

فصلنامه مطالعات سیاسی جهان اسلام (علمی- پژوهشی)
سال چهارم، شماره (۱۵)، پاییز ۱۳۹۴، صص ۹۹-۱۲۴

پویش‌های چندگانه رابطه دین و دولت در ایران و ترکیه؛ مطالعه تجربه تجدد

احمد رشیدی

استادیار علوم سیاسی دانشگاه مازندران

شهرام اسفندیار*

کارشناسی‌ارشد علوم سیاسی دانشگاه مازندران

میشم بلیاسی

دانشجوی دکتری مطالعات انقلاب اسلامی دانشگاه تهران

چکیده

مقاله حاضر بر مبنای این مفروضه تدوین شده است که مدرنیته به‌عنوان یک پدیده جهانی دارای فرایندها و نتایج متفاوتی در بسترهای مختلف تاریخی و جغرافیایی بوده است. در این چهارچوب کشورهای ایران و ترکیه به‌عنوان موارد مطالعاتی انتخاب شده‌اند و تلاش می‌شود تا با تکیه بر مدل نظری مدرنیته‌های چندگانه و با کاربرد روش توصیفی-تحلیلی در بستر جامعه‌شناسی تاریخی، مسئله مدرنیسم و تحول رابطه دین و دولت در ایران و ترکیه به صورت تطبیقی مورد واکاوی قرار گیرد. مطالعه تحولات بعد از ورود مدرنیته به دو کشور مذکور نشان می‌دهد که این روند منجر به شکل‌گیری نظام سکولار در ترکیه و نظام مردم‌سالار دینی (مبتنی بر ولایت‌فقیه) در ایران شده است. بدیهی است عامل دوری و نزدیکی یا همگرایی و واگرایی دین و دولت در ایران و ترکیه لزوماً از بن‌مایه‌های مذهبی ناشی نمی‌شود، بلکه بسترها و زمینه‌های سیاسی و اجتماعی در کیفیت این رابطه دخیل هستند.

واژگان کلیدی: مدرنیته چندگانه، سکولاریسم، مردم‌سالاری دینی، ترکیه، ایران.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۷/۱۴ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۴/۷/۰۵

نویسنده عهده‌دار مکاتبات: shahram_esfandiyari@yahoo.com

۱. مقدمه

با پایان عصر میانه و شکل‌گیری رنسانس و انقلاب صنعتی، در غرب دگرگونی عمیقی در تمام ساختارهای اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی شکل گرفت که در ادبیات جامعه‌شناسی سیاسی زیر عنوان پرمناقشه مدرنیته (با تأکید بر جنبه‌های ذهنی) و نوسازی (با تأکید بر جنبه‌های عینی) از آن نام برده می‌شود. (رشیدی، ۱۳۹۰: ۱۱۶) تاریخ‌گویی آن است که این تحول تجربه‌ای خطی نبوده، بلکه چندخطی یا به عبارت بهتر، چندگانه بوده است. این موضوع در یکی از تأثیرگذارترین کتاب‌های جامعه‌شناسی تاریخی - مقایسه‌ای با نام «ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی» برینگتون مور، تا حدی نمایانده شده است. کتاب مور، حمله‌ای اساسی به نتیجه‌گیری مسلط آن زمان در مورد مقوله نوسازی بود که می‌گفت تمام جوامع کم-ویش از راه‌های مشابهی از خلال جامعه‌ای سنتی به شکل یکسانی از مدرنیته می‌رسند. مور استدلال می‌کرد که مدرنیته‌ها یکسان و همسو نیستند و هر کشور بر اساس شرایط و بسترهای تاریخی، سیاسی و اجتماعی خود مدرنیته را تجربه می‌کند. (Goldston, 1996: 360-361)

از جمله کشورهایی که دستخوش پویش‌های مدرنیته و نوسازی شدند، دو کشور ترکیه و ایران بوده‌اند. در ترکیه این پدیده بعد از الغای نظام خلافت در سال ۱۹۲۴ و با نهضت ترکان جوان به رهبری کمال آتاتورک شکل گرفت. مهم‌ترین ویژگی مدرنیته ترکیه، تأکید بر لائیسیت و نظام سکولار بود. به باور برخی از دانش‌پژوهان، تجربه مدرنیته در ترکیه در میان الگوی محافظه‌کارانه یا انقلاب از بالا و الگوی دموکراتیک یا نوسازی از پایین در نوسان بوده است. ایران نیز همانند ترکیه در زمره کشورهایی بوده است که مدرنیته در آن تجربه شده است. این تجربه در سه دوره مشخص از تاریخ معاصر ایران، یعنی جنبش مشروطه، جنبش ملی شدن صنعت نفت و دوران پس از انقلاب اسلامی نمود یافته است. تجربه مدرنیته در ایران مبتنی بر الگوی محافظه‌کارانه یا نوسازی از بالا بوده است. البته در این تجربه از مدرنیته همواره نهضت‌ها و جنبش‌های مردمی را شاهد بوده‌ایم. نهضت تنباکو، انقلاب مشروطیت، نهضت ملی شدن صنعت نفت و انقلاب اسلامی شواهد روشنی هستند که در پاسخ به نوسازی محافظه‌کارانه بوده‌اند.

آنچه بیش از همه در تجربه مدرنیته در ایران و ترکیه طبیعی می‌نماید این است که پویش‌های مدرنیته، چگونگی تحول در رابطه حوزه دین و سیاست در دو کشور، معلول زمینه‌های سیاسی و اجتماعی و به‌طورکلی شرایط جامعه‌شناختی متفاوت این کشورها بوده است که در ترکیه منجر به تقویت نظام سکولار و در ایران منجر به از بین رفتن مرزهای دین و سیاست و در یک چشم‌انداز تاریخی، موجب تقویت الگوی مردم‌سالاری دینی شد. با عنایت به مطالب مطرح‌شده، پژوهش حاضر تلاش دارد که با تکیه بر مدل نظری مدرنیته‌های چندگانه، مسئله مدرنیسم و

تحول رابطه دین و سیاست در ایران و ترکیه را به صورت تطبیقی مورد واکاوی قرار دهد و در فرایند آن به این پرسش محوری پاسخ دهد که مدرنیسم (پویش‌های تجددگرایانه) چگونه به رابطه دین و سیاست در ایران و ترکیه به گونه‌ای متفاوت تعین بخشیده است؟ روش پژوهش ماهیتاً توصیفی - تحلیلی است که در چهارچوب استراتژی پژوهشی تاریخی - مقایسه‌ای و رهیافت جامعه‌شناسی تاریخی صورت گرفته است. برای جمع‌آوری اطلاعات و داده‌ها نیز از منابع کتابخانه‌ای استفاده شده است.

۲. مدرنیته چندگانه؛ به سوی چهارچوب نظری پژوهش

در رویکرد کلاسیک، مدرنیته به‌عنوان یک پدیده همگن، مفرد و به‌شدت اروپایی در نظر گرفته شده است. موج مخالفت‌ها با این تلقی تک‌خطی از تاریخ، منجر به ظهور ایده «مدرنیته چندگانه» شد. در همین راستا جرالد درانتی، استدلال کرد که ایده تجدد‌های جایگزین، یکی از بدیهی‌ترین راه‌حل‌ها برای اصلاح نگرستن به تجدد به‌عنوان یک تجربه یکنواخت، مفرد و اروپایی است. (Kamali, 2007: 376)

به‌طور مشخص اصطلاح «مدرنیته چندگانه» در اواخر سال ۱۹۹۰ توسط آیزنشتات ابداع شد. کسی که در بسیاری از سبک‌ها معمار تئوری مدرنیته چندگانه بوده است. بر طبق یافته‌های آیزنشتات تجدد یک فرایند ساخت و بازساخت یا تولید و بازتولید مداوم تعداد بی‌شماری از برنامه‌های فرهنگی است. (Eisenstadt, 2005: 2)

نقطه آغازین دیگر تئوری تجدد چندگانه این واقعیت بود که تجدد از آغازش چندگانه بوده و حتی کشورهای اروپایی به گونه‌های متفاوتی مدرن شدن را تجربه کرده‌اند. در توضیح این گزاره باید متذکر شد که تئوری مدرنیته چندگانه به‌عنوان مدل انتقادی از نظریه مدرنیته مفرد و واحد، که خواهان ایجاد دنیای مدرن با یک مدل واحد بود، مدرنیته را در فرم‌های مختلفی مورد توجه قرار داد. به‌طور مثال مدل فرانسوی از مدرنیته نشان داد که فرم‌های مختلفی از مدرنیته وجود دارد که می‌تواند خیلی مشابه مدل انگلیسی نباشد و شاید حتی متضاد هم باشد. (Schmidt, 2005: 80) با توجه به توضیحات آمده می‌توان نتیجه گرفت که بر طبق نظریه مدرنیته چندگانه، تجدد و مدرنیته پدیده‌ای واحد، مفرد و غربی نیست و می‌توان از انواع مدرنیته سخن گفت، زیرا هر کشوری می‌تواند با توجه به بسترهای فرهنگی و تاریخی خود مدرنیته را تجربه کند، ولو اینکه غربی نشود.

دو کشور ایران و ترکیه به‌عنوان دو نمونه مورد مطالعه ما در این پژوهش، کشورهایی هستند که روند تجدد و مدرنیته را تجربه کرده یا در حال تجربه کردن آن هستند، بدون آنکه غربی شوند. سیستم ترکیه بر جدایی دین از سیاست استوار بوده و بر اساس سکولاریزم پایه‌ریزی شده است. کشور ترکیه به‌عنوان یکی از کشورهای اسلامی در مورد فرایند غربی شدن و عدم تناقض

آن‌ها با ارزش‌های درونی و سنتی جامعه و همچنین فرهنگ و میراث تاریخی خویش تا حدودی به یک اجماع و اقتناع نسبی رسیده و توانسته است تا حدودی مدرن شدن و ارزش‌های سنتی جامعه را با هم جمع کند. (افضلی و متقی، ۱۳۹۰: ۱۸۷) بر این اساس سیر تاریخی تحولات ترکیه از دوره تنظیمات منجر به شکل‌گیری نظام سکولار در این کشور شد و مدل مشخصی را از مدرنیته بر جای گذاشت.

هم‌چنین کشور ایران که مدرنیته و تجدد را تجربه کرده است و این تجربه کماکان ادامه دارد، مبدع مدل دیگری از تجدد بوده است. اولین تجربه ایرانیان از پدیده مدرنیته که به‌زعم اغلب نویسندگان به دوران جنگ‌های ایران و روس و کوشش‌های عباس میرزا برمی‌گردد، در روند تاریخی خود در دوره‌های مختلف در نهایت شکلی از نظام مردم‌سالار دینی را به نمایش گذاشته است. انقلاب ۱۳۵۷ که در مورد مسئله مدرنیته در خاورمیانه و جوامع اسلامی به‌طور کلی و ایران به‌طور خاص، نقطه عطفی را به وجود آورده بود، موجب این تکانه ذهنی نیز شد که چگونه جامعه‌ای که در حال مدرن شدن بود، تقریباً یک‌شبه به یک دولت دین‌سالار تبدیل شد؟ بر این اساس کشور ایران برخلاف نگاه رایج در مورد فرایند مدرنیزاسیون که پدیده‌ای غربی و تک‌خطی انگاشته می‌شد، توانست مدرنیته را در قالب و چهارچوبی ترجیحاً بومی تجربه کند، بدون آنکه غربی شود. این در حالی است نقش برآب شدن آرمان‌های دموکراتیک انقلاب مشروطیت در اوایل قرن بیستم، شکست ملی‌گرایان لیبرال و ضداستعماری دوره مصدق در نیمه قرن و مهار انقلاب در سال ۱۳۵۷ از سوی نیروهای اسلامی، غالباً شواهد روشنی در عدم همراهی ایرانیان با رویه‌های غالباً غربی و رایج مدرنیزاسیون تلقی می‌شوند. (وحدت، ۱۳۹۰: ۱۲)

۳. دین و دولت در ایران

هر پرسشی درباره رابطه دین و دولت در جامعه ایران، نیازمند نگرشی انتقادی به گذشته است، زیرا عقلانیت و تمدن سیاسی ایران خاستگاه سه‌گانه‌ای دارد. از یک طرف متأثر از اندیشه‌های سیاسی ایران باستان و از طرف دیگر تحت تأثیر اندیشه‌های سیاسی دوره اسلامی و از طرف سوم رگه‌هایی از عقلانیت و تجربه و گفتمان سیاسی غرب در آن حضور دارد. (موسوی، ۱۳۸۶: ۹) بر این اساس رابطه دین و دولت در ایران به یک شکل نبوده و در دوره‌های مختلف در نوسان بوده است. به‌طوری‌که در دوره‌ای شاهد حضور دین در عرصه‌های مختلف جامعه هستیم و نوعی تعامل بین دین و دولت وجود دارد و در دوره‌ای شاهد تنازع و تقابل آن‌ها هستیم. با این همه مجموعه‌ای از مؤلفه‌های جامعه‌شناختی در کیفیت این رابطه نقش داشته‌اند.

۳-۱. دوران پیشامدرن

عصر صفوی یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین دوره‌های تاریخی ایران است. این اهمیت به مواردی همچون حضور و مشارکت تشیع دوازده‌امامی در عرصه دولت و درآمیختگی عملی آن‌ها در قالب یک واحد مذهبی و ملی، ظهور دولت مرکزی پس از قرون متمادی و شکل‌گیری حوزه علمیه و غیره برمی‌گردد. بر این اساس در بررسی حکومت صفوی، عامل مذهب و نیروهای وابسته به آن نقش عمده‌ای ایفا کرده‌اند. نارضایتی‌های مردم در پوشش مذهب تشیع که قرائتی رادیکال نسبت به قرائت رسمی و سنتی حاکم بود، جنبش‌های اجتماعی و سیاسی شیعی دوازده‌امامی را به دنبال داشت که پس از فراز و نشیب‌های تاریخی، سبب تشکیل دولت ملی در ایران و در لوای تشیع صفوی گردید، اما در این تجربه تاریخی نهاد دین در نهاد دولت ادغام شد و صفویان با رسمیت بخشیدن به تشیع و آوردن علمای شیعه از بلاد عربی عراق و لبنان درواقع دین و علما را در خدمت خود می‌خواستند و متقابلاً علما نیز با استفاده از این فرصت تاریخی که تشیع را در یک کشور دین رسمی کرده بود به تأیید تئوریک دولت پرداختند و بدین ترتیب قشر علما و حوزه‌های علمیه و فقه شیعه در ایران پا گرفت. (موتقی، ۱۳۸۲: ۲۵۰)

با فروپاشی امپراتوری صفوی، کیفیت مناسبات دین و دولت در دوره‌های بعدی وارد فاز جدیدی شد. با شکل‌گیری حکومت قاجاریه، تحولی شگرف در موقعیت سیاسی و اجتماعی روحانیون شیعه برای افزایش نسبی اعتبار و نفوذ سیاسی، اجتماعی و اقتصادی آنان در جامعه به وجود آمد. (آجدانی، ۱۳۹۰: ۱۰) ماهیت ایلی و عشیره‌ای دولت قاجار به‌خصوص در دوره آغامحمدخان قاجار نیز مانع از آن بود که سردمداران آن همانند صفویه که خود را از اعقاب ائمه اطهار (ع) می‌دانستند، به آسانی ادعای مشروعیت دینی داشته باشند. (کدی، ۱۳۷۵: ۶۵) بنابراین، نیاز سلطنت به برخورداری از حمایت علما یکی از علل مهمی بود که افزایش اعتبار علما را به دنبال داشت. پیروزی اصولیون بر اخباریون در ابتدای روی کار آمدن قاجار، عاملی دیگری در تحول و افزایش نقش علما و مراجع شیعه در این دوره بود. پدید آمدن نهاد «مرجع تقلید» موجب تمرکز و سازمان‌دهی مالی و سیاسی علمای دینی و فراهم آمدن بستر مناسب برای علمای اصولی شد. این عوامل سبب شد تا علمای اصولی بتوانند با انتقال بخشی از وظایف و اختیارات امام معصوم (ع) به فقها، اطاعت مؤمنان از امام معصوم را به سود اطاعت مردم از مجتهدان به کار گیرند. (آجدانی، ۱۳۸۳: ۱۷) طرح گسترده بحث «نیابت عامه فقیه عالم عادل» و اعلام این امر که اصل حکومت در عصر غیبت امام از آن مجتهد فقیه است بر اقتدار فقها و تثبیت موقعیت علما تأثیر مثبت داشت. (کدیور، ۱۳۷۸: ۲۴۲)

اگرچه آغامحمدخان قاجار نتوانسته بود به نحو مطلوبی بین علما و دولت ارتباط برقرار کند، ولی جانشینان وی، به‌ویژه فتحعلی شاه، درصدد جلب علما و استقرار مجدد الگوی صفوی در

مورد پیوند دین و دولت بود، ولی این بار علما مثل دوره صفویه به تأیید تئوریک دولت نپرداختند و بیشتر بنا به مصالح عملی و سیاسی در پیوند با دولت و به تدریج در مخالفت با آن فعال شدند و به‌عنوان اپوزیسیون ایفای نقش کردند. اگرچه به‌طور صریح یا ضمنی تا قبل از این دوره تقسیم کاری بین علما و دولت صورت گرفته بود و سلطان شیعه در حوزه سیاسی و امور عرفی و علما در حوزه قضایی و امور شرعی و دینی فعال بودند، ولی در این مقطع با ورود متغیر جدیدی به صحنه سیاسی و اجتماعی ایران، یعنی ورود موج تجدد و استعمار غربی و هم‌چنین جنگ‌های سنگین ایران و روسیه و معاهدات ننگین ترکمانچای و گلستان، موجب شد تا به واسطه این خطرات که متوجه ایران بود، اهمیت و نقش علما در سراسر قرن نوزدهم برجسته شود. از سوی دیگر نفوذ فکری و فرهنگی غرب میان مقامات دنیوی و مذهبی جدایی می‌انداخت و بدین ترتیب نقش اجتماعی و سیاسی علما را تحت تأثیر قرار می‌داد. (موتقی، ۱۳۸۲: ۲۵۵-۲۵۷)

نشر این افکار جدید واکنش‌های مختلفی را میان علمای دینی برانگیخت. این موضوع سبب‌ساز شکل‌گیری سه جریان متناقض فکری و سیاسی در میان علما و روحانیون عصر مشروطیت برای دفاع از سلطنت استبدادی مطلقه، سلطنت مشروطه و سلطنت مشروطه مشروعه شد. (آجدانی، ۱۳۸۳: ۳۹) الگار معتقد است: «مشروطیت حاصل یک قرن اختلاف و کشمکش میان دولت و علما بود. درعین حال نفوذ گروه‌های روحانی در امور سیاسی و اجتماعی را کاهش داد؛ بنابراین، بهتر است مشروطیت را پایان ماجرای سیطره روحانیان در روزگار قاجار به شمار آوریم.» (الگار، ۱۳۵۶: ۳۵۵-۳۵۴)

۳-۲. دوره پهلوی

سرخوردگی علما از نتایج انقلاب مشروطه و شکست و انحراف آن بار دیگر به جدایی دین از سیاست و کناره‌گیری علما از پرداختن به سیاست و به تدریج مقابله دین و دولت و گسترش شکاف میان جامعه و دولت انجامید و یک تعامل تخریبی میان آن‌ها جریان یافت. (موسوی، ۱۳۸۶: ۱۶۰)

با گسترش رسوخ فرهنگ غربی در دوران رضاشاه، فرایند جدایی دین و دولت در ابعاد و سطوح مختلف آغاز شد. علاوه بر این فرایند، پروژه‌هایی به صورت آگاهانه برای به انزوا کشاندن دین و نیروهای مذهبی به اجرا درآمد. (اسماعیلی، ۱۳۸۶: ۱۶۵) به‌طورکلی دوران حکومت رضاشاه را می‌توان به لحاظ کیفیت رابطه دین و دولت، از مقطع کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ تا پایان سلطنت در ۱۳۲۰ به دو دوره «رابطه دین و دولت در دوران رضاخانی» و «رابطه دین و دولت در دوران رضاشاهی» تقسیم کرد:

• دوره رضاخانی: از کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ آغاز می‌شود و تا پایان دوره ریاست‌الوزاری وی ادامه می‌یابد. در این دوره رضاخان به نیکی می‌دانست که هنوز دین از مبانی مشروعیت‌دهنده قدرت محسوب می‌شود و نقش تعیین‌کننده‌ای در ایجاد اقتدار و نفوذ مشروع رهبران سیاسی ایفا می‌کند؛ بنابراین، وی بر آن شد تا در این مرحله در حوزه رفتار فردی‌اش، سخت به دین و سنت‌های اجتماعی وفاداری نشان دهد. (ملایی توانی، ۱۳۸۱: ۴۲۰-۴۱۹) شیوه رضاخان در این دوران، بازیگری و تظاهر به دین‌داری و سیاست احترام به علما و نظرات آن‌ها برای صعود به پلکان قدرت بوده است. بر این اساس او هیئت‌های رسمی مذهبی تشکیل داد و شخصاً دسته‌های مختلف را در مراسم سوگواری سالانه شهدای کربلا به راه انداخت. (اتابکی، ۱۳۹۱: ۳۵)

• دوره رضاشاهی: از سال ۱۳۰۴ با تاج‌گذاری او آغاز می‌شود و تا سال ۱۳۲۰ ادامه می‌یابد. در این دوران رضاشاه با عده‌ای از علما و روحانیون بانفوذ که مورد نیاز اهداف او بودند، روابط خوبی برقرار کرده بود، اما رضاشاه از سال ۱۳۰۶، یعنی دو سال بعد از تاج‌گذاری که پایه‌های حکومت خود را مستحکم دید، حملات شدید خود را به دین و تحدید نفوذ روحانیون آغاز کرد. اگرچه رضاشاه قبل از رسیدن به سلطنت قول داد نسبت به حفظ شأن دین اسلام و روحانیت پایبند باشد، اما عقیده داشت که علما در برخورد با مشکلات دوران جدید، ابزارهای علمی و عملی لازم را ندارند. از این رو با طراحی مجموعه‌ای از اقدامات با محوریت موضوع جدایی دین از سیاست، کوشید از نفوذ اجتماعی روحانیون که ناگزیر اقتدار سیاسی را در پی داشت، بکاهد. (دیلیپ، ۱۳۸۶: ۴۸-۴۷) این تغییرات بنیادین اجتماعی رابطه دین و دولت را به‌گونه‌ای بی‌سابقه بر هم زد و از ابتدای سال ۱۳۰۷ یورش رژیم به روحانیون با سرکوبی اعتراض آیت‌الله بافقی آغاز و سیاست‌های سلب نفوذ روحانیون از امور اجتماعی و تحقیر آنان و مخالفت با شعائر مذهبی اجرا شد. (بصیرت منش، ۱۳۷۸: ۱۲۲) رضاشاه پس از تثبیت رژیم خود و سرکوب همه مخالفان، به تقلید از آتاتورک، به جای انجام یک نوسازی اصیل متناسب با شرایط و بسترهای فرهنگی و تاریخی ایران، به غربی‌سازی کشور و برخورد خشونت‌بار با همه مظاهر دینی پرداخت. (موتقی، ۱۳۸۲: ۲۶۱)

اما نکته بسیار مهمی که در این بخش باید مورد توجه قرار گیرد این است که رضاشاه با اتخاذ سیاست‌های افراطی و سرکوب‌گرانه در برابر نهاد دین که کماکان مشروعیت اجتماعی فراوانی داشت به صورت پارادوکسیکال به تقویت این نهاد و رادیکال‌تر شدن مواضع آن در قبال حکومت کمک مؤثری کرد. مواردی همچون سرکوب روحانیون، کشف حجاب و موقوف کردن مراسم عزاداری محرم که موجب تحریک احساسات مذهبی مردم و افزایش محبوبیت روحانیون در اذهان عمومی شد، گواه صادق این مدعاست. (دلگشایی، ۱۳۸۶: ۱۱۷) بدین ترتیب اگرچه رضاشاه با بهره‌گیری از حرب‌های گوناگون توانست تعامل اولیه‌ای را در رابطه با

علما و نهاد دین داشته باشد، اما هرگز نتوانست باورهای دینی را از بین ببرد و بدین جهت آن تعامل اولیه به تقابل دو نهاد دین و دولت در دوره‌های بعدی منجر شد.

بعد از سقوط رضاشاه، فصل جدیدی از نحوه‌ی ارتباط بین دو نهاد دین و دولت آغاز شد. اگرچه حکومت پهلوی دوم، حکومتی دینی نبود و ادعایش جدی گرفته نمی‌شد، اما رویکرد خاصی را در قبال نهاد دین دنبال می‌کرد. این رویکرد که آن را می‌توان دنباله سیاست رضاشاه، هر چند به‌گونه‌ای ظریف‌تر دانست، حفظ تمایز در عین برتری‌جویی بود. به‌عبارت‌دیگر، این تمایز در سال‌های حکومت محمدرضا شاه پهلوی نیز تداوم یافت، ولی تلاش نخبگان سیاسی حاکم آن بود که عملکرد نهاد دین در چهارچوب سیاست‌های دولتی و تحت اقتدار آن باشد. (نبوی، ۱۳۹۱: ۲۶۷) تردیدی نیست که با رفتن رضاشاه، مذهبی‌ها که بیشترین فشار را در دوران او متحمل شده بودند، با از دست رفتن اقتدار قدرت مرکزی، موقعیت بهتری پیدا کرده بودند، اما درباره نفوذ دین پس از سقوط حکومت رضاشاه دو نکته قابل‌توجه وجود دارد: نخست اینکه، هر چند پهلوی اول با سیاست‌های خود سعی کرد ساختارهای دینی جامعه را بزدايد و جلوه‌های دینی را از جامعه حذف کند، اما باورهای دینی در بیشینه افراد جامعه پابرجا بود و توده مردم با وجود برخی تغییرات هنوز مطابق سنت‌های دینی اندیشیده و می‌زیستند. دوم اینکه، تغییرات جامعه ایران به سوی نو شدن و پیچیده‌تر شدن ساختار جامعه تأثیرات خود را بر روی نیروهای مذهبی نیز گذارد و طیف‌های گوناگونی را در میان آنان به وجود آورد و مهم‌ترین ویژگی این دوران را که همان پیدا شدن روشنفکران مذهبی است، پی‌ریزی کرد. (اسماعیلی، ۱۳۸۶: ۲۳۴-۲۳۳) بنابراین، از این دوره به بعد در کنار روحانیت، روشنفکران مذهبی نیز به‌عنوان یکی از ارکان نیروهای مذهبی محسوب می‌شدند.

این در حالی است که در جبهه مقابل و در زمینه سیاست دینی رژیم پهلوی نیز دو نکته حائز اهمیت است: نخست آنکه محمدرضا شاه می‌کوشید همواره بر ارتباط نزدیک خود با مراجع و علمای بزرگ تأکید کند. دیدار با برخی از مراجع و روحانیون و گاه پذیرش پیام‌ها و توصیه‌های آنان به مناسبت‌های گوناگون، از اقداماتی بود که در این زمینه صورت می‌گرفت. نکته دیگر آنکه شاه در مقاطع مختلف بحث مذهبی بودن خود را پیش می‌کشید و عنوان می‌کرد که مورد حمایت و لطف خداوند است. سفرهای هرساله به مشهد، برگزاری مراسم عزاداری در ماه محرم و شرکت در مراسم حج و غیره همگی اقداماتی بود که مذهبی بودن شاه و تعامل مثبت با نهاد دین را به اذهان تزریق می‌کرد. (نبوی، ۱۳۹۱: ۲۶۸-۲۶۷) با بیان این نکات باید گفت که محمدرضا شاه خواهان نابودی کامل دین و تمایز آن با دولت نبوده است، بلکه ارتباط میان آن دو را تا جایی قبول داشت که اولاً تفوق دولت خدشه‌دار نشود و ثانیاً دین به‌عنوان یک نهاد اجتماعی معرفی شود. با این همه محمدرضا شاه برای تحقق هدف جدایی دین از سیاست، دست به یک سری اقدامات و سیاست‌های اصلاحی زد که از دید علما و مشرعین ضد‌مذهبی

بود؛ بنابراین، واکنش تند نیروهای مذهبی به رهبری امام خمینی را برانگیخت. (خلجی، ۱۳۸۸: ۱۰۲) بر این اساس، حرکت مبارزاتی امام خمینی (ره) رابطه سابق نهادهای دین و دولت را بر هم زد و موجب تغییرات شگرفی در رابطه دین و دولت شد؛ بنابراین، فصل جدیدی در مناسبات دین و دولت در عصر پهلوی به وجود آورد که در نفی و حداقل عدم تأیید مراجع تقلید نسبت به رژیم شاه خلاصه می‌شد. (نجاتی حسینی، ۱۳۸۲: ۸۶-۸۴)

۳-۳. دوره جمهوری اسلامی

در سده بیستم، دو انقلاب مهم انقلاب مشروطه (۱۲۸۵-۱۲۸۵) و انقلاب اسلامی (۱۳۵۷) در ایران روی داد. انقلاب نخستین شاهد پیروزی هر چند کوتاه روشنفکران مدرن بود؛ روشنفکرانی که از ایدئولوژی‌های غربی الهام می‌گرفتند و قانون اساسی کاملاً غیردینی مدون کردند، اما با انقلاب دوم، علمای سنتی به میدان آمدند؛ علمایی که از «دوران طلایی اسلام» الهام می‌گرفتند، پیروزی خود را با طرح و تدوین یک قانون اساسی کاملاً دینی تضمین کردند. (آبراهامیان، ۱۳۸۸: ۶۵۳) با این تحول، علما از حالت اپوزیسیون خارج شده و در موضع حاکمیت قرار گرفتند و تجربه جدیدی فراتر از صفویه و مشروطه و حتی فراتر از رابطه معمول دین و سیاست آغاز شد و دین و دولت به هم گره خوردند. (موثقی، ۱۳۸۲: ۲۶۲) در واقع، وقوع انقلاب اسلامی زمینه‌ساز الگوی جدیدی از نظام سیاسی شد که توانست با تکیه بر سه اصل ارزش‌های اسلامی، جایگاه مردم و رهبری مرجعیت دینی، به تبیین سازگاری اسلام و دموکراسی و رابطه دین و سیاست بپردازد. در همین راستا، امام خمینی (ره) تلاش کرد تا نشان دهد که بین دین اسلام و سیاست اسلامی، رابطه‌ای از نوع «وحدت» برقرار است. (موسوی، ۱۳۸۶: ۱۸۵) از نظرگاه ایشان، دین نه به‌عنوان امری صرفاً فردی و خصوصی که به‌عنوان نظامی متکامل و مترقی و دربردارنده نگرشی جامع نسبت به مسائل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی است که می‌تواند علاوه بر تقنین قوانین الهی، نسبت به تنفیذ و اجرای حدود و احکام اسلامی در جامعه نیز اقدام کند. ایشان با طرح نظریه ولایت فقیه، پیوندی ناگسستنی بین دین و دولت را تثویز کرد. (دهشیری، ۱۳۷۸: ۶۲) در این مسیر، ضمن تأکید بر جهت‌گیری الهی انگیزه‌ها و افزون بر امکان شعار عدالت و آزادی، به دنبال تحقق یک حکومت اسلامی ولایی مبتنی بر مردم‌سالاری دینی بودند که منجر به تأسیس نظام جمهوری اسلامی در ایران شد. (شیرودی، ۱۳۸۴: ۱۲) مردم‌سالاری دینی الگویی از نظام سیاسی را ارائه می‌کند که بیشتر مطابق با تعاریف حداقل‌گرا از دموکراسی (مردم‌سالاری) و تعاریف حداکثرگرا از دین است. (خرمشاد، ۱۳۸۳: ۳۱۰)

در ایران پس از انقلاب اسلامی، جمهوری اسلامی گفتمانی است که هدف آن هدایت جامعه مطابق با اصول اسلامی است. این گفتمان در ایران بر مذهب شیعه به‌عنوان دال برتر و

سامان‌دهنده حیات سیاسی و اجتماعی جامعه ایرانی تأکید می‌کند. در این گفتمان، اعتقاد بر این است که اسلام نسبت به ادیان دیگر از شمولیت و گستردگی بیشتر برخوردار است و اینکه دین و سیاست مکمل و دو گونه‌اند، ولی دوگانه و بیگانه نیستند. بدین ترتیب گفتمان جمهوری اسلامی با داشتن ارکان و مؤلفه‌هایی همچون اسلامیت و جمهوریت، توانست در راستای استقرار حکومت اسلامی مردم‌سالار به‌عنوان گفتمان مسلط، در مقابل گفتمان‌های معارض تبدیل شود و قرائت جدیدی را از پیوند میان دین و دولت در راستای نظام دینی مردم‌سالار عرضه کند.

۴. دین و دولت در ترکیه

اگرچه سیاست لائسیسم و آنچه از دوران آتاتورک به بعد حرکت نوگرایی خوانده شد، موجب شد که بسیاری از عرصه‌های ترکیه مورد تغییر قرار گیرد، اما نکته برجسته در بررسی رابطه دین و دولت در تاریخ ترکیه این است که هرگز کلیت اسلام در سیاست و جامعه این کشور پیاده نمی‌شد و الگوهای رفتاری موجود در عرصه‌های سیاسی به‌گونه‌ای بود که نهاد مذهب بیشتر نهادی دولتی به شمار می‌رفت. مذاقه ژرف در وضعیت تاریخی امپراتوری عثمانی تا قبل از ظهور جمهوری ترکیه نشان می‌دهد که امور مذهبی امپراتوری به وسیله شیخ‌الاسلام استانبول رهبری می‌شد که در هنگام ضعف پادشاهان عثمانی می‌توانست اقدامات آن‌ها را غیر اسلامی بخواند، اما چه بسا شیخ‌الاسلام‌هایی که برای ندادن فتوا به نفع خلیفه جان خود را از دست می‌دادند و به همین دلیل است که نهاد روحانیت بیشتر نهادی دولتی و داخل نظام به شمار می‌رفت. این‌گونه بود که لائسیسم بدون رویارویی با یک ایدئولوژی مستحکم به راحتی مستقر شد. (زارع، ۱۳۸۱: ۱۳۹)

۴-۱- دوران پیشامدرن

بر اساس آنچه پیش‌تر آمد، ریشه‌ها و بنیادهای سکولاریسم در ترکیه را باید در دوران عثمانی جست‌وجو کرد. اصلی‌ترین مشخصه دولت عثمانی، سنت دولت نیرومند بود. (حافظیان، ۱۳۸۳: ۱۴۸) مؤثرترین عنصر در شکل‌گیری دولت عثمانی، سنت‌های اسلامی بوده است. شاو معتقد است که حکومت عثمانی بر اساس هدف‌های دینی و اقتصادی بنا شد و عثمانیان در نظر داشتند حاکمیت اسلام را گسترش دهند و غنائمی به دست آورند. (دورسون، ۱۳۸۱: ۱۸۴) در حکومت عثمانی پادشاه نماینده نظام سیاسی و علما نماینده نظام دینی بودند و میان آن‌ها نوعی از تعامل به نفع اقتدار سیاسی وجود داشت. تا زمان آغاز جنبش‌های نوگرایانه در جامعه عثمانی، دین نیرویی تأثیرگذار بود، اما با ظهور عناصر مدرن در مجموعه حاکمیت عثمانی، این نهاد مجبور به واگذاری مسئولیت و قدرت خود به عناصر غیردینی شد.^۱ (شاو، ۱۳۷۰: ۴۶۴)

اسلام در بین عثمانی‌ها به اعتبار بعد سیاسی آن، به‌عنوان بخش جدایی‌ناپذیر دولت درآمد، اما در این موضوع وزنه دولت سنگین‌تر بود. بر اساس ذهنیت عثمانی «حکومت مافوق تمام امور قرار دارد. در نبود دولت هیچ‌چیزی وجود ندارد. پادشاه مقدس است و دین مقدس‌ترین است، اما بدون حکومت، هم پادشاه و هم دین لگدمال خواهد شد.» (خلج منفرد، ۱۳۹۱: ۴۷)

۴-۲- دوران آتاتورک

آتاتورک در ابتدا در پی آن بود که خلافت را به‌عنوان یک مؤسسه مذهبی حفظ کند، اما به محض مشاهده فشارهای موجود در جهان اسلام برای حفظ این نهاد و نیز احساس خطر از جانب جریان‌های اسلامی تصمیم به الغای آن گرفت. (نافع، ۱۳۸۵: ۵۶) انحلال اقتدار مذهبی در واقع نخستین اقدام آتاتورک در مسیر ایجاد ترکیه نوین بود. آتاتورک تا زمانی که از تحکیم قدرتش مطمئن نبود به از بین بردن خلافت دست نزد و به تدریج زمانی که از تحکیم قدرت خود اطمینان یافته بود مجلس کبیر ملی را وادار به الغای نهاد خلیفه کرد. همزمان با آن یک نهاد برای رسیدگی به امور مذهبی ایجاد کرد و پس از آن مدارس، دادگاه‌های مذهبی و نهاد درویشان را تخریب کرد. دین‌زدایی آتاتورک حتی تعطیلات هفتگی را نیز در بر گرفت و این تعطیلات از ساعت یک بعدازظهر شنبه تا دوشنبه اعلام شد؛ در نتیجه، همچون کشورهای اروپایی یکشنبه به جای جمعه روز استراحت تعیین گردید. (سهایی، ۱۳۶۸: ۲۸)

پس از تأسیس جمهوری گرچه ملی‌گرایان ترک به بهانه سال‌های طولانی جنگ و عواقب اقتصادی فاجعه‌بار آن می‌توانستند مانند ترکان جوان سیاست‌های خشنی را در پیش گیرند یا به بهانه مصیبت‌ها و سختی‌ها مانند آلمان نازی دولتی انتقام‌جو و سرکوب‌گر و دیکتاتورمآب شوند، اما جمهوری ترکیه و بنیان‌گذاران آن چنین روشی را در پیش نگرفتند. سیاست آن‌ها مبتنی بر ارائه تصویری مثبت از خود و نیز ارائه دورنمایی روشن از آینده ملت ترک بود. (شاو، ۱۳۷۰: ۶۲۰) در فوریه ۱۹۳۷ همه آرمان‌های کمال در شش اصل جداگانه در ماده ۲ قانون اساسی گنجانده شد: جمهوری خواهی، ملت‌باوری، مردم‌محوری، انقلابی‌محوری، دین‌جدایی (سکولاریسم) و دولت‌محوری. (اتابکی، ۱۳۹۱: ۶۷)

دین‌زدایی و سپس دولت‌محوری به‌عنوان دو اصل مهم از شش برنامه اصلی کمال، در واقع تعیین‌کننده چشم‌انداز و سیاست‌های کشور بود. اصل دین‌زدایی موجب از بین رفتن نهاد خلافت و شیخ‌الاسلام و نیز نظام مدارس، مکتب‌خانه‌ها و ادغام آن در نظام یکپارچه آموزش ملی شد. در این مسیر، تصویب قانون تشکیلات محاکم ملی در سال ۱۹۲۴ منجر به واگذاری تمام محاکم شرعی به محاکم عرفی و نابودی محاکم شرع و تدوین مجموعه قوانین عرفی جدید منبعث از قوانین کشور سوئیس و ایتالیا شد. تغییر الفبای عربی به لاتین در سال ۱۹۲۸ و اعطای حق رأی به زنان در سال ۱۹۳۰ همگی از پیامدهای غیرمستقیم اجرای این اصل بود.

(Keyman, 2007: 222) بر این اساس، اگرچه هدف سیاست‌های مبتنی بر دین زدایی کاهش نفوذ روحانیت بود، اما این سیاست هیچ‌گاه هدفش بر مبنای محو و نابودی دین نبود. با این توضیحات باید گفت که سکولاریسم در ترکیه نه تنها می‌خواست فضای مذهبی را از فضای سیاسی جدا کند، بلکه می‌خواست بر مذهب نیز نظارت کند. (اتابکی، ۱۳۹۰: ۲۶۲)

۳-۴. دوران جمهوری دوم ترکیه و نقش جنبش‌ها و احزاب اسلام‌گرا

کودتای ۱۹۸۰، ناقوس مرگ کمالیسم افراطی با محتوای لائیسزم ملحدانه بود. تجارب گوناگون نظام سیاسی طی نزدیک به پنج دهه و بحران‌ها و آشوب‌های پیاپی، خوش‌بینی‌ها و آرمان‌های بلندپروازانه کمالیسم انقلابی و رادیکال را زیر سؤال برد. سنت قوی دولت‌سالاری، این توهم را در میان برخی از نخبگان ترک ایجاد کرده بود که می‌توان جامعه را به شکل دلخواه مهندسی کرد، آن هم با تکیه بر امکانات محدود؛ اما واقعیت‌های موجود اجتماعی- فرهنگی ترکیه زوایایی دیگر از لایه‌های اجتماعی ترکیه را نشان می‌داد که مطابق با آرزوهای نخبگان کمالیست نبود. مدرنیزاسیون نتوانسته بود مظاهر فرهنگ سنتی را از بین ببرد و مذهب را ریشه‌کن کند. ارزش‌های لیبرال، تنها در میان درصد کمی از مردم مقبولیت پیدا کرده بود و در حالت کلی جامعه غربی نشده بود. در چنین فضایی ایدئولوژی رسمی تا حدی به چالش کشیده شد که در سال ۱۹۹۱ دکتر محمد آلتان، تعبیر «جمهوری دوم» را به کار برد. بحران‌های اجتماعی که به‌ویژه طی دهه‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۸۰، ترکیه را فرا گرفته بود در فضای لیبرالی دوران اوزالیسم در دهه ۱۹۸۰، کمالیسم افراطی را به چالش کشید. (مطلبی و زمانی، ۱۳۹۳: ۱۴۹-۱۴۸) در واقع شرایط جدید زمینه را برای رشد جنبش‌ها (جنبش نوری و گولنیسم) و احزاب اسلام‌گرا (رفاه، فضیلت، عدالت و توسعه) در ترکیه فراهم کرد.

به نظر می‌رسد که یکی از علل رشد اسلام‌گرایی در ترکیه در دهه‌های اخیر، اقدام‌ها و برنامه‌های کمالیست‌ها از جمله سیاست‌های مذهب‌زدایی، کم‌رنگ شدن ارزش‌ها و هنجارهای دینی و غیره باشند که به نحوی فرایند غیریت‌سازی را تشدید می‌کنند. برنامه‌ها و سیاست‌های ضد مذهبی نهادهای کمالیست، موجب دلسردی مردم نسبت به رفتار سیاسی حاکمان شد و این امر موجب شد که اسلام‌گرایان، نهاد دولت را به منزله یک غیر و دشمن تلقی کنند؛ زمانی که این غیریت در دو جبهه داخلی (غیریت حاکمان) و خارجی (غیریت‌سازی با غرب) به اوج خود رسید، جنبش‌ها و جریان‌های اسلام‌گرا در ترکیه فعال شدند. (امام‌جمعه‌زاده و دیگران، ۱۳۹۲: ۵۱-۵۰) در همین راستا، یکی از جنبش‌های اسلام‌گرای مهم در ترکیه «جنبش نور» است. جنبش نور که یکی از جنبش‌های مذهبی و اصلاح‌گرایانه مهم در تاریخ ترکیه معاصر است، متأثر از سعید نوری و افکار و نوشته‌های او بود و چون وی این‌گونه استدلال می‌کرد که هیچ تضادی میان دین و علم وجود ندارد، با اقبال زیادی مواجه شد و میانه‌روهای مذهبی

نیز به دلیل تأکید رساله نور بر ارتباط اسلام با عقل، علم و مدرنیته از آن استقبال کردند. (موتقی و نیری، ۱۳۸۹: ۵۳-۵۲) پس از نوری، رهبری جنبش اسلام‌گرایی را «فتح‌الله گولن» شاگرد خلف نوری، بر عهده گرفت. گولن قائل به وجود تضاد میان اسلام و مدرنیته نیست و از دید وی «اسلام صوفیانه» که در ترکیه غالب است، نسبت به سایر جوامع اسلامی، توانایی بسیاری در انطباق با اقتصاد بازار آزاد و دموکراتیزاسیون و نظام سیاسی سکولار دارد؛ بنابراین، از نظر وی اسلام با مدرنیته و دموکراسی سازگار است. با این حال، گولن در تبیین رابطه اسلام و دموکراسی شروطی را قائل است. از نظر وی دموکراسی نوعی نظام سیاسی است، ولی اسلام یک دین است و از جامعیت بیشتری نسبت به دموکراسی برخوردار است، زیرا مسائل بسیاری را دربر می‌گیرد که نمی‌توان میان آن و دموکراسی ارتباطی برقرار کرد. از دید وی، اسلام شکل ثابت و ویژه‌ای از حکومت را ارائه نکرده است و در تلاش برای شالوده‌بندی آن هم نبوده است و تنها آرمان‌های مشترک اجتماعی و جهانی اسلام و دموکراسی قابل‌قیاس با یکدیگر هستند. به نظر او، اسلام اصول اساسی‌ای را بنیان نهاده که بعدها از ویژگی‌های درخشان حکومت‌های غربی شده و آن حق مردم برای انتخاب نوع حکومت دلخواه خویش منطبق با شرایط زمانی و مکانی آنان است. وی به تغییرناپذیر بودن آموزه‌های اخلاقی دین اعتقاد دارد، اما شکل حکومت و نظام سیاسی را جزو اصول تغییرناپذیر دین نمی‌انگارد. (نوازی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۵۸) از زمان تأسیس حزب عدالت و توسعه در سال ۲۰۰۱، پیروان گولن و طریقت صوفی‌گری ترکیه از این حزب حمایت کرده‌اند. رجب طیب اردوغان، رئیس‌جمهور کنونی ترکیه، نیز یک پیشینه طریقتی داشته است و اکثر اعضای کابینه وی نیز به جنبش گولن تمایل و گرایش دارند و در اغلب سمینارها و مراسم مذهبی و انجمن‌های خیریه این جنبش مشارکت می‌کنند. (همان: ۱۷۰-۱۶۹)

به نظر می‌رسد در اولین دوره بسیج اسلام سیاسی در ترکیه (۱۹۹۱-۱۹۸۰)، نظامیان به‌عنوان گروهی از نخبگان مهم کشور فرصت‌های سیاسی مهمی برای اسلام‌گرایان به وجود آوردند و سنتز ترک-اسلام را به‌عنوان ایدئولوژی رسمی دولت اعلام کردند. در دوره دوم بسیج اسلام سیاسی، نظام سکولار-دموکراتیک به‌عنوان یک دشمن بیرونی مورد انتقاد قرار گرفت و از سبک زندگی اسلامی و مدل دولت دینی (نظام عادلانه) به‌عنوان راه‌حل این مشکلات، حمایت شد. در دوره سوم، اسلام نه به بخشی از برنامه سیاسی، بلکه به بخشی از هویت اجتماعی و فرهنگی تبدیل شده است. در این دوره، با به قدرت رسیدن حزب عدالت و توسعه، به اسلام به‌عنوان یکی از عناصر اجتماعی ترکیه و بخشی از سنت آن و نه یک ایدئولوژی نگرسته می‌شود. (آقاحسینی و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۳۰-۱۱۷) در واقع، پس از کودتای ۱۹۹۷ گروه‌های اسلام‌گرا به تغییر راهکار خود پرداختند و سعی کردند تا با گفتمانی جدید به مقابله با قدرت کمالیست‌ها بپردازند؛ البته در این راستا گروه‌های اسلام‌گرا به دو بخش تقسیم شدند؛ درحالی‌که

احزاب فضیلت و سعادت، همچنان خود را تداوم‌بخش جنبش نگرش ملی معرفی می‌کردند و به‌رغم تغییر دادن بخشی از راهکارهای خود، همچنان به دنبال هژمونیک کردن اسلام به‌عنوان دال مرکزی منظومه فکری خود بودند، ولی حزب عدالت و توسعه، چرخشی گفتمانی را در اندیشه‌های خویش به وجود آوردند و سعی کردند تا از یک طرف، فرهنگ دموکراتیک را درون نظام سیاسی و اجتماعی ترکیه تعمیق بخشند و از سوی دیگر تلاش کردند تا با مفروض گرفتن اسلام به‌عنوان یکی از عناصر فرهنگ ترکیه، آن را از حاشیه به متن جامعه ترکیه وارد سازند و بدین ترتیب از آزادی‌های دینی و مذهبی مردم ترکیه دفاع کنند. در واقع، هدف اصلی حزب عدالت و توسعه، ادغام ارزش‌های مدرن (دموکراسی) با ارزش‌های محلی (اسلام) است. (امام‌جمعه‌زاده و دیگران، ۱۳۹۲: ۵۹-۵۸)

گفتمان جدید اسلام‌گرایی (حزب عدالت و توسعه) ترکیه تلاش می‌کند تعریفی جدید از ارتباط عملی اسلام و تجدد در جامعه ترکیه ارائه دهد. این گفتمان ادعا دارد تناقضی میان اسلام و لائسیسم نیست و معتقد است که اسلام، دین است، اما لائسیسم نوعی شیوه مملکت‌داری است و نباید میان این دو خلط کرد. در این دیدگاه از یک طرف، دین در امور اجرایی و سیاست-گذاری به‌طور مستقیم دخالت ندارد و از طرف دیگر، دولت نیز به باورهای دینی افراد و گروه‌ها احترام می‌گذارد و آن‌ها آزاد خواهند بود تا مطابق با اعتقادهای دینی خود در اجتماع رفتار کنند؛ بنابراین، می‌توان استدلال کرد که از این دیدگاه، گفتمان جدید اسلام‌گرایی به‌صورت غیرمستقیم، به اسلام‌میزه کردن کشور ترکیه، از طریق در آغوش گرفتن دموکراسی و تقویت بخش‌های مختلف جامعه مدنی بسیار کمک کرده است. (همان: ۶۸-۶۷) فرایند به فعالیت رسیدن جنبش‌های اسلامی در ترکیه نشان می‌دهد که اسلام با توجه به وضعیت‌ها و شرایطی که در آن قرار می‌گیرد، تفاسیر متفاوتی به خود می‌گیرد. با توجه به این موضوع، گفتمان جدید اسلام‌گرایی در ترکیه تعریف جدیدی از هم‌زیستی عملی اسلام و تجدد در این جامعه ارائه می‌دهد؛ به‌طوری‌که تجربه اسلام‌گرایان جدید ترکیه در قالب حزب عدالت و توسعه عملاً گفتمان کمالیستی در این کشور را از طریق روش‌های دموکراتیک و مسالمت‌جویانه تضعیف کرده و گفتمان تازه‌ای را در این کشور به منصفه ظهور رسانده است. (آقاحسینی و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۰۶)

۵. عوامل مؤثر بر ماهیت رابطه دین و دولت در ایران و ترکیه

برای سالیان طولانی الگوی مدرنیت اروپایی در جوامع غیراروپایی همچون ترکیه و ایران تنها الگوی پذیرش مدرن‌سازی تلقی شده است. هرچند از آغاز قرن بیستم به بعد، کشور ژاپن نمونه الهام‌بخشی بوده است از اینکه یک کشور غیرغربی می‌تواند مدرن شود، بی‌آنکه غربی شود. (اتابکی، ۱۳۹۱: ۷) همین یک مورد می‌تواند به‌عنوان یک «فکت تاریخی» برای اثبات ادعای

ما درباره مدرنیته چندگانه مطرح باشد. در مسیر مقایسه روند در ایران و ترکیه و تأثیر آن در تحول رابطه دین و سیاست، باید گفت که کیفیت رابطه دین و دولت لزوماً از یک عامل ناشی نمی‌شود، بلکه مجموعه‌ای از مؤلفه‌های جامعه‌شناختی و تحولات سیاسی و اجتماعی تأثیرگذار بوده‌اند.

۵-۱. مناظرات بنیادی شیعه و سنی

اندیشه سیاسی مسلمین درخصوص رابطه دین و دولت در اسلام را می‌توان در دو قالب فکری عمده، یعنی طرفداران نظریه عمومی همبستگی دین و دولت و طرفداران نظریه عمومی تفکیک و جدایی دین و دولت سازمان‌دهی کرد. (موسوی، ۱۳۸۶: ۱۰) در اندیشه سیاسی تشیع و تسنن، کلیدواژه تبیینی رابطه دین و سیاست به مقوله «امامت» و «خلافت» مرتبط است. امامت از منظر شیعیان به‌عنوان نمونه عالی دولت اسلامی مطرح است، تا جایی که عقیده دارند امامت از ارکان اعتقادی و نه فروع فقهی اسلام بوده و خداوند امامان معصوم را برای اداره نظام سیاسی و هدایت جامعه اسلامی بعد از پیامبر برگزیده است. این در حالی است که خلافت نمونه آرمانی دولت و نظام اسلامی از دیدگاه اهل سنت بوده و آن را وصفی می‌دانند که برای تمام دولت‌های بعد از پیامبر اعم از صالح و فاسد اطلاق می‌شود. (فیرحی، ۱۳۸۶: ۳۹-۳۲) این موارد سبب بروز برخی اختلافات و درنهایت منجر به تولید و ارائه نظریات مختلف شیعه و سنی در باب دولت و حکومت و در ادامه، کیفیت رابطه دین و سیاست شد. حال اگر این دو نظام سیاسی را در دو کشور ایران و ترکیه مطالعه کنیم، در ادامه خواهیم دید که شباهت‌ها و تفاوت‌هایی را در طی کردن مسیر مدرنیته در این دو کشور پدید آورده است.

۵-۲. نوع پنداشت از مدرنیته

رهایی از عقب‌ماندگی انگیزه اصلی گرایش‌های مدرن، هرچند با مبانی و نتایج متفاوت، در ایران و ترکیه تلقی می‌شود. اگرچه روند مدرن شدن و در ادامه تأثیری که این موضوع در کیفیت رابطه دین و دولت داشت، از دوران قاجار و عباس میرزا در ایران و دوران عثمانی و سلطان عبدالمجید در ترکیه آغاز شد، ولی نگاه این پژوهش در زمان آغازین این روند به دوره رضاشاه در ایران و دوره آتاتورک در ترکیه معطوف است. دوره‌هایی که در آن مدرنیته به صورت پدیده‌ای وارداتی و با تکیه بر ایدئولوژی غرب‌محور و به صورت اجبارآمیز توسط دولت تجربه شد. (رشیدی، ۱۳۹۰: ۱۲۹) در حقیقت کاربست الگوهای غربی و به عبارتی روشن‌تر الگوی تجدد آمرانه و مدرنیزاسیون از بالا در ترکیه و ایران پس از جنگ جهانی اول از ناکامی تلاش‌های اولیه برای ترویج مدرن‌سازی در دو کشور همسایه ناشی می‌شد. نکته

بسیار مهمی که در ابتدا برجسته می‌نماید این است که کشور ترکیه و شخص آتاتورک، مدرنیته و نوسازی را به لحاظ زمانی، بسیار زودتر از ایران و شخص رضاشاه تجربه کرد و عمق و گستردگی آن در ترکیه بسیار بیشتر از نوسازی دوران رضاشاه در ایران بوده است.

آنچه در ترکیه باعث نوسازی شد شکست امپراتوری عثمانی بود که از منظر ترکان جوان و به تعبیر گوناگون، شکست در عثمانی‌گری، پان‌اسلامیسم و پان‌تورانیسم بود. (نعیمی، ۱۳۸۶) از پی جنگ‌های شش‌ساله روسیه و ترکیه و شکست عثمانی‌ها از امپراتوری تزاری، عثمانی‌ها معاهده «کوچوک کاینارجا» را امضا کردند که افزون بر واگذاری اراضی، دستاویزی برای مداخله‌ی آینده‌ی روسیه در امور داخلی امپراتوری عثمانی فراهم آورد. تلاش دیگری از جانب عثمانی‌ها برای تغییر سرنوشت خود در جنگ دیگری در ۹۲-۱۷۸۷ به فاجعه انجامید و فتح مصر از سوی نیروی اعزامی ژنرال بناپارت در سال ۱۷۹۸ سرافکنندگی دیگری برای این امپراتوری بود. نظیر آن، دو معاهده‌ی پی‌درپی «گلستان» و «ترکمن‌چای» بود که از پی شکست ایران در جنگی درازمدت با روسیه به این کشور تحمیل و منافع روسیه‌ی تزاری به جزئی پایدار در هر تحول اجتماعی و نیز تجدید سازمان سیاسی ایران تبدیل شد. درواقع در واکنش به این معاهده‌های تحقیرآمیز بود که فراخوان برای تغییر و اصلاح نخست در ترکیه‌ی عثمانی و سپس در ایران شنیده شد. (اتابکی، ۱۳۹۱: ۹)

علاوه بر موارد فوق، درخصوص ترکیه باید به عامل مهم دیگری همچون ملی‌گرایی افراطی (پان‌ترکیسم) اشاره کرد که در اواخر دوره عثمانی مورد توجه قرار گرفت و در دوره حکومت کمال آتاتورک به یکی از محوری‌ترین برنامه‌های دولت تبدیل شد. بدین ترتیب در این دوره برای پر کردن احساس خلأ ناشی از بین بردن هویت اسلامی و همچنین برای مقابله با ادعاهای اقلیت‌ها، ملی‌گرایی افراطی مورد توجه دولت‌مردان قرار گرفت و در این راستا شاهد تأسیس «انجمن تاریخ» و «انجمن زبان ترک» هستیم. درواقع این روند موجب کم‌رنگ شدن ریشه‌های اسلامی در ترکیه شد. (قدیمی و جنگجو، ۱۳۸۹: ۹۵-۹۴) همچنین باید از تلاش‌های ضیاء گوکلپ به‌عنوان بزرگ‌ترین اندیشمند و نظریه‌پرداز غرب‌گرا یاد کرد؛ فردی که به‌عنوان الگوی آتاتورک، در مقابل پان‌اسلامیسم، ناسیونالیسم ترک و اقتباس تمام‌عیار تمدن غربی را برای شکستن زنجیره‌های جور و جهل برای ملت ترک لازم دانسته و همانند طه حسین مدعی بود که ملت او به اروپا وابسته است و نه جهان اسلام. وی می‌گفت: ما از نظر ملیت، ترک و از نظر مذهب (یعنی رسوم عبادی) مسلمان و از نظر فرهنگ و تمدن، اروپایی هستیم. (ذبیح‌زاده، ۱۳۸۰: ۷۸) البته نباید از تأثیر عملکرد ضعیف امپراتوری عثمانی در تفرق روشنفکران از اسلام نیز غافل شد. خلافت در دهه‌های پایانی عمر خود با تبدیل شدن به نظامی خودکامه نتوانست انتظارات را به درستی به اجرا درآورد؛ امری که در ایران هرگز انجام نشد تا باعث ایجاد انتظارات شود (نعیمی، ۱۳۸۶) و زمینه را برای حرکت‌های بعدی فراهم آورد.

۳-۵. نوع پنداشت از دین و سکولاریسم

یکی دیگر از زمینه‌های مهم در کیفیت رابطه دین و دولت، بسته یا گشاده بودن قرائت رایج از دین و سکولاریسم در جامعه است. این موضوع تحت عنوان «رواداری دوسویه» قابل بررسی است. مقصود از رواداری دوسویه استمرار گفت‌وگوی بین حکومت و دین بر سر مرز بین این دو در قلمروی مستقل طرفین و بر اساس احترام متقابل است. بر این اساس، رواداری دوسویه مستلزم سکولاریسمی گشاده و شکیبا از سویی و قرائتی کثرت‌گرا از دین از دیگر سو است. به عبارت دیگر، سکولاریسمی ستیزه‌جو و ناشکیبا با جهت‌گیری عقل‌گرایانه و فارغ از هر اشاره‌ای به خداوند یا نظم هنجاری توحیدی، زهر هر مصالحه‌ای است. قرائتی روادار از سکولاریسم، بدون اینکه درصدد حذف نهادها و هنجارهای دینی از سپهر عمومی باشد، با دیدگاه‌های متنوع دینی سازگار و هم‌ساز است. افزون بر آن، سکولاریسم شکیبا از ارزش‌های دینی برای قوام نظم اجتماعی و سیاسی موجود بهره می‌گیرد و در پی حذف هیچ قرائتی، چه دینی و چه غیردینی از آن نیست. بر این اساس، وجه تاریخی اسلام و نقش تبعی دین در دولت‌سازی عثمانی و نیز رسالت ستیزه‌جویانه ژاکوبینیست‌های جمهوری ترک در راستای خلق دولت - ملتی مدرن و سکولار، برقراری آرایشی خاص بین اسلام و سیاست را الزام‌آور ساخت. چنین آرایشی بیش از جدایی یا رواداری بر مهار و نظارت، متمرکز است که مفهوم آن ضدسکولار بودن اسلام نیست. هرچند نخبگان کمالیست به قصد فضاسازی برای سکولاریسم، از طریق تأسیس نهاد مدیریت امور دینی، ناگزیر از باز-تفسیر اسلام بودند. دلیل برداشت جامع‌تر از سکولاریسم در ترکیه را باید در ماهیت بسته اسلام سنتی رایج در آن جست. رژیم مصطفی کمال در سال ۱۹۲۳ زمانی که جمهوری ترکیه مدرن را تأسیس کرد با تأسیس حکومت خود، نهاد خلافت را با هدف سلطه کامل بر مساجد از طریق قرار دادن آن‌ها تحت نظارت کامل حکومت به وجود آورد؛ بنابراین، همه عواملان امور دینی به مستخدمان دولت مبدل شدند و صدور مجوز و عطف و امامت جماعت نیز منوط به گذراندن دوره آموزشی در مدارس دولتی شد؛ بنابراین، در ترکیه، سکولاریسم خاص تنظیم مناسبات بین دین و نهادهای سیاسی است و سکولاریزاسیون به موازات دگردیسی دینی یا اصلاح‌گری مستمر اسلامی، تکامل یافته است. بر این اساس، حکومت ترکیه دین و تفاسیر دینی را در مهار خود دارد و در این چهارچوب تفاسیر افراط‌گرایانه را به حاشیه می‌راند. به عبارت دیگر، مفهوم «مهار دین» می‌تواند بهترین گزینه برای معرفی رابطه دین و سیاست در ترکیه باشد. این در حالی است که این مفهوم در مقابل گزینه‌هایی همچون آزادی دین یا آزادی از دین در کشورهایی مانند امریکا و فرانسه قرار می‌گیرد. (یاووز، ۱۳۸۹: ۲۴۴-۲۴۰)

ولی در ایران عملاً سکولاریسم به معنای سکولاریسم موجود در ادوار مختلف ترکیه وجود نداشته است. در دوره‌های تاریخی مختلف در ایران دین همواره استقلال خود را حفظ کرده بود

و جایگاهی متفاوت نسبت به دین در ترکیه داشته است. در مواردی هم که تعاملی بین دین و دولت وجود داشت، تعاملی دوسویه برقرار بود و دین تمام سعی خود را بر تأثیرگذاری بر روی دولت قرار می‌داد؛ بنابراین، نوعی رواداری دوسویه بین دین و دولت برقرار بود که هم به لحاظ ماهوی و هم به لحاظ شکلی با رواداری موجود در ترکیه تفاوت داشته است.

۵-۴. جایگاه روحانیت

نکته دیگر موضوع جایگاه نهاد روحانیت به‌عنوان طبقه‌ای تأثیرگذار در کشور ایران بوده است. در ایران روحانیون تنها قشری بودند که هم در جامعه سیاسی و هم در جامعه مدنی حضوری فعال داشتند. تا جایی که به‌عنوان اولین پایگاه جامعه‌ی مدنی، اولین ضدقدرت در برابر دولت و تا اوایل قرن بیستم، بیدارترین قشر جامعه مطرح بوده‌اند. روحانیت همیشه عهده‌دار نهادها و تأسیسات حقوقی و قضایی بوده و نهادهای مربوط به آموزش و تربیت و اسناد و املاک، عمدتاً در اختیار آن‌ها قرار داشت. علاوه بر این، بخش فراوانی از امور خصوصی و اجتماعی مردم به دلیل فقدان قانون و سیستم کارآمد اجتماعی، توسط روحانیون و در چهارچوب قوانین شرع و فقه اسلامی اداره می‌شد. پادشاه نیز به‌عنوان «ظل الله» مشروعیت خود را از نهاد مذهب می‌گرفت و اساساً نوعی توازن قدرت میان مذهب و حکومت برقرار بود. روحانیت شیعه به‌عنوان حاملان دین، با برخورداری از قدرت فتوا و نفوذ اجتماعی فراوانی که داشتند، توانسته بودند در طول تاریخ ایران، بر اساس قوانین شرع، به نوعی بر زندگی مردم و نیز بر روابط آن‌ها با حکومت نظارت داشته باشند و در این میان کم‌وبیش به‌عنوان نیروی بازدارنده و توازن‌بخش عمل می‌کردند، چنان‌که در صورت ابراز مخالفت و مقاومت از سوی آنان در مقابل سلطه و نفوذ فرهنگی غرب، حاکمان و استعمارگران ناگزیر می‌شدند دیدگاه روحانیت را نیز مورد توجه قرار دهند. (کدی، ۱۳۷۵: ۴۴-۴۳)

در مقابل، در امپراتوری عثمانی یک نهاد مستقل دینی برای کنترل و مهار فعالیت‌های دینی و نیز ایجاد اسلام دولت‌محور تشکیل شد. این نهادینه‌سازی مانع از استقلال و آزادی عمل دین شد و اسلام را برای همیشه در قید حکومت قرار داد. این سنت در رژیم جمهوری نیز با تأسیس نهاد مدیریت امور دینی تداوم یافت که خود مبین توفیق نسبی سکولاریسم در ترکیه است. (یاووز، ۱۳۸۹: ۲۴۶) در حقیقت سابقه این امر که در نهایت منجر به چنین کیفیتی در رابطه دین و دولت می‌شود به اندیشه نخستین شیعه و سنی که پیش‌تر بدان اشاره شد برمی‌گردد. در اندیشه شیعی همواره وحدت دو حوزه دین و دولت برقرار بود، اگرچه در برخی از مقاطع تاریخی با نوساناتی همراه شد. در حال در ایران هیچ‌وقت دین در دولت ادغام نشد و همواره قدرتی در برابر دولت بود تا اینکه در جمهوری اسلامی ادغام بنیادین دین و دولت را شاهد هستیم، ولی در ترکیه و در اندیشه سنی همواره بر زمینی بودن سیاست و دولت تأکید

شده و در طول تاریخ همواره دولت بر نهاد دین تسلط داشت و نهاد دین در دایره مصلحت دولت می‌چرخید. دینی که با الغای خلافت، همراه با آن به حاشیه رفت و به شکل‌گیری دولت سکولار کمک کرد. هرچند اخیراً شاهدیم که در دولت منتسب به حزب عدالت و توسعه، در ترکیه ضمن حفظ ماهیت سکولار، تمایلاتی به سمت دین به چشم می‌خورد. به عقیده نگارنده، این تمایلات دینی با انگیزه‌های گیتی‌گرایانه صورت می‌گیرد که بی‌ارتباط با پذیرش ساختار سکولار نظام سیاسی در ترکیه نیست.

بر مبنای آنچه گفته شد در ابتدای قرن بیستم - به‌عنوان نقطه آغازین حدود پژوهش - در ایران، برخلاف ترکیه، نه تنها کماکان مشروعیت اجتماعی نهاد دین از مشروعیت سیاسی حکومت مستقل باقی مانده، بلکه به واسطه تقابل آشکار نهاد دین با نهاد حکومت در رخدادهایی مثل جنبش تنباکو و انقلاب مشروطه این مشروعیت افزایش یافته بود، اما در ترکیه به دلیل حضور مستقیم نهاد روحانیت دینی در ساختار قدرت حکومت، اضمحلال حکومت عثمانی ضربه‌ای جدی بر بدنه نهاد دین وارد آورد. در مقابل، سقوط پادشاهی قاجار بر نهاد دین در ایران تأثیر چندانی نگذاشت. این نکته تأثیرات تعیین‌کننده متفاوتی بر پیشبرد پروژه مدرنیزاسیون در زمان حکومت رضاشاه و آتاتورک داشت، زیرا نهاد دین به‌عنوان یکی از نهادهای سنتی که به‌طور کلی مخالف با اصلاحات همه‌جانبه مدرن در جامعه است در ایران بعد از جنگ جهانی اول کماکان دارای مشروعیت اجتماعی زیادی بود، در صورتی که در ترکیه این چنین نبود. بارزترین نمونه که مؤید قدرت اجتماعی نهاد دین در ایران و ضعف آن در ترکیه است، همانا سرنوشت جمهوری خواهی در دو کشور است. آتاتورک ابتدا در ۱۹۲۳ جمهوری اعلام کرد و چند ماه بعد در ۱۹۲۴ خلافت را ملغی کرد. به دلیل ضعف نهاد رسمی دین در ترکیه، اصولاً مقاومت چندانی در درون ترکیه در مقابل لغو خلافت صورت نپذیرفت، اما در ایران به واسطه ترویج دیدگاه‌های ضد دین جمهوری خواهان فرانسه طی قرن نوزدهم، روحانیون شیعه دیدگاهی منفی نسبت به حکومت جمهوری پیدا کرده بودند که رضاخان را از اعلام حکومت جمهوری بازداشت. (دلگشایی، ۱۳۸۹: ۱۱۴-۱۱۵)

کیفیت ارتباط و پیوند روحانیون و دولت در ایران و ترکیه متفاوت بود. در ایران نهاد دین به دلیل استقلال مالی، شبکه سازمان‌دهی شده قوی، رابطه روانی مرجعیت و مقلدان و داشتن برخی امکانات نظیر مساجد و حلقه‌های دینی توانست حدود و مرز خود را با دولت در مقاطعی حفظ کند، تا جایی که پیوند ارگانیک با بازار «به‌عنوان طبقه‌ای تأثیرگذار» را جایگزین پیوند با دولت قرار داد، ولی در ترکیه ضعف روحانیت به دلیل وابستگی به دولت نتوانست آن‌ها را به یک «قشر تأثیرگذار» تبدیل کند. تا جایی که انتصاب روحانیون توسط دولت صورت می‌گرفت. در نتیجه، این امر موجب شد تا روحانیت در ایران زیر سلطه دولت قرار نگیرد، ولی

در ترکیه این وابستگی موجب آن شد تا نهاد دین به‌عنوان یکی از زیرمجموعه‌های دولت محسوب شود.

۵-۵. ظرفیت و پتانسیل مذهب

نکته مهم دیگر، تفاوتی است که در ساختار قدرت در جامعه ایران و ترکیه وجود داشته است. نقشی که دین در این دو جامعه ایفا می‌کند بر پتانسیل قدرت داعیه‌داران نوسازی در دو کشور که دولت‌های مدرن مطلقه ایجاد کردند، تأثیر متفاوتی نهاد. تفاوت در پتانسیل مذهب در این دو کشور را می‌توان در تفاوت میان رویکرد دو مذهب شیعه و سنی به قدرت نیز دانست. بحث درباره محتوای نظریه حکومت در دیدگاه‌های نظری شیعه و سنی از حوصله این پژوهش خارج است، اما به قدر کفایت باید اشاره کرد که نظریه‌پردازان اهل سنت تا دهه‌های پیش همواره همراه حکومت و در پی تأیید آن بوده‌اند، درحالی‌که نظریه رسمی مذهب شیعه بر پایه مخالفت با دولت غاصب استوار بود و در بعضی از مقاطع، پذیرش حکومت غصبی در زمان غیبت را تحت عنوان «مقدمه واجب، واجب است» توجیه می‌کرد. (دلگشایی، ۱۳۸۹: ۱۱۰)

اگرچه رضاشاه دست به سرکوب علمای مذهبی زد، اما هرگز نتوانست از سرمایه‌ای که آنان در میان مردم برخوردار بودند، بکاهد. به‌خصوص آنکه در اندک زمانی پیش از سلطنت رضاشاه، روحانیون در کنار ضعف شاهان قاجاری از قدرت بسیار زیادی برخوردار بودند. آنان در چند قیام بزرگ، همچون نهضت تنباکو و مشروطه، نقش بسیار مؤثری داشتند و به‌عنوان رهبران و پیش‌برندگان قیام نقش‌آفرینی می‌کردند. این در حالی است که در ترکیه، سقوط عثمانی به پای نادرست عمل کردن خلافت اهل سنت نوشته شد و وجهه روحانیون سنی نیز زیر سؤال رفت. رویارویی روحانیون با رضاشاه در ماجرای جمهوری خواهی، که احتمالاً به تقلید از آتاتورک بود، به خوبی خود را نشان داد. این غائله که یک سال پس از اعلام جمهوری در ترکیه و یک سال پیش از بر تخت نشستن رضاخان روی داد، با ناکامی رضاشاه به پایان رسید. (نعیمی، ۱۳۸۶)

در ترکیه با توجه به رسمی و قانونی بودن جدایی دین از سیاست، نوع پنداشت سکولار از دین مورد نظر حاکمیت سیاسی و دولت‌ها بوده است؛ بنابراین، هر چند با اصلاحات رخ داده در عرصه سیاسی دولت ترکیه از شدت یک‌جانبه رویکرد سکولاریستی کاسته شده است، ولی اصول آن کماکان مدنظر دولت‌مردان قرار دارد. در این میان احزاب اسلام‌گرا همچون حزب رفاه و حزب فضیلت و در نهایت روی کار آمدن حزب عدالت و توسعه به رهبری اردوغان در شکلی اصلاحی به نظام سکولار رجوع کرده‌اند؛ بنابراین، در ترکیه هر چند پنداشت سکولار از دین از زمان جمهوری نوین ترکیه به رهبری آتاتورک نقش دین را در جامعه و زندگی سیاسی و اجتماعی در ابعاد کلان و ساختارهای رسمی و در ابعاد خرد کنش‌های رفتاری افراد و

گروه‌های اجتماعی کم‌رنگ‌تر کرده است، ولی با توجه به زمینه‌های قوی ارزش‌ها، اعتقادات و نمادهای دینی رجوع دوباره به دین از اهمیت به‌سزایی برخوردار بوده است. در ایران، اما به دلیل آنکه نوع نظام سیاسی از اساس «اسلامی» تعریف شده است، شاهد نقش‌آفرینی مستقیم نهاد دین و نخبگان دینی در سیاست هستیم. بر این اساس، می‌توان از حضور متغیر «دخالت مذهب در سیاست» در ایران و غیاب آن در کشور ترکیه سخن گفت. (کاشانی، ۱۳۹۲)

نکته قابل‌توجه اینکه در ترکیه رهبران سیاسی جدید توانسته‌اند تعادلی منطقی بین ارزش‌های جامعه مدرن و مردم‌سالاری مبتنی بر ارزش‌های جامعه جهانی با اسلام سیاسی برقرار کنند. البته نیروهای لائیک و نظامیان وابسته به فلسفه‌ی کمالیسم از سویی و گرایش‌های قومیتی پان‌ترکیسم از جمله موانع مهم در این مسیر بوده‌اند. با این وجود، این نتیجه در ترکیه حاصل شده که پنداشت سکولار از دین توانسته است به شکلی توسعه سیاسی مبتنی بر مردم‌سالاری را در ترکیه ایجاد کند. با این همه، این را باید اضافه کرد که تعامل نزدیک بین دین و دولت در صحنه اجتماعی و سیاسی ترکیه از شاخص‌های کلیدی این کشور است و علی‌رغم تغییر حکومت و مبانی مشروعیت آن از مشروعیت دینی به مشروعیت ملی، هنوز سیاست ترکیه نمی‌تواند از نقش تعیین‌کننده مذهب در راه اهداف خود غافل باشد، تا آنجا که در نماز جمعه، خطبا و ائمه جماعات بر اساس سیاست از قبل تعیین‌شده دولتی و هدایت سازمان امور دینی، مردم مسلمان ترکیه را به اشکال مختلف به حمایت از دولت دعوت می‌کنند. (حیدرزاده نائینی، ۱۳۸۰: ۸۶)

۶. نتیجه‌گیری

همان‌گونه که در مبحث نظری پژوهش حاضر بیان شد، تجربه مدرنیته واحد نیست و می‌توان تحت تأثیر شرایط مختلف، از مدرنیته‌ها سخن به میان آورد که در آن محتوای تاریخی و نیز پیش‌نیازها و بسترهای فرهنگی جامعه بسیار تأثیرگذار می‌باشند. به‌عبارتی دیگر، می‌توان مدرن شدن، اما غربی نشدن. در همین راستا تجربه مدرنیته و تحول رابطه دین و دولت در ایران و ترکیه مورد بررسی واقع شد. نتایج پژوهش حاکی از آن است که رابطه دین و دولت در جامعه ایران در دوره‌های مختلف، از یک‌طرف متأثر از اندیشه‌های سیاسی ایران باستان و از طرف دیگر تحت تأثیر اندیشه‌های سیاسی دوره اسلامی و از طرف سوم متأثر از رگه‌هایی از عقلانیت و گفتمان سیاسی غرب است. بر این اساس رابطه دین و دولت در ایران به یک شکل نبوده و در دوره‌های مختلف (صفویه، قاجاریه، پهلوی اول و پهلوی دوم، انقلاب اسلامی) در نوسان بوده است، به‌طوری‌که در دوره‌ای شاهد حضور دین در عرصه‌های مختلف جامعه بوده و در دوره‌ای شاهد تنازع و تقابل آن‌ها هستیم. با این همه، مجموعه‌ای از مؤلفه‌های جامعه‌شناختی در کیفیت این رابطه نقش داشته‌اند، اما در ترکیه سیاست لائیسسیسم موجب شد که بسیاری از عرصه‌های سیاست و فرهنگ کشور ترکیه مورد تغییر قرار گیرد، اما نکته برجسته در بررسی رابطه دین و

دولت در تاریخ ترکیه این است که هرگز کلیت اسلام در سیاست و جامعه این کشور پیاده نمی‌شد و الگوهای رفتاری موجود در عرصه‌های سیاسی به‌گونه‌ای بود که نهاد مذهب بیشتر نهادی دولتی و داخل نظام به شمار می‌رفت. این‌گونه بود که لائیسزم بدون رویارویی با یک ایدئولوژی مستحکم به راحتی مستقر شد و علاوه بر آن دامن زدن به ملی‌گرایی نیز در این امر بی‌تأثیر نبود. گفتنی است عامل دوری و نزدیکی یا همگرایی و واگرایی دین و دولت در ایران و ترکیه لزوماً مبتنی بر عامل بن‌مایه‌های متفاوت مذهبی نیست، بلکه بسترها و زمینه‌های سیاسی و اجتماعی نیز در کیفیت این رابطه نقش مهمی دارند. از جمله اندیشه نخستین شیعه و سنی، جایگاه دین و روحانیت، پتانسیل دین، نوع پنداشت از مدرنیته، دین و سکولاریسم و طبقات تأثیرگذار در تاریخ دو کشور در کیفیت این رابطه مؤثر بوده‌اند. بر این اساس، سیر تحول مدرنیاسیون و تجدد در دو کشور ایران و ترکیه در چهارچوبی نظام‌مند منجر به شکل‌گیری دو نظام متفاوت در این کشورها شد: نظام مردم‌سالاری دینی در ایران و نظام سکولار در ترکیه. با این توضیح که در ایران دین در تعامل بنیادین با دولت، استقلال عمل و تأثیرگذاری خود را حفظ و گسترش داد، ولی در ترکیه دین در عرصه‌های مختلف منزوی شد و میزان تأثیرگذاری آن کاهش یافت. بر پایه این یافته پژوهشی، بر خلاف نگاه سنتی که با تک‌خطی‌نگری تاریخ تجربه مدرن شدن را به تجربه غربی شدن پیوند می‌زند، می‌توان استدلال کرد که کشورها بر اساس ممیزات جامعه‌شناختی خاص خود در حال مدرن شدن در مسیرهای نسبتاً متفاوت از غرب هستند.

یادداشت‌ها

۱- اگرچه در دوران اصلاحات، علما برخی از وظایف مانند صدور فتوا را هم چنان بر عهده داشتند اما با پیشرفت نوسازی در جامعه‌ی عثمانی موقعیت علما دچار تنزل شد و دیوانسالاری دینی رو به زوال رفت.

کتابنامه

الف - کتاب

۱. اتابکی، تورج، (۱۳۹۱)، تجدد آمرانه، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.
۲. اتابکی، تورج، (۱۳۹۱)، دولت و فرودستان؛ فراز و فرود تجدد آمرانه در ترکیه و ایران، ترجمه آرش عزیزی، تهران: نشر ققنوس.
۳. اسماعیلی، حمیدرضا، (۱۳۸۶)، دین و سیاست در اندیشه سیاسی معاصر، تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۴. آبراهامیان، یرواند، (۱۳۸۸)، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
۵. آجدانی، لطف‌الله، (۱۳۸۳)، علما و انقلاب مشروطه ایران، تهران: اختران.
۶. بصیرت‌منش، حمید، ۱۳۷۸، علما و رژیم شاه، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
۷. حیدرزاده نائینی، محمدرضا، (۱۳۸۰)، تعامل دین و دولت در ترکیه، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
۸. خلجی، عباس، (۱۳۸۱)، اصلاحات امریکایی و قیام ۱۵ خرداد، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۹. خمینی، روح‌الله، (۱۳۷۰)، صحیفه نور، جلد هشتم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۰. دورسون، داود، (۱۳۸۱)، دین و سیاست در دولت عثمانی، ترجمه منصوره حسینی و داود وفايي، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۱۱. دیلیپ، هیرو، (۱۳۸۶)، ایران در حکومت روحانیون، ترجمه یعقوب دارابی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۱۲. شاو، استانفورد، (۱۳۷۰)، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان زاده، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۳. فیرحی، داود، (۱۳۸۲)، نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران: سمت.
۱۴. کدی، نیکی آر، (۱۳۷۵)، ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی، جلد دوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۵. کدیور، جمیله، (۱۳۷۸)، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، تهران: طرح نو.
۱۶. الگار، حامد، (۱۳۵۶)، نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: انتشارات توس.
۱۷. الگار، حامد، (۱۳۵۹)، نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: توس.
۱۸. موسوی، سید محمد، (۱۳۸۶)، دین و دولت در ایران معاصر، تهران: حدیث امروز.

۱۹. میرسپاسی، علی، (۱۳۸۹)، تأملی در مدرنیته ایرانی، ترجمه جلال توکلیان، تهران: طرح نو.

۲۰. نبوی، عبدالامیر، (۱۳۹۱)، بررسی و نقد مبانی سکولاریسم، به اهتمام علی‌اکبر کمالی اردکانی، تهران: دانشگاه امام صادق.

۲۱. وحدت، فرزین، (۱۳۹۰)، رویارویی فکری ایران با مدرنیته، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.

۲۲. یاووز، م. هاکان، (۱۳۸۹)، سکولاریسم و دموکراسی اسلامی در ترکیه، ترجمه احمد عزیزی، تهران: نشر نی.

ب- مقالات

۲۳. افضل‌ی، رسول؛ متقی، افشین، (۱۳۹۰)، «بررسی و تبیین ژئوپلیتیکی اسلام‌گرایی در سیاست خارجی ترکیه از سال ۱۹۹۵ تا ۲۰۱۱ با رویکرد سازه‌نگاری»، فصلنامه روابط خارجی، تهران: مجمع تشخیص مصلحت نظام؛ پژوهشکده تحقیقات راهبردی، سال سوم، شماره ۴، صص ۱۷۵-۲۰۲.

۲۴. امام‌جمعه‌زاده و دیگران، (۱۳۹۲)، «تحول‌گفتمان هویت در ترکیه از کمالیسم به اسلام‌گرایی با تأکید بر حزب عدالت و توسعه»، جامعه‌شناسی سیاسی جهان اسلام، تهران: دانشگاه شاهد، سال اول، شماره ۳، صص ۴۵-۷۲.

۲۵. آقاحسینی، علیرضا و همکاران، (۱۳۹۰)، «فرایند بسیج سیاسی جنبش‌های اسلام‌گرایانه در ترکیه»، آفاق امنیت، تهران: دانشگاه جامع امام حسین، سال چهارم، شماره ۱۳، صص ۱۰۵-۱۳۵.

۲۶. خرم‌شاد، محمدباقر، (۱۳۸۳)، «مردم‌سالاری دینی: دموکراسی صالحان»، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی، سال هفتم، شماره ۲۱ و ۲۲، صص ۲۶۵-۳۱۲.

۲۷. خلیج منفرد، ابوالحسن، (۱۳۹۱)، «روابط دین و حکومت و ریاست امور دینی»، مجموعه مقالات فرهنگی، آنکارا: راینی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آنکارا، سری جدید، شماره ۴، صص ۴۲-۶۶.

۲۸. درخشه، جلال؛ مفیدنژاد، سیدمرتضی، (۱۳۹۱)، «تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر اسلام‌گرایی در ترکیه»، پژوهشنامه انقلاب اسلامی، همدان: دانشگاه بوعلی سینا، سال اول، شماره ۲، صص ۲۹-۶۲.

۲۹. دهشیری، محمدرضا، (۱۳۷۸)، «مناسبات دین و دولت در اندیشه سیاسی امام خمینی»، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی، سال سوم، شماره ۹ و ۱۰، صص ۶۲-۷۱.
۳۰. ذبیح‌زاده، علی‌نقی، (۱۳۸۰)، «ترکیه لائیک؛ پیامد اصلاحات در دولت عثمانی»، مجله معرفت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، سال دهم، شماره ۴۲، صص ۶۶-۷۹.
۳۱. رشیدی، احمد، (۱۳۹۰)، «مدرنیته و اصالت‌گرایی فرهنگی در روسیه و ایران»، فصلنامه سیاست، تهران: دانشگاه تهران، دوره ۴۱، شماره ۱، صص ۱۱۵-۱۳۴.
۳۲. رهبری، مهدی، (۱۳۸۶)، «شکل‌گیری گفتمان انقلابی در ایران»، فصلنامه پژوهش حقوق و سیاست، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی، سال نهم، شماره ۲۳، صص ۸۹-۱۱۴.
۳۳. زارع، محمدرضا، (۱۳۸۱)، «علل رشد اسلام‌گرایی در ترکیه»، مجله طلوع نور، قم: جامعه المصطفی العالمیه، سال اول، شماره ۱، صص ۱۳۹-۱۷۳.
۳۴. سهایی، آروین، (۱۳۶۸)، «آتاتورک و اسلام‌زدایی در ترکیه»، رشد معلم، تهران: وزارت آموزش و پرورش، سال هشتم، شماره ۶۱، صص ۲۶-۳۰.
۳۵. قدیمی، عباس؛ جنگجو، شهناز، (۱۳۸۹)، «هویت ملی و نگاه ملی‌گرایانه به تاریخ و زبان در دوره حکومت آتاتورک»، فصلنامه خاورمیانه، تهران: مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه، سال هفدهم، شماره ۶۳، صص ۸۱-۱۰۰.
۳۶. مطلبی، مسعود؛ زمانی، محسن، (۱۳۹۳)، «روند تثبیت و تحکیم دموکراسی در نظام سیاسی ترکیه با تأکید بر حزب اسلام‌گرای عدالت و توسعه»، جامعه‌شناسی سیاسی جهان اسلام، تهران: دانشگاه شاهد، سال دوم، شماره ۴، صص ۱۳۷-۱۶۴.
۳۷. موثقی، سید احمد، (۱۳۸۲)، «رابطه دین و سیاست در ایران؛ یک بررسی تئوریک و تاریخی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی (سیاست)، تهران: دانشگاه تهران، دوره بیست-وسوم، شماره ۵۹، صص ۲۳۹-۲۷۲.
۳۸. موثقی، سیداحمد؛ نیری، هومن، (۱۳۸۹)، «اسلام میانه‌رو و دموکراسی در ترکیه»، تحقیقات سیاسی و بین‌المللی، شهرضا: دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا، سال دوم، شماره ۵، صص ۳۳-۶۴.
۳۹. نجاتی‌حسینی، سیدمحمود، (۱۳۸۲)، «واکاوای هویت تاریخی، تاریخ‌نگاری و جامعه‌شناسی تاریخی ایران: ملاحظات نظری و روش‌شناختی»، مطالعات ملی، تهران: مؤسسه مطالعات ملی، سال چهارم، شماره ۱، صص ۱۵۳-۱۹۰.
۴۰. نوازی، بهرام؛ اعتضادالسلطنه، نوژن؛ صالحی، معصومه، (۱۳۹۳)، «فتح‌الله گولن و جنبش اجتماعی - سیاسی وی در ترکیه»، مطالعات سیاسی جهان اسلام، قزوین: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، سال سوم، شماره ۱۰، صص ۱۵۱-۱۷۳.

ج- پایان‌نامه

۴۱. حافظیان، محمدحسین، (۱۳۸۳)، نقش ساختار دولت و ماهیت نخبگان در توسعه‌یافتگی خاورمیانه؛ بررسی مقایسه‌ای ایران، ترکیه و مصر، رساله مقطع دکتری علوم سیاسی، استاد راهنما: بهزاد شاهنده، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.

۴۲. دلگشایی، بهروز، (۱۳۸۹)، مقایسه تطبیقی - تاریخی فرایند مدرنیزاسیون در ایران و ترکیه طی دوران حکومت رضاشاه و آتاتورک، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، استاد راهنما: تقی آزاد ارمکی، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.

(د) روزنامه

۴۳. آجدانی، لطف‌الله، (۱۳۹۰)، «دین و دولت در عصر قاجار»، روزنامه اعتماد، شماره ۲۲۴۵، ۹۰/۶/۳، ص ۱۰.

(ه) اینترنتی

۴۴. نعیمی، محسن، (۱۳۹۳/۱۱/۱۷)، «تقلید از آنکارا؛ نگاهی به پروژه نوسازی در دوره پهلوی اول»، قابل دسترس در سایت خبری - تحلیلی برهان:

<http://Borhan.ir/NSite/FullStory/News/?Id=4322>

(و) انگلیسی

45. Eisenstadt, SN (2005), **Multiple Modernities**, New Brunswick, NJ: Transaction.

46. Fourie, Elsje (2012), "A Future for the Theory of Multiple Modernities: Insights from the New Modernization Theory", **Social Science Information**, Mar. Vol. 51.

47. Goldstone, J.A (1996), "A History and Sociology of Historical Sociology", **Journal of Comparative Sociology**, Vol. 47, No. 5.

48. Kamali, Masoud (2007), "Multiple Modernities and Islamism in Iran", **Social Compass**, sep, Vol. 54.

49. Keyman, E.Fuat (2007), "Modernity Secularism and Islam: The Case of Turkey", **Theory Culture Society**, Mar, Vol. 24.

50. Schmidt, Volker H (2005), "Multiple Modernities or Varieties of Modernity?", **Current Sociology**, Des, Vol. 54.