

فصلنامه مطالعات سیاسی جهان اسلام (علمی - پژوهشی)
سال هفتم، شماره ۳، پیاپی ۲۷، پاییز ۱۳۹۷ صفحه ۱۴۳-۱۷۱

بررسی تطبیقی ایده کازانیستان رالز و الگوی حکمرانی در جهان اهل سنت: مطالعه موردی؛ ترکیه و عربستان

حمید نساج

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

ابوالفضل باقری اژی*^{*}

دانشجوی دکتری جامعه شناسی سیاسی دانشگاه اصفهان

حسن آئینه وند

دانش آموخته کارشناسی ارشد روابط بین الملل دانشگاه اصفهان

چکیده

جان رالز در قانون مردمان می‌کوشد تا نظریه عدالت داخلی خود را به سطح بین‌المللی بسط دهد، بر این اساس رالز نظریه خود را به دو بخش ایدئال و غیر ایدئال تقسیم می‌کند. در بخش نظریه ایدئال مردمان لیبرال و غیر لیبرال آبرومندی تصور می‌شوند که می‌توانند برای ساختن آنچه رالز آرمان‌شهر واقع‌گرایانه می‌نامد مشارکت‌جویند. کازانیستان ایده‌ای است از دل نظریه ایدئال که بر اساس آن کشوری اسلامی تصویر می‌شود که دین و دولت از هم جدا نیستند، مسلمانان به مقامات عالی می‌رسند، اما با این حال حقوق اقلیت‌های ساکن در آن به رسمیت شناخته می‌شود. کازانیستان دارای پایگان مشورتی آبرومند است که در آن شهروندان از سپهر عمومی طرد نمی‌شوند و حاکمان در برابر شهروندان پاسخگو هستند. از دیگر رو خاورمیانه به دلیل تحولات اخیر موسوم به بهار عربی شاهد تلاش برخی کشورها برای ارائه مدل حکمرانی، برای کشورهای درگیر گذار بوده است. ایده اساسی مقاله با این پرسش آغاز شد که کدام‌یک از دو الگوی ترکیه و عربستان در سه محور ساختارهای اساسی سیاسی، مسئله زنان و حقوق اقلیت‌ها به ایده کازانیستان رالز، برای طرح‌ریزی جامعه عادلانه و آبرومند نزدیک‌تر است؟ در پایان مشخص شد که اعتبار الگوی ترکیه به واسطه دموکراتیزاسیون به دلیل وجود ایده اروپایی سازی است و به مراتب به الگوی رالز در طرح‌ریزی جامعه عادلانه نزدیک‌تر است. پژوهش حاضر از روش مقایسه‌ای به‌عنوان رهیافت روشی بهره می‌برد.

واژگان کلیدی: کازانیستان، پادشاهی عربستان سعودی، جمهوری ترکیه، قانون مردمان، نظریه عدالت رالز.

مقدمه

فلسفه جان بوردن رالز (۲۰۰۲-۱۹۲۱) که به گفته نوزیک «فیلسوفان سیاسی یا باید در محدوده نظریه رالز نظریه پردازی کنند یا باید توضیح کنند چرا چنین نمی‌کنند» (Talisse, 2001: 4) واکنشی نسبت به فلسفه سودگرایی است که نمی‌توانست پاسخی درخور به نابرابری‌های زمانه خود بدهد. (محمودی، ۱۳۸۶: ۱۷-۱۸) او در سه‌گانه خود، یعنی نظریه عدالت (Theory of Justice) (۱۹۷۱)، لیبرالیسم سیاسی (Political Liberalism) (۱۹۹۳) و قانون مردمان (Law of peoples) (۱۹۹۹) می‌خواهد بدین پرسش پاسخ دهد که چگونه می‌توان یک جامعه عادلانه و پایدار تشکیل داد که در آن شهروندان که دارای آموزه‌های اخلاقی، فلسفی و مذهبی متفاوت و ناسازگار هستند، هم آزاد و هم برابر باشند؟ (توانا، ۱۳۸۹: ۱۲۳) رالز با بهره‌گیری از سنت قرارداد اجتماعی و لیبرالیسم می‌کوشد طرحی از جامعه عادلانه و آزاد ارائه دهد. (اکرمی، ۱۳۸۶: ۱۵-۱۴) رالز در عدالت بین‌المللی اصل وضع نخستین (Original Position) را به کار می‌برد و تصوراتش را چنین ادامه می‌دهد که نمایندگان دولت‌ها یکدیگر را در پس پرده بی‌خبری ملاقات می‌کنند و این بدان معناست که در شرایط بی‌اطلاعی از اوضاع خاص و توانایی‌های کشورهای خود هستند و تفاوت‌های ناشی از حوادث و سرنوشت تاریخی ملت‌ها نادیده گرفته می‌شود و عدالت میان کشورها تنها به‌موجب اصولی است که در پس پرده بی‌خبری در وضع نخستین (Veil of Ignorance) گزینش شده باشد. (بشیریه، ۱۳۹۰: ۱۲۸-۱۲۷) رالز در بخش دوم قانون مردمان، مردمان غیر لیبرال مسلمانی که او آن‌ها را کازانیستان (Kazanistan) می‌نامد را تصور می‌کند که علیه دیگر مردمان تجاوزکار نیستند، به حقوق بشر احترام می‌گذارند و ساختار اساسی آن‌ها دربرگیرنده پایگان مشورتی آبرومند است. (Rawls, 2000: 5)

خاورمیانه به‌عنوان خاستگاه اسلام و متراکم‌ترین منطقه جهان از نظر کشورهای اسلامی درگیر تحولات دموکراسی خواهانه شده است و برای مردمان مسلمان این منطقه الگوهای حکمرانی متعددی مطرح شده است؛ از این رو پژوهش پیش رو در تلاش برمی‌آید تا دو الگوی مهم جهان اهل سنت که در تحولات پس از سال ۲۰۱۱ نقش پررنگی در تحولات منطقه‌ای ایفا می‌کند را در مقام مقایسه قرار دهد. شاید نخستین پرسشی که به ذهن متبادر شود این باشد که چرا عربستان به‌عنوان الگوی کشورداری اسلامی برای رقابت با ترکیه انتخاب شده است؟ در مقام استدلال باید گفت، سیاست‌های کلی پادشاهی سعودی به‌شدت متأثر از نفت و حرمین شریفین بوده و بر همین اساس سه اولویت مهم آن‌ها رهبری جهان اسلام، ماندن در میان رهبران جهان عرب و حفظ جایگاه پیشتازی صادرات نفت است. (صادقی و احمدیان، ۱۳۸۹: ۱۴۰) از دیگر سو در مقام به چالش کشیدن محور اصلی پژوهش گفته خواهد شد که دیگر کشورهای عربی نیز در جهان اسلام همین اهداف را پیگیری می‌کنند؛ در پاسخ باید اشاره کرد نخست، عربستان بزرگ‌ترین صادرکننده نفت است پس توان بالاتری برای رقابت دارد؛ دوم، آن‌که عربستان از نظر جمعیتی و وسعت

سرزمینی توان بالقوه بیشتری را داراست. سوم، آن که عربستان عنصر مؤثر شورای همکاری خلیج فارس است و نقش برادر بزرگ را برای دیگر کشورهای عربی ایفا می‌کند و آخر آن که دیگر کشورهای اسلامی حوزه خلیج فارس که داعیه‌دار رقابت با عربستان هستند از منظر سیاسی و اقتصادی ساختاری مشابه با این کشور دارند. بر این اساس می‌توان گفت که عربستان کشوری به مراتب مهم‌تر و تأثیرگذارتر است.

در مورد ترکیه نیز آن گونه که گونل تول در پژوهش خود با عنوان «مدل ترکیه در خاورمیانه» اشاره می‌کند ترکیه بین دو جهان متفاوت می‌کوشد تا از مزایای هر دو جهان بهره‌برداری کند. از یک سو با اتحادیه‌های اروپایی روبرو است و می‌کوشد تا از مزایای دموکراتیک آن بهره جوید. ارائه یک مدل آشتی اسلام و دموکراسی در پس از ۱۱ سپتامبر جایگاه ویژه‌ای به ترکیه در خاورمیانه و بخصوص در مواجهه با غرب داشت. از دیگر سو ترکیه توانسته با ساخت سریال‌های مطبوع سبک زندگی عربی، نفوذ فرهنگی خود را در خاورمیانه گسترش دهد. همچنین امضای تفاهم‌نامه‌های فرهنگی با یمن، مصر و تونس در سال ۲۰۰۱، سوریه در سال ۲۰۰۲، فلسطین در سال ۲۰۰۵، اردن و ایران در سال ۲۰۰۶ و کویت در سال ۲۰۰۷، همراه با توسعه گردشگری در خاورمیانه و نیز ارائه یک مدل از زندگی ترکیبی اسلامی-غربی، از توانایی‌های مدل ترکیه در خاورمیانه محسوب می‌شود. (Tol, 2012: 353) بر همین اساس، پژوهش پیش رو می‌کوشد ایده آرمانی کازانیستان را در مقام مقایسه با کشورهای ترکیه و عربستان قرار دهد تا روشن شود کدام یک از این کشورها می‌توانند در طرح آرمانی و واقع‌گرای فلسفی رالز در کنار مردمان معقول لیبرال در طرح‌ریزی نظریه مردمان نقش اساسی را ایفا کنند. پرسش اصلی که پژوهش حاضر به دنبال پاسخگویی به آن برآمده این است که کدام یک از دو کشور ترکیه و عربستان سعودی به‌عنوان بازیگران اصلی جهان اهل سنت در منطقه خاورمیانه، بیشترین تشابه را به الگوی رالز در طرح‌ریزی جامعه آرمانی ایفا می‌کنند و از این نظر به لحاظ نظری بیشترین توان را برای ارائه الگوی حکمرانی عادلانه و آبرومند دارا هستند؟ در پاسخ به این پرسش این فرضیه مطرح می‌شود که به نظر می‌رسد الگوی ترکیه به دلیل پذیرش حدی از دموکراسی و پذیرش دیگر اقلیت‌ها نسبت به الگوی عربستان به مراتب به الگوی رالز نزدیک‌تر است. برای بررسی این مطلب از روش مقایسه‌ای بهره گرفته شده است؛ این روش «راهی برای استنباط علمی (توصیفی یا علی) از طریق مقایسه نظام‌مند شباهت‌ها و تفاوت‌های پدیده‌های اجتماعی با یکدیگر است»؛ بنابراین، بنیان این رویکرد در شناخت پدیده‌های عالم واقع از راه کشف نقاط اشتراک و تفاوت‌های آن‌ها با یکدیگر است. (منوچهری و همکاران، ۱۳۹۳: ۲۵۵) ویژگی این روش آن است که برخلاف روش‌های سنتی که به مطالعه پدیده‌های مختلف درباره یک کشور خاص می‌پرداخت یا مطالعه موردی که فقط یک نمونه را مورد بررسی قرار می‌داد یا بررسی آماری که به ارزیابی شمار زیادی از نمونه‌ها می‌پردازد، روش مقایسه‌ای به مقایسه چند سیستم و با در نظر گرفتن ابعاد مختلف و گوناگون به

بررسی نقاط تشابه و تمایز می‌پردازد و از نقاط ضعف روش‌های سنتی به دور می‌ماند. (آلموند و دیگران، ۱۳۷۷:۳) بنابراین، با توجه به نقاط قوت این روش و همچنین محدودیت‌های روش‌های سنتی، در پژوهش حاضر نیز برای توصیف و تحلیل و تبیین داده‌ها از روش مقایسه‌ای استفاده می‌شود. بر این اساس ابتدا الگوی رالز در طرح‌ریزی جامعه آبرومند مسلمان با عنوان کازانیستان شرح و بسط خواهد یافت و پس از آن اصول اساسی و بنیادین رالز در دو مورد مقایسه به تفصیل آورده خواهد شد و در پایان دو الگوی حکمرانی با ایده رالز مقایسه خواهند شد.

۱- ایده کازانیستان

رالز ایده کازانیستان را به‌عنوان یک مردم پایگان آبرومند فرضی توصیف می‌کند و هدف او آن است که نشان دهد حکومت آبرومندانه عملی است مشروط به این‌که حاکمان آن خود را از فساد بر حذر دارند؛ خواه به صورتی که صاحبان زر را مورد عنایت قرار دهند و خواه به صورتی که از اعمال قدرت به خاطر آن حظ برند. (Rawls, 2000:75) رالز ایده کازانیستان را به صورتی مجسم می‌کند که در آن و بر اساس نظام قانونی آن کلیسا (دین) و دولت از هم تفکیک نمی‌شوند. اسلام مذهب صاحب‌امتیاز است و تنها مسلمانان می‌توانند به مناصب بالای سیاسی برسند و در تصمیمات و سیاست‌های اصلی حکومت، از جمله امور خارجی نفوذ داشته باشند. با وجود این، مسلمانان نسبت به مذاهب دیگر رواداری نشان می‌دهند و پیروان آن‌ها بدون ترس از دست دادن غالب حقوق مدنی، جز تصدی مقام‌های سیاسی یا قضایی بالاتر، به مناسک مذهبی‌شان می‌پردازند. همچنین مذاهب و انجمن‌های دیگر برای برخورداری از زندگی فرهنگی و مشارکت در فرهنگ مدنی جامعه وسیع‌تر مورد تشویق قرار می‌گیرند. (Rawls, 2000:75-76)

مشخصه مردم آبرومند کازانیستان رفتار روشن‌بینانه با مذاهب غیر اسلامی مختلف و دیگر اقلیت‌هایی است که در گذر تاریخ، نسل‌ها در سرزمین آن‌ها سکنی گزیده‌اند، فارغ از اینکه منشأ آن کشورگشایی‌های گذشته‌های دور باشد یا در مهاجرتی که آن مردم جایز شمرده‌اند. اقلیت‌های کازانیستان اتباع وفادار جامعه هستند و در معرض تبعیض عنان‌گسیخته رهبران قرار ندارند و نیز مسلمانان در مناسبات اجتماعی‌شان آنان را در مقام اشخاص فرودست نمی‌انگارند. حکومت در تلاش تقویت وفاداری غیرمسلمانان، اجازه می‌دهد آنان به نیروهای مسلح بپیوندند و در رده‌های بالاتر، فرماندهی کنند. نکته مهمی که رالز بر آن تأکید می‌کند این است که زمامداران کازانیستان به دنبال امپراتوری و گسترش آن نیستند و این بعضاً نتیجه تفسیر عالمان یزدان‌شناس (Theologian) آن از جهاد به معنای معنوی و اخلاقی است، نه در چهارچوب نظامی. (Rawls, 2000:76) از نظر رالز ایده کازانیستان به‌عنوان جامعه‌ای با پایگان مشورتی آبرومند، تصویری باورپذیر است، جامعه‌ای که برای حساس‌تر شدن نسبت به نیاز مردمش و گروه‌های مختلف، در پایگان مشورتی آبرومند گهگاه تغییر کرده است. (Rawls, 2000:77) هرچند رالز در پردازش ایده کازانیستان مسئله نمایندگی در هیئت‌های حقوقی را مدنظر قرار می‌دهد، اما در هیچ

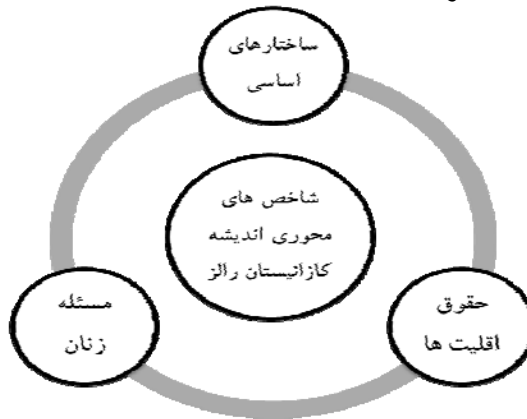
جا به مسئله انتخابات در جامعه آرمانی خود نمی‌پردازد، به نظر نگارندگان تأکید رالز بر مسئله تغییر کازانیستان حجتی مسلم بر جایگاه انتخابات در ایده کازانیستان است، به این معنا کازانیستان ایده‌ای است که در آن انتخابات از جایگاه مهم و حساسی، برای رساندن صدای مردم به گوش حاکمان، برخوردار است. تأیید مدعای فوق از آن‌روست که رالز بیان می‌کند ساختار اساسی کازانیستان دربرگیرنده مجامعی است که هیئت‌های حاضر در پایگان مشورتی می‌توانند در آن حضور یابند و تشکیل جلسه بدهند، نمایندگان می‌توانند اعتراضشان را به سیاست‌های حکومت مطرح کنند و اعضای حکومت نیز می‌توانند پاسخ‌هایشان را ابراز دارند. (Rawls, 2000: 77)

توضیحات رالز بیان‌کننده جایگاه مهم مجلس (پارلمان) در کازانیستان است؛ هرچند او به صراحت نامی از مجلس نمی‌برد، اما روح حاکم بر نوشته او تأییدکننده مدعای فوق است.

اختیار اصول عدالت در نظریه عدالت داخلی رالز، از سوی همگان نقشی مهم در نظام رالزی از جمله اختیار نهادهایی برای ساختار بنیانی جامعه و نیز شکل‌دهی مفهوم سیاسی برای عدالت دارد. (Sen, 2009: 56) البته رالز می‌پذیرد که اصول لیبرالی عدالت از سوی دیگر جوامع پذیرفته نخواهد بود، اما تأکید می‌کند که جوامع بسامان بایست عدالت را رعایت کنند و نسبت به مردمان تحت حکومتشان از تعدی و تجاوز بپرهیزند. بر این اساس چنین به نظر می‌رسد که ساختارهای اساسی سیاسی که اصول عدالت را پاس می‌دارند و نیز مسئله اقلیت‌ها که می‌توانند علی‌رغم حفظ اعتقاداتشان به مناصب مهمی برسند از کانونی‌ترین نکات مدنظر رالز در طرح‌ریزی کازانیستان است؛ همچنین مسئله زنان و عدالت سیاسی آنان در نظریه رالز وجهی پررنگ دارد، زیرا به نظر رالز یکی از راه‌های جلوگیری از مهاجرت مردمان که در نهایت با فشار جمعیت در جامعه‌ای دیگر به بی‌عدالتی منجر می‌شود مسئله انقیاد زنان است؛ بنابراین، آزادی مذهبی و آزادی وجدان، آزادی سیاسی و آزادی قانونی و عدالت برابر برای زنان جنبه‌های بنیادینی از سیاست اجتماعی و بی‌عیب و نقص برای آرمان‌شهر واقع‌گرایانه است. (Rawls, 2000: 8-9)

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت کازانیستان دارای شاخص‌هایی است که آن را در بین مردمان آبرومند جای می‌دهد؛ عدم فساد عنان‌گسیخته در میان حاکمان و نیز عدم تبعیض اکثریت مسلمان نسبت به اقلیت غیرمسلمان، عدم تفکیک دین از سیاست، وجود مجامع و هیئت‌های نمایندگی جامعه که در راستای منافع افراد خود عمل می‌کنند، همچنین سرباززدن رهبران کازانیستان از کشورگشایی و تشکیل امپراتوری به دلیل تفسیر یزدان شناسانه خاص رهبران آن، نشان از ساختارهای اساسی عادلانه در کازانیستان؛ و تساهل و مدارای آگاهانه نسبت به اقلیت‌های ساکن در این کشور، وجود فرهنگ سیاسی‌ای که اقلیت‌های ساکن را به فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی تشویق می‌کند، نشان از احترام به حقوق اقلیت‌ها اعم از دینی یا نژادی در این نمونه آرمانی رالزی است. همچنین مسئله عدالت زنان برای طرح‌ریزی جامعه عادلانه، اساسی و غیرقابل چشم‌پوشی است بر همین مبنا (ساختارهای اساسی عادلانه، مسئله زنان و حقوق

اقلیت‌ها) در فراز بعدی این مقال کوشیده خواهد شد تا معیارهای مدنظر رالز در ایده کازانیستان با واقعیت کشورهای موردبررسی در محک سنجش قرار گیرد و در پایان به ارزیابی میان این ایده و آن کشورها پرداخته شود.



شکل ۱-۱. محورهای اصلی رالز در ایده کازانیستان

۲- پادشاهی عربستان سعودی (Kingdom Saudi Arabia(KSA) : بررسی شاخص های حکمرانی

روزگاری مارکس در هجدهم لویی بناپارت چنین نوشت: «آدمیان هستند که تاریخ خود را می‌سازند و نه در شرایطی که خودشان می‌خواهند، یا در شرایطی که خود انتخاب باشند... زمانی زندگان بر آن می‌شوند... چیزی یکسره نو بیافرینند، درست در همین دوره‌های انقلابی است که با ترس ولرز از ارواح گذشته مدد می‌طلبند.» (Marx,2008:15) جملات فوق بدان سبب تقریر شد تا استدلالی باشد بر اینکه نگارش تاریخ اندیشه‌ای یا احوال قومی، نژادی، ملتی یا حتی کشوری، گذشته آن‌که مرده ریگ زندگان است، باید مورد مذاقه قرار گیرد؛ «زندگان با زبانی عاریتی بر صحنه جدید تاریخ ظاهر می‌شوند.» بر همین اساس نگارندگان بر این باورند بدون تفتن بر احوال گذشتگان که ماترک زندگان است نمی‌توان حال ایشان را به‌خوبی دریافت؛ بنابراین، تا آنجا که در بضاعت نگارندگان بوده و به موضوع ما در این مقاله کوتاه مرتبط است به بستری که کشورهای مدنظر بر آن بالیده‌اند اشاره خواهد شد.

بخش اعظم شبه‌جزیره ساختاری قبیله‌ای داشت؛ وفاداری به اسلام و قبیله از اولویت‌های سلسله‌مراتب قبیله‌ای بود و همین نظام سلسله‌مراتبی در ساختار قبیله به نظم سیاسی نیز تسری یافت؛ تاریخ سیاسی عربستان فارغ از خلافت عثمانی، تاریخ دگرگونی‌های قبیله‌ای، اتحادها و اختلاف‌های آن‌هاست. تا قبل از بامدادان قرن بیستم ساختار اقتصادی شبه‌جزیره مبتنی بر دامداری و کمتر کشاورزی بود. پس از ثبات سیاسی عربستان در دهه ۱۹۳۰، صنعت نفت به مهم‌ترین عامل حضور عربستان در بازارهای جهانی تبدیل شد. از منظر توسعه سیاسی در آغازین

ایام قرن بیست شبه‌جزیره بیشتر تحت نفوذ نخبگان مذهبی قرار داشت و ایشان بودند که در عرصه اجتماعی و سیاسی علم گردان میدان سیاست عربستان بودند. نزاع میان شریف حسین مکی و ابن سعود، نزاع میان مدرنیسم و سنت بود که در پایان، اتحاد میان جریان سلفی وهابی و آل سعود به تسلط نظام‌واره سنت در عربستان انجامید. (احمدی، ۱۳۸۶: ۲۷-۲۰)

۲-۱- ساختار اساسی عربستان سعودی

پادشاه در مناسبات قدرت در عربستان هسته مرکزی قدرت، دارنده نقش محوری، یگانه مرجع صلاحیت‌دار برای رسیدگی به کلیه مسائل لشکری و کشوری، فرمانده نیروهای مسلح و ولی نعمت تمام افراد محسوب می‌شود. (امامی، ۱۳۸۰: ۲۱۰-۲۰۹) بر همین اساس هیچ‌گونه پاسخ‌گویی مبنی بر قانون و قاعده توسط شاه سعودی در این بافت سیاسی قابل‌تصور نیست. (زراعت پیشه، ۱۳۸۴: ۱۱۳) سخن وی فصل الخطاب است و تمامی امور تحت نظارت و بااطلاع شخص پادشاه صورت می‌پذیرد. فرمان‌های ملوکانه پادشاه چنانچه در تعارض با قرآن و سنت نباشد، همانند قانون لازم‌الاجراست. (صادقی و احمدیان، ۱۳۸۹: ۱۵۸)

نمودار هرم حکومتی عربستان را می‌توان به‌صورت مخروطی تصور کرد که در رأس آن پادشاه و خانواده سلطنتی و در طبقات دیگر علما، ثروتمندان و فن‌سالارها و در قاعده آن نیز مردم حضور دارند. در صدر سیستم حکومتی عربستان، مجلس خانوادگی شیوخ قرار دارد که خطوط کلی سیاست داخلی و خارجی را تعیین می‌کند و نیز بر هیئت‌وزیران و نحوه انتخاب آن‌ها نظارت و اشراف دارد. این مجلس همچنین در پاره‌ای از کارکردهای خود، در برخی موارد قادر است تا پادشاه را عزل و نصب کند. افراد مجلس مذکور نه از طریق انتخابات که از طرف بزرگان قوم، علمای وهابی، ثروتمندان و متنفذان سعودی تعیین می‌گردند. (زراعت پیشه، ۱۳۸۴: ۱۱۶-۱۱۵) ترتیبات قانونی خاصی برای تشکیل این مجلس که مبین وظایف و حدود و اختیارات مشخصی باشد وجود ندارد. دخالت‌های مجلس شیوخ جز با هماهنگی با خاندان آل سعود امکان‌پذیر نیست. (عظیمی، ۱۳۸۰: ۹۸-۹۷) پس از مجلس شیوخ و منصب پادشاهی که عهده‌دار منصب نخست‌وزیری است، ولیعهد قرار دارد که در مقام ولیعهدی، معاون اول نخست‌وزیر نیز محسوب می‌شود. فرمانروایان ایالات و ولایات از میان شاهزادگان آل سعود برگزیده می‌گردند. در عربستان سعودی قومیت و ایدئولوژی دو عامل پیوستگی و سازمان‌دهی است و مناطق متمایز از هم به‌وسیله یک شبکه ازدواج و وابستگی‌های خانوادگی به یکدیگر متصل می‌شوند. (زراعت پیشه، ۱۳۸۴: ۱۱۸-۱۱۷) معیار انتصاب روسای دستگاه‌ها ارتباطی با میزان کارایی و مهارتشان ندارد و تنها معیار، وابستگی خونی ایشان به خاندان سعودی است. (سردارنیا و نوروزی امیری، ۱۳۹۳: ۳۵۸) از ویژگی‌های منحصربه‌فرد عربستان سعودی که آن را در بین سایر کشورها برجسته ساخته، فقدان قانون اساسی مدون و مجلس قانون‌گذاری تا سال ۱۹۹۲ بود. پس‌از آن طی فرمانی نظامنامه حکومتی توسط شاه وقت (ملک فهد) صادر شد، اما در اصل می‌توان نظامنامه

و قانون اساسی را قانونمند کردن حاکمیت مطلقه و استبداد سنتی عربستان به حساب آورد. مهم‌ترین ایراد وارده به این اساسنامه آن است که مردم هیچ‌گونه نقشی در تهیه، تدوین و تصویب این قانون نداشتند. (زراعت‌پیشه، ۱۳۸۴: ۱۲۵-۱۲۴)

عربستان سعودی فاقد نهاد قانون‌گذاری به معنای دموکراتیک و امروزی است، هرچند مردم شبه‌جزیره پیش از ظهور اسلام و حتی پس‌از آن با مفهوم شورا آشنا بودند، اما هرگز نهادی قانونی، مستقل از قوای دیگر که بتوان اطلاق مجلس را به آن داشت، در آن پا نگرفت. تنها از سال ۱۹۹۲ به این‌سوست که عربستان نهادی مشورتی را به خود دید که اعضای آن نه بارأی مستقیم شهروندان، بلکه توسط پادشاه و به صلاح‌دید او تشکیل می‌شود. همچون قوه مجریه، سیستم قضایی و مقننه نیز در دستان خانواده سلطنتی سعودی و آل شیخ است؛ عزل و نصب قضات با فرمان سلطنتی و شورای عدالت انجام می‌شود. همچنین مجلس شورای عربستان توسط شاه سعودی تعیین می‌شود و تعیین رئیس، معاون، دبیر کل مجلس و برکناری آن‌ها به فرمان شاه انجام می‌شود. (زراعت‌پیشه، ۱۳۸۴: ۱۵۲-۱۴۰) همچنین از سال ۲۰۰۵ به این‌سو انتخابات شهرداری‌ها (شوراهای محلی) به دستور ملک عبدالله فقید برگزار می‌شود که نیمی از اعضای آن انتخابی و نیمی دیگر منصوب شاه سعودی است. (صدای آلمان، ۲۰۱۳)

در نظام سعودی با پادشاه مطابق با اصول قرآن کریم و سنت پیامبر (ص) بیعت می‌شود. شاید از این نکته این مهم برداشت شود که نظام عربستان نظامی دینی است که در آن جدایی دین و دولت به رسمیت شناخته نشده است. هرچند علمای دینی در ساختار عربستان، نقش قابل توجهی دارند و نیز مذهب عامل هویت‌ساز در عربستان سعودی است و نیز از طرف دیگر بدعت‌گزار قرن هجدهم عربستان، محمد بن عبدالوهاب، متفکری صاحب نفوذ در میان جریانات سلفی است و نهضتی واحد ساز ایجاد کرد که نقشی حساس در تکامل سیاسی-جغرافیایی عربستان ایفا کرده (زراعت‌پیشه، ۱۳۸۴: ۱۲۷-۱۲۵)، اما به نظر می‌رسد عربستان دوگانگی در ساخت سیاسی و دینی را به خود می‌بیند. نفوذ علمای وهابی نشان می‌دهد که تنها مسئله محدودکننده قدرت پادشاه، سنت جامعه و به‌ویژه مذهب وهابی و علمای آن است. قدرت موازی علمای تندرو که از نفوذ قابل توجهی در جامعه سعودی برخوردارند بالطبع یکی از چالش‌های بزرگ پیش روی آل سعود برای ارتقای قدرت پادشاهی است. (صادقی و احمدیان، ۱۳۸۹: ۱۶۰-۱۵۹) استیگ استنسلی نیز در تحلیل جایگاه علمای مذهبی در سیاست عربستان سعودی چنین می‌نویسد: «بی‌گمان آل سعود نفوذ علمای مذهبی را محدود کرده است... علمای مذهبی عربستان سعودی امروزی به‌نوعی کارمند حقوق‌بگیر دولتی تبدیل شده‌اند که دولت آن‌ها را منصوب، حقوقشان را مشخص و بر فعالیت‌هایشان نظارت می‌کند... اعضای خانواده سلطنتی که در پی ایجاد دولت مقتدر متمرکزی بودند، آن‌ها را نوعی مانع می‌دانستند. خانواده سلطنتی پس از حوادث ۱۱ سپتامبر، به سبب فشار

خارجی زیاد و باهدف تغییر برنامه درسی مبتنی بر جهاد و دشمنی با غرب... به دنبال نظارت شدیدتر بر علما بود.» (استنسلی، ۱۳۹۳: ۹۱-۹۰)

از میان جریان‌های دینی عربستان دو جریان سنتی‌ها و سلفی‌ها قابل اشاره‌اند که در پاره‌ای از موارد میان تصمیمات سیاسی و نظام دینی عربستان شکاف و دوگانگی پیش آمده است؛ در جریان جنگ اول خلیج فارس مفتی وقت عربستان شیخ عبدالعزیز بن باز از سوی هوادارانش در مقابل اعمال آل سعود و نیروهای ائتلاف مانند هتک حرمت اماکن شریف، تجاوز به زنان، نمایش فیلم‌های مستهجن در کاخ‌ها و غیره که مغایر با اسلام پنداشته می‌شد تحت فشار قرار گرفت. مفتی وقت برای آنکه حمایت حاکمیت را که به دنبال بهانه‌ای برای کاهش قدرت جریان‌های دینی بود از دست ندهد، اذعان داشت وظیفه آنان در شرایط کنونی سکوت است. همچنین در پی حمله گروه‌های سنتی به برخی نوار فروشی‌ها، جوانان هیپی و مو بلند و نیز زنان بدون چادر سنتی حاکمیت بر آن شد تا جایگاه شیخ ابن باز را محدود کند و اعلام شد فتاوی او در صورتی جایز است که از خبرگزاری‌های وابسته به وزارت ارشاد مخابره شود. سلفیان نیز که عمدتاً شخصیت‌ها و علمای جوان را دربر می‌گیرد و از انشعاب جریان سنتی پدید آمده، جسارت بیشتری در مخالفت با آل سعود دارند. هرچند این جریان نیز پس از جنگ خلیج فارس دچار انشقاق شد و جریان شیخ ناصرالدین الالبانی به مخالفت شدید علیه حکومت پرداخت و جریان حامی شیخ ابوبکر الجزایری مواضع رژیم سعودی را مورد حمایت قرارداد. (زراعت‌پیشه، ۱۳۸۴: ۲۱۳-۲۱۰)

رژیم سعودی برای ارتقای قدرت پادشاه، انجام اصلاحات داخلی و نیز ترمیم چهره خشن خود پس از یازده سپتامبر، کاهش نفوذ دستگاه مذهبی و تبدیل آن به یک نهاد فرهنگی را در دستور کار خود قرار داد. این تحولات در نهایت به شکل‌گیری رادیکالیسم بیشتر در جریان وهابی منجر شد که پیامد آن زایش تروریسم وهابی در قالب القاعده بود (صادقی و احمدیان، ۱۳۸۹: ۱۶۰)، اما در جریان امواج جدید تحولات خاورمیانه موسوم به بهار عربی یا بیداری اسلامی، پیوند نظام سیاسی و نظام دینی در عربستان سعودی جلوه دیگری یافت که در نهایت منجر به افزایش محافظه‌کاری و تندروی در عربستان شد. (ابراهیمی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۳۲) در پی اعلام مردمی برای تظاهرات ۱۱ مارس ۲۰۱۱ رژیم سعودی دست به دامان نظام دینی شد تا تظاهرات مردم را در جمعه خشم غیردینی اعلام کنند. بر این اساس در ۷ مارس عضو ارشد شورای علما، بالاترین مقام دینی عربستان سعودی، طی فتوایی تظاهرات مردمی را غیردینی اعلام کرد. (Jones, 2001: 2) در مقابل دولت سعودی سطح جدیدی از هزینه‌ها را برای مدارس مذهبی و همچنین افزایش قدرت پلیس مذهبی را اعلام کرد. ائتلاف و موازنه جدید غلظت محافظه‌کاری و تندروی را در سیستم سیاسی عربستان در پی داشته است. (ابراهیمی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۳۳-۱۳۲)

۲-۲- جایگاه زنان در نظام سیاسی عربستان

در رابطه با جایگاه زنان در عربستان باید گفت که بر اساس یک نظام سنتی تفسیر شریعت بنا شده است؛ بر این اساس پایه و اساس کار زن آموزشی و داخلی است و این مسئولیتی اصیل برای زنان قلمداد می‌شود که بر طبق شریعت مسلط در عربستان، زن بر اساس وظایف خود در آخرت مورد پرسش قرار خواهد گرفت. (الطریقی، ۲۰۰۸: ۹۶) در عربستان سعودی، اندک شاه‌دخت‌های سعودی نزدیک به قدرت در پی تأثیرگذاری بر قدرت بوده‌اند، آن‌ها فعالانه به دنبال تأثیرگذاری در حوزه‌های تحصیل، اشتغال، بهداشت و همچنین، حقوق قانونی زنان هستند، اما اقتصاد، امنیت و سیاست خارجی فقط و فقط در دست مردان است. (استنسلی، ۱۳۹۳: ۷۷) هیچ جامعه مدنی یا اتحادیه یا سازمان حرفه‌ای در دوران کنونی وجود ندارد که میان جنبش‌های دانشجویی یا زنان هماهنگی ایجاد کند تا در راستای منافعشان صحبت کنند. مستندترین اعتراض علیه ممنوعیت رانندگی زنان، پیش از اعطای حق رانندگی به آن‌ها بود، اما روش اکثر معترضان سعودی برای انتخاب اینترنت بود: آن‌ها از وبلاگ‌ها و دادخواست‌های اینترنتی برای رساندن صدای آرمانشان برای تغییر سیاسی استفاده کردند. در جریان تحولات خاورمیانه موسوم به بهار عربی یا بیداری اسلامی در سال ۲۰۱۱، توان آن برای گسترش به عربستان مورد بحث قرار گرفت، اما در نهایت ملاحظه شد که اعتراض اخیر زنان، بدون آنکه ساختار رژیم را هدف قرار دهد، محدود به چالش کشیدن عدم آزادی‌های فردی در درون دولت موجود شد. (Chathamhouse, 2011: 5-6) دو مانع اصلی برای عدم مشارکت سیاسی زنان عربستان سعودی می‌توان برشمرد؛ یک، ساختار سنتی و قبیله‌ای عربستان سعودی که زنان را محدود ساخته؛ دو، علمای وهابی که از نظر فقهی نمایندگی زنان را جایز نمی‌دانند. در میان کشورهای عرب حوزه خلیج فارس، عربستان نسبت به زنان تعصب بیشتری از خود نشان می‌دهد. (عطارزاده و مرندي، ۱۳۹۱: ۵۸) همان‌طور که اشاره شد دین تابعی از قدرت در عربستان است؛ به این معنا در مواردی که ساخت قدرت بخواهد، نهاد دین را محدود می‌کند. به‌عنوان مثال در سال‌های پایانی دهه ۹۰ میلادی و به‌خصوص پس از ۱۱ سپتامبر که نظام سیاسی در صدد برآمد تا نقش مذهب وهابی را کمرنگ کند، به بیست زن اجازه داده شد تا در جلسات مجلس شورا حضور یابند. همچنین در سال ۲۰۰۰ امیره جوهره بنت فهد به‌عنوان معاون وزیر آموزش و پرورش منصوب شد. (همان: ۵۹) همچنین ملک عبدالله در اکتبر ۲۰۱۲ اعلام کرد که ۲۰ درصد مجلس شورای ملی را به زنان می‌سپارد و بر این اساس ۳۰ زن به عضویت این مجلس منصوب شدند. (m.dw.com/fa-ir) این انتصاب در کشوری که زنان در همان سال از حق رانندگی محروم بودند هرچند حرکتی نمادین به نظر می‌رسید، اما برخی تحلیلگران را به این باور رساند که جریان میانه‌رو و اصلاح‌طلب در عربستان در حال قدرت‌گیری بوده است، اما باروی کار آمدن ملک سلمان روحیه محافظه‌کاری در بین مقامات سعودی افزایش یافت. بر این اساس، پادشاه جدید در آوریل ۲۰۱۵ نوره فائزه معاون آموزش و پرورش

را که از سوی ملک عبدالله انتخاب شده بود از کار برکنار کرد. (Blanchard, 2016: 10) همچنین به دو مورد بالا باید ماهیت رانتهی دولت سعودی را اضافه کرد؛ مردم در برابر وفاداری سیاسی خود، از نظام رفاهی از گهواره تا گور بهره می‌برند. در دولت سعودی توهین به آل سعود مجازاتی چون محرومیت از مقام شهروندی را در پی دارد، هرچند این مهم به ندرت رخ می‌دهد، اما ترس آن موجب بهبود روابط مردم و حاکمان می‌شود. (استنسلی، ۱۳۹۳: ۳۱-۳۰) عربستان برابری حقوق زنان و مردان را نمی‌پذیرد، زنان حق دسترسی آزادانه و حضور بدون مرد در دادگاه را ندارند. هرچند عربستان در سال ۲۰۰۰ کنوانسیون حذف همه اشکال تبعیض علیه زنان را پذیرفت، اما اعلام کرد که الزامی به اجرای مواد متعارض با شریعت را ندارد. در زمینه حقوق اجتماعی و فرهنگی باید گفت زنان عربستانی بدون اجازه شوهر از حق داشتن شغل، گذرنامه، مسافرت و حساب بانکی برخوردار نیستند. (سردارنیا، ۱۳۹۱: ۱۸۹-۱۸۸) با این حال انتخابات شهرداری‌ها در دسامبر ۲۰۱۵ بر اساس برنامه‌های اصلاحی ملک عبدالله انجام شده که زنان برای اولین بار حق انتخاب شدن و انتخاب کردن را داشتند، برگزار شد. (Blanchard, 2016: 7)

با به قدرت رسیدن محمد بن سلمان ولیعهد سعودی یک برنامه بلندمدت با عنوان چشم‌انداز ۲۰۳۰ در دستور کار قرار گرفته تا مناسبات میان دولت و حوزه اجتماعی را تغییر دهد؛ هدف این برنامه کاهش وابستگی اقتصادی به نفت با استفاده از سرمایه‌گذاری بخش خصوصی است. به نظر می‌رسد چنانچه این برنامه نتواند مطابق انتظارات پیش برود نوک پیکان انتقادات، بن سلمان را نشانه خواهد گرفت؛ بنابراین، کیش شخصیتی خاندان سعودی می‌تواند باعث انحرافات در اصلاحات اقتصادی شود. به‌هرروی تغییرات مدنظر در برنامه اصلاحی می‌تواند به تغییر رابطه مردم و دولت بینجامد. (Kinninmont, 2017: 2) در این میان جایگاه زنان در پادشاهی سعودی به‌عنوان یک منبع مهم اساسی تغییر به‌عنوان تلاش برای توسعه بخش‌های غیرنفتی بسیار برجسته است. در همین راستا لغو ممنوعیت رانندگی زنان شروعی است تا نیمی از نیروی بالقوه اجتماعی از بخشی از مزیت‌های اجتماعی بهره‌مند شوند. به‌هرروی همان‌طور که اشاره شد تغییرات در ساختار سیاسی-اجتماعی سعودی آسان نخواهد بود؛ فشار گسترده برای مبارزه با فساد، بن سلمان را بر آن داشت تا ۳۰۰ تن از نخبگان و اشراف سعودی را بازداشت کند و این مهم، مقاومت در برابر اصلاحات مدنظر او را در میان خانواده سلطنتی در پی خواهد داشت. همچنین شاهزاده سعودی برای جلوگیری از تفسیر احادیث پیامبر اسلام (ص) مجتمع ملک سلمان را احداث کرده تا قدرت تفسیر احادیث در اختیار نهاد دولت باشد و نیز در جهت آزادی اجتماعی زنان بر آن است تا قدرت پلیس مذهبی را کاهش دهد. (Al Wasmi, 2018: 1) بحران جدیدی که گریبان دولت سعودی را گرفته مرگ مشکوک جمال قاشقچی خبرنگار منتقد دولت سعودی در کنسولگری عربستان در ترکیه است که آینده بن سلمان و اصلاحات او را در هاله‌ای از ابهام قرار داده است.

۲-۳- حقوق اقلیت‌ها در نظام سیاسی سعودی: شیعیان فراموش شده

شیعیان در عربستان سعودی عنوان دار بزرگ‌ترین اقلیت مذهبی هستند. جمعیت شیعیان در حدود دو میلیون نفر تخمین زده می‌شود که جمعیتی در حدود ۱۰ تا ۱۵ درصد از جمعیت کل عربستان را تشکیل می‌دهند. اکثر شیعیان در استان شرقی و شهرهای قطیف و الحساء ساکن‌اند، این نواحی بزرگ‌ترین میدان‌های نفتی عربستان را در خود جای داده‌اند. (دلیرپور، ۱۳۸۵: ۱۲۴) تجمع میدان‌های نفتی، اقلیت شیعه ناراضی، همسایگی شیعیان با شیعیان بحرین، ایران و عراق و نیز نگرش ویژه شیعیان به اصل حکومت، قابلیت خاصی به شیعیان عربستان بخشیده است. (Ibrahim, 2006: 6) برخی تحلیل‌گران بر این باورند که وقوع انقلاب ایران در سال ۱۹۷۹ (بهمن ۱۳۵۷) برای جریان شیعیان عربستان آغاز جدیدی بود و الگوی مبارزه در برابر رژیم را پیش روی جریان شیعیان عربستان قرارداد. این مهم بدان دلیل اشاره شد تا گویای منحنی تحول در جریان شیعی عربستان باشد؛ در واقع شیعیان از مرحله سکوت‌گرایی به مرحله مواجهه‌طلبی با رژیم و از آن به مرحله همکاری با رژیم سعودی تحول یافته‌اند. (رهبر و کاظمی دینان، ۱۳۸۸: ۱۳۱-۱۳۲) به‌هر روی سیر تحول جریان‌های شیعی عربستان مورد بحث ما نیست و جملات فوق برای آشنایی با کلیت دگردیسی تشیع عربستان برای بررسی وضعیت کنونی آن‌ها مورد نیاز به نظر می‌رسید.

علی‌رغم همه تلاش‌ها برای پیگیری و انجام اصلاحات توسط معترضان و به‌ویژه شیعیان، پشتوانه مذهبی حکومت مانع از آن می‌شود که اصول اصلاحات و اعطای آزادی بیشتر به اقلیت‌ها انجام شود. در عربستان این موضوع شایع شده که شیعیان عربستان و ایالات متحده علیه اهل سنت متحد شده‌اند و میدان دادن به شیعیان حرام تلقی می‌شود. (دلیرپور، ۱۳۸۵: ۱۳۱) و هابیان به اختلافات درون دینی حساسیت بیشتری دارند و شیعیان را از صهیونیست‌ها خطرناک‌تر می‌شمارند و برای طرد مخالفان به اصل تکفیر متوسل می‌شوند. (Ibrahim, 2006: 20) یکی از موارد تبعیض، عدم حضور شیعیان در مناصب رسمی است، هرگز وزیری از کابینه سلطنتی شیعه نبوده و تنها سفیر شیعه، جمیل الجیشی، در ایران از سال ۱۹۹۹ تا ۲۰۰۳ بوده است. همچنین در مجلس شورا از ۱۵۰ کرسی، تنها چهار شیعه حضور داشته‌اند. شورای منطقه‌ای پانزده نفره در استان شرقی شیعه‌نشین، شاهد کاهش اعضای شیعه از دوه‌یک بوده است. یافتن شغل در دستگاه‌های امنیتی - پلیس و ارتش - برای شیعیان بسیار دشوار است و چشم‌انداز ترفیع برای آن‌هایی که موفق به ورود به دانشگاه می‌شوند وجود ندارد. علاوه بر وجود تبعیض همچنین تبدیل شیعه به عنوان دشمن خشونت‌فرقه‌ای علیه شیعیان در عربستان مشاهده شده است، آتش زدن مساجد شیعیان در قطیف و مراکز این جامعه در تاروت و نیز تخریب قبرستان‌های شیعه در عناک نمونه‌ای از آن‌هاست. (دلیر پور، ۱۳۸۵: ۱۴۳-۱۴۰)

۳- جمهوری ترکیه: بررسی شاخص‌های حکمرانی

ترکیه حکومتی است که از خاکسترهای امپراتوری عثمانی زاده شد. پس از جنگ جهانی اول و پذیرش پیمان موردوس، دوران جدیدی برای ترکیه آغاز شد. با امضای عهدنامه لوزان در سال ۱۹۲۳ حدود ترکیه جدید مشخص شد و وجود یک دولت مستقل ترک در سرزمین آناتولی به رسمیت شناخته شد. (جمهوری ترکیه، ۱۳۸۶: ۱۳۲-۱۳۱) در این میان قهرمان ملی برای ملت ترک مصطفی کمال پاشا ملقب به آتاتورک بود که مجلس ملی کبیر ترکیه وی را به‌عنوان اولین رئیس‌جمهور ترکیه نوین به رسمیت شناخت. (مرادیان، ۱۳۸۵: ۵۲۱) با ظهور آتاتورک اندیشه سیاسی در عصر جدید برای ترکیه با الغای خلافت به اوج خود رسید و بحثی درازدامن را در بین سنت‌گرایان و تجدد خواهان به راه انداخت. (عنایت، ۱۳۷۲: ۹۹) به‌روروی ترکیه توانست از جدال الغای خلافت رهایی یابد و یک رژیم جمهوری را به خود ببیند. هدف تفکر کمالیسم در مجموع جدا کردن ترکیه از میراث اسلامی و تاریخی‌اش بود که در پاره‌ای از دوران با ابزارهای اقتداری برای نیل به مقصود پیوند می‌یافت. (واعظی، ۱۳۸۷: ۴۵) از نظر تاریخی، ساختار قدرت در ترکیه به گونه‌ای نظام‌یافته که دو کانون متفاوت و متعارض قدرت یعنی اسلام‌گرایی و کمالیسم غیردینی، منازعه پایدار و هم‌زیستی غیر مسالمت‌آمیزی باهم داشته‌اند. درگیری پایدار، نشان‌دهنده ریشه‌های عمیق هر دو گرایش در درون جامعه ترکیه بوده است به شکلی که گرایش‌های مذهبی در عین حال که در قانون اساسی به رسمیت شناخته نشده، نقش زیادی در تحولات داخلی و خارجی آن داشته است و در جهت عکس، تمایل‌های کمالیستی و لائیک، نزدیک به یک قرن به‌عنوان یک گرایش برتر در سیاست ترکیه، تأثیر زیادی در تعریف منافع این کشور و جهت‌گیری‌های آن داشته است. (ساعی و محمدزاده، ۱۳۹۲: ۴۵) سکولاریسم میراث مهم آتاتورک قلمداد می‌شد و ارتش ترکیه خود را حافظ میراث او می‌دانست، اما با این حال جریان اسلام‌گرا در ترکیه گرچه فرازوفرودهای بسیاری به خود دیده است، اما هیچ‌گاه از تحولات سیاسی-اجتماعی ترکیه حذف نشد. جریانات مذهبی می‌کوشند با استفاده از ایده اروپایی سازی ترکیه راه را برای نفوذ هر چه بیشتر خود در ساخت سیاسی هموارتر کنند.

۳-۱- ساختار اساسی جمهوری ترکیه

به‌طور مشخص نظام سیاسی ترکیه لائیسیته را به‌عنوان یک آموزه فراگیر پذیرفته است. بر همین اساس تا اوایل دهه ۱۹۵۰ میلادی هیچ جریان اسلام‌گرایی در ترکیه سر برنیارود. از دهه ۱۹۵۰ با روی کار آمدن عدنان مندرس اوضاع به نفع اسلام‌گرایان تغییر کرد و آنان تا حدودی بر اساس آموزه‌های دموکراتیک مندرس اجازه فعالیت یافتند. با کودتای ارتش علیه مندرس و اعدام او در دهه ۱۹۶۰ اسلام‌گرایان به این نتیجه مهم دست یافتند که برای فعالیت‌های سیاسی-اجتماعی خود باید تشکلات منسجمی داشته باشند؛ بنابراین، اسلام‌گرایان در طول حیات خود در پس از

کودتای ۱۹۶۰ علیه نجم الدین اربکان، احزاب نظم ملی، سعادت ملی و رفاه را تا دهه ۲۰۰۰ به وجود آوردند که البته با دخالت ارتش سکولار این تلاش‌ها، با موفقیت‌های پرفراز و فرودی مواجه بوده است. (اخوان کاظمی و ویسی، ۱۳۹۱: ۱۲۱-۱۱۹) در دوره معاصر ترکیه حزب عدالت و توسعه نماد اسلام‌گرایی ترکیه و ارائه یک الگوی آشتی دموکراسی و اسلام است. تندرتهای سکولار ترکیه با ارائه برخی شواهد استدلال می‌کنند سکولاریسم در ذات خود موافق دموکراسی و اسلام‌گرایی در ذات خود استبدادی است و با استناد به اصل «یک‌بار یک اسلام‌گرا، همیشه یک اسلام‌گرا» سوءظن خود را نسبت به حزب عدالت و توسعه حفظ می‌کنند. در مقابل حزب عدالت و توسعه درصدد ارائه الگوی آشتی اسلام و سکولاریسم و در نتیجه تبدیل شدن به یک مدل برای جهان اسلام است (Cinar, 2006: 469-470). عوامل متعدد منطقه‌ای و داخلی چهره ترکیه را در خاورمیانه بسیار بهبود داد. کاهش امنیت ناسیونالیسم عربی در دوران پیش از بهار عربی و بحران سیاسی و اقتصادی عمیق در این کشورها، منجر به پذیرش مدلی شبیه ترکیه شد؛ همچنین باید رشد اقتصادی چشم‌گیر ترکیه در این دوران، بهبود روابط با اتحادیه اروپا، انجام برخی اصلاحات داخلی در جهت الزامات دموکراتیک اتحادیه اروپا و همچنین رهبری راهبردی ترکیه در منطقه اشاره کرد. (Tol, 2012: 350) تغییرات در سیاست ترکیه نسبت به خاورمیانه محسوس است؛ از مخالفت مجلس ترکیه با حضور آن در جنگ، در لحظه کلیدی حمله امریکا به عراق گرفته تا تعلیق مذاکرات الحاق به اروپا بر سر موضوع قبرس در سال ۲۰۰۶ و نیز بیگانگی با اسرائیل پس از جنگ ۲۰۰۸/۲۰۰۹، همگی بر جاه‌طلبی‌های منطقه‌ای ترکیه در انتساب خود به عنوان یک مدل برای کشورهای عربی برای انتقال سیاسی در جریان بهار عربی افزوده است. (Bank & Karadag, 2012: 5) با این حال بهار عربی موهبتی دوگانه برای ترکیه بود؛ درحالی‌که در مصر، ترکیه خواهان مداخله سریع برای تغییر رژیم شد، در ابتدا در لیبی مخالف مداخله ناتو در آن شد. بر همین اساس درحالی‌که تا پیش از اوت ۲۰۱۱ از موافقان اسد به شمار می‌رفت، پس از آن به مخالفان او تبدیل شد. (Tol, 2012: 350)

بر طبق قانون اساسی ترکیه حاکمیت بدون هیچ قید و شرطی به ملت واگذار شده است. ترکیه بر اساس اصل تفکیک قوا اداره می‌شود. قانون اساسی ترکیه از نظر محتوا جمهوریت، سکولاریسم و تمرکز اداری را غیرقابل تغییر می‌داند و در سایر موارد قانون اساسی با پیشنهاد کتبی یک‌سوم اعضا (۱۸۴ نفر) از کل اعضای مجلس و پس از دو بار مذاکره در مجمع عمومی مجلس، با رأی مخفی دست‌کم سه پنجم اعضا (۳۳۰ نفر) تغییر یابد؛ بر این اساس از سال ۱۹۸۲ تاکنون ۱۶ مرتبه تغییراتی در قانون اساسی صورت گرفته است. (کوتلای، ۱۳۸۸: ۱۲۳-۱۲۰) ترکیه بر طبق قانون اساسی در سطح قوه اجرایی توسط رئیس‌جمهور و شورای وزیران اداره می‌شود. درحالی‌که تا پیش از اصلاحات قانون اساسی رئیس‌جمهور طی یک فرایند پیچیده و برای یک دوره ۷ ساله از سوی مجلس انتخاب می‌شد، اما طبق قوانین جدید، رئیس‌جمهور برای یک مدت ۵ ساله

توسط رأی مستقیم مردم انتخاب می‌شود. وظیفه تعیین نخست‌وزیر بر عهده رئیس‌جمهور است و نیز نخست‌وزیر باید از اعضای مجلس ترکیه باشد. رئیس‌جمهور حق انحلال مجلس را دارد و تعیین اعضای سطوح بالای قوه قضاییه بر عهده اوست. ترکیه دارای یک مجلس قانون‌گذاری است که مرکب از ۵۵۰ نماینده بوده و برای یک دوره ۵ ساله انتخاب می‌شوند. (جمهوری ترکیه، ۱۳۸۶: ۱۴۹-۱۴۲) نظام انتخاباتی در ترکیه نظام یا نمایندگی نسبی است که باعث ظهور احزاب متعدد و البته کوچک و منطقه‌ای در این کشور شده و تشکیل کابینه توسط یک حزب را مشکل‌تر کرده است. در این شیوه آرا بین احزابی که بالاتر از حداقل لازم برای ورود به مجلس رأی کسب کرده‌اند تقسیم می‌شود و آرای احزابی که نتوانسته‌اند حدنصاب لازم را کسب کنند به ترتیب بین احزابی که بیشترین آرا را کسب کرده‌اند تقسیم می‌شود. حدنصاب لازم برای ورود به مجلس ترکیه کسب حداقل ۱۰ درصد آرا توسط احزاب است و هدف از این امر جلوگیری از ورود احزاب کردی و افراطی چپ به مجلس بعد از کودتای ۱۹۸۰ و تغییر قانون اساسی ترکیه بود. (قهرمان‌پور، ۱۳۸۹: ۶۳) قوه قضاییه در ترکیه نیز به‌وسیله دادگاه‌های مستقل اعمال می‌شود؛ قضات مستقل عمل می‌کنند و هیچ‌یک از دو قوه دیگر حق تغییر رأی دادگاه‌های ترکیه را ندارند. (جمهوری ترکیه، ۱۳۸۶: ۱۴۹-۱۴۲) بیشتر رهبران سیاسی ترکیه از افسران رده‌بالای ارتش، استادان دانشگاه‌ها یا بازرگانان موفق بوده‌اند. بسیاری از فرمانداران استانی از ژنرال‌های پیشین یا گردانندگان امور شهری هستند که از برنامه مدیریت عمومی دانشگاه آنکارا فارغ‌التحصیل شده‌اند. بزرگان و سران ارتش خود را نگهبان قانون اساسی و آرمان‌های آتاتورک می‌دانند. ارتش از راه شورای امنیت ملی که از نخست‌وزیر، فرمانده ستاد ارتش، وزیران ملی، کشور و امور خارجه و فرماندهان نیروهای مسلح و ژاندارمری تشکیل یافته است، بر امور و مسائل دولتی نفوذ دارند. این نهاد، سیاست امنیت ملی را تأمین می‌کند. (گروه مترجمان صراط، ۱۳۸۹: ۱۰۸)

۳-۲- حقوق زنان در جمهوری ترکیه

برای تحلیل جامعه زنان ترکیه باید یک مقدمه را ذکر کرد و آن اینکه آموزه بنیادین این کشور، سکولاریسم، راه را برای حضور زنان عرفی گرا فراهم کرده است و این در حالی است که زنان مسلمانی که خواهان حضور در فعالیت‌های اجتماعی، با حفظ هویت دینی خود هستند با مشکل مواجه می‌شوند. به‌طور مشخص پس از کودتای ۱۹۸۰ محدودیت‌هایی برای حضور زنان محجبه در مدارس عالی و دانشگاه‌ها ایجاد شد. عدم حضور زنان در دانشگاه‌ها باعث شد تا بسیاری از آنان به‌واسطه عدم تحصیلات مناسب از حضور فعال در جامعه محروم شوند. (حیدرزاده نائینی، ۱۳۸۰: ۲۹۰) هرچند حزب عدالت و توسعه به‌عنوان حزب حاکم میراث‌دار چنین وضعیتی است، اما با این حال هدف ما و پرسش ما این خواهد بود آیا سیاست‌های حزب عدالت و توسعه برای ارتقای جایگاه زنان پیش رفته یا در زمینه حضور اجتماعی زنان محافظه‌کار عمل کرده است؟

از نظر حقوقی، قوانین بالادستی ترکیه اصل را بر برابری حقوقی میان مردان و زنان قرار داده‌اند. بر طبق اصل دهم قانون اساسی ترکیه «مردان و زنان از حقوق برابر برخوردارند و دولت در قبال عملی شدن این برابری مسئول است». در اصل ۴۱ نیز خانواده اساس ملت ترک و مبنی بر برابری زوجین قرار دارد. جایگاه زنان عرفی در ترکیه تا بدان حد است که تانسو چیلدر به‌عنوان نخستین زن ترک به مقام نخست‌وزیری نیز رسیده است، اما به‌طور مشخص اگر بخواهیم از قوانین دوران حزب عدالت و توسعه صحبت کنیم باید به قانون جدید کار در تاریخ ۱۰ ژوئن ۲۰۰۳ اشاره کرد که بر اساس آن در رابطه کارگر و کارفرما هیچ عاملی از جمله جنسیت نمی‌تواند سبب تبعیض میان انسان‌ها شود. همچنین میزان حضور زنان در دانشگاه‌ها ۴۰/۶ درصد در سال ۲۰۰۹ برآورد شده است. میزان حضور زنان در همین سال در نیروی کار ترکیه ۲۵/۹ درصد است. در دوران حزب عدالت و توسعه و در انتخابات سال ۲۰۰۷، ۵۰ نماینده از کل ۵۵۰ نماینده را زنان تشکیل داده‌اند. (کوتلای، ۱۳۸۸: ۳۸۶-۳۸۲) نکته مهم و قابل اشاره حضور زنان محجبه در مجلس در دوران حزب عدالت و توسعه بوده که گام مهمی در راستای کسب حقوق زنان مسلمان در ترکیه است.

در تحلیل نهایی باید گفت حزب عدالت و توسعه و اردوغان در سیاست‌هایشان به‌طورکلی و در قبال زنان به‌طور خاص در میانه دموکراسی و محافظه‌کاری مانده‌اند. در حالی که اردوغان و حزبش از یک‌سو به اجرای موازین دموکراتیزاسیون کپنهاگ و فراگرد اروپایی‌سازی، برای رسیدن به فضای دموکراتیک بیشتر در سیاست ترکیه برای بقای سیاسی، متعهد هستند. (خواجه‌سروی، ۱۳۹۰: ۳۴۷-۳۴۸) در دیگر سوی دموکراسی سازی مورد اشاره، به دگردیسی ارزش‌های فرهنگی و رفتارهای سنتی ترکیه اصرار دارند و ماهیت محافظه‌کار این حزب مانع اصلی این دگردیسی ارزشی بوده است. به‌طور مشخص می‌توان از لایحه زناهی محصنه در سال ۲۰۰۴ نام برد که مخالفان آن را مشوق تبعیض علیه زنان و نیز محرک قتل‌های شرافتی در ترکیه می‌دانستند. مخالفان سکولار استدلال می‌کردند به دلیل وابسته بودن زنان به شوهرانشان مانع از اقامه دعوی علیه آنان است؛ در حالی که مردان می‌توانند به راحتی از این قانون علیه زنان استفاده کنند. مناقشات پیرامون این لایحه در نهایت منجر به عقب‌نشینی حزب و اردوغان شد. (یاووز، ۱۳۸۹: ۲۶۹-۲۶۸) مخالفان حزب عدالت و توسعه استدلال می‌کنند که حزب و اردوغان نسبت به مفهوم برابری زنان سیر نزولی داشته‌اند، از تغییر نام وزارتخانه زنان و خانواده، به وزارت خانواده و سیاست اجتماعی تا هدف قرار دادن برخی حقوق زنان مانند سقط‌جنین و عمل سزارین که حزب درصدد محدود کردن آن است. (Alemdar, 2013: 145) همین استدلال از سوی اسلام‌گرایان نیز مطرح می‌شود. در نبرد روسری که محملی برای نزاع دینی- سکولار در ترکیه بود و در نهایت منجر به ترور قاضی دوم شورای کشور و زخمی شدن چهار نفر دیگر شد، اردوغان و همفکرانش آن‌گونه که باید نتوانستند از حیثیت زنان مسلمان دفاع کنند و در موضعی تدافعی پاسخگوی منتقدان

بودند. (یاووز، ۱۳۸۹: ۲۶۷-۲۶۳) حزب عدالت و توسعه حزبی میانه‌رو با یک برنامه تغییر تدریجی است و در مناسبات جنسیتی، خواهان حفظ روابط سنتی میان دو جنس است. در واقع این حزب به جای مسلمانان رادیکال از زنان محافظه‌کاری که به خدا معتقدند، اما این اعتقاد همه وجوه زندگی آنان را در بر نمی‌گیرد، برای مشارکت دعوت به عمل می‌آورد. اخیراً نیز اتحادیه اروپایی جانب حزب عدالت و توسعه را گرفته و از اصلاحات آنان برای کاهش نقش نظامیان و شناسایی زنان مسلمان و محجبه، البته با احتیاط کامل منجر شده است. (اخوان کاظمی و ویسی، ۱۳۹۱: ۱۲۶)

۳-۳- جایگاه اقلیت‌ها در جمهوری ترکیه: شکاف دینی-قومی

مسئله علوی‌ها همواره یکی از شکاف‌های اجتماعی و تاریخی در ترکیه بوده است. جدا از بحث تبعیض که به فعال شدن این شکاف یاری رسانده، تقویت و گسترش اسلام‌گرایی سنی در جامعه و دولت نیز باعث گسترش علوی‌گرایی سیاسی شده است. همچنین، از روند به حاشیه راندگی علویان و تبلیغات علیه آن‌ها یا احداث مسجد در مناطق علوی نشین، ابراز ناخرسندی و خواستار رعایت بی‌طرفی دولت نسبت به ادیان و مذاهب کشور، متناسب با اصل سکولاریسم در قانون اساسی شده‌اند. با به قدرت رسیدن حزب عدالت و توسعه در سال ۲۰۰۲ که گرایش‌های اسلام‌گرایانه سنی دارد، شرایط برای علوی‌ها دشوارتر شده است. اجباری در مدارس، که عمدتاً روی اسلام سنی متمرکز است، اعتراض داشته‌اند. (اشرف نظری و سلیمی، ۱۳۹۵: ۲۳) برخی از آن‌ها نیز ادعا می‌کنند که در زمینه استخدام در نهادهای دولتی نسبت به آن‌ها تبعیض اعمال می‌شود. علوی‌ها در سال‌های اخیر همواره در مورد رویکرد دولت و حزب عدالت و توسعه نسبت به خود معترض بوده‌اند. برای مثال، آن‌ها به دوره‌های مذهبی با پیروزی دوباره حزب عدالت و توسعه در انتخابات نوامبر ۲۰۱۵، نگرانی‌های علوی‌ها بیشتر و احتمال تشدید شکاف فوق در آینده بیش‌ازپیش وجود دارد. (اشرف نظری و سلیمی، ۱۳۹۵: ۲۲)

علویان به دلیل تجربه تاریخی سرکوب خود به سکولاریسم باور دارند؛ سکولاریسم مهم‌ترین مشخصه تمایلات سیاسی بخش قابل‌توجهی از روشنفکران علوی بوده است. علویان نوعی دولت‌گرایی را دنبال کرده‌اند و با اینکه از حزب جمهوری خلق رنجیده‌اند، اما دل‌بستگی آنان به این حزب تغییر نکرده است. علویان ترکیه با جمعیتی قریب به ۲۵ میلیون نفر در سیاست‌های حزب عدالت و توسعه جایگاه برجسته‌ای یافته‌اند. گرچه مطالبات سیاسی بخصوصی از سوی علویان مطرح نشده و آنان به دلیل ترس از سنی‌های افراطی نگاه محتاطانه‌ای به اصلاحات ترکیه دارند. (پرتوی و فهیمی‌مقدم، ۱۳۹۳: ۳۶-۳۰) مشارکت فعال علوی‌ها در اعتراضات پارک گزی در ژوئن ۲۰۱۳ نشان از ناخرسندی آن‌ها نسبت به حزب حاکم دارد. بعد از اعتراضات پارک گزی، تجمعات اعتراضی در مناطق علوی نشین در شهرهای ترکیه از جمله دیکمن در

آنکارا و تاندازه‌ای در شهر آتاکلی، مناطق جنوبی و مرکز اجتماع علوی ترکیه است، ادامه یافت. جوانان علوی با نیروهای پلیس درگیر و به زدوخورد با آن‌ها پرداختند. هر شش نفر کشته‌شده در اعتراضات فوق، متعلق به علویان و گروه‌های فعال آن‌ها بوده‌اند. (Cagaptay, 2014: 1)

در دوره حزب عدالت و توسعه، وضعیت اقلیت‌های مذهبی و قومی نسبت به گذشته بهبود یافت، اما این مسئله بیشتر در خصوص وضعیت غیرمسلمانان ترکیه صدق می‌کند. به‌عنوان نمونه، حکومت در سال‌های اخیر قسمتی از دارایی‌هایی را که در قرن بیستم متعلق به کلیساهای مسیحی بوده و مورد توقیف قرار گرفته بود، به آن‌ها برگردانده و از صاحبان دارایی‌ها حمایت کرده است، اما در مورد علوی‌ها، کمتر شاهد چنین پیشرفت‌هایی بوده‌ایم. برای مثال، بر اساس قوانین ترکیه، حکومت موظف به حمایت و نگهداری از مساجد است. حزب عدالت و توسعه، قوانین را بسط داد تا شامل کلیساها و کنیسه‌ها نیز بشود، اما مکان عبادت علویان از این قوانین کنار گذاشته شده است. هرچند جامعه و فعالین علوی، تلاش‌ها و درخواست‌هایی مبنی بر حمایت و دادن یارانه به جمع خانه‌ها از سوی دولت ارائه کردند، اما حزب عدالت و توسعه، نه تنها چنین خواسته‌هایی را رد کرد، بلکه مصطفی البایرک، نماینده مجلس از حزب عدالت و توسعه، چنین یارانه‌هایی را یارانه به پرستش‌گاه‌های شیاطین خواند. رهبری حزب عدالت و توسعه نیز هیچ‌گاه احساس صمیمی به علویان بروز نداده است؛ به‌طوری‌که «رحا جامو اوغلو»، روشنفکر علوی که از لیست حزب عدالت و توسعه به مجلس راه‌یافته بود، در سال ۲۰۰۷ به دلیل تعصب مقامات این حزب نسبت به علویان استعفا داد. (اشرف نظری و سلیمی، ۱۳۹۵: ۲۵-۲۴)

قومیت کرد و مسائل پیرامون آن را می‌توان یکی از مهم‌ترین معضلات حکومت ترکیه از دیرباز دانست که امنیت ترکیه را نیز تحت تأثیر خود قرار داده است. دلایل تبدیل مسئله کردها به یک شبه بحران را می‌توان در دو مسیر پی گرفت. اول آنکه هویت زدایی از این اقلیت از بدو تشکیل حکومت ترکیه دنبال شد و دودیدگر آنکه عدم توسعه مناطق کردنشین بر گره کور آن افزوده است. (جمالی و خانی، ۱۳۸۸: ۳۰) برنارد لوئیس در پژوهش خود بر این باور است مسئله کردی در ترکیه تا مدت‌ها از سوی سران محافظه‌کار و نیز ارتش ترکیه به‌عنوان نیرویی تأثیرگذار در ساخت سیاسی انکار می‌شد. رسیدن کردها به مناصب بالای سیاسی در پیوند با انکار هویت قومی‌شان بود، ارتش با مسئله قومیت کردی با دیدی امنیتی برخورد می‌کرد، با این حال به تدریج و با گسترش نهادهای دموکراتیک به آنان اجازه داده شد تا در رسانه‌های محلی‌شان به زبان مادری سخن بگویند و در انتخابات مجلس حضور داشته باشند. (لوئیس، ۱۳۸۶: ۱۸-۱۷) در رابطه با رویکرد حزب عدالت و توسعه در رابطه با مسئله کردی باید گفت که رهبری حزب و شخص اردوغان یک سیاست واحد و مشخص را پی نگرفته‌اند. طیفی از رد مسئله کردی تا پذیرش و حل آن در چهارچوب اخوت اسلامی سیاست حزب عدالت و توسعه از روی کار آمدن آن در سال ۲۰۰۲

بوده است. اردوغان در سال ۲۰۰۵ و در پی درخواست کردتباران برای ارائه بسته اقتصادی و سیاسی برای حل مسئله ناسیونالیسم قومی، به خاطر عدم تعلق خاطر نسبت به آن، می‌پندارد که می‌تواند این مسئله را در چهارچوب هویت اسلامی حل کند. حزب عدالت و توسعه در برابر خواست‌های اتحادیه اروپایی برای کاهش حدنصاب ۱۰ درصدی، به‌منظور حضور کردها در مجلس مقاومت کرده و در برابر مسئله کردی به یک اصل پایبند بوده و آن حفظ قدرت است. (یاووز، ۱۳۸۹: ۳۰۲-۲۹۴) نقطه قوت مدل ترکی اعتبار دموکراتیک آن است و حل مسئله کردی در اعتباربخشی به آن مؤثر خواهد افتاد. هرچند حزب عدالت و توسعه در دوره اول خود، بین سال‌های ۲۰۰۲ تا ۲۰۰۷ اصلاحات مهمی در جهت توسعه حقوق کردها برداشت و آن را به یک قهرمان دموکراسی در منطقه تبدیل کرد، اما توقف روند اصلاحات و آزادی‌ها و تهیه یک پیش‌نویس قانون اساسی بر نگرانی‌های دموکراسی خواهان افزوده است. (Tol, 2012: 355) با چشم‌انداز تاریک پیش روی اقتصاد ترکیه، اردوغان برای رشد اقتصادی کشورش درصدد است تا سرمایه‌گذاری خارجی را به سمت این کشور جذب کند، به همین دلیل اردوغان می‌کوشد تا سیمای یک کشور بایببات را از ترکیه نشان دهد، به همین دلیل اردوغان و حزب او در تلاش‌اند مسئله کردی را حل‌شده نشان دهند و با استفاده از شفافیت اقتصادی و اصلاحات اتحادیه اروپا یک گام به جلو برای حل مشکلات اقتصادی‌شان بردارند. (Taspinar, 2014: 61-62) بر این اساس همان‌گونه که در بالا اشاره شد، می‌توان گفت اردوغان و حزب عدالت و توسعه نسبت به مسئله کردها به گفته یاووز کاملاً عمل‌گرایانه عمل می‌کند. (یاووز، ۱۳۸۹: ۳۰۲)

۴- بررسی تطبیقی شاخص‌های ایده کازانیستان در دو کشور ترکیه و عربستان

در این فراز، پژوهش تلاش خواهد داشت تا به پرسش آغازین پاسخ دهد که کدام یک از دو الگوی موردبررسی می‌تواند در نظریه رالز در قانون مردمان نقش ایفا کنند، به دیگر سخن و از منظر رالز کدام شیوه‌شناسی در قالب مردمان ایدئال غیر لیبرال در پس پرده بی‌خبری حضور خواهند یافت تا بر سر اصول عدالت بین‌المللی به توافق دست یازند؟ پیش‌ازاین با استناد به نظر آمارتیا سن اشاره شد که اختیار اصول عدالت در نظریه عدالت داخلی رالز، از سوی همگان نقشی مهم در نظام رالزی از جمله اختیار نهادهایی برای ساختار بنیانی جامعه و نیز شکل‌دهی مفهوم سیاسی برای عدالت دارد. (Sen, 2009: 56) همچنین جایگاه حقوق زنان و عدالت سیاسی آنان در ایده کلی قانون مردمان و ایده کازانیستان مشخص شد و اشاره شد که از نظر رالز یکی از راه‌های جلوگیری از مهاجرت مردمان که در نهایت با فشار جمعیت در جامعه‌ای دیگر به بی‌عدالتی منجر می‌شود مسئله انقیاد زنان است؛ بنابراین، آزادی مذهبی و آزادی وجدان، آزادی سیاسی و آزادی قانونی و عدالت برابر برای زنان جنبه‌های بنیادینی از سیاست اجتماعی و بی‌عیب و نقص برای آرمان‌شهر واقع‌گرایانه است. (Rawls, 2000: 8-9) با این رویکرد ساختارهای اساسی، حقوق

اقلیت‌ها و مسئله زنان از میان مسائل اجتماعی گوناگون در الگوی کشورداری ترکیه و عربستان پررنگ شد.

رالز در ترسیم نوع دوم جامعه ایدئال که از آن با عنوان مردمان آبرومند یاد می‌کند، با برجسته کردن ساختارهای اساسی عادلانه، مهم‌ترین ویژگی آنان را وجود پایگان مشورتی آبرومند می‌داند. حکومت‌ها در این جوامع اعضایشان را طرف مشورت می‌دانند. مردمان آبرومند حق مخالفت را مجاز می‌دانند و حکومت ملزم به ارائه پاسخی محترمانه است و مخالفان افرادی بی‌کفایت و فاقد درک و فهم مناسب محسوب نشده و تحت این عناوین از کار برکنار نمی‌شوند. بر این اساس باید گفت که جامعه آرمانی رالز حدی از دموکراسی و نه لزوماً نوع لیبرال آن را می‌پذیرد. مشروعیت حکومت در میان مردمان آبرومند در تحلیل نهایی، شهروندان آن جامعه است.

در رابطه با عادلانه بودن ساختارهای اساسی دو الگوی مورد مقایسه و مشروعیت داخلی آن‌ها باید چنین جمع‌بندی کرد. عامل نفت در مشروعیت حکومت سعودی جایگاه والایی دارد. گرچه پول نفت باعث گسترش طبقه متوسط جدید و تحولات مربوط به آن در عربستان شده است، اما استمرار اقتصاد نفتی و رفاه بخشی به توده‌ها و افشار شهری و روستایی در کنار عوامل مذهبی و سیاسی سبب استمرار فرهنگ اطاعت از حکومت شده است. (سردارنیا و نوروزی، ۱۳۹۳: ۳۵۶) ترکیه، اما از این منظر وضعیت دیگری دارد. بر طبق قانون اساسی ترکیه حاکمیت بدون هیچ قید و شرطی به ملت واگذار شده است. ترکیه بر اساس اصل تفکیک قوا اداره می‌شود. قانون اساسی ترکیه از نظر محتوا جمهوریت، سکولاریسم و تمرکز اداری را غیرقابل تغییر می‌داند و در سایر موارد قانون اساسی با پیشنهاد کتبی یک‌سوم اعضا (۱۸۴ نفر) از کل اعضای مجلس و پس از دو بار مذاکره در مجمع عمومی مجلس، با رأی مخفی دست‌کم سه‌پنجم اعضا (۳۳۰) تغییر یابد. بر این اساس، از سال ۱۹۸۲ تاکنون ۱۶ مرتبه تغییراتی در قانون اساسی صورت گرفته است. (کوتلای، ۱۳۸۸: ۱۲۳-۱۲۰) این تغییرات در ترکیه بر پایه یک الگوی منظم تغییر و به خواست مردم شکل گرفته است. این در حالی است که تغییر در عربستان درگرو تغییر در نهاد پادشاهی است. هرچند پادشاهی مانند ملک عبدالله به‌عنوان وابسته به جریان میانه‌رو در خاندان سعودی طرح‌هایی برای اصلاحات در سیاست داخلی و خارجی در نظر داشت (زراعت‌پیشه، ۱۳۸۴: ۱۲۲-۱۲۱)، اما به نظر می‌رسد با مرگ او تمام روندهای اصلاحی به نقطه صفر یا نزدیک به صفر بازگشته است. تغییرات در خاندان سعودی یا حتی پاره‌ای از حاکمیت درگرو خواست و اراده مردم نیست.

در رابطه با حقوق اقلیت‌ها نیز باید اشاره کرد که عربستان با توجه به فروپاشی شوروی و تجربه حاصل از آن همواره در واردکردن اصلاحات سیاسی و اقتصادی با محافظه‌کاری بیشتری عمل می‌کند. (صادقی و احمدیان، ۱۳۸۹: ۱۵۰-۱۴۹) درحالی‌که حدود ۱۵ درصد جمعیت عربستان

را شیعیان تشکیل می‌دهند، آن‌ها تنها چهار نماینده در مجلس شورا (۱۵۰ نفر) دارند. (دلیرپور، ۱۳۸۵: ۱۴۰) حملات تروریستی علیه جوامع اقلیت شیعه، در استان نفت خیز شرقی، سطح پایینی از ناآرامی‌ها را در پی داشته است. از دیگر سو تظاهرات دانشجویان و خانواده‌های نیروهای امنیتی سنی مذهب و بازداشت‌شدگان سیاسی باعث ادامه آسیب‌هایی در نظم عمومی ثبات کلی شده است. مقامات سعودی در پی اسامی جوانان معترض شیعه در ارتباط با درگیری‌های استان شرقی هستند. این درگیری‌ها در پی اعدام روحانی صریح شیعه [آیت‌الله] نمر باقر النمر در ژانویه ۲۰۱۶ با حملات به ساختمان‌های عمومی در مناطق شیعه‌نشین و کشته و زخمی شدن نیروهای امنیتی عربستان شدت یافته است. (Blanchard, 2016: 10) در تحلیل نهایی باید گفت فرقه‌گرایی در عربستان محصول اتحاد نظام پادشاهی و جنبش وهابی است. وقایعی چون انقلاب اسلامی و تحولات اخیر عراق که منجر به قدرت‌گیری شیعیان شد نگرانی مقامات سعودی را در مورد شیعیان عربستان در پی داشته است. همواره هویت شیعیان از سوی آل سعود مورد انکار واقع شده و تبعیض‌های سیاسی، مذهبی، فرهنگی و اقتصادی در حق آنان اعمال می‌شود. به همین دلیل منطقه شرق و استان القتیف همواره محل اعتراضات اکثریت شیعه در این کشور بوده است. (کرمی، ۱۳۹۰: ۸۲)

در رابطه با ترکیه نیز باید گفت تعیین سطح حداقلی ۱۰ درصد برای ورود به مجلس که حد بالایی است سبب شده تا صدای بسیاری از گروه‌های اقلیت شنیده نشود. حزب عدالت و توسعه درک محدودی از توسعه سیاسی دارد به این معنا که توسعه سیاسی را به حوزه سیاسی و رابطه دولت و نخبگان محدود می‌کند و حوزه اجتماعی دموکراسی را نادیده می‌گیرد. بر اساس گزارش اکتبر ۲۰۰۴ و نوامبر ۲۰۰۵ اتحادیه اروپا، در ترکیه پاسخ مناسبی به تفاوت‌های اجتماعی علوی‌ها، کردها، ارمنی‌ها و یونانی‌های ارتدکس دیده نمی‌شود. در رویکرد دموکراتیک محافظه‌کار حزب عدالت و توسعه جامعه به‌عنوان یک وحدت هماهنگ، فارغ از تفاوت‌ها و فاقد روابط قدرت بین ترک‌ها و کردها، زنان و مردان و نیروی کار و سرمایه دیده می‌شود. اردوغان ادعا می‌کند آوردن تفاوت‌ها به یک سطح سیاسی بزرگ‌ترین آسیب برای این کشور خواهد بود. (Cinar, 2006: 482-483)

سیاست‌های اخیر حزب عدالت و توسعه یادآور آهنگی با تم مهربان و اقتدارگراست و همین امر باعث تشدید نگرانی‌های بخش سکولار جامعه شده است. در سخنرانی‌های اردوغان به‌طور مشخص می‌توان شاهد انعکاس بیش‌ازحد مفهوم دموکراسی اکثریتی یا اصالت همه‌پرسی بود. تأکید بیشتر و بیشتر بر پنجاه درصد پشت سر او و نگاه خاصش به صندوق‌های رأی به‌عنوان منبع مشروعیت است؛ بر اساس این نگاه، تظاهرات ضد دولتی تلاشی است از جانب اقلیت برای تحمیل اراده خود بر اکثریت که از این منظر غیرقانونی دانسته می‌شود. واکنش اردوغان به تحولات پارک گزی در ژوئن ۲۰۱۳ که یک اعتراض زیست‌محیطی نسبت به قطع درختان پارک واقع در میدان تقسیم بود را می‌توان شاهدی مثالی برای رفتار اردوغان دانست. با رفتار خشونت‌آمیز از

سوی نیروهای امنیتی پنج‌تن در جریان اعتراضات و سرکوب‌ها کشته شدند و هزاران نفر بازداشت‌شده یا آسیب دیدند؛ گرچه تحولات پارک‌گری را نمی‌توان به یک دغدغه زیست‌محیطی ساده فروکاست، به این معنا معترضان از رفتارهای دولت اردوغان در زندگی و عرصه زندگی شخصی نگران هستند. با این حال دولت اردوغان این تحولات را توطئه بین‌المللی برای سقوط دولتش خواند، مخالفان را اراذل‌واوباش نامید و درصدد برآمد تا حامیان خود را روبروی مخالفان بسیج کند. (Özbudun, 2014: 157-158) نگرانی مخالفان از مدل اسلام‌گرایی ترکی آن است که آنان با استفاده از شبیح‌کودتا در ترکیه به سرکوب مخالفان می‌پردازند. در جریان پرونده ارگن‌کون اغلب متهمان از مخالفان سیاست‌های حزب عدالت و توسعه بودند، از جمله کمال‌گوروز، رئیس پیشین شوری آموزش ترکیه، یک وکیل دادگستری که در سال ۲۰۰۲ از حزب عدالت و توسعه شکایت کرده است. همچنین از چهار ژنرال متهم پرونده، سه نفر در جریان کودتای پست‌مدرن علیه دولت اربکان حضور داشته‌اند. بر همین اساس است که مخالفان استدلال می‌کنند حزب اردوغان همواره می‌کوشد برای مخالفان خود پرونده‌سازی کرده و آنان را به شیوه‌ای شبه قانونی سرکوب کند. (انتخابی، ۱۳۹۲: ۳۵-۳۹۲) دولت اردوغان بر اساس همین سناریو بسیاری از مخالفان خود را سرکوب کرده است. در پی کودتای جولای سال ۲۰۱۶ ترکیه بیش از ده هزار کارمند دولت اخراج و ۱۵ رسانه به اتهام همکاری با فتح‌الله گولن رهبر دینی در تبعید در ایالات متحده، بسته شده است. بر طبق برخی اسناد بیش از یک‌صد هزار نفر از کارهای خود اخراج یا تعلیق شده‌اند. احزاب مخالف از این حرکت به‌عنوان یک کودتای در خود نام می‌برند و از عملکرد دولت ناراضی‌اند. (Pamuk, 2016: 1)

دولت اردوغان پس از به قدرت رسیدن از آرمان‌های دموکراتیک خود فاصله گرفته است. حزب اردوغان با گذراندن قانونی به او اجازه داده بدون دستور قضایی وب‌سایت‌های اشخاص را مسدود کند. همچنین او ده‌ها وب‌سایت را مسدود کرده است. در اواخر ماه مارس و اوایل آوریل ۲۰۱۴ خدمات یوتیوب به‌کلی مسدود شد. همچنین مقاله‌نویس روزنامه مخالف وی به خاطر یک توئیت بین ۳ تا ۱۰ ماه حبس محکوم شد و این در حالی است که ۲۹ متهم به خاطر استفاده از توئیتر برای به راه‌اندازی تظاهرات علیه او محاکمه شدند. (Parkinson, 2014: 2) جمهوری ترکیه به‌موازات موفقیت‌های بسیار چشمگیر در عرصه سیاست خارجی در «ذات دموکراتیزاسیون» ساخت درونی قدرت همواره بنیاد سرکوب و یک سیستم پلیسی داشته و در طول نزدیک به یک قرن از زمان فروپاشی امپراتوری عثمانی و ظهور جمهوری سکولار به رهبری کمال‌آتاتورک، نظامیان و سیاسیون حاکم بر ترکیه ضمن پیروی از قانون اساسی سکولار این کشور با تمام اختلافات خود در یک موضوع، نگاه و عملکرد مشترکی داشته‌اند؛ و آن‌هم سرکوب مخالفان سیاسی جهت تداوم حاکمیت خویش بوده است. دولت‌های حاکم بر آنکارا در زمان سلطه نظامیان، سیاسیون سکولار و حزب اسلام‌گرای عدالت و توسعه به رهبری رجب طیب اردوغان، طمع

سرکوب را در زمان اپوزیسیون بودن چشیده‌اند، اما به نظر می‌رسد که هر سه طیف این علاقه بیمارگونه را نتوانسته‌اند ترک کنند. (بصیری و موسوی، ۱۳۸۹: ۵۸) در تحلیل دوران حزب عدالت و توسعه باید گفت که یک بازگشت دموکراسی در طول آخرین مرحله از دوران حزب وجود دارد. درحالی‌که در اوان قدرت گیری حزب و تا سال ۲۰۱۱ تحت انگیزه اروپایی سازی (Europeanization) اصلاحاتی برای دموکراتیک‌تر شدن ترکیه برداشته شد؛ در زمان متأخر به‌جای استفاده از دموکراسی لیبرال یا دموکراسی ترکیبی، از اقتدارگرایی رقابتی برای تحلیل مراحل بعد از ۲۰۱۱ حزب عدالت و توسعه استفاده می‌کنند. (Öniş, 2016: 4) منتقدان حزب عدالت و توسعه در گردهمایی شهر دوسلدورف در سال ۲۰۱۲ که نمایندگان از اقلیت‌های قومی و دینی مانند ارمنی‌ها، یزیدی‌ها، آسوری‌ها و کردها در آن شرکت داشتند، این رویکرد حزب را مورد انتقاد قرار دادند. (صدای آلمان، ۲۰۱۲)

در مورد حقوق زنان در دو الگوی حکمرانی باید گفت که شریعت در عربستان برای تعیین نقش زنان جایگاه پررنگی دارد. در رابطه با مسئله زنان عربستان، هرچند انتخابات شهرداری‌ها به‌عنوان یک چشم انداز روشن برای مدیریت، اصلاحات سیاسی و اجتماعی دیده شد، اما بسیاری از مسائل حقوق زنان به‌جای خود باقی مانده است. زنان سعودی همچنان با محدودیت سفر و اشتغال، قوانین سرپرستی مرد که منجر به محدودیت‌های اجتماعی و زندگی شخصی می‌شود روبرو هستند. همچنین ملک سلمان در آوریل ۲۰۱۵ نوره فائزه معاون وزیر آموزش و پرورش را که از سوی ملک عبدالله انتخاب شده بود از کار برکنار کرد. (Blanchard, 2016: 9) فرهنگ سیاسی سنتی و قبیله‌ای، نظام باورها و اعتقادات از جمله عوامل محدودیت زنان در عربستان سعودی است. زنان در این کشور از امکان مشارکت گسترده زمینه‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی برخوردار نیستند. (کریمی، ۱۳۹۰: ۸۳) هرچند با وزیدن نسیم تحولات در خاورمیانه، برهوت عربستان نیز خنکای آن را چشید، اما هنوز تا بهشت موعود دموکراسی فاصله بسیاری دارد.

هرچند زنان مسلمان در ترکیه همچنان در مدیریت‌های کلان کشور جایگاه برجسته نیافته‌اند و به‌عنوان مثال هیچ زنی برای منصب نخست‌وزیری یا معاون نخست‌وزیری تأیید نشده، اما نتوانسته‌اند برخی مناصب مهم مانند وزارت یا حضور در نهادهای تقنینی را تجربه کنند. درحالی‌که زنان عرفی‌گرای ترکیه می‌توانند آزادانه تحصیل کنند، آنان به دلیل قانون حجاب تا مدت‌ها از تحصیل و پیرو آن حضور اجتماعی فعال محروم بودند. همان‌گونه که بیش از این استدلال شد حزب عدالت و توسعه در رابطه با مسئله زنان در میانه دموکراسی و محافظه‌کاری سرگردان است و تاکنون نتوانسته یک سیاست مشخص برای برون‌رفت از این مسئله پیدا کند؛ گرچه در این مسیر موفقیت‌هایی نیز داشته است. در مورد شاخص نابرابری جنسیتی میان زنان و مردان باید گفت در سال ۲۰۱۳ ترکیه در جایگاه ۶۸ قرار داشته این در حالی است که عربستان رتبه ۱۴۵ را دارا بوده است. (خبری دوست و نصیری، ۱۳۹۴: ۵۳) در تحلیل نهایی باید گفت وضعیت زنان

در هر دو کشور تحت تأثیر محدودیت‌هایی است و وضع مطلوبی ندارد، اما با این حال زنان در ترکیه جایگاه به مراتب بهتری از نظر تأثیرگذاری در اختیار دارند. یافته‌های پژوهش حاضر در رابطه با مسئله زنان با یافته‌های پژوهش دیگری همخوانی دارد، به نظر می‌رسد جوامع غیر عرب مسلمان نسبت به حقوق سیاسی و اجتماعی زنان با تساهل و مدارای بیشتری برخورد می‌کنند حال آنکه جوامع عرب مسلمان برخی اقتضائات دموکراسی را می‌پذیرند، اما نسبت به مسئله زنان همچنان با بی‌اعتنایی برخورد می‌کنند؛ هرچند به نظر ریزو از این مهم نمی‌توان تضاد میان اسلام و حقوق زنان را استنتاج کرد و این نابرابری به دلیل غلبه نگاه سنتی در این جوامع است. (ریزو و دیگران، ۲۰۰۷: ۱۱۶۶-۱۱۶۵)

مؤلفه‌های مقایسه موارد مقایسه	ساختارهای اساسی عادلانه (وجود پایگان شورتنی آبرومند)	حقوق زنان (عدالت سیاسی زنان)	مسئله اقلیت‌ها (پذیرش اقلیت‌ها در مناصب سیاسی و اجتماعی)
عربستان	- پیوند دین و سیاست و غلبه نگاه سنتی - عدم پاسخگویی مناسب به خواست شهروندان	- برتری نگاه فقهی در مورد حقوق زنان و آزادی‌های اجتماعی - محرومیت زنان از حوزه سیاسی	- طرد اقلیت‌های مذهبی به- خصوص شیعیان
ترکیه	- تلاش برای ارائه الگوی آشتی اسلام و دموکراسی - تغییرات تدریجی به خواست اکثریت - تمسک به اکثریت شکننده و طرد اقلیت قدرتمند	- رویکرد محافظه‌کارانه در ارتباط با حقوق زنان مسلمان - به چالش کشیدن حقوق زنان عرفی‌گرا	- نفی مسئله کردی - طرد حقوق اقلیت‌های سیاسی و مذهبی

جدول ۱. مقایسه ترکیه و عربستان و ایده کازانیستان

نتیجه‌گیری

در این پژوهش کوشیدیم تا الگوی کازانیستان رالز را با دو الگوی کشورداری اسلامی در جهان اهل سنت، ترکیه و عربستان بسنجیم. جان رالز در تک‌نگاری خود، «قانون مردمان» می‌کوشد تا نظریه عدالت داخلی خود را به سطح بین‌المللی و مردمان تعمیم دهد. رالز در قانون مردمان تک‌نوازی دل‌نشین خود را در معرض دید و شنید عموم می‌گذارد، هرچند قانون مردمان به پای سمفونی بلند، زیبا و رسای نظریه عدالت نمی‌رسد، اما در جای خود شنیدنی و در پاره‌ای از فرازها حیرت‌انگیز و لذت‌بخش است. از دیگر سو قانون مردمان اثری است که در بستر نظریه عدالت می‌بالد و همین امر بر التذاذ تک‌نگاری قانون مردمان افزوده است. رالز در بخش دوم نظریه ایدئال از مردمان آبرومند سخن می‌گوید که می‌توانند در پس پرده بی‌خبری قرار گیرند و در ساختن عدالت جهانی سهم باشند. وی در ذیل مردمان آبرومند الگویی از مردمان مسلمان را

که او آن‌ها را کازانیستان می‌نامد ارائه می‌دهد؛ در کازانیستان کلیسا (دین) و دولت از هم تفکیک نمی‌شوند. اسلام دین صاحب امتیاز است و تنها مسلمانان می‌توانند به مناصب بالای سیاسی برسند و در تصمیمات و سیاست‌های اصلی حکومت، از جمله امور خارجی نفوذ داشته باشند. مشخصه مردم آبرومند کازانیستان رفتار روشن‌بینانه با مذاهب غیر اسلامی مختلف و دیگر اقلیت‌هایی است که در گذر تاریخ، نسل‌ها در سرزمین آن‌ها سکنی گزیده‌اند. بر این اساس سه محور ساختارهای اساسی عادلانه، حقوق اقلیت‌ها و مسئله زنان که از نگرانی‌های رالز در طرح‌ریزی جامعه عادلانه است به‌عنوان عیار سنجش انتخاب شد و برجسته شد.

در مورد ساختارهای اساسی، رالز مجمع‌های نمایندگی را در کازانیستان برجسته ساخت که در مقام مقایسه مشخص شد الگوی عربستان فاقد نهادی است که بتوان آن را در قالب مجمع نمایندگی رالز جای داد؛ به همین دلیل دارای توانایی کافی برای پاسخگویی مناسب به خواست شهروندان نیست و این مهم بدان جهت است که نگاه سنتی-سلفی در این کشور حاکم است؛ هرچند طی اصلاحات اخیر تلاش‌هایی برای کم‌رنگ کردن فقه وهابی-سلفی در این کشور شروع شده است که تا رسیدن به سرانجامی مطمئن راه دوردرازی در پیش دارد در آن‌سو ساختار سیاسی ترکیه در مشروعیت بخشی خود به آرا و نظرات شهروندان خود متکی است، این اتکا نه به‌صورت غیرمستقیم که به‌واسطه وجود مکانیسم انتخابات در آن مستقیم است؛ بر این اساس اسلام‌گرایان در قدرت تلاش دارند تا الگوی آشتی میان اسلام و دموکراسی را ارائه دهند و به همین دلیل نسبت به الگوی سعودی به مراتب به الگوی ساختاری رالز نزدیک است، با این‌وجود حزب عدالت و توسعه در پاره‌ای از مسائل اجتماعی‌اش، روی خشنش را به نمایش می‌گذارد. در رابطه با حقوق اقلیت‌ها نیز باید گفت پادشاهی عربستان سعودی نسبت به ترکیه وضع به مراتب بدتری دارد. اقلیت‌ها در سپهر سیاسی ترکیه تا حد بسیار بالایی پذیرفته شده‌اند؛ این در حالی است که شهروندان سعودی از بسیاری از حداقل‌های عدالت سیاسی رالز محروم‌اند، البته تمسک به اکثریت شکننده در رویکرد اسلام‌گرایان ترک سبب طرد اقلیت‌ها نیز شده است، اما با این حال همچنان جایگاه مهم اقلیت، ترکیه را به نسبت عربستان به الگوی رالزی نزدیک می‌نمایاند. در مسئله زنان نیز هرچند ترکیه وضعیت به مراتب بهتری دارد، اما با سیاست‌های جدید حزب عدالت و توسعه جایگاه زنان غیردینی به مخاطره افتاده است به‌هرروی جایگاه زنان چه دینی و چه غیردینی و مسئله پذیرش آنان، آن‌گونه که هستند، در دو کشور مطلوب نیست و دو الگو تا برابری سیاسی و اجتماعی فارغ از جنسیت راه دوردرازی در پیش دارند.

کتابنامه

الف - کتب

۱. احمدی، حمید، ۱۳۸۶، روابط ایران و عربستان در سده بیستم (دوره پهلوی)، تهران: مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی وابسته به وزارت خارجه.
۲. استنسلی، استیگ، ۱۳۹۳، جامعه‌شناسی سیاسی قدرت در عربستان سعودی، ترجمه نبی‌الله ابراهیمی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۳. آلموند، گابریل و دیگران، ۱۳۷۶، چهارچوب نظری برای بررسی سیاست تطبیقی، ترجمه علیرضا طیب، تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی.
۴. امامی، محمدعلی، ۱۳۸۰، عوامل تأثیرگذار داخلی در خلیج فارس، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.
۵. جمهوری ترکیه، ۱۳۸۶، جمهوری ترکیه به سفارش دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت خارجه.
۶. حیدرزاده نائینی، محمدرضا، ۱۳۸۰، تعامل دین و دولت در ترکیه، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۷. خواجه سروی، غلامرضا، ۱۳۹۰، بیداری اسلامی در گستره سیاست جهانی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۸. زراعت پیشه، نجف، ۱۳۸۴، برآورد استراتژیک عربستان سعودی (سرزمینی - سیاسی)، تهران: مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر.
۹. عظیمی، رقیه السادات، ۱۳۸۰، عربستان سعودی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.
۱۰. عنایت، حمید، ۱۳۷۲، اندیشه سیاسی در اسلام و معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاد، تهران: خوارزمی.
۱۱. منوچهری، عباس و همکاران، ۱۳۹۳، رهیافت و روش در علوم سیاسی، تهران: سمت، چاپ ششم.
۱۲. مرادیان، محسن، ۱۳۸۵، برآورد استراتژیک ترکیه، تهران: مؤسسه ابرار معاصر.
۱۳. یاووز، هاگان، ۱۳۸۹، سکولاریسم و دموکراسی اسلامی در ترکیه، ترجمه احمد عزیزی، تهران: نشر نی.

ب- مقالات

۱۴. ابراهیمی، شهرز؛ صالحی، محمدرضا؛ پارسایی، سید مهدی، (۱۳۹۱)، «بررسی واکنش امریکا و عربستان به خیزش مردمی در بحرین»، فصلنامه تحقیقات سیاسی و بین‌المللی، شماره ۱۰، صص ۱۴۲-۱۱۱.
۱۵. اخوان کاظمی، مسعود؛ ویسی، سارا، (۱۳۹۱)، «زنان و تقابل سکولاریسم دولتی و اسلام‌گرایی رو به رشد در ترکیه»، مطالعات خاورمیانه، سال ۱۹، شماره ۱، صص ۱۳۶-۱۱۵.
۱۶. اشرف نظری، علی؛ سلیمی، برهان، (۱۳۹۵)، «حکمرانی حزب عدالت و توسعه و آینده شکاف‌های اجتماعی در ترکیه»، مطالعات راهبردی، شماره ۷۳، صص ۳۰-۷.
۱۷. اکرمی، موسی، (۱۳۸۶)، «رالز: از دو اصل عدالت تا برداشتی سیاسی از عدالت»، اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۲۱، صص ۱۸-۱۴.
۱۸. بصیری، محمدعلی؛ موسوی، سید فاضل، (۱۳۸۹)، «نقش و تأثیر عوامل داخلی ترکیه در پیوستن آن کشور به اتحادیه اروپا»، تحقیقات سیاسی و بین‌المللی، سال ۲، شماره ۲، صص ۸۴-۴۵.
۱۹. یرتوی، اصغر؛ فهیمی مقدم، علی، (۱۳۹۳)، «تحول جایگاه سیاسی-اجتماعی علویان ترکیه در دوران حزب عدالت و توسعه»، مطالعات علوم اجتماعی ایران، سال ۱۱، شماره ۴۳، صص ۲۴-۴۹.
۲۰. جمالی، حسین؛ خانی، حسین، (۱۳۸۸)، «اتحادیه اروپا، ترکیه و تحول در حقوق فرهنگی کردهای ترکیه ۲۰۰۲-۱۹۹۱»، پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ۱۴، صص ۵۷-۷.
۲۱. خیری دوست، زهرا؛ نصیری، بهاره، (۱۳۹۴)، «مقایسه تطبیقی شاخص‌های توسعه زنان در ایران و کشورهای همسایه آن»، پژوهش‌نامه زنان، سال ۶، شماره ۱، صص ۶۵-۴۷.
۲۲. دلیرپور، پرویز، (۱۳۸۵)، «شیعه در عربستان سعودی»، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، سال ۱۲ و ۱۳، شماره ۱ و ۴، صص ۱۶۰-۱۲۳.
۲۳. رهبر، عباس؛ کاظمی، علی؛ کاظمی دینان، سید مرتضی، (۱۳۸۸)، «آینده جنبش شیعیان عربستان سعودی؛ فرصت‌ها و چالش‌ها»، فصلنامه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، شماره ۶، صص ۱۴۲-۱۱۹.
۲۴. ساعی، احمد؛ محمدرزاده، مرتضی، (۱۳۹۲)، «حزب عدالت و توسعه و هژمونی کمالیسم»، مطالعات اوراسیای مرکزی، دوره ۶، شماره ۲، صص ۶۰-۴۱.
۲۵. سردارنیا، خلیل‌الله؛ نوروزی امیری، حسین، (۱۳۹۳)، «فرهنگ سیاسی در عربستان؛ تحلیل ایستایی و چالش‌های فرارو»، فصلنامه سیاست، دوره ۴۴، شماره ۲، صص ۳۷۰-۳۵۱.
۲۶. سردارنیا، خلیل‌الله، (۱۳۹۱)، «حقوق شهروندی زنان، موانع و گام‌های اولیه در شیخ‌نشین‌های خلیج فارس»، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، سال ۱۹، شماره ۳، صص ۲۰۵-۱۷۷.

۲۷. صادقی، حسین؛ احمدیان، حسن، (۱۳۸۹)، «عربستان سعودی؛ از هژمونی نفتی تا رهبری منطقه‌ای»، فصلنامه بین‌المللی روابط خارجی، سال ۲، شماره ۳، صص ۱۷۰-۱۳۷.
۲۸. عطارزاده، مجتبی؛ مرندی، زهره، (۱۳۹۱)، «بررسی مشارکت سیاسی زنان در کشورهای حوزه جنوبی خلیج فارس بر پایه نظریه الزام سیاسی»، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، سال ۱۹، شماره ۱، صص ۶۶-۳۵.
۲۹. قهرمان‌پور، رحمان، (۱۳۸۹)، «انتخابات محلی ترکیه - مارس ۲۰۰۹ - و پیامدهای آن»، مطالعات خاورمیانه، شماره ۶۰، صص ۸۶-۵۹.
۳۰. گروه مترجمان صراط، (۱۳۸۹)، «فرهنگ مردم ترکیه»، پژوهش‌های منطقه‌ای، شماره ۴، صص ۱۲۲-۹۵.
۳۱. لوئیس، برنارد، (۱۳۸۶)، «گذار به دموکراسی در ترکیه»، ترجمه آراز امین ناصری، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۲۳۷ و ۲۳۸، صص ۲۳-۴.
۳۲. واعظی، محمود، (۱۳۸۷)، «تجربه جدید در ترکیه، تقابل گفتمان‌ها»، فصلنامه راهبرد، شماره ۴۷، صص ۷۸-۴۱.

ج- اینترنتی

۳۳. صدای آلمان (تاریخ بازدید: ۱۳، ۰۱، ۱۱)، «یک پنجم کرسی‌های مجلس عربستان به زنان سپرده شد»، قابل مشاهده در:
<http://m.dw.com/fa-ir/a-16516717>
۳۴. صدای آلمان (تاریخ بازدید: ۱۲، ۰۵، ۱۱)، «انتقاد از (نقض حقوق) اقلیت‌های دینی و قومی در ترکیه»، قابل مشاهده در:

<https://p.dw.com/p/14tfp>

د- انگلیسی

35. Alemdar, Z. (2013). TPQ Seminar Review: "Women's Rights and LGBT Freedoms in Turkey-Progressing or Regressing?" Turkish Policy, 12(3), 143-152.
36. Al-Turaiqi, Abdullah(2008), *The Political System of Saudi Arabia*, Ghainaa Publications.
37. Al Wasmī, N. (2018). Saudi Crown Prince Mohammed bin Salman's dynamic year of reform, in *The National World* AvailableAt: <https://www.thenational.ae/world/gcc/saudi-crown-prince-mohammed-bin-salman-s-dynamic-year-of-reform-1.742510>.
38. Bank, A. & Karadag, R. (2012). "The political economy of regional power: Turkey under the AKP".
39. Blanchard, C. M, (2016) "Saudi Arabia: Background and U.S. Relations", Congressional Research Service.
40. Cagaptay, Soner, Turkey's Slow-Burning Alevi Unrest, Al-Sharq al-Awsat AvailableAt:

<https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/turkeys-slow-burning-alevi-unrest>.

41. Cinar, M. (2006). "Turkey's Transformation under the AKP Rule". The Muslim World, 96(3), 469-486.

42. Ibrahim, F. N. (2006). *The Shi'is of Saudi Arabia*. Al Saqi.

43. Kinninmont, J., & Kinninmont, J. (2017). *Vision 2030 and Saudi Arabia's Social Contract: Austerity and Transformation*. Chatham House. 1-44.

AvailableAt:

<https://www.chathamhouse.org/sites/default/files/publications/research/2017-07-20-vision-2030-saudi-kinninmont.pdf>

44. Marx, K. (2008). *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte*. Wildside Press LLC.

45. Öniş, Z. (2015). "Monopolising the centre: The AKP and the uncertain path of Turkish democracy". The International Spectator, 50(2), 22-41.

46. Özbudun, E. (2014). "AKP at the crossroads: Erdoğan's majoritarian drift". South European Society and Politics, 19(2), 155-167.

47. Pamuk, Humeyra (2016) "Turkey sacks 10,000 more civil servants", shuts media in latest crackdown At: <http://www.reuters.com/article/us-turkey-security-dismissals/idUSKBN12U04L>.

48. Parkinson, J. Schechner, S. & Peker, E. (2014). "Turkey's Erdogan: One of the world's most determined Internet censors". Wall Street Journal, 2, 16.

49. Rizzo, H., Abdel-Latif, A. H., & Meyer, K. (2007). The relationship between gender equality and democracy: A comparison of Arab versus non-Arab Muslim societies. *Sociology*, 41(6), 1151-1170.

50. Sen, A. (2009). *The idea of justice*. Harvard University Press.

51. Talisse, R. B. (2001). *On Rawls*.

52. Taspinar, O. (2014). "The end of the Turkish model". *Survival*, 56(2), 49-64.

53. "The Political Outlook For Saudi Arabia", The Chatham House (May 2011). AvailableAt:

<https://www.Chathamhouse.Org/Sites/Files/Chathamhouse/0511wkspreport.Pdf>

54. Tol, G. (2012). "The" Turkish Model" in the Middle East". *Current History*, 111(749), 350.

55. Jones, T. C. (2011). "Counter Revolution In The Gulf", United States Institute Of Peace Brief.

56. Rawls, J. (1971). *A theory of justice*, Harvard University Press (Original ed).

57. Rawls, J. (2000). *The law of peoples: with, the idea of public reason revisited*. Harvard University Press. Second printing.