل اخیر به یک معنا، از جمله دلایل

.....
1. Maurice Duverger
2. Political Actions
3. Position of power

کوتاه‌مدت کنش دموکراتیک جنبش‌های اسلامی در ترکیه است؛ بنابراین نویسندگان بر این نظرند که می‌بایست دلایل ژرف‌تر کنش دموکراتیک جنبش‌های اسلامی در ترکیه را در جایی دیگر جستجو کرد. ترکیه به‌عنوان نخستین کشوری که راه سکولاریزاسیون^۱ را از بالا و با شدت توسط مصطفی کمال پاشا (آتاترک) طی کرده، در چالش میان جنبش‌های اسلامی^۲ خشونت‌طلب با نیروهای دولتی (چنان‌که برخی کشورهای عربی قرار گرفته‌اند) قرار گرفته‌است؛ برای بررسی این موضوع به‌نظر می‌رسد، ناگزیر شویم بر تاریخ ترکیه مدرن، به‌عنوان مقدمه مروری داشته‌باشی

برخی پژوهشگران، تاریخ جدید ترکیه را به سه دوره تقسیم کرده‌اند: دوره اول، الغای سلطنت و خلافت و تأسیس جمهوری به‌وسیله آتاترک؛ دوره دوم، دوره اصلاحات سیاسی و جوانه‌زدن ریشه‌های دموکراسی که حدود دو دهه طول کشید. و دوره سوم، پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و کودتای سپتامبر ۱۹۸۰ که تاکنون ادامه دارد (نامور حقیقی، ۱۳۷۲: ۳).

در دوره اول، آتاترک سعی کرد که مذهب را به‌عنوان یکی از مهم‌ترین موانع توسعه از ساحت سیاسی ترکیه برچیند؛ هدف نهایی او در این فرایند، الغای خلافت و اعلام جمهوری بود (Bayder, 50; 1955)؛ باید توجه داشت که شرایط عینی و ذهنی این امر نیز فراهم شده‌بود؛ از جمله این شرایط می‌توان به شکست عثمانی‌ها در جنگ جهانی اول و تقسیم امپراتوری عثمانی و بی‌آبرویی نظام سلطنت که در دست مهاجمان بیگانه و نیز نیروهای مرتجع داخلی درنوسان‌بود، اشاره کرد (عنایت، ۱۳۶۳: ۱۰۱). مذهبی که آتاترک حامی آن بود، به‌شدت، مذهبی فردی‌شده و غیرسیاسی بود (Tapper, 1991; 7) که در درازمدت با توجه به ساخت و بافت مذهبی جامعه، می‌توانست عدم جامعه‌پذیری سیاسی را به‌عنوان چالشی جدی برای کمالیست‌ها به‌همراه‌بیاورد.

در دوره دوم که از اوایل دهه ۱۹۵۰ آغاز می‌شود، بسیاری از نخبگان حاکم^۳ با توجه به فشار توده‌های مذهبی از یک‌سو و مشارکت‌طلبی طبقات متوسطی^۴ که تازه از فرایند نوسازی سربرآورده‌اند از دیگر سو، ناچار شدند، نظام تک‌حزبی را الغا کرده، نظام چندحزبی را با آن جایگزین کنند. سیستم دموکراتیک نسبی انتخابات در ترکیه که مجالی را برای اهمیت‌دادن به آرای قشرهای مذهبی فراهم کرده‌بود، میان سال‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۸۰ دو کودتای نظامی را تجربه می‌کند؛ در این میان، انقلاب

1. Secularization
2. Islamic Movements
3. ruler Elites
4. Middle class

اسلامی ایران در ۱۹۷۹ برای بسیاری [گروه‌ها] در ترکیه نویدبخش و نیز نگران‌کننده بود (لوئیس، ۱۳۸۶: ۱۴). با کودتای ۱۹۸۰ مصادف با انقلاب اسلامی؛ دوره سوم تاریخ ترکیه آغازشد.

در طول دوران سوم به‌ندرت می‌توان نمونه‌هایی از دست‌یازیدن به خشونت، توسط جنبش‌های اسلامی را برای قبضه قدرت پیدا کرد. عموم حرکت‌های خشونت‌بار در ترکیه یا از جنس مبارزه با تبعیض‌های قومی بوده‌است (کردها) یا از سنخ ترورهای سیاسی؛ که مورد اخیر، آشکارا با معنی‌ای که ما از مفهوم جنبش‌های اسلامی مستفادمی‌کنیم، متفاوت است؛ بنابراین با بیان این مقدمه، می‌توان پرسش اصلی این پژوهش را بدین‌گونه طرح کرد:

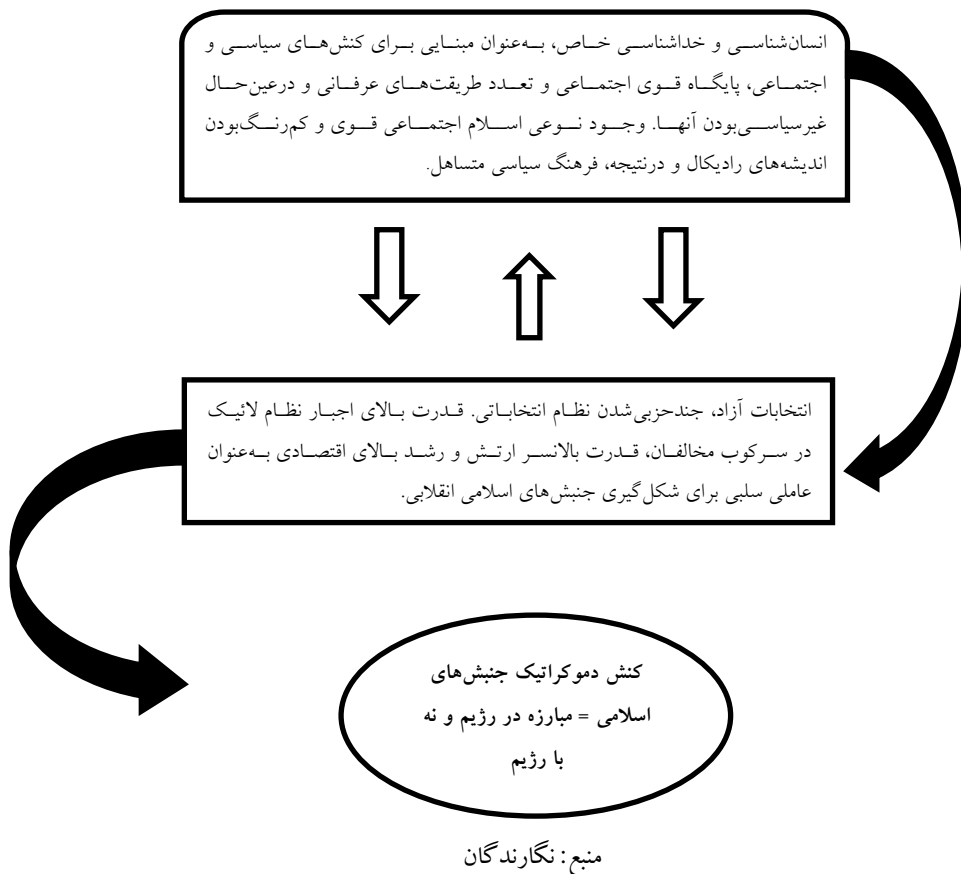
دراصل، چه عامل یا عواملی باعث شده‌است که ترکیه با جمعیت بیش از ۹۰ درصد مسلمان و همچنین با سابقه دیرینه حکومت عثمانی‌ها به‌عنوان حکومتی اسلامی، به منازعات برآمده از درگیری دولت لائیک با جنبش‌های اسلامی، دچار نشود؟ به‌بیان‌دیگر، آنچه از ریشه‌یافتن جنبش‌های اسلامی با مشی خشونت‌گرا برای دست‌یازیدن به قدرت سیاسی جلوگیری کرده، چه بوده‌است؟ بر این اساس، چه متغیرهایی جنبش‌های اسلامی را در ترکیه به‌سوی مبارزه در رژیم، (و نه با رژیم) سوق داده‌است؟ برای پاسخ‌گویی به پرسش یادشده، فرضیه پژوهش بدین شکل طرح شده‌است:

آنچه جنبش‌های اسلامی را در ترکیه به‌سوی کنش دموکراتیک سوق داده و مبارزه در رژیم را به‌عنوان آلترناتیو مبارزه با رژیم مطرح کرده‌است، معلول دو دسته عوامل زیربنایی (فلسفی - فرهنگی) و روبنایی (سیاسی - اقتصادی) است؛ «طریقت‌های مذهبی با پایگاه اجتماعی قوی و درعین‌حال غیرسیاسی، عدم رشد و نمو اندیشه‌ها و اندیشمندان تندرو اسلامی، انسان‌شناسی و خداشناسی خاص، وجود یک اسلام اجتماعی قوی در کنار اسلام سیاسی مشارکت‌جو و در نتیجه فرهنگ سیاسی متساهل»، به‌عنوان عوامل زیربنایی مطرح‌اند؛ «تغییر نظام انتخاباتی از تک‌حزبی به چندحزبی، انتخابات آزاد، توان بالای رژیم لائیک در سرکوب مخالفان، قدرت نهادینه‌شده ارتش به‌عنوان نیروی تعادل‌بخش^۱ و رشد اقتصادی»، عوامل روبنایی قلمداد می‌شوند.

در توضیح اصطلاح زیربنا و روبنا باید گفت معنایی که نگارندگان از این دو مفهوم مراد می‌کنند، غیراز آن چیزی است که در نظر کارل مارکس، "مشهور است؛ بنابراین، به باور نگارندگان، زیربنا بر بعد ذهنی و در نتیجه فرهنگی دلالت دارد درحالی‌که روبنا بر ابعاد عینی تجربه زیسته، استوار است لذا مفروض پژوهش، این است که انسان‌ها بیش از هر چیز براساس شناخت و باوری ذهنی‌ای از امور

دارند، عمل می‌کنند و درحقیقت، این باورهای ذهنی به یک معنا تعیین‌بخش کنش‌های انسانی هستند؛ همچنین بیان این نکته لازم است که دو مفهوم «مبارزه در رژیم» و «مبارزه با رژیم» بیش از هر چیز برای قابل فهم کردن کنش سیاسی جنبش‌های اسلامی از داورژره عاریت گرفته شده‌است و بنابراین، این به معنای وفاداری تمام و کمال به مباحث نظری داورژره نیست لذا این دو مفهوم، براساس سودمندی معنایی آنها استعمال شده‌اند. روش تحقیق در این پژوهش، حول عوامل زیربنایی، هرمنوتیک (تفسیری) بوده، درخصوص عوامل روبنایی، روش پژوهش حاضر، گزینش عقلانی است؛ روش گردآوری داده‌ها نیز، کتابخانه - اسنادی است. براساس آنچه گفته آمد، رابطه علی و متغیرهای این پژوهش عبارت‌اند از:

شکل ۱: الگوی شماتیک



الف - چارچوب نظری

۱- رویکردهای معناکاو و علت‌کاو

مفهوم هرمنوتیک^۱ به معنای شاخه‌ای خاص از دانش، پدیده‌ای نوظهور و به دوران مدرنیته^۲ مربوط است. هرمنوتیک دارای سه معنا (بیان، لفظ، توضیح‌دادن و ترجمه‌کردن) است که حقیقت (به‌فهم‌رساندن) در هریک از آنها گنجانده شده است (پالمر، ۱۳۷۷: ۲۰ و ۲۱). اغلب، دان‌هاور^۳ را نخستین کسی می‌دانند که واژه هرمنوتیک را به‌کاربرده است (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۰). هرمنوتیک که علم تفسیر نیز خوانده می‌شود، ابتدا ابزاری در دست اندیشمندان، نحله‌ها و مذاهب مختلف، برای نیل به نیت مؤلف یا پدیدآورنده متن بوده است (Pannenberg, 1969: 129). دیدگاه‌های تفسیری، تبیین را برای توضیح رفتارهای سیاسی کافی نمی‌دانند و درمقابل، از «تفهم»^۴ پدیده‌های سیاسی و اجتماعی سخن می‌گویند (معینی علمداری، ۱۳۹۰: ۱۳۹). نظریه‌های تفسیری، بر قلمرو معنایی زندگی و بیان‌های انسانی تأکید دارند. ما فقط با رویدادها سروکار نداریم بلکه رویدادها برای ما «رویداد» می‌شوند که معنایی را به آنها نسبت می‌دهیم؛ به‌طور کلی، تجربه‌های ما از رویدادها، رنگ اغراض و اهداف ما را به‌خود می‌گیرند و به‌این ترتیب، امور، وقتی قابل‌طرح‌اند که در چارچوب یک نظام تفسیری، معنایی خاص پیدامی‌کنند و واقعیت، براساس معنایی که به آن نسبت‌داده می‌شود، تجربه می‌شود (Adler. 1931: 3).

از چشم‌اندازی، جهت‌گیری یک نظریه‌پرداز، براساس پابندی به تبیین یا تفسیر تعیین می‌شود. تبیین، به نظریه‌های قیاسی - قانون‌وار گرایش دارد و با پرسش‌های «چرا دار» آغاز می‌شود و سپس توضیح می‌دهد که انجام امور، در کدام شرایط، معقول یا مناسب خواهد بود؛ درحالی‌که رویکردهای تفسیری، به‌جای علیت، بر تأویل تأکید دارند؛ آنها نشان می‌دهند که فاعلان، چگونه آنچه را انجام می‌دهند، معقول جلوه می‌دهند؛ از این نظر، «تفسیرگرایی» افعال و اعمال اجتماعی را از معنایی یا مرادات فاعلان، ناشی می‌داند درحالی‌که «تبیین»، این اعمال و افعال را از محاسبه سود و زیان افراد، ناشی می‌داند. در رویکرد تفسیری، نقش عاملیت، برجسته می‌شود (لیتل، ۱۳۷۳: ۱۱۵ و ۱۱۶)؛ در این

.....
1. Hermeneutic
2. modernity
3. Dann Hauer
4. verstehen

رویکرد، افراد، فاعلانی صاحب‌رأی و نماداندیش دانسته‌می‌شوند و تفسیر به آن سویی گرایش دارد که زمینه فرهنگی و روانی این اعمال را روشن می‌کند؛ به عبارت دیگر، هدف تفسیر، فهم‌پذیرکردن رفتارهای آدمی است (لیتل، ۱۳۷۳: ۱۱۵ و ۱۱۶).

به‌طور کلی، تفسیرگرایان به مطالعه «فرهنگ»^۱ به‌عنوان مجموعه‌ای سازمان‌یافته از هنجارها و قواعد اهمیت می‌دهند (معینی علمداری، ۱۳۹۰: ۱۴۱). رابطه میان هرمنوتیک و امور سیاسی، مبادی خود را در علم تفسیر محض جستجو می‌کند (رهبری، ۱۳۸۴: ۱۱). آنچه انسان را وامی‌کند که به عملی مبادرت ورزد، یعنی «قصد و اندیشه» او، همان معنا بوده که آماج تفسیر است و هدف دیتای هم دستیابی به همین نیت و اندیشه یا معناست (احمدی، ۱۳۸۰: ۷۸).

رویکرد تفسیری، در دل خود، مقداری تبیین را نیز به‌همراه دارد؛ بر این اساس، هر تفسیری، معتبر نیست. آنچه تفسیر ارجح را مشخص می‌کند، «هماهنگی» اجزاء تفسیر است؛ بنابراین اجزاء و گزاره‌های تفسیر باید در قالب انسجامی منطقی، مطرح شوند. ترتیب گزاره‌ها در فرایند تفسیر، باید چنان منطقی جلوه‌کند که عملکرد مؤلف متن، براساس گزاره‌های عقلی، منطقی به‌نظر آید؛ درست در همین جا می‌توان نوعی تلفیق نظری (تئوریک) از رویکرد گزینش عقلانی با رویکرد تفسیرگرایی برقرار کرد؛ بدین معنا که در هیچ‌یک از دو رویکرد «معناکاو» و «علت‌کاو» نمی‌توان معنا و علت غایی پدیده‌های سیاسی را روشن کرد لذا بهره‌گیری از هر رویکرد برای آزمون دیگری، مهم جلوه‌می‌کند. براساس رویکرد تفسیری، انسان یا موضوع (سوژه)، برپایه درک و ذهنیت خود که بیش از هر چیز برآمده از نظام فرهنگی‌ای است که در آن زیست می‌کند، به کنش سیاسی دست می‌زند.

رویکرد گزینش عقلانی^۲ که از اقتصاد، به مباحث روش‌شناسی در علوم انسانی وارد شده است، محور تحلیل خود را فرد قرارداده است. در قالب رویکرد گزینش عقلانی گفته می‌شود که موضوع انسانی در چارچوب محاسبه سود و زیان خود در فرایند تصمیم‌گیری، به گزینش اقدام می‌کند؛ بنابراین، دو موضوع مهم عقلانیت^۳ و فاعلیت انسانی^۴ مفاهیم مشترک این دو رویکرد هستند. اگرچه در چارچوب رویکرد تفسیری، به تبیین پدیده‌ها کم‌رنگ‌تر توجه می‌شود، مقداری از تبیین را که در بحث «هماهنگی» گفته شد، می‌توان دید.

1. Culture
2. Rational choice
3. Rationality
4. subject

بنابر آنچه تاکنون بیان شد، برای فهم کنش‌ها و پدیده‌های سیاسی در قالب مفاهیم زیربنا و روبنا، در ترکیه، رویکرد تفسیری از قدرت تحلیل بالاتری برای فهم عوامل زیربنایی، بهره‌مند است و برای تبیین عوامل روبنایی، رویکرد گزینش عقلانی، شایسته‌تر می‌نماید؛ در رویکرد اخیر بررسی می‌شود که چگونه جنبش‌های اسلامی با محاسبه سود و زیان خود در روند تحولات سیاسی ترکیه به مبارزه در چارچوب رژیم روی آورده‌اند و نه مبارزه با رژیم؛ اما همان‌طور که از جعل مفاهیم روبنا و زیربنا پیداست، نگارندگان، اهمیتی بیشتر برای عوامل زیربنایی قایل‌اند؛ لذا عوامل روبنایی در درجه دوم اهمیت قرار دارند. براساس رویکرد تفسیری همان‌طور که در ادامه پژوهش به تفصیل خواهد آمد، فهم خدا به‌طور صرف در چارچوب هستنده‌ای «قادر» و «جبار» به ارائه تعریفی خشونت‌آمیز از خود منجر می‌شود؛ به‌خصوص آنجا که تعریف خود به تعریف از خدا منوط است؛ این درحالی است که ارائه تفسیری مبتنی بر صفات «رحمان» و «رحیم» از خدا به ارائه تعریفی متساهل و بخشنده از خود منجر شده، کنش سیاسی نیز در همین راستا به‌عرصه عمل می‌رسد.

ب- عوامل زیربنایی

۱- انسان‌شناسی^۱ و خداشناسی: کنش اجتماعی صوفیانه

انسان‌شناسی فرد مسلمان، به‌شدت تحت تأثیر کیفیت و چگونگی معرفت از خداست؛ به‌بیان دیگر، فهم از خود، به فهم ذات باری تعالی، منوط و متوقف است. چیستی خود انسانی در طول درک از ماهیت خدا و صفاتی است که خالق یکتا به آنها موصوف است یا انسان به او نسبت می‌دهد؛ بنابراین، معرفت به چیستی و صفات خدا برای انسان مسلمان، درخصوص معرفت به خود اولویت دارد. اگرچه برخی بر این باورند که حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» بر تقدم انسان‌شناسی بر خداشناسی دلالت دارد (خسروپنا، ۱۳۸۴: ۱۶۰)، با مذاقه در حدیث یادشده، به این فهم، نایل می‌شویم که این حدیث، فقط بر پی‌بردن به «وجود» خدا از طریق شناخت انسان دلالت دارد و نه معرفت به چیستی و صفات باری تعالی.

ازاساس، این مهم که انسان به «شناخت خداوند»، نایل آید، یکی از علل آفرینش بیان شده است: «فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرِفَ» (مجلسی، ۱۳۶۵: ۱۹۸). انسان از دیدگاه مسلمانان از خدا نشان دارد «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر، ۲۹). انسان، مظهر صفات خداوند و علت غایی آفرینش است (زمانی،

1. anthropology

۱۳۸۴: ۱۹۷ تا ۲۰۲). مولوی، خلق انسان را بر صورت خدا و اوصاف او را تجلی اوصاف حق می‌شمارد (مولوی، ۱۳۷۹: ۴/۱۹۳، ۶/۳۱۳۷)؛ اهمیت این بحث در این است که انسان مسلمان، از طریق شناخت خالق خود، خویش را تعریف می‌کند؛ طبق این استدلال، آن برداشت، درک و فهمی که انسان از خدا دارد، به تعریف کیفیت و چیستی خود، منجر می‌شود. انسان از میان صفات فراوان خدای خویش با توجه به زمینه‌های فرهنگی خود، برخی صفات را بیش و پیش از دیگر صفات به خالق خود نسبت می‌دهد؛ در نتیجه و در تحلیل نهایی آن صفات، به تعریف و معرفت خود می‌رسد. در رابطه خدا و انسان، چنان‌که /یزتسو از منظر جهان‌بینی قرآنی اشاره کرده‌است، خدا در مرکز جهان هستی است و همه مخلوقات انسانی و غیرانسانی در سلسله‌مراتب هستی در فاصله بی‌نهایت پایین‌تر از او قرار دارند (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۲۵).

با التفات به آنچه گفته‌شد، مسلمانان در ترکیه با توجه به تأثیر شدید عرفان (در ادامه پژوهش به این موضوع بیشتر اشاره خواهد شد) بر زندگی اجتماعیشان، منبعث از تسامح و تساهل عارفانه، خدا را با صفات «رحمان» و «رحیم» بیش از «جبار» و «قادر» می‌شناسند؛ لذا بدیهی است که خود را نیز در شکلی رقیق‌تر به این صفات، موصوف کنند.^۱

در طریقت‌های عرفانی، به خدا براساس رحمانیت، عشق، لطف و مهربانی نگریسته می‌شود (پژوهنده، ۱۳۹۱: ۹۹). پس از الغای نظام خلافت و ازبین‌رفتن متولیان رسمی مذهب، دین در جامعه ترکیه رسمیت خود را از دست داده، به حوزه فردی کشانده شده‌است؛ بنابراین، نیازهای مذهبی یا معنوی افراد را طریقت‌های عرفانی و البته غیرسیاسی پاسخ می‌دهند؛ به عبارت دیگر در ترکیه، خداوند از طریق طریقت‌های عرفانی و به‌طور کلی، عرفان برای انسان تعریف می‌شود؛ این نوع خداشناسی به خودشناسی به‌طور خاص و انسان‌شناسی به‌طور عام تسری می‌یابد بنابراین، برآیند این سلسله معرفت‌شناختی، ریشه‌دوانیدن تساهل و تسامح در میان مردم ترکیه خواهد شد.

ترکیه به‌رغم مشکلات فراوانش از یک نهاد [نظام] دموکراتیک کارا و مشروع، بهره‌مند شده‌است؛ این موضوع به‌گونه‌ای تنگاتنگ، با برداشت خاص از اسلام در این جامعه ارتباط دارد. تحرک‌های

۱. برای نمونه، ابوسعید ابوالخیر از جمله عرفایی که روی مولوی بسیار تأثیرگذار بود (مولوی به‌عنوان پیر

طریقت مولویه که در ترکیه نفوذ فکری بسیار زیادی دارد) اظهار می‌کند: (ابوسعید ابوالخیر، رباعیات: ۲)

باز آی، باز آی هرآنچه هستی باز آی گرکافر و گبر و بت‌پرستی باز آی

این درگه ما درگه نومیدی نیست صدبار گر توبه شکستی، باز آی

اسلامی در ترکیه به‌طور قطعی، بیانگر تعارض و دشمنی با امپریالیسم نیست درحالی‌که در سایر جنبش‌های اسلامی خصیصه ضدامپریالیستی از مهم‌ترین دلایل محبوبیت آنها به‌شمار می‌رود؛ به‌هرحال، حتی اگر یک حزب اسلامی در ترکیه روی کار بیاید، به‌احتمال، بیشتر بر اصلاحات معتدل اجتماعی و فرهنگی تأکید خواهد داشت تا آنکه بخواهد خط‌مشی انقلابی تند از شریعت ارائه دهد و با غرب به خصومت بپردازد (Carly, 1998: 87)؛ البته این امر تاحدی زیاد، از این واقعیت تاریخی، برآمده است که ترکیه هیچ‌گاه تجربه مستعمره‌بودن را نداشته‌است؛ لذا درک منبعث از جهان زیست و تجربه زیسته مردم ترکیه، فاقد غیریت اهریمنی استعمار است؛ بنابراین، این فقدان تجربه زیسته خود از بسیاری جهت‌گیری‌های ضدغربی و ضدامپریالیستی جلوگیری می‌کند.

۲- غیرسیاسی بودن طریقت‌های عرفانی - مذهبی و کم‌رنگ‌بودن اندیشه‌های رادیکال

اسلام در ترکیه، ابعادی مختلف و ناهمگن داشته‌است؛ یکی از این جوانب، طریقت‌گرایی و فرقه‌گرایی است که در ترکیه، بسیار متداول است؛ این عدم تجانس هم در شکل (فرم) کارکرد این گروه‌ها در سطح اجتماعی و هم در اخلاق فردی، سیاسی و ایده‌ئولوژیک بروز می‌کند؛ این امر سبب می‌شود که متولیان هر گروه، فقط به‌دنبال منافع خود باشند (نامورحقیقی، ۱۳۷۲: ۶۴). طریقت‌های مذهبی یا عرفانی در ترکیه، تنوعی بسیار دارند که هریک از آنها راه رستگاری را در سلوک خویش معرفی می‌کند؛ برخی از مهم‌ترین این طریقت‌ها عبارت‌اند از: طریقت نقش‌بندیه، طریقت بکتاشیه، طریقت تیجانیه، طریقت مولویه، طریقت نور، طریقت عجزمندیه، طریقت فتح‌الله گولن (انشعابی از طریقت نور) و طریقت سلیمانچی (حیدرزاده نائینی، ۱۳۸۰: ۱۶۵ تا ۲۲۲).

همچنین به‌طور کلی، دو مذهب اصلی در ترکیه، تشیع و تسنن هستند. مذهب تشیع، خود به دو دسته علوی و جعفری (دوازده‌امامی) تقسیم می‌شوند که جمعیت جعفری‌ها به‌طور تقریبی، دو میلیون نفر و جمعیت علوی‌ها، حدود هشت میلیون نفر است (یلر، ۱۳۹۳: ۸۳). علوی‌ها به‌شدت، پیرو طریقت‌های عرفانی هستند. علوی‌ها خود به دو دسته «علویان ترک و علویان کرد» تقسیم می‌شوند. علوی‌ها از لحاظ تقیدهای مذهبی، همچون جعفری‌ها متشرع نیستند. طریقت‌های علوی از دین، تفسیری خاص ارائه می‌دهند که بیشتر فردی است تا اجتماعی (یلر، ۱۳۹۳: ۸۵).

هر دو گروه از شیعیان در ترکیه به‌صراحت از سکولاریزم حمایت می‌کنند. واقع مطلب، این است، در ترکیه که بیشترین جمعیت آن را اهل تسنن تشکیل می‌دهند، روی کار آمدن هرگونه نظام اسلامی به

معنی تسلط اهل تسنن خواهد بود؛ بنابراین، علاوه بر ساخت عرفانی، در اقلیت بودن شیعیان ترکیه، عاملی دیگر است که نه تنها آنها سیاسی نباشند بلکه از حکومت غیردینی نیز حمایت کنند (Carly, 1998: 87). از مهم‌ترین فرق عرفانی علوی‌ها، طریقت بکتاشیه است که به‌طور قابل‌ملاحظه در میان علوی‌ها نفوذ دارد. مرحوم زرین‌کوب درباره طریقت بکتاشیه می‌نویسد: «سلسله بکتاشیه منسوب به حاجی بکتاش ولی (۵۷۳۸ق) است که احوال او هنوز هم رنگ افسانه دارد و روشن نیست. در آداب و اعتقادهای بکتاشیه، هم صبغه تشیع هست و هم نوعی تأویل و مسامحه (زرین‌کوب، ۱۳۶۳: ۸۴). از میان دیگر طریقت‌های عرفانی اهل تسنن در ترکیه، به اعتقاد پژوهشگران، طریقت نقش‌بندیه بیش از همه دارای نفوذ است (حیدرزاده نائینی، ۱۳۸۰: ۱۶۵)؛ همچنین عواملی بسیار، باعث رشد طریقت‌های مذهبی در سال‌های پس از تأسیس نظام جمهوری (۱۹۲۹) در ترکیه شد؛ نوع برخورد این طریقت‌های مذهبی با سیاست (عزالت‌جویی) و ماهیت فعالیت زیرزمینی و به‌دور از جنجال آنها موجب شد که تغییر حاکمیت، اندکی بر آنها تأثیر بگذارد. تضعیف قشر علمای مذهبی که به‌طور رسمی در دستگاه حکومتی فعال بودند به کناره‌گیری ایشان از فعالیت مذهبی انجامید؛ علاوه بر آن، فقدان فعالیت مذهبی سازمان‌یافته به‌صورتی که بتواند خلأ ناشی از انحلال نهادهای مذهبی سنتی را پر کند، (Ayata, 1996:17)، باعث شد که برخی از سلسله‌های طریقتی، نظیر نقش‌بندیه با اقبال عمومی بیشتری، مواجه شوند.

برای نمونه، برخی از سلوک مرید مراد طریقت نقش‌بندیه عبارت‌اند از:

- خوش در دم: آگاهی و هشیاری در زمان حیات و زمانی که نفس در بدن است؛ دم غنیمت است.
 - نظر بر قدم: مراقبت و دقت بر محلی که مرید پای می‌نهد.
 - سفر در وطن: منظور سفرها و سیر و سلوک درون طریقتی است.
 - خلوت در انجمن: در میان جماعت باید بود ولی در عین حال، خلوت دل، محل یار و جلوه دلدار است.
 - یادکرد: به در بحر تفکر غوطه‌ور شدن اشاره دارد.
 - بازگرد: به جلوگیری از نفس اماره به بدی‌ها توجه دارد.
 - نگاه‌داشت: حفظ اندیشه و نیت از آلوده شدن به ناپاکی‌ها را مدنظر دارد (Tapper, ibid:135).
- همان‌طور که از ارشادهای طریقت نقش‌بندیه پیداست، این طریقت، بیش از هر چیز بر سلوک شخصی استوار است. «اخلاق فردی»، محور فکری این طریقت است. در اصول، حرکت جمعی خشونت‌بار برای نیل به اهداف مذهبی را نمی‌توان به‌هیچ‌وجه از این‌گونه تفکرها استخراج کرد؛ بیان این نکته نیز مهم جلوه می‌کند که در این طریقت، به‌طور خاص و در دیگر طریقت‌ها به‌طور عام،

زندگی دنیوی، ارزشمند است، و پند خرقه برتن کردن (نماد ریاضت صوفیانه) داده‌نمی‌شود و همان‌طور که گفته‌آمد، «دم را باید غنیمت شمرد»؛ اگرچه برخی از طریقت‌های مذهبی، پس از الغای نظام تک‌حزبی و ایجاد نظام چندحزبی، به‌سوی فعالیت‌های سیاسی کشیده‌شدند؛ چنان‌که درباره نقش‌بندیه این‌گونه بود اما این به‌معنای سیاسی‌بودن آنها، به ذات نیست؛ تلاش این طریقت‌ها برای تأمین منافع پیروان خویش از یک‌سو و ویژگی ذاتی نظام چندحزبی مبنی بر احترام‌گذاشتن به گرایش‌ها و افکار مختلف (برای کسب رأی) از سوی دیگر، مشارکت سیاسی این طریقت‌ها را در چارچوب مبارزه در رژیم و نه مبارزه با رژیم، موجب شده‌است.

جامعه ترکیه، برخلاف بسیاری از جوامع اسلامی، فاقد کشش و ظرفیت لازم برای ایجاد و رشد جنبش‌های بسیج‌گونه مذهبی است. ضعف اندیشه‌های مذهبی تندرو و تولید و خلاقیت فکری مسلمانان همراه با عدم اقتدار اقتصادی و اجتماعی آنها سبب شده‌ست، اسلام‌گرایی {انقلابی} روند رشد خود را چندان شتابان طی نکند (نامور حقیقی، ۱۳۷۲: ۶۴). درخصوص رشدونمو اندیشه‌های رادیکال نیز باید به این نکته اشاره کرد که ازاساس در ترکیه این اندیشه‌ها فاقد زمینه‌های پذیرش است. با مرور تاریخ فکری ترکیه، این موضوع به‌کمال و به‌وضوح دیده‌می‌شود. همان‌طور که در بحث خدانشناسی و انسان‌شناسی آمد، انسان مسلمان در ترکیه، دراصل، تندروی در راستای حرکت‌های مذهبی را برنمی‌تابد لذا با فقدان زمینه لازم برای شکل‌گیری اندیشه‌های رادیکال مذهبی، به طریق اولی، جنبش‌های رادیکال در جهت دست‌یازیدن به قدرت سیاسی نیز شکل نگرفته‌است. آنچه در ترکیه با عنوان اسلام عمل‌گرا یا پراگماتیستی، مطرح شده‌است، راهبرد (استراتژی) مبارزه در رژیم و در قالب دموکراسی است.

۳- اسلام اجتماعی

الگویی که ترکیه از اسلام ارائه‌می‌دهد، مبتنی بر قرائتی خاص از اسلام است که برخلاف قرائت‌های رادیکال، جهان غرب را دشمن جهان اسلام تلقی نمی‌کند و در تلاش است با خلق وجوهی مشترک میان اسلام و غرب، همزیستی مسالمت‌آمیز میان این دو را تضمین کند. رشد هویت اسلامی در قالب اسلام مدرن در ترکیه، چنان چشمگیر است که امروزه، بحث از مدرنیته ترکی بدون ارجاع به اسلام، امکان‌پذیر نیست و این دو در سازواری با هم برای پیشرفت ترکیه تعامل می‌کنند (Keyman, 2007: 217)؛ به‌عبارت‌دیگر، ترکیه در چند دهه اخیر، درصدد جمع میان سنت و تجدد است و در این

راستاست که دوقطبی نگرستن به جهان و قراردادن شرق در برابر غرب را دوآیسمی باطل می‌دانند. تحولات موجود در ترکیه، برپایه مبانی‌ای فکری است که در درون کشور ترکیه ساخته و پرورده شده‌است لذا برای شناخت رفتارهای ترکیه و تلاش این کشور برای ایجاد گفتمان اسلام میان رو در جهان اسلام، شناخت رهبران فکری و همچنین، کلیت گفتمان مطرح‌شده، امری ضروری به‌نظر می‌رسد؛ در این راستا یکی از مهم‌ترین گفتمان‌های فکری اسلامی ترکیه، یعنی «جنبش فتح‌الله گولن» و قرائت آن از اسلام که به «اسلام اجتماعی» شهرت یافته، تبیین می‌شود.

اسلام‌گرایی در ترکیه به‌طور کلی، دو جریان عمده داشته‌است: اسلام‌گرایی سیاسی به رهبری نجم‌الدین اربکان، و اسلام‌گرایی اجتماعی به رهبری فتح‌الله گولن که دو قرائت از اسلام و دو روش متفاوت در باب عملیاتی‌سازی اسلام را ارائه داده‌است. همان‌طور که پیش‌تر آوردیم، اسلام‌گرایی در ترکیه، در حد بسیار زیاد به تصوف و عزلت‌گزینی گرایش دارد لذا در این چارچوب است که قرائت سعید نوری، فتح‌الله گولن، نجم‌الدین اربکان و حتی نقش‌بندی‌ها و قادری‌ها، نقشی اساسی در تحولات اسلامی ترکیه ایفا کرده‌است (نصر، ۱۳۸۶: ۶۶)؛ بنابراین وجود همین قرائت‌های مختلف در باب اسلام، سبب شده که اسلام در ترکیه شکلی کثرت‌گرایانه به‌خود بگیرد (یاووز، ۱۳۷۵: ۴۰).

جریان اسلام‌گرایی اجتماعی که امروزه با نام فتح‌الله گولن *خوجا افندی* شناخته می‌شود، استمرار یا به‌تعبیر دیگر، زیرمجموعه نوریه است. گروه نوریه (نورجو یا نور) عنوانی است که به پیروان طریقت *بدیع‌الزمان سعید نوری* (۱۹۶۰-۱۸۷۳) اطلاق می‌شود. سعید نوری، فقیه شافعی و فیلسوفی بود که با ایجاد سبکی نو در تفقه اهل سنت، در صدد بود تا فقهی مناسب با مقتضیات زمان ایجاد کند (ارس و کاه، ۱۳۸۱: ۶۱ و ۶۲). نوری بر آگاهی درونی فرد، بسیار تأکید داشت و هدفش تربیت انسان‌هایی فهیم و آگاه بود (یاووز، ۱۳۷۵: ۴۳). نوری‌گری، قوی‌ترین جریان اسلامی در ترکیه است زیرا وسیله‌ای است برای انتقال انسان از مرحله ایمان تقلیدی به مرحله ایمان عقیدتی؛ وی از جمله رهبرانی بود که میلیون‌ها مرید و رهرو از خود برجای گذاشت. مشهورترین نوشته نوری که بازتاب‌دهنده نظریات اوست، *رساله نور* نامیده می‌شود که در آن به عدم تضاد میان مذهب و علم می‌پردازد. در فضای به‌نسبت باز دهه‌های ۵۰ و ۶۰، نور با سرعتی زیاد در ترکیه گسترش یافت؛ در همین راستا، میانه‌روها از اندیشه‌های سعید نوری استقبال کردند لذا، این طریقت، دارای پایگاهی اجتماعی شد و حامی و حاملانی پیدا کرد؛ این استقبال بیش از هر چیز به دلیل تأکید *رساله نور* بر ارتباط اسلام با عقل، علم و مدرنیته بود (یاووز، ۱۳۷۵: ۴۳).

طریقت نورسی، پس از وی، منشعب شد اما مهم‌ترین اشعاب، شاخه فتح‌الله گولن است که هنوز، نفوذ فکری بسیار زیادی در ترکیه دارد؛ وی بسیار تلاش می‌کند تا طریقتش به نوعی مکتب فکری اسلامی جدید، شبیه شود. نفوذ گولن در ترکیه از نیمه دهه ۸۰ در داخل و خارج ترکیه آغاز شد؛ فعالیت‌های وی، ابعادی مختلف دارد، نظیر آموزشی، اقتصادی، اجتماعی و ... تنها عرصه‌ای که او به‌شدت از آن دوری می‌کند، عرصه سیاست است و همواره هم بر این موضع تأکید داشته‌است؛ به‌عبارت‌دیگر، جنبش او، وجوهی مدنی و غیرسیاسی دارد که با ارائه تفسیری جدید از اسلامی که برای فعالیت‌های دنیوی، مناسب‌تر است، از دیگر جنبش‌های اسلام‌گرای موجود، متمایز می‌شود (خیرخواهان، ۱۳۹۰: ۱۲۵)؛ به‌دیگرسخن، جنبش وی، نهضتی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی است، و به همین دلیل است که این جنبش را اسلام اجتماعی نامیده‌اند تا از اسلام سیاسی اربکانی، متمایز شود (نوروزی فیروز، ۱۳۹۱: ۶۶).

بارزترین مؤلفه اندیشه گولن، برقرارکردن ارتباط میان اسلام و نیازهای روزانه حیات اجتماعی انسان است و تلاش دارد از اسلام برای نیازها و مقتضیات زمانه، پاسخ فراهم آورد (یاووز، ۱۳۷۵: ۴۳)؛ هدف او ایجاد ادبیاتی در تفقه و اندیشه است که عوام جامعه بتوانند با آن ارتباط برقرارکنند و در زندگی روزمره خویش به‌کارگیرند. در مجموع، می‌توان برخی اصول اسلامی اجتماعی گولن را به‌اختصار این‌گونه مطرح کرد:

- مخالفت با اسلام سیاسی و نزدیک‌شدن به سکولاریسم؛
- عمل‌گرایی^۱ با استناد به این حدیث شریف «بهترین شما کسی است که به بیشتر مردم سود برساند»؛
- باور به جمع میان سنت و تجدد و تأکید بر جایگاه علم و عقل در اسلام؛
- منحصرکردن عناصر سعادت در حقیقت، شناخت، علم و تربیت؛
- ترویج ارزش‌های اخلاقی با ارائه نمونه‌های خوب از آن و نه به‌طور صرف تأکید بر تبلیغ و ترغیب (ر. ک. نوروزی فیروز، ۱۳۹۱: ۶۶ تا ۶۹).

ج- عوامل روبنایی

۱- انتخابات آزاد و نظام چندحزبی

حزب خلق که بعدها به نام «حزب جمهوری‌خواه»، معروف شد، از سال ۱۹۲۹ تا ۱۹۴۹ تنها

حزب موجود در ترکیه بود که برای رزمایش (مانور) کامل در صحنه‌های سیاسی، اداری، ارتش، آموزش و پرورش و سایر عرصه‌های زندگی اجتماعی توان داشت؛ جامعه ترکیه در این دوران، به‌طور تقریبی هر روز با شرایط جدید و مشکلات اجتماعی خلق‌الساعه به‌ویژه از حیث معنوی، روبه‌رو بود (حیدرزاده، ۱۳۸۰: ۹۹). در سال ۱۹۴۹ که تشکیل احزاب، آزاد و دوره تک‌حزبی به دوره چندحزبی تبدیل شد، احزاب به‌وجود آمدند که از همه مهم‌تر حزب «دموکرات» بود. حزب دموکرات به‌وسیله گروهی از اعضای برجسته مجلس جمهوری خواه خلق تأسیس شد؛ این گروه به‌صراحت با لایحه پیشنهادی دولت برای اصلاحات ارضی مخالفت می‌ورزید؛ این حرکت با استقبال طبقه اشراف جدید (بورژوازی نوپا)، خوانین محلی و آزادی‌خواهان روبه‌رو شد و در انتخابات ۱۹۵۰، چنان شکستی را بر تنها حزب حاکم تا آن زمان وارد ساخت که تا سال‌های متمادی نتوانست کمر راست‌کند (Ayata, 1996: 14).

مبنای تشکیل این حزب در ابتدا بیشتر حول تمایل‌های میهن‌پرستانه دورمی‌زد؛ ازسوی دیگر، این حزب از آغاز تأسیس، خود را حامی کشاورزان معرفی کرده بود و به دلیل مواضعی مخالف که در قبال لایحه اصلاحات ارضی داشت، آراء خوبی را از نواحی روستایی به خود جذب کرد اما به‌تدریج، زعمای این حزب، صاحب نظریات اقتصادی و اجتماعی شدند و حزب، شکلی تکامل‌یافته‌تر به‌خود گرفت و اهدافی دیگر را در شمار آرمان‌های خود قرارداد و از این طریق بر محبوب‌بودن خود افزود؛ در مراحل بعدی، حزب دموکرات، به جریانی نوین در صحنه سیاسی ترکیه وارد شد و به دلیل جدال با حزب جمهوری‌خواه خلق، رنگ و بوی مذهبی به فعالیت‌های خود داد؛ این اقدام، خشتی‌شدن عملیات تبلیغی و عوام‌فریبانه حزب جمهوری‌خواه خلق را در پی داشت (شاهنده، ۱۳۳۴: ۵۳ تا ۵۵).

دلایلی بسیار ازسوی محققان برای تبیین روی‌آوری نظام تک‌حزبی به نظام چندحزبی، مطرح شده‌است. ایدئولوژی ناسیونالیسم، به‌عنوان ایدئولوژی مسلط که آتاترک، آن را مطرح کرده‌بود، نمی‌توانست سطوح و ابعادی مختلف را که اسلام دربرمی‌گرفت، تحت پوشش خود قراردهد؛ ازسوی دیگر، این ایدئولوژی نمی‌توانست وظیفه و کارکرد هویت‌بخشی به جامعه و نیز تعیین اصول برای افراد را انجام‌دهد (Mardin, 1987: 179)؛ در سطح عمومی نیز، این ایدئولوژی نتوانست جایگزینی مناسب برای قوانین الهی پیدا کند؛ در سطح فردی هم، (این ایدئولوژی) درخصوص نیازهای اخلاقی و آرمانی روشن‌فکران مذهبی جامعه، واجد ارزش‌های ناقص، نارسا و کم‌مایه بود (نامورحقیقی، ۱۳۷۲: ۱۷).

در کنار عواملی که به آنها اشاره آمد، باید ضرورت نظام تک‌حزبی، در ابتدای تأسیس جمهوری را نیز خاطر نشان کرد. نظام تک‌حزبی، مرحله اول گذار به نظام دموکراتیک در ترکیه بود، که با دولت اقتدارگرای بروکراتیک، شباهت‌هایی فراوان داشت. نظام تک‌حزبی، مسئولیت جدا کردن جامعه و نخبگان را از لحاظ فکری و عملی، از «نظام سیاسی خلافت» برعهده داشت. براساس این به‌نظرمی‌رسد که دولت تک‌حزبی، رسالت تاریخی خود را با موفقیت انجام داده بود؛ زیرا پس از الغای نظام تک‌حزبی به‌سختی می‌توان اندیشه‌هایی را در خصوص طرف‌داری رجعت به نظام خلافت یافت و نیز جذابیت‌های نظام سیاسی خلافت، دیگر از لحاظ عملی هم پیروان چندانی نداشت؛ بنابراین به‌رغم آنچه ماردین، محقق برجسته مسائل ترکیه، «فقدان تأثیر نظام تک‌حزبی از لحاظ ایدئولوژیک و هویت‌بخشی» خوانده است، باید تأثیرهای مثبت این نظام را بر گذار به دموکراسی با دقت نظری بیشتر نگریست. زاویه نگاه ماردین به نظام تک‌حزبی در ترکیه، به یک‌سونگری، دچار شده است؛ در مقام نقد این نظر، باید این نکته را نیز بیان کرد که دراصل، دموکراسی (چه آنگاه که به‌عنوان یک نظام اندیشگی، مطرح شده است و چه آن زمان که به‌عنوان یک شکل و شیوه حکومت، رخ نمایان کرده)، هرگز به‌طور دفعی و یک‌باره هبوط‌نکرده و سیر و تطوره‌های خاص خود را از سرگذرانده است؛ بنابراین التفتات به اقتضا‌های زمان در تحقق دموکراسی از جمله نکاتی بسیار مهم است که به‌نظرمی‌رسد ماردین به آن عنایتی نداشته است.

وجود مشارکت سیاسی واقعی و انتخابات آزاد در سطوح گوناگون برای نهادهای قانون‌گذاری و اجرایی و رقابت‌گرایی‌ها و احزاب سیاسی در صحنه اجتماع و در یک کلام، وجود نوعی جامعه مدنی فعال و پویا، سطح خشونت را در اقدام جمعی اسلام‌گرایانه کاهش می‌دهد. در جامعه‌ای که فرصت کافی برای بیان آزادانه عقاید و برنامه‌های سیاسی و مشارکت وجود داشته باشد، توسل به خشونت، توجیه‌ناپذیر خواهد بود (احمدی، ۱۳۹۰: ۵۷ و ۵۸). کنش‌گرانی که در چارچوب علقه‌های اسلامی، به کنش سیاسی دست‌می‌زدند، چونان افرادی عاقل که در میدان اقتصادی در پی محاسبه سود و زیان، به مبادله مبادرت‌می‌ورزند، به شرایط تاریخی ترکیه با دقت نظر نگریسته، در نتیجه در چارچوب رژیم، به مبارزه سیاسی اقدام‌می‌کردند.

جنبش‌های اسلامی در ترکیه با توجه به اینکه راه را برای کنش دموکراتیک در چارچوب نظام به‌تمامی بسته‌نمی‌دیدند و از سوی دیگر، توان مقابله خشونت‌بار را با دستگاه‌های اجبار رژیم (پلیس، ارتش و ...) نداشتند، بنابراین با محاسبه این شرایط، کنش‌های غیرخشونت‌بار و مبارزه در رژیم را به

مبارزه با رژیم ترجیح‌داده‌اند؛ علاوه‌براین، از اساس در انتخابات آزاد و نظام‌های چندحزبی، گروه‌ها و احزاب سیاسی برای جذب آراء بیشتر، ناگزیرند که دیدگاه‌های به‌حاشیه‌رانده‌شده را مطرح‌کنند؛ در این راستا مقدماتی برای جذب رویکردهای اسلامی در فرایندهای سیاسی در ترکیه، فراهم شده‌است لذا می‌توان گفت که انتخابات آزاد و نظام چندحزبی در ترکیه، از مهم‌ترین عوامل روبنایی برای جلوگیری از روی‌آوری جنبش‌های اسلامی به کنش‌های خشونت‌بار بوده‌است.

۲- ارتش در ترکیه به‌مثابه شمشیر داموکلس^۱

کودتاها و مداخله‌های ارتش در ترکیه در دوران معاصر به سال ۱۹۶۰ بازمی‌گردد، زمانی که ارتش *عنان مندرس*، نخست‌وزیر وقت از حزب دموکرات را سرنگون‌ساخت؛ در ادامه این مداخلات در سال ۱۹۷۱، ژنرال‌ها با صدور بیانیه‌ای تهدیدآمیز، دولت را به استعفا مجبورکردند و نخست‌وزیری را که تأییدمی‌کردند، بر سر کار آوردند (اطهری، ۱۳۸۰: ۲۲۸)؛ اما این روند به اینجا ختم‌نشده؛ در سال ۱۹۸۰، ترکیه، کودتایی دیگر را شاهد بود. اگرچه بهانه ارتش برای دخالت در سیاست در این کودتاها متفاوت بود، آنچه رویکرد عینی داشت، نمایش قدرت بی‌مخالف (بلامنازع) ارتش در صحنه سیاسی ترکیه بود. درخصوص قدرت اجبار و سرکوب رژیم لائیک، باید به این نکته اشاره‌کرد که دراصل، چند کودتا و شبهه‌کودتا در ترکیه این امر را که نمی‌توان با نظام از در خشونت واردشد، برای جنبش‌های اسلامی مسلم‌کرده‌است.

کنش‌گرانی که در چارچوب جنبش‌های اسلامی به کنش دست‌می‌زنند با لحاظ‌کردن بازبودن مجراهای دموکراتیک برای دست‌یازیدن به قدرت از یک سو و عدم توان انجام کنش‌های خشونت‌بار ضد رژیم از سوی دیگر، به مبارزه در رژیم مبادرت‌کرده‌اند. قدرت اجبار رژیم لائیک، تنها دلیل روبنایی در کنترل و هدایت جنبش‌های اسلامی به سوی کنش دموکراتیک و جایگزین‌کردن مبارزه در رژیم به‌جای مبارزه با رژیم نبوده‌است اما نقشی را ایفاکرده‌است که کمتر می‌توان در دیگر کشورهای

.....
^۱ . شمشیر تیز و برنده‌ای که شاه دیونیزوس برای نشان دادن خطری که هرلحظه یک پادشاه را تهدید می‌کند بالای سر داموکلس (یکی از درباریان‌ش که یک روز به جای او بر تخت شاهی نشسته بود) با تار مویی از دم اسب آویزان کرده‌بود. عبارت مصطلح «شمشیر داموکلس» از این داستان اساطیری گرفته‌شده که مقصود از آن در مباحث معمولی سیاسی و اجتماعی عبارت‌است از: یک خطر حاد، یک تهدید دائمی که همیشه موجود است و هر حرکت و عکس‌العملی را به مخاطره دچار می‌کند؛ برای مثال، گفته‌می‌شود که وابستگی به کشورهای امپریالیستی، همچون: شمشیر داموکلس استقلال، حق حاکمیت و اقتصاد کشورها را تهدید می‌کند (ناظمی، هوشنگ، ۱۳۷۸: ۱۵۱).

اسلامی، نمونه‌ای را شبیه به آن یافت. ارتش در ترکیه برای دموکراسی از یکسو و احزاب برآمده از نهادهای دموکراتیک از دیگرسو، همچون شمشیر داموکلس عمل کرده‌است، بدین معنا که خود، به نهادی تبدیل شده‌است که دخالت آن در سیاست به مویی بند است و از جهتی، حافظ دموکراسی است و از جهتی دیگر تهدیدکننده آن. اگرچه در سال‌های اخیر با به قدرت رسیدن حزب عدالت و توسعه، کنترل بر ارتش افزایش یافته‌است، این هرگز به معنای تضعیف این نهاد قدرتمند در مقابل نیروهای خطرناک برای عنصر علمانیت نظام نبوده‌است با وجود این، ارتش در ترکیه برخلاف بسیاری دیگر از کشورهای اسلامی، همچنان قدرتمند است و از میراث سکولاریسم در این کشور دفاع می‌کند؛ حتی در برهه‌هایی که ترکیه به بحران سیاسی و ناامنی، دچار شده، برخی محافل لائیک از جمله دانشگاهیان با راه‌اندازی تظاهرات خیابانی و سردادن شعار «اردو گرو ده» یعنی «ارتش وظیفه‌اش را انجام دهد»، دخالت ارتش را در امور سیاسی، خواستار شده‌اند.

۳- رشد اقتصادی و جنبش‌های اسلامی

در همین راستا، یعنی کنش‌های معطوف به عقلانیت، مناسبات اقتصادی، بسیار اهمیت دارند. سیاست‌های اقتصادی مبنی بر تأمین رفاه اجتماعی از سوی دولت‌ها، گرایش آنها به سوی کاهش فاصله میان فقیر و غنی، کاهش فساد مالی میان نخبگان حاکم و توزیع عادلانه و برابر منابع ثروت عمومی در جامعه، «سطح اقدام‌های جمعی خشونت‌گرایانه» را کاهش می‌دهد؛ برعکس، در غیاب این عوامل و سیاست‌ها، اقدام جمعی خشونت‌بار، برای رشدی بیشتر فرصت می‌یابد. تورم روبه‌رشد و هرگونه افزایش ناگهانی و شدید قیمت کالاهای اساسی، زمینه را برای اعتراض‌های جمعی خشونت‌بار فراهم می‌سازد (احمدی، ۱۳۹۰: ۵۸ و ۵۹) اما متغیر اقتصادی در همه‌جا، عامل اصلی برای کنش خشونت‌بار یا کنترل‌کننده آن نیست؛ چنان‌که در ترکیه با نوسان‌های بسیار اقتصادی، کمتر، کنش‌های انقلابی را در راستای اهداف اقتصادی، شاهد بوده‌ایم ترکیه در سال ۲۰۰۱ با کاهش ۹/۵ درصدی تولید ناخالص داخلی روبه‌رو شد (ر. ک. خزایی، ۱۳۸۶). در سال ۱۹۹۹ رشد تولید ناخالص ملی به ۶/۱- درصد سقوط کرد و در همین سال، سرانه رشد تولید ناخالص ملی به ۷/۸- درصد کاهش یافت؛ همچنین در سال‌های ۱۹۷۸ تا ۱۹۸۰ نیز درصد سرانه رشد تولید ناخالص ملی (GNP) منفی بوده‌است. (Turkey Ministry of Finance 2002. : 17). از سال ۱۹۸۳ تا ۱۹۹۱ ترکیه به‌طور مستمر، به کسری تجاری، دچار بوده‌است (State Institute of Statistics (SIS), No. 1883).

در مجموع، تحولات اقتصادی در ترکیه، آنگاه که در جهت منفی بوده‌است، نتوانسته به‌عنوان عاملی مهم در جهت سوق‌دادن جنبش‌های اسلامی به‌سوی کنش انقلابی عمل کند. اما آنگاه که این تحولات اقتصادی در جهتی مثبت (رشد اقتصادی از زمان به‌قدرت‌رسیدن حزب عدالت و توسعه) سوق‌یافته‌است، توانسته به‌عنوان عاملی ثانوی، به فرایند دموکراتیزاسیون و مشارکت سیاسی جنبش‌های اسلامی در ترکیه کمک‌کند؛ برای نمونه، شکل‌گیری موسیاد در مقابل توسیاد، نماد تحرک اقتصادی اسلام‌گرایان در مقابل گروه‌های لائیک است. لذا، از این دیدگاه، متغیر اقتصادی در این کشور، سهل و ممتنع است؛ از این جهت، سهل است که می‌توان اثبات کرد، متغیر اقتصادی، جنبش‌های اسلامی را در ترکیه به‌سوی کنش‌های دموکراتیک سوق داده‌است و از این جهت، ممتنع است که همین عامل، به‌نوعی بر فرایند دموکراتیک‌شدن کنش جنبش‌های اسلامی در ترکیه، به‌گونه‌ای مثبت تأثیر داشته‌است اما اثبات این تأثیر، نوعی تناقض را با اثبات قسمت اول این فرضیه به‌وجود می‌آورد؛ بدین معنا که «چگونه متغیر اقتصادی از یک‌سو (رشد اقتصادی) می‌تواند عاملی باشد برای دموکراتیک‌شدن جنبش‌های اسلامی در ترکیه و از سوی دیگر، تأثیری (رشد منفی اقتصادی) در غیر دموکراتیک‌شدن این جنبش‌ها نداشته‌باشد؟».

در مقام پاسخ به این پرسش باید بیان کرد، همان‌طور که گفته شد زمانی که ترکیه با رشد اقتصادی روبه‌رو بوده‌است، متغیر اقتصادی به‌عنوان عاملی ثانویه، تسهیل فرایند دموکراتیک‌شدن جنبش‌های اسلامی را فراهم کرده‌است لذا در خصوص فهم کنش دموکراتیک جنبش‌های اسلامی در ترکیه باید به سراغ عاملی مهم‌تر رفت که در بحث عوامل زیربنایی به آن، به تفصیل پرداختیم بنابراین، بحث از متغیر اقتصادی، نه‌تنها نمی‌تواند فرضیه ما را تضعیف کند، مقوم آن نیز هست.

نتیجه‌گیری

ترکیه به‌عنوان یکی از مهم‌ترین کشورهای خاورمیانه، در طول دوران معاصر به‌طور کلی و در چند سال اخیر به‌طور خاص، به‌ندرت، حرکت‌های خشونت‌بار اسلامی را در جهت دستیابی به قدرت سیاسی، شاهد بوده‌است. با توجه به آنچه تاکنون به آن اشاره کردیم، عدم اقدام‌های خشونت‌آمیز یا انقلابی جنبش‌های اسلامی در ترکیه، معلول دو دسته عوامل زیربنایی و روبنایی بوده‌است. با نگرشی هرمنوتیکی به عوامل زیربنایی به‌نظرمی‌رسد فهم انسان مسلمان در ترکیه از خود، به‌شدت تحت تأثیر فهم او از خدای خود است؛ این انسان مسلمان، البته با توجه به شرایط

خاص تاریخی و فرهنگی و با نگاهی صوفیانه به گونه‌ای، به تعریف خدا دست می‌زند که از فحوای آن، خدا، «رحمان» و «رحیم» تعریف می‌شود و تأکید بیشتر بر همین صفات خداست؛ حال آنکه بر صفات «جبار» و «قادر»، کمتر تکیه می‌شود بنابراین، انسانی که فهم از خود را به فهم از خدا متوقف کرده‌است، در این سلسله معرفت‌شناختی، خود را انسانی متساهل و متسامح فهم می‌کند؛ لذا بر همین مبنا به کنش‌های سیاسی - اجتماعی دست می‌زند. طریقت‌های مذهبی و عرفانی و تعدد آنها نیز به نوبه خود در این راستا بسیار تأثیرگذارند؛ وجود چنین بینشی، در عمل، به رشدونمو اسلامی در ترکیه، منجر می‌شود که از یک سو، برخلاف دوران خلافت عثمانی و آنچه هدف اصلی جنبش‌های اسلامی است، سیاسی نیست و از سوی دیگر، برخلاف الگوی حکومت لائیک، آتاتورکی هم نیست بلکه نوعی الگوی اسلام اجتماعی است: نوعی اسلام اجتماعی که خاص شرایط ترکیه است و در تحلیل نهایی برآیند این نظام فلسفی - فرهنگی، فرهنگ سیاسی متساهل، همساز، دگرپذیر و این‌جهانی است بنابراین درحقیقت، مجموعه این خصوصیات به کنش سیاسی در مبارزه در رژیم و نه با رژیم، منجر می‌شود.

اما آنچه در راستای رویکرد گزینش عقلانی، مشهود است، اینکه کنش‌گران جنبش‌های سیاسی در ترکیه با محاسبه سود و زیان و در نظر گرفتن درصد و احتمال پیروزی یا شکست به سوی کنش دموکراتیک سوق یافته‌اند. اگرچه نظامیان، چند کودتای نظامی را انجام داده‌اند، هرگز قدرت سیاسی را برای مدت طولانی قبضه نکرده‌اند. نظامیان در ترکیه، برعکس بسیاری از کشورهای دیگر در خاورمیانه به سنت‌های دموکراتیک معتقد بوده‌اند لذا از لحاظ نظری (تئوریک) با آن چالش مبنایی پیدانکرده‌اند. آنچه در ترکیه نظامیان را به کودتای نظامی و ادار کرده، در خطر دیدن عنصر علمانیت نظام بوده‌است؛ در همین راستا نیز نظامیان، پس از کودتا و تصویب قانون اساسی جدید، صحنه سیاسی ترک‌گفته‌اند و مقدمات انتخابات آزاد، فراهم شده‌است. رشد اقتصادی ترکیه از جمله عواملی دیگر است که از حرکت جنبش‌های اسلامی به سوی کنش‌های خشونت‌بار جلوگیری کرده‌است.

منابع

۱- منابع فارسی

- ارس، بولنت و عمر کاهها (۱۳۸۴)؛ «جنبش اسلام‌گرایی لیبرالی در ترکیه، اندیشه‌های فتح‌الله

- گولن»، فصلنامه مطالعات خاورمیانه؛ سال نهم، ش ۴.
- احمدی، بابک (۱۳۸۰)؛ *ساختار و هرمنوتیک*؛ تهران: انتشارات طرح نو.
 - احمدی، حمید (۱۳۹۰)؛ *جامعه‌شناسی سیاسی جنبش‌های اسلامی*؛ تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
 - اطهری، سید اسدالله (۱۳۸۰)؛ «ارتش و اسلام‌گرایان ترکیه: دو نیروی اجتماعی در یک نظام»، *فصلنامه مطالعات خاورمیانه*؛ ش ۲۶.
 - پالمر، ریچارد (۱۳۷۷)؛ *علم هرمنوتیک*؛ ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی؛ تهران: انتشارات هرمس.
 - پژوهنده، لیلا (۱۳۹۱)؛ «رابطه خدا و انسان در ادبیات خداشناسی و عرفانی با تأکید بر آثار مولوی»، *فصلنامه ادب پژوهی*؛ سال ششم، ش ۲۲.
 - حیدرزاده نائینی، محمدرضا (۱۳۸۰)؛ *تعامل دین دولت در ترکیه*؛ تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
 - خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۴)؛ «انسان در قرآن با نگاهی به عرفان»، تهران: *مجله پژوهش‌های تربیت اسلامی*؛ ش ۱.
 - خیرخواهان، جعفر (۱۳۹۰)؛ «ببرهای آناتولی: همزیستی مسالمت‌آمیز اسلام ترکی با نظام بازار آزاد: مورد کاوی جنبش فتح‌الله گولن»، *مجله چشم‌انداز ایران*؛ ش ۶۷.
 - دوورژه، موریس (۱۳۵۴)؛ *اصول علم سیاست*؛ ترجمه ابوالفضل قاضی؛ تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین.
 - رهبری، مهدی (۱۳۸۴)؛ «هرمنوتیک فلسفی گادامر و کثرت‌گرایی سیاسی»، *مجله دانشکده حقوق*

و علوم سیاسی؛ تهران: ش ۶۹.

- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲)؛ *ارزش میراث صوفیه*؛ تهران: انتشارات امیرکبیر.
- زمانی، کریم (۱۳۸۴)؛ *میناگر عشق، شرح موضوعی مثنوی معنوی*؛ تهران: نشر نی.
- شاهنده، عباس (۱۳۳۴)؛ *همسایه ما ترکیه*؛ تهران: انتشارات روزنامه سیاسی فرمان.
- عنایت، حمید (۱۳۶۳)؛ *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*؛ ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی؛ تهران: انتشارات خوارزمی.
- قهرمان‌پور، رحمان (۱۳۸۴)؛ *کتاب آسیا (۴) ویژه مسائل ترکیه، اصلاحات و چالش‌های پیش رو*؛ تهران: مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران.
- لوئیس، برنارد (خرداد و تیر ۱۳۸۶)؛ *گذار به دموکراسی ترکیه*؛ ترجمه آراز امین ناصری؛ *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*؛ ش ۲۳۷ و ۲۳۸.
- لیتل، دانیل (۱۳۷۳)؛ *تبیین در علوم اجتماعی*؛ ترجمه عبدالکریم سروش؛ تهران: انتشارات مؤسسه فرهنگی صراط.
- معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۹۰)؛ *روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست*؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۵)؛ *بحار الانوار*؛ ج ۱۶ و ۸۴، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۷۹)؛ *مثنوی معنوی*، به‌کوشش رینولد نیکلسون؛ تهران: انتشارات ثالث.
- واعظی، احمد (۱۳۸۰)؛ *درآمدی بر هرمنوتیک*؛ تهران: انتشارات مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

- نامور حقیقی، علیرضا (۱۳۷۲)؛ پژوهشی پیرامون روند تحولات اسلام‌گرایی در ترکیه؛ تهران: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی بین‌المللی.
- ناظمی، هوشنگ (۱۳۷۸)؛ *واژه‌نامه سیاسی و اجتماعی*؛ ج ۲، آلمان: انتشارات حزب توده ایران.
- نصر، ولی‌رضا (۱۳۸۶)؛ «پراگماتیسم اسلامی»، گفتگو با *خردنامه همشهری*؛ ش ۲۰.
- نیکلسون، رینولد (۱۳۷۴)؛ *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*؛ ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی؛ تهران: انتشارات سخن.
- نوروزی فیروز، رسول (۱۳۹۱)؛ «اسلام‌گرایی ترکی تقابل اسلام‌گرایی انقلابی، مروری بر اندیشه‌های فتح‌الله گولن»، *فصلنامه انقلاب اسلامی*؛ ش ۱۹.
- هالیدی، فرد (۱۳۸۳)؛ «سنت‌گراهای سنت‌شکن»؛ ترجمه رضا محتشم، *نشریه اعتماد* (۸۳/۷/۲۳)؛ ش بازتابی: ۱۵۷۰۰۹۹۵.
- یلر، عبدالقدیر (۱۳۹۲)؛ «تشیع در ترکیه»؛ ترجمه حمید عطایی نظری؛ *کتاب ماه دین*؛ ش ۱۹۰.
- یاووز، هاکان (۱۳۷۵)؛ «کثرت‌گرایی اسلام در ترکیه»، *مجله نامه فرهنگ*؛ ش ۲۴.

۲- منابع انگلیسی

- Adler, Alfred, (1931) "What is life should mean to you", Boston: Little, Brown and Company
- Ayata, Sencer (1996), *Political Islam In Turkey*, Middle East Journal, Vol. 50. No 1
- Carly, Patricia (1998), *Islamic Activism and u. s. Foreign Policy, Turkey*, new York, Peace Institute
- Pennenberg, wolfhart, (1969), "*Hermeneutic and universal history, in History and Hermeneutic*", New York: Harper & Row

- Tapper, Richard, (1991), “*Islam in Modern*” London, Tours Press
- Mardin, Serif (1987), *Religion In Political Changes*, London, (به نقل از نامور حقیقی،)
(۱۷ :۱۳۷۲)
- Turkey Ministry of Finance 2002. Annual Report.
- State Institute of Statistics (SIS), Publication No. 1883; *Statistical Indicators 1995-1923*, Ankara 1996.
- Keyman, E. Fuat (2007) *Modernity, Secularism and Islam; the case of Turkey, Theory, Culture and Society* (به نقل از نوروزی فیروز، رسول: ۳)