فصلنامه پژوهشهای سیاسی جهان اسلام، سال ششم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۵، صص ۳۱ - ۱

DOI: ۱۰.۲۱۸۵۹/priw-۰۶۰۴۰۱

تحلیل پیگیری همزمان احیای هویت اسلامی و انطباق با مدرنیسم توسط اسلام گرایان ترکیه

ابراهیم برزگر [۱]
استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی
احمد عزیزخانی [۲]
استادیار گروه معارف دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية دراسات العالم الاسلامي
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۰۸ **تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۲۱**

چکیده

با فروپاشی امپراتوری عثمانی و استقلال ترکیه، مصطفی کمال آتاتورک به عنوان یکی از فرماندهان جنگ های استقلال، به رهبری ترکیه نوین رسید. وی که میراث دار انحطاط عثمانی ها بود، سوال از انحطاط را با غربی سازی رادیکال جامعه ترکیه پاسخ گفت؛ روندی که مورد اعتراض جامعه مسلمان ترکیه قرار گرفت و زمینه رشد اسلام را به عنوان ایدئولوژی جایگزین مهیا کرد. اسلام گرایان در چنین فضایی باید هم هویت مسخ شده مسلمانی را احیا می کردند و هم پاسخی برای ناکارآمدی نظام های پیشین می یافتند. این پژوهش که با سوال «چگونگی پاسخ اسلام گرایان ترکیه به سوال انحطاط» سامان یافته (سوال پژوهش) بر آن است که پیگیری همزمان دو روند احیای هویت اسلامی و انطباق با مدرنیسم، پاسخ اسلام گرایان ترکیه در قالب اسلام سیاسی به بحران های فوق بوده است.(فرضیه پژوهش).

واژه‌های کلیدی: اسلام سیاسی، ترکیه، مدرنیسم، هویت یابی، منطبق سازی

1. barzegar@atu.ac.ir
2. ahmadazizkhani212@gmail.com

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

مقدمه

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

دیری نپایید که تفکر «پیشرفت به مثابه غربی شدن» ترک برداشت. تقریباً در هیچ نقطه‌ای از جهان اسلام روند «منطبق‌سازی غربی» نتوانست از آلام مسلمانان بکاهد. علاوه بر ناکارآمدی چنین تفکری، مسخ هویت مسلمانان نیز مورد اعتراض قرار گرفت. سبک زندگی جدید، انسانی تولید کرد که از «خود مسلمان» به سمت «دیگری غربی» در حرکت بود. در چنین روندی اعتبار و سندیت هویت مسلمانی مورد دستبرد قرار گرفت. (یاووز، ۱۳۹۲: ۲۱). «ناکارآمدی» و «مسخ هویت» دو دلیل کافی جهت رشد جریان «احیاگری اسلامی» در جهان اسلام بود زیرا مسلمانان در مواقع بحران و اضطرار، تمایل مجددی برای یافتن هویت سیاسی خویش در جامعه دینی می‌یابند.(لوئیس، ۱۳۷۸ : ۲۹). بنابراین «منطبق سازی» برای پاسخ به مسئله اول(ناکارآمدی) و «هویت یابی» برای پاسخ به مسئله دوم (مسخ هویت) مورد توجه اسلام گرایان قرار گرفت. این شرایط در کشور ترکیه به صورت کامل ایجاد شد.

شکست‌های متعدد در اواخر دوران امپراتوری اسلامی عثمانی که همزمان با هجوم همه جانبه مدرنیته به ارکان نظام سیاسی ـ اجتماعی این امپراتوری انجام شد ، دو سؤال مهم را پیش روی اندیشمندان و مردم ترکیه نهاد؛ اول اینکه علت این انحطاط که نتیجه‌ای جز سلب آرامش و احترام برای آنها در پی نداشت چیست؟ و دوم اینکه در مقابل این امواج تهاجم که از قضا قدرت فائق نیز بوده چه باید کرد؟ بازگشت به سلف صالح، انقطاع از سنت‌های اسلامی و اخذ تام تمدن غربی و نهایتاً بازیابی هویت مسخ شده در کنار پذیرش وجوهی از مدرنیسم، سه پاسخی بود که نخبگان ترکیه به پرسش‌های فوق دادند؛ اما عمق بحران‌های

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی ـ پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

ایجاد شده فراتر از آن بود که واکنش‌های تئوریک بتواند التیامی بر آنها باشد. چنین فرایندی چنانکه «برنارد لوئیس» تأکید می‌کند مبارزه‌ای مستمر را می‌طلبید تا «اثرات بد روحی دوره یی طولانی از شکت های تقریباً بلا انقطاع و عقب نشینی توسط نیروی سلطنتی» را جبران کند و «عکس العملی اجتناب ناپذیر در برابر تعقیب غربی» ارائه نماید.(لوئیس ، ۱۳۷۲ : ٤٩٩) نخبگان سکولار ترک به رهبری «مصطفی کمال» علیرغم هشدارهای اندیشمندانی چون «ضیاگو کالب» که بر این نکته تأکید می‌کرد که «مردم نه می‌توانند دیانتی را که مقدس می‌دارند بالتمام از خود دور سازند و نه آنکه از ضروریات تمدن معاصر صرف نظر کنند و معاف گردند»، (گوکالب ، ۱۳۵۱ : ۳۳) راه اول را که همان اخذ بلاقید تمدن غربی در کنار انقطاع از سنت‌های اسلامی بود، برگزیدند و در این راه به مبارزه‌ای جدی با اسلام و تمامی وجوه فرهنگ بومی پرداختند. به بیان دیگر کمالیسم منطبق سازی رادیکال با فرهنگ و تمدن غربی را پیشه خود ساخت. اما این روند نیز علاوه بر عدم کارایی، مشکل دیگری را به نام مسخ هویت ایجاد کرد. در اینجا جامعه ترکیه نیازمند یک ایدئولوژی بود تا ضمن بازپسگیری هویت به سرقت رفته، کارآمد نیز باشد. اسلام سیاسی با دو عنصر «منطبق سازی» و «هویت یابی» پاسخی به این بحران‌ها بود. اسلام سیاسی در این فرایند، نقش احیاگر هویت به سرقت رفته و مسخ شده توسط ایدئولوژی کمالیسم در فرایند منطبق سازی رادیکال را ایفا می‌کرد که می‌توانست همزمان احترام و رفاه تجربه شده توسط پدر بزرگان ترک (عثمانی‌ها) را که توسط پدران ترک (کمالی است ها) نابود شده بود، به فرزندان آنها هدیه کند!

۱-چارچوب مفهومی

از دهه ۱۹۷۰، نقش اسلام در سیاست در جهان اهل سنت و به ویژه ترکیه به نحو بسیار مهمی دچار تغییر و تحول شد. گروه‌های اسلامی نه در مقام واکنشی ساده درون جامعه اسلامی، بلکه به صورت منبع دیدگاه‌های جدید و بدیع جهت ترسیم مرزهای نوین ظاهر شدند. ضعف ایدئولوژی‌های حاکم (چون ناسیونالیسم و کمالیسم) جهت حل بحران‌های پیش رو، تردید در کارآمدی آنها و نهایتاً مسخ هویت مسلمانی، جمع کثیری از مسلمانان را مجاب ساخت که اسلام را منبع مناسبی جهت رفع معضلات و کاستی‌ها بدانند. این رویکرد در قالب جنبش‌های اجتماعی اسلامی ظهور کرد.(اسپوزیتو و وال، ۱۳۸۹: ۲۳) بنابراین جنبش‌های

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

اجتماعی اسلامی نوظهور باید هم هویت مسخ شده انسان مسلمان را بازیابند و هم تدابیری جهت کارآمدی در دنیای امروز بیاندیشند. از این منظر جنبش‌های اجتماعی اسلامی که بیشتر در قالب اسلام سیاسی ظهور کردند، درگیر دو روند «هویت یابی» و «منطبق سازی» (جهت کارآمدی) شدند که تار و پود این جنبش‌ها را در دنیای اسلام تنید.این در حالی است که این دو روند خود میان دو مؤلفه سنت و تجدد در نوسان است. بنابراین جنبش‌های نوین اسلامی درگیر یک چارچوب ارجاعی هستند که همزمان دو روند متباین را پی می‌گیرند؛ احیاء ارزش‌های اسلامی و پذیرش گفتمان مدرنیسم. این پروسه پارادوکسیکال همزمان باید ارزش‌های اسلامی را هم حفظ نماید و هم به شدت تغییر دهد.(یاووز، ۱۳۹۲: ۱۷) این روندهای دو گانه، چارچوبی ارجاعی را پیش می‌نهند که با تمرکز بر زمینه‌ها و زمانه‌ها، حساسیت‌های فرهنگی جوامع میزبان را دنبال می‌کنند.

جنبش‌های اجتماعی اسلامی معاصر، چارچوب‌های اسلامی را به عنوان ساخت‌های واقعی جامعه پذیرفته و با ارجاع به زمینه‌های درگیر، آگاهی عمومی را در قالب مفاهیمی چون عدالت، هویت، کارآمدی و... از طریق این ساخت‌ها دنبال می‌کنند. به بیان دیگر در جنبش‌های اسلامی معاصر مطلوب‌های عمومی به طریقی ارجاعی، از منظر ساخت‌های نهادی شده در جوامع مسلمین پیگیری شده و با رد و پذیرش عناصر «خود» و «دیگری»، پیکره‌ای جدید می‌سازد که تلاش می‌کند هم «خود» را تعریف کند و هم «کارآمد» باشد. در چنین شرایطی جنبش‌های اجتماعی اسلامی همزمان باید در برابر هجوم «دیگری» مقاومت کنند و همچنین مقاومت خود را در برابر اخذ وجوهی از فرهنگ آن بشکنند. «امانوئل کاستلز» این فرایند را در قالب دو مفهوم «هویت مقاومت» و «هویت برنامه‌دار» توضیح می‌دهد.

کاستلز که یکی از نظریه پردازان متأخر جنبش‌های اجتماعی جدید محسوب می‌شود هویت را مرکز ثقل فعالیت‌های جنبش‌های اجتماعی معاصر می‌داند اما بر خلاف دیگر نظریه پردازان جنبش‌های اجتماعی جدید، این جنبش‌ها را تنها در بستر غربی آن تصور نکرده و به تبیین جنبش‌های اجتماعی در سطوح ملی، قومی و به ویژه مذهبی می‌پردازد و در واقع جنبش‌های اجتماعی را در گستره‌ای جهانی بررسی می‌کند. به بیان دیگر او قصد دارد خیزش جنبش‌ها را در سطح جهانی و با تکیه بر مفهوم جهانی شدن که از آن با عنوان «عصر اطلاعات» نام می‌برد، تفسیرکند. کاستلز ساختار جهان کنونی را ساختاری شبکه‌ای در

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

نظر می‌گیرد که اطلاعات درآن نقش اساسی به عهده دارد. همچنین دراین جامعه شبکه‌ای به جهت سرعت تبادل اطلاعات معانی زندگی و درنتیجه هویت‌ها دائماً در معرض تغییرمداوم قرار دارند.

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

کاستلز در یک تقسیم بندی کلی سه نوع هویت را باز می‌شناسد: هویت مشروعیت بخش، هویت مقاومت و هویت برنامه‌دار:

۱- هویت مشروعیت بخش: این نوع هویت توسط نهادهای غالب جامعه ایجاد می‌شود تا سلطه آنها را به کنشگران اجتماعی گسترش دهد و عقلانی کند، این موضوع هسته اصلی نظریه اقتدار و سلطه است. جامعه مدنی نتیجه چنین هویتی است.

۲- هویت مقاومت: این هویت به دست کنشگرانی ایجاد می‌شود که در اوضاع و احوال یا شرایطی قرار دارندکه از طرف منطق سلطه بی‌ارزش دانسته می‌شود و یا داغ ننگ بر آن زده می‌شود. از همین روی همان طور که کالهون در توضیح خود درباره ظهور خط مشی‌های هویتی مطرح ساخته است، سنگرهایی برای مقاومت و بقا بر مبنای اصول متفاوت یا متضاد با اصول مورد حمایت نهادهای جامعه ساخته می‌شود.

۳- هویت برنامه‌دار: هنگامی که کنشگران اجتماعی با استفاده از هرگونه مواد و مصالح فرهنگی قابل دسترس، هویت جدیدی می‌سازند که موقعیت آنان را در جامعه از نو تعریف می‌کند و به این ترتیب در پی تغییر شکل کل ساخت اجتماعی هستند، این نوع هویت تحقق می‌یابد.(کاستلز، ۱۳۸۰، ج ۲، ۲٤)

کاستلز در میان هویت‌های سه گانه فوق، مهم‌ترین شکل هویت سازی را هویت مقاومت می‌داند. این هویت شکل‌هایی از مقاومت جمعی را در برابر ظلم و ستم ایجاد می‌کند که در

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية دراسات العالم الاسلامي
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

غیر این صورت تحمل ناپذیر بودند. وی حرکت‌های بنیادگرایانه دینی و ملی گرایانه را در زمره این نوع قرار می‌دهد که آنها را تلاش جهت «حذفِ حذف کنندگان به دست حذف شدگان» می‌نامد. یعنی «ساخت هویت دفاعی در قالب ایدئولوژی‌ها و نهادهای مسلط از طریق واژگون ساختن قضاوت ارزشی آنها و در عین حال تقویت حد و مرز و خطوط تمایز؛» (کاستلز، ۱۳۸۰، ج۲: ۲۶)

توجه به هویت مقاومت و در ادامه قراردادن جریان بنیادگرایی دینی در ذیل آن توسط کاستلز، کاربرد آن را در تحقیق پیش رو ممکن می‌سازد، به ویژه آنکه این جریان هویت ساز تلاش دارد، حذف شدگان و یا آنهایی که ترس از حذف شدن را دارند، به عناصر جوهری چون دین سلف، جغرافیا و تاریخ متصل کند و از این طریق آنها را همچنان در متن نگه دارد. این وضعیت دقیقاً با موضوع جنبش‌های اسلامی معاصر که در تلاش بوده‌اند در برابر سیل بنیان برافکن مدرنیته از ارزش‌های خود پاسبانی کنند و روند هویت یابی را دنبال کنند، قابل انطباق است.

نکته مهم دیگر در تحلیل کاستلز، تأکید برهویت برنامه دار است. دراین نوع از هویت «سوژه‌ها، کنشگران اجتماعی جمعی هستند که افراد به کمک آنها در تجربه‌های خود به معنایی همه جانبه دست می‌یابند» (کاستلز، ۱۳۸۰، ج۲: ۲۶) دراینجا ساختن یک هویت مد نظر است(به خلاف هویت مقاومت که یافتن هویت ملاک اصلی است)که ممکن است متکی بر یک هویت تحت ستم باشد، اما در جهت دگرگونی جامعه و ایجاد فضای جدید، دست به گزینش و سپس استخدام ارزش‌های «دیگری» بزند. البته این مسئله به معنای عدم رجوع به گذشته نیست، بلکه بر عکس ارزش‌های پیشین در ساخت هویت برنامه دار، ارزش حیاتی دارد، اما مسئله مهم تفسیر این ارزش‌ها از یک طرف و بهره گیری از هویت‌های دیگر حتی هویت‌های متخاصم از سوی دیگر است که خروجی آن بر ساخت هویتی نو است که اهداف خاصی را دنبال می‌کند.(کاستلز، ۱۳۸۰، ج۲: ۳۱– ۲۸) این مسئله همان گونه که سید حسین نصر(نصر، ۱۳۷۳: ۱۸۰– ۱۷۹) و بسام طیبی(طیبی، ۱۳۸۹: ۶۲) بیان می‌دارند، درمورد جنبش‌های اسلامی معاصر به ویژه جریان اسلام سیاسی محقق شده و در واقع جریان اسلام سیاسی به ویژه در دوران بلوغ خود، هویت برنامه دار را مدنظر داشته و به همین جهت در کنار توجه به ارزش‌های پیشین، عناصری از هویت متخاصم(دراینجا مدرنیته) را گزینش و استخدام کرده و هویتی نو را ساخته است. اما آخرین و شاید مهم‌ترین نکته‌ای که کاستلز

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

در نظریه جامعه شبکه‌ای به آن اشاره می‌کند، امکان تغییر هویت از مقاومت به برنامه دار، به ویژه در جریان اسلام سیاسی(یا به تعبیر کاستلز بنیادگرایی اسلامی) است. به باور وی جامعه شبکه‌ای به واسطه فضای شبکه‌ای و زیر ساخت‌های ارتباطی، موقعیتی را فراهم می‌سازد که هویت‌ها درتعامل مستمر با دیگری قرار می‌گیرند و اینگونه ارزش‌های یکدیگر را به اشتراک گذاشته و از یکدیگر بهره می‌برند. این فضا به تغییر هویت‌ها از هویت مقاومت به هویت برنامه دار می‌انجامد (کاستلز، ۱۳۹۰: ۲۳) به عبارت دیگر اگر اسلام سیاسی (به عنوان نمونه) در ابتدا و در واکنش به طرد خود توسط مدرنیته،استراتژی هویت مقاومت را جهت تعریف «خود» در برابر «دیگری» بر می‌گزیند، در ادامه جهت رسیدن به اهداف خود ازجمله کارآمدی نظام‌های سیاسی و اقتصادی جوامع مسلمان، استراتژی هویت برنامه دار را بر می‌گزیند که بر اساس آن از کراهت «دیگری» کاسته شده و برخی ارزش‌های آن جهت ساختن «خوداجتماعی» استخدام می‌شود. دراین راستا تسهیل ارتباطات از طرقی چون تکنولوژی‌های اطلاعاتی وارتباطی به ویژه اینترنت، دراین پوست اندازی نقش اساسی داشته‌اند. این روشنگری کاستلز راه را برای فهم تغییرات صورت گرفته درگفتمان اسلام سیاسی درکشوری چون ترکیه می‌گشاید، جایی که برخی پژوهشگران پاسخ مشخص و یا مستندی برای برخی تغییر نگرش‌های رهبران جنبش اسلامی این کشور نیافته‌اند. به تعبیر دیگر جنبش اسلامی ترکیه با عبور از مرحله هویت مقاومت تلاش کرده تا راهبرد هویت برنامه دار را اتخاذ نماید تا دو روند «هویت یابی» و «منطبق سازی» را به صورت همزمان دنبال نماید.

این گونه اسلام سیاسی به ویژه در ترکیه پس از پیگیری روند منطبق سازی رادیکال نظام حاکم که به حاشیه رفتن اسلام و هویت متکی به آن انجامید، ضمن پیگیری روند بازسازی هویتی از طریق رجوع به عناصر پیشین ، روند منطبق سازی را نیز از طریق اخذ برخی عناصر مدرنیسم پی گرفت که البته خروجی مشترک هر دو روند، بر ساخت هویتی نو با قالب و محتوایی جدید شد. این روندها، الگوی فرهنگی جدیدی را بنا می‌کند که نه لزوماً بازگشت به گذشته است و نه رد سلف صالح، نه رد کامل مدرنیته است و نه پذیرش کامل آن؛ بلکه تقاطعی است از رد و پذیرش‌ها و جرح و تعدیل‌ها؛ همچنین این روندها کاملاً داخل بوده و به خلاف ایده برخی پژوهشگران، زمینه‌های داخلی دارند.(ر.ک. شریفی و دارابی منش، ۱۳۹۲:۱۲۸) به بیان دیگر این الگوی فرهنگی در روندی ارجاعی به زمینه و زمانه ساخته

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

می‌شود و نیازمند منازعه و مفاهمه همزمان است که این روند در ترکیه در قالب جنبش‌های اجتماعی اسلامی پیگیری شده و خروجی اسلام سیاسی را به همراه داشته است. هر چند که اسلام سیاسی در ترکیه به صورت کامل در این مسیر موفق نبوده و در جریانی سینوسی گاه به سمت هویت یابی و گاهی منطبق سازی صرف خزیده است، اما در مجموع مطالعه اسلام سیاسی در ترکیه تنها با توجه به دو مقوله هویت یابی(بازگشت به ارزش‌های اسلامی) و منطبق سازی(انطباق با دنیای مدرن) ممکن خواهد و این دو مفهوم می‌توانند چارچوبی مناسب جهت مطالعه اسلام سیاسی در ترکیه پیش روی ما نهند.

۲- ظهور اسلام سیاسی و پیگیری دو روند (هویت‌یابی و منطبق‌سازی)

تلاش نخبگان کمالیست جهت گسست رادیکال از ارزش‌های سنتی، موجب گسترش بحران هویت در ترکیه شد. همچنین تحمیل ناسازه تجدد بر پیکره‌ی فرهنگ بومی، عدم توفیق در آهنگ توسعه‌ی این کشور را به همراه داشت که نهایتاً به تعمیق بحران ناکارآمدی انجامید. در کنار بحران‌های هویتی و ناکارآمدی، معضل اقتدارگرایی نخبگان سکولار را هم باید افزود. کمالی است ها، ایده‌ی غربی گرایی همه جانبه را به جهت عدم تجانس با فرهنگ بومی ـ اسلامی، به صورتی آمرانه پیگیری کردند. به بیان دیگر کمالیست ها به جای پیگیری فرایند تطبیق که در آن همزمان پذیرش سویه‌هایی از مدرنیسم به همراه حفظ هویت بومی دنبال می‌شد، پروژه تحمیل را دنبال کردند که براساس آن وصله‌ی ناهمگون مدرنیسم بر فرهنگ همگون جامعه‌ی ترکیه تحمیل می‌شد. بنابراین سه مشکل مسخ هویت، ناکارآمدی و اقتدار طلبی به میراث کمالیست ها مبدل شد .

مشکل بزرگ دیگر پیش روی جامعه‌ی ترکیه، تبدیل چارچوب‌های پراگماتیک به سویه‌های اپیستمولوژیک جهت فرآیند منطبق سازی رادیکال در جمهوری ترکیه بود . پروفسور هاکان یاووز بر این باور است که جمهوری ترکیه جهت پیش برد برنامه‌های خود، دیوان سالاری ایدئولوژیک خاص خود، یعنی کمالیسم را به منظور حفظ استقلال عمل در برابر نیروهای اجتماعی ایجاد کرد.(یاووز، ۱۳۹۱: ۵۷) مبارزه با چنین روندی تنها در چارچوب یک ایدئولوژی خاص و با نگاهی هستی شناسانه و معرفت شناسانه ممکن بود که اسلام می‌توانست چنین چارچوبی را فراهم سازد.

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی ـ پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

۱-۲- در جست و جوی هویت اسلامی- اجتماعی

ناکارآمدی ایدئولوژی کمالیسم، جامعه و حتی برخی نخبگان ترکیه را بر آن داشت تا جایگزینی برای آن بیابند. اسلام در ترکیه می‌توانست نقش آلترناتیو کمالیسم را بر عهده گیرد. ایده‌های اسلامی همزمان می‌توانست پاسخ‌هایی جهت مشکلات و بحران‌های پیش روی جامعه‌ی ترک فراهم آورد . از یک سو با احیاء ارزش‌های سنتی مرهمی بر مشکله ی هویت در جامعه‌ی ترکیه نهد و از سوی دیگر با توجه به تفسیرپذیری و تعمیم پذیری، خود را با دنیای مدرن انطباق دهد و بحران ناکارآمدی را پاسخ گوید. همچنین اسلام می‌توانست زبان اعتراض گروه‌های به حاشیه رانده شده در دوران کمالیسم باشد و مشکل اقتدارگرایی را حل نماید و در نهایت در قامت یک ایدئولوژی، واکنش‌های آنتولوژیک و اپیستمولوژیک به ایدئولوژی کمالیسم نشان دهد. از این منظر اسلام هر چه بیشتر در میان جامعه ترکیه نفوذ کرد، گسترش یافت و در نهایت سیاسی شد.

به باور بسیاری از تحلیل گران، تمرکزگرایی و دخالت دولت در امور دینی، مذهب را در ترکیه به طرز بی سابقه‌ای سیاسی نمود. سیاست‌های متصلب دولتی به بسیاری از مردم این امکان را داد تا به نحو روز افزونی اسلام را به عنوان زبان سیاست درک کنند. در این نگاه، حاشیه مسلمان، اسلام را به عنوان راهی برای تغییر سیاست‌های مرکز در آغوش گرفت. تقابل مسلمانان و سکولارها در این میان به منازعه‌ای ایدئولوژیک مبدل شد تا جایی که مناظره‌ی میان اسلام و سکولاریسم ، به مناظره‌ای در ارتباط با مرزهای دولت / جامعه ، عمومی / خصوصی و خود / دیگری تبدیل شد.(یاووز، ۱۳۹۲: ٥٤)

علاوه بر سیاست‌های یکه تازانه کمالی است ها، آنچه باعث رشد اسلام خواهی در ترکیه شد، نفوذ گرایشات چپ در پی تعارضات شرق و غرب بود. در چنین شرایطی سیستم حاکم تلاش کرد تا ضمن حمایت از نوعی اسلام کنترل شده، از آن به منزله‌ی پادزهری برای مشکلات چپ بهره برد.(همان: ٥٦) از سویی دیگر ترس از سرقت دوباره هویت ترکی توسط ایسمی دیگر (کمونیسم)، جامعه‌ی ترکیه را به سمت پذیرش هر چه بیشتر اسلام پیش برد. در مجموع خطر گسترش تفکرات چپ، بسیاری از نخبگان و توده‌ی جامعه‌ی ترک را به سمت پذیرش اسلام سوق داد.

تمایل به سمت پذیرش اسلام در جامعه ترکیه در حالی بود که اسلام در ذات خود

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

پتانسیل سیاسی شدن را داراست ([امام] خمینی، ۱۳۸۱: ۲۹ و کپل، ٤:۱۳٦٦ و عنایت، ۱۳۷۲ :۱۷ و لمبتون،۱۳۸۵: ۷۲۹ و و روآ، ۱۳۷۸: ۱۵-۱٤ و...) و تنها نیاز به بستر لازم جهت انبساط بیشتر دارد که چنین فضایی در طول دوره کمالیست ها ایجاد شد، ضمن اینکه تجربه‌ی زیست اسلام در امپراتوری عثمانی، تجربه‌ای سیاسی بود. امپراتوری عثمانی ذیل مفهوم خلافت (که مفهومی کاملاً اسلامی است) جامعه را اداره کرده و از قِبَل آن مشروعیت کسب می‌کرد و همیشه خود را حکومتی اسلامی می‌نامید. این تجربه، روند سیاسی شدن دین در جامعه‌ی ترکیه را تسهیل می‌نمود.

از سال ۱۹٤۱ مذهب در ترکیه نفوذ تدریجی خود را در ارکان اجتماعی و سیاسی آغاز کرد. تدوین دایرۀ المعارف اسلامی، اجباری شدن تعلیمات دینی در مدارس، تأسیس دانشکده الهیات، حضور گسترده مردم در مساجد، اعزام گسترده‌ی ترک‌ها به مراسم حج و ... اقداماتی بود که خود دلیلی بر نفوذ اسلام و اسلام گرایان در ساختارهای سیاسی و اجتماعی ترکیه بود.(لوئیس، ۱۳۷۲: ۵۸۰-۵۷۷).

تحقیقات انجام شده در ترکیه نیز نشان از رشد اسلام خواهی در این کشور پس از دهه ۱۹٤۰ دارد. این مطالعات نشان می‌دهد که درصد افرادی که در ترکیه خود را به شدت مذهبی می‌دانستند از ٦ درصد به ۱۳ درصد و آنهایی که هویت خود را در وهله‌ی اول مسلمان می‌دانستند از ۳٦ درصد به ٤٦ درصد افزایش یافته است. همچنین در این مدت تمایل مردم به احزاب مذهبی افزایش یافته است.(۲٦۳: ۲۰۰۹ و toros) به گونه‌ای که نمایندگان اسلام گرا از یک کرسی مجلس در دهه ۱۹۵۰ به اکثریت نسبی در دهه‌ی ۱۹۷۰ دست یافتند و توانستند دولتی اسلام گرا به رهبری نجم الدین اربکان تأسیس کنند. این مسئله نشان از رشد اسلام گرایی (آن هم در ابعاد اجتماعی) در ترکیه داشت.(۱۷۱ : ۲۰۰۵, tobrak) اما روند اجتماعی شدن اسلام در ترکیه طی چندین مرحله انجام شد.

در گام اول اسلام‌گراها احیاء و ترویج ارزش‌های اخلاقی و درونی اسلامی را به عنوان یکی از مهم‌ترین اهداف خود دنبال کردند. در همین راستا سعید نورسی و جنبش پیرو وی (جنبش نورجو) مجموعه‌ی جدیدی از اقدامات را با شکل گیری شبکه‌ای نو، مبتنی بر ایمان درونی توسعه بخشیدند.(یاووز، ۱۳۹۲: ۵۵) همچنین «شیخ عیسی کوتکو» به عنوان رهبر حزب اسلام گرا ی نظام ملی، رشد مسائل اخلاقی را، پیش زمینه‌ی توسعه مادی و ثبات

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية دراسات العالم الاسلامي
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

سیاسی دانست و اعلام کرد که این مسائل جزء ارزش‌های اولیه اسلام محسوب می‌شوند. بنابراین پیش زمینه‌ی توسعه و پیشرفت مادی، احیاء ارزش‌های اخلاقی اسلام است. (۱۵۸ : ۲۰۰۳ و heper and tuktas) این نگاه اخلاقی به سیاست در میان رهبران جنبش اسلامی نیز به چشم می‌خورد. به باور اربکان، سیاست‌های سکولاریستی کمالی است ها، موجب به حاشیه راندن آناتولی (سرزمین اصلی ترکیه و نماد هویت اسلامی در این کشور) شده و از این طریق ارزش‌های اخلاقی آناتولیایی طرد شده است. وی این روند را منجر به توسعه از خود بیگانگی در میان مردم ترکیه می‌دانست که نتیجه‌ای جز بحران هویت نداشته است.(یاووز، ۱۳۹۱: ۹۲) بنابراین احیای ارزش‌های اخلاقی اسلام در ابتدا به عنوان یک اولویت از سوی رهبران جنبش اسلامی دنبال شد.

گام بعدی پیاده سازی ایمان مذهبی و ارزش‌های اخلاقی در زندگی روزمره بود.(یاووز، ۱۳۹۲: ۲۳۲) در این مرحله ارزش‌های از پیش درونی شده، به زندگی روزمره مردم جهت می‌داد و موجب جایگزین سازی ارزش‌های اسلامی به جای ارزش‌های غربی می‌شد که کمالیست ها تلاش‌های فراوانی جهت توسعه‌ی آن کردند. در واقع اسلام گرایان در این مرحله تلاش کردند تا فرهنگ عمومی را از غربی به اسلامی تغییر دهند.

اما آخرین و مهمترین گام، بسط آموزه‌های اسلامی در سپهر عمومی و سیاسی جامعه بوده است. دراین مرحله اسلام گرایان تلاش کردند تا ارزش‌های اسلامی را که پیش از این درونی، فردی و عملیاتی شده بود، به عرصه‌های عمومی باز گردانند. سعید نورسی در این زمینه نیز پیشگام بود. وی با صراحت چنین بیان می‌کند:

«من مدافع رژیمی هستم که بر مبنای قانون اساسی است و به عدالت توجه می‌کند و قوانینش بر مبنای قوانین الهی است. رژیمی که براساس قانون اساسی است، باید بر مبنای قوانین اسلام باشد.»(٥٦ : ١٦٨٣، seyhun)

تأکید بر حضور دین در عرصه‌های اجتماعی، به سرعت برخی از احزاب را به تدوین سیاست‌های اسلامی و اعلام آن در عرصه‌های عمومی کشانید. حزب دموکرات جزء اولین احزابی بود که به برخی از مطالبات اسلامی در عرصه‌های عمومی پاسخ گفت. این حزب (که البته متعلق به جریان راست میانه بود) مطالبات اسلامی را در بعد ملاحظات فرهنگی و حقوق بشری به سپهر سیاسی کشانید و پاسخی برای درخواست عمومی جهت بازسازی هویت

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

اسلامی فراهم ساخت.(یاووز، ۱۳۹۱: ۷۵)

پس از حزب دموکرات، حزب رفاه جزء احزابی بود که به شدت سیاست احیاء هویت اسلامی را پیگیری می‌نمود. رهبران این حزب بر نقش محوری مذهب در زندگی فردی و اجتماعی تأکید داشته و خواستار آن بودند که موازین مذهب در قوانین عالیه کشور و حوزه‌هایی نظیر آموزش، قانون گذاری و حکومت رعایت شود . به طور کلی از دید آنها مذهب کلیت حیات خصوصی و عمومی افراد و همچنین حکومت را در بر می‌گیرد.(مارتین، ۱۳۸۹: ۱۹۹) در همین راستا نجم الدین اربکان به عنوان رهبر حزب رفاه هنگامی که به دولت ائتلافی «بولنت اجویت» پیوست، خواستار بازگشت شریعت به عرصه‌های عمومی شد. وی در همین زمان در بیانیه‌ای که به نام «چشم انداز ملی» شهرت یافت، روند اسلام زدایی از ترکیه را تقبیح کرده و خواستار نظمی عادلانه برای جامعه شد که بیانگر بازگشت جایگاه مسلط اسلام در تعیین هویت ملی و سازماندهی جامعه بود.(باران، ۱۳۹۳: ٤٤)

روند بازسازی هویتی پس از کودتای سال ۱۹۹۷ توسط جانشینان این حزب یعنی حزب عدالت و توسعه دنبال شد. «رجب طیب اردوغان» و دیگر رهبران حزب همواره به ریشه‌های اسلامی خود اشاره داشتند و بازگشت به اسلام را در برنامه‌های حزب می‌گنجاندند، تا جایی که برخی بر این باورند که برنامه‌های حزب عدالت و توسعه همواره بر هویت شرقی ترکیه تأکید کرده‌اند و اشارات آنها به ارزش‌های غربی نوعی سودجویی بوده و در راستای پیوستن این کشور به اتحادیه‌ی اروپا قابل تفسیر است.(یاووز، ۱۳۹۱: ۳۲٦)

به هر تقدیر گرایشات اسلام گرایانه و تأکید بر هویت اسلامی در ترکیه، پس از دهه‌ی ۱۹٤۰ به تم اصلی سیاست گذاری‌های این کشور تبدیل شد. چنین روندی نشان از گسترش امواج اسلام خواهی در میان مردم و اسلامی شدن هر چه بیشتر سیاست‌های ترکیه داشت؛ به گونه‌ای که شاید تصور آینده‌ی این کشور بدون حضور تأثیرگذار اسلام گرایان در عرصه‌ی سیاست ممکن نباشد.

۲-۲- اسلام سیاسی و تعریف «خود» و «دیگری»

پس از تعریف «خود» در قالب اسلام توسط اسلام گرایان ترکیه، نوبت به مشخص کردن مرزهای دیگری در این گفتمان رسید. از دید اکثر متفکران اسلامی ارتدوکس، غرب، «دیگریِ» تمدن اسلامی و ریشه‌ی تمامی مشکلات مسلمانان بوده و در صدد از بین بردن

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية دراسات العالم الاسلامي
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

تمدن اسلامی نیز بوده است. آن‌ها معتقد بودند که غرب نه تنها برای مسلمانان جنگ و خشونت و امپریالیسم را به همراه آورد، بلکه به لحاظ معنوی نیز مشکلاتی را ایجاد می‌کرد زیرا از شاخص‌های اصلی تمدن غرب فقدان ارزش‌های معنوی است. به همین جهت این دسته از متفکران ، تمدن غرب را یک « غیر مطلق » می‌دانستند که چالش‌های هویتی را برای دنیای اسلام به ارمغان می‌آورد.(۳ : ۲۰۰۵ , dagi)

به باور «گوردوگان» از نظر اسلام گرایان در ترکیه، تصور مدرنیته غربی به شکل نوعی تمدن جهانشمول، محصول اذهان سرگشته‌ای است که سال‌ها توسط کمالیست ها بر جامعه‌ی ترکیه تحمیل شده است. این گمراهی کمالیست ها باعث نوعی گسیختگی آنتولوژیک و اپیستمولوژیک در جامعه‌ی ترکیه شده و به بحران هویتی در سطح تمدنی در داخل ترکیه دامن زده است.(به نقل از امام جمعه زاده و دیگران، ۱۳۹۲: ۵۰)

جنبش اسلامی اجتماعی در ترکیه ابتدا جهت ترسیم مرزهای «خود» و تعریف «دیگری» (که لازمه‌ی ایجاد هر چارچوب هویتی است) فرایند غیریت سازی با غرب را دنبال کرد. به بیان دیگر اسلام گرایان در این مرحله، از استراتژی «هویت مقاومت» بهره بردند. بر این مبنا اسلام گرایان ترک ابتدا دیدگاهی خصمانه نسبت به تمدن غربی اتخاذ کردند. از نگاه آنها بسیاری از ناهنجاریها و ناملایمات در کشورهای اسلامی، نتیجه‌ی فرایند غربی شدن است که توسط نهادها و سازمان‌های تحت سلطه‌ی غربی‌ها تحمیل می‌شود. سکولاریسم هم در همین راستا قابل بررسی است. این سکولاریسم است که زندگی بشری را از معنا و روحانیت تهی ساخته و مذهب را از زندگی اجتماعی و سیاسی کنار گذاشته است. بنابراین دین اسلام تنها نیرویی است که قادر به پر کردن این خلأ بوده و می‌تواند هویت اصلی انسان گسیخته و بیگانه شده را به او بازگرداند. (مارتین، ۱۳۸۹: ۱۹۹) اما نفی غرب در گفتمان اسلامی ترکیه، هیچ گاه به نفی کلیت مدرنیسم نیانجامید و این گفتمان به سرعت از استراتژی هویت مقاومت به سمت هویت برنامه دار پیش رفته و به بیان دیگر ضمن پیگیری روند هویت یابی، فرایند منطبق سازی را نیز دنبال کرد.

اسلام گرایان در ترکیه میان غربی شدن و مدرن شدن تفاوت قائل شدند. آن‌ها در پی آن بودند که مفاهیم مدرن را از میان تجربه‌ی زیست اسلامی استخراج کنند. به بیان دیگر «زیست جهان» که تلفیق ارزش‌های سنتی و مفاهیم مدرن را در بستر زندگی روزمره دنبال می‌کند،

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

منبع استخراج چارچوب‌های تئوریک اسلام گرایان در ترکیه بوده است. این تجربه همزمان دو گانه ی سنت/مدرنیسم را در چارچوبی رئال و متکی به ارزش‌های ایده آل، در بر می‌گیرد و سازه‌ای نو ایجاد می‌کند که ضمن نگاه انتقادی به فرآیندهای غربی سازی، به باز تعریف هویت اسلامی پرداخته و اقتضائات دنیای مدرن را نیز می‌پذیرد.

توانایی انطباق اسلام ترک با مدرنیسم، نشأت گرفته ازچندین عاملی است که ریشه در تجربه‌ی زیست جامعه‌ی ترکیه دارد. اولین عامل به موقعیت ژئوپلوتیکی ترکیه باز می‌گردد. این کشور به لحاظ جغرافیایی در حد واسط کشورهای غربی و جهان اسلام واقع شده است. ترکیه نه مانند کشورهایی چون عربستان و عراق در قلب جهان اسلام واقع شده است و نه مانند کشورهای اروپای غربی و آمریکا در عمق استراتژیک جهان غرب استقرار یافته است. به همین جهت ترکیه با مسائل دو قلمرو (غرب و جهان اسلام) به صورت همزمان درگیر است و ناگزیر از مشارکت در دو جبهه است.(افضلی و متقی،۱۳۹۰: ۱۸۳)

عامل مؤثر دیگر در فرایند منطبق سازی، نوع فرهنگ مستقر در جامعه‌ی ترکیه است. (دهقانی، ۱۳۹۰: ۲۲) به باور ضیاگوکالب « فرهنگ ترک بر دیانتی استوار است که شیوه‌ای نوین دارد. این دیانت هیچ مجامع مذهبی مقدس، پاپ‌ها و یا شوراهای مذهبی را باز نمی‌شناسد و در واقع متکی به آراء اکثریت است. به همین جهت منطبق با تمدن مدرن می‌باشد.»(گوکالب، ۱۳۵۱: ۲۵-۲٤)

سومین عامل به تجربه‌ی تاریخی ترکیه در دوران امپراتوری عثمانی باز می‌گردد. امپراتوری عثمانی گستره‌ی جغرافیای وسیعی را از آسیا تا قلب اروپا شامل می‌شد. همزیستی فرهنگ‌های مختلف در چنین فضایی تعاملات فرهنگی را تسهیل کرده و باعث نفوذ اندیشه‌های مدرن در سرزمین اصلی این امپراتوری، یعنی ترکیه می‌شد. همچنین در اواخر عمر امپراتوری عثمانی یعنی زمانی که انحطاط و شکست دو مفهوم مأنوس امپراتوری شده بود، این باور ایجاد شد که اگر مسلمانان تمایل دارند که شکست‌ها را به پیروزی مبدل سازند، باید به سمت مدرن شدن (آنهم به شیوه‌ی غربی آن) پیش روند. چنین باوری موجب نفوذ امواج مدرنیسم به قلب امپراتوری عثمانی شد و زمینه را برای پذیرش آن در جامعه‌ی اسلامی ترکیه فراهم ساخت.(۳ : ۲۰۰۵، dagi)

عامل دیگر ظهور نسل جدیدی از علما و روشنفکران مذهبی چون «سعید نورسی»، «عصمت اوزال» «علی بولاچ» و ... است که تلاش کردند اندیشه‌هایی را ارائه نمایند که ضمن

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

تاکید بر ابعاد هویتی اسلام، تأیید سویه‌هایی از مدرنیسم را نیز در خود داشته باشد.

به باور «تی یری زارکن» روشنفکرانی چون عصمت اوزال و علی بولاچ، بر خلاف نسل‌های پیش از خود نه می‌خواستند مدرنیته‌ی غربی را اسلامی کنند و نه می‌کوشیدند اسلام را بر اساس باورهای غربی، مدرن سازند. هدف آنها در واقع جست و جوی نوعی مدرنیته بود که از دل فرهنگ و تجربه‌ی زیست جوامع اسلامی برخاسته باشد. به عقیده‌ی آنان رهبران تنظیمات و روشنفکران غرب گرای عثمانی و سپس جمهوری ترکیه، بدون داشتن رهیافتی انتقادی، در پی تقلید کورکورانه از اندیشه‌ها و نهادهای غربی بودند. در حالی که باید مفاهیم وام گرفته از غرب چون دموکراسی، آزادی، ناسیونالیسم و ... را به شکلی ژرف و همه جانبه بازبینی کرده و سپس به کار برد.(به نقل از: انتخابی، ۱۳۹۲: ۳۱۲-۳۱۱)

اما آخرین عامل در فرایند منطبق سازی در ترکیه، شیوه‌ی عملکرد کمالیست هاست. تاریخ سیاسی ترکیه پس از امپراتوری عثمانی، با سرکوب جریانات اسلام گرا و ضد غربی همراه بوده است. اعدام «عدنان مندرس» رهبر حزب دموکرات که به گرایشات اسلامی مشهور بود و کودتای نظامی بر علیه احزاب اسلام گرا و به ویژه حزب رفاه، رهبران جریانات اسلامی را به این باور رسانید که رمز حیات جنبش‌های اسلامی در ترکیه رویکرد به غرب است، زیرا رویکردهای صرفاً اسلامی و ضدغربی درداخل ترکیه با موانعی روبروست و در سطح جهانی نیز حامیان قدرتمندی ندارد. بنابراین تکمیل پروژه‌ی غربگرایی کمالیستی راه نجات جنبش اسلامی فرض شد. دموکراسی، تأکید بر قانون مدنی، تساهل و مدارا و ... مفاهیمی بود که نظام کمالیستی نمی‌توانست بر علیه آن‌ها موضع بگیرد و دنیای غرب نیز واکنشی مثبت به آن داشت و در عین حال امکان احیای احزاب اسلامی را در فضایی باز فراهم می‌کرد. از این منظر غرب گرایی جزیی از پروژه‌ی احیای اسلام در ترکیه شد و مفاهیمی چون دموکراسی و سکولاریسم در همین راستا مورد توجه اسلام گرایان ترکیه قرار گرفت.(۱۰-۹ : ۲۰۰۵، dagi)

۱-۲-۲- اسلام سیاسی، پذیرش دموکراسی و انطباق با دنیای مدرن

طبق منطق دولت تمرکز گرای کمالیستی، حوزه‌ی عمومی جایی برای طرح مباحث آزاد نیست، بلکه بیشتر عرصه‌ای است که دولت اقتدار خود را بر آن به منظور طراحی پارامترهای لازم برای گفتمان عمومی در جهتی که همسو با پروژه‌ی کمالیستی باشد، اعمال نموده است. (۱۳۰ : ۲۰۰۸، Dressler) مفهوم دموکراسی در جمهوری کمالیستی ناظر به مشارکت توده‌ای

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

مردم جهت تثبیت و تأیید پایه‌های نظام سیاسی حاکم بود و هیچ گاه چارچوبی دموکراتیک را عرضه نمی‌کرد که بر مبنای آن رقابت آزاد، مناظرات آزاد ، مشارکت آگاهانه و ... به عنوان ارکان اصلی یک دموکراسی واقعی شکل بگیرد. این در حالی است که همان گونه که «زالد» و «مک کارتی» تأکید می‌کنند مذهب می‌تواند به بسیج کردن منابع برای گروه‌ها و مؤسساتی که در صدد توسعه‌ی مشارکت دموکراتیک و یا حمایت از گروه‌های حاشیه‌ای هستند، کمک فراوانی کند . به بیان دیگر مذهب موتور حرکت جنبش‌های اجتماعی است(۲۵۶-۲۵۵: ۲۰۰۹، toros) در این میان اسلام ترک با ویژگی‌هایی چون «جو هرگریزی» و «نسبی گرایی»(۱۰۵۸: ۲۰۱٤، dorroll) تأکید بر مشارکت گرایی(۲۵۵ : ۲۰۰۹ ، toros) و پرهیز از مراجع مقدس(گوکالب، ۱۳۵۱: ۲۵-۲٤) دستاویزی برای نقد اقتدارگرایی کمالیستی فراهم آورد و مطالبه‌ی عمومی جهت توسعه‌ی فضای دموکراتیک را پاسخ گفت. اوضاع سیاسی پس از جنگ جهانی دوم شرایط را برای اجابت این مطالبه فراهم ساخت.

پس از جنگ جهانی دوم، ترکیه تحت تأثیر فضای بین المللی ایجاد شده که توسعه‌ی ارزش‌های کشورهای فاتح را مفروض می‌داشت، دچار تغییرات ساختاری در مناسبات سیاسی خود شد. در این فضا ترکیه مجبور شد از سیستم سیاسی تک حزبی به سیستم چند حزبی تغییر موضع دهد. این فرایند، به منزله‌ی کاهش تمرکز گرایی کمالیستی و رشد دموکراتیزاسیون در جامعه‌ی ترکیه بود. در چنین فضایی گروه‌های به حاشیه رانده شده مثل اسلام گرایان به متن فعالیت سیاسی بازگشتند.

سال ۱۹۵۰ نقطه‌ی عطفی برای اسلام گرایان محسوب می‌شود. پیروزی دموکرات‌ها در انتخاباتی که در این سال برگزار شد، آغازی بر تعاملات رسمی دین و دولت در جامعه‌ی ترکیه بود. روی کار آمدن دموکرات‌ها به منزله‌ی پیروزی محافل محافظه کار و دیندار حاشیه‌ای بر نخبگان اداری و نظامی مرکز تلقی شد.(انتخابی، ۱۳۹۲: ۲٤۸) این انتخابات نشان داد که اصلاحات کمالیست ها نتوانسته اکثریت مردم را در مسیر سکولار و فرهنگ انقلابی قرار دهد. در حقیقت دموکراتیزاسیون منجر به زیرسؤال رفتن مفاهیمی چون سکولاریسم شد که مفاهیم اصلی برای مشارکت در سیاست به شمار می‌رفتند. دهه ۱۹۵۰ جایگزین‌های فرهنگی (همچون اسلام) را به عنوان پروژه‌های جدید سیاسی معرفی کرد تا در پناه آن ارزش‌های بومی و دینی مردم ترکیه و نهایتاً هویت نابودشده جامعه‌ی ترک، احیاء شود.(۱٦ : ۲۰۰۱، Aydin)

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

بهره مندی اسلام گرایان از فضای باز ایجاد شده در حالی بود که همزمان احزاب راست در ترکیه به این جمع بندی رسیده بودند که دموکراتیزاسیون در ترکیه جهت توسعه‌ی خود نیاز به حمایت از سوی ارکانی غیر از نخبگان سیاسی دارد ، مانند ، شهرنشینانی که اعتقاد عمیقی به لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی داشته باشند،(۱٤۸ : ۱۹۹٦، sakallioglu) زیرا مقابله با کمالیست ها تنها در صورت وجود حامیان نیرومند مردمی، امکان پذیر بود تا از این رهگذر تعادل میان نیروهای سیاسی فعال، ایجاد شده و فرآیند دموکراتیزاسیون پیش رود. اسلام گرایان در ترکیه شرایط فوق را به خوبی دارا بودند. اکثریت مردم ترکیه را مسلمانان تشکیل می‌دهند اما تمایل این اکثریت جهت مشارکت در فرایندهای سیاسی توسط کمالیست ها نادیده گرفته شده بود. این تقاضای متراکم شده نیازمند فضایی بود که در سایه‌ی آن پاسخی در خور فراهم شود. دموکراتیزاسیون چنین فضایی را مهیا می‌ساخت؛ به همین جهت احزاب راست تلاش کردند تا از این استعداد بالقوه جهت تحدید قدرت کمالیسم و پیشبرد فرایند دموکراتیزاسیون بهره ببرند. تقاضای اسلام گرایان جهت مشارکت سیاسی، همزمان با تمایل احزاب راست جهت بهره مندی از نیروی اجتماعی اسلام گرایان در فرایند دموکراتیزاسیون، ائتلافی پنهان میان این دو نیرو علیه کمالیست ها ایجاد کرد.

توسعه‌ی جریان اسلام گرا، وضعیتی نبود که کمالیست‌های سکولار بتوانند آن را تحمل کنند، به همین جهت در سال ۱۹٦۰ با یک کودتای نظامی عدنان مندرس را دستگیر و اعدام کرده و حکومت را از دموکرات‌ها باز پس گرفتند. در این شرایط ارتشبد «جمال گورسل» در رأس کمیته‌ای به نام «وحدت ملی » اداره‌ی کشور را به دست گرفت و کابینه‌ای متشکل از نظامیان و بوروکرات های سکولار با شعار هواداری از ارزش‌های انقلاب کمالیستی، تشکیل داد . این مسئله به معنای بازگشت موقت کمالیسم رادیکال به مسند قدرت بود که با تحدید فرایند دموکراتیزاسیون نیز همراه شد.

از نقطه نظر مقامات نظامی و نخبگان سکولار، حزب دموکرات و حامیان اسلام گرای آن از مسیر ارزش‌های کمالیستی فاصله گرفته و در حال تغییر ارزش‌های مستقر در جامعه بودند، بنابراین چه به لحاظ فرهنگی و چه سیاسی، ساختار جدیدی را وارد زندگی مردم کرده‌اند و در چنین شرایطی ارتش به منزله‌ی ضامن تداوم انقلاب، وظیفه‌ی خود دانست که سیاست‌های جامعه را بر مبنای ارزشهایی چون مدرنیسم، سکولاریسم و تجربه گرایی بازسازی کند. کمالی

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية دراسات العالم الاسلامي
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

است ها در صدد بودند تا در چنین شرایطی با اعلام این مواضع ضمن کسب مشروعیت جهت انجام کودتا، مانعی در جهت توسعه‌ی اسلام گرایی و همچنین دموکراتیزاسیون ایجاد کنند. چنین دخالت‌های نظامی، در سال‌های ۱۹۷۱، ۱۹۸۰، ۱۹۹۷ نیز اتفاق افتاد. (۱۷ : ۲۰۰۱، aydin) اما کودتای نظامی سال ۱۹۹۷ بر علیه حزب رفاه تأثیر شگرفی بر جنبش اجتماعی اسلامی در ترکیه گذاشت.

حزب رفاه به رهبری نجم الدین اربکان تحولی جدی در روند موج اسلام خواهی در ترکیه ایجاد کرد. این حزب اسلام را فراسوی هویت شخصی، به هویت سیاسی و اجتماعی نیز کشانید و تلاش کرد که هویت اسلامی را در سیاست‌های خود به نمایش گذارد.(یاووز، ۱۳۹۲: ۱۲) این در حالی بود که احزاب راست میانه به ویژه در دوره‌های عدنان مندرس و «تورگوت اوزال» بیشتر از سمبل‌های اسلامی بهره می‌بردند و به ابعاد فردی اسلام توجه می‌کردند. به بیان دیگر اسلام در نگاه رهبران احزاب راست میانه ابزاری جهت کسب حمایت بیشتر اجتماعی و در نهایت پیشبرد روند دموکراتیزاسیون بود، اما حزب رفاه، اسلام را به مثابه چارچوبی تئوریک می‌نگریست که در تدوین سیاست‌های دولت نقش اساسی ایفا می‌کرد. در چنین شرایطی نظام کمالیستی که با احزاب راست میانه که گرایش‌های کمرنگ مذهبی داشتند، نتوانست کنار بیاید، قطعاً حزب رفاه را نیز نمی‌توانست تحمل کند. همین مسأله موجب کودتای نظامی سال ۱۹۹۷ شد که بر مبنای آن حزب رفاه منحل اعلام شد و رهبران این حزب به مدت ۵ سال از فعالیت سیاسی منع شدند.

این عمل اقتدارگرایانه، روشنفکران اسلام گرا را به این باور رساند که در فقدان آزادی و دموکراسی، آن‌ها نمی‌توانند شرایط مساعدی را جهت حیات دینی فراهم کنند، زیرا لائیسیته در ترکیه، خود تبدیل به یک ایدئولوژی شده که وجود شیوه‌های دیگر زندگی از جمله شیوه اسلامی را در کنار خود بر نمی‌تابد. به واقع لائیسیته (به خلاف داعیه‌های سکولاریستی که بی طرفی نسبت به عقاید گوناگون را تجویز می‌کند) مظاهر حیات دینی را سرکوب می‌کند. به همین جهت اسلام گرایان چاره کار را در ایجاد دموکراسی واقعی یافتند تا در پناه آن ابراز عقاید و آراء مختلف ممکن گردد. از طرف دیگر تقویت دموکراسی به معنای تضعیف حاکمیت نظامیان کمالیست در ترکیه نیز هست و از این منظر نیز به تضعیف رقبای اسلام گرایان و نتیجتاً توسعه جریان‌های اسلام گرا خواهد انجامید.(قاسمی، ۱۳۹۰: ۳)

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

نجم الدین اربکان در مصاحبه‌ای که توسط علی بولاچ پس از کودتای ۱۹۹۷ صورت گرفت ، بیان کرد که اسلام گرایان، دموکراسی را به تمامه، آنچنان که در غرب است نه یک ذره بیشتر و نه یک ذره کمتر می‌خواهند. (۳ , April , ۱۹۹۹ , Milli gazete) در همین راستا «رجایی کوتان» رهبر حزب اسلام گرای فضیلت که بعد از کودتا جایگزین حزب رفاه شده بود، بیان داشت که احزاب زین پس به جای تأکید بر مفاهیمی چون نظم (که می‌تواند تعبیر بدی را به همراه داشته باشد) باید به مفاهیمی چون دموکراسی تمسک جویند . وی همچنین تأکید می‌کرد که قدرت سیاسی نباید متکی به زور به دست آید، بلکه باید از طریق دموکراتیک اخذ شود. چنین اظهاراتی نشان از تغییر موضع اسلام گرایان به سمت دموکراسی غربی بوده است زیرا کلید واژه گفتمان احزاب اسلامی به جای مفاهیمی چون نظم که بیان کننده نظم اسلامی بوده و واژه‌ای هویتی است، به دموکراسی تغییر یافته که مفهوم مرکزی در گفتمان سیاسی غرب است.(۸ : ۲۰۰۵ و dagi) چنین ایده‌ای در ادامه توسط احزاب دیگری چون حزب عدالت و توسعه نیز دنبال شد. به همین جهت «عمر توروس» تأکید می‌کند که «سؤال از رابطه میان اسلام و دموکراسی، مسأله اصلی اکثر احزاب ترکیه از دهه‌ی ۱۹۹۰ به بعد بوده است.»(۲۵۵: ۲۰۰۹ ، toros)

حزب عدالت و توسعه که وارث احزاب اسلام گرای رفاه و فضیلت بوده است، در چرخشی آشکار به جای آنکه خود را حزبی اسلامی بنامد، از ترکیب «دموکرات محافظه کار» جهت معرفی خود بهره برد.(سلیمانی و عبادی، ۱۳۹٤:۱۱۷) در همین راستا «رجب طیب اردوغان» در مقام رهبر حزب عدالت و توسعه صراحتاً اعلام کرد که دموکراسی مثل اسلام وسیله‌ای برای رسیدن به یک پایان متعادل است که هدف بزرگتری به نام نجات زندگی بشر را دنبال می‌کند.(۱٦۷ : ۲۰۰۳ . heper and tuktas)

در مجموع اسلام گرایان ترکیه از دموکراسی به مثابه نردبانی جهت رسیدن به قدرت استفاده کردند و در این مسیر تا جایی پیش رفتند که جدایی میان دموکراسی و اسلام در ترکیه را ناممکن ساختند. همین ویژگی باعث شده که بسیاری از اندیشمندان میان اسلام گرایی و مدرنیسم در ترکیه نوعی انطباق را بیابند.(٦۵ : ۲۰۰۷ ، Rabasa and colleagues)

۲-۲-۲- توسعه زبان اسلام در گفتمان سکولار

پیگیری دو روند هویت یابی و منطبق سازی در ترکیه، مطالعه پیرامون مفهوم سکولاریسم

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

در این کشور را ضرروری می‌سازد. از سویی کمالیسم در راستای روند منطبق سازی رادیکال تلاش کرد تا نهادها و نمادهای اسلامی را در هم بشکند و فرهنگ غربی را جایگزین فرهنگ اسلامی نماید(۱۲۱ : ۱۹۸۸ ، tobrak) و از سوی دیگر همان گونه که برنارد لوئیس تأکید می‌کند «روندهای غیر مذهبی ترکیه هیچ گاه آن قدرها که باور شده، کامل نبوده است و به واقع مذهب همواره در پشت چارچوبهای ظاهری حضور داشته است.»(لوئیس، ۱۳۷۳: ۵۷۷-۵۷٦) بنابراین در ترکیه معاصر همزمان دو مفهوم پاردوکسیکال دین و سکولاریسم حضور داشته‌اند. بررسی چگونگی تعامل این دو محل بحث اندیشمندان بوده است.

۱-۲-۲-۲- پیشینه‌ی سکولاریسم در ترکیه

ریشه‌های سکولاریزم ترک را باید در دوره‌ی «تنظیمات» و اصلاحات ناشی از آن در اواخر امپراتوری عثمانی جست. در این دوره سلطان عبدالحمید عثمانی «باب شیخت» (نهاد رسمی مذهبی) را از نهادی مستقل وتأثیر گذار بر سیاست، به سازمانی تحت مدیریت سلطنت عثمانی تبدیل کرد. در پیش نویس قانون اساسی که در سال ۱۸۷٦ تدوین شد، جایگاه دولت و نهاد مذهبی تشریح گردید. بر این اساس سلطان عثمانی هم قدرت اجرایی کافی جهت کاربرد شریعت و هم استفاده از قوانین عرفی و غیردینی را در اختیار داشت و شیخ الاسلام در چارچوب شورای وزرا قرار می‌گرفت. به تعبیر دیگر زعامت دینی از یک نهاد دینی به نام باب شیخت به نهادی دنیوی (سلطنت) واگذار شده بود. این تغییر گامی اساسی در جهت عرفی سازی دین در جامعه‌ی ترکیه بود.(حیدرزاده نائینی، ۱۳۸۰: ٤٦-٤٥)

گام دیگری که در توسعه‌ی سکولاریسم در دوران عثمانی برداشته شده، تغییر منشأ قانون بود. در این دوره مفهوم قانون با تفکیک از حوزه‌ی شریعت راه توسعه‌ی سکولاریسم را هموار ساخت. سلطان برای جلوگیری از تضعیف حکومت و به اتکای مشروعیت ذاتی قانون (در برابر مشروعیت شرع) احکام تنظیمات را که مجموعه‌ای از لوایح قانون در راستای تجدید ساختار حکومت ومناسبات آن با جامعه بود، صادر می‌کرد. قانون در امپراتوری عثمانی به مثابه احکام صادره از سوی سلطان در زمینه‌هایی بود که خلأ قوانین اسلامی در آن وجود داشت. قانون حکومتی سلطان یا اقتدار قانونی سلطان مستقیماً ناظر بر عملکرد دیوان سالاری بود. اینگونه قانون با توسعه‌ی خود خارج از حوزه‌ی شریعت، به تأثیر قابل توجهی بر فرایند سکولاریزاسیون در امپرتوری عثمانی و پس از آن داشته است. در مجموع جدایی میان شرع

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية دراسات العالم الاسلامي
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

و قانون در امپراتوری عثمانی به ویژه در دوره‌ی تنظیمات موجب شد تا قدرت در اختیار بخش عمومی قرار گرفته و دولت به عنوان هویتی مستقل شناخته شود. در حالی که نهادهای دینی به شدت تحت اشراف حکومت بودند، حکومت اسلامی به دلیل قدرت قانون و نقش فراگیر دیوان سالاری، هیچ گاه به یک دین سالاری اسلامی مبدل نشد.(یاووز، ۱۳۹۱: ٤٨)

ترجیح دیوان سالاری دولتی بر دین، میراثی بود که از امپراتوری عثمانی به حکومت جمهوری مدرن ترکیه رسید. به باور «بیناز توبراک» کمالی است ها این میراث را به شیوه‌ای رادیکال و گاه متفاوت دنبال کردند؛ آن‌ها از طریق تغییرات حقوقی و آموزشی قوانین سکولار را ترویج دادند؛ نظام تعلیم و تربیت را هر چه بیشتر با سکولاریسم تطبیق دادند و اسلام را تحت کنترل دولت قرار دادند.(۱۷۰–۱٦۹ : ۲۰۰۵ : tobrak) کمالی است ها این اقدامات را تحت اشراف نهادی دولتی به نام «سازمان دیانت» به انجام رساندند.

سازمان دیانت در سال ۱۹۲٤ به عنوان یک نهاد اجرایی لائیک با هدف ترسیم دیدگاه رفورمیستی از اسلام و همچنین مطالعه مفاهیم اسلامی، هم راستا با خطوط آکادمیک غربی تأسیس شد. این سازمان جهت دست یابی به اهداف خود به کنترل شدید مذهب روی آورد، به گونه‌ای که اسلام به ابزاری جهت توسعه‌ی لائیسم تبدیل شود.(۱۰۳۷ : ۲۰۱٤ , dorroll) به بیان دیگر کمالیست ها آنگاه که متوجه نفوذ عمیق اسلام در جامعه‌ی ترکیه شدند، با تمسک به سازمان دینی در صدد دوکار برآمدند؛ اول کنترل دین و نهادهای دینی و دوم تغییر نگرش مسلمانان ترک در جهت توسعه مبانی مدرنیسم.

به باور هاکان یاووز، مصطفی کمال بعد از سال ۱۹۲۳ اصلاحاتی را در راستای ایجاد ملت و دولتی همگن اعمال نمود که درآن هویت دینی و قومی در سایه قرار داشت. این اصلاحات دین را در راستای ایجاد جامعه‌ای سکولار مقید می‌ساخت. در چنین شرایطی سکولاریسم بیش از آن که به معنای جدایی رسمی دین و اقتدار سیاسی باشد ، یک ایدئولوژی اثبات گرای دولتی شد. به باور وی این نوع از سکولاریسم نشأت گرفته از سنت فرانسوی ژاکو بنی است، که بر خلاف سنت آنگلوساکسونی، در قبال کردارها و باورهای دینی بی طرف نمی‌ماند و در صدد حذف دین از سپهر عمومی و قرار دادن دین تحت نظارت شدید دولت بوده است.(یاووز، ۱۳۹۱: ۵۵) در چنین فضایی «دین زدایی کمالیستی نه فقط مستلزم جدایی دولت از نهادهای اسلامی، بلکه مستلزم زدودن مفاهیم و مناسک سنتی اسلام از اذهان افراد

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

می‌باشد.»(جی شاو و کورال شاو، ۱۳۷۰: ٦٣٨)

ترجیح دیوان سالاری دولتی بر دین در دوران عثمانی و پیگیری رادیکال روند سکولاریسم ژاکوبنی در دوران کمالیسم، در کنار تمایلات سکولاریستی اقلیت‌های دینی ـ قومی چون علوی‌های و کردها، سکولاریسم را به سنت لایتغیر بسیاری از نخبگان اداری ـ نظامی و حتی نخبگان فکری ترکیه تبدیل کرده است. سنتی که همچنان در فضایی سیاسی ترکیه معتبر مانده است.

۲-۲-۲-۲- اسلام سیاسی و سکولاریسم آنگلوساکسونی،اسلام سیاسی در راه تطبیق

تعقیب سیاست‌های سکولاریستی از سوی نخبگان نظامی ـ اداری و فکری ترک، به دلایلی که در قسمت‌های پیشین بیان شد، کاملاً طبیعی و قابل پذیرش است، اما آنچه کمی عجیب می‌نماید، اتخاذ چنین سیاست‌هایی از جانب اکثریت نخبگان اسلام گراست. (البته در این میان افرادی نظیر نجم الدین اربکان استثنا هستند) زیرا همان گونه که در مطالب پیشین بیان شد، اسلام در ذات خود اجتماعی و سیاسی است. بنابراین رویکردهای سکولاریستی را در کنار خود بر نمی‌تابد. وضوح این مسأله تا حدی است که «احمد حمدی باشار» یکی از نزدیکترین دوستان مصطفی کمال در پاسخ به سؤال آتاتورک پیرامون نظریه‌ی لائیسم چنین می‌گوید:

«عدم دخالت دین در امور دنیوی می‌تواند در مسیحیت مورد بحث قرار گیرد، زیرا مسیحیت دینی است که در امور دنیوی دخالت نمی‌کند.. اما در اسلام که پس از مسیحیت متولد شد و اساساً دینی بی نهایت کامل است، مسأله ای به نام جداسازی دین و دولت وجود ندارد... اجرای لائیسم به شکلی که در ترکیه آغاز شده است، چیزی جز الحاد و بی دینی نیست.»(به نقل از: زارع، ۱۳۹: ۱۳۸۷)

علی بولاچ از روشنفکران مسلمان معاصر ترکیه نیز در این باره چنین می‌گوید:

« وقتی شما سیاست را از زیر سیطره دین بیرون می‌آورید و به ما می گویید به برکت لائیسیته این قلمرو خود سامان شده است، ما را ناگزیر از آن می‌کنید که در باورهای دینی‌مان که مبتنی بر وحی است، دگرگونی‌هایی ایجاد کنیم. حتی اگر ما این را بپذیریم، دین آن را نمی‌پذیرد. حتی اگر این نسل آن را بپذیرد، نسل‌های آینده آن را نخواهند پذیرفت.»(انتخابی، ۱۳۹۲: ۳۱۳)

اما سؤال اساسی در اینجا آن است که علیرغم ماهیت اجتماعی و سیاسی اسلام، سکولاریسم چگونه در میان بسیاری از مسلمانان ترکیه پذیرفته شده است. پاسخ این مسأله

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

را در استدلال «امر ثابت» می‌توان یافت. وی در راستای تناقضات میان نظر و عمل در عالم اسلام ، تمایزی را میان «سیاست‌های اسلام» و «سیاست‌های اسلامی» می‌نهند. به باور امر ثابت سیاست‌های اسلام می‌تواند سیاست‌های اسلامی را تقویت و یا تضعیف کند و سیاست‌های اسلامی می‌توانند معطوف به سیاست‌های اسلام باشند و یا نباشند. وی در مثالی این دو مفهوم را مشابه مفاهیم استراتژی و تاکتیک می‌داند که تاکتیک‌ها می‌توانند استراتژی‌ها را تثبیت کنند و یا کمکی به تحقق آنها نرسانند.(۲-۱: ۲۰۰۸ و Sabet) بنابراین در موضوع پیش روی ما که همان پذیرش سکولاریسم توسط اسلام گرایان ترک است، ما با سیاست‌های اسلامی مواجهیم نه سیاست‌های اسلام. این سیاست‌های اسلامی در ترکیه عمدتاً توسط اندیشمندانی چون فتح الله گولن توسعه یافته است.

فتح ا... گولن در مقام یک اندیشمند تأثیر گذار در ترکیه که برخی وی را پدر معنوی جریانات و احزاب اسلامی همچون حزب عدالت و توسعه می‌دانند، بر نوعی از اسلام تأکید دارد که مذهب را تنها به امورات شخصی محدود می‌کند. وی بر این باور است که بیشتر قوانین اسلامی متوجه زندگی شخصی افراد است و تعداد محدودی به قوانین اجتماعی و سیاسی اشاره دارد.(۷٤ : ۲۰۰۷ Rabasa and coulleaguse) بنابراین همانگونه که پروفسور محمد نورالدین تأکید می‌کند«گولن دین را به عبادت‌های فردی محدود می‌داند»(نورالدین، ۱۳۸۲: ۱۹۳)

تأکید بر جنبه‌های فردی دین در مقابل جنبه‌های اجتماعی آن، بستر لازم را جهت توسعه‌ی تفکرات سکولاریستی مهیا می‌سازد. به بیان دیگر عدم ورود دین بر عرصه‌های سیاسی و اجتماعی، خلائی را ایجادمی کند که باید توسط نیرویی دیگر پر شود. عقل انسانی آلترناتیو چنین وضعیتی است. از این منظر دین به تنظیم روابط فرد با خدا می‌پردازد و عقل بشری تدبیر امور جامعه را بر عهده می‌گیرد.

جنبش گولن به صورت سالیانه کارگاه‌هایی را جهت نخبگان سیاسی و مذهبی ترکیه در بنیاد خبرنگاران و روزنامه نگاران برگزار می‌کند که اولین کارگاه آن پیرامون اسلام و سکولاریسم بود. در این کارگاه تأکید بر این بود که حاکمیت هستی شناختی خداوند با حاکمیت سیاسی مردم منطبق است(۲٦۳ : ۲۰۰۵ Kuru) این مسئله بیانگر توجه ویژه گولن به توسعه سکولاریسم بوده است.

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

به باور «برنا توران» هدف اصلی جنبش گولن آن است که ایمان و تقوی را در یک جامعه‌ی دموکراتیک سکولار احیا کند.(۳۵۹ : ۲۰۰۳ Turan) بر این اساس گولن یک جامعه‌ی سکولار را مفروض خود پنداشته و از سوی مقابل تلاش می‌کند تفسیری از اسلام ارائه دهد که با این جامعه‌ی مستقر تناسب داشته باشد. به بیان دیگر در اندیشه‌ی گولن جامعه دموکراتیک سکولار متغیر مستقل بوده و اسلام متغیر وابسته می‌باشد. به همین جهت گولن بر حفظ ساختار کلی سکولار جمهوری ترکیه تأکید می‌کند.

تأکید بر حفظ ساختار کلی نظام سکولار جمهوری توسط گولن، به معنای پذیرش تام آن نیست. گولن تلاش کرده با انطباق هویت اسلامی با دولت ملی سکولار، پروژه‌ی جمهوریت را تکمیل کند. سکولاریسم کمالیستی، از نوع ژاکوبنی بوده که دخالت در امورات دینی را حق خود می‌داند و اینگونه حیات دینی را در معرض تهدید قرار می‌دهد، اما جنبش گولن تلاش می‌کند تا جامعه‌ی ترکیه را از سکولاریسم ژاکوبنی به سکولاریسم آنگلوساکسونی سوق دهد تا براساس آن دو حوزه دین و دولت بدون مداخله‌ی در امورات یکدیگر به حیات خود ادامه دهند.

به باور گولن اسلام آناتولی با لائیسته راستین در تضاد نیست. منظور او از لائیسته راستین این است که نه فقط دین و اهل دین در امور دولت مداخله نکنند، بلکه دولت نیز از دخالت درامور دینی بپرهیزد.(انتخابی، ۱۳۹۲: ۳۲۲) در این مدل وی تلاش می‌کند تا جامعه‌ی ترکیه را ترغیب کند تا ضمن احیای هویت اسلامی خود با نخبگان سکولار و بالاتر از آن دنیای غرب به گفتگو بنشیند . به بیان دیگر گولن به دنبال آن است تا دو فرآیند هویت یابی و منطبق سازی را از رهگذر سکولاریسم آنگلوساکسونی دنبال کند. به گونه‌ای که دین با استقلال از سیاست و به توسعه خود پرداخته و هویت به سرقت رفته مسلمانان را باز می ستاند و سیاست نیز با تطبیق خود با دنیای مدرن، کارایی لازم را می یابد.

۳-۲-۲- ظهور موج اسلام خواهی در بستر لیبرال

سال‌های ۱۹۸۷-۱۹۸۳ حیاتی‌ترین دوره برای ترکیه مدرن و دورانی متأثر از افکار و شخصیت «تورگوت اوزال » بود. فردی که با باورهای عمیق دینی کاملاً پایبند به نظام سرمایه داری و اقتصاد بازار آزاد بود. وی با آزادسازی و یکپارچه سازی نیروهای اقتصادی و دینی آناتولی، خالق گونه‌ی نوینی از بورژوازی بود که نهایتاً زمینه ساز دگردیسی سیاسی و فرهنگی ترکیه شد. سیاست‌های اقتصادی نولیبرال اوزال گشایشی عمده در فضاها و فرصت‌های

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

سیاست، اقتصاد، آموزش و رسانه به وجود آورد که چنین شرایطی امکان رشد شبکه‌های اجتماعی اسلامی را فراهم ساخت.(یاووز، ۱۳۹۱: ۹۲)

سیاست اقتصادی اوزال، گسترش طبقه متوسط ترکیه، متکی بر خرده بورژوازی اسلامی آناتولی بود. پیش از اوزال استانبول به عنوان تکه غربی سرزمین ترکیه، صاحب صنایع بزرگ و مرکز سرمایه داری مونوپل غربی بود. این بخش از ترکیه همزمان نمایانگر تمرکزگرایی، کاپیتالیسم و در یک کلام غرب گرایی بود. چنین وضعیتی نبض اقتصاد و به تبع آن قدرت ترکیه را در دستان نخبگان غربگرای ترکیه قرار می‌داد تا با اتکای به آن ایدئولوژی کمالیسم را به پیش برند. به نظر می‌رسد که اوزال در صدد تغییر این مناسبات اقتصادی و سیاسی بود.

لیبرالیسم اقتصادی اوزال با سرمایه گذاری در منطقه‌ی آناتولی، به توسعه بنگاه‌های کوچک اقتصادی در این منطقه پرداخت که خود منجر به ظهور خرده بورژوازی اسلامی در قلب جغرافیای اسلامی ترکیه شد. مناسبات اقتصادی نوظهور، نسلی از کارآفرینان مسلمان را به جامعه ترکیه معرفی کرد که پلی میان اسلام و سرمایه داری، شهرهای کوچک و شهرهای بزرگ، آناتولی و استانبول و در یک کلام هویت و کارآمدی بودند. این نسل از نخبگان کارآفرین مسلمان، طلایه داران توسعه ارزش‌های اسلامی در قالب جنبش‌های اجتماعی اسلامی در ترکیه بودند.

لیبرالیسم اقتصادی و توسعه تکنولوژی‌های ارتباطی در دوره اوزال، فرصت‌هایی را برای جنبش‌های اسلامی ایجاد کرد تا بتوانند اقتصاد، سیاست، مراکز آموزشی و رسانه‌های مختص به خودشان را ایجاد کنند. بنابراین لیبرالیسم اقتصادی، فرصتی را برای ظهور یک بورژوازی مدافع اسلام ایجاد کردند که ساختارهای اسلامی بیشتری را در خود جای می‌داد و طبیعتاً موجب احیای هویت اسلامی مردم ترکیه می‌شد.(kuru , ۲۰۰۵ : ۲۵۹)

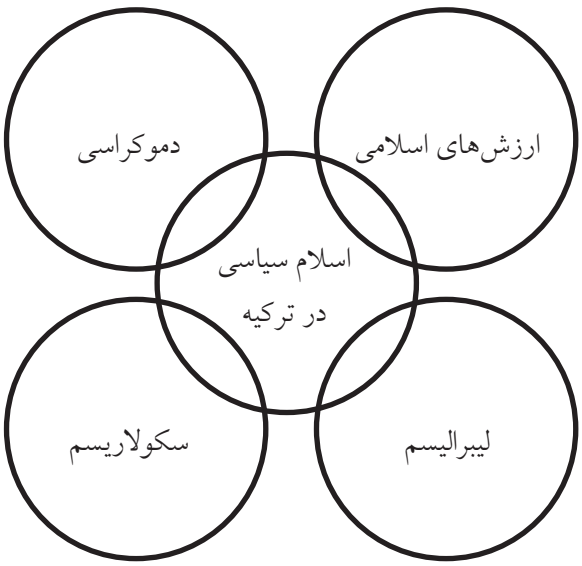
اوزال با پیگیری سیاست‌های اقتصادی لیبرال و احیای هویت اسلامی، همزمان ترکیبی از اسلام گرایی و غربی سازی که هویت ترکیه مدرن در حال ظهور بود را دنبال می‌کرد. به همین جهت وی همزمان از حمایت اسلام گراها و لیبرال‌ها در ترکیه برخوردار شد. در همین راستا «زینو باران» بر این باور است که اوزال چهره‌ی تغییر پذیر لیبرال‌های ترکیه است که منتظر ایجاد به اصطلاح جمهوری دوم بودند. این جمهوری به شیوه‌ای پارادوکسیکال می‌توانست همزمان دست آوردهای آتاتورک در زمینه غرب گرایی را حفظ کند و هویت به حاشیه رانده

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

شده اسلامی توسط کمالیسم را احیا نماید.(باران، ۱۳۹۳: ۵۰) شاید احیاء ارزش‌های اخلاقی اسلامی از طریق نظام بازار آزاد، بزرگ‌ترین کمک را به پیگیری همزمان دو روند فوق نمود. به بیان دیگر سیاست‌های اقتصادی اوزال تلاش کرد تا دو روند منطبق سازی و هویت یابی را در چارچوبی لیبرال دنبال کند. میراثی که اوزال برای نسل‌های بعدی فعالان سیاسی مسلمان از جمله حزب عدالت و توسعه بر جای گذاشت.

در مجموع جنبش اجتماعی اسلامی در ترکیه با احیاء ارزش‌های اسلامی، هویت به سرقت رفته جامعه ترکیه را بازستانده و همزمان با پذیرش دموکراسی، لیبرالیسم و سکولاریسم، خود را با دنیای مدرن منطبق ساخته است. ذکر این نکته در اینجا اساسی است که پیگیری همزمان دو فرایند منطبق سازی و هویت یابی در ترکیه و تأکید بر قابلیت اسلام ترک در تسهیل این فرایند، به معنای توفیق کامل در پیگیری این هدف نیست ، زیرا همان گونه که « کیمبرلی هارت » تأکید می‌کند ، مرزبندی دو جریان به ظاهر متضاد منطبق سازی و هویت یابی در ترکیه در برخی موارد غیر شفاف و مشکل زا بوده و به نوعی هنوز به صورت کامل در جامعه‌ی ترکیه حل نشده است.(٤ : ٢٠٠٧ , hart) به همین جهت گاهی یکی به نفع دیگری کنار گذاشته شده که این موضوع آسیب‌هایی را متوجه جنبش اسلام گرایی در ترکیه کرده است. اما در مجموع جنبش اسلامی در ترکیه تلاش کرده تا دو روند هویت یابی و منطبق سازی را همزمان دنبال نماید. این فرایند را می‌توان در شکل زیر نشان داد.



انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

نتیجه‌گیری

بستر اجتماعی ـ تاریخی ترکیه، فشار کمالیست ها جهت نهادینه سازی غرب گرایی، فضاهای فرصت بین المللی و داخلی و در کنار اینها موقعیت جغرافیایی ترکیه که حد واسط دنیای اسلام و دنیای غرب است، عواملی است که صورتی خاص از هویت جامعه ترکیه را ایجاد کرده که با قیود مسلمانِ ترکِ مدرن قابل بیان است. در چنین شرایطی هویت جامعه ترک واجد سه لایه‌ی اسلامی ترکی و غربی است. در این میان جنبش اسلامی در ترکیه نقش بسزایی در چگونگی شکل گیری این هویت بر ساخته داشته است.

جنبش اسلامی در ترکیه، هم متأثر از روندهای غرب گرایی در ترکیه بوده و هم بر این روندها تأثیر گذاشته است. برآیند چنین وضعیتی، الگویی خاص از اسلام سیاسی است که دو روند، «هویت یابی» و «منطبق سازی» را با گرایشات همزمان اسلامی و غربی دنبال می‌کند. این الگو از سویی تلاش می‌کند که با احیاء ارزش‌های اسلامی، پاسخی به بحران هویتی که در اثر سیاست‌های کمالیست ها ایجاد شده بود، داده باشد و از سویی دیگر ضمن بهره گرفتن از فضاهای فرصت، با پذیرش ارزش‌های غربی چون سکولاریسم، لیبرالیسم و دموکراسی بر کارآمدی خود بیافزاید. پس جنبش اسلامی ترکیه با ارائه الگوی خاص خود، به عنوان پلی میان اسلام و مدرنیسم عمل کرده است.

پذیرش همزمان ارزش‌های اسلامی و غربی توسط جنبش اسلامی ترکیه (همان گونه که در متن اشاره شد) واقعیتی غیرقابل انکار است. اما آنچه محل مناقشه می‌باشد این موضوع است که آیا ترکیه در مقام کشوری اسلامی ارزش‌های مدرن را پذیرفته و یا به عنوان کشوری مدرن، بازگشتی به ارزش‌های اسلامی داشته است؟ پذیرش هر کدام از این جهات، تبعات خاصی را به همراه خواهد داشت. به عنوان مثال به نظر می‌رسد حزب رفاه به رهبری نجم الدین اربکان از منظر اسلام به مدرنیسم می‌نگریست و در مقابل حزب عدالت و توسعه به رهبری رجب طیب اردوغان مدرنیسم را نقطه عزیمت خود قرار داده و ارزش‌های اسلامی را به تبع آن پذیرفته است. رویکرد اول مدرنیسم را به مثابه روش پذیرفته و نگاهی غیر ایدئولوژیک به آن دارد و رویکرد دوم از ارزش‌های اسلامی به شیوه‌ای سمبولیک بهره می‌برد.

نکته‌ی دیگر پیرامون مدل اسلام سیاسی ترک آن است که بر خلاف مدل‌های دیگر، اسلام ترک از طریق دموکراسی به مرکز قدرت سیاسی منتقل شده است.(tobrak , ۲۰۰۵ : ۱۸٤)

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

خود این مسئله کمک فراوانی به نزدیکی دیدگاه‌های اسلامی و غربی در ترکیه کرده و به نوعی استقرار شیوه‌های غربی را در بستری اسلامی به آزمون گذاشته است. موفقیت و یا عدم موفقیت چنین آزمونی، پیامدهای مهمی به ویژه در صحنه بین المللی خواهد داشت.

مسئله بعدی در مورد روند اسلام گرایی در ترکیه آن است که سیاست گذاران مسلمان ترک در پیگیری دو روند هویت یابی و منطق سازی گاه سوی هویت را تقویت کرده (مثلاً دوره‌ی اربکان) و گاهی به سمت منطبق سازی خزیده‌اند. (دوره‌ی اردوغان) اتخاذ هرکدام از این رویکردها تبعات متفاوتی را برای جامعه‌ی ترکیه در پی خواهد داشت. مثلاً در سیاست خارجی گاهی ترکیه به سمت شرق و کشورهای اسلامی حرکت کرده و گاهی گام‌های بلندی را به سمت غرب برداشته است. حتی در بهره برداری از نمادهای اسلامی، ترکیه گاهی با اسرائیل در چالش بوده و گاهی در مسیر اتحاد با این رژیم گام برداشته است . این عدم تعادل می‌تواند در آینده، ترکیه را به سمت نوع جدیدی از بحران هویت پیش برد که شاید «دوگانگی هویتی» مناسب‌ترین مفهوم برای توصیف آن باشد. ترکیه باید هر چه سریع‌تر این مشکل را از پیش پای جامعه خود برداشته و چارچوبی منسجم جهت ساخت هویتی همگن پیشنهاد کند.

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

منابع

..... (۱۳۹۱). *سکولاریسم و دموکراسی اسلامی در ترکیه*، ترجمه احمد عزیزی، چاپ دوم، تهران: نشر نی.

افضلی، رسول و متقی، افشین (۱۳۹۰). «بررسی و تبیین ژئوپلوتیکی اسلام گرایی اعتدالی در سیاست خارجی ترکیه از سال ۱۹۹۵ تا ۲۰۱۱ با رویکرد سازه انگاری»، *فصلنامه روابط خارجی*، سال سوم، شماره چهارم، زمستان.

امام جمعه زاده، سید جواد و دیگران (۱۳۹۲). «تحول گفتمان هویت در ترکیه از کمالیسم به اسلام گرایی با تأکید بر حزب عدالت و توسعه»، *فصلنامه مطالعات جهان اسلام*، سال اول، شماره سوم، زمستان.

انتخابی، نادر (۱۳۹۲). دین، دولت و تجدد در ترکیه، تهران: هرمس.

باران، زینو (۱۳۹۳). *ترکیه میان سکولاریسم و اسلام گرایی*، ترجمه جعفر ساسان، قم: زمزمه هدایت.

حیدرزاده نائینی، محمدرضا (۱۳۸۰). *تعامل دین و دولت در ترکیه*، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین الملل.

دهقانی، رضا (۱۳۹۱). «الگوهای اجرایی و سازمانی دیپلماسی فرهنگی ترکیه»، *فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام*، س۲، ش٤، زمستان، صص ۱۵-۳۹.

رابینسون، ریچارد (۲۵۳٦)، *جمهوری اول ترکیه*، ترجمه ایرج امینی، تهران: کتابفروشی تهران.

سلیمانی، غلامعلی و عبادی، بهزاد (۱۳۹٤). «حزب عدالت و توسعه؛ شکاف‌های اجتماعی و میانجیگری سیاسی»، *فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام*، س۵، ش۲، تابستان، صص ۱۱۱-۱٤۳.

شریفی، مجید محمد و دارابی منش، مریم (۱۳۹۲). «راهبرد کلان آمریکا و چرخش سیاست خارجی ترکیه در منطقه»، *فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام*، س۳، ش۳، پاییز، ۱۲۷-۱۵۰.

طیبی، بسام (۱۳۸۹). *اسلام، سیاست جهانی و اروپا*، ترجمه محمود سیفی پرگو، تهران: دانشگاه امام صادق(علیه السلام)

فوردجی شاو، استفان و کورال شاو، ازل (۱۳۷۰). *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید*، ترجمه محمود رمضان زاده، تهران: آستان قدس رضوی.

قاسمی، محمد علی (۱۳۹۰). «از آلترناتیئو اسلامی تا دموکراسی محافظه کارانه»، *مجله مهرنامه*، شماره ۱۰، فروردین ماه.

گوکالب، ضیا (۱۳۵۱). *ناسیونالیسم ترک و تمدن باختر*، ترجمه فریدون بازرگان، تهران: رامین.

لوئیس، برنارد (۱۳۷۲). *ظهور ترکیه نوین*، ترجمه محسن علی سبحانی، بی جا، مترجم.

لی. جی، مارتین (۱۳۸۹). *چهره جدید امنیت در خاورمیانه*، ترجمه قدیر نصری، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

موسی نافع، بشیر (۱۳۹۱). *اسلام گرایان*، ترجمه سید قاسم ذاکری، تهران، وزارت خارجه.

نورالدین، محمد (۱۳۸۲). *ترکیه، جمهوری سرگردان*، ترجمه صغری روستایی، تهران: مؤسسه مطالعات اندیشه سازان نور.

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

یاووز، هاکان (۱۳۹۲). *هویت سیاسی اسلامی در ترکیه معاصر*، ترجمه آزاد حاجی آقایی، تهران: اشاره.

Aydi, Ertan, "the tension between secularism and democracy in turkey" , center for European studies , vol 6 , January , 2007 .

Binnaz ,tobrak(2005)" islam and democracy in turkey" , turkish studies , vol 6 , No2 , June.

dagi, Ihsan d (2005) transfor mation of Islamic political identity in turkey , Rethinking the west and westernization , turkish studies , vol 6 , No1 .

dorrooll, Philip, "the Turkish understanding of Religion ; Rethinking tradition and Modernity in contemporary Islamic Islamic Thought" , the American Academy of Religion , vol 82 , No4 , 2014 .

Dressler, Makus (2008) "on Islamic laicism the immament Frame : secularism Religion and public sphere" , 14 may .

esposit, John and voll, John," islam and democracy" , vol 22 , No 6 , November 2001 .

hart, Kimberly,(2008) per for ming piety and Islamic modernity in a Turkish village , university of Pittsburgh , vol 46 , No4 , fall .

hart, Kimberly. "performing piety and Islamic modernity in turkish village" , university of Pittsburgh , vol 46 , No4 , 2007 .

kalacioglu, Ersin "Turkish democracy today , election , protest and stability an Islamic society" , London : IB touris , 2007 .

Laipson, Ellen and pandy,a Amit (2009) islam and politics ; Renewal and Resistance in the maslim world , washington DC ; stimson .

Milli gazete , 1999 , April , 3 .

Rabasa, Angel and coleagues , Bilding Moderat Musbim Networks Washington : RAND .

sabet, Amr. G. E. (2008) Islam and the political theory , Governmece and international Relation , lation , London , pluto press .

Seyhun Ahmet(1983), islamist thin kers in the late ottoman empire and early turkish Republic , boston : BRILL.

T.kuru, Ahmet , " globalization and diversification of Islamic movement " political science Quarterly , vol 12 , No2 , 2005 .

toros, Emre,(2009) "the relationship between islam and democracy in turkey" , springer

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]

science, 25 Febrary ,.

Turan, Berna(2003) A bargain between the secular state and Turkish islam , school of social science, Amherst, USA.

DOI: ۱۰.۲۱۸۵۹/priw-۰۶۰۴۰۱

به این مقاله این‌گونه ارجاع دهید:

برزگر، ابراهیم؛ عزیزخانی، احمد (۱۳۹۵)، «تحلیل پیگیری همزمان احیای هویت اسلامی و انطباق با مدرنیسم توسط اسلام گرایان ترکیه»، *فصلنامهٔ پژوهشهای سیاسی جهان اسلام*، س٦، ش٤، زمستان ۹۵، صص ۳۱-۱.

[Downloaded from priw.ir on 2026-09-17]