

واکاوی تاثیرات اندیشه‌ای نخبگان انقلاب اسلامی ایران بر نخبگان اسلام‌گرای ترکیه

مهدی پیروزفر*

سیدامیررضا فغانی**

رامین ولی زاده میدانی***

چکیده

مطالعه اندیشه نخبگان انقلاب اسلامی ایران و نخبگان اسلام‌گرای ترکیه به دلیل پیشینه تمدنی دو کشور در تاریخ اسلام بسیار مهم و ارزنده است. کشور ترکیه به دلیل خلافت ششصدساله امپراتوری عثمانی و ایران زمین به خاطر نقش بارز اندیشمندان و ایرانیان در بسط آرمان‌های اسلامی در انحصار مهم است؛ فلذا ما در این تحقیق تلاش کردیم تا تاثیرات نخبگان انقلاب اسلامی ایران بر نخبگان اسلام‌گرای ترکیه را مورد واکاوی قرار دهیم. این تحقیق با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از رویکرد تطبیقی به دنبال پاسخ به این پرسش اصلی است که نخبگان انقلاب اسلامی ایران چه تاثیری بر نخبگان اسلام‌گرای ترکیه داشته‌اند؟ مقایسه تفکر این اندیشمندان نشان‌دهنده تاثیرگذاری فراوان اندیشمندان انقلاب اسلامی ایران بر نخبگان اسلام‌گرای ترک است؛ به گونه‌ای که آنها

mahdipiroozfar1371@gmail.com

Fagani@gmail.com

valizadeh@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۱۹

*. دکترای علوم سیاسی دانشگاه امام صادق. (نویسنده مسئول)

***. کارشناسی ارشد، دانشگاه امام صادق.

***. کارشناسی ارشد، دانشگاه امام صادق.

تاریخ دریافت: ۹۶/۹/۴

در مباحث مربوط به جامعیت دین اسلام و اسلام سیاسی فراگیر، تلاش برای همگرایی در جهان اسلام، توجه به مولفه جهاد به شدت از اندیشه‌های نخبگان ایرانی تاثیر پذیرفته‌اند. همچنین دقت در زمینه‌های پذیرش دموکراسی و آزادی در اسلام از دیگر دیدگاه‌های نخبگان انقلاب اسلامی ایران است که بر نخبگان اسلام‌گرای ترکیه تاثیر گذاشته است.

واژگان کلیدی

نخبگان اسلام‌گرای ترک، انقلاب اسلامی، اهل سنت، تشیع، اسلام سیاسی.

مقدمه

نسبت، رابطه و چگونگی تعامل دین و دولت یا رابطه نهاد دین با نهاد دولت از موقعیت کانونی و اساسی در اندیشه‌های سیاسی از دیرباز برخوردار بوده و مطالعه رابطه این دو به کانون اساسی تمرکز اندیشمندان غربی و اسلامی تبدیل شده است. قدمت این رابطه در ادیان و فرهنگ‌های مختلف قابل مطالعه و ردیابی است. در دوران حاکمیت دین زرتشت در ایران قبل از اسلام در مصادر باقی مانده از جمله کارنامه اردشیر بابکان به چگونگی تعامل دین و دولت پرداخته شده و در دوره اسلامی در آراء و آموزه‌های متفکران و نحله‌های فکری از جمله در رسائل اخوان الصفا در قرن چهارم تبیین چگونگی تعامل دین و دولت در رساله ارزشمند «کارنامه اردشیر بابکان» عینا مورد استناد واقع شده است. (اخوان الصفا، ۲۰۰۵: ۴۰۴ و احمدی طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰) البته لازم به ذکر است که رابطه دین و دولت در غرب و مباحثه پیرامون دو مقوله مهم حیات بشری با توجه به دوره سلطه کلیسا و سپس تحدید قدرت کلیسا با قبض و بسط و فراز و فرودهای چندی مواجه بوده است. در حقیقت مناقشات و رقابت‌های اربابان کلیسا و دولت در سراسر سده‌های میانه در راه اثبات برتری یکی بر دیگری از عوامل اصلی رشد اندیشه سیاسی پیرامون رابطه دین و دولت محسوب می‌شد و کشاکش و رقابت میان دو مصدر دینی و دنیایی و حدود اختیار و قلمرو متولیان هریک از دو حوزه مذکور، موضوع اصلی گفت‌وگوهای سیاسی در آن دوران را شکل می‌داد. (عنایت، ۱۳۶۴: ۱۱۶ - ۱۱۹) البته استمرار همین بحث دامنه دار در جهان اسلام نیز وجود داشته و اندیشمندان بسیاری تلاش کرده‌اند تا با پرداختن به رابطه نهاد دین و دولت و پاسخگویی به سوالات مردم و جامعه در این زمینه، الگوی مد نظر خود را ارائه نمایند. در همین راستا می‌توان به اندیشمند نام‌آشنایی چون غزالی اشاره کرد که کوشید به ویژه با قوت گرفتن نهاد سلطنت در ایران، نسبت میان دستگاه خلافت و سلطنت را تبیین نماید. (احمدی

طباطبایی (۱۳۸۹: ۳۰۰ - ۳۰۵) در جهان تشیع نیز گفتمان‌های مختلفی در عصر غیبت در این حوزه قابل ردیابی است. البته علیرغم تلاش‌های فراوان اندیشمندان و ارائه پاسخ‌های متفاوت و گاه متناقض در موضوع رابطه دین و دولت، این بحث همچنان تداوم یافت و به ویژه در سال‌های بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران پویایی و جوششی مضاعف پیدا کرد. در واقع با استقرار نظام سیاسی اسلامی در ایران است که غرب عنوان «اسلام سیاسی» را می‌شناسد و رهبری آن را مربوط به ایران می‌داند (برزگر و خانی‌آرانی، ۱۳۹۰، ۱۲۶) و اندیشمندان کشورهای مختلف در تقابل یا تأیید آن به نظریه پردازی مشغول می‌شوند و تلاش می‌کنند تا الگوهای جدیدی را طراحی کنند. تحقیق حاضر با استفاده از روش تحقیق توصیفی - تحلیلی سعی دارد تا تاثیر افکار نخبگان انقلاب اسلامی ایران بر نخبگان اسلام‌گرایی ترکیه را مورد بررسی موشکافانه قرار داده و به تفاوت‌ها و شباهت‌های آن اشاره کند. در نتیجه پرسش اصلی تحقیق پیش رو عبارت است از اینکه نخبگان انقلاب اسلامی ایران چه تاثیری بر نخبگان اسلام‌گرایی ترکیه داشته‌اند؟ در همین راستا لازم است تا ابتدا به چند پرسش دیگر نیز پاسخ داده شود؛ اول باید ذکر شود که دیدگاه نخبگان انقلاب اسلامی ایران به دین و دولت چیست؟ سپس نسبت دین و دولت در آرا نخبگان اسلام‌گرایی ترکیه سنجیده می‌شود. در نهایت با مقایسه نتایج این دو سوال به پرسش اصلی پرداخته می‌شود.

۱. چارچوب مفهومی

۱،۱ دین

واژه «دین» پیشینه تاریخی و معناشناختی بسیار طولانی‌ای دارد که در مجموع بر نوعی تعهد و تعبد معنوی نزد منسوبان به آن دین دلالت می‌کند. این کلمه در «گاهان» آیین زرتشتی به شکل «da-e-n» در زبان پهلوی باستان به صورت «den»، و در ادبیات لاتینی با کلمه «religion» بیان شده (افتخاری، ۱۳۸۵: ۷۳ و علیزاده، ۱۳۷۱: ۸۵ - ۸۶) و در مصادر اصلی لغت شناسی زبان عربی به صورت «الدین» آمده است. (ابن منظور، بی تا، ۶۸ - ۲۵۰)

علامه طباطبایی دین را مجموعه‌ای به هم پیوسته‌ای از اعتقادات بنیادین و اصلی (اعتقاد به حقیقت جهان و انسان) و قوانین متناسب با آن می‌داند که در مسیر کلی زندگانی مورد عمل واقع می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۰ - ۲۲) علامه جوادی نیز دین را مجموعه‌ای از باورها، مکارم اخلاقی، قوانین و مقررات اساسی می‌داند که برای اداره امور پیچیده جامعه انسانی و پرورش ابناء بشر

لازم و ضروری است. (جوادی آملی، ۱۳۷۳: ۹۳) به عقیده کانت، اخلاق، آدمیزادگان را به سوی دین هدایت می‌کند و به وسیله دین قلمرو خود را به سوی ایده یک قانون‌گذار اخلاقی قدرتمند گسترش می‌دهد که در اراده او غایت نهایی آفرینش جهان می‌باید غایت نهایی انسان باشد. (احمدی طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۴۱) کانت دین را عمدتاً متکی بر ویژگی‌های ذاتی و درونی انسان می‌داند. (Kant & Abbott, 2004: 129 - 134) بنابراین مخاطب دین از سان زمینی و غایت جاودانه آن قالب بخشی به بودن و جهت‌دهی به شدن او در عرصه‌های مختلف زندگانی است. دین به مثابه عامل «انگیزه بخش» در مراحل مختلف زندگی و راهنمایی کننده به سوی «راه» و «مقصد» و استوار بر فهمی عمیق از وضعیت قابلیت‌های مختلف بالقوه انسانی است که از یک سو گرفتار محدودیت‌های گوناگون و از سوی دیگر میل و توان بیرون شدن از خود و قرار گرفتن در مسیر اصلی تغییر و تحول را دارد. بنابراین دین پاسخی جامع به نقصان‌ها و جوابی مناسب به امیال و کشش‌های مختلف و بلکه تحریک کننده امیال گوناگون انسانی است. (شجاعی زند، ۱۳۸۸: ۹ - ۱۰) پس با این وجود دین را می‌توان به مجموعه به هم پیوسته‌ای از اعتقادات و تفکرات تعریف کرد که غایت ابدی آن، هدایت و راهنمایی انسان به سوی روش‌های مختلف بهتر زیستن و کمال است. (عمیدزنجانی، ۱۳۸۵: ۷۴)

۱.۲. دولت

مفهوم و ماهیت دولت به عنوان متعالی‌ترین و تکامل یافته‌ترین نهاد سیاسی در جامعه بشری از ابعاد مختلف تاریخی، فلسفی، جامعه‌شناختی، سیاسی و حقوقی قابل بررسی است. البته تکرر آموزه‌ها و تئوری‌های مربوط به دولت، طبقه‌بندی آنها را با مشکل روبرو ساخته است. (احمدی طباطبایی، ۱۳۸۹: ۶۲) واژه دولت (State) از ریشه لاتینی کلمه (Stare) به معنی ایستادن و به صورت دقیق‌تر از واژه (Status) به معنی وضع مستقر و پابرجا گرفته شده است. امروزه در زبان انگلیسی واژه منزلت یا شان و مقام (Status) به همان معنای اصل و لاتینی آن مورد استفاده قرار می‌گیرد. این لفظ معمولاً در مواقعی به کار می‌رود که بخواهیم به حالتی مستقر، پابرجا و در وضع خاص ثابت یا پایداری اشاره کنیم؛ مشتقات مختلف این واژه در زبان انگلیسی مثل (Static) ایستا یا (stable) ثابت و نامتغیر نیز چنین معنایی را افاده می‌کنند. بنابراین مجموعه معانی مندرج در زیر مفهوم کلمه (Status) هم به وضعیت و هم به موقعیت و به طور کلی، هم به نفس و هم به لوازم تداوم و ثبات دلالت کامل دارند. (وینسنت، ۱۳۸۹: ۳۶ - ۳۷) لیکن واژه دولت واژه‌ای متعلق به دوران مدرن است

که تا سده شانزدهم رواج سیاسی نیافته بود. (عالم، ۱۳۹۲: ۱۳۳) البته این واژه از جمله واژه‌های گیج کننده نیز محسوب می‌شود، چرا که اکثر تعاریف ارائه شده آن را با عناوین گمراه کننده‌ای مانند: یک واحد سرزمینی یکپارچه، واحدی تاریخی، تفکری فلسفی، مجموعه‌ای از نهادها و مانند آن به کار می‌برند (هیوود، ۱۳۹۰: ۱۱۴) در حالی که تحلیل و بررسی تعاریف متعدد ارائه شده در مورد واقعیت دولت نشان می‌دهد که برخی عناصر وجود دارند که برای حفظ موجودیت دولت، کاربرد اساسی دارند که در صورت فقدان هر یک از این عناصر، دولتی نیز وجود نخواهد داشت. (Axford & Browning, 2002: 45) این عناصر بنیادین عبارتند از: ۱. مردم ۲. سرزمین ۳. حکومت یا سازمان ۴. حاکمیت (انحصار قدرت). بدین ترتیب می‌توان در تعریف مختار اعلام کرد: «دولت یک کل منسجم است که دارای چهار رکن و شاخص بارز می‌باشد که عبارتند از: مردم، سرزمین، حکومت یا سازمان، حاکمیت». (عالم، ۱۳۹۲: ۱۳۶ - ۱۴۰)

۱,۳ حکومت

حکومت در عمومی‌ترین تعریف خود به معنای حکم راندن است. (Axford & Browning, 2002: 330). حکومت بخشی از نهاد کلان دولت است و از برخی جهات مهم‌ترین بخش آن به‌شمار می‌آید، اما فقط عنصری در داخل واحد بزرگتر و نیرومندتر. (هیوود، ۱۳۹۰: ۱۱۵ - ۱۱۶) در واقع حکومت، بازوی اجرایی و حامل اقتدار دولت است. به عبارت دیگر مردم نمی‌توانند به آرمان‌ها و اهداف مشترک خود دست یابند، مگر آنکه بدرستی سازمان بیابند و قواعد و اصول معینی را برای اعمال خود بپذیرند. کارگزاری که در سطح جامعه مسئول اجرای این قواعد و رفتار است و اطاعت را در سطحی گسترده تضمین می‌کند، حکومت نام دارد. بنابراین سازمان یافتگی سیاسی یا حکومت برای موجودیت دولت امری حیاتی محسوب شده و حالتی که در آن اقتداری وجود نداشته باشد حالت آنارشیک نامیده می‌شود. (Axford & Browning, 2002: 45) در واقع، هیچ دولتی را بدون حکومت نمی‌توان تصور کرد، گرچه حکومت بدون دولت وجود داشته است. پس با این وجود حکومت کارگزاری است که بدان وسیله اراده دولت متبلور می‌شود، بیان می‌گردد و جامه عمل می‌پوشد. دال می‌گوید: «هر حکمرانی‌ای بتواند در درون محدوده ارضی معین به منظور اجرای مقررات خویش دعوی انحصاری استفاده مشروع از زور را با موفقیت به کرسی نشاند، حکومت خوانده می‌شود.» (عالم، ۱۳۹۲: ۱۴۴ - ۱۴۵) در نتیجه باید بگوییم این «حکومت‌ها هستند که دولتها را اداره می‌کنند. بنابراین برای شناخت حکومت‌ها، باید نهادهایی را بشناسیم که سیاست‌ها را می‌سازند، آنها را اجرا می‌کنند و درباره آنها به

قضاوت می‌نشینند». (ربال و پیترز، ۱۳۹۰: ۲۰۳)

۲. چارچوب نظری

دین در دو شکل خرد (ایمان و عمل کارگزاران) و کلان (پیوند نهاد دین با سیاست و نیز تشریح قانون در امور سیاسی) می‌تواند با دولت در ارتباط باشد. البته در این زمینه اندیشمندان بی‌شماری شروع به ارائه الگو نموده‌اند که تمام الگوها را می‌توان در ذیل الگوی دووجهی اندماج - تجزی جمع کرد. با این حال برای اندیشمندان نه جداسازی دین و دولت و نه اندماج این دو، امر آسانی نبوده است. اما از نظر عقلی می‌توان مناسبات مختلفی میان دین و دولت متصور بود؛ از جمله این مناسبات دوگانگی و دوئیت است، به معنای نفی این همانی دین و دولت. در این نظریه دین و دولت از حیث منشا متفاوتند و ثابا وجود یکی بدون دیگری در عالم عمل قابل تحقق است. البته با فرض این که دین امر قدسی را دربرمی‌گیرد. نسبت دیگر ناهم‌سنخی است، اینکه دین و دولت یک جنس نیستند، لذا از هم جدا هستند. نظریه بعدی آن است که دین و دولت نه بیگانه‌اند و نه یگانه. دو پدیده متفاوت اما به هم مرتبط‌اند؛ لذا بود و بقای یکی در عین بی‌اعتنایی به دیگری تقریباً محال است (البته در صورتی که دین را در معنای قدسی آن محدود ندانیم). نسبت دیگر این است که وجود یکی مستلزم نابودی دیگری است. رابطه دیگر این است که هیچ‌یک برای دیگری علت نیست. رابطه دیگر هم بستگی است؛ هر دو منشاهای متفاوتی دارند. اما هم‌تغییری‌های منظم و معنادار از تداخل و تبادلات جاری میان دین و دولت برمی‌خیزد (شجاعی زند، ۱۳۸۶: ۱۴۵ - ۱۴۷) برخی محققان نیز انواع دولتها را به اعتبار عقیده به سه نوع تقسیم کرده‌اند: دولت سکولار، دولت ایدئولوژیک و دولت دینی. دولت سکولار در اساس بر جدایی دین از سیاست استوار بوده، هرگونه مرجعیت دین در زندگی سیاسی را انکار می‌کند. دولت ایدئولوژیک نیز دولتی است که تنها یک روایت دارد. لیکن دولتهای ایدئولوژیک دچار توهم استغنا و گرفتار «پندار کمال» هستند. معیار دینی بودن یک دولت نیز «استناد» به دین و پذیرش مرجعیت دین در زندگی سیاسی است. به عبارت دیگر منبع نهایی اقتدار در این دولتها «خداوند» است. (فیرحی، ۱۳۹۴: ۲۲ ب) البته خود دولت دینی نیز به صور مختلف تعریف شده است که به شرح زیر می‌توان به آنها اشاره کرد. دولت دینی مستند به دین و پذیرش مرجعیت دین در زندگی سیاسی است. دولت دینی عموماً دولتهایی هستند که به درجات مختلف در نقش دولت، سازوکار عمل و غایات دولت به آموزه‌های دین استناد می‌کنند. دولت دینی به معنای دولت در جامعه دینی، یعنی سرزمینی که ساکنانش دین دارند، دولت دینی یعنی دولتی که حافظ و مجری شریعت و

آموزه‌های دینی است. دولت دینی دولتی که فرمانروایان و زمامداران آن شرایط و اختیارات خاصی دارند که در نصوص دینی ذکر شده است. دولت دینی یعنی دولتی که نه تنها ارزش‌های حاکم بر زندگی سیاسی و نیز شرایط زمامداران، رهبران و حاکمان از ناحیه دین تبیین می‌شود، حتی شیوه مدیریت عمومی جامعه هم به وسیله دین بیان می‌شود. (فیرحی، ۱۳۹۴: ۲۳ - ۳۱ الف) بنابراین نه تنها دیدگاه‌های مختلفی نسبت به دین و دولت وجود دارد بلکه دیدگاه‌های اندیشمندان در مورد دولت دینی نیز متفاوت است.

۳. پیشینه تحقیق

تاکنون در مورد نخبگان اسلام‌گرای ترکیه چندین مطالعه صورت پذیرفته است که از جمله آنها می‌توان به کتاب «نبرد من، مانیفست فکری اربکان» چاپ انتشارات دانشگاه امام صادق که زندگانی سیاسی و آرا اربکان را به صورت پراکنده مورد اشاره قرار داده است و کتاب «اسلام سیاسی مدرن در ترکیه» نوشته آقای احمدی طباطبایی که جنبه‌های عملگرایانه نجم‌الدین اربکان را مورد تدقیق قرار داده است اشاره کرد. البته آقای کوشکی نیز در کتاب «حزب اسلام‌گرای ترکیه و سیاست منطقه‌ای» به این امر پرداخته است. این کتاب‌ها اگرچه گوشه‌ای برای بررسی و معرفی نخبگان اسلام‌گرای ترکیه است؛ ولی فاقد هرگونه بررسی تطبیقی و نمایش تاثیرات متقابل اندیشه‌ای است و از این باب دارای نقص جدی است.

در مورد نخبگان انقلاب اسلامی ایران نیز مطالعات چندی صورت پذیرفته است که در این زمینه می‌توان به کتاب «اسلام سیاسی» اشاره کرد که جنبه‌های موثر اندیشه‌های نخبگان انقلاب اسلامی را مورد واکاوی قرار داده است. این کتاب اگرچه مطالعه‌ای گذرا بر اندیشه نخبگان انقلاب اسلامی محسوب می‌شود، ولی تأکید اصلی بر روی اسلام سیاسی قرار داده و از توجه به تاثیرگذاری اندیشه‌ای نخبگان کوتاهی کرده است. در این زمینه هم چنین می‌توان به مقاله «شناخت نخبگان فکری و نقش آنها در ایران پس از انقلاب» اشاره کرد که مطالعه‌ای گذرا بر نخبگان فکری انقلاب اسلامی ایران است. بنابراین تاکنون مطالعه‌ای در مورد تاثیرگذاری اندیشه‌ای نخبگان انقلاب اسلامی ایران بر نخبگان اسلام‌گرای ترک صورت نگرفته و این مقاله از این باب دارای نوآوری است.

۴. واکاوی تاثیرات اندیشه‌های نخبگان انقلاب اسلامی ایران بر نخبگان اسلام‌گرای

ترکیه

۴.۱. اسلام سیاسی

امام خمینی ؑ با توجه به سیاسی بودن مسائل اسلام می‌فرماید: «مسائل اسلام، مسائل سیاسی است و سیاستش غلبه دارد بر چیزهای دیگرش. اجتماعاتی که اسلام بعضی‌اش را فرض کرده است، واجب کرده است و بعضی‌اش را به طور استحباب و مبالغه در استحبابش کرده است اینها یک مسئله سیاسی است». (امام خمینی، ۱۳۵۹: ۳۲۲) ایشان با توجه به ضرورت احیای فرامین اسلامی در انقلاب اسلامی می‌فرماید: «انقلاب کردیم که شعائر اسلام را زنده کنیم، نه انقلاب کردیم که شعائر اسلام را بمیرانیم. زنده نگه داشتن عاشورا یک مسئله بسیار مهم سیاسی — عبادی است. عزاداری کردن برای شهیدی که همه چیز را در راه اسلام داد [ه]، یک مسئله سیاسی است؛ یک مسئله‌ای است که در پیشبرد انقلاب اثر بسزا دارد». (امام خمینی، ۱۳۵۹: ۳۲۶)

مقام معظم رهبری در تعریف اسلام سیاسی بیان می‌فرماید: «اسلام سیاسی یعنی اسلامی که سیاست اداره‌ی جامعه را و مدیریت جامعه را برعهده می‌گیرد؛ یعنی اسلام می‌شود مدیر جامعه» (امام خامنه‌ای، ۱۳۹۴) ایشان با تاکید بر ضرورت بنای حکومت اسلامی بیان می‌دارد: «یک عده‌ای اسلام را فقط مسئله‌ی فردی دانستند و سیاست را از اسلام گرفتند. این، چیزی است که امروز در بسیاری از جوامع اسلامی و در معارف دنیای مهاجم مستکبر مستعمر غربی، ترویج می‌شود که: اسلام از سیاست جداست! سیاست را از اسلام گرفتند؛ در حالی که نبی مکرم اسلام در آغاز هجرت، در اولی که توانست خود را از دشواری‌های مکه نجات دهد، اولین کاری که کرد، سیاست بود. بنای جامعه اسلامی، تشکیل حکومت اسلامی، تشکیل نظام اسلامی، تشکیل قشون اسلامی، نامه‌ی به سیاستمداران بزرگ عالم، ورود در عرصه‌ی سیاسی عظیم بشری آن روز، سیاست است. چطور می‌شود اسلام را از سیاست جدا کرد؟! چطور می‌شود سیاست را با دست هدایتی غیر از دست هدایت اسلام، معنا و تفسیر کرد و شکل داد؟!» (امام خامنه‌ای، ۱۳۸۵)

شهید مطهری نیز زندگی سالم اجتماعی را تنها در پرتو تعالیم دین میسر می‌داند و در تأمین سلامت جامعه هیچ چیز را جایگزین آن به حساب نمی‌آورد. ایشان طرح همبستگی دین و سیاست و آگاهی سیاسی را ضرورت شرعی مطرح می‌کند. به گفته استاد: «کوشش‌هایی که بعدها متقابلاً از طرف عمال استعمار در جهت جدایی دین و سیاست (سکولاریسم) به عمل آمد که به نام «عمانیت»

معروف شد و آتاتورک را، قهرمان بزرگ آن باید به‌شمار آورد، برای مقابله با همین طرح بود» (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۵ - ۲۳). وی در بیان دیگری اشاره کرده است: «اسلام از طرفی دعوی جاودانگی دارد ... و از طرف دیگر در همه شئون زندگی، مداخله کرده است از رابطه فرد با خدا گرفته تا روابط اجتماعی افراد، روابط خانوادگی، روابط فرد و اجتماع، روابط انسان و جهان. اگر اسلام مانند برخی ادیان دیگر به یک سلسله تشریفات عبادی و دستورالعمل‌های خشک اخلاقی قناعت کرده بود، چندان مشکلی نبود؛ اما با این همه مقررات و قوانین مدنی، جزایی، قضایی، سیاسی، اجتماعی و خانوادگی چه می‌توان کرد» (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۷۸).

نخبگان اسلام‌گرای ترکیه تحت تاثیر آثار اندیشمندان و نخبگان ایرانی مانند امام خمینی ره و شهید مطهری معتقدند که اسلام سیاسی از پدیده‌های مهم در عرصه نظر و عمل سیاسی مسلمانان بوده و رویارویی اسلام سیاسی با مدرنیسم غربی در عرصه سیاست جهانی و به ویژه مقابله جویی حامیان آن با آموزه‌های مدرنیسم غربی، سبب اهمیت این پدیده در عرصه‌های جهانی شده است. (نوفل، ۱۹۹۶: ۱۰ - ۱۱) پایان یافتن جنگ سرد و فروپاشی نظام‌های سوسیالیستی که جهان سرمایه داری لیبرال غربی آن را رقیب و خطر جدی برای خود می‌پنداشت، از یک سو و بروز چالش‌ها و انتقاداتی از درون دنیای غرب در برابر میانی مدرنیسم غربی از سوی دیگر و نیز فعال شدن جریان‌ها اسلام‌گرا در کشورهای اسلامی، سبب شده است تا جهان غرب به ظرفیت‌ها و توانایی‌های اسلام در عرصه‌ی سیاسی توجه بیشتری نماید. در حقیقت اسلام سیاسی نامی است که در میان نام‌ها و عناوین دیگر برای جریان سیاسی فکری اسلامی به کار رفته است. در اسلام سیاسی اسلام به دال برتر تبدیل می‌شود. بنابراین در مفصل‌بندی گفتمان اسلام سیاسی، دین صرفاً اعتقاد نیست؛ بلکه ابعادی فراگیر دارد و تمامی عرصه‌های حیات آدمی را در برمی‌گیرد. (بهروزلک، ۱۳۸۵: ۱۵۰) اسلام سیاسی در واقع بیانگر رویکرد مثبت حامیان این نوع تفکر به مداخله دین در عرصه‌های سیاسی است. نجم‌الدین اربکان معتقد است که اسلام نه تنها یک دین بلکه یک نظام جامع مدیریتی است که باید وارد عرصه‌های سیاسی و اجتماعی شود. بنابراین ایشان با تکیه بر این استدلال تاکید می‌کند که مسلمانان باید وارد عرصه‌های سیاسی شوند و به اسلامی کردن سیاست اقدام نمایند. (اربکان، ۱۳۹۵: ۴۵ - ۹۱) او در این زمینه به صراحت اعلام می‌دارد: «افرادی که می‌گویند: سیاست برای ما مهم نیست، مثل این است که می‌گویند: نیمی از آیات قرآن برای ما مهم نیست ...» (Erbakan, 2014: 210 - 230)

البته لازم به یادآوری است از زمانی که انقلاب ایران در سال ۱۹۷۹ پیروز می‌شود و یک دولت

مذهبی شکل می‌گیرد، مذهب به عنوان یک عامل سیاسی حیاتی برای بسیج اجتماعی و تحول دولتی مطرح می‌شود (Keyman, 2007: 215) و نخبگان اسلام‌گرای ترکیه تمام تلاش خود را به کار می‌گیرند تا این تفکر برخاسته از انقلاب ایران را در کشور خود بومی نمایند. (حرب، ۱۹۹۸: ۷۷) نجم‌الدین نخست وزیر اسلام‌گرای ترکیه قضیه حکومت اسلامی را ساخته و پرداخته حرکت‌های اسلامی و بنیانگذاران و پیروان آنها نمی‌داند، بلکه آن را حقیقتی می‌داند که نصوص انکارناپذیر و قاطع اسلام و حوادث ثابت تاریخی و ساختار رسالت فراگیر ثابت می‌کند. ایشان به مانند سایر اسلام‌گرایان حوزه سیاست و حوزه دین را از یکدیگر جدا نمی‌داند و رویکردی حداکثری به دین دارد. اربکان تأکید می‌کند که بدون اسلام سعادت ممکن نیست و خارج از اسلام، هیچ منبع حق و حقیقتی وجود ندارد. علم و حکمت، حتی هنر و صنعت در اسلام وجود دارد و شعبه‌ای از اسلام است. بنابراین تنها راه پیشروی انسانها ایمان راسخ است؛ ایمانی حقیقی که بر پایه اسلام باشد. در این حالت هیچ چیزی نمی‌تواند با آن درآمیزد و هیچ مطلبی امکان ندارد از آن تفکیک شود. آغاز و پایش حق و خیر، و برای هرکس و در هر محلی ضروری است، چراکه اسلام تنها راه ممکن برای سعادت دنیوی و اخروی انسانهاست. ...» (Erbakan, 2014: 124 - 130)

۴.۲. وحدت جهان اسلام

نخبگان انقلاب اسلامی ایران سخت به مقوله همبستگی جهان اسلام و ایجاد ارتباط فرهنگی با برادران اهل سنت اعتقاد داشتند. به نظر می‌رسد مشاهده حرکت سید جمال الدین اسدآبادی، علامه سید شرف الدین در لبنان و نیز وارث لایق او، جناب امام موسی صدر بر اندیشه‌های شاگردان امام خمینی ﷓ تأثیرگذار بوده است.

امام خمینی ﷓ با اعتقاد عمیق به مفهوم وحدت جهان اسلام تأکید می‌فرماید: «اگر همچو وحدت کلمه‌ای با یک همچو مقصد بزرگی که اقامه‌ی عدل است در این کشورها، در کشورهای پهناور اسلام پیدا بشود قدرت عظیمی است که هیچ قدرت و ابرقدرتی در مقابل آن ایستادگی نمی‌تواند بکند.» (امام خمینی، ۱۳۶۸: ۱۹۷) ایشان جوامع اسلامی را همچون یک کشور می‌دانستند و بر این اعتقاد بودند: «راجع به روابط ما با دولتهای اسلامی — بلکه با همهٔ دُول — یک روابطی است؛ اما با همه‌ی دُول یک روابط سیاسی است که البته دولت ما با آنها روابط را یا ایجاد می‌کنند یا تحکیم می‌کنند؛ و روابط ما با دولتهای اسلامی همیشه باید قوی باشد. دولتهای اسلامی باید به منزله‌ی یک دولت باشند؛ کآنه یک جامعه هستند، یک پرچم دارند، یک کتاب دارند، یک پیغمبر دارند. اینها

همیشه باید با هم متحد باشند، با هم علاقه‌های همه جانبه داشته باشند؛ و اگر ... این آمال حاصل بشود که بین دولتهای اسلامی از همه‌ی جهات وحدت پیدا بشود، امید است که بر مشکلات خودشان غلبه کنند، و یک قدرتی بزرگتر از قدرتهای دیگر در مقابل سایر قدرتها باشند.» (امام خمینی، ۱۳۶۸: ۱۹۸)

مقام معظم رهبری با تاکید بر پیامدهای عدم اتحاد جوامع اسلامی اشاره می‌کنند: «امروز روز اتحاد دنیای اسلام است. شما ببینید برای به هم زدن همین اتحاد ضعیف کنونی، دشمن چقدر سرمایه گذاری می‌کند. اوضاع عراق را نگاه کنید؛ اوضاع دیگر مناطق اسلامی هم کم و بیش با همان توطئه‌ها دست به گریبان است، برای اینکه بین طوایف اسلامی، فرق اسلامی، اقوام اسلامی و ملت‌های اسلامی، به بهانه‌های مختلف اختلاف بیندازند: اینها، آنها را بکشند؛ آنها، اینها را بکشند؛ اینها، بغض آنها را در دل پیوراندند؛ آنها، متقابلاً کینه‌ی اینها را به دل بگیرند؛ نتیجه این بشود که از دشمن اصلی دنیای اسلام، طراحان تسلط و سیطره بر این منطقه از دنیا، غافل بمانند.» (امام خامنه‌ای، ۱۳۸۵)

شهید مطهری با اشاره به ضعف موجود در جهان اسلام برای همگرایی و تبلیغ به دین اسلام تاکید می‌کند: «اگر فعالیت‌های مذهبی مسیحی‌ها را در نظر بگیریم که چه اندازه توسعه پیدا کرده و از مرحله خطبه و مقاله گذشته و به مرحله عمل و احسان و تبلیغ عملی رسیده و حتی از تعصب و تخریب سایر مذاهب و برگرداندن به مذهب مسیح کاسته شده و جنبه خدمت به بشریت و انسانیت پیدا کرده؛ خواهیم دید که ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم!» (مطهری، ۱۳۷۵: ۶۶ - ۵۸)

نخبگان اسلام‌گرای ترکیه نیز با تاثیر پذیرفتن از اندیشه‌های نخبگان انقلاب اسلامی مهم‌ترین راه حل مشکلات را در اتحاد جهان اسلام دیدند (نوفل، ۱۹۹۶: ۹ - ۱۱) برای همین تمامی انرژی و ابتکار عمل خود را به تقلید از اندیشه‌های نخبگان انقلاب اسلامی ایران در جهان اسلام صرف کردند و ستون سیاست خارجی آنها تمام توجه و توان خود را متوجه جهان اسلام نمود. به عبارت دیگر مهم‌ترین و حساس‌ترین اقدامی که توسط رهبران اسلام‌گرا مورد تجدیدنظر واقع شد، رابطه با جهان اسلام بود (Robins, 1997: 88) چراکه نخبگان جمهوری نوین ترکیه علاقه‌ای به مسائل اسلامی نداشتند. (Danforth, 2008: 85) نخستین تلاش‌های آنها در راستای اتحاد جهان اسلام در ایده تشکیل یک گروه از کشورهای اسلامی در حال توسعه و هنگام سفرهای آسیایی و آفریقایی او مطرح شد. البته نتایج ایده اسلام‌گرایان ترک با پیگیری و حضور وزرای خارجه ۸ کشور در ۲۲ اکتبر سال ۱۹۹۶ در استانبول نمایان شد و هشت کشور اسلامی ایران، ترکیه، بنگلادش، مصر، اندونزی،

مالزی، نیجریه و پاکستان (یعنی قدرت‌های متوسط جهان اسلام) سنگ بنای اتحادی اسلامی را تاسیس نمودند. این گروه به گروه دی ۸ (D8) مشهور شد که به دنبال سرمایه‌گذاری مکمل به جای سرمایه‌گذاری رقابتی بود. (Robins, 1997: 93)

در همین راستا نجم‌الدین اربکان اعلام کرد: «جهان مسیحیت کشورهای G7 را دارد، اکنون جهان اسلام نیز کشورهای D8 را در مقابل آن تشکیل داده است.» (Yeni şafak, 1997: 7) او در ادامه افزود «امروزه ۱۹۰ کشور، در دنیا وجود دارند که تقریباً جمعیتی بالغ بر ۶ میلیارد را دربر گرفته‌اند. از میان این ۱۹۰ کشور نیز ۷ کشور، که جمعیتی نزدیک به یک میلیارد نفر را در خود جای داده و توسعه‌ای بسیار فراتر از دیگران تجربه کرده‌اند، برای گسترش همکاری و افزایش اثربخشی خود گروه G7 را بنیان نهاده‌اند که امروزه، این گروه به گروه G8 تبدیل شده است. این در حالی است که ۱۸۰ کشور در حال توسعه دیگر، که جمعیتی بیش از ۵ میلیارد نفر را در خود جای داده‌اند، فاقد چنین تشکیلاتی می‌باشند. (بنابراین تشکیل D8 نقطه عطف مهمی محسوب می‌شود، چرا که D8 عالی‌ترین نهاد بین‌المللی موازی با G8 است که از سوی کشورهای در حال توسعه تاسیس شده است.» (Erbakan, 2014: 203 - 220)

۴.۳. نبرد و جهاد

امام خمینی با تأکید بر ضرورت توجه به جهاد می‌فرماید: «این قدرت‌هایی که می‌گویند ما برای صلح آمدیم و مع‌الاف در خانه‌ی عرب‌ها، عرب‌ها را دارند می‌کوبند و عرب‌ها نشسته‌اند تماشا می‌کنند. این ننگ را عرب‌ها کجا می‌برند که اجانب، کفار آمده‌اند در خانه‌ی اعراب، به اعراب تعدی می‌کنند و اینها نشسته‌اند تماشا می‌کنند. در صورتی که اینها اگر ده روز راه را بر آنها ببندند، همه‌شان تسلیم می‌شوند. اگر این کشورهای اسلامی، همین کشورهای منطقه، هم اگر همین کشورهای خلیج فارس و منطقه ده روز جلوی نفت‌شان را بگیرند، دنیا به صدا در می‌آید، دنیا تسلیم‌شان می‌شود.» (امام خمینی، ۱۳۶۸: ۲۳۷)

مقام معظم رهبری با اشاره به مسئله‌ی جهاد تأکید می‌کند: «جهاد اسلام در واقع کمک به ملت‌هایی است که پشت پرده‌ی سیاست‌های استعماری و استکباری و استبدادی قرار داده شده‌اند که نور اسلام به اینها نرسد؛ نور هدایت به اینها نرسد. جهاد برای دریدن این پرده‌ها و این حجابها است؛ جهاد اسلامی این است. بحث اینکه آیا جهاد، دفاعی است یا ابتدائی است یا مانند اینها، بحث‌های فرعی است» (امام خامنه‌ای، ۱۳۹۳) ایشان با توجه به ضرورت توجه به مفهوم جهاد می‌فرماید:

«بدون جهاد، هیچ دشمنی از صحنه عقب نشینی نخواهد کرد، و جهاد هم جز با اتحاد و وحدت و هماهنگی، امکان‌پذیر نیست.» (امام خامنه‌ای، ۱۳۶۹)

شهید مطهری با شرح گستره مشروع جهاد در اسلام اشاره می‌کند: طبق نظر اسلام «الْمَقْتُولُ دُونَ أَهْلِهِ وَ عِيَالِهِ شَهِيدٌ» یعنی کسی که در مقام دفاع از مالش و از ناموسش کشته بشود، از نظر اسلام شهید است. پس دفاع از ناموس هم مانند دفاع از جان و مال است، بلکه بالاتر است، دفاع از شرافت است. دفاع از استقلال برای یک ملت قطعاً امری مشروع است. پس در صورتی که یک قوم بخواهند استقلال قوم دیگری را بگیرند و آنها را تحت قیمومت خودشان قرار بدهند و این ملت بخواهد از استقلال خودش دفاع کند و دست به اسلحه ببرد، کاری مشروع و بلکه ممدوح و قابل تحسین انجام داده است. پس دفاع از حیات، دفاع از مال و ثروت و سرزمین، دفاع از استقلال، دفاع از ناموس، همه اینها دفاع‌هایی مشروع است. کسی تردید نمی‌کند که در این موارد دفاع جایز است و لهذا گفتیم آن نظری که بعضی مسیحیان می‌گویند دین باید طرفدار صلح باشد نه طرفدار جنگ، و جنگ مطلقاً بد است و صلح مطلقاً خوب است، حرف بی‌موردی است. جنگی که به عنوان دفاع باشد نه تنها بد نیست، بسیار هم خوب است و جزء ضرورت‌های حیات بشر است، که قرآن کریم هم به این مطلب تصریح می‌کند که ﴿لَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾، یا جای دیگر می‌فرماید «لَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمْتُ صَوَامِعُ وَ بِيَعُ وَ صَلَوَاتُ وَ مَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ» تا اینجا را همه تقریباً قبول دارند» (مطهری، ۱۳۷۹: ۴۸ - ۳۹).

از دیگر راه حل‌های نخبگان اسلام‌گرای ترکیه که تحت تاثیر بسط تفکرات نخبگان انقلاب اسلامی در ترکیه شکل گرفته است می‌توان به جهاد اشاره کرد. آنها با تکرار کلام نخبگان انقلاب اسلامی ایران مانند امام خمینی، شهید بهشتی و شهید مطهری تاکید می‌کنند که غیر از جهاد چاره دیگری نداریم. (نوفل، ۱۹۹۶: ۱۰ - ۱۱) پس در نتیجه باید برای حاکم کردن حق و عدالت بر روی زمین، در مقابل باطل جهاد کنیم، چون که جهاد فریضه‌ای واجب و اجر آن از بالاترین اجراهاست؛ باید مسئولیت بر دوش گرفته و خیر و آسایش جامعه بشری را هدف خود قرار دهیم و با پیش بردن همزمان جهاد فردی و سیاسی به مسئولیت خود یعنی ساختن جامعه‌ای صالح و انسانی عمل کنیم.

۱. بقره/ ۲۵۱.

۲. حج/ ۴۰.

(اربان، ۱۳۹۵: ۲۰۱ - ۲۳۵) بنابراین از دیدگاه ایشان «اسلام بدون جهاد معنی ندارد، که به این اصل، جهاد می‌گویند. جهاد امر به معروف و نهی از منکر است. جهاد در حکم فراهم کردن شروط، امکانات و اقتدار لازم است جهت هدایت و راهنمایی به سوی خیر و منع و نابودی شر، که مهم‌ترین عنصر برای موفقیت در این موضوع، فعالیت‌های تشکیلاتی و سازمان یافته می‌باشد.» (Erbakan, 2014: 135 - 145) در واقع تجربه ثابت کرده است که جریانات اسلامی و سازمان‌های سیاسی آن جزئی اساسی از جامعه و عمل سیاسی (صلاح شحاته، ۱۹۹۸: ۱۵۷) و جهاد بخش تفکیک ناپذیر فرهنگ اسلامی است. نخبگان اسلام‌گرای ترکیه به مانند نخبگان انقلاب اسلامی ایران و به تقلید از آنها تأکید می‌کنند که: «دعوی ما بر سر اسلام و هدفمان کسب رضایت خداوند است تلاش‌مان، این است که نظام حق بر عالم حاکم شود و آرزویمان سعادت تمام بشریت است راه ما راه جهاد است رهایی انسان فقط به دست اسلام ممکن است چراکه اسلام خواسته‌ی خداوند است. دین، تعادل است، از هیچ چیزی زیاد و یا کم نمی‌خواهد البته تلاش و کوشش (نبرد) در این راه نصیب هر کسی نمی‌شود. چه شب و روزتان را یکی کرده، و در راه حق ستیز کنید و چه بخوابید، نمی‌توانید موفقیت این دعوی حق را یک روز جلو و یا یک روز به عقب بیاندازید. تنها مسئله در این نبرد (جهاد) با شرافت، چگونگی خارج شدن ما از این امتحان الهی است. خداوند اگر بنده‌اش را دوست داشته باشد، او را در راه خدمت به این جهاد الهی قرار می‌دهد و با کارهای خیر مشغول می‌گرداند.» (Erbakan, 2014: 250 - 251) در نتیجه پیروی از ارتش جهادی و یات تشکیلات مسلمان در صورتی که وجود داشته باشد و در غیر این صورت تلاش برای ایجاد آن، بر هرفعالیتی الویت دارد.

۴.۴.۴. دموکراسی

امام خمینی با تأکید بر پذیرش دموکراسی در اسلام تأکید می‌کند: «اجرای قوانین بر معیار قسط و عدل و جلوگیری از ستمگری و حکومت جائرانه و بسط عدالت فردی و اجتماعی و منع از فساد و فحشا و انواع کجرویها، و آزادی بر معیار عقل و عدل و استقلال و خودکفایی و جلوگیری از استعمار و استثمار و استعباد، و حدود و قصاص و تعزیرات بر میزان عدل برای جلوگیری از فساد و تباهی یک جامعه، و سیاست و راه بردن جامعه به موازین عقل و عدل و انصاف و صدها از این قبیل، چیزهایی نیست که با مرور زمان در طول تاریخ بشر و زندگی اجتماعی کهنه شود.» (امام خمینی، ۱۳۶۸: ۴۰۴) ایشان با نفی آزادی‌هایی که انسان را به گمراهی می‌کشاند، می‌فرماید: «اگر مراد از تجدد و تمدن به

آن معنی است که بعضی روشنفکران حرفه‌ای می‌گویند که آزادی در تمام منکرات و فحشا حتی همجنس‌بازی و از این قبیل، تمام ادیان آسمانی و دانشمندان و عقلا با آن مخالفند گرچه غرب و شرق‌دگان به تقلید کورکورانه آن را ترویج می‌کنند.» (امام خمینی، ۱۳۶۸: ۴۰۵)

مقام معظم رهبری با اشاره به دموکراسی دروغین غربی تأکید می‌کند: «امروز کشور شما چون می‌خواهد آزاد و مستقل و متکی به خویش باشد، مورد تهاجم است؛ هیچ مسئله دیگری در ایران نیست. چه کسی امروز نمی‌داند که مسئله حقوق بشر و آزادی و دموکراسی و دیگر حرفه‌هایی که از دهان بلندگوهای بیگانه خارج می‌شود، حرفه‌های پوچ و بهانه‌های واهی بیش نیست؟ این را همه میدانند. امروز کیست که حمایت امریکا و بقیه مستکبران دنیا را از رژیم‌های صددرصد دیکتاتور نداند؟ کیست که نداند در این کشور پنجاه سال یک رژیم دیکتاتوری سیاه‌وابسته - پهلوی اول و پهلوی دوم - حکومت کرد و مورد حمایت قدرتها و گاهی همین شخصیت‌های فعلی بود؟» (امام خامنه‌ای، ۱۳۸۲)

شهید مطهری با تأکید بر تفاوت ماهوی دموکراسی اسلامی و غربی معتقد بود: «اساساً مفهوم آزادی به آن معنا که فلسفه‌های اجتماعی غرب اعتقاد دارند، با آزادی به آن معنا که در اسلام مطرح است، تفاوت عمده و بنیادین دارد. ما که می‌خواهیم کشوری بر اساس بنیادهای اسلامی بنا کنیم، نمی‌توانیم این ریزه‌کاری‌ها و ظرافت‌ها را نادیده بگیریم. در باب این که ریشه و منشأ آزادی و حقوق چیست، گفته‌اند: انسان آزاد آفریده شده است. پس باید آزاد باشد؛ اما سؤال این است که چرا همین پاسخ در مورد مثلاً گوسفند صادق نیست؟! در غرب، ریشه و منشأ آزادی را تمایلات و خواهش‌های انسانی می‌دانند و آنجا که از اراده‌ی انسان سخن می‌گویند، در واقع، فرقی میان تمایل و اراده قائل نمی‌شوند. آنچه آزادی فردی را محدود می‌کند، آزادی امیال دیگران است. هیچ ضابطه و چارچوب دیگری نمی‌تواند آزادی انسان و تمایلات او را محدود کند» (مطهری، ۱۳۸۱: ۵۶ - ۴۵)

استاد مطهری با انتقاد از دموکراسی ترویج شده در غرب اشاره داشت: «آزادی به این معنا که مبنای دموکراسی غرب قرار گرفته است، نوعی حیوانیت رها شده است؛ حال آنکه مسئله در مورد انسان، این است که او در عین این که انسان است، حیوان است و در عین این که حیوان است، انسان است. آدمی یک سلسله استعدادهای مترقی و عالی دارد که ملاک انسانیت او است. تفکر منطقی انسان و نه هر چه که نامش تفکر است، تمایلات عالی او نظیر تمایل به حقیقت‌جویی، تمایل به خیر اخلاقی و تمایل به جمال و زیبایی، تمایل به پرسش حق و ... اینها از مختصات و ملاک‌های انسانیت است» (مطهری، ۱۳۹۳: ۷۴ - ۶۳).

انقلاب دموکراتیک در قرن بیستم، یکی از عوامل موثر و شتاب دهنده در گسترش جریان‌های سیاسی اسلام‌گرایی در ترکیه و ایجاد نظام سیاسی چندحزبی در سال ۱۹۴۶ محسوب می‌شود؛ چرا که با ایجاد این تحول اساسی (انقلاب دموکراتیک) در جهان، حزب جمهوری‌خواه خلق (به عنوان حزبی که گفتمان سیاسی مصطفی کمال آتاتورک را به تصویر می‌کشید) موقعیت منحصر به فرد خود را در قدرت سیاسی از دست داد و همین عامل باعث شد تا پس از این تاریخ، احزاب و جریان‌های سیاسی مختلف مجبور شوند تا برای رسیدن به راس هرم قدرت سیاسی در ترکیه به رقابت با دیگران بپردازند، به همین دلیل اسلام و شعارهای اسلامی به عاملی مهم در دایره طراحی شده برای جذب آراء تبدیل شد. (Mardin, 1973: 171 - 175) البته اصلاحات اواسط دهه ۱۹۸۰ فضا و زمین بازی بیشتری در اختیار گروه‌های اسلام‌گرا برای گسترش فعالیت‌ها و اقداماتشان در عرصه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی قرار داد. (Mardin, 2000: 157) بنابراین به نظر می‌رسد که مجموعه‌ای از تغییرهای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی، باعث تقویت جایگاه اسلام‌گرایان ترکیه در دهه‌های هفتاد و هشتاد قرن ۱۹ شد؛ که از مهم‌ترین شواهد این امر می‌توان به بنیانگذاری و تاسیس حزب نظام ملی در سال ۱۹۷۰ توسط نجم‌الدین اربکان اشاره کرد؛ البته این حزب که بر نظم اقتصادی و اجتماعی عدالت محور مبتنی بر اصول و آرمان‌های اسلام تأکید می‌کرد، بعد از کودتای ۱۹۷۱ ترکیه به دلیل فعالیت‌های ضد سکولاریستی و ساختار شکنانه برچیده شد و به دنبال آن، بنیانگذاران حزب نظم ملی به تاسیس جنبش نگرش ملی (ملی‌گوروش) اقدام کردند که هدف رهبران آن، «احیای ارزش‌ها و نهادهای اسلامی» بود. (Atkan, 2005: 188 - 194) در واقع غیرقانونی اعلام کردن و خاتمه دادن به فعالیت‌های چهار حزب اسلام‌گرا از دهه ۱۹۷۰ شامل حزب نظام ملی در سال ۱۹۷۱، حزب بندگی ملی در سال ۱۹۸۰، حزب رفاه در سال ۱۹۹۸ و حزب فضیلت در سال ۲۰۰۱ از فشارهای ناشی از جنگ قدرت مستمر و بی‌پایان میان حامیان سکولاریسم و جریان‌ها و گروه‌های اسلام‌گرا پرده برداشت. (Yavuz, 2003: 208) بنابراین نخبگان اسلام‌گرای ترکیه تنها راه حل موجود را در فعالیت‌های حزبی و دموکراتیک دیدند، چراکه در غیر این صورت نمی‌توانستند با نخبگان کمالیستی به مبارزه بپردازند. در نتیجه ایشان که فشارهای ناشی از مراکز کمالیستی را دریافته بودند و می‌دانستند که بدون جلب رضایت آنها نمی‌توانند به فعالیت بپردازند، تلاش کردند تا با گسترش دموکراسی و مبارزات دموکراتیک بر نخبگان غرب‌گرای کمالیستی پیروز شود تا هم حساسیت‌ها کاهش یابد و هم امکان استمرار فعالیت فراهم آید. پس با این وجود باید ادعا کنیم که نخبگان اسلام‌گرای ترک با تأکید بر دموکراسی به عنوان اصلی بنیادین در اسلام به تفاوت‌های ماهوی آن

تحت تاثیر مطالعه آثار برخی نخبگان انقلاب اسلامی ایران تاکید کردند (نوفل، ۱۹۹۶: ۹ - ۱۱) و ضمن پذیرش دموکراسی در اسلام به تفاوت ماهوی آن با دموکراسی اشاره نمودند. Erbakan, 2014: 230 - (251)

نتیجه‌گیری

مطالعه اندیشه نخبگان انقلاب اسلامی ایران و نخبگان اسلام‌گرای ترکیه به دلیل پیشینه تمدنی دو کشور در تاریخ اسلام بسیار مهم و ارزنده است. کشور ترکیه به دلیل خلافت ششصدساله امپراتوری عثمانی و ایران زمین به خاطر نقش بارز اندیشمندان و ایرانیان در بسط آرمان‌های اسلامی در انحصار عالم مهم است؛ فلذا پژوهش حاضر با تمرکز بر تاثیرات اندیشه‌های نخبگان انقلاب اسلامی ایران بر نخبگان اسلام‌گرای ترکیه تلاش دارد تا نسبت دین و دولت در اندیشه‌های نخبگان انقلاب اسلامی ایران و تاثیرات متقابل بر آن اندیشه‌های نخبگان ترک را مورد بررسی قرار دهد. در نتیجه دیدگاه‌های امام خمینی به عنوان بنیانگذار انقلاب اسلامی، مقام معظم رهبری و شخصیتی چون شهید مطهری در اندیشه نخبگان انقلاب اسلامی مورد توجه قرار گرفت و تلاش شد تا تاثیرپذیری نخبگان ترک از اندیشه‌های نخبگان انقلاب اسلامی به صورت مشخصی بیان شود. مطالعه انجام شده نشان داد که اندیشه‌های این نخبگان اشتراکات نزدیکی به یکدیگر دارند؛ به گونه‌ای که نخبگان اسلام‌گرای ترک در رابطه با اسلام سیاسی فراگیر، جامعیت دین اسلام و نقش آن در حوزه‌های فردی و اجتماعی، همگرایی در جهان اسلام و توجه به جهاد به شدت تحت تاثیر اندیشه‌های نخبگان انقلاب اسلامی بوده‌اند. در همین راستا لازم به ذکر است که نخبگان اسلام‌گرای ترک به تقلید از نخبگان انقلاب اسلامی ایران تاکید دارند که اساساً دموکراسی پذیرفته شده در اسلام با آن معنا که فلسفه‌های اجتماعی غرب اعتقاد دارند، تفاوت بنیادین دارد. در مجموع می‌توان گفت که دیدگاه‌های نخبگان انقلاب اسلامی ایران بر نخبگان اسلام‌گرای ترکیه تاثیر بسیار گذاشته و از آنجایی که اسلام‌گرایان در عرصه سیاسی ترکیه بعد از انقلاب اسلامی ایران ظهور بیشتری داشته‌اند؛ اندیشه‌های آنها به شدت متأثر از اندیشه‌های نخبگان انقلاب اسلامی ایران بوده است و نخبگان اسلام‌گرای ترکیه از نخبگان اسلامی در ایران تاثیر پذیرفته‌اند.

نتیجه تطبیق		دیدگاه نخبگان اسلام- گرای ترکیه	دیدگاه نخبگان انقلاب اسلامی ایران	محورها
موارد افتراق	موارد اشتراک			
-	اسلام سیاسی فراگیر	اسلام باید وارد سیاست و اجتماع شود. اسلام دینی سیاسی و فراگیر است.	جامعیت و همه‌جانگی اسلام را از امتیازات آن در مقایسه با ادیان دیگر به حساب آورده است.	اسلام سیاسی
-	تلاش برای همگرایی در جهان اسلام	اعتقاد مسلم به اتحاد جهان اسلام و تلاش عملی در این راستا	اعتقاد ویژه به مقوله همبستگی جهان اسلام و ایجاد ارتباط فرهنگی با برادران اهل سنت	وحدت جهان اسلام
-	تاکید بر جهاد	جهاد لازمه اسلام است.	ماهیت جهاد دفاع است. جهاد فقط به عنوان دفاع و در واقع مبارزه با یک نوع تجاوز است. شق دیگر برای بسط یک ارزش انسانی است.	نبرد و جهاد
	پذیرش دموکراسی	دموکراسی یکی از اصول مسلم اسلامی است.	اساساً مفهوم دموکراسی به آن معنا که فلسفه‌های اجتماعی غرب اعتقاد دارند، با دموکراسی به آن معنا که در اسلام مطرح است، تفاوت عمده و بنیادین دارد.	دموکراسی

جدول ۱

منابع

۱. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۱)، «اسلام، مدرنیته و روشنفکران» ترجمه مالک ذواقدار، بازتاب اندیشه،

۲. احمدی طباطبایی، سیدمحمدرضا و پروانه، محمود (۱۳۹۰)، «*نسبت منافع ملی و مسئولیت‌های فراملی نظام جمهوری اسلامی ایران در اندیشه سیاسی امام خمینی*»، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، سال هشتم، شماره ۲۵، ۱۵۳ - ۱۸۲
۳. احمدی طباطبایی، سیدمحمدرضا (۱۳۸۹)، «*اخلاق و سیاست*»، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق، چاپ دوم
۴. احمدی طباطبایی، سیدمحمدرضا (۱۳۹۰)، «*انگاره قدرت در اندیشه‌های سلوکی*»، دوفصلنامه دانش سیاسی، سال هفتم، شماره ۱۳، ۵ - ۳۵
۵. احمدی‌قاسمی، اسماعیل (۱۳۷۹) «*دولت عثمانی از اقتدار تا انحلال*»، ترجمه رسول جعفریان، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه
۶. اخوان الصفا (۲۰۰۵)، «*الرسائل*»، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ج ۳
۷. اربکان، نجم‌الدین (۱۳۹۵)، «*نبرد من (مانیفست فکری نجم‌الدین اربکان)*»، ترجمه مهدی پیروزفر، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق
۸. اسپرینگر، توماس (۱۳۷۰)، «*فهم نظریه‌های سیاسی*»، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات آگاه، چاپ دوم
۹. افتخاری، اصغر (۱۳۸۵)، «*شرعی سازی سیاست، چارچوب معرفتی برای تحقق ایده سیاست اسلامی*»، دوفصلنامه دانش سیاسی، سال هشتم، شماره ۴، ۶۹ - ۱۰۲
۱۰. ایگدمیر، اولوغ و دیگران (۱۳۴۸)، «*آ تانورک*»، ترجمه حمید نطقی، تهران: موسسه فرهنگی منطقه‌ای تهران، چاپ اول
۱۱. بانو الیگیور (۱۳۹۴)، «*بسیج اسلام سیاسی در ترکیه*»، ترجمه غلامرضا خواجه سروی و حدیث اقبال و حیدر شهریاری، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق، چاپ اول
۱۲. بهروزلک، غلامرضا (۱۳۸۵)، «*اسلام سیاسی و جهانی شدن*»، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال نهم، شماره اول، ۲۱ - ۳۰
۱۳. توانا، محمدعلی و علی پور، محمود (۱۳۹۴)، «*اسلام سیاسی انقلاب ایران در فضای مجازی*

- چند لایه و متکثر: رخ نمایی بر اساس تفاوت»، مدیریت شهری، شماره ۷، ۳۷ - ۶۲
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۳)، *شریعت در آیین معرفت*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجا
۱۵. حرب، محمد (۱۹۹۸)، «هل تتجه حركة اربكان الى التشدد»، *السیاسة الدولید*، العدد ۱۳۳، ۷۷ - ۷۹
۱۶. الحسینی، محمد صادق (۱۹۹۶)، «زیاره اربكان لطهران: مواجهه جدیده مع وا شنطن»، شوون الاوسط، العدد ۵۵، ۱۰۹ - ۱۱۲
۱۷. حقیقت، سید صادق (۱۳۹۳)، *مبانی اندیشه سیاسی در اسلام*، قم: انتشارات دانشگاه مفید، چاپ دوم
۱۸. خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۴)، *بیانات در دیدار اعضای مجمع نمایندگان طلاب و فضایی حوزه علمیه قم*، ۱۳۹۴/۱۲/۲۵
۱۹. خامنه‌ای، سید علی (۱۳۸۵)، *بیانات در دیدار کارگزاران نظام و سفرای کشورهای اسلامی در سالروز عید مبعث*، ۱۳۸۵/۰۵/۳۱
۲۰. خامنه‌ای، سید علی (۱۳۸۵)، *بیانات در دیدار کارگزاران نظام*، ۱۳۸۵/۰۱/۲۷
۲۱. خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۳)، *بیانات در دیدار اعضای مجمع عالی بسیج مستضعفین*، ۱۳۹۳/۰۹/۰۶
۲۲. خامنه‌ای، سید علی (۱۳۶۹)، *بیانات در دیدار اعضای حزب وحدت اسلامی افغانستان*، ۱۳۶۹/۰۱/۲۲
۲۳. خامنه‌ای، سید علی (۱۳۸۲)، *بیانات در دیدار جمعی از فرماندهان و کارکنان نیروی هوایی ارتش*، ۱۳۸۲/۱۱/۱۹
۲۴. خمینی، روح الله (۱۳۷۹)، *صحیفه امام*، ج ۱۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ هجدهم
۲۵. خمینی، روح الله (۱۳۷۵)، *صحیفه امام*، ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ پانزدهم
۲۶. خمینی، روح الله (۱۳۶۸)، *صحیفه امام*، ج ۱۸، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دهم

۲۷. خمینی، روح‌الله (۱۳۵۸)، *صحیفه امام*، جلد ۷، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.
۲۸. ابن منظور، محمدبن مکرم (بی تا)، *لسان العرب*، بیروت: دارالصادر، ج ۴.
۲۹. ربال، آلن و پیترز، ب. گای (۱۳۹۰)، *سیاست و حکومت جدید*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: نشر قومس، چاپ دوم
۳۰. رابینسون، ریچارد (۱۳۴۷)، *جمهوری اول ترکیه*، ترجمه ایرج امنینی، تهران: موسسه فرهنگی منطقه‌ای تهران
۳۱. روویون، فردریک (۱۳۸۵)، *آرمانشهر در تاریخ اندیشه غرب*، ترجمه عباس باقری، تهران: نشر نی
۳۲. سلامتی، اعظم (۱۳۸۹)، *سیاست خارجی اسلامگرایان ترکیه*، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ اول
۳۳. شجاعی زند، علی رضا (۱۳۸۸)، «تعریف دین»، فصلنامه اندیشه دینی، شماره ۳۰، ۱ - ۲۶
۳۴. شجاعی زند، علی رضا (۱۳۸۶)، «مبانی عقلی مناسبات دین و دولت»، دوفصلنامه دانش سیاسی، سال سوم، شماره سوم، ۱۴۱ - ۱۶۸
۳۵. الصدر، سید محمدباقر (۱۴۰۰)، *اقتصادنا*، بیروت: دارالتعارف
۳۶. صلاح شحاته، دینا (۱۹۹۸)، «*الاسلام السياسي و مستقبل العلمانية في تركيا*»، *السياسة الدولية*، العدد ۱۳۱، ۱۵۳ - ۱۵۸
۳۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸)، *شیعه در اسلام*، قم: موسسه بوستان کتاب، چاپ پنجم
۳۸. عالم، عبدالرحمن (۱۳۹۲)، *بنیادهای علم سیاست*، تهران: نشر نی، چاپ بیست و پنجم
۳۹. علیزاده، بیوک (۱۳۷۱)، *فلسفه اسلامی*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی
۴۰. عمیدزنجانی، عباسعلی (۱۳۸۵)، *مبانی اندیشه سیاسی اسلام*، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ سوم
۴۱. عنایت، حمید (۱۳۶۴)، *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم
۴۲. فیرحی، داود (۱۳۹۴)، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، تهران: انتشارات سمت، چاپ دوازدهم
۴۳. لوئیس، برنارد (۱۳۷۲)، *ظهور ترکیه نوین*، ترجمه محمدعلی سبحانی، بی جا: انتشارات مترجم
۴۴. مرادیان، محسن (۱۳۸۵)، *برآورد استراتژیک ترکیه*، تهران: انتشارات موسسه فرهنگی، مطالعات و

تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران، چاپ اول

۴۵. نورالدین، محمد (۲۰۰۳)، «*تورکیا ... الی این؟ حزب العداله و التنمیه (الاسلامی) فی السلطه*»،

المستقبل العربی، العدد ۲۸۷، ۱۲ - ۲۷

۴۶. نو فل، میشل (۱۹۹۶)، «*تورکیا و صعود «الرفاه» الی السلطه : التوافق بین السلام و*

الدموقراطیه»، شوون الاوسط، العدد ۵۳، ۹ - ۱۴

۴۷. هیوود، اندرو (۱۳۹۰)، *مقدمه نظریه سیاسی*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: نشر قومس، چاپ

چهارم.

۴۸. ویسنست، اندرو (۱۳۸۹)، *نظریه‌های دولت*، ترجمه حسین بشریه، تهران: نشرنی، چاپ هفتم

۴۹. مطهری، مرتضی (۱۳۵۸)، *بیست گفتار*، قم، انتشارات صدرا، چاپ دوم.

۵۰. مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)، *ده گفتار*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ چهارم.

۵۱. مطهری، مرتضی (۱۳۶۲)، *مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی*، قم، انتشارات اسلامی، چاپ دوم.

۵۲. مطهری، مرتضی (۱۳۶۵)، *نهضت‌های اسلامی در صدساله اخیر*، قم، انتشارات صدرا، چاپ سوم.

۵۳. مطهری، مرتضی (۱۳۶۷)، *مسئله حجاب*، قم، انتشارات اسلامی، چاپ نهم.

۵۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)، *جامعه و تاریخ*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ هفتم.

۵۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، *عدل الهی*، قم، انتشارات اسلامی، چاپ ششم.

۵۶. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقاله نهم، قم، انتشارات اسلامی، چاپ

چهاردهم.

۵۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، *عدل الهی*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ یازدهم.

۵۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، *انسان در قرآن*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ سوم.

۵۹. مطهری، مرتضی (۱۳۹۲)، *علل گرایش به مادی = گری*، قم، انتشارات اسلامی، چاپ شانزدهم.

۶۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، *انسان کامل*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ هفتم.

۶۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، *علم و دین*، قم، انتشارات صدرا، چاپ دوم.

۶۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۱)، *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ هفتم.

۶۳. مطهری، مرتضی (۱۳۹۳)، *جامعه و تاریخ*، قم، تهران، انتشارات صدرا، چاپ هفدهم.
۶۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ سیزدهم.
۶۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، *سیری در زندگانی استاد مطهری*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ پانزدهم.
۶۶. مطهری، مرتضی (۱۳۹۴)، *نظام حقوق زن در اسلام*، قم، انتشارات قم، چاپ نوزدهم.
۶۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶)، *پیرامون جمهوری اسلامی*، انتشارات جامعه‌ی مدرسین، چاپ چهارم.
۶۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۸)، *حکومت دینی از منظر شهید مطهری*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ هشتم.
۶۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، *تکامل اجتماعی انسان*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ دوم.
۷۰. وایتسکر، گراهام (۱۳۷۵)، *سکولاریزاسیون چیست؟*، مجله نامه فرهنگ.

71. Atacan, F. (2005). *Explaining religious politics at the crossroad: AKP-SP*. *Turkish Studies*, 6(2), 187-199.
72. Axford, B & Browning G, K & Huggins, R & Rosamond, B (2002) *Politics: an introduction*. Routledge.
73. Danforth, N. (2008). "Ideology and pragmatism in Turkish foreign policy: From Atatürk to the AKP". *Turkish Policy Quarterly*, 7 (3), pp.83-95
74. DAI, H. D. (2005). *Transformation of Islamic political identity in Turkey: Rethinking the West and Westernization*. *Turkish Studies*, 6(1), 21-37.
75. Erbakan, N. (2014). *Davam..Milli Gazete Ankara Kitab Kulübü, Ankara*
76. *Islam Birliğihayal değil*, (1997), Yeni şafak, february 28
77. İMİŞİKER, Z. Ç. (2002). *The Changing Nature Of Islamism In Turkey: A Comparison Of ERBAKAN And ERDOĞAN* (Doctoral dissertation, Bilkent University ANKARA).
78. Lovell, D. (2011). *Turkey in Europe: Record, Challenges and the Future*. Insight Turkey, 13(3), 173.
79. Macfie, A. L. (1994). *Ataturk*, Longman, London & New York,
80. Kant, I., & Abbott, T. K. (2004). *Critique of practical reason*. Courier Corporation.
81. Keyman, E. F. (2007). *Modernity, Secularism and Islam The Case of Turkey. Theory, culture & society*, 24(2), 215-234.
82. Robins, P. (1997). *Turkish foreign policy under Erbakan*. *Survival*, 39(2), 82-100.
83. Mardin, Ş. (1973). *Center-periphery relations: A key to Turkish politics?*

Daedalus,102(1), 169-190.

84. Mardin, S. (2000). *Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today*. Journal of International Affairs, 54(1).
85. Yavuz, M.H (2003). *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press
86. Zubaida, S. (2000). *Trajectories of Political Islam: Egypt, Iran and Turkey*. The Political Quarterly, 71(s 1), 60-78.

