العدد السابع
أكتوبر/تشرين أول 2010

شرق نامه

SHARQ NAMEH

مطبوعة مستقلة تعنى بشؤون إيران وتركيا وآسيا الوسطى • تصدر عن مركز الشرق للدراسات الإقليمية والاستراتيجية

النموذج التركى والمجتمعات العربية

◆ عمر تاشبينار ◆ محمد جمال باروت ◆ طالب كوجوكشان
◆ فوليا أتاجان ◆ حسام تمّام ◆ معتز الخطيب ◆ فؤاد السعيد
◆ بولنت أراس ◆ مصطفى اللبّاد

الترقيم الدولي لمجلة شرق نامه في نسختها الإلكترونية بالعربية ISSN: 2090-5912
www.sharqnameh.org

الترقيم الدولی لمجلة شرق نامه فی نسختها الإلکترونية بالعربية ISSN: 2090-5912
www.sharqnameh.org

العدد السابع

مركز الشرق للدراسات الإقليمية والاستراتيجية

مؤسسة بحثية عربية مستقلة تهتم بشؤون الشرق الأوسط من زاوية جيو–سياسية واستراتيجية،
وترصد بوجه خاص التحولات فى العلاقات العربية–التركية والعربية–الإيرانية. ليس للمركز ارتباط حكومى أو تنظيمى.

www.sharqnameh.org . E.mail: ellabbad@sharqnameh.org . Tel. / Fax.: ++ (202) 357 26 142

رئيس التحرير: **مصطفى اللبّاد**

□ **الافتتاحية** المنطقة وصراع النماذج: النموذج التركى والمجتمعات العربية ٣

أثر التقاليد العلمانية على تطور النظام السياسى التركى — **عمر تاشبينار** ٧

فى العلمانية المؤمنة: محاولة فى تحرير العلمانية من العقيدة العلمانية — **محمد جمال باروت** ٢٢

خبرة تركيا مع العلمانية والقانون والدين — **طالب كوجوكشان** ٣١

الصوفية والسياسة: مقارنة بين المجتمعات التركية والعربية — **فوليا أتاجان** ٤٦

الحركة الإسلامية و فقه الدولة: فى أوجه الاختلاف بين «الإخوان المسلمين» وحزب «العدالة والتنمية» التركى — **حسام تمام** ٥٧

ظاهرة الإعجاب بـ «النموذج التركى» فى الخطاب السياسى العربى — **معتز الخطيب** ٧٤

التحيزات الأيديولوجية فى القراءة العربية للنموذج التركى — **فؤاد السعيد** ٩٢

التغيرات فى التضاريس السياسية داخل تركيا وأثرها على السياسة الخارجية — **بولنت أراس** ١٠٢

السياسات الإقليمية لحزب «العدالة والتنمية»: خلفيات أيديولوجية أم مصالح وطنية؟ — **مصطفى اللباد** ١١٢

يحظر نسخ المجلة أو أجزاء منها بأية وسائط مطبوعة أو مرئية إلا بإذن كتابى خاص ■ تقبل المجلة المقالات وفقًا لقواعد النشر بها، ولا تلتزم برد المقالات إلى أصحابها.
الآراء الواردة بالمجلة لا تعبر – بالضرورة – عن سياستها.

افتتاحية

المنطقة وصراع النماذج: النموذج التركى والمجتمعات العربية

تغيرت الموازين الشرق أوسطية بعد عودة تركيا إلى المنطقة، بحيث لم تعد كما كانت عليه قبل سنوات قليلة مضت. صحيح أن ترجمة التغير فى موازين القوى إلى نظام إقليمى جديد تتطلب وقتًا يزيد على مجرد سنوات قليلة، إلا أن السياسة التركية الجديدة –بالقياس على ما تم فى هذه السنوات القليلة الماضية– تعد واحدة من أهم الظواهر الجيو–سياسية التى ستختبرها المنطقة بالفترة القادمة. ولا تقتصر جوانب القوة فى السياسة التركية الجديدة على الاستيعاب العميق لخصوصيات وهيكليات دول المنطقة فحسب، ولا على البراعة المشهودة فى توسيع هامش المناورة تحت سقف تحالفها الدولى المعلوم مقترنة بإرادة سياسية عارمة، ولا حتى على عملية إعادة التموضع اللافتة التى تقوم بها تركيا تعزيزًا لمصالحها الوطنية، ولكن أيضًا وقبل كل ذلك بسبب تقديمها لنموذج شديد اللمعان بجوانبه المتعددة السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية. بكثير من الاطمئنان يمكن القول أن العودة التركية إلى المنطقة لم تكن ممكنة بهذا القدر الكبير من النجاح دون امتلاك نموذج قادر على المقارعة مع غيره من النماذج القائمة بغرض إبراز جدارته فى ما يمكن أن نطلق عليه «صراع النماذج» الدائر فى الشرق الأوسط. لم تعد المنافسات الإقليمية تجرى فقط على صعيد الشعار السياسى–الأيديولوجى أو التقدم الاقتصادى–التكنولوجى، وإنما امتدت إلى ساحة نزال جديدة هى ساحة النماذج المجتمعية التى يقدمها كل لاعب إقليمى فى المنطقة. عرف العالم خارج الشرق الأوسط ذلك النمط من الصراع إبان الحرب الباردة بين الكتلتين المتصارعتين، حيث لعب «صراع النماذج» الدور الأكبر فى حسم هذه الحرب، وليس مجرد القدرات النووية العسكرية التى امتلكها بالفعل طرفا ذلك الصراع. ولكن الأمر استغرق عقودًا ثلاثة من الزمان قبل أن تدخل منطقة الشرق الأوسط ساحة هذا الصراع الجديد –ليس على مستوى كونى هذه المرة بل على مستوى الإقليم–، وبحيث تدشنت مرحلة جديدة من تاريخ المنطقة يستمر فيها منطق المنافسة الإقليمية ولكن بوسائل حديثة ومغايرة لما استقرت عليه أدوات التنافس الإقليمى فى المنطقة لعقود طويلة خلت.

تثير النماذج تساؤلات للتفكير وتقدم مؤشرات على المستقبل واحتمالاته، ولذلك تنهض الضرورة الفائقة لدراسة النموذج التركى وتحليل أبعاده المختلفة على أسباب علمية وموضوعية، خصوصًا فى المنطقة العربية، حيث لا يوجد -حاليًا- نموذج قادر أو حتى راغب فى مقارعة مثيله التركى. وتتفاقم المشكلة أكثر فأكثر مع افتقار المجتمعات العربية حتى إلى نسق متماسك من القيم والعناصر التى يمكن أن تدخل كمكونات فى صنع نموذج بافتراض توافر الاشتراطات التى تصهر هذه القيم والعناصر إلى نموذج ناجز وقابل للتحقق. ومع الأهمية المشار إليها لدراسة النموذج التركى بأبعاده المختلفة، توخت «شرق نامه» ألا تقع فى ثنائيات الإعجاب والكراهية لأن ذلك يخرج بالمنطق العلمى والتحليلى إلى سياقات غير بحثية حكمًا. وجريًا على كسر الثنائيات حاولت مجلة «شرق نامه» إبراز الأسس التاريخية والنظرية والتحليلية للنموذج التركى، ووضعها فى سياق مقارن مع المجتمعات العربية؛ بغرض استكشاف امكانات الاستلهام الكامنة فى هذا النموذج وصولًا إلى الاستفادة من بعض دروسه. وذلك من دون التورط فى مقولة تبنى هذا النموذج لأنه يقوم فى أحد جوانبه على خصوصية تركية شديدة التعقيد يستعصى استنساخها، ولا إلى نفى هذا النموذج وإزاحته من مائدة البحث، لأن ذلك سيعفى النخب والتشكيلات السياسية-الاقتصادية السائدة فى المنطقة العربية من عناء المواجهة مع النموذج التركى وغيره من النماذج غير العربية، بعد أن يضع حاجزًا لزجًا وحجابًا صفيقًا أمام الباحثين عن مستقبل أفضل للمجتمعات العربية. ولا يقتصر كسر الثنائيات على ذلك فقط، إذ إن الإدراك العربى لتركيا بين جمهور المهتمين ما زال يرنو إلى تركيا من خلف منظار أيديولوجى يختصر تجربتها الثرية والمتعددة الجوانب فى جانب واحد منها دون إدراك العلاقة الجدلية القائمة بين مكونات وعناصر هذا النموذج.

يؤدى ذلك الاختزال الشائع للنموذج التركى إلى الهبوط به من عليائه إلى مستوى التجاذبات السياسية العربية الداخلية، لجهة رفد تيار الإسلام السياسى بأداة فى مقارعاته مع باقى التيارات الفكرية. وعلى المقلب الآخر تمترست نظرة إلى تركيا تضع الدستور العلمانى والعلمانية عنوانًا وحيدًا لنموذجها، فى محاولة للوصول إلى هدف مشابه وهو استخدام النموذج التركى فى إثبات صوابية توجهاتها السياسية وقناعاتها الفكرية. والحال أن كلتا الرؤيتين تنطلق من فرضيات غائية لا تنسجم مع الواقع الموضوعى، فهناك بون كبير بين حزب «العدالة والتنمية» التركى وغالبية تيارات الإسلام السياسى فى المنطقة العربية بحيث لا يمكن للمقارنة أن تنعقد موضوعيًا بين الطرفين. وفى الوقت عينه تغفل الرؤية الثانية حقيقة أن ممارسة العلمانية فى تركيا قد تحولت فى العقود السابقة -فى حالات كثيرة- إلى دين جديد يتصادم مع وجدان شرائح واسعة من الأتراك، وبحيث تحولت ممارسة العلمانية فى تركيا إلى أداة لقمع الحريات المدنية وليس كفالتها كما يفترض منطق العلمانية، وصولًا إلى القيام بمحاولات معروفة -ناجحة وفاشلة- للانقلاب على الديمقراطية ونتائج الانتخابات تحت شعار المحافظة على العلمانية.

يناقش هذا العدد من مجلة «شرق نامه» أبعاد النموذج التركى وإمكانات استلهامه والاستفادة من

بعض دروسه فى مسيرة إصلاح المجتمعات العربية، على أرضية تحليلية متعددة الجوانب. وإذ يخطر للناظر من وحى مشاهدات تركية أن أحجارًا بديعة، مختلفة الأشكال والألوان، عندما تتراص سويًا فإنها تكّون لوحة فريدة من الموزاييك، وهو أحد الفنون التى تشتهر بها تركيا، فقد حاولت مجلة «شرق نامه» القيام بلوحة موزاييك من نوع آخر. دعت المجلة نخبة من الخبراء والباحثين الأتراك والعرب والمصريين ليتشاركوا معًا فى رسم صورة للنموذج التركى فى سياقاته الداخلية والإقليمية ومن منظور بحثى واسع يحاول الإجابة عن أسئلة باتت ملحة: ما هى أهم مقومات النموذج التركى الصاعد فى سماء المنطقة؟. هل يمكن القول بوجود علاقة نمطية واحدة بين الإسلام والسياسة فى تركيا والمجتمعات العربية؟ كيف تعامل العرب مع النموذج التركى؟. وما هى أهم ملامح السياسة الإقليمية التركية الجديدة فى الشرق الأوسط؟.

للإجابة عن هذه الأسئلة الصعبة فى سياق متدرج ومتصل تناول الباحث التركى عمر تاشبينار مدير «مشروع تركيا» لدى «مؤسسة بروكنجز» فى الولايات المتحدة الأمريكية فى ورقته العميقة «تأثير التقاليد العلمانية على تطور النظام السياسى التركى»، وناقش المفكر السورى جمال باروت، مدير «مشروع سورية ٢٠٢٥»، مفهوم «العلمانية المؤمنة» حيث عقد مقارنة تاريخية شائقة بين تركيا والعالم العربى فى هذا الخصوص. واستعرض الباحث التركى طالب كوجوكشان الأستاذ فى «جامعة مرمرة» التركية «الخبرة التركية إزاء العلمانية والقانون والدين»، فى حين اهتمت فوليا أتاجان خبيرة الحركات الصوفية والأستاذة فى «جامعة يلديز» فى إسطنبول بالعلاقة بين «الصوفية والسياسة» وعقدت مقارنات بين تركيا والعالم العربى على هذه الخلفية. ورصد الباحث المصرى فى شؤون الحركات الإسلامية حسام تمام إشكالية «الإسلام والدولة المدنية» فى مقارنة ديناميكية هامة بين حزب «العدالة والتنمية» وجماعة «الإخوان المسلمين». وحلل الباحث السورى فى الدراسات الإسلامية معتز الخطيب، مدير تحرير الملتقى الفكرى للإبداع، «ظاهرة الإعجاب بالنموذج التركى»، بشكل منهجى من خلال إرجاع الظاهرة إلى جوهرها عبر تصنيف السياقات والفئات المختلفة من نخب ورأى عام، ورصد عوامل الجذب بين الداخل والخارج وصولًا إلى استنتاج وطأة الأيديولوجيا وما ينتج عنها من اختلاف المقاربات فى النظرة إلى تركيا. تناول الخبير المصرى فى السياسات الثقافية ودراسات الرأى العام فؤاد السعيد، الباحث فى «مركز الشرق للدراسات الإقليمية والإستراتيجية» مسألة «التحيزات الإيديولوجية فى القراءة العربية للنموذج التركى»، مستعرضًا قسمات هذا التحيز ومدللًا على فساد فرضياته الرئيسية. رسم الخبير التركى فى شؤون الشرق الأوسط بولنت أراس، مدير مركز الدراسات الإستراتيجية التابع لوزارة الخارجية التركية، فى ورقته ذات البعد البنيوى، الأعمدة الأساسية للسياسة الإقليمية التركية فى الشرق الأوسط، ومستعرضًا المبادئ الأساسية التى تتحكم فى حركتها. واختتمت لوحة الموزاييك بورقة الباحث المصرى مصطفى اللباد، بعنوان: «السياسة الإقليمية لحزب العدالة والتنمية التركى: دوافع إيديولوجية أم مصالح وطنية؟»، التى خلص فيها إلى أن السياسة الإقليمية التركية تتحرك بمزيج من الاثنين مع غلبة واضحة للمصالح

الوطنية التركية على الإيديولوجيا فى توجيه دفة السياسة الإقليمية التركية.

حاولت «شرق نامه»، قدر الجهد والإمكان، أن تبرز التنوع الواجب لطبقات ومستويات التحليل المختلفة للنموذج التركى، بما يليق بقدر هذا النموذج ووهجه وبالشكل والمضمون الذى يتفق وأهمية هذا النموذج راهنًا ومستقبلًا. وهى إذ تفعل ذلك بكل موضوعية القصد ووضوح الانحياز للمعرفة العلمية المحيطة بالظواهر العميقة ودوافعها المركبة، فإنها ترتضيك عزيزى القارئ -ولا أحد غيرك- حكمًا ووصيًا؛ مثلما تقبل بحكمك فى ما أصابت فيه ... وأخطأت ■

شرق نامه

أثر التقاليد العلمانية على تطور النظام السياسى التركى

عمر تاشبينار * ÖMER TAŞPINAR

ورثت الجمهورية التركية عن الإمبراطورية العثمانية تقليدًا راسخًا يكرس مبدأ مصلحة الدولة الذى يقضى فى كثير من الأحيان بإعلاء هيمنة الدولة على الدين. وفى السياق العثمانى كان ذلك السمو السياسى على الحوزة الدينية ممكنًا بفضل احتواء المؤسسة الدينية الإسلامية داخل جسد الجهاز الإدارى للإمبراطورية. وفى امتداد ملحوظ للنموذج العثمانى لم تحاول العلمانية فى تركيا أن تفصل بين الدين والدولة، بل قام النظام الجمهورى بممارسة السيطرة الحازمة على المؤسسة الدينية واحتكار الأنشطة الإسلامية واحتواء رموزها داخل المؤسسة البيروقراطية للدولة. وعليه فإن تحليل هذا الامتداد التاريخى سوف يسهل كثيرا من مهمة فهم العلمانية فى النظام السياسى التركى. وطبقا لرأى خليل إينالشيك المؤرخ المرموق للتاريخ العثمانى فإن تأصيل هذا التقليد من قبل الدولة العثمانية يعود إلى عاملين: أحدهما من آسيا الوسطى والآخر فارسى[١]. ولتلخيص هذه الفكرة يمكن القول بأن العثمانيين طوروا من خلال جذورهم فى وسط آسيا فكرة أن الدولة تستمر بالحفاظ على ما يطلق عليه «تورو» أو «ياسا»، وهو عبارة عن مجموعة من القوانين توضع مباشرة من قبل الحاكم. وقام السلاطين تنفيذًا لذلك المبدأ بتحديد السلطة السياسية من خلال سلطة التشريع. كذلك ورث أسلافهم من العثمانيين والسلاجقة –من آسيا الصغرى– عن الإمبراطورية الساسانية فى فارس المفهوم السياسى الذى يساوى بين الدولة والسلطة المطلقة للحاكم فى حفظ العدالة، مما جعل درجة عدالة الحكم تعتمد فى النهاية على الصفات الأخلاقية له. كان للدين فى هذا السياق السياسى والاقتصادى دور فى خدمة شرعية سلطة الدولة؛ فعندما اعتنقت معظم القبائل التركية فى آسيا الوسطى الإسلام فى القرن التاسع كان للدين الجديد دور هام فى تثبيت

(*) مدير مشروع تركيا فى مؤسسة بروكنجز للأبحاث–واشنطن.

أركان السلطة المركزية. وكان الإسلام الذى يقوم على الكتاب وتفسير الرسالة السماوية مناسبًا لعملية الانتقال من البداوة إلى المراكز السياسية المستقرة. على أن أهم العوامل كان أن الإسلام أوجد وسيلة السيطرة السياسية والاجتماعية ونظام المعتقدات الذى أثبت جدوى أفضل كثيرًا من عامل «الشامانية» الساحر والغريب الذى بنيت عليه الممالك الوراثية فى تركيا[٢]. ولهذا السبب فإن الدول التركية كالسلجوقية ومن بعدها العثمانية، شجعت بقوة الدخول فى الإسلام وبدأت فى الدفاع عن قيمه الأصيلة[٣]. ولعب الإطار الروحى والقانونى للإسلام فى ذلك الحين دورًا هامًا فى تدعيم أركان جهاز الدولة القائم على الإملاءات الفوقية. وبعبارة أخرى فإن السلاطين المؤمنين اعتبروا أن الحوزة العثمانية تعدت مرحلة الأسرة لتتحول إلى مؤسسة إسلامية كان لابد أن تحكم بالعدل. ولكن الأسرة التى أسست الإمبراطورية ظلت مترددة إزاء السماح للإسلام بتقرير الحدود السياسية والقانونية لسلطة الدولة. وبالنظر إلى قوة الدين فى تحريك الجماهير، فإنه حتى العلماء من الحراس على الشريعة كانوا محل ريبة الحكام العثمانيين[٤]. وبهذه العقلية الحريصة كان رد الفعل العثمانى على التهديدات المحتملة هو وضع المؤسسة الدينية تحت الرقابة البيروقراطية للدولة. وكان السلاطين العثمانيون يعتبرون سلطتهم الرقابية على حراس الأصالة الدينية هى امتداد طبيعى لسمو الدولة. ولما كانت الرموز الدينية هى همزة الوصل بين الدولة والمجتمع؛ فلم يكن غريبًا أن يخضعوا للرقابة المركزية. بل أكثر من ذلك فإن ولاء العلماء للسلطان كان على درجة عالية من الأهمية وذلك لإجهاض أى معارضة إسلامية للحكم السلطانى ولتفادى المواجهات السياسية. ومن خلف هذه الواجهة التسلطية على الدين كان الإطار الأخلاقى المستمد من الإسلام يحمى الرعايا العثمانيين وهو ما قامت بتحديد معالمه وتقنينه الالتزامات والواجبات الدينية للدولة.

عبر شريف ماردين عن هذا المفهوم الدينى بقوله أنه كان يرقى إلى منزلة عقد اجتماعى ضمنى مبنى على مفهوم الحسبة فى الإسلام، أى الحرص على الخير والعدل. وبناءً عليه فإن مبدأ فعل الخير الذى يحض عليه الإسلام شكل نوعًا من الترتيب الاجتماعى الاقتصادى ضد الظلم وقام بحماية أرواح وممتلكات المواطنين العاديين[٥]. وآمن السلاطين بالفعل أن التطبيق السليم للدين يولد نوعًا من القبول والانسجام الاجتماعى، ولهذا كانوا يحاولون تفادى المواجهة مع العلماء. وفى ذلك الاتجاه كان المركز السياسى واعيًا لحقيقة أن الشرعية التى يقف عليها النظام السياسى العثمانى مدينة فى وجودها إلى حد بعيد للإسلام، فالدين فى مثل تلك الظروف يصبح الطريق إلى الحفاظ على الهيمنة السياسية دون إفساد الانسجام الاجتماعى[٦]. اشتملت الصفة المميزة لعلاقة المنافع المتبادلة بين العلماء والدولة على عنصرى التكامل والتبعية؛ فالإسلام العظيم والصحيح ممثلًا فى شيخ الإسلام على رأس هيئة العلماء تم إدماجه فى جهاز الدولة. أما حيوية شيخ الإسلام - تمامًا مثل بقية الطبقة الدينية-، فقد كانت منحة من الدولة وكان السلطان هو الذى يحدد مسار حياة شيخ الإسلام فى مراحلها المختلفة. وتبوأ شيخ الإسلام منصب الرئيس الرسمى الأعلى للنظام القضائى وكان عضوًا فى المجلس الإمبراطورى، وبالرغم من مركزه الرفيع على سلم وظائف الدولة إلا أنه كان يمكن

للسلطان عزله بسهولة -شأنه شأن كافة موظفى الدولة- فى حالة أى نزاع جدى معه. وتعد حادثة شيخ الإسلام الذى حاول فى عام ١٧٠٢ أن يحصل لنفسه على مركز الوزير الأول مما كلفه حياته، دليلًا واضحًا على صحة ذلك[٧].

وإلى جانب هذه التبعية الفعلية؛ فإن التكامل بين الدولة والدين تم تحقيقه على المستوى القضائى بفضل شبكة واسعة من الوظائف الإدارية والقضائية التى ملأها قضاة محليون تم تدريبهم على أساس من الشريعة.

ومن وجهة نظر المؤسسة الدينية، فإن شرعية الدولة كانت تتأتى من قدرتها على حماية المجتمع الإسلامى، ولهذا فقد كان تهديد الدولة يعنى بالتعريف حركة ضلال، وفى ذلك الإطار السياسى كان من النادر جدًا أن تعارض الطبقة الدينية القوانين العلمانية المتعلقة بالنشاط الإدارى للدولة. وكانت السلطة النهائية والعليا موجودة داخل القصر العثمانى من السلطان نفسه ومسؤولى القصر. وكما يذهب ماردين فإن هيئة العلماء التى تم تعليمها فى المدرسة الدينية كان عليها أن تخوض تجربة التدريب العملى لتخفيف الصدمة التى لاقتها لدى اكتشافها أن حكم الشريعة لم يكن يغطى جميع الحالات المعروضة عليهم، وأن هناك مصلحة عليا للدولة فى العمل بطريقة مستقلة عن القيم الإسلامية[٨]. كانت هذه المصلحة العليا للدولة العثمانية امتدادًا تاريخيًا لما سبق الإشارة إليه من فهم وسط آسيا وتركيا لـ «الياسا»، التى يعود أصلها إلى ما قبل جنكيز خان وبناء على ذلك كان للسلطان أن يضع قواعد ويسن قوانين بطريقة تعتمد بالكامل على مبادرته وفكره. وهذه القوانين المستقلة عن الشريعة ويطلق عليها القانون، كانت مبنية على العقلانية وليس على المبادىء الدينية ومطبقة بشكل أساسى فى مجالات القانون العام والإدارى والجنائى وكذلك فى مجال المالية العامة للدولة[٩]. وكان بعض القانونيين الإسلاميين يعتبرون هذه القوانين التى تصدر فقط بناء على مرسوم سلطانى غير ضرورية حيث أنهم تمسكوا بإمكانية حل كل المشاكل القانونية على أساس من الشريعة. إلا أن مبدأ القانون أصبح راسخًا بقوة فى إقليم الدولة العثمانية، حيث كان أغلب رجال القانون الإسلاميين العاملين فى خدمة الدولة يؤكدون على ضرورة وجود القانون وعلى شرعيته[١٠]. وبتحقق سمو الدولة على الحوزة الدينية ليس من الصعب تصور أن شيخ الإسلام كان يتفنن فى الممارسة الذهنية لمواءمة القانون داخل الإطار الإسلامى المناسب. وقد سميت هذه القوانين فى مرحلة لاحقة «فرمانات» أو «مراسيم سلطانية»، ومما لا يدعو للدهشة أن هذه الفرمانات كانت تحوى صيغة تنص على مطابقتها للشريعة وللقوانين السابقة عليها، وهذا التكامل للإسلام والدولة فى حكم واحد كان يعبر عنه بالشعار الرسمى الذى يصف الإمبراطورية العثمانية باصطلاح دين ودولة[١١]. وكانت الرسالة التى يحملها هذا الاصطلاح هى أن أحدهما لا يقوم إلا بالآخر؛ فالدولة هى تجسيد للدين والدين هو روح الدولة. وبذلك تكون الدولة العثمانية قد حققت المثل الأعلى القرآنى القائل بوحدة الدولة والدين.

اكتسب هذا التكامل الوظيفى للسلطة الدينية والسياسية شرعية من بعد أن حصل السلطان سليم (١٥١٢ - ١٥٢٠) على الخلافة وسمح للسلاطين العثمانيين بارتداء عباءة خلافة الرسول محمد. وفى

هذا الإطار من وحدة الدولة والدين كان للإسلام الأصولى حيز ضيق لتكوين نوع من المعارضة، ونتيجة لذلك –وعلى العكس مما كان جاريا فى أوروبا الغربية– لم يكن هناك مكافئ عثمانى لعلاقات المواجهة بين الدين والكنيسة. نجح العثمانيون فى خلق دولة قوية كانت السلطة فيها مركزة فى يد السلطان وحاشية صغيرة موالية له بالكامل، وفى جميع الأحوال فإن التأكيد على قيمة الاستقرار والسيطرة المركزية نتج عنه مفهوم سياسى محافظ فى الأساس بحيث كان أى تغيير فى النظام الاجتماعى أو الاقتصادى يتبعه عواقب سلبية. كانت الدولة تهدف إلى السيطرة على كل قطاعات المجتمع، ولم تترك مجالا لتحديات اجتماعية أو اقتصادية قد تخل بمركزها الحاكم. ومالت التركيبات الاجتماعية والاقتصادية إلى البقاء فى حالة خمود لأنه لم يسمح لأى قطاع فى المجتمع - سواء زراعى أو تجارى– بأن يحوز القوة الكافية التى تسمح له بتحدى النظام السياسى. وفى هذه الظروف لا يمكن إلا لعوامل خارجية أن تفرض تحديًا جديًا على الاستقرار العثمانى، وظهر ذلك فى القرن السادس عشر حينما وقعت ثورة الأسعار بسبب تدفق الذهب والفضة من العالم الجديد إلى حوض البحر المتوسط[١٢]. وازداد الوضع الاقتصادى سوءًا عندما ثبت أن الدولة العثمانية غير قادرة على المنافسة مع الطرق الجديدة للتجارة وأصبح الاقتصاد العالمى متركزًا –بطريقة متزايدة– فى غرب أوروبا. أخفق العثمانيون فى إنشاء عملة مستقرة للإمبراطورية بعد أن تم تخفيض قيمة عملاتهم المعدنية، كما أخفقوا فى الحفاظ على نظام ضريبى يضمن لهم النصيب الأكبر من فائض المناطق الريفية[١٣]. وبدءا من أواخر القرن السابع عشر وعقب سلسلة من الهزائم العسكرية فى أوروبا، كان تفوق الغرب عسكريًا فى الأساليب وفى التنظيم مما لا يمكن إنكاره.

أثر التدهور العثمانى وجهود التحديث على تركيا المعاصرة

كان التفوق الأوروبى عسكريًا مبررًا مشروعًا لإطلاق محاولات محاكاة المنجزات الغربية، حيث كانت الإمبراطورية العثمانية تواجه تحديات داخلية وخارجية متصاعدة، مما أدى بها إلى تبنى برامج للإصلاح تركز بالذات على الجانب العسكرى. ولم تقض هذه الإصلاحات فقط بشراء أسلحة أوروبية، ولكن أيضًا بتبنى العلوم الأوروبية وطرق تعليمها، وهو ما فتح الطريق أمام طرق جديدة من التفكير من الصعب فهمها على أساس إسلامى. ولما امتدت جهود التحديث العثمانى إلى مجالى الإدارة والحياة الثقافية شقت الأكاديميات ذات الطابع الغربى طريقها لتأخذ مكانها إلى جانب الأكاديميات العسكرية التى كانت أسبق منها فى الوجود. ونتج عن ذلك زيادة حدة البون الذى يفصل بين النخب الدينية والنخب السياسية، حيث كان لكل منهما رؤيته المختلفة للعالم وهو ما أثار حفيظة هيئة العلماء حيث مهدت تلك التطورات الطريق لمفهوم ضمنى يقول بأن الإسلام هو من قوى الرجعية[١٤]. لا يمكن فى الواقع فهم السهولة التى أعلنت بها الإصلاحات القانونية والتعليمية والإدارية فى فترة التنظيمات (١٨٣٩ - ١٨٧٦) إلا من خلال السياق الأيديولوجى للمصلحة العليا للدولة. اشتملت هذه التنظيمات على تحول تدريجى إلى العلمانية فى مجالات الإدارة والقضاء

والمؤسسات التعليمية، وهو ما أفضى إلى إضعاف مركز هيئة العلماء ومكانتها الاجتماعية. ومن خلال عملية إبعاد هذه الهيئة بطريقة مطردة عن مراكز صناعة القرار بلغ بها الأمر، بحلول النصف الثانى من القرن التاسع عشر، إلى حرمانها من الدور المركزى الذى كانت تقوم به فى مجالات القضاء والتعليم. كان الغرض الأساسى من عمل هذه التنظيمات هو استعادة سلطة الدولة المركزية، وكان من الأهداف الهامة لها كبح عملية التحول إلى الإقطاع التى بدأت فى القرن السابع عشر؛ فمن خلال عملية إنفاذ التنظيمات المركزية كان مسؤولو الدولة من الاتجاه التحديثى مسلحين بسلطة توقيع العقوبات، فاستطاعوا التخلص من القوى الخارجة عن السلطة المركزية والتى تكونت خلال القرنين السابقين. وتضمنت هذه الإجراءات بصفة رئيسية الأمور التالية: ١-إعادة المركزية إلى نظام جمع الضرائب وذلك بتحجيم سلطة الأعيان، وهم الأغنياء من جامعى الضرائب والذين كانوا قد تحولوا إلى صورة خطيرة من الطبقة الإقطاعية فى البلقان والأناضول. ٢-إلغاء الإعفاءات الضريبية لهيئة العلماء ولعوائد أوقافهم. ٣-حل جهاز الانكشارية لما سببه من مشاكل.

أمكن تقوية السلطة المركزية بفضل جهاز متطور للمراقبة والقهر والتأصيل الفكرى والسيطرة[١٥]، ويوحى توقيت إصدار التنظيمات الرسمية بأهمية عامل الضغط الديبلوماسى الأوروبى كمحفز على تنفيذ هذه الإصلاحات الإدارية والقانونية. صدرت أول مجموعة مراسيم عام ١٨٣٨ مباشرة عقب نجاة الإمبراطورية من التحدى العسكرى من جانب محمد على، وهى التى لم تكن ممكنة إلا من خلال الدعم الخارجى. وصدرت المراسيم الإصلاحية فى المرة الثانية عند اندلاع حرب القرم عام ١٨٥٦ فى ظروف بدت كأنها فرصة مواتية للإمبراطورية العثمانية للقبول بها كقوة أوروبية. وفى هاتين المناسبتين اهتمت الإدارة العثمانية بصفة خاصة بالإعلان عن مساواة الأقليات المسيحية بالمسلمين أمام القانون العثمانى[١٦]. وبهذه النظرة يمكن اعتبار أن تلك التنظيمات الإصلاحية هى خطوة إضافية فى اتجاه العلمانية فيما يتعلق بمعاملة غير المسلمين، فعلى سبيل المثال من بين عديد من الإصلاحات الإدارية والقانونية أعلن المرسوم الإمبراطورى لعام ١٨٣٩ عن مساواة جميع رعايا الدولة أمام القانون وذلك لأول مرة فى التاريخ العثمانى. ثم صدر قانون عقوبات جديد فى عام ١٨٤٠ ثم مرسوم شاهانى فى عام ١٨٥٦ يؤكدان على نفس هذه النقطة[١٧]، وهو مايعنى عمليًا أن أساس قبول المسيحيين واليهود والمسلمين جميعا إلى المدارس والوظائف الإدارية كان واحدًا. وفى نفس الوقت فإن الضريبة الخاصة بغير المسلمين -الجزية- كان قد تم إلغاؤها، وهو ما أدى إلى خضوع غير المسلمين للخدمة العسكرية ولكن كان لهم الخيار لدفع ضريبة كبدل لإعفائهم منها. كان الحجم المتزايد من اللوائح والقواعد بطبيعته علمانيًا ووقع فى القلب من هذا التغيير التحول فى طبيعة عمل القائمين على العمل الإدارى من القاضى التقليدى إلى الموظف الإدارى. وبالتدريج نشأ نظام من المحاكم العلمانية المختصة بالقضايا التى تنجم عن تطبيق الحفنة الجديدة من التنظيمات، ولهذا أضحى القانون الدينى جزءا من القانون الخاص الذى تطبقه المحاكم الشرعية ويتعامل فى الأساس مع الأحوال الشخصية كالزواج والميراث[١٨]. تمثلت الصفة العملية للبيروقراطية العثمانية فى عام ١٨٧٠ بدعمها لهذه النظرة

الإيجابية للأمور[١٩]، بيد أن المقاومة الإسلامية لذلك كانت مستمرة حيث دفع رجال الدين من ذوى النفوذ بأنه ليس من سلطة الدولة أن تنشىء مؤسسات اجتماعية تقوم على إنكار الدور الرائد للإسلام. وداخل صفوف مماثلة لذلك ولكن أعمق فكرًا كانت هناك مجموعة من العثمانيين المثقفين، نافذة إلى ثقافة وتاريخ الغرب، تعارض الاتجاه الإصلاحى الأوتوقراطى لرجال الدولة من واضعى التنظيمات وكانت وجهة نظرهم التى تبنتها حركة شباب العثمانيين السياسية هى أن لكل مجتمع ثقافته الخاصة التى تحميه من الانحلال، وأن العثمانيين أهملوا البعد الدينى الهام جدًا فى الثقافة لدى محاكاتهم الغرب بطريقة سطحية[٢٠].

بدأت حركة العثمانيين الشباب فى نشر أفكارها فى ستينيات القرن التاسع عشر، وكانت تتميز بأيديولوجية الصفوة وتكونت فى الأساس من شباب موظفى قسم الترجمة فى وزارة الشئون الخارجية من الكتاب والصحفيين المتأثرين بالقومية الرومانسية الغربية، وآخرين من الصفوة المتعاطفة مع إصلاحات ذات روح إسلامية. وإلى جانب خلافاتهم الأيديولوجية كان العثمانيون الشباب متفقين على مبادئ تشمل الدستورية والحاجة إلى تحديث الجهاز الحكومى مع الحفاظ على الإسلام كعنصر مركزى للنسيج الاجتماعى. وبذلك فلا غرو أنهم كانوا من أشد المؤيدين لنشر أول دستور فى التاريخ العثمانى يصدر تحت حكم السلطان الجديد عبد الحميد الثانى (١٨٧٦ - ١٩٠٨). وفى المقابل لم يكن السلطان عبد الحميد من المتعاطفين مع شباب العثمانيين ولا مع النظام البرلمانى الذى كانوا يعضدونه؛ بل كان فى جوهره على العكس من ذلك سلطانًا لا يريد أن يتقاسم السلطة فى إطار من الملكية الدستورية حتى أنه بعد وقت قصير من إعلان الدستور ولدى قيام حرب جديدة مع روسيا وجد فى ذلك عذرًا مناسبًا لوقف العمل بالدستور[٢١]. كان عبد الحميد الثانى على الأغلب أول سلطان عثمانى يتفهم بدقة طبيعة خطر القومية على تلاحم الإمبراطورية، فقد ساقته الحركات الانفصالية على أساس عرقى -مثله مثل عديد من شباب العثمانيين- إلى رؤية مستقبل الإمبراطورية كامنًا فى مزيد من تلاحم المجتمع العثمانى. وكان عبد الحميد مدركا بشدة للنماذج الصاعدة فى الروح الوطنية التركية، ولكنه كان معتقدًا أن التضامن الإمبراطورى لا يمكنه الاعتماد على أى جماعة عرقية؛ بل على الإسلام. وبهذا كان يبدو أنه قد تفهم أن النموذج الغربى للدولة القومية قد اكتسب زخمًا قويًا ليس فقط من خلال جاذبيته العرقية القومية، بل بتعبئة المواطنين على أساس من تحديد هويتهم من خلال المؤسسات والقيم التى تؤيدها الدولة. ولهذا وبغرض وضع حد للتفتيت الإقليمى والقومى للإمبراطورية العثمانية، فإنه أنشأ فكرة وحدتها الإسلامية ودعا إليها، ولكن عندما تبنى السلطان فكرة الوحدة الإسلامية كانت غالبية السكان فى الأراضى المسيحية قد ضاعت منه وبدأ تدفق كثيف من اللاجئين المسلمين إلى اسطنبول والأناضول. لم تكن رسالة عبد الحميد عن الوحدة الإسلامية محاولة غير واقعية لتوحيد كل المسلمين، بقدر ما كانت جهدًا أصيلًا لتوحيد شعبه حول رموز ومؤسسات إمبراطورية كالخلافة[٢٢]. وبالرغم من تسلط نظام عبد الحميد الذى دام قرابة الأربعين عاما إلا أنه لم يضع حدًا لعملية التحديث. شهد حكم عبد الحميد، من وجوه شتى، استمرار ما قد تم

البدء فيه إبان زمن حكام التنظيمات؛ فمجال التعليم العام بالذات كان المجال الذى شهد أكبر غزواته. وكان النموذج الفرنسى للجراند ايكول (المدرسة الكبيرة) لا يزال مؤثرًا على نظام التعليم العالى العثمانى فى فترة حكمه[٢٣]، حيث ظلت هذه المدارس العسكرية والتقنية –حتى خلال حكم نظامه القهرى سياسيًا– مراكز ثقافية هامة تمهد التربة لقوميى المستقبل والحركات ذات الخلفية الغربية.

لاقت دعوة النظام إلى الوحدة العثمانية الإسلامية صدا محدودًا جدًا لدى العدد المتزايد من المجموعات الأفضل تعليمًا من موظفى الدولة وضباط الجيش، وهو أمر ليس مستغربًا بالنظر إلى ما سبق، إذ إن تعليمهم الإيجابى ومهاراتهم المهنية والفلسفة التى وضعتها نظم التعليم الفرنسية جعلت نظرتهم السياسية عن النخبة الجديدة تتماشى مع العلمانية القومية. وبدأ المتشددون منهم فى التساؤل عن جدوى الإبقاء على الربط بين الدولة والإسلام، إلا أنهم بالرغم من عدم حبهم لنظام عبد الحميد فإن معظم الضباط وموظفى الدولة من العلمانيين كانوا يرون فى الإسلام وسيلة ضرورية للإبقاء على تماسك الجماعات العرقية المتعددة التى تتكون منها الإمبراطورية العثمانية. انغمس ذلك الجيل من المتعلمين القوميين فى تسعينيات القرن التاسع عشر المعروف باسم «تركيا الفتاة» فى حركات المعارضة السرية، وأصدر صحفا معارضة للنظام تروج لمبدأ الحكومة الدستورية. كذلك فإن لجنة «الاتحاد والترقى» التى أسسها أربعة من طلاب الطب أضحت بسرعة أكثر منظمات الشباب التركى شعبية[٢٤]، بعدما حازت تلك اللجنة قوة عسكرية وتنظيمية لها وزنها بانضمام ضباط من الجيش التركى إليها. وفى تلك الأيام تم تطويرها لتتحول إلى منظمة شاملة تقوم بتمثيل طوائف مختلفة ولكن يوحدها جميعًا هدف استرجاع الحكومة الدستورية. وعلى كل الأحوال فإنه فى عصر التفتت القومى كان مصير كل من حلم عبد الحميد فى الوحدة الإسلامية، والمشروع الوطنى لـ «تركيا الفتاة» فى التضامن العثمانى هو الزوال. وعلى الرغم من أن ضباط الجيش فى لجنة «الاتحاد والترقى» نجحوا فى الإطاحة بنظام عبد الحميد وإعادة الحكومة الدستورية عام ١٩٠٨، إلا أنهم سرعان ما أدركوا أن مثلهم العليا عن الوطنية والديموقراطية لم توقف حركات القوميين الألبان والعرب والأرمن. وباختصار فإن القومية العرقية أثبتت أنها أكثر قدرة على الانتشار من كل تصورات البيروقراطية العثمانية وعبد الحميد نفسه و«تركيا الفتاة». وفى هذه الظروف المحبطة ظهرت آخر موجة من القومية فى الإمبراطورية العثمانية فى صورة قومية تركية؛ وبعبارة أخرى فقد أظهرت القوميات الألبانية والعربية حدود رسالة الوحدة الإسلامية الإمبراطورية وفتحت الطريق أمام الاتحاديين للانخراط فى مزيد من القومية العرقية العلمانية ذات ميول تنزع إلى وحدة تركية. بل أكثر من ذلك، ففى أعقاب فشل ثورة إسلامية مضادة فى عام ١٩٠٩ أصبح الاتحاديون شديدى الريبة فى العمل الإسلامى[٢٥]، ولعل أكثر الإصلاحات العلمانية مغزى فى حقبة «الاتحاد والترقى» (١٩٠٨– ١٩١٨) هى: ١–عزل شيخ الإسلام من الوزارة. ٢–البدء فى وضع المحاكم الشرعية تحت الرقابة العلمانية لوزارة العدل. ٣–ضم مؤسسة المدرسة إلى الاختصاص القانونى لوزارة التعليم. ٤–إنشاء وزارة جديدة للمؤسسات الدينية.[٢٦] وعلى الرغم من أن الإصلاحات العلمانية التى قامت

بها لجنة الاتحاد والترقى لم تمض شوطًا بعيدًا مثل تلك التى قام بها الكماليون بعد عقد من الزمان، إلا ان هناك قدرًا ملحوظًا من الاستمرارية بين الشباب التركى والحقبة الجمهورية. وخلافا لما ترددده الكتابة الرسمية للتاريخ عن الإصلاحات الكمالية فهناك عوامل مهمة للاستمرارية بين الكمالية وتقاليد الدولة العثمانية.[٢٧] وهذه الاستمرارية كانت واضحة بصفة خاصة أثناء فترة الحزب الواحد من ١٩٢٣ - ١٩٤٦ عندما تولت الحكومة الكمالية التقاليد السياسية فى التسلط البيروقراطى فى ثوب جمهورى.

تشارك الكماليون من الآباء المؤسسين للجمهورية التركية مع الإصلاحيين ولجنة «الاتحاد والترقى» فى فهم مشترك لدور الدولة كالعامل الرئيسى فى عملية التحديث؛ فقد كانت النظرة المركزية للجمهورية إلى التقدم مثقلة بشدة بالتقليد البيروقراطى العثمانى وهذا التقليد الإمبراطورى للتحديث من أعلى وهندسة المجتمع كان يجرى اتباعه بنوع من الحماسة العقيدية لبناء دولة قومية علمانية[٢٨]. وليس مستغربًا إذن أن الكماليين كانوا مهتمين فى المقام الأول بإنشاء سلطة مركزية وليس حكومة ديموقراطية. كذلك فإن المناخ الدولى العام فى العشرينيات والثلاثينيات كان يصعب أن يولد فيه أى ليبرالية. وعلى كل حال وبالمفهوم العلمانى للإصلاحات الكمالية فإن هناك استمرارية أيديولوجية لها وزنها بين حكم «الاتحاد والترقى» (١٩٠٨ - ١٩١٨) وحكم فترة الحزب الواحد (١٩٢٣ - ١٩٤٦)، فالإصلاحات العلمانية التى قام بها حزب أتاتورك (حزب الشعب الجمهورى) كانت بالتأكيد أكثر شمولًا من سياسات الاتحاديين، ولكن لكى نفهم العلمانية التركية بصورة أفضل فلابد من التأكيد على أن العلمانية الكمالية كانت تتويجًا لموجة ذات ثقافة غربية بدأت قبلها بمائة عام تقريبًا بإصلاحات التنظيمات واستمرت مع شباب العثمانيين و«تركيا الفتاة»[٢٩].

أثر اليعقوبية الفرنسية على العلمانية التركية

لعبت التجربة السياسية التى خاضها اكتسبها مصطفى كمال كقائد عسكرى خلال حرب الاستقلال دورًا حاسمًا فى تشكيل نظرته إلى التأثير الاجتماعى للدين فى مجتمع الأناضول، فمن أجل تأسيس جمهورية علمانية على النسق الغربى كان لابد له أن يلغى السلطنة العثمانية، ويتخلص من الخلافة ومن الحروف العربية والتعليم الإسلامى والأخوة الصوفية. لقد كان لكمال رسالة تمدينية متأثرة بشدة بالثورة الفرنسية وخصوصا بالتقاليد الفرنسية المعادية للمؤسسة الدينية (لايسيتى) وهو نوع معين من العلمانية النشطة المدفوعة بقوة الدولة. وبالنظر إلى التأثير الجارف لفلسفة التنوير الفرنسية والمثل الثورية على الكماليين و«تركيا الفتاة»، فلا يستغرب المرء لدى ملاحظة أن العلمانية التركية طورت ملامح خاصة بها تشبه المراحل الأولى من اللايسيتى الفرنسية. ففى السياق الثورى الفرنسى، كما يلاحظ رينيه ريموند، اكتسبت (اللايسيتى) بعدًا شديد العداء للمؤسسة الدينية. ويطرح ريموند أن ذلك الاتجاه المعادى للمؤسسة الدينية كان خاصية مهمة من خصائص التقاليد السياسية لليعاقبة و(اللايسيتى) المتشددة للأحزاب الجمهورية والمتطرفة التى

حكمت فرنسا خلال العقود الثلاثة الأولى للجمهورية الثالثة (١٨٧١– ١٩٤٠)[٣٠]. وبناء على مفهوم (اللايسيتى) المعادية للمؤسسة الدينية يستطيع المرء تقصى التشابه القوى بين اليعقوبية والكمالية فى فهمهما للعلمانية، ففى كلتا الحالتين تقوم نخبة مركزية أصبح الدين بالنسبة لها صنوا لقطاعات الثورة المضادة فى المجتمع بممارسة اللايسيتى كسياسة للدولة وهى متطرفة فى التزامها بحراسة المكاسب الثورية. وكانت المراكز السياسية لكل من الكماليين واليعاقبة تدعى لنفسها دورًا تقدميًا ضد الأعداء الرجعيين، وكنتيجة لذلك تحولت (اللايسيتى) –وفى سياق الاستقطاب المحيط بالكماليين واليعاقبة على حد سواء– إلى الخط الفاصل بين التقدميين والمحافظين، وبين التقليديين والمجددين، وبين المستنيرين وأهل الظلام، وبين الثوريين والرجعيين وهكذا.. وفى ذلك الصدد فإن (اللايسيتى) التركية والفرنسية اكتسبت خصائص من الأيديولوجية بمفهوم مشحون سياسيًا ذهب بها بعيدا عن محددات العلمانية الأنجلوساكسونية.

مثلت اليعقوبية الفرنسية بجذورها الضاربة فى المواجهات الفلسفية والعسكرية لثورة ١٧٨٩ نموذجًا شديد المركزية متشددًا للتغيير الاجتماعى، وعلى ذلك فليس من المستغرب أنه فى وجود الطبيعة المتشددة للثورة الثقافية الكمالية التى كانت تهدف إلى اللحاق السريع بالحضارة الغربية كان أهل التحديث من الأتراك يجدون هويتهم بسهولة فى صفوف اليعاقبة وليس فى صفوف الليبرالية الأنجلوساكسونية، تلك التى تؤمن بالتغيير الاجتماعى عن طريق التطور. وبذلك المفهوم فإن مصطلح (اللايكليك) فى التركية المشتق من (اللايك) بالفرنسية يكشف عن ميل فلسفى جذوره أعمق من مجرد الاشتقاق اللغوى، أى أن الاصطلاح التركى يعكس شعورًا بالرسالة التمدينية التى شارك فيها الكماليون والشباب التركى نظراءهم الفرنسيين[٣١]. أصبحت (اللايسيتية) فى المعجم السياسى الكمالى اختبارًا للحداثة، ولكى يكون المرء مواطنًا تركيًا مستنيرًا وقوميًا وجمهوريًا وحديثًا ومتمدينًا؛ فإنه بالتعريف لابد أن يكون علمانيًا. وانخرط الكماليون فى علمانية مسيطرة على السياسة حيث إنهم كانوا يؤمنون أن الإسلام كأسلوب للحياة يعيق التحول الإيجابى للفرد. وهذا الجانب المتشدد لما يسمى (اللايكليك) التركى يتشابه فى كثير من صفاته المهمة مع تطور (اللايسيتى) كأيديولوجية سياسية فى فرنسا بعد الثورة. كان اليعاقبة على سبيل المثال من المؤمنين بشدة أن الكنيسة الكاثوليكية ليس لها أن تستثنى من قوانين الثورة الفرنسية[٣٢]، ولذلك تبنوا صورة متشددة ومتطرفة من (اللايسيزم) على خطوط من السيطرة السياسية والتمدد، إذ كانت واحدة من المهام الصعبة التى واجهت نخبة الجمهورية الفرنسية هى المعركة الأيديولوجية ضد الاتجاه المحافظ للكنيسة الكاثوليكية. رأى هؤلاء فى الكنيسة الكاثوليكية قوة رجعية تملك سلطة مؤسسية تعيق تكوين مجتمع ديموقراطى مبنى على علمانية المواطنة، وبعبارة أخرى فإن عملية التعليم الكاثوليكى والتواصل الاجتماعى الكاثوليكى للشعب الفرنسى كان ينظر إليهما على أنهما غير متوافقين مع مثل العقلانية والديموقراطية والمواطنة والتقدم، وفى هذه الظروف لم يكن هناك بديل عن شن حرب سياسية واقتصادية وثقافية ضد الكاثوليكية ومركزها الروحى فى الفاتيكان. وهذه المرحلة من العلمانية الفرنسية أطلق عليها إميل

بولات اسم (لايسيتية الكفاح) وهى التى ميزت السنوات التى كانت بين قيام الثورة وعقد «اتفاق الكونكوردا» الذى وقعه نابليون مع الفاتيكان عام ١٨٠١[٣٣]. وخلال تلك السنوات قامت الدولة الثورية باتباع سياسة هجومية الغرض منها هو إحكام السيطرة على الكنيسة الكاثوليكية، وقطع علاقاتها مع روما، وتأميم ممتلكاتها، وفرض الدستور المدنى على أفرادها. وطبقا لذلك الدستور المدنى أضحت الكنيسة الفرنسية مؤسسة ديموقراطية بأعضاء سلك كنسى منتخبين تدفع أجورهم الحكومة، بل إنه بالمزايدة على الفصل بين الكنيسة والدولة كان المشروع الجمهورى فى تلك السنوات التى أعقبت الثورة الفرنسية هادفًا إلى إنشاء سيادة كاملة ضد وصاية روما، ولهذا كانت (لايسيتى الكفاح) مهتمة بالضرورة بسياسة التوسع وسياسة الهيمنة.

فرض التوتر فى العلاقة بين الدولة والدين على الكنيسة الخضوع للمعايير الجمهورية للنظام الجديد، فقد كان على رجال السلك الكنسى مثلا أن يقبلوا بإشراف السلطة السياسية التى كانت تشترك فى تسمية الأساقفة. إلا أنه من ناحية أخرى كانت الكاثوليكية معترفًا بها باعتبارها الدين الذى تدين به غالبية الفرنسيين، وكان مسموحًا للكنيسة أن تلعب دورًا فى مجال المرافق العامة وبالذات فى مجال التعليم. واستمر الاعتراف بالكنيسة الكاثوليكية كطرف شرعى فى المجال الاجتماعى العام حتى انتصار الجمهورية الثالثة.

وكان الانتقال من (لايسيتى الكفاح) إلى (لايسيتى التعايش) -إن أخذنا بمصطلحات بولات- قد أصبح ممكنًا فى أوائل القرن العشرين. وقد تحقق الفصل المحدد بين الكنيسة والدولة فى عام ١٩٠٥ وذلك بقانون جديد يعلن أن الدولة الفرنسية لا تعترف ولا تحبذ ولا تدعم أى دين[٣٤]، وبعبارة أخرى فإنه باتباع سياسة الفصل والعلمنة هجرت الدولة الفرنسية بالكامل مجال الدين وتعهدت بألا تمارس أى ضغط على التعليم الدينى والمؤسسات الدينية. وقاد ذلك إلى بدء مرحلة جديدة لما يعرف باسم (اللايسيتى الفرنسية) بنشوء نوع من التسامح الديموقراطى بين الكنيسة والدولة[٣٥]، وبذلك يمكن القول بأن فصل الكنيسة عن الدولة تم تسهيله بشكل كبير عن طريق عملية موازية لعلمنة المجتمع الفرنسى. ويمكن تحليل الانتقال من مرحلة (لايسيتى الكفاح) عبر مرحلة (لايسيتى التعايش) وصولا إلى مرحلة (لايسيتى التسامح) فى إطار من سياسة تحويل القيم أو علمنة الثقافة السياسية. بيد أنه من الأهمية بمكان أن نلاحظ أن (اللايسيتى الفرنسية) تعكس جوانب المواجهة الثورية فى التاريخ الفرنسى؛ ولهذا فإن عددًا قليلًا من بلاد العالم الغربى قامت بتطوير مفهومها عن العلمانية من خلال مبادئ دستورية تقضى بالفصل الجامد بين الدولة والدين. وعلى سبيل المثال فإن المفاهيم الأنجلوساكسونية والبروتستانتية عن العلمانية تختلف كثيرًا عن (اللايسيتى الفرنسية) بسبب تطبيق الثانية الفصل الجامد بين الدولة والكنيسة[٣٦].

يتشابه الفهم التركى للعلمانية أيديولوجيًا مع (اللايسيتى الفرنسية)، وهو أمر غير مستغرب فى ضوء قيام فرنسا بدور الراعى الروحى ثقافيًا وسياسيًا للإصلاحيين الأتراك منذ بداية عصر التنظيمات. وعلى الرغم من الفروق الهامة بين النموذجين من جهة تباين مستويات الوعى السياسى

والتسامح فإن كلا من تركيا وفرنسا يتقاسمان نظامًا جمهوريًا مستمرًا فى النظر إلى (اللايسيتى) باعتبارها العمود الفقرى للمشروع الثورى الخاص بكل منهما. إن هذه (اللايسيتى) أضحت بالنسبة لهذين البلدين جزءًا لا يتجزأ من إنشاء والحفاظ على الأيديولوجية الجمهورية. وفى ذلك الإطار الأيديولوجى فإن الكماليين واليعاقبة على السواء قد تبنوا نماذج من المعاداة للمؤسسة الدينية، إلا أن (اللايسيتى التركية) قد تحولت إلى نوع من المشروع السلطوى لهندسة أو تشكيل المجتمع. وعلى خطوط شبيهة بالعلمانية اليسارية فى فرنسا يرى الكماليون من الآباء المؤسسين أن الدين ينبغى أن يظل مقصورًا على حيز الضمير الشخصى للأفراد، مع الاحتفاظ له بدور هامشى فى الحياة العامة. وفى سبيل تطبيق ذلك المفهوم اتبع الطرفان نماذج من (لايسيتى الكفاح) التى هى من بقايا الجمهوريات الفرنسية وأحزاب الجمهورية الثالثة الفرنسية، والقاسم المشترك بين هذين النموذجين هو (اللايسيتى) المتشددة حيث استهدف كلاهما الدور الاجتماعى للدين، وليس الدين فى حد ذاته. وعلى سبيل المثال حرص كل من (اللايسيتى) الفرنسية والتركية على إقصاء الدين والرموز الدينية عن الدائرة العامة[٣٧]، وعليه فقد وقع انتقال الدين إلى الحيز الفردى. وعلى الرغم من ذلك التآلف الفلسفى، فإن بعض الفوارق الهامة تفصل بين (اللايسيتى) الفرنسية والتركية، فتطور (اللايسيتى الفرنسية) تم تتويجه بالفصل الكامل بين الكنيسة والدولة فى عام ١٩٠٥، بينما لاتزال الشؤون الدينية فى تركيا المعاصرة محكومة بالدولة. وعلى الرغم من أن غالبية المواطنين الفرنسيين هم من الكاثوليك، إلا أن الدولة الفرنسية ليس لها اتصال عضوى أو مؤسسى بأى مذهب دينى. أما فى تركيا فالدولة لا تقف على الحياد بين الجماعات الدينية، لأن الإسلام السنى يعتبر عمليًا دين الدولة، وهو ما تنتقده الأقلية العلوية التى تشكل ما بين ١٥ و٢٠٪ من التعداد الكلى للسكان. وفى النهاية فأهم الفروق بين (اللايسيتى) التركية والفرنسية هو فرق أيديولوجى. ففى تركيا تعتبر (اللايسيتى) شرطًا من شروط عملية الاتجاه نحو الغرب، بينما فى فرنسا شددت العلمانية على التحول نحو الديموقراطية وهذه نقطة هامة جدًا، لأن هناك إحساسًا عامًا بأن العلمانية التركية سادت على حساب عملية التحول نحو الديموقراطية. ويعود ذلك فى الأساس إلى أن (لايسيتى) تركيا تعتبر أن الديموقراطية الليبرالية بدون رقيب قد تفضى إلى استيلاء الإسلاميين على السلطة. ونتيجة لذلك فإن (اللايسيتى) فى سياقها التركى تصبح مبدأ سياسيًا متيقظًا لما حوله يضفى الشرعية على سمو الدولة على الحيز الدينى باسم التحديث والتقدم. وليس بمستغرب أن هذا المفهوم لـ (اللايسيتى) لا يفضى إلى فصل الدين عن الدولة، بل على العكس فإن التدخل المتشدد المتزايد من قبل الدولة فى الشأن الدينى ينتج رد فعل سياسيا على أساس من الدين. وبما أنه سوف تتم مناقشته فى إطار من الإسلام السياسى فى تركيا، فإن النتيجة غير المقصودة لهذا الفهم للعلمانية قد تكون هى التحول إلى دائرة مفرغة من الاستقطاب بين الإسلام السياسى والصيغة التركية من (لايسيتى التعايش) ناهيك عن (لايسيتى التسامح).

الخلاصة

إن الفهم الكمالى للإسلام كعامل ربط وقاسم مشترك بين كل أخطار الثورة المضادة والتهديدات ضد الجمهورية جعل من الفصل السلمى بين مجال السياسة ومجال الدين أمرًا غير واقعى، فالعلمانية أصبحت لذلك مفهومة على أنها عملية غير محسومة النتيجة. فلا الدولة تهيمن على الدين ولا المحافظون الدينيون سوف يستولون على السلطة. أما علمانية الفصل فقد كانت بطبيعة الحال غائبة فى ظروف الاستقطاب التى أحاطت بالثورة الكمالية. أما ما يميز العلمانية الكمالية عن الطرق العثمانية فى الحكم فليس إدخال المؤسسة الدينية إلى جهاز الدولة، بل هو تصميم النظام على تأسيس شرعيته على القومية التركية العلمانية. فالسلطنة والخلافة كان لابد من إلغائهما لأنهما كانتا مؤسسات إمبراطورية إسلامية من مرحلة ما قبل القومية تعيق تطور الهوية القومية التركية التى كان لابد من إيجادها. بل أكثر من ذلك، ففى محاولتهم لإيجاد شعور جماعى بالهوية القومية التركية لم يشأ الآباء المؤسسون أن يحرموا أنفسهم من الدور المحتمل والبناء الذى من الممكن أن يقوم به نوع من الإسلام المتمدين فى نطاق من الإصلاح. ولما كان من المحتمل أن الجماهير فى الأناضول سوف تقف فى مواجهة هذه الإصلاحات العلمانية الكمالية، فقد اتخذ الكماليون موقفًا من الدين يذكر بالطرق العثمانية كانت له جاذبية على الكماليين العمليين. وعلى أرض الواقع كان ذلك يعنى وضع ذلك الإسلام المتمدين فى نطاق من الإصلاح فى خدمة بناء المواطنة، وبذلك لم يكن مستغربًا أن تلك الخطة جعلت من الفصل الواقعى بين الدولة والدين أمرا أكثر صعوبة ■

(١) انظر خليل إينالشيك، الإمبراطورية العثمانية فى عصرها التقليدى من ١٣٠٠ - ١٦٠٠ (لندن: فونيكس ١٩٧٣) صفحات ٦٥ - ٧٦

(٢) فى مرحلة القبلية كانت الشامانية تمثل همزة الوصل بين العلمانية والقدسية أى بين الدنيا والآخرة وهى رحلة تتم تحت إرشاد الشامان غريبى الأطوار. ومن نافلة القول أن هؤلاء الشامان الغامضين لم يكونوا من المفسرين المرخصين من قبل الدولة ولكن اشخاصا مستقلين لهم اتصال بالآلهة عن طريق تمتعهم بالجاذبية الشخصية. لدراسة تفصيلية عن الشامانية فى وسط آسيا والقبائل التركية والتحول للإسلام انظر عوميت حسن (أنقرة فايانلارى ١٩٨٥) صفحة ٥١ - ١٠٧

(٣) المرجع السابق، ١١٠ - ١١٤

(٤) من أوائل حالات الخلاف بين الدولة ورجال الدين وقعت عندما اختلفت عائلة كندرلى التى خرج منها عديد من رجال الدولة للحكومة العثمانية مع الأسرة الحاكمة . انظر ستانفورد ج. شو تاريخ الإمبراطورية العثمانية وتركيا الحديثة مجلد ١، لندن، مطبوعات جامعة كيمبريدج (١٩٧٧) صفحات ٤١ - ٤٢ .

(٥) شريف ماردين ، الحرية من المنظور العثمانى، طبعة ميتين هيبر وأحمد ايفين، الدولة والديموقراطية والعسكر: تركيا فى الثمانينيات. (برلين ونيويورك، والتر دى جرويتر ١٩٨٨) صفحة ٢٦ –٣٠ .

(٦) طبقا للمفهوم الشرعى السنى فى إنشاء السلطة فإن الحاكم لا يستمد سلطته من النسب كما أن اللّه ليس مصدر سلطته. فالواجب الأساسى للسلطان وفقا للمذهب الشرعى السنى هو الحفاظ على الشريعة التى لا يستطيع تغييرها والتى تطبق عليه بنفس طريقة تطبيقها على أصغر المواطنين شأنا. انظر شريف ماردين الدين والعلمانية فى تركيا فى مطبوعات الشرق الأوسط الحديث، ألبرت حورانى وفيليب س. خورى وماري س. ويلسون (جامعة لوس أنجيليس وبيركيلى مطبوعات جامعة كاليفورنيا ١٩٩٣) ٣٥٠ – ٥٢

(٧) سيتين أوزيك تركيا لايك ليك (استنبول بهاء ماتباعسى، ١٩٦٢) ٤٢ .

(٨) شريف ماردين العادل وغير العادل، ديدالوس ، ونتر ١٩٩١، ١١٦ .

(٩) كانت حقيقة سقوط الحكومة الإسلامية الحقة منذ استيلاء المغول على بغداد عام ١٢٥٨ قد سهلت إدخال القانون الإدارى العلمانى ولذلك غدا مفهوم الخلافة العالمية حبرا على ورق فى القرن الـ١٥ والـ١٦ وأضحى لقب الخليفة لا يزيد على مجرد حاكم مسلم . انظر سى. هـ. فلايشر البيروقراطى والمثقف فى الإمبراطورية العثمانية – المؤرخ مصطفى على (١٥٤١ - ١٦٠٠) مطبوعات جامعة برينستون ١٩٨٦ صفحات ٢٨٦ - ٢٨٧.

(١٠) فى النظرية المتشددة للشريعة فإن الدولة ليس لها أية سلطة تشريعية حيث إن التشريع يأتى من اللّه وحده وقد تم التبليغ به عن طريق الرسالة ولكن منذ بداية الإمبراطوريات الإسلامية المبكرة كانت الممارسة القانونية قد عرفت الحلول التوفيقية مع الواقع السياسى وأقرت العرف وإرادة الحكام كحقائق قانونية واختارت كل الإمبراطوريات السنية أن تخضع لمدرسة قانونية واحدة وهى المعروفة من الدين. كما أن المذاهب الأربعة الحنفية والمالكية والحنبلية والشافعية التى تعود إلى القرن التاسع قد تسمت بأسماء مؤسسيها من الفقهاء.وقد تبنى العثمانيون المذهب الحنفى مما أعطى الحكام السياسيين قدرا عاليا من المرونة. انظر نيازى بيركيس تطور العلمانية فى تركيا .(مونتريال مطبوعات جامعة ماك جيل ١٩٦٤) صفحة ١٨٥ .

(١١) المرجع السابق صفحة ٩ - ١٠ .

(١٢) عمر لطفى باركان ثورة الأسعار فى القرن السادس عشر نقطة تحول فى التاريخ الاقتصادى للشرق الأدنى آى جى إم إى اس ، ٦ (١٩٧٥) ٣ - ٢٨ .

(١٣) من بعد انهيار نظام الثمار الذى كان يتكون من إيجار أراضى الدولة فى مقابل القيام بواجب الدفاع العسكرى كان جمع الضرائب يتم من خلال نظام الالتزام حيث كان الحق فى جباية الضرائب فى منطقة محددة يطرح فى مزاد ويقوم من يرسو عليه هذا المزاد بسداد قيمة الضريبة مقدما إلى الدولة وكان هؤلاء فى العادة من الأعيان الذين طوروا من سلطتهم وتسببوا فى مزيد من إضعاف للسلطة المركزية العثمانية سواء اقتصاديا أو سياسيا..

(١٤) من المهم ملاحظة أنه قد ظهرت بالفعل فى القرن السابع عشر حركة دينية متشددة معروفة بالقاضيزاديلير والتى تحت ستار التمسك بالأوامر القرآنية وتقاليد الرسول كان لها أثر فى تمسك السلطان والجمهور بالحدود الأصولية ولكن كانت مجهوداتهم للإمساك بزمام المبادرات الروحية فى المجتمع العثمانى ذات نجاح من طبيعة مؤقتة وعفوية. انظر فى شأن حركة القاضيزياديلير مادلين سى. زيلفى القاضيزاديليس تنافسية الفوضى فى استنبول فى القرن السابع عشر، نشرة دراسات الشرق الأدنى، ٤٥ رقم ٤ ١٩٨٦ صفحات ٢٥١– ٢٦٩ .

(١٥) لم تكن السلطة الأوتوقراطية للحكومة المركزية كما يراها برنارد لويس فى تناقص بل فى تزايد خلال القرن التاسع عشر ذلك أن المراجعات ذات الأصل الإسلامى لتصرفات السلطان الفردية كانت فى تآكل متزايد. انظر برنارد لويس ظهور تركيا الحديثة (أوكسفورد: مطبوعات جامعة أوكسفورد ١٩٦١) صفحة ١٣٤– ١٣٥.

(١٦) روديريك هـ. دافيسون الإصلاح فى الإمبراطورية العثمانية ١٨٥٦ - ١٨٧٦ (نيويورك: جورديان، ١٩٧٣) صفحة ٢٥– ٤٢ .

(١٧) المرجع السابق صفحة ١٧٨.

(١٨) ستانفورد ج. شو تاريخ الإمبراطورية العثمانية وتركيا الحديثة الجزء الثانى (لندن مطبوعات جامعة كيمبريدج ١٩٧٧) صفحة ١١٨ - ١١٩ .

(١٩) فى خلال السبعينيات من القرن التاسع عشر كان صفوت باشا وزير الشئون الخارجية الذى شغل أيضا عدة مناصب وزارية يجادل بأن الاقتداء بالغرب لا يعرف الحل الوسط وكان يعادل بين ذلك الاقتداء وبين التحضر. انظر فيروز أحمد صناعة تركيا الحديثة (لندن: روتليدج، ١٩٩٣) صفحة ٢٦ .

(٢٠) قام رجل الدولة العثمانى فى القرن التاسع عشر جودت باشا بالتقدم بقوة بآراء مشابهة لذلك ضد أولئك البيروقراطيين الراغبين فى ترجمة قانون نابليون لتطبيقه على المجتمع العثمانى. انظر شريف ماردين: الدين والسياسة فى تركيا الحديثة، فى الإسلام فى العملية السياسية طبعة جيمس باسكاتورى صفحة ١٤١

(٢١) برنارد لويس ظهور تركيا الحديثة (أوكسفورد مطبوعات جامعة أوكسفورد ١٩٦١) صفحة ١٦٨ - ١٧٠ .

(٢٢) للحصول على ملخص واف لجهود عبد الحميد لتحويل الصورة العامة عن الدولة غى عيون مسلمى الإمبراطورية انظر سليم ديرينجيل، اختراع التقاليد كجزء من الصورة العامة فى الإمبراطورية العثمانية المتأخرة، ١٨٠٨ - ١٩٠٨ دراسات مقارنة فى المجتمع والتاريخ، الجزء رقم ٣٥ رقم ١ ١٩٩٢ صفحة ٣-٢٩

(٢٣) وهذه بعض الأمثلة: أسست مدرسة الملوكية عام ١٨٥٩ كمركز لتدريب النخبة من موظفى الدولة ثم تم تطويرها ومراجعة مناهجها لتشمل العلوم الحديثة. ومثل الملوكية كانت الكلية الحربية قد توسعت وطورت وكذلك كليات الطب المدنية وبعض المؤسسات الأخرى مثل المدفعية والبحرية والهندسة العسكرية وفى ذلك كان السلطان يكمل عمل أسلفه. وبعد تحضيرات استغرقت وقتا طويلا فتحت أول جامعة محلية فى العالم الإسلامى أبوابها فى استنبول عام ١٩٠٠ كما أن التوسع الكبير فى المدارس الابتدائية والثانوية وكليات اعداد المعلمين كان يجرى على قدم وساق. انظر إلبر أورتيالى.

(٢٤) لدراسة تفصيلية عن الشباب التركى انظر فيروز أحمد الشباب التركى فى السياسة التركية (أوكسفورد مطبوعات كلاريندون ١٩٦٩) وسينا أكسين الشباب التركى والاتحاد والترقى (استنبول رمزى كتابوى ١٩٨٧)

(٢٥) إرجون أوزبودون مقدمات العلمانية الكمالية فى طبعة أحمد ايفين تركيا الحديثة الاستمرار والتغيير (أوبلادين: ليسكى فيرلاند ١٩٨٤) صفحة ٢٧–٢٩

(٢٦) يمكن تحليل الرواية التاريخية الرسمية للجمهورية على أنها على الأفضل جزء من العملية الكمالية لبناء الدولة.،ساس بطبيعة الرسالة والإخلاص للأمة وزعيم وطرح مسطح للمسيرة من عصور الظلام إلى النور هى خصائص كثير من عناصر تلك الكتابة. وبعبارة أكورال: يميل المؤرخون الكماليون إلى إعتبار كل المؤسسات العثمانية التى كانت موجودة ضربا من الأنتيكات أو عناصر العصور الوسطى أو العجز والترهل. انظر صبرى أكورال: النظرات الكمالية فى التغيير الاجتماعى فى طبعة لانداو، أتاتورك وتحديث تركيا (بولدر: نظرة غربية ١٩٨٤) صفحة ١٤٧– ١٤٨

(٢٧) انظر د. فارحى الشريعة كشعار سياسى– حادثة ٣١ مارس دراسات الشرق الأوسط أكتوبر ١٩٧١ صفحة ٦٥ –٧٨

(٢٨) شريف ماردين علاقات المركز بالأطراف مفتاح لفهم السياسة التركية: ديدالوس ١٠٢ (ونتر ١٩٧٧) صفحة ١٦٩– ١٩٠

(٢٩) رواية مقنعة تدعم فكرة الاستمرارية بين الشباب التركى والكمالية تجدها فى كتاب زورخر التقسيم إلى فترات زمنية وحكايات التاريخ التركى، انظر ايريك زورخر تاريخ تركيا الحديث (لندن آى. بى . تاوريس ١٩٩٣) صفحة ١– ٧

(٣٠) رينيه ريموند: معاداة التنظيم الكنسى فى فرنسا (باريس فايارد ١٩٧٦) صفحة ٦١

(٣١) لمزيد من التحليل المقارن للإحساس بالرسالة التمدينية فى علمانية فرنسا وتركيا انظر جون بول برودى وجون مارسو لايسيتى ولايكليك س م و ت ى رقم ١٩، يناير– يونيو ١٩٩٥ صفحة ٦– ٣٣

(٣٢) ريموند ٩–١٠

(٣٣) يرى بولات أن اللايسية الفرنسية قد مضت منذ عام ١٧٨٩ فى ثلاث مراحل مختلفة: لايسية الكفاح ولايسية التعايش ولايسية

التسامح. وأنه فقط مع نهاية الحرب العالمية الثانية نستطيع الحديث عن بدء المرحلة الثالثة. انظر إيميل بولات: الحرية واللايسية معركة صيغتين من فرنسا (باريس، سيرف– كوجاس ١٩٨٨) صفحة ١٨– ١٩

(٣٤) ريموند ١٢٣– ١٢٤

(٣٥) جون بوبيرو يسمى هذه المرحلة الإشبيلية الثانية من اللايستية الفرنسية: أمام اتفاق ليسى جديد (باريس، كالمان -ليفى ١٩٩٠) صفحة ٢٥– ٣٠

(٣٦) جاك زيلبربرج: اللايسيتى لا أعرفها ألمانيا - كندا– الولايات المتحدة، جامعة روايوم بوفوار رقم ٧٥ عام ١٩٩٥ صفحة ٤٩– ٥١

(٣٧) لا يزال الخلاف حول غطاء الرأس دائرًا فى كل من فرنسا وتركيا وهو مثال جيد عن تلك المعضلة.

فى العلمانية المؤمنة: محاولة فى تحرير العلمانية من العقيدة العلمانية

محمد جمال باروت * Mohammad Jamal Barout

لا يمكن مقاربة مفهوم العلمانية وتفحص مصائره اليوم من دون نزع المتخيّل «الفكروى» عنه فى تاريخ الأفكار، وإعادته إلى تاريخه الاجتماعى– الاقتصادى، والثقافى– السياسى. وفى هذا المجال تبرز الإشكالية التالية التى لا يمكن تحقيق أى تقدم فى تلك المقاربة من دون محاولة حلّها. وهى إشكالية التمييز بين العلمانية Laicite أو Secular والعِلمانوية أو العقيدة العلمانية Laicisme أوSecularism بوصف أن هذا التمييز يمثّل مفتاحًا أساسيًا فى فهم تطورها ومصائرها. ففى حين يحيل المفهوم الأول إلى سيرورة Processus تقوم على مايمكن تسميته بالزمنية أو الدنيوية أو «دنْيوة» العالم، التى تتسم بطبيعتها الديناميكية المفتوحة والمتنوعة والمتطورة، والتى شهدها ويشهدها وسيبقى يشهدها الاجتماع البشرى بدرجاتٍ مختلفةٍ تبعًا لمستوى تطور كل مجتمعٍ وطريقة معالجته إشكاليات العلاقة بين الدينى والزمنى، وتنظيمها المؤسسى فى الفضاء الاجتماعى، فإن المفهوم الثانى يحيل إلى مذهبٍ أو عقيدةٍ يمثّل فى نسخه الصلبة نوعًا مما يسميه مؤرخو الأديان بـ «الأديان البديلة». وتبعًا لذلك يمكن وصفه بـ «العقيدة العلمانية» التى تتسم بما تتسم به عمومًا المعتقديات الصلبة من طبيعةٍ مغلقةٍ. وبكلامٍ آخر يغلب على المفهوم الأول سمات المفهوم الإجرائى بينما تغلب على المفهوم الثانى سمات المفهوم المعيارى أو (المعتقدى). مع ذلك ليست عملية التمييز بين هذين النوعين من العلمانية يسيرةً، إذ يتسم مصطلح العلمانية بحمولته المعتقدية الكثيفة التى تزيد من التباس التمييز بين العلمانية والعلمانوية، ولا سيما أن المصطلح المستخدم فى الحقل التداولى هو مصلطح العلمانية وليس العلمانوية أو العقيدة العلمانية، ولهذا يفضل البعض ترجمة مصطلح

(*) باحث سورى ومدير مشروع سورية ٢٠٢٥.

Laicite أو Secular بـ «الدنيوية» فى محاولةٍ لتخليص دلالته من تلك الشحنة المعتقدية الثقيلة والكثيفة فى مصطلح العلمانية[١].

تتكثف هذه الشحنة فى ارتباط مفهوم العلمانية بدلالتها المعتقدية بفكر التنوير الفرنسى فى القرن الثامن عشر وبفتوحات العقل الوضعى فى القرن التاسع عشر، التى صاغت الروح العلمانية الفرنسية بشكل خاص. وهو مايفسر شيوع الارتباط بين العلمانية الفرنسية وبين مفهوم العلمانية ومصطلحها، وهو الارتباط الذى فرضه تاريخها الراديكالى فى فرنسا، مع أن العلمانية الفرنسية هى نمط من أنماط العلمنة يتسم بالراديكالية وبقوة فصله التام بين الدين والدولة، نتيجة تاريخ الصراع الطويل الحاد والخاص بين الراديكالية الفرنسية وبين سلطة الكنيسة الكاثوليكية. مما يعنى فى المقابل أن العلمانية هى أوسع من أن تنحصر فى النموذج الفرنسى، لكن هذا النموذج فرض نفسه وما يزال يفرضه على كافة مناقشات مفهوم العلمانية ومصطلحها وتاريخها، بحكم قوته ونمذجته وتمأسسه وقوة التحديات التى يواجهها فى مرحلة مابعد عصر التنوير. وفى هذا الإطار يمكن التمييز بين علمانية الديار البروتستانتية وبين علمانية الديار الكاثوليكية. ويتنمذج ذلك فى المؤشر المؤسسى الشكلى العام فى فصل فرنسا التام بين الدين والدولة، وفى ترؤس ملكة بريطانيا للكنيسة الانغليكانية[٢]. ليست العلمانية بالشأن المبسط والواحد الذى لايمكن تكويره عند المعنى الفرنسى الراديكالى، بل هى شأن بالغ التعقيد والتنوع يتمنع على أى مفهوم تمامى، وهو مايعنى النزول من حقل الإيديولوجيا أو المعتقدية إلى حقل التاريخ، والنزول من اشتقاق التاريخ من الأفكار إلى اشتقاق الأفكار من التاريخ، والتاريخ متنوع ومتعدد بطبيعته، وأكثر تعقيدًا من تنميطية الأفكار أو نمذجتها.

لابد هنا فى سياق محاولة تحرير مفهوم (العلمانية) من (العقيدة العلمانية) من فهم العلمانية الفرنسية فى تاريخها، ونزع المتخيّل عنها باعتباره الأكثر ضغطًا فى مقاربات مفهوم العلمانية. إن المتخيّل يمثل عنصر التماسك فى النماذج الفكرية التى تتسم بقوتها الإيديولوجية أو المعتقدية بشكل أصح، فهو الذى يضفى المعنى على العناصر التى تتألف منظومته منها. ويصح ذلك بشكل خاص على تاريخ مفهوم العلمانية. إذ خضع بناء هذا المفهوم فى شكله القار الذى استقر عليه و«تجمد» عنده إلى عملية إعادة تأسيس مستمرة فى التاريخ لعب فيها المتخيل عنصرًا محركًا أساسيًا فى عملية إعادة تخييل التاريخ نفسه، وتقديمه بوصفه التاريخ الذى تمّ بالفعل، ففى النهاية لامفرّ من الاعتراف بثقل التاريخانية Historicisme فى مفهوم العلمانية من حيث إن التاريخانية تختلف عن التاريخ فى غائيتها ومعناها الميتافيزيقى فى الأخير، وفى ادعائها بالمعنى الكلى الذى يتجه التاريخ لتحقيقه عبر القوة الحاملة له. وينتمى فكر التنوير فى نزعته الفكروية والذهنية التى استندت الراديكالية العلمانية الفرنسية مرجعيًا إليها، إلى هذا النمط من التاريخانية الغائية. وهو مايصفه الفيلسوف الفرنسى جان فرانسوا ليوتارد بـ «ميتاخطاب يلجأ إلى حكاية كبرى «مثلما هى» حكاية التنوير التى عمل فيها بطل المعرفة على بلوغ غاية أخلاقية–سياسية جيدة هى السلام الشامل»[٣]. وحين يسيطر المتخيل فإن تاريخ المفهوم يحل مكان التاريخ الحقيقى. ويكمن هنا جزء من التداخل والاشتباك الكبير فى

آنٍ واحدٍ بين المؤرخين المعنيين بالتاريخية Historisme وبين فلاسفة التاريخ المعنيين بالتاريخانية Historicisme. إن الوظيفة الأساسية للمتخيل إيديولوجية، وهى ترتبط تبعًا لذلك بالنزعة العملية الإرادوية التغييرية والنضالية أو التحويلية الكلية للمجتمع أو للأمة، حيث تعيد الأمة أو الجماعة بناء وعيها لتاريخها فى ضوء ذلك، ويكون فهمها الجمعى لتاريخها وأناها متسقًا بفضل مايسبغه المتخيّل من معنى. ولعل ثقل المتخيّل فى إعادة بناء مفهوم العلمانية وتخييله بشكل يحل فيه مكان التاريخ الحقيقى، وتقديم البناء المتخيل والمصاغ فى منظومة ذات معنى متسق يعود إلى تاريخه الصراعى الراديكالى فى التاريخ الفرنسى الذى احتاجت فيه الراديكالية العلمانية الجمهورية إلى إسباغ المعنى على عملها التاريخى[٤]. وفى ذلك كان الوجه الآخر لقوة السرد العلمانوى لتاريخ العلمانية سلطة تهميش سرديات أخرى؛ وبالتالى بناء سردية التاريخ بوصفها التاريخ المدعى الذى تم بالفعل.

والواقع أنه فى إطار المفهوم الأنتروبولوجى للثقافة فما من مجتمع يستطيع أن يعيش من دون «قبة سماوية» تظلل هويته وتصبغها بملاط الوحدة والتجانس سواء أكانت تنتسب إلى ما يصنف ضمن «الأديان السماوية» أم «الأديان البديلة». ولكن التجانس هو بحد ذاته أسطورة، فما من هويةٍ متجانسةٍ إلا على مستوى المتخيل إذ كل الهويات متعددة وذات تراكيب معقدة، لكن البناء التخييلى الذى يضفى المعنى أو الوحدة يظهرها فى مظهر الهوية المتسقة التى تتقبلها الأجيال تلقائيًا حين يتم صبغ الروح الجماعية بها كهوية طبيعية تلقائية لامجال للشك فيها. وتفسر عملية تفكيك المتخيل كثرة العناوين التى تدور دلالتها حول «اختراع فرنسا». ومفاد ذلك أن العلمانية سردية تتسم بقوة التخييل الذى يوحى بأنه التاريخ الحقيقى الذى تم بالفعل، بينما هو فى أقصى الحدود التاريخ العلمانى للتاريخ المعنى الذى توازيه تواريخ أخرى.

فى تحرير تاريخ العلمانية من المتخيّل العلمانى

أعادت العقيدة العلمانية الفرنسية –فى طور مأسسة الجمهورية الثالثة لها عام ١٩٠٥– فى فصل تام مؤسسى بين الدين والدولة صياغة تاريخ الثورة الفرنسية ذاتها، بما يتسق مع المعنى أو الغاية أو المثال الميتافيزيقى للعلمانية. ويبدو ذلك فى العناصر التالية:

أ–لقد أعاد هذا المتخيل أو بالأحرى الأسطورة بناء تاريخ الثورة الفرنسية نفسها فى ضوء تمثل الدلالة الجوهرية لعصر التنوير الفرنسى بوصفها ثورةً ضد المسيحية والأديان كافةً وليس ضد رجالها فقط. وكان ذلك يعنى إسقاط دور رجال الدين المسيحى نفسه فى قيام الثورة وتحفيزها، ففى التاريخ الفعلى أبرز كثير من رجال الدين الكاثوليك الفرنسيين عام ١٧٨٩ تعاطفًا قويًا مع الطبقة الثالثة ومع الثورة، مع أن أمورًا كثيرةً حدثت بعد ذلك بشكلٍ متسارعٍ تعذر فيها عليهم تأييدها[٥].

لقد مثلوا إذن فى القراءة الأولى الجناح المحافظ فى الثورة فى التعليم العام. ولكن المعرفة الجيدة للتاريخ الفرنسى تطرح فى القراءة الثانية أسئلةً على توصيف المحافظ، فلقد كان بعض أبرز المؤثرين فى تحولات الثورة كهنة. ألم يكن جان مسلييه صاحب كراس «الوصية» الراديكالى للغاية، والتى

صوتت الجمعية التأسيسية الفرنسية على اقتراح اليعقوبى الراديكالى أنا كارسيس بتشييد تمثالٍ له هو نفسه الكاهن مسيليه؟ ألم يكن صاحب الكراس التاريخى الشهير «ماالطبقة الثالثة؟» الذى صدر أواخر عام ١٧٨٩ وكان خير من عبّر عن الأفكار الجديدة للطبقة الثالثة بوصفها الأمة نفسها هو الأب سييس؟ الواقع أن معظم أعضاء الجمعية لم يكونوا من أنصار الفولتيرية بل من أنصار الجانسينية الساخطة فى اتجاهها على عبث وإسراف وسفه النبلاء، وهو الخط الذى كنّ له فولتير عداءً معرفيًا وفكريًا طيلة حياته. لقد صاغ الصراع اللاحق بين العلمانيين والإكليركيين، متضافرًا مع النزعة النضالية الهجومية للنزعة المادية والنظرية الثورية والاشتراكية تاريخ الثورة الفرنسية فى ضوء هذا المتخيل الذى دمجت فيه عملية التخييل أو إضفاء المعنى الميتافيزيقى على الفعل التاريخى بين عقيدة وروح التنوير الفرنسى وفتوحات العلم فى القرن التاسع عشر. إن العلمانيين الراديكاليين المنتصرين فى الصراع تحكموا بإعادة بناء تاريخ الفاعلين فى الثورة الفرنسية، ورسم الصورة المبسطة التى أخذ نظام التعليم يعممها عن الثورة الفرنسية[٦] وتحديدًا ماعممته «المدرسة المنهجية» الفرنسية التى سيطرت على مناهج التاريخ طيلة فترة (الجمهورية الثالثة)، وكانت تمثل مدرستها فى (الإستوغرافيا) أو كتابة التاريخ. ولقد تحكمت هذه الإستوغرافيا إلى حد كبير ببلورة المفهوم المعيارى للعلمانية فى مشهد سياسى تميز بشكل خاص طيلة الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وطيلة العقود الأربعة الأولى من القرن العشرين على الأقل باستقطابيته الحادة بين (العلمانيين) و(الكاثوليكيين) الفرنسيين بـ نسبة فصل الدين بشكل تام عن الدولة إلى الثورة الفرنسية. وهذا الفصل هو الرائج فى تلقى النخب الحداثية العربية المنحدرة من أصول ماركسية متزعزعة بشكل خاص بتأثير التغيرات الكونية الكبرى. ويهمنا عنصر الأسطورة فى أنه يوحى بأن الثورة الفرنسية التى مثلت فى اتجاهاتها المسيطرة روح التنوير النضالية والاجتثاثية كما تمثلها الفاعلون الراديكاليون وحاولوا أمثلتها فى تحويل الكنائس إلى معابد للعقل هى التى فصلت بين الدين والدولة، بينما لم تفصل بينهما بل أوجدت نظام الكهنة المحلفين أو الدستوريين الذين يخضعون لقوانين الجمهورية وليس لقوانين البابا ونظام الكهنة غير المحلفين. تقبل الكهنة الجوانب التنظيمية الخارجية للكنيسة، لكنهم لم يتقبلوا اتجاهات التدخل العقيدى، وهذا مفهوم رغم ما تم فى التاريخ الثورى من قساوة حيث كانت روح الثورة أعتى من قوة الأجسام. وخلاصة ذلك أن من فصل بين الدين والدولة ليس الثورة الفرنسية بل الجمهورية الثالثة فى العام ١٩٠٥ على خلفية صراع مرير ومصيرى بين الجمهوريين والملكيين، وبين الريفيين والمدينيين، والعلمانيين الذين غدوا فى سمتهم العامة علمانويين أو مناضلين عقائديين من أجل العقيدة العلمانية وبين الإكليركيين الذين انطووا مع بابا الفاتيكان فى نزعات منغلقة شديدة المحافظة. إن الربع الأخير من القرن التاسع هو تاريخ الصراع الفاصل الذى أفضى إلى دستور الجمهورية الثالثة، والذى استمر بشكلٍ ضارٍ طيلة العقود الأربعة الأولى من القرن العشرين.

فى الاستقبالات العربية

استقبلت النخبة التركية العثمانية والنخبة العربية العثمانية الثقافية الفاعلة فى إنتاج الأفكار هذا التاريخ الغربى والفرنسى المحتدم فى شروط هيمنة النزعة الإصلاحية الإسلامية، التى ذهبت بعيدًا فى تكييف الإسلام مع التقدم فى القرن التاسع عشر. وكان تفتح هذه النزعة جزءًا من روح التنظيمات الإصلاحية العثمانية. وليس هناك أكثر من ضرر «الأهواء» فى الفصل بين التاريخين التركى والعربى العثمانيين للإصلاح الإسلامى فى قراءة تلك العلاقة. لكن ما ميز النخب التحديثية التركية المسيطرة فى شروط تاريخية بالغة التعقيد هو دفعها للفصل بين الدين والدولة بشكل تام فى شروط تمثلها لقيم الجمهورية الفرنسية الثالثة إلى نهايتها، فاختصرت من خلال أتاتورك فى غضون سنة وأربعة أشهر تفصل بين فصل الخلافة عن السلطنة (تشرين الثانى/ نوفمبر ١٩٢٢) وبين إلغاء الخلافة (١٣ آذار/ مارس ١٩٢٤)، وإعلان العلمانية التامة على نمط الجمهورية الفرنسية الثالثة ما استغرقه تطور فرنسا العلمانى الراديكالى خلال مائة وست عشرة سنةً، تفصل بين الثورة الفرنسية (١٧٨٩) والجمهورية الثالثة (١٩٠٥). تم فى البداية فصل الخلافة عن السلطنة، وكان هذا الإجراء تتويجًا لرؤية حركة الإصلاح الإسلامى، وهو يستند مرجعيًا إلى فصل وقع تاريخًا وواقعًا وفقهًا ومصلحةً فى التاريخ الإسلامى، وبالتالى كان يبدو منطلقًا من نزعة محركة داخلية فى الهوية نفسها، لكن بعد قليل سيتم التحول من الفصل بين الخلافة والسلطنة إلى الفصل التام بين الدين والدولة، والانطلاق من مرجعية أخرى بديلة فهمها كثير ممن أيدوا بحماس فصل الخلافة عن السلطنة على أنها نزع للهوية[٧]. ويرتد جزء أساسى من هذا الفهم الكمالى اليعقوبى أو الراديكالى للعلمانية فى أنه قد تمّ تحت وطأة بلورة مفهوم العلمانية فى مرحلة الجمهورية الثالثة الفرنسية، الذى تشربت به معظم النخب العثمانية «التنظيماتية» فى مرحلة (التنظيمات) العثمانية. وأخذ مداه مع عملية تأسيس الدولة التركية المستقلة على مبادىء الدولة القومية، أو نمط الدولة–الأمة الأوروبى وتحديدًا الفرنسى. وبذلك تجاوزت (الكمالية) محاولة الفهم (العلمانية) لحركة الإصلاح الإسلامى بوصفها تعنى سيرورة (الزمانية) أو (الدنيوية) عبر مدخل الإصلاح الدينية فلقد قامت الإصلاحية الإسلامية فى تاريخها على اعتبار الإصلاح الدينى مدخلًا للإصلاح السياسى والمؤسسى للمجتمع والدولة، فى ضوء نموذج العلاقة بين الإصلاح البروتستانتى وبين الحداثة. وبرز نمطان: نمط الإمام محمد عبده الذى يعتبر أن الإسلام علمانى بطبيعته، بحكم نفيه لسلطة رجال الدين، وبين موقف عبد الرحمن الكواكبى الذى تتلخص نظريته فى أن الإسلام بروتستانتى لاهوتيًا بينما هو كاثوليكى اجتماعيًا، وكان الكواكبى يعنى فى ذلك نسف المؤسسة المشيخية العثمانية.

كانت حرائق العشرينيات الفكرية الضارية ولا سيما فى القاهرة وحلب تقع بشكل تام فى هذا التحول. ولقد فرضت النخبة الوطنية التركية الرائدة بالفعل نمط رؤيتها للجمهورية وماهت بينها وبين العلمانية فى ضوء النموذج الفرنسى؛ الذى بات ضمن مدخلات كل الثقافات الجديدة الناهضة فى العالم العثمانى السابق. وكان ذلك جزءًا من انهيار الامبراطوريات وتشكل نظم الدولة–الأمة أو

الانتداب نصف الاستعمارى لتحضيرها إلى دول–أمم (نظام الانتداب). تمثلت نقطة جوهرية فى أن الموقف الثقافى العربى المانع فى البداية والذى مثلته النخب الفاعلة فى إنتاج الأفكار والسلوكات ضد العلمنة على غرار الخطة الأتاتوركية المتمثلة للجمهورية الثالثة قد اختلط بالموقف «الوطنى» التحررى ضد «المحتل» أو «الأجنبى» المسلح. هذا تاريخ عربى خاص حتى بالنسبة إلى الوطنيين العلمانيين. لقد باتت العلمانية محمولةً على الحراب، وهو شىء كرهه (روبسبيير) الراديكالى اليعقوبى حين أطلق صيحته: «إن البشر لا يحبون المبشرين المسلحين»، ولكن بعض الليبراليين العرب أخذ يتحدث يومئذ عن»الحملة الفرنسية المباركة». كان ذلك جزءًا من بناء تخييل أو سرد للتاريخ وللحداثة، وهو ما مثله طه حسين فى فترته الليبرالية الجامحة. لقد عقد الموضوع الوطنى كما مصالح القوى المستعمرة ونصف المستعمرة هذه المسألة. والخلاصة لم يكن للعلمانية خارج تركيا أتاتورك وحزبه قوة بيروقراطية ذات مصداقية وقوة تحمله. كان الليبراليون المصريون ينتمون إلى الأقلية وليس إلى الأكثرية التى احتكرها الوفد، وصبغ ذلك النزعة العلمانية بمعناها المعتقدى وشبه المعتقدى وفق ترسيمة مبسطة عنوانها: فصل الدين عن الدولة بصبغة النزعة الضيقة والنخبوية الرقيقة وطنيًا فى مواقفها. اتجاهات الحركة القومية الصاعدة فى ثلاثينيات القرن العشرين كانت قومية ولم تتخذ موقفًا من العلمنة، لكن أفكارها تؤيدها كسيرورة أو كمجرى تاريخى وليس بالضرورة عقائديًا. وكانت المسألة القومية الأساسية: الاستقلال والوحدة هى المسيطرة. لقد كانت الحركة العروبية حركة تحديثية بشكل شديد الوضوح، ولكن العلمانية لم تحتل مرتبة الأصل الواضح فى أصول فقهها لتغيير الواقع.

وتوجب الانتظار مسيرة مايقرب من ثمانين عامًا ونيف كى يتم اكتشاف المعاد فى الشروط الجديدة، فى شكل المعاد الأصولى المتطرف (القاعدة) وشكل المواءمة بين الإسلام والديموقراطية (حزب «العدالة والتنمية» فى تركيا والمغرب، حيث أخذ الحزب التركى من الحزب المغربى الصاعد الاسم والرؤية المقاصدية للشريعة، وهى مختلفة نسبيًا عن تطبيق الشريعة لدى الإخوان مع أن إخوان مصر يتطورون سريعًا فى اتجاهها). فى مقابل الحركة العروبية القومية كانت الحركة الإسلامية تنمو وتتصاعد. فى مصر كيف حسن البنا المرشد الأول لجماعة «الإخوان المسلمين» الهوية الإسلامية مع المعايير الدستورية، ومع أفكار العروبة والاشتراكية والرأسمالية بهدف إيجاد البيت الجامع. وفى هذا السياق أبدت بعض اتجاهات الخطاب الإخوانى قابلية كبيرة لاستيعاب العلمانية إسلاميًا بوصفها سيرورة وليس عقيدة تنويرية بديلة من الدين. واستند ذلك مرجعيًا إلى مفهومى المصلحة والمقصد فى الشريعة. وكان ذلك تغيرًا هامًا يفضى إلى مقاربة علمانية مرنة ومحاولة فهمها واستيعابها فى ما يمكن تسميته بـ(العلمانية المؤمنة).

مصطفى السباعى رائد (العلمانية المؤمنة)

طور هذا الفهم مؤسس الجماعة فى سورية ومراقبها الأول الشيخ مصطفى السباعى، ليقول بأن

التشريع الإسلامى «علمانى». وكان يقصد فى ذلك تحقيق المصالح وليس المرجعية التنويرية. ويقول السباعى تحديدًا فى هذا المجال:«إن الإسلام فى تشريعه مدنى علمانى يضع القوانين للناس على أساس من مصلحتهم وكرامتهم وسعادتهم، لافرق بين أديانهم ولغاتهم وعناصرهم»[٨]. وتشكل شرعنة المصلحة أينما وجدت معيار هذا «التشريع». والواقع أن السباعى وإن لم يكن (أصوليًا) بمعنى أنه لم يكن من علماء الأصول، لكنه وضع (المصلحة) أصلًا قائمًا فى حد ذاته فى الإنتاج الفقهى للأحكام. وتخطى حدود الفهم القياسى للمصلحة، واعتباره فرعًا لا أصلًا، وتصور مقاصد الشريعة منشئةً للحكم وليس مجرد مظهرة له فى آليات القياس الأصولية. وبذلك كان محطة أساسية فى تطوير نظرية (مقاصد الشريعة) وتحريرها من ثقل (النموذج الأصولى) الذى أرساه الإمام الشافعى. كان السباعى يميز برهافةٍ بين المفهومين الإجرائى والمعتقدى للأفكار الحديثة. كان يقبل الشيوعية دون تردد، لكن من دون قبول مرجعيتها النظرية والفلسفية المادية فى نظرية المعرفة. وبهذا المنهج نفسه قبل العلمانية، وقبل كامل معاييرها المؤسسية للدولة الحديثة، وكأنه يقول إن العلمانية ليست مسألة «فكروية» مرهونة ببوتقة معتقدية تنويرية لازمة وضرروية، بل هى مسألة اجتماعية –سياسية– مؤسسية لتنظيم العلاقة بين الدينى والزمنى فى الاجتماع البشرى قاربها كل مجتمع فى ضوء محدداته الثقافية والتاريخية. والحقيقة أنه لم يختلف مع العلمانية مطلقًا بل مع العقيدة العلمانية، واتفق بشكل تام مع وظائف العلمانية الأساسية. لكنه احتفظ بحق أن يكون دين رئيس الدولة هو الإسلام وليس أن يكون الإسلام دين الدولة.

أسس السباعى ذلك على منظور جديد للعلاقة بين الإسلام والهوية فى مجتمع متعدد دينيًا ومذهبيًا وثقافيًا. ميز بين ما سماه بـ «الإسلام الكنسى» و«الإسلام الحضارى»، واعتبر أن«الإسلام الحضارى» شامل لجميع أفراد الأمة مهما كان دينهم، بينما «الإسلام الكنسى» أو«الطقسى» خاص بالمسلمين. وفكر بالإسلام كـ «فلسفة حضارية»[٩]. والواقع أن السباعى كشف عن اتجاه مبكر للتفكير بتحويل الجماعة فى سورية إلى نمط من حزب ديموقراطى إسلامى على غرار الأحزاب الديموقراطية المسيحية فى الغرب. وكانت هذه إمكانية تحتملها الجماعة فى ضوء المفهوم الإجرائى للعلمانية، لكن بشكل مستقل عن المرجعية المعتقدية العلمانية. وبذلك كان السباعى من أوضح رواد «العلمانية المؤمنة» فى الفضاء الإسلامى فى الخمسينيات من القرن الماضى. وتمثل سياق ذلك فى احتدام الصراع داخل الجمعية التأسيسية السورية (١٩٥٠) حول العلاقة بين الدين والدولة. السباعى هو من تصدر تعديل فقرة الإسلام دين الدولة إلى الإسلام دين رئيس الدولة، ودافع طيلة حياته عن إسلامية هذا الدستور. ألقى السباعى أكثر من محاضرة حول ذلك لكن محاضرته فى بيروت ١٩٥٣ حول الفصل بين الدين والدولة أتت بيانًا علمانيًا خالصًا فى حال استئناف التميز بين العلمانية والعلمانوية، وبشكل أدق بيانًا منهجيًا فى (العلمانية المؤمنة)، على مستوى خطاب التقدم والحداثة بمجمله وليس الخطاب الإسلامى وحده. وكان يطرح ذلك ليس من موقع الفكروى، بل من موقع الممارس الذى انشق قسم فاعل من جماعته بدعوى ليبراليته التحالفية والسياسية

والفكرية، والذى كان انشقاقه مرتبطًا عضويًا بالجناح المؤيد لجمال عبد الناصر (١٩٥٢-١٩٥٣) يومئذ فى ثورة ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢، الذى كان نافذًا فى ما سمى «النظام الخاص» شبه العسكرى الراديكالى فى الجماعة، والذى تمرس بالكفاح الوطنى فى معارك القنال. حاول هذا الجناح أن ينشئ يومئذ له قواعد فى سورية، ووقف خلف عملية الانشقاق الأولى، ومحاولة الانقلاب على قيادة السباعى الليبيرالية للجماعة فى سورية. بكلام آخر لم يكن ما طرحه السباعى فلتة نظرية؛ بل رؤية مبكرة لحزب إسلامى ديموقراطى يعمل ضمن القواعد القانونية والبرلمانية والدستورية فى نظام ديموقراطى. بينما الحركة الشيوعية كانت طبقية ولم تطرح المسألة العلمانية كبند استراتيجى لها، وإن كانت أهدافها علمانية فى النهاية. وحده الحزب «السورى القومى الاجتماعى» نصّ بوضوح تام فى عقيدته على العلمانية.

خلاصة ذلك أن العلمانية فى فترة نهوض القوى الفاعلة الجديدة المستندة إلى الفئات الوسطى بدءًا من الثلاثينيات لم تشكل بندًا مباشرًا فى برامجها أو قضاياها. لكن الشرائح النشطة فى هذه الفئات دفعت عملية دنيوة العالم، أى العلمانية أو الدنيوية بوصفها سيرورة، بينما استوعبها الخطاب الإسلامى ضمن الهجوم الشديد عليها فى صيغة الجمهورية الثالثة، وطرح المصلحة والمقصد كبديل منها إسلاميًا. ومن المفهوم أن تكون القطيعة حادة بالنسبة إلى الخطاب الإسلامى مع العقيدة المرجعية لفكر التنوير المعادى للدين والمفكك له. ولكن مصطفى السباعى فاق كل جيله على الإطلاق فى أنه كان الوحيد الذى انفرد بطرح مسألة العلمانية فى ملعب مبسوط عن سائر اللاعبين فى جيله، وهو جيل الكبار الذى لم تشكل هذه المسألة قضية أصولية له. وفى تاريخ الفكر السياسى فإن السباعى هو الوحيد بين الممارسين والقادة الذين طرحوا ذلك. ولكن السباعى تحول إلى «صرخة فى واد» بتعبير الكواكبى.

التباسات وأسئلة

تنتمى العقيدة العلمانية تمييزًا لها عن العلمانية إلى نمط ميتافيزيقى كليانى غائى ومعيارى، تتحول خلاله إلى نوع من «دين بديل»، لكن لا توجد علاقة منطقية من نوع ضرورى بين العلمانية والديموقراطية من جهة وبين العلمانية والمساواة من جهة ثانية. تبدو هذه العقيدة نمطًا فكريًا وذهنيًا يعيق تطور سيرورة عملية العلمنة الجارية نفسها، وهى تستند مرجعيًا إلى فكر التنوير فى لحظة قطيعة إبيستمولوجية كبرى معه فى ما يعرف بـ «ما بعد الحداثة»، التى يتقدم باراديغمها فى صورة موت الحكايات الميتافيريقية الكبرى، التى ينتمى النمط الفكرى المعتقدى العلمانى إليها. فليس تاريخ العلمانية مجرد تاريخ دفع دنيوة العالم إلى أقصى نهاياتها، بحيث يكون العالم ذاتى المرجع، وترتكز ديناميته فى داخله وليس فى أى مرجع آخر خارج العالم، بل هو أيضًا تاريخ تحولها إلى إيديولوجيا أو عقيدة أو إلى عقل أداتى أو مراسيم بيروقراطية مؤسسية، تعيق السيرورة العلمانية الفعلية المحققة. بينما تحرر العقيدة العلمانية من الحكاية الكبرى التى تستند إليها يعنى تقويضها،

واندماجها فى العلمنة كسيرورة. إن مأزق فكر التنوير هو جزء من مأزق النمط الميتافيزيقى المعرفى، وفى هذا الإطار يقع حرج الأطر المرجعية الفلسفية والفكرية للعقيدة العلمانية فى مرحلة مابعد التنوير أو الحداثة، فثمة علاقة ضرورية بين تطور العقيدة العلمانية وبين إيديولوجيا الحداثة. وبانحلال الأطر المعرفية للعقيدة العلمانية تنحل إيديولوجيا التقدم وليس سيرورة التقدم، وتنحل إيديولوجيا العقل أو العقيدة العلمانية وليس العقل، ويبزغ مفهوم آخر للعلاقة بين الدينى والمدنى فى إطار منظور سيميائى للثقافات لايحول الاختلاف بينها إلى تفاوت معيارى، بحيث يكون الدينى وبالأحرى الرمزى بعدًا من أبعاد المدنى وليس بعدًا مقصيًا عنه. ويمكن فهم تصلب العقيدة العلمانية فى النمط الفرنسى كآلية تعويض عن أعراض الانحلال التى باتت تفرضها التغيرات الكبرى فى فرنسا والعالم، وهى تغيرات اقتصادية– اجتماعية-ثقافية وتقانية ومؤسسية متكاملة التأثير فيما بينها. وفى هذا السياق تبدو العقيدة العلمانية جزءًا من حكاية كبرى فقدت إشعاعها، وباتت خلف سيرورة العلمنة الجارية ■

(١) قارن مع كمال أبوديب فى مقدمته لترجمة كتاب ادوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، دار الآداب، بيروت، ١٩٩٧، ص ٢٠.

(٢) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،١٩٩٢، ص ١٨–١٩

(٣) جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثى، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات، القاهرة،١٩٩٤، ص٢٣

(٤) حول الأمة والسرد والذى يتوسطه التخييل قارن مع سعبد، الثقافة والامبريالية، مصدر سبق ذكره، ص ١٧ استنادًا إلى كتاب هومى بابا «الأمة والسرد».وبهدف الاطلاع على محاولة فكرية عربية لوضع المتخيل فى إطار وظيفته الإيديولوجية التاريخانية التى تتمثل فى إضفاء المعنى قارن مع عزمى بشارة، فى المسألة العربية: مقدمة لبيان ديموقراطى عربى، مركزدراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧، ص١٦٥–١٩٣.

(٥) روبرت بالمر، الثورة الفرنسية وامتداداتها، ترجمة هنرييت عبودى، دار الطليعة، بيروت، أيلول ١٩٨١، ص ٢٥٨–٢٧٧.

(٦) المصدر السابق، ص ٣١٢.

(٧) للاطلاع المفصل على مرحلة التحول هذه وسياقها الفكرى والتاريخى قارن مع:جمال باروت، إلغاء الخلافة ونشوء الحركة الإسلامية المعاصرة، فى مجلد الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، ج١، (تحرير جمال باروت وفيصل دراج) ، ط٤، المركز العربى للدراسات الاستراتيجية، دمشق، ص١٣–٣٧

(٨) مصطفى السباعى، دروس فى دعوة الإخوان المسلمين، منشورات قسم الطلاب، دمشق، ٥ كانون الثانى ١٩٥٥، ص١٨.

(٩) السباعى، المصدر السابق، ص ٥٦–٥٧ وص١٣٥–١٣٦.

خبرة تركيا مع العلمانية والقانون والدين

طالب كوجوكشان * TALIP KUCUKCAN

تأسست تركيا الحديثة على أنقاض الإمبراطورية العثمانية، التى كانت دولة إسلامية تتعدد فيها الثقافات والديانات والبنى الاجتماعية واللغوية، وتمكنت الإمبراطورية العثمانية من حكم مثل هذا التعدد والتنوع من خلال طرق ووسائل ووكالات مختلفة حتى ظهور ما يسمى بالدول القومية. وأدى انحلال الإمبراطورية العثمانية إلى ظهور أكثر من ٣٠ دولة قومية فى منطقة البلقان والشرق الأوسط وشمال أفريقيا، وهى المناطق التى كانت تحكمها الإمبراطورية لعدة قرون. تعتبر الجمهورية التركية الحديثة إحدى الدول القومية الأساسية التى خلفت الإمبراطورية العثمانية، وبحكم طبيعة الدولة القومية كنظام حديث للمؤسسات السياسية، فإن هذه الدول حافظت على مسافة مع ماضيها القريب، بهدف خلق مجتمعات سياسية متجانسة، وشعور بالولاء للأمة يقوم على قاعدة الهوية المشتركة والثقافة والأساطير والميراث المشترك. قام تشكيل الدول القومية على خطاب ومفردات علمانية أكثر منها دينية، حيث سعت هذه الدول إلى تحرير مجتمعاتها من التحالفات الدينية، وإلى تكريس الولاء للمجتمع السياسى المدنى (العلمانى) وللدولة، وليس للمؤسسة الدينية. واعتمادًا على التاريخ والثقافة السياسية لتلك الدول، فإن نشأة الدول القومية قدم نماذج مختلفة لعلاقة الدولة بالدين والترتيبات القانونية المتعلقة بإدارة الشئون الدينية. بصفة عامة يمكن الإشارة إلى أربعة نماذج:

١- نموذج الانفصال التام: يضمن هذا النظام وجود انفصال تام بين الدين والدولة، فالدولة لا تفضل أى دين، ولا تضع أى قوانين لصالح جماعة دينية بعينها، ومن الأمثلة المعروفة على هذا النظام فرنسا والولايات المتحدة، مع بعض الاختلافات فى تطبيق العلمانية كمبادئ قانونية؛

(*) أستاذ علم الإجتماع والدين بجامعة مرمرة، إسطنبول - تركيا.

فالعلمانية الأمريكية يمكن أن ترتبط بحرية العقيدة والتنوع والاختلاف، بينما العلمانية الفرنسية تترجم كأداة لدولة قائمة قانونيًا على المذهب الجمهورى الفرنسى. وتكمن الاختلافات الرئيسية بين التطبيقين فى المسار التاريخى الذى يوضح أن العلمانية الفرنسية تنمو فى اتجاه ضد سيطرة الدين وتعتمد على أيديولوجية مقاومة لتدخل رجال الدين، بينما العلمانية الأمريكية تسير فى اتجاه الاعتراف بمساهمة الجمعيات الدينية فى المجتمع الأمريكى وتسمح له بالازدهار فى المجتمع.

٢- نموذج الانفصال الدستورى مع تنظيم خاص: يعتمد هذا النموذج على انفصال قانونى لشؤون دين الدولة مع بعض الترتيبات القانونية الخاصة التى تعترف بامتيازات لديانات معينة. فنظم الاتفاقيات البابوية (وهى اتفاقيات كانت توضع بين البابا وبين الملك أو الحكومة المدنية لتنظيم شئون الكنيسة) فى كل من إيطاليا وأسبانيا تعتبر مثاليين للعلمانية مع وجود ترتيبات خاصة تصبح جزءًا من النظام القانونى. تعد ألمانيا أيضًا مثالًا لهذا النموذج، حيث تتمتع فيها كنائس الكاثوليك والبروتستانت بامتيازات عديدة على أساس ما لها من منزلة رفيعة رغم عدم وجود اتفاقية بابوية فى هذا البلد.

٣- نموذج دولة الكنيسة العامة: يعترف هذا النموذج بالكنيسة أو الدولة الدينية مثل اليونان والدنمارك والنرويج وأرمينيا والأرجنتين التى تعترف بأن يكون للكنائس حقوق خاصة وثابتة يحكمها القانون والعرف رغم أن مصدر التشريع لم يعد دينيًا . وتشير هذه الأشكال إلى أن هناك الكثير من نماذج العلاقة بين الدولة والدين يناء على مسارات مختلفة نحو الحداثة والعلمانية.

٤- نموذج الدولة الدينية: نجد أمثلة له فى بلاد مثل السعودية والبحرين وعمان وإيران، حيث يكون الدين جزئيا أو كليًا، مصدر التشريع. فى مثل هذه الدول تعرف الدولة نفسها بوصفها دولة دينية، وفى هذه الحالة فإن الإسلام والنصوص الدينية تشكل المصدر الرئيسى فى وضع القانون .

تطور النموذج التركى لعلاقة الدولة بالدين على مدار السنين؛ من اعتبار الإسلام كدين للدولة فى أول دستور إلى دولة علمانية على مدى السنين. وتهدف هذه الورقة إلى بحث تطور العلاقة بين الدولة والدين وبين القانون فى تركيا من ناحية، ومن ناحية أخرى تحليل المسارات الأيديولوجية والدينية والقانونية فى دولة علمانية تقطنها أغلبية مسلمة. تقدم لنا حالة تركيا فرصة لأن نرى كيف أن الدول ذات الأغلبية السكانية المسلمة أيضًا يمكن أن تتخذ أشكالًا مختلفة فى إدارة الشؤون الدينية مقارنة بنظرائها فى أوروبا؛ وترجع رحلة تركيا صوب النظام العلمانى إلى السياسة العثمانية فى التحديث وهو ما سنناقشه بإيجاز.

جذور العلمانية التركية والتحديث العثمانى

كانت الإمبراطورية العثمانية دولة إسلامية، ينظر لرئيسها على أنه الخليفة الذى يتولى السلطة الدنيوية والروحية. استمرت الثقافة السياسة التقليدية للإمبراطورية ومنظومتها الإدارية كما هى، مع بعض التغيير والتعديل البسيط، طالما ظلت تحافظ على قوتها العسكرية والاقتصادية. ومع ذلك،

فبداية من أواخر القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر دخلت الإمبراطورية العثمانية فترة تراجع اقتصادى وعسكرى أدى إلى ظهور أفكار جديدة تدور حول ضرورة إجراء إصلاحات فى المجالات السياسية والاقتصادية والعسكرية بالإضافة إلى التعليم[١]. وأصبح الحديث حول أهمية التحديث والتغريب والعلمنة فى الإمبراطورية الحديثة ملحوظًا بشكل واضح فى فترات عديدة فى صورة إرهاصات ذات دلالة، مثل جهود التحديث المبكرة والتأثيرات الغربية التى يمكن تعقب آثارها فى الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، وذلك فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر حيث بدأت الإمبراطورية العثمانية تفقد سيطرتها على أطراف الإمبراطورية، وبالإضافة إلى ذلك فإن الهزائم العسكرية وفقد العديد من المناطق التى كانت تسيطر عليها وضعف تأثيرها فى السياسة الدولية فى القرنين الآخيرين... كانت كلها أسبابا هامة لظهور المطالبة بالإصلاح. بدأت الموجة الأولى من الإصلاحات التى جاءت لإنقاذ الإمبراطورية من الاضمحلال أثناء حكم السلطان سليم الثالث (١٧٨٩– ١٨٠٧)، الذى كان وصوله إلى السلطة متزامنًا مع الثورة الفرنسية التى قامت على فكرة الحرية والمساواة والإخاء، حيث قدم ما يعرف بـ «النظام الجديد» (new order) كمحاولة منه لتقوية الدولة المركزية ضد التهديدات الداخلية والخارجية[٢]. دعا السلطان سليم الثالث الخبراء والمدرسين الفرنسيين لتدريب وحدة قوية من العسكريين كانت قد أُسست حديثًا وقوامها ثلاثون ألف شخص. لم يبدأ تدفق الأفكار الغربية فقط بوصول المدربين الفرنسيين، ولكن أيضًا من خلال السفارات الدائمة التى افتتحتها الإمبراطورية فى كل من لندن وفيينا وباريس[٣]. وبعد سقوط السلطان سليم الثالث، جاء السلطان محمود الثانى إلى السلطة لتبدأ إصلاحاته منذ عام ١٨٢٦ فصاعدا[٤]، وهى إصلاحات فتحت طريق الإصلاحات الكبرى التالية فى الإمبراطورية العثمانية وتركيا الحديثة. نجح السلطان محمود الثانى فى تقليص سلطة النخبة التقليدية المثقفة المعروفة باسم العلماء[٥]، وقدم تعليمًا علمانيًا من خلال إنشاء مدارس جديدة مثل المدرسة الطبية العسكرية عام ١٨٢٧ ومدرسة الموسيقى العسكرية عام ١٨٣١ والأكاديمية العسكرية ١٨٣٤، وهى مدارس قدمت موضوعات دنيوية (علمانية) استحثت الطلاب على التفكير العقلانى الإيجابى. وبعد وفاة السلطان محمود الثانى عام ١٩٣٩ جاءت فترة جديدة من الإصلاحات عُرفت باسم «عصر التنظيمات» تحت حكم السلطان عبد المجيد (١٨٣٩– ١٨٦١)، الذى أعلن مرسوم الحديقة الوردية عام ١٨٥٦، ذلك الذى تضمن إصلاحات فى الجيش والبيروقراطية المركزية والإجراءات القضائية والتى كانت مقدمة للقوانين العلمانية والتعليم[٦] بالإضافة إلى التحول فى الحياة الثقافية فى الإمبراطورية. كانت معظم الإصلاحات تتصل بالعلاقة بين الدين والدولة، ذلك أن الإصلاحات التحديثية غيرت الطابع الإسلامى لبنية الدولة، بالإضافة إلى النظام القانونى والمؤسسات التعليمية والثقافة السياسية فى تركيا العثمانية.

قام النظام القانونى العثمانى على النظام القانونى الإسلامى أى «الشريعة»، وكجزء هام من عملية التحديث والتغريب، فقد قدمت قوانين علمانية؛ رغم إن الإطار الرئيسى للشريعة كان يحظى بالتقنين وبالحماية. بدأت علمنة القوانين قبل نشأة جمهورية العلمانية فى تركيا، فقد طبقت نظم تجارية

فرنسية عام ١٨٥٠، كما طبق قانون التجارة البحرية عام ١٨٦٣، وأنشئت محاكم جديدة أطلق عليها (النظامية) عام ١٨٦٩. على الناحية الأخرى تسربت العلمانية إلى التعليم والحكومة عام ١٨٥٩، حيث غزت العلمنة عقول الدارسين فى كليات التعليم المتخصص للجيش والحكومة. أما مدارس التعليم المدنى والتى كان يطلق عليها (mektebi mulkiei) فقد افتتحت عام ١٨٥٩، حيث مثلت قوانين التعليم العام سنة ١٨٦٩ ذروة الإصلاحات. وأدت نظم الحكومة والنظام القضائى إلى إعلان دستور ١٨٧٦ فى تركيا، وهى خطوة جديدة نحو نظام ليبرالى، وفى الحقيقة فإن الفترة بين ١٨٣٩ –١٨٧٦ وضعت أسس التحديث الذى ورثته تركيا الحديثة من الماضى[٧]. مثلت الحرب العالمية الأولى النهاية لتركيا العثمانية، وذلك حتى إعلان الجمهورية التركية تحت زعامة مصطفى كمال أتاتورك فى ٢٩ أكتوبر ١٩٢٣، والتى افتتحت فصلًا جديدًا أمام الشعب التركى، بالإضافة إلى الأقليات غير المسلمة، من خلال إنشاء جمهورية تركيا العلمانية الحديثة والتى تم الاعتراف بها فى اتفاقية لوزان فى ٢٤ يوليو عام ١٩٢٣[٨]، وهى اتفاقية هامة حملت اعترافًا بحقوق وحرية مجتمعات الأقليات الدينية فى تركيا الحديثة.

العلمانية: الدولة والدين فى تركيا الحديثة

بلور إنشاء دولة قوية حديثة فى تركيا التوجه الأيديولوجى للنخبة الجمهورية بهدف إعادة تشكيل الدولة ومؤسساتها على أسس النموذج العلمانى الذى تم استلهامه من الغرب. وتأثرت التطورات السياسية والاجتماعية والدينية فى تركيا الحديثة بأفكار التحديث والعلمنة، وترى نيلوفر جول أن النخبة السياسية فى تركيا منذ تأسيسها، حاولت بشكل طوعى تقديم اصيغة العلمانية الأكثر راديكالية فى الدول الإسلامية. وكان مبدأ الديمقراطية يعد مبدأ ثانويًا مقارنة بمبدأ علمانية الدولة[٩]. وتشير هذه الملاحظة إلى أن العلمانية أصبحت مقبولة كأيديولوجية للدولة بشكل يسبق أى توجه آخر، وهو الأمر الذى جاء على حساب الحريات كما أثبتت التجربة، مثلما حدث أثناء حكم الفرد الواحد فى الدولة حتى عام ١٩٥٠. ونتيجة للتأثر الشديد بمبادئ التحديث والتغييرات الكاسحة التى قدمت للمجتمع التركى، فإن الإصلاحات العلمانية اتخذت طريقها أثناء العشر سنوات الأولى من الجمهورية الجديدة، بهدف تقليل دور الدين فى كل خطوة فى المجتمع التركى، مثلما كان الهدف من وراء برنامج العلمنة تقليل دور الدين فى كل خطوة يخطوها المجتمع التركى. وكان الدافع وراء برنامج العلمنة الحد من الدلالة المجتمعية للقيم الدينية، وفى الواقع سحب الاعتراف بالمؤسسات السياسية والثقافية التى تتخذ الإسلام شعارًا لها فى نهاية المطاف. كان الهدف من الإصلاحات خلال الفترة التكوينية للجمهورية هو تقويض تركة النفوذ العثمانى الاجتماعى والسياسى والثقافى لتأسيس إطار حديث وعلمانى ملائم للتعريف الجديد للأمة التركية، فى محاولة «للقضاء على كل الرموز التى كان لها علاقة مع التراث العثمانى الإسلامى» وبشكل جذرى «القطيعة مع العهد العثمانى»[١٠]. تضمنت الإصلاحات المبكرة إلغاء الخلافة ١٩٢٤، وإغلاق المزارات الدينية (türbes)، وتكايا الدراويش ١٩٢٥، وإلغاء وزارة الشؤون الدينية ١٩٢٤، وإلغاء المادة التى كانت تنص على

أن الإسلام هو دين الدولة من الدستور ١٩٢٨، «تتريك» أذان الصلاة ١٩٣٢ والتحول من الأبجدية العربية إلى اللاتينية ابتداء من عام ١٩٢٨، وهو ما كان يعنى الانفصال التام عن المنتجات الثقافية والأدبية التى تنتمى للماضى العثمانى[١١].

تعرضت اللغة التركية التى يستخدمها مثقفو الدولة إلى عملية تنقية أيضًا، بهدف التخلص من التأثيرات العربية والإسلامية عليها، وبدأت عملية غرس المفاهيم العلمانية فى العقول من خلال الأدب والتعليم ووسائل الإعلام، وهو ما تزامن مع دخول حروف الأبجدية اللاتينية فى الكتب والمجلات والجرائد والوثائق الرسمية. أما الإصلاحات الكبرى فقد جاءت فى الفترة من ١٩٢٤– ١٩٣٥ وتضمنت قبول الأسلوب الغربى فى الملابس والتقويم الجريجورى ١٩٢٦ ودخول الموسيقى الغربية إلى المدارس وتغيير الإجازة الأسبوعية من الجمعة إلى الأحد، وتطبيق قوانين العقوبات الإيطالية والسويسرية وتطبيق القوانين التى تلائم توحيد التعليم[١٢] عام ١٩٢٤.

الدين والعلمانية والدستور:

الدستور

كما أشرنا سابقًا أن النظام التركى تطور بالتدريج ليتحرك بسرعة من دولة إسلامية دستوريًا إلى دولة علمانية، حيث تم تكريس العلمانية كأساس للدولة فى الدستور، فدستور تركيا عام ١٩٢٤ تضمن النص على أن دين الجمهورية التركية هو الإسلام[١٣]، ولكن الوضع تغير مع دستور عام ١٩٢٨ حيث تم حذف هذا النص من الدستور، واضيفت العلمانية كمبدأ دستورى إلى دستور عام ١٩٣٧[١٤]. ورغم أن الدولة التركية تم تعريفها آنذاك باعتبارها دولة علمانية؛ إلا أن الدين تم إدماجه ضمن الجهاز البيروقراطى للدولة من خلال إنشاء مديرية الشؤون الدينية، وهى هيئة دستورية عامة مفوضة لإدارة الشؤون الدينية[١٥]، تم تأسيسها عام ١٩٢٤ وهو نفس العام الذى ألغيت فيه وزارة شؤون الأديان والأوقاف.

مديرية الشؤون الدينية

نظم دستور ١٩٦١ عمل مديرية الشؤون الدينية كمؤسسة دستورية لديها تفويض لتقوم بمجموعة من الواجبات والمسؤوليات[١٦]، ويرى البعض أن النخبة الجمهورية حافظت على إرث عثمانى وإن يكن بأشكال ووظائف مختلفة[١٧]، وثمة رؤية معارضة تنظر للمديرية باعتبارها «أداة حكومية تنشر الأيديولوجية الرسمية»[١٨]، فيما يتعلق بالإسلام وذلك فى غياب كيان منظم من رجال الدين ومنظمة مركزية يديرها مسلمون. اعترف دستور ١٩٨٢ الذى وُضع بعد الانقلاب العسكرى عام ١٩٨٠ أيضًا بالمكانة الدستورية للمديرية، حيث تنص المادة ١٣٦ من مواد الدستور الحالى «أن مديرية الشؤون الدينية تقوم بأداء واجباتها وفقًا لقانونها الخاص، طبقا للمبادئ العلمانية، على أن

تخلو من أى أفكار وآراء سياسية وتستهدف التضامن القومى والوحدة»[١٩]. ويفسر القانون الخاص بالمديرية والذى وضُع عام ١٩٥٦ أهداف المديرية ومجال أنشطتها ومسؤولياتها كالتالى: «إنجاز المهام التى تتعلق بالمعتقدات والعبادة وأخلاقيات الإسلام وتقوم بمهمة التنوير بالنسبة للشعب فيما يتعلق بديانتهم وتشرف على أماكن العبادة»[٢٠]. وعلى مدى سنوات فإن التفويضات الدستورية زادت من قوة المديرية كمؤسسة عامة تتلقى ميزانية خاصة بها من الدولة وتوظف حوالى ٨٠ ألف شخص فى جميع أنحاء تركيا [٢١]. حيث تقوم المديرية بالإدارة والإشراف على المساجد فى تركيا وتدريب الأئمة وتنظيم دورات دينية للكبار والصغار أثناء الإجازات الصيفية. تثير حقيقة كون المديرية جزءا من نظام الدولة والنص على تقديم أنشطتها للغالبية من مسلمى تركيا، تساؤلات حول وضع تركيا كدولة علمانية وما إذا كان وجود المديرية مناسب للعلمانية. كما أثار قضية أخرى تخضع لنقاش حاد فى تركيا وهو سيطرة السنة الذين يرسمون الأنشطة الأساسية للمديرية واستبعاد مذاهب إسلامية الأخرى، خاصة العلويين.

وبصفة عامة فإن هناك ثلاثة مواقف متعارضة حول الطبيعة العلمانية للدولة، ومكانة مديرية الشؤون الدينية فى تركيا: الأول يرى بعض العلمانيين والليبراليين وبعض الجماعات الدينية -لأسباب مختلفة- أن وجود المديرية كمؤسسة عامة يمثل وضعا مخالفا لكل مبادئ العلمانية، التى من المفترض أن تكون محايدة تجاه كل الأديان والمعتقدات[٢٢]. فبعض الجماعات الدينية على سبيل المثال تفضل حل المديرية من أجل أن يكون لديها حرية واستقلال أكثر بعيدًا عن سيطرة الدولة، ويطالبون بأن تبتعد الحكومة العلمانية عن الأنشطة الدينية وألا تكون المديرية إدارة حكومية، فى حين يطالب بعض العلمانيين بألا تقدم الدولة المال من ميزانيتها إلى المديرية لأن المديرية فى هذه الحالة يتم تمويلها من المسلمين وغير المسلمين.

يعارض العلويون بشدة وجود المديرية وتمويلها من ميزانية الدولة، وتقول أن المديرية تخدم المسلمين السنة ولا تخدم الطوائف الإسلامية الأخرى. الثانى: يؤيد البعض مساندة الدستور للمديرية ويرون أن عملها بهذا الشكل يجعل الدولة تسيطر على الأنشطة الدينية، وأن الأنشطة الدينية يجب أن تكون محل مراقبة، وأن مجال حرية العبادة يجب أن يُدار بواسطة الدولة حتى تحمى وتحافظ على طبيعتها العلمانية[٢٣]،وهذا الرأى يسانده الكماليون والعلمانيون المحافظون والمؤسسة العسكرية[٢٤]. الثالث: لا يرى البعض الآخر أى تعارض بين الدولة العلمانية ووجود المديرية، ويفضلون أن يكون لها نشاط أوسع نطاقا يُوصف بالتعددية والتنوع ويطالبون بتقليل رقابة الدولة على الشؤون الدينية.

التعليم الدينى

يعد التعليم الدينى إلزاميًا فى كل المدارس الابتدائية والثانوية -بنص الدستور-، وهو قضية محل نزاع فى تركيا؛ فحتى عام ١٩٨٠ كان التعليم الدينى انتقائيًا، لكن دستور عام ١٩٨٢ والذى وضع

بعد انقلاب عام ١٩٨٠ نص على أن يكون التعليم الدينى إلزاميًا بالنسبة لأطفال المسلمين بغض النظر عن انتماءاتهم الطائفية[٢٥]، على أن يُعفى أطفال غير المسلمين من الحصول على هذا التعليم. ومن المثير للسخرية أن جنرالات الانقلاب العسكرى الملتزمين للغاية بمبادئ العلمانية والذين يعتبرون أنفسهم حماة علمانية تركيا هم الذين فرضوا إلزامية التعليم الدينى؛ فهناك رأى يقول أن هدف الجنرالات الذين تزعموا الانقلاب من ذلك كان السيطرة على مناهج الدراسة ومراقبة ما يتم غرسه فى عقول الصغار عن قرب بدلًا من ترك مثل هذا النشاط لجماعات دينية مستقلة أو يتم دفع التعليم الدينى إلى أشكال سرية بعيدًا عن سيطرة الدولة. وقد يرى البعض أن الهدف من التعليم الدينى الإلزامى فيما يخص الشباب أن يلعب دورًا موحدًا للشعب التركى بعد فترة من التوتر السياسى، والتى أدت إلى مظاهرات عنيفة فى الشوارع بعد انقلاب ١٩٨٠ ، حيث وافق الجنرالات العسكريين على التعليم الدينى الإلزامى مستبعدين طائفة العلويين والجماعات الليبرالية. يظهر فى تركيا، عندما نأتى لطبيعة مناهج الدراسة ومحتوى المواد التعليمية، جدل كبير من نوع آخر، فهناك عوامل داخلية وخارجية مثل سعى تركيا للحصول على عضوية الاتحاد الأوروبى وقرارات المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان فيما يتعلق بالتعليم الدينى للطوائف الأخرى، وهو ما نتج عنه إجراء بعض التعديلات فى مناهج الدراسة عام ٢٠٠٨[٢٦]. وهناك من يرفض التعليم الدينى الإلزامى تمامًا ويرى أنه لا طائل منه وأن هناك حاجة ملحة لتعديلات جديدة تتطلب تغيير دستورى وهو أمر ليس محتملًا –فى الشكل السياسى الحالى للدولة-، ولذلك فقد أصبح المحتوى العقائدى لمناهج الدراسة فى الآونة الأخيرة هدفًا لانتقاد البعض وعلى الأخص جماعة العلويين الذين يقولون أن مناهج الدراسة الدينية الإلزامية تمثل المسلمين السنة فقط ولا تتضمن أى تعليم أو معتقدات للعلويين[٢٧]. ناضل العلويين ضد هذه السياسة باعتبارها نوعًا من التمييز أمام المحاكم[٢٨]؛ فهناك ٤٠٠٠ قضية مرفوعة أمام تلك المحاكم التركية[٢٩]؛ فعلى سبيل المثال فقد رفع والدا طالب من العلويين قضية أمام محكمة حقوق الإنسان الأوروبية[٣٠] عام ٢٠٠٧ حكمت بعده أن المحتوى الغالب لمنهج الدراسة يميل للمسلمين السنة وحثت الحكومة التركية على إجراء تعديلات تتضمن مناهج تعليمية مختلفة تتناول معتقدات العلويين[٣١].

والجدير بالملاحظة أن حكم محكمة حقوق الإنسان فى هذا الشأن لم يأت ضد التعليم الإلزامى الدينى فى حد ذاته فى تركيا، بل تعلق بمحتوى منهج الدراسة الذى يُقدم حاليًا عندما أشار إلى أن العلويين يخضعون للتفسير السنى للإسلام وأن محتوى الدورات الدينية لا يلتزم بمقياس المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان فيما يتعلق بالموضوعية والتعددية[٣٢]. وبعد هذا القرار قامت وزارة التعليم التركية بإجراء بعض التغييرات الفعلية فى التعليم الدينى ففى مارس/أذار عام ٢٠٠٩ أصدرت محكمة تركيا فى أنطاليا (جنوب تركيا) حكمًا لصالح فتاة من العلويين طالب والداها بإعفائها من حضور حصص التعليم الدينى فى المدرسة[٣٣].

مسألة الزى والحجاب

بدأ منع ارتداء الحجاب فى الجامعات منذ عام ١٩٨٩ فى أعقاب حكم أصدرته المحكمة الدستورية العليا[٣٤]، وعلى الرغم من عدم وجود قانون يمنع الفتيات من الحضور إلى الجامعة مرتديات الحجاب، بل مجرد تعليمات من مجلس التعليم العالى التركى صدرت عام ١٩٨٢ بمنع ارتداء الحجاب فى الجامعات، إلا أنه أصبح بمثابة قانون من الصعب تغييره. ومنذ ذلك الحين فشلت كل محاولات رفع هذا الحظر؛ ففى التاسع من فبراير/شباط عام ٢٠٠٨ أصدر البرلمان تعديلًا دستوريًا بغالبية ٤١١ صوتًا مقابل ١٠٣ أصوات كان الهدف منه إلغاء الحظر الطويل على ارتداء الحجاب الإسلامى فى الجامعات. وفى ٢٢ فبراير/شباط ٢٠٠٨ وافق عبد اللّه جول الرئيس التركى على هذه التعديلات. والجدير بالذكر أن المطالبة بتعديل الدستور جاءت من خلال مبدأ المساواة وحرية التعليم للجميع ولم تذكر صراحة رفع الحظر عن الحجاب، ومع أن هذا القرار سانده حزب «العدالة والتنمية» الحاكم وأيده الحزب القومى التركى والذى يعتبر ثانى أكبر حزب للمعارضة فى البرلمان، إلا أنه نتيجة للضغوط القوية من دوائر العلمانيين المؤثرة والمؤسسة العسكرية فقد رفضت المحكمة الدستورية - التى تُوصف بانها حامية العلمانية- هذه التعديلات. وقالت المحكمة فى قرارها فى ٥ يونيو/حزيران من العام نفسه أن البرلمان التركى «انتهك مبادئ الدستورية العلمانية»[٣٥] عندما وضع وأوصى بإجراء تعديلات تهدف لرفع الحظرعن الحجاب[٣٦]. هذه المحاولة الفاشلة جعلت حزب الشعب الجمهورى -وهو الحزب المعارض الأول فى البرلمان- يتهم حزب «العدالة والتنمية» الحاكم بأن لديه أجندة سرية ويسعى لأسلمة تركيا[٣٧].

المسلمون غير التقليديين والجماعات غير المسلمة

١- العلويون

العلويون هم جماعة مسلمة غير تقليدية فى تركيا، ورغم أن العلوية محل نزاع بين العلويين أنفسهم إلا أن مطالبهم تنحصر فى الاعتراف بهويتهم وبأن تكون لهم مؤسسات تمثلهم[٣٨]، ومطالب أخرى تنحصر فى تخصيص أماكن للعبادة، وإلغاء المقررات الدينية الرسمية السنية ووقف سياسة بناء المساجد فى القرى العلوية، وإلغاء مديرية الشؤون الدينية وتخصيص ميزانية لبناء دور العبادة الخاصة بهم. ومن مطالبهم أيضًا إلغاء خانة الديانة فى بطاقة الهوية، وتقديم برامج إذاعية ثقافية عن ثقافة العلويين وطقوسهم فى الراديو والتليفزيون، وأن تتواجد آلة الساز وهى آلة موسيقية خاصة بهم فى المدارس الثانوية، وأن يتم توفير وظائف لهم فى دوائر الحكومة، وأن يحصلوا على الماء والكهرباء والأرض لأماكن عبادتهم مجانًا[٣٩]. ثمة مؤشرات جيدة على وجود تطور إيجابى تجاه تلك المطالب القلقة للعلويين مثل اعتراف نائب مديرية الشؤون الدينية أن الهيئة تجاهلت العلويين قديمًا حتى الآن[٤٠]، وبعد هذا الاعتراف عُقدت اجتماعات من ممثلين لمنظمات

علوية ومسؤولين من مديرية الشؤون الدينية لمناقشة آرائهم وإرسال توقعاتهم. من المهم أن نشير إلى أن الطوائف العلوية تختلف فيما بينها حول تعريف العلوية وأيضًا علاقاتها مع الإسلام[٤١]، فبعض العلويين يقدمون تأويلًا للعلوية، بمضمون تقدمى وليبرالى للإسلام. والبعض يرى أنها دليل على الإنسانية فيما ترفض الجماعات الأخرى أى علاقة لها بالإسلام وتقول إن العلوية نظرة عالمية بفلسفتها وطقوسها الخاصة[٤٢]. وتعتقد هذه المجموعات أن وجود مديرية الشؤون الدينية هو تقويض للعلمانية ولذلك يرفضون التعامل معها، أما جماعات العلويين التى ترى أن العلوية تقع تحت عباءة الإسلام فتشترك فى حوار مع الدولة بصفة عامة ومع رئاسة الشؤون الدينية بصفة خاصة فى محاولة لتحصل على الاعتراف وحقوق التمثيل[٤٣].

بدأت الحكومة الحالية للمرة الأولى فى الاتصال المباشر بطائفة العلويين، وعين أردوغان رئيس الوزراء نائبًا للعلويين فى البرلمان من حزب «العدالة والتنمية» كمبعوث ليجتمع مع كل الأطراف على مائدة واحدة[٤٤]، والأكثر من ذلك وكعلامة على الاعتراف بالعلويين فقد تشارك أردوغان مع زعماء العلويين عشاء تم تنظيمه فى أحد أيام احتفالاتهم[٤٥]. والأكثر من ذلك أن الحكومة نظمت مؤخرًا سلسلة خاصة من ورش العمل العلوية للاستماع إلى العلويين وغير العلويين لتحديد مشاكلهم ومطالبهم وإعداد خريطة طريق لإيجاد الحلول لها[٤٦]. وفى نفس وقت كتابة هذا المقال عقدت سبع ورش عمل فى الفترة من ٢٠٠٩ إلى ٢٠١٠ تحت رعاية وزارة الدولة المسؤولة عن رئاسة الشؤون الدينية. جمعت أول ورشة عمل معًا كل زعماء طائفة العلويين، أما الخمس ورش التى تلتها فقد دعت منها المثقفين وقادة الرأى من كل الخلفيات السياسية وباحثين ورجال تاريخ فضلًا عن ممثلين لمنظمات للمجتمع المدنى ووسائل الإعلام[٤٧]، أما آخر ورشة عمل فقد جمعت معًا خليطا من المشاركين فى الاجتماعات لوضع التوصيات للحكومة[٤٨].

٢- الجماعات غير المسلمة

تبلغ نسبة المسلمين فى تركيا ٩٨,٨ بالمئة من السكان[٤٩]، ويوجد أيضًا عدد من المجموعات الدينية غير المسلمة فى تركيا ورثتهم عن الدولة العثمانية يقطن معظمهم أسطنبول ومعظم المدن الكبرى. ونظرا لأن نتائج الإحصاءات العامة لا تتضمن أى معلومات عن الانتماءات الدينية للمواطنين الأتراك فإن الأرقام الفعلية للمجموعات غير المسلمة غير متوافرة[٥٠]. طبقًا لمعاهدة لوزان ١٩٢٣ التى تشكلت على أساسها جمهورية تركيا والتى تعترف بوجود أقليات دينية، فقد نصت على إشارة محددة لحماية كل الأقليات غير المسلمة[٥١]؛ فالمادة ٣٩ من الاتفاقية تقر المساواة بين كل المواطنين الأتراك بغض النظر عن ديانتهم، وتنص على «أن القوميات التركية التى تنتمى إلى أقليات غير مسلمة سوف تتمتع بنفس الحقوق السياسية مثل المسلمين، وكل سكان تركيا بدون تمييز فى الدين سوف يكونو متساوين أمام القانون». وتنص المادة ٤٠ من اتفاقية لوزان أيضًا على «أن كل القوميات التى تنتمى إلى أقليات غير مسلمة سوف تتمتع بنفس الحماية والأمن... كمثل باقى القوميات التركية

الأخرى وبصفة خاصة يكون لديهم حقوق متساوية فى إنشاء وإدارة والسيطرة على أموالهم وأن أى مؤسسات خيرية أو اجتماعية أو دينية أو أى مدارس أو منشآت أخرى للتعليم أو التدريس، ولديها الحق فى استخدام لغتها الخاصة وأن تمارس ديانتها بحرية. وتعيد المادة ٤٢ من الاتفاقية التأكيد على أن الحكومة التركية تضمن توفير كل الحماية للكنائس والمعابد أو أى منشآت دينية أخرى تخص الأقليات وتقدم التسهيلات الضرورية لمؤسسات الأوقاف والمؤسسات الدينية والخيرية للأقليات فى تركيا وألا ترفض إنشاء أى مؤسسات خيرية أو دينية لهم.

واجهت الأقليات غير المسلمة فى تركيا -رغم كل هذه النصوص- مشاكل تتعلق بالاعتراف بحقوق الملكية منذ عام ١٩٣٦، وأخرى تتعلق بتجديد أو توسيع أماكن العبادة والمؤسسات الأخرى. وينظم مكتب المؤسسات بعض أنشطة الجماعات غير المسلمة مثل الكنائس والأديرة والمدارس الدينية والملكيات التابعة لها، وهناك ١٦٠ مؤسسة للأقليات معترف بها من قبل المكتب[٥٢]، من بينها مؤسسات اليونانيين الأرثوذكس (٧٠موقعًا تقريبًا) والأرمن الأرثوذكس (٥٠ موقعًا تقريبًا) واليهود (٢٠ موقعًا تقريبًا)، بالإضافة إلى مؤسسات المسيحيين الأشوريين والكلدان والبلغار الأرثوذكس والمؤسسات الجورجية والمارونية. وفى ٢ يناير/كانون ثانى عام ٢٠٠٣ أصدر البرلمان التركى تعديلًا يتعلق بملكية مؤسسات المجموعات غير المسلمة، حيث تم رفع القيود الشديدة التى كانت مفروضة عليها، وتم إعطاؤها المزيد من الحرية فى حفظ وصيانة وشراء المبانى[٥٣]. وبموجب قانون ٢٠٠٣ الذى مرره البرلمان، أصبحت الأقليات مؤهلة لشراء ملكيات جديدة لتوظيفها فى الأعمال الدينية والاجتماعية والثقافية والتعليمية، وأيضا تقديم خدمات صحية بعد الحصول على إذن من مكتب المؤسسات بموجب شروط يسيرة[٥٤]. وصوت البرلمان أيضًا لصالح قانون أوقاف جديد فى فبراير/شباط عام ٢٠٠٨ يوسع حريات مؤسسات الأقليات وافق عليها الرئيس جول[٥٥].

تسير سياسة تركيا تجاه أمور غير المسلمين فى الاتجاه الصحيح بموجب سياسات تعزز وتوسع الحقوق والحريات التى لم يتم الحصول عليها بالكامل تحت حكم الكمالية، والتى كانت تسير فى صالح القوميين وأصحاب التفسير الإقصائى للعلمانية. وتقدم انجازات الحكومة التركية الحالية بزعامة «حزب العدالة والتنمية» منذ عام ٢٠٠٢ إشارات ايجابية للتفاؤل بالمستقبل، ليس فقط على طريق الاعتراف والمصالحة والتى بدأت مع هذه الاقليات، ولكن أيضًا بحصول هذه الأقليات على امتيازات قانونية مثل منحها الحق فى وضع عبارة «أماكن للعبادة» على الكنائس والأديرة عام ٢٠٠٣، وافتتاح كنيسة بروتستانتية جديدة عام ٢٠٠٦، وهى أمور زادت من التفاؤل والتوقعات لدى الأقليات. وبعد هذه التطورات أقر البرلمان تعديلًا يمكن الكنائس والاديرة من أن يكون لديها الحق فى الحصول على الماء والكهرباء بشكل مجانى مثل وضع المساجد فى تركيا[٥٦]. ولاتزال مشكلة افتتاح معهد (halki) اللاهوتى الذى أغلق عام ١٩٧١ قائمة دون حل، على الرغم من التصريحات الإيجابية التى أدلى بها الوزراء والسياسيون بصدد هذه المشكلة.

استنتاجات

نظام الدولة التركية هو نظام علمانى، على الرغم من أن غالبية سكانها من المسلمين، فهناك فصل واضح بين الدين والدولة، ولهذا السبب فإن الدين والمؤسسات والمجموعات الدينية ليس لها تأثير على التشريع الذى يعتمد فقط على إجراءات مدنية علمانية. فالدين ليس مصدرًا للقانون فى دولة تطمح لأن تكون عضوًا كاملًا بالاتحاد الأوروبى. ولتحقيق هذا الهدف فقد قدمت تركيا عددًا من التعديلات المتكاملة، بحيث يصبح النظام القضائى التركى متوافقا مع معايير الاتحاد الأوروبى، وأسهمت هذه الإصلاحات إيجابيًا فى توسيع الحرية الدينية لكل من الأغلبية المسلمة، بما فيها المجموعات غير السنية، وكذلك بالنسبة للأقليات غير المسلمة. ويمهد الاتجاه السياسى للحكومة الحالية الطريق لظهور آراء تقدمية وليبرالية تدفع لدرء الخطر عن العقيدة وعودة الحريات وكل الحقوق للجماعات الدينية. وبالرغم من التطورات الواعدة بخصوص العديد من المسائل مثل حرية الدين وإعادة الحقوق للمتدينين من كل الأطياف، فما زالت هناك مشكلات تحتاج أن تناقش بشكل عاجل مثل رفع الحظر على ارتداء الحجاب فى الجامعات والسماح للآباء بأن يحصلوا على التعليم الدينى الرسمى الذى يريدونه لأبنائهم فى أى سن صغيرة بدلا من الانتظار حتى يكملوا سن ثمانى سنوات. كما يعتبر التعليم الإلزامى الأولى من بين هذه المشكلات[٥٧]، وكذلك مشكلة وضع نظام يسمح بهوية شخصية قانونية للأغلبية المسلمة ولجماعات الأقليات غير المسلمة، فى ضوء إشارة «لجنة البندقية» إلى أن النظام القانونى التركى ليس لديه أداة تستطيع بها «المجموعات الدينية أن تسجل نفسها وتحصل على هوية قانونية»[٥٨]. والأكثر من ذلك فلابد من الاستجابة لبعض مطالب الطائفة العلوية على أساس الوصول لنوع من الإجماع والفهم المشترك الذى يجب أن تصل إليه الحكومة. وكذلك يجب أن يبدأ فتح نقاش واسع حول فتح المعبد اللاهوتى (Halki) وأن يتم إشراك اليونانيين الأرثوذكس فى هذه المناقشات، كما يجب أن تتواصل الحكومة مع الأرمن الأرثوذكس لمعرفة ما إذا كان هناك مجال لتحقيق بعض التحسن فيما يتعلق بتساؤلاتهم ومطالبهم ■

(1) Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Modern Turkey, London: Routledge, 1998, pp.24–27

(2) Eric J. Zürcher, Turkey, A Modern History, London: I.B.Tauris, 1994, pp. 23–26; Berkes, The Development of Secularism in Modern Turkey , pp. 72–82

(3) Donald Quataert, The Ottoman Empire 1700–1922, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p.79.

(4) Stanford J Shaw and Ezel Kural Shaw, History of The Ottoman Empire and Modern Turkey Vol 2: Reform Revolution and The Republic the Rise of Modern Turkey, 1808,–1975, Cambridge : Cambridge University, 1977, pp. 36–50.

(5) Halil İnalcık, «The Later Ottoman Empire in Rumelia and Anatolia», , in The Cambridge History of Islam, Volume IA, The Central Islamic Lands From Pre–Islamic Times to the First World War, Cambridge: Cambridge University Press1970, (P. M. Holt Et Al. Eds.), p. 365.

(6) Selçuk Akşın Somel, The Modernization of Public Education in The Ottoman Empire 1839–1908, Leiden: Brill, 2001, pp. 42–54

(7) M. Şükrü Hanioğlu, A Brief History of the Ottoman Empire, Princeton: Princeton University Press, 2008, p. 55.67; Carter Vaugn Findley «The Tanzimat,» in Turkey in the Modern World, The Cambridge Turkey, Volume 4, (Reşat Kasaba ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 12; Eric J. Zürcher, Turkey, A Modern History, London: I.B. Tauris, Third Edition, 1992, p. 39–49.

(8) Treaty of Lausanne, July 24, 1923, arts. 38–40.

(9) Nilüfer Göle, Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey, in Civil Society in the Mid–dle East, Leiden: E. J. Brill, 1995, (Augustus Richards Norton ed,). p.17, 19

(10) Sena Karasipahi, Muslims in Modern Turkey, London: I.B. Tauris, 2009, p. 10.

(11) Şerif Mardin, Religion, Society, and Modernity in Turkey, New York: Syracuse University Press, 2006, p. 234.

(12) Ahmet Kuru, Secularism and State Policies Toward Religion, The United States, France and Turkey, Cam–bridge: Cambridge University Press, 2009, p. 222; Umit Cizre–Sakallioglu, «Kemalism, Hyper–Nationalism and Islam in Turkey», History of European Ideas, Vol. 18, No, 12, (1994), p. 258.

(13)The Constitution of Republic of Turkey, 1924.

(14) Ahmet Kuru, Secularism and State Policies Toward Religion, The United States, France and Turkey, Cam–bridge: Cambridge University Press, 2009, p.217.

(15) Article 136, The Constitution of Republic of Turkey,1982; «The law about the Presidency of Religious Af–fairs, its Establishment and Obligations», 633 dated 22.06.1965; http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dy/de–fault.aspx

(16) The Constitution of Republic of Turkey, 1961.

(17) Gazi Erdem, «Religious Services in Turkey: From the Office of Şeyhülislam to the Diyanet,» The Muslim World, Vol 98, (April/July 2008), p. 207.

(18) İştar B. Gözaydın «Diyanet and Politics,» The Muslim World, Vol 98, (April/July 2008), p. 221

(19) The Constitution of Republic of Turkey, 1982, Article 136.

(20) «The law about the Presidency of Religious Affairs, its Establishment and Obligations,» 633 dated 22.06.1965.

(21) http://www.diyanet.gov.tr/turkish/tanitim/istatistiksel_tablolar/1_personel/1_1_personel_sayisi.xls

(22) Erik Jan Zürcher, H. van der Linden, The European Union, Turkey and Islam, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2004, p. 204; İştar Gözaydın, Diyanet, Istanbul: İletişim Yayıncılık, 2009, p. 273–300; Ruşen Çakır, İrfan Bozan Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün Mü? İstanbul: TESEV Yayınları, 2005, pp. 106–109.

(23) Turhan Feyzioğlu, «Secularism: Cornerstone of the Turkish Revolution», in Atatürk's Way, Istanbul: Ot–tomarsan, 1982, (Turhan Feyzioğlu ed.), p.188, 216.

(24) Mehmet Yaşar Geyikdağı, Political Parties in Turkey: The Role of Islam, New York : Eastbourne, 1984, p. 100; Mümtaz Soysal, 100 Soruda Anayasanın Anlamı, İstanbul: Gerçek Yayınları, 1986, p. 260; Özer Ozankaya, Türkiye'de Laiklik, İstanbul: Cem Yayınevi, 2000, p. 215, 216.

(25) The Constitution of the Republic of Turkey, 1982, Article 24/c.

(26) Annual Report of the United States Commission on International Religious Freedom, Washington, 2009, p. 204, 205; Hadi Adanalı, «The Many Dimensions of Religious Instruction in Turkey» available at http://www.iarf.net/REBooklet/Turkey.htm; ..

(27) John Shindeldecker, Turkish Alevis Today, http://www.alevibektasi.org/xalevis1.htm, accessed on 12 February 2010.

(28) Turkey 2009 Progress Report, Commission of the European Communities, (October, 14 2009) p.21.

(29) International Religious Freedom Report 2008, Released by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, US.

(30) ECHR Decision No 1448/04

(31) ECHR Decision No 1448/04

(32) ECHR Decision No 1448/04

(33) John Shindeldecker, Turkish Alevis Today, http://www.alevibektasi.org/xalevis1.htm

Saban Kardaş, Religious Freedom Still Tenuous in Turkey, 26 February 2009, http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews%5Btt_news%5D=34559

(34) The Turkish Constitutional Court Decision No. 1989/12.

(35) Suna Erdem, Judges Defy Government to Uphold Turkey Headscarf Ban, Times Online, June 8, 2008, http://www.timesonline.co.uk/tol/news/world/europe/article4076180.ece.

(36) The Turkish Constitutional Court Decision No. 2008/116.

(37) «CHP Türbanda Gerekçeli Karardan Ne Kadar Memnun?,» http://www.cnnturk.com/2008/

turkiye/10/22/chp.turbanda.gerekceli.karardan.memnun/497824.0/index.html,

(38) Talha Köse, Alevi Opening and the Democratization Initiative in Turkey, Seta Policy Report, march, 2010, p. 7.

(39) Talha Köse, Alevi Opening and the Democratization Initiative in Turkey, Seta Policy Report, march, 2010, p. 22.

(40) «Diyanetten Özeleştiri: Bugüne Kadar Aleviliği Ihmal Ettik,» Zaman, http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=515066.

(41) Tahire Erman and Emrah Göker, «Alevi Politics in Contemporary Turkey,» Middle Eastern Studies, Vol. 36, No. 4 (Oct., 2000),.100–112: David Schankland, Alevis in Turkey, The emergence of a secular Islamic tradition, London: RoutledgeCurzon, 2003, p.21–22; Karin Vorhoff , «Let's Reclaim Our History and Culture!»: Imagining Alevi Community in Contemporary Turkey», Die Welt des Islams, Vol. 38, Issue 2 (Jul., 1998), p. 240.

(42) İştar Gözaydın, Diyanet, Istanbul: İletişim yayıncılık, 2009, p. 290; Karin Vorhoff, «Let's Reclaim Our History and Culture!»: Imagining Alevi Community in Contemporary Turkey» Die Welt des Islams, Vol. 38, Issue 2 (Jul., 1998), p. 220–252.

(43) İştar Gözaydın, Diyanet, Istanbul: İletişim yayıncılık, 2009, p. 290; Karin Vorhoff, «Let's Reclaim Our History and Culture!»: Imagining Alevi Community in Contemporary Turkey» Die Welt des Islams, Vol. 38, Issue 2 (Jul., 1998), p. 235.

(44) «AK Party to Expand Dialogue with Alevis», Today's Zaman, 15 January 2008, http://www.todayszaman.com/tz–web/news–131698–ak–party–to–expand–dialogue–with–alevis.html

(45) PM Erdoğan: «Alevi–Bektaşi Tradition at the Core of Our Identities,» Today's Zaman, 12 January 2008, http://www.todayszaman.com/tz–web/news–131514–pm–erdogan–alevi–bektasi–tradition–at–the–core–of–our–identities.html

(46) «Political authority taking first serious steps to solve Alevis' problems,» Today's Zaman, 11 November 2009, http://www.todayszaman.com/tz–web/news–192572–political–authority–taking–first–serious–steps–to–solve–alevis–problems.html; «Alevi workshop submits roadmap to government,» Today's Zaman, 01 February 2010, http://www.todayszaman.com/tz–web/news–200249–alevi–workshop–submits–roadmap–to–government.html.

(47) «Gov't steps on Alevi issue 'historic,' says Çelik,» http://www.todayszaman.com/tz–web/news–192670–govt–steps–on–alevi–issue–historic–says–celik.html;

«Government consults religious scholars on Alevi problem,» Hurriyet Daily News, 19, August 2009, http://www.hurriyetdailynews.com/h.php?news=government–hears–religious–scholars–for–alevi–problem–2009–08–19;

(48) «Alevi workshop submits roadmap to government,» Today's Zaman, 01 February 2010, http://www.todayszaman.com/tz–web/news–200249–alevi–workshop–submits–roadmap–to–government.html

(49) https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/tu.html .

(50) There are approximately 65,000 Armenian Orthodox in Turkey, 23,000 Jews, and 2,500 Greek Orthodox in Turkey today, Annual Report of the United States Commission on International Religious Freedom, Washington, 2009, p. 205.

(51) Treaty of Peace with Turkey Signed at Lausanne, July 24, 1923, Articles 38-45.

(52) For recent debates on the status of non-Muslims foundations see Cemaat Vakıfları (Community Foundations), (Istanbul Bar Association, Human Rights Center, Minority Rights Working Group, 2002).

(53) Law Nr 4778 (2003)

(54) Id.

(٥٥) حسب القانون الجديد تعاد الملكيات التى تم الاستيلاء عليها من المؤسسات غير الإسلامية. ولهذه المؤسسات أن تتقدم فى خلال ١٨ شهرا بطلب إلى مجلس المؤسسات (هل الأوقاف هى المقصودة) الذى سوف يقرر ويدير عملية إرجاع الأصول. ويمكن للأجانب تشكيل مؤسسات جديدة بشرط إقامة مديرى هذه المؤسسات فى تركيا. وسوف يسمح للمؤسسات غير الإسلامية بافتتاح منظمات ومكاتب تمثلها طالما قاموا بتوضيح أغراضهم وأهدافهم كتابيا مقدما. وسوف يسمح للأجانب بالقيام بمهمات فى تلك المؤسسات. ومن المسموح للمؤسسات غير الإسلامية بدون تصريح خاص بشراء وامتلاك الأراضى واستعمالها كما يتراءى لهم ولكن المؤسسات التى تتكون مجالس إدارتها التأسيسية من غالبية أجنبية ستخضع لبعض القيود الواردة تحديدا فى قوانين تسجيل الأراضى. وسيسمح للمؤسسات غير الإسلامية بإنشاء شركات وبكونهم شركاء فى شركات قائمة شريطة أن يكون ذلك مما يساعد فى تنفيذ المهام المحددة وأن تبلغ هذه المؤسسات السلطات عن أرباحها المتحققة من هذه الشركات. والأرباح المتحققة من هذه الشركات لا يجوز استعمالها خارج نطاق الأهداف التى تسعى إليها المؤسسة نفسها. وسوف يسمح للمؤسسات غير الإسلامية بالانخراط فى أنشطة دولية طالما كان ذلك من ضمن الدستور المكتوب والمنشىء لها وطالما كان ذلك فى نطاق الخطوط المحددة لأهداف هذه المؤسسات. كما سوف يسمح لهذه المؤسسات بتكوين منظمات ومكاتب تمثلها فى الخارج وأن تكون عضوا فى منظمات دولية وهو حق ممنوح فقط للمؤسسات التى يتم تكوينها حديثا. فضلًا عن أنه سوف يسمح للمؤسسات الغير اسلامية بتلقى مساعدات مالية من أشخاص ومؤسسات من خارج تركيا وان تمد مساعدتها لتشمل مؤسسات أخرى سواء فى الخارج وفى الداخل. وهذه المساعدات المالية سوف تكون من خلال تحويلات مصرفية.

«Gül gives consent to minority foundations law,» Today's Zaman, February 28, 2008; http://www.todayszaman.com/tz-web/detaylar.do?load=detay&link=135111: Vakıflar Kanunu, Kanun No. 5737.

(56) Kerem Karaosmanoğlu, «Reimagining Minorities in Turkey: Before and After the AKP», Insight Turkey, Volume 12, No 12, p.203.

(57) Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları Yönergesi (Diyanet Directive on Qur'an Courses), published in the Official Gazette on 03/03/2000/, Number 23982; available at http://www.diyanet.gov.tr/turkish/mevzuat/mevzuaticerik.asp?id=2301 Ergun Özbudun, «Democratic Opening», the Legal Status of Non-Muslim Religious Communities and the Venice Commission», Insight Turkey, Volume 12, No 12, p.218

(58) Ergun Özbudun, «Democratic Opening», the Legal Status of Non-Muslim Religious Communities and the Venice Commission», Insight Turkey, Volume 12, No 12, p.218.

الصوفية والسياسة: مقارنة بين المجتمعات التركية والعربية

فوليا أتاجان * Fulya Atacan

تعد الطريقة باعتبارها التعبير المؤسسى عن الصوفية واحدة من الوسائل التقليدية فى منظومة الإسلام، ونشطت تلك الحركات فى الأوساط الإسلامية منذ نهاية القرن الثانى عشر وبداية القرن الثالث عشر. والطريقة هى الوسيلة العملية لهداية المريدين والأتباع عن طريق الأفكار والمشاعر والأعمال أيضًا، وحسب ذلك المفهوم يمر الفرد بمراحل معينة حتى يصل فى نهاية الأمر إلى الحقيقة. وللدخول إلى الطريقة فإنه من الطبيعى أن يخضع الفرد لسلطة وسيطرة الشيخ (المرشد)، فلدى كل فرد الإمكانية أن يحوّل نفسه أو ينقلها إلى التوحد مع اللّه ولكن هذه الإمكانية كامنة ولا يمكن إدراكها بدون توجيه من المرشد أو الشيخ[1]. وطورت الصوفية – كشبكة مفككة ذات مراكز متعددة– هياكل تنظيمية ذات سياق متنوع، فعبر التاريخ تبنت وسائل متجددة لتجنيد الأفراد وللاتصال وتفسير المعرفة الخفية. وواقعيًا فقد طورت الجماعات الصوفية المتنافسة استراتيجيات مختلفة للبقاء وللاحتفاظ بشبكاتها الدينية وتوسيع نطاقها تحت تأثير تركيبات اجتماعية متغيرة، وفى سياق مختلف لكل حالة.

تناقش هذه الدراسة بتوسع العلاقة بين الطرق الصوفية والسياسة، فلو أخذنا السياسة بالمفهوم المؤسسى لابد لنا من تحليل العلاقات بين الفاعلين فيها على المستوى المؤسسى. أما لو قمنا بتعريف السياسة من منظور المنهج التحررى للنساء وما بعد الهياكل التنظيمية، فيكون كل ما هو شخصى هو من أعمال السياسة ولابد إذن من التركيز على السياسة والسلطة على المستوى الأدنى أو المصغر. وهذه المناهج فى الدراسة تتيح لنا الفرصة لتقييم كيفية تشكيل السلطة فى المجتمع ومدى شرعيتها وطبيعيتها من خلال أنواع مختلفة من الخطاب السياسى. من الممكن دراسة العلاقة بين الطرق

(*) الأستاذة بقسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة يلديز التقنية– اسطنبول.

الصوفية والسياسة من منظور مقارن بين كل من العالم العربى وتركيا، إلا أن المجتمعات العربية متنوعة فى تركيباتها الاجتماعية وتجاربها السياسية، وعليه فسوف يتم التركيز فى هذه الدراسة على مصر بصفة أساسية حيث إن مصر وتركيا لهما مجال واسع من المعالم المشتركة ولكن يبقى التباين بينهما ملحوظًا.

بدأ كل من هذين البلدين مسيرة التحديث فى القرن التاسع عشر ولهما مراكز متماثلة فى الاقتصاد العالمى، أما من المنظور الجغرافى الإستراتيجى فهما يتمتعان بالأهمية الإقليمية فى محيطهما. وتدعمت الدولة القومية فى هذين البلدين فى أوائل القرن العشرين عندما تمت عملية إعادة رسم الخريطة السياسية للمنطقة من قبل القوى العظمى المتنافسة فى ذلك الوقت. وبانتهاء الحرب العالمية الثانية بدأ كل منهما فى مشروع تنموى عملاق، ولكن بطريقتين مختلفتين: فبينما فضلت مصر الاشتراكية الشعبية اتبعت تركيا طريق الرأسمالية الشعبية. وفى نطاق الاقتصاد إنتهجت مصر مع أنور السادات سياسة الانفتاح الاقتصادى منذ عام ١٩٧٤، ثم كان أن اتبعت تركيا ذات السياسة ولكن منذ بداية الثمانينيات مع تورجوت أوزال. وبينما أخذت تركيا بنظام التعددية الحزبية منذ عام ١٩٥٠، عرفت مصر التحرر السياسى ولكن فى نطاق سيطرة الدولة وذلك منذ عهد السادات[٢]. وفى أعقاب إنشاء جمهوريتها الحديثة وضعت تركيا العلمانية أساسًا لنظامها القانونى بما فى ذلك القانون المدنى، بينما أخذت مصر قانونًا مدنيًا خاضعًا للشريعة الإسلامية، ومنذ مجىء الرئيس السادات للسلطة ازداد تأثير الشريعة الإسلامية على القانون العام فى مصر، حيث تم تعديل الدستور فى نهاية الثمانينيات لجعل الشريعة الإسلامية مصدرًا أساسيًا للتشريع. سنتعرض فى هذه الدراسة أولًا للتغيرات التى حدثت على الطرق الصوفية، ثم نقوم بالتركيز تاليًا على العلاقة بين الطرق الصوفية والسياسة.

كانت الطرق الصوفية تدرس دائمًا كجزء من الهياكل القروية التى تحدد ملامحها الطبيعة القبلية وهو افتراض صحيح جزئيًا، حيث إنه حتى الستينيات والسبعينات كانت غالبية السكان فى الشرق الأوسط لا تزال تعيش فى المناطق الريفية. إلا أن ذلك لا يعنى أن الطرق الصوفية كانت غير نشطة أو ضعيفة فى المدن. أشار العديد من المؤرخين إلى أن الطرق الصوفية كانت منتشرة بكثرة فى المدن وأن عضويتها لم تقتصر على الفلاحين الأميين، وإنما ضمت أيضا سكانًا من المدن حصلوا على قدر جيد من التعليم فليس من الشاذ أن يجد المرء أعضاء من الطبقة الحاكمة كالوزراء أو العلماء أو العسكريين فى هذه الطرق الصوفية. وركزت معظم الأبحاث التى أجراها علماء الحضارة والاجتماع وعلماء الأجناس على مجتمعات الريف، وكان منهجهم متأثرًا بشدة بمفاهيم نظرية التطور. وفى ذلك المنهج تعتبر الطرق الصوفية جزءًا من المنظومة الاجتماعية التقليدية سيندثر بفعل عملية التطور والتحديث. وبالنظر لكونها جزءا من الهياكل الريفية افترضت النظرية أن الطرق الصوفية، التى تعود الريفيون الأميون على ممارسة طقوسها، سوف تضعف بفعل هياكل الدولة الحديثة والتعليم والتحضر وقد كانت تلك هى الحجة المنتشرة بتنويعات مختلفة طوال فترة السبعينيات وبداية الثمانينيات.أما فى التسعينيات فقد شرع علماء الاجتماع فى دراسة الطرق الصوفية فى المدن الكبرى، حيث شهدت

المجتمعات فى تلك المنطقة هجرة من القرى إلى المدن. وقد يتغير معدل التحضر من مجتمع لآخر ومن فترة زمنية إلى أخرى ولكن التغيرات التى تسببها عملية التحضر تبدو واضحة على جميع المجتمعات. بدأت موجات الهجرة من الريف إلى المدن فى تركيا مع نهاية الخمسينيات من القرن الماضى، وكان المهاجرون لا يحملون معهم أية خبرات أو أى مستوى تعليمى يؤهلهم للانضمام إلى حياة المدينة القائمة على العمل. كانت حياة المدينة شيئًا غير مألوف بالنسبة لهم، خصوصًا فى غياب أية آليات أو مؤسسات تعينهم بالخدمات الضرورية مثل التدريب على الأعمال، أو الحصول على مسكن ملائم، أو لحل المشاكل فاتجهوا إلى خلق استراتيجياتهم الذاتية وآلياتهم التى تساعدهم على التأقلم[٣]. بالتأكيد لم يغير هؤلاء المهاجرون من قيمهم أو من طرق تفاعلهم مع ما حولهم لمجرد أنهم هاجروا إلى المدن، فقد طور هؤلاء الريفيون السابقون استراتيجيتهم للبقاء من واقع قيمهم التى أتوا بها من الريف، وذلك بإنشاء شبكة من الولاءات فى المدن الكبرى. وكان أن تحولت الطرق الصوفية إلى آلية هامة للضمان الاجتماعى موجهة أساسًا إلى هؤلاء المهاجرين، وعملت تلك التجمعات الدينية فى عدة محاور لتلبية احتياجات المهاجرين.

ما أن تصبح التجمعات الصوفية شبكة هامة، بفعل الهجرة على المستوى القومى، يكون عليها التعامل مع التجمعات المثيلة لتطوير سبل معالجة الموقف الجديد. نجحت بعض تلك التجمعات فى تبنى التغير الجغرافى الاجتماعى العام، وهو ما مكنها من أن تحتفظ بمراكزها القوية على المستوى المحلى وأيضا على المستوى القومى. والمثال المؤكد لهذا التحول هو إنشاء الروضة فى مصر. أنشأ الشيخ عبد الجواد الدومى أول روضة فى القاهرة وهى مختلفة عن الصحا فى الصعيد. „خلافا للصحا فى المفهوم الصعيدى فإن الروضة ليست مفتوحة للعوام بل هى مقصورة على الخاصة والمنتظمين«. وكانت الروضة نقطة تجمع وملتقى للمهاجرين، فكان أن تكاثر عدد الروضات فى القاهرة وفى المدن الكبرى فى الصعيد خلال السبعينيات[٤]. وهذه الساحات كانت تحافظ على الصلات المحلية من ناحية، وتشكل نقطة التقاء للمهاجرين لحل مشاكلهم وتقوية تضامنهم فى مجتمع المدينة من ناحية أخرى. قد يقول البعض بأن الطرق الصوفية حافظت دائما على هياكلها التنظيمية الخاصة بها منذ تأسيسها فى القرن الثالث عشر، إذا اعتبرناها مؤسسات ثابتة لا تتغير. بل أكثر من ذلك قد يحاجج البعض أن الطرق الصوفية تتشارك فى بعض الأفكار والممارسات بالرغم من التنوع البادى فى طرق تنظيمها، ولكن الهيكل التنظيمى لتلك التجمعات قد تغير أيضًا أثناء تلك العملية. تغيرت بعض عناصر التركيبة للطريقة بطريقة تناسب ظروف الوقت الحالى، بينما اختفى بعض من تلك العناصر نهائيا أو تبنت بعض الطرق عناصر جديدة تمامًا. فالطرق الصوفية فى تركيا وفى عديد من المجتمعات غيرها تتميز بكونها منظمات مفككة للغاية، وعديد من الجماعات التى ترى أنها صوفية هى فى الواقع خارج التنظيم الصوفى. ومثال ذلك الطريقة النقشبندية المنتشرة بالعديد من الفروع وكثير من المشايخ فى تركيا اليوم، كذلك يقال أن الطريقة الخلواتية فى مصر ليست منظمة واحدة متحدة ذات تنظيم هرمى؛ بل قسمت نفسها باستمرار إلى قطاعات جديدة وهو بالضبط ما ساعدها على الانتشار

والتوسع فى طول وعرض البلاد جغرافيًا واجتماعيًا[٥].

لاحظ هوفمان انه عندما يتحدث المرء عن شيخه، فإنما يقصد شيخه أو معلمه المباشر لا شيخ الطريقة كلها[٦]. وهذا هو سبب وجود عديد من التجمعات النقشبندية أو القديرية أو الخلواتية كفروع، لكل منها شيخها نظامها وسلسلة النسب الخاصة بها (ويقصد بذلك التسلسل الطويل الذى يوصل فى النهاية إلى الرسول). وخلافًا لمصر وكثير من الدول الأخرى قامت تركيا بحظر الطرق الصوفية عام ١٩٢٥ فى أعقاب الانتفاضة الكردية الاسلامية، أو «ثورة الشيخ سعيد». كذلك كانت الطرق الصوفية محل انتقاد واسع من قبل هيئة العلماء وأعضاء الطبقة الحاكمة خلال عهد الامبراطورية العثمانية فى القرن التاسع عشر[٧]. وتركز ذلك الانتقاد للصوفية والصوفيين على قيامها على الخرافة والدجل وخداع الجماهير لأغراض شخصية، وتمحورت المناقشة على ممارسات تلك الجماعات وطريقة عملها وتفسيرها للإسلام. وبالرغم من أن الجماعات الصوفية احتفظت بدرجات روحية (مقامات وما يشابه الرتب) فى تركيبها غير المعلن[٨]؛ إلا أن الحظر التركى عليها أجبرها على اتخاذ تنظيمات شرعية جديدة. خلال الستينيات من القرن الماضى اتخذ بعضها صورة جمعيات للعمل التطوعى، وفى أعقاب الثمانينيات أنشأت نوعا جديدا من الوقف مختلفا عن النوع الذى ساد أثناء الفترة العثمانية. وهذه المنظمات الجديدة جاءت برتب ومقامات شبه مهنية لا تتكون بالضرورة من تسلسل الاقدمية لانضمام الأتباع بالمفهوم الروحى. ومن الحقائق المعروفة جيدًا أن التفسير الصوفى للإسلام (التصوف) وبعض من ممارسات الصوفية كتوقير الأولياء (الذكر) كانت محلًا لانتقاد هيئة العلماء. وبالرغم من وجود كثير من الكتابات المعارضة والمؤيدة للصوفية، إلا أن الملاحظ أن الإسلام الوهابى يقف منها موقفا عدائيا. وهذه المواقف المؤيدة والمعارضة للصوفية لم تكن فقط ذات طابع دينى بل تعدت ذلك إلى مواقف سياسية متعارضة. رأى السلطان عبد الحميد (١٨٧٦ - ١٩٠٩) فى الصوفية ومشايخها وسيلة قيمة لنشر سياساته بشأن الوحدة الإسلامية، وبعد ذلك رأت القوى الاستعمارية الأوروبية فى الصوفية أداة للاحتفاظ بعلاقات طيبة مع المجتمعات الإسلامية. وهكذا تعرضت الطرق الصوفية لكثير من النقد بسبب علاقاتها بالإدارة البريطانية الاستعمارية[٩]، وبعد الاستقلال وتكوين الدول القومية فضلت معظم البلاد العربية أن تضم الطرق الصوفية إلى تركيبتها السياسية الجديدة.

لا يعنى ذلك أن الطرق الصوفية لم تكن أبدًا فى موقف معارضة من هذه الدول، ومن العسير فى الواقع عمل تعميم لموقف الطرق الصوفية من الدولة، فيمكن للمرء إيجاد أمثلة على الحالتين من معارضة وتأييد. وبعبارة أخرى فالمواقف السياسية للطرق الصوفية كانت تتغير وتتبدل حسب الظروف الاجتماعية والسياسية لكل بلد عبر التاريخ. ومن الممكن إيجاد أمثلة لعدة صور من ضم الطرق الصوفية فى العديد من الدول. فالطرق الصوفية محظورة فى تركيا ولكن العديد منها كون علاقات حماية مع أحزاب مختلفة بما فيها حزب «الشعب الجمهورى»، وتكيفت مع النظام الجديد لتعدد الأحزاب وأصبحت جزءا من النظام السياسى التركى. فحزب «النظام القومى»، وهو أول حزب

أنشأه نجم الدين إرباكان وأصدقاؤه كان فى واقع الأمر من تأسيس إحدى الجماعات النقشبندية الخالدية[١٠] - فرع جوموش حنفى[١١]- بتأييد من مجموعة نورشو. واليوم فإن شخصيات هامة جدًا بما فيهم رجب الطيب أردوجان فى حزب «العدالة والتنمية» كانوا أعضاء فى جماعة النقشبندية. أما فى مصر فقد حاولت الدولة دائمًا أن تتدخل فى عمل الطرق الصوفية منذ العهد العثمانى، وأنشأت الدولة المجلس الأعلى للطرق الصوفية فى عام ١٨٩٥ والغرض منه مراقبة عمل هذه الطرق فى مصر. وبالرغم من مراجعة القانون عام ١٩٠٣، إلا أن الهيكل التنظيمى للطرق الصوفية فى مصر اليوم مبنى على القانون رقم ١١٨ الصادر عام ١٩٧٦. يتكون المجلس الأعلى من ١٦ عضوا منهم عشرة منتخبون من قبل الـ ٧٣ طريقة صوفية المعترف بها، ومدة ولايته ثلاث سنوات. وإلى جانب هؤلاء العشرة هناك ممثل لشيخ الأزهر، وممثل لوزارة الأوقاف وممثل لوزارة الداخلية وممثل لوزارة الثقافة، وممثل للأمن العام فى الحكومة المحلية والمنظمات الشعبية، وكلهم من المعينين. ويتم انتخاب العشرة مشايخ من الفرق الصوفية المعترف بها بواسطة مجلس الشعب ويعين شيخ المشايخ بواسطة رئيس الجمهورية[١٢]. والمجلس الأعلى للطرق الصوفية فى مصر مسئول عن الإشراف على الممارسات الصوفية والاعتراف بالطرق الجديدة وإصدار قرارات تحذر من ممارسات أى مجموعات أو أشخاص غير مسجلة وتدعى أنها جزء من الحركة الصوفية. وكذلك يعد المجلس مسؤولًا عن إقرار التعيينات والجزاءات، وإقالة المشايخ ونوابهم، ومنح التصاريح بإقامة الموالد والمناسبات الصوفية والقيام بتمثيل الطرق الصوفية فى المؤتمرات على المستوى القومى، وإنشاء مكاتب حفظ القرآن للمراكز الصوفية والمزارات[١٣]. وكما يقول هوفمان، فإن الغرض من ذلك القانون هو دعم الفكر الدينى المستنير لدى جماهير الحركة الصوفية وعرض الصوفية للمصريين وللغرب بطريقة لا تضر بسمعة الإسلام ولا تنحرف عن قيمه القائمة على السماحة والصدق[١٤]. ويحدد القانون رقم ١١٨ هدف الطرق الصوفية بأنه التعليم الدينى والروحى بما يتوافق وقواعد الشريعة الإسلامية وتدعيم ذلك عن طريق الوعظ والإرشاد وتنظيم حلقات الذكر. ولا يسمح لأعضاء الطرق الصوفية بنشر معتقدات أو ممارسة طقوس أو إقامة موالد أو احتفالات أو حلقات ذكر تخالف أحكام الشريعة[١٥]. وفى الواقع فإن هناك فى مصر العديد من فروع الطرق الصوفية غير المسجلة رسميًا، والتى لا يحتاج شيوخها إلى الاعتراف من قبل الدولة لكى يمارسوا سلطاتهم. أما فى الحالة التركية، وكما سبق ذكره، فإنه بما أن الطرق الصوفية غير شرعية فلا توجد جهة يمكنهم تسجيل حركاتهم لديها للحصول على اعتراف بشرعيتهم. ويبدو أن عدم الشرعية لم تمنع نشاط وانتشار تلك الطرق فى المجتمع؛ فطالما يوجد اعتراف شعبى بهذه الطرق فهم مشايخ ويستطيعون تأسيس جماعاتهم الخاصة. وبطبيعة الحال قد يحدث بين بعضهم خلافات أو بينهم وبين السلطات الشرعية، ولكن هذه الخلافات لم توقف ممارساتهم للإسلام على طريقتهم. ومن الحقائق المعروفة أن الانضمام إلى عضوية إحدى الطرق الصوفية أو البدء فى ذلك لا يعنى أن الشخص سوف يصبح هو نفسه شيخًا من مشايخ المستقبل. وبعبارة أخرى فإن السؤال هو: من هو الشخص الذى يمكنه أن يصبح من المشايخ وما هو السبيل إلى ذلك؟

ثبت تاريخيًا، عبر العمر الطويل للطرق الصوفية، أن مقام الشيخ كان دائمًا ينتقل بطريقة توريثية أو يتم اختياره عن طريق صفوة أهل الطريقة أو بقيام شيخ كبير بتسمية خليفته مسبقًا. وفى حالة الدولة العثمانية كان يحدث كثيرًا أن تثبت السلطة المركزية تعيين مشايخ الطرق. وفى تركيا اليوم لا توجد سلطة تعين أو تثبت تعيين المشايخ، بينما توجد تلك السلطة فى مصر. وتؤدى عملية الاعتراف بشرعية إحدى الطرق أو أحد المشايخ إلى حدوث تنافس على السلطة، وبالتالى تدخل السياسيين. وفى تركيا فإن هذا النوع من التنافس يكون فى معظم الأحيان داخل الطرق الصوفية، وبين الأعضاء، وكل هذه العملية تتم بطريقة غير رسمية. أما فى مصر فهذا التنافس قد يظل داخليًا؛ ولكن الجماعة أو الشيخ لابد لها من الحصول على موافقة المجلس الأعلى ولعل هذا هو الدور التوفيقى للسياسيين من الأحزاب كما فى حالة العزمية عام ١٩٣٣ [١٦]. وعلى الرغم من عدم معرفة العدد الحقيقى لأعضاء وأتباع الطرق الصوفية، إلا أنه يمكن القول أن عددهم يكفى لجذب الأحزاب السياسية الساعية إلى الدعم الانتخابى. تستغل الأحزاب السياسية الطرق الصوفية عن طريق حشد الناخبين فى صفها، وفى المقابل تستفيد الطرق من هذه الصلة لمنفعة الجماعة الصوفية. ففى المجتمعات ذات الموارد الشحيحة وحيث يتعاظم دور الدولة فى تخصيص أوجه إنفاق تلك الموارد تصبح شبكة الولاءات سلاحًا مهمًا للتكتلات الاجتماعية بغرض الحصول على نصيب لها من تلك الموارد. وفى مصر مثلًا يعد الشيخ محمد محمد أحمد الطيب من السياسيين المرموقين فى قريته التى تقع قرب الأقصر، وهو يحوز نفوذًا على المستوى المحلى بسبب صلته السياسية بالحكومة، وعن طريق ذلك النفوذ فهو يتدخل بفعالية لمصلحة دائرته المحلية. وهو عضو فى الحزب الوطنى الديموقراطى الحاكم، وكثيرًا ما يخاطبه مسؤولو الحكومة للعمل على حل مشاكل قريته، وبمساعدة مجلس الأعيان فى قريته فهو يستطيع مواجهة طلباتهم بطلبات إليهم. وزادت هيبته ونفوذه عندما أصبح شقيقه المتعلم الدكتور أحمد مفتيا للجمهورية بقرار من رئيس الجمهورية، ثم رقى بعدها إلى رئيس لجامعة الأزهر ولاحقًا تم تعيينه فى منصب شيخ الأزهر[١٧].

كان خلوصى آتيش (١٩١٤ - ١٩٩٠) فى تركيا شيخًا للنقشبندية فى الجزء الشرقى من الأناضول، ولم يكن مجرد شيخ وإنما زعيمًا محليًا على درجة كبيرة من الأهمية. احتفظ آتيش بعلاقات طيبة مع العلمانيين من ممثلى الدولة، أى البيروقراطيين وبذلك أصبح شخصية هامة ليس فقط لمريديه ولكن لكل السكان المحليين على وجه العموم. وفى أعقاب تأسيس نظام التعددية الحزبية عام ١٩٥٠ تمكن خلوصى أفندى من إنشاء علاقات جديدة مع عديد من الأحزاب السياسية، وعن طريق هذه الشبكة التى شملت عددا من موظفى الحكومة البيروقراطيين وأعضاء الأحزاب دعم خلوصى أفندى مركزه القوى فى مجتمعه[١٨]. وفى إطار هذه العلاقة فإن الشيخ الذى يسيطر على الموارد البشرية والاقتصادية يستطيع حشد هذه الموارد لمصلحة البيروقراطية الحكومية وبالمقابل يستطيع البيروقراطيون أن يستخدموا تلك الموارد فى حل مشاكل الدائرة المحلية. وهذه الموارد يمكن أيضا استغلالها للحصول على الدعم السياسى للأحزاب، وبالتالى فإن شبكة الطرق الصوفية هى عامل

جذب للأحزاب السياسية. يتمتع الشيخ تقريبًا باستقلالية تجاه السياسيين من الأحزاب وكذلك تجاه الموظفين البيروقراطيين؛ وذلك نتيجة للموارد التى تحت يده حيث يستطيع عقد الصفقات ليس فقط مع الأحزاب السياسية ولكن أيضا مع الموظفين البيروقراطيين. وفى حالة وجود خلاف بينه وبين البيروقراطية ففى إمكانه استغلال علاقاته بالأحزاب لممارسة الضغط عليهم أو حتى لنقلهم، أما فى حالة التعاون فإن الاستفادة تكون متحققة لكل من الطرفين. وطبيعة هذه العلاقة تفسر رغبة الطرفين فى التعاون بدلا من التصادم[١٩]، إلا أن سلطة المشايخ يحد من غلوائها مع ذلك عاملان هامان. أولًا من المغالاة فى القول أن ندعى بأن كل مريد - وخصوصا هؤلاء من سكان المدن الذين لهم خلفية اجتماعية واقتصادية أعلى- سيقوم باتباع نصائح الشيخ وخياراته السياسية والاقتصادية. ثانيًا على الرغم من سيطرة الشيخ على قدر لا يستهان به من الموارد، إلا أن التغيرات السياسية فى البلد -على سبيل المثال انقلاب نظام الحكم- لها تأثير واضح على سلطته. وهذا هو السبب فى محاولة المشايخ باستمرار للحفاظ على قدر من التوازن بين الأحزاب السياسية المختلفة؛ إلا أن الاتصالات السياسية لبعض المريدين قد تؤدى فى بعض الأحيان إلى فقدان المشايخ لقدرتهم على عقد الصفقات السياسية.

وجدت دائمًا بعض الطرق الصوفية التى كانت، أو لا تزال، معادية للهياكل القائمة أو للحكام، ففى تركيا وجدت بعض من هذه الطرق التى تعادى النظام العلمانى للدولة الحديثة ولكن اليوم تم تكامل معظمهم فى داخل الهيكل الاجتماعى والسياسى للبلاد وفى الغالب تم ذلك عن طريق الأحزاب ذات الاتجاهات اليمينية على الرغم من كون بعض هذه الطرق لا تزال تطالب ببعض من التعديل فى النظام السياسى. وفى أعقاب الاستقلال طبق الكماليون سياسة علمانية متشددة فى تركيا تم من خلالها إلغاء السلطنة والخلافة فى ١ نوفمبر/تشرين ثانى ١٩٢٢ وفى ٣ مارس/أذار ١٩٢٤ على الترتيب[٢٠]. وقتذاك تم إلغاء منصب شيخ الإسلام ووزارة الشئون الدينية ومؤسسة التقوى، وحلت محلهم إدارة الشئون الدينية الملحقة برئاسة الوزراء. وبقانون توحيد التعليم تم إغلاق كل ما كان يسمى بالمدرسة وتم إنشاء التعليم العلمانى. وفى ٨ أبريل/نيسان ١٩٢٤ تم إيقاف العمل بالشريعة وبعدها تم إدخال القانون المدنى السويسرى بديلا عنها[٢١]. ولكن ينبغى على المرء أن يذكر أن دستور عام ١٩٢٤ نص على أن الإسلام هو الدين الرسمى للدولة التركية (المادة ٢) وأن مجلس النواب هو المسئول عن تطبيق القانون الإسلامى (المادة ٢٦). ولابد هنا من ملاحظة أن مصطفى كمال أتاتورك قبل بهذه المواد -التى تتعارض مع المادة ٣ التى تنص على السيادة هى للشعب والمادة ٤ التى تنص على أن البرلمان هو الممثل الوحيد والحقيقى للشعب- فى حينه، على أن يتم رفع هذه المواد (٢ و٢٦) فى الوقت المناسب. والواقع هو أنه فى عام ١٩٢٨ تم رفع هذه المواد من الدستور ولم تذكر العلمانية فى الدستور إلا فى عام ١٩٣٧ [٢٢]. أما الانتفاضة الكردية الإسلامية الكبرى أو تمرد الشيخ سعيد فقد وقعت فى عام ١٩٢٥، وبينما يرى البعض أن الدافع الرئيسى وراء هذه الثورة كان إلغاء الخلافة والتشدد العلمانى يصر البعض الآخر على أنها كانت انتفاضة قومية كردية. كان تمرد شيخ الطريقة

النقشبندية سعيد مدفوعًا بروح القومية العرقية، ولكن تم استعمال اللغة الدينية وشبكتها الواسعة فى قيام التمرد وفى حشد الجماهير[٢٣]. وأعطى النظام التعددى الحزبى بعد عام ١٩٥٠ لهذه الجماعات الصوفية قناة شرعية لتكاملها داخل الهيكل السياسى، وعملت الجماعات الصوفية كجماعات ضغط لتحقيق أهدافها السياسية من خلال تلك القنوات. ولكن ذلك لا يعنى أنها كانت عملية سلسة حيث تولد عنها بعض من التوتر والخلافات.

تعرض الحركات الدينية المعارضة فى معظم الكتابات عن هذه الفترة باعتبارها حركات معارضة لعملية التحديث، وهو اتجاه ينبنى على افتراضات نظرية التحديث التى تقول بأن الحركات الإسلامية تمثل التقاليد وتعارض الطرق الحديثة فى التنظيم وتعارض أفكارا مثل العقلانية وخلافه. وقد يكون هذا هو السبب فى أن معظم الأبحاث عن الصوفية التى تم نشرها مؤخرًا حاولت إظهار أنها لم تكن بالضرورة ضد التحديث، وعليه فهى ليست جماعات معارضة بالمفهوم البسيط للكلمة. يذهب هوفمان على سبيل المثال إلى أن الصوفية ليست مؤسسة حديثة بمفهوم العقلانية والاستقلالية، اللذان يشكلان أساس الحداثة الليبرالية ولكنهم يعيشون نوعًا من الحداثة البديلة. أما الصوفيون فهم يؤكدون على الجاذبية الكامنة والكمال والسمو التى هى من صفات الشيخ الذى يتسم أيضا بالقرب الروحى من اللّه، والذى يفضى إلى نوع من الافتتان السحرى فى هذا العالم. وعلى الرغم من الإقدام البادى على الزهد فى الحياة الدنيا، إلا أن أتباع الصوفية يستطيعون بسهولة أن يندمجوا فى شئون الحياة الدنيا من عمل وسياسة معاصرة[٢٤]. وبالرغم من كون الطرق الصوفية غير مشروعة فى تركيا، إلا أنهم يمثلون جزءًا مهمًا من أطياف المجتمع التركى. فهم ليسوا محصنين ضد التطورات الرأسمالية فى تركيا ولهم أتباع من قطاعات مختلفة من المجتمع التركى، حتى أن بعض أعضاء الطرق الصوفية قاموا باستغلال الفرصة السانحة بفعل السياسات التحررية الجديدة التى بدأها تورجوت أوزال وتابعها رجب الطيب اردوجان واستغلال الشبكة الدينية والاتصالات السياسية للصعود على السلم الاجتماعى، بيد أن ذات السياسات تسببت أيضًا فى هبوط بعض أعضاء الطرق الصوفية على نفس السلم.

تشكل الفروق الطبقية مشكلة، بل تحوز قبول كثير من الأعضاء طالما أن إمكانية الصعود إلى أعلى متاحة، بل ينظر إلى تلك الفروق على أنها فرصة مفتوحة للأعضاء، وحتى وقت قريب كانت إمكانية الصعود هى سمة من سمات التقدم أو الإيمان الحق. ولكن يبدو الآن أن هذه الفروق سوف ينظر إليها على أنها مشكلة على الأقل لبعض الحركات الإسلامية. وبما أن اهتمام الطرق الصوفية ينصب على إصلاح الفرد الذى يعتمد على طريقة التنقية الداخلية فقد ينظر إليها على أنها سياسيًا أو حتى اجتماعيًا غير ذات تأثير. وكما ذكر سابقا فإنه عند بحث شأن السياسة عند الطرق الصوفية على المستوى الأدنى أو المصغر، فإنه يصعب القول بعدم وجود تأثير لها. وفى حالة تركيا –فى غالبية الأحوال– فقد ساندت الطرق الصوفية السياسات اليمينية المحافظة والأحزاب ذات الاتجاهات القومية، وعلى العموم فإن نظرتهم المحافظة جعلت منهم شريكًا يعتمد عليه لهذه الأحزاب ولجهاز

الإدارة فى الدولة. أما فى حالة مصر فإن معظم الطرق الصوفية ستوافق على تطبيق الشريعة وإزالة بعض أوجه المجتمع المعاصر التى يرونها مستفزة لهم مثل البارات والملاهى الليلية ودور السينما والملابس الخليعة للنساء[٢٥]. وبعبارة أخرى فإنه بالرغم من انتقادهم بسبب التساهل والتسامح، فإنه من الممكن استغلالهم من قبل الأحزاب السياسية أو الجهاز الإدارى فى الدولة كوسيلة لتطبيق سياسات أكثر محافظة. وفى النهاية فإن الخلاصة هى أنه لابد من القول بأن الجماعات أو المنظمات الدينية تعمل من خلال سياق خاص بها يحتوى على ظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية فى لحظة معينة من مسار التاريخ. تتنوع الأدوار التى تلعبها تلك الجماعات المختلفة فى تكوين الهيكل الاجتماعى السياسى لبلد معين وكذلك تتباين مواقفها من الصراع السياسى. وعند هذه النقطة لا تشكل هياكل وأفكار هذه الجماعات فقط عناصر التغيرات فيها، وإنما أيضا تلعب الهياكل السياسية والاجتماعية والقانونية والارتباطات الدولية لبلد ما دورها فى تلك التغيرات. بعبارة أخرى لابد من دراسة العلاقات بين تلك الجماعات المختلفة (الداخلية منها والخارجية)، فضلًا عن العلاقات بين تلك الجماعات والدولة، فربما تؤدى دراسة تلك العلاقات إلى توضيح الفروق بين تلك الجماعات ■

(1) J.S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford University Press, London, 1971, p.3–4.

(2) Ç. Keyder, A. Öncü, «Introduction: Comparing Egypt and Turkey», Devlopmentalism and Beyond, Society and Politics in Egypt and Turkey, Eds. A. Öncü, Ç. Keyder, S. İbrahim, The American Univerity in Cairo Press, Cairo, 1994, pp.1–2.

(3) M. Kıray, «Strategies of Survival of Ex–Peasants in Cities», UN Habitat II Conference, İstanbul, 1996.

(4) Rawda means garden. It is a relatively large building, usually consist of a hall. Some of the buildings have several floors and social and cultural centre attached to them. R. Chih, «What is A Sufi Order? Revisiting the Concept through a Case Study of the Khalwatiyya in Contemporary Egypt», Sufism and the »Modern» in Islam, Eds. M. Van Bruinessen, J. Day Howall, I. B. Tauris, London, 2007, pp. 35–37. See also M. Gilsenan, Recog–nizing Islam, Croom Helm, London, 1982, pp. 229–250.

(5) Chih, Ibid., p. 26.

(6) V. J. Hoffman, Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt, University of South Caroline Press, columbia, 1995, p. 150.

(7) M. Kara, «Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tasavvuf ve Tarikatler», Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklo–pedisi, C.4, İletişim Yayınlar, İstanbul, 1985, pp. 986–989.

(8) B. Silverstein, «Sufism and Modernity in Turkey: From the Authenticity of Experience to Practice of Discipline», Sufism and the »Modern»..., p. 53.

(9) About the relationship between Sufi orders and British see F. De Jong, «Th Sufi Orders in Egypt During the Urabi Insurrection and British Occupation (1882–1914): Some Societal Factors Generating Aloofness, Support and Opposition», Journal of the American Research Center in Egypt, 1984, Vol. XXI, pp. 131–139.

(10) About Mevlana Halid and Halidiye branch of Naqshibandi order see, H. Algar, «A Brief History of the Naqshbandi Order», Naqshibandis, Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order, Eds. M. Gaborieau, A. Popovic, T. Zarcone, Editions ISIS, Istanbul, 1990, pp. 28–39; A. Hourani, «Sheik Halid and the Naqshbandi Order», Islamic Philosophy and the Classical Tradition, Eds. S.M. Stern, A. Hourani, V. Brown, Cassirer, Oxford, 1972, pp. 94–100; D. W. Damrel, «The Spread of Naqshibandi Political Thought in the Islamic World», Ibid., pp.275–286, H. Algar, «Political Aspects of Naqsibandi History», Ibid., pp. 136–149; A. Abu–Manneh, «Khalwa and Rabıta in the Khalidi Suborder», Ibid., pp. 289–302 ; A. Abu–Manneh, «The Naqshbandiyya–Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century», Die Welt des Islams, 1984, N. V–XXII, p. 1–36.

(11) About Gümüşhanevi Ahmed Ziyaüddin see İ. Gündüz, Gümüşhanevi Ahmed Ziyaüddin (KS), Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Halidiye Tarikatı, Seha Neşriyat, İstanbıl, 1984.

(12) M. Kisaichi, The Burhami order and Islamic resurgency in modern Egypt», Popular Movements and Democratization in the Islamic World, Ed. M. Kisaichi, Routledge, London, 2006, p. 59–60; Hoffman, Ibid., pp. 9–10.

(13) Hoffman, Ibid. pp.9–10.

(14) Hoffman, Ibid. P. 9.

(15) Hoffman, Ibid. P. 9.

(16) F. De Jong, «Aspects of the Political Involvement of Sufi Orders in Twentieth Century Egypt (1907–1970) – An Explanory Stock–Taking», Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and Sudan, Praeger, New York, 1983, pp. 185–187.

(17) Chih, Ibid., p. 33; see also E. B. Reeves, The Hidden Government, Ritual, Clientalism and Legitimation in Northen Egypt, University of Utah Press, Salt Lake City, 1990.

(18) F. Atacan, «A Portrait of a Naqshibandi Sheikh in Modern Turkey», Naqshbandis in Western and Central Asia, Ed. Elizabeth Özdalga, Swedish Research Institute, İstanbul, 1999, pp. 147–157.

(19) Atacan, Ibid. p. 153–156.

(20) For the reaction of the people against the abrogation of the Caliphate and the reaction of the Kemalist regime against them see, Mete Tunçay, Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek–Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923–1931), Yurt Yayınları, Ankara, 1981, pp. 80–84.

(21) About all these legal changes see Gotthard Jaschke, Yeni Türkiye'de İslamlık, Trs. H.Örs, Bilgi Yayınevi,

Ankara, 1972.

(22) İştar B. Tarhanlı, Müslüman Toplum, «laik» Devlet, Afa Yayınları, İstanbul, 1993, pp.18–19.

(23) About this period and the Sheikh Said rebellion see M. Tunçay, Ibid, pp. 127–137; Martin van Bruinessen, Agha, Sheikh and State, Zed Books Ltd., London, 1992, p.265–299.

(24) P. Werbner, Pligrims of Love, C. Hurst and Co. Ltd., London, 2003, pp. 6–7.

(25) Hoffman, Ibid. 361, 363 .

الحركة الإسلامية وفقه الدولة: فى أوجه الاختلاف بين «الإخوان المسلمين» وحزب «العدالة والتنمية» التركى

حسام تمام * Hosam Tammam

مثّل نجاح الحركة الإسلامية التركية، ممثلة فى حزب «العدالة والتنمية» فى الوصول إلى السلطة عام ٢٠٠٢ ثم عام ٢٠٠٧، فرصة لإعادة طرح العديد من التساؤلات المستجدة حول الحركة الإسلامية فى العالم العربى والعوامل الكامنة وراء عجز هذه الأخيرة عن تحقيق هدف الوصول إلى السلطة بعد أكثر من عقدين من ولوجها المجال السياسى. ما استدعى التساؤل حول جوهر الاختلافات بين تجربتى الحركة الإسلامية فى العالم التركى، والحركة الإسلامية فى العالم العربى، لاسيما حركة «الإخوان المسلمين» التى تشارك فى الحياة السياسية المصرية منذ ثلاثة عقود تقريبًا. لا تهتم هذه الورقة بمعالجة أسباب إخفاق الحركة الإخوانية المصرية مقارنة بنظيرتها التركية، ولكنها تحاول استقصاء فروقات كامنة فى الفعل السياسى والسياق المحيط بين الحركتين. لذلك فان ديدننا الرئيس هنا هو النظر فى تطور علاقة الحركة، فى كل من مصر وتركيا، بالدولة والنظام وتطور فقه الدولة فى رؤية كل منهما. تتشاطر تركيا ومصر عددا من نقاط التشابه المهمة، فالسكان فى غالبيتهم مسلمون سنة، وقد واجهت الدولتان فترات من حكم الحزب الواحد تلتها مراحل الانفتاح السياسى والدينى، ولكن النقطة الأهم التى تفيد الورقة هى أن هناك علاقة بين الإسلام والتحديث فى الدولتين يعكسها التواجه الذى وقع بين القوى الدينية فى المجتمع وبين النظم التى قادت عملية التحديث والعصرنة. لكن الاختلاف واضح من حيث تراث الممارسة السياسية فى تركيا التى أفضت إلى نظام ديمقراطى تشارك فيه الأحزاب السياسية الإسلامية فى العملية السياسية منذ السبعينيات من القرن العشرين حتى وصلت الى السلطة منذ ٢٠٠٢، بينما لا تزال مصر تراوح فى مرحلة صراع سياسى بين الحزب الحاكم وجماعة الإخوان[١].

(*) باحث فى شؤون الحركات الإسلامية–مصر.

وبغض النظر عن السياسات الحزبية والانتخابية التى أفضت إلى نجاح حزب «العدالة والتنمية» ذى الجذور الإسلامية فى الوصول إلى تشكيل الحكومة التركية منفردًا لأول مرة فى تاريخ تركيا، فإن هناك عوامل لها علاقة مباشرة بنمو الحركة الإسلامية عمومًا أهمها مدى وجود فرص للانفتاح تسمح للحركة بولوج المجال السياسى من ضمن ذلك مراحل التحول الديمقراطى وفترات انفتاح المجال الدينى. وهذا لا ينفى أن الحركات الإسلامية بوصفها حركات تعمل على حماية ونشر القيم الإسلامية فى المجال العام تخضع لتقسيم يكاد يكون مقبولًا على نحو ما؛ حيث يتم تقسيمها إلى حركات تفضل العمل على تحقيق هذا الهدف من داخل مؤسسات النظام السياسى وحركات تعتبر أن الوسيلة الوحيدة لتحقيق ذلك هى فى بديل الدولة الإسلامية. لكن أكثر الجوانب أهمية والتى غالبًا ما يتم إغفالها لجهة السوسيولوجيا التاريخية فى مفهوم الدولة، هو أن الحركة الإسلامية تعد عنصرًا حاسمًا فى تشكيل الدولة الوطنية الحديثة سواء فى مصر أو فى تركيا، والتى يتضمنها الدور الرئيس لمفهوم النزاع والتنازع حول القيم الأساسية التى يجب أن تبنى عليها الدولة: بين قيم إسلامية مستمدة من التجربة التاريخية، وبين قيم العلمانية التى تقوم عليها الدولة الوطنية الحديثة. لقد أدت حالات الفعل ورد الفعل بين الدولة والحركة الإسلامية إلى التأثير المباشر فى فقه الدولة فى العالم الإسلامى سواء لجهة النصوص الدستورية والقانونية البحتة التى تميل إلى إثبات المرجعية الإسلامية، أو لجهة التوظيف السياسى للدين من قبل النخب الحاكمة عبر استلحاق المؤسسات الدينية الرسمية للدولة، كما لجهة التنازع حول احتكار المشروعية الدينية كجزء من مصادر الشرعية السياسية فى الدولة، من طريق السياسات التى تستهدف إدماجًا أو إقصاء للحركة الإسلامية فى النظام.

شهدت فترة الاستقلال الوطنى فى مصر، كما فى تركيا، حالة من التحالف المؤقت وربما المضطرب بين الحركة الإسلامية وبين حركات التحرير التى تولت بناء مؤسسات الدولة لاحقًا. لقد مثلت قوى الفلاحين فى الأناضول معينًا مهمًا كان مصطفى كمال أتاتورك بحاجة إلى تعبئته فى حرب الاستقلال التى قادها ضد قوات التحالف عقب الحرب العالمية الأولى، والتى كانت تحتل أجزاء مهمة من الأراضى التركية بعد انفراط عقد الامبراطورية العثمانية. وكان نجاح تعبئة الجماهير فى الحرب رهنًا بتحالف مؤقت تم بين نخبة الجيش وبين الزعماء الدينيين والنخبة التقليدية التركية عمومًا، خاصة فى الأناضول الذى كان يتعرض لخطر التجزئة والتقسيم بعد معاهدة سيفر عام ١٩٢٠. لعب المحافظون دورًا مهمًا فى حرب استقلال تركيا، ومن ذلك مثلا تلك الفتوى الشهيرة التى أعلنت أن مهمة الضباط الوطنيين كانت فى تحرير السلطان العثمانى المحتجز لدى الحلفاء. لقد وجد هذا التحالف ترجمته السياسية فى برلمان ١٩١٩–١٩٢٣ حيث سيطر المحافظون على أعضائه ممن كانوا مع إعادة بعث الخلافة العثمانية، فيما شكل العسكريون الذين صاروا يشكلون نخبة الوطنيين العلمانيين أقلية فى تلك الفترة المبكرة التى انتهت بإلغاء السلطنة عام ١٩٢٢ ثم الخلافة عام ١٩٢٤. نفس فترة التحالف المؤقت شهدتها التجربة التحررية المصرية؛ فجزء كبير من الضباط الأحرار (من

بينهم جمال عبد الناصر) كانوا على صلة بحركة «الإخوان المسلمين»، كما تشير الشهادات التى تؤكد أن الإخوان تعاونوا–حتى عام ١٩٥٤– مع نظام الثورة التى كان من المفترض أنها ستكون إسلامية[٢]!، قبل أن ينفرط عقد التحالف تحت الضربات الناصرية الأولى فى الخمسينيات بعد قرار حظر الجماعة رسميًا. ثمة تفاصيل كثيرة فى علاقة حركة «الإخوان المسلمين» بالقوى السياسية المختلفة فى الساحة المصرية أواخر عقد الأربعينيات، تلك التى كانت تموج بالتفاعلات لجهة تحالف محتمل قادته الجماعة لضمان بقائها على قيد الحياة[٣]، لكن الجزم بالموقف المبكر لحركة «الإخوان المسلمين» من الدولة لم يكن قد اتضح بعد فى المرحلة التى أعقبت إلغاء الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤، وغلبة البعد الهوياتى على أهداف الجماعة الإخوانية. غير أننا يمكن أن نلاحظ أن فترة نهاية الأربعينيات إلى بداية الخمسينيات هى مرحلة الانتقال الفعلى من الاجتماعى إلى السياسى فى تاريخ الجماعة، وبداية فعلية لنمو الحركة الإخوانية بظهور تيارى العمل العام وجهاز النظام الخاص فى الإخوان، وهى المرحلة التى تبلور فيها الموقف من الدولة من الناحية العملية انتهت إلى حدوث حالة من التوافق بين «الإخوان المسلمين» والضباط الأحرار لصالح إزاحة الملكية فى مصر.

تكاد تشبه نهاية هذه الفترة من تاريخ نشأة الحركة الإسلامية مصادرة لدورها فى هذه التحالفات المؤقتة، وهى فترة مهمة فى دورة حياة الحركة الإسلامية بالنظر إلى أنها تؤشر لبداية تبلور العلاقة بين الحركة والدولة الناشئة عقب تحقيق الاستقلال. ففى تركيا تواجه نظام أتاتورك مع الشيخ بديع الزمان سعيد النورسى ومن بعده مع حركته (حركة النور)، التى تراجعت نحو الميدان المجتمعى. بينما تواجه نظام عبد الناصر مع جماعة «الإخوان المسلمين» التى دخلت نفق السرية، وهى نفس الفترة التى جرى فيها استلحاق المؤسسة الدينية بجهاز الدولة. مثلت هذه المرحلة عمومًا مرحلة إعادة تكييف العلاقة بين الدين والدولة؛ حيث لم تستطع تركيا الإفلات من النموذج العثمانى الذى بدأ مع عصر التنظيمات فسعت الدولة إلى الهيمنة على الحيز الدينى وإخضاعه للرقابة لذلك ساد التوجس من كل ما هو إسلامى، على عكس النموذج المصرى، بحيث لم تكن الدولة بحاجة الى إخضاع المجال الدينى كلية لسيطرتها ولا إلى نبذ مظاهر التدين خلال مرحلة التحديث. ومثل الصراع مع الطرق الصوفية نقطة مهمة فى عملية بناء العلمانية التركية على عهد أتاتورك، لذلك كانت الأنشطة المجتمعية ذات الطابع العام أكثر المساحات التى استهدفها مسار العلمنة من فوق كما اتبعها أتاتورك؛ فإلى جانب القوانين التى سنت لإحلال العلمانية محل التراث الدينى الموروث عن العهد العثمانى، منعت المدارس الدينية، وحوصرت الأنشطة الاجتماعية، وفرض الزى المدنى، وقننت مؤسسة الزواج على النمط المدنى السويسرى، وأدمجت الوظائف الدينية فى بيروقراطية الدولة. أنشئت مديرية خاصة لتنظيم الشؤون الإسلامية (ديانت)، بحيث اضطلعت بتعيين الأئمة ودفع رواتبهم وتحديد خطب الجمعة. فى مصر بدت النسخة العلمانية نزاعًا عنيفًا على احتكار المشروعية الدينية، إذ لم يكن لدى ناصر العداء أو الرفض المبدئى للدين، ومن ثم لم يؤسّس مشروعه على استئصال الدين أو إبعاده كاملًا عن المجال العام، بل كان واعيًا لأهمية الدين فى مشروعه التحديثى وأظهر حرصًا بالغًا على

تقديم اجتهاد دينى يدعم توجهاته الداخلية والخارجية، كما يبدو من النقاشات التى كانت تدور حول قضايا المرأة والتأميم وحجم الملكيات المسموح بها[٤]. سياسيًا اتجه المشروع القومى الناصرى إلى إزاحة «الإخوان المسلمين» كلية من الحياة العامة المصرية بشكل بدا وكأنه صراع حاسم على احتكار المشروعية الدينية وسحبها مجتمعيًا من تحت أقدام الإخوان، فى نفس الوقت الذى تمكن فيه من استيعاب قطاعات من الإسلاميين وإدماجها وتوظيفها ضمن هذا المشروع؛ هناك رموز إسلامية كبيرة تولّت ملء الفراغ الذى تركه الإخوان، بل وأكثر من هذا شاركت فى بناء ما يمكن أن نسميه الرؤية الدينية للمشروع الناصرى فى وزارة الأوقاف وفى إدارة الدعوة والإرشاد بالأزهر الشريف، إلى جانب عدد من الشيوخ الأزهريين الذين خرجوا من جماعة الإخوان إبان الانقسام الذى نجم عن خلافها مع الثورة، وشكلوا رموز الدعوة الإسلامية فى العهد الناصرى[٥]. يضاف إلى ذلك الإصلاحات التى اعتمدها ناصر فى الأوقاف والأزهر الشريف ودار الفتوى فغدت مؤسسات رسمية تحت سلطة الدولة بل واستخدمت فى الصراع مع الإخوان. باختصار، جاء استحضار الإسلام فى عهد عبد الناصر فى سياق دعم وشرعنة مشروع تحديثى جذرى يمس بنية المجتمع المصرى دون أن يواجه سؤال الدين مباشرة.

جسدت فترة الستينيات مرحلة حاسمة لجهة موقف الإخوان من مشروعية الدولة المصرية مع تبلور تيار قطبى صار ينظر إلى الدولة بوصفها فاقدة للشرعية، وهو التيار الذى سيكون له تأثير بالغ على فقه الدولة لدى الإخوان مع مفاهيمه حول حاكمية الشريعة وجاهلية المجتمع؛ فالحركة الإسلامية المصرية ستبنى شرعيتها منذ ذلك الوقت تقريبًا على أساس الاستقلال عن الدولة. وأسست هذه الشرعية لا من خلال معارضة أنظمة الدولة الحديثة وحسب، بل أيضًا طرح شرعية الحركة الإسلامية كشرعية مستقلة ومنافسة لشرعية الدولة. لقد أسست الحركة الإخوانية المصرية شرعيتها بمعزل عن الدولة ورغمًا عنها وضدًّا منها بشكل يكاد يكون موازيا لتراث الدولة المركزية فى مصر نفسها[٦]. على العكس من ذلك تبدو الحركة الإسلامية التركية وكأنها استمدت شرعيتها، لاحقا، من جهاز الدولة ذاته، ورغم سياسات العلمنة الصارمة فقد جرى التصالح مع الدولة ومؤسساتها عبر بوابتين اثنتين. أولا، جرى التخفيف من وطأة العلمانية التركية مع تحول تركيا إلى النظام التعددى حين بدت أهمية الدين واضحة فى استقطاب الأصوات التى لم تكن راضية عن الإصلاحات الكمالية. وجرى استيعاب التوجهات الإسلامية الناشئة مبكرًا عبر قنوات مؤسسية بنشوء أحزاب يمين الوسط، وهى الأحزاب التى اشتهرت بميلها إلى المحافظة وسعيها الى اجتذاب قطاعات واسعة من المجتمع جرى إقصاؤها من المجال السياسى فى المرحلة الكمالية. وذلك بدءا بـ «الحزب الديمقراطى» الذى قاده عدنان مندريس فى الأربعينيات وفاز فى انتخابات ١٩٥٠، ثم حزب «السعادة» فى الستينيات ووصولًا إلى حزبى «النظام الوطنى» و«السلامة الوطنى» فى السبعينيات بقيادة نجم الدين أربكان. لقد ازدهر موقع الحركات والطرق الصوفية لا سيما حركة النورسين فى تأييد المرشحين للانتخابات العامة والبلدية فى تركيا، وللسياسات المحافظة التى بدأت بالتبلور

تدريجيًا. يمكن المجادلة بالقول أن السياسات المحافظة التى نشأت فى تركيا كرد فعل على مسار العلمنة الذى يقوده ضباط الجيش التركى، ومجلس الأمن القومى، انتهت إلى تكريس ميل عام نحو العودة إلى الدين لاستعادة التوازن السياسى فى الدولة؛ ليس فقط بمفهوم التوظيف السياسى للدين الذى أفضى إلى التحولات التى عرفتها تركيا فى الثمانينيات وفى سياق المواجهات التى اشتعلت بين الجيش والاتجاهات اليسارية الراديكالية التركية فى ذلك الوقت ووصول تورغوت أوزال إلى السلطة، بل أيضا لجهة بداية مرحلة من الانفتاح الدينى تزامنت مع الانتعاش الاقتصادى للفاعلين الإسلاميين بعد السياسات الاقتصادية الأربكانية فى السبعينيات التى أفضت الى نشأة ما صار يعرف بنمور الأناضول[٧]. وهى مجموعة المدن الأناضولية التى ازدهرت فيها حركة التصنيع فى قطاع الصناعات الصغيرة والمتوسطة، بتشجيع ودعم من نجم الدين أربكان، فنشأت برجوازية مسلمة استفادت لاحقًا من الإصلاحات الاقتصادية التى قام بها تورغوت أوزال فى الثمانينيات، والتى ساهمت فى إنشاء جمعية «رجال الأعمال الإسلاميين الأتراك» عام ١٩٩٠ التى تضم اليوم قرابة ٣٠٠٠ رجل أعمال، ونجحت فى تأسيس شركات مالية كبرى موازية للقوة الاقتصادية للنخبة العلمانية، ولها أكثر من ٢٣ مكتبا خارج تركيا[٨]، كما لا تزال تستفيد من دعم حكومة حزب «العدالة والتنمية» منذ ٢٠٠٢. بينما أفضت مرحلة الانفتاح وسياسة الباب المفتوح فى عهد السادات فى مصر، وقبلها ملاحقات النظام الناصرى إلى هجرة إخوانية واسعة إلى خارج مصر، لاسيما إلى الخليج كانت إيذانًا بتكوين رأس مال إخوانى دخل مصر لاحقًا.

اختلف ذلك عما أرساه الشيخ المؤسس حسن البنا، الذى كان يرى أن جماعته يفترض أن تكون «شركة اقتصادية» بحيث اتجه مبكرًا إلى تأسيس عدد من الشركات والمؤسسات الاقتصادية، وكانت السمة الأساسية لهذه الكيانات الاقتصادية أنها إما تتصل بشكل مباشر برسالة الإخوان وسعيه لتبليغها بأفضل وجه (مثل شركة الإخوان للطباعة والنشر)، أو أنها كانت تتصل برؤيته الإسلامية الكبرى والشاملة والتى يمكن أن نراها أقرب ما تكون إلى جزء من مشروع لحركة تحرر وطنى ذات تأسيس إسلامى. وفى حين لا يمكن الحديث عن نشاط أو مؤسسات اقتصادية للجماعة أو للإخوان فى العهد الناصرى، سيبدأ عهد السادات مع ما عرف بسياسة الانفتاح وما ترتب عليها من انسحاب الدولة من عدد من القطاعات الاقتصادية المهمة. وسريعًا ستجذب سياسات الانفتاح رأس المال الإخوانى فى المهجر ليستثمر فى عدد من المجالات كان يميزها أنها كانت تملأ فراغ انسحاب الدولة أولًا، وأنها كانت، ثانيًا، ملبية لاحتياجات الطلب الاستهلاكى الكبير الذى عرفته مصر فى عهد السادات[٩]. ركزت الاستثمارات الإخوانية والإسلامية نشاطاتها عمومًا فى مجالات عدة كانت الدولة تعانى عجزًا فيها وبحاجة لتدخل القطاع الخاص كما هو الحال فى قطاعات الإسكان، وقطاع الصحة خاصة المستشفيات والمؤسسات الطبية، وقطاع التعليم الذى بدأت تنهار منظومته الرسمية، وقطاع النقل والمواصلات، وكذلك السلع الغذائية التى شهدت نقصًا كبيرًا. ومنذ نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات بدأت عودة رأس المال الإخوانى المهاجر أو المولود فى المهجر، وظهرت بدايات

تشكل طبقة من رجال الأعمال والمستثمرين الإخوان، وظهرت أيضا شبكة من المؤسسات والشركات الاقتصادية وثيقة الصلة بالإخوان، فتأسست شركات الإسكان والاستثمار العقارى ومؤسسات الرعاية والخدمات الصحية (خاصة فى مجال الأدوية والأجهزة والمستلزمات الطبية)، والمؤسسات التعليمية الخاصة وشركات استيراد وتجارة السيارات، وشركات تجارة السلع الغذائية[١٠]. وكان واضحًا أنها كلها تتفق مع مطالب السوق الاستهلاكية المتعاظمة فى هذه الفترة. وأفضى ذلك كله إلى نمو المشروعات الإخوانية التى اتجهت إلى تعظيم جهود التعبئة والتجنيد وتقوية التنظيم فى الداخل وحشدت الجهود لترسيخ القيادة المصرية لفروع «الإخوان المسلمين» فى الخارج، وإعادة بعث الحركة الإخوانية سياسيًا قبل أن توجه الجهود نحو المشاركة فى انتخابات المجالس البلدية والنيابية.

كانت الاستثمارات الإخوانية فى حقبة الانفتاح، وبعكسها فى زمن المرشد المؤسس حسن البنا التى كانت جزءا من مشروع استقلال وطنى، استهلاكية فى طابعها العام، وهو ما سيتأكد ويبدو أكثر وضوحًا مع تحول القطاع الأكبر من شركات الاستثمار العقارى الإخوانية منذ عقد التسعينيات للاستثمار فى الإسكان الفاخر والقرى السياحية. اختلفت هذه التجربة لتجميع رأس المال عن التجربة الصناعية التركية التى ازدهرت داخل الدولة أولًا، قبل أن تستفيد من رأس مال تكون خارج تركيا لاسيما فى ألمانيا ودول أوروبية، وذلك عبر إنشاء اكبر الشركات القابضة اليوم فى تركيا[١١]. ثم أفضت مرحلة الثمانينيات إلى حالة من الانفتاح الدينى بعد أن هدأت حمى التحديث فى الدولتين، فجرى دعم للعلاقات مع العالم العربى لا سيما مع المملكة العربية السعودية، وكان تورغوت أوزال الذى ينتمى إلى الطريقة النقشبندية أول رئيس وزراء تركى يؤدى مناسك الحج وهو فى السلطة، فى حين لقب السادات بالرئيس المؤمن. وسمح بارتداء الحجاب فى الأماكن العامة التركية، وانتعشت حرية التدين فى مصر بعد تراجع المشروع الاشتراكى. هذه المرحلة عمومًا هى فترة الزخم فى تاريخ الحركة الإسلامية فى العالم الإسلامى برمته وبضمنه مصر وتركيا، وهى أيضًا حلقة مهمة فى التمهيد لمرحلة التواجه التى ستبدأ مع منتصف التسعينيات. تعرض حزب الرفاه الذى أسسه نجم الدين اربكان عام ١٩٨٣ لحالة من الحصار السياسى بعد تقدمه فى الانتخابات البلدية والتشريعية التى جرت فى التسعينيات وبدا أن الحزب استفاد من مرحلة الانفتاح لجهة تعزيز وجوده السياسى وإنعاش أيديولوجيا النظام العادل التى عرف بها مشروعه الأممى خاصة مع إنعاشه اهتمام تركيا بالتوجه شرقا. وطرحت الجذور الإسلامية للحزب كتهديد للعلمانية التركية. وواجهت الحركة الإخوانية المصرية بدايات مواجهة شاملة حاصرت وجودها السياسى والنقابى والطلابى وتراجع مركزيتها خارج مصر خاصة عقب حرب الخليج الثانية ١٩٩١. لا يمكن الجزم إن إيديولوجيا النظام العادل تشكل مشروعًا أمميًا بالتعريف لدى الحركة الإسلامية التى أسسها أربكان فى السبعينيات، كما هو الحال لدى الإخوان المصريين، ففى حين تظل القومية التركية غالبة فى رؤية الإسلاميين الأتراك للدولة تطغى الرؤية الأممية للإخوان حتى عند تصورهم لدور مصر. فالرؤية الأممية مكون مهم فى المشروع الإخوانى منذ أنشأ البنا الجماعة عام ١٩٢٤ كرد فعل على انهيار الخلافة العثمانية،

ثم انشأ قسم الاتصال مع العالم الإسلامى ليضع الفكرة موضع التطبيق[١٢]. وفى الستينيات والسبعينيات لعب الإخوان الذين هاجروا خارج مصر فى العالم العربى كما فى أوروبا دورًا مهمًا فى تأسيس الفروع الإقليمية لحركة «الإخوان المسلمين»؛ وهى الفروع التى تولى مصطفى مشهور مرشد الجماعة لاحقًا، مهمة تجميعها تحت قيادة الجماعة الأم فى مصر باسم «التنظيم الدولى للإخوان المسلمين» عام ١٩٨٢ [١٣]. هكذا، يمكن الجزم أن قسمًا مهمًا من الإخوان لا يزالون يفكرون بمنطق الخلافة الإسلامية ويتجاوزون حدود مصر حين يتعلق الأمر بالقضايا الإسلامية لا سيما بالقضية الفلسطينية، ورغم إصرارهم على كونهم جزءا من الحركة الوطنية المصرية، إلا أن الجذور الأممية لا تزال كامنة منذ مرحلة تنشيط التنظيم الدولى للإخوان فى الثمانينيات. ويجرى استحضار شعار البنا عن مفهوم «أستاذية العالم»، الذى يشير إلى هدف استعادة الخلافة الإسلامية كتعبير عن الرؤية العالمية فى فكر الإخوان، باعتباره جزءا من المشروع السياسى للحركة، على الرغم من أن هناك تحولات مهمة طالت التنظيم والايديولوجيا الإخوانية مع مطلع الألفية الجديدة.

يمكن أن نلحظ فى تركيا مواقف غاية فى الالتزام بالدولة لدى مؤسس الحركة الإسلامية التركية حين كان نائبا لرئيس الوزراء فى مرحلة السبعينيات، وهى فترة مهمة فى تاريخ الأفكار الأممية فى العالم برمته. ففى الداخل جرت حركة واسعة للتصنيع وتنمية القدرات الاقتصادية الداخلية لتركيا وقدرتها على التصدير، والتى استفادت منها سياسات أوزال اللاحقة. كما تم غزو الجزء التركى من قبرص عام ١٩٧٤ وتوترت العلاقات التركية اليونانية لصالح نمو مفرط للقومية التركية حتى تجاه القضية الكردية التى حاول أربكان استخدام الإسلام للتلطيف من حدتها؛ فالأيديولوجيا القومية القائمة على الإسلام كهوية عليا كانت على نحو ما تسبق الهوية الدينية حتى لدى اربكان[١٤]. لم يجر تورط كبير فى القضايا الإسلامية باستثناء استدعاء لدور قائد لتركيا فيها على اعتبار الميراث العثمانى على نحو ما رأينا من نمو التأييد للقضية الفلسطينية فى السياسة التركية فى السبعينيات؛ وعد ذلك تحولًا لافتًا بعد مرحلة الستينيات التى تميزت بمواقف تركية «شاذة» عن المصالح العربية فى المنطقة آنذاك (انضمت تركيا إلى منظمة المؤتمر الإسلامى عام ١٩٧٦، وقبلها كانت رفضت أن تسمح للولايات المتحدة باستخدام قواعدها فى تركيا لإعادة تزويد إسرائيل بالأسلحة خلال حرب ١٩٧٣، وفتح مكتب تمثيلى لمنظمة التحرير الفلسطينية فى أنقرة عام ١٩٧٩). فى الداخل، كان مشروع أربكان يعتمد أساسًا على فكرة بناء قاعدة صناعية ضخمة تجعل تركيا دولة صناعية كبرى، فى الوقت الذى بلور مشروعًا سياسيًا مكملًا يقوم على توجه تركيا الذى ينبغى أن تسير فيه لتصبح دولة عظمى مستقلة، بحيث يكون صوب الشرق وليس الغرب الذى تعلق عليه النخبة التركية الآمال. لذلك حين تولى رئاسة الوزراء بعد فوز حزبه «الرفاه» فى الانتخابات البرلمانية عام ١٩٩٦، اعتبرها الفرصة السانحة لقطع المسافة الأكبر فى تحقيق مشروعه خاصة فى جانبه السياسى من خلال الإسراع فى وتيرة التوجه شرقًا، فتبنى فكرة تأسيس مجموعة «الثمانية الإسلامية الكبار»، والتى تضم أكبر ثمانى دول إسلامية (تركيا– مصر– ايران– نيجيريا– باكستان– اندونيسيا– بنجلاديش– ماليزيا)

فى نفس الوقت الذى أظهر فيه ابتعادًا عن الولايات المتحدة الأمريكية ممثلة فى حلف شمال الأطلسى وعن إسرائيل، كما عن الاتحاد الأوروبى.

تبدو هذه المقارنة مهمة الآن لاستطلاع اتجاهات المياه التى جرت فى نهر الممارسة السياسية للحركتين؛ لجهة تبلور موقف عام من مؤسسة الدولة فى البلدين. فى مصر، كما فى تركيا، يلعب ميراث الدولة المركزية دورًا فى توجيه سياسات الفاعلين السياسيين والاجتماعيين. فى عام ٢٠٠١ ولد حزب «العدالة والتنمية» إثر انشقاق فى حزب «الرفاه» بعد أزمة التسعينيات، وعبرت نشأة «العدالة والتنمية» عن اختلاف واضح مع الحركة الإسلامية التقليدية؛ فقد كان الحزب على نحو ما نتاجًا لنمو انتقادات فردية من حساسيات إسلامية تجاه إخفاقات عقد التسعينيات، بينما كانت التجربة الأربكانية مند السبعينيات نتاجًا لحركية جماعية بالأساس[١٥]، وهذا ما يجعل من الحزب قطيعة واستمرارية فى الآن نفسه مع التيار الإسلامى فى تركيا. تميز السياق أيضًا بأزمة اقتصادية ومالية خانقة كانت تمر بها تركيا ولم يبد أن هناك إمكانية للقطع مع الطرف الغربى طالما أن الظروف الاقتصادية كانت تحتم على تركيا اللجوء المحتم إلى صندوق النقد الدولى، وبما يتضمنه ذلك من خضوع لشروط ومضامين الاقتصاد العولمى، إضافة إلى إعادة بعث محاولات الانضمام إلى الاتحاد الأوروبى إلى الحياة. وكان أول طلب للانتساب قد قدمته حكومة أوزال عام ١٩٨٧، قبل أن تصادق أوروبا على أهلية تركيا للانتساب إلى الاتحاد الأوروبى عام ٢٠٠١. فى مصر كانت بداية الألفية قد شهدت تحولات مهمة فى محيط مصر القريب بحيث انهارت جهود تحقيق السلام فى الشرق الأوسط، واندلعت الانتفاضة الفلسطينية الثانية عام ٢٠٠٠، فسيطر هاجس الأمن القومى على السياسة المصرية. مثلت القضية الفلسطينية تحديًا مستمرًا لمصر جعل علاقتها بالعالم الغربى محكومة باعتبارات جيو–ستراتيجية وتوازنات للقوة يصعب الإخلال بها عالميًا، فى حين أنها اعتبرت على الدوام قلب المشروع الاستعمارى الذى يرابط على حدودها الشرقية؛ وهو ما انعكس داخليًا –وبسبب من تراث الحركة القومية الناصرية–؛ بحيث صارت القضية الفلسطينية محكًا للحكم على وطنية أى تيار سياسى فى مصر بما فى ذلك «الإخوان المسلمون».

كانت هذه الفترة تموج بالتفاعلات المساندة للقضية الفلسطينية ومن بعدها للعراق بعد غزوه عام٢٠٠٣، فسادت حالة من التضييق على القوى السياسية تحت وقع الهاجس الأمنى. ولم تكن تركيا، غداة بداية الألفية، قادرة بعد على الحسم فى مسائل تعلقت بشكل أساسى بمكانة العلمانية التركية التى كانت تواجه مع منتصف التسعينيات هاجسًا مزدوجًا: القضية الكردية والإسلام السياسى. واجه الجيش المسألتين بكثير من الحماس، فقاد حملة عسكرية فى ديار بكر منتصف التسعينيات حيث لاحق حزب «العمال الكردستانى» فى معاقله قبل أن يعتقل زعيمه عبد اللّه أوجلان عام ١٩٩٨. وفى عام ١٩٩٧ كان الجيش قد قام بانقلابه «الهادئ» على السلطة التى قادها أربكان زعيم الحركة الإسلامية التركية، فمنع الأخير من ممارسة العمل السياسى بعد حل حزب «الرفاه». وأعقب الحل قيام حزب «الفضيلة»، قبل أن يحدث الانشقاق الكبير الذى تمخض عن ولادة اتجاه

إصلاحى من داخل الحزب قاده رجب طيب اردوجان وعبد اللّه جول، ذلك الذى انتهى بتأسيس حزب «العدالة والتنمية». وأصبح الانقلاب الهادئ وتصرفات الجيش حينها محل انتقاد بسبب تهديدها للديمقراطية التركية. لقد واجهت الكمالية المتطرفة حالة من الشك باتهامها بالخروج عن العلمانية التى يمكنها أن تتسامح مع التعددية الثقافية والحريات الدينية.

ظهرت مسائل الاستقرار السياسى والاقتصادى كمسائل ملحة فى أجندة حزب العدالة والتنمية الذى عبر عن التقاء حزمة كبيرة من الآمال التى امتدت من أنصار الانفتاح الاقتصادى والانضمام للاتحاد الأوروبى، إلى أنصار التوجه شرقا نحو العالم الإسلامى، مرورا عبر المشككين فى دور الكمالية المتطرفة المعادية للدين وتدخلات الجيش فى تعزيز الديمقراطية التركية الناشئة، ووصولا إلى المتدينين الذين يعتبرون الحزب ممثلا لمصالحهم. ثم من رجال الأعمال مناصرى الانفتاح على العولمة والسوق العالمى إلى البرجوازية المحافظة فى قطاع الصناعات الصغيرة والمتوسطة المتذمرين من النخبة الاقتصادية الكمالية فى الداخل ووصولا إلى الطبقات المتدنية التى تحتاج إلى حماية اجتماعية من قبل الدولة. كل هذه المصالح المادية والمعيارية كانت قد تجمعت عند عتبة حزب «العدالة والتنمية» مع مطلع الألفية الجديدة[١٦].

لم يكن الحال نفسه فى مصر، فبالرغم من حصول حركة الإخوان على ١٧ مقعدا فى الانتخابات التشريعية عام ٢٠٠٠ و٨٨ مقعدًا فى انتخابات عام ٢٠٠٥، شهدت الفترة من ٢٠٠٠ إلى ٢٠٠٤ حالة من الانسداد السياسى التى أفضت إلى مشهد سياسى اقتصر على المواجهة بين فاعلين اثنين: النظام و«الإخوان المسلمون». هناك حالة لافتة فى المجال السياسى المصرى تجعل من القوى السياسية مجرد كائنات مشلولة الحركة أمام المشهد الذى يقف فيه «الإخوان المسلمون» والنظام كديناصورين سياسيين كبيرين[١٧]، فى خضم حالة الطوارئ المفروضة فى مصر منذ عقدين دون أفق لبعث الحياة فى الساحة السياسية المصرية. لا عجب أن يؤدى هذا الواقع إلى علاقة مضطربة وشك ضمنى تجاه «الإخوان المسلمين»، الذين يفقدون أرصدة اجتماعية وسياسية وحقوقية مهمة تمتد من المتدينين الذين لا يرون فيهم تمثيلًا هوياتيًا لهم إلى العلمانيين الذين لا يثقون بهم، مرورا برجال الأعمال والاقتصاديين الذين يفضلون الارتباط بأجهزة الدولة فى غياب ليبرالية حقيقية للاقتصاد ووصولا إلى القوى السياسية التى تشك فى أن اتفاقًا ضمنيًا يبقى الإخوان فى حالة من القوة المتجددة. ثم هناك أنصار النماذج الأوروبية والأمريكية الذين يتهمونهم بمعاداة الغرب وديمقراطيته إيديولوجيًا، باختصار يختلف الجميع مع الإخوان حتى الذين يفترض أن يتموقعوا الى جانبهم لأسباب سياسية أو إيديولوجية آو مصلحية دون أن تكون هناك أسباب أيديولوجية أو مصلحية.

استفاد حزب العدالة والتنمية فى تركيا من تراث الممارسة السياسية للأحزاب ذات التوجهات المحافظة، وهو ما أعلنه الحزب صراحة حين رفض التسمية الإسلامية وألقى عنه عباءة الحركة الإسلامية (ملى جورش أو حركة الرأى الوطنى)، ليتجه إلى نفى طابع المواجهة مع أسس الدولة التركية عن برنامج الحزب وإيديولوجيته. كما نأى الحزب بنفسه عن الأفكار الأممية عبر التدخل

المتوازن فى القضايا الإسلامية من خلال المؤسسات السياسية التركية نفسها على نحو موقف الحزب من غزو العراق عام ٢٠٠٣، حين تمكن ٩٩ عضوا من الحزب فى البرلمان التركى من الحيلولة دون نشر الولايات المتحدة الأمريكية لقواتها على الحدود الجنوبية الشرقية التركية خلال الغزو. لذلك يصر الحزب على أنه وريث السياسات المحافظة التركية بشكل يضعه ضمن قائمة تضم «الحزب الديمقراطى»، وحزب «العدالة والتنمية»، وحزب «الطريق القويم»، وحزب «الوطن الأم». لا تبدو الديمقراطية المحافظة التى يصر الحزب على تصنيف نفسه ضمنها –رغم ذلك– كأيديولوجيا بل كبنية؛ بحيث يعلن الحزب من خلالها تمثيله لقيم اجتماعية مشتركة بين قطاعات واسعة من المجتمع التركى يتأسس عليها عقد اجتماعى جديد بين الدولة والمجتمع، وذلك من خلال التوفيق بين قوانين الدولة ومعايير الدولة الديمقراطية. لذلك لا يجد الحزب، فى برنامجه السياسى[١٨]، إشكالية فى إعلان التزامه بالمبادئ الكمالية الأساسية للدولة التركية واحترامه لقيم العلمانية التى تضمن الفصل بين الدينى والسياسى بحيث تضمن حرية ممارسة المتدينين لشعائرهم الدينية دون تدخل علمانى عنيف من سلطة الدولة. ويتدارك الفكرة بحق غير المتدينين أيضا فى ممارسة حقوقهم، وهو بذلك يعتبر العلمانية كشرط مسبق للديمقراطية. ويرى إسلاميو «العدالة والتنمية» فى القضية الكردية أن «التركية» التى تعبر عن القومية اللغوية والجغرافية تستطيع استيعاب الدين، وهو ما يفسر مواقفهم اللينة من القضية الكردية، فى نفس الوقت الذى يرفضون فيه التخلى عن وحدة الدولة التركية؛ وهى رؤية تتوافق فى جزء منها مع إيديولوجية الدولة التى سعت منذ نشأتها إلى إدماج الأقليات المسلمة فى الهوية التركية. فى هذه الحالة فان «التركية» كقومية تقوم على الدمج والاستيعاب، وحتى قبل مجىء الإسلاميين إلى السلطة، كانت فى كنهها العميق ذات طابع إسلامى[١٩]. استفاد منها الحزب حين دمج بين الانتماء الدينى والنزعة القومية، بحيث يصبح الإسلام قاسمًا مشتركًا بين الأتراك والأكراد لكن بمنطق جغرافى حازم.

لم يتبلور موقف الإخوان المصريين من المشاركة السياسية فى النظام إلا مع منتصف الثمانينيات، حين دخل فى تحالف مع حزب «الوفد» فى الانتخابات التشريعية عام ١٩٨٤ ومع حزب «العمل» عام ١٩٨٧. وكان ذلك تطورًا لافتًا بالنظر إلى الموقف العام من العملية السياسية الذى ميز سنوات المحنة لدى الإخوان، حيث كان التركيز بالغًا على تنمية هياكل التنظيم وزيادة قدرة الجماعة على التغلغل فى المجتمع المصرى دون التفكير فى ولوج المؤسسات السياسية. لكن التغييرات التى طالت التركيبة الداخلية للإخوان منذ نهاية السبعينيات كانت سببًا فى تغير توجهات الجماعة، فالأجيال الأصغر سنًا التى دخلت ميدان المنافسات الانتخابية فى الاتحادات الطلابية ثم النقابات المهنية هى على نحو ما المسؤولة عن تطور رؤية الجماعة تجاه قضايا المواطنة والمرأة والموقف من الحزبية ومن المشاركة، وليست أدبيات الحركة أو تطور فى رؤيتها العامة، على خلاف حزب «العدالة والتنمية» الذى يبدو أقرب إلى مؤسسة تعمل وفق برنامج محدد سلفًا وقطعت على نحو صارم مع الإشكالات المعيارية. تلعب التركيبة الداخلية لحزب «العدالة والتنمية التركى» دورًا فى هذا المجال، إذ لا يمكن

الجزم أن حزب «العدالة والتنمية» هو حزب متجانس[٢٠]. خطاب الحزب الذى لا يناهض العولمة ولا يواجه المؤسسة العلمانية التركية بقوة ويساند خيار الانضمام إلى الاتحاد الأوروبى، والاستجابة إلى شروط الاقتصاد العالمى، إلى جانب تطوير برامج التأمينات الاجتماعية للمعوزين، يثبت أن هناك رغبة فى التماهى مع الانتماءات الطبقية والاجتماعية فى المجتمع. سنجد داخل الحزب قطاعًا مهمًا ممن انتموا بصفة فردية إلى «حركة الرأى الوطنى» التى تأسست فى السبعينيات، وممن كانوا أعضاء فى التجارب الإسلامية السابقة فى السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات. القطاع الثانى من أعضاء الحزب أيضًا هم ممن جاؤوا من الأحزاب المحافظة الأخرى (أو أحزاب يمين الوسط) لا سيما حزب «الوطن الأم» وحزب «الطريق القويم»، ثم هناك قطاعات صغيرة تضم إسلاميين انضموا إلى حزب «الرفاه» فى الثمانينيات والتسعينيات وفضلوا الانتقال إلى حزب «العدالة والتنمية»، وأيضا تكنوقراط ممن كانوا يعملون مع رجب طيب أردوغان حين كان رئيس بلدية اسطنبول.

يمكن الجزم فى مصر أن مواقف «الإخوان المسلمين» من العملية السياسية له، أيضًا، علاقة بالتركيبة الداخلية لحركتهم، بحيث يبدو أن الاختلاف الأيديولوجى الذى يخترق الخط الجيلى فى الجماعة الإخوانية ويتقاطع مع تجربتى السجون والمشاركة الانتخابية مشكلًا السمة العامة لعضوية الحركة. وبحيث يجعل ذلك من «الإخوان المسلمين» التيار الوحيد الذى يمثل الأيديولوجية الإسلامية بحكم الشرعية التاريخية التى يرفعونها لجماعتهم التى تمتد لنحو ثمانين عامًا؛ وهو ما يمنعهم من تحقيق اختراق طبقى للمجتمع يسمح لهم بتمثيل جموع الناخبين فى مصر، بل يحولهم إلى ما يشبه الطائفة الكبيرة بسبب غياب الثقة الجامعة فى المشروع الذى يقدمونه. لذلك فأى محاولات لبزوغ تيار إصلاحى فى حركة «الإخوان المسلمين» تتم مواجهته بهذه الشرعية التاريخية التى تطغى على شرعية إنجاز ممكنة فى الحقل السياسى قد تقودها الأجيال الأصغر[٢١]. ويدلل على ذلك الهزة التى عرفتها الحركة حين خرج من صفوفها مجموعة الشباب الذين أسسوا حزب «الوسط» ومن بعده حزب «الوسط الجديد»، ذلك الذى يراوح مكانه فى انتظار الترخيص له. فى مستوى العلاقة مع الغرب وقضايا الإصلاح السياسى، يعبر حزب «العدالة والتنمية» التركى عن التغيرات العميقة التى حدثت فى السياق المحيط؛ ففى خضم الحرب الباردة وسيادة الإيديولوجيات الكبرى لم يكن من الممكن طرح مسائل حقوق الإنسان الخاصة بالمتدينين ولا موضوع الهوية الإسلامية لتركيا، لكن التحولات الدولية منذ نهاية الثمانينيات دفعت بالهوية الدينية إلى الواجهة السياسية. بينما سيظل الحديث عن فرص مساهمة جماعة «الإخوان المسلمين» فى عملية الإصلاح السياسى والديمقراطى فى مصر محدودًا لأسباب كثيرة تتعلق أساسًا باستمرار التزاوج بين الدعوى والسياسى داخل الجماعة العتيدة.

يرى حزب «العدالة والتنمية» أن العالم الغربى هو جزء من حل المشكلة مع النخبة العلمانية المسيطرة، لكنها رؤية محكومة بنظرة حقوقية تميل إلى استدعاء التراث العالمى فى حقوق الإنسان بحيث يتم وضع الحقوق ذات المرجعية الإسلامية فى صلب منظومة الحقوق العالمية التى تستوجب

الدفاع عنها فى مواجهة حالات المنع والانتهاك. وهى محاولة من الحزب لنقل هذه الحقوق من موضوع للصراع السياسى الداخلى قائم على استقطاب إسلامى علمانى إلى موضوع حقوقى لا يختلف عن الحقوق الأخرى، لذلك يشدد الحزب على دور الاتفاقات الدولية لحقوق الإنسان والمنظمات الدولية والمنظمات الحقوقية غير الحكومية فى تحديد وتعريف الانتهاكات التى تطال حقوق الإنسان[٢٢]. وتنتفى بذلك الصيغة التميزية الهوياتية البحتة على نحو موضوع الحجاب. لذلك تحتل الديمقراطية وحقوق الإنسان الرؤية الأهم فى العلاقة بين الحزب والاتحاد الأوروبى إلى جانب العلاقات الاقتصادية، وهى ميادين مهمة لسحب البساط من تحت أقدام النخبة الحاكمة وتحقيق الإصلاحات. يواجه حزب «العدالة والتنمية» دولة قوية شديدة المركزية وتحكم سيطرتها على المجتمع، عبر سياسات تعتمد على الجانب الحقوقى بالأساس، بحيث يضع الحزب الفرد والحريات على رأس أجندته السياسية. فى الواقع يواصل الحزب ما كان الحزب «الديمقراطى» قد بدأه فى الخمسينيات حين حاول التخفيف من الدولتية التى أقامها كمال أتاتورك ضمن مبادئه، عبر خصخصة الاقتصاد وإطلاق الحريات ولبرلة الحياة السياسية. وهو نفس الطريق الذى يسلكه اليوم حزب «العدالة والتنمية» لمواجهة نظام نخبوى يعتبره فاقدًا للقاعدة الاجتماعية، مما يجعله فعلًا وريثًا للسياسات المحافظة التركية ويكاد يبعده عن التوجهات الإسلامية لحركة «الرأى الوطنى». هذه القاعدة الاجتماعية، التى تضم الطبقات الوسطى المدينية والريفية والليبراليين والإسلاميين التحديثيين والمهنيين والتجار الصغار، تدعم السياسات المحافظة وتوجهها لذا تكون عادة الأكثر معارضة للدولتية الكمالية.

يبدو الإخوان فى مصر ورثة (وإن كانوا غير شرعيين) لتيار الدولتية المصرية الذى تشرب من الفترة القومية الناصرية. حوت القومية الناصرية بداخلها قطاعات من الإسلاميين، سواء من أفراد الجيش المتدينين ممن قادوا الثورة فى الخمسينيات وكانت لهم صلة بالإخوان أو من الإخوانيين الذين دمجهم عبد الناصر فى مشروعه، أو من قطاع الأزهريين الإخوانيين الذين غادروا التنظيم وشاركوا فى النظام دون أن يتخلوا عن انتمائهم للجماعة فكريًا. كان يمكن للإخوان أن يكونوا أقرب لوراثة حزب «الوفد» الليبرالى، لكنهم كانوا أكثر ميلا إلى التيار القومى كامتداد تاريخى له بحيث ورثوا عنه مركزية المسألة الوطنية ومواجهة القوى الاستعمارية والامبريالية[٢٣]، لكن أيضا أهمية الدولتية والموقف من أمريكا والغرب عمومًا ووصولًا إلى الموقف من الديمقراطية التى يرونها متزاوجة مع السياسات الاستعمارية وفى أسوأ الأحوال أداة لها[٢٤]. لذلك لا عجب أن تغيب عن برنامج الإخوان عام ٢٠٠٧ رؤية واضحة عن العقد الاجتماعى الجديد المفترض صياغته بين الفرد والدولة، بل أقصى ما يلاحظ هو مركزية السمة الدولتية التى يغيب فيها المضمون الحقوقى على النحو المنصوص عليه بوضوح فى برنامج حزب «العدالة والتنمية».

ينظر حزب «العدالة والتنمية» إلى الشرق الأوسط باعتباره عمقًا استراتيجيًا للدولة التركية، فى مقابل ما قام به نجم الدين أربكان من محاولة إقامة تجمع اقتصادى إسلامى يقف فى مواجهة

الإمبريالية الغربية، وإن على قاعدة تصور لدور تركيا التاريخى فى العالم الإسلامى. وهذا يعنى أن هناك تدخلًا فى القضايا الإسلامية لا يصل إلى حد التورط الذى يضر بالمصلحة القومية التركية. بالمقابل فإن المجال الحيوى التركى يتحدد عند العالم التركى، حيث الجمهوريات التركمانية التى تنتشر فيها القومية التركية؛ هكذا يكون الامتداد الإسلامى التركى الفعلى غير مفصول عن الامتداد فى العالم التركى نفسه. وأحيانًا أينما يوجد الأتراك على منوال دول مثل ألمانيا وبلجيكا حيث تنمو الجالية التركية باطراد كقوة اقتصادية ومجتمعية. وتشكو دول أوروبية من هاجس ديمغرافى تركى فى أوروبا تبعًا لذلك يضاف لها تدخل الدولة التركية (التى توصف بالعلمانية) لتدبير شؤونهم الدينية، فتحول بذلك دون دمجهم ثقافيًا فى الفضاء الأوروبى. أما فى مصر، فتمثل حركة «الإخوان المسلمين» رغبة متواصلة فى البقاء والاستمرارية، ويمكن القول أن هناك اعتبارًا عامًا لدى الجماعة يرى أن أى فشل تمنى به الحركة فى مرحلة تاريخية ما يعد فشلًا للحركة بأكملها؛ وهو ما يمنعها من المغامرة فى ولوج العملية السياسية على نحو التحول لحزب سياسى معترف به على الرغم من فوزها بخمس عدد أعضاء البرلمان عام ٢٠٠٥، إلى جانب الفصل بين وظائف الدعوة والسياسة أو اعتماد توجهات براغماتية مباشرة دون أن يكون ذلك تحولًا غير مؤسس تفرضه القاعدة الاجتماعية للحركة.

خلال حرب غزة، ورغم العدالة المطلقة للقضية الفلسطينية، طرح السؤال حول مدى وطنية جماعة «الإخوان المسلمين» وانتمائها للدولة المصرية وقدرتها على الانحياز عند الضرورة لهذه الدولة ومصالحها، حين انتقلت إلى مربع الجماعات العابرة للوطنية وفشلت فى أن تظل فى مربع القوة الوطنية الإسلامية الكبرى الحريصة على مكانة الدولة المصرية وعلى استعادة دورها الإقليمى والدولى وتوظيفه لمصلحتها حين انحازت إلى الجذر الإخوانى فى «حركة حماس». ثم تكرر الانحياز الإيديولوجى ذاته حين أعلنت الجماعة انحيازها لحزب اللّه اللبنانى فى قضية «خلية حزب اللّه»، التى خططت للتجنيد والعمل العسكرى عبر مصر، واعتبرت الأمر اصطفافًا لصالح المقاومة. بدا الأمر ضد منطق الدولة نفسها وأولوية الأمن القومى المصرى[٢٥]؛ حيث غاب عن إدراك الجماعة، وهى تتحرك وفق بنيتها الأيديولوجية المتوارثة، حساسية هذا الموقف على الدولة المصرية ومؤسساتها. ثم لا تزال الحركة محل تخوف من الجانب الأوروبى بسبب غلبة الرؤية الدعوية التى لا تثق فى الجانب الغربى، على الرغم من وجود تحولات فعلية فى التوجهات الإخوانية لا سيما فى المجالات الاقتصادية والتفاعلات مع العولمة؛ لا يعتبر «الإخوان المسلمون» الجانب الأوروبى مثالا للديمقراطية. وفى أحسن الأحوال يصرون على الاختلاف بينها وبين الشورى الإسلامية وهذا معروف، ويمتد الإصرار إلى الربط بين الممارسة الديمقراطية فى العالم الغربى وبين سياسته الخارجية تجاه القضايا الإسلامية فيتم النفور من النموذج الديمقراطى برمته!.

لكن دور حزب «العدالة والتنمية» فى تحقيق الإصلاحات السياسية فى تركيا خاصة فى ميادين القضاء والعلاقات مع الجيش لم يستطع أن يصاحبه إعادة تعريف لدور الإسلام فى المجال العام التركى. ففى ٢٠٠٥، وفى نفس السنة التى تم فيها تنشيط مفاوضات الانضمام التركى إلى الاتحاد

الأوروبى، فشلت محاولة الحزب لتجريم الزنى من خلال اعتماد قانون العقوبات الجديد قبل أن يضطر للاذعان أمام طموح الانضمام للقاطرة الأوروبية. وفى ٢٠٠٨ لم يتمكن الحزب من الاستمرار فى قرار السماح للمحجبات بولوج الجامعات، بحيث اضطر أيضًا للتراجع تحت وقع ضغط النخبة الكمالية. وهو أمر لافت فى الحالة التركية بحيث لا يغدو المزاج المجتمعى عاملًا واضحًا فى المعادلة بين الإسلام والعلمانية، وهو جزء فيه اختلاف كبير مع التجربة المصرية. فالفضاء العام فى مصر يكاد يكون فضاءً إسلاميًا بالطبيعة بحيث يتجاوز أطروحة «الإخوان المسلمين» تمامًا؛ يكاد الحجاب يكون السمة الغالبة فى المجتمع المصرى حتى لدى الطبقة العليا، بحيث يسحب ذلك أى دور للإخوان فى ترسيمه خاصة وهو يأخذ أشكال الموضة الاستهلاكية اليوم؛ فلم يعد الحجاب مشروعًا اخوانيًا محضًا يمكنهم أن ينبروا لتحقيقه بل أقصى ما فعلوه أنهم منحوه شكلًا تم تجاوزه لاحقًا تحت وقع تزايد النزعة الاستهلاكية، التى تزامنت مع تراجع التأثير الاخوانى فى المجتمع المصرى[٢٦]. وفى أزمة النقاب أواخر العام ٢٠٠٩ بدا أن قطاعات داخل الدولة نفسها كانت تعارض حظر النقاب فى المؤسسات العامة، ولم يكن لموقف الإخوان دور فى ذلك بل ربما بدا الإخوان خارج السياق وأقرب إلى الطائفة الدينية حين أشعلوا معركة النقاب مع شيخ الأزهر ومع الدولة. لذلك تبرز النظرة الدقيقة إلى الموضوع من الوجهة الاجتماعية التاريخية فى تركيا أن هناك محاولة لاسترداد الدين إلى رحاب الدولة الكمالية، بعد أن كانت الإصلاحات الكمالية العلمانية قد جردت الدولة من سندها الروحى وحولتها إلى وجهها الحقيقى كأداة للقوة والسيطرة الاجتماعية، وبالتالى تمثل الممارسة الديمقراطية فى الواقع التركى وسيلة لاستعادة حرية الفرد فى مواجهة الدولة.

يظهر فى برنامج «الإخوان المسلمين» لعام ٢٠٠٧ أن الدولة لا تزال الأساس فى فكر الجماعة، وأنها الوسيلة الأولى للتغيير على الرغم من التحولات التى عرفتها الجماعة فى العقود الماضية. وحتى مع ذلك، يظل لدى الإخوان هاجس القفز على أهمية الدولة حين يتم الإصرار على يوتوبيا الاتحاد العربى والاتحاد الإسلامى دون أن تكون هناك إيضاحات أو رؤية كافية، على الأقل فى برنامج ٢٠٠٧، بشأن الطريق إلى تحقيق ذلك[٢٧]. تغيب رؤية العقد الاجتماعى الذى يعرضه الإخوان فى برنامجهم فى غياب التركيز على أهمية الفرد والمجتمع فى مواجهة الدولة على نحو ما هو محدد لدى برنامج حزب «العدالة والتنمية» التركى، ربما بسبب ميراث الإقصاء المبكر من النظام السياسى المصرى. أفضى الميراث الديمقراطى فى تركيا والذى يمتد إلى سنة ١٩٥٠ تاريخ إجراء أول انتخابات متعددة الأحزاب، –نجح فيها «الحزب الديمقراطى» الموسوم بالمحافظة– إلى عملية استيعاب متدرج للإسلاميين الأتراك على الرغم من مسار العلمنة المتوحشة التى اتبعتها السلطة لاستئصال كل ما هو إسلامى من مجال الدولة العام. جاءت هذه الانتخابات -للمفارقة– كخطوة تركية أولى نحو الانضمام إلى حلف شمال الأطلسى والقاطرة الغربية فى تلك المرحلة المبكرة من الحرب الباردة. وتختلف هذه التجربة عن النموذج المصرى المنخرط فى نفس الفترة بمشروع تحديثى اشتراكى، ثم فى حركة قومية عالمثالثية كان يحتاج إلى البوابة الدينية لشرعنته أيديولوجيا، فى سياق مواجهة محتدمة مع حركة «الإخوان

المسلمين» الخارجة من حملة استئصالية كادت تجتثها نهائيا عام ١٩٥٤ ومن سياق أفكار العزلة والتكفير لتدخل نفق السرية.

لا تختلف العلمانية التركية كثيرًا –بالرغم من ذلك– عن النسخة المصرية، وهو ما لا يساعد على الجزم بأهمية العلمنة كشرط مسبق لازدهار الرؤية التصالحية تجاه الدولة لدى الحركة الإسلامية، وبالتالى تسهيل عملية الاستيعاب على منوال التجربة التركية؛ ذلك أن المناخ الليبرالى فى تركيا سمح أيضًا بازدهار الإسلاميين اقتصاديًا وبعيدًا عن القنوات السياسية بحيث غدا ولوج المؤسسات السياسية نتاجًا للنمو الاقتصادى الذى حققته التجربة الإسلامية التركية. وبالتوازى مع ذلك نمت الرغبة فى السماح لنخبة الإسلاميين الأتراك بالتعبير عن وجودهم المجتمعى–الهوياتى فى الفضاء العام استنادًا إلى المفهوم الحقوقى. لم يتحقق ذلك فى التجربة المصرية، حيث بدت النزعة الاستهلاكية غالبة تبعًا لسياق الانفتاح الاقتصادى فى السبعينيات وسياسة الباب المفتوح والهجرة الإخوانية إلى الخارج، ولرأس مال تكون معظمه خارج مصر قبل أن يستثمر فى مشروعات وجهت أساسًا لغرض تقوية التنظيم وزيادة تشعبه واختراقه للمجتمع بدل توجيهه نحو دعم الواجهة السياسية «للإخوان المسلمين». ولأن المجال العام المصرى كان إسلاميًا بالطبيعة، فقد تحول «الإخوان المسلمين» إلى هوية خاصة داخل مصر نظرت إلى الدولة بمنظار الريبة والشك، لا سيما مع تراث المحنة الإخوانى (على نحو موقف الإخوان من قضية حظر النقاب عام ٢٠٠٩). وفى هذا ما يفسر مراوحة جيل الوسط من الإسلاميين مكانه سياسيًا واقتصاديًا على الرغم من التحولات المتسارعة المحيطة ■

(١) تصاعد الاهتمام بالدراسة المقارنة بين التجربة الإسلامية التركية وبين الإخوان المسلمين فى مصر والحركات الإسلامية فى العالم العربى عموما مع صعود حزب العدالة والتنمية للسلطة عام ٢٠٠٢ بالتوازى مع تصاعد الجدل حول الإصلاح السياسى ومستقبل الديمقراطية فى العالم العربى وموقع الإسلاميين فى هذا الجدل. ومن المشروعات المهمة والمبكرة المؤلف الجماعى الذى صدر عن مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية من تحرير د. عمرو الشوبكى و بعنوان (إسلاميون وديمقراطيون: إشكاليات بناء تيار إسلامى ديمقراطى)، وضم الكتاب دراسة مهمة للمحرر، د.عمرو الشوبكى، بعنوان (تحديات بناء تيار إسلامى ديمقراطى بين النجاح التركى والتعثر المصرى: تجربتى الإخوان المسلمين وحزب العدالة والتنمية اختلاف فى الخطاب أم فى السياق السياسى) توسعت فى المقارنة بين الإخوان المسلمين وبين العدالة والتنمية سواء لجهة الحركة الإسلامية أو النظام السياسى الذى تعمل فيه، وقد استفاد منها الباحث.

(٢) التحالف بين حركة الضباط الأحرار التى قادت نظام الثورة فى مصر وبين حركة الأخوان المسلمين هى فكرة معروفة على نحو ما. لكن الأمر يتجاوز مفهوم التحالف التكتيكى؛ ففى الأربعينيات كان الجيش المصرى قد شهد نمو تيار وطنى متدين فى صفوفه، وهو التيار الذى شكل أفراده الآباء المؤسسين للجيش المصرى الحديث مثل عزيز باشا المصرى وصالح باشا حرب. وقد تفرع عنهم مدرستان احداهما إسلامية حركية منها عبد المنعم عبد الرؤوف وأبو المكارم عبد الحى ومعروف الحضرى وآخرون اخوانيون، ووطنية اكثر انفتاحا منها شملت عبد الناصر والسادات وبغدادى وكمال الدين حسين وآخرون. ولم تكن اخوانية هؤلاء الضباط مثل الاخوانية المعهودة بل عبرت عن مزاج تدين وارتباط تنظيمى قبل أن يتعمق الخلاف مع صدام الإخوان مع الثورة. لذلك كان سهلا أن يلتحق كثير من هؤلاء الضباط بالثورة بسهولة خاصة أن حركة الضباط الأحرار كانت قد نجحت فى استيعاب الكثير منهم منذ عام ١٩٤٩ فعليا . لتفصيل أكثر دقة راجع فى هذا: مذكرات اللواء أبو المكارم عبد الحى مسئول الإخوان المسلمين فى الجيش المصرى عشية ثورة يوليو، إعداد وتحرير حسام تمام، قيد النشر.

(٣) راجع للتوسع: طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥-١٩٥٢ (القاهرة: دار الشروق، ط ٢٠٠٢)

(٤) حسام تمام، عن النكسة وضرب اليسار وتفسير الصعود الإسلامى، جريدة الأخبار اللبنانية، ١٨ نوفمبر ٢٠٠٩.

(٥) «عن النكسة وضرب اليسار وتفسير الصعود الإسلامى»، مرجع سبق ذكره.

(٦) حسام تمام، «الإخوان المسلمون ..غواية التنظيم! «، فى: حسام تمام، تحولات الإخوان المسلمون: نهاية الايديولوجيا وتفكك التنظيم (القاهرة: مكتبة مدبولى، ط.٢، ٢٠١٠)

(7) . Haldun Gulalp , Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey's Welfare Party, International Journal of Middle East Studies, Vol. 33, No. 3, (Aug., 2001)

(٨) حسام تمام، الموصياد»..الرهان الاقتصادى للإسلاميين الأتراك، فى: حسام تمام، مع الحركات الإسلامية فى العالم، (مكتبة مدبولى ٢٠٠٩). هذه الارقام والتفاصيل هى حصيلة اجتماعنا لمدة ست ساعات كاملة مع زعيم الحركة الإسلامية التركية نجم الدين اربكان فى زيارة الى تركيا عام ٢٠٠٧.

(٩) حسام تمام، قراءة فى رأس مال الإخوان المسلمين والاقتصاد المصرى، فى: حسام تمام، تحولات الاخوان المسلمين، مرجع سبق ذكره

(١٠) المكان نفسه.

(١١) يساهم الأتراك المقيمون فى الخارج بنسبة مهمة فى الاقتصاد التركى لا سيما من الحساسيات الإسلامية وقد أسست الموصياد بشكل خاص عددا من الشركات القابضة لتجميع راس المال التركى فى الخارج وتوجيهه نحو دعم الاقتصاد فى الداخل التركى لا سيما فى ألمانيا التى تعيش بها اكبر جالية تركية فى أوروبا . وتشتهر من بين الشركات القابضة التابعة للموصياد شركة كومباسان الشهيرة التى تأسست أوائل التسعينيات.

(١٢) حسام تمام، «التنظيم الدولى للإخوان..الوعد والمسيرة والمآل»، فصلية المنار الجديد، خريف ٢٠٠٤.

(١٣) المرجع نفسه.

(14) Ahmet Yıldız, Politico-Religious Discourse of Political Islam in Turkey: The Parties of National Outlook, The Muslim World, Vol.93, April 2003

(١٥) حسام تمام، الإسلاميون الأتراك..الانقسام على المشروع»، فى: حسام تمام، مع الحركات الاسلامية فى العالم، مرجع سابق.

(16) M. Hakan Yavuz, Islamic Political Identity In Turkey, (New York : Oxford University Press, 2003)

(١٧) راجع مقالنا لتغطية الموضع فى: حسام تمام، «الإخوان» والنظام المصرى: صراع على مسرح من دون جمهور!»، فى: http:// www.islamismscope.net/articles/٢٥٨.html

(١٨) راجع مواد البرنامج السياسى لحزب العدالة والتنمية التركى على موقعه الرسمى بالانجليزية فى الشبكة العنكبوتية : http:// eng.akparti.org.tr/english/partyprogramme.html

(19) Dav Waxman, Islam and Turkish National Identity: a Reappraisal, The Turkish Yearbook, Vol. XXX, 2000

(20) Ertan Aydın and I_brahim Dalmıs, The Social Bases of the Justice and Development Party, in : Umit Cizre, Secular and Islamic Politics in Turkey : The making of the Justice and Development Party (New York :

Routledge ; 2008)

(٢١) راجع بتفصيل: حسام تمام، صعود وأفول التيار الإصلاحى فى الإخوان،فى: تحولات الاخوان المسلمين، مرجع سابق.

(٢٢) راجع البرنامج السياسى للحزب على الشبكة العنكبوتية، فى: http://eng.akparti.org.tr/english/partyprogramme.html

(٢٣) كانت العلاقة بين الإخوان وبين كل من التيارين الليبرالى والقومى موضوعا لنقاش واسع فى منتصف التسعينيات، وكان الباحث الليبرالى وحيد عبد المجيد يذهب للقول بأن الإخوان أقرب لأن يكونوا امتدادا لمدرسة الوفد الليبرالية، فيما ذهب المؤرخ والمفكر الإسلامى طارق البشرى إلى أنهم امتداد للتيار القومى، وقد تعرض عمرو الشوبكى لهذا التأثر ضمن ما أسماه بأسلمة خطاب التحرر الوطنى، راجع للتوسع دراسته: تحديات بناء تيار إسلامى ديمقراطى بين النجاح التركى والتعثر المصرى: تجربتى الإخوان المسلمين وحزب العدالة والتنمية اختلاف فى الخطاب أم فى السياق السياسى، مرجع سابق.

(٢٤) حسام تمام، مستقبل العلاقة بين الحركات الإسلامية وأمريكا.، فى: مع الحركات الإسلامية فى العالم، مرجع سابق.

(٢٥) حسام تمام، «الإخوان بين «حق» معارضة النظام و«واجب» الالتزام بالدولة! «، جريدة المصرى اليوم، فى: http://www.almasryalyoum.com/article٢aspx?ArticleID=٢٣٩٠٤٧&IssueID=١٦٤٠

(٢٦) Husam Tammam et Patrick Haenni , « Un usage inédit de la religion..L'islam branché de la bourgeoisie égyptienne », Le Monde Diplomatique, Septembre ٢٠٠٣

(٢٧) راجع مواد البرنامج الذى تقدم به الاخوان المسلمون عام ٢٠٠٧ ويظهر النفس الدولتى القوى داخل البرنامج بالنظر إلى الحجم المفرد لمسائل الحقوق الفردية والحريات العامة. ناهيك عن أن أولى مواد البرنامج تعطى أهمية قصوى لمسالة الإشراف الدينى على عمل الهيئة التشريعية.

ظاهرة الإعجاب بـ «النموذج التركى» فى الخطاب السياسى العربى

معتز الخطيب * Motaz al khatib

شهدت السنوات الماضية كتاباتٍ كثيفةً جدًّا حول تركيا وسياساتها وما يجرى فيها، وعن تاريخ «الإسلام السياسى» فيها، وعن تجربة حزب «العدالة والتنمية» الذى أصبح ملء السمع والبصر اليوم[١]. وقع ذلك فى ظل الانتصارات التى حققها هذا الحزب بزعامة رجب طيب أردوجان، سواءٌ فى الانتخابات سنة ٢٠٠٢ أو سنة ٢٠٠٧، أم فى السياسات الداخلية والخارجية. والمثير للتأمل –بجدية– ذلك التقديرُ الإيجابى (العامُّ) للانتخابات التركية ونتائجها التى مكَّنت حزب «العدالة والتنمية» ذا الخلفية الإسلامية من الإمساك بزمام السلطة بشِقّيها: رئاسة الحكومة ورئاسة الدولة، فى جمهورية أتاتورك العلمانية العَتِيَّة. فحتى أولئك الذين يقفون على خصام مع «الفكرة الإسلامية» حارت عقولهم فى هذه «المفارقة التركية» ذات الوجهين: الوجه الأول: أن البلد الإسلامى الوحيد الذى أعلن علمانية دولته رسميًّا منذ البداية، وطوَّر أيديولوجية علمانية صريحة –وفق النموذج الفرنسى– هو نفسه الذى أوصل حزبًا سياسيًّا ذا خلفية إسلامية إلى السلطة عبر انتخابات ديمقراطية سلمية وسَلِسَة، اعترف العالم أجمع بشرعيتها ونزاهتها[٢]. ووجه المفارقة الثانى: تساؤل ينطوى على دلالات عدة، يطرحه على حرب قائلًا: «كيف تَمكّن حزبٌ سياسى ذو خلفية دينية وأصول إسلامية أن يقود تركيا بنجاح ملحوظ فى نظر العالم، وفى أكثر القضايا والشؤون: فى السياسة والتربية، كما فى الاقتصاد والأمن، سواء على مستوى الداخل أو من حيث العلاقة مع الخارج؟»[٣]. عموميةُ ذلك التقدير (الذى سميته فى العنوان: الإعجاب) جاءت من مختلف الأطراف السياسية والفكرية فى العالم العربى، بل والشعبية كذلك، حتى «باتت تجربة هذا الحزب فى البناء والتحديث مادةً للتأمل والتدبر، خاصةً من جانب العرب والمسلمين، الذين يهتمون بتحليل أبعادها ودلالاتها؛ لاستخلاص دروسها وعِبَرها»[٤].

(*) كاتب وباحث– سوريا.

بلغ من شيوع التقدير للتجربة التركية الجديدة أنه يمكن الوقوف على سيلٍ من الكتابات الصحفية والبحثية المعجَبَة، فى حين أن البحث عن نقائضها يَعسر حتى لا يكاد يوجد سوى مقالاتٍ معدودة وهامشية، الأمر الذى شكَّل «ظاهرة» حقيقية استحقت الدرس والمتابعة فى هذه الورقة المتواضعة. بقى من مفردات عنوان هذه الورقة تعبير «النموذج»، ويَصعب التحديد الدقيق لتاريخ استعماله، ولكن من المفيد التذكير بأن فرانسيس فوكوياما كان قد تحدث فى ديسمبر/كانون أول ٢٠٠١ عن أن الإسلام هو الحضارة الوحيدة التى لها إشكالية مع العالم الغربى الحديث، داعيًا الدول الإسلامية إلى تبنى النموذج التركى العلمانى، وكذلك فعل بول وولفويتز بمحاضرة له فى مارس/أذار ٢٠٠٢[٥]. وقد وقعت الإشارة إلى فحوى النموذج التركى العلمانى الناجح فى التقرير الأمريكى الصادر عن مؤسسة راند[٦]، وحين تمت مناقشة المسألة فى الندوة المغلقة التى عُقدت بالقاهرة فى مارس/أذار ٢٠٠٤[٧]، أبدى بعض الأتراك قناعة بفكرة النموذج التركى الديمقراطى، لكن السفير مراد بيلهان (مدير مركز الدراسات الاستراتيجية التابع للخارجية التركية وقتها) قال: «إن تركيا لا تسعى لتقديم نفسها كنموذج للمنطقة، ولكن أمريكا هى التى تسعى لتقديمها كنموذج»[٨].

وأيًّا ما كان الأمر، فمن المؤكد أن تعبير «النموذج التركى» أصبح الأكثر شيوعًا فى سياق الحديث عن تركيا حزب «العدالة والتنمية»، وإن كنا قرأنا -على قلةٍ- تعبيراتٍ أخرى مثل «العصر التركى»، و«العثمانية الجديدة»، وغير ذلك. لذلك من الضرورى هنا توضيح معنى «النموذج» وما المراد بالنَّمْذَجَة، ذلك أنها قد تعنى التَّمَثُّل والسعى إلى المحاكاة أو النقل والاستنساخ، وقد تعنى أنها تجربة ناجحة تستحق الإعجاب، مع إدراك أوجه الخصوصية والسياقات المحلية، لكن يتم الاستدلال بالنموذج هنا والاحتكام إليه للبرهنة على صحة فكرةٍ ما، أو أنه يمكن استلهامه جزئيًّا. والمعنيان غير متلازمين فى الخطاب السياسى العربى، لكن الغالب سَوْقُ النموذج التركى على المعنى الثانى، وفى سياق السجالات الفكرية والسياسية لدى الأطراف المختلفة مما سنوضحه لاحقًا.

ظاهرة الإعجاب: مستوياتها وسياقاتها ومكوّناتها

الثابت -على وجه الدقة- أن مجىء حزب «العدالة والتنمية» إلى السلطة عام ٢٠٠٢ ولّد كل هذا الاهتمام والكتابات عن تركيا فى العالم العربى من شرائح مختلفة، حتى إن البعض[٩] تحدث عن أن «تركيا تثير إعجاب النخبة والأنظمة العربية على حدٍّ سواء»، وأن سنة ٢٠٠٢ سنة فاصلة بين ما قبل وما بعد، وهو ما أكدته دراسة رأت أن صورة تركيا السلبية بدأت تتغير فى ٢٠٠٣ أو بعدها[١٠]. سيُفيدنا هذا التحديد -على الأرجح- فى الإمساك بالسياقات التى شهدت بروز النموذج، وحققت له تلك الجاذبية العمومية فى العالم العربى. بدا العالم العربى بعد أحداث ١١ سبتمبر كأنه مرشَّحٌ للفتك، فقد انهار ما سُمى بعملية السلام سنة ٢٠٠٠ وتدهوَر الوضع الفلسطينى وتراجعت أولوية القضية الفلسطينية، بل إن إدارة بوش الابن لم تكن تبالى بعملية سلام فلسطينية-إسرائيلية، ثم جاء الاجتياح الأمريكى للعراق سنة ٢٠٠٣ فزَلْزَل العقول والقلوب فى المنطقة، كما زلزل النظام والدول

العربية، وتعمقت الانقسامات العربية بين معسكرى ما سُمى بالاعتدال والممانعة. وأدى انهيار النظام فى العراق إلى توجيه الأنظار إلى مسألة «الشرعية» التى تعانى منها الأنظمة العربية فبدا الوضع مُخَلخَلًا، وتعمق الشعور بالأزمة الكبرى داخليًّا وخارجيًّا. بل إن الأمر «لم يقف عند حدود تغيير الخرائط السياسية، ولكنه شمل أيضًا بعض القيم السائدة»[١١]، كالمقاومة، والتطبيع، والاستتباع لأمريكا، والقواعد العسكرية الأجنبية، والأمن القومى العربى، وفكرة التحرر الوطنى، التى أصبحت كلها محلّ خلاف ووجهات نظر!.

ضَعف قدرة الدول العربية على معالجة المشكلات الإقليمية كقضيتى فلسطين والعراق، وفشلُ الولايات المتحدة الأمريكية (بإدارة بوش الابن) فى خَلق نظام شرق أوسطى متماسك، أظهر فراغًا سلطويًّا وأيديولوجيًّا إقليميًّا، فظهرت قوى جديدة تملؤه، فظهرت إيران قوةً إقليمية حققت مكاسب كبرى من غزو العراق حتى قيل: إنها كانت المستفيدَ الأكبر من غزو العراق، وظهرت تركيا قوةً إقليمية بعد أن لم يكن يُنظر إليها على أنها عضو مهم فى النظام الإقليمى الصاعد وسط النقاش الذى كان يدور حول النظام الشرق أوسطى الجديد فى التسعينيات بعد نهاية الحرب الباردة. لم يكن هذا (السياق العربى) المفعم بالإحساس بالأزمة -وحده- المؤثِّرَ فى تَخَلُّق جاذبية النموذج التركى، فقد أثرت سياسات تركية معينة فى تغيير صورة تركيا لدى العرب وتَطَلُّع الأنظار إليها باعتبارها نموذجًا مضيئًا فى وسط التردى العربى العام. من تلك السياسات: القرار الذى اتخذه البرلمان التركى فى مارس/أذار ٢٠٠٣ برفض تدخل تركيا فى الاجتياح الأمريكى للعراق، الأمر الذى بعث بثلاث رسائل لدى المستقبِل العربى: الأولى أن الصورة النمطية عن تركيا «التابعة لأمريكا» تغيرت، والثانية: الممارسة الديمقراطية الحرة فى مواجهة أمريكا، والثالثة: أن تركيا بدت «وطنية» أكثر من بعض الأنظمة العربية التى ساهمت أو سهّلت غزو العراق.

ومن تلك السياسات والمواقف: رَفْضُ أردوجان استضافة «شارون» فى أنقرة ثم وَصفُه لإسرائيل بالدولة الإرهابية؛ لاغتيالها الشيخ أحمد ياسين فى مارس/أذار ٢٠٠٤، وموقف تركيا من الحرب الإسرائيلية على غزة ٢٠٠٨ وتوجيه أردوجان انتقادات عنيفة لإسرائيل، وردّ فعل أردوغان فى المؤتمر الاقتصادى العالمى (دافوس) ٢٠٠٩ والكلام الغاضب الذى قاله للرئيس الإسرائيلى شمعون بيريز خلال جلسة نقاش حول غزة. ومؤخرًا تسيير تركيا أسطولَ الحرية لفك الحصار عن غزة؛ وما استتبع ذلك من أحداث ومجريات حققت فيها تركيا مكاسب إعلاميّة وسياسيّة كبيرة، وهى مواقف تبعث برسالة إلى المستقبِل العربى بأن تركيا الحليفة لإسرائيل تَغَيرت، وأنها تتبنى قضيَّته فى الوقت الذى يتخاذل فيه عنها قادة دول عربية كبرى!.

بالإضافة إلى تلك المواقف «بدا أن السياسة الخارجية التركية تَطورت فى اتجاهٍ لَقِى ترحيبًا إيجابيًّا فى المنطقة بشكل استطاعت فيه تركيا أن تُحدِث تَحوُّلًا فى علاقاتها الإشكالية مع جيرانها الشرق أوسطيين، وشددت على الدبلوماسية والحوار والتكافل الاقتصادى فى انخراطها مع المنطقة، كما أصبحت تركيا أكثر تَلَهُّفًا لتأدية دور الطرف الثالث فى النزاعات الإقليمية، ويُنظَر إليها -بشكل

عام- على أنها فاعل محايد وبنَّاء»[١٢]، هذا التحول السياسى فى تركيا، مضافًا إلى التحول الاقتصادى الداخلى، والممارسة الديمقراطية التركية التى تتوق إليها المنطقة العربية، غيَّر النظرة السلبية القديمة إلى تركيا، ووفَّر لها أسباب الجذب بوصفها نموذجًا.

وعندما نتحدث هنا عن الإعجاب بـ«النموذج التركى»، لا بد من التدقيق فى سؤال يبدو مستترًا إلى حدٍّ ما، وهو: هل الإعجاب الذى تهبّ رياحه على المنطقة العربية هو بتركيا أم بحزب «العدالة والتنمية» الحاكم وأفكاره وسياساته؟. فربما وقع الدمج بين الاثنين، وربما تحدثت كتاباتٌ عن تركيا وهى تعنى «الحزب» على وجه الخصوص، ولهذا سيساعد تحديد الموقف من السؤال على فهم طبيعة المقاربات المختلفة للنموذج التركى المتكلَّم عنه، والتى سنبحثها لاحقًا. ويمكن التمييز هنا بين ثلاثة مستويات من الإجابة، المستوى الأول: مستوى الغموض أو الدمج بين تركيا والحزب، لأن الإعجاب ينصبّ على مواقف وسياسات محددة من دون تحديد طبيعة هذا الإعجاب، وهو ما يمكن أن ينسحب على الأنظمة المعجَبة والمواقف الشعبية العربية. والمستوى الثانى: هو الإعجاب بتركيا ومسيرتها الكلية المتطورة، وهو ما يمكن أن ينسحب على النخب العلمانية العربية؛ لأن القول بإسلامية الحزب يُرْبك تصوراتها وأفكارها، ويُحدث قطيعةً مع التراث العلمانى التركى. والمستوى الثالث: هو الإعجاب بحزب «العدالة والتنمية» حصرًا، بوصفه حزبًا إسلاميًّا يشكّل رافعةً مضيئةً للحركة الإسلامية العربية، ويُنعش الفكرة الإسلامية. لكن أليس تعيينُ تاريخ تَغَيُّر نظرة العرب إلى تركيا، وتحديدُ تلك السياسات والمواقف التى شكَّلت عوامل جذب -وكلها فى عصر حزب «العدالة والتنمية» أو ما سماه بعضهم بالعصر التركى وآخرون بالعثمانية الجديدة - يحملُ على الإعجاب بهذا الحزب وحدَه، خصوصًا أن استطلاع الرأى الذى أجرته «مؤسسة زغبى إنترناشونال» فى مارس/ أذار وأبريل/نيسان ٢٠٠٢ أظهر -بوضوح- أن صورة تركيا لدى الرأى العام العربى كانت سلبية إلى حد كبير؟[١٣]. فى الواقع الإجابة تنطوى على مخاطرة، بين اعتبار الحزب استمرارية لتراث سابق، وبين قطعه عن سياقه التاريخى وصيرورته التى ساهمت فى تَشَكُّله بعد تلك المخاضات التى مرّ بها، والأهم من ذلك أنها قد تُوْقع فى إيحاء أيديولوجى ينحاز لإحدى المقاربات المصطرعة على قراءة النموذج، وقد جاء التمييز بين تلك المستويات فى الإعجاب لاستيضاح وتمييز الإعجاب العامّ غير المؤَدْلَج، من الإعجاب المؤدلج، إسلاميًّا كان أم علمانيًّا.

فيما يخص الإشارة السابقة حول إعجاب الأنظمة العربية أو بعضها بتركيا، فهو يتأسس على السياسة الخارجية التى انتهجها حزب «العدالة والتنمية»، والتى حوّلت تركيا من دولة مجاورة كانت تعطى الأولوية إلى الوسائل العسكرية، وتُوَازن التهديدات عن طريق التحالفات مع أمريكا وإسرائيل خلال عقد التسعينيات، إلى دولة منخرطة فى المنطقة تنتهج الديبلوماسية والحوار، وتدخل فى عمق المجال الحيوى لتركيا على الصعيد الجغرافى والحضارى والتاريخى. كما أن تجاوزها لمنطق الاستقطابات أَهَّلها لممارسة دور الوساطة فى بعض مشاكل المنطقة العربية، فأردوجان لم يرفض أن يكون طرفًا فى الخلافات العربية فحسب، بل سعى لإقناع الأنظمة العربية بأنه يسعى لتخفيف وطأة

تلك الخلافات على الواقع العربى وقضايا المنطقة، وهو ما يفسر دعوته إلى القمة العربية فى الخرطوم سنة ٢٠٠٦ ثم الرياض سنة ٢٠٠٧ لأول مرة فى تاريخ العلاقات العربية–التركية، بعد أن تم انتخاب التركى أكمل الدين إحسان أوغلو أمينًا عامًّا لمنظمة المؤتمر الإسلامى سنة ٢٠٠٥.

«فالأنظمة العربية تبدى إعجابًا بالتقدم التركى وانتشار الدور، ليس للاستفادة منه بل تعويضًا عن تهاون وضعف فى الإرادة لا الإمكانيات، ورغبة فى موازنةٍ عجزوا عن تحقيقها ضد ما اعتبروه (العدو الإيرانى) فاستجاروا بالجار التركى والقوة التركية الصاعدة»[١٤]، التى تُشيع رؤيةً تركز على منطقة مستقرة، وتقوم بدور بنَّاء فى النزاعات الإقليمية، وبرهنت على قدرتها على معالجة المشكلات، وقوة تأثيرها. أما الإعجاب الشعبى فقد أكدته استطلاعات رأى، منها ذلك الاستطلاع الذى تمّ بعد حرب غزة ومسألة دافوس فى يوليو/تموز ٢٠٠٩، وأجرته «المؤسسة التركية للدراسات الاقتصادية والاجتماعية» «تيسيف» فى سبعة بلدان عربية، الذى أظهر إعجابًا بتركيا، وأن الرأى العام يعتبرها فاعلًا أساسيًّا تلقى آراؤه آذانًا صاغية، ويمارس تأثيرًا، ويدعم فكرة أن تؤدى تركيا «دورًا أكبر فى العالم العربى»، وأنها تشكل «نموذجًا» له[١٥]. ومن المهم هنا فهم «العوامل المحدِّدة للرأى العام العربى حول العلاقات الخارجية»، وهو عنوان دراسة رأت أن «الجماهير العربية تقوِّم البلدان غير العربية بالاستناد - فى شكل أساس- إلى ممارساتها الحديثة نسبيًّا فى السياسة الخارجية فى مختلف أنحاء الشرق الأوسط»[١٦]، وهذا ما يعطى قيمة مؤثِّرة للمواقف التى ذكرناها سابقًا لأردوجان ويفسر شعبيته المتزايدة.

لا ينبغى إغفال ذلك التأثير الذى تحدثه العوامل غير السياسية فى سياق الحديث عن «الإعجاب الشعبى» بالنموذج التركى، فطريقة التغطية الإعلامية لأخبار تركيا تلعب دورًا كبيرًا هنا. قامت قناة الجزيرة بدور مؤثر فى هذا المجال وخاصة فى موضوع «أسطول الحرية»، كما أننا لا بد أن نستحضر هنا بعض مكونات «القوة الناعمة» التى راحت تتشكل للنموذج التركى فى مثل موجة الدراما التركية التى انتشرت عبر الفضائيات العربية بدءًا من سنة ٢٠٠٦ وحققت شعبية كبيرة، وتركت تأثيرًا على معدل السياحة العربية فى تركيا، مما دفع أحد كتّاب مجلة «فورين بوليسى» إلى القول: إن الدراما التركية أثبتت أن كسب قلوب من يعيش فى العالم الإسلامى ليست مهمة مستحيلة، فقد نجحت أنقرة فى تحقيق ما أخفقت الولايات المتحدة فى إنجازه على مدى نحو ٧ عقود من بدء علاقتها رسميًّا مع العرب[١٧]. ولكن ما توفر للنموذج التركى لن يتوفر للنموذج الأمريكى لعوامل عديدة ومركبة لا تقتصر على البعد السياسى، بل تشمل الدينى أيضًا، وهو ما تجلى فى إصدار مجموعة من علماء الدين المسلمين بيانًا حثوا فيه المسلمين على دعم تركيا إعلاميًّا واقتصاديًّا، ودعَوا فيه «الشركات والمؤسسات ورجال الأعمال إلى الاستفادة من إمكانات تركيا الاقتصادية فى مجال التصنيع والبناء وغيرها، ومنحها معاملة تفضيلية أولوية، إعمالًا للنصوص الشرعية الآمرة بالتعاون على البر والتقوى، والتواصى بالحق والتواصى بالصبر، والتعارف، وسعيًا لتحقيق جانب ذى أهمية كبيرة فى مشروع النهوض والتشكل الحضارى الذى يسترشد بالماضى، ويستعيد روح التواصل والإخاء

التى كانت تحكم العلاقة بين شعوب المسلمين». كما دعَوا السياح المسلمين إلى اعتبار «تركيا وجهة ذات أولوية لمن قرر السفر، حيث المساجد والآثار التاريخية العريقة، والطبيعة الخلابة، والتحولات الواقعية الإيجابية التى لا تخطئها العين، وخاصة بعد رفع تركيا تأشيرات الدخول مع عدد من الدول العربية»[١٨].

يشير فهمى هويدى إلى عناصر أخرى أسهمت بأدوار مختلفة فى صناعة ذلك النموذج، وهى: المجتمع التركى الذى يتمتع بحيوية جعلته حاضرًا ومساهمًا بشكل فعال فى محاولات النهوض وصناعة التقدم، ونظام الوقف الإسلامى الذى كان له دور المحرّك لتلك الحيوية التى لازمت التاريخ التركى فى مراحله السلجوقية والعثمانية والجمهورية، إذ عبر ذلك التاريخ الممتد لنحو عشرة قرون كان للجماعات الأهلية المختلفة (كالقادة الروحيين، والحرفيين، والتجار وغيرهم) مؤسساتها الوقفية، والهمة العالية التى تعمل بها البلديات[١٩]، والإشارة إلى هذه العوامل المجتمعية ضرورية حتى لا يتحول المجتمع - فى التحليل- إلى مجرد متلقٍّ وغير فاعل فى صناعة النموذج، كما أن «اهتراء النموذج الكمالى»[٢٠] أفسح المجال لبروز نموذج آخر متجاوز ومستجيب للتطورات الجديدة. كانت كل هذه العوامل مجتمعة كانت وراء تَخَلُّق شعبية النموذج التركى على المستويين الشعبى والرسمى، وهى ما يدفع إلى تحديد معنى الإعجاب بأنه مجمل وغير مُسَيَّس بالمعنى الأيديولوجى كما هو موجود لدى النخبة الفكرية والسياسية.

عوامل الجذب بين الداخل والخارج

لم يكن السياق – وحده – الفاعلَ فى عملية «النَّمْذَجة» تلك، فقد وُجدت عواملُ ومعالمُ ذاتية متعددة شكَّلت قيمًا ومعايير أدت إلى القول بالنموذج، ولكن هذه القيم والمعايير اختلفت بحسب الناظرين أو المعجَبين، ولذلك سنحاول هنا تحديد معالم النموذج وبَلْوَرة نقاط القوة والجذب فيه، بعد أن حلَّلنا عوامل تَشكُّل الإعجاب وروافده. تَرَكز إعجاب بعض الكتَّاب على مسائل تركية خارجية، فى حين تَركز إعجاب بعض آخر على مسائل تركية داخلية، وجادل آخرون بأن نجاحات النموذج خارجيًّا لم تكن لتحصل إلا بعد النجاحات الداخلية. كما تفاوتت نقاط الجذب بين مسائل سياسية وأخرى فكرية، والمهم هنا فى هذا المحور -مع اختلاف المقاربات ومداخلها وخلفياتها- تجريد القيم الإيجابية التى تم الإعجاب بها، مع قطع النظر عن مدى وجودها وكيفية الاستنتاج ونحو ذلك مما سيكون محلُّه المحور الآتى. يمكن تحديد المسائل التالية التى يدور عليها الحديث حول النموذج التركى فى الكتابات العربية:

التحول الديمقراطى والدمقرطة

شكَّل التحول الديمقراطى الذى سمح لحزب «العدالة والتنمية» ذى الخلفية الإسلامية بالوصول إلى قمة السلطة فى تركيا العلمانية، محطَّ انبهار وإعجاب من قِبَل مختلف التيارات، حتى لقد شكلت نقطة اتفاق ونقطة مركزية لدى الجميع فى تَمَيز النموذج، فقد جاء الحزب بأغلبية شعبية قوية استقطبت

فئات مختلفة وواسعة شملت الفئات المحرومة والمهمشة، ولم «ينخرط الحزب فى اللعبة الديمقراطية بعقلية تداولية» فحسب، بل ساهم فى إرساء إصلاحات ديمقراطية وتعديل بعض القوانين لأجل ذلك، وواجه محاولات الجيش فى وأد تجربته باللجوء إلى الناخبين بممارسات ديمقراطية، وتبنى فى برنامجه تأمين الحريات العامة، حتى أصبحت حكومة تركيا اليوم حكومة الأكثرية الديمقراطية المستقرة.[٢١]

الإسلام المعتدل

حققت تلك الممارسة والإصلاحات الديمقراطية «سمعةً حسنةً للإسلاميين»، حتى ذهب البعض إلى القول: «ليس هناك نموذج ناجح للإسلام المعتدل فى السلطة حتى الآن غير حكومة حزب «العدالة والتنمية» فى تركيا... وهى حكومة تتوافر فيها الشروط المطلوبة فى شكل مثالى»، بمعنى أنها ليست حكومة عميلة، وهى منتخَبَة ديمقراطيًّا، وتملك مصداقية لدى المجتمع الدولى والغرب والمسلمين وكثير من الإسلاميين، كما تملك زعيمًا كارزمتيًّا[٢٢]، فالحزب قدم «صورة عن الإسلام أكثر إيجابية ونفعًا وأقل استفزازًا»، وقادته «نجحوا فى تقديم الإسلام إلى العالم قوةَ تحديث وتنمية وديمقراطية ونزاهة»[٢٣]. فهذا الإسلام منسجم مع الديمقراطية فكرًا وممارسةً، ومع قيم الحداثة[٢٤]؛ لذا نُظر إلى النموذج التركى على أنه ريادى لجهة علاقة الإسلام بالحداثة؛ لأن قادته ركزوا «جهدهم على تأصيل فكر الحداثة فى الساحة الإسلامية من قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدنى مع صبغة صوفية هى من تراث البلد»[٢٥]. ومن المفارقة أن صورة هذا «الإسلام المعتدل» سعت أمريكا إلى تسويقه نموذجًا للعالم العربى فى عهد بوش الابن، كما أن أوباما اختار تركيا أولَ دولة إسلامية يزورها، «وتحدث عنها باعتبارها ممثلة للإسلام المعتدل الجامع بين تقاليد الدولة العصرية والديمقراطية ومواريث الحضارة الكبرى القوية والمنفتحة»، ما يؤكد -مع مسائل أخرى- تَحولَ تركيا التى كانت ممثلة للعلمانية القصوى دولةً ودورًا، إلى تمثيل الإسلام المعتدل[٢٦].

لكن لا بد من التنبيه هنا إلى مسألتين:

الأولى: أنه كانت هناك أجواء إسلامية سابقة ساعدت فى تبلور واستقرار «الإسلام المعتدل»، «فقيادة الجيش التى تولت إدارة دفة السياسة فعليًّا حتى سنة ١٩٨٣، لم تكن تخفى اعتمادها على الدين بوصفه إحدى وسائل تثقيف الشعب، وما لبث مفهوم تركيبة تركية-إسلامية تربط القومية التركية بالإسلام المعتدل بوصفها قاعدة أيديولوجية للدولة التركية أن أصبح منطلقًا غير رسمى لإعادة بناء الدولة والمجتمع بعد الانقلاب»[٢٧] على نجم الدين أربكان أواخر التسعينيات.

الثانية: أن تحديد مضمون هذا «الإسلام المعتدل» يخضع لنقاشات عدة وانتقادات أيضًا من قبل العديد من الإسلاميين[٢٨].

العلاقة بين الدين والدولة

ظل الحزب ينفى –باستمرار– كونه «حزبًا إسلاميًّا»، ويؤكد على أنه يضم نُخَبًا محافظة، ويتبنى خطابًا عصريًّا وسياسة تحديثية، لكن هوية الحزب ظلت حاضرة على الدوام فى النقاشات السياسية والفكرية داخل تركيا وخارجها، وتتأرجح بين من يُغلِّب جذوره الإسلامية، ومن يركِّز على سياسات الحزب ورؤاه التى يصرح فيها باحترامه للعلمانية. ومن هنا كانت العلمانية مثار جدل كبير فى الكتابات عن الحزب والنموذج التركى، كما سيتبين فى المقاربات لاحقًا، ولكن المؤكد أن شكل العلاقة بين الدين والدولة مع حزب «العدالة والتنمية» شكّل مثار إعجاب، فاعتُبرت «نموذجًا يوازن بين الطموحات العلمانية والدينية»[٢٩]، و«يسود اعتقاد واسع بين الباحثين فى الشأن التركى أن المجتمع التركى حقق بالفعل توازنًا حقيقيًّا بين الهوية العلمانية للدولة وانتمائها الحضارى بعد فشل السياسات التغريبية القمعية»[٣٠].

ولا تعنى العلمانية فى تركيا فصل الدين عن الدولة كما فى أغلب الدول الغربية، فقد حرصت الجمهورية الكمالية على أن تسير على خطى اللائكية الفرنسية التى تسعى لإخضاع الدين لسلطة الدولة ومؤسساتها، الأمر الذى أحدث الكثير من الصدام بين الدولة والدين، فالعلمانية هنا «تمثل رؤية تسعى إلى خصخصة العامل الدينى وإقصاء جميع الرموز والسلطات والمنظمات الدينية من الحياة العامة واستنباط القوة السياسية من المبادئ الأخلاقية الدنيوية»[٣١]. وهنا يتمثل الإنجاز الذى قام به حزب «العدالة والتنمية»، وهو إعادة تعريف العلمانية، و«نَقْل النظام من العلمانية الأولى الفرنسية الطابع (أى الصدام بين الدولة والمؤسسة الدينية) إلى العلمانية الثانية الأمريكية الطابع، والتى تجعل الحريات الدينية أساسًا من أسس العلمانية الديمقراطية»[٣٢]، وقد سماها البعض «العلمانية المؤمنة»[٣٣]، وإن كان الغنوشى يستنكر تلك التسمية، ويعتبر أن كل ما يحاوله التيار الإسلامى بعد تجارب مريرة مع تلك العلمانية الديكتاتورية هو إعادة تعريفها من خلال تأكيد أن جوهر العلمانية يتمثل فى الحرية والديمقراطية ومنها الحرية الدينية»[٣٤]. فالحزب قدّم –بهذا– صيغة توافقية تقوم على فكرة الحل الوسط التاريخى الذى يحترم عقائد الإسلاميين وحقهم فى التعبير، دون أن يهمل اعتماد علمانية تقبل قواعد الديمقراطية والتعددية[٣٥]، وهو ما عبر عنه فيصل مولوى (الأمين العام للجماعة الإسلامية فى لبنان سابقًا) بالقول: حزب العدالة «نجح فى مكافحة العلمانية المحاربة للإسلام، وطرح فى مقابلها (علمانية خاصة به) تقف فى موقع المحايد بالنسبة للإسلام»[٣٦].

المنحى العملى والبراغماتية

المنحى العملى والبرغماتى لحزب «العدالة والتنمية» يثير إعجاب الإسلاميين وغيرهم، بل إن بعضهم أحال نجاح الحزب إلى «براغماتيته»[٣٧]، فالنموذج الذى قدمه الحزب «لقى قبولًا بين الناس، ذلك أنه لم يخاطب الجماهير بلغة الوعظ والإرشاد، ولكنه بنى مشروعه ورصيده على السعى الدؤوب لنفع الناس وتلبية احتياجاتهم»[٣٨]، كما أن «غلبة الروح العملية على المجادلات النظرية الأيديولوجية

جعل حركة التطور لدى الحزب يسيرة»، فأعاد ترتيب الأولويات الإسلامية، «وأن الأولوية ليست للإسلام شعارًا، وإنما لإسلام الإنجاز عدلًا ونظافةَ يدٍ ورحمة وثروة وخدمات»[٣٩]. وعلى هذا «فقادة العدالة أيقنوا حين أسسوا حزبهم الجديد أنّ إصرارهم على الشعارات والعناوين ذاتها سيقودهم دومًا إلى الطريق المغلق، وستدور التجربة الإسلامية التركية فى الحلقة المفرغة ذاتها، فقاموا بقلب الطاولة وتغيير أوراق اللعبة كاملة، وقطعوا المسافة المتبقية من الأيديولوجيا إلى البراغماتية، مخالفين أستاذهم الذى علق فى منتصف الطريق!»[٤٠]

إنجازات التحول السياسى والاقتصادى الداخلى

شكَّلت مسألة التحول الاقتصادى والسياسى الداخلى عاملًا مركزيًّا فى جلِّ الكتابات العربية عن النموذج التركى، التى خاضت فى تفاصيل وإنجازات أو نجاحات حزب «العدالة والتنمية»، سواءٌ لجهة الإصلاحات السياسية الديمقراطية وتعديل القوانين من أجل مزيد من الحريات وحقوق الإنسان والانفتاح على الأقليات، أم لجهة الإصلاحات الاقتصادية والسياسة الاقتصادية التى يتبناها والتى وُصفت بأنها سياسة ليبرالية، فهو قد أطلق برنامجًا إصلاحيًّا ركز فيه على الإصلاح الهيكلى وتحرير الاقتصاد، بعد أن كان اقتصادًا شبه موجَّه ومليئًا بالعقبات والعراقيل والفساد والمحسوبية واضطراب النقد، بحيث جرى النمو السريع والمطرد، فضلًا عن محاربته للفساد. يجادل فهمى هويدى[٤١] -مثلًا- لإثبات أن نجاحات الحزب فى الداخل كانت نقطة الانطلاق لنجاحات الخارج، ويستعرض نجاحات الحزب فى البلديات، ببعض التفصيل وبالأرقام، ويشيد رضوان السيد فى ثلاثة مقالات متفرقة بالازدهار الاقتصادى الذى حققه الحزب على المستوى الداخلى[٤٢]، بل إن جهاد الزين فى سياق حديثه عن النموذج التركى يستعيد تسمية شمعون بيريز لقيادة حزب «العدالة والتنمية» بـ «الاقتصاديين الجدد»[٤٣]، فى حين يسمى صادق جلال العظم إسلام هؤلاء بأنه «إسلام البزنس» وأنهم يمثلون النموذج الأعلى له، ويقصد به إسلام الطبقات الوسطى والتجارية والأسواق المحلية والإقليمية والمعولمة.

ومن الإصلاحات الداخلية التى كانت محطَّ جذب كذلك: التصالح مع المجتمع الداخلى بفئاته وتكويناته المختلفة، فقد تبنى الحزب سياسة منفتحة مكَّنت الأقليات من التعبير عن نفسها، مما مكَّنه من حصد ٦٠ بالمئة من أصوات الأرمن فى انتخابات ٢٠٠٧، كما صوتت الغالبية من الأقلية اليونانية لصالحه، وعبَّر رجال دين مسيحيون عن دعمهم له، وحقق مكاسب فى المسألة الكردية دفعت ٥٤ بالمئة من الأكراد لأن يصوتوا له عام ٢٠٠٧، وبهذا حافظ على مقومات الدولة التركية ومكتسباتها وحفظ لها تماسكها[٤٤].

السياسات الخارجية وركائزها

السياسات الخارجية لتركيا حزب «العدالة والتنمية» كان لها الدور الأبرز جماهيريًّا فى صناعة

النموذج وتسويقه، كما كانت مثار إعجاب من قِبَل كل الكتابات التى تناولت النموذج التركى، فهى قد تحولت من الانكماش الذى وسمها لسنوات طويلة إلى ما سمى بـ«الدبلوماسية النشطة»، فقد ظلت تركيا لنحو ٨٠ عامًا منخرطة فى الفضاء الأوروبى الغربى، ومديرةً ظهرها إلى العالم العربى حتى جاء حزب «العدالة والتنمية»؛ فتبنى سياسة تقوم على الاستمرار فى التعاون والانخراط فى المنظومات الدولية، وعلى حفظ مصالح تركيا القومية فى المنطقة، الأمر الذى اقتضى إعادة قراءة تركيا لواقعها ومكانتها ودورها فى ظل موازين القوى الإقليمية والدولية، وعودة تركيا إلى أن تكون جزءًا من عمقها التاريخى والجغرافى والحضارى من دون الانحياز لطرف دون آخر، وأن تكون فى الوقت نفسه دولة حديثة ذات اقتصاد قوى وديمقراطية راسخة ومستقرة[٤٥]، وهذا أدى بها إلى التصالح مع محيطها بشكل ظهرت أماراته المتعددة وآثاره على المنطقة وقضاياها الكبرى وخلافاتها، وساهم فى جَعلها الدولة النموذج.

الانفتاح على العالم والعلاقة مع الغرب

كان الانفتاح التركى على الغرب أحد أبرز ملامح النموذج، وترك تأثيرًا كبيرًا فى بقائه ونجاحه، فتركيا حليفٌ قوى لأمريكا، وجزء من منظومة الغرب نفسه، وعضو فى حلف شمال الأطلسى، والدولة التركية حليفة لإسرائيل، وهو ما أشاد به أوباما فى خطابه فى اسطنبول ٢٠٠٩، ومن قبله كلينتون وغيره. والإسلام فى تركيا يعتبر نفسه جزءًا من الغرب الأوربى على وجه الخصوص، ويتشاطر معه كثيرًا من القيم ونظام الحياة، على عكس الإسلام فى العالمين العربى والإيرانى المولع بإثبات تمايزه واختلافه عن الغرب إن لم يصل إلى العداء له، وفى هذا السياق يغدو ذا دلالةٍ حرصُ الحزب على انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبى، الأمر الذى شكَّل علامة بارزة فى إعجاب النخبة العربية بمختلف أطيافها بالنموذج التركى، كما أنه شكّل «مفارقة تركية» بالنسبة لبعض العلمانيين[٤٦]، حين يسعى الحزب الإسلامى سعيًا حثيثًا لضم تركيا إلى أوروبا، فى حين أن الجيش الذى أسسه أتاتورك (أبو الأتراك)، وحامى حمى الجمهورية العلمانية يبطئ الخطى فى مسيرة الانضمام تلك ويعارضها!.

ومسألة الانضمام شكَّلت أهمية للنموذج لجهة أنها دفعت وسهّلت القيام بالإصلاحات المطلوبة للداخل التركى وللاتحاد الأوروبى حتى يحقق شروط الانضمام، وسلَّطت التركيز على التحولات السياسية والاقتصادية التى تجرى فى تركيا، وأنها بعثت أملًا فى دخول بلد مسلم للاتحاد وسط الإحساس بالعجز والصور السلبية عن الإسلام التى أعقبت أحداث سبتمبر. كما أن ذلك من شأنه أن يجعل من تركيا بوابة العالم الإسلامى على أوروبا، وزيادة التبادلات الثقافية والسياسية والاقتصادية[٤٧]. لأجل هذا كله، تقدم التجربة التركية الجديدة نموذجًا لدى الكثيرين «فى التصالح مع النفس والدين والتاريخ والآخر، ومع العصر والمستقبل»، و«يغدو الإسلاميون الأتراك أكثر تقدمًا وتلاؤمًا مع العصر والعالَم من العلمانيين والقوميين الأتراك، سواءٌ أكانوا مدنيين أم عسكريين»[٤٨].

وطأة الأيديولوجيا واختلاف المقاربات

صحيحٌ أن الكتابات العربية عن تركيا تواطأت على الإعجاب بالنموذج التركى والإشادة به، بل يمكن القول أبعد من ذلك: إن «الغيرة قتلتهم»[٤٩]، فاندفعوا إلى تسجيل مواقفهم من التجربة وقراءاتهم لها، تحت تأثير دوافع مختلفة، فانطبع كثير منها بطابع الصراعات الأيديولوجية والسياسية القائمة، الأمر الذى أفرز عددًا من المقاربات للتجربة التركية الجديدة عكست سعة مساحة التأويلات التى أحاطت بالنموذج التركى، واستمراريةَ السجالات الفكرية بين التيارات المختلفة، بالإضافة إلى أن جميعها لم يوفر مناسبة تسجيل الانتقاد والسخرية أحيانًا من النظام العربى القائم هنا أو هناك، ومن الخصم الأيديولوجى فى ظل تجاذبات الأفكار، مقارنةً بالتجربة التركية المشرقة. عند التدقيق يمكننا التمييز بين مقاربتين:

المقاربة السياسية والاستراتيجية

وهى مقاربة تعتمد على المنطق السياسى والاستراتيجى فى التحليل، المستند إلى الممارسة السياسية ووقائعها وأهدافها وغاياتها وتحالفاتها وعلائقها بمحيطها وموازين القوى. أو يمكن القول: إنه التحليل الذى يتناول النموذج التركى بما هو عليه فى الواقع، لا بما يمثله. وهنا يمكن التمييز بين لونين من المقاربة، اللون الأول هو مقاربة الأنظمة العربية، فهناك أنظمة تخشى من التمدد الإيرانى رأت فى الدور التركى الجديد معادِلًا إقليميًّا وقوةَ نجاة قادرة على تحجيمه أو موازنته[٥٠]، وهناك مجموعة أخرى، مثل سوريا والعراق مثلًا، ترى فى تركيا شريكًا اقتصاديًّا وبوابة إلى العالم من خلال تحالفاتها ومكانتها ودورها، فضلًا عن استثمارات تركيا المتزايدة فى مصر، ونظرة بعض دول الخليج العربى إلى تركيا على أنها مكان مناسب للاستثمارات الخارجية المباشرة، وقد وقّعت تركيا اتفاقيات تجارة حرة مع كل من مصر وسوريا والأردن، وبدأت تنشط الروابط الاقتصادية بين تركيا والشرق الأوسط[٥١].

واللون الثانى تلك المقاربات والتحليلات الصادرة عن المحللين والباحثين فى الشأن التركى، الذين يقدمون تحليلات سياسية واستراتيجية للنموذج التركى وفق منطق «الممارسة السياسية». من ذلك على سبيل المثال تلك القراءة التى ترى أن ما تغير بعد ٢٠٠٢ فى تركيا هو القراءة الصحيحة لواقع تركيا ومكانتها ودورها فى ظل موازين القوى الإقليمية والدولية، وأن المعادلة الجديدة تتمثل فى: «كيف نحافظ على عوامل القوة المستقاة من التحالفات الدولية والإقليمية السابقة مع نسج علاقات إيجابية جديدة مع مَن كانوا يُعتبرون خصومًا بل أعداء بالأمس؟». وهذا عنى دخولًا فى عمق المجال الحيوى لتركيا: جغرافيًّا وحضاريًّا وتاريخيًّا، وفق سياسة تبنت أمرين: الانتماء للعمق الحضارى، وبناء دولة حديثة.

سلطت الأحداث التركية فى السنوات الأخيرة الأضواء على السلوك التركى الذى كان خارج الاستقطابات وعلى مسافة واحدة من الجميع، مما أَهَّله للعب دور الوسيط فى مواقع عدة. وأهم ما يميز هذا السلوك هو سياسة «تعدد الأبعاد» التى ينتهجها، والتراجع عن سياسات سابقة خاطئة.

فمثلًا، فى التطورات التى تفجرت فى القوقاز بعد هجوم جورجيا على أوسيتيا الجنوبية والرد الروسى العنيف، لم تَنْحز تركيا حزب «العدالة والتنمية» إلى جورجيا، على خلاف تركيا الأمس التى كانت جزءًا من تحالف ثلاثى يضم كلًا من جورجيا وأذربيجان، بل ذهب أردوجان للقاء زعماء روسيا ثم جورجيا ثم أذربيجان للترويج لـ «منتدى الاستقرار والتعاون فى القوقاز». كما أن تركيا مدت اليد إلى أرمينيا عبر زيارة الرئيس التركى التاريخية إلى يريفان لحضور مباراة منتخب بلاده مع نظيره الأرمنى لكرة القدم[٥٢].

المقاربات الفكرية والأيديولوجية

المقاربات الفكرية والأيديولوجية هنا هى تلك التى تتناول النموذج التركى بما يمثّله لا بما هو عليه، وهنا تدور النقاشات الفكرية وتحتدُّ أحيانًا حول كيفية قراءة التجربة التركية وأبعادها الفكرية والدروس المستخلصة منها، ويكاد الجدل كله يتمركز على مسألة الصراع بين الفكرتين العلمانية والإسلامية، فقد أثار النموذج التركى الجدل من جديد حول جدوى العلمانية فى فضائنا العربى والإسلامى وفاعليتها. يقرأ الليبراليون النموذج فى تركيا من زاوية التحول الديمقراطى وحداثة تركيا وعلمانيتها وعلاقاتها مع الغرب وعضويتها فى المؤسسات الغربية، وبهذا المعنى تشكل تركيا نموذجًا لدول المنطقة[٥٣]. وهنا قدم النموذج التركى درسًا على إمكانية مشاركة الإسلاميين فى العملية الديمقراطية بنجاح. بل إن برهان غليون يذهب إلى أن حزب «العدالة والتنمية» حزب ليبرالى يستند على خلفية إسلامية وليس العكس، ولذلك هو يتصرف بصفته حزبًا ليبراليًّا، ويتبنى سياسة اجتماعية متأثرة باقتصاد السوق، وله علاقة قوية بالطبقات الاجتماعية التى تؤكد توجهاته الإسلامية[٥٤].

وتتمحور مقاربة العلمانيين عامة حول أن العلمانية هى الكلمة المفتاحية فى النموذج التركى، وهنا يتم نسبة النجاح إلى علمانية النموذج، وأنه يعبر -بحسب صادق جلال العظم- عن «لحظة نضج للتجربة التركية مع الجمهورية الكمالية ومع الدولة العلمانية ومع الآليات الديمقراطية ... إنها لحظة نضج ليس للعلمانية التركية وآلياتها الديمقراطية فقط، بل ولإسلامها السياسى أيضًا»؛ لأن «العلمانية قامت على امتداد القرن العشرين بدور حاسم فى المجتمع التركى يشبه إلى حد كبير الدور الحاسم الذى قامت به الليبرالية فى أبرز المجتمعات الأوروبية الغربية حتى الحرب العالمية الأولى»[٥٥]. ويذهب على حرب إلى القول: «هم فى النهاية ثمرة النظام الجمهورى العلمانى والديمقراطى»[٥٦]. بل إن صقر أبو فخر يذهب أبعد من ذلك إلى القول: «الديمقراطية بلا علمانية كالعلمانية بلا ديمقراطية، لا بد أن يؤديا إلى شكل من أشكال الاستبداد الشمولى أو الحكم العسكرى»[٥٧]، ليستنتج العظم أن «تركيا قد نجحت فى تحقيق دمج تطورى لقيم الديمقراطية بقيم العلمانية فى نسق دستورى وسياسى واحد عبر مسار تاريخى متعرج».

حاول بعض العلمانيين قطع الصلة بين حزب «العدالة والتنمية» وبين الحركة الإسلامية، وسلطوا الضوء على الاختلافات بينه وبينها للقول: إن الحالة التركية مختلفة. أما الإسلاميون فقد تحمسوا

كثيرًا للحزب وشعروا بنشوة عارمة واستعادوا ثقتهم بأنفسهم؛ إذ اعتبروه جزءًا منهم[٥٨]. كما رأوا فيه إشارة إلى عودة تركيا إلى الحظيرة الإسلامية، وأثبت توافقَ الإسلام مع الديمقراطية فى تجربة عملية قائمة، وأنهم إذا أتيحت لهم الفرصة فسيطبقون النموذج نفسه، بل إن مهدى عاكف (المرشد العام للإخوان المسلمين سابقًا) رأى فى النموذج قدرة الأحزاب الإسلامية على تحقيق التنمية الشاملة. وقد رأى راشد الغنوشى فى النموذج هزيمةً للعلمانية وإفلاسًا لمشروع العلمنة والتغريب فى تركيا، ودافع باستماتة عن «إسلامية» النموذج، وخاض سجالات مع العلمانيين حول مصدر نسبة الفضل فى نجاح النموذج التركى، وعبر أكثر من مقال[٥٩]، فى حين اعتبر فهمى هويدى أن «نسبة الإنجاز إلى العلمانية فيه الكثير من التبسيط والتغليط»[٦٠]. ويرجع الاختلاف فى قراءة هوية الحزب إلى اختلاف زوايا النظر، فالحزب نفسه يصرح بأنه ملتزم بالعلمانية وينفى أنه حزب دينى أو إسلامى، وهو ما اعتبره البعض صدمة من الحزب للإسلاميين، فى حين رأى الإسلاميون فى مثل تلك التصريحات سياسةً اضطرارية فرضتها أجواء العلمانية التركية العصيَّة، وأن الحزب فى كل أحواله هو نتاج الحركة الإسلامية بزعامة أربكان. والواقع أن هذا النقاش والجدل يعود إلى نظرتين: تبدأ الأولى منهما من الراهن –وهو وصول حزب إسلامى إلى السلطة فى دولة علمانية– وتبنى عليه قائلةً إن ذلك دليل على توافق الإسلام مع الديمقراطية، فى حين تعود الثانية إلى السياق التاريخى للديمقراطية والعلمانية فى تركيا، لتبنى عليه بأن الفضل كله يعود إلى العلمانية وسياقاتها وأنها هى التى سمحت بتطوّر أو اعتدال الإسلام السياسى. وأيًّا ما يكن شكل المقاربة ودقتُها، فإن المؤكد أن تحولًا كبيرًا طرأ على نظرة مختلف التيارات الفكرية إلى تركيا اليوم، أليس عجيبًا أن كلًا من الإسلاميين والقوميين واليساريين العرب الذين كانوا على خصومة شديدة مع تركيا أصبحوا اليوم جميعًا يتحدثون عن «النموذج التركى» بإعجاب وغبطة غير مسبوقتين؟!.

طالما نظر الإسلاميون إلى تركيا من زاوية تصفية الخلافة الإسلامية، والعلمانية المتوحشة، والتغريب، والتحالف مع إسرائيل، باتوا اليوم يقارنون -بغبطة ممزوجة بحسرة– بين أحوال تركيا وأحوالهم، وبين الإسلام السياسى فيها وبين الإسلام السياسى فى بلدانهم. أما اليساريون العرب فكانوا فى خصومة مع تركيا أثناء الحرب الباردة، لكونها عضوًا فى حلف شمال الأطلسى، وحليفًا وثيقًا للغرب فى حربه على المعسكر الشيوعى والأفكار الاشتراكية، وتحالفها مع إسرائيل أيضًا. لكن لما تحوَّل اليسارُ العربىُّ (للمفارقة يسمى صادق جلال العظم هذا التحول: تراجعًا إلى خط الدفاع الثانى! [٦١]) إلى مقولات حقوق الإنسان والحريات العامة والديمقراطية والمواطنة وغيرها، لم يجد مَن تتحقق فيه مثل تلك المقولات -ولو نسبيًّا– أفضل من النموذج التركى. أما القوميون العرب فلم يكونوا أقل إدانة لتركيا من هؤلاء، فتركيا عَنَت لهم «الاحتلال التركى المتخلف»، والتتريك، واضطهاد الفكرة العربية ورجالاتها، والخطر القائم والمحيق بالحدود العربية وبعض أراضيها، وبالحقوق المائية، لكنهم اليوم باتوا مُعجَبين بنجاحات القومية التركية التى حققت مصالحها العليا أو بعضها على الأقل، على صعيدى الدولة والأمة، فى ظل إخفاقات مزمنة ومأسوية للقومية العربية، فسبحان مغيّر الأحوال.

خاتمة

أوضحت هذه الدراسة عمومية الإعجاب بالنموذج التركى، الذى شمل مستويات عدة: الأنظمة والنخب على اختلافها والرأى العام، وأن هذا النموذج تَخَلَّق بعد وصول حزب «العدالة والتنمية» إلى السلطة سنة ٢٠٠٢، بفعل عوامل عديدة بحسب مستويات الإعجاب، منها: (السياق العربى) المفعم بالإحساس بالأزمة، وأن ثمة سياسات تركية معينة ساهمت فى تغيير صورة تركيا لدى العرب وتَطَلُّع الأنظار إليها باعتبارها نموذجًا مضيئًا فى وسط التردى العربى العام، بالإضافة إلى عوامل أخرى كتأثير التغطيات الإعلامية عن تركيا وطبيعتها، والدراما التركية التى استأثرت بالعقول والقلوب فأعادت رسم صورة مختلفة عن تركيا، وهكذا دخل فى عوامل جاذبية النموذج اعتبارات سياسية وفكرية ودينية وثقافية، داخلية وخارجية. وتنوعت عوامل الجذب التى مثَّلت قيمًا إيجابية يطمح إليها المعجبون، مثل التحول الديمقراطى والإسلام المعتدل، والصيغة المتوازنة للعلاقة بين الدين والدولة، والبراغماتية السياسية التى تحقق مصالح عامة، والانفتاح الإيجابى على العالم وغير ذلك. لكن تنوعت المقاربات للتجربة التركية، التى انطبعت بالخلافات السياسية والأيديولوجية، بحسب اختلاف الناظرين، بين مقاربة سياسية واستراتيجية تقرأ التجربة بما هى عليه، ومقاربات فكرية وأيديولوجية تقرأ التجربة بما تمثله لها وفق مرجعيتها هى وزاوية القراءة. لكن يمكن القول إن ثمة إحساسًا عامًّا بالافتقار إلى مثل تلك التجربة، بالرغم من إدراك خصوصياتها وعدم ملاءمة نسخها أو نقلها لأسباب عديدة ■

(١) صدر العديد من الكتب بالعربية فى السنوات الخمس الماضية، منها: مجموعة مؤلفين، الجراحة التجميلية للعمل الإسلامى: قراءة فى تجربة حزب العدالة والتنمية التركى، الأردن، مركز دراسات الأمة، ٢٠٠٤، وإدريس بووانو، إسلاميو تركيا.. العثمانيون الجدد، دمشق: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٥، وعبد الحليم غزالى، الإسلاميون الجدد والعلمانية الأصولية فى تركيا، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٧، وياسر أحمد حسن، تركيا.. البحث عن مستقبل، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٧، وحميد بوزرسلان، تاريخ تركيا المعاصر، بيروت: المركز الثقافى العربى، ط١، ٢٠٠٩م، ومجموعة مؤلفين، الإسلامية التركية، دبى: مركز المسبار، ٢٠٠٩، ومجموعة مؤلفين، تركيا بين تحديات الداخل ورهانات الخارج، بيروت: الدار العربية للعلوم، ط١، ٢٠١٠، وسهيل صابان، تطور الأوضاع الثقافية فى تركيا، بيروت: المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط١، ٢٠١٠. وستأتى الإحالة إلى كتب أخرى فى هذه الورقة لاحقًا، فضلاً عن الدراسات والمقالات التى لا تُحصى.

(٢) انظر: صادق جلال العظم، الدولة العلمانية والمسألة الدينية: تركيا نموذجًا، صحيفة الأوان الكويتية، ٢٣ مايو ٢٠١٠.

(٣) على حرب، تواطؤ الأضداد: الآلهة الجدد وخراب العالم، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٠٨، ص٢٤٩.

(٤) على حرب، تواطؤ الأضداد، مرجع سابق، ص٢٤٨. ويتحدث صادق جلال العظم فى مقاله المشار إليه سابقًا عن عمومية وقوة تأثير "التجربة التركية العلمانية" المباشرة فى العالم العربى وقواه السياسية، وتياراته الفكرية، ونخبه الاجتماعية، وفعالياته الاقتصادية.

(٥) فوكوياما فى مقال له فى مجلة "نيوزويك"، ومحاضرة بول وولفويتز ذكرها: جلال ورغى، الحركة الإسلامية التركية: معالم التجربة وحدود المنوال فى العالم العربى، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠١٠، ص٧٩.

(٦) Cheryl Benard, Civil Democratic Islam: Partners, Resources and Strategies, Rand Corporation, ٢٠٠٣, P ٢٦.

(٧) نظمها مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية فى جامعة القاهرة، مع مركز الدراسات الاستراتيجية بوزارة الخارجية التركية (٢٢–٢٣ مارس ٢٠٠٤) تحت عنوان: (الشرق الأوسط بعد أحداث ١١ سبتمبر: رؤى مصرية وتركية).

(٨) انظر تقريرًا عن تلك الندوة فى: محمد جمال عرفة، كيف يرى المصريون والأتراك "الشرق الأوسط الكبير"؟، منشور على موقع إسلام أونلاين فى ٣٠–٣–٢٠٠٤.

(٩) محمد نور الدين، من جورجيا إلى قمة دمشق إلى يريفان .. النموذج التركى يستكمل نفسه، مقال منشور بتاريخ ١٠ سبتمبر ٢٠٠٨، على موقع: www.swissinfo.ch

(١٠) انظر: مليحة بنلى التونيشيك، كيف ينظر العرب إلى تركيا؟ (١) التغييرات فى وجهات النظر العربية، ترجمة نسرين ناضر، صحيفة النهار اللبنانية، ٢٠–٦–٢٠١٠.

(١١) فهمى هويدى، تركيا نموذج لمكر التاريخ، صحيفة الشروق المصرية، ٣١ مايو ٢٠١٠.

(١٢) مليحة بنلى التونيشيك، كيف ينظر العرب إلى تركيا؟ (١)، مرجع سابق.

(١٣) انظر: مليحة بنلى التونيشيك، المرجع السابق.

(١٤) محمد نور الدين، من جورجيا إلى قمة دمشق، مرجع سابق.

(١٥) انظر: مليحة بنلى التونيشيك، كيف ينظر العرب إلى تركيا؟، مرجع سابق. وثمة استطلاع آخر أجرته "مؤسسة زغبى إنترناشونال" فى نيسان - أيار سنة ٢٠٠٩ حظى فيه أردوغان بشعبية لم تكن له فى استطلاع سابق سنة ٢٠٠٨.

(١٦) PETER A. FURIA and RUSSELL E. LUCAS, Determinants of Arab Public Opinion on Foreign Relations, International Studies Quarterly (٢٠٠٦) ٥٠, P ٥٨٦.

(١٧) Nadia Bilbassy, Leave it to Turkish soap operas to conquer hearts and minds, April ١٥, ٢٠١٠ :http://mideast.foreignpolicy.com.

(١٨) صدر البيان بتاريخ ١٧–٦–٢٠١٠، بتوقيع نحو ثلاثين شخصية على رأسهم: د. يوسف القرضاوى، ود. محمد عمارة، والشيخ عبد الله بن بيه، والشيخ سلمان العودة، والشيخ محمد الحسن الددو، ورئيس اتحاد المنظمات الإسلامية فى أوروبا شكيب بن مخلوف ود. عصام البشير.

(١٩) انظر: فهمى هويدى، الصعود التركى ليس معجزة، الجزيرة نت، ١٥–١٢–٢٠٠٩م.

(٢٠) قدم هاينتس كرامير قراءة معمقة لما أسماه "اهتراء النموذج الكمالى" فى كتابه: تركيا المتغيرة تبحث عن ثوب جديد، تعريب فاضل جتكر، الرياض: مكتبة العبيكان، ط١، ٢٠٠١، ص١٧–١٦٤.

(٢١) نجد التركيز على الديمقراطية فى كل الكتابات التى تحدثت عن النموذج التركى، على تفاوت توجهاتها وخلفياتها، على سبيل المثال نذكر كتابات كلٍّ من: صادق جلال العظم، وعلى حرب، وفهمى هويدى وراشد الغنوشى، ورضوان السيد. وقد اعتبر بعضهم "الخيار الديمقراطى" من "معالم الأنموذج التركى". انظر: عبد الله تركمانى، الإسلام والحداثة السياسية فى التجربة التركية، ضمن

كتاب جماعى: الإسلاميون والحكم فى البلاد العربية وتركيا، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٦، ص٤٠٤، وحسن أبو نعمة، النموذج التركى: إسلام ديمقراطى عصرى، صحيفة الغد الأردنية، ٩-٩-٢٠٠٧.

(٢٢) رضوان السيد، تركيا على مفترق طرق: الدولة العلمانية العتيقة أم الدولة النموذج؟، صحيفة الحياة اللندنية، ١ مايو، ٢٠٠٧.

(٢٣) راشد الغنوشى، نموذج حزب العدالة والتنمية، مقال منشور على موقعه الشخصى، بتاريخ ٩ سبتمبر، ٢٠٠٨.

(٢٤) انظر: جهاد الزين، مسؤولية أردوغان بعد الانتصار تطوير النموذج التركى، صحيفة النهار اللبنانية، ٢٥-٧-٢٠٠٧، وعبد اللّه تركى، الإسلام والحداثة، مرجع سابق، ص٣٩٤.

(٢٥) راشد الغنوشى، العدالة والتنمية .. تجاوز أم تطور؟، موقع إسلام أونلاين، ١٦ مايو ٢٠٠٤.

(٢٦) انظر لاستيضاح ذلك: رضوان السيد، تركيا الدولة وتركيا الأمة والدور المتحول، صحيفة الحياة اللندنية، ٧ أبريل ٢٠٠٩.

(٢٧) هاينز كرامير، تركيا المتغيرة تبحث عن ثوب جديد، مرجع سابق، ص١٢٠.

(٢٨) بمن فيهم بعض الأتراك أنفسهم، مثل محمد خيرى قيرباش أوغلو، الذى يقدم انتقادات شديدة إلى الحركة الإسلامية فى تركيا وإلى حزب العدالة، ويخلص إلى القول: "لا يجوز اعتبار منطلق حزب العدالة والتنمية منطلقًا إسلاميًّا بمجرد انبثاقه من رحم تجربة أحزاب تبنت المرجعية الإسلامية". محمد خيرى قيرباش أوغلو، الحركة الإسلامية السياسية التركية فى الميزان، (ضمن كتاب: الإسلاميون والحكم ..)، مرجع سابق، ص٣٧٧.

(٢٩) كما صرّح بذلك إسماعيل سراج الدين مدير مكتبة الإسكندرية فى حوار مع مجلة دير شبيغل الألمانية، ونشر موقع "محيط" تقريرًا عنه بتاريخ ٢١-٨-٢٠١٠.

(٣٠) السيد ولد أباه، العلمانية التركية والمأزق السياسى الراهن، صحيفة الشرق الأوسط، ١١ مايو ٢٠٠٧.

(٣١) جلال ورغى، الحركة الإسلامية التركية، مرجع سابق، ص٢٩-٣٠.

(٣٢) جهاد الزين، مسؤولية أردوجان، مرجع سابق. ويضيف: "هذا النموذج الذى أعرف أن بعض قادة حزب العدالة والتنمية معجَبٌ به وعلى رأسهم عبد اللّه جول".

(٣٣) انظر مثلاً: عبد اللّه تركمانى، الإسلام والحداثة السياسية فى التجربة التركية، (٢٠٠٦م)، مرجع سابق، ص٤٠٢، ومقاله عن: العلمانية المؤمنة فى تركيا، صحيفة المستقبل اللبنانية، ٣٠ أبريل، ٢٠٠٧، وغسان العطية فى حلقة نقاشية عن "نشاط تركيا الجديدة والشرق الأوسط" نظمتها "تيسيف" فى إسطنبول أواخر سنة ٢٠٠٩. ومن المهم أنه كان هناك حديث سابق – قبل وصول حزب العدالة والتنمية إلى السلطة– عن "أسلمة النزعة العلمانية" فى الدولة خلال عقد التسعينيات، و"كانت جماعة من المثقفين المحافظين عرفت باسم (بيت المثقفين) بادرت للمرة الأولى فى أوائل السبعينيات إلى تطوير هذا المفهوم السياسى- الفلسفى، وكان الهدف الرئيسى لهذه العلمانية المطعَّمة بالإسلام - بوصف مبسط بعض الشىء - متمثلاً بإيجاد هوية سنية غير قابلة للالتباس مصحوبة بكل الحرية الشخصية المتوافرة فى الديمقراطية الغربية، مع جرعة قوية من القومية والكبرياء التركيتين المضافتين تحقيقًا للتضامن". انظر: هاينتس كرامير، تركيا المتغيرة تبحث عن ثوب جديد، مرجع سابق، ص١٢٠، وقد صدرت طبعته الإنجليزية سنة ٢٠٠٠.

(٣٤) راشد الغنوشى فى مقالَيْه: العدالة التركى .. تجاوز أم تطور؟، مرجع سابق. و: نموذج حزب العدالة والتنمية، مرجع سابق.

(٣٥) انظر: كمال حبيب، الدين والدولة فى تركيا: صراع الإسلام والعلمانية، القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠٠٩.

(٣٦) انظر كلامه ضمن تقرير بعنوان "قوى إسلامية: تجربة نموذجية للعدالة التركى"، موقع إسلام أونلاين، ٢٣ يوليو ٢٠٠٧.

(٣٧) كما فعل أبو العلا ماضى زعيم حزب "الوسط" المصرى. والتركيز على برغماتية الحزب الشديدة جاء أيضًا فى: عزمى بشارة،

العرب وتركيا، قناة الجزيرة، برنامج "فى العمق"، بتاريخ ٢٨-٦-٢٠١٠، وعبد اللّه القفارى، هل يمكن استنساخ النموذج التركى؟، صحيفة الرياض، ٣ سبتمبر ٢٠٠٧، وأسامة الغزالى حرب، نجم تركيا الساطع؟، القاهرة: مجلة السياسة الدولية، عدد ١٨١، يوليو ٢٠١٠، الافتتاحية.

(٣٨) فهمى هويدى، تركيا نموذج لمكر التاريخ.

(٣٩) الغنوشى، نموذج حزب العدالة، مرجع سابق.

(٤٠) محمد أبو رمان، إسلاميو الشرق فى حضرة الأستاذ أردوغان، موقع مجلة "العصر" www.alasr.ws بتاريخ ٢٩-٧-٢٠٠٧.

(٤١) فهمى هويدى، الصعود التركى ليس معجزة، مرجع سابق.

(٤٢) رضوان السيد، تركيا على مفترق طرق، مرجع سابق، واتجاهات الإسلام التركى ومشكلات الفهم والاستقبال، صحيفة الحياة اللندنية، ٥ أغسطس ٢٠٠٨، والانتخابات التركية والتجربة التركية، الحياة، ٢٤ يوليو ٢٠٠٧.

(٤٣) جهاد الزين، مسؤولية أردوغان، مرجع سابق.

(٤٤) انظر على سبيل المثال: جلال ورغى، الحركة الإسلامية التركية، ص٦٢، وسعيد الربيعى، النموذج التركى فى الصالح مع المجتمع، صحيفة المؤتمر العراقية، ١٢-٨-٢٠٠٧.

(٤٥) ظهرت بوادر إعادة تعريف الدور التركى فى المنطقة قبل حزب "العدالة والتنمية"، انظر لذلك: هاينز كرامير، تركيا المتغيرة، مرجع سابق، ص٣٧٤. وانظر لاستيضاح الأسس التى تقوم عليها السياسية الخارجية التركية ومهندسها أحمد داود أوغلو: جلال ورغى، الحركة الإسلامية التركية، ص٦٩-٧٣، ومحمد نور الدين، من جورجيا إلى قمة دمشق إلى بريفان: النموذج التركى يستكمل نفسه، مرجع سابق.

(٤٦) صادق جلال العظم فى المرجع المشار إليه قبل.

(٤٧) جاء التركيز على مسألة انضمام تركيا إلى أوروبا فى كثير من المقالات، نذكر على سبيل المثال: صادق العظم، وراشد الغنوشى، والسيد ولد أباه، وغيرهم. وانظر مناقشة لتأثيرات هذه المسألة فى: مليحة بنلى التونيشيك، كيف ينظر العرب إلى تركيا (٢)، صحيفة النهار اللبنانية، ٢٧-٦-٢٠١٠، ورضوان السيد، تركيا على مفترق طرق، مرجع سابق.

(٤٨) رضوان السيد، فى مقالَيه: الانتخابات التركية والتجربة التركية والإسلام والعالم المعاصر، مرجع سابق، و: تركيا والإسلاميون والغربة الغربية، الحياة اللندنية، ١٢ مايو ٢٠٠٧.

(٤٩) تعبير "قتلتنى الغيرة" استعمله غسان شربل فى مقاله: لا تتركنا أوغلو، صحيفة الحياة اللندنية، ٢-١١-٢٠٠٩.

(٥٠) يقارن أحدهم بين النموذج التركى والنموذج الإيرانى، فيجعلهما على طرفى نقيض فى الطبيعة والدور. انظر لذلك: على حسين باكير، الصعود الإقليمى: النموذج التركى فى مواجهة النموذج الإيرانى، موقع الشرق الأوسط (www.middle-east-onlin.com) بتاريخ ١٣-١-٢٠٠٩.

(٥١) انظر: مليحة بنلى التونيشيك، كيف ينظر العرب إلى تركيا، (٢)، مرجع سابق.

(٥٢) انظر مثل تلك المقاربات فى: محمد نور الدين، من جورجيا إلى قمة دمشق إلى بريفان، مرجع سابق. وميشال نوفل، عودة تركيا إلى الشرق (الاتجاهات الجديدة للسياسة التركية)، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون, ٢٠١٠، وأسامة الغزالى حرب، نجم تركيا الساطع؟، مرجع سابق.

(٥٣) كما نجد ذلك فى مقالات رضوان السيد مثلاً.

(٥٤) برهان غليون، نموذج الإسلام الإيرانى تراجع لمصلحة النموذج التركى، حاوره صلاح الدين الجورشى، صحيفة الغد الأردنية، ١٤-٦-٢٠٠٨.

(٥٥) صادق جلال العظم، الدولة العلمانية والمسألة الدينية: تركيا نموذجًا، مرجع سابق. وانظر: السيد ولد أباه، العلمانية التركية، مرجع سابق.

(٥٦) على حرب، تواطؤ الأضداد، مرجع سابق، ص٢٥٢. وانظر نحوه فى: عبد اللّه القفارى، النموذج التركى: حصاد متصالح مع الحداثة، صحيفة الرياض، ٢١-٦-٢٠١٠.

(٥٧) صقر أبو فخر، التحول التركى الكبير: خرافة "العثمانية الجديدة"، ضمن كتاب جماعى: عودة تركيا، بيروت: المركز العربى للمعلومات, ٢٠٠٩، وانظر مناقشة لتلك الفكرة ونقدها فى: فهمى جدعان، فى الخلاص النهائى، عمان: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٧، ص٣٤٨-٣٤٩.

(٥٨) انظر مثلاً التقرير الذى نشره موقع إسلام أونلاين بُعيد انتخابات ٢٠٠٧، بعنوان: "قوى إسلامية: تجربة نموذجية للعدالة التركى"، ٢٣ يوليو، ٢٠٠٧.

(٥٩) انظر: راشد الغنوشى، هل هناك فرصة للنموذج التركى فى العالم العربى، الجزيرة نت، ١٦-٨-٢٠٠٧، و: العدالة التركى: تجاوز أم تطور؟، مرجع سابق، و: نموذج حزب العدالة والتنمية، مرجع سابق، وانظر: ياسر الزعاترة، المقارنة الخاطئة بين التجربة التركية والعربية فى الديمقراطية، الجزيرة نت، ٣-١٠-٢٠٠٤.

(٦٠) فهمى هويدى، الصعود التركى، مرجع سابق.

(٦١) فى مقاله: الدولة العلمانية والمسألة الدينية، مرجع سابق، وقد أفدتُ منه هنا.

التحيزات الأيديولوجية فى القراءة العربية للنموذج التركى

فؤاد السعيد * Fouad El Said

ثمة خلط فى ظاهرة إعجاب الرأى العام العربى بتركيا، بين الإعجاب بسياستها الإقليمية خاصة مواقفها السياسية إزاء إسرائيل، وبين الإعجاب بالنموذج الاجتماعى والسياسى الداخلى الذى تقدمه تركيا. الأول هو نوع من الإعجاب الحماسى الذى يمكن أن يفتر بسرعة -كما صعد بسرعة- حال حدوث تعديل أو تغير فى المواقف السياسية التركية إزاء مشكلات المنطقة. أما المستوى الآخر من الإعجاب فهو الإعجاب بالنموذج الاجتماعى والسياسى الذى تقدمه تركيا ككل؛ دولة وحكومة وشعبًا وحركات سياسية، وهو إعجاب أكثر عمقًا ورسوخًا، خاصة بعد نجاحه فى إدماج حزب ذى خلفية إسلامية والقبول بوصوله للسلطة، ضمن أسس النظام السياسى المدنى (العلمانى) التى التزم الحزب بها بدوره ولم يخرج عليها، وذلك بعد سنوات من التأزم السياسى الناتج عن حالة الاستبعاد والتكفير المتبادل التى كانت قائمة بين العلمانيين من ناحية وبين هذه النوعية من الأحزاب، وسلسلة من الانقلابات العسكرية والأحكام القضائية ضد أحزاب إسلامية بسبب عدم التزامها بأسس الدولة العلمانية التى ينص عليها الدستور التركى. تجسد هذا النموذج فى صورة إنجاز واضح وفق كافة المؤشرات الدولية وعلى اختلاف المستويات؛ الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لدرجة أن بعض الباحثين اعتبروا أن تركيا تكاد أن تكون البلد الوحيد فى الشرق الأوسط الذى يتّجه نحو المستقبل، وهو إنجاز لا نظن أن النخبة والرأى العام العربى تدرك حجمه ودلالته بشكل صحيح بشكل. وإذا كانت أهمية النموذج تنبع من تفرده ومن ملاءمته لظروف مجتمعات مشابهة بحيث يمكن تكرار نهجه العام، أى أنه يمكن أن يشير لمستقبل إقليم كامل لا مجرد واحد من مجتمعاته، فإن هذا التعريف ينطبق على تركيا أكثر من أى دولة أخرى فى المنطقة؛ فهى تمتلك فهمًا أكثر تقدّمًا

(*) باحث كبير- مركز الشرق للدراسات الإقليمية والإستراتيجية.

وتطوّرًا للعلمانية والدولة المدنية ولدور الدين فى المجتمع. وفى هذا السياق يرى بول سالم مثلًا أن تركيا فهمت كيف تكون ديمقراطيةً فاعلةً فى الشرق الأوسط، وكيف تجعل الإسلام السياسى معتدلًا، كما فهمت كيف تمارس النشاط الاقتصادى فى القرن الحادى والعشرين، وكيف تجمع بين الإسلام والعلمانية، والعلم، والفردية، والجماعات ذات المصالح المشتركة كلّها فى المجتمع نفسه فى الشرق الأوسط[1]. وفى معركة صراع النماذج فى الشرق الأوسط - إن جاز هذا التعبير - يظهر أيضا النموذج الإسلامى الثورى الذى تطرحه إيران وهو نموذج يواجه صعوبات كبيرة مع النظام الدولى ويؤيده قطاع محدد ومغلق من الإسلاميين الثوريين - شيعة وسنة - فى المنطقة، دون أن يحظى بالانتشار بين قطاعات جماهيرية واسعة. أما النموذج الثالث المنافس المطروح بقوة فهو النموذج السعودى (الوهابى)؛ وهو نموذج لحكم يستند فى شرعيته أساسًا على نسخة من الوهابية التقليدية المتشددة بالنسبة لقطاعات واسعة من الناس فى عموم العالم الإسلامى ويمكن القول بأن هذا النموذج قد حظى بانتشار وتأثير ملموس فى المنطقة خلال العقود الأخيرة من السنين مدعوما بنفوذ المال النفطى، وهو النفوذ الذى ترجم فى السنوات الأخيرة فى صورة نوع من الهيمنة على الإعلام العربى، خاصة الإعلام الفضائى. بغض النظر عن قلة من الحركات الإسلامية فى العالم العربى مثل حزب التحرير الإسلامى الذى يرى أن حزب «العدالة و التنمية» هو حزب علمانى برتوش إسلامية مثله مثل بعض الجماعات السلفية التى أخذت على الحزب عدم وضعه لمسائل تطبيق الشريعة والحجاب ..إلخ على قمة أولوياته وسماحه باستمرار العديد من القوانين مخالفة لأحكام الشرع الإسلامى. بغض النظر عن مثل هذه الحركات، فإن الحزب حظى بتأييد واسع بين عموم هذه الحركات. ويشير استطلاع ردود الأفعال العربية إزاء موضوع «النموذج التركى» إلى غلبة تلك القراءة الإسلامية – مقارنة بغيرها من القراءات - التى اختزلت النموذج فى أن النظام السياسى التركى سمح بدخول الإسلاميين إلى الساحة السياسية، بل وقبل أيضًا بوصولهم للسلطة أو أنهم حصلوا عليها عنوة فى مواجهة تسلط العلمانية التركية، وبالتالى فإن الإسلاميين العرب والموقف السعودى الرسمى احتفيا بنجاحات حزب «العدالة والتنمية» وكأنها انتصار لهم وللإسلام . بمعنى آخر تمت عملية مماهاة تبسيطية بين النموذج التركى والنموذج السعودى، على اعتبار أنهما تنويعات على النموذج الإسلامى العام، وبالتالى يتم تجاهل الاختلافات الجوهرية بين النموذجين.

وصلت هيمنة القراءة الإسلامية على غيرها من قراءات النخبة فى الكتابات السياسية وفى الإعلام العربى، لدرجة أن تلك الرؤية التى تحاول أن تقرأ النموذج التركى قراءة مختلفة ترجعه إلى رسوخ القيم الديمقراطية للدولة العلمانية المدنية، وهى الرؤية التى تعبر عنها قلة من العلمانيين العرب وتكاد لا تظهر إلا عند عدد من الأفراد القلائل، دون امتلاك القدرة على نشر الرؤية فى أوساط النخبة العربية باتجاهاتها المختلفة أو الرأى العام العربى. ويرجع ذلك إلى عدة عوامل منها الأزمة الفكرية الذاتية والارتباك الفكرى الذى يعانيه التيار العلمانى، إضافة إلى ظاهرة تغير المزاج العام للعالم العربى نحو الرؤية الإسلامية على المستويين الاجتماعى والسياسى، وقد يفسر الأمر أخيرًا بما يمكن

تسميته هيمنة الإعلام السعودى على الإعلام العربى بدرجة أكبر من أى مركز اقليمى آخر كما سبقت الإشارة. ويدعم هذا الأمر ملاحظة العملية الخاصة بإعادة التركيب المختزلة للنموذج التركى بالتركيز على عناصره الإسلامية مع إهمال العوامل الديمقراطية، وتلك المتعلقة بما حققته تركيا من إنجاز تنموى وتحديثى كبير. ويمكن تحقيق بعض التقدم فى فهم حقيقة ما يسمى «بالنموذج التركى» من خلال محاولة الإجابة على عدد من الأسئلة المفتوحة من قبيل:

١- كيف قرأ العرب «النموذج التركى»؟

٢- هل اقتربت هذه القراءات العربية من حقيقة هذا النموذج فعلًا؟

٣- إلى أى مدى جاءت هذه القراءات أيديولوجية أكثر منها علمية؟

٤- علام ركزت القراءات العربية: على مدنية النظام السياسى وديمقراطيته أم على مسألة إدماج الأحزاب الإسلامية فى النظام السياسى والقبول بوصولها للسلطة؟

٥- ما مدى حضور الخصائص الأساسية التى يقوم عليها النموذج الراهن للنظام السياسى التركى فى الوعى العربى المعاصر بهذا النموذج مثل :

- مركزية الدولة،
- أسس «الدولة المدنية»: فصل الدين عن السياسة والتعددية وتداول السلطة،
- دور المؤسسة العسكرية،
- مرجعية القضاء المدنى فى لحظات الخلاف السياسى،
- دور المجتمع المدنى بما فيه الفعاليات المدنية ذات المرجعية الدينية على مستوى القيم الثقافية والاجتماعية (مؤسسات الوقف الأهلى على سبيل المثال).

٦- التباين بين منطق أسلمة المجتمع والسياسة أو مفهوم الإسلام الجهادى فى العالم العربى وبين مفاهيم الإسلام المدنى الديمقراطى وروح التصوف التقليدى فى المجتمع التركى.

٧- إلى أى مدى تتوافر هذه الخصائص -أو نظائرها- فى المجتمعات العربية.

٨- لماذا تجاهلت معظم ردود الأفعال العربية مناقشة الضوابط المدنية (العلمانية) التى كان على حزب «العدالة والتنمية» الالتزام بها كشرط لانخراطه فى نظام سياسى مدنى علمانى غير معاد للدين؟.

٩- هل يمكن للنموذج التركى أن يقدم حلولًا لمشكلات التأزم السياسى بين الدولة وبعض القوى السياسية الإسلامية فى العالم العربى؟.

١٠- هل تتلاءم درجة النضج السياسى الراهنة فى المجتمعات العربية مع إدراك إمكانية التوفيق بين أسس الدولة المدنية الحديثة وحدود دور الدين فيها وفق النموذج التركى؟.

١١- هل النموذج التركى هو نموذج للحاضر أم للمستقبل العربى؟ أم أنه غير مطروح كنموذج أصلًا؟.

١٢- ما هى المعوقات الراهنة أمام الاستفادة من النموذج التركى فى المجتمعات العربية؟.

١٣- ما هى حقيقة الجوهر السياسى لحزب «العدالة والتنمية»؟ حزب مدنى أم حزب إسلامى أم حزب مدنى على خلفية قيم إسلامية عامة؟.

١٤- هل يطرح حزب «العدالة والتنمية» نظرية محددة عن نظام سياسى إسلامى معاصر، أم ينطلق من أسس الدولة المدنية الحديثة مع تأكيد الإسلام كهوية ثقافية عامة للمجتمع؟، وإلى أى مدى تتطابق هذه الرؤية أو تتباين مع مفهوم الدولة الإسلامية فى الإدراك المعاصر لتيارات الإسلام السياسى فى المجتمعات العربية؟.

١٥- هل تؤثر فكرة الإسلام -كخلفية عامة- على التزام حزب «العدالة والتنمية» بأسس الدولة المدنية؟.

١٦- ما الفروق الأساسية بين حزب «العدالة والتنمية»، فكرًا وممارسةً، وبين الأحزاب والقوى السياسية الإسلامية فى العالم العربى؟.

يلاحظ أن معظم الكتاب والباحثين العرب يتناولون النموذج التركى وكأنه نموذج راسخ ومستقر يمكن التعويل عليه ومناقشته بجدية كاملة على الرغم من أن ملامحه لم تتجل بشكل واضح لدى النخب والرأى العام العربى، إلا بعد وصول حزب «العدالة والتنمية» للسلطة قبل سنوات قليلة. وذلك من شأنه ألا يتيح لأى محلل منصف اعتباره نموذجًا مستقرًا راسخًا، وربما كان الوصف الأكثر دقة أنه نموذج نشط آخذ فى التشكل كمحصلة للجدل والتفاعل والصراع بين قوى اجتماعية وفكرية وسياسية فى المجتمع التركى المعاصر. والأكثر من ذلك أن هذه الطريقة فى تناول ما يعرف بالنموذج التركى تتغافل -غالبًا دون قصد أو تعمد- عن سنوات طويلة قريبة من احتكار العلمانيين الأتراك للسلطة وتكرار الانقلابات العسكرية، ورفض القضاء العلمانى للعديد من الأحزاب الإسلامية التى كان آخرها حزب أربكان. ثمة اختزال فى القراءة العربية للنموذج التركى إذن تلخصه فى السماح للأحزاب الإسلامية بالمشاركة فى الحياة السياسية ووصول حزب إسلامى إلى السلطة، دون قدرة على رؤية هذا النموذج فى شموله الذى يتضمن حقيقة تجذر قيم الشفافية والديمقراطية فى النظام السياسى العلمانى فى تركيا، كما يتضمن حقيقة التطورات فى الفكر السياسى التركى التى تمكنت أخيرا مع حزب «العدالة والتنمية» من التوفيق بين الالتزام بتقاليد الدستور العلمانى التى تعنى الوعى بخطورة إقحام الدين فى السياسة بشكل مباشر واحتكار الحق فى استخدامه بالدعاية السياسية وبين التمسك بالتراث الإسلامى باعتباره جوهر الهوية الثقافية للمجتمع التركى. أما الاختزال الثانى الأكثر فداحة فيتعلق بإغفال كافة العناصر الأخرى (المدنية الطابع) المميزة للنموذج التركى، مثل الدور المركزى للدولة ورسوخ فكرة أولوية الصالح الوطنى التركى العام، وهى أمور ليست محل خلاف بين الأحزاب التركية على اختلاف توجهاتها السياسية والأيديولوجية. أما التطور الذى حدث فى طبيعة دور الجيش وحدوده وضرورة التزامه بالخيارات الديمقراطية للشعب التركى تحت أى مبررات أو حجج أو نصوص دستورية (خاصة ما يتعلق بالنصوص الدستورية الخاصة بما يعرف بتهديد أسس الدولة العلمانية).

يتم تصوير هذا التطور فى الإعلام العربى بشكل مبسط وكأنه انتصار نهائى على العلمانية فى تركيا، وقطيعة كاملة مع تاريخها السياسى، دون التدقيق فى أن التعديلات لا تمس جوهر العلمانية والدولة المدنية التركية، بل تعنى أنه ليس كل حزب ذا خلفية إسلامية يمثل تهديدًا لأسس الدولة العلمانية، طالما التزم بالدستور وطالما ظل الدين (الإسلام) فى حدود الهوية الثقافية بالمجتمع دون إقحام مباشر له فى الممارسة السياسية. وهذا بالضبط ما التزم به حزب «العدالة والتنمية» حتى الآن. وعلى الرغم من أهمية التعديلات الدستورية، إلا أنها تبدو غير كافية وحدها، إذ يشكك بعض الباحثين فى قدرتها على تكريس نوع من السيادة المدنية على الجيش. ويرى الباحث التركى عمر تاشبينار أن المشكلة الحقيقية إنما تكمن فى الثقافة السياسية للجيش والنظام التعليمى، حيث يتم تلقين العقيدة الرسمية الكمالية[٢]. وقد تمثل هذه الخبرة درسًا مفيدًا لعملية الإصلاح السياسى فى المجتمعات العربية، إلا أن قراءة الواقع العربى قد تقود إلى استنتاج مفاده أن المقارنة غير مفيدة ولا تجوز أصلًا، إذ تفتقر معظم المجتمعات العربية إلى تلك الثقافة الدستورية الديمقراطية من الأساس. فحتى ما يسمى بالانقلابات العسكرية فى تركيا استندت إلى نصوص دستورية تبيح للجيش التدخل؛ فى حال استشعر وجود مخاطر حقيقية على أسس الدولة العلمانية من قبيل إقحام الدين فى الممارسة السياسية التى يفترض أنها عمل مدنى غير دينى، أو مخاطر جادة تهدد الأمن القومى للبلاد من قبيل التمرد الكردى. وقد تختلف الأطراف السياسية فى تركيا حول مدى وجود ضرورة حقيقية لمثل هذا التدخل من قبل الجيش أو لا، ولكن الجميع يتفاعل ويمارس الخلاف السياسى فى إطار الدستور وبالاستناد إلى نصوصه. والأهم من ذلك أن خبرة النموذج التركى الراهن تقوم على اللجوء للدستور وللآليات الديمقراطية لحسم أى خلاف، وقبول المعارضة بخيارات أغلبية الشعب على أمل تغييرها طوعيًا عبر الناخبين أنفسهم مستقبلا، دون تدخل قسرى وغير ديمقراطى من قبل الجيش، كما كان يحدث سابقا، أو تدخل قسرى محتمل من قبل جماعة تعطى لنفسها الحق فى احتكار الحديث باسم الإسلام.

تنطلق الرؤية الإسلامية العربية للنموذج التركى من الاعتقاد بوجود قطيعة كاملة بين النموذج التركى الراهن المختزل فى وصول حزب إسلامى للسلطة، وبين ما قبله من حكم علمانى عسكرى متسلط، وهى رؤية قد تبدو صحيحة من بعيد ومن الخارج، ولكنها تفتقر لإدراك النموذج فى شموله وجدلية مكوناته التى أدت إلى نوع من تراكم الخبرة وتطورها بالنسبة للقوى العلمانية التقليدية، تلك التى أصبحت بالتدريج أكثر إدراكا لإمكانية وجود أحزاب ذات خلفية أخلاقية وتراثية إسلامية وتحترم تقاليد الدولة العلمانية ودستورها فى ذات الوقت. وكذلك بالنسبة للمزاج الاجتماعى الإسلامى والفكر السياسى لتلك الأحزاب ذات المرجعية الإسلامية العامة، التى لا تعتقد بوجود أدنى تعارض بين الإسلام وفكرة عدم الإقحام المباشر للدين فى السياسة، أو اللجوء لهيئة دينية عليا فى كل قرار سياسى أو اقتصادى أو اجـتماعى، وإدراك المخاطر المحتملة لاحتكار فئة ما، هيئة أو حزب، لتفسير سياسى ما باعتباره -دون غيره- تعبيرًا عن الإسلام الصحيح. يضع النموذج التركى، خاصة

فى لحظات تجليه أمام الرأى العام العربى بعض الأنظمة العربية والحركات السياسية العربية على السواء فى وضع محرج أحيانًا، كما يمثل قوة ضغط غير مباشرة عليها فى اتجاه إدخال العديد من الإصلاحات على سياساتها الداخلية والخارجية. تؤدى شفافية الانتخابات والاستفتاءات التركية وقدرة نظامها السياسى على استيعاب أحزاب إسلامية تلتزم بالدستور العلمانى المدنى، إلى إحراج بعض نظم الحكم العربية. ولكن فى المقابل فإن عملية إعادة صياغة النموذج التركى واختزاله وتفادى التركيز على تطور الفكر السياسى لحزب «العدالة والتنمية» مقارنة بأحزاب إسلامية سابقة عليه -أربكان وغيره- لعب دورًا فى إعفاء الأحزاب والحركات الإسلامية العربية من مواجهة نفس الحرج، وهو الأمر الذى يقف حجر عثرة أمام الدراسة الجادة للنموذج التركى؛ دولة ومجتمعًا، حكومة ومعارضة، علمانيين وقوميين وإسلاميين، والاستفادة من تلك التجربة القريبة والثرية.

يتم تجاهل بعد آخر فى الفهم العربى للنموذج التركى، أى البعد الاقتصادى المتمثل فى التطبيق الكفء لعملية إعادة الهيكلة والإصلاح الاقتصادى والموقف الصارم للدولة والحكومة فى مواجهة الفساد، إضافة إلى أن وصول حزب «العدالة والتنمية» للسلطة كان يعنى تبلور قطاعات واسعة من طبقة رجال الأعمال الجدد المتوسطين والصغار، وهؤلاء ذوو ميول أخلاقية وطنية إسلامية تركية محافظة. هذه الطبقة البرجوازية المنتشرة فى الأناضول لها مصلحة فى الاستقرار السياسى والنمو الاقتصادى وتحلم بالتعاون الاقتصادى مع الاتحاد الأوروبى، وهؤلاء مثلوا القوة الاجتماعية التى كانت وراء فوز حزب «العدالة والتنمية»، الذى يسعى لإشراك هؤلاء المتوائمين الجدد مع العولمة، ليلعبوا دورًا أكبر فى الاقتصاد والسياسة التركية بعد سنوات من احتكار طبقة كبار الاقتصاديين الأتراك التقليديين ذوى الميول العلمانية على النمط الأتاتوركى، والذين كان الجيش والدولة والقضاء يمثلون التعبير السياسى عن مصالحهم الاقتصادية وميولهم الاجتماعية وخبراتهم السياسية. لا يقتصر النموذج التركى على المستوى السياسى فقط إذن، بل يتجاوز وربما يسبق ذلك، المستوى الاجتماعى أيضا، إذ يمثل الدور الكبير الذى يلعبه الوقف ومؤسساته الأهلية أحد أبرز جوانب التميز والتفرد للنموذج التركى تقليديًا، وهو عنصر جوهرى من منظور التنمية الشاملة يفتح الباب أمام المقارنة بين علاقة الدولة بالأوقاف فى الحالة التركية وفى بعض الحالات العربية. وسؤال آخر حول طبيعة العلاقة بين مؤسسات الوقف الأهلى وبين ظاهرة التوظيف السياسى لها ... إلخ.

أما المقارنة الأخرى فتتعلق بالطابع الصوفى وتعايش الحركات الصوفية مع الدولة التركية مقارنة بانتشار الفكر الإسلامى الجهادى العنيف المضاد للدولة المدنية وتركه لفكرة الدولة الدينية. وتصل إشكالية الاختزال فى القراءة العربية إلى ذروتها مع تحديد هذه القراءة لهوية حزب «العدالة والتنمية» ذاته، واختزال الصورة وتبسيطها فى كونه حزبًا إسلاميًا على الرغم من أن التحليل الجاد للخطاب السياسى لقادته ولبرنامجه السياسى ومواقفه وسلوكه السياسى تؤكد على كونه حزبًا ليبراليًا فى سياساته كافة. ويحتل الإسلام والتراث التركى موقعًا محوريًا فى تحديده لهوية المجتمع التركى -لا أكثر- دون ترجمة هذا المكون الإسلامى فى صورة نظرية فى الحكم والنظام السياسى. ويبدو حزب

«العدالة والتنمية» هنا أقرب إلى أحزاب ليبرالية عربية تعتز بالإسلام كأحد مكونات الهوية الوطنية لشعوبها، مثل حزب «الوفد» التاريخى فى مصر على سبيل المثال. تشكل هذه القراءة إذًا نوعًا من المغالطة التى تمت إشاعتها فى الفضاء الإيديولوجى والسياسى والإعلامى العربى. ويؤدى ذلك إلى نوع من الضبابية والتعمية التى تعوق الاستفادة من هذا النموذج. إن الفهم الصحيح لصيغة الفكر الليبرالى الديمقراطى المعتز بتراث الأمة التركية، إنما هو نتاج للتفاعل التاريخى الخلاق بين العلمانية اللائكية الأتاتوركية المتطرفة على النمط الفرنسى، التى انتهت إلى نوع من دكتاتورية العسكر وبين أنماط من الفكر الإسلامى التقليدى التى لم تكن قيم الليبرالية والديمقراطية ومفهوم الدولة المدنية قد تجذرت لديها على شاكلة فكر أربكان وسابقيه من القادة والأحزاب الإسلامية، التى لم تستطع أن تقنع المجتمع التركى، كما لم تصمد أمام اختبار احترام الدستور وقيم الدولة المدنية المستقرة فى الثقافة السياسية التركية حتى بين أنصار حزب «العدالة والتنمية».

يصر الإسلاميون العرب على فرض نموذجهم التفسيرى وطريقتهم فى النظر للأمور على التجربة التركية برمتها دون رؤية حقيقتها كما هى، حيث اعتبر بعضهم أن التطور السياسى الذى يحدث فى تركيا إنما يعبر عن هزيمة نهائية للعلمانية وإفلاس مشروع العلمنة والتغريب فى تركيا؛ ففى قراءته للتجربة التركية، يشرح الشيخ راشد الغنوشى –زعيم حركة «النهضة» التونسية– ما حدث بأنه «ثورة بيضاء ضد منتظم سياسى ميت أصلًا، فجاءت صناديق الاقتراع لتعلن عن دفنه، إنه من الناحية الرمزية إعلان كذلك عن إفلاس مشروع علمنة تركيا وتغريبها، وبداية النهاية لذلك المشروع»[٣]. وبطبيعة الحال فإن هذه القراءة تسعى للعثور على تفسيرات لتلك الوقائع المعاكسة لتصورهم، من قبيل إصرار أردوغان وغيره من قيادات حزب «العدالة والتنمية»، على أن الوصف الصحيح للحزب هو أنه حزب ليبرالى يلتزم عن قناعة بالعلمانية والدولة المدنية، حيث يتم تفسير ذلك بأنه محض تصريحات سياسية تهدف لتفادى ضغوط القوة العلمانية فى تركيا. الدرس المهم الآخر هنا هو أن العلمانية المعادية للدين لم تصمد فى تركيا وصعد بدلا منها مفهوم آخر للعلمانية يدرك مخاطر دخول الدين المقدس الثابت إلى الفضاء السياسى، الذى هو فى نهاية الأمر فضاء بشرى متغير يمكن أن يختلف فيه طبقًا للقواعد الديمقراطية والإجراءات النيابية، دون تكفير للمختلف سياسيا، مع الإقرار بضرورة وأهمية إفساح المجال أمام المشاعر الدينية لتنمية الفرد والجماعة (مثال الحركات الصوفية) وتنمية المجتمع (مثال مؤسسات الوقف). بدا حزب «العدالة والتنمية» وكأنه المنتصر للخيار الديمقراطى، أى أنه اختار أن يحمى وجوده ومكتسباته السياسية من خلال التمسك بالدستور وبالآليات الديمقراطية، حتى لو أراد إدخال تعديلات على بعض النصوص الدستورية والقوانين المنظمة للعمل السياسى، ورفض اتباع أساليب تهييجية للجماهير قد تنتهى إلى الفوضى كالدعوة للتظاهرات والإضرابات .... إلخ. وفى مقابل القراءة العربية الاختزالية التبسيطية الشائعة، فإن العديد من الدراسات تستبعد خروج الإسلام السياسى فى تركيا على أسس الدولة المدنية، حيث إن تركيا تاريخيًا قد عرفت الدولة المركزية قبل قدوم الإسلام إليها، وحتى الإمبراطورية العثمانية

اعتمدت على أساس عقلانى مدنى - لايتعارض مع الدين- فى إدارة كافة مجالات الحياة فيها. وهو ما يميز تركيا عن بعض مناطق الشرق الأوسط العربى الذى كانت الدولة فيه تالية لدخول الإسلام كالجزيرة العربية، على العكس من مناطق أخرى سبقت الدولة فيها الإسلام، وهى زاوية هامة تستدعى المزيد من الدراسة. زاوية أخرى للمقارنة وهى أن الدولة العربية الحديثة كانت نتاجًا مصطنعًا من قبل الاستعمار، بينما تشكلت الدولة التركية الحديثة عبر تطور عضوى ذاتى مستقل نسبيًا[٤]. ونتيجة لذلك، فإن الدول العربية بحاجة ماسة إلى الدين كأحد مصادر شرعيتها السياسية، بينما تحتاج الدولة التركية فقط إلى توظيف الدين من أجل تحقيق الوفاق والسلام الاجتماعى. درس آخر يقدمه النموذج التركى وهو أن النهضة الثقافية الحديثة ونشر الثقافة الديمقراطية ورفع القيود أمام حرية التفكير والتعبير والممارسة السياسية هى أفضل ترياق لمخاطر خروج الإسلام السياسى على أسس الدولة المدنية الديمقراطية. ففى غياب حرية التعبير، وحرية الصحافة، وحرية تكوين الأحزاب السياسية والانتخابات الحرة، تصبح المساجد المنافذ الوحيدة للمعارضة السياسية. وهكذا فإن على العرب إن أرادوا أن يستفيدوا من النموذج التركى حقا أن يطرحوا السؤال: ماذا يعنى أن تكون إسلاميًا فى تركيا؟. ومن اللافت للنظر أنه يتكرر على ألسنة بعض المسؤولين الأتراك أن تركيا لا تطرح نفسها نموذجا ليحتذى به جيرانها فى المنطقة، ولكن الولايات المتحدة هى من يلح على فكرة النموذج التركى. وأيا ما كان الأمر فإن هذا النقاش يشير إلى أهمية النموذج التركى كنموذج لدول العالم الإسلامى ضمن ما يعرف بالشرق الأوسط الكبير فى الاستراتيجيات الدولية المعاصرة إزاء هذه المنطقة من العالم، حيث أن الإسلام المعتدل فى تركيا من شأنه أن يكون قوة لمكافحة التشدد الإسلامى[٥]، ويمكن للدول الإسلامية، وخاصة الدول العربية، قبول تركيا بوصفها نموذجًا لأن تلك المجتمعات قد تقبل نوعا من الاجتهاد المعاصر للدين إذا جاء من داخل العالم الإسلامى عكس ما إذا كان يأتى من خارجه.

ثمة مخاوف حقيقية فى العالم العربى لدى السلطات الحاكمة والنخب المدنية على السواء، من أن القفز إلى الديمقراطية واختزالها فى شفافية العملية الانتخابية، سيأتى إلى الحكم غالبًا بنوعية من الإسلاميين غير المتوائمين مع مفاهيم الديمقراطية والدولة المدنية، خاصة فى ظل تدهور الثقافة السياسية العامة. وهؤلاء قد يدخلون البلاد إلى مرحلة من العنف والفوضى. وفى حال حدوث مثل هذا السيناريو فإن مسألة تحديث الفكر السياسى للأحزاب الإسلامية قد تتوارى فى مقابل نشوء نوع من التسلط باسم الدين، والذى قد يستخدم خطأ كمبرر للانقلاب على الديمقراطية. وبناء على إدراك هذه المقارنة ربما يتوجب على النخبة العربية إدارة حوار نشط حول أحد خيارين: الأول أن تعطى الأولوية لمسألة استئناف النهضة الفكرية والثقافية بما فيها الثقافة السياسية، وهى النهضة التى بدت وكأنها قد تجمدت فى العالم العربى منذ عقود، فى مقابل إنزال الإلحاح على المسألة الديمقراطية إلى المرتبة الثانية. أما الخيار الثانى المطروح للنقاش فيقوم على فكرة مؤداها أن هذا المنطق لا يقدم سوى المزيد من المبررات لاستمرار الأوضاع على ما هى عليه، وأنه لامبرر حقيقيًا

لتأجيل الديمقراطية، وأن الجماهير لن تتعلم الديمقراطية إلا من خلال الممارسة حتى لو أساءت الاختيار فى البداية. فى خبرة التطور السياسى لتركيا تاريخيًا، سبقت مفاهيم أولوية الدولة ومبادئ العلمانية والديمقراطية والدولة المدنية والمجتمع المدنى التى أرساها أتاتورك، سبقت ظهور تلك النوعية من الأحزاب المدنية ذات الخلفية الإسلامية، بينما لم تتجذر ولم تتواصل هذه الثقافة المدنية الديمقراطية التى كانت بدأت فى بعض المجتمعات العربية خلال النصف الأول من القرن العشرين. كما لم تستحضر الشعوب العربية قيم الحداثة والعلم والمعرفة ولم تشعر بثمارها وجدواها بنفس العمق الذى حدث فى تركيا، وبالتالى فإن المجتمعات العربية تفتقر إلى التكوينات الاجتماعية المدافعة عن قيم الحداثة والمدنية.

يبدو أن الدستور العلمانى حمى الدولة والمجتمع فى تركيا من أحزاب إسلامية لم تكن قد تمثلت بالفعل احترام مبادئ وقيم الدولة المدنية الديمقراطية، حتى وصل الاجتهاد فى الفكر السياسى الإسلامى التركى إلى درجة من النضج الذى نجح فى المواءمة بين أسس الدولة المدنية وبين الهوية الإسلامية للمجتمع التركى مع حزب «العدالة والتنمية»، وليس غريبًا أنه فى هذه اللحظة بالذات من التاريخ التركى– أى الآن– سمح الشعب التركى لحزب يوصف بالإسلامى الديمقراطى باستلام السلطة وصوت أخيرا فى اتجاه تقييد تدخل الجيش فى السياسة، حيث اختفت مبررات هذا التدخل الذى كان مقبولا من قبل. أما الدرس الأخير الذى يقدمه النموذج التركى فهو أنه كلما أصبحت القوى المدنية فى المجتمعات العربية أكثر جدارة بالشرعية السياسية من خلال أن تنجح فى التنمية وتصبح أكثر ديمقراطية، كلما كان من الممكن لمجتمعاتنا العربية أن تنتقل إلى مرحلة القبول الآمن بمشاركة أحزاب مدنية ذات خلفية دينية أخلاقية عامة. هناك مفارقة أن الجيش الذى يفترض أنه حامى الدولة المدنية والأمن القومى للجمهورية التركية، ولكنه بمجرد فقدان المجتمع للقدرة على إدارة شؤونه من خلال التفاوض السياسى السلمى، فإن الجيش يقفز لإدارة الدولة بشكل مركزى تسلطى يتنافى مع المفهوم الأصلى للدولة الديموقراطية. أى أن تدخل الجيش يأتى دائما فى أعقاب فشل السياسة والسياسيين فى إدارة التفاعل السياسى أو إدارة عملية الإصلاح السياسى بشكل آمن ومستقر من خلال التوازن بين التعبير عن مصالح قوى اجتماعية صاعدة وبين محاذير الخروج على أسس الدولة المدنية الحديثة. إن عملية إعادة صياغة دور الجيش فى السياسة التركية هى أحد مواطن الاستفادة العربية من النموذج التركى الجديد الآخذ فى التشكل ■

(1) Paul Salem,today zaman, may 24,2010.

(2) Omer Taspinar, Turkey's Difficult Democratization,Today's Zaman

http://www.brookings.edu/opinions/2010/0215_turkey_democracy_taspinar.aspx.

(٣) راجع مقالات راشد الغنوشى، زعيم «حركة النهضة» الإسلامية فى تونس على سبيل المثال.

(4) Ömer Taşpınar: Islamization is Not the Issue in Turkey

http://www.todayszaman.com/tz-web/columnists-202935-islamization-is-not-the-issue-in-turkey.html

(5)Metin Camcigil: The Concepts of the Turkish Model and the Greater Middle East Initiative و http://www.ataturksociety.org/letters/model.html

التغيرات فى التضاريس السياسية داخل تركيا وأثرها على السياسة الخارجية

بولنت أراس * Bülent Aras

يكاد لا يستطيع المرء أن يغفل الاهتمام المتزايد بالسياسة الخارجية التركية فى أوساط دارسى العلاقات الدولية خلال السنوات الأخيرة سواء داخل تركيا أو خارجها. ويتبدى هذا الاهتمام عند متابعة الأخبار أو مشاهدة التليفزيون أو الاستماع إلى المذياع. وكأن شلالًا قد فتح علينا يهدر دائما بعناوين الصحف الرئيسية، إما مؤكدة أو نافية أو متسائلة عن اتجاه التحرك التركى فى السياسة الخارجية؛ وهو ما ولد اهتمامًا موازيًا فى الكتابات المتعلقة بالعلاقات الدولية والسياسة الخارجية. وسواء كان هناك تغيير حقًا أم لم يكن، فإنه من العسير تجاهل حقيقة أن شيئا ما يحدث فى السياسة الخارجية التركية. وإذ حظيت السياسة الخارجية التركية دائمًا بالاهتمام من جانب دارسى العلاقات الدولية؛ إلا أنها لم تحظ أبدًا بهذا القدر من التركيز من قبل. ترك موقع تركيا الجغرافى الفريد كمعبر بين الشرق والغرب، وتجاربها التاريخية المتكررة - حتى وإن بدا ذلك القول من باب الحديث النمطى- أثرًا عميقًا على استراتيجيات تركيا وطريقة تفكيرها السياسى داخليًا وخارجيًا. فالصراعات التى دامت لمئات السنين والإحساس بالتيه فى إيجاد تحديد لجغرافيتها وهويتها بين نظامين كبيرين فى الشرق وفى الغرب –كل ذلك أدى إلى خلق خط فاصل بين الصفوة والمعطيات الجغرافية، وذلك منذ إنشاء الدولة. ولم يكن هذا التيه وذلك الانقسام مقصورًا على النطاق الداخلى فقط، وإنما نتج عن التعدد الإقليمى لموقعها الجغرافى والتعدد الفكرى ظاهرة عدم قبول تركيا كواحد من بلاد الشرق الأوسط ولا حتى كبلد أوروبى. وخلق هذا التناقض على صعيد السياسة الخارجية ما يسميه كثيرون «الطبيعة المزدوجة لعملية صناعة السياسة الخارجية التركية». ولو أننا تـبنينا مفهوم فيليب روبينز لقلنا أن تركيا المشتتة ما بين نطاق القيم التحررية فى أوروبا والممثلة فى

(*) مدير مركز الدراسات الإستراتيجية– وزارة الخارجية التركية.

الديموقراطية وحقوق الإنسان والحكم الرشيد، وبين قسوة السلطة وسياسات إملاءات أجهزة الأمن فى الشرق الأوسط، كانت تتجاذبها مراكز الثقل لهذين النظامين فى اتجاهات متعارضة، فى أوقات مختلفة وظروف متباينة[1]. وهذا الازدواج مشهود أيضًا فى التنافس بين المجموعات المتعارضة من النخب المسئولة عن وضع سياسات الأمن والعلاقات الخارجية أى نخب الحكم والدولة.

تتكون نخبة الدولة أساسًا من مؤسسة بيروقراطية محترفة تمثل مبادئ كمالية حريصة فى السياسة الخارجية وهمها الأول هو الحفاظ على الوحدة الوطنية والعلمانية، أما نخبة الحكومة فهى ليست متأهبة كنخبة الدولة وتعكس مواقف مختلفة لهويات متعددة فى مجالات الأيديولوجية والسياسة وفى البعد الاجتماعى السياسى والإقليمى والثقافى والدينى، وهى مرتبطة بشدة بمفاهيم محددة تتعلق بتاريخ البلاد وأهميتها الجغرافية ودورها الدولى والأخطار التى تتهدد أمنها[2]. وهذه الازدواجية بين التعددية التى تعكس تفسيرات مختلفة لمفهوم الأمن وصنع السياسة الخارجية وتحويل هذا المفهوم إلى أجندة سياسية للنخبة التى تصل للحكم عن طريق الانتخابات من ناحية، وبين محددات المصالح القومية من جانب الدولة من ناحية أخرى، هذه الازدواجية طبعت بطابعها تصرفات السياسة الخارجية التركية على الدوام. أما منذ وصول حزب «العدالة والتنمية» إلى الحكم بأغلبية لها وزنها فى انتخابات عام ٢٠٠٢، فإن ما تغير هو أن قوة تلك الازدواجية قد عبرت عن نفسها بطريقة أكثر شدة. إن ما تشهده تركيا اليوم هو شديد الاتصال بهذه الازدواجية ذات الطابع المستمر فى السياسة التركية. وفى هذا السياق فإنه يمكن ملاحظة أن المحركات الداخلية فى صنع السياسة الخارجية لتركيا لم يطرأ عليها تغيير كبير، فهى لا تزال تعبر بشكل ما عن الاستمرارية بنفس المعطيات السياسية والمؤسسية للموقع الجغرافى بين الغرب والشرق والشد والجذب فى السلطة بين عناصر وضع السياسة الخارجية - الدولة والنخبة الحاكمة-؛ والتى قد تتباين أو تتماثل مفاهيمها عن الجغرافيا والتاريخ والهوية القومية. وحدوث التغيير أو عدم حدوثه فى السياسة الخارجية ما هو إلا نتاج للتفاعل والتوازن بين هذين العنصرين فى إعادة تشكيل مبادئ وأسس السياسة الخارجية. وبانتخابات عام ٢٠٠٢ التى منحت حزب «العدالة والتنمية» تأييدًا كاسحًا من جموع الشعب التركى للقيام بعملية تغيير سياسى فى البلاد داخليًا وخارجيًا، فقد بدأ ذلك التوازن فى الميل لصالح النخبة الحاكمة التى تتبنى أولويات واتجاهات سياسية متباينة. إن الطبيعة الازدواجية أضحت أشد قوة بانتقال السلطة بعيدًا عن مؤسسة الدولة الكمالية التقليدية وذلك بإرادة شعبية. وفى مجال صناعة السياسة الخارجية فإن نتائج الانتخابات تمخضت عن إفساح مجال أكثر اتساعًا للعمل السياسى أمام النخبة الحاكمة المعارضة للمؤسسة التقليدية للدولة برفعها إلى مرتبة اتخاذ القرارات حسب اختيارات تقوم هى بتحديدها، وبالتالى يمكن اعتبار ذلك إضفاء للديموقراطية على كيان السياسة الخارجية التركية.

تزمع هذه الدراسة، فى محاولة لرسم الدوافع الداخلية لسياسة تركيا الخارجية، إلقاء بعض الضوء على المحركات الداخلية خلف ما يطلق عليه العديد من الدارسين فى مجال العلاقات الدولية «التغيير فى

سياسة تركيا الخارجية» تحت حكم حزب «العدالة والتنمية». وبالرغم من الضجيج المصاحب للقول بحدوث تغيير فى السياسة الخارجية التركية فى كل من الإعلام والكتابات المتخصصة إلا أن هذه الكتابات فى محاولاتها لإثبات صحة وجهة نظرها تتناول الموضوع بطريقة نوعية. فهى تمطرنا بوابل من التحليلات السطحية للسياسة الخارجية التركية والتى لا ترقى إلى مفهوم شامل وعميق من تحليل هذه السياسة من عرض حقيقة ما يجرى فى الداخل وهى لهذا تخلق جوا من اللبس فى أذهان القراء. تهدف هذه الدراسة إلى البحث فى مسألة وضع السياسة التركية منذ وصول حزب «العدالة والتنمية» إلى السلطة؛ وذلك من خلال نظرة نقدية تحليلية بمقارنة فترة حكم حزب «العدالة والتنمية» بالفترات السابقة فى مجال وضع السياسة الخارجية بغرض الكشف عن مواطن استمرارية وعدم استمرارية هذه الفترة مع السياسة الخارجية التقليدية الحريصة المبنية على أساس من الحفاظ على الوضع القائم والتى تم اتباعها منذ تأسيس الجمهورية. وعلى الرغم من أن الدراسة ترى أن المركبات الداخلية الأساسية فى وضع السياسة الخارجية لتركيا، كالمعطيات الجغرافية والتجربة التاريخية والخلفية الفكرية واللاعبين على حلبة تشكيل السياسة الخارجية لتركيا - كل تلك العناصر ظلت ثابتة إلا أن السياسة التركية فى العقد الأخير قد شهدت العديد من التطورات الداخلية التى أخلت بالتوازن الذى كان قائما بين تلك المركبات مما ساعد على تكوين سياسة خارجية مختلفة فى ظل حكم حزب «العدالة والتنمية». وقد يكون شرح هذه التطورات بطريقة شاملة ومنتظمة أقدر على بيان الأبعاد الداخلية للاستمرارية أو عدم الاستمرارية فى السياسة الخارجية التركية.

تعرض المسرح السياسى التركى خلال العقد الماضى إلى موجة من نزع المفهوم الأمنى بحيث تراجع ما كان أعلى الأمور ترتيبًا على سلم الأولويات فى السياسة الداخلية والخارجية التركية - أى الأمن- إلى مرتبة أقل أهمية على جدول أعمال صناع السياسة الأتراك. وتتمثل عوامل نزع المفهوم الأمنى فى تركيا فى عاملين: فنزع المفهوم الأمنى فى السياسة الداخلية قد وسع من مجال الممارسة السياسية بالطريقة الطبيعية عن طريق اللاعبين المدنيين، بينما أدى عدم الاستقرار فى السياسة الخارجية إلى إسباغ طابع من السلمية على الأيديولوجيا وعلى المخاوف بشأن الانقسامات العرقية التى تشكل هاجسا للسياسة الخارجية التركية مما أنتج اعتدالًا وتحضرًا فى تلك السياسة.[٣] ومع تسليمنا بأثر التطورات الدولية، مثل نهاية وضع الحرب الباردة وسياسات أمريكا الجديدة وتغيير ميزان القوى فى الشرق الأوسط وغزو العراق إلخ...، على حالة نزع المفهوم الأمنى فى تركيا إلا أن الدارسين للسياسة التركية يميلون بشدة إلى ربط هذه الحالة من نزع المفهم الأمنى بشروط الاتحاد الأوروبى بشأن تركيا وعملية التحول الديموقراطى التى تتبعها وتترتب عليها. والواقع أن قلة من المراقبين قد يجادلو فى أن شروط الاتحاد الأوروبى كان لها تأثير كبير فى الدفع فى هذا الاتجاه حيث إنه من المشكوك فيه إن كان سيتم المضى قدمًا على هذا المسار الإصلاحى فى غياب وعد بالعضوية تم قطعه فى قمة هلسنكى.[٤] كما أنه من الأمور الخلافية أيضا الادعاء بأن التغيرات الداخلية فى تركيا تحدث كنتيجة بسيطة للضغط الخارجى من الاتحاد الأوروبى.[٥] فقد حددت الديناميات الداخلية

التركية مقدار وسرعة الإصلاح الذى أدى إلى نزع المفهوم الأمنى. ففى سياق الحقوق الكردية كانت الدوافع إلى حسابات تكلفة الانصياع من جانب صناع السياسة التركية هى أن المخاوف الأمنية قد تغيرت بعد انتهاء أعمال الإرهاب فى جنوب شرق البلاد بنهاية التسعينيات مما مهد الطريق إلى تبنى عديد من الإصلاحات فى أمور حساسة مثل حقوق الأكراد واستعمال اللغة التركية وعقوبة الإعدام وهى أمور كانت غير متصورة حتى بداية التسعينيات. كذلك فإن عاملًا هامًا من عوامل نزع المفهوم الأمنى هو التحول الداخلى الذى شهدته الأحزاب ذات الخلفية الإسلامية. فالنزاع الفاصل بين القطاعات المعتدلة والمتشددة من السياسيين الإسلاميين تم حسمه كاملا لصالح المعسكر المعتدل وهو حزب «العدالة والتنمية»، الذى تمثل الإصلاحات والالتحاق بالاتحاد الأوروبى بالنسبة له الضمان الأفضل للبقاء على الساحة السياسية التركية فى مواجهة المؤسسة العلمانية التى حظرت أسلافه الأكثر تشددا من ممارسة السياسة عدة مرات.[٦] وابتغاء للحصول على شرعية على الساحة الداخلية والدولية مررت الحكومة عملية الإصلاح التى ساهمت فى القبول بالبدائل لاعتبارات الأمن الجامدة القديمة التى اجتاحت الحياة السياسية التركية خلال التسعينيات فى صورة مخاوف من أخطار الانقسامات أو الإسلام السياسى أو تفكك الجمهورية التركية. لقد كانت أكبر عوامل دينامية نزع المفهوم الأمنى فى السياسة التركية هى اندماج الإسلام السياسى فى العملية الديموقراطية، ومعالجة المسألة الكردية بطريقة تتسم بالديموقراطية وتقليل دور المؤسسة العسكرية والأمنية فى السياسة. فالإسلام السياسى والقومية الكردية كان ينظر إليهما كمخاطر ثنائية على الجمهورية التركية الجديدة منذ ولادتها. وأثناء الحرب الباردة كان الانقسام الأيديولوجى يشكل قناعا يخفى مشاكل الهوية، وأصبحت محاربة الشيوعية لها الأولوية على أهداف الأمن القومى. وفى حقبة الحرب الباردة تحول القبول غير المشروط بالحلفاء رغم كل إخفاقاتهم إلى القاعدة التى تطبق حفاظًا على التضامن فى مواجهة المعسكر المناوئ. وفى مثل هذه الظروف فإن التحالف يعنى أن بعض المشاكل من نوعية الهوية العرقية وحقوق الإنسان والديموقراطية لا تستحق إلا اهتمامًا ثانويًا. ولهذا فقد تحاشى الحلفاء الاقتراب من هذه الأمور إلا أن مشاكل الهوية عادت إلى الظهور من جديد فى صور قومية ودولية خلال التسعينيات. وعلى وجه التحديد فإن المسألة الكردية ساهمت فى إجهاض كل جهود إدخال الديموقراطية فى هذه الفترة.

وبحلول عام ١٩٩٧ كان كل من الانفصال الكردى والإسلام الرجعى عاملين من العوامل الداخلة فى وثيقة سياسة الأمن القومى كعوامل خطر محقق. وأعلن مكتب رئيس الأركان وقتها «أن الأخطار الداخلية على السيادة الإقليمية للبلاد وعلى المبادئ المؤسسة للجمهورية أصبحت أشد وطأة من الأخطار الخارجية».[٧]

وشهدت تركيا خلال التسعينيات ظهور الهويات الجديدة القائمة على العرق أو التعدد الثقافى، حيث شكل الإسلاميون والأكراد أكبر قطاعين نشطين فى هذا المجال الثقافى. حاولت الدولة التركية أن تماطل أو تقاوم المطالب المتصاعدة لمزيد من المشاركة الديموقراطية واحترام حقوق الإنسان.

أما من وجهة نظر النخبة الحاكمة فإن «إنتاج الفوارق وصنع التميزات التى يمكن أن تقوم بتحويل الأيديولوجية الرسمية للدولة تشكل فى ذاتها عدوًا للدولة من الداخل».[٨]

كان صبغ الأمور السياسية بالطابع الأمنى له آثار ذات دلالة على السياسة التركية الخارجية، «فالنظر للأمور بمنظور أمنى بطريقة مبالغ فيها يصل بالأمور إلى منتهاها فى الأزمات الأمنية مع دول الجوار التى لا تشارك تركيا مشروعها الأيديولوجى»[٩]. وقد كان هذا بالضبط هو حال العلاقات مع كل من سوريا وإيران، فلسنوات طويلة كانت مشاكل تركيا الداخلية مع الانفصاليين الأكراد تنعكس على علاقاتها بسوريا. وبالمثل فإن إعلان أن الإسلام الرجعى هو من الأخطار التى تهدد الأمن القومى التركى جاء متزامنا مع أزمة ديبلوماسية كبيرة مع إيران فى فبراير عام ١٩٩٧. (١) وجاء القبض على زعيم المنظمة الإرهابية حزب العمال التركى فى فبراير ١٩٩٩ وكذلك مايطلق عليه الانقلاب الحديث ضد التحالف الحكومى الذى كان يقوده حزب الرفاهة فى ٢٨ فبراير ١٩٩٧ (٢) والقرار الذى اتخذته قمة هلسنكى الأوروبية فى عام ١٩٩٩ بشأن حالة تركيا من كونها مرشحا للعضوية - أدت كل هذه العوامل إلى خلق مناخ سياسى لم يطلق فقط عملية الإصلاح الاقتصادى والسياسى ولكنه مهد أيضا بيئة مريحة لظهور حوار عام حول تعريف تركيا لأمنها القومى.

أظهرت عملية ٢٨ فبراير حدود التسامح التى قد يذهب إليها الكماليون فى مواجهة حكومة إسلامية بحيث أصبح ذلك دافعا للأحزاب التالية، وبضمنها حزب «العدالة والتنمية» لتتخذ استراتيجيات أكثر اعتدالاً. وأدى كل ذلك إلى استعادة الثقة الداخلية سياسيًا، وهو ما سهل الانتقال إلى مجموعة الأفكار الإصلاحية وإلى التخلى عن المفهوم الأمنى فى أمور كانت فيما سبق من شؤون الأمن القومى. أما الأمر التالى فى الأهمية فى شأن السياسة الخارجية التركية فهو تغير نظرة تركيا إلى الأكراد؛ فمن خلال التأثر بالنموذج الأوروبى كانت الدولة التركية تعترف رسميا بوجود مسألة كردية لكنها بدأت فقط منذ أواخر التسعينيات وفى سياق عملية التحديث الديموقراطى فى رؤية المشكلة.[١٠] وخلال عقد التسعينيات كان وضع حقوق الإنسان فى تركيا مثقلًا بسبب الإجراءات المتخذة بغرض احتواء حزب «العمال الكردى» الإرهابى فى جنوب شرق البلاد. ومن ضمن هذه الإجراءات كان إعلان حالة الطوارئ وقوانين مكافحة الإرهاب التى أعطت مسئولى الأمن سلطات واسعة للغاية وكانت تضيق مجال الحرية الفردية إلى حد بعيد.[١١]

جاءت الإصلاحات الديموقراطية وتلك المتعلقة بحقوق الانسان والتى دفعتها تركيا إلى الأمام خلال العقد الماضى بصفة أساسية ولكن ليس فقط بدافع دعم موقف الأكراد فى تركيا. [١٢] وفى ذلك فقد كان أكثر التطورات أهمية هو القبض على عبد اللّه أوجالان زعيم الحزب العمالى الكردى فى فبراير ١٩٩٩[١٣]

وعن طريق القبض عليه كان النزاع المسلح بين عسكر تركيا وإرهابيى حزب العمال الكردى والذى أودى بحياة أكثر من ٣٠٠٠٠ شخص فى جنوب شرق الأناضول قد خمد. وهو من الأمور الهامة جدًا حيث إنه نجح فى تأصيل نقل مفهوم المسألة الكردية لدى الجمهور التركى بعيدًا عن محور الإرهاب

والأمن إلى مشكلة كامنة فى تركيبة الديموقراطية التركية. وانعكس التغير فى الظروف الأمنية على تبنى حساب تكاليف المسألة داخليًا من جانب اللاعبين السياسيين حيث أصبحت الحكومة قادرة على التجاوب بطريقة أكثر إيجابية مع مطالب الاتحاد الأوروبى والتى كانت دائما تعتبر مطالب شديدة الخطورة وعالية التكلفة الأمنية فى ذروة المواجهة الحادة بين الجيش التركى وإرهابيين[١٤] حزب العمال الكردى من أجل قبول عضويته.[١٥] وكانت حكومة حزب «اليسار الديمقراطى» هى أول من بدأت العملية الإصلاحية فى شأن الموقف مع الأكراد وذلك بحزمة التوافق التى أصدرتها عام ٢٠٠١ والتى منعت عقوبة الإعدام واقعيًا، وقامت بتعديل قانون مكافحة الإرهاب وسمحت بالبث الإذاعى باللغات غير التركية ومهدت الطريق لإعادة محاكمة جميع الحالات التى ثبت عن طريق محكمة حقوق الانسان الأوروبية أنها تخرق الميثاق الأوروبى لحقوق الانسان[١٦]. ولكن الواقع يؤكد أن أكثر الإصلاحات شمولًا كان هو الذى تحقق على يدى حزب «العدالة والتنمية» عقب انتخابات ٢٠٠٢ التى جاءت به للسلطة. كان برنامج الحزب محددًا منذ البداية، حيث جنح بعيدًا عن المفهوم التقليدى فى هذا الموضوع وذلك بالنص على أن الحزب سوف يسعى لحل المسألة الكردية بالطرق الديموقراطية وبإقرار الحقوق اللغوية والثقافية للأكراد المقيمين فى تركيا[١٧]. وتمت ترجمة هذا البرنامج إلى أعمال فى العديد من المجموعات الإصلاحية القانونية التى تم إقرارها بين عامى ٢٠٠٢ و٢٠٠٥، والتى ألغت عقوبة الإعدام فى كل الظروف ووسعت من الحقوق الثقافية واللغوية كما ألغت المادة ٨ من قانون مكافحة الارهاب، الذى كان يستخدم كأداة لتجريم الناشرين والصحفيين أصحاب الآراء الموالية للأكراد بتهمة مساندة الإرهاب[١٨].

تعطى الإصلاحات المتعلقة بالمسألة الكردية مؤشرًا بالغ الأهمية عن المنطق الأمنى فى السياسة الداخلية مقرونًا بتضييق دور العسكريين فى السياسة، إذ تتحدد البيئة السياسية من جديد وتضع أطرا جديدة لمنطق ومفهوم الأمن فى الداخل وفى السياسة الخارجية، مما يساهم مساهمة قيمة جدًا فى تطبيع السياسات التركية حيث يقام التوازن بين الأمن والحرية بطريقة تمنع رجحان كفة أحدهما على الآخر. وهذا التوازن - كما يؤكد داود أوغلو- أهم ما يؤهل البلاد لتلعب دورًا مؤثرًا على الساحة الدولية. وهذا المبدأ ينشىء تجديدًا راقيًا فى المنطق التقليدى لصناعة السياسة الخارجية التركية. فمنذ إنشاء الجمهورية التركية كانت للأمن الغلبة دومًا على كل ما عداه من اعتبارات فى ذهن صناع السياسة الخارجية، وهذا المنطق الأمنى بلغ مداه خلال التسعينيات مع انطلاق حملة ارهاب حزب العمال الكردى والتدخل المتزايد لمجلس الأمن القومى[١٩] فى كل من السياسات الداخلية والخارجية مما أدى إلى عزل تركيا عن الساحة الدولية. فقد صدرت انتقادات قاسية من الولايالت المتحدة وأوروبا بشأن تقييد الحريات فى محاربة الحزب الكردى وكان لحظر توريد السلاح إلى تركيا بسبب انتهاكات حقوق الانسان أثره فى تقوية شوكة القوميين بشعارات من نوعية «تركيا لم يعد لها من أصدقاء سوى الأتراك» التى أشعلت الروح الوطنية فى الداخل من ناحية، وأفضت إلى مواقف تركية متشددة وتصادمية حيال الدول التى تدمغها تركيا بتأييد حزب «العمال الكردى» من ناحية أخرى كاليونان

وسوريا والعراق وإيران. وقد كانت هذه الحساسية الأمنية هى ما أودى بتركيا وسوريا إلى شفير الحرب عندما رأت تركيا أن سوريا تمنح زعيم الحزب الكردى عبد اللّه أوجلان ملاذًا آمنًا يقود منه عمليات منظمته الإرهابية على الأراضى التركية. وبالمثل فإن العمليات العسكرية التركية على أرض شمال العراق كان الدافع إليها هو قطع المد العسكرى واللوجستى عن مجموعات الإرهابيين الكردية التى تسللت إلى الأراضى التركية عن طريق الطبيعة الجبلية للمنطقة. وقد تأثرت كذلك العلاقات مع كل من اليونان وإيران بالانقطاع المتكرر بسبب مواقف تلك الدول المتسامحة إزاء الحزب الكردى.

مثلت التطورات التى وقعت فى أعقاب انتخابات عام ٢٠٠٢ بشيرًا بحقبة جديدة للقوى المتجهة للإصلاح، والتى بدا أن لها اليد الطولى فى العمل السياسى ويستطيع المرء أن يقرر أن تركيا تتعامل الآن مع تحديات أمنها القومى بدون أن تدمر الحريات المدنية. ومما يستحق التسجيل هو أن الحكومة على الرغم من أن إعادة إحياء الحزب الكردى جعل من إقامة التوازن مهمة صعبة بسبب تصاعد النزاع المسلح بين الإرهابيين والقوات المسلحة التركية فى عام ٢٠٠٥ عقب ٦ سنوات من وقف إطلاق النار مما أدى إلى موت مئات الأشخاص فى الأعوام القليلة الأخيرة[٢٠]، إلا أن الحكومة وعلى الرغم من كل ذلك أكدت على أنها لن تتراجع عن الإصلاحات الديموقراطية[٢١]. وفى رد فعلها على نداءات تطالب بوضع كوابح للعملية الإصلاحية الديموقراطية أو حتى تقديم قوانين مكافحة إرهاب بغرض تحسين قدرتها على محاربة حزب «العمال الكردى»، اتبعت الحكومة سياسة شديدة الحرص لكى لا تسمح للحرب ضد حزب «العمال الكردى» بإفساد حالة الاستمتاع بالحقوق المدنية. وأفضل مثال لهذا المفهوم الأمنى الجديد هو إطلاق المبادرة التركية التى تمد مظلة الحريات لتشمل الأكراد، فى ظل غياب أى التزام من جانب الاتحاد الأوروبى بينما تشتد وطأة أعمال الحزب الكردى الإرهابية. لقد تأثر مجال السياسة الخارجية بعملية تخفيض وزن الإعتبارات الأمنية، فمنذ هبوط أولوية عامل الأمن فى السياسة الخارجية، فقد تحولت تلك السياسة إلى مزيد من المرونة وقدر أقل من سيطرة المفهوم الأمنى[٢٢] وأصبح شمولها أكبر على العلاقات والمصالح الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتاريخية. وتأسيسًا على وجود هذا النموذج فى السياسة الخارجية قامت تركيا بالإضطلاع بدور أكبر وبإظهار اهتمام أكثر بشؤون الشرق الأوسط. لقد ارتقت العلاقات المحتضرة مع سوريا من مرحلة العداوة المتحفزة للحرب إلى مرحلة قامت فيها تركيا بدور الوسيط فى محادثات غير مباشرة بين سوريا وإسرائيل للوصول إلى السلام بينهما. وبالتوازى مع ذلك فالعلاقات الهشة بين تركيا والعراق والتى كانت مثقلة بالعمليات المتكررة للقوات التركية فى أراضى شمال العراق خلال التسعينيات تطورت لتتحول إلى تعاون وثيق فى المجالين السياسى والاقتصادى.

وعلى الرغم من أن العلاقة بين تركيا وشمال العراق لم يمكن حتى الآن فصلها عن النطاق الأمنى طالما لم يتم القضاء على دور حزب «العمال الكردى» فى المسألة الكردية قضاءً كاملًا؛ إلا أن التوازن بين الأمن والديناميات الأخرى الداخلة فى صنع السياسة الخارجية كالمصالح الاقتصادية والروابط الثقافية والتاريخية هو توازن قائم. شهد الوجود الاقتصادى التركى فى شمال العراق نموًا ملحوظًا

خلال الأعوام الأخيرة حيث تستثمر شركات تركية عديدة فى تلك المنطقة[٢٣]، وكذلك شهد عام ٢٠٠٨ تطورًا مثيرًا حيث لم تؤثر عمليات الجيش التركى العسكرية فى شمال العراق ضد حزب العمال الكردى على العلاقات بين الطرفين.

وبعقد اجتماع لوزراء خارجية دول جوار العراق فى اسطنبول عام ٢٠٠٧ سعت تركيا إلى الحصول على دعم هذه الدول للعمليات العسكرية التركية المحتملة ضد حزب «العمال الكردى» فى شمال العراق. كانت الغاية من تلك المناورة البناءة هى إظهار أن تركيا إنما تستهدف الحزب الكردى فقط وليس لديها جدول أعمال خفى ضد حكومة كردستان المحلية. ويعتبر ذلك تحولًا بدرجة ١٨٠ درجة عن سياسة تركيا تجاه الأكراد خلال التسعينيات، حيث لم تسع تركيا إلى الحصول على أى دعم لعملياتها العسكرية ضد الحزب فى شمال العراق.

حاولت الدراسة بحث العوامل الداخلية الأساسية للسياسة الخارجية فى فترة حكم حزب «العدالة والتنمية» منذ عام ٢٠٠٢ وحتى اليوم. وعليه فقد وضعت أربعة عوامل ترى الدراسة أنها أشد العوامل تأثيرًا فى تحديد مدى مساهمة المدنيين فى صنع السياسة الخارجية لتركيا وهذه العوامل هى: وصول حزب «العدالة والتنمية» إلى السلطة بفهم جديد للسياسة الخارجية، نزع المفهوم الأمنى عن السياسة التركية، تحقيق الاستقرار السياسى عن طريق حكم حزب واحد والتحول السياسى الواسع الذى شهدته تركيا ولا تزال. ومما هو جدير بالذكر هنا أن التحول الداخلى فى تركيا فى الفترة المذكورة لا يمكن فصله عن عملية التكامل مع أوروبا التى تشكل ضغطًا كبيرا على الدول المتقدمة للعضوية لتتوافق مع الشروط التى وضعتها أوروبا للموافقة على العضوية. ولكن ربط التغيرات الداخلية بالشروط الأوروبية فقط يشكل رؤية للعوامل الداخلية فى الدول المتقدمة لعضوية الاتحاد باعتبارها تملك رغبة أوتوماتيكية ومتجانسة فى هذه العضوية، ومن الحقائق المعروفة أن ردود أفعال الدول المتقدمة للعضوية لم تكن متشابهة إزاء الطلبات الأوروبية. وبالرغم من أن الاتحاد الأوروبى قد حدد توقيت ومحتوى الإصلاحات المفضية إلى التحول فى السياسة الداخلية التركية، إلا أن تأثير ذلك اقتصر على العوامل الداخلية التى قامت بلعب الدور الرئيسى فى تحقيق التغيير فى المجالين الداخلى والخارجى. وعلى مدى هذه الدراسة حاولنا شرح أن التحول الداخلى فى السياسة التركية وجد صدى فى السياسة الخارجية التى تحولت إلى مزيد من المدنية ■

(١) فيليب روبنز (٢٠٠٦) محاضرة بريسميس ٢٠٠٥: حالة إزرواج الثقل : إعادة النظر فى سياسة تركيا الخارجية، النشرة البريطانية لدراسات الشرق الأوسط، ٣٣ (٢) صفحة ٢٠٥

(٢) المرجع السابق صفحة ٢٠٨

(٣) بولينت أراس وربيعة كاراكايا بولات (٢٠٠٨)، من النزاع إلى التعاون: نزع العنصر الأمنى من علاقات تركيا مع كل من سوريا وإيران، الحوار الأمنى، ٣٩ (٥) صفحة ٤٩٧

(٤) ضياء أونيس (٢٠٠٧) مؤيدى العولمة من المحافظين فى مواجهة القوميين المتحفزين، الأحزاب السياسية وتناقضات تقريب تركيا من أوروبا ، نشرة جنوب تركيا والبلقان ، ٩ (٣) صفحات ٢٤٧– ٢٦٠ بول كوبيسيك (٢٠٠٥) ، الاتحاد الأوروبى وعملية الديموقراطية من أسفل فى تركيا، مقدم إلى المؤتمر المنعقد كل عامين لجمعية دراسات الاتحاد الأوروبى، أوستن تى اكس، مارس ٣١ - أبريل

(٥) ناتالى توتشى (٢٠٠٥ أ) تحويل تركيا إلى دولة أوروبية: محرك أم مثبط؟ ، السياسة والمجتع فى جنوب أوروبا، ١٠ (١) صفحة ٧٣

(٦) لمزيد من التفاصيل راجع إحسان داجى (٢٠٠٦) ، حزب العدالة والتنمية : الهوية والسياسة وخطاب حقوق الإنسان فى البحث عن الأمن والشرعية، فى صعود تركيا الجديدة: الديموقراطية وحزب العدالة والتنمية ، هاكان م. يافوز منشور فى سولت ليك سيتى، مطبوعات جامعة يوتا صفحات ٨٨ - ١٠٦

(٧) بيتار بيلجين (٢٠٠٥) تغير الخطاب التركى فى مجال الأمن، تحدى العولمة النشرة الأوروبية للبحث السياسى ، ٤٤ (١) صفحة ١٨٨

(٨) تينا فايرونين (١٩٩٧) الهويات العرقية من منظور أمنى والنزاعات المحلية ، دراسات السلام والنزاع. ٤(٢) صفحة ٢٤

(٩) بارى بوزان (١٩٩٨) الأمن من إطار جديد من التحليل، مع لين رينر، بولدر.

(١٠) أسى ب . شيليك وباهار روميليلى (٢٠٠٦) ضرورى ولكن لا يكفى : دور الاتحاد الأوروبى فى حل المسألة الكردية فى تركيا والنزاع التركى اليونانى، مجلة الشئون الخارجية الأوروبية، ١١ صفحة ٢١١.

(١١) انظر هارون أريكان (٢٠٠٦) تركيا والاتحاد الأوروبى، مرشح غير عادى للعضوية؟ آشجيت للنشر، انجلترا

(١٢) ناتالى توتشى (٢٠٠٥ ب) حل منازعات الجوار، مقارنة بين تدخل الاتحاد الأوروبى فى المسألة الكردية فى تركيا وفى النزاع الفلسطينى الإسرائيلى، سياسات البحر المتوسط، ١٠ (٢) صفحات ١٢٦ - ١٤٦

(١٣) عبد اللّه أوجلان زعيم حزب العمال الكردستانى تم اعتقاله فى كينيا عام ١٩٩٩ واتهم بالخيانة العظمى وحكم عليه بالإعدام. وقد دعا أوجلان مقاتلى الحزب إلى الإنسحاب من الجنوب الشرقى إلى قواعد خارج تركيا وذلك عقب إعتقاله. وبين عامى ١٩٩٩ و ٢٠٠٤ استمر النزاع على مستوى متدنى للغاية.

(١٤) حزب العمال الكردى مسجل كمنظمة إرهابية لدى العديد من الدول والمنظمات بما فيها الولايات المتحدة الأمريكية والأمم المتحدة والاتحاد الأوروبى. تم أسسه عبد اللّه أوجلان فى أواخر السبعينات وظل من وقتها ضالعا فى نزاع مسلح مع الدولة التركية.

(١٥) فرانك شيملفيننج وشتيفان إنجرت وكنوبل هايكو (٢٠٠٥) أثر الإشتراطات السياسية الأوروبية على التحول للأوروبية فى وسط وشرق أوروبا، مطبوعات فرانك شيملفيننج وأولريش سيدلماير نيو يورك ، مطبوعات جامعة كورنيل صفحات ٢٩ - ٥١ .

(١٦) إرجون أوزبودون (٢٠٠٧) الإصلاحات الديموقراطية فى تركيا ١٩٩٣ - ٢٠٠٤ دراسات تركية ٨ (٢) صفحات ١٧٩ - ١٩٦ . لابد للمرء من ملاحظة أن فتح الطريق أمام إعادة المحاكمات كان ذا دلالة هامة للأكراد حيث أنه سهل إحتمال إعادة محاكمة أعضاء

البرلمان السابقين من حزب دى اى بى وهو حزب موالى للأكراد وظلوا فى السجن منذ عام ١٩٩٤.

(١٧) ومن برنامج الحزب: يرى حزبنا أن التنوع الثقافى فى المنطقة هو إثراء لها بشرط أن تظل التركية هى اللغة الرسمية المستعملة ويرى الحزب أن الأنشطة الثقافية بلغات غير التركية بما فى ذلك البث الإذاعى هى هو رصيد يدعم ويقوى الوحدة والتكامل لبلادنا ولا يضعفهما. برنامج التطوير والإنتقال إلى الديموقراطية ٢ : ٦ انظر النص الإنجليزى للحصول على رابط الإنترنت

(١٨) انظر ميلتيم موفتولر باش (٢٠٠٥) الإصلاحات السياسية فى تركيا وأثر الاتحاد الأوروبى، سياسات وأمن جنوب أوروبا ١٠ (١) صفحات ٢٥ - ٢٨ ..

(١٩) مجلس الأمن القومى هو جهاز رسمى يتكون من رئيس الأركان وبعض أعضاء مجلس الوزراء ورئيس الجمهورية وهو مسئول عن تطوير سياسات الأمن القومى.

(٢٠) للتفاصيل انظر رابط الإنترنت على النسخة الإنجليزية.

(٢١) قام رئيس الوزراء أردوجان بزيارة إلى ديار بكير المدينة ذات الأغلبية الكردية وصرح بأن حل المسألة الكردية لا يكون إلا بمزيد من الإصلاحات الديموقراطية وحكم القانون والتطوير الاقتصادى. انظر كمال قريشى: المسألة الكردية وتركيا ، التحديات المستقبلية وآفاق الحل آى إس بى آى ورقة عمل رقم ٢٤ ديسمبر ٢٠٠٧ .

(٢٢) أراس وبولات المرجع السابق صفحة ٤٩٥ .

(٢٣) روبير أولسون (٢٠٠٦) سياسات تركيا تجاه كردستان العراق والعراق: القومية والرأسمالية وتكوين الدولة: ربع سنوية البحر المتوسط، ١٧ (١) صفحات ٦٥ - ٦٦.

السياسات الإقليمية لحزب «العدالة والتنمية»: خلفيات أيديولوجية أم مصالح وطنية؟

مصطفى اللباد * Mustafa El-Labbad

تؤثر التغيرات الدولية على كل البلدان -بدون استثناء- وعلى توجيه سياساتها الخارجية، إلا أن هناك تفاوتًا فى درجة التأثير بين بلد وآخر بحسب انخراطه فى النظام الدولى وتحالفاته مع أقطابه، وكذلك على خلفية الموقع الجغرافى للبلد المعنى وأهميته الجيو-سياسية. بهذا المعنى تعد تركيا من الدول الأكثر حساسية تجاه تأثيرات التغيرات الدولية على سياستها الإقليمية والخارجية، ويعود السبب فى ذلك إلى طبيعة موقعها الجغرافى على مفترق الطرق بين الشرق والغرب، وإطلالاتها المتنوعة على شرق المتوسط والبلقان والقوقاز وآسيا الوسطى والشرق الأوسط. كما أن انخراط تركيا الشامل فى الحرب الباردة، عبر دورها الفعال فى منع تمدد الاتحاد السوفيتى السابق إلى البحار المفتوحة أو «المياه الدافئة»، جعل تركيا إحدى نقاط المواجهة الكونية التى دارت بين الاتحاد السوفيتى السابق وكتلته والولايات المتحدة الأمريكية وتحالفاتها وفى مقدمتهم تركيا. كان التحالف مع الولايات المتحدة الأمريكية نابعًا بالأساس من التهديد الذى استشعرته تركيا من الاتحاد السوفيتى -وريث روسيا القيصرية-، وبحيث انبنى هذا التهديد على معطيات تاريخية وجغرافية وليس على خلفيات أيديولوجية، إذ شكلت روسيا القيصرية والحروب التى خاضتها مع الدولة العثمانية على مدار قرون التهديد الأساسى للأناضول. ولم تنحرف الحكومات التركية المتعاقبة منذ تأسيس الجمهورية التركية عام ١٩٢٣ عن هذه القاعدة، بحيث توارت الاعتبارات الأيديولوجية خلف حائط المصالح الوطنية التركية واعتبارات الأمن القومى فى مواجهة روسيا. تعاقبت الحكومات على الدولة التركية لسبعة عقود امتدت منذ تأسيس الجمهورية وحتى انتهاء الحرب الباردة عام ١٩٩٠، واختلفت سياساتها الداخلية والاقتصادية، إلا أن سياساتها الإقليمية والخارجية كانت تنسج على منوال واحد.

(*) مدير مركز الشرق للدراسات الإقليمية والإستراتيجية.

أدى انهيار الاتحاد السوفيتى السابق، بعد انتهاء الحرب الباردة، إلى نتيجتين متضاربتين من المنظور التركى، إذ إن ذلك الانهيار دشن نهاية –ولو مؤقتة– للتهديد التاريخى الذى مثلته روسيا للأناضول، إلا أنه حمل فى طياته تهديدًا لمكانة تركيا الاستراتيجية فى خرائط السياسة الدولية. ومثلت مرحلة التسعينيات فترة من فقدان الاتجاه لتركيا على صعيد السياسة الخارجية بسبب التأثيرات الدولية، ولعبت براعة الرئيس التركى السابق تورجوت أوزال دورًا كبيرًا فى إعادة اكتشاف وتعريف المصالح الوطنية التركية فى مناطق جوارها الجغرافى، ولكن قدرة تركيا على ترجمة هذا الاكتشاف وتلك الرؤية كانت محدودة لأسباب راجعة إلى موازين القوى الدولية والإقليمية. فى عصر أوزال عصفت التغيرات فى البيئة الإقليمية لتركيا بتصوراتها السابقة عن دورها لنفسها تحت العباءة الأمريكية، إذ إن انهيار يوغوسلافيا السابقة زعزع الاستقرار فى البلقان، مثلما أدى استقلال جمهوريات آسيا الوسطى، ذات الارتباطات التاريخية والثقافية واللغوية مع تركيا، إلى بعث مصطلح «العالم التركى» من رقاده. لم تستطع تركيا تعزيز نفوذها فى البلقان إثر انهيار يوغوسلافيا، لأن طموحات تركيا اصطدمت بمصالح المجموعة الأوروبية التى حالت دون ذلك. ولم تستطع تركيا أن تؤثر كثيرًا فى قواعد الحراك الداخلى لجمهوريات آسيا الوسطى، لأن روسيا منعت تركيا من التمدد فى ما تعتبره موسكو «حديقتها الخلفية». تحالفت تركيا مع الولايات المتحدة الأمريكية فى حرب «تحرير الكويت»، لأن ظروفها الداخلية لم تكن تسمح بغير ذلك، على الرغم مما نتج عن هذه الحرب من إقامة «مناطق آمنة» للأكراد فى شمال العراق، وهو ما مثل تغييرًا سلبيًا إضافيًا فى البيئة الإقليمية المحيطة بتركيا.

مثلت السنوات الواقعة من التسعينيات إلى نهاية القرن العشرين فترة إعادة التعريف للمصالح الوطنية التركية وإنضاجها على أساس جديد لا يستغنى عن التحالف مع واشنطن، ولكنه يفتح الآفاق أمام تركيا لاكتشاف فرص جديدة من الحضور ومساحات التأثير فى جوارها الجغرافى. نبتت البذرة التى غرسها أوزال وأينعت بعد رحيله بعقد كامل، فصحيح أن تركيا لم تنجح فى استثمار التغيرات الجيو–سياسية فى البلقان والقوقاز وآسيا الوسطى بسبب اصطدامها بقوى أكبر حالت دون ذلك، أوروبا فى الحالة الأولى وروسيا فى الحالة الثانية، إلا أن قدرتها على عدم التحقق فى هذه المناطق ترافقت مع فتح نوافذ جديدة للفرص أمامها. ولعبت التطورات الدولية التى عصفت بالعالم منذ نهاية القرن العشرين دورًا إضافيًا فى التأثير على سياسة تركيا الخارجية والإقليمية، إذ تفاقمت الصراعات الإثنية فى الجوار الأوروبى سواء فى البلقان أو منطقة الأوراسيا، وبرزت الأصولية الإسلامية على الصعيدين الإقليمى والدولى. دفعت كل هذه العوامل بتركيا بالمعنى الجيو–سياسى لأن تأخذ دور المركز الإقليمى الصاعد. وجاءت أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ بعوامل استقطاب كونية جديدة مثل انتشار الإرهاب المعادى للغرب، احتلال الولايات المتحدة الأمريكية للعراق ٢٠٠٣، بتحديات جديدة لتركيا المرتبطة مؤسساتيًا وهيكليًا بالغرب، وذات الغالبية السكانية من المسلمين والتى تملك الطموح اللازم للحصول على موقع أفضل فى خرائط السياسة الإقليمية والدولية. ترافق

الطموح كعامل ذاتى مع الفراغ الإستراتيجى فى المناطق المتاخمة لتركيا، وما نتج عنه من احتياج أمريكى للأدوار التركية فى مروحة جغرافية واسعة تمتد من آسيا الوسطى شرقًا وحتى البلقان غربًا، ومن البحر الأسود شمالًا وحتى الشرق الأوسط جنوبًا. مهدت هذه الاعتبارات الطريق أمام تركيا لتصبح «محور الحسابات الجيو–سياسية، بسبب موقعها على مفترق طرق البلقان، شرق المتوسط، القوقاز، آسيا الوسطى والشرق الأوسط بمشاكله العربية–الإسرائيلية»[١]. سعت تركيا فى هذه البيئة الإقليمية الملتهبة والدولية المضطربة إلى إعادة تركيب سياستها الخارجية لتصبح متعددة الأبعاد والاتجاهات، فتبقى على توجهها الأساسى نحو الغرب، ولكنها تنفتح فى الوقت نفسه على جوارها الجغرافى وبضمنه الشرق الأوسط. أعطى «حزب العدالة والتنمية» لتركيا سياستها الانفتاحية حيال الشرق الأوسط، مراكمًا على ما خطط له تورجوت أوزال وحزب «الوطن الأم» فى ثمانينيات وأوائل تسعينيات القرن الماضى، لإعادة تشكيل السياسة الخارجية حتى تصبح متعددة الأبعاد والمحاور.

كان الطريق شاقًا أمام عودة تركيا إلى المنطقة، إذ تضافرت الكوابح الداخلية التركية مع قيود الالتزامات الدولية فى مزيج مدهش من العوائق، ولكن السياسة الإقليمية التركية المدموغة بخاتم وزير الخارجية أحمد داود أوغلو، خطت فوق العوائق السياسية والحساسيات التاريخية لتعيد تركيا إلى جوارها الجغرافى والحضارى بعد عقود من الغياب. ألغت السياسة الإقليمية التركية الجديدة تلك الثنائيات التى استقرت فى الأذهان لفترات طويلة، وعلى الأخص ثنائية إما التوجه غربًا أو التوجه شرقًا، بحيث بدا فى مراحل سابقة وكأن التوجه نحو أوروبا والغرب يتطلب تنازلًا عن مد الروابط والجسور نحو الشرق. استعملت السياسة الخارجية التركية «كسارة الثنائيات» بشكل عقلانى ومنهجى مستندة إلى خيال سياسى استثنائى وطموح لا يعرف الكلل، ولكنها أسندت كل ذلك إلى أساس واقعى يعكس وعيًا عميقًا بتركيبة وهياكل المنطقة فأحرزت لتركيا أقصى ما يمكن أن تحصل عليه فى ظل التوازنات الدولية والإقليمية القائمة. يعود جانب كبير من المقبولية الشعبية والنخبوية التى تحظى بها تركيا فى المنطقة إلى النموذج الذى تقدمه من حيث الانفتاح على الغرب، والتناوب السلمى على السلطة بين أحزابها السياسية والتقدم الاقتصادى الذى أحرزته تحت قيادة حزب «العدالة والتنمية»، بحيث أصبحت الاقتصاد رقم ١٧ على العالم من حيث حجم الناتج المحلى الإجمالى مع آفاق أوسع للنمو فى العقود القادمة[٢]، وكلها اعتبارات وعوامل ما كان لتركيا أن تحظى بها دون ارتباط عميق مع الغرب.

تضافرت مجموعة من العوامل الداخلية والإقليمية والخارجية لتدفع تركيا نحو دور أنشط فى سياستها الإقليمية، إذ إن وصول حزب «العدالة والتنمية» إلى السلطة عام ٢٠٠٢ بالتوازى مع التعثر فى مفاوضات الانضمام التركى إلى الاتحاد الأوروبى بسبب خشية أوروبا من «هوية تركيا الإسلامية»، والانقلاب الحاد فى موازين القوى بالمنطقة منذ احتلال العراق عام ٢٠٠٣، اختلطت ببعض وشكلت خليطًا فريدًا من الدوافع. وهكذا أصبح الانخراط التركى فى الشرق الأوسط ضرورة

مصيرية للحفاظ على مصالح الدولة التركية. هنا طرح حزب «العدالة والتنمية»، تعريفًا جديدًا للمصالح الوطنية التركية، بعد أن كانت حسب قواعد اللعب التركية تقع فى دائرة اختصاص المؤسسة العسكرية. والتعريف الجديد يتسق مع رؤية حزب «العدالة والتنمية» لهوية تركيا ومصالحها الوطنية وبشكل يلحظ التغيرات فى البيئتين الإقليمية والدولية. لا تقطع السياسة الإقليمية التركية الجديدة مع الولايات المتحدة الأمريكية كحليف دولى وإستراتيجى، حتى ولو تصادمت معها فى بعض القضايا. ومثل انتخاب باراك أوباما رئيسًا للولايات المتحدة الأمريكية عام ٢٠٠٩ فرصة كبيرة أمام أنقره لتمتين شراكة استراتيجية مع واشنطن تمتد خلال القرن الحادى والعشرين[٣]، نظرًا إلى حاجة كل من الطرفين للآخر ولكن وفق قواعد لعب مغايرة تسمح لتركيا بهامش أكبر للمناورة الإقليمية.

يعد البروفيسور أحمد داود أوغلو وزير الخارجية الحالى المنظّر الأساسى للسياسة الإقليمية التركية الجديدة. وهو مؤلف كتاب «العمق الإستراتيجى: موقع تركيا ودورها فى الساحة الدولية»[٤]، الذى يعتبر الأساس لفهم المرتكزات الانطلاقية لرؤية تركيا لنفسها ولجوارها ومن ثم تقديرها لدورها القادم. بعد رؤيته المعمقة لوضعية بلاده فى السياستين الإقليمية والدولية، يريد داود أوغلو لتركيا أن تتخطى دور الدولة الحاجزة لطموحات موسكو طيلة الحرب الباردة أو حتى الدولة الجسرية بين الشرق والغرب لتصل إلى الدولة ذات العمق الإستراتيجى. وفق هذا المقتضى توظف السياسة الإقليمية لتركيا تحت حكم «حزب العدالة والتنمية» الموروثات التاريخية والجغرافية لتركيا بشكل مثالى، بطريقة تتجاوز العوائق التى حالت دون تبلور سياسة إقليمية تركية فعالة فى الماضى. ويربط داود أوغلو بشكل جذاب بين العوامل الجيو–اقتصادية والجيو–ثقافية والجيو–سياسية فى إطار يتوخى إعادة تحليل البناء الجيو–سياسى لتركيا من جديد. يعتقد أحمد داود أوغلو أن «ثمة سياسات متباينة يمكن لتركيا انتهاجها فى الشرق الأوسط، الأولى هى الابتعاد التام عن الشرق الأوسط ومشكلاته، والثانية هى تطوير سياسات متناغمة مع سياسات معسكر دولى ما، كسياستها خلال الحرب الباردة، انطلاقًا من تجنب تحمل مخاطر المبادرة منفردة فى المنطقة، أما السياسة الثالثة فتقوم على النظر إلى الشرق الأوسط من خلال مقاربة تركية خالصة مركزها أنقره»[٥]. من الواضح أن تركيا اختارت السياسة الثالثة!

الأسباب الدافعة لدور إقليمى تركى فى الشرق الأوسط

يمكن تقسيم الأسباب الموجبة لدور تركى إقليمى فى المنطقة إلى أسباب موضوعية وأخرى ذاتية، ويأتى فى مقدم الأسباب الموضوعية ذلك الفراغ الكبير الضارب أطنابه فى المنطقة نتيجة انهيار ما سمى «النظام الإقليمى العربى»، خصوصًا عقب احتلال العراق عام ٢٠٠٣. ثم يأتى ـ ثانيًا ـ عامل هام ضمن الأسباب الموضوعية المسهلة لقيام تركيا بدور إقليمى وهو أن تركيا ترسم سياستها الإقليمية بغطاء وتأييد من الولايات المتحدة الأمريكية، وباعتبارها فى وجه من الوجوه ثقلًا موازيًا للدور الإقليمى الإيرانى الذى لا ترضى عنه أمريكا، حتى مع تأكيد تركيا المستمر أنها لا تتواجه مع

إيران فى المنطقة. ثالثًا: تتمدد تركيا إقليميًا فى المنطقة بتكاليف سياسية أقل بكثير من العائد السياسى الذى تجنيه، بحيث إن الجدوى الإستراتيجية من لعب هذا الدور تكون متحققة تمامًا فى حالة الشرق الأوسط. وتكفى هنا الإشارة إلى الدور الإقليمى الإيرانى والذى استثمرت فيه إيران ماليًا وأيديولوجيًا لبناء شبكة من التحالفات مع الدول والحركات والأحزاب السياسية لمدة ثلاثين عامًا. المقارنة بين مساحات التأثير التى يملكها كل طرف تشى بأن تركيا تتنافس مع إيران بأدوات جديدة ولكن بمدخل أقل تكلفة سياسية من إيران بكثير. رابع الأسباب الموضوعية التى تدفع تركيا إلى لعب دور إقليمى فى المنطقة يتمثل فى أن الشرق الأوسط هو المجال الجغرافى الوحيد فى جوار تركيا الذى يمكنها فيه لعب دور إقليمى دون الاصطدام بقوى عالمية، بالمقارنة بالقوقاز حيث النفوذ الروسى أو فى ألبانيا والبوسنة حيث النفوذ الأوروبى. ويتمثل خامس الأسباب الموضوعية فى تلك الصورة الإيجابية لتركيا عند شرائح عربية واسعة[٦] والترحيب غير المسبوق بدور تركى فى المنطقة لأول مرة منذ قيام الجمهورية بسبب جاذبية «النموذج التركى». يتلخص السبب الموضوعى السادس لدور تركيا الإقليمى فى توافر تاريخ مشترك بين تركيا والعرب ووجود تقارب ثقافى وحضارى ومذهبى بين تركيا والدول العربية، وهو ما لا يجعل تركيا عنصرًا وافدًا إلى المنطقة ويسهل قيامها بهذا الدور.

تقوم الدوافع الذاتية التركية للعب دور إقليمى فى المنطقة على أساس المصالح الوطنية التركية، حيث تشكل الدول العربية سوقًا ممتازة للسلع التركية التى تحظى فى المنطقة بتنافسية لا تحظى بها بالضرورة فى السوق الأوروبية. وثانيًا: تشكل المنطقة العربية بما تملكه من احتياطيات للطاقة عامل جذب بأهمية استثنائية لتركيا، التى يتزايد الطلب فيها على النفط والغاز لسببين أساسيين هما تعاظم قدرات الاقتصاد التركى وطموح تركيا لكى تصبح معبرًا لإمدادات الطاقة إلى أوروبا، وبما يعزز وضعيتها الإستراتيجية. ثالثًا: المصالح الأمنية التركية، لأن لعب دور إقليمى فى المنطقة يعنى المشاركة فى تحديد الأجندة الإقليمية والوصول بخطوط الدفاعات التركية إلى أبعد نطاق ممكن من الأراضى التركية، وتركيا كانت تاريخيًا ضحية لعمليات إرهابية سواء على خلفية سياسية مثل المشكلة الكردية أو المشكلة الأرمنية أو على خلفية أيديولوجية مثل عمليات الجماعات الدينية المتشددة التى تنشط فى دول جوارها الجغرافى. رابعًا: يؤدى الدور الإقليمى المتزايد فى المنطقة إلى تحسين كبير فى صورة تركيا لدى أوروبا، ويرفع رصيدها لدى الاتحاد الأوروبى، الذى يتعنت فى قبولها عضوًا بسبب الاعتبارات الثقافية والدينية، باعتبارها صمام الأمان المتقدم على تخوم الشرق الأوسط المجاور جغرافيًا للاتحاد الأوروبى. خامسًا: لا يمكن إغفال التأثير الذى لعبه وصول حزب «العدالة والتنمية» إلى السلطة فى تركيا على قيامها بدور إقليمى فى المنطقة، صحيح أن الدور الإقليمى التركى يتأسس على اعتبارات موضوعية وعلى خلفية المصالح الوطنية التركية فى المقام الأول، ولكن ذلك لا يمنع من دور مساعد للخلفية الأيديولوجية التى ينطلق منها حزب «العدالة والتنمية» فى توجيه سياسة تركيا الخارجية.

حاول بولنت على رضا الخبير فى الشؤون التركية لدى مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية فى

واشنطن أن يوفق بين الاعتبارين فخرج بنتيجة مفادها أن «النواة الصلبة للرؤية الوطنية التركية لدى غالبية كوادر حزب العدالة والتنمية هى خليط بين القومية التركية والإسلام»[٧]. وإذ تعد «مسألة الهوية»، وهى مدركات الدولة لنفسها فى مواجهة محيطها الجغرافى؛ من أهم العوامل فى رسم السياسة الإقليمية للدول الوطنية، فمن الطبيعى أن تختلف مدركات هذه «الهوية» من حزب إلى آخر ومن فصيل سياسى إلى غيره من الفصائل. وهذا الاختلاف يقود إلى اعتماد البرنامج السياسى للأحزاب الحاكمة على رؤى بعينها فى القضايا المختلفة، ومنها طبعًا السياسات الإقليمية. تأسيسًا على ذلك لا يمكن اعتبار أن الدافع الإيديولوجى «الإسلامى» هو المحرك الأساس لسياسة تركيا الإقليمية، بل المصالح الوطنية والقومية، حتى لو امتزجت العوامل لأن هذا الامتزاج يوفر أرضية أكثر مناسبة لتقرير السياسة الإقليمية الجديدة وحشد أوسع تأييد داخلى لها.

تركيا وتوازنات القوى فى الشرق الأوسط

جسد وصول حزب «العدالة والتنمية» إلى السلطة فى تركيا لحظة تاريخية تبلورت فيها قطاعات واسعة من طبقة رجال الأعمال الجدد من المستوى المتوسط والصغير يتحدرون من الأناضول فى شرق تركيا، وهؤلاء ذوو ميول وطنية محافظة ولهم مصلحة مادية فى الانفتاح على الشرق الأوسط لتسويق منتجاتهم ذات الميزة النسبية المتدنية فى الغرب، على العكس من الشركات التجارية التركية الكبرى المتمركزة فى الغرب التركى مثل صابانجى وكوش –أصحاب المصلحة فى تغليب الارتباط بالغرب المتطور خدمة لمصالحهما الاقتصادية. تمثل هذه الطبقة الصاعدة القوة الاجتماعية الدافعة لحزب «العدالة والتنمية» الذى يسعى لإشراكها كى تلعب دورًا أكبر فى الاقتصاد والسياسة التركية إلى جانب طبقة كبار الاقتصاديين الأتراك التقليديين ذوى الميول العلمانية على النمط الأتاتوركى، وبالتالى تعديل التوازنات الداخلية التركية من القاعدة إلى القمة وبطريقة تراكمية. ويعنى ذلك – فى وجه من الوجوه ـ أن الحراك الدائر فى تركيا على توجيه دفة السياسة الداخلية يتأسس فى جوهره على مكون اقتصادى–اجتماعى–مناطقى، فى حين يظهر على السطح فقط أن المكون السياسى–الأيديولوجى هو المحرك الوحيد للتجاذب الداخلى فى تركيا. تتخوف المؤسسة العسكرية مما يسمى «العثمانية الجديدة» لأن «استعمال القوة الناعمة التركية فى الشرق الأوسط من شأنه تهديد الهوية الكمالية العلمانية فى تركيا»[٨]، ولكن المفارقة تكمن فى أن حزب «العدالة والتنمية» ينتهج توازنًا دقيقًا فى سياسته بالداخل تجاه منافسيه المحليين محاولًا بناء توافقات داخلية واسعة، على الرغم من أن «بناء التوافقات لم يكن أبدًا سهلًا فى تركيا»[٩].

ويجد التوازن التراكمى الدقيق فى سياسة تركيا الداخلية امتداده فى سياسة تركيا الإقليمية، حيث تدير تركيا سياستها بطريقة مركبة تجاه الأركان الثلاثة للقوة فى الشرق الأوسط: إيران وإسرائيل ودول «الاعتدال العربى». ومثلما لتركيا مصالح وقواسم مشتركة مع الأطراف الثلاثة، فلها أيضًا أهداف لا تتفق بالضرورة مع كل من هذه الأركان الثلاثة، وهو أمر مفهوم ومشروع فى السياسة

الإقليمية. وتشهد الديناميات المتحكمة فى علاقات تركيا بهذه الأطراف على براعة تركية فى قراءة المعطيات ومن ثم تحييد التناقضات والخروج بأفضل النتائج الممكنة من منظور المصالح الوطنية التركية. ربما يكون استعراض العلاقات التركية مع عناصر القوة الثلاثة فى الشرق الأوسط ضروريًا للإجابة عن سؤال أى الاعتبارات يحسم السياسة الإقليمية التركية: المصالح الوطنية أم الدوافع الأيديولوجية؟

العلاقات التركية مع إيران

تشهد العلاقات التركية–الإيرانية راهنًا علاقات تعاون اقتصادى جيدة، وتتوسط تركيا فى أزمة الملف النووى الإيرانى بين طهران والغرب، ولكن دون أن يرقى ذلك التعاون الاقتصادى والوساطة الدبلوماسية إلى مستوى التحالف بين البلدين. يملك البلدان قواسم مشتركة واضحة، فكلتاهما دولتان غير عربيتين تحيطان بالدول العربية من الشمال، لكلتيهما مصلحة مشتركة فى لجم الطموحات الكردية ضمن حدودهما السياسية. ومع المصالح المشتركة الناجمة من الموقع الجغرافى وتشابه مصدر التهديد (الأكراد)، يمكن ملاحظة تنسيق محدود الفعالية بين تركيا وإيران فى ملفات القوقاز وآسيا الوسطى. وعلى العكس من السياسة تبدو إمكانات واعدة لتعاون اقتصادى كبير بين أنقره وطهران، من طريق مد الغاز الإيرانى إلى «خط نابوكو» عبر الأراضى التركية إلى أوروبا. وإذ تشكل السوق الإيرانية إحدى الركائز المهمة للصادرات التركية فى الشرق الأوسط، فإن تركيا تستثمر أيضًا فى قطاع النفط الإيرانى، وخصوصًا حقل بارس الجنوبى. وفى مقابل مجموعة القواسم المشتركة فهناك أيضًا كوابح تعيق - موضوعيًا– تطوير هذه العلاقات، إذ يخوض البلدان منافسة تاريخية على الزعامة الإقليمية منذ خمسة قرون. تتصادم المنظومة القيمية لكلا النظامين، وتتعارض التحالفات الدولية لكل منهما، وتختلف الأدوات التى يستخدمها الطرفان فى المنطقة: تركيا تستثمر قوتها الناعمة، وقوتها الاقتصادية وانفتاحها على الغرب لمد النفوذ، أما إيران فتفرض حضورها عبر منازلة إسرائيل وتبنى حركات المقاومة واصطدامها بالولايات المتحدة الأمريكية. وفى حين تعود تركيا إلى المنطقة بترحيب دولى وإقليمى نسبى، إلا أنها لا تملك التحالفات التى تفرض الإيقاع مثل إيران.

لا تعنى عودة تركيا إلى توازنات المنطقة التصادم مباشرة مع إيران، أو الاستمرار بنمط العلاقات مع إسرائيل على غرار العقود السابقة، وهو ما يعنى ضرورة تموضع تركيا بصورة مغايرة تسمح لها بالقيام بأدوارها الجديدة المرغوبة منها ذاتها والمطلوبة دوليًا. هنا لا بد من ملاحظة أن تركيا لن تؤيد ضربات عسكرية ضد إيران لحل أزمة ملفها النووى، لأن ذلك سيرتد على تركيا ومصالحها فى المنطقة، فى الوقت الذى تعارض فيه تركيا امتلاك إيران لقدرات نووية لأن ذلك سيحسم التنافس التاريخى على الزعامة بين تركيا وإيران لمصلحة الأخيرة. لذلك تتوسط تركيا فى الملف النووى الإيرانى باعتبارها «المرجعية الإقليمية» الأولى فى المنطقة، وهو ما يساء فهمه فى أحيان كثيرة من

الأطراف العربية. كما أن عودة تركيا إلى معادلات النفوذ فى العراق وسورية تعنى -حكمًا- خصمًا من أدوار إيران هناك، ولكن بطريقة ناعمة وتراكمية وليس على نحو تصادمى مباشر. يبدو الصراع على النفوذ بالشرق الأوسط والرغبة فى التمدد الإقليمى قدرًا مستمرًا للعلاقات الإيرانية–التركية، على الرغم من بعض الفترات التاريخية التى شهدت العلاقات فيها تقاربًا بين البلدين، ولكن دون أن يرقى هذا التقارب أبدًا إلى مستوى التحالف الثنائى بين البلدين الجارين.

العلاقات التركية مع إسرائيل

تعانى العلاقات التركية–الإسرائيلية حاليًا من تداعيات أزمة «أسطول الحرية»، ولكن مع استمرار التعاون الاقتصادى والعسكرى بين البلدين. يمتلك البلدان قواسم مشتركة أبرزها توحد الحليف الدولى لكليهما، أى الولايات المتحدة الأمريكية وتاريخ ممتد من التعاون بدأ مع قيام دولة إسرائيل وحتى الآن، مثلما يملك كلاهما أقوى القدرات العسكرية فى المنطقة. ومع توافر القواسم المشتركة تعد التغيرات فى البيئة الإقليمية عاملًا يكبح تطوير العلاقات التركية–الإسرائيلية التى تشهد بعد انتهاء الحرب الباردة منافسة على الزعامة الإقليمية فى منطقة شرق المتوسط. لم تكن العلاقات التركية–الإسرائيلية ثابتًا استاتيكيًا، بقدر ما كانت تعبيرًا عن اصطفاف إقليمى–دولى فى مواجهة اصطفاف دولى أوسع. اعترفت تركيا كأول دولة إسلامية بإسرائيل باعتبار ذلك من موجبات التحالف التركى–الأمريكى، الذى استهدف أساسًا مواجهة الاتحاد السوفيتى السابق. ومع انضواء تل أبيب تحت المظلة الأمريكية أثناء الحرب الباردة، فقد ترسخت العلاقات التركية–الإسرائيلية فى مواجهة تحالف دولى وبالاصطفاف فى تحالف آخر. ولكن مع سقوط الاتحاد السوفيتى السابق فقد تغيرت الديناميات التى تربط تركيا بإسرائيل لتصبح معادلة العلاقات متمثلة فى قوتين واقعتين فى شرق المتوسط، تتشاركان فى خاصيتين محددتين هما: السقف الدولى الواحد، ومجاورتهما لنفس الدول العربية المعادية (سورية والعراق). لذلك فقد استمرت العلاقات التركية–الإسرائيلية على وتيرة عالية، ولكن ليس باعتبارهما جزءًا من تحالف دولى فى مواجهة تحالف آخر. ومع احتلال العراق عام ٢٠٠٣ بدعم وتأييد اللوبى الصهيونى فى واشنطن، تغيرت التوازنات فى المنطقة مرة أخرى، حيث خرجت تركيا والدول العربية خاسرة جراء ذلك الاحتلال. ومع تبدل الموازين أكثر فى المنطقة وصعود النفوذ الإيرانى فى العراق والمنطقة وانفتاح سوريا على تركيا، لم تعد تركيا محاطة بدول معادية مثلما كانت فى السابق، وبالتالى انهار ركن أساسى فى القواسم المشتركة لكل من تل أبيب وأنقرة.

كبحت المنطلقات الأساسية لحزب «العدالة والتنمية» من تطوير العلاقات التركية–الإسرائيلية وترافق ذلك مع التغير فى الديناميات التى تتحكم فى هذه العلاقات، بحيث أصبح الابتعاد التركى المحسوب عن إسرائيل ملبيًا للمصالح التركية العليا، وليس لمصالح حزب «العدالة والتنمية» فقط. أصبحت واشنطن تدرك حاجتها إلى تركيا أكثر بكثير عما قبل، حيث تحتاج واشنطن إلى تركيا لتأمين انسحابها من العراق، وتعتاز أمريكا إلى أنقرة فى الملف النووى الإيرانى، مثلما تريد دورًا تركيًا فى

تحسين صورة أمريكا فى المنطقة، وكلها أمور فائقة الأهمية لإدارة أوباما ولا تستطيع إسرائيل أن تفعل فيها الشىء الكثير فى الواقع. هنا بالتحديد المغزى الجيو-سياسى الأعمق لحادثة «أسطول الحرية»، وهنا بالتحديد الخسارة الحقيقية لإسرائيل أمام تركيا لأن تل أبيب لم يعد لديها مروحة من الاختيارات مثلما كان وضعها منذ عام ١٩٤٨ وحتى يوم القرصنة على السفن المدنية التركية فى المياه الدولية فى ٣١ مايو/أيار ٢٠١٠، بل أضحت خياراتها محدودة جدًا فى الواقع. ستستمر العلاقات التركية-الإسرائيلية، ولكن تركيا لم تعد شريكًا إستراتيجيًا لإسرائيل، ناهيك عن أن اسرائيل لم تعد بالضرورة الشريك الوحيد لواشنطن فى المنطقة. وبالمقابل فإن ابتعاد تركيا عن إسرائيل نسبيًا لا يعنى عداء مستحكمًا بين الطرفين أو قطيعة مع الغرب، ولكن إعادة تموضع تحتمها المصالح الوطنية التركية وليس الدوافع الأيديولوجية لحزب «العدالة والتنمية».

العلاقات التركية مع محور «الاعتدال العربى»

صعدت الصورة الإيجابية لتركيا فى الرأى العام العربى صعودًا كبيرًا فى السنوات الماضية[١٠]، بحيث زاد الاهتمام بتركيا وزادت معه كمية المعرفة بهذا البلد. وبالرغم من التحسن الكبير فى صورة تركيا ومكانتها فمازالت العلاقات العربية-التركية فى وضعية لا تسمح بالمضى إلى الأمام. ويعود السبب فى ذلك إلى أن الترحيب اللفظى بعودة تركيا إلى المنطقة وزيادة التبادل التجارى بمعدلات جيدة بين هذه الأطراف، ليسا كافيين وحدهما للوصول إلى تعديل جذرى فى العلاقات يرقى بها إلى مستوى التنسيق والتحالف. ينتمى كل من تركيا ومحور ما يسمى «الاعتدال العربى» إلى معسكر دولى واحد، ويملك الطرفان تاريخًا من التعاون يمتد إلى أيام الحرب الباردة وحتى الآن ويتشابهان فى الهوية الطائفية، ولكن كليهما ينظر إلى العلاقات مع الطرف الآخر على خلفية توقعات صعبة التحقق. يتوقع محور «الاعتدال العربى» من تركيا أن تشكل موازنًا أمام إيران فى المنطقة، وهو ما يتصادم مع رؤية تركيا لدورها وطبيعته ومع مصالح تركيا الاقتصادية والأمنية مع إيران. ينظر محور «الاعتدال العربى» بالمقابل إلى تركيا بوصفها منافسًا على الزعامة الإقليمية، وتتخوف دوائر نافذة فى هذا المحور من تأثيرات ما تسميه «الدوافع الأيديولوجية» لحزب «العدالة والتنمية» على علاقات التوازن السياسى الداخلى فيها. ومع النظرات المتشائمة والتوقعات غير الواقعية تبقى ميزة أساسية كامنة لتطوير العلاقات التركية مع محور «الاعتدال العربى» متمثلة فى وجود إمكانات لتعاون اقتصادى كبير بين الطرفين: تركيا بإمكاناتها الاقتصادية المعلومة، والسعودية بإمكاناتها النفطية الضخمة، ومصر بموقعها الجغرافى وقدراتها البشرية التى تمكنها من التحالف الاقتصادى مع تركيا.

الخلاصة

١- تعرف تركيا توازنًا دقيقًا بين اعتبارات مختلفة، ولذلك تتشابه سياستها الداخلية مع سياستها الإقليمية من حيث كونها سياسة تراكمية تراعى اعتبارات التوازن بين أهداف متعارضة، ففى الداخل

هناك توازن دقيق بين حزب «العدالة والتنمية» من ناحية وخصومه من ناحية أخرى، وهو ما يحد نوعًا من اندفاعة تركيا الخارجية. صحيح أن الموازين تتعدل بمرور الوقت لصالح حزب «العدالة والتنمية»، لكنه يتبنى سياسات داخلية تستهدف تغيير البنى المناوئة عبر عقد تحالفات أوسع، وليس بطريقة الضربات القاضية التى تعرفها دول الشرق الأوسط. ذات الشىء ينطبق على علاقات تركيا الإقليمية مع كل من إيران وإسرائيل ومحور «الاعتدال العربى»، هناك قواسم مشتركة مع كل من هذه الأطراف ولكن هناك كوابح فى الوقت ذاته. توسع تركيا على خلفية نظرية «العمق الإستراتيجى» من قدرات تركيا فى هذا المضمار، وتبنى سياستها على أسس وخلفيات تاريخية واقتصادية وثقافية وسياسية فى اتجاه متعدد المحاور والأبعاد.

٢- حبس تركيا داخل أطر أيديولوجية يحجب الرؤية الصحيحة لدورها وموقعها ويمنع تاليًا فرص التنسيق والتحالف معها لمصلحة الطرفين العربى والتركى. ينسى من يضع تركيا فى خانة المتحالف مع الأعداء، كما كان الحال عليه لدى تيارات يسارية وقومية عربية طيلة العقود الماضية، أن التحالف مع واشنطن والناتو كان ضرورة جغرافية من المنظور التركى فى ضوء تجربة الحرب الباردة والتهديد التاريخى الذى مثلته روسيا القيصرية والاتحاد السوفيتى السابق من بعدها للأراضى التركية. تركيا الآن ليست واجهة لدول عظمى فى المنطقة، إنها بالأساس دولة إقليمية نافذة، لها مصالح وطنية تتوخى تحقيقها عبر تحالفات دولية وإقليمية، بحيث توسع تركيا من هامش مناورتها فى ظل التحالف مع الولايات المتحدة الأمريكية وهو درس ينبغى أن تدرسه الدول العربية المتحالفة مع واشنطن بالعناية الواجبة. وعلى المقلب الآخر فإن وضع حزب «العدالة والتنمية» فى تركيا فى خانة «الحزب الشقيق» للتيارات الإسلامية، والنظر إلى تركيا من منظار أيديولوجى يوظف نجاحات هذا الحزب فى تركيا كمادة للتجاذبات السياسية داخل المجتمعات العربية يتناسى أن السياسة الإقليمية لتركيا تحت حكم حزب «العدالة والتنمية» تتحرك على خلفية مصالح تركيا الوطنية أولًا، وهو أمر يحسب لهذه السياسة وليس عليها، مثلما يتناسى الفوارق الكبيرة بين حزب «العدالة والتنمية» فى تركيا من ناحية وغالبية الأحزاب العربية المنتمية للإسلام السياسى من ناحية أخرى، وبحيث لا يستقيم عقد المقارنة بينهما أصلًا. وبالتالى يؤدى ذلك التوظيف السطحى والمباشر للتجربة التركية إلى الهبوط بالنموذج الفريد الذى تقدمه تركيا، كقوة تحديث رئيسية فى المنطقة، إلى مستوى التجاذبات السياسية العربية البينية، وهو ما من شأنه أن يوسع الفجوة بين النظام العربى الرسمى وتركيا، وبالتالى يمنع فرص التنسيق بين الطرفين العربى والتركى. تمامًا من حيث لا يحتسبان يلتقى النقيضان، إذ يغلب كلاهما الاعتبارات الأيديولوجية على عوامل التقييم الموضوعى للتجربة التركية.

٣- بالرغم من اختلاف نظرة التيارات السياسية فى العالم العربى إلى تركيا، يجب الوصول إلى توافق سياسى عام مفاده أن تركيا حقيقة إقليمية واقعة، وأن التجربة التركية تقدم نموذجًا سياسيًا يستحق التأمل والتفاعل معه بإيجابية وليس فقط إظهار التأييد أو المعارضة الأيديولوجية.

٤- يتقدم عامل المصالح الوطنية على عامل الأيديولوجيا فى توجيه السياسة الإقليمية لتركيا، خصوصًا بفضل امتلاك السياسة الإقليمية التركية ومخططها أحمد داود أوغلو لرؤية عميقة تخص موقعها الجغرافى - السياسى وتعظيم استثماره، وصيانته عبر الملاحظة الدقيقة للتغيرات فى البيئتين الإقليمية والدولية.

٥- إرساء التنسيق بين السياسات العربية والتركية على قاعدة المصالح المشتركة، ربما يساهم فى تعديل التوازنات الشرق أوسطية الراهنة وبما يعيد الرقم العربى جزءًا من معادلتها. هناك صراع دائر فى المنطقة بين الأطراف الإقليمية غير العربية على النفوذ، وتشترك تركيا فى هذا الصراع بوضوح. ولكن هناك أيضًا صراعا موازيا هو الصراع على تركيا ذاتها بين إيران وإسرائيل بغرض التأثير فى خيارات تركيا، وفى كلا الصراعين تبدو الدول العربية غائبة عن الفعل. فإذا كان العرب راغبين بالفعل أن يصبحوا رقمًا فى المعادلات الجديدة فى الشرق الأوسط، عليهم الانخراط فى الصراع على تركيا، وجذبها إليهم بطريقة علمية على خلفية المصالح الوطنية للطرفين ■

(١) Cengiz Candar and Graham Fuller: "Grand Geopolitics for a new Turkey", Mediterranean Quarterly- Volume 12, Number 1, winter 2001, pp. 22-38, Duke University Press.

(٢) تنبأت دراسة منشورة لمؤسسة جولدمان-ساكس فى أكتوبر ٢٠٠٨ أن يتجاوز الناتج المحلى التركى مثيله فى كل من ألمانيا واليابان وفرنسا بحلول العام ٢٠٥٠.

(٣) Ibrahim Kalin: "US-Turkish relations under Obama: promise, challenge and opportunity in the 21st Century", Journal of Balkan and Near Eastern Studies, Volume 12, issue 1, March 2010, pp. 93-108, Routledge.

(٤) أحمد داود أوغلو: «العمق الإستراتيجى- موقع تركيا ودورها فى الساحة الدولية»، الدار العربية للعلوم ومركز الجزيرة للدراسات، ٢٠١٠.

(٥) أحمد داود أوغلو: «سياسة تركيا فى الشرق الأوسط والعلاقات التركية-المصرية»، مجلة شرق نامه-عدد خاص، صفحة ١٣، يوليو ٢٠١٠.

(٦) راجع: مليحة بنلى ألتونيشيك: «تركيا بعيون عربية»، سلسلة تحليل السياسة الخارجية رقم ١١، مؤسسة تيسيف- اسطنبول، مركز الشرق للدراسات الإقليمية والإستراتيجية-القاهرة، يونيو ٢٠١٠.

(٧) Bulent Aliriza: "Turkey's Changing Dynamics" in Strategic Choices for U.S.- Turkey Relations, Center for Strategic and International Studies, Washington D.C., March 2009, Page 41.

(٨) Omer Taspinar: "Turkey's Middle East Policies: Between New-Ottomanism and Kemalism", Carnegie Papers, September 2008.

(٩) Ibrahim Kalin: "New dynamics of Turkish politics", Al Jazeera.net, 13.09.2010.

(١٠) راجع: مليحة بنلى ألتونيشيك: «تركيا بعيون عربية»، سلسلة تحليل السياسة الخارجية رقم ١١، مؤسسة تيسيف- اسطنبول، مركز الشرق للدراسات الإقليمية والإستراتيجية-القاهرة، يونيو ٢٠١٠.

مركز الشرق للدراسات الإقليمية والاستراتيجية

Al Sharq Centre for Regional and Strategic Studies