بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 04 مارس 2021

الإسلام السياسيّ التركيّ والدولة الوطنيّة:
من الاستعداء إلى الاستحواذ

محمّد سويلمي
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2021
All rights reserved © 2021

الملخّص:

على الرغم من أنّ تركيا الحديثة كانت سبّاقة إلى تحديث المجتمع وعلمنته، فإنّها شهدت تحوّلات تاريخيّة جعلتها واحدة من المسارح الحيّة للإسلام السياسيّ قوّةً مجتمعيّة تغذّت من إخفاقات الدولة الوطنيّة، وطوّرت آليّاتها في مقارعة النخبة العلمانيّة، واستثمار مزالقها لتنجح في عقود قليلة في الإمساك بناصية السلطة والاستيلاء على الدولة. لذا، تهتمّ هذه الدراسة بتفهّم الإسلامويّة التركيّة في محاضنها وسيرورتها وتفاعلها مع جملة من العوامل الاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة. فقد تحوّلت إلى فاعل سياسيّ في المشهد التركيّ، ونجحت في نزع الشرعيّة عن الدولة الوطنيّة، وإظهار تهافتها في عيون الجمهور بما مكّنها من إزاحة النخبة العلمانيّة من سياسيّين وعسكريّين واستلام السلطة، وهو ما انتهى في نهاية المطاف إلى استبداد إسلامويّ أعاد إنتاج الاستبداد العلمانيّ، وأثبت زيف الالتزام بالديمقراطيّة.

المقدّمة

لم تكن نشأة الحركات الإسلامويّة وتعاظم أدوارها في المسارح السياسيّة محلّيًا وعالميًا طفرة تاريخيّة لا محاضن لها ولا بواعث، بل على العكس من ذلك؛ فقد ألمعت إلى أزمة بنيويّة عميقة في الدولة الوطنيّة الحديثة وخلل في منوالها المجتمعيّ، ممّا يسّر للسخط الاجتماعيّ أن يتزيّا بالمقدّس ويتّخذ له هيئة سياسيّة تفعّل الدينيّ بكلّ أدواته في حرب المغانم والمفاوضة على السلطة. فحركات الإسلام السياسيّ أيًا تكن سياقاتها ومجالاتها صورة لأعطاب الممارسة التاريخيّة للنخب التي حكمت الدولة الوطنيّة وأخفقت في تلبية التطلّعات والاحتياجات العمليّة والرمزيّة لشعوب ترمي إلى الخلاص الكلّيّ من التجربة الاستعماريّة، فهذه الحركات «توفّر استجابات سياسيّة للتحدّيات الاجتماعيّة اليوم من خلال تخييل المستقبل والأسس التي ترتكز على إعادة انتهابها وإعادة اختراع المفاهيم المستعارة من التقليد الإسلاميّ».[1]

ويمثّل الإسلام السياسيّ التركيّ بكلّ تراكماته التاريخيّة وتحوّلاته الأيديولوجيّة واحدة من التجارب المثيرة لاهتمامات المنشغلين بالبحث في الحركات الإسلامويّة تفهّما واستقصاء بالقدر الذي مثّلت موضوع جدال مستعر بين أنصار الإسلام السياسيّ الذين يمتدحونها ويتّخذونها نموذجا من جهة، وخصومه الذين يشكّكون في ادّعاءاتها للديمقراطيّة وولوجها طور ما بعد الإسلامويّة[2] من جهة أخرى. لكنّ الإسلام السياسيّ التركيّ، وإن شارك بقيّة الحركات الإسلامويّة مرجعيّاتها الثقافيّة ومخيالها السياسيّ، فإنّه قدّ لنفسه خصوصيّة محلّيّة اقتضتها ملابسات البيئة التركيّة وحيثيّات السياق التاريخيّ في نشأة وسيرورة، فتركيا الحديثة كانت قطيعة مع الإمبراطوريّة العثمانيّة ومقولة الخلافة الإسلاميّة في مقام أوّل، ومهاد التجربة العلمانيّة الأولى في المجال الإسلاميّ في مقام ثان دون أن يجنّبها ذلك آثار الحرب الباردة في النصف الثاني من القرن العشرين.[3] وهذا ما حوّل الإسلامويّة التركيّة إلى ظاهرة نامية وديناميكيّة انطوت على تحوّلات عميقة في سياساتها وتجلّياتها وخطاباتها، وخاصّة في علاقتها بالدولة الوطنيّة ذات التوجّه العلمانيّ التي حكمتها نخب عسكريّة وبيروقراطيّة تدين بالنموذج الحداثيّ الغربيّ.

لهذا كان النموذج المجتمعيّ في تركيا مدار الصراع بين الفاعلين السياسيّين الذين تفاوضوا بأشكال مختلفة في مفهوم الهويّة التركيّة، وما يستدعيه من مقولات الانتماء والكينونة الثقافيّة والعلاقة مع الآخر

1 Denoeux, Guilain, *The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam*, in, ***Political Islam***, Routledge, New York-London, 2011, p 60

2 Bayat, Asef, **Islam and Democracy: What is The real Question?** Amesterdam University Press, Leiden, 2017, p 18

3 **Turkey Transformed: The Origins and Evolution of Authoritainian and Islamisation Under The AKP**, Bipartisan Policy Center, October 2015

والتغريب والعلمانيّة والدين؛ فقد أدّت جملة «من العوامل الاجتماعيّة والسياسيّة وزيادة الديمقراطيّة إلى نشوء تأويل رسميّ للعلمانيّة تحت ضغط متزايد بظهور الدين والهويّة الدينيّة مرّة أخرى في صدارة السياسة التركيّة»[4]. وأيّا تكن هذه العوامل، فقد شكّلت محضنا خصبا لتعاظم الأدوار السياسيّة والاجتماعيّة لحركات الإسلام السياسيّ التي استثمرت عنف التحوّلات الاقتصاديّة والثقافيّة محلّيّا وعالميّا من جهة، وإخفاقات الدولة الوطنيّة في لبوسها العلمانيّ من جهة أخرى، في تعزيز مكانتها في الحقل السياسيّ بتحويل العلاقة مع الدولة إلى مجال لاستثمار السخط الاجتماعيّ وتحقيق مكاسب مجتمعيّة عزّزت من مقامها في وجدان الجمهور التركيّ ومخيّلته، ما دام الإسلام السياسيّ التركيّ قد أفلح في إغناء رصيده الرمزيّ والعمليّ بسقطات «الثالوث المدنّس»، وهم المثقّفون العلمانيّون والنخب الاستبداديّة الحاكمة والعلماء الفاسدون[5].

وبما أنّ الإسلام السياسيّ التركيّ لا يزال يحتاج إلى جهود بحثيّة وأكاديميّة لتشريح منابته وبيئاته الحاضنة، ولتفهّم ديناميكيّاته التاريخيّة والسياسيّة، فهذا يستوجب تحليل الأرضيّات التي نشأ فيها وراكم تجاربه المجتمعيّة، واستقصاء خطاباته في أهمّ الموضوعات السياسيّة من الهويّة الثقافيّة إلى نموذج الدولة المنشود. وليس من سياق أفضل غير تمثّل علاقات هذه الحركات بالدولة الوطنيّة على امتداد القرنين العشرين والواحد والعشرين؛ فالدولة التركيّة المرفودة بالنخب العلمانيّة والعسكريّة راهنت على بناء نموذج مجتمعيّ حداثيّ وفق الطراز الغربيّ متناسية خصوصيّة السياق التركيّ ومتجاهلة إرثه الثقافيّ ومخفقة في تلبية احتياجاته الاجتماعيّة، ممّا مكّن للإسلام السياسيّ أن ينقلب إلى قوّة تحشيد واستقطاب جعلته بديلا سياسيّا في عيون الجمهور التركيّ. فما حقيقة الإسلامويّة التركيّة في مكوّناتها وسياقاتها وتحوّلاتها؟ وكيف حوّلت استعداء الدولة الوطنيّة إلى مغنم سياسيّ لنزع الشرعيّة عنها وتعبئة الجمهور؟ ألا تكشف تجارب الإسلام السياسيّ التركيّ في السلطة عن فلسفة الاستحواذ على الدولة والاستقواء بها؟

1 ـ في جذور الإسلام السياسيّ التركيّ وتحوّلاته

على الرغم من أنّ ظهور الإسلام السياسيّ رسميّا قد ارتبط بتنظيم جماعة الإخوان المسلمين المصريّة، إلّا أنّ كثيرا من الباحثين يردّون منابته إلى الفترة الاستعماريّة ويربطونه «بمواجهة المسلمين في القرن التاسع عشر للهيمنة الأوروبيّة وبردود فعل المسلمين على إخضاع القوى الكافرة لهم»[6]. فقد نشأت مفاهيم الجهاد ومقاومة الآخر الغربيّ ومواجهة الإسلام والقوى الكافرة والأمّة المسلمة التي ستعزّز فيما بعد

4 Jenkins, Gareth, Islamism in Turkey, in, **Routledge Handbook of Political Islam**, U. S. A-Canada, 2012, p 129

5 Afsaruddin, Asma, Islam, **the State and The Political Authority**, Palgrave Macmillan, New York, 2011, p 162

6 Ayoob, Mohamed, **The Many Faces of Political Islam: Religions and Politics in The Muslim World**, Unive - sity of Michigan Press, U. S. A, 2011, p 9

أيديولوجيا حركات الإسلام السياسيّ، وتمثّل معينا رمزيّا استندت إليه في كثير من خطاباتها وأفكارها. ولم يكن الإسلام السياسيّ التركيّ بمنأى عن هذا السياق التاريخيّ، فما شهدته الإمبراطوريّة العثمانيّة في القرن التاسع عشر من ضعف وانخراط في عمليّات إصلاحيّة شكليّة ومصطنعة خلق توجّها شعبيّا ونخبويّا ناقما على هذا الهوان ورافضا للجهود الإصلاحيّة التي رأى فيها ضربا من التغريب المفروض من قوى الهيمنة الأوروبيّة[7]، وهو السياق الذي نشأ فيه الآباء المؤسّسون للإسلامويّة التركيّة وخاصّة مع خالد البغداديّ Khalid-i-Baghdadi الذي أعاد إحياء أفكار الداعية أحمد السيرهنديّ Ahmad al-Sirhindi وزجّ بالإسلام الصوفي في معترك الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة، ومحمّد زاهد كوتكو Mehmet Zahid Kutko الذي أسّس فرع الخالديّة Khalidiya في الحركة النقشبنديّة Naqshabandiya، وتحوّل إلى الزعيم الروحيّ لأجيال الإسلامويّة الحديثة ومنظّر الإسلام السياسيّ التركيّ.[8]

لكنّ تفهّم الإسلام السياسيّ التركيّ في دائرته الأوسع، لا يتمّ إلّا بوصله بالمحضن الصوفيّ ذي الأصول الاجتماعيّة المكينة والجذور التاريخيّة السحيقة والتراث الثقافيّ الهائل؛ فالطريقة النقشبنديّة Naqshabandi Order على خلاف كلّ المكوّنات الصوفيّة في المجال الإسلاميّ تعود بجذورها إلى الخليفة السنّيّ أبي بكر. وهذا ما «يفسّر الولاء الراسخ للتقاليد السنّيّة الأرثوذوكسيّة والالتزام الصارم بالشريعة، فلا يعتبر التصوّف إلّا قصّة ثانية على رأس الواجبات الإسلاميّة الرسميّة»[9]. ورغم سياسة الحظر التي انتهجها أتاتورك في مشروعه العلمانيّ ضدّ هذه المكوّنات الطرقيّة الصوفيّة بإغلاق أجهزتها ومؤسّساتها وتعطيل أنشطتها، فقد كانت على الدوام حاضنة لأصوات الرفض والاحتجاج والتشهير بهذه السياسات العلمانيّة ولو بطريقة ضمنيّة أو سرّيّة بين مريديها وجمهورها الدينيّ، ممّا عزّز من مكانتها وحوّلها إلى ملاذ رمزيّ للانتماء الدينيّ والثقافيّ والتاريخيّ للهويّة التركيّة الإسلاميّة[10].

وبهذا، فالإسلام السياسيّ التركيّ قد ارتبط بشكل وثيق بالحاضنة الصوفيّة التي وفّرت المادّة الأيديولوجيّة لمفهوم الهويّة التركيّة الإسلاميّة من خلال أدبيّات رموزها وقادتها بالقدر الذي تحوّلت فيه إلى شبكات اجتماعيّة تغلغلت في نسيج المجتمع التركيّ بفضل مواردها الماليّة الضخمة التي مكّنتها من توفير جملة من الخدمات في التعليم والصحّة والإعاشة والإسكان والمؤازرة المادّيّة لفئات الطبقات الدنيا والمتوسّطة. فالطرق الصوفيّة «لم تفعّل نفسها بوصفها حركة اجتماعيّة للسكّان المسلمين المستبعدين والمهمّشين فقط، بل حشدت الموارد المجتمعيّة من خلال اعتماد مدوّنة أخلاقيّة دينيّة تقوم على التضحية والقيادة شبكة

7 Jenkins, **Ibid**, p 130

8 **Transformed Turkey**, p 14

9 **Turkey Transformrd**, p 14

10 Gareth, **Ibid**, p 131

لنشر الوعي المتمرّد»[11]. ويكفي أن يتأمّل الباحث في تاريخ السياسة التركيّة دور الداعية النقشبنديّ كوكتو Kukto الذي يعادل مكانة سيّد قطب في أيديولوجيا الإخوان المسلمين، ليعي مكانة المحاضن الصوفيّة في بناء الإسلام السياسيّ وتوسيع نفوذه ودعمه بالمال والشبكات والقاعدة الانتخابيّة، فقد دعم القياديّ البارز نجم الدين أربكان Necmettin Arbakan في تشكيل الحزب الوطنيّ الجديد MNP في يناير 1970 وحزب الخلاص الوطنيّ MSP في أكتوبر 1972، وكان المستشار الروحيّ لتورغت أوزال Turgut Özal في سياسته التحرّريّة، وتخرّج على يديه حشد من الساسة البارزين مثل فهيم آداك Fehim Adak وكوركوت أوزال Kurkut Özal ولطفي دوغان Lütfü Dögan ورجب طيّب إردوغان Rejeb Erdogan[12].

وتنكشف أهمّيّة المحضن الصوفيّ في توليد الإسلام السياسيّ التركيّ ودعمه بالفكر والمال والتعبئة الاجتماعيّة في نموذج فتح الله غولن Fethulluh Gülen مؤسّس حركة النور الجديدة منذ أواسط الستّينيات، فهي تدين بالولاء للطريقة الصوفيّة التي أسّسها الشيخ سعيد نورسي Said Nursi، واتّخذت اسما لها من أولى كتاباته «رسالة نور الكلمات». وتمكّنت حركة النور الجديدة في غضون عقدين من الزمن إلى أن تصير فاعلا مجتمعيّا بارزا في تركيا بما لها من شبكة تتألّف من جمعيّات ومدارس ومستشفيات ومبيتات طلبة وصحف وقنوات تلفيزيونيّة[13]. ولا تنأى الحركة النقشبنديّة عن هذا النهج في احتضان قوى الإسلام السياسيّ، وتقديم شتّى أنواع الخدمات لها. فقد أنشأت إخوانيّة إسكندر باشا Iskenderpaşha التي هيمنت على الحياة الدينيّة والاجتماعيّة التركيّة لعقود طويلة، وتمكّنت من التغلغل في أجهزة الدولة واصطنعت نخبة سياسيّة وأهّلتها للتدرّج في سلّم البيروقراطيّة التركيّة، ومنهم سليمان ديميريل Süleymen Demirel عبد الله غول Abdullah Gül ورجب طيّب إردوغان[14].

غير أنّ الإسلام السياسيّ التركيّ ارتبط بشكل عضويّ بتقلّبات السياسات المحلّيّة من جهة، وتأثيرات السياقين الإقليميّ والدوليّ من جهة أخرى. فالنهج العلمانيّ العنيف الذي تبنّاه مصطفى كمال أتاتورك K. Atatürk M. كان مسقطا ومصطَنعا ومفروضا على مجتمع لم يكن مؤهّلا ولا متقبّلا لنزعة التحديث هذه؛ فمنذ الإعلان عن الجمهوريّة التركيّة في أكتوبر 1923 وحتّى وفاته في نونبر 1938 أشرف أتاتورك «الذي كان يتمتّع بسلطات استبداديّة على برنامج الإصلاح العلمانيّ الأكثر تطرّفا من أيّ وقت مضى في بلد يغلب عليه الطابع الإسلاميّ»[15]، إذ ألغيت الخلافة والسلطنة والمحاكم الشرعيّة ومكتب شيخ الإسلام

11 Yavuz, Hakan, **Islamic Political Identity in Turkey**, Oxford University Press, New York-Oxford, 2003, p 33

12 Yavuz, **Ibid**, p 141

13 **Ibid**, p-p 152-153

14 **Turkey Transformed**, p 14

15 Jenkins, **Ibid**, p 131

وحُذفت الشريعة من البرامج الرسميّة، واستبدلت بقوانين مدنيّة مستوردة من الغرب وأغلقت جميع المدارس الدينيّة، واستبدل التقويم الإسلاميّ بالتقويم الغريغوريّ، واعتبر يوم الأحد عطلة رسميّة بدلا من الجمعة، لتنتهي بإعلان تركيا دولة علمانيّة في دستور عام 1937[16]. وهذا التمشّي الذي لم يراع خصوصيّات المجتمع التركيّ، ولا إيجاد منهجيّة إصلاحيّة مدروسة ومتأنّية قد دفع بالنخب الدينيّة التقليديّة إلى التخفّي عن الأنظار وتراجع الحركة الصوفيّة وانحسار الإسلام المرئيّ في الحياة العامّة، لكنّه «أدّى إلى ولادة التيّار التركيّ المحافظ» و«جيل جديد من المثقّفين الإسلامويّين».[17]

وبغضّ النظر عن أعطاب المشروع الكماليّ وسقطاته، فقد لعبت مرحلة الحرب الباردة دورا محوريّا في عودة الإسلام الحركيّ إلى الحقل السياسيّ وتحوّله إلى أداة لمواجهة المدّ الشيوعيّ، وبناء هويّة تركيّة تدمج العناصر الإسلاميّة والثقافيّة في مركّب واحد[18]، وهو ما سمح بإعادة إحياء الإسلام في المجال العامّ واستعادة الحركة الصوفيّة لدورها الريادي في الخدمات الاجتماعيّة وخاصّة التعليم، فقد سمح للحركة النقشبنديّة بإنشاء مدارس الإمام خطيب ذات التوجّه الدينيّ المحافظ التي نافست التعليم الرسميّ العلمانيّ، وأفلحت في خلق جاذبيّة حوّلها إلى ملاذ للعائلات التي تعاني من تكاليف الدراسة، وأصبحت تُختار «من قبل الآباء الذين يريدون أن يتلقّى أطفالهم تعليما دينيّا بدلا من العلمانيّة التي ترسّخت في باقي نظام الدولة»[19]. وهذا ما أدّى إلى نوع من الأسلمة البطيئة للمجتمع شملت أنماط السلوك واللباس والمنتجات الثقافيّة والأنشطة الدينيّة خصوصا بين الفئات الدنيا والمتوسّطة في المدن التي شهدت تضخّما ديموغرافيّا بسبب حركة نزوح ونشوء ثقافة شعبيّة متديّنة.[20]

لكنّ عوامل اقتصاديّة وسياسيّة متسارعة شهدتها تركيا منذ الستّينيات وحتّى الثمانينيات كتجربة التعدّد الحزبيّ والتحرّر الاقتصاديّ وآثار العولمة قد خلقت مناخات جديدة أضعفت هيمنة الدولة واستحواذها الكلّيّ على الحياة العامّة ويسّرت بروز فاعلين سياسيّين جددا في المسرح المجتمعيّ يتبنّون مفهوما مخصوصا للهويّة التركيّة، ويطالبون بنموذج اقتصاديّ وثقافيّ واجتماعيّ جديد. فالدولة التركيّة بنموذجها العلمانيّ قد أخفقت في استيعاب هذه التحوّلات وتلبية الاحتياجات الناشئة ومواكبة إكراهات اقتصاد السوق، ممّا يسّر للإسلام السياسيّ بكلّ واجهاته الحزبيّة والحركيّة أن يملأ هذا الفراغ ويقدّم بديله الثقافيّ والاجتماعيّ؛

16 **Ibid**.

17 Guida, Michelangelo, Nurettin Topçu: The Reinvention of Islamism in Republican Turkey, in, **Turkish Journal of International Relations**, Vol. 12, N. 2, Summer, 2013, p 16; Rabasa, Angel and Larrabee, Stephen, **The Rise of Political Islam in Turkey**, Rand, Canada, 2008, p-p 32-33

18 **Transformed Turkey**, p 14

19 **Transformed Turkey**, p 133

20 **Ibid**.

لأنّه «باتّضاح عدم قدرة الدولة في المجالات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والتعليميّة والرعاية الصحّيّة انتقلت الجماعات الإسلاميّة بشكل متزايد إلى هذه المجالات بوسائل ماليّة وخبرات تنظيميّة وعمّال متفانين»[21]. فالدولة التركيّة ونخبها السياسيّة والعسكريّة لم تنجح في تعديل إيقاعاتها مع سياسات التحرّر الاقتصاديّ والعولمة، وما خلقته من تحوّلات بنيويّة عميقة زعزعت متانة النموذج المجتمعيّ، وأكدّت الحاجة إلى تغيير الاستراتيجيّات لمواكبة الانتظارات المستجدّة.

وترافقت هذه التحوّلات مع بروز تيّارات متشدّدة في الإسلام السياسيّ في منطقة الشرق الأوسط وخاصّة حركة الإخوان المسلمين المصريّة. فقد ساعد التحرّر السياسيّ للدولة التركيّة وسعيها المحموم في مقاومة المدّ الشيوعيّ إلى حثّ الأتراك على التوجّه إلى العواصم المشرقيّة كالقاهرة ودمشق وبغداد للتعليم، حيث التقوا بأفكار الإسلام السياسيّ للمودوديّ وحسن البنّا وتحديدا سيّد قطب الذي «تُرجمت أعماله إلى اللغة التركيّة وشكّلت تأثيرا قويّا في الحركة الإسلاميّة في فترة التعدّديّة الحزبيّة»[22]. وقد حصل هذا في ظلّ نوع من التغاضي أو التواطؤ الذي مارسته النخب الحاكمة، وتحديدا أحزاب وسط اليمين التي حكمت تركيا في النصف الثاني من القرن العشرين، فهي تُسمّى أحزاب «الرؤية القوميّة» National Outlook التي ترى تركيا قوّة إقليميّة تستطيع أن تنافس الغرب وتستقلّ بهويّتها التركيّة- الإسلاميّة على النحو الذي تبنّاه أربكان على امتداد تجربته السياسيّة من حزب النظام الوطنيّ إلى حزب السعادة FP في 1999 مرورا بحزبي الرفاه RP في 1983 والفضيلة VP في 1997[23]. وبهذا، فالسياقات الداخليّة والخارجيّة بما فيها من تحوّلات عنيفة في مجالات الاقتصاد والثقافة والمجتمع قد ساعدت حركات الإسلام السياسيّ على الخروج من حالة الكمون إلى حالة الفعل والاستحواذ على الحياة العامّة.

ولكن ما المقصود بالإسلام السياسيّ التركيّ؟ أي ما مكوّناته ونزعاته وخصائصه؟ لم يكن «الإسلام السياسيّ يوما وحدة متراصّة، والحركات الإسلامويّة في مختلف الدول تسع أجندا وطنيّة واستراتيجيّات بغضّ النظر عن التماثل الظاهريّ في أدبيّاتها»[24]. وقد يذهب في الظنّ أنّ الإسلام السياسيّ في تركيا أيضا هو مجرّد أحزاب كحزب العدالة والتنمية AKP أو مجرّد زعامات على غرار رجب طيّب أردوغان أو فتح الله غولن. إنّ الإسلامويّة التركيّة مزيج مركّب من شبكات صوفيّة ومنظّمات مدنيّة وزعامات دينيّة وتوجّهات فكريّة تتقاطع فيها متغيّرات كثيرة إثنيّة واجتماعيّة ومجاليّة وثقافيّة تُظهر أنّ الدينيّ مجالُ مفاوضة

21 Yavuz, **Ibid**, p 81

22 **Transformed Turkey**, p 14

23 Hale, William and Özbudn, Ergun, **Islamism, Democracy and Liberalism: The case of AKP**, Routledge, New York-London, 2010, p-p 3-4

24 Ayoob, **Ibid**, p 22

واستثمار لا أكثر. لذلك، تحوّل ضبط هذا الإسلام السياسيّ التركيّ إلى موضوع سجال فكريّ بين الباحثين فيه، فالباحث دانييل برامبرغ D. Brumberg يقسّمه إلى اتّجاهات ثلاثة رئيسة: اتّجاه أصوليّ راديكاليّ يعتمد العنف المسلّح، ويسعى إلى «الفرض العنيف لدولة إسلاميّة قائمة على جميع القوانين الإسلاميّة: الشريعة»، واتّجاه «أصوليّ إصلاحيّ معتدل» يرفض العنف لكنّه مؤمن بدولة الشريعة ويرفض ما سواها، واتّجاه يمثّله «الليبراليّون الإسلامويّون أو الحداثيّون الاستراتيجيّون» الذين ينخرطون في «نظام تعدّديّ علمانيّ»[25]. وهذا التصنيف وإن كان يحدّد الاتّجاهات الكبرى، فهو لا يأتي على كل الفوارق القائمة بين مكوّنات هذه الإسلامويّة، بل داخل التنظيم أو الحزب الواحد كما هو الشأن في تجربة أربكان أو أردوغان اللذيْن عاشا تحوّلات جوهريّة في التجربة والخطاب.

وعلى الرغم من أنّ الحركات الجهاديّة لا تحتلّ واجهة المشهد السياسيّ التركيّ ولا تستأثر بقاعدة جماهيريّة كبيرة، إلّا أنّها ترتبط بعامل إثنيّ وتاريخيّ تمثّله الطائفتان العلويّة والكرديّة من خلال تنظيمي «حزب الله التركيّ» و«منظّمة الحركة الإسلاميّة»[26]. وكثير من هذه التنظيمات يعقد علاقات ولاء مع تنظيمات جهاديّة عالميّة ويتبنّى أيديولوجيّات تتخطّى الإطار الوطنيّ إلى فكرة الأمّة المتخيّلة شأن تنظيم «محاربو القدس» أو «مقاتلو الجبهة الشرقيّة الكبرى الإسلاميّة» التي تدين بالولاء لتنظيم القاعدة[27]. لكنّ الفصل بين هذه التنظيمات العنيفة والتنظيمات المعتدلات لا يحجب أوجه التحالف بينها في كثير من القضايا كمعاداة العلمانيّة والأنشطة الاجتماعيّة والانتخابيّة كما هو الحال في المتطرّفين الذين كانوا جزءا من قاعدة أربكان وأنصاره والناشطين في حزبه، فقد «تحرّك بعض المسلّحين أحيانا في نفس الدوائر الاجتماعيّة بوصفهم أعضاء في الجناح الأكثر تطرّفا في الأحزاب»[28]، غير أنّ هذا لم يمنع أحزاب الإسلام السياسيّ التي استحوذت على السلطة من مواجهة هذه التنظيمات ومحاصرة أنشطتها، عندما استشعرت الخطر وأيقنت آثارها المدمّرة على مصالحها وعلى الاستقرار المجتمعيّ، مثلما فعل حزب العدالة والتنمية بمواجهة حزب الله اللبنانيّ المعروف في الأوساط التركيّة باسم ILIM بالاعتقالات والمداهمات والمحاكمات.[29]

ويمثّل الثالوث الإسلامويّ أربكان وغولن وأردوغان الوجوه البارزة للإسلامويّة التركيّة لسببين أساسيين: أوّلهما القدرة على الانخراط في النشاط الحزبيّ والاستجابة ـ ولو ظاهريّا ـ لمتطلّبات العمليّة

25 **Ibid**, p-p 9-10

26 Jinkins, Gareth, **Political Islam in Turkey: Running West, Heading East**, Palgrave Macmillan, New York, 2008, p-p 185-195

27 **Ibid**, p-p 198-201

28 Jenkins, **Islamism**, p 132

29 **Ibid**, p-p 132-133

السياسيّة الرسميّة، وثانيهما النفوذ الاجتماعيّ والماليّ والإعلاميّ الذي سهّل تعزيز هذا الإسلام السياسيّ، وتمكينه من التغلغل والاستمرار في المجتمع. فأربكان استحوذ على حضور فاعل في المشهد السياسيّ التركيّ من أواخر الستّينيات إلى مطلع الألفيّة الجديدة، عندما حُلّ حزب السعادة في يونيو 2001 ليخلفه الجيل الإسلامويّ الناشئ الذي أسّس حزب العدالة والتنمية في غشت/ أوت من نفس السنة. أمّا غولن وحركته النور الجديدة، فظلّ مؤثّرا في الحقل السياسيّ بدعم أحزاب ومناصرة شخصيّات ومواجهة النخب العلمانيّة والعسكريّة وتشييد أرضيّة صلبة للإسلامويّة بتركيزه «على المجال العامّ محوّلا الإسلام إلى شبكات إسلاميّة ورأس مال اجتماعيّ»[30]. لكنّ هؤلاء الفاعلين الإسلامويّين، وإن كانوا ينطلقون من المراجع نفسها، ويتبنّون المطامح ذاتها فهم يختلفون في استراتيجيّات العمل، وحتّى في طبيعة الروابط القائمة بينهم، فغولن الذي كان يرفض دعم أربكان وحزبه تخلّى عن هذا الحياد، وعاضد حزب العدالة والتنمية من نشأته إلى اشتداد عوده في الساحة التركيّة إلى أن آل الأمر إلى مواجهة عنيفة مع أردوغان انتهت بتطهير أجهزة الدولة من أنصاره وملاحقتهم قضائيّا، وتفكيك شبكاتهم القويّة انطلاقا من فبراير 2012[31].

2 ـ الإسلام السياسيّ التركيّ ومواجهة الدولة الوطنيّة

يكاد أغلب الدارسين للمشهد التركيّ يجمعون على أنّ عمليّات التحديث التي تبنّاها أتاتورك كانت عنيفة ومسقطة ومشوّهة، رغم ما نهضت عليه من خيارات تنمويّة وتحديثيّة شملت كلّ قطاعات المجتمع ومؤسّسات الدولة. فقد خلق ذلك استبدادا سياسيّا رافقه ظهور بيروقراطيّة نخبويّة تركّزت في مجالات حضريّة مخصوصة همّشت الريف التركيّ ونسبة هائلة من المجتمع التركيّ، ممّا خلق تفاوتا بين الحواضر والأرياف من جهة، وأمعن في حرمان مناطق وأقاليم وإقصائها من دائرة السلطة والتنمية من جهة أخرى. وتبرز بعض المؤشّرات إخفاقا ذريعا للنهج الأتاتوركيّ في تحديث المجتمع التركيّ، ودفعه إلى تقمّص النموذج الغربيّ؛ فالرهان على التعليم مثّل واحدا من المداخل المنهجيّة في هذا المشروع التحديثيّ العلمانيّ، لكنّ نسبة الأمّيّة في سنة 1940 أي بعد مرور عقدين على التجربة الكماليّة بلغت 80% من مجموع سكّان تركيا البالغ عددهم 18 مليون نسمة[32]. وهذا المؤشّر علامة دالّة على إخفاقات بنيويّة وأعطاب جوهريّة كشفت مآزق الدولة الوطنيّة التركيّة، ممّا سيحوّلها في عيون جمهورها إلى عدوّ عمليّ ورمزيّ، ويحمّلها

30 Rabasa and Larrabee, **Ibid**, p 16

31 **Transformed Turkey**, p 60

32 Jenkins, Islamism, p 132

أعباء سخط سياسيّ ستحذق حركات الإسلام السياسيّ توظيفه، خاصّة وأنّ «التديّن الريفيّ وبقاء الطريقة الصوفيّة قد أدّيا إلى عودة الإسلام قوّةً سياسيّة بعد إدخال الديمقراطيّة التعدّديّة في سنة 1946»[33].

وإذا كان إخفاق الدولة الوطنيّة في جلب «الرخاء والتقدّم» قد قدّم «المزيد من المصداقيّة إلى النقد الإسلامويّ للحداثة الغربيّة»[34]، فإنّه حوّلها إلى هدف سياسيّ للإسلامويّة بنزع الشرعيّة عنها وتحشيد الجمهور لمواجهتها واعتوار خطابات مناوئة والانخراط في أعمال احتجاجيّة ومعادية بشكل صريح أو ضمنيّ. وهذا حمّل الدولة التركيّة أوزار التعثّر المجتمعيّ، وحوّلها إلى معضلة مؤسّسيّة وجعلها قبلة كلّ الأنشطة العدائيّة لحركات الإسلام السياسيّ، لأنّها «عملت بوصفها ذاتا متفوّقة وسيّدة تفعل بشكل مستقلّ تقريبا عن المجتمع، وتعتقد في القدرة على تحويل المجتمع من الأعلى»[35]. لهذا، لا يتسنّى للباحث أن يفهم دواعي الاستعداء ووجوهه ومراميه، إلّا بتفهّم السياقات التاريخيّة وما رافقها من تحوّلات اقتصاديّة واجتماعيّة وسياسيّة. فالمجتمع التركيّ المعاصر «قد عاش بشكل متزامن عمليّات النموّ الاقتصاديّ والتحرير السياسيّ من جهة، وتطوّر حركة سياسيّة إسلاميّة قويّة من جهة أخرى»[36]. وقد نحت سياسة الاستعداء التي انتهجها الإسلام السياسيّ التركيّ إزاء الدولة مسارين اثنين: أوّلا بتبنّي خطابات مناوئة في قضايا محوريّة كالهويّة التركيّة والتحديث والعلمانيّة والحجاب والقيم الإسلاميّة، وثانيا بتحدّي الدولة واستنشاء مجتمع موازٍ لها على طراز آخر.

من اليسير على الناظر في خطابات الإسلام السياسيّ، وتحديدا في أدبيّات زعمائه ورموزه أن يستكشف عمق الصراع مع الدولة الوطنيّة التركيّة وفلسفتها في صناعة النموذج المجتمعيّ. فجلّ القيادات الإسلامويّة من المؤسّسين والمنظّرين جعلت من معاداة خيارات الدولة الوطنيّة مادّة للتحشيد وإثارة السخط الشعبيّ وتعزيز الرصيد الانتخابيّ والجماهيريّ. ولا ينطبق هذا النهج على فئة من الخطابات دون أخرى، بل هو سمة غالبة وعامّة حتّى على الخطابات الموسومة بالاعتدال أو الانفتاح أو الروحيّة المطلقة كما هو الحال مع غولن وحركة النور الجديدة التي تبنّت خطابات مرنة وليّنة إزاء قضايا حاسمة في أيديولوجيا الإسلام السياسيّ التركيّ، مثل العلمانيّة والمسألة الكرديّة وقضيّة الحجاب، ودافعت بقوّة عن السموّ الروحيّ فرديّا وجماعيّا من أجل «النهضة الأخلاقيّة والفكريّة للمجتمع الإنسانيّ»[37]. فهذه الخطابات قد لا تكون غير مظلّة

33 **Ibid**.

34 Afsaruddin, **Ibid**, p 163

35 Keyman, Faut and Gumuscu, Sebnem, **Democracy, Identity and Foreign Policy**, Palgrave Macmillan, New York, 2014, p 18

36 Yavuz, **Ibid**, p 81

37 **Ibid**, p 180

أيديولوجيّة للتمويه والدعاية وكسب التأييد في الدوائر الصوفيّة التقليديّة وفي الدوائر الغربيّة على حدّ سواء، ما دامت الممارسات والتحالفات تكشف زيفها وبطلانها.

ولعلّ المثير في خطابات الاستعداء هذه أنّها ليست طارئة تاريخيّا أو ناشئة عن سياقات مستجدّة، بل هي متأصّلة في التقليد الإسلاميّ التركيّ، وتقترن بالبدايات الفعليّة لتحوّل التديّن الصوفيّ إلى حركة اجتماعيّة وموقف سياسيّ مع الشيخ أحمد السيرهنديّ مؤسّس النقشبنديّة، والشيخ خالد البغداديّ مؤسّس الطريقة الخالديّة الذي نقل الصوفيّة إلى معترك الحياة اليوميّة بسياسيّها واجتماعيّها وثقافيّها محمّلا إيّاها رهانات تتخطّى الروحيّ، وتتورّط في احترابات السلطة. فكان أن اتّخذ نهجا متشدّدا إزاء الدولة الوطنيّة وخاصّة في إطار «رفض قوى الحكم الأجنبيّ والأفكار غير الإسلاميّة»[38]. وحتّى نتمثّل فحوى هذه الخطابات المعادية للدولة الوطنيّة في قيمها وتوجّهاتها ونموذجها المجتمعيّ سنتعرّض إلى أربعة من رموز الإسلام السياسيّ التركيّ، وهم: محمّد زاهد كوكتو ونور الدين توبكو Nurettin Topçu ونجم الدين أربكان ورجب طيّب أردوغان الذين يمثّلون أطوارا مختلفة في المسار التاريخيّ للإسلام السياسيّ التركيّ بالقدر الذي تتنوّع مواقعم من التنظير الأيديولوجيّ إلى مباشرة العمل الحزبيّ والإمساك بمقاليد السلطة.

قد لا يكون من الإجحاف في التوصيف نعت كوكتو بأنّه المؤسّس الحاسم الذي قام بتثوير الطريقة النقشبنديّة وحرّرها من المثاليّة الروحيّة، ودفع بها إلى صميم المواجهة مع الدولة بأن سنّ لها أيديولوجيا إسلامويّة قائمة على جملة من المرتكزات التي تأتلف في مناوأة الدولة ومشروعها المجتمعيّ. فكوكتو كالن من الرافضين للنموذج الاقتصاديّ الذي تنتهجه النخبة الحاكمة في تركيا، ويسمه بالتبعيّة والخذلان، ويعتبره ضربا من الوصاية الاستعماريّة؛ لأنّه «كان متأثّرا بالتفكير المناهض للاستعمار، وحثّ أتباعه على إخراج تركيا من عبوديّة الأجانب الاقتصاديّة»[39]. وهذا المطعن الذي يتذرّع به الإسلام السياسيّ، وإن كان لغاية التعبئة السياسيّة، فإنّه يمثّل واحدا من الموضوعات الأثيرة للتنظيمات الإسلامويّة بلا استثناء. فالإسلامويّون «يرون أنّ الدولة قد خانت مصالح جماهيرها بتسليم نفسها إلى القوى الغربيّة»، وخاصّة أنظمة الشرق الأوسط التي «ضحّت بالمصالح الوطنيّة والإسلاميّة للحفاظ على علاقتها بالغرب»[40]، وكأنّما الإسلام السياسيّ التركيّ يتّخذ المشغل الاقتصاديّ مدخلا مناسبا لبناء أيديولوجيّته المعادية للدولة الوطنيّة وخياراتها الاقتصاديّة.

38 **Transformed Turkey**, p 15

39 **Ibid**.

40 Afsaruddin, **Ibid**, p 162

وعلى الرغم من أنّ كوكتو قد حثّ أتباعه ومريديه على التغلغل في مفاصل الدولة، والتمكّن من التسرّب إلى البيروقراطيّة الفاعلة في التسيير وصناعة القرار باختراق المؤسّسات من الداخل بطريقة ناعمة، فإنّه حوّل استراتيجيّته إلى منوال آخر لا يقوم على «العمل في إطار النظام والارتقاء داخل البيروقراطيّة وارتباط المرء بالمؤسّسة السياسيّة القائمة» فقط، بل من خلال «إنشاء قوّة سياسيّة إسلامويّة مصمّمة على الاستيلاء على النظام من الخارج وإعادة تشكيل هذه القوّة على أنّها طائفة عقديّة»[41]. لهذا بارك كوكتو جهود إربكان في إنشاء أوّل حزب إسلامويّ ودعمه معنويّا وماديّا، ومكّن له من الشرعيّة وتحشيد القاعدة الاجتماعيّة والانتخابيّة ثأرا من النخب العلمانيّة الحاكمة، وإقرارا برفض أهليّتها لقيادة تركيا. وما نشوء حركة الملّة الوطنيّة Milli Göruş التي جسّدت أيديولوجيا الإسلام السياسيّ في تركيا لما يقرب من عقدين إلّا تأكيد على قدرة كوكتو على تجميع الإسلامويّين على صعيد واحد في مواجهة الدولة الوطنيّة التركيّة وإثارة المطاعن إزاء سياساتها.

ويظهر تاريخ الحقل السياسيّ التركيّ الدور المحوريّ لكوكتو في تشكيل خطّ سياسيّ إسلامويّ مناهض للدولة العلمانيّة التركيّة، فسلف كوكتو الداعية عبد العزيز بكين Abdulaziz Bekkine حتّى أواخر الخمسينيات أصرّ على أنّ «إبقاء الدين خارج السياسة يبقيه على قيد الحياة وإشراكه في السياسة يدمّرها»[42] بينما خلفه كوكتو سيكسّر هذا التقليد ويرسم تمشّيّا مغايرا لقوى الإسلام السياسيّ بدمجها في مكوّن سياسيّ موحّد ومنظّم بمرجعيّة يواجه الدولة العلمانيّة بقيمها وثوابتها. فمن العادة أنّ تنتظم القوى الإسلاميّة في أحزاب يمين الوسط لميولها القوميّة والمحافظة، لكنّ كوكتو ومنذ أواخر الخمسينيات قدّم البركة اللاهوتيّة للانسلاخ عن حزب العدالة AP وتشكيل حزب النظام الوطنيّ MNP بزعامة أربكان في 1970 الذي تبنّى أيديولوجيا تدين بالولاء لأفكار كوكتو في الشريعة والتغريب والأخلاق والسياسة والهويّة الإسلاميّة[43]. ولذا، فإنّ كوكتو قد مأسس المعارضة الإسلامويّة للدولة العلمانيّة، ووضعها في إطار حركيّ معلوم المرجعيّات والرهانات، وجعل منها فاعلا سياسيّا محوريّا في الحياة الاجتماعيّة التركيّة.

أمّا نور الدين توبكو، فهو من المنظّرين الذين جمعوا بين التكوين الفلسفيّ الغربيّ والالتزام الفكريّ بأيديولوجيا الإسلام السياسيّ، فهو رغم تشبّعه بعيون الفكر الغربيّ فلسفة وعلوما وسياسة، فإنّه مثّل «واحدا من الجيل الجديد المتأثّر بقوّة بالمحافظة التركيّة الجديدة التي كانت لها مراجع ثقافيّة وسياسيّة مختلفة تماما» ساعيا إلى «إعادة تأسيس الدولة على دعائم أخرى»[44]. فقد عارض توبكو نهج النخب العلمانيّة في

41 **Transformed Turkey**, p 15

42 **Transformed Turkey**, p 17

43 **Ibid**, p 18

44 Guida, **Ibid**, p 16

العشرينيات والثلاثينيات لمّا سعت إلى طمس الأسس التاريخيّة والإسلاميّة للمجتمع التركيّ، ما خلق أزمة هويّة للأجيال اللاحقة، ومنها توبكو نفسه الذي لعن الحداثة والماديّة والنمط المجتمعيّ الذي رسّخته القوى الحاكمة، متحدّثا عن عودة إلى الأصول الإيمانيّة التي هداه إليها شيخه عبد العزيز بيكين بقوله: «أخذني معلّمي من هوّة الشكّ إلى مرتفعات الإيمان...ووجدت فيه ما لم أجده في أوروبا»[45]. أليس الكفر بقيم الحداثة، وتبخيس ثقافة الغرب احتجاجا رمزيّا على علمانيّة الدولة ونهجها المجتمعيّ؟

وقد أمعن توبكو في إدانة المدنيّة التي تعيشها الدولة التركيّة متّهما إيّاها بتلويث حياة الأتراك، وتحويل إسطنبول إلى مستنقع صناعيّ للغربيّين واليهود ومن والاهم من رجال الأعمال المحلّيّين؛ فالمدينة، وهي رمز للنمط المجتمعيّ، مجال للتفسّخ والعبوديّة والمهانة، لأنّ «البعوض والمحرّكات» في تصوّره «أكثر حرّيّة من كلّ البشر»، ويعيش المواطنون الأتراك دون المستوى الإنسانيّ على خلاف الغربيّين الغرباء الذين سمّاهم «القوى العدوانيّة»، ما دامت «حرّة بقدر ما تريد والرجال فقط ليست لديهم حرّيّات»[46]. وقد لا يبدو موقف كوكتو متشدّدا أو غريبا في البيئة التركيّة، وتحديدا في أدبيّات الإسلام السياسيّ الذي يُعرف بمعاداة السامية Anti-Semitism ممثّلة في الغرب المسيحيّ وفي اليهوديّة، وهو ما يظهر قدرة الإسلامويّة التركيّة على استثمار انخراط تركيا في حلف شمال الأطلسيّ والعلاقات الوثيقة بالقوى الغربيّة، وما تحتفظ به من دلالات سلبيّة في مخيّلة الجمهور المسلم الذي يعتبر جهادها وجهاد الأنظمة الحليفة لها «مقاومة للاستبداد والفساد وممارسة الحكم غير الإسلاميّ».[47]

لكنّ توبكو لا يكتفي بإدانة النموذج الغربيّ، بل يحدّد معضلة الدولة التركيّة ومأزقها في إدارة المجتمع في تلك النخب الحاكمة التي شكّلت معمار هذه الدولة، وضبطت توجّهاتها وهيمنت على مؤسّساتها، إذ «أسرعت منذ عهد التنظيمات إلى محاكاة أوروبا» لكنّها «تجاهلت أوروبا الحقيقيّة، وتناست الماضي العظيم لتركيا وهويّتها»[48]. وهذا الاسترجاع للماضي الثقافيّ، سيكون مرجع الإسلام السياسيّ التركيّ الذي رأى في الدولة الوطنيّة السائدة نكرانا لأمجاد الدولة العثمانيّة، حيث تقاطع الإسلام والانتماء التركيّ في لحمة عجيبة. فتوبكو الذي يدين الدولة الوطنيّة ونهجها العلمانيّ، وينتقد قيمها بحدّة، يعيد صناعة الماضي، ويعيد اختراع التراث التاريخيّ والرمزيّ وتفعيله في السياق المعاصر. يقول توبكو متحدّثا عن الهويّة الخلّاقة للمجتمع

45 Guida, **Ibid**, p 18

46 **Ibid**, p 19

47 Afsaruddin, **Ibid**, p 166

48 Guida, **Ibid**, p 24

التركيّ: «في الإسلام وجد الأتراك أنفسهم، وجدوا نمط الحياة التي من شأنها التعبير عن صفاتهم بشكل كامل. لقد ولد اتّحاد الإسلام والأتراك ربّما أعظم أعجوبة في التاريخ».[49]

وبما أنّ استعداء الدولة الوطنيّة قد تحوّل إلى منهجيّة عمل توخّاها الإسلام السياسيّ التركيّ لنزع الشرعيّة عنها، وتعزيز مواقعها المجتمعيّة، فالأمر لا يتوقّف عند المنظّرين الأيديولوجيّين فحسب، وإنّما يشمل الناشطين السياسيّين الذين حوّلوا فكرة الإسلام السياسيّ إلى تشكيلات حزبيّة منخرطة في الإطار المؤسّسيّ للديمقراطيّة أمثال أربكان وأردوغان. فالأوّل استحوذ على الحياة السياسيّة التركيّة من ستّينيات القرن الماضي، حتّى مطلع القرن الحالي وعاش تجارب حزبيّة متنوّعة وصراعات مع الجيش واحترابات مع النخب العلمانيّة حتّى عُدّ مؤسّسا لثوابت الخطاب الإسلامويّ التركيّ. أمّا أردوغان، فهو سليل الجيل الثاني من الإسلامويّين، والذي أظهر مرونة ملحوظة في تقبّل مفاهيم الديمقراطيّة واستحقاقات المواطنة، وانخرط في اشتراطات أجهزة الدولة ومؤسّساتها، لكنّه لم ينقطع عن الالتزام بالمخيال الإسلامويّ وسرديّاته.

لقد أظهر أربكان وفاء عجيبا للتراث النقشبنديّ، وخاصّة للخطّ الخالديّ الذي زجّ بالصوفيّة في المجال السياسيّ، وحوّل أتباعها إلى قوّة اجتماعيّة وقاعدة انتخابيّة، رغم دراسته للهندسة في جامعة آخن Aachen التقنيّة الألمانيّة واختصاصه في الهندسة الميكانيكيّة، فقد تحوّل في زمن يسير إلى صناعيّ مشهور ورجل أعمال نافذ ومنظّر استراتيجيّ لمواقف أصوليّة معادية للنمط المجتمعيّ السائد جعلته يحوز لقب المعلّم Hoca[50]. وهذا الجمع بين النفوذ الاقتصاديّ الماليّ من جهة، والزعامة الفكريّة والسياسيّة من جهة أخرى، سيدفعه إلى واجهة الإسلام السياسيّ، ويؤهّله إلى أن يكون صانعا لكبرى المقولات الإسلامويّة التي جعلت مواجهة الدولة العلمانيّة السائدة، واستبدالها بنموذج بديل هدفا لقوى الإسلام السياسيّ الساعية إلى «بناء تركيا قويّة وصناعيّة تعمل بوصفها زعيمة طبيعيّة للعالم الإسلاميّ» باكتساب العلم والتكنولوجيا والرافضة «بقوّة لجميع الواردات الأخرى من الغرب، ولا سيّما في المجال الثقافيّ».[51]

ولم تكن مواقف أربكان فيما يخصّ العلمانيّة والتحديث والعلاقة بالغرب، إلّا امتدادا لفلسفة الرؤية القوميّة التي ازدادت انغلاقا وتعصّبا منذ الستّينيات، فإخفاق النموذج التنمويّ وتعاظم النزعات الانفصاليّة والطائفيّة وإمعان الجيش في تسميم الحياة السياسيّة، دفع الجمهور التركيّ إلى التحصّن بفكرة الهويّة القوميّة التي تجمع الإسلاميّ والتركيّ معا بالقدر الذي شرعن لأربكان أن يتبنّى خطابا عدائيّا عنيفا يشكّك في رجاحة خيارات الدولة الوطنيّة. فأربكان الذي يعتبر عضويّة الاتّحاد الأوروبيّ «خيانة ضدّ تاريخنا ومفهومنا للحضارة

49 **Ibid**.

50 **Transformed Turkey**, p 17

51 **Ibid**.

والثقافة والأهمّ من كلّ شيء استقلالنا» يترجم مواقف أنصار الإسلام السياسي، وهم «يعارضون بشدّة انضمام تركيا إلى الاتّحاد الأوروبيّ والوحدة الجمركيّة معها، وينتقدون الناتو ويصفون الاتّحاد الأوروبيّ بأنّه ناد مسيحيّ، ويتكهّنون بأنّ عضويّة تركيا ستؤدّي إلى خسارتها الكاملة للسيادة والهويّة الثقافيّة فضلا عن استغلالها الاقتصاديّ»[52]. لذا، فاستعداء الدولة الوطنيّة قد انقلب إلى موقف مشترك يجمع قواعد الإسلام السياسيّ وقياداته في انتهاج خطاب يتعدّى الرفض إلى التشكيك في شرعيّتها.

لهذا عمد أربكان في خطاباته إلى إثارة الوازع الدينيّ الإسلاميّ، وهو فاعل وحيّ في وجدان الأتراك ـ أداةً في مواجهة النخب العلمانيّة الحاكمة الموسومة بالتغريب ومعاداة تاريخ البلاد وهويّة شعبها، فتواتر التأكيد على البعد التاريخيّ العثمانيّ لتركيا وأرضيّتها الإسلاميّة وارتباطها بالمجال الإسلاميّ ماضيا وحاضرا. ولا تبدو هذه المواقف غريبة عن الإسلامويّين بوصفهم طليعة أحزاب الرؤية القوميّة الذين يمعنون في التأكيد على الهويّة الإسلاميّة لتركيا، ويطرحون «فكرة الأمم المتّحدة الإسلاميّة ومنظّمة اليونسكو الإسلاميّة ومنظّمة حلف شمال الأطلسيّ الإسلاميّة وسوقا إسلاميّة مشتركة مع اعتماد الدينار الإسلاميّ وحدة نقديّة»[53]، وهو موقف يوازيه خطاب ثان يعادي الغرب الإمبرياليّ وإسرائيل وقيم الحداثة، ويدعو في المقابل إلى مجتمع أصوليّ محافظ ذي مرجعيّات دينيّة، فقد أبان عن منظوره هذا في كتابه «قضيّتي» وتحديدا في فصل «قضيّتنا الإسلاميّة» لمّا اعتبر أنّ الإسلام «مرشد شامل للسلوك الفرديّ والاجتماعيّ»، ليجعله معيارا مجتمعيّا يحكم الشعب التركيّ، ما دام «لا يمكن أن يخرج أيّ شيء جيّد من أيّ علم أو تكنولوجيا لا يُستلهمان من القرآن»[54]، وهو ما يمثّل استهدافا موجّها لمرجعيّات الدولة الوطنيّة ومنهاجها في بناء المجتمع وإدارة تفاصيله اليوميّة.

أمّا أردوغان الذي مثّل الصوت الجديد للإسلام السياسيّ، أو ما عُرف بـ «ما بعد الإسلامويّة» فلم يختلف حقيقة عن نظرائه من الزعامات الإسلامويّة، إلّا بتوخّي منهجيّة في الخطاب والممارسة أقلّ حدّة وأكثر براغماتيّة في استثمار العمليّة الانتخابيّة ودعم الاتّحاد الأوروبيّ وكسب ولاء القوى الغربيّة. لذلك، ظلّ خطابه عدائيّا إزاء الدولة الوطنيّة وتحديدا ضدّ نموذجها المجتمعيّ؛ فقد استثمر أردوغان فكرة العداء المستفحل بين الشعب من جهة، والدولة أو النخبة من جهة أخرى على حدّ توصيف فاطمة غوجيك F. Göçek بتبنّي خطاب شعبويّ Populism، ممّا مكّن الإسلامويّين من أن «يزرعوا فكرة العداء المفترض بين الشعب والنخبة في الدولة، ويتظاهروا بأنّهم أبطال الشعب ضدّ النخبة والدولة والبيروقراطيّة»[55]. ولم

52 Hale and Özbuden, **Ibid**, p 7

53 **Ibid**.

54 **Transformed Turkey, p 18**

55 **Transformed Turkey,** p 36

يكن هذا متاحا إلّا بتجنّب التصريح بالفلسفة الأصوليّة المحافظة كالشريعة والمرجعيّة القرآنيّة تجنّبا للحظر والصدام مع المؤسّسات العلمانيّة في مقابل التعويل على مفهوم الهويّة الإسلاميّة الجامعة التي تمثّل في جوهرها أيديولوجيا مناوئة للدولة الوطنيّة، فسعى أردوغان وحزبه إلى البحث «عن طرق لإدماج الهويّة الإسلاميّة والرموز في المجال السياسيّ».[56]

وفي الكثير من خطاباته وتصريحاته، كشف أردوغان عن عداء جوهريّ لقيم الدولة الوطنيّة وتوجّهاتها، فهو يرفض أسسها العلمانيّة، ويعتبرها مناهضة لروح الدين وخيارات الشعب التركيّ؛ لأنّه «لا يمكن لأحد أن يكون علمانيّا ومسلما في نفس الوقت»، بل لأنّ العلمانيّة في تصوّره نقيض للإنسانيّة والانتماء إلى البشر[57]. أليست مقارعة العلمانيّة بالحطّ من شأنها والاستنقاص من مغانمها وتكفيرها واجهة فكريّة وسياسيّة لحرب الإسلام السياسيّ المعلنة على الدولة الوطنيّة؟

لكنّ الإسلام السياسيّ لم يقتصر في استعدائه للدولة الوطنيّة على مستوى الخطاب فقط، وإنّما تعدّى ذلك إلى مستوى الممارسات الثقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة التي استهدفت زعزعة مؤسّساتها ومنوالها في إدارة المجتمع التركيّ. فالدولة التركيّة التي تبنّت مقارعة المدّ الشيوعيّ والانخراط في الحرب الباردة لم تجد من سبيل غير إحياء الدين في المجال العامّ والسماح لكثير من الأنشطة المحظورة بالعودة إلى تفاصيل الحياة اليوميّة، فاستأنفت الطرق الصوفيّة خدماتها المتنوّعة في ميادين الصحّة والتعليم خاصّة وأنشأت مدارس الإمام خطيب ذات التوجّه المهنيّ، واستطاعت سدّ العجز الذي تركته أجهزة الدولة واستقطبت أعدادا هائلة من المتعلّمين بلغ عددهم 135 ألفا سنة 1977 في ظلّ التكاليف الباهظة للتعليم الحكوميّ العلمانيّ، فوجدت الأسر التركيّة نفسها مدفوعة إلى هذه المدارس التي تقدّم تعليما دينيّا سنّيّا موجّها[58]. وهذا يسّر لقوى الإسلام السياسيّ أن تقيم تعليما موازيا تفوّق على نظيره العلمانيّ الرسميّ في التسهيلات والخدمات وخفّف التكاليف وأغرى الجمهور التركيّ بنجاعته؛ فمدارس الإمام خطيب هذه «يجري اختيارها من قبل الآباء الذين يريدون أن يتلقّى أطفالهم تعليما دينيّا بدلا من العلمانيّة التي ترسّخت في باقي نظام الدولة».[59]

أمّا على المستوى الاقتصاديّ، فقد عملت قوى الإسلام السياسيّ وخاصّة مع أربكان على بناء شبكة مناوئة من رجال المال والأعمال الذين ينافسون النخبة الاقتصاديّة المركزيّة. فالدولة العلمانيّة التركيّة كانت بيروقراطيّة ومركزيّة غلّبت مصالح رجال الأعمال المتمركزين في إسطنبول، وهمّشت بقيّة المناطق

56 Hale and Özbuden, **Ibid**, p 7

57 **Ibid**, p 9

58 Jinkins, **Islamism**, p 133

59 **Ibid**.

ممّا خلق استياء وقوى ضاغطة ومعارضة جديدة. لهذا راهنت قوى الإسلام السياسيّ على رجال الأعمال المحرومين والصاعدين في بقيّة المحافظات التركيّة، وتمكّن أربكان من إنشاء «رابطة الصناعيّين المستقلّين ورجال الأعمال» MUSIAD التي تمثّل هذه النخب الاقتصاديّة الناشئة، وعُرفت باسم «النمور الأناضوليّة» Anatolian Tigers بديلا من «جمعيّة الصناعيّين ورجال الأعمال التركيّة» TUSIAD بوصفها صوت قوى تجاريّة وماليّة جديدة تناوئ سياسة الدولة، وتسعى إلى رفض منوالها الاقتصاديّ المركزيّ والتقليديّ في آن[60]، وهو ما وفّر قاعدة اقتصاديّة دعمت قوى الإسلام السياسيّ في أنشطته وتعبئته الجماهيريّة، ويسّرت لها موارد اقتصاديّة استنشأت بها شبكات اجتماعيّة وموّلت بواسطتها كلّ أنشطتها التعليميّة والصحّيّة والإعلاميّة والثقافيّة.

وقد أسهمت سياسات الانفتاح الاقتصاديّ التي انتهجتها الدولة التركيّة في الثمانينيات مع تورغات أوزال Turgut Özal في انكماش الاقتصاد التركيّ وتراجع أدائه، ممّا خلف تداعيات اجتماعيّة عزّزت الغضب الشعبيّ إزاء هذه الدولة وفتح المجال أمام حرب الهويّات في تركيا التي اكتسحت المجال العامّ، فنشأت نزعة جديدة في الهويّة محافظة ومعارضة للتوجّه العلمانيّ استثمرتها قوى الإسلام السياسيّ في التشجيع على نموذج مجتمعيّ مغاير للسائد، ويتذرّع بمفهوم إسلامويّ للهويّة التركيّة، إذ «قُيّدت سلطة الدولة بعد التحرير تدريجيّا بواسطة الجماعات الاجتماعيّة والاقتصاديّة» و«أصبحت العقيدة والممارسات الإسلاميّة أكثر ترشيدا نتيجة لمزيج من الانضباط الدينيّ والتضامن الأخلاقيّ وديناميكيّة ريادة الأعمال التي حدثت تحت قيادة الشركات الصغيرة والمتوسّطة»[61]. فالهويّة الإسلاميّة التي شجّعتها الإسلامويّة التركيّة تقاطعت مع قوى اقتصاديّة ناشئة ولّدتها سياسة التحرّر وإفرازات العولمة، واجتمعت كلّها على عداء الدولة والطعن في خياراتها ومحاولة سحب الشرعيّة منها.

وحتّى تكتمل أدوات استعداء الدولة الوطنيّة في تركيا عمدت قوى الإسلام السياسيّ إلى إنشاء شبكة من الجمعيّات والتنظيمات متنوّعة الوظائف والمجالات، فكان إنشاء أخويّة إسكندر باشا الذي أسّسه كوتكو علامة فارقة في تاريخ الإسلامويّة التركيّة، ما دام قد تخرّجت منه الطبقة السياسيّة الحاكمة مثل أربكان وأردوغان، وهيمنت على الحياة الدينيّة والمدنيّة في عموم تركيا وتحديدا في مدينة إسطنبول وتخرّج منها الدعاة وأئمّة المساجد وناشطو الجامعة والحياة العامّة[62]. ويكفي أن نتأمّل سيرة المنظّرين الأيديولوجيّين للإسلام التركيّ، حتّى نتبيّن أثر هذه الشبكات في معارضة الدولة العلمانيّة، وتأسيس نهج في التفكير والحياة

60 Keyman and Gumuscu, **Ibid**, p 33

61 Yavuz, **Ibid**, p 83

62 Guida, **Ibid**, p 18

يخالف نموذجها المجتمعيّ، فكوكتو صائغ جزء مهمّ من الأيديولوجيا الإسلامويّة لم يكتف بالفكرة، بل دعّمها بوسائل رديفة كإطلاق صحيفة «حركات» وتفعيل أنشطة «اتّحاد الطلبة الأتراك القوميّين»، ثمّ «جمعيّة القوميّين الأتراك» MTC التي حُلّت في سنة 1953 بسبب معارضتها للكماليّة وثورتها التحديثيّة ونهجها العلمانيّ.[63] وتكمن قيمة هذه الأطر في استثمارها للأنشطة المدنيّة في بناء وعي سياسيّ إسلامويّ مناوئ لفلسفة الدولة الوطنيّة في ثوابتها ومراميها.

ولعلّ حركة النور الجديد التي يتزعّمها غولن نموذج دالّ على تحويل استعداء الدولة إلى واقع ملموس تنهض به شبكات متداخلة من الجمعيّات والهياكل والمؤسّسات التي تندسّ في كلّ تفاصيل المجتمع وتعايش الأتراك في يوميّهم، فالحركة تستقطب فئات متنوّعة وفاعلة كرجال المال والصحفيّين والطلبة والأساتذة والقضاة ورجال الأمن والعسكريّين في إطار أيديولوجيا إسلامويّة موحّدة تستهدف «تشكيل الوعي الدينيّ واستدامته من خلال الانخراط في الممارسات والمؤسّسات الاجتماعيّة»[64]. وبما أنّ الدولة التركيّة لم تفلح في القيام باستحقاقاتها تجاه الأتراك، فإنّ ذلك ترك مساحات شاغرة لحركات الإسلام السياسيّ على غرار حركة نور الجديدة التي سعت في بدايات نشأتها منذ 1966 إلى تشكيل وعي دينيّ سياسيّ من خلال التركيز على التعليم بإنشاء المدارس وتقديم الخدمات وتوفير الاحتياجات للمتعلّمين وإقامة مخيّمات تدريب واستجمام وترفيه صيفيّ للطلبة[65]. وتدعّمت سياسة الاستعداء باقتحام العمل النقابيّ بإنشاء منظّمة الأساتذة الأتراك ومنظّمة التعليم المتوسّط والعالي في 1976 وإصدار صحيفة ذات توجّه إسلاميّ في 1979 تدعّمت بإطلاق صحيفة الزمان في 2002 وما رافقها من محطّات إذاعيّة وقنوات فضائيّة ناطقة بلغات متعدّدة ودوريّات ودور نشر وتنظيم مؤتمرات ثقافيّة وأنشطة فنّيّة.[66] وبهذا، تحوّل استعداء الدولة إلى استراتيجيا ذكيّة توخّتها قوى الإسلام السياسيّ في إحراج الدولة الوطنيّة وإضعافها وإرغامها على تقديم تنازلات عزّزت نفوذ الإسلامويّة التركيّة، ويسّرت لها الاستحواذ على الدولة نفسها.

3 ـ الإسلامويّة والاستحواذ على الدولة التركيّة

على الرغم من أنّ الإسلام السياسيّ قد اتّخذ من الهويّة والقيم الإسلاميّة ومعاداة العلمانيّة موضوعات أثيرة لمناوأة الدولة الوطنيّة، فإنّ الغاية الحقيقيّة هي الاستحواذ على السلطة وميكانيزمات إدارة المجتمع وضبط ميوله وتوجّهاته. ويمكن تقسيم عمليّة الاستحواذ على الدولة إلى ثلاثة أطوار: طور أوّل مع إربكان

63 **Ibid**, p-p 17-18
64 Yavuz, **Ibid**, p 180
65 **Ibid**, p 182
66 **Ibid**, p-p 185-190

وامتدّ من الستّينيات حتّى خواتيم القرن العشرين، وطور ثان مع حزب العدالة والتنمية في فترته الأولى الممتدّة من 2002 إلى 2007 مع عبد الله غول، وطور ثالث من 2007 مع رجب أردوغان إلى أيّامنا هذه. لكنّ هناك بين الأطوار الثلاثة تواصلا وتكاملا؛ لأنّ طور أربكان سمّي بمرحلة الاختراق البيروقراطيّ Cadrelization أو ما يُصطلح عليه في التركيّة بـ «الكادرولاشما» Kadrolaşma الذي يقوم على التسلّل إلى مؤسّسات الدولة والتحكّم في سياساتها كالأمن والقضاء والتعليم والإدارة[67]، ممّا مهّد لحزب العدالة والتنمية في مرحلته الأولى؛ أي في الطور الثاني أن يفعّل هذه القوى البيروقراطيّة المندسّة، ليتخلّص من الحرس القديم؛ أي النخبة العلمانيّة في كلّ مفاصل الدولة التركيّة والتحوّل إلى استبداديّة إسلامويّة «تعكس الانتزاع المنظّم للسلطة بهدف تقويض النظام العلمانيّ».[68]

كان لأربكان نهجه الذكيّ في الإمساك بمواطن القوّة في الدولة التركيّة من الداخل؛ فقد جمع بين أيديولوجيا دينيّة/قوميّة متشدّدة وموقع اقتصاديّ نافذ في الأوساط الصناعيّة التركيّة الناشئة بإنشاء أوّل مصنع تركيّ للمحرّكات غوموش Gümüş ورئاسة اتّحاد الغرف والتبادل السلعيّ TOBB في 1968، فهذه المؤسّسة شبه الرسميّة تملك نفوذا هائلا ومؤثّرا على محيط الأعمال والأنشطة الاقتصاديّة؛ لأنّها «تمتلك سلطة حاسمة على توزيع حصص الاشتراك وعلى تخصيص العملة الأجنبيّة للشركات» فضلا عن أنّها كانت «الخطّ الفاصل الرئيسيّ بين الشركات الكبيرة القائمة على الأعمال الحضريّة والشركات الصغيرة ومتوسّطة النطاق في المناطق الريفيّة»[69]. وهذا ما سمح لأربكان وغولن وأردوغان بعده، أن يضمنوا دعما سخيّا ومتواصلا من بورجوازيّة الأناضول والمحافظات الأخرى لمقاومة بورجوازيّة إسطنبول الرسميّة الداعمة للنخبة العلمانيّة والمستأثرة بكلّ المغانم والتسهيلات والامتيازات، فنشأ حزام اقتصاديّ واجتماعيّ داعم للإسلام السياسيّ من داخل الدولة كما من خارجها يمسك بموارد القوّة والسلطة.[70]

وتظهر سياسات أربكان في تجاربه الحزبيّة المتنوّعة عن تمشّيات استراتيجيّة مدروسة لإفراغ الدولة من مضامينها العلمانيّة والسيطرة على منافذ القوّة فيها؛ فعندما فاز حزب الرفاه في الانتخابات البلديّة لسنة 1994 شرع أربكان في أسلمة تدريجيّة للمجتمع والدولة معا بتشجيع مدارس الإمام خطيب ودعمها لإنتاج «أعداد متزايدة من الطلّاب الإسلاميّين في الجامعات والخرّيجين الذين يبحثون عن عمل حكوميّ» لزرعهم في عدد من الوظائف في الوزارات التي يسيطر عليها الحزب[71]. وقد أبانت مظاهرات 1997 التي

67 **Transformed Turkey**, p 44

68 Tibi, Bassam, **Islamism and Islam**, Yale University Press, U. S. A-U. K, 2012, p 100

69 **Transformed Turkey**, p 16

70 Yavuz, **Ibid**, P 143

71 **Transformed Turkey**, p 27

نشبت بسبب جدل مجتمعيّ في تطبيق الشريعة عن تواطؤ حكومة أربكان في قمع المظاهرات المناهضة لتطبيق الشريعة مقابل التغاضي عن مظاهرات أخرى مؤيّدة تبنّتها قوى إسلامويّة وتطويع أجهزة الشرطة والمؤسّسات المحلّيّة، ممّا أظهر نزعة «من التطرّف الإسلاميّ والتوجّهات السلطويّة».[72]

وبما أنّ الدولة التركيّة الحديثة وبغضّ النظر عن توجّهاتها العلمانيّة جسّت مصالح المركز بنخبه السياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة، فإنّ ذلك ولّد معارضة الهامش؛ أي المحافظات التي حُرمت من التنمية والموارد والمغانم. فنشأت قوى معادية للدولة المركزيّة وغاضبة على سياستها المركزيّة التي تمارس الإقصاء والحيف والتمييز، فوجدت في قوى الإسلام السياسيّ مظلّة تحتمي بها وتدفعها إلى واجهة المسرح السياسيّ وتتبنّى - ولو ظاهريّا - مظالمها، وهو ما يجعل فئات التجّار والصناعيّين وأرباب الأعمال قاعدة قويّة لاستهداف الدولة الوطنيّة وإضعافها اقتصاديّا من الداخل، والتحوّل إلى نوع من قوى الضغط الناعمة والفاعلة التي تحقّق أهدافها وأهداف الإسلامويّة التركيّة. لذلك، فمن «التبسيط المفرد رؤية التوتّرات الحاليّة في تركيا على أنّها صراع بين الإسلامويّين والعلمانيّين. وبدلا من ذلك، فإنّ هذه التوتّرات جزء من صراع على السلطة بين القطاعات الناشئة حديثا والنخبة العلمانيّة، وهو صراع بين الهامش والمركز»[73]. أليس استحواذ قوى الإسلام السياسيّ على الدولة الوطنيّة استجابة للقوى الاقتصاديّة الجديدة ورغبتها في تقاسم السلطة والنفوذ مع القوى البيروقراطيّة التقليديّة؟

وقد مثّلت الخدمات الاجتماعيّة واحدا من المداخل الحاسمة في استراتيجيا الاستحواذ على الدولة الوطنيّة التي عجزت عن الوفاء بالتزاماتها إزاء الجمهور التركيّ، وخاصّة الفئات الضعيفة والوسطى؛ فتكاليف التعليم والرعاية الصحّيّة والإسكان والتغطية الاجتماعيّة نفقات مكلّفة وثقيلة فشلت الدولة الوطنيّة في الالتزام بها، وخاصّة في الأحياء الشعبيّة والأحزمة السكّانيّة للنازحين إلى المدن والقاطنين في المناطق النائية. وبهذا، فالاستحواذ على الدولة لا يكون بالاستيلاء عليها مباشرة فحسب، بل بافتكاك مواقعها الحيويّة ووظائفها الجوهريّة والتزاماتها الدائمة، فحزب الرفاه بقيادة أربكان قدّم 1500 طنّ من الفحم في شتاء واحد، مثلما وفّر لحوالي 3500 عائلة ما مقداره 250 كغ من الحاجيّات الأساسيّة في شهر رمضان[74] أو حزب العدالة والتنمية الذي ضخّ أموالا هائلة في الخدمات الاجتماعيّة وتحديدا في التعليم والصحّة والسكن لإظهار تميّزه عن النخب العلمانيّة التي تحكم في هرم السلطة، أو التي كانت تحكم[75]، وهي نفس السياسة الاجتماعيّة لكلّ

72 **Ibid**.

73 Rabasa and Larrabee, **Ibid**, p 14

74 Hale and Özbuden, **Ibid**, p 18

75 Kalin, Ibrahim, The AKP Party in Turkey, in, **The Oxford Handbook of Islam and Politics**, Oxford University Press, New York, 2013, p-p 430-431

حركات الإسلام السياسيّ التي تستثمر هذا الضرب من الخدمات لكسب القلوب وبناء المصداقيّة الأخلاقيّة والدينيّة، وتمتلك «سجلّا طويلا في العمل في المجال الاجتماعيّ والثقافيّ والسياسيّ».[76]

ولم يتوان أربكان عن الإقرار مرارا بأنّ النموذج المجتمعيّ الذي تعيشه تركيا مشوّه ومناقض للتاريخ والثقافة، وطالب بأن يكون «هناك هوية وصوت مسلم حقيقيّ يجب أن يحكم السياسة اليوميّة»[77]، فكان أن عمل على دعم التعليم الدينيّ بكلّ أشكاله ماليّا وتشريعيّا ومؤسّسيّا مقابل إضعاف التعليم العلمانيّ بحرمانه من التمويلات والدعم[78]. لكنّ هذا لا يتأتّى، إلّا بالسيطرة على أجهزة الدولة التي تدير هذا المجال وتضبط تفاصيله وتحدّد سياساته، ومنها إدارة الشؤون الدينيّة التي تتبع رئاسة الحكومة، وتهتمّ بالشأن الدينيّ. فعلاوة على ما اقترفته النخب العلمانيّة الحاكمة من أخطاء جسيمة في فتح أبواب الأسلمة تصدّيا للمدّ الشيوعيّ عمل أربكان ـ تعاضده في ذلك النخب البيروقراطيّة الإسلامويّة ـ على استثمار هذه الإدارة في تعيين الأئمّة والخطباء والدعاة والمدرّسين الذين ينطوون على التزام أو تعاطف أيديولوجيّ مع توجّهات الإسلام السياسيّ. فكانت النتيجة أن تحوّلت مؤسّسات الدولة إلى آليّة حاسمة في تعزيز الوعي الدينيّ الإسلامويّ لدى طيف واسع من الأتراك من شتّى الفئات والخلفيّات، ممّا وفّر قاعدة اجتماعيّة وانتخابيّة للحركات الإسلامويّة.

غير أنّ المدخل الأكثر نجاعة في الاستحواذ على الدولة كانت منظّمة تخطيط الدولة التي تُعتبر القلب النابض للبيروقراطيّة التركيّة؛ فهي الجهاز الذي يضبط سياسات الدولة ويحدّد الموارد الماليّة والبشريّة لكلّ المؤسّسات والأجهزة. فمنذ انقلاب الجيش في 1960 توجّهت أنظار قوى الإسلام السياسيّ إلى هذه الإدارة، وعملوا على أن تكون «قاعدة مركزيّة لهجوم النقشبنديّة على الدولة البيروقراطيّة» وتدعّم ذلك بتعيين تورغات أوزال وكيلا لوزارة التخطيط الحكوميّ[79]. ولم تنأ حركة غولن النور الجديدة عن هذا التمشّي الناعم في الاستحواذ على الدولة في صمت وبطء. ففي مرحلتها الثانية، وهي مرحلة احتلال الفضاء العامّ التي ابتدأت في 1983، عزّز أنصارها روابطهم مع البورجوازيّة الأناضوليّة الناشئة، وعملوا على التسرّب إلى كلّ مؤسّسات الدولة كالأمن والجيش والقضاء والتعليم بكافّة مستوياته والإدارات المركزيّة والمحلّيّة[80]. وهذا ما يفسّر إلى حدّ كبير حملات «التطهير البيروقراطيّ» التي انتهجها أردوغان وحزبه منذ فبراير 2012 ضدّ

76 Akbaezadeh, Shahram, The Pradox of Political Islam, in, **Routledge Handbook of Political Islam**, Routledge, U. S. A-Canada, 2012, p 5

77 Hale and Özbuden, **Ibid**, p 7

78 Yavuz, **Ibid**, p 145

79 **Transformed Turkey**, p 14

80 Yavuz, **Ibid**, p 185

شبكات غولن التي سرّبت فضائح عن حزب العدالة والتنمية وصفقات زعمائه والامتيازات التي حصلوا عليها بطرائق مشبوهة، وتعاظمت هذه الحملات بعد «انقلاب» يوليوز 2016[81].

أمّا الطور الثاني، فيمتدّ من 2002 إلى 2007 ويمثّل بدايات مباشرة حزب العدالة والتنمية لإدارة الدولة في تركيا، وهو طور استهدفت فيه قوى الإسلام السياسيّ مؤسّسات محوريّة في النظام العلمانيّ كرئاسة الدولة ومجلس الأمن القوميّ والجيش والقضاء وغيرها من الآليّات. فحزب العدالة والتنمية رغم جذوره الأصوليّة المحافظة تجنّب إثارة كثير من الموضوعات الحسّاسة كالشريعة والحجاب في بادئ الأمر، وسعى إلى تمرير مشاريع قوانين لم تحظ بالقبول كمشروع تحريم الزنا في 2004 الذي تراجع عنه نتيجة ضغوط قويّة مارسها الاتّحاد الأوروبيّ أو تعزيز التعليم الدينيّ الذي عارضته فيه بشدّة مؤسّسة الجيش القويّة حينها[82]، بل إنّ حزب العدالة والتنمية عمل خلال السنوات الأربع الأولى من حكمه على تعيين المنتسبين إليه وأنصاره في الوظائف السامية في الدولة، فقدّم أكثر من 1900 اقتراح رفض منها أحمد سيزار رئيس البرلمان وقتها 650 مرشّحا بسبب ميولاتهم الأيديولوجيّة الإسلامويّة[83]. وقد يعود فشل حزب العدالة والتنمية في مراميه إلى الاستيلاء على الدولة إلى قوّة ثلاث مؤسّسات رئاسة الجمهوريّة والجيش والمحكمة الدستوريّة.

وتظهر إصلاحات حزب العدالة والتنمية في هذا الطور وخاصّة في 2004 عن رغبة في الاستقواء بدعم الاتّحاد الأوروبيّ في تحييد الجيش والحدّ من نفوذه في الحياة العامّة وإصلاح القضاء، فمرّر سبع حزم إصلاحيّة كبيرة تجعل إغلاق الأحزاب أمرا مستعصيّا، وتقلّص من مهامّ مجلس الأمن وتقلّص من تدخّل الجيش وصلاحياته. وردًّا على منع البرلمان تعيين مناصري حزب العدالة والتنمية في أجهزة الدولة ألغى العديد من الوظائف والمناصب، وراقب بشدّة قائمات الانتدابات في الوظيفة العموميّة حارما الخرّيجين العلمانيّين أو الأكراد أو اليهود من تولّيها والحصول عليها[84]. لذا، سعى حزب العدالة والتنمية إلى البحث عن وسائل أخرى للاستحواذ على الدولة بطريقة أكثر نجاعة، فكان التفكير في الوصول إلى رئاسة الجمهوريّة التي تمتلك صلاحيّات هائلة في تعيين الوظائف السامية، وتحتفظ بالكلمة الفصل في مجلس الأمن القوميّ. لكنّ ترشيح الحزب لعبد الله غول لاقى معارضة الجيش القويّة والنخب العلمانيّة التي تدعمها، ولم يفلح الاحتكام إلى المحكمة الدستوريّة في تحقيق مآرب حزب العدالة والتنمية، فكان تأييد المحكمة لرفض ترشيح

81 **Transformed Turkey**, p 60

82 Jinkins, **Islamism**, p 136

83 **Ibid**, p 137

84 **Transformed Turkey**, p-p 42-43

غول سببا في إجراء انتخابات برلمانيّة مبكّرة في 2007 انتهت بحصوله على 47% من الأصوات ممّا مكّنه من الشرعيّة والنفوذ اللازمين.[85]

ما كان لحزب العدالة والتنمية أن ينجح في «تطهير» الدولة من النخبة العلمانيّة، واستبدالها بنخبة إسلامويّة مناصرة ومتبنّية لأيديولوجيّتها لولا مؤازرة حركة غولن وشبكاتها الإعلاميّة والأمنيّة والقضائيّة التي قضت عقدا كاملا من الزمن من 2002 إلى 2012 في تصفية الحضور العلمانيّ في أجهزة الدولة. وقد تدعّم هذا النهج منذ 2008 عندما نجح حزب العدالة والتنمية في «الحصول على دعم حزب الحركة القوميّة NMP لتمرير التعديل الدستوريّ الذي حرّر القيود المفروضة على الحجاب الإسلاميّ»[86]، وأفلت من لائحة الاتّهام التي وجّهتها النيابة العامّة لإغلاق الحزب في يوليوز من نفس العام. فحركة غولن التي تعرّضت لملاحقات ومحاكمات منذ انقلاب 1997 تخشى تكرار التجربة المرّة. لذلك، رأت من الضروريّ العمل بجدّ على تطهير بيروقراطيّ يستأصل النخبة العلمانيّة من مفاصل الدولة، إذ شرع المدّعون العامّون المناصرون لغولن في أشهر محاكمة في تاريخ تركيا تستهدف النخبة العلمانيّة، وعُرفت باسم «إرغينيكان» Ergeneken اعتقل بموجبها أكثر من 200 مظنون فيهم شملت عسكريّين وحقوقيّين وصحفيّين وقضاة وأمنيّين وموظّفين سامين دون أدلّة واضحة أو قرائن بيّنة. ومن هؤلاء حنف أفسي Hanaf Avci قائد الشرطة المحلّيّ الذي نشر كتابا في 2009 يفضح فيه حركة غولن، وموظّفو قناة أودا Oda TV الذين أعدّوا تحقيقا عن دسائس الشرطة في تلفيق الأدلّة في عهد أردوغان، ونديم شينر Nedim Şener الذي نال جائزة دوليّة عن تقريره عن سياسة الاغتيالات التي قامت بها الشرطة والمخابرات[87].

وقد اقترنت عمليّة الاستحواذ الكلّيّ على الدولة بتولّي غول الرئاسة وأردوغان رئاسة الوزراء، فقد بدأت ملامح الزعامة الكاريزميّة والحكم الفردانيّ في التشكّل والبروز خاصّة مع نشوة الانتصارات السياسيّة باستفتاء 2010 التي حوّر فيها الدستور بإحداث تعديلات في صلاحيّات الرئيس والمحكمة الدستوريّة والقضاء والحجاب، وفي 2011 ممثّلة في الانتخابات البرلمانيّة التي فاز فيها حزب العدالة والتنمية بنسبة 49. [88]9%. وهذا لن يمكّنه من قلب النموذج المجتمعيّ التركيّ فقط، وإنّما سيعيد تشكيل تركيا في محيطها الإقليميّ والدوليّ، فظهرت خطابات استعداء إسرائيل رغم كونها حليفا اقتصاديّا وعسكريّا في الشرق الأوسط. وتعاظم الانحياز إلى حركة حماس في صراعها ضدّ تنظيم فتح وعارض الأمم المتّحدة في عقوباتها على إيران وخرق الحظر بطرائق ملتوية، وهو ما يمثّل النزعة العثمانيّة الجديدة التي تزعّمها أحمد داود

85 **Ibid**, p-p 44-45

86 **Transformed Turkey**, p 45

87 **Transformed Turkey**, p-p 46-47

88 **Ibid**, p 48

أوغلو Ahmet Davutuğlu وأرضت طموح النخبة الإسلامويّة في استثمار تراث الإمبراطوريّة العثمانيّة وإعادة اختراعه لصياغة نموذج جديد للدولة التركيّة في سياستها الخارجيّة.[89]

لكنّ الاستحواذ على الدولة كان يستدعي الاستيلاء الإداريّ المنظّم والقانونيّ على أجهزتها ومؤسّساتها، وخصوصا تلك المرتبطة بما يسمّيه حزب العدالة والتنمية «الحرس العلمانيّ القديم» ويقصد به مؤسّستين محوريّتين؛ وهما: الجيش والقضاء، فكان أن أُلغيت محاكم أمن الدولة، وقيّدت صلاحيّات مجلس الأمن القوميّ والقيادة العامّة لهيئة أركان الجيش وضُيّق نطاق المحاكم العسكريّة[90]. وتوالت التشريعات التي تسهّل سيطرة الحكومة على الإنترنت والتصنّت على الهواتف وسلطة جهاز الاستخبارات والمجلس الأعلى للقضاة والمدّعين العامّين HSYK الذي انتقل إلى إشراف وزير العدل في التعيين والعزل، وضبط المهامّ وتعيين المفتّشين القضائيّين للتحقيق مع القضاة المناوئين[91]. وتظهر القوانين الجديدة المنظّمة لعمل الإنترنت والاستخبارات قدرة حزب العدالة والتنمية على تحويل عمل مؤسّسات الدولة بشكل جوهريّ وحاسم. فهيئة الاتّصالات التركيّة TIB صارت تتبع الإشراف المباشر لرئاسة الحكومة ممّا مكّنها من مراقبة المحتويات المعروضة في المنصّات الإلكترونيّة وحظرها وتعطيل الخوادم التي تزوّد بها على غرار ما حصل في انتفاضة جيزي Gezi في مايو 2013، أو انتفاضات الأكراد في منطقة ديار بكر منذ مارس 2012، عندما عطّلت الحكومة خدمة تويتر واعتبرها أردوغان عدوّا للشعب والوطن ومنفذا لمؤامرة عالميّة يهوديّة وإمبرياليّة تُحاك ضدّ تركيا.[92]

وحتّى نتفهّم الآليّات التي بفضلها أمسك حزب العدالة والتنمية بناصية الدولة وحوّر سياساتها وجعلها خادمة لمشاريعه، علينا أن ننظر في مؤسّسات «ديانات» التي تدير الشأن الدينيّ برمّته، وفي التعليم وتحوّلاته الدراماتيكيّة، وفي القضاء بمختلف فعاليّاته. فرئيس إدارة ديانات عليّ برداكأوغلو Ali Bardakôglu الذي عيّنه الرئيس العلماني أحمد نجدت سيزار Ahmet Necdet Sezer رفض الاستجابة لطلب أردوغان بدعوة النساء إلى ارتداء الحجاب واعتبر ذلك مخالفا لعلمانيّة الدولة، لكن لم تمض فترة وجيزة حتّى أُقيل من منصبه وعُوّض بـمحمّد غورميس Mehmet Gôrmes الذي أظهر تعاونا وطواعيّة في الاستجابة لمطالب حزب العدالة كأن تصدر الفتاوى بتحريم اليانصيب والوشم وتربية الكلاب في المنازل، ومنح شهادات الأغذية الحلال[93]، وهي السياسة نفسها التي اعتمدها حزب العدالة والتنمية في علاقته برجال المال،

89 Jenkins, Islamism, p 138

90 Keyman and Gumuscu, **Ibid**, p 39

91 **Transformed Turkey**, p-p 52-53

92 Özkirimli, Umut, **The Making of Protest Movement in Turkey**, Palgrave Macmillan، New York, 2014, p 2

93 **Transformed Turkey**, p 64,

فقد أغدق المكافآت، وقدّم التسهيلات لمناصريه وداعميه من ذوي الميول الإسلامويّة مقابل حرمان ذوي التوجّهات العلمانيّة أو تعطيلهم وابتزازهم لتقديم الولاء.[94]

أمّا في مجال التعليم، فقد سنّ حزب العدالة والتنمية جملة من التشريعات التي سمحت له بتحوير المنوال العلمانيّ، ودعم التعليم الدينيّ لتعزيز مؤسّسات الدولة بالخرّيجين ذوي الميول الإسلامويّة، فكان أن سوّى بين مدارس الدولة الرسميّة ومدارس الإمام خطيب، وسمح لمرتاديها بالالتحاق بالجامعات الحكوميّة في الأمر عدد 5171 المؤرّخ في 2004[95]. وقد أمعنت حكومة حزب العدالة والتنمية في ضرب النظام التعليميّ العلمانيّ، بأن وُضعت شروط مجحفة في امتحانات القبول في الجامعات، ممّا اضطرّ الطلبة إلى الاحتماء بمدارس الإمام خطيب التي لا تُفرض عليها هذه الضوابط، فارتفع عددهم من 65000 طالب سنة 2002 عندما انتُخب الحزب إلى مليون طالب في مايو 2015 حسب تصريح نجل أردوغان بلال أردوغان صاحب مؤسّسة تورجيف Türjev المسؤولة عن توسيع هذه المدارس الدينيّة ودعمها بالمال والخدمات وتعميمها في تركيا حتّى على الأرمن والعلويّين والمسيحيّين والأكراد.[96]

وبما أنّ جهاز القضاء في تركيا حاسم في فرض الهيمنة السياسيّة والاجتماعيّة، فقد أصدر في ديسمبر 2011 القضاء التركيّ وتحديدا المدّعون العامّون الموالون لغولن بطاقات جلب في حقّ أربعة من الوزراء المقرّبين إلى أردوغان بتهم تتعلّق بالرشاوى وغسيل الأموال والتحايل على العقوبات المفروضة على إيران وعمليّات مشبوهة في مشاريع بناء ضخمة في إسطنبول. فكان أن قام أردوغان بعمليّات عزل شملت أعدادا كبيرة من القضاة والمدّعين العامّين ورؤساء الشرطة الغولونيّين و«تثبيت مناصري حزب العدالة والتنمية» ممّا يمثّل «استراتيجيا طويلة الأمد للردّ على العلمانيّة» و«الانتزاع المنظّم للسلطة»[97]، وهو ما يبرز بوضوح أنّ القضاء قد صار حزبيّا ومكلّفا بأجندات إسلامويّة، وفقد استقلاليّته وتحوّل من بطش النخبة العلمانيّة القديمة إلى نخب حاكمة جديدة أعادت إنتاج التسلّط، فوزير العدل التركيّ حسب التشريعات الجديدة، أصبح يمتلك صلاحيّات مطلقة تجعل القضاء أداة لمكافأة المخلصين ومعاقبة المعارضين.[98]

لهذا كان من البديهيّ أن يتحوّل الاستحواذ على الدولة الوطنيّة إلى ضرب من الاستبداد المقنّن الذي تنهض به مؤسّسات مرفودة بالقوانين والتشريعات التعسّفيّة. فقد سُنّت ترتيبات إداريّة جديدة تقنّن عمل

94 Hale and Özbuden, **Ibid**, p 38
95 **Ibid**, p 69
96 **Transformed Turkey**, p 61
97 Tibi, **Ibid**, p 100
98 **Transformed Turkey**, p 55

الاستخبارات الوطنيّة التركيّة MIT التي أُلحقت برئاسة الجمهوريّة وأُبعدت عن اختصاص الجيش ومُنحت صلاحيّة «الوصول إلى أيّ بيانات أو معلومات تحتفظ بها كلّ منظّمة أو مؤسّسة عامّة أو خاصّة في تركيا»، ومُنع القضاء من محاكمة العاملين في الاستخبارات أو استجوابهم إلّا بتراخيص خاصّة، ممّا مكّن هذا الجهاز من القيام بعمليّات سرّيّة مشبوهة في قمع الأكراد والمعارضين، ودعم الجماعات المسلّحة في سوريا. وحتّى تتمكّن النخبة الإسلامويّة الحاكمة من تنفيذ مخطّطاتها، فقد فرضت «عقوبات صارمة على أيّة وسائل إعلام تقدّم تقارير عن أيّ جانب من جوانب الاستخبارات الوطنيّة أو أنشطتها»[99]. وقد ظهرت آثار ذلك جلّيًا في أحداث منتزه جيزي في 2013، إذ امتنعت أغلب وسائل الإعلام عن تغطية الأحداث بما فيها عنف الشرطة وتعنيف المتظاهرين وإطلاق الرصاص على المحتجّين فيما يبدو أنّه تكميم للأفواه، وتعتيم على الفظاعات التي مارستها الأجهزة الأمنيّة، وكان أن حُجبت مواقع إلكترونيّة كثيرة، وتمّ حظر خدمة تويتر لمنع المعارضين من بثّ تغريداتهم وتزويد العالم بالحقائق.[100]

وقد استشعرت نخبة حزب العدالة والتنمية الحاكمة محوريّة المرفق الإعلاميّ في تأمين الاستحواذ على الدولة والجمهور معا، فسخّرت أجهزتها الرقابيّة والماليّة لإخضاع المؤسّسات الإعلاميّة التي تخالفها في التوجّهات، أو تنشر موادّ إعلاميّة كالتحقيقات والتقارير يمكن أن تكشف سرائرها، وتمسّ بصورتها الدعائيّة. ومن هذه المؤسّسات مجموعة دوغان Doğan التي سلّطت عليها غرامات ماليّة هائلة قُدّرت بـ 3. 8 مليار دولار سنة 2009، حتّى تدفع بها إلى الإفلاس أو التفويت لملّاك آخرين[101]. وقد عمدت حكومة العدالة والتنمية إلى تسخير أجهزة الدولة ومؤسّساتها الدستوريّة كالهيئة الإعلاميّة الحكوميّة SDIF في الاستيلاء على ثاني أكبر مجموعة إعلاميّة، وهي قناة الصباح Sabah ATV ببيعها في مزاد علنيّ فازت فيه شركة الطاقة شاليك Çalik التي يديرها جناحها الإعلاميّ صهر أردوغان برات ألبيْراك Berat Albayrak بدعم من صناديق التمويل القطريّة وبنوك الدولة[102]. لهذا، أدّت استبداديّة حكومة التنمية والعدالة إلى تراجع تركيا في مؤشّر حرّيّة الصحافة العالميّ بشكل تنازليّ مرعب من المرتبة 102 من 173 دولة في 2008 إلى المرتبة 138 من 178 دولة في 2010 وصولا إلى المرتبة 149 من جملة 180 دولة في 2015[103].

وتظهر سياسات التطهير البيروقراطيّ التي نفّذتها حكومة العدالة والتنمية النزوع الاستبداديّ لقوى الإسلام السياسيّ إلى الهيمنة المطلقة على أجهزة الدولة؛ فبعد أن تحالفت مع حركة غولن النور الجديدة منذ

99 **Transformed Turkey**, 55

100 Özkirimil, **Ibid**, p-p 2-3

101 Jinkins, **Islamism**, p 137

102 **Transformed Turkey**, p 46

103 **Ibid**.

2002 إلى 2012 في تصفية النخبة العلمانيّة واجتثاثها بطرائق متعسّفة أو مشبوهة من كلّ مفاصل الدولة ومرافق الإدارة شرعت في تصفية الحركة نفسها بوصفها «دولة موازية» وتمثّل خطرا محتملا على شموليّة الحزب وديمومته بتطهير القضاء والأمن والجيش والتعليم والصحافة، لتبلغ أوجها بعد «الانقلاب الفاشل» في يوليوز 2016 وإطلاق العنان لسياسة الاعتقالات، وتسريح الموظّفين بشكل أثار الشكوك والانتقادات. فقد بلغ عدد المعتقلين بتهم الانتماء إلى حركة غولن 40 ألفا، بينما وصل عدد المفصولين عن وظائفهم 120 ألفا[104]. وهذا يكشف بوضوح الوجه الشموليّ للإسلام السياسيّ التركيّ الذي حوّل الدولة إلى أجهزة قمعيّة بمسمّيّات شتّى قوّضت المفهوم الحقيقيّ للديمقراطيّة، وأجهزت على الحرّيّات المدنيّة الفرديّة والجمعيّة، فكان الوجه الاستبداديّ للإسلامويّة التركيّة أخطر من نظيره العلمانيّ، وأكثر إمعانا في استهداف ثقافة التنوّع والاختلاف[105].

بيد أنّ الاستحواذ على الدولة الوطنيّة لم يكتف بالسيطرة على مؤسّساتها وأجهزتها لفرض نظام استبداديّ تصونه المراسم الانتخابيّة الشكليّة فقط، وإنّما تحوّل إلى تقويض منهجيّ للنموذج المجتمعيّ الذي ترى فيه النخبة الإسلامويّة الحاكمة نمطا مشوّها وغريبا عن الهويّة التركيّة- الإسلاميّة. فقد كان أردوغان يكرّر على أسماع مناصريه أقوالا متشدّدة في حقّ النساء والعائلة والمساواة بين الجنسين، كأن يقول: «لا يمكنك وضع النساء والرجال على قدم المساواة» أو «إنّني أدعو هؤلاء الشقيقات المكرّمات لقضيّتنا التبرّع لهذه الأمّة بثلاثة أطفال على الأقلّ»[106]. وتدعّم هذا النهج بالسياسة التي اتّبعتها حكومة العدالة والتنمية في شجبها لتحديد النسل والإجهاض والولادة القيصريّة، والتشجيع على مفهوم الأمومة، وكأنّما الخلفيّة الأصوليّة للإسلام السياسيّ تبرز إلى عالم الواقع وتفضح خطاب الحرّيّات العامّة والفرديّة، ومنها المساواة بين الجنسين. ولعلّ قرار المحكمة الدستوريّة في مايو 2015 القاضي بأنّ العقد المدنيّ ليس شرطا في الزواج مؤشّر على تشجيع سياسة تعدّد الزوجات التي تتوافق والمنظور الفقهيّ التقليديّ، وهو ما عمّق محنة النساء التركيّات، وأسهم في تعميق البؤس اليوميّ الذي جعل تركيا تحتلّ المرتبة 125 من بين 142 دولة في مؤشّر الفجوة الجندريّة لعام 2014 مع دول كالجزائر والبحرين وإثيوبيا[107].

104 تركيا: حملة اعتقالات واسعة تطال المئات بتهمة الانتماء لجماعة غولن، 27 أبريل 2017، https://www.youtube. com/watch?v=dx4JQzehrjI، شوهد بتاريخ 06 فبراير 2019

105 Tibi, **Ibid**, p-p 205-206

106 **Transformed Turkey**, p 65

107 Ibid.

الخاتمة:

إذا كانت الإسلامويّة التركيّة تشارك أغلب حركات الإسلام السياسيّ في النهل من المرجعيّات الفكريّة والرموز الثقافيّة والذخيرة التاريخيّة، فإنّها تحتفظ بخصوصيّاتها المحلّيّة، وتتنزّل في سياقاتها المخصوصة تجعلها «منخرطة أوّليّا في تطوير أجندا وطنيّة متميّزة وليس برنامج عمل موحّدا وفريدا[108]. لهذا، فقوى الإسلام التركيّ جميعها صنيعة ملابسات تاريخيّة حفّت بنشأة الدولة الوطنيّة وتحوّلاتها السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة. فالنخبة العلمانيّة الحاكمة من سياسيّين وعسكريّين ومثقّفين، فرضت نموذجها التحديثيّ المجتمعيّ في نوع من الإسقاط والإكراه وعنف الإنجاز، ممّا ولّد أعطابا بنيويّة وآثارا سلبيّة معاكسة، وهو ما أضرّ بعلاقة الدولة الوطنيّة التركيّة بالمجتمع وأحدث ضروبا من العداء والصدام والقطيعة أفقدها المشروعيّة، وجعلها موضع مطاعن جمّة، فكان أن استثمرت قوى الإسلام السياسيّ هذه العثرات، وقدّمت نفسها بديلا عن السائد وأفقَ خلاص مجتمعيّ لمعضلة الراهن.

لكنّ الإسلام السياسيّ التركيّ، وإن كان حصيلة تفاعل حيّ بين السخط الاجتماعيّ والمقدّس الدينيّ، فإنّه استفاد من عوامل داخليّة وأخرى خارجيّة، تضافرت فيما بينها لتعزّز انغرازه في المشهد السياسيّ، وتراكم من رصيده الاجتماعيّ، فسياسات الدولة الوطنيّة في محاربة المدّ الشيوعيّ والانخراط في عمليّات التحرّر الاقتصاديّ، مكّنت هذه الإسلامويّة من تسخير الطرق الصوفيّة وشبكاتها الاجتماعيّة الهائلة وخدماتها المدنيّة المتنوّعة، لتكون أساسا انتخابيّا صلبا، سواء في تجربة أربكان وتشكيلاته الحزبيّة المتلاحقة أو أردوغان في عمليّة الاستيلاء على أجهزة الدولة وتصفية الحرس العلمانيّ القديم. أمّا العوامل الخارجيّة، فارتبطت أساسا بالعولمة التي أضعفت شرعيّة الدولة العلمانيّة، وأثبتت عجز منوالها التنمويّ ودفعت بمقولة الهويّة التركيّة-الإسلاميّة إلى أن تكون ملاذ الأتراك ومطيّة الإسلامويّين في آن.

وقد عوّلت التجارب الأوّليّة للإسلام السياسيّ التركيّ مع أربكان على تفعيل العامل الدينيّ، واستثمار المقدّس في معاداة الدولة الوطنيّة العلمانيّة؛ لأنّ «الإسلام بالنسبة إلى الإسلامويّين هو مخطّط سياسيّ أكثر منه إيمانا والخطاب الإسلامويّ هو إلى حدّ كبير خطاب سياسيّ في لبوس دينيّ»[109]، بينما سلك حزب العدالة والتنمية وأردوغان مسلكا مغايرا لمّا تخفّفوا ـ ولو ظاهريّا وتكتيكيّا ـ من الخطاب الدينيّ، وتبنّوا في ضرب من الدعاية خطاب الديمقراطيّة والعمل الرسميّ ضمن مؤسّسات الدولة واشتراطاتها القانونيّة. فأردوغان أضعف الجيش وكبح جماحه وحوّر مؤسّسات القضاء مستفيدا من مطالب الاتّحاد الأوروبيّ واشتراطاته في

108 Ayoob, **Ibid**, p 16

109 Denoeux, **Ibid**, p 61

الانتماء إلى الوحدة النقديّة والجمركيّة بالقدر الذي دافع عن تحوير موادّ الدستور التي تمنع ارتداء الحجاب «على أساس الحرّيّات المدنيّة وحقوق الإنسان وليس على أساس الحجج الدينيّة البحتة»[110]، إلّا أنّ خطاب الاعتدال وفلسفة الحقوق والحرّيّات سرعان ما تهاوى، وانكشف زيفه وأظهرت قوى الإسلام السياسيّ احتماء برؤية أصوليّة تقليديّة حوّلت الدولة إلى أجهزة استبداديّة تمنع تنوّع الهويّات وحرّيّة المجال العامّ وحقّ الاختلاف وثقافة الرأي الحرّ.

وإذا كان «صعود الإسلام السياسيّ أوّلا وقبل كلّ شيء، تحدّيًا مباشرا للنخبة الحاكمة الوطنيّة»[111]، فإنّه قد خلق مشاكل جمّة تستهدف النمط المجتمعيّ وتهدّد بتقويض أسسه المدنيّة القائمة على التعايش والمواءمة بين الأصالة الثقافيّة المفترضة ومتطلّبات التحديث. فالإسلام السياسيّ التركيّ كغيره من التشكيلات الإسلامويّة سرعان ما أبدى نكوصا عجيبا عن قيم الحداثة العلمانيّة، ونظّر لمنوال اجتماعيّ وثقافيّ وسياسيّ محافظ ذي نزعة أصوليّة تقيّد الحرّيّات المدنيّة لفئات عريضة من المجتمع التركيّ كالنساء والأكراد والعلويّين واليهود والأرمن[112]. وقد تعزّزت شكوك كثير من الفاعلين السياسيّين المحلّيّين والمراقبين الدوليّين إزاء نوايا الإسلامويّة التركيّة بعد استيلائها على مؤسّسات الدولة. فقد توارى خطاب الاعتدال والمصالحة المجتمعيّة وقيم الحداثة وخلفه خطابٌ آخر مخالف شديد التطرّف والانغلاق، وينمّ عن نزعة شموليّة هائلة إزاء الطوائف والإثنيّات والإعلام والمثقّفين والحقوقيّين، انطلق بتصفية النخبة العلمانيّة ليصل إلى الغولونيّين في كلّ مجالات المجتمع وإلى المختلفين في الرأي الفكريّ والسياسيّ بلا استثناء.

وقد أبانت تجربة الإسلام السياسيّ التركيّ، وخاصّة مع حزب العدالة والتنمية أنّ ما اصطلح عليه بـ «ما بعد الإسلامويّة» يحتاج إلى مراجعات وإعادة نظر في التوقّعات والآمال؛ لأنّ تبنّي الديمقراطيّة والانخراط في المواطنة الفعليّة والإيمان بالمجتمع المدنيّ كان مجرّد خطاب دعائيّ وذرائعيّ أملته قيود الداخل وإكراهات الخارج. فإذا كان بعض الدارسين، مثل آصف بيات يعتبر الإسلام السياسيّ التركيّ ممثّلا في حزب العدالة والتنمية، وما شابهها من الحركات كحزب حركة النهضة في تونس «ولادة خارج التجربة الإسلامويّة بوصفها خطابا وممارسة مختلفين»[113]، فإنّ حيثيّات الواقع السياسيّ تفنّد حصول تحوّل جوهريّ في المرجعيّات والغايات، وأنّ الأمر مجرّد تكيّف اضطراريّ أشبه بالتقيّة السياسيّة التي تقوم على المخاتلة والمداراة. لهذا، فأسئلة المواطنة والديمقراطيّة والحرّيّات الفرديّة والعامّة لا تزال تمثّل مآزق حقيقيّة للإسلام

110 Kalin, **Ibid**, p 427

111 Akbarzadeh, **Ibid**, p 2

112 دافع أردوغان كثيرا على مفهوم "الديمقراطيّة المحافظة" وأصلا الديمقراطيّة بالقيم الإسلاميّة وجاعلا الإسلام مظلة مجتمعيّة تذوب فيها كلّ الاختلافات والتنوّعات. انظر: Kalin, **Ibid**, p 425

113 Bayat, **Ibid**, p 20

السياسيّ بكلّ تجاربه وسياقاته؛ لأنّ الإرث الأيديويوجيّ كان هائلا وضاغطا وأشباح المنظّرين الأوائل لا تزال جاثمة على المخيال السياسيّ للإسلامويّة. ما زال أمام الإسلام السياسيّ تحوّلات بنيويّة ومراجعات عميقة ليلج المجتمع المدنيّ حقّا ويستجيب لشرائطه، حتّى تكون الدولة راعية لحرّيّات الجميع وضامنة للتنوّع ومؤسّسة لمواطنة مدنيّة صرف أساسها الحقوق المسؤولة وتنوّع الهويّات لا غنيمة سياسيّة وأداة مؤسّسيّة لإعادة إنتاج استبداديّة ناشئة.

قائمة المراجع مرتّبة حسب ورودها في المقال

1- Denoeux, Guilain, The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam, in, **Political Islam**, Routledge, New York-London, 2011

2- Bayat, Asef, **Islam and Democracy: What is The real Question?**, Amesterdam University Press, Leiden, 2017

3- **Turkey Transformed: The Origins and Evolution of Authoritainian and Islamisation Under The AKP**, Bipartisan Policy Center, October 2015

4- Jenkins, Gareth, Islamism in Turkey, in, **Routledge Handbook of Political Islam**, U. S. A-Canada, 2012

5- Afsaruddin, Asma, Islam, **the State and The Political Authority**, Palgrave Macmillan, New York, 2011

6- Ayoob, Mohamed, **The Many Faces of Political Islam: Religions and Politics in The Muslim World**, University of Michigan Press, U. S. A, 2011

7- Yavuz, Hakan, **Islamic Political Identity in Turkey**, Oxford University Press, New York-Oxford, 2003

8- Guida, Michelangelo, Nurettin Topçu: The Reinvention of Islamism in Republican Turkey, in, **Turkish Journal of International Relations**, Vol. 12, N. 2, Summer, 2013

9- Rabasa, Angel and Larrabee, Stephen, **The Rise of Political Islam in Turkey**, Rand, Canada, 2008

10- Hale, William and Özbudn, Ergun, **Islamism, Democracy and Liberalism: The case of AKP**, Routledge, New York-London, 2010.

11- Jinkins, Gareth, **Political Islam in Turkey: Running West, Heading East**, Palgrave Macmillan, New York, 2008

12- Keyman, Faut and Gumuscu, Sebnem, **Democracy, Identity and Foreign Policy**, Palgrave Macmillan, New York, 2014

13- Tibi, Bassam, **Islamism and Islam**, Yale University Press, U. S. A-U. K, 2012

14- Kalin, Ibrahim, The AKP Party in Turkey, in, **The Oxford Handbook of Islam and Politics**, Oxford University Press, New York, 2013

15- Akbaezadeh, Shahram, The Pradox of Political Islam, in, **Routledge Handbook of Political Islam**, Routledge, U. S. A-Canada, 2012

16- Özkirimli, Umut, **The Making of Protest Movement in Turkey**, Palgrave Macmillan, New York, 2014

17- "**تركيا: حملة اعتقالات واسعة تطال المئات بتهمة الانتماء لجماعة غولن**»، 27 أبريل 2017، https://www. youtube com/watch?v=dx4JQzehrjI شوهد بتاريخ 06 فبراير 2019

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2021

جميع الحقوق محفوظة © 2021