

## اسلام سیاسی و اسلام اجتماعی؛ مطالعه تطبیقی اندیشه‌های رهبران انقلاب اسلامی ایران و جنبش گولن

حمزه صفوی همای<sup>۱</sup>

استادیار گروه مطالعات منطقه‌ای دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

رقیه شمسی یار عزیز

دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه پیام نور سقز

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۳۰ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۸/۲/۳)

### چکیده

بحث از اسلام سیاسی و اسلام اجتماعی از جمله موضوعات مهم جهان اسلام محسوب می‌شود. بنابراین در این مقاله سعی شده است تا دیدگاه گولن مبدع اسلام اجتماعی ترکی و رهبران انقلاب اسلامی با هم مقایسه و به تفاوت‌ها و شباهت‌های آنها اشاره شود. مقایسه اسلام اجتماعی گولنی با اسلام سیاسی انقلاب ایران نشان داد که دیدگاه آنها در مورد دین و دولت کاملاً با هم متناقض است. در حقیقت گولن اسلام را امری قلبی و جدا از سیاست می‌داند، درحالی‌که رهبران انقلاب ایران جدایی دین از سیاست را با اسلام بیگانه می‌خوانند. بنابراین اگرچه گولن سکولاریسم را ترویج می‌کند، رهبران انقلاب ایران معتقدند که سکولاریسم در اسلام هیچ‌گاه پذیرفته نبوده است. البته دیدگاه‌های گولن و رهبران انقلاب ایران در مورد دموکراسی تقریباً به هم نزدیک می‌شود و هر دو آنها دموکراسی را می‌پذیرند. با وجود این درحالی‌که گولن اسلام ترکی را توصیه می‌کند، رهبران انقلاب ایران معتقد به اسلام ناب هستند.

### واژه‌های کلیدی

اسلام سیاسی، اسلام اجتماعی، رهبران انقلاب اسلامی، گولن.

## ۱. مقدمه

فتح‌الله گولن بنیانگذار یک جریان یا جنبش آموزشی و اقتصادی است که در ۳۰ سال گذشته شبکه عظیمی از مدارس تقریباً یکسان و شرکت‌های عظیم را در ترکیه و سایر نقاط جهان شکل داده و در سال ۲۰۰۸ به‌عنوان روشنفکر جهان اسلام انتخاب شده است (مجیدی و پیروفر، ۱۳۹۵: ۲۰۰). بررسی آرای گولن به‌عنوان پیش‌تاز تفکرات سکولاریستی در جهان اسلام و مقایسه آن با اندیشه‌های سیاسی رهبران انقلاب اسلامی ایران به‌عنوان پیشوایان اسلام سیاسی، با عنایت به تقابل گسترده این دو گروه بسیار اهمیت دارد. در جهان کنونی که سکولاریسم تلاش دارد خود را در داخل جهان اسلام محبوب جلوه دهد و برای خود جای پای بیابد، توجه به عقاید رهبران اسلام اجتماعی بسیار ضروری است، چراکه حامیان این تفکر با بازترسیم اصول سکولاریستی در داخل منظومه فکری-اسلامی، قصد دارند بدیلی بسیار نیرومند برای حکومت‌های اسلامی تأسیس کرده و تمدنی همسو با جهان غرب ایجاد کنند و تمامی گروه‌های اسلام سیاسی را به حاشیه برانند. از این‌رو مقایسه تفکرات اسلام سیاسی و اسلام اجتماعی با توجه به شناختی که می‌تواند ایجاد کند، اهمیت بسزایی دارد. این شناخت سبب می‌شود تا تفاوت‌های اسلام سیاسی و اسلام اجتماعی را با عنایت به اندیشه‌های مهم‌ترین رهبران آنها شناسایی کرده و به جامعه علمی معرفی کنیم تا هم اندیشمندان این عرصه با شناخت دقیق نقاط افتراق و اشتراک دو تفکر بتوانند به تحقیق بپردازند و هم پژوهشگران این حوزه خوانش صحیح از اسلام را بشناسند. البته این تحقیق از این نظر که با مقایسه رهبران اسلامی (اسلام سیاسی و اجتماعی) می‌تواند نقاط ضعف تفکرات اسلام اجتماعی و فاصله آن از آرمان‌های دینی را به نمایش بگذارد، بسیار برای متخصصان این حوزه حیاتی است.

بحث در خصوص دین و دولت و به‌تبع آن سکولاریسم در سیاست از تفاوت دیدگاه مسلمانان به اسلام و نحوه برداشت‌های سیاسی-اجتماعی آنان از دین نشأت می‌گیرد. بنابراین متفکرانی که خواهان حضور همه‌جانبه دین در عرصه‌های سیاسی-اجتماعی هستند، به جریان اسلام سیاسی متصل می‌شوند و گروهی که قصد دارند اسلام را از سیاست جدا سازند و به آن وجهه‌ای کاملاً فردی و شخصی ببخشند، از طرفداران اسلام اجتماعی محسوب می‌شوند (اریکان، ۱۳۹۵: ۱۰-۸). البته سؤال از نحوه تعامل انسان‌ها با مقوله کلان دولت و چگونگی ارتباط عنصر دنیایی دولت (مقوله‌ای این‌جهانی) با خدا، از جمله مسائل مستمر و چالش‌برانگیز در منظومه گسترده فکری اندیشمندان سپهر سیاست است و اذهان بسیاری از متفکران زمینه‌های مختلف سیاسی را درگیر کرده است. به‌عبارت دیگر، در سراسر سده‌های میانه کشاکش مستمر دو قدرت دائمی روحانی و دنیایی، کلیسایی و غیردینی، ساسردوتیوم و رگنوم یا پاپ و امپراتور، و به زبان دوره جدیدتر کشاکش دو نهاد عمده دین و سیاست، محتوای اصلی

بسیاری از بحث‌های پیچیده سیاسی را تشکیل می‌داد (عالم، ۱۳۹۲ الف: ۱۶-۱۵). در نهایت این مباحثه‌های مستمر و در عین حال دامنه‌دار تا تاریخ نوین اروپا که در وجوه اصلی خود با عصری که به عصر رنسانس یا «عصر نوزایی» شهرت یافته بود، استمرار داشت (پولادی، ۱۳۹۲: ۱). شایان ذکر است که ادامه همین بحث‌های پرکشمکش و پرحاشیه در خصوص نحوه ارتباط مابین دو نهاد عمده الهی (دین) و بشری (دولت) در عالم اسلام نیز وجود داشته و متفکران بی‌شماری را به خود مشغول ساخته است. در نتیجه اندیشه‌ورزان بزرگ اسلامی از فیلسوف متأله فارابی در کتاب *آراء اهل المدینه الفاضله* گرفته تا سیاستمداری بزرگ همچون خواجه نظام‌الملک در کتاب *سیاست‌نامه* (قادری، ۱۳۹۴: ۱۷) و مابقی اندیشمندان سپهر سیاسی اسلام مانند حکیم بزرگ ابن‌سینا، ماوردی، ابن‌رشد و ... نهایت تلاش خود را به‌کار بستند تا بتوانند این معمای بزرگ عالم فکر بشری را حل کنند و گرهی از کار بشر بکشایند. اما با وجود سعی و کوشش‌های فراوان اندیشمندان مختلف و ارائه پاسخ‌های گوناگون و گاه متناقض در موضوع رابطه دو نهاد عمده دین و دولت (دنیا و آخرت)، این بحث همچنان ادامه دارد و به‌ویژه در سال‌های منتهی به پیروزی انقلاب اسلامی ایران و عملیاتی شدن ارتباط عمیق دین و دنیا پویایی و جوششی صدچندان به خود گرفته است؛ چراکه با استقرار نظام سیاسی اسلامی در ایران، جهان غرب با عنوان «اسلام سیاسی» بیش از پیش آشنا شده و رهبری و هدایت آن را به کشور ایران نسبت می‌دهد (برزگر و خانی‌آرانی، ۱۳۹۰: ۱۲۶) و متفکران مختلف کشورهای اسلامی در تقابل یا تأیید آن به نظریه‌پردازی می‌پردازند و سعی می‌کنند الگوهای نوین و گاه متفاوتی را در تأیید یا حتی رد آن طراحی و ارائه کنند. از جمله این اندیشمندان می‌توان به گولن، متفکری نواندیش و ملی‌گرا و داعیه‌دار اسلام اجتماعی نوین در منطقه اشاره کرد؛ متفکری که تلاش می‌کند تا جایگاهی متفاوت و نوین از اسلام طراحی کند و برداشتی چندگانه از مقوله دین در جهان معاصر ارائه دهد. بنابراین در این مقاله تلاش شده است تا با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی افکار این متفکر نوگرا در خصوص تعامل دو نهاد عمده دین و دولت در شش محور مطروحه از سوی وی (گولن) در مورد تعامل دین و دولت به‌طور دقیق بررسی شود (احمدی طباطبایی و پیروفر، ۱۳۹۶: ۳۵-۲۸) و به تفاوت‌ها و شباهت‌های آن با دیدگاه رهبران انقلاب اسلامی اشاره شود. در نتیجه سؤال اصلی این تحقیق این است که نسبت دین و دولت در اندیشه‌های گولن و رهبران انقلاب اسلامی چگونه است؟ در همین خصوص لازم است ابتدا به چند پرسش دیگر نیز پاسخ داده شود؛ اولاً باید ذکر شود که دیدگاه گولن به دین و دولت چگونه است؟ سپس نسبت دین و دولت در آرای رهبران انقلاب سنجیده شود و در نهایت با مقایسه نتایج این دو سؤال به سؤال اصلی پرداخته شود. پژوهش پیش رو به روش

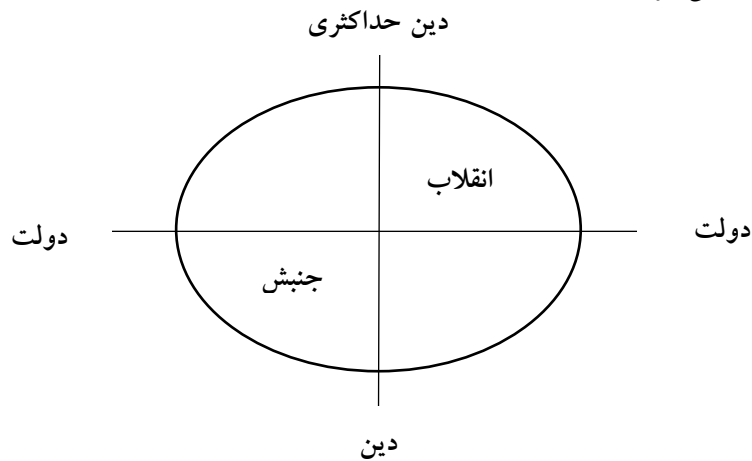
توصیفی-تحلیلی با مراجعه به اسناد و براساس چارچوب نظری نوع نگاه به دین، نگاه حداقلی و حداکثری نگاشته شده است.

شایان ذکر است که فرضیه ما در این تحقیق این است که اندیشه‌های رهبران انقلاب اسلامی در مورد تعامل دین و دولت با اندیشه‌های اسلام اجتماعی مدنظر گولن تفاوت اساسی دارد و تقریباً برعکس هم هستند.

## ۲. چارچوب نظری

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

هستند که به درجات مختلف در نقش دولت، سازوکار عمل و غایات دولت به آموزه‌های دین استناد می‌کنند. دولت دینی به معنای دولت در جامعه دینی، یعنی سرزمینی که ساکنانش دیندارند، دولت دینی یعنی دولتی که حافظ و مجری شریعت و آموزه‌های دینی است. دولت دینی دولتی است که فرمانروایان و زمامداران آن شرایط و اختیارات خاصی دارند که در نصوص دینی ذکر شده است. دولت دینی یعنی دولتی که نه تنها ارزش‌های حاکم بر زندگی سیاسی و نیز شرایط زمامداران، رهبران و حاکمان از ناحیه دین تبیین می‌شود، حتی شیوه مدیریت عمومی جامعه هم به وسیله دین بیان می‌شود (فیرحی، ۱۳۹۴ الف: ۳۱-۲۳)، بنابراین نه تنها دیدگاه‌های مختلفی در خصوص دین و دولت وجود دارد، بلکه دیدگاه‌های اندیشمندان در مورد دولت دینی نیز متفاوت است.



### ۳. پیشینه تحقیق

تاکنون در مورد اسلام سیاسی و اسلام اجتماعی مطالعات متعددی صورت گرفته است که در این زمینه می‌توان به کتاب DAVAM نوشته نجم‌الدین اربکان که بیانگر ویژگی‌های اسلام سیاسی در جمهوری ترکیه و اهداف آن است، اشاره کرد. این کتاب بیانی کلی از اهداف اسلام‌گرایان در ترکیه و آرمان‌های آنهاست. البته اگرچه نگارنده این اثر، نجم‌الدین اربکان پدر اسلام‌گرایی ترکیه است، ولی مباحث مربوط به شدت کلی بوده و از پرداختن به جزئیات اجتناب کرده است که ضعفی جدی به‌شمار می‌آید. در همین زمینه می‌توان به کتاب TÜRK İSLAM SİYASİ DÜŞÜNCESİ KONGRESİ اثر آکینجی و همکارانش، اشاره کرد. این اثر اگرچه تلاش کرده تحلیل جامعی از ویژگی‌های اسلام ترکیه یا به عبارت صحیح‌تر اسلام در منطقه آناتولی ارائه کند، ولی به شدت گرفتار مباحث تاریخی شده و از توجه به مباحث متحدث دوری می‌کند که ضعفی جدی به‌شمار می‌آید و از این نظر نقص دارد. در همین زمینه

می‌توان به مقاله «شاخص‌های نظام سیاسی مطلوب از دیدگاه امام خمینی (ره) و آیت‌الله خامنه‌ای» که به بررسی شاخص‌های نظام سیاسی مطلوب از دیدگاه رهبران انقلاب اسلامی ایران پرداخته است، اشاره کرد. این مقاله اگرچه تلاش کرده شاخص‌های نظام سیاسی مطلوب را از دیدگاه رهبران انقلاب بیان کند، در بیان الگوی کلی دچار ابهام‌گویی شده و با کلی‌گویی مطالب خود را تمام کرده است. اثر دیگر در این زمینه، کتاب *اسلام سیاسی در اندیشه مقام معظم رهبری* است که توسط آقای ولیزاده به رشته تحریر درآمده و تلاش کرده است اسلام سیاسی را در اندیشه مقام معظم رهبری بیان کند. نوآوری اصلی این مقاله این است که قصد دارد ضمن مقایسه اندیشه رهبران اسلام سیاسی (رهبران انقلاب اسلامی ایران) و جنبش گولن، شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو نماینده بزرگ جریان اسلامی را بیان کند و فهمی دقیق از تفکرات متفکران اسلامی را به منصفه ظهور رساند و نگاه کلان آنها را به صورت جزئی به نمایش بگذارد و به منظور بهره‌برداری در اختیار پژوهشگران این عرصه قرار دهد؛ نکته‌ای که تاکنون از نگاه اندیشه‌ورزان این حوزه دور مانده است.

#### ۴. مقایسه آرای رهبران انقلاب اسلامی با تفکرات گولن

به منظور مقایسه آرای رهبران انقلاب اسلامی و فتح‌الله گولن خوجا افندی و همچنین در راستای فهم و آشنایی بهتر با تفاوت‌ها و شباهت‌های اسلام سیاسی (رهبران انقلاب) و اسلام اجتماعی (گولن)، لازم است تا پنج موضوع مطروحه از سوی گولن در حیطه تعامل دین و دولت (احمدی طباطبایی و پیروفر، ۱۳۹۶: ۳۶-۲۹) بررسی و به صورت دقیق مقایسه شود:

##### ۱. ۴. دین

فتح‌الله گولن به تقدس و روحانی بودن دین باور دارد و از همین روست که معتقد است نباید از مذهب به عنوان وسیله‌ای برای وصول به اهداف دنیوی و حتی مادی استفاده کرد. از نظر وی ترکیب مذهب و سیاست، موجب افزایش ابهامات مردم و تقدس‌زدایی از مقوله دین شده و آمیختگی سیاست با امیال انسانی به تحقیر آرمان‌ها و آموزه‌های دینی منجر می‌شود (نوازی و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۶۲). گولن در واقع ایمان را امری کاملاً قلبی، درونی و باطنی می‌داند (Gulen, 1: tarihsiz) و معتقد است که اسلام ایدئولوژی نیست، بلکه دین هدایتگر است که نمی‌تواند به عنوان ابزاری سیاسی به کار آید (Grinell, 2009: 10). به عبارت دیگر، گولن معتقد است که سیاسی کردن مذهب تلفیق دین و سیاست (امر تقلیل‌گرایانه است، زیرا ارتباط رمزآلود و معنوی میان انسان و پروردگار را به حد ایدئولوژی تقلیل می‌دهد. او در این باره می‌نویسد: مذهب نظامی برای ارتباط میان مردم و پروردگار است. حس مذهبی در اعماق قلب (باطن و ضمیر انسانی) زنده می‌ماند، چنانچه اشکال آن را نشان دهید و به آن قالبی سیاسی بدهید، به

معنی آن است که آن را خواهید کشت (نوازی و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۵۷). در حقیقت گولن و جنبش او در پی کاهش اقتدار دین در اجتماع و تربیت مسلمانانی است که برخلاف اندیشه‌های رهبران بنیادگرا نه تنها در برابر شکل‌گیری جامعه مدرن مقاومت نکنند، بلکه به شکل‌گیری آن نیز مساعدت کرده و در راستای وصول به آن هزینه کنند (عثمانی، ۱۳۹۲/۷/۱۸). گولن تأکید می‌کند که اگر نوع بشریت آغاز به فهم و درک صحیح و حقیقی خداوند، دین اسلام و عشق به آن کند (بازگشت به تصوف)، همین عامل آنها را به سوی تمدن بهتری رهنمون و هدایت خواهد کرد (Grinell, 2009:1) به عبارتی دقیق‌تر می‌توان ادعا کرد که اسلام‌گرایی در اندیشه و آموزه‌های گولن، گونه‌ای از اسلام فرهنگی-هویتی است (میراحمدی و رضائی پناه، ۱۳۹۴: ۹۸-۹۷) که در ظاهر نه تنها در پی وارد کردن اسلام در متن جامعه نیست، بلکه تنها کارویژه اسلام را در تعالی روح و ضمیر باطنی آدمی می‌بیند.

اما عقیده رهبران جمهوری اسلامی تفاوتی بسیار بنیادین با تفکرات گولن دارد که در پایه‌ها و ریشه‌های تفکری ایشان مشهود است. در برنامه غایبی تبیین شده توسط رهبران انقلاب که مرحله نخست آن انقلاب اسلامی است و در مراحل بعدی نظام اسلامی تا حکومت اسلامی قرار دارد، بر جنبه سیاسی بودن دین تأکید می‌شود. مقام معظم رهبری در این زمینه می‌فرماید: «یک زنجیره منطقی وجود دارد؛ پیش‌ها این را گفتیم، بحث شده. حلقه اول، انقلاب اسلامی است، بعد تشکیل نظام اسلامی است، بعد تشکیل دولت اسلامی است، بعد تشکیل جامعه اسلامی است، بعد تشکیل امت اسلامی است؛ این یک زنجیره مستمری است که به هم مرتبط است (بیانات رهبری در دیدار رئیس‌جمهور و اعضا هیأت دولت، ۱۳۸۹/۶/۸). از طرف دیگر، ایشان وظیفه انبیا را ساختن انسان و به تکامل رساندن او دانسته و وسیله این کار را تشکیل جامعه و نظام اسلامی یعنی همان حکومت خدا و نایب خدا در زمین می‌دانند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۰: ۲۷-۲۳). اما اهمیت موضوع در تعیین ماهیت جامعه اسلامی از دیدگاه ایشان است، چنانکه آیت‌الله خامنه‌ای برخلاف گولن اعتقاد به دخالت حداکثری دین در امور همه‌جانبه زندگی بشر دارند و در تعریف جامعه اسلامی می‌فرماید:

«در رأس مخروط خداست و پایین‌تر از خدا همه انسانیت، روابط اجتماعی، اقتصاد و حکومت، حقوق، همه و همه را دین خدا تعیین می‌کند و دین خدا اجرا می‌کند و دین خدا دنبال این قانون می‌ایستد» (مهاجرنیا و کریمی خضرا، ۱۳۹۱: ۸).

ایشان در مخالفت با این‌گونه افکار (انحصار دین به ابعاد فردی) بحث‌های گوناگونی داشته‌اند و القای این تفکرات را کار افرادی می‌دانند که قصد تضعیف اسلام را دارند و در این زمینه می‌فرمایند:

«تزکیه برای دولتمردان، برای سلاطین، برای رؤسای جمهور، برای دولت‌ها و برای سرمدمداران بیشتر لازم است تا افراد عادی» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ۱۳۹۲). امام خمینی اسلام را ضامن سعادت دنیوی و اخروی می‌داند و معتقد است در صورت اجرای شکل اصیل آن سعادت دنیا و آخرت را به‌همراه خواهد داشت، پس برنامه‌ای است که اصولی برای موفقیت در هر دو جهان دارد و منحصر به بعد فردی و اخروی نیست؛ چنانکه ایشان می‌فرمایند:

«حکومت اسلامی اگر همه پیاده بشود، به آن طوری که بر پیغمبر اسلام نازل شده است، سعادت دنیا و آخرت ملت‌ها را تضمین کرده است» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۷: ۶۱)، بنابراین رهبران ایران به‌طور کلی دین را دخیل در تمام امور زندگی می‌دانند و برخلاف گولن خوجا افندی انحصار نقش دین در تعالی فردی صرف را قبول ندارند و به نقش بسیار بزرگ‌تر دین یعنی تأثیرگذاری بر تمام جنبه‌های زندگی انسان معتقدند.

#### ۲.۴. دولت

در بینش گولنی، کشورداری بیشتر مقوله‌ای است عرفی تا دینی و جامعه باید براساس عقل مدیریت شود. به دیگر بیان، وی به‌نوعی به جدایی دین از سیاست معتقد است (Isgandarova, 2014: 2) و بر این باور است که دین و شریعت برای حوزه سیاسی برنامه نداشته و آن را به عرف واگذار کرده‌اند. بنابراین ایشان با دولت‌های دینی مخالف است و سعی می‌کند تا آنها را نفی کند (نوروزی فیروز، ۱۳۹۱: ۶۹). گولن به‌سادگی می‌گوید که اخلاق و آموزش برای اسلام امروز، اساسی‌تر و حیاتی‌تر از مسائل سیاسی است و مسلمانان زمانه ما با معضلاتی کاملاً متفاوت‌تر مواجه‌اند. به اعتقاد گولن مشکلات اصلی ما جهالت، فقر و تفرقه و مشکلاتی از این دست است و داخل کردن اسلام در حوزه سیاست به‌هیچ‌وجه اولویت ندارد (gulen, 2006: 11). در واقع فتح‌الله گولن با این‌گونه استدلال‌ها قصد دارد تا حلقه‌های محافظه‌کار اسلامی را تقویت کند، بنابراین هرچند واژگان سنتی اسلامی به‌کار می‌برد، اما به‌واسطه کاربرد کاملاً تازه‌ای که از این واژگان سنتی عرضه می‌کند، روح تازه‌ای به آن واژگان می‌بخشد. طبیعی است که این کار به مذاق محافظه‌کاران مسلمان که می‌خواهند در عرصه عمل، خودی نشان دهند، سخت شیرین می‌آید و در تقویت جریان‌های محافظه‌کار اسلامی بسیار مقبول واقع می‌شود. (آگای و کامیار، ۱۳۸۶: ۳۲). در مقابل بیان دولت در تفکر رهبران جمهوری اسلامی همواره نگاهی با پسوند اسلامی بوده است، یعنی همواره در نقشه راه خود انقلاب اسلامی را شروع و تمدن اسلامی را پایان کار می‌دانند: «یک زنجیره منطقی وجود دارد؛ پیش‌ها این را گفتیم، بحث شده. حلقه اول، انقلاب اسلامی است، بعد تشکیل نظام اسلامی است، بعد تشکیل دولت اسلامی است، بعد تشکیل جامعه اسلامی است، بعد تشکیل امت اسلامی است؛ این یک زنجیره مستمری است که به هم مرتبط است» (بیانات در دیدار رئیس‌جمهور و اعضا هیأت دولت، ۱۳۸۹/۶/۸). مقام



معظم رهبری در همین خصوص با بیان اینکه ما از مرحله اول و دوم عبور کرده‌ایم و به دنبال تشکیل جامعه اسلامی هستیم می‌فرمایند: «جامعه اسلامی» آن جامعه‌ای است که ما دنبالش هستیم. البته این جامعه تحقق پیدا نکرده، ولی ما دنبال این هستیم که این جامعه تحقق پیدا کند» (بیانات در دیدار رئیس‌جمهور و اعضا هیأت دولت، ۱۳۸۹/۶/۸). در این میان دولت نیز پسوند اسلامیت خود را حفظ می‌کند و به تبع این نوع نگاه، سکولاریسم در برابر چنین دیدگاهی است و نقطه اشتراکی بین این دو تفکر وجود ندارد. لیکن در این زمینه که اسلام در خصوص اخلاقی برنامه مدون دارد بحثی نیست، اما منحصر کردن مباحث به این زمینه در اندیشه رهبران ایران امری غیرقابل قبول است: «نظامی که براساس تفکر و معرفت اسلامی بر سر کار بیاید، نظامی است که مسائل معنوی انسان، جزو عناصر اصلی آن خواهد بود. خصوصیت این نظام، این نیست که به مسائل مادی توجه نخواهد کرد و هدفش را فقط معنویات قرار خواهد داد، نه؛ این یک مغالطه و نشانه غلط دادن است؛ که در تبلیغات جهانی علیه ما، این نشانه داده می‌شود. به هیچ وجه این گونه نیست؛ بلکه معنای تشکیل چنین نظامی، این است که عنصر گمشده از میان بشر، یعنی عنصر «معنویت» که تحت تأثیر پنجه قدرتمند قدرتمندان عالم است به زندگی بشریت برمی‌گردد» (بیانات در دیدار دانشجویان نمونه و نمایندگان تشکلهای مختلف دانشجویی، ۱۳۸۵/۰۷/۲۵).

بنابراین دولتی که پسوند اسلامی گرفته، به مقتضای اسلامی که رهبران جمهوری اسلامی بدان معتقدند هم در جنبه سیاسی و هم در جنبه معنوی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی ... مستلزم حاکمیت است. «دولت اسلامی فقط به شکم و مسکن و آسایش و آرامش ظاهری زندگی مردم اکتفا نمی‌کند؛ به اخلاق آنها، به دین آنها، به صراط مستقیمی که جوان‌های آنها باید بروند، به آموزش و پرورش آنها، به رشد علمی آنها، به رشد دینی و تقوایی آنها هم اهمیت می‌دهد. این جور نیست که ما بگوییم آن دیگر کار دولت نیست؛ نه، دولت باید بسترهای لازم را برای سریان و جریان اندیشه درست و اخلاق فاضله در کشور به وجود بیاورد. این خود در عین اینکه یک کار فرهنگی است، یک کار سیاسی هم هست» (بیانات در دیدار اعضای هیأت دولت و مدیران اجرایی کشور، ۱۳۸۶/۰۴/۰۹). پس توجه به همه جنبه‌ها در دولت اسلامی مدنظر است که کاملاً برخلاف نگاه تک‌بعدی گولنی به مبحث دین است. البته با توجه به اعتقادات اسلامی، عقل یکی از منابع اسلام است و دید عرفی به سیاست نیز خارج از حیطه اسلام نیست، اما انحصار نگاه عرفی که در دیدگاه گولن مشهود است (ارجحیت عرف بر دین در دیدگاه وی) با دیدگاه رهبران ایران زاویه می‌گیرد و کاملاً مخالف آن است.

### ۳.۴. سکولاریسم

گولن تعریفی از دین ارائه می‌دهد که مشابه رویکردهای سکولار به دین است، یعنی دین را مقوله‌ای فردی در نظر می‌گیرد نه امری عمومی. از این رو با اسلام‌گرایی سیاسی و حزبی شدن دین مخالفت می‌کند و معتقد است که اسلام‌گرایی سیاسی به نوعی افراط در امور دینی است (نوروزی فیروز، ۱۳۹۱: ۶۷). در حقیقت گولن معتقد است که دولت مدرن سکولار، یک هم‌آورد و حریف مقتدر است (Isgandarova, 2014: 2). چنانچه کسی با این حریف مقتدر مستقیماً به رویارویی بپردازد، علایق و خواست‌های اسلامی‌اش صدمه می‌بیند، چراکه این دولت بی‌درنگ با او برخورد می‌کند. در همین خصوص سعید نورسی معتقد بود که خداوند هر انسانی را به‌طور انفرادی مورد داوری قرار می‌دهد و هر انسان، در پیشگاه داوری الهی به‌تنهایی مبعوث می‌شود. بنابراین جنبش اسلامی باید بکوشد که تمرکز خود را بر هدایت «افراد» قرار دهد تا به راه راست هدایت شوند. در نتیجه نظم سیاسی را باید چارچوبی برای رفتار انسان‌ها دانست و آن را پذیرفت، در این صورت نظم سیاسی قادر خواهد بود وظایف مهم‌تر خود را با دقت و توجه بیشتر ایفا کند (آگای و سعادت، ۱۳۸۶: ۳۱). البته شایان ذکر است که حرکت و جنبش گولن، در راستای رد و در واکنش به ایدئولوژی‌های سابق شکل گرفته است. به‌عبارت دیگر تفسیر نوین ایشان از سکولاریسم و اسلام پلورالیستی، پاسخی به جنبش‌های ضد سکولاریستی مسلمانان (Isgandarova, 2014: 2-4) و تأییدی بر اقدامات نخبگان جمهوری‌خواه پیرو آتاتورک بوده است، چراکه آنها برای اولین بار در جهان اسلام، دولت سکولاریسم را در حین تأسیس خود، قانونی کرده بودند (Vaner, 2003: 102). در مقابل با سیری در تفکرات، اهداف و اظهارات رهبران جمهوری اسلامی می‌توان نفی کامل سکولاریسم را دید؛ چراکه ایشان با تأسیس جمهوری اسلامی ایران، نظام سیاسی و مفاهیم سیاسی را با پسوند اسلامی درآمیختند و این امر منحصر به حیطه نظریات و مفاهیم نبوده، بلکه در عمل نیز شروع به آمیختن این دو حیطه کردند و از اهداف ایشان نیز برقراری تمدن اسلامی بود که در دیدگاه ایشان مقدمه‌هایی دارد: «یک زنجیره منطقی وجود دارد؛ پیش‌ها این را گفتیم، بحث شده. حلقه اول، انقلاب اسلامی است، بعد تشکیل نظام اسلامی است، بعد تشکیل دولت اسلامی است، بعد تشکیل جامعه اسلامی است، بعد تشکیل امت اسلامی است؛ این یک زنجیره مستمری است که به هم مرتبط است» (بیانات در دیدار رئیس‌جمهور و اعضا هیأت دولت، ۱۳۸۹/۶/۸). ایشان در ادامه برخی از معیارهای دولت و نظام و جامعه اسلامی را بیان می‌کنند که هرگز با اصول سکولاریسم قابل جمع نیست: «در رأس مخروط خداست و پایین‌تر از خدا همه انسانیت، روابط اجتماعی، اقتصاد و حکومت، حقوق، همه و همه را دین خدا تعیین می‌کند و دین خدا اجرا می‌کند و دین خدا دنبال این قانون می‌ایستد» (مهاجرنیا و کریمی خضراء، ۱۳۹۱: ۸).

بنابراین می‌بینیم که در همه جنبه‌ها رهبران جمهوری اسلامی در پی تبعیت از الگوی الهی هستند و عرصه سیاست نیز به‌عنوان یکی از عرصه‌های مهم مورد توجه ایشان است و بارها به مخالفت با دیدگاه‌های سکولار پرداخته و آن را توطئه دشمنان برای تضعیف اسلام دانسته‌اند: «بعضی‌ها مسجد را برخلاف آنچه ما حالا عرض کردیم از مسائل سیاسی می‌خواهند بکلی برکنار بدارند (می‌گویند) آقا شما وارد سیاست نشوید، کار خودتان را بکنید. کار خودتان یعنی چه؟ یعنی بیاید همان نمازتان را بخوانید و بروید؛ فقط پیش‌نمازی محض. این همان سکولاریسم است ... این همان چیزی است که دشمنان می‌خواهند؛ دشمنان همین را می‌خواهند. آن دینی که با آن مخالف‌اند، آن ایمانی که با آن می‌جنگند، آن ایمانی است که به ایجاد نظام اسلامی می‌انجامد و اسلام را قدرتمند می‌کند؛ با آن مخالف‌اند» (بیانات رهبری در دیدار ائمه جماعات مساجد استان تهران، ۱۳۹۵/۰۵/۳۱). بنابراین برخلاف گولن که معتقد است درآمیختن سیاست با دین موجب کاهش کارآمدی هریک در حیطه خود می‌شود، رهبران ایران سکولاریسم را عامل تضعیف دین و جامعه می‌دانند. از طرف دیگر، روح توحید در حاکمیت با دوگانگی (بیان حلال و حرام از سوی فقها و مدیریت جامعه به دست طواغیت) منافات دارد (ترخان، ۱۳۹۵: ۸)؛ یعنی احکام الهی به‌گونه‌ای است که این بیان نوعی پارادوکس است و حکومت کسی که معتقد به عدم دخالت دین در سیاست که شامل عرصه‌های فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی می‌شود است، با اسلام و توحید در حاکمیت منافات دارد. در نتیجه می‌توان نظام سیاسی مطلوب در دیدگاه رهبران ایران را چنین جست که اثری از توافق با دیدگاه‌های سکولاریسم ندارد: «نظام سیاسی مطلوب موردنظر امام خمینی (ره) و آیت‌الله خامنه‌ای، نظامی است که براساس مبانی الهی و اسلامی تأسیس شده باشد و در آن معنویت و مادیت جامعه و افراد، توأمان با هم درنظر گرفته شود؛ از این رو، به نظر ایشان، نظام سیاسی‌ای مطلوب و مشروع است که اسلامی و از نوع شیعی و ولایت فقیه‌ی باشد که با رعایت شاخص‌هایی با معیار اصلی ایمان و تقوا توسط ارکان این نظام سیاسی، شامل رهبر و حاکم (ولی فقیه)، مسئولان و کارگزاران (سران سه قوه و اعضا، کارکنان و زیرمجموعه‌های آنها) و مردم به بالندگی و رشد و تعالی خواهد رسید (جاویدی و بهروزلک، ۱۳۹۵: ۹۹).

#### ۴.۴. دموکراسی

از دیدگاه گولن، اسلام شکل ثابت و ویژه‌ای از حکومت ارائه نکرده و در تلاش برای شالوده‌بندی آن هم نبوده است. 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. در واقع وی به تغییرناپذیر بودن آموزه‌های اخلاقی دین اعتقاد دارد، اما شکل حکومت و نظام سیاسی را جزء اصول تغییرناپذیر

دین نمی‌انگارد. وی نقطه مشترک اساسی اسلام و دموکراسی در دنیای امروز را احترام انسان‌ها نسبت به یکدیگر و آرای همدیگر می‌داند. بنابراین گولن خود را پشتیبان جدی دولت به‌عنوان تنها شکل قانونی اراده ملت معرفی می‌کند (نوازی و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۵۸). در واقع گولن به‌شدت حامی دموکراسی است (Grinell, 2009: 10) و معتقد است که مسلمانان آزادند براساس عقول بشری و تجارب انسانی نظام سیاسی برپا دارند و با انتخاب نمایندگان مدنظر خود، راه سعادت و فلاح را بیمایند. البته گولن با وجود تأکید بر قائل شدن حق انتخاب برای مردم از چگونگی سازوکار برگزاری انتخابات و روند آن سخن نگفته است که خود بر ابهامات می‌افزاید. با این حال او درباره همه‌گیر شدن دموکراسی در عصر جهانی شدن در جوامع امروزی تردیدی ندارد و معتقد است که جایگزینی حکومت‌های دموکرات که به حقوق شهروندی احترام می‌گذارند، با رژیم‌های خودکامه امری اجتناب‌ناپذیر است. گولن دموکراسی در جهان امروز را در نمودهای متفاوتی چون دموکراسی‌های مسیحی، سوسیال‌دموکرات‌ها و لیبرال‌دموکرات‌ها می‌بیند و در ادامه این پرسش را مطرح می‌سازد که چرا نباید دموکراسی‌ای با ارجاع به اسلام داشت؟ (نوازی و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۵۹). در واقع گولن با این سؤال می‌خواهد به این پاسخ برسد که دموکراسی در اسلام نه‌تنها موجود، بلکه شیوه‌ای مقبول است. به همین دلیل بسیاری از محققان به‌سبب مشارکت و حمایت از دموکراسی، او را ستایش و تمجید کرده‌اند. در واقع می‌توان ادعا کرد گفت‌وگوی شرق و غرب یا به‌عبارت دیگر گفت‌وگوی اسلام و دموکراسی در اندیشه گولن تطابق پیدا کرده است (Danforth, 2008: 84). البته احترام به رأی مردم و اهمیت آن در اندیشه رهبران جمهوری اسلامی به اندازه‌ای است که حتی در مواردی نظر مردم به‌عنوان حجتی شرعی و از لوازم حکومت حاکم اسلامی در نظر گرفته شده است. در دیدگاه رهبران اسلامی حاکم دارای دو پایه و دو رکن است: رکن اول آمیخته بودن و آراسته بودن با ملاک‌ها و صفاتی که اسلام برای حاکم اسلامی معین کرده است؛ رکن دوم نیز قبول و پذیرش مردم است. پس قبول و پذیرش مردم شرط (حقیقی) در حاکمیت است (ترخان، ۱۳۹۵: ۱۴). مقام معظم رهبری یکی از پایه‌های مشروعیت حاکم را قبول مردم می‌داند که از این‌رو می‌توان نوعی قرابت در نظرهای گولن و رهبران ایران یافت؛ چراکه هر دو گروه معتقد به اهمیت مقوله مردم‌سالاری در اسلام هستند. البته مردم‌سالاری مطروحه در آرای گولن با اندیشه‌های رهبران انقلاب اسلامی تفاوت‌های بسیار اساسی دارد. در همین زمینه آیت‌الله خامنه‌ای از رهبر انقلاب ایران به‌صراحت می‌گوید: «مردم‌سالاری در نظام اسلامی، مردم‌سالاری دینی است؛ یعنی به نظر اسلام متکی است؛ فقط یک قرارداد عرفی نیست» (بیانات در مراسم سیزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی رحمه‌الله، ۱۳۸۱/۳/۱۴). همچنین «در مردم‌سالاری اسلامی، روح، لب و ماده اصلی عبارت است از اسلام؛ از این هیچ تخطی‌ای نباید بشود» (بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۰/۱۲/۱۸). حضرت امام

نیز در همان روزهای اول انقلاب بر اهمیت دموکراسی در دین اسلام تأکید کرده و بیان داشت که «میزان رأی ملت است» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ۱۰۹) که البته رأی ملت باید در قالب اسلامی باشد. بنابراین در اندیشه رهبران انقلاب، اسلام اصل اساسی است که با دموکراسی گولنی تفاوت ماهوی دارد؛ چراکه دموکراسی در اندیشه رهبران انقلاب جنبه دینی دارد، درحالی‌که دموکراسی گولنی، مسئله‌ای کاملاً عرفی است و به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند قالبی دینی بگیرد.

#### ۵.۴. ناسیونالیسم

در نظر گولن بهترین الگو برای جهان اسلام، الگوی ترکیه عثمانی است؛ یعنی الگویی که متشکل از دو عنصر اسلام و ترکیه است (اسلام ترکی). در حقیقت، گولن درصدد ترکی کردن اسلام است؛ یعنی اداره جهان براساس تجربه ترکیه عثمانی (نوروزی فیروز، ۱۳۹۱: ۷۲-۷۰). به عقیده ایشان، هر فرهنگ غنی‌ای، نتیجه یک فرهنگ اولیه و مقدمه فرهنگ مابعد خود است و فرهنگ ترکیه عثمانی زیربنای فرهنگ فعلی ترکیه است که باید جهانی شود (Gulen, 2016: 20). به عبارت دیگر گولن، لغو خلافت در سال ۱۹۲۴ و تشکیل جمهوری نوین را مانعی در مسیر فعالیت‌های تمدنی می‌داند (Kinnane, 1964: 30) البته شایان ذکر است که یکی از عوامل مهمی که به ترفیع موقعیت فتح‌الله گولن در جهان منجر شده، نظریه او در خصوص تلفیق ناسیونالیسم ترکی و اسلام است؛ چراکه این نظریه را برخی از هواداران او در سایر کشورها هم پیاده کرده‌اند و اصول ناسیونالیسم را با شرایط بومی آن کشورها وفق داده‌اند (آگای و کامیار، ۱۳۸۶: ۳۲)، بنابراین باید بدانیم جماعتی که تحت نفوذ گولن است، دارای ویژگی‌ها و خصوصیات اسلامی، ناسیونالیستی، لیبرالی و مدرن است (ارس و همکاران، ۱۳۸۱: ۶۰) و ترجیح می‌دهند که جماعت خود را داعیه‌دار «اسلام ترکی» بنامند (علیخانی و همکاران، ۱۳۹۲، ج ۱۶: ۳۵۱؛ Gulen, 2016: 20). از نظر رهبران ایران اگرچه وطن‌دوستی حس ارزشمند و خوبی است، بنابر جهان‌بینی ایشان باید با نگاه دینی پیش رفت و جایگزین و اصلی به‌جای آن برگزید که هم اسلامی و هم قدرتمند است که رهبر انقلاب از آن با نام تقوا یاد می‌کند:

«گاهی اوقات می‌خوانیم و یا می‌شنویم که بعضی از سفرا و کارمندان سفارتخانه‌ها یا دستگاه‌های خارجی در کشورهای دیگر، تلاش‌هایی می‌کنند که انسان فکر می‌کند واقعاً چه اجر و چه مزد مادی‌ای می‌تواند در مقابل این‌گونه تلاش‌ها باشد! حالا احساس ناسیونالیسم است یا احساس هرچه هست، من نمی‌دانم. شما برای این‌گونه کار کردن، ایمان و اخلاصتان را دارید؛ همان‌طور باید کار کنید. یک سفیر و یک مأمور، در هر رتبه‌ای که هست - چه سفیر کبیر؛ یعنی آن بالاترین شخصیت نمایندگی، چه بقیه کسانی که آنها هم هر کدام به نوبه‌ی خود سفرایی هستند؛ نفر دوم، نفر سوم، کارمندان جزء، بایستی با این احساس کار بکنند؛ پرتلاش و پرتوان و پیگیر» (بیانات در دیدار مسئولان وزارت خارجه، ۱۳۷۰/۴/۱۸).

اما در مقام بحث در موضوع اصلی، ناسیونالیسم موجب تفاوت‌هایی می‌شود، چراکه نوعی بومی‌سازی دین محسوب می‌شود. به همین دلیل ممکن است آن وحدت کلمه مورد نظر اسلام محقق نشده و در عین حال تضادهایی نیز آشکار شود؛ چراکه ارزش‌های ملی نیز در ارزش‌های معنوی دخیل می‌شود و این حد از ورود ناسیونالیسم در امور مختلف مورد تأیید رهبران ایران نیست، درحالی‌که گولن که آن را غایت و توفیقی می‌داند. مقام معظم رهبری در این زمینه می‌فرماید:

«بنابراین، (آنها) در دام ناسیونالیسم‌های افراطی جاهلانیه کور خواهند افتاد، که دیدیم دیگر. دیدید که ناسیونالیسم، بر سر خانواده بشری چه آورده است. ممکن است به فرض، ناسیونالیسم برای یک ملت هم چند صباحی احساس حرارت و غرور و شور و نشاطی به وجود بیاورد؛ اما خانواده بشری را از بین می‌برد. در همین منطقه سعی کردند بین برادران مسلمان، ناسیونالیسم ایرانی و عربی و ترکی به وجود بیاورند و در داخل کشورها نیز، به ناسیونالیسم‌های فرعی و جورواجور دامن بزنند و اینها را از هم جدا کنند. این، نقشه استعمار بود» (بیانات در دیدار با کارگزاران نظام، ۱۳۶۹/۱۱/۲۴). امام خمینی نیز با رد ناسیونالیسم در اسلام، آن را فتنه‌ای از سوی ایادی استعمار برای چندتکه کردن جهان اسلام و جلوگیری از اتحاد مسلمین معرفی می‌نماید. ایشان معتقد است که تنها معیار حقیقی «تقوا» است و ناسیونالیسم امری زائد و حاشیه‌ای است (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۷: ۴۸۵-۴۸۰).

## ۵. نتیجه‌گیری

اسلام سیاسی و اسلام اجتماعی از جمله دغدغه‌های اصیل در سپهر اندیشه سیاسی اسلامی محسوب می‌شود. بحث در مورد اسلام سیاسی و اسلام اجتماعی از تفاوت دیدگاه اندیشمندان و متفکران مسلمانان و گاه برداشت‌های مختلف آنان از اسلام ناشی می‌شود. بنابراین گروهی که خواهان حضور همه‌جانبه دین در تمامی عرصه‌های سیاسی‌اند، به جریان اسلام سیاسی متصل می‌شوند و گروهی که مایل‌اند دین را از علم سیاست جدا کنند و به آن جنبه تربیتی فردی ببخشند، از طرفداران تفکر اسلام اجتماعی محسوب می‌شوند. در همین زمینه در این مقاله تلاش شد تا مهم‌ترین نمایندگان اسلام سیاسی و اسلام اجتماعی در جهان اهل سنت و جهان تشیع مقایسه شده و به شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها اشاره شود. بنابراین مقایسه اسلام اجتماعی گولنی با اسلام سیاسی رهبران انقلاب ایران مشخص کرد که دیدگاه آنها در مورد دین و دولت کاملاً در مقابل هم قرار می‌گیرد؛ چراکه گولن اسلام را امری قلبی و جدای از سیاست می‌داند، درحالی‌که رهبران انقلاب ایران معتقد به دین حداکثری هستند و جدایی دین از سیاست را با ذات و ماهیت اسلام بیگانه می‌خوانند. بنابراین اگرچه فتح‌الله گولن

سکولاریسم و گاه لائیتیسه را تحسین می‌کند و به ترویج و تقویت آن می‌پردازد، ولی رهبران انقلاب ایران معتقدند که اصطلاح سکولاریسم در اسلام هیچ‌گاه پذیرفته نبوده و باید به مبارزه با آن پرداخت. البته دیدگاه‌های گولن و رهبران انقلاب ایران در مورد دموکراسی در بسیاری از موارد به هم نزدیک است و آنها دموکراسی را می‌پذیرند. بنابراین درحالی‌که گولن اسلام ترکی برگرفته از تجربه عثمانی را توصیه می‌کند و به ترویج اصول کلی ناسیونالیسم می‌پردازد، در مقابل رهبران انقلاب معتقد به اسلام ناب هستند و با تفکرات ناسیونالیستی به مخالفت می‌پردازند و مباحث امت‌محور اسلامی را مطرح می‌کنند.

نتیجه تطبیق		دیدگاه رهبران انقلاب	دیدگاه گولن	محورها
موارد افتراق	موارد اشتراک			
نوع نگاه به مقوله دین		اسلام یک دین حداکثری و به دنبال تشکیل حکومت اسلامی است	ایمان را امری قبلی می‌داند و معتقد است که اسلام یک ایدئولوژی نیست، بلکه یک دین است که نمی‌تواند به عنوان ابزاری سیاسی فرض شود	دین
دینی بودن مقوله کشورداری	اعتباربخشی به عرف عمومی	کشورداری مقوله دینی است که در سنت مورد اشاره قرار گرفته است. البته عرف نیز نفی نمی‌شود.	کشورداری بیشتر مقوله‌ای است عرفی تا دینی و جامعه باید براساس عقل مدیریت شود	دولت
مقوله سکولاریسم		نفی سکولاریسم	حمایت از سکولاریسم	سکولاریسم
رکن دینی داشتن حکومت	تأکید بر پذیرش مردمی	تأکید بر دو رکن اسلام و پذیرش مردمی در حاکمیت	تأکید بر حق انتخاب مردم و حمایت از دموکراسی البته با قید تغییرناپذیر بودن آموزه‌های اخلاقی دین	دموکراسی
نوع نگاه به مقوله ناسیونالیسم		رد ناسیونالیسم و طرح اندیشه‌های امت‌محور اسلامی	تأکید بر اسلام ترکی (ترکیه + اسلام) و حمایت از ناسیونالیسم	ناسیونالیسم

## منابع و مأخذ

## الف) فارسی

۱. احمدی طباطبایی، سید محمدرضا؛ پیروزفر، مهدی (۱۳۹۶). اسلام سیاسی مدرن در ترکیه، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).
۲. اربکان، نجم‌الدین (۱۳۹۵). نبرد من، ترجمه مهدی پیروزفر، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
۳. ارس، بولنت؛ عمر، کاها؛ اطهری، سید اسدالله (۱۳۸۱). «جنبش اسلام لیبرالی در ترکیه: اندیشه‌های فتح‌الله گولن»، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، ش ۳۲، ص ۵۹-۸۲.
۴. افتخاری، اصغر (۱۳۸۵). «شرعی‌سازی سیاست، چارچوب معرفتی برای تحقق ایده سیاست اسلامی»، دوفصلنامه دانش سیاسی، سال هشتم، ش ۴، ص ۱۰۲-۶۹.
۵. آگای، یکیم؛ سعادت، کامیار (۱۳۸۶). «شناخت: نسخه‌ای عمل‌گرایانه برای جنبش اصلاح‌گرای اسلامی (نگاهی گذرا به اندیشه‌های فتح‌الله گولن)»، اخبار ادیان، ش ۲۳، ص ۲۹-۳۳.
۶. امام خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸). صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
۷. بدل، حسن (۱۳۸۳). «شرایط دینی و مذهبی کشور ترکیه»، پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی، ش ۱۰ و ۱۱، ص ۲۹۱-۳۰۸.
۸. پولادی، کمال (۱۳۹۲). تاریخ اندیشه سیاسی در غرب (از ماکیاولی تا مارکس)، چ هشتم، تهران: مرکز.
۹. ترخان، قاسم (۱۳۹۵). «پایه‌های مشروعیت حکومت اسلامی (با تأکید بر آرای آیت‌الله خامنه‌ای)»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۷۴، ص ۷-۳۰.
۱۰. جاویدی، رقیه؛ بهروزی لک، غلامرضا (۱۳۹۵). «شاخص‌های نظام سیاسی مطلوب از دیدگاه امام خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای»، سیاست متعالیه، ش ۱۳، ص ۸۳-۱۰۲.
۱۱. حسینی خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۰). انسان ۲۵۰ ساله، چ دوازدهم، تهران: سمت.
۱۲. حقیقت، سید صادق (۱۳۹۳). مبانی اندیشه سیاسی در اسلام، چ دوم، قم: دانشگاه مفید.
۱۳. ربال، آلن و پیترز، ب. گای (۱۳۹۰). سیاست و حکومت جدید، ترجمه عبدالرحمن عالم، چ دوم، تهران: قومس.
۱۴. شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۸). «تعریف دین»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ش ۳۰، ص ۱-۲۶.
۱۵. الصدر، سید محمدباقر (۱۴۰۰). اقتصادنا، بیروت: دارالتعارف.
۱۶. عالم، عبدالرحمن (۱۳۹۲). تاریخ فلسفه سیاسی غرب (از آغاز تا پایان سده‌های میانه)، چ هفدهم، تهران: اداره نشر وزارت امور خارجه.
۱۷. عالم، عبدالرحمن (۱۳۹۲). تاریخ فلسفه سیاسی غرب (عصر جدید و سده نوزدهم)، چ شانزدهم، تهران: اداره نشر وزارت امور خارجه.
۱۸. علیخانی، علی‌اکبر و همکاران (۱۳۹۰). اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، چ اول، ج ۱۶، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۹. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۵). مبانی اندیشه سیاسی اسلام، چ سوم، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۰. فیرحی، داود (۱۳۹۴). نظام سیاسی و دولت در اسلام، چ دوازدهم، تهران: سمت.
۲۱. قادری، حاتم (۱۳۹۴). اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، چ چهاردهم، تهران: سمت.
۲۲. مجیدی، حسن؛ شفیع قهفرخی، امید (۱۳۹۱). «مقایسه رابطه دین و دولت در اندیشه ابن رشد و آکوئیناس»، دوفصلنامه دانش سیاسی، سال هشتم، ش ۱، ص ۱۶۱-۱۲۷.
۲۳. مجیدی، حسن؛ پیروزفر، مهدی (۱۳۹۵). «دین و دولت در اندیشه فتح‌الله گولن براساس چارچوب تحلیلی اسپرینگز»، فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، سال ششم، ش ۶، ص ۱۷۹-۲۰۵.



۲۴. مرادی، مجید (۱۳۸۱). «نظریه دولت در اندیشه سیاسی حسن البنا»، فصلنامه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم، ش ۱۹، ص ۱۰۲-۸۳.
۲۵. مرادیان، محسن (۱۳۸۵). برآورد استراتژیک ترکیه، چ اول، تهران: ابرار معاصر تهران.
۲۶. مهاجرنیا، محسن؛ کریمی خضرا، محمد (۱۳۹۱). «خاستگاه و مشروعیت نظام سیاسی صالح در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای»، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، سال نهم، ش ۳۱، ص ۲۴-۷.
۲۷. نوازی، بهرام؛ اعتضادالسلطنه، بیژن و صالحی، معصومه (۱۳۹۳)، «فتح‌الله گولن و جنبش اجتماعی و سیاسی وی در ترکیه»، فصلنامه علمی مطالعات سیاسی جهان اسلام، ش ۱۰، ص ۱۷۳-۱۵۱.
۲۸. نوروزی فیروز، رسول (۱۳۹۱). «اسلام ترکی تقابل یا اسلام انقلابی (مروری بر اندیشه‌های فتح‌الله گولن)»، رهیافت انقلاب اسلامی، ش ۱۹، ص ۷۸-۶۱.
۲۹. هیوود، اندرو (۱۳۹۰). مقدمه نظریه سیاسی، ترجمه عبدالرحمن عالم، چ چهارم، تهران: قومس.
۳۰. وینسنت، اندرو (۱۳۸۹). نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشریه، چ هفتم، تهران: نشر نی.
۳۱. بیانات رهبری در دیدار مسئولان وزارت خارجه، ۱۳۷۰/۴/۱۸ قابل دسترسی در آدرس:  
<http://farsi.khamenei.ir/speech>
۳۲. بیانات رهبری در دیدار جمعی از زنان، ۱۳۷۶/۷/۳۰ قابل دسترسی در آدرس:  
<http://farsi.khamenei.ir/speech>
۳۳. بیانات رهبری در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۰/۱۲/۱۸ قابل دسترسی در آدرس:  
<http://farsi.khamenei.ir/speech>
۳۴. بیانات رهبری در مراسم سیزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی رحمه‌الله، ۱۳۸۱/۳/۱۴ قابل دسترسی در آدرس:  
<http://farsi.khamenei.ir/speech>
۳۵. بیانات رهبری در دیدار ائمه جماعات مساجد استان تهران، ۱۳۹۵/۵/۳۱ قابل دسترسی در آدرس:  
<http://farsi.khamenei.ir/speech>
۳۶. بیانات رهبری در دیدار رئیس‌جمهور و اعضای هیأت دولت، ۱۳۸۹/۶/۸ قابل دسترسی در آدرس:  
<http://farsi.khamenei.ir/speech>
۳۷. کوهی، عبدالعلی، «استاد فتح‌الله گولن در سال ۲۰۰۸ م به‌عنوان برانزنده‌ترین روشنفکر جهان شناخته شد»، f gulen، ۱۳۸۸/۱۱/۰۹ قابل دسترسی در آدرس:  
<http://www.fgulen.com/fa/fethullah-gulen-in-media/31721-fethullah-gulen-was-recognized-in-2008-as-top-intellectual>
۳۸. محمد عثمانی، فیض، «علامه گولن به‌عنوان نویسنده»، f gulen، ۱۳۹۲/۰۷/۱۸، قابل دسترسی در آدرس:  
<http://www.fgulen.com/fa/fethullah-gulens-life/about-fethullah-gulen-and-the-gulen-movmmnt/36973-fethullah-gulens-as-an-author>
39. Hornby, A.S. (1384), Oxford Advanced Learners dictionary of Current English, Ed. By Sally Wehmeier, phonetic ed. Michael Ashby
40. Gulen, M. F (2016). "Asrin Getirdigi Tereddutler 1-4: TEK CILT". Blue Dome Press
- قابل دسترسی در آدرس: <http://www.fgulen.com/tr/fethullah-gulen-hayat-kronolojisi>

## (ب) خارجی

41. Isgandarova, N (2014). "Fethullah Gulen s Thought and practices as an Attempt to Reconcile Islam with Secularism". *Journal of philosophy and theology*, 2 (2), pp.203-216
42. Gulen f (2006). "Fikir Atlası (Fasildan fasıla 5)"
43. Danforth, N. (2008). "Ideology and pragmatism in Turkish foreign policy: From Atatürk to the AKP". *Turkish Policy Quarterly*, 7 (3), pp.83-95
44. Kinnane, D. (1964). "The kurds and kurdistan". *Oxford University Press*, London
45. Gulen, M. F (2016). "Asrin Getirdigi Tereddutler 1-4: TEK CILT". *Blue Dome Press*