

اسلام سیاسی مدرن در ترکیه؛ مطالعه موردی اندیشه و آموزه‌های سیاسی نجم‌الدین اربکان

سید محمدرضا احمدی طباطبایی^۱

دانشیار گروه علوم سیاسی دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع)

مهدی پیروفر

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع)

(تاریخ دریافت: ۹۶/۴/۱۴ - تاریخ تصویب: ۹۶/۶/۲۹)

چکیده

نجم‌الدین اربکان پدر اسلام سیاسی مدرن در سایه دموکراسی در ترکیه است. در حقیقت ایشان در سایه دموکراسی در ترکیه دست به تأسیس احزاب سیاسی مختلفی (مانند حزب نظام ملی، حزب رفاه و حزب فضیلت و ...) می‌زند و تلاش می‌کند تا اسلام را دوباره در جامعه ترکیه احیا کند. لیکن پرسش اصلی این پژوهش این است که نسبت میان دین و دولت در اندیشه نجم‌الدین اربکان چگونه قابل تبیین است؟ شایان یادآوری است که در این نوشتار توصیفی-تحلیلی تلاش شده است تا با ملاحظه چارچوب تحلیلی چهارمرحله‌ای اسپرینگز، آموزه‌های اربکان مورد واکاوی و مشاهدات، مسئله‌شناسی، آرمان‌شهرسازی و راه‌حل‌های او برای نیل به جامعه مطلوب مطالعه و بررسی شود. در صورت‌بندی کلی از اندیشه اربکان می‌توان گفت وی فعالیت‌های نخبگان کمالیستی را مشکل اصلی جامعه ترکیه قلمداد کرده و علت را در دور شدن از گذشته و پیشینه تاریخی جست‌وجو می‌کند و می‌کوشد آرمان‌شهری ایجاد کند که در آن تغییرات ساختاری و نظام‌سازی عادلانه بر هر برنامه دیگری اولویت داشته باشد. اربکان راه‌حل مشکلات و معضلات اجتماعی و سیاسی جامعه ترکیه را در اسلام سیاسی مدرن و منطبق با نیازهای بشر در دوران معاصر، اتحاد مسلمانان و تلاش و جهاد همه‌جانبه برای پیشرفت و همکاری و معاضدت با رویکردهای سکولار (نه تقابل با آنها) ترسیم می‌کند.

واژگان کلیدی

اتحاد اسلامی، اسلام سیاسی، ترکیه، ساختار عادلانه، نجم‌الدین اربکان.

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 باقی‌مانده از جمله کارنامه اردشیر بابکان به چگونگی تعامل دین و دولت پرداخته شده و در دوره اسلامی در آرا و آموزه‌های متفکران و نحله‌های فکری از جمله در رسائل اخوان‌الرضا در قرن چهارم تبیین چگونگی تعامل دین و دولت در رساله ارزشمند «کارنامه اردشیر بابکان» عیناً مورد استناد واقع شده است (اخوان‌الرضا، ۲۰۰۵: ۴۰۴؛ احمدی طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰). شایان ذکر است که رابطه دین و دولت در غرب و مباحثه پدر مورد 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 در خصوص رابطه دین و دولت محسوب می‌شد و کشاکش و رقابت میان دو مصدر دینی و دنیایی و حدود اختیار و قلمرو متولیان هر یک از دو حوزه مذکور، موضوع اصلی گفتمان سیاسی در آن دوران را شکل می‌داد (عنایت، ۱۳۶۴: ۱۱۹-۱۱۶). البته استمرار همین بحث دامنه‌دار در جهان اسلام نیز وجود داشته و اندیشمندان بسیاری تلاش کرده‌اند تا با پرداختن به رابطه نهاد دین و دولت و پاسخگویی به پرسش‌های مردم و جامعه در این زمینه، الگوی مدنظر خود را ارائه کنند. در همین زمینه می‌توان به اندیشمند نام‌آشنایی چون غزالی اشاره کرد که کوشید به‌ویژه با قوت گرفتن نهاد سلطنت در ایران، نسبت میان دستگاه خلافت و سلطنت را تبیین کند (احمدی طباطبایی، ۱۳۸۹: ۳۰۵-۳۰۰). در جهان تشیع نیز گفتمان‌های مختلفی در عصر غیبت در این حوزه قابل ردیابی است. شایان ذکر است که این مطالعات پس از پیروزی نهضت انقلاب اسلامی و توسعه گفتمان اسلام سیاسی و همسویی بیشتر نهاد دین با نهاد دولت در ایران شدت بیشتری یافت و اندیشمندان کشورهای مختلف با سرعت بیشتری سعی کردند تا با بهره‌برداری از تجربه انقلاب اسلامی، الگوی بومی را برای کشورهای خود ترسیم کنند. از جمله اندیشمندانی که با بهره‌گیری از تجربه انقلاب اسلامی ایران بر گستره فعالیت‌های خود افزود، می‌توان به نجم‌الدین اربکان اشاره کرد. در حقیقت نجم‌الدین اربکان که دارای گرایش‌های اسلامی بوده، با تأثیرپذیری از تجربه انقلاب اسلامی می‌کوشد تا تفکر اسلام سیاسی را در کشور خود البته با توجه به اقتضات خاص نظام اجتماعی و دینی ترکیه گسترش دهد و با تقویت فعالیت‌های اسلامی و نهادینه کردن آن در منطقه، اتحادیه‌ای اسلامی

را در برابر جهان غرب بنیانگذاری کند که نه تنها توان مقابله با آن را داشته باشد، بلکه به‌عنوان الگویی جهانی در تمام عالم، بتواند زمینه‌ساز گسترش تفکرات اسلامی از یک سو و بسط و گسترش عدالت و پیشرفت از سوی دیگر شود. بنابراین مطالعه اندیشه نجم‌الدین اربکان به‌عنوان حامی اسلام سیاسی مدرن در منطقه نه تنها لازم، بلکه ضروری است. در همین زمینه پرسش اصلی پژوهش در این تحقیق بر این محور سامان یافته که دین و دولت در اندیشه نجم‌الدین اربکان چه جایگاهی دارد و صورت‌بندی تعامل این دو با یکدیگر چگونه ترسیم شده است؟ برای پاسخگویی به این پرسش در ابتدا باید بدانیم که نگاه و رویکرد اربکان به مقوله دولت و همچنین مقوله دین چگونه است؟ آیا ایشان دین را داخل امر سیاسی و دولت می‌داند؟ یا معتقد به جدایی دین و دولت است؟

در این مقاله از روش توصیفی-تحلیلی در تبیین اندیشه اربکان استفاده شده و پیش‌فرض پژوهش نیز این است که دین و دولت در اندیشه اربکان دو نهاد جدا از هم نیستند، بلکه نهادهایی منسجم و همسو و متعامل با یکدیگر محسوب می‌شوند.

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 در مصادر اصلی لغت‌شناسی زبان عربی به صورت «الدین» آمده است (ابن منظور، بی تا: ۲۵۰-۶۸).

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 ابنای 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 انسان زمینی و غایت جاودانه آن قالب‌بخشی به بودن و جهت‌دهی به شدن او در عرصه‌های مختلف زندگانی است. دین به مثابه عامل «انگیزه‌بخش» در مراحل مختلف زندگی و راهنمایی‌کننده 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 تحریک‌کننده امیال گوناگون انسانی است (شجاعی زند، ۱۳۸۸: ۹-۱۰). با وجود این دین را می‌توان به مجموعه به‌هم‌پیوسته‌ای از اعتقادات و تفکرات تعریف کرد که غایت ابدی آن، هدایت و راهنمایی انسان به سوی روش‌های مختلف بهتر زیستن و کمال است (عمید زنجانی، ۱۳۸۵: ۷۴).

۲.۱. دولت

مفهوم و ماهیت دولت به‌عنوان متعالی‌ترین و تکامل‌یافته‌ترین 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 روبه‌رو ساخته است (احمدی طباطبایی، ۱۳۸۹: ۶۲). واژه دولت (State) از ریشه لاتینی کلمه Stare به معنی ایستادن و به‌صورت دقیق‌تر از واژه Status به معنی وضع مستقر و پایرجا گرفته شده است. امروزه در زبان انگلیسی واژه منزلت یا شأن و مقام (Status) به همان معنای اصل و لاتینی آن استفاده می‌شود. این لفظ معمولاً در مواقعی به‌کار می‌رود که بخواهیم به حالتی مستقر، پایرجا 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 به‌طور کلی، هم به نفس و هم به لوازم تداوم و ثبات دلالت کامل دارند (وینست، 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 گیج‌کننده نیز محسوب می‌شود، چراکه بیشتر تعاریف ارائه‌شده آن را با عناوین گمراه‌کننده‌ای مانند واحد سرزمینی یکپارچه، واحدی تاریخی، تفکری فلسفی، مجموعه‌ای از نهادها و مانند آن به‌کار می‌برند (هیوود، ۱۳۹۰: ۱۱۴)، درحالی‌که تحلیل و بررسی تعاریف متعدد ارائه‌شده در مورد واقعیت دولت نشان می‌دهد که برخی عناصر 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 عبارت‌اند از: ۱. مردم، ۲. سرزمین، ۳. حکومت یا سازمان و ۴. حاکمیت (انحصار قدرت). بدین ترتیب می‌توان در تعریف مختار اعلام کرد: «دولت یک کل منسجم است که دارای چهار رکن و شاخص بارز است که عبارت‌اند از: مردم، سرزمین، حکومت یا سازمان، حاکمیت» (عالم، ۱۳۹۲: ۱۴۰-۱۳۶).

۳.۱. 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: ۱۱۶-۱۱۵). در واقع حکومت، بازوی اجرایی و حامل اقتدار دولت است. سازمان‌یافتگی سیاسی یا حکومت برای موجودیت دولت امری حیاتی محسوب شده و حالتی که در آن اقتداری وجود نداشته باشد، حالت آنارشیک نامیده می‌شود (ibid: 45). 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» (آ. بال و پیترز، ۱۳۹۰: ۲۰۳).

۲. چارچوب نظری

در مبحث انتظار از دین، باید به این سؤال کلی بپردازیم که دین درصدد پاسخگویی به چه مسائلی از عرصه سیاست است. در پاسخ به این پرسش سه دیدگاه عمده وجود دارد. دیدگاه اول رویکرد حداکثری در فهم دین است. طرفداران این گرایش به این نکته کلی باور دارند که اسلام چون کامل‌ترین دین تلقی می‌شود، هیچ‌گونه رطب و یابسی را فروگذار نکرده است. بنابراین قائلان به این نظریه انتظاری حداکثری از دین دارند (حقیقت، ۱۳۹۳: ۲۴۵). در واقع جوهره «دین حداکثری» را این تلقی عمومی شکل می‌دهد که اصول و مبانی دینی بر همه افعال، گفتار و باورهای دینداران حاکمیت دارد و از این رو فعل، قول و اندیشه‌ای را نمی‌توان سراغ گرفت که آکنده از هنجارهای دینی نباشد (افتخاری، ۱۳۸۵: ۸۰). به عبارت دیگر، حامیان رویکرد حداکثری، برای دین رسالتی جهان‌شمول فرض می‌کنند و آن را برای همه زمان‌ها و مکان‌ها ضروری می‌پندارند (احمدی طباطبایی و پروانه، ۱۳۹۰: ۱۵۵). دیدگاه دوم منطقه‌الفراغی‌ها هستند. اصطلاح منطقه‌الفراغ را فقها از جمله سید محمدباقر صدر، به معنای حوزه‌ای که شارع در آنجا دارای احکام الزامی نیست (حوزه مباحات عامه) به کار بردند. از دیدگاه آنها، اسلام و مقتضیات زمان نیازمند وجود فضایی مفتوح در حوزه دین است، تا صاحبان اجتهاد با گستردگی بیشتری وارد این حوزه شوند (الصدر، ۱۴۰۰ق: ۴۰۴۳۹۸-۳۹۸). صدر در نظریه «دولت انتخابی اسلامی» مبنای فوق (حوزه مباحات بالمعنی الأعم) را به مسئله ثابت و متغیر در حوزه‌های مختلف شریعت ارتباط می‌دهد. بنابراین حوزه منطقه‌الفراغ که باید توسط اصول کلی و ثابت دین سیراب شود، جزء احکام تغییرپذیر شریعت محسوب می‌شود؛ و از شرایط و مقتضیات خاص زمانی و مکانی تأثیر می‌پذیرد. در مجموع باید گفت قائلان به منطقه‌الفراغ دایره احکام غیرالزامی شریعت را که به زمان و مکان وابسته‌اند، بسیار گسترده‌تر از حداکثری‌ها می‌بینند؛ هرچند دایره احکام الزامی شرع را نیز نسبت به حداقلی‌ها وسیع‌تر فرض می‌کنند. دیدگاه سوم نیز رویکرد حداقلی به دین

است. مدعای حداقلی‌ها آن است که نباید ترسیم نظام سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را از دین انتظار داشته باشیم. انتظار آنها از دین حداقلی (مبدأ و معاد) و عبادات و معاملات با رویکرد عقلی است. دین اساساً امری اخروی، آن‌جهانی و قدسی تلقی می‌شود و فقه مجموعه احکام است و با برنامه که می‌تواند هدایتگر عمومی در همه زمینه‌ها باشد تفاوت دارد. در نتیجه فقه برای تنظیم و برنامه‌ریزی معیشت دنیوی و زندگی مادی کافی به نظر نمی‌رسد. پس بر این اساس این گروه هر گونه مرجعیت دین در زندگی سیاسی را انکار می‌کنند (فیرحی، ۱۳۹۴: ۲۷). بنابراین نداشتن ادعای حاکمیت مطلقه دین‌شناسان، فروکاستن دین به ساحت فردی، نبود شریعت کامل و کاهش نقش دین به ساحت اجتماعی غیرسیاسی قوس نزولی تا رسیدن به دین حداقلی (رویکرد حداقلی به دین) را نشان می‌دهد (مجیدی و شفیعی قهفرخی، ۱۳۹۱: ۱۳۲).

۳. چارچوب تحلیلی

در این مقاله برای بررسی اندیشه‌های اربکان از چارچوب تحلیلی اسپرینگز استفاده شده است. نظریه بحران اسپرینگز چهار مرحله را در فهم اندیشه ترسیم می‌کند که هر مرحله مترتب و متفرع بر مرحله پیشین است. در مرحله نخست، نظریه پرداز به شناسایی بحران‌ها و شکست‌های جامعه می‌پردازد. بیشتر نظریه پردازان، آثار خود را در زمانی نگاشته‌اند که به طور فزاینده احساس می‌کردند جامعه‌شان دچار بحران است. بنابراین اولین مرحله مشاهده و شناسایی مشکلات و بحران‌های اجتماعی است. مشاهده بی‌نظمی و آشفتگی تلنگر مهمی به عقل و احساس آدمی است که وی را به سمت وسوی مرحله دوم، که تشخیص علل آن آشفتگی و پریشانی و معضل است، سوق می‌دهد. در مرحله سوم، نظریه پرداز به بازسازی ذهنی جامعه سیاسی می‌پردازد و آرمان‌شهر یا جامعه مطلوب یا به تعبیر دقیق فیلسوف سیاسی متقدم فارابی «مدینه فاضله‌ای» در ذهن خود تجسم می‌کند. در مرحله پایانی نیز اندیشه نظریه پرداز با توجه به تحلیل و تبیین مراحل سه‌گانه پیشین رویکردی تجویزی به خود می‌گیرد و راه برون‌رفت از معضلات اجتماعی را به منظور نیل به جامعه مطلوب ارائه می‌کند. بنابراین پس از شناسایی کاستی‌ها و ناکارآمدی‌های نظام سیاسی و پس از تشخیص علل این کاستی‌ها و معضلات و صورت‌بندی وضعیت مطلوب جامعه، نظریه پرداز باید پیشنهادهای علمی خود برای رفع معضلات اجتماعی و سیاسی را ارائه کند (اسپرینگز، ۱۳۷۰: ۴۵-۳۸).

مراحل نظریه	بحران اسپرینگز
مرحله اول	مشاهده و شناسایی بحران‌ها
مرحله دوم	تشخیص علل
مرحله سوم	بازسازی ذهنی جامعه (آرمان شهرسازی)
مرحله چهارم	ارائه راه‌حل

۴. زمینه‌های فکری، دینی و زمانه اربکان

نجم‌الدین اربکان در بیست‌ونهم اکتبر ۱۹۲۶ در شهر سینوپ چشم به جان گشود. دوره ابتدایی تحصیلات خود را در دبستان جمهوری قیصری تمام کرد و در سال ۱۹۳۷ وارد دبیرستان پسرانه استانبول شد. در ۱۹۴۳ دوره متوسطه را به پایان رساند و پس از اتمام دبیرستان وارد دانشگاه تکنیک (فنی) استانبول شد (اربکان، ۱۳۹۵: ۱۱). در تابستان ۱۹۴۸ در آزمون استادیاری دانشگاه شرکت کرد و در سال ۱۹۵۱ از طرف دانشگاه برای انجام مطالعات علمی به دانشگاه مکانیک آخن آلمان اعزام شد و در مدت اندکی مدرک دکتری خود را از آن دانشگاه دریافت کرد (Erbakan, 2014: 5). او همچنین به همراه دوستانش اولین کارخانه موتورسازی ترکیه به نام «گوموش موتور» را تأسیس کرد (İMİŞİKER, 2002: 16).

ایشان در ۳۱ آذر/مارس ۱۹۷۵ در حکومت ائتلافی اول سلیمان دمیرل با ۳ حزب دیگر از جمله حزب سلامت ملی برای تشکیل حکومت جدید ائتلاف کرد که در این ائتلاف به مقام معاون نخست‌وزیری رسید. در ۲۱ یولیو/ژوئیه ۱۹۷۷ دوباره سلیمان دمیرل حکومت ائتلافی دیگری تشکیل داد که نجم‌الدین اربکان در این ائتلاف نیز به مقام معاون نخست‌وزیری رسید (نورالدین، ۲۰۰۳: ۲۳). سرانجام تلاش‌های اربکان به ثمر نشست و در بهار ۱۹۹۶ به مقام نخست‌وزیری رسید (صلاح شحاته، ۱۹۹۸: ۱۵۳). در واقع اربکان از حامیان اسلام سیاسی در منطقه است که بر این باور بود که می‌توان اسلام را دینی مدرن و پیشرو معرفی کرد؛ زیرا اسلام از بامداد دعوت، راه‌حلی برای وضعیت حساس اجتماعی، سیاسی و تاریخی شبه‌جزیره عربستان داشته است. از این منظر اسلام فقط یک ایدئولوژی (به معنی خاص آن) برای فهم و توضیح جهان یا اعتقاد معنوی صرف نیست، بلکه ایده و آرمانی برای تغییر جهان است (ابوزید، ۱۳۸۱: ۵۸۴-۵۸۰). در نتیجه، تلاش‌های اربکان پیوند گسترده و عمیقی میان نهاد دین و حکومت ایجاد می‌کند، به گونه‌ای که دین به ساختاری رایج و عمومی برای توضیح و تفسیر کنش‌ها و فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی در معنای کلان آن بدل می‌شود (Zubaida, 2000: 65-70).

یکی از مهم‌ترین سرچشمه‌های فکری اربکان، ایدئولوژی اسلام سیاسی اخوان‌المسلمین مصر است. در حقیقت اطلاع جنبش اربکان از حرکت اخوان‌المسلمین مصر، سبب شروع اتصال حرکت‌های اخوانی با اسلام سیاسی در ترکیه می‌شود؛ به‌ویژه هنگامی که سعید رمضان به استانبول می‌رسد و ترجمه کتاب *عدالت اجتماعی در اسلام* سبب گسترش افکار سید قطب در آناتولی می‌شود. به‌غیر از جنبش اخوان‌المسلمین می‌توان به آرا و عقاید طریقت نقش‌بندی اشاره کرد. این طریقت از مهم‌ترین شاخه‌های تصوف اهل سنت است که در میان جوامع حنفی مذهب ترکیه نفوذ کرده است و تأثیر شایان توجهی دارد. شیخ محمد افندی شیخ طریقت نقش‌بندی، فردی بود که اربکان و همکارانش به افکار او متمایل بودند و از آموزه‌های

او زیاد استفاده می‌کردند (حرب، ۱۹۹۸: ۷۷). البته انقلاب اسلامی ایران نیز از دیگر مصادر تأثیرگذار بر اندیشه‌های اربکان است. ایواز گکدمیر وزیر خارجه و عضو مجلس از حزب راه راست معتقد است که با وجود تفاوت‌های فرقه‌ای، اسلام‌گرایان ترکیه و به‌ویژه شخص اربکان تحت تأثیر انقلاب ایران بوده‌اند و بر ایده تأسیس دولتی براساس اسلام به تأسی از اندیشه‌های (امام) خمینی تأکید می‌کردند (الیگور، ۱۳۹۴: ۱۲۳). به‌عبارت دیگر اگرچه فکر اسلامی ترکی اولین تحولات ریشه‌ای خود را با ترجمه آثاری از سید قطب و ابوالاعلی مودودی و حسن البنا آغاز کرد، دومین تأثیر مهم مربوط به انقلاب اسلامی ایران و انعکاس آثار این انقلاب در مجامع اسلامی ترکیه با ترجمه تألیفات امام خمینی، مطهری و بهشتی بود که به این فعالیت‌ها نشاطی خاص بخشید (نوفل، ۱۹۹۶: ۱۱-۱۰). در همین زمینه شایان ذکر است که اسلام سیاسی مدرن ترکیه با اسلام سیاسی عهد عثمانی تفاوت‌هایی دارد که از جمله آنها می‌توان به تفاوت در مقام خلافت اشاره کرد. اسلام سیاسی عهد عثمانی بر مقام خلافت (حق ثابت) تأکید می‌کرد، درحالی‌که اسلام سیاسی مدرن ترکیه با تأکید بر دموکراسی سعی دارد قدرت را در اختیار بگیرد و بر چرخش نخبگان و قدرت باور دارد. بنابراین اگرچه سرزمین‌های امپراتوری عثمانی، «زمین‌های اسلام» و حاکم آن «خلیفه و پادشاه اسلام» و ارتش آن «سربازان اسلام» و رئیس مذهبی آن «شیخ‌الاسلام» خوانده می‌شد و مردم قبل از هر چیزی خود را مسلمان می‌شناختند (لویس، ۱۳۷۲: ۱۷). اما در اسلام مدرن ترکیه، در پی تحولات سیاسی-اجتماعی که از دوران آتاتورک آغاز شد، شاکله جامعه ترکیه در ابعاد مختلف دچار تغییر شد و دستگاه خلافت عثمانی فروپاشید و نظام سیاسی جمهوری با تأکید بر آموزه‌های دموکراتیک جایگزین آن شد و مفهوم دولت-ملت در شکل جدید آن جانشین مقوله خلافت گردید. بنابراین اگرچه اسلام سیاسی مدرن و اسلام سیاسی عثمانی هر دو داعیه‌دار دولتی دینی محسوب می‌شوند، دولت عثمانی، دولتی دینی براساس آموزه‌های فقه حنفی بود، زیرا احکام و مقررات اداری و دولتی، از یک سو مستند به شریعت اسلام بود و از سوی دیگر هیأت حاکمه اسلامی در مجموعه دولت حاضر بود و بر کارهای آنها نظارت داشت (احمدیاتی، ۱۳۷۹: ۷۸) و احکام قضات نیز اغلب براساس آموزه‌های فقهی اهل سنت سامان می‌یافت، درحالی‌که اسلام مدرن ترکیه فاقد چنین ویژگی‌هایی است و در حوزه رفتار اجتماعی نیز آزادی‌های مختلف را برای شهروندان اعم از مسلمانان و غیرمسلمانان به رسمیت می‌شناسد.

۵. تبیین اندیشه‌های اربکاندر خصوص دین و دولت براساس نظریه بحران اسپرینگز ۵.۱. مشاهده و شناسایی مشکل جامعه

به نظر می‌رسد که تقریباً تمام نظریه‌پردازان سیاسی فعالیت‌های خود را از مشاهده بی‌نظمی در زندگی سیاسی آغاز کرده‌اند (اسپرینگز، ۱۳۷۰: ۴۳). بنابراین اربکان نیز با مشاهده مشکلات جامعه

ترکیه و جهان مدرن، سعی کرد تا این مشکلات را حل کند. مهم‌ترین مشکلات جامعه ترکیه از دیدگاه اربکان در درجه اول نخبگان کمالیست بودند که تلاش می‌کردند تا تمدن اروپایی را از سبک لباس گرفته تا سایر مظاهر زندگی فردی و اجتماعی بپذیرند (ایگدمیر و همکاران، ۱۳۴۸: ۱۵۳)، اما توجه نمی‌کردند که ترکیه به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند مانند اروپا رفتار کند، چراکه تفاوت‌های فرهنگی اساسی با غربی‌ها دارد (Lovell, 2011: 187). او کوشش‌های نخبگان کمالیستی برای از بین بردن دین را از مهم‌ترین چالش‌ها می‌دانست (Macfie, 1994: 140)، چراکه این عمل موجب می‌شد تا اسلام به هویتی پنهان تبدیل شود (Yauz, 2000: 22-28) و مردم از پتانسیل بالای اسلام در جامعه و مدیریت آن محروم شوند (Erbakan, 2014: 35-48). البته اربکان معمول‌سازی حروف لاتین (الفبای لاتین به‌جای الفبای اسلامی) و انحصار قدرت در دست ارتش و تسلط آنها بر زور و اجبار و همچنین استقلال نظامیان از ساختار دولتی (Lovell, 2011: 180) و کودتاهای پی‌درپی آنها (رابینسون، ۱۳۴۷: ۲۳۵-۲۳۰) و بی‌توجهی کمالیست‌ها به کشورهای اسلامی (Danforth, 2008: 85) را از مشکلات دیگر می‌دانست. به‌عبارت دیگر، اربکان معتقد بود که تمامی مشکلات، در فعالیت‌های نخبگان کمالیستی و ارتشیان وابسته به آنها خلاصه می‌شود که قصد دارند با کنار گذاشتن امپراتوری عظیم و تجربه اسلامی گذشته، جامعه‌ای غیردینی را ایجاد کنند. او با انتقاد از قدرت بی‌حد و حصر نخبگان کمالیستی تأکید می‌کرد که دور شدن از اسلام مشکلات عدیده‌ای مانند بحران‌های هویتی و فرهنگی در نسل جوان را گسترش داده است (Erbakan, 2014: 125-130). در حقیقت اربکان بر نظم نوین اقتصادی، سیاسی و اجتماعی مبتنی بر اصول و ارزش‌های اسلامی تأکید و از تقلیدهای نخبگان کمالیست از الگوهای غربی انتقاد می‌کرد و آن را «اشتباهی تاریخی» و منبع و سرچشمه همه بیماری‌های جامعه ترکیه تلقی می‌نمود. بنابراین در پارادایم فکری نجم‌الدین اربکان، مشکلات جامعه ترکیه، همان اختیارات و فعالیت‌های بی‌حد و حصر نخبگان کمالیستی و حامیان آنها در ترکیه است که می‌خواهند با کم‌رنگ کردن اسلام در اجتماع نه‌تنها آن را از سیاست، بلکه از اجتماع نیز منفصل سازند و جامعه‌ای غیردینی را بنیانگذاری کنند و هویت چندین ساله دینی را از بستر جامعه حذف کنند. اربکان و اصحاب گفتمان اسلام سیاسی جدید در ترکیه تقابلی جدی با مدافعان پیروی کامل از تمدن غرب در ترکیه داشتند. البته این گفتمان پیروی از تمدن غرب در جهان اسلام و از جمله در مصر نیز متولیان برجسته‌ای مانند طه‌طاوی، یعقوب صنوع، شبلی شملیل و از همه مهم‌تر طه حسین داشت.

۲.۵. تشخیص علل و عوامل مشکلات جامعه

پس از مشاهده و شناسایی مشکلات نوبت به تشخیص علل این مشکلات می‌رسد. اربکان در این مرحله مانند طیبی تیزبین سعی می‌کند تا با کالبدشکافی جامعه ترکیه به علت‌یابی مشکلات برسد. او در این مرحله اعلام می‌کند که ریشه تمامی مشکلات در خودکم‌بینی و خودباختگی جامعه ترکیه و مسلمانان خلاصه می‌شود (اربکان، ۱۳۹۵: ۹۱-۴۵). او در ادامه می‌افزاید: چون ما تاریخ خود را فراموش کرده و خدمات خود و جامعه ترکیه به بشریت را از یاد برده‌ایم، دچار مشکلات عدیده‌ای شده‌ایم (Erbakan, 2014: 39-89). بنابراین همان‌طور که نجم‌الدین مشکل اصلی جامعه ترکیه را در فعالیت‌های نخبگان سکولار می‌بیند، علت این مشکل را نیز تنها در فراموش کردن تاریخ و گذشته خود و به‌عبارت دیگر در بی‌توجهی به عظمت و هویت تاریخی دیرینه خود می‌داند. او می‌گوید چون ما تاریخ و عظمت تمدن گذشته خود را فراموش کرده‌ایم، مشکلات عدیده‌ای به‌سوی ما هجوم آورده‌اند. چون ما حافظه تاریخی ضعیفی داریم، ناچاریم تمامی تجربیات و داشته‌های خود را فراموش کنیم و در پی الگوگیری از دیگران باشیم. در واقع اربکان در این بخش به دیدگاه‌های اسلام‌گرایان سستی مانند اخوان‌المسلمین بسیار نزدیک می‌شود و تلاش می‌کند تا تنها علت مشکلات جامعه ترکیه را در بی‌توجهی به پیشینه فرهنگی و دینی جست‌وجو کند. به‌عبارت دیگر فراموشی پیشینه تاریخی در اندیشه اربکان ریشه‌ای است که می‌تواند مشکلات عدیده‌ای را ایجاد کند.

۳.۵. بازسازی ذهنی جامعه (آرمان‌شهر سازی)

در تحلیل اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی متفکران مصلح در جامعه بشری، گفتمان‌های مهمی به چشم می‌خورد که در پاسخ به پرسش‌های پایدار در حوزه اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی تکوین یافته است؛ مانند ضرورت وجود دولت، حکمرانی خوب، جامعه مطلوب یا مدینه فاضله و نظام سیاسی مطلوب در حکمرانی، که آرمان‌شهر یا مدینه فاضله از آن دسته از گفتمان‌های پایدار در اندیشه‌های راقی بشر در تمام جوامع محسوب می‌شود. بنابراین بهشت را اگر تجسم تمامی آمال آدمی بدانیم، شاید مدینه فاضله یا آرمان‌شهر را بتوان قطعه‌ای از بهشت موعود تصور کرد. به‌عبارت دیگر آرمان‌شهر کمال مطلوب انسانی در عرصه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی محسوب می‌شود، که تحقق‌پذیری آن با توجه به واقعیت‌ها و شرایط و مقتضیات طبیعت انسانی مورد توجه قرار نگرفته است (روویون، ۱۳۸۵: ۷-۵). در حقیقت آرمان‌شهرها نمادهایی هستند که به نمایش آرمان‌ها و آرزوهای بشری می‌پردازند. در همین زمینه و با چنین رویکردی اربکان پس از مشاهده مشکلات و تبارشناسی و علت‌یابی آنها تلاش می‌کند تا آرمان‌شهر مدنظر خود را ترسیم کند. او در آرمان‌شهر مدنظر خود دنیای اسلام

را دنیایی متحد فرض می‌کند که مانند یک جسم سالم قصد هم‌افزایی با همدیگر دارند. به عبارت دیگر آرمان‌شهر مدنظر اربکان، جهانی متحد از مسلمانان است که با صداقت تمام قصد دارند به قدرتی فراگیر و جهانی تبدیل شوند (Erbakan, 2014: 125-155). البته آرمان‌شهر مدنظر اربکان علاوه بر اتحاد مسلمین دارای ساختاری عادلانه نیز است. در حقیقت اربکان در راستای تکوین آرمان‌شهر خود به مسلمین جهان پیشنهاد همکاری می‌دهد تا نظم عدالت‌محور را با استقرار پنج نهاد در جهان ایجاد کنند: یک سازمان ملل متحد متشکل از کشورهای اسلامی، یک سازمان دفاعی مانند ناتو، یک اتحادیه اقتصادی، یک پول مشترک و یک سازمان فرهنگی مشترک (الیگور، ۱۳۹۴: ۲۱۰). بنابراین نظم عدالت‌محور قلب تپنده آرمان‌شهر اسلامی نجم‌الدین اربکان است که فارغ از هر بی‌عدالتی نه تنها حقوق مسلمانان بلکه حقوق تمام انبای بشر را محترم می‌شمارد و در راستای سربلندی برای انسان‌ها گام برمی‌دارد (Erbakan, 2014: 210-230).

۴.۵. ارائه راه‌حل

مهم‌ترین راه‌حل‌های اربکان برای حل مشکلات جامعه عبارت‌اند از:

۴.۵.۱. اسلام سیاسی

اسلام سیاسی از پدیده‌های مهم در عرصه نظر و عمل سیاسی مسلمانان در دو سده گذشته بوده است. رویارویی اسلام سیاسی با مدرنیسم غربی در عرصه سیاست جهانی و به‌ویژه مقابله‌جویی حامیان آن با آموزه‌های مدرنیسم غربی، سبب اهمیت این پدیده در عرصه‌های جهانی شده است. پایان یافتن جنگ سرد و فروپاشی نظام‌های سوسیالیستی که جهان سرمایه‌داری 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 مبانی مدرنیسم غربی از سوی دیگر و نیز فعال شدن جریان‌های اسلام‌گرا در کشورهای اسلامی، سبب شده است تا جهان غرب به ظرفیت‌ها و توانایی‌های اسلام در عرصه سیاسی توجه بیشتری کند. 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 (بهروزک، 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. ایشان با تکیه بر این استدلال تأکید می‌کند که مسلمانان باید وارد عرصه‌های سیاسی شوند و به اسلامی کردن سیاست اقدام کنند (اربکان، ۱۳۹۵: ۹۱-۴۵). 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).

شایان 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 نجم‌الدین تمام تلاش خود را به کار می‌گیرد تا این تفکر برخاسته از انقلاب ایران را در کشور خود بومی سازد. در نتیجه می‌توان ادعا کرد که بنیانگذار اسلام سیاسی در ترکیه نوین کسی جز نجم‌الدین اربکان نیست (حرب، ۱۹۹۸: ۷۷).

نجم‌الدین 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 پایانش حق و خیر، و برای هر کس و در هر محلی ضروری است، چراکه اسلام تنها راه ممکن برای سعادت دنیوی و اخروی انسان‌هاست. ...» (Erbakan, 2014: 124-130).

۵.۴.۲. اتحاد جهان اسلام و کشورهای در حال توسعه

اربکان مهم‌ترین راه حل مشکلات را در اتحاد جهان اسلام می‌دید، به همین دلیل تمامی انرژی و ابتکار عمل خود را در جهان اسلام صرف کرد و ستون سیاست خارجی او تمام توجه و توان خود را متوجه جهان اسلام ساخت. 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 اربکان 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 اربکان با پیگیری و حضور وزرای خارجه هشت کشور در ۲۲ اکتبر ۱۹۹۶ در استانبول نمایان شد و هشت کشور اسلامی ایران، ترکیه، بنگلادش، مصر، اندونزی، مالزی، نیجریه و پاکستان (قدرت‌های متوسط جهان اسلام) سنگ بنای اتحادی اسلامی را تأسیس کردند. این گروه به گروه دیر ۸ (D8) مشهور شد که به دنبال سرمایه‌گذاری مکمل به جای

سرمایه‌گذاری رقابتی بود (Robins, 1997: 93). در همین زمینه 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 دربرگرفته‌اند. 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 تشکیلاتی‌اند، بنابراین تشکیل D8 نقطه عطف مهمی محسوب می‌شود، چراکه D8 عالی‌ترین نهاد بین‌المللی موازی با G8 است که از سوی کشورهای در حال توسعه تأسیس شده است» (Erbakan, 2014: 203-220).

در واقع D8 برای در آغوش کشیدن تمامی کشورهای در حال توسعه از یک سو و ایجاد محیط پویای کاری از سوی دیگر با شرکت هشت کشور تشکیل شده بود. به عبارت دیگر D8 از منظر جغرافیایی از هشت کشور اندونزی، مالزی، بنگلادش، پاکستان، ایران، مصر، ترکیه و نیجریه با وضعیت نمایندگی تشکیل یافته و تمامی کشورهای در حال توسعه، از اعضای طبیعی D8 محسوب می‌شدند. D8 ساختاری با اصول اساسی، بدون دخالت در امور داخلی کشورها و فارغ از تعصب به معاهدات منطقه‌ای و حقوق هر یک از کشورها بود. بنابراین این نهاد یک سازمان بین‌المللی بود جهت گسترش و توانمندی خود، و همان‌گونه که عدم دخالت در امور داخلی اعضا را به‌عنوان یک اصل پذیرفته بود، در ارتباط با حضور هر یک از اعضا در سازمان‌های منطقه‌ای نیز با احترام برخورد می‌کرد. D8 از حیث هدف به‌جای شعار در پی تجارت و تولید بود و مانند سایر سازمان‌ها میزان اولویت‌دهی خود به موضوعات و حوزه‌های مختلف را توسط کارشناسان خود روشن ساخته، و تولید مخصوص و عرصه‌های خاص هر کشور را نیز طراحی و برنامه‌ریزی کرده بود.

از دیگر اقدامات اربکان در راستای گسترش اتحاد جهان اسلام همکاری با ایران بود. درحالی‌که دولت‌های رایج آنکارا، تلاش می‌کردند روابط خود را با ایرانی که در سال ۱۹۷۹ دچار یک انقلاب اسلامی شده بود، به حالت موازنه قوا و بی‌اعتمادی درآوردند، اربکان تلاش کرد این سیاست را تغییر دهد. بنابراین ایران اولین کشور خارجی بود که اربکان پس از نخست‌وزیر شدن از آن دیدار کرد (Robins, 1997: 90). سفر به ایران از اهمیت بسیاری برخوردار بود، چراکه در این سفر قرارداد ۲۳ میلیارد دلاری گازی امضا شد. شایان ذکر است که اربکان از ملاقات با مسئولان ایرانی و امضای چندین معاهده در تهران با عنوان سنگ بنای

اتحاد امت اسلامی یاد کرد (الحسینی، ۱۹۹۶: ۱۱۱). اربکان پیوسته تأکید می‌کند که باید با هم متحد باشیم؛ و با اتحاد با دوستانمان از کشیده شدن و افتادن در ورطه اختلافات بپرهیزیم (Erbakan, 2014: 154-169).

۵.۴.۳. نبرد و جهاد

از دیگر راه‌حل‌های اربکان می‌توان به جهاد اشاره کرد. ایشان می‌گوید که غیر از جهاد چاره دیگری نداریم. پس در نتیجه باید برای حاکم کردن حق و عدالت بر روی زمین، در مقابل باطل جهاد کنیم، زیرا جهاد فریضه‌ای واجب و اجر آن از بالاترین اجزاست؛ 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 (اربکان، ۱۳۹۵: ۲۰۱-۲۳۵). بنابراین از دیدگاه ایشان «اسلام بدون جهاد معنی ندارد، که به این اصل، 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 سازمان‌یافته 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 تفکیک‌ناپذیر فرهنگ اسلامی است. اربکان می‌گوید: «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 خواسته خداوند است. دین، تعادل است، از هیچ چیزی زیاد 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 بیندازید. تنها مسئله در این نبرد (جهاد) باشرافت، 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» (ibid: 250-251). در نتیجه پیروی از ارتش جهادی یا تشکیلات مسلمین در صورتی که وجود داشته باشد و در غیر این صورت تلاش برای ایجاد آن، بر هر فعالیتی اولویت دارد.

۵.۴.۴. دموکراسی و فعالیت‌های حزبی

انقلاب دموکراتیک در قرن بیستم، از عوامل مؤثر و شتاب‌دهنده در گسترش جریانات سیاسی اسلام‌گرایی در ترکیه و ایجاد نظام سیاسی چندحزبی در سال ۱۹۴۶ محسوب می‌شود؛ چراکه

با ایجاد این تحول اساسی (انقلاب دموکراتیک) در جهان، حزب جمهوری‌خواه خلق (به‌عنوان حزبی که گفتمان سیاسی مصطفی کمال آتاتورک را به تصویر می‌کشید) موقعیت منحصربه‌فرد خود را در قدرت سیاسی از دست داد و همین عامل سبب شد تا پس از این تاریخ، احزاب و جریان‌های سیاسی مختلف مجبور شوند تا برای رسیدن به رأس هرم قدرت سیاسی در ترکیه به رقابت با دیگران پردازند، به همین دلیل اسلام و شعارهای اسلامی به عاملی مهم در دایره طراحی شده برای جذب آرا 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 به‌نظر می‌رسد که مجموعه‌ای از تغییرهای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی، موجب تقویت جایگاه اسلام‌گرایان ترکیه در دهه‌های هفتاد و هشتاد قرن نوزدهم شد؛ که از مهم‌ترین شواهد این امر می‌توان به بنیانگذاری و تأسیس حزب نظام ملی در سال ۱۹۷۰ توسط نجم‌الدین اربکان اشاره کرد؛ البته این حزب که بر نظم اقتصادی و اجتماعی عدالت‌محور مبتنی بر اصول و آرمان‌های اسلام تأکید می‌کرد، بعد از کودتای ۱۹۷۱ ترکیه به دلیل فعالیت‌های ضدسکولاریستی و ساختارشکنانه برچیده شد و در پی آن، بنیانگذاران حزب نظام ملی به تأسیس جنبش نگرش ملی (ملی گوروش) 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 نجم‌الدین اربکان تنها راه‌حل موجود را در فعالیت‌های حزبی و دموکراتیک دید، چراکه در غیر این صورت نمی‌توانست با نخبگان کمالیستی به مبارزه پردازد. در نتیجه اربکان که فشارهای ناشی از مراکز کمالیستی را دریافته بود و می‌دانست که بدون جلب رضایت آنها نمی‌تواند به فعالیت پردازد، تلاش کرد 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. با وجود این باید ادعا کنیم که نجم‌الدین اربکان پدر اسلام سیاسی مدرن در سایه دموکراسی در ترکیه نوین است.

۵.۴.۵. لائیتیسسه و سکولاریسم

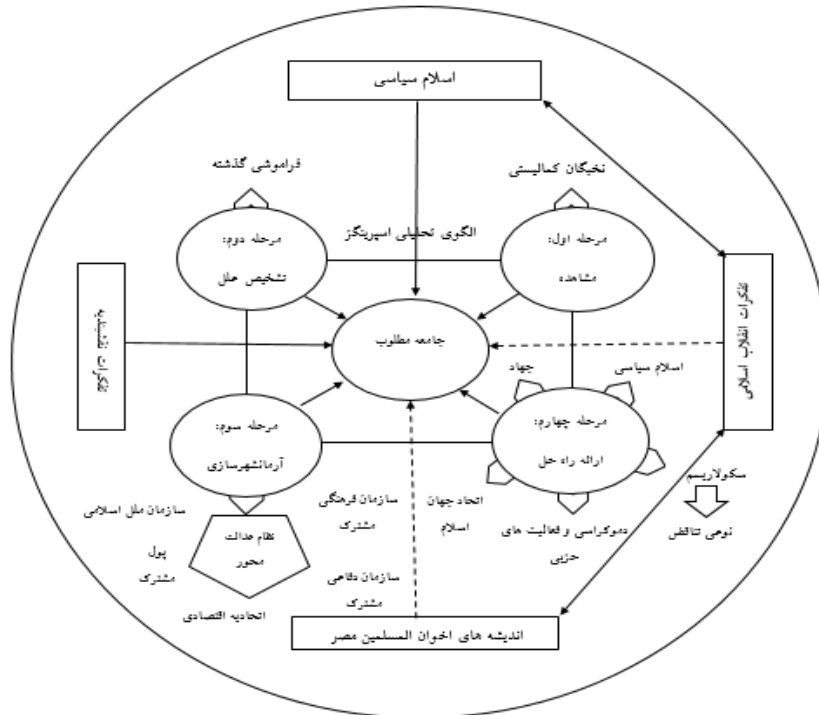
اربکان در مقابل این پرسش که دیدگاه و نگرشش نسبت به لائیتیسسه چیست؟ می‌گوید: به‌نظر می‌رسد که لائیتیسسه در جامعه ما (ترکیه) به غلط تعبیر و تفسیر می‌شود، چراکه در این کشور

لائسیسم به این معناست که آنها که اعتقاد دینی ندارند، باید بر آنها که اعتقاد دارند، حکم برانند و به موجودیت این افراد بی‌اعتنا باشند. به همین دلیل بیشتر تنش‌های موجود در جامعه از همین سوء تعبیر ناشی می‌شود. درحالی‌که اگر به مفهوم لائسیسم وفادار بمانیم، خواهیم دید که این سوء تعبیرها بی‌جاست، زیرا لائسیسم به بیان ساده بدین معناست که شما و ما هر دو حق حیات داریم. از این رو لائسیسم اجازه نمی‌دهد کسی به سبب اعتقاد و عدم اعتقاد سرزنش شود یا کسی به لحاظ داشتن اندیشه‌ای متفاوت حق مشارکت در امور جامعه را نداشته باشد (سلامتی، ۱۳۸۹: ۵۳). اربکان در سال ۱۹۷۳ نیز گفته بود: «سکولاریسم بخشی از تاریخ ملی ماست» (Imisiker, 2002: 22). البته بیان این حرف‌ها از سوی اربکان بیانگر نوعی تناقض درونی در افکار اوست، چراکه اربکان از یک سو داعیه‌دار اسلام سیاسی و حضور همه‌جانبه دین در اجتماع و از سوی دیگر موافق لائسیسم و سکولاریسم و سیاست‌های غیردینی است. در همین زمینه بررسی سیره و زندگانی اربکان نیز به وضوح نشان می‌دهد، اگرچه اربکان به سکولاریسم انتقاد می‌کرده ولی هرگز اعتراضی به اصول سکولاریسم نداشته است. به عبارت دیگر لائسیسم و سکولاریسم از جمله راه‌حل‌های اربکان برای کاستن از فشارهای نخبگان کمالیستی در جامعه و رسیدن به جامعه مطلوب بوده است. لیکن چنین رویکردی از اربکان با توجه به ترکیه تحول‌یافته در نتیجه اقدامات نخبگان کمالیستی طی دهه‌های مختلف قابل درک است.

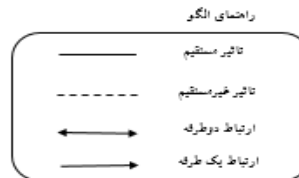
نتیجه

نجم‌الدین اربکان پدر اسلام سیاسی در سایه دموکراسی در ترکیه است. وی در سایه دموکراسی در ترکیه به تأسیس احزاب سیاسی مختلفی (مانند حزب نظام ملی، حزب رفاه و حزب فضیلت و ...) می‌پردازد و تلاش می‌کند تا آموزه‌ها و رویکردهای اسلامی را دوباره در جامعه ترکیه احیا کند. اربکان بر این باور بود که تمامی مشکلات جامعه از اقدام‌های نخبگان کمالیستی و ارتشیان وابسته به آنها نشأت می‌گیرد و دلیل آن نیز شدن جامعه اسلامی ترکیه از میراث تمدن اسلامی خود است. بر همین اساس ایشان زبان به اعتراض می‌گشاید و تلاش می‌کند تا نظام سیاسی و اجتماعی مطلوب خود را در قالب جامعه‌ای آرمانی ترسیم کند. شایان ذکر است آموزه‌های اخوان المسلمین مصر و انقلاب اسلامی ایران و اسلام سیاسی مأخوذ از آرای آنان بر اندیشه و عمل نجم‌الدین اربکان بسیار منشأ اثر بوده است. اربکان در راستای معرفی و کوشش برای شکل‌گیری آرمان‌شهر خود به مسلمانان جهان پیشنهاد می‌دهد تا نظم عدالت‌محور را با استقرار پنج نهاد در جهان بنیان نهند: اول: یک سازمان ملل متحد متشکل از کشورهای اسلامی؛ دوم: یک سازمان دفاعی مانند ناتو؛ سوم: یک اتحادیه اقتصادی؛ چهارم: پول مشترک؛ و پنجم: تشکیل و تأسیس سازمان فرهنگی مشترک.

در همین زمینه اربکان معتقد است که تنها راه‌حل موجود، بازگشت به اسلام و ارزش‌های اسلامی البته با رویکردی دموکراتیک است که دیدگاه و مشرب فکری مخالفان را نیز به رسمیت می‌شناسد. در دیدگاه او مسلمانان باید با هم متحد شوند و دست به جهادی همه‌جانبه در عرصه‌های سیاسی و فرهنگی بزنند. البته از دیگر راه‌حل‌های پیشنهادی اربکان می‌توان به توجه به دموکراسی و اهمیت سکولاریسم در جامعه اشاره کرد. شایان ذکر است که تأکید اربکان بر سکولاریسم، اگرچه ظاهراً بیانگر نوعی تناقض درونی در آرا و اندیشه‌های اوست، چراکه اسلام سیاسی و حضور همه‌جانبه دین در اجتماع آن هم با صبغه سیاسی با سکولاریسم چندان همخوانی ندارد؛ اما به نظر می‌رسد این رویکرد اربکان بیشتر در راستای اقتضانات جامعه جدید ترکیه و وضعیت حاکم بر اقشار و گروه‌های مختلف به‌ویژه گروه‌های پر قدرت غرب‌گرا عنوان شده است.



شکل نهایی خاستگاه فکری و شاخص‌های دین و دولت در اندیشه نجم‌الدین اربکان



منابع و مأخذ

الف) فارسی و عربی

۱. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۱). «اسلام، مدرنیته و روشنفکران»، ترجمه مالک ذواقدار، بازتاب اندیشه، ش ۲۵.
۲. احمدی طباطبایی، سید محمدرضا؛ پروانه، محمود (۱۳۹۰). «نسبت منافع ملی و مسئولیت‌های فراملی نظام جمهوری اسلامی ایران در اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)»، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، سال هشتم، ش ۲۵.
۳. احمدی طباطبایی، سید محمدرضا (۱۳۸۹). اخلاق و سیاست، چ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۴. ----- (۱۳۹۰). «نگاره قدرت در اندیشه‌های سلوکی»، دوفصلنامه دانش سیاسی، سال هفتم، ش ۱۳.
۵. احمدی‌قایی، اسماعیل (۱۳۷۹). دولت عثمانی از اقتدار تا انحلال، ترجمه رسول جعفریان، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۶. اخوان‌الصفاء (۲۰۰۵). الرسائل، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ج ۳.
۷. اربکان، نجم‌الدین (۱۳۹۵). نبرد من (مانیفست فکری نجم‌الدین اربکان)، ترجمه مهدی پیروزفر، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۸. اسپرینگز، توماس (۱۳۷۰). فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، چ دوم، تهران: آگاه.
۹. الحسینی، محمدصادق (۱۹۹۶). «زیاره اربکان لظهران: مواجهه جدید مع واشنتن»، شوون الاوسط، العدد ۵۵.
۱۰. الصدر، سید محمدباقر (۱۴۰۰). اقتصادنا، بیروت: دارالتعارف.
۱۱. ایگدمیر، اولوغ و دیگران (۱۳۴۸). آتاتورک، ترجمه حمید نطقی، تهران: مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای تهران.
۱۲. بانو الیگیور (۱۳۹۴). بسیج اسلام سیاسی در ترکیه، ترجمه غلامرضا خواجه سروی و حدیث اقبال و حیدر شهریاری، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۱۳. بهروزلک، غلامرضا (۱۳۸۵). «اسلام سیاسی و جهانی شدن»، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال نهم، ش ۱.
۱۴. حرب، محمد (۱۹۹۸). «هل تتجه حركة اربکان الى التشدد»، السیاسه الدولیه، العدد ۱۳۳.
۱۵. حقیقت، سید صادق (۱۳۹۳). مبانی اندیشه سیاسی در اسلام، چ دوم، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۱۶. آبال، آلن و پیترز، ب. گای (۱۳۹۰). سیاست و حکومت جدید، ترجمه عبدالرحمن عالم، چ دوم، تهران: قومس.
۱۷. رابینسون، ریچارد (۱۳۴۷). جمهوری اول ترکیه، ترجمه ایرج امنینی، تهران: مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای تهران.
۱۸. روویون، فردریک (۱۳۸۵). آرمانشهر در تاریخ اندیشه غرب، ترجمه عباس باقری، تهران: نشر نی.
۱۹. سلامتی، اعظم (۱۳۸۹). سیاست خارجی اسلام‌گرایان ترکیه، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۲۰. شجاعی زند، علی‌رضا (۱۳۸۸). «تعریف دین»، فصلنامه اندیشه دینی، ش ۳۰.
۲۱. صلاح شحاته، دینا (۱۹۹۸). «الاسلام السیاسی و مستقبل العلمانیة فی ترکیه»، السیاسه الدولیه، العدد ۱۳۱.
۲۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸). شیعه در اسلام، چ پنجم، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲۳. عالم، عبدالرحمن (۱۳۹۲). بنیادهای علم سیاست، چ بیست و پنجم، تهران: نشر نی.
۲۴. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۵). مبانی اندیشه سیاسی اسلام، چ سوم، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۵. عنایت، حمید (۱۳۶۴). بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، چ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۶. فیرحی، داود (۱۳۹۴). نظام سیاسی و دولت در اسلام، چ دوازدهم، تهران: سمت.
۲۷. لوئیس، برنارد (۱۳۷۲). ظهور ترکیه نوین، ترجمه محمدعلی سبحانی، بی‌جا: مترجم.
۲۸. نورالدین، محمد (۲۰۰۳). «ترکیا ... الی این؟ حزب العداله و التنمیة (الاسلامی) فی السلطه»، المستقبل العربی، العدد ۲۸۷.
۲۹. نوفل، میشل (۱۹۹۶). «ترکیا و صعود الرفاه» الی السلطه: التوافق بین السلام و الیدیموقراطیه، شوون الاوسط، العدد ۵۳.
۳۰. هیود، اندرو (۱۳۹۰). مقدمه نظریه سیاسی، ترجمه عبدالرحمن عالم، چاپ چهارم، تهران: نشر قومس.
۳۱. وینسنت، اندرو (۱۳۸۹). نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشریه، چ هفتم، تهران: نشر نی.

(ب) خارجی

32. Atacan, F. (2005). Explaining religious politics at the crossroad: AKP-SP. **Turkish Studies**, 6 (2), 187-199.
33. Axford, B & Browning G, K & Huggins, R & Rosamond, B (2002) **Politics: an introduction**. Routledge.
34. Danforth, N. (2008). "Ideology and pragmatism in Turkish foreign policy: From Atatürk to the AKP", *Turkish Policy Quarterly*, 7 (3), pp.83-95
35. Erbakan, N. (2014). **Davam**. Milli Gazete Ankara Kitab Kulübü, Ankara
36. Islam Birliğihayal değil, (1997), **Yeni şafak**, february 28
37. İMİŞİKER, Z. Ç. (2002). **The Changing Nature Of Islamism In Turkey: A Comparison of Erbakan and ERDOĞAN** (Doctoral dissertation, Bilkent University ANKARA).
38. Lovell, D. (2011). Turkey in Europe: Record, Challenges and the Future. *Insight Turkey*, 13(3), 173.
39. Macfie, A. L. (1994). **Ataturk**, Longman, London & NewYork,
40. Kant, I., & Abbott, T. K. (2004). **Critique of practical reason**. Courier Corporation.
41. Keyman, E. F. (2007). Modernity, Secularism and Islam the Case of Turkey. *Theory, culture & society*, 24(2), 215-234.
42. Robins, P. (1997). Turkish foreign policy under Erbakan. **Survival**, 39(2), 82-100.
43. Mardin, Ş. (1973). Center-periphery relations: A key to Turkish politics? **Daedalus**, 102 (1), 169-190.
44. Mardin, S. (2000). "Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today", *Journal of International Affairs*, 54(1).
45. Yavuz, M.H (2003). **Islamic Political Identity in Turkey**, Oxford University Press
46. Zubaida, S. (2000). "Trajectories of Political Islam: Egypt, Iran and Turkey", *the Political Quarterly*, 71(s 1), 60-78.