

www.csr.ir

بازشناسی تعاملات نهادی

اسلام‌گرایی و دولت مدرن در ترکیه*

جواد طاهایی

این فرض، فرض تعارض، اغلب قدرتمندانه در سراسر تحقیق ادامه می‌یابد و هیچگاه رفض نمی‌شود.

مقاله حاضر، برخلاف این روند تحلیلی کمابیش رایج، به تشریح و نمایان ساختن پیوندهای درونی بین دو تجربه به ظاهر متفاوت دولت‌سازی مدرن و اسلام‌گرایی در ترکیه می‌پردازد و به مدد برخی تدقیقات مفهومی و نیز یک دوره‌بندی تحلیلی از تاریخ این تعاملات، انواع متفاوت تجربیات در این همپرسه هفتاد ساله را بازنمایی می‌کند.

چکیده

جنبش اسلام‌گرایی در ترکیه از آغاز دهه ۹۰، با پیروزی‌های پارلمانی و حکومتی حزب رفاه به شکوفایی نشست و اذهان دانشوران در سراسر جهان را به خود متوجه ساخت و از آن زمان، پژوهش‌های متعددی پیرامون تجربه سیاسی اسلام‌گرایی در ترکیه صورت پذیرفت. اما نکته آنجاست که در اغلب این تحقیقات، تجربه هفتاد ساله دولت مدرن در ترکیه و گرایش‌های اسلامی، به صورت دو نیروی معارض، بدون توجه به احتمال وجود گفتگوهای نهادی و تعاملات ساختاری میان آنها، فرض می‌شوند.

*- در تحریر این مقاله از نوشتار زیر بهره برده شده است:

Umit Cizre Sakalhoglu, "Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republic of Turkey", *Middle East Studies*, Vol.28, (1996), PP.231-251.

مقدمه

قدرتمند صنعتی انگاشته می‌شد، به کمال خود رسید. این وضعیت برخی از نخبگان سیاسی ترکیه را به آن سو سوق داد که به سادگی بپذیرند، سیاست ترکیه همانا سیاست نخبگان نوگرای ترکیه است. در چنین وضعی، توده مردم و قدرت عواطف و عقاید دینی آنان به عنوان منابع اقدام، همه صرفاً بستر را کدی برای سیاستگذاری‌های مدرنیستی (نوگرایانه) فرض می‌شدند. این گرایش، لایسیزم است که می‌تواند باور به عدم ضرورت توجهات اساسی به نهاد دین در سیاستگذاری‌های ملی در ترکیه، به نفع مزایای بین‌المللی موجود باشد. فحوای اصلی گرایش لاییک باور به امکان استغنا از زمینه‌های اسلام‌گرایانه است.

سال‌های حکومت نظامی در دهه هشتاد، مرحله تسریع در ضعف‌گرایش لاییک‌در سیاست ترکیه به دلیل استقرار «دین مدنی»، یعنی توجه استراتژیکی مجدد به دین به عنوان ابزار اساسی در اقدام، تصمیم‌گیری و کسب مشروعیت است. در این میان، اگرچه برخی شخصیت‌های کلیدی باقی ماندند، اما روند تضعیف اقدامات و باورهای سیاسی لاییک به برجستگی گرایید.

با این حال، اصولاً می‌توان گفت، گرایش لاییک در سیاست ترکیه، شاید برخلاف تصور، هیچ‌گاه انحصار اقدام سیاسی را چنان‌که خواهیم دید، در دست خود نداشت؛ گوچه هیچ‌گاه کاملاً هم از سیاست ترکیه کنار نرفت.

در این مطالعه، سکولاریزم نیز با بهره‌مندی بیشتری از اصالت و حیات فرهنگی ملت

در اغلب پرداخت‌های تحقیقی درباره روابط اسلام‌گرایی و کمالیزم یا سنت دولت در ترکیه، فرض تعیین‌کننده‌ای وجود دارد که از پیش، جهت‌گیری تحقیق را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد و آن عبارت از وجود رابطه تعارض آمیز یا انقلابی میان آن دو است. در این فرض، اسلام‌گرایی و ساختار دولت از همان ابتدا در فضایی خارج از یکدیگر و رودرروی هم تصور می‌شوند و سپس با این فرض به روابط میان آن دو پرداخته می‌شود. این فرض تاکنون مانع از درک پیچیدگی‌های روابط میان دولت و اسلام‌گرایی در طول دهه‌های گذشته تاریخ سیاسی ترکیه بوده است. برخلاف چنین روندی در مطالعات مربوط به اسلام‌گرایی ترکی، این مطالعه به ساز و کارهای نهادی اسلام‌گرایی در متن و درون دولت در ترکیه می‌پردازد. به عبارت دیگر، موضوع این مطالعه بررسی متغیرها و اهداف در تعاملات درون‌دولتی میان گرایش‌های اسلامی و سیاستگذاری‌های نخبگان دولتی است.

نکته شایان ذکر، تفکیکی تاریخی - مفهومی است که این مقاله بین دو اصطلاح سکولاریزم و لایسیزم قایل شده است. زمینه‌های گرایش لاییک پس از سکولاریزم دهه‌های آغازین، تدریجاً از دهه ۵۰ آغاز شد و مشخصاً در دهه ۷۰ میلادی که عموماً سال‌های سکوت مردم (سکوت سنت) از یک سو و حال و هوای امیدوارانه ناشی از مناسبات گرم با غرب و دول

ترکیه، عبارت از نگرش و توجه به منافع دنیوی ایمان صادقانه دینی یا به رغم اصول لایسیستی است. این گرایش که بر محور یا اصل «دین برای ما» - که ما در اینجا هم افراد و گروه‌ها هستند و هم نخبگان دولتی - و نه لزوماً اصل «ما برای دین» قرار دارد، تا اندازه‌ای کمتر، خاص دهه‌های آغازین جمهوریت و بیشتر، خاص سال‌های آغازین دهه نود، سال‌های حزب رفاه می‌باشد. منظور از این که اصل «دین برای ما» هم افراد و گروه‌ها و هم نخبگان دولتی را شامل می‌گردد، آن است که این اصل در سکولاریزم دهه نود یعنی در تجربه سیاسی حزب رفاه، خواست‌های سیاسی افراد و گروه‌ها را در برمی‌گرفت و در دوره‌های دیگر سکولار در تاریخ جمهوریت، این اصل ثبات سیاسی و مصلحت دولت را شامل می‌شد.

زمینه

برای بررسی اسلام‌گرایی به عنوان یک سنت حکومتی نهادمند در سیاست ترکیه، اهمیت دارد که دو سطح را در نظر داشته باشیم. اول، خود دولت ترکیه بدون توجه به ارتباط آن با منابع تاریخی نهاد اجتماعی دین در جامعه ترکیه است. موقعیت دولت ترکیه و شرایط آن به گونه‌ای بود که خود، مهم‌ترین عامل برای نقش سیاسی اسلام در سراسر عمر آن بوده است. معقول خواهد بود که ادعا شود نخبگان دولت در گفتمان واحدی که بر نقش اسلام سیاسی در ساختار سیاست دولت تأکید داشت، اتفاق

رای داشته‌اند. با انتقال به سیستم چند حزبی در سال ۱۹۴۶، بوروکراسی لاییک استراتژی‌هایی را برای کنار گذاردن اسلام و مشروعیت‌زدایی از نقش عمومی آن در جامعه اتخاذ کرد. سطح دوم، مطالعه حاضر در اینجا آشکار می‌شود. از اینجا به بعد یعنی از زمان آغاز استراتژی‌های اسلام‌زدایی است که نقش هدایت‌گر و تعیین‌کننده اسلام در ساختار سیاست ترکیه می‌تواند به گونه بهتری بر حسب تداوم، تا عدم تداوم، توضیح داده شود. سطح دوم ناظر بر رابطه اسلام با دولت، این بار در وضعیت ترکیب اسلام با نیروهای اجتماعی است. واقعیت آن بود که اگرچه خط‌مشی‌های دولتی لاییک و ناسیونالیستی از موضع واحدی به تعریف متغیر اسلام در گفتمان سیاسی خود می‌پرداختند، با این حال و به رغم این اتفاق رای، روابط استراتژیک دولت با اسلام هر زمان پیچیده‌تر می‌شده است. در واقع اسلام با وجود مساعی مخالف، به سادگی از فضای عمومی و رسمی کشور کنار رفتنی نبود. بنابراین دولت ترکی بدون تغییری در موقعیت پایه‌ای لاییک خود، این بار گفتمان جدیدی را برگزید: از یک سو برقراری جدایی شدید بین اسلام و حوزه عمومی سیاست را و جبهه همت خود ساخت و از دیگر سو جای دادن ویکی‌سازی اسلام سیاسی را در داخل نظام سیاسی به شیوه‌های مختلف در پیش گرفت، اگر این دو سطح گفتمانی را در نظر داشته باشیم، آنگاه تصور ظهور مجدد اسلام به عنوان محصول ورشکستگی برنامه

مدرنیزاسیون کمالیستی صرفاً ساده کردن رابطه دولت با اسلام است. زیرا در بحث ورشکستگی مدرنیزاسیون کمالیستی، خیزش اسلام سیاسی در ترکیه بعد از ۱۹۸۰ در نظر گرفته می‌شود و نتیجه کاهش شدید توانایی دولت برای تسلط بر اسلام تلقی می‌شود؛ یعنی پروسه‌ای که حدود نیم قرن در جریان بود. هواداران این دیدگاه معتقدند که شکست بنیادینی از گذشته حاصل آمده که به خصوص از سال ۱۹۸۰ به بعد آشکارتر هم شد و این نتیجه شکست سیاست کمالیستی نوسازی است. در این تحلیل سیاست‌های ناسیونالیستی لاییک و اسلام به عنوان قطب‌های مخالف با دو نحوه ساده از ارتباط ترسیم می‌شوند: در دوره‌هایی که کمالیزم در دسترس به اهداف غرب‌گرایانه خود دچار شکست می‌شد، سلام‌رشد می‌کرد و در دوره‌های رونق کمالیزم، اسلام در سایه بود. در نتیجه، این تحلیل تنها به دوراه اشاره دارد، یک حالت چیزی است که در آن دولت تمام اسلام را از حوزه‌های استراتژیک سیاسی باز می‌دارد و دیگر، حالتی است که در آن اسلام دولت را در دستان خود دارد و بر آن فرمان می‌راند.

۱- درباره میراث عثمانی

اولین دوره جمهوریت در ترکیه، مستقیماً میراث‌دار امپراتوری عثمانی در قرن نوزدهم، سنت‌ها و ساختارهای فکری و نهادی آن و به ویژه نفوذ مدرنیستی دوره تنظیمات (۱۸۳۹-۷۶) بود. اصلاحات شامل عرصه‌های آموزش و پرورش، بوروکراسی، ارتش و امور قضایی، با هدف تقویت دولت عثمانی و تضعیف نفوذ نهادهای دینی بود. دوره تنظیمات شکافی

این مدل تماماً علت و معلولی از روابط دو جانبه که تحلیل‌گران مختلف سیاسی در خلق آن شرکت داشته‌اند، همراه با دیدگاه‌های ایدئولوژیکی متعارض می‌تواند به عنوان شاهی از تأثیر سنت لیبرال روشنفکری در تحلیل تغییر اجتماعی بر روی روشنفکران سیاسی ترکیه قلمداد شود. در راستای دوگانگی ارایه شده به

در روابط دولت-طریقت بود که تا قرن بیستم ادامه داشت.

هدف دیگر بازدارندگی مداوم دولت، علوی‌ها بودند: یک روایت ترکی از مذهب تشیع. آنها به یک بخش دینی متفاوت از سنت راست دینی (ارتدوکس) تسنن وابسته بودند. دل مشغولی مداوم در مذهب ترکی تشیع، وحشت از براندازی و انهدام به وسیله پیروان متعصب مذهب تسنن بوده است.

در قبال برنامه‌های دولت مرکزی در طی قرن نوزدهم، اسلام چه واکنشی نشان داد؟ در سال ۱۸۶۰، جنبش عمده سیاسی که گرایش اسلامی را نیز شامل می‌شد، در میان جناحی از جنبش روشنفکری ترک به نام عثمانیان جوان پدید آمد. عثمانیان جوان طیف وسیعی از ایده‌ها را عرضه می‌کردند که از لیبرالیسم قانون اساسی و اسلام مدرن تا ظهور ناسیونالیسم افراطی و سوسیالیسم را در بر می‌گرفت. جناح اسلامی در داخل عثمانیان جوان، بدون انکار برتری الگوهای غربی در صنعت و تکنولوژی و حکومت، زوال امپراتوری را به انحراف آن از شریعت و توسل به اصلاحات مدرنیستی در دوره تنظیمات نسبت می‌دادند. آنها نهایتاً معتقد به تقویت دولت عثمانی از طریق یک نهضت احیای اسلام شدند. عجیب نیست که در طی سلطنت سلطان عبدالحمید دوم (۱۸۷۶-۱۹۰۹) دولت دو بار کوشیده بود که از اسلام به عنوان یک ایدئولوژی وحدت‌آفرین استفاده کند. اما استفاده سلطان عبدالحمید از اسلام و ایده «پان

جدی میان عناصر اصلی دولت یعنی میان علما با کادرهای بوروکراتیک و نظامی ایجاد کرد. اما این اصلاحات زمینه لازم را برای پیوند مجدد علما با توده‌ها فراهم کرد و این یک بدعت بود. زیرا هم‌سرایی علمای سنی و مردم معمولی، خرق عادت در سنت سیاسی خلافت بود که در آن علما بخشی از حاکمیت شمرده می‌شدند. سکولاریزم اولیه در تاریخ ترکیه، روحی کمابیش شیعی در کالبد علمای ترکیه دمید و آنها را در مسیر اندیشه اعتراض در انداخت. از دیگر سو این منبعی برای نگرانی حکومت مرکزی عثمانی هم بود. اما عامل نگرانی بیشتر دولت عثمانی، پیروان طریقت‌های صوفی بودند. از لحاظ تاریخی اهمیت فوق صوفیه برای دولت، از نقش سیاسی برمی‌خیزد که آنها در سطح جامعه با ترکیب عواملی در وجود خود همچون ضدفرهنگی بودن و دشمنی با دولت و تولید تمایلات گریز از مرکز اعمال می‌کردند. در همان حال که اصلاحات و سپس اغتشاشات سیاسی در دوره تنظیمات، فضایی را برای مردم عادی جهت احیای سنت‌های اسلامی در رفتار و روابط اجتماعی‌شان ایجاد کرد، تمایل قدرت مرکزی برای شمول‌دهی و دربرگیری بدعت‌ها و طریقت صوفی، قدرت فوق‌العاده‌ای به دست آورد. سیاست‌های محدودسازی طریقت‌ها طیفی از ممنوع ساختن فعالیت‌های آنان تا اعطای قیمومت به آنان را در بر می‌گرفت. این سیاست‌ها در واقع سازنده نوعی بازگشت به الگوی عهد خلافت

اسلامی که از طریق پرسنل دولتی یعنی ائمه جماعات و کارگزاران دینی دولتی تبلور می‌یافت. این کارگزاران می‌بایستی از طریق مدارس دولتی تربیت می‌شدند و در مساجد به خدمت می‌پرداختند. حکومت آنکارا هرگز قصد نداشت بر مبنای این پند انجیلی که «به قیصر بده آنچه متعلق بدوست و به خدا واگذار، آنچه مال اوست»، حوزه‌های روحی و دنیوی را از هم جدا سازد؛ بلکه به جای آن اسلام نهادی شده در شکل یک سازمان دولتی، بخشی از ساختار عمومی دولتی و کاملاً مطابق با الگوی عثمانی دخول علما در دولت بود. اما این روایت از اسلام به هر حال از معنای بنیادین تر خود در امپراتوری عثمانی تخلیه شد و به نقشی کارآ، سودمند و تبعی تقلیل یافت.

از همان آغاز، یک تنش بنیادی بین ناسیونالیسم و اسلام وجود داشت که از مواضع متضاد آنها در برابر مدرنیزاسیون غربی برمی‌خاست. در سال‌های شکل‌گیری جمهوری یعنی در ربع اول قرن بیستم، عوامل ناسیونالیسم افسران ارتش و بوروکرات‌های دولتی بودند که امور اصلاحات دوره تنظیمات را به پیش می‌بردند. آنها نظر به ماهیت کار خود روابط نزدیک‌تری با غرب داشتند. برنامه‌ای که آنها در پیش گرفتند (کمالیسم) بازتاب جهان‌گرایی مدرنی بود که از عصر روشنگری ناشی شده بود. موضع مدرنیستی مصطفی کمال و افراد او مستلزم اعتقاد شدید به ناسیونالیسم به عنوان پدیده‌ای به‌نحو ویژه مدرن بود که توسط

اسلامی» به عنوان قاعده سیاسی برای حفظ امپراتوری شکست خورد، زیرا اثبات شد که قدرت بسیج‌کنندگی اسلام در برابر ناسیونالیسم ترک که در متن زمانی ملت‌هپی از خیزش ناسیونالیسم‌ها پدیدار شد (ابتدای قرن بیستم)، بسیار اندک بود.

۲- نبرد استقلال ملی (۱۹۱۹-۲۲) و جمهوری آغازین

از سال ۱۹۲۲ تا سال ۱۹۲۴، دولت مدرن، نظام سلطانی خلافت و سازمان سیف‌الاسلام را که بالاترین اقتدار دینی در امپراتوری عثمانی بود برانداخت. دادگاه‌های دینی نیز ملغی شد. بین سال‌های ۳۰-۱۹۲۵ انجمن‌های دینی و لباس‌های سنتی برای مردان غیرقانونی اعلام شد. از قوانین مدنی سوییس، قوانین جزایی ایتالیا و الفبای لاتین استفاده شد. در سال ۱۹۲۸ دومین قانون اساسی که در آن اسلام به عنوان یک دین دولتی معرفی شده بود، ملغی و اصل سکولاریزم در قانون اساسی سال ۱۹۳۷ داخل شد.

در واقع از زمان جمهوری بود که استراتژی‌های مشخصی برای کنترل نهاد دین مورد توجه قرار گرفت. می‌توان گفت اولین استراتژی دولت برای کاهش نفوذ اسلام‌گرایی، در خلق یک مدیریت مسایل مذهبی که وابسته به نهاد نخست‌وزیری بود، تجسم یافت. این مدیریت مذهبی به منظور تفسیر و اجرای روایتی روشنفکرانه‌تر از اسلام طراحی شده بود. این روایت را می‌شد اسلام دولتی نامید،

خردگرایی اروپایی به بهترین وجه نمایانده می‌شد. برای بوروکرات‌های جمهوریخواه، ناسیونالیزم به میزان بیشتری یک نیروی رهاننده بود. ناسیونالیزم به برنامه‌ای برای براندازی جهان‌شناسی موجود و نیز روابط بین‌المللی نابرابر تبدیل شد. شکسته شدن ناسیونالیزم در قالب یک برنامه عظیم و غول‌آسای غرب‌گرایی نه تصادفی بود و نه گریزناپذیر. برعکس، ناسیونالیزم یک انتخاب در زمان خود معقول بود تا بوروکراسی دولتی را تا موضع رهبری و کنترل‌کننده در برقراری کاپیتالیزم و استقرار دولت مدرن در ترکیه ارتقا بخشد.

از ابتدا، سیاست‌های ناسیونالیستی، اهداف همزمانی از مدرنیزاسیون و نیز «کنترل» را به خود برپست. این آن زنجیره علی است که ناسیونالیزم ترک را آشکارا هم‌نظامی و هم‌سیاسی ساخت. روند نوسازی، ابزاری برای زمینه‌سازی انتقالی بود که در آن سیاست‌های ناسیونالیستی، اهدافی در سطوح فرهنگی و سیاسی را تعقیب می‌نمود. مدرنیزاسیون با توصیف «ملت» به عنوان یک موجودیت همگون، تک‌نژادی، تک‌زبانی و تک‌مذهبی (مذهب‌تسنن) - برداشتی کاملاً خام از ناسیونالیزم که بر اساس آن همه مؤلفه‌ها باید دارای وحدت باشند و تکثرمشکل می‌آفریند - با آن توصیف از ناسیونالیزم قرین گردید. به هر حال، به‌عنوان یک ویژگی قاطع، برای انتقال به دولت مدرن نیاز به تأکید بر نشان‌های واحد فرهنگی شامل زبان و ملت بود. در اصطلاح‌شناسی

سیاسی بندیکت آندرسون، برنامه کمالیستی برای مدرنیزاسیون، کوششی به شیوه عصر روشنگری اروپا برای اجرای وظیفه سنگین سوق دادن آحاد ملت به سوی تلقی خودشان به مثابه بخشی از ملت و تعریف خود در داخل اجتماع تصور شده ترکی تعریف شده است. این هدف می‌بایستی بدون هیچ‌گونه میراث‌بری از مبانی فرهنگی کهن به دست می‌آمد و قوی‌ترین این مبانی تصور مسلمان بودن بود. برای این هدف یعنی جای دادن مفهوم فرد در یک اجتماع عالی‌تر، دولت شروع به تشویق هر نوع جداسازی عرصه‌ها از اسلام نمود. تنها منبع هویت جمعی که جانشین شد، مفهوم انتزاعی ملت بود. به اسلام و هویت اسلامی در قیاس با هویت مدرن ترکیه که بر اصل شهروندی و آن نیز به نوبه خود بر باور به حقوقی جهانی برای نوع بشر مبتنی بود، همچون یک مشخصه کوچک فرهنگی نگریسته می‌شد. معضلی که با تعیین این نقش پایین برای اسلام در زندگی جمعی و فردی ایجاد می‌شد، قرار بود از طریق گسترش ارزش‌های مدرن حل و رفع شود. به بیان دیگر، با این گسترش، فرهنگ با خط‌مشی‌های دولتی ناسیونالیستی همبسته می‌گردید. این همبستگی برای دولت بسیار مهم بود، زیرا برای آن‌گونه‌ای مشروعیت عمومی می‌آفرید. اما به این ترتیب اسلام به تهدید مبدل می‌شد. زیرا مدرنیزاسیون کمالیستی قبل از هر چیز بر هویتی تغییر یافته برای افرادی تأکید داشت که هویت جمعی و احساس امنیت آنان

پیش از این به وسیله دین تمهید شده بود. خلق یک فرهنگ ملی که جای گرایش اسلامی پیشین فرد ترک را بگیرد، استراتژی دوم بود. اما این وظیفه‌ای سنگین و نیز ظریف بود که می‌توانست مسئله حاد مشروعیت را بیافریند. با این حال، این مسئله رانخبگان سیاسی دوره‌های اولیه جمهوری کمالیستی با یکی‌سازی موضوعات فرهنگ عمومی و دین اسلام در قالب مباحث ناسیونالیستی به گونه‌ای حل کرده بودند. در طی نبرد ملی استقلال (۲۲-۱۹۱۹) که مقدم بر بنیادگذاری جمهوری بود، مباحث اسلامی به عنوان موضوعی که متحدکننده اعظام محلی آناتولی، رهبران دینی و دهقانان بود، مورد استفاده قرار می‌گرفت. شیوه‌های عمل‌گرایانه‌ای که در آن سکولاریست‌های ناسیونالیست، اسلام و دیانت را به عنوان ابزار مشروعیت به خدمت گرفتند، در قالب جنگی علیه اشغال‌گران غربی از سوی دولت عثمانی که سکولاریست‌ها آن را جهاد نامیدند، به تبلور کامل رسید. نخبگان سیاسی کمالیست در حرکت خود به سوی توجیه فرهنگی و نیز دنیاگرایی، راه‌های جلوگیری از احتمال بروز تنش‌های قومی و مذهبی را بین کردها و بین اکثریت سنی و اقلیت شیعی علوی اندیشیده بودند. بعدها، تحولات سال‌های دهه هفتاد معقول بودن آن پیش‌بینی‌ها را اثبات نمود. در سطح تغییر سیاسی سکولاریزم نیم بند این دوره، ابزاری برای تداوم سلطه طبقه سیاسی کمالیست بود که شامل عنصری از طبقه حاکمه

عثمانی، اما بدون علما، هم می‌شد. با این که یک اسلام به‌طور سنتی مستقر هم‌چنان باقی بود، با این حال در بوروکراسی دولتی ادغام شده بود و این در واقع جنبشی بود که برای جداسازی حوزه‌های سیاسی و عمومی از حوزه فردی و خصوصی طرح‌ریزی شده بود و به این ترتیب این امکان را از میان می‌برد که باقیمانده علمای دستگاه عثمانی بتوانند اسلام را علیه رژیم بسیج نمایند. در دوره‌ای که به دنبال پیروزی نظامی کمالیست‌ها در سال ۱۹۲۲ شروع شد و با انگیزه‌ای که بعد از قرارداد لوزان در ۲۴ جولای ۱۹۳۴ به وجود آمده بود، هدف نهایی و بلند دولت عبارت از یک گسست قاطع از «رژیم کهن» بود. الغای خلافت، الغای اداره شیخ‌الاسلام، وزارت شریعت و بنیادهای دینی، دادگاه‌های اسلامی و سازمان مدارس دینی، همه ابزارهایی در خدمت استحکام قدرت سیاسی دولت جدید، اگر نه برای مشروعیت تاریخی آن، بود.

دولت جدید استراتژی بازدارنده خود علیه اسلام را بیشتر از هر چیز علیه طریقت‌های صوفی به کار برد که بعد از الغا شدن در سال ۱۹۲۵ همچنان فعال مانده بودند و دلیل آن احساس خطری بود که به‌گونه فزاینده‌ای نخبگان از ناحیه این نهاد احساس می‌کردند. این تصور تهدید با یک سلسله شورش‌ها در پی قیام شیخ سعید در شرق کشور در سال ۱۹۲۵ تقویت نمی‌شد، بلکه احساس تهدید شدن عمدتاً ناشی از احتمال قیام قومی اکراد با سایه‌ای از

ویژگی‌های اسلامی بود. این تهدید خود را در سال ۱۹۳۰ آشکار کرد: قیامی در شهر منمن (Menemen) در غرب ترکیه رخ داد که در آن پیروان فرقه نقشبندی یک افسر احتیاط جوان را که به عنوان معلم مدرسه خدمت می‌کرد، گردن زدند. روشن‌ترین نتیجه این شورش، رادیکالیزه شدن واکنش‌های دولت در قبال مخالفت‌های سیاسی و درغلطیدن به فاز جدیدی از «سکولاریزم نظامی گرایانه» بود. همین امر به نوبه خود موجب تشدید مواضع آتاتورک علیه اسلام و طریقت‌های صوفیانه شد: «جمهوری ترکیه هرگز کشور شیوخ، دراویش، فداییان دین و دیوانگان نخواهد شد. درست‌ترین و معتبرترین طریقت، طریقت تمدن است.»^(۱) بدین ترتیب اولین ضربان لایسیسم توسط خود مصطفی کمال نواخته شد. سومین استراتژی در قبال اسلام، بازسازی برداشتی از دو اسلام بود. اسلامی نماینده شریعت صوری و شامل موهومات و عادات خرافی بود و اسلامی که مخالف آگاهی و مانع از پیشرفت نبود. در ترکیه این به یک سنت جمهوریخواهانه بدل شد که اسلام در خدمت یک دولت سکولار قرار گیرد. با تشبث به روایت دوم از اسلام به عنوان دینی ملایم و فردگرا و بارها کردن برخی اصول ناب جمهوری، آتاتورک نشانه‌هایی از موقعیت ابزاری اسلام در ایدئولوژی رسمی رادریانات خود جاری ساخت: «دین ما اسلام، کاملاً با واقعیت اندیشه و منطق در تطابق است و

معقول‌ترین و طبیعی‌ترین دین هاست.»^(۲) بر حسب تجربه، می‌توان روایت دوم را عموماً متعلق به غیر متدینین تلقی کرد و این حکم با قوت، آتاتورک رانیز شامل می‌شود. به هر حال، او روایت اول از دین را ارتجاعی، سخت‌گیرانه و عثمانی‌گرایانه می‌خواند. آتاتورک از دومین روایت برای توجیه تعهدات سکولاریستی دولت به اصولی همچون آموزش و پرورش مدرن، برابری زن و مرد و سرمایه‌گذاری‌های تکنولوژیکی و زیرساختاری استفاده می‌کرد: «اگر اسلام و تاریخ ترکیه خوب مطالعه شوند، روشن می‌شود که هزاران محدودیت که تصور می‌کنیم علیه ما وجود دارند، در واقع وجود ندارند. در ترکیه، زنان هیچگاه در علم و تکنولوژی و سایر امور از مردان عقب‌تر نبوده‌اند.»^(۳) اگر چه فاز نظامی‌گرانه سکولاریزم که بعد از سال‌های ۱۹۳۰ آغاز شد، چنین توسلی به اسلام را غیر لازم و نامناسب ساخت، اما دولت و به‌ویژه بدنه بوروکراتیک نظامی از لحاظ سیاسی آن را مناسب دیدند. این مناسبت به ویژه بعد از ظهور نظام چندحزبی بود که طی آن محافل عمومی چنین توسلی به اسلام را تحت عنوان اسلام ناسیونالیزه شده، به منظور مشروعیت بخشیدن به سیاست رسمی، تلقی کردند.

به طور کلی، استراتژی دوره اولیه جمهوری نسبت به اسلام حاکی از دو روند است: یکی سرکوب‌گرانه و بازدارنده و دیگری ترکیب ایده‌آل‌های سکولار با نهادهای

اسلامی. عدم مشروعیت ناسیونالیزم سکولار مهم‌ترین چارچوبه تاریخی بود که جذابیت اسلام را احیا کرد. شیوه‌ای که طی آن رژیم با این جذابیت برخورد کرد، نشانگر اهمیت اندکی بود که برای مشروعیت مردمی خود قایل می‌شد. راه‌دیگر عبارت از یک بازگشت تاکتیکی به اسلام بود، بی‌آن‌که وظیفه ناسیونالیستی سکولاریزه کردن به فراموشی رود. به هر حال شیوه‌ای که در آن نخبگان دولت، اسلام را برای دفاع از خود در برابر مخالفت‌ها و در واقع تقویت رژیم به کار گرفتند، از معنای غربی سکولاریزم فراتر می‌رود. اسلام بیشتر از آن‌که از ورود به حوزه عمومی سیاست ممنوع شده باشد، در سطح میانی سیاست ترکیه قرار گرفت و این نخبگان مدرن بودند که به تصدی امر سیاست ترکیه پرداختند.

اما بعد از جنگ جهانی دوم به مدد حضور موفق و همه‌جانبه آمریکا در منطقه و حمایت از دولت دموکرات ترکیه و نیز مشاهده پیروزی قاطع متفقین و همچنین مشاهده امکان ادامه حیات یک دولت ضد دینی در روسیه شوروی به رغم همه مخاطرات، تدریجاً دین در ذهنیت بسیاری از نخبگان سیاسی ترکیه بدان سو می‌رود که امری صرفاً موجود یا بازمانده از تواریخ کهن تلقی شود؛ چیزی که بدون تشبث وسیع بدان نیز می‌توان به امر حکومت‌داری پرداخت. این وجه نظر روان‌شناسانه عمیق در «برخی» از نخبگان ترکی که آن را با آموزه‌های کمالیستی نیز چندان در تناقض نمی‌دیدند، مرحله‌ای آکنده از اطمینان و اعتماد به نفس به توانایی اقدام به رغم نهاددین ایجاد کرد که گرچه هیچ‌گاه به‌طور کامل مصدر سیاست‌گذاری در جامعه ترک نبوده، اما به هر حال تا کودتای سوم نظامی ترکیه توسط کنعان اورن در سال ۱۹۸۰ دوام آورد. این وجه نظر بسیار تعیین‌کننده تا قبل از شروع جنگ دوم جهانی، اسلام و سنت در سیاست ترکیه به رغم همه نشیب و فرازها منبع و ابزاری استراتژیک است که از یک سو بر حرمت آن و از دیگر سو بر جدایی آن از حوزه عمومی تأکید می‌شود. در مطالعه حاضر، این مقطع زمانی دوره سکولاریزم آغازین ترک تلقی می‌شود که بیشتر در دو دهه اول جمهوری متبلور شده، اما حضور آن در سراسر تاریخ جمهوری قابل درک است. در این دو دهه دین به دلیل آن که ابزار مشروعیت دولت و نیز منبع توجیهی در مقابل مخالفت‌های اولیه سنت‌گرایان سیاسی با برنامه‌های سخت‌گیرانه آتاتورک برای غرب‌گرایی تلقی می‌شد، در

لایبیک دستگاه دولت در سال ۱۹۵۰ به قدرت رسید و تا زمان کودتای نظامی سال ۱۹۶۰ در قدرت باقی ماند. به رغم برخی ملاحظات محترمانه، در دوران حاکمیت حزب دموکراتیک نشانگان فراوانی از اسلام‌گرایی به چشم نیامد. در دوران ده‌ساله فرمانروایی حزب دموکراتیک، نظام سکولار کمتر با چالش‌های اساسی و مهم مواجه شد. به احتمال زیاد، جنبه‌های غرب‌گرایانه از سوی پایگاه اصلی قدرت حزب پذیرفته شده بود. مع الوصف، انگاره اسلام به عنوان کانون مشروعیت، کاملاً از میان نرفته بود و ضرورت آن احساس می‌شد. به ویژه این که حزب گرچه به سوی بازار آزاد و تقید به اتانیزم کمالیستی گرایش داشت، اما پایگاه قدرت آن شامل شمار وسیعی از ملاکین کوچک و دهقانان در مناطق توسعه یافته‌تر ترکیه بود که با ظهور گروه‌های حامی حزب دمکراتیک مردمی در طی جنگ به شدت آسیب دیده و از نظر اعتقادی نیز تغییر کرده بود. علاوه بر فقر در مناطق روستایی که با کنترل‌ها و یاقیود خاص دوران جنگ پدید آمده بود، رضایت کشاورزان بزرگ نیز در پی طرح اصلاحات ارضی در سال ۱۹۴۵ توسط حزب، کاملاً از میان رفته بود. در طی این اصلاحات املاک بزرگ تجزیه شده و مزارعی در اندازه‌های معین ملی شده بودند. چنین زمینه‌ای، توجه حزب به اسلام را تا حدی موجب می‌شد. یک گروه قوی دیگر از حامیان حزب دمکراتیک شامل تجار شهری و صاحبان منافع مالی بودند که در

را به لایبسیزم تعبیر می‌کنیم، دوره‌ای تاریخی و نیز فکری که از حدود پایان جنگ دوم و با آغاز سیاست چند حزبی شروع شد و در دهه هفتاد با ورود به دوره رونق اقتصادی به اوج خود رسید.

اسلام و دولت در دوره نظام چند حزبی حزب دموکراتیک (۱۹۵۰-۶۰)

هم‌کنترل مؤثر اسلام و هم بهره‌بری از آن به عنوان کانون مشروعیت‌زا، به روشنفکران سکولار اعتماد به نفسی دایر بر توانایی آنها در تعاملات قدرتمندانه و مستقلانه‌تر با اسلام بخشید. با گسترش نظام چند حزبی و سرریز شدن ارزش‌ها، هنجارها و دیدگاه‌های غربی، احساس نیاز به نهاد اسلامی در نخبگان ترک کاهش پیدا کرد. روند کاستی بعدها شدت گرفت به نحوی که تدریجاً وجهه نظری دایر بر عدم نیاز به ملاحظات دینی در سیاست‌گذاری‌های ملی ایجاد شد. کسب مشروعیت از مجاری دمکراتیک و غربی ممکن شد. این تلقی تا پایان دهه هفتاد، با شدت تداوم خواهد یافت. در مطالعه حاضر این دوره زمانی (از دهه ۵۰ تا پایان دهه هفتاد) تماماً دوره لایبسیزم انگاشته می‌شود.

بعد از جنگ دوم جهانی، توازن متغیر بین نیروهای داخلی و بین‌المللی در کشور ترکیه، به سوی آغاز سیاست رقابت احزاب تمایل یافت. در همین راستا، یک حزب سیاسی جدید با گرایش راست میانه یعنی حزب دمکراتیک با ادعای نمایندگی قاطبه مردم در برابر روشنفکران

گرچه موضع حادی علیه برخی بازگشت طلبان و جمهوری خواهان اسلام گرا اتخاذ کرد و منشوری برای مقابله با ضد کمالیست ها تهیه نمود، مع الوصف تحولات دوره حاکمیت حزب دموکراتیک این فرضیات را در ذهن می پرورد که تاکنون اسلام گرایی در ترکیه قدرتمندانه در مسیری دولتی ره پوییده است و نیز این که اقدام در متن ساختار سیاسی هیچ گونه موجیبت محدودکننده ای بر اسلام گرایی سیاسی تحمیل نمی سازد و حتی اهداف فی ذاته انقلابی نیز می تواند مسیر فوق را بیمایند. اما این ها فرضیاتی هستند که فقط ترکیه آینده می تواند به تأیید یارد آن پردازد.

در تحت شرایط سیاست های لیبرالی و مساعد سال های دهه ۵۰، جامعه درگیر راهی شد که طی آن به سوی افزایش فاصله ها و نابرابری اجتماعی ساختاری و سیاسی ره می سپرد. با احساس خطر و تهدید از تمایل مخالفت های سیاسی به سوی سازمان یافتن حول طبقات اجتماعی و قدرت گرفتن کمونیزم، دولت برای ممانعت از گسترش اندیشه های چپ گرایانه متوسل به دین شد. اما این توسل را به گونه خطیرتری، رژیم نظامی می بایست انجام می داد.

رژیم نظامی (۶۱-۱۹۶۰)

به انحای مختلف، اولین کودتا در جمهوری ترکیه را به ویژه با توجهی که به اسلام داشت، می توان نقطه عطفی در سیاست آن تلقی نمود. قانون اساسی جدید (۱۹۶۱) اقدامات لیبرال

طول جنگ به سرعت منافع فراوانی کسب کرده بودند و تمایلی نداشتند که به خط مشی های مداخله گرایانه حزب دموکراتیک مردمی در اقتصاد دوران پس از جنگ برگردند. برای این عناصر متکثر و متنوع که پایگاه قدرت حزب دموکراتیک را تشکیل می دادند، اسلام کمتر یک ایدئولوژی سیاسی و بیشتر بازگشت به یک سنت فرهنگی بود. آشکارترین گواه بر این امر، طبیعت تقاضاهای به عمل آمده از حزب از سوی توده های روستایی بود. حزب دموکراتیک هنگامی که بر سریر قدرت قرار داشت، دروس داوطلبانه دینی را در مدارس ابتدایی باب کرد، برنامه های مذهبی را در رادیو مجدداً برقرار و صدای اذان های شرعی را به زبان عربی مقرر نمود، مدارس تربیت خطیب و وعاظ را به موازات سیستم مدارس سکولار بنیادگذازد و دانشکده الهیات را در دانشگاه آنکارا افتتاح کرد. این اقدامات نه در عرض نظام سکولار بلکه در طول آن بود. سیاستمداران حزب دموکراتیک در مرز تعیین شده بین سکولاریزم و لائسیسم قرار داشتند. اقدامات اسلامی این حزب چالشی برای نظام سکولار نبود، اما در عین حال هیچ گاه فحای بنیادین یا نیت اصلی از پیشبرد این گونه اقدامات روشن نشد، در حالی که از یک سو به راحتی می شد نتیجه گرفت که این اقدامات در راستای تداوم نظام سیاسی شکل می گرفت، اما در عین حال رگه هایی از باورهای راسخ دینی نیز در آن مشاهده می شد. حزب دموکراتیک

از اسلام را نه فقط برای تأمین سیاسی رژیم و مشروعیت اخلاقی آن، بلکه برای نظارت بر هر نوع خیزش اسلامی خلاف منافع رژیم برگزید. او در جایی گفته بود: «آنها که اسلام را به خاطر عقب ماندگی ما ملامت می کنند، در اشتباه هستند. نه، علت عقب ماندگی ما مذهب مانیست، بلکه علت آنهایی اند که دین را بد تفسیر کرده اند. اسلام مقدس ترین، سازنده ترین، پویاترین و قدرتمندترین دین در جهان است.»^(۴) ارتش نیز سنت دولتی تمیز بین دو اسلام را تداوم بخشید. یکی سکولار و بدون شور و حمیت انقلابی و دیگری کهن و ارتجاعی. به بیان ساده تر، اسلام یا باید دولتی می بود و یا ارتجاعی و کهنه. بر این اساس، تأکید دولت بر ائمه جماعات سکولار، تحصیل کرده و مترقی و دیگر کادرهای مذهبی-دولتی بدان هدف صورت می گرفت تا وعاظ و روحانیون به حمایت گران برنامه های دولت تبدیل شوند. این که انگیزه چنین تأکیدی به وسیله یک ملاحظه ترکیبی اما عمل گرایانه خلق می شد، روشن است. اسلام روشنگری شده (Enlightened) به عنوان مهم ترین مانع در برابر خطر کمونیزم و خطر اسلام گرایان سنتی تلقی می شد.

درباره کارکردهای سیاسی دین برای جناح لیبرال - محافظه کار دوره حزب عدالت (۸۰-۱۹۶۱)

حزب عدالت که جانشین حزب دموکراتیک شده بود، جایگاه و نقش دین در سیاست را به

دمکراسی و تکثرگرایی سیاسی را در واکنش به خط مشی های حزب دموکراتیک که به طور فزاینده ای اقتدارگرایانه شده بود، به هم پیوند داد. در بحث سیاست های اسلامی در طول دو دهه قبل از کودتا دو نکته باید روشن شود. اول آن که لیبرالی کردن سیاسی و دمکراتیزه کردن در این دوره، افزایش ندای اسلام و برجستگی سیاسی آن را در سطح حیات ملی، تعارضات و جریان های سیاسی تسهیل کرد. ظهور اسلام سیاسی در برابر اسلام فرهنگی یا محافظه کار، در قالب شکل گیری اولین حزب سیاسی اسلام گرا به سال ۱۹۶۹ خود را نمایاند. فعالیت های این حزب گسترده شد و با تجربه کردن و از سر گذراندن برخی گسست ها که مورد اشاره قرار گرفت، تا امروز نیز دوام آورده است. نکته دیگر آن که رشد جاذبه سیاسی و قدرت اسلام گرایی بدان معنی نبود که دولت مساعی خود را برای کنترل اسلام متوقف کرده است، بلکه بدین معنی بود که رژیم متوجه شد چطور می تواند از مردم گرایی جنبش اسلامی سود برده و بدین ترتیب کنترل بیشتری بر روی جنبش اعمال نماید. حکومت نظامی در سال های ۱۹۶۱ و ۱۹۶۰، تقریباً شبیه دولت سازی نخبگان سیاسی در طی نبرد ملی استقلال، از اسلام به عنوان یک اصل ایدئولوژیکی کمکی برای طرح اصلاحات استفاده نمود. با به یادداشتن تمجید اولیه آتاتورک از جذابیت توده ای اسلام، رهبر گروه نظامی کودتاگر، ژنرال جمال گورسل، نیز مشی تمجیدگرایانه ای

گونه‌ای در نظرمی‌گرفت که هم با نقطه نظرهای رژیم نظامی (۶۱-۶۰) که این حزب را به پیش رانده بود و هم با ایده‌های عقل‌گرایانه آتاتورک بسیار مشابهت داشت. اما این ملاحظه تدریجاً تحت تأثیر عملگرایی‌های سیاست ترکیه کاستی گرفت. این حزب بر زندگی سیاسی ترکیه از دوران خود تا یک دهه و نیم بعد (۸۰-۱۹۶۵) به طور مستقیم و نیز به عنوان بخشی از یک ائتلاف حاکم تسلط داشت. حزب عدالت مسئله نقش سیاسی اسلام را از طریق سه نوع محدودیت، تنظیم و به گونه‌ای حل کرد. اول آن که حزب به وسیله جایگاه لیبرالی و غرب‌گرای خود که مشروعیت نظام سیاسی را به حاکمیت عمومی پیوند می‌زد، اسلام را از فضای حیات جمعی و مدنی کنار می‌زد: «ما ترکیه‌ای می‌خواهیم ... که ... در آن مساجد، پایگاه‌های نظامی و مدارس از قیود سیاسی آزاد شده باشند... ترکیه‌ای که در آن

برای مذهب، عقاید و رفتارهای دینی شهروندان حرمت و احترام وجود داشته باشد...»^(۵) بدین ترتیب، با اظهار یک تطابق روشن و واضح، بین سنت و مدرنیته و بین شهروندی نوع غربی و دیانت، حزب از همه مخالفت‌های احتمالی با طرح مدرنیزاسیون جلوگیری کرد. در نتیجه، حزب هم چون اسلاف خود (کمال مصطفی و رهبران کودتایی) مدارس جدید امام خطیب را تأسیس کرد و از آن حمایت نمود تا کادرهای مذهبی و در همان حال تنویر یافته‌ای تربیت کند. رهبر حزب،

سلیمان دمیرل نیز در واقع نگرش کمالیستی خود به مدرنیزاسیون را بیان می‌کرد. هنگامی که می‌گفت: «آیا تمدن عبارت از الحاد، ضعف اخلاقی، زوال و رفتارهای بی‌قاعده است؟... از آنجایی که سازمان دین در داخل دستگاه دولت قرار گرفته است مسلمانان کشور ما گمان می‌کنند که دولت باید کارکردهای مذهب را انجام دهد. ناآرامی از اینجا برمی‌خیزد که دولت مردم را در این زمینه راضی نکرده است. بعد از حدود ۳۰ سال هنوز هیچ کاری برای آموزش و تربیت کادر دینی روشنفکر در دولت انجام نشده است.»^(۶) در حالی که تا قبل از تصدی حزب عدالت یعنی تا سال ۱۹۶۵ فقط ۲۶ مدرسه از این نوع در ترکیه وجود داشت، این حزب در دوره خود ۴۶ مدرسه دیگر بین سال‌های ۱۹۶۵ و ۱۹۷۷ افتتاح کرد. سال ۱۹۷۷، سالی بود که حزب عدالت دوره جدیدی از حکومت ائتلافی را آغاز کرد.

دومین محدودیت، فشار اعمال شونده از سوی ارتش بر روی سیاست‌های حزب عدالت در قبال اسلام رسمی بود. ارتش در طی دو دهه‌ای که این حزب بر سر کار بود، نیرویی اساسی برای فرماندهی و مداخله در پروسه‌های سیاسی بود و در خیزش‌های نظامی سال ۱۹۷۱ و ۱۹۸۰ نیز همین گونه عمل کرد. حزب عدالت به عنوان وارث حزبی که به وسیله ارتش در سال ۱۹۶۰ سرنگون شده بود، هرگز آزادی فکر و عمل را در این مورد نداشت که تمایز تفکر سیاسی خود را از تفکر سیاسی سیاستمداران

قبلی به رخ نخبگان سیاسی و نظامی بکشد. حزب عدالت در حالی که به گونه رادیکال از حزب دموکراتیک با جهت‌گیری سنتی و مردمی آن نگسیخته بود، در عین حال به دنبال یک هویت لیبرال‌تر و دنیوی‌تر بود. در واقع حزب عدالت لایسیزم عدم اتکای هر چه بیشتر به مذهب را تجربه می‌کرد و همین امر نتایجی را درباره شکل و ماهیت سیاست آن نسبت به اسلام پدید آورده بود. در این رابطه، توسعه سریع اقتصادی اجتماعی و افزایش رفاه که کابینه‌های حزب عدالت در سال‌های دهه ۶۰ پدید آورده بودند، کمک می‌کرد که این حزب بتواند مشروعیت خود را بین نخبگان سکولار-بوروکراتیک بدنه نظام سیاسی افزایش دهد.

در نتیجه، حزب عدالت، سیاست ایجاد نسل جدیدی از تکنوکرات‌های محافظه‌کار را آغاز کرد که عمدتاً کارشناسانی دارای پیشینه روستایی و انگیزه‌های اسلامی بودند. اینان که در بوروکراسی دولتی و برخی مناصب سیاسی جای گرفته بودند، می‌کوشیدند تا شکاف فرهنگی بین پایگاه محلی و مردمی خود و نخبگان دولتی را به هم نزدیک سازند. به هر حال نقش و تأثیر این تکنوکرات‌های مسلمان تا اندازه وسیعی توسط این حقیقت که آنها هیچ‌گاه تمایلی به تخریب سلسله‌مراتب سیاسی کشورشان نداشته‌اند، محدود می‌شد. آنها در داخل چارچوب‌هایی که به وسیله ملی‌گرایی کمال‌آتاتورک ایجاد شده بود و در زیر مجموعه فرهنگی دستگاه دیوان سالاری دولتی کار می‌کردند و هدف اولیه آنها افزایش نفوذ و کارایی دولت بود. معذالک روند بدین گونه بود که هم‌زمان و همراه با افزایش‌های لایسیستی در نخبگان دولت، قدرت و نفوذ عملی این نخبگان میانی نیز افزایش یافت.

نهایتاً از سال‌های انتهایی دهه ۶۰ تا سومین مداخله ارتش در سال ۱۹۸۰، اسلام در ترکیه صرفاً سلاحی علیه کمونیزم در دستان حزب عدالت و متحدین راست میانه آن شد؛ شأنی ابزاری‌تر و از این رو به میزانی، متمایز از شأن سکولاریست آن در آغاز جمهوری. به هر حال آنچه که موجب این تحول در کارکرد اسلام شد، افزایش نابرابری‌های طبقات اجتماعی بود که از تأثیر نامتوازن روند صنعتی شدن در طی سال‌های ۱۹۶۰ برخاسته بود. شکاف کهن مرکز - پیرامون تمایل داشت که بر روی تمایز راست - چپ همراه با مجموعه‌ای از ایدئولوژی‌های مطابق با آن قرار گیرد. حال آن‌که هم چپ و هم راست به یک هم‌نوایی دینی نایل آمده بودند. از آنجایی که کمونیست‌ها

به طور کلی، سیاست‌های حزب عدالت در قبال اسلام، در تنازع با سیاست‌های طویل‌المدتی که پیش‌تر برای تقویت دولت اعمال می‌شد، نبود. معذالک روند تدریجی کنارگذاری تأکید

بر دین به عنوان انبان مشروعیت همچنان در جریان بود. عدم تنازع یاد شده، پذیرش یک گفتمان دوگانه نسبت به اسلام را از سوی دولت لازم می‌ساخت. گفتمان نوع اول،

سال‌های دهه هفتاد: به سوی نهادینگی تعامل

ظهور احزاب ترکی هوادار اسلام و تأثیر آنها بر روی رژیم، که از سال ۱۹۶۹ یکی پس از دیگری ایجاد شدند، یک فرضیه اساسی را تأیید می‌کند و آن این‌که در سراسر حیات جمهوری، این دولت بود که مسیر سیاسی و گفتمان‌سازمان یافته اسلام سیاسی را هدایت می‌کرده است. درست است که این احزاب بازتابی از مخالفت نهاد اسلامی دین در جامعه ترکیه در قالب جنبش‌های اسلامی علیه دولت کمالیستی بود. این نیز درست است که جنبش‌های اسلامی در افزایش اهمیت اسلام در سیاست ترکیه مؤثر بوده‌اند. اما با این حال ظهور و توسعه دو حزب مهم اصلی از میان این احزاب، یعنی حزب ملی رستگاری (۸۱-۱۹۷۲) و جانشین آن حزب رفاه علاوه بر درخواست‌های اخلاقی و سیاسی پیروانشان، به همان میزان به اصول تشکیلاتی فرهنگ مسلط و نهادهای سیاسی کمالیزم نیز وابسته است.

این فرضیه اکنون در درون چهارچوب دو جنبه محدود حزب رستگاری ملی، یعنی پایگاه قدرت و گفتمان آن مورد آزمون قرار می‌گیرد. پایگاه قدرت حزب رستگاری ملی از طریقت‌های صوفیانه و اسلام در سطح عمومی جامعه ناشی می‌شد. یک ویژگی متمایزکننده

لایسزیم سختی را در سطح رسمی جاری می‌ساخت و اسلام را از فضای عمومی جامعه با اعلام این‌که دین برای توسعه اقتصادی-اجتماعی نامناسب است، جدا می‌کرد؛ اما گفتمان دوم به هر حال گویای یک موضع ملایم، حاوی اعتقاد به مسایل تقوا و رستگاری فردی به عنوان حقیقتی متمایز از تحولات صحنه سیاست بود. به عنوان بخشی از همین حرکت برای ارایه اسلام به عنوان شکلی محترم از تقوای اجتماعی و اخلاقیات فردی، سلیمان دمیرال اولین نخست‌وزیری بود که شرکت خود در مراسم اجتماعی نماز جمعه را به یک حرکت نهادی بدل کرد. او هر جمعه با هیأتی از معاونین سنت‌گرای خود در داخل حزب، در مراسم نماز جمعه شرکت می‌جست. روابط حزبی با طریقت‌ها و همچنین با «نورجو»ها پیرامون مسئله مرکزی افزایش حمایت انتخاباتی آنها دور می‌زد. در تحلیل نهایی، این سیاست‌های رسمی آشکارا متناقض در قبال اسلام گریزناپذیر بود. اما درعین حال ناقض هنجارهای جمهوری کمالیسمی نیز نبود، زیرا اصل این دوگانگی را مصطفی کمال خود بنیاد نهاده بود. از نظر گریزناپذیر بودن هم، خواسته‌های هردو گروه سخت‌دینان کمالیست (لاییک) و عناصر پیرامونی (پیرامون قدرت

حمایت طریقتی گونه از حزب، وجود یک مجموعه قوی از طریقت نقشبندی بود که توانایی‌های سازمانی خود را در پشت سر حزب قرار داده بودند. در سیاست ترکیه این اولین بار بود که طریقت‌های صوفی نقش قاطعی در پشتیبانی یک حزب طرفدار اسلام ایفا می‌کردند. البته طریقت‌ها به زودی حمایت خود را از حزب، مشخصاً در حوزه‌هایی که در آن حزب به همکاری با رژیم می‌پرداخت، قطع کردند. قطع همکاری‌ها به ویژه بعد از آن که این حزب، ائتلافی را با حزب سوسیال دمکرات در سال ۱۹۷۴ ترتیب داد، صورت گرفت. به علاوه، طریقت‌ها حزب را متهم به انحراف از اصول حقیقی اسلام و پذیرش هنجارهای رژیم حاکم نمودند.

این درست است که هم حزب رستگاری ملی و هم حزب رفاه که جانشین آن در دوره پس از ۱۹۸۰ بود، بیشترین درصد آرا را در مناطق کمتر توسعه یافته شرق آناتولی کسب کرده‌اند، اما برخی نیز استدلال می‌کنند که رشد حزب رستگاری ملی محدودیت سیاست‌های ناسیونالیستی را اثبات می‌کند. به همان گونه که در انتخابات ملی در مارس ۱۹۹۴ ثابت شد، عقب‌نشینی‌های اصولی در ایدئولوژی رسمی آشکارا مؤثر بر نفوذ مردمی احزاب اسلامی است و وضعیت یکی بر دیگری تأثیر می‌گذارد. به ویژه ضعف ایدئولوژی کمالیزم تأثیر فراوان بر رشد اسلام‌گرایی دارد. مع الوصف، به رغم قوت این استدلال، کافی نیست که فقط تأثیر ضعف سیاست‌های کمالیستی‌نوسازی را بر روی توسعه احزاب اسلامی رستگاری ملی و رفاه در نظر بگیریم. دو سطح دیگر وجود دارد که در آن اثر قوت‌نوسازی کمالیستی بر روی احزاب اسلامی یاد شده می‌تواند به وضوح دیده شود. اولی، تغییر و گسترش مشتریان هواداران احزاب اسلامی و دومی نحوه گفتمان آنان است. باید توجه داشت که حزب رستگاری ملی نه فقط از بخش‌های سنتی ناراضی در جامعه کسب رأی می‌کرد، بلکه از رأی‌دهندگانی که در مناطق سریع‌تر در حال توسعه قرار داشتند نیز رأی گرفت. تفسیری بر

سطح بعدی رأی‌دهندگان به حزب رستگاری ملی را نیز نمی‌توان بدون در نظر گرفتن میزانی از نفوذ دولت‌مورد آزمون قرار داد. یک استدلال متعارف در مورد ظهور اسلام سیاسی در دهه هفتاد، بر نارضایتی اقتصادی تأکید می‌نماید و بر از خود بیگانگی تجار کوچک و بازرگانان و ارباب حرف پای خواهد فشرده. عناصر سنتی محافظه‌کار در پیرامون قدرت سیاسی که اغلب به لحاظ فرهنگی از خود بیگانه و از نظر اقتصادی محروم بودند، به عنوان کانون طبیعی آرا برای حزب در نظر گرفته می‌شدند. همین استدلال مدعی است هم‌چنان که ایدئولوژی سوسیالیست برای درصد وسیعی از طبقات کارگر جالب بود،

داشتند، دو حزب در برخورد با این مسئله، با استفاده از گفتمان سیاسی که عمیقاً متأثر از اصول عقیدتی کمالیستی بود، عمل کرده‌اند. تعجیبی ندارد که هر دو حزب گفتمان دوگانه‌ای را با حمایت از ترکیب مفاهیم و هنجارهای مذهبی و خواست‌های عمل‌گرایانه و موضوعاتی آکنده از ارزش‌گذاری‌ها توسعه بخشیده‌اند. مع الوصف، ماهیت تاکتیکی این دوگانگی را نمی‌توان با قاطعیت رد کرد.

فلسفه وجودی گفتمان دوگانه برای این بود که پلی باشد برای شکاف بین عناصر سنتی در جامعه‌ای که دارای عقاید دینی عمیقی است و یک چشم‌انداز محافظه‌کارانه لیبرالی و ملهم از درخواست‌های مدرن. قرار بود که اتصال دو سوی این شکاف موجب تقویت پایگاه قدرت حزب بشود. سنت احزاب رستگاری ملی و رفاه، با حمایت‌های گروه اول یا عناصر سنتی از بازگشت به یک حکومت اسلامی مبتنی بر ارزش‌های مذهبی و اخلاقی هماهنگ بود. در عین حال هر دو حزب به گروه دوم و برنامه‌های آنان پیرامون توسعه تکنولوژیکی و علمی، صنعتی شدن و سیاست‌های توزیع عادلانه توسل می‌جستند.

تأثیر کلی این گفتمان دوگانه، پرهیز از رادیکالیسم بود. با بازاندیشی در مورد نوسازی در راستای اصول اسلامی، احزاب رستگاری ملی و رفاه، هرچه بیشتر ظهور یک وضعیت اصلاح‌طلبانه را به رسمیت شناخته و بیشتر در چهارچوب نظام عمل می‌کردند، تا آن‌که

این گواه تجربی آن است که گسترش وسیع تعلیم و تربیت مدرن و توسعه اقتصادی به افزایش انتظارات این بخش‌ها منجر شد که توسط احزاب سیاسی و یادگیرنده‌های موجود اجابت نشده بود.

در این معنا، پیروزی حزب رستگاری ملی نه واکنشی علیه سنت، بلکه به معنای اعتراض علیه کسانی بود که نقش اقتصادی سیاسی وسیعی را در درون جامعه مدرن و در حال گسترش ترکیه می‌خواستند. در مورد حزب رفاه، این ویژگی پایگاه قدرت آن، حتی بیشتر مورد توجه واقع شده بود. حزب رفاه بیشتر از حزب رستگاری، طرفداران خود را گسترش داده و آن را شامل جوانان، زنان و اقشاری نمود که از شرایط اقتصاد آزادی که از دهه هشتاد به بعد رخ نمود، آسیب دیده بودند. رهبری دگرگونی طلب در داخل حزب از این استراتژی بسیار دربرگیرنده به عنوان کوششی برای ارتقای خط موجود دولت‌گرا و هوادار وضع موجود حزب دفاع کرده بود. اعتقاد بر این بود که نیاز به متنوع کردن پایگاه قدرت حزب، علاوه بر پایگاه‌های قبلی که در آن یک شبکه‌رأی‌دهنده متجانس می‌توانست حزب را دچار محدودیت کرده و پیام‌های عمومی آن را از بین ببرد، وجود دارد. به هر حال همین عمل‌گرایی است که مباحثه و جدال پیرامون موقعیت اسلامی حزب رفاه را ایجاد کرده بود. در مواجهه با نسل جدیدی از رأی‌دهندگان که تمایل بیشتری به سوی درخواست‌های جدید

بخواهند جامعه را بر حسب اصول شریعت دچار تغییر رادیکال نمایند. به هر حال ولو به ظاهر، کارگزاران هر دو حزب به طور کلی چارچوب سیاست مدرن را پذیرفته و نسبت به اصول حاکمیت جمعی، دموکراسی پارلمانی، کثرت‌گرایی سیاسی، حقوق بشر، و آزادی‌های فردی پایبند بوده‌اند. مخصوصاً کارآیی همه جانبه دولت ترکیه در سطح سیاست داخلی در دهه هفتاد، امکان هر نوع تهدید اقتدار و مشروعیت آن را از جانب حزب رستگاری ملی منتفی ساخته بود؛ یعنی سال‌هایی که حزب و جنبش اسلامی، نظر به مشکلات تحمیل شده بر آنان به واسطه عملکردشان در داخل نظام سیاسی اما علیه آن، در برابر نظام نرم و ملایم بودند. این که آیا این نتیجه‌گیری برای اسلام‌گرایی سیاسی داخل دولت، در دهه‌های هشتاد و نود هم مصداق دارد یا نه، مسئله مهمی است که باید بدان پرداخت.

دوره پس از دهه هشتاد: دولت و استراتژی دین مدنی

ماهیت و پایگاه قدرت اسلام رادیکال

لازم است در آغاز یادآوری شود که ویژگی بنیادین اسلام سیاسی در ترکیه در اشتراک با دیگر کشورهای همسایه، فقدان وحدت و پیوستگی آن است. طیفی از گروه‌های اسلامی و برنامه‌های سیاسی وجود دارد که هر کدام برای خود دارای منافع، اولویت‌ها، اهداف و حساسیت‌های متنوعی هستند. به رغم این

تنوع، اسلام سیاسی مدرن، به موضوع مسلطی در فرهنگ و سیاست منطقه تبدیل شد. در عین حال تنوع این گرایش‌ها به معنای امتناع هر نوع هماهنگی ایدئولوژیکی میان آنان در هنگام ضرورت نبود. از دیگر سو، استفاده از اصطلاح اسلام سیاسی، نباید کوششی برای لاپوشانی ویژگی متکثر آن جنبش تلقی شود. جنبش اسلامی در ابتدا ویژگی متکثری داشت و سپس به مرور زمان و روشن شدن مواضع و مرزها و معنای عملکردها، امکان تعاریف عملیاتی‌تری از اهداف و برنامه‌ها میسر شده و اقدامات واحد در ابعاد مختلف سهل‌الوصول‌تر شد.

از زمان مداخله ارتش در سیاست ترکیه در سال ۱۹۸۰، تدریجاً شکل، ماهیت و پایگاه قدرت جنبش اسلامی و مهم‌تر از آن سیاست دولت نسبت به آن تغییر اساسی یافت. نیروهای سیاسی چپ و راست نسبت به افزایش نمودهای اسلامی به عنوان یک جنبش سیاسی مذهبی رادیکال که مدعی یک آلترناتیو سیاسی برای کمالیزم، سوسیالیزم و سرمایه‌داری است، هشیار شده‌اند. آنها به علاوه شاهد بودند که در سطح فکری، جنبش اسلام‌گرایی سیاسی خود را به عنوان نتیجه سنت تاریخی اسلام در تقابل با نظم سیاسی موجود تعریف می‌کند. در واقع یک ویژگی اولیه اسلام سیاسی رادیکال در ترکیه چشم‌انداز بالقوه انتقادی‌تر آن نسبت به دیگر روایت‌ها از اسلام در ترکیه است؛ روایت‌هایی همچون طریقت‌های صوفیانه، احزاب اسلام‌گرا، اسلام سنتی و طرفدار دولت

که جایگاه آنها در اداره امور مذهبی کشور و مردم است و سرانجام به طور کلی، اسلام توده مردم. جنبش اسلامی با حالتی سیاسی ایدئولوژیک، استقرار روح اسلامی و پیاده کردن و استقرار مجدد دولت بر مبنای شریعت را ندا میدهد. این جنبش همچنین پاسخ‌های جدیدی در قبال مسایل غرب‌گرایی، استقلال، حاکمیت، حقوق زنان، و توزیع قدرت در داخل دولت ارائه می‌دهد.

پایگاه قدرت اسلام جدید خود را در موفقیتش برای کم‌اعتبار کردن ارزش‌های مادی‌گرایانه موجود نشان داد. این پایگاه شامل جوانان تحصیلکرده شاغل در داخل نهادهای درجه دوم حکومت بود که بیشتر شهری بودند تا روستایی؛ تحرکی روبه‌بالا داشتند و به گونه شدیدی نیاز به هویت و ثبات اقتصادی را بازمی‌یافتند که اقتصاد بحران‌زده ترکیه فقط می‌توانست سطوح اندکی از این نیاز را برآورده سازد. اسلام مردم‌عادی که در گذشته ترکیب تقید فردی به آداب اسلامی را با زندگی مدرن مجاز می‌دانست، به لحاظ ایدئولوژیک تبدیل به یک اسلام سختگیر شد. در ترکیه گونه‌ای همخوانی با آنچه که سامی زبیده در وصف بنیادگرایان دیگر کشورهای خاورمیانه می‌گفت، وجود داشت: «ایده‌های آنان حاوی گسترش وفاداری‌های سنتی و فرهنگی نیست، بلکه خلاقیت‌های مدرنی است که در ارتباط با سیاست‌های روز ساخته شده‌اند... این اخلاقیات مذهبی تا اندازه

زیادی می‌توانند وابسته به سیاست‌های اسلامی مدرن باشند، زیرا به طور نسبی از لنگرگاه‌های روستایی، مساجد و اخوت اسلامی خود منفعل شده است.»^(۷) به هر حال یک ویژگی عمده در اسلام سیاسی ترکیه وجود دارد که آن را گرچه از جنبش‌های اولیه دینی در ترکیه متمایز می‌سازد، اما در همان حال بیانگر یک تداوم تاریخی و رابطه با حزب رستگاری ملی است. جنبش اسلامی یک همزیستی ماهرانه بین نوسازی غیر اسلامی و اصول‌گرایی اسلامی ایجاد کرد و مجاز دانست که باورهای مدرن به آرزوهای جدید عناصر سازنده پایگاه قدرت آن پاسخ بگوید؛ هواداران سیاسی خود را به مدد آن بگسترده و عناصر متفاوتی را دربرگیرد که هم از داخل و هم از خارج همچون منابع تولید «رأی» برای آن باشند. برنامه جامعی که به گستردگی، توسط حزب رفاه به پیش برده می‌شد، به خوبی در موفقیت‌های انتخاباتی سال‌های ۱۹۹۲ و ۱۹۹۴ به ثمر نشست. سطوح سازمانی در داخل اسلام سیاسی، برنامه‌های جدید آنها را از اسلام عوامانه یک کاسه و یک دست، اما غیر رایج گذشته، از چند راه متمایز می‌ساخت. اول از همه طریقت‌های صوفیانه هستند که مطرح می‌شدند تا فرصت‌ها و بخت‌های انتخاباتی احزاب سیاسی را هم در جناح راست میانه (حزب مام میهن که از سال ۱۹۸۳ تا ۱۹۹۱ حکومت کرده بود) و هم جناح راست مذهبی (حزب رفاه در دوران بعد از سال ۱۹۸۰) قطع کرده یا برعکس تقویت نمایند.

حال، خواه این اسلام‌گرایان از تغییرات تدریجی حمایت نمایند یا از تغییرات انقلابی، یک مسئله اساسی در وجهه نظر آنان تغییر نمی‌کند: جامعه باید از نفوذ غرب تصفیه شود و دولت و جامعه باید بر اساس شریعت سازماندهی مجدد شوند.

اسلام سیاسی رادیکال و دولت بعد از ۱۹۸۰
 با آغاز حکومت نظامی در دهه هشتاد و به دنبال آن ظهور حکومت‌های حزب مام میهن از سال ۱۹۸۳ تا ۱۹۹۱، سیاست دولت نسبت به اسلام دچار تغییرات بنیادینی هم در شیوه‌های اجرایی و هم ماهیت خود شد. گفتمان رسمی شکل گرفت و عناصر اسلامی در حوزه‌های عمومی و سیاسی که تا آن موقع در انحصار معیارهای سکولار قرار داشتند، تحمل شدند. در اولین گام، آموزش دینی در مدارس ابتدایی و متوسطه، در قانون اساسی سال ۱۹۸۲، اجباری گردید. این قانون اساسی، سندی بود که تا حد وسیعی به وسیله ارتش ترسیم شده بود و مشروعیت آن در سنت مدرنیستی دولت ترکیه ریشه داشت. در سال‌های میانی دهه نود، فعالیت‌های سیاسی اجتماعی طریقت‌های صوفی که از سال ۱۹۲۵ ممنوع بود، به بالاترین سطوح خود رسید. اعضای این طریقت‌ها چنان که یاد شد، در همه سطوح جامعه سیاسی از جمله احزاب، دستگاه‌های اداری حکومت، شبکه‌های خدمات عمومی، روشنفکران و جهان تجارت و بانکداری رخنه کردند. فرقه‌های سلیمانچی

حزب مام میهن به گونه موفقیت‌باری حمایت عمده فرقه نقشبندی و طریقت‌های سلیمانچی و گروه‌های صوفی نوجو را به دست آورد و این کار را با اعطای پایگاه شبه قانونی بدانان و افزودن بر تأثیر و وزن سیاسی آنها حتی برای آینده ممکن گردانید. موازی با این تحول، جنبش اسلامی به تدریج بین سنت‌گرایان معتدلی که واکنش نسبت به جامعه بر وفق اصول اولیه‌ای که پیامبر (ص) در صدر اسلام بدان عمل می‌کرد را وعظ می‌کردند و رادیکال‌ها تقسیم شد. در حالی که اعتدال‌گرایان می‌کوشیدند تا با جهان مدرن از طریق پیوند دادن یک جزء مدرنیستی در گفتمان خود رقابت نمایند، رادیکال‌ها به انقلاب به عنوان تنها راه مطمئن به سوی قدرت می‌نگریستند. این شاخه رادیکال که ضد ثبات بود، در کنار آمادگی‌اش برای توسل به نظامی‌گرایی، به انکار همه اشکال و سطوح دیگر اسلام‌گرایی سیاسی می‌پردازد و آن را در زیر تأثیرات غربی، ضعیف و ساختگی می‌انگارد. جنبش اسلامی به علاوه زیرچتر گروهی از روشنفکران مسلمان که حول محور برخی مجلات و نشریات سازمان یافته بودند حفاظت می‌شد که هر یک می‌کوشیدند تا اضافه بر هواداران خود باز هم نیرو جذب و در عین حال تفکر انتقادی خود را حفظ کنند. اسلام‌گرایان غیر دولتی ترک، از لحاظ داخلی نسبتاً متفرق بودند و این مسئله آشکارا در واکنش‌هایشان نسبت به جنگ خلیج فارس در سال ۱۹۹۰ نمایانده شد. به هر

و نقشبندی اجازه یافتند که درس‌های مربوط به قرآن را به طور غیر رسمی برقرار کنند و میزبان جوانان نیازمند و کم سن و سالی گردند که از استان‌ها و مناطق روستایی برای ادامه تحصیل به شهر می‌آمدند. انتشارات مربوط به طریقت‌ها و دیگر گروه‌های مذهبی که هر یک دیدگاه‌های خاص خود و راه‌های بازگشت به شریعت را رواج می‌دادند، مثل قارچ روید. در همین راستا، سرمایه دولت سعودی با ابزارهای مالی، شرکت‌ها، طرح‌ها و بنیادهای مذهبی به داخل ترکیه هجوم آورده و به طور وسیع در تحرک و جوشش بودند.

در توضیح موضع شجاعانه و انقلابی اسلام رادیکال در ترکیه بعد از سال ۱۹۸۰ می‌توان به سه مسئله بنیادین امام‌مرتبط به هم اشاره نمود:

۱- چرا اسلام سیاسی در پایان دهه هفتاد به آستان انقلابی‌گری در غلطید؟

۲- آیا دولت ترکیه از نظر ظرفیت‌های ساختاری می‌تواند محدودیت‌هایی که بر نقش سیاسی یا اجتماعی اسلام وضع کرده است، تداوم بخشد؟

۳- آیا قدرت و پویش اسلام سیاسی نتیجه مستقیم شکست دولت کمالیستی برای پیشبرد مدرنیسم به عنوان ستون جمهوری است؟

مسئله سوم در ابتدا مورد اشاره قرار گرفت. ضعف ایدئولوژیکی کمالیزم برای ظهور اسلام‌گرایی دلایل اندکی در دست می‌نهد و برای گسترش آن هیچ دلیلی را ارائه نمی‌کند. در مورد پرسش دوم، به راحتی می‌توان پذیرفت که توانایی ساختاری دولت در ترکیه

برای کنترل جنبش اسلامی، چیزی که ده‌ها سال در تداوم بوده است، هم‌چنان در جریان است. اسلام‌گرایی در ترکیه در طی دهه هشتاد، پاسخ به یک انگیزه واحد نبوده است و بنابراین نمی‌توان محو کامل «دولت» را هدف واحد آن دانست. جنبش اسلامی در طول این دهه در چهارچوبی توسعه یافته است که در آن روابط دولت و جامعه تحت سلطه دولت بوده است. در نتیجه می‌توان گفت جنبش اسلامی علاوه بر آن که به واسطه فشارهای اعمال شده توسط مردم بر نظام رشد کرده است، نتیجه مستقیمی از برنامه‌ها و سیاست‌های دولت ترکیه هم بوده است؛ دولتی که اصولاً می‌کوشید اهداف خود را تا حد خلق یک محیط تغییر یافته به پیش ببرد، نه آن که صرفاً در اندیشه آرام کردن سنت‌گرایان باشد.

داعیه‌های فزاینده اسلام سیاسی رادیکال در دهه هشتاد و تحولاتی از این دست، علاوه بر همه‌مسائل دیگر، بازتاب دگرگونی‌های عمیقی در سطوح داخلی و بین‌المللی است. همگرایی بین‌المللی در زمینه توسعه نئوکلاسیکی و لیبرالیسم اقتصادی که با فروپاشی اتحاد شوروی آهنگ سریع‌تری یافته بود، یک سلسله بحران‌ها را، همچون اغلب کشورهای در حال توسعه، برای ترکیه متبلور کرد. اولین بحران حول محور محدودیت‌های حاصل از سیاست‌های اقتصادی دولت‌گرایانه (اتاتیستی) که متکی بر کنترل بازارهای مورد حمایت داخلی بود، می‌چرخید. به جای اتاتیسم اقتصادی، راست

دینی (ارتدوکسیزم) اقتصادی جدید، با اصلاحات معطوف به بازار و اقدامات تثبیت‌گرایانه، رقابت خارجی و همگرایی بیشتر با جهان اقتصاد را ضروری می‌ساخت. در همین راستا بود که سرمایه‌داری‌های ملی (بورژوازی‌های ملی) وارد یک مرحله بحرانی شدند. بحران دوم که ارتباط نزدیکتری با ترکیه داشت آن بود که در نوسازی ترکیه، از راه و رسم‌های عمومی که از اشکال کهن سلطه بوروکراتیک و ارتباط دولت و جامعه پدید آمده بود، در دوره اقتصاد بازار و فردگرایی غفلت شده بود. در نهایت تنش‌هایی که بر اثر لیبرالیزه کردن اقتصاد در جامعه ترک پدید آمده بود، نفوذ روبه رشد نیروهای سیاسی و اجتماعی اسلامی و قومی را بازهم بیشتر کرد. این نیروها که ملهم از انقلاب اسلامی در ایران بودند، الگوی نوسازی (مدرنیزاسیون) دولت‌های سرمایه‌داری قدیم را به چالش کشیده و بریک اجماع اجتماعی جدید که بیشتر محصول تنوعات فرهنگی بود تا سیاسی تأکید می‌کردند. بدین ترتیب در ظهور روابط تازه دولت - جامعه، دولت که می‌بایستی مشروعیت خود را بر مبنایی جدید مستقر می‌کرد، کمتر در اندیشه مدرنیسم و بیشتر متمایل به یکی شدن با مهم‌ترین عامل سازنده هویت محلی یعنی اسلام، در قالب گفتمان رسمی و دولتی بود. به بیان دیگر، تعریف نوسازی بر حسب برنامه غرب‌گرایی، غیر تاریخی شده و در همان حال، مدل ایرانی یک اسلام رادیکال با جاذبه سیاسی فراوان مواجه شده بود.

استراتژی جدید حفظ تسلط بر اصول مدرنیستی جمهوری، مستلزم تدوین مجدد روابط رسمی بین‌اسلام و دولت و به همان گونه، تعریف مجددی از سکولاریزم نخبگان ترک بود؛ استراتژی که به ظهور اندیشه دین مدنی انجامید. ترکیب واحدی همچون یک لیبرالیزم اقتصادگرایانه ساخته شده بود که از طریق دستورالعملی بیشتر محافظه‌کارانه تا لیبرالی به پیش برده می‌شد. پذیرش این فرمول، چهارچوبی برای خلق نوع جدیدی از وحدت رادر دهه هشتاد فراهم کرد که قرار بود وحدت اجتماعی و استحکام آن را بیشتر کند و از این طریق تعارضات ناشی از تضادهای ایدئولوژیکی را مرتفع سازد. کنترل بر اسلام وسیله مؤثری شد که از طریق آن، دولت مدرنیته راهم سو با گرایش بازاری کردن دوباره شکل می‌داد و در همان حال نیز مسئله مشروعیت را حل می‌کرد. برنامه‌ریزی دولت برای زندگی اخلاقی و مذهبی همچون پیش‌نیاز و پیش شرط برای تعادل و پیشبرد یک فرهنگ ملی نگرینسته می‌شد که می‌توانست وحدت معنا و تجانس ایده‌ها را تضمین کند و همچنین ضرورت تداوم اقتصاد بازار را اجابت نماید. یکی از اولین سیاستگذاران حزب رستگاری ملی این انگیزه تزییق یک بنیاد اخلاقی به سیاست را بیان می‌کرد هنگامی که می‌گفت: «ساختار کاپیتالیستی در ترکیه برخی نمودهای مذهبی را تحمل کرد تا برنامه‌های لیبرالیزم اقتصادی آن توسط توده‌ها پذیرفته شود. به بیان دیگر این ساختار،

اسلام را به ذخیره خود تبدیل کرد.»^(۸) ژنرال کنعان اورن رهبر حکومت نظامی بین سال‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۸۳ رئیس جمهور از ۱۹۸۲-۱۹۸۹، در استفاده از اسلام برای برنامه نوسازی نظام سیاسی ترکیه بر مبنای تمرکز بر اصول اقتدارگرایانه جمهوری، مهارت بیشتری داشت. به هر حال توسل اورن به اسلام و قرآن بیشتر برای حمایت از مفاهیمی همچون سوادآموزی، علم و معرفت، تمدن، اثبات‌گرایی بود و تأکیدی بر کوشش او برای حمایت از اهداف اساسی نوگرایانه رژیم از طریق اسلام بود. کوشش‌های او توسط سیاستمداران غیر نظامی بعدی تداوم یافت، حاصل مجموعه این کوشش‌های دوگانه، چنان‌که یاد شد، ظهور خط مشی عمومی یا الگوی دین مدنی بود. مساعی اورن و دیگران همراه با تغییر اساسی در دیدگاه‌های دولت در روابطش با جامعه نبود و نخبگان سیاسی به اندیشه دینی همچون بستری که باید لحاظ شود و مورد استفاده قرار گیرد، پایبند بودند. بر این اساس، برای جلوگیری از خیزش اسلامی و با این اعتقاد که افزایش تأثیر اسلام به واسطه نارسایی نظام تنویر یافته تربیت دینی بوده است، دولت دستور تعلیمات دینی اجباری را در مدارس ابتدایی و متوسطه صادر کرد. کنعان اورن از بیان دلایل رژیم خود برای انجام این کار ابایی نداشت.^(۹) این مسئله جلداً شایان ذکر است که به هر حال استفاده عملی دولت از اسلام در این دوره، دست‌کم تاحدی به علت خلأ ایدئولوژیکی

و سیاسی بود که از ناحیه فعالیت‌های مارکسیستی از نیروهای چپ‌گرای ایجاد شده بود. به علاوه در طی دوران حکومت نظامی همه کانال‌های سکولار و لاییک مخالف همچون احزاب سیاسی و گروه‌های ذینفوذ از اقدام بازداشته شده بودند. بخش‌های مهم اقتصادی نیز به رژیم در طرح بازسازی خود و در کوشش‌هایش برای نظارت بر اسلام یاری می‌رساندند. سرمایه‌داران بزرگ و ملی‌جذب اسلام را در داخل متغیرهای رسمی، همچون بهترین راه برای محدودیت قدرت اسلام سیاسی تلقی می‌کردند. یکی از تجارشناسان به نام وهبی کگ در طی نامه‌ای به اورن در ۱۲ اکتبر ۱۹۸۰ اظهار داشت که «وجود ملت بدون دین ممکن نیست! در این زمان مسایل مذهبی باید به گونه‌ای تنظیم شود که احزاب سیاسی اجازه سوء استفاده از آن را نداشته باشند». به علاوه یک منبع نهادی محافظه‌کار یعنی روشنفکران که در شکل دادن ایدئولوژی رژیم از سال‌های دهه هفتاد مشارکت داشتند، در سال‌های دهه هشتاد جایگاه رسمی یافتند؛ سال‌هایی که در آن این ایده مطرح شده بود که ترکیب بین عناصر محافظه‌کار ملی‌گرایی ترک با اسلام می‌تواند پایه‌ای قوی برای دولت باشد. به هر حال هر دو نخله یعنی ملی‌گرایی و روشنفکری غرب‌گرا، از سوی اسلام‌گرایان به این دلیل که عوامل امپریالیزم امریکا قلمداد می‌شدند و به دلیل حمایت‌شان از نظم موجود، محکوم می‌شدند.

در دوره بعد از ۱۹۸۰، حکومت غیر نظامی مام میهن که وارث حکومت نظامی شده بود، با این حکومت در مورد بازسازی روابط بین دولت و جامعه و به ویژه این فرض که این روابط می‌تواند توسط دولت کنترل شود، همداستان بود.

تجربه حزب رفاه

اگر چه دوره بعد از ۱۹۸۰ در نگاه اول می‌توانست یک گسست رادیکال از ترتیبات سیاسی سنتی اسلام در دولت به نظر آید، اما این دوره فقط ارایه‌دهنده یک شیوه دیگر در روابط اسلام - دولت بود که در جهت‌گیری اصلی عرفی آن‌ها در نقش اولویت‌مند دولت در آن، دست‌کم تا قبل از ظهور اربکان، تغییری حاصل نیامده بود.

توافق موقتی جدید بین حکومت نظامی و حزب مام میهن، خواه به عنوان نتیجه بحرانی در مشروعیت سیاسی بوروکراسی دولت در نظر گرفته شود و خواه به عنوان نشانه‌ای از کاهش قدرت دولت، توافقی بود مبتنی بر آشتی دادن اسلام «خارج از دولت» با نگرشی یا رهیافتی که لزوماً اسلام را «علیه دولت» قرار نمی‌دهد.

پایان جنگ سرد دو تحول متناقض را در ترکیه ایجاد کرده بود، یعنی همان نیروهایی که خیزش اسلام سیاسی را در یک دهه و نیم قبل باعث شده بودند، سپس به ارجحیت ایده‌های دموکراتیک در جامعه و اندیشه‌های معطوف به جامعه مدنی منجر شدند. آزادسازی (لیبرالیزاسیون) اقتصادی و همگرایی‌های وسیع‌تر بین‌المللی، جنبش اسلامی را تغذیه کرد و این تا اندازه‌ای به دلیل تغییرات و

در چند ساله آغازین پس از کودتای ۱۹۸۰ و قبل از آن که سوسیالیزم بلشویکی در سطح جهانی به سوی بی‌اعتباری رود، هم فرمانده ملی ارتش و هم رهبران حزب مام میهن معتقد بودند که شکست تکثر سیاسی ترکیه بیش از هر چیز دیگری به سبب تأثیر ایدئولوژی کمونیستی و جای پای بوده است که این مرام در سال‌های دهه هفتاد در ترکیه به دست آورده بود. از آنجا که تهدید کمونیسم به نحو پراهمیتی این گونه اندیشیده می‌شد که خطرناک‌تر از کارشکنی‌های نیروهای مخالف و ارتجاع است، اسلام با ایدئولوژی دولتی برای بازداشتن جوانان از سیاسی شدن‌شان، که به نظر می‌رسید ارتباط نزدیکی با گسترش کمونیسم در دانشگاه‌ها دارد، در یک جهت تلقی می‌شد.

به هر حال، اگر یک تفاوت میان ارتش و حزب مام میهن حمله تاریخی کابینه‌های این حزب به بوروکراسی و مردم‌گرایی دولتی حکومت نظامی همراه با گرایش به سیاست دموکراتیک‌تر بود، تفاوت دیگر عبارت از تقویت سیاسی اسلام‌گرایی بدون مخدوش‌سازی گفتمان کمالیستی توسط حزب بود. حزب مام میهن رأی‌دهندگان نسبتاً محافظه‌کار ترک را

بی‌نظمی‌هایی بود که آنها آفریده بودند. جاری شدن جریان اخیر هنجارهای دموکراتیک و لیبرال از ناحیه غرب، موجب یک درخواست واقعی برای دموکراسی و انتخاب آزاد، نه فقط در رفتار مصرفی و فرهنگ، بلکه در زندگی روزمره شد. این انگیزه دموکراتیک به علاوه طرح‌های اسلام‌گرایانه برای جامعه مدنی را از

اعتماد به نفس بیشتری برخوردار ساخت؛ نیروهای مخالف در جامعه مدنی را تهییج کرد و اصولاً، شکایت‌ها از نابسامانی‌های اجتماعی، ناامیدی‌ها و بی‌ثمر بودن مکانیزم‌های مرسوم دموکراسی مبتنی بر نمایندگی را تقویت نمود.

بعدها عموماً گفته می‌شد که اسلام حزب رفاه چندان سیاسی نیست و بیشتر یک اسلام فرهنگی مردم‌گراست، که بیشتر به تغییر فرهنگی دراز مدت و تدریجی متعهد است تا اقدام ضد دمکرات و براندازانه. مع الوصف نباید از یاد برد که در همه برنامه‌های درازمدت و فرهنگی، تقریباً بی‌استثنا، نقطه‌هایی از الهام انقلابی و بنیادین موجود است که در انتظار ظهور زمینه‌های مساعد جهت اقدام به سر می‌برد. به هر حال، شرایطی که در آن حزب رفاه سیاست‌های مخالف خود را به پیش می‌برد به گونه‌ای بود که در آن دیدگاه‌های سمبلیک - فرهنگی این حزب به نظر همچون سیاست‌های واقعی می‌رسید.

ترکیب به‌دست آمده از ادغام اسلام و عناصر محافظه‌کار در ناسیونالیسم رسمی دولت، متکی بر درک مشترکی از نیاز به تداوم

وحدت دولت و حفظ وضع موجود بود. در سال ۱۹۹۱ در انتخابات عمومی، حزب رفاه به اتحاد انتخاباتی با راست‌ترین حزب ناسیونالیست ترکیه یعنی حزب ملی کار (NLP) National Labour Party دست یازید که به حزب اقدام ملی (NAP) National Action Party در سال‌های دهه هفتاد اشتهار داشت.

وضعیت دولت مدارانه بسیاری از اشکال اسلام سیاسی، مربوط به وجود یک فرهنگ سیاسی در ترکیه است که اولویت را به حفظ دولت می‌گذارد تا تحکیم دموکراسی یا مشارکت. دولت خواهی اسلام سیاسی همچنین میراثی از وضعیت کهن سیاسی است یعنی زمانی که در آن علما بخشی از دولت بودند. جهت‌گیری دولت‌خواهانه طریقت‌های صوفی موجبیت باز هم بیشتری برای ترکیب بین اسلام و اصل ناسیونالیستی وحدت سرزمینی فراهم می‌نمود. مسئله کردها نیز همچون یک متغیر اساسی و با ضروری ساختن حس وحدت ملی، تأثیر محافظه‌کارانه‌ای بر روی استراتژی و گفتمان جریان‌های اصلی سیاست در کشور داشته است. در این زمینه، ملی‌گرایی ترک به وسیله همه نیروهای سیاسی چپ و راست و از آن جمله نیروهای اسلامی به عنوان یک زمینه واحد مورد استناد قرار گرفت. در نتیجه، فرمول تاریخی یک اسلام رسمی جامع، به عنوان بنیادی برای یک دولت قوی ملی، در سال‌های دهه نود و دوران هژمونی اندیشه و برنامه‌های حزب رفاه نیز

جاذبه قدرتمندی داشته است. بعد از این بررسی درباره اسلام‌گرایی به عنوان یک سنت سیاسی نهادمند و درون حکومتی و اصولاً در نتیجه روابط بین اسلام و دولت، می‌توان گفت یکی از ماندگارترین ویژگی‌های دولت ترکیه راهی بوده است که طی آن این دولت همواره نظارت خود را بر اسلام حفظ می‌کرده است. از زمان انتقال به یک رژیم سیاسی مبتنی بر رقابت در سال ۱۹۴۶، دولت به تدریج هشیاری و ظرفیت بیشتری برای تعدیل و خلق چهارچوب‌هایی برای دربرگیری طرح‌ها و ندهای اسلامی نشان داده است. درکنار این باید گفت تاریخ روابط دیالکتیکی دولت-اسلام در طی سال‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۸۰ با برتری کامل دولت همراه بوده است. اما از نیمه دوم دهه هشتاد دیگر ابتکار و فرادستی سابق در استراتژی‌های دولت دیده نشد. در یک نگاه کلی، دولت مسیر انفعال را طی می‌نمود و در همان حال جنبش اسلام‌گرایی برجستگی و تعیین‌کنندگی بیشتری در سیاست ترکیه می‌یافت. روابط دولت - اسلام در طول تاریخ معاصر، زمانی با برتری اولی و سپس با برتری نسبی دومی، در هر حال گویای نوسانی دورانی بین همکاری و شکاف نبود، بلکه بیشتر تداوم یک گفتمان دوگانه رسمی بود که ثبات سیاسی را در طی یک دوره روابط کمابیش رقابتی، در مقابل تغییرات سریع اقتصادی و اجتماعی و افزایش تقاضا برای مشارکت تضمین می‌کرده است.

بدین ترتیب باید گفت برتری نسبی اسلام‌گرایی در دهه نود، هر میزان که ملهم از تجربه انقلاب اسلامی بوده باشد، در طی یک پروسه تدریجی تعامل با دولت حاصل آمده است. در نمودار روابط فیما بین، زیگزاگ‌های بزرگ دیده نمی‌شود و این گویای آن است که در طول مناسبات ۵۰ ساله، گرایش‌های نهادینه سنت‌گرایانه و غرب‌گرایانه توانسته‌اند همه منابع خود را بالنسبه با سهولت به کار گیرند. دلیلی ندارد که تعامل چالش‌گرانه اما در خدمت ثبات سنت‌گرایی و غرب‌گرایی در سیاست ترکیه تداوم نیابد، هر چند در نیمه دوم دهه ۹۰، صعوبتی در درک برتری اسلام بر دولت احساس نمی‌شد، زیرا یک روایت سنت‌گرایانه، قدرتمندانه بر دولت چنگ انداخته بود. اما چنان که یاد شد، حزب رفاه نیز عمیقاً بر بستر گفتمان رسمی در خصوص اسلام تکامل یافته بود. همین زمینه به نوبه خود توضیح‌دهنده آن است که چگونه تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر جامعه ترکیه، در عمل به سوی تأکید بر عمل‌گرایی ملایم، میل به تعامل قانونی با دولت و تأکید بر ابعاد بیشتر فرهنگی - اجتماعی مبارزه سیاسی تا چالش‌طلبی دولت حاکم منتهی شده است. در سطحی کلی‌تر، اصولاً تاریخ سیاست مدرن ترکیه و تا حدی سیاست خارجی آن، از طریق دوره‌های تقابل درونی و نهادی میان گرایش‌های سنت‌گرایانه دینی و گرایش‌های نوگرایانه سکولار به خوبی قابل درک است. این دوره‌های تقابل مخصوصاً بعد از جنگ جهانی

دوم، به میزانی با دیدگاه اسلام‌گریزانه و استغنا در برابر منابع دینی حیات جمعی از سوی نخبگان جوان سیاست ترکیه برجستگی یافت. اما با این حال، در قیاس با ادوار و گرایش‌های سکولار در تاریخ جمهوریت ترکیه، لایسیزم دوره‌ای هم موقتی و هم محدود بود؛ به نحوی که ناروا نیست اگر آن را در عین حال فرضی تحلیلی برای درک جریان‌های سیاست ترکیه نیز به حساب آوریم. لایسیزم در ترکیه بیشتر یک دیدگاه است تا مجموعه‌ای از خط‌مشی‌های اجرایی؛ یک گرایش روانی و فکری آمریکا-مدارانه است که در اغلب مواردی که می‌رفت تا مستقلاً در سیاستگذاری‌های ملی جاری شود، با سدی از مشکلات روانی، فرهنگی و ساختاری هم در درون و هم در بیرون دولت مواجه می‌شد و مجدداً کسوت سکولار به خود می‌پوشید؛ یعنی به شناسایی ضرورت و فایده لحاظ کردن باورهای دینی در سیاستگذاری‌های ملی و از موضع آن، پذیرش داشتن یک سیاست ملی دوگانه (دوآلیستی) ره‌می‌سپرد.

پانوشت‌ها

- ۱- سخنرانی کمال آتانورک در ۳۰ اوت ۱۹۲۵ در کاستامونو.
- ۲- سخنرانی کمال آتانورک در ۳۱ ژانویه ۱۹۲۳ در ازمیر.
- ۳- همان.
- 4- Feroz Ahmad, "Turkish Experiment in Democracy", **Middle East Journal**, Vol. 8 (1954), P.374.
- 5- **Speech Made by Suleymman Demirel, The Leader of The CJP**, (Ankara: N.P., 1974), p.107.

۶- سخنرانی وی در ۳۱ مه ۱۹۶۵.

- 7- Sami Zubaida, **The People and the State** (London and N.Y.: Routledge, 1989), p.159.

- 8- Binaz Topark and Others, "The Conflictual Agendas of Neoliberal Reconstruction and the Islamic Politics in Turkey", **Praxis International**, Vol.13 (July 1993) p.195.

۹- «آموزش مذهب خردسالان نمی‌تواند به توسط هر خانواده‌ای انجام شود. در حقیقت حتی اگر خانواده بکوشد که چنین کند باز هم نادرست خواهد بود. چه این که خانواده ممکن است غلط، ناقص و یا از طریق نقطه‌نظرهای خاص خود به آموزش کودک مبادرت ورزد... من قبلاً هم از شما خواسته بودم که فرزندان خود را به مدارس قرآنی غیر دولتی نفرستید! ما این را اصلی در قانون اساسی قرار دادیم که آموزش مذهب به کودکان ما باید توسط دولت و در مدارس دولتی انجام گیرد. در این مسیر آیا ما در خدمت سکولاریزم هستیم یا علیه آن؟ البته ما خدمتگزار آن هستیم. اما سکولاریزم به معنای بازداشتن ترک‌ها از آموزش‌های دینی و بی‌دفاع گذاردن آنها در برابر سوءاستفاده‌کنندگان از دین نیست.»

چنین است که در واقع نزدیک به تمام دوره‌های حیات جمهوری در ترکیه، همانا سال‌های تعاملات قدرتمندانه دین و دولت سکولار، گرچه با ابتکار عمل بیشتر دولت، بوده است. تاریخ طولانی این تعاملات نهادی، سکولاریزم را به اندیشه مسلط در سیاست ترکیه بدل نموده است. سکولاریزم در این معنا، موضوع مستمر اجماع نخبگان سیاست ترکیه است، خواه در مقام فایده یا ارزش سیاسی برای گروه‌های