

انتعاش الإسلام السياسي

أحدث وصول حزب الرفاه (RP) وزعيمه نجم الدين إيريكان إلى السلطة في شهر حزيران/يونيو سنة 1996م، موجة من الصدمات هزت المؤسسة التركية وحلفاءها الغربيين. كانت الجمهورية تُحكم، للمرة الأولى في تاريخها، من قبل حزب وزعيم كانا قد دعوا إلى نوع من الخروج على المبادئ الراسخة للكمالية (نسبة لمصطفى كمال). كان الإسلام السياسي قد وصل إلى استلام دفة الحكم.

لم يكن هذا الحدث غير متوقع كلياً. فقد ظل الحزب يشهد صعوداً منذ سنوات. لقد كان، في الحقيقة، الحزب الوحيد الذي زاد حصته من الأصوات بصورة مضطردة منذ سنة 1984م، حين سُمح له بالاشتراك في الانتخابات المحلية، للمرة الأولى، بعد إعادة بناء الديمقراطية التركية في سنة 1983م. أما نتائج انتخابات الرابع والعشرين من كانون الأول/ديسمبر سنة 1995م، البرلمانية، حين جاء حزب الرفاه في طليعة الأحزاب بحصوله على ما بلغ مجموعه 21,4 بالمئة من الأصوات، فيمكن اعتبارها نذير ما حدث في حزيران/يونيو سنة 1996م. نظراً للخلافات الجدية القائمة بين ما يعرف باسم الأحزاب العلمانية المنتمية إلى تيار يمين الوسط ويسار الوسط كليهما، كان واضحاً أن تشكيل حكومة مستقرة ودائمة دون إشراك حزب الرفاه من شأنه أن ينطوي على

قدر كبير من الصعوبة. أما عملية الكشف عن استحالة مثل هذه العملية، فلم يتطلب إلا ما هو أقل من ستة أشهر من الزمن.

أحدث انسحاب إيربكان من السلطة في حزيران/يونيو سنة 1997م، بسبب ضغوط شديدة من جانب الجيش والجمهور، ارتياحاً لدى النُخبة التركية ذات التوجهات الغربية. وعلى الأثر بادرت النواة الكمالية في قيادة البلاد إلى إطلاق عملية قضائية ما لبثت أن تمخّضت عن حل الحزب (حزب الرفاه) بموجب حكم صادر عن المحكمة الدستورية في السادس عشر من كانون الثاني/يناير سنة 1998م. كانت النخبة الكمالية، ولا سيما في الجيش والقضاء، قد اعتبرت ما حدث تعبيراً عن الأسلوب المناسب من أجل إنزال ضربة قوية بالإسلام السياسي في تركيا، لإبقاء البلاد على مسارها العلماني والغربي. ولدى النظر إلى تاريخ تركيا على امتداد السنوات الثلاثين الماضية ثمة، على أية حال، أسباب كثيرة تدعو إلى الشك بمدى صحة وصلاحيّة وفاعليّة مثل هذا التدبير في التعامل مع التطورات السياسية والاجتماعية الإسلامية التي تعتبر انحرافات عن الطريق القويم للدولة.

شكّل صعود حزب الرفاه إلى السلطة المؤشر الأبرز الدال على انبعاث الإسلام السياسي في تركيا وصحوته للذين تما منذ أواسط الثمانينيات خصوصاً. غير أن الإسلام السياسي، بحد ذاته، ليس، على أية حال، ظاهرة جديدة بالنسبة إلى تركيا الجمهورية، على الرغم من أن الدولة كانت تأسست في تناقض صارخ مع الماضي العثماني، الذي كان يتسم بوجود تأثيرات دينية قوية على كل من السياسة والمجتمع. فالعواطف والكيانات الدينية ظلت فعالة سياسياً على الدوام تحت السطح العلماني الخارجي للجمهورية.

لعل الجديد في الأمر هو نشوء نخبة مضادة واسعة ذات برنامج سياسي بديل شامل قائم على الأفكار الإسلامية⁽¹⁾. لقد فقدت النزعة العلمانية الكمالية مكانتها المضمونة على صعيدي الإيديولوجيا والممارسة السياسيتين. غير أن

مسألة ما إذا كان مثل هذا التطور سيفضي إلى إيجاد جمهورية تركية أخرى متميزة بهيمنة القيم والسياسات الإسلامية مسألة يكتنفها الشك. ثمة ما هو أكثر من مجرد الاختيار الواضح والمحدد بين الأصولية الإسلامية والكمالية العُلمانية، بين الشرق والغرب، أو بين أوروبا والعالم الإسلامي^{(2)(*)}. يبقى الواقع أكثر تعقيداً والتطورات أكثر تمرداً على التحديد الصارم مما تشي به الخصومة السياسية التي سادت الحياة العامة خلال حكم حزب الرفاه وما زالت مستمرة حتى بعد تعرض هذا الحزب للحل.

لم يسبق للإسلام من جهة والدولة التركية أو السياسة التركية من الجهة المقابلة، أن كانا منفصلين قط بالوضوح الذي يحلو للكماليين المتشددين أن يروا الجمهور مقتنعاً به. فالإسلام السياسي في تركيا بعيد عن أن يكون حركة سياسية موحدة ومتجانسة متمركزة حول حزب واحد. وعلى الصعيدين السياسي والاجتماعي، كان حزب الرفاه أكثر بكثير من مجرد الوجه التنظيمي للإسلام السياسي. وليس الخيار الحقيقي بالنسبة إلى الأتراك في عملية تصميم دولة حديثة قادرة على مواجهة تحديات القرن الحادي والعشرين، أخيراً، خياراً بين كمالية عُلُمانية من ناحية، وإسلام سياسي أصولي من الناحية الثانية. فالخيار الحقيقي هو الخيار بين أسلوب قائم على الدولة أكثر تسلطاً في تنظيم مجتمع سريع التغير، يشكّل فيه الإسلام عاملاً اجتماعياً يتعذر استئصاله من جهة، وأسلوب قائم على مجتمع مدني أكثر ديمقراطية في التعامل مع عملية التغير من جهة ثانية.

(*) يحاول بعض المحللين الغربيين تصوير الأوضاع التركية بتلك الطريقة البسيطة. قد تنطوي هذه النظرة على ميزة إبراز أحد المخاطر الكامنة في تطور تركيا السياسي. غير أنها تميل أيضاً إلى إغلاق الباب في وجه تطور ديمقراطي أكثر تميزاً من شأنه أن يكون أكثر حرصاً على أخذ الواقع الإسلامي لتركيا بعين الاعتبار. (انظر رقم الهامش المذكور في آخر الكتاب - الناشر).

التفاعل بين سياسة الدولة والإسلام

على الرغم من أن مصطفى كمال تصوّر الجمهورية التركية دولة قومية علمانية، وهو تصوّر ما لبث أن أصبح أحد أركان إيديولوجية الدولة التركية الحديثة، فإن الإسلام لم يكف قط عن أن يكون عنصراً مهماً في حياة البلاد العامة والسياسية. فمنذ البداية كانت ثمة علاقة ساكنة بين كل من سياسة الدولة والإسلام. فلولا استنفار المشاعر الدينية لجماهير الأناضول الريفية وتعبئتها ضد حكومة السلطان التي أصبحت ألعبوبة بأيدي الحلفاء في استانبول بعد هزيمة الإمبراطورية العثمانية في الحرب العالمية الأولى⁽³⁾، لما أصبح النجاح في حرب الاستقلال التي قادها أتاتورك ممكناً. لقد بدأ سعيد نورسي (توفي 1960م)، زعيم الحركة النورية الإسلامية المتنفذة، بالدعاية أولاً، على سبيل المثال، لشعارات الحركة الكمالية، ولم ينأ بنفسه عن أتاتورك وأتباعه إلا بعد أن بات على صلة شخصية بهم وبأفكارهم⁽⁴⁾. وفيما بعد، ما لبثت سياسة الدولة والمناورات الحزبية أن ساهمت في تحديد الدور السياسي للإسلام في تركيا وفي المبادرة، بالتالي، إلى إيجاد فرص مؤاتية تمكّن الإسلام السياسي من أن يصبح أحد عناصر الحياة السياسية التركية. «ظلت السياسة والحركات الإسلامية متشكلة، إلى حد كبير، تحت تأثير البنية والإيديولوجية المتغيرتين لكل من الدولة وفئات الوسط النخبوية»⁽⁵⁾.

التنظيم الرسمي وغير الرسمي للإسلام

اتّسم الموقف الذي اتخذته حتى أتاتورك من الإسلام بالتناقض والتضارب. فمن جهة كانت الإيديولوجية الكمالية تصوّر الإسلام رمزاً للتخلف الذي لا بد من التغلب عليه في سبيل جعل تركيا دولة قومية حديثة. ومن الجهة الثانية لم تكن الجمهورية الجديدة قادرة على استئصال الإسلام بين عشية وضحاها، فضلاً عن أن الدّين كان مؤهلاً لأن يفيد في عملية بناء النظام الجمهوري⁽⁶⁾. وبالتالي فقد تم إيجاد رئاسة الشؤون الدينية وتفويضها بمهمة الإشراف على المؤسسات الدينية عن طريق إدارة المساجد وتوفير الكوادر

اللازمة لإقامة الصلاة والوعظ. وعلى الرغم من أن الإسلام بوصفه الدين الرسمي للدولة كان قد تم استئصاله من الدستور في سنة 1928م، فقد أصبح واستمر واحدة من قضايا الدولة من خلال الرئاسة. تركّزت المهمة الرئيسية للرئاسة وموظفيها على «تمكين الإسلام من التناغم مع الدولة القومية»⁽⁷⁾. وبالتالي، فإن أي فصل بين الدولة والإسلام لم يتم، منذ البداية، في تركيا الحديثة، على الرغم من أن خطط الدولة وسياساتها كانت ستُرسَم وتُوجه دون أية علاقة بالعوامل الدينية، وكانت الإيديولوجية الرسمية هادفة إلى جعل الدين قضية شخصية خاصة كلياً^{(8)(*)}.

غير أن ما تطور، بدلاً من ذلك، لم يكن إلا استمراراً للحالة العثمانية القائمة على نوع من الثنائية الدينية، حيث ثمة إسلام رسمي نقي خاص بالدولة من جهة، وإسلام تقليدي خاص بالعامّة وجمهور الشعب، مشوّب أحياناً بعناصر صوفية من الجهة الأخرى. وقد وُجدا وتطوّرا في ظل ظروف سياسية مختلفة تماماً. تمّ حرمان الإسلام الرسمي من تمثيله السياسي القوي المتمثل بطبقة رجال الدين على النطاق القومي المعروفة باسم «طبقة العلماء»، التي ما لبثت أن قُلبت إلى مجموعة موظفين في الدولة الكمالية. أما نشاطات جميع مؤسسات الإسلام الشعبي، فقد أصبحت غير مشروعة نتيجة للإصلاحات الكمالية.

وكان ثمة ثنائية أخرى ألا وهي ظاهرة الانقسام بين الإسلام السني الرسمي المنتمي إلى المذهب الحنفي في الفكر الإسلامي ممثلاً برئاسة الشؤون الدينية من جهة، والصيغة الخاصة من صيغ المذهب الشيعي الذي تعتنقه الطائفة

(*) من هذا المنطلق سوف تعني العُلمانية الحقيقية (اللايكية) في تركيا، بمعنى الفصل، مؤسساتياً، بين الدولة والدين، فصل رئاسة الشؤون الدينية عن الدولة، أي حلها ربما، وترك تنظيم الحياة الدينية للمسلمين السنة بين أيدي الطرق والجمعيات المختلفة أو المؤسسات الأخرى المنظمة حول الجوامع، طوال غياب أية منظمة طوعية وطنية شاملة للإسلام في تركيا، احتمال قيامها يكاد أن يكون متعذراً في الظروف السائدة. (انظر رقم الهامش المذكور في آخر الكتاب - الناشر).

العلوية التركية، وهي الصيغة التي ظلت تُعتبر، إلى هذا الحد أو ذاك، نوعاً من الهرطقة لدى قوى الإسلام الرسمي. ويبدى علويو تركيا، الذين يقال إنهم يشكلون حوالى ربع السكان، نزوعاً علَمانياً صريحاً وميلاً سياسياً مؤيداً للتوجهات اليسارية والاشتراكية - الديمقراطية⁽⁹⁾. ونظراً لأن الشيعة تعرضوا لآيات التمييز من جانب الأكثرية السنية في الأناضول قروناً من الزمن، فإن الجمهورية العُلمانية الكمالية بدت الضمانة المثلى للحفاظ على هويتهم الدينية المختلفة، ولممارسة تفسيرهم الخاص للشعائر الإسلامية دون إزعاج، على الرغم من أن الدولة الجديدة لم تفعل شيئاً على صعيد وضع حد رسمي لظاهرة التمييز التي يعانون منها على الصعيدين الاجتماعي والسياسي.

انطلاقاً من تجاربهم المريرة مع ظاهرتي التعصب والعنف السنيّين كما سبق لهما أن تجلّتا، مثلاً، في كل من حادثة سيواز سنة 1993م، وأعمال الشغب في حي عثمان باشا سنة 1995م، ينتاب العلويين رُعبٌ استثنائي خاص لدى ورود فكرة الأسلمة المتنامية لتركيا. ففي سيواز ذهبت مجموعة من المثقفين العلويين الذين كانوا قد اجتمعوا في أحد الفنادق إحياء لذكرى أحد مشاهير الشعراء العلويين في التاريخ، ضحية حريق متعمد أشعلته مجموعة غاضبة من المسلمين الأصوليين السنة. ويمكن الاطلاع على الأهمية السياسية الخاصة لهذا الحدث من خلال النظر إلى الدعم الخفي الذي حظي به مُشعلو الحريق لدى الإدارة الإسلامية للمدينة، التي لم تفعل شيئاً للحيلولة دون الهجوم، أو اعتقال الفاعلين⁽¹⁰⁾.

في آذار/مارس سنة 1995م، قام قتلة مجهولون، في حي غازي عثمان باشا الاستانبولي حيث تعيش جماعات كبيرة من العلويين، بإطلاق النار على المقاهي، ما أدّى إلى قتل اثنين وجرح خمسة عشر آخرين. وبعد الحدث اندلعت أعمال شغب لدى انتشار شائعات تقول بأن العملية كانت ذات دوافع دينية معادية للعلويين. نزل الناس إلى الشوارع، واشتبكوا مع قوات الشرطة

التي استخدمت أسلحتها لتفريق المتظاهرين . وما لبث الوضع أن أصبح ، أخيراً ، خاضعاً للسيطرة بفضل استقدام الجيش النظامي العادي ، لأن العلويين الغاضبين لم يكونوا يثقون بقوة الشرطة التي يقال إنها مخترقة بقوة من قبل العناصر الأصولية - القومية⁽¹¹⁾ .

ساهمت أحداث سيواز وغازي عثمان باشا في إحداث نوع من اليقظة السياسية لدى علويي تركيا ، الذين ما لبثوا ، منذ تلك الأحداث ، أن عكفوا على تنظيم أنفسهم بصورة أفضل ، في سبيل وضع حد لحالة النبذ التي يعانون منها ، على الصعيدين الاجتماعي والسياسي . تمخضت هذه المحاولات عن قُدر معين من الاعتراف الرسمي بالعلويين عن طريق منح بعض مؤسساتهم الوقفية مبالغ مالية من ميزانية الدولة⁽¹²⁾ . غير أن الصحوة العلوية لم تفض إلى أي تنظيم سياسي أكثر وضوحاً . وبالتالي ، فإن استياء العلويين من الوضع الاجتماعي والسياسي في تركيا محصور ، إما بالمجتمع المدني ، أو بالمنظمات الإرهابية اليسارية الداعية إلى العنف . فالعديد من بقايا الجماعات اليسارية الممزقة ، مثل : منظمتي اليسار الثوري (Dev Sol) وجيش تحرير العمال والفلاحين التركي (TIKKO) ، اللتين ظهرتتا أواخر عقد السبعينيات ، تستند إلى قاعدة مؤلفة من الشبيبة العلوية .

لم يَقِفْ اعتماد إسلام رسمي خاضع لسيطرة الدولة من جانب السلطات الجمهورية عند حدود العجز عن الحيلولة دون استمرار العلويين ، بل وقد ظلَّ الإسلام الشعبي مع مؤسساته ، الطرق والجماعات الدينية المختلفة ، هو الآخر ، يتابع في السُرِّ فعالياته ونشاطاته بين صفوف الجماهير الريفية في الأناضول . وقد سارت الأمور دون أن تثير أي قُدر ذي شأن من اهتمام الدولة وتدخلها طوال بقاء الجماعات حريصة على تجنب المعارضة السياسية المكشوفة . أما القمع الشديد لأي شكل من أشكال مثل هذه المعارضة لسياسة أتاتورك فقد دفع الإسلام الهامشي ، إسلام الأطراف ، نحو الانكفاء على الداخل بعمق .

يتصف الإسلام في تركيا بقدر أكبر من التناقض والتنافر بالمقارنة مع

نظيره في العديد من البلدان الإسلامية الأخرى⁽¹³⁾. ثمة مجموعة كبيرة من الطرق والطوائف الدينية المتباينة. صحيح أنها جميعاً ترفع شعار الإسلام بوصفه المبدأ الموجه في الحياة الشخصية والعامة، غير أنها تختلف اختلافاً لا يستهان به على صعيد بنيتها التنظيمية وقوتها، من حيث التركيبة الاجتماعية لأتباعها، ومن ناحية العلاقات مع المؤسسات الرسمية، وعلى مستوى السياسات المعتمدة في سبيل بلوغ أهدافها. وبوصفها الهيئات المنظمة «الناجية» من الحرب الكمالية ضد النفوذ العام للإسلام، فإن هذه الطرق والجماعات تشكل منبع الإسلام السياسي الراهن في تركيا. وإلى جانبها، هناك بعض المنظمات الإسلامية المتطرفة الصغيرة التي تميل إلى العنف في عملها الكفاحي خدمة لقضيتها⁽¹⁴⁾. وثمة أخيراً، أولئك الذين يعرفون باسم المثقفين الإسلاميين الذين يمارسون نفوذاً لا يستهان به في الأوساط الأكاديمية والطلابية، وإن لم يكونوا مرتبطين بصورة مباشرة مع الطرق والجماعات الإسلامية⁽¹⁵⁾. ومع وجود هذه السلسلة المتنوعة من الجماعات والشخصيات التي تعتبر الإسلام أكثر من مجرد مسألة شخصية، والتي تدعو بنشاط إلى نسختها هي من الحياة الإسلامية الصحيحة، يصعب تصوّر الإسلام السياسي في تركيا قوة أحادية ذات صفة عدوانية طاغية.

تتألف القاعدة العريضة للإسلام السياسي من جملة الطرق والجماعات الدينية المختلفة^{(16)(*)}. تتمتع اثنتان من هذه الطرق هما الطريقة النقشبندية

(*) لا يكون التمييز بين الطرق والجماعات سهلاً على الدوام. فالطرق، عموماً، منظمات تاريخية للإسلام الشعبي في تركيا، وهي موجودة منذ قرون في الأناضول. إنها منظمة هرمياً قائمة على مستويات مختلفة من المراتب الروحية والتنظيمية، وتخضع لقيادة شيخ بوصفه الزعيم الروحي والتنظيمي. ويتميز أعضاء الطرق بطقوس أو أنماط معينة من اللباس. أما الجماعات الدينية فهي أحدث بكثير تاريخياً، وغالباً ما تكون مستمدة من هذه الطريقة أو تلك. يكاد نمطها التنظيمي يكون شبيهاً بنظيره لدى الطرق فيما يخص التراتب الهرمي. غير أن زعيم الجماعة لا يكون شيخاً عادة، على الرغم من أن قيادته الروحية والتنظيمية ثابتة ولا تقبل النقاش. (انظر رقم الهامش المذكور في آخر الكتاب - الناشر).

المستندة إلى عدد كبير جداً من المنظمات الفرعية، وحركة الثور مع منظماتها الفرعية التي يمكن اعتبارها مستمدة من الطريقة النقشبندية، بأهمية خاصة⁽¹⁷⁾. وهاتان المنظمتان تعتبران نفسيهما منظمين دينيتين في المقام الأول، منظمين غير تابعين للقطاع العام أو الدولة، يتركز هدفهما على تثقيف أتباعهما جنباً إلى جنب مع سكان تركيا عموماً لتمكينهم من أن يعيشوا حياة إسلامية سليمة. يشكّل الإسلام بالنسبة إليهما الوصفة الوحيدة المناسبة لتنظيم الشؤون الشخصية إضافة إلى الشؤون العامة.

تتصف الطرق الدينية بالفعالية في تركيا المعاصرة، لأنها تمنح الناس شعوراً بالانتماء إلى طائفة معينة، وإحساساً بالألفة الإنسانية، ومجموعة من القواعد الإرشادية الهادية، وهوية محدّدة، وتنظيماً معيناً. أضف إلى ذلك أنها تلبي حاجات الناس بصورة ملموسة عن طريق تقديم الدعم المالي، والسكن، وشبكة لتحسين الصّلات المهنية. إنها تعمل كمؤسسات خيرية اجتماعية (مؤسسات رفاه اجتماعي) في تركيا حيث تعيش نسبة تقرب من ثلاثين بالمئة من السكان دون أية حماية اجتماعية⁽¹⁸⁾.

إنها تعمل من خلال المجتمع بدلاً من الدولة. يتركز هدفها على إحداث ثورة ثقافية أكثر من العمل على إطلاق ثورة سياسية مباشرة، أو إشعال انتفاضة مسلّحة. تنحصر وسائلها في التعليم والتشابك بدلاً من التنظيم السياسي الصريح. غير أن هدفها يبقى متمثلاً باستبدال الدولة الكمالية بنظام سياسي يمثل لقواعد الدّين. وكثيرون في تركيا يعتبرون هذا الهجوم غير المباشر على الجمهورية أشد خطورة من العمل السياسي المكشوف للأحزاب الإسلامية.

لم يلق استمرار الطرق والجماعات الدينية أية مواجهة حقيقية من جانب سياسة رسمية قائمة على نشر الإيديولوجية الكمالية على النطاق القومي. من الواضح أن عملية إعادة بناء الاقتصاد الوطني بعد الاستئصال شبه الكامل لثُخَب الأعمال اليونانية والأرمنية السابقة، وعملية إعادة تشكيل جهاز الدولة على

أساس القيم والعادات العَلَمانية الجمهورية الجديدة سيطرتا على جدول الأعمال الرسمي في المرحلة التأسيسية للجمهورية. بقيت المناطق الريفية الواسعة متروكة، إلى حد بعيد، لمصائرهما، مثلها مثل الأقاليم الكردية في الشرق وجنوب الشرق. «ما لبثت المؤسسات والقيم الجمهورية أن تلاشت في زحمة العلاقات الانعزالية للجماعات المنتمية فور وصولها إلى الأطراف»⁽¹⁹⁾. بقيت المبادئ الكمالية، لسنوات طويلة، غريبة عن أكثرية سكان تركيا.

أما موظفو رئاسة الشؤون الدينية (DIR) فلم يصبحوا قط كماليين... مؤمنين، على الرغم من أنهم كانوا عادة يحاولون أداء المهمة الموكلة إليهم من جانب سلطات الدولة. تَبَيَّنَت المؤسسة ولاءً مزدوجاً تجاه الجمهورية وإيديولوجيتها من جهة ونحو الإسلام بوصفه موضوع فعاليتها من جهة ثانية. وقد أدَّى هذا، على سبيل المثال، إلى الوضع الذي ينم عن شيء من المفارقة، والذي كانت الرئاسة ومؤسساتها الفرعية بوصفها أجهزة تابعة للدولة العَلَمانية، تستمر، بموجبه، في إصدار الفتاوى المستندة إلى الشريعة الإسلامية. وعلى الرغم من أن المؤسسة، بحد ذاتها، تحرص على تجنب الخوض في المسائل السياسية، فإن ممثليها على المستوى المحلي لا يترددون قط في التعبير عن آرائهم ووجهات نظرهم السياسية، في خطب أيام الجُمع بصورة رئيسة، وتكون في الغالب آراء ووجهات نظر متناقضة مع الإيديولوجية الرسمية للدولة⁽²⁰⁾ (*).

فيما بقي دور الرئاسة وحجمها محدودين حتى سنة 1950م، «فإن حجم الدائرة، ونشاطاتها، ومسؤولياتها قد توسَّعت توسُّعاً هائلاً. للرئاسة جهاز مركزي في أنقرة، مع فروع محلية في جميع المحافظات والأقضية والنواحي في

(*) بل وقد أقدم رئيس سابق للرئاسة، يدعى لطفي توبراق، على الدعوة إلى استعادة الشريعة وفرضها على القوانين في سنة 1967م، مما اضطر رئيس الجمهورية إلى تذكيره بأن مثل هذا الرأي يشكِّل تهمة جنائية. (انظر رقم الهامش المذكور في آخر الكتاب - الناشر).

تركيا كلها، و63053 إماماً وواعظاً في 68675 جامعاً خاضعاً لإشرافها⁽²¹⁾. ومن المقدر أن تبلغ المبالغ المخصصة لخدمة أغراض الدولة الدينية بصورة مباشرة أو غير مباشرة في مشروع موازنة سنة 1999م، حوالى 300 ترليون من الليرات التركية، وهو مبلغ لا يقل كثيراً عما يتوقع إنفاقه على التعليم.

التعليم ومدارس تأهيل الأئمة والخطباء

جاءت عملية تطوير الإسلام المخططة من جانب الدولة مصحوبة بتوسيع التعليم الديني بعد سنة 1950م. تم افتتاح كليات شرعية (لاهوتية) في العديد من الجامعات، كما جرى تأسيس المدارس الثانوية المهنية لتأهيل الأئمة والخطباء بأعداد متزايدة في مختلف أرجاء البلاد. وخلال فترات معينة تولت الحكم فيها أحزاب يمين الوسط، كانت أعداد المدارس الدينية المؤسسة تفوق حتى أعداد المدارس الثانوية العادية المفتحة، ناهيك عن المدارس الثانوية المهنية الخاصة بالأغراض الدنيوية. «في سنة 1963م، كانت ثمة خمس وأربعون مدرسة لتخريج الخطباء والأئمة، يدرس فيها 9248 طالباً؛ أما بعد خمس عشرة سنة، أي في سنة 1978... فإن تعداد الطلاب كان قد تنامي ليصبح 135 ألفاً»⁽²²⁾. لقد بلغ عدد الطلاب الذين تخرجوا في هذه المدارس أكثر من نصف مليون نسمة.

شهد عدد مدارس الأئمة والخطباء، التي تأسست في الأصل كمؤسسات ذات هدف محدود متمثل بتنشئة الأعداد الضرورية من رجال الدين المطلوبين من قبل الرئاسة لأداء وظائفها، تورماً سرطانياً فاق الحدود المعقولة. باتت حتى الطالبات يُسمح لهنّ بالانتساب، على الرغم من عدم وجود حاجة تُذكر لأية كوادرس نسوية في المؤسسات الدينية الإسلامية. ومع مرور السنين تطوّرت مدارس الأئمة والخطباء لتصبح نظاماً تعليمياً موازياً يقصده جميع أولئك الذين لا يريدون لأولادهم أن يمرّوا بمؤسسات نظام التعليم العلماني. وبهذه الطريقة دخلت أعداد متزايدة من خريجي المدارس الثانوية من ذوي الخلفيات الدينية

الصريحة في جميع الشرائح المهنية لدى القطاعين العام والخاص في تركيا؛ مع بقاء الجيش استثناءً وحيداً⁽²³⁾. ثمة اليوم عدد كبير من البيروقراطيين في الإدارة، وفي القضاء، وخصوصاً في التعليم، جاؤوا من خلفيات دينية على الصعيد التعليمي، حسب ما تقوله التقارير الصحفية التركية.

باتت النشاطات التعليمية، بالمعنى العريض، من اختصاص الحركة الدينية الأبرز، المعروفة باسم (جماعة فتح الله)، نسبة إلى زعيم الحركة فتح الله غولن، الذي هو أحد الأتباع السابقين لسعيد نورسي، وأحد موظفي رئاسة الشؤون الدينية القدامى، والذي ما لبث أن قام بتأسيس جماعته الخاصة⁽²⁴⁾. يحاول برنامج فتح الله غولن التعليمي أن يوفق بين العناصر الدينية والعلمانية في إطار مفهوم مشترك يجمع بين الإسلام والمنطق الحديث، بين التعليم الديني والعلوم الوضعية، وبفضل المساهمات والتبرعات المالية لأتباعه، تمكن غولن من تأسيس إمبراطورية من المدارس الثانوية، والإعدادية، والمدن الجامعية، والمجمعات السكنية الطلابية، وبيوت الاجتماعات الطلابية التي لا تكتفي بتلبية حاجات أنصار الجماعة (جماعة فتح الله) بل وتفتح أبوابها للجمهور العريض أيضاً، مما بات يساعد على تمكين غولن من كسب الأموال اللازمة لتحقيق المزيد من التوسع في مجالات نشاط جماعته.

وفي السنوات الأخيرة قامت الحركة بافتتاح أعداد كبيرة من المدارس الثانوية الخاصة في آسيا الوسطى وغيرها من أجزاء الاتحاد السوفيتي السابق كما في بعض دول البلقان. تهدف هذه المدارس إلى توفير مستوى ممتاز من التعليم الحديث للتَّخَبُّر المستقبلية في الجمهوريات حديثة الاستقلال جنباً إلى جنب مع تلقين نوع من الفلسفة التركية - الإسلامية. يمكن، من نواحٍ معينة، اعتبار غولن وحركته التمثيل الأكثر معاصرة لفكرة التركيبة التي تزوج بين الانتماءين التركي والإسلامي، مما يوفر له حتى تعاطف زعيم حزب اليسار الديمقراطي (DSP)

التركي ورئيس الوزراء الحالي بولنت أجويد المعروف بدفاعه الشديد الذي لا يعرف معنى المهادنة عن مبادئ تركيا العلمانية.

بسبب هذا التطور الحاصل في سياسة الجماعة الإسلامية، بات التعليم موضوع جدل بين القوى العلمانية والدينية في تركيا. ويتجلى هذا بوضوح إذا نظرنا إلى جملة الظروف التي أفضت إلى استقالة حكومة إيربكان. لقد شكلت مقاومة الامتثال لطلب قيادة الجيش باعتماد نظام علماني للتعليم الابتدائي، المؤلف من ثماني سنوات متصلة، القضية الرئيسية التي أدت إلى الحملة الجماهيرية الشرسة التي قادها الجيش ضد حكومة إيربكان الائتلافية في ربيع سنة 1997م.

وما السرعة التي بادر بها خَلْفُه مسعود يلماظ إلى تطبيق الإصلاح التعليمي رغم المعارضة القوية التي أبدتها القوى التقليدية فور تسلمه للمنصب إلا تأكيداً للأهمية الكبيرة التي كانت هيئة الأركان العامة تعلقها على المسألة⁽²⁵⁾. كان إلغاء المرحلة الإعدادية من مدارس الأئمة والخطباء، نتيجة الإصلاح، ينطوي على أهمية استثنائية بالنسبة إلى الجيش حتى يوجّه ضربة مؤثرة وقاسية لعملية نشر الأفكار الإسلامية في نظام البلاد التعليمي. لقد بات الأطفال الأتراك الآن، ملزمين باتباع المنهج العلماني الرسمي إلى الصف التاسع، ولا يستطيعون أن يتلقوا أي تعليم مشحون بقدر أكبر من الدين، إلا بعد بلوغ الرابعة عشرة من أعمارهم. وبهذه الطريقة يأمل الجيش ومؤيدوه المدنيون في أوساط نُخبة الدولة والجمهور العام بوضع حد فعال وناجح لعملية «الأسلمة الزاحفة»⁽²⁶⁾(*) على نُخبة تركيا المستقبلية.

(*) ثمة علاقة معيّنة لهذه الحجة لأن المسح التجريبي يشير إلى أن التصويت لغير الإسلاميين يتوقف، إلى حد كبير، على الفترة الزمنية التي تلقى خلالها النخبون تعليماً علمانياً. (انظر رقم الهامش المذكور في آخر الكتاب - الناشر).

أحزاب يمين الوسط والإسلام السياسي

يبدو نجاح هذا التدبير، على أية حال، قابلاً للأخذ والرد، نظراً للتفاعل القائم والتداخل الحاصل بين السياسة والدين، هذا التفاعل والتداخل اللذين باتا من سمات الحياة الحزبية في تركيا منذ سنة 1950م، الذي شهد، أخيراً، نهاية حكم الحزب الواحد لحزب الشعب الجمهوري الكمالي. فأحزاب يمين الوسط التي كانت في السلطة بصورة شبه متواصلة منذ ذلك التاريخ دأبت على السعي إلى تشجيع «إدخال الإسلام بوصفه تراثاً ثقافياً حياً في صُلب التيار الرئيسي للسياسة التركية»⁽²⁷⁾. وفي الوقت نفسه قامت تلك الأحزاب بفتح أبواب السياسة أمام قوى الأطراف الاجتماعية التي كانت مقصاة عن الشؤون العامة من قبل نُخبة الدولة الكمالية⁽²⁸⁾. وبالتالي، بات الميدان العام مفتوحاً أمام قوى الإسلام الشعبي التقليدي التي كان ممثلو الإسلام الرسمي قد أبعدوها عن مواقع التأثير على الجمهور. وما لبث هذا كله أن أدى، وبصورة حاسمة وقطعية، إلى وضع حد لعملية الفصل بين ساحتَي الدِّين والحياة العامة في المجتمع التركي. وما فتئ مثل هذا التعايش بين المنظمات السياسية والدينية أن أفضى إلى الإعادة التراكمية التدريجية للإسلام إلى الجمهور التركي. فمنذ أوقات مبكرة تعود إلى سنة 1950م، بدأ المراقبون يتحدثون عن صحوة إسلامية⁽²⁹⁾.

غير أن هذا التطور لم يفض إلى شكل صريح وواضح من أشكال أسلمة تركيا والسياسة التركية. فجميع أحزاب يمين الوسط تبدو شديدة التمسك بالتراث الجمهوري الفتحي نسبياً والديمقراطي الأكثر فتوة لتركيا الحديثة. فالتخفيف من المبادئ الكمالية وتوظيف الدِّين لأغراض سياسية لم يكونا، بأي شكلٍ من الأشكال، يعنيان، بنظر الأحزاب، انحرافاً أساسياً عن مرتكزات الجمهورية. دأبت قيادات الحزب الديمقراطي (1950 - 1960م)، مثلها مثل قيادات حزب العدالة (1961 - 1980م) بزعامة سليمان ديمريل على رفض التعصب الديني بصورة قطعية ومطلقة⁽³⁰⁾. بل ويصح الأمر حتى على تورغوت

أوزال، الذي بات يُعرف بكونه رئيس الوزراء التركي الأول الذي يؤدي، على الملأ، فريضة الحج الدينية إلى مكة المكرمة.

أقام جميع القادة علاقات جيدة مع زعماء الطرق الدينية المتنفة مثل حركة الثور أو الطريقة النقشبندية اللتين ساعدتا على تنظيم الأصوات الانتخابية التقليدية في المناطق الريفية. تلك هي الطريقة التي باتت بها أعداد لا يستهان بها من المنظمات الدينية منخرطة في شبكات الاستزلام المميزة للسياسة التركية⁽³¹⁾. ونظراً لتشظي النظام الحزبي وميوعة الانتماءات الحزبية، ما لبث التنافس على كسب التأييد الانتخابي للجماعات الدينية المختلفة أن أصبح أحد عناصر العمل والنشاط الانتخابيين. فأحزاب يمين الوسط تتبارى فيما بينها من جهة ومع الحزب الإسلامي من جهة ثانية في سبيل كسب أصوات «الطرق الدينية»، كما في سبيل كسب التأييد المنظم للطرق والجماعات الدينية. فحتى معبود التيار العلماني اليساري في السياسة، السياسي المخضرم بولنت أجويد، عبّر صراحة عن تعاطفه مع الإسلامي «المعتدل» فتح الله غولن⁽³²⁾.

خلال أعوام عقد الستينيات، دأب أعضاء حوزة إسكندر باشا المتنفة العائدة للطريقة النقشبندية، بزعامة شيخهم ميمت زايد قوتقو على السعي، بصورة منهجية، من أجل التسلل إلى أجهزة معينة مثل: هيئة تخطيط الدولة، ووزارة التعليم، ووزارة الداخلية. كانت أكثرية جماعات الثور ميّالة إلى إقامة علاقات دائمة وثابتة مع حزب يمين الوسط القيادي في عقد الخمسينيات، والحزب الديمقراطي (DP)، وورثته المختلفين. وثمة جماعة دينية أخرى ذات توجهات نقشبندية هي الجماعة السليمانية (أو جماعة السليمانيين) كانت «على الدوام ذات ارتباطات مع كثيرين من البيرقراطيين، والنواب، وكبار الرأسماليين»⁽³³⁾. لعل أحد الأسباب الكامنة وراء النجاح السياسي لحزب سليمان ديمريل المعروف باسم حزب العدالة في الستينيات هو ارتباطه الوثيق بالطرق الدينية الرئيسة.

يقال إن أعضاء منظمات دينية أصبحوا نواباً، خصوصاً بعد وصول حزب الوطن الأم (ANAP) بزعامة تورغوت أوزال إلى السلطة في انتخابات سنة 1983م. ويشاع أن أوزال وشقيقه قورقوت، زعيم الحزب الديمقراطي المعاد تأسيسه (وهو حزب صغير عديم الأهمية)، كانا أو حتى ما زالاً، بشخصيهما، عضوين في الطريقة النقشبندية. وقد كان نجاح حزب الوطن الأم بزعامة أوزال في الثمانينيات معتمداً، إلى حد كبير، على تأييد ودعم هذه الطريقة الإسلامية المهمة. وينطبق القول نفسه على حزب الخلاص القومي (MSP) الذي يقال إنه من بنات أفكار الشيخ النقشبندي قوتقو عملياً، وعلى خلفه حزب الرفاه، اللذين كانا بزعامة نجم الدين إيربكان⁽³⁴⁾. ولم يكن صعود الرفاه (RP) هو الآخر إلاّ نتاج إعادة توجيه القيادة النقشبندية على الصعيد السياسي بعد تخلي أوزال عن منصبه كرئيس حزب الوطن الأم (ANAP)، بعد انتخابه رئيساً للجمهورية في 1989م. فالشخصان اللذان توليا بعده رئاسة الحزب، يلدرم أقبولوت ومسعود يلماظ، كانا أكثر ميلاً إلى العلمانية وحاولا إضعاف الجناح الإسلامي في حزب الوطن الأم (ANAP)⁽³⁵⁾.

أثبت ضم المنظمات الإسلامية إلى النظام السياسي هذا أنه أسلوب فعال على صعيد الحيلولة دون توجه الإسلام في تركيا نحو التطرف السياسي. وفي الوقت نفسه أدى هذا الضم إلى توحيد: أحزاب يمين الوسط، والجماعات الإسلامية، وقيادة الجيش في الحرب ضد اليساريين والشيوعيين، الذين كانوا يعتبرون خطراً جدياً يهدد النظام الجمهوري في عقدي الستينيات والسبعينيات. كانت الجماعات كلها تعتبر أية جُرعة دينية لقاحاً فعالاً ضد النزعة اليسارية.

غير أن فتح أبواب السياسة أمام تأثير الدين ما لبث، على أية حال، أن مهّد الطريق أمام تأسيس حزب إسلامي. ومع ظهور حزب النظام القومي (MNP) بزعامة نجم الدين إيربكان سنة 1970م، لم تعد الحركة الإسلامية التركية مقصورة على توفير منظومة قيم صالحة لتنظيم وتوجيه الحياة الشخصية والاجتماعية للقطاعات الأكثر تقليدية من المجتمع التركي. وقد أصبحت الآن

أيضاً إيديولوجية صالحة للفوز بالسلطة السياسية. وعلى ذلك الصعيد كانت، وما زالت، محكومة بأن تتصادم مع العقيدة العلمانية الرسمية للجمهورية. وبالتالي، فإن «حل» الحزب الجديد «بموجب حكم صادر عن المحكمة الدستورية بعد عام واحد بتهمة انتهاك قانون تنظيم الأحزاب الذي يحظر استغلال الدين لأغراض سياسية» لم يكن مفاجئاً⁽³⁶⁾. والمصير نفسه كان ينتظر خليفته، حزب الخلاص القومي (MSP)، الذي كان قد جرى تأسيسه في سنة 1972م، على يد إيربكان مرة أخرى، بعد الانقلاب العسكري الثالث في سنة 1980م.

أُسْلَمَةُ النزعة العلمانية وصعود جماعة فتح الله

شكّل النصف الأول من عقد التسعينيات مرحلة جديدة في عملية التفاعل بين سياسة الدولة الرسمية والإسلام، عملية «أُسْلَمَةُ النزعة العلمانية»⁽³⁷⁾. فقيادة الجيش التي تولّت إدارة دَقَّة السياسة، فعلياً، حتى سنة 1983م، لم تعد تخفي اعتمادها على الدين بوصفه إحدى وسائل إعادة تثقيف الشعب. ما لبث مفهوم تركيبة تركية - إسلامية تربط القومية التركية بالإسلام المعتدل، بوصفها قاعدة إيديولوجية للدولة التركية، أن أصبح منطلقاً غير رسمي لإعادة بناء الدولة والمجتمع بعد الانقلاب⁽³⁸⁾. كانت جماعة من المثقفين المحافظين عرفت باسم «بيت المثقفين» هي التي بادرت، للمرة الأولى في أوائل السبعينيات، إلى تطوير هذا المفهوم السياسي - الفلسفي. وقد كان الهدف الرئيسي لهذه العلمانية المطعّمة بالإسلام، بوصف مبسّط بعض الشيء، متمثلاً بإيجاد «هوية سنّية غير قابلة للالتباس، مصحوبة بكل الحرية الشخصية المتوافرة في الديمقراطية الغربية، مع جرعة قوية من القومية والكبرياء التركيتين المضافتين تحقيقاً لـ«التضامن»^{(39)(*)}.

(*) للاطلاع على مناقشة أكثر تفصيلاً وتنوعاً للتركيبة التركية - الإسلامية في إطار عودة الإسلام السياسي التركي إلى الحياة. (انظر رقم الهامش المذكور في آخر الكتاب - الناشر).

آرائه المتعلقة بجعل تركيا قوة إقليمية رائدة على الصعيدين الاقتصادي والسياسي مع الدخول في القرن الجديد. بادر حزب الوطن الأم إلى «استنفار الأوساط التركية المحافظة تقليدياً وبعض المنابر الإسلامية لصالح قضية الليبرالية الاقتصادية، وصولاً إلى إدماجها بالنظام القائم»⁽⁴²⁾. وعلى الرغم من أن أوزال لم يكن يهدف إلى نفس النظام العلماني للدولة، فإن نظريته الليبرالية المزعومة القائمة على شعار «دعه يعمل» إلى الإسلام السياسي أدت إلى إثارة موجة متصاعدة من المخاوف لدى أفراد النخبة الكمالية الذين باتوا، مع حلول نهاية العقد، يكتثرون من التنبيه إلى خطر الرجعية الدينية والنزعة الظلامية، هذا الخطر الناجم عن تنامي النشاطات الإسلامية من جميع الأنواع والأشكال، بما فيها الشكل الكفاحي لدى بعض المنظمات الصغيرة⁽⁴³⁾.

خلال هذه السنوات، وخصوصاً منذ أوائل عقد التسعينيات، أصبح فتح الله غولن وأتباعه، أبرز الممثلين الإسلاميين للتركيبة التركية - الإسلامية، وحققوا سمعة سياسية واسعة بوصفهم قوة إسلامية معتدلة مضادة لمواقف حزب الرفاه الإيربكاني الأكثر تطرفاً بشكل واضح. حرصت حركة غولن على اعتماد موقف موالي بوضوح للدولة بعيد عن الروح الصدامية في الجدل السياسي الدائر حول الحفاظ على الجمهورية العلمانية⁽⁴⁴⁾(*)، مما أدى إلى قيام علاقة وثيقة استثنائية بين زعيم الحركة غولن وحزب الطريق القويم (DYP) بزعامة تانسو تشيللر. غير أن إسلاميين، أكثر تزمناً، ينتقدون الرجل ويلصقون به تهمة خيانة قضية الإسلام.

(*) بل وقد حرص حتى على تجنّب الهجوم الصريح على برنامج الإصلاح التعليمي لسنة 1997م، مهتدياً، بدلاً من ذلك، إلى طريقة ذكية للتكيف مع هذا البرنامج عن طريق إضافة مدارس ابتدائية إلى مدارسه الثانوية الحالية، ملتفماً بذلك حول قيود تعليم الدين في المدارس المتوسطة. تُقدّم مدارس غولن الآن تعليماً ذا توجّه ديني من المرحلة الابتدائية إلى المستوى الثانوي. (انظر رقم الهامش المذكور في آخر الكتاب - الناشر).

ونتيجة لذلك تمَّ جعل تعليم الإسلام إلزامياً في المدارس الابتدائية والثانوية بموجب دستور سنة 1982م، الجديد، كما جرى السماح لمنظمات إسلامية دولية معيّنة، خاضعة لنفوذ السعودية الطاعية، مثل الرابطة الإسلامية العالمية، بالانخراط في الشؤون العامة التركية. راحت هذه المنظمات تقدّم الرواتب لموظفي رئاسة الشؤون الدينية الذين أرسلوا إلى ألمانيا وبلجيكا لتنظيم التعليم والعبادات الدينية لصالح المهاجرين الأتراك في أوروبا. وقد قامت الرابطة أيضاً ببناء جامع صغير للبرلمان التركي، وبإنشاء سلسلة من الجوامع والمراكز الإسلامية في جامعات مختلفة، منها: جامعة الشرق الأوسط التكنولوجية الشهيرة بأنقرة. وجنباً إلى جنب مع هذه الفعاليات، بادرت مؤسسات مالية سعودية مثل: شركتي الفیصل والبركة الماليتين، إلى افتتاح فروع تركية تحت شروط تفضيلية⁽⁴⁰⁾.

كان الجيش بقيادة الجنرال كنعان إيفرن، زعيم انقلاب سنة 1980م، الذي ظلّ رئيساً للجمهورية حتى سنة 1989م، يريد توظيف الإسلام لإعادة تثبيت أسس الجمهورية الكمالية التي كانت، بنظر القوات المسلّحة، قد تعرّضت لهزّة عنيفة جراء أعمال العنف اليسارية. وما لبث هذا الزخم أن وصل إلى حد إعادة كتابة كتب المدرسة الثانوية، للتوفيق بين القيم الإسلامية والقومية تبعاً لشعار «التركي الأفضل هو التركي المسلم - المسلم، والأفضل هو المسلم التركي»⁽⁴¹⁾. ولكن الجيش اضطر لأن يتنبّه، خصوصاً بعد الانتصار المفاجيء لتورغوت أوزال وحزبه حزب الوطن الأم (ANAP) في انتخابات سنة 1983م، إلى أن الحفاظ على التحكم التقليدي للدولة بالمجتمع بات، في ظل سياسة الدولة الاقتصادية والانفتاح على العالم الخارجي، أكثر صعوبة بما لا يقاس.

ازدهر الانتعاش الإسلامي برعاية الجناح ذي التوجه الديني في حزب الوطن الأم (ANAP)، في ظل حكم رئيس الوزراء لم يكن يكثرث كثيراً بالأيديولوجيا السياسية، بما فيها أيديولوجيا الكمالية الرسمية، إذا تضاربت مع

وبالفعل، فإن إقبال غولن على التبني شبه الكامل لهيكلية الدولة وسياساتها مع تأكيده القوي الموازي للإسلام بوصفه الطريق القويم لعيش حياة سليمة ولتنظيم المجتمع، يصعب فهمه أحياناً^{(45)(*)}. ليس هذا، بالنسبة إلى البعض، إلا تعبيراً بالغ الدهاء عن التقيّة، ظاهرة السلوك التنكري المسموح به في سبيل إعلان شأن قضية الإسلام؛ في حين يرى آخرون في نظرته القائمة على تعزيز الإسلام في تركيا وغيرها من الأماكن أسلوباً حديثاً من أساليب التوفيق بين الإسلام والديمقراطية^{(46)(**)}. ومع ذلك، فإن تأكيد غولن الشديد للتسامح بوصفه مبدأً هادياً في الحياة داخل الأمم وفيما بينها، كما بين الأديان، يشكّل موقفاً جديراً بالملاحظة، في نقاش عام مثقل بالسياسة، حول الطريق الصحيح بالنسبة إلى تركيا وشعبها^{(47)(***)}. غير أن هذا لا يمنعه من ممارسة قيادة تسلّطية داخل جماعته.

لم تحلْ نظرة جماعة فتح الله، الموالية للدولة، إلى القضايا السياسية الحسّاسة، دون قيام قيادة الجيش بوضع غولن وحركته في مراتب عليا من قوائم المنظمات الساعية إلى نسف الجمهورية. وبالتالي، فإن أكثرية عمليات الطرد من الجيش خلال السنوات الأربع الماضية طالت ضباطاً اتُّهموا بأنهم أعضاء في جماعة غولن، أو مناصرون لها. تُتهم الحركة باعتماد استراتيجية طويلة المدى

(*) في إحدى مقابلاته الصحفية مع وسائل الإعلام التركية قام، مثلاً، بعقد مقارنة بين قيام الجيش وقوى جماهيرية أخرى بالإطاحة بحكومة إيريكان وبين «استئصال عضو مصاب «بالغرغرينة» بمبضع الجراح»، معلناً عن أن «البلد تراجع عن حافة الهاوية». (انظر رقم الهامش المذكور في آخر الكتاب - الناشر).

(**) في المقابلة نفسها صرح غولن أن الديمقراطية «هي الشكل الأكثر عقلانية للحكم» بالنسبة إلى تركيا. (انظر رقم الهامش المذكور في آخر الكتاب - الناشر).

(***) في شهر شباط/فبراير سنة 1997م، قام غولن حتى بزيارة البابا يوحنا بولس الثاني في روما دعماً للحوار بين المسيحية واليهودية والإسلام. (انظر رقم الهامش المذكور في آخر الكتاب - الناشر).

إذ تسعى إلى تمكين خريجي مدارسها المختلفة من احتلال مواقع معيّنة داخل جهاز الدولة الإداري، حيث يستطيعون ليس فقط إعلاء شأن القضية الإسلامية بل وممارسة التأثير أيضاً على صعيد منح العطاءات العامة وإبرام العقود، بما في ذلك الموافقة على استحداث المدارس الخاصة، لصالح شركات ومنظمات تابعة لـ«إمبراطورية» غولن⁽⁴⁸⁾.

لقد ساهم شريط فيديو عرضته قناة تلفزيونية خاصة في حزيران/يونيو 1999م، أطلق فيه غولن ملاحظات معادية للعلمانية، متحدثاً عن استراتيجيته الرامية إلى مباغته النظام والإمساك بزمامه على المدى الطويل وناصباً الجمهور بالتحليّ بالحذر، لأن «العالم سيسحق رؤوس [المسلمين]... إذا ما بكرّوا في الظهور»⁽⁴⁹⁾، في تأكيد مثل هذه الشكوك. وقد أحدثت أشكال البوح هذه قدراً من الاضطراب السياسي بسبب علاقة غولن الودّية المعروفة جيداً بالعديد من القادة السياسيين. ولربما شكّلت بداية جولة أخرى من معارك الدولة ضد التيارات الإسلامية⁽⁵⁰⁾.

نشوء جماعة رجال أعمال إسلامية

يشكّل تنامي أعداد مؤسسات رجال الأعمال الإسلامية في الاقتصاد التركي نتيجة أخرى من نتائج النشاط الأكثر انفتاحاً وغير الروحي لعدد من الطرق والجماعات الدينية⁽⁵¹⁾. وبعض هذه الأعمال مثل: إخلاص هولدينغ، أو كومباسان هولدينغ، يتجاوز مستوى الشركات الصغيرة والمتوسطة ليصل إلى مرتبة كبرى الشركات الاحتكارية القابضة في تركيا. وفي سنة 1990م، بادرت مؤسسات الأعمال الإسلامية إلى تأسيس منظماتها الخاصة المعروفة باسم: رابطة الصناعيين ورجال الأعمال المستقلين (MÜSIAD)، التي ما لبثت أن غدت منظمة الأعمال الأسرع نمواً والأكبر في البلاد. ثمة بين منتسبيها عدد كبير من الشركات التي باتت تُعرف باسم «نمور الأناضول» بسبب جهودها

الناجحة جداً على صعيد تعبئة النشاطات الصناعية في المراكز الريفية الشبيهة بدنيزلي، چوروم، وغازي عيتاب⁽⁵²⁾.

تميل الأعمال الإسلامية إلى توظيف الدين لأغراض اقتصادية. وهي حين تفعل ذلك تؤكد القيم الشرقية الإسلامية للمجتمعات المتصفة بقدر أكبر من الألفة والتي تتناقض مع الفصل الرأسمالي الغربي بين الصناعيين والمستخدمين، جنباً إلى جنب مع الحاجة إلى الدفاع عن الثقافة الأصيلة والنظام الاجتماعي الخاص لبلد المرء في مواجهة نوع من التغريب السطحي⁽⁵³⁾. ومع ذلك فإن هذه الفلسفة الاقتصادية بدلالاتها الإسلامية الصارخة بقوة، باتت موظفة لخدمة النجاح الاقتصادي للمؤسسة الفردية ولتركيا في اقتصاد معلوم.

ليس تطور القطاع الاقتصادي الإسلامي، بهذا المعنى، إلاّ دليلاً آخر على وجود قدر معيّن من علّمة الإسلام في تركيا. ومما ينسجم كثيراً مع صورة «الإسلام التركي الحديث» أن رابطة (MÜSIAD) والشركات التابعة لها حاولت أن تستفيد بأقصى قدر ممكن من الفعاليات الحكومية لحزب الرفاه. حاول إيربكان أن يتحوّل عن القنوات الراسخة القائمة مع جماعات رجال الأعمال والصناعيين الأتراك الخاضعة لسيطرة استانبول، بنشاطات مثل المناقصات، والعروض، والعطاءات العامة، وخصخصة مؤسسات الدولة الاقتصادية. وبالتالي، فإن منظومة الأعمال الإسلامية في تركيا، لا ترغب في امتلاك دولة مختلفة بهيكلية إسلامية، بل تريد إخضاع هيكلية الدولة الموجودة فعلاً، لإدارة نُخبَة اجتماعية مختلفة تكون أكثر تناغمًا مع أفكارها ومصالحها الاقتصادية.

تتقاطع هذه الرؤية مع نظيراتها لدى أبرز الطرق والجماعات الدينية التي يرتبط بها القطاع الإسلامي من الاقتصاد بشبكة من العلاقات الشخصية. ومن شأن مثل هذا الترابط أيضاً أن يدعم الموقف المعتدل عموماً لجملة الطرق والجماعات من الدولة التركية الحديثة وسياساتها. وجنباً إلى جنب مع علاقات

الطرق والجماعات المكثفة، مع جملة القوى السياسية التقليدية المختلفة، فضلاً عن أسلوبها غير العدواني في الدعوة إلى عقيدتها الإسلامية، يشكّل مثل هذا الارتباط مساهمة بالغة الأهمية في الحفاظ على الاستقرار السياسي العام بتركيا.

بدايات حرب تركيا الثقافية

تنجح الطرق والجماعات الدينية، بفضل انخراطها في المجتمع التركي، في الحيلولة أحياناً دون تحوّل المشاحنات الإيديولوجية الساخنة بين الكماليين والإسلاميين إلى أعمال عنف ذات دوافع سياسية. وهي تستطيع أيضاً أن تمنع القوى الإسلامية المعادية للنظام من كسب مواقع مهيمنة بين صفوف المؤمنين. لا يعني ذلك أن بعض هذه الطرق والجماعات، مثل الطريقة النقشبندية، تكف عن توجيه الانتقادات اللاذعة إلى مختلف الخطوات السياسية التي تتخذها مؤسسات الدولة والقوى السياسية. غير أن أكثرية الطرق والجماعات الدينية الكبرى، تبقى مؤيدة لفكرة الدولة القومية القوية، القائمة على ركيزتي الإسلام والمبادئ الجمهورية، التي هي واقع الجمهورية الحالية. لعلّ ما يثير نفور تلك الطرق والجماعات، هو تأكيد القيم العلمانية الكمالية كما تعبّر عنها نخبة الدولة.

لا يمكن لهذا الوضع أن يُرضي المدافعين عن الجمهورية العلمانية الكمالية، مما جعل كلاً من قيادة الجيش، والعناصر التي تستلهم المبادئ الكمالية في الأجهزة القضائية العليا، مع أكثرية كبار الإعلاميين ورجال الصحافة الأتراك يبادرون، منذ لحظة النجاح السياسي لحزب الرفاه، إلى السعي للجم ما يعتبرونه موجة إسلامية تستهدف تغيير الطابع الأساسي للجمهورية⁽⁵⁴⁾. غير أن الوضع الاقتصادي والاجتماعي، والسياسي لتركيا شهد تغييراً لا يستهان به في عقد الثمانينيات، مما أدّى إلى جعله أكثر انفتاحاً وأميل إلى التعددية. وبالتالي، فإن تحرك الدولة ضد النشاطات الإسلامية ما لبث أن تمخّض عن سيل من النقاشات الجماهيرية الساخنة التي تمكّن فيها أنصار المواقف الإسلامية من

الدفاع صراحة عن قضيتهم. لعلّ المثال الأبرز لهذا هو «النقاش حول غطاء الرأس»، هذا الجدل المحتدم، حول الحظر الرسمي في الجامعات، لما اعتُبر زياً دينياً للطالبات⁽⁵⁵⁾.

جاءت هذه النقاشات السياسية مصحوبة بتنامي الخطاب الإيديولوجي الإسلامي في أوساط المثقفين، وبتدفق كميات لم يسبق لها مثيل من المجلات والكتب الإسلامية⁽⁵⁶⁾. كانت عودة حزب الرفاه إلى الصعود نتيجة منطقية لهذا التطور. وفي الوقت نفسه بادرت الفئات الكمالية من نُخبة الدولة، خصوصاً قيادة الجيش، إلى تكثيف الجهود الرامية إلى احتواء الحركة الإسلامية، التي اعتُبرت، مرة أخرى، خطراً جدياً يتهدّد الجمهورية. لم تعد ثمة أية حاجة إلى الإسلام للوقوف في وجه المحاولات الشيوعية واليسارية الأخرى الرامية إلى نسف المجتمع التركي، بعد انتهاء الحرب الباردة وزوال الاتحاد السوفيتي.

ومع ذلك، فإن الضعف ذا المنشأ الذاتي الذي تعاني منه أحزاب يمين الوسط مع جملة من الصراعات السياسية الداخلية المتزايدة بين التَّحَبّ السياسية بعد موت تورغوت أوزال في سنة 1993م، ما لبث أن تمخض عن قدر أكبر من تغريب ممثلي النظام السياسي المعروفين وإبعادهم عن قطاعات واسعة من السكان. وقد أدّى ذلك إلى خلق بيئة تمكّن فيها الإسلام السياسي وأنصاره المختلفون، للمرة الأولى في تاريخ الجمهورية، من فرض وجوده بوصفه جزءاً مشروعاً غير قابل للنقاش من السياسة التركية؛ باتت التعددية السياسية في تركيا اليوم تشتمل على الإسلام السياسي.

حزب الرفاه: أكثر من مجرّد فصل إضافي في المسرحية السياسية

ما مِنْ حدث كان قادراً على إثبات مدى أهمية الإسلام السياسي أكثر من وصول الحكومة التركية الأولى ذات القيادة الإسلامية إلى السلطة في شهر حزيران/يونيو سنة 1996م، حين أصبح نجم الدين إيريكان، زعيم حزب الرفاه، رئيساً لحكومة ائتلافية مع حزب الطريق القويم بزعامة تانسو تشيللر.

كانت الانتخابات البلدية في سنة 1994م، التي فاز فيها حزب الرفاه بالرياسة في ست من مدن تركيا الخمس عشرة الكبرى، بما فيها استانبول وأنقرة، قد نبّه إلى هذا الحدث. فهذا النجاح المفاجيء ما لبث أن جرّ وراءه استعراضاً مماثلاً من حيث القوة في الانتخابات البرلمانية التي جرت في الرابع والعشرين من كانون الأول/ديسمبر سنة 1995م، حيث حصل حزب الرفاه على 21,4 بالمئة من مجموع الأصوات⁽⁵⁷⁾.

لم يكن الجميع، بدءاً بقيادة الجيش وانتهاءً بالصحف الرئيسة والجمعيات الخاصة، مروراً بكبار موظفي الدولة، مستعدين لقبول هذا التغيير. فبعد فاصل قصير تمّ فيه استيعاب الصدمة أطلق هؤلاء حملة سياسية لقلب النتائج رأساً على عقب، ما أدّى إلى أن تعيش تركيا معركة صراع على الهيمنة السياسية منذ خريف سنة 1996م. اتخذت المعركة في المقام الأول شكل حرب ثقافية (Kulturkampf) بين النُخب الإسلامية والكماليين حول استمرار نظرة الجمهورية العلمانية كما حدّدها النُخب القديمة. ما لبثت هذه المعركة أن وصلت إلى نهاية مؤقتة مع حظر حزب الرفاه (RP) في كانون الثاني/يناير سنة 1998م، بموجب حكم صدر عن المحكمة الدستورية.

تتجلّى المشكلات الكامنة في التعامل مع ممثلي الإسلام السياسي بوضوح في لجوء النُخب إلى الردود القضائية. إن معاناة أكثر حياداً وأقل انفعالاً لممارسات حكومة الرفاه السياسية لا تكشف عن أية قطيعة مع السياسة المتبعة من شأنها أن تجعل استئصال الحزب، مهما كان الثمن، يبدو مبرراً. ولم يكن السبب الكامن وراء تلك الممارسات متمثلاً فقط بأخذ مصالح الشريك العلماني في التحالف بعين الاعتبار. قلّما كشف سلوك ممثلي حزب الرفاه (RP) في الحكومة والبرلمان عن أي اندفاع قوي نحو إقامة جمهورية إسلامية. غير أن ما كان يتعذر استبعاده هو وجود استراتيجية هادفة إلى دفع عجلة عملية أسلمة زاحفة لتركيا عبر نشاطات حكومية هادئة ترمي إلى تحقيق تغيير على المدى

الطويل لجملة توجهات الجمهورية الأساسية باتجاه قيم وممارسات أكثر اتصافاً بالصفة الإسلامية الصريحة.

كان مثل هذا التغيير جارياً على قدم وساق منذ بعض الوقت، بل وكانت نفس الجماعات الدائمة منذ سنة 1996م، على خوض المعركة ضد «الرجعية»، العبارة الرسمية المستخدمة للدلالة على النزعة الإسلامية والإسلام السياسي، تدفع بعملية التغيير إلى الأمام. فعملية الأسلمة الزاحفة كانت قد تمت في ظل إيربكان حين أصبح حزبه المعروف باسم حزب الخلاص القومي (MSP) شريكاً في حكومات الجبهة القومية الائتلافية بزعامة ديميريل خلال النصف الثاني من عقد السبعينيات. لعلَّ إحدى النتائج طويلة الأمد المترتبة على سياسة تقسيم المؤسسات العامة وفقاً للأفضليات الحزبية، هي توجُّه نظام التعليم في تركيا نحو إيلاء المزيد من الاهتمام للدين. لقد حظي هذا التطور بدعم خاص من جانب موظفين سبق أن عُرسوا في النظام، خلال فترة حكم حزب الخلاص القومي (MSP) أولاً، وتحت تأثير سياسة الجيش القائمة على اعتماد أسلوب «التلقيح الديني» ضد النزعة اليسارية بعد انقلاب سنة 1980م، فيما بعد. وبالتالي، فإن الممارسات السياسية للإدارة الخاضعة لقيادة حزب الرفاه (RP) في عقد التسعينيات على المستويين المحلي والقومي، قوبل بجمهور كان قد غدا متآكفاً بصورة متزايدة مع مثل هذه الممارسات وجملة القيم الاجتماعية التي تمثلها.

ما لبث الأمر أن أفضى إلى المشكلة السياسية التي تواجهها اليوم الأوساط العلمانية في تركيا المتمثلة بكيفية التعامل مع قوة سياسية معادية للنظام في ظل الظروف التعددية الديمقراطية. يقضي الواجب بفصل المنافسة السياسية المشروعة عن النشاطات السياسية غير المشروعة. ويبقى التحدي بالغ الصعوبة إذا كانت الجماعة، أو الحزب السياسي المشكوك بأمره، يتأى بنفسه عن أية حركة أو دعاية سياسية مؤيدة لإلغاء النظام السياسي القائم عن طريق اعتماد أساليب العنف. إلى أي مدى يجب تحمُّل اللغة الخطابية الداعية بلغة صريحة

أو مجازية إلى إقامة نظام سياسي آخر؟ هل ثمة حدود معيّنة لحرية التعبير عن الأفكار السياسية، وأين هي تلك الحدود؟

تمثل الرد بتضييق حدود المنافسة السياسية وتوسيع نطاق تعريف النشاط السياسي غير الشرعي عن طريق التمسك بتفسير حَزفي لأسس الجمهورية الكمالية، مما أدى إلى استبدال المجابهة السياسية بين الإيديولوجيات المتباينة، وإلى حد كبير، بتحركات قضائية من جانب سلطات الدولة. لا يتم الدفاع عن النظام القائم عن طريق المحاججة السياسية بمقدار ما يجري من خلال الأفعال والممارسات التسلطية من جانب أجهزة الدولة^{(58)*}. غير أن المسألة الأبعد أثراً تبقى متمثلة بماهية النتائج التي سترتب على الديمقراطية التركية في المدى الطويل جراء اعتماد أسلوب التشدد في التعامل مع الخلافات السياسية العميقة. هل ستمتكن القيود المفروضة على التيارات الإسلامية من لجم نفوذ الإسلام السياسي في تركيا بصورة دائمة، أم قد تؤدي إلى إيجاد طبقة متنامية من المنبذين السياسيين الذين ينتظرون لحظة الانتقام بفارغ الصبر؟ ليست الإجابة واضحة. أما تجربة التعامل مع الإسلام السياسي وهو في السلطة وبوصفه مرشحاً قوياً لاستلام السلطة فيلقي الضوء على الصعوبات التي ينطوي عليها السعي إلى استئصال قوة سياسية قادرة على الاستناد إلى قيم وعادات ذات جذور عميقة لدى قطاعات لا يُستهان بها من سكان البلاد.

ممارسة حكومة حزب الرفاه

لم تنحرف الحكومة الائتلافية التي كانت بقيادة الإسلاميين كثيراً عن الخط الرئيسي للسياسة التركية، بل واتبعت الممارسات القائمة على الوصاية

(*) ليس مثل هذا الأمر غربياً على البلدان الغربية إذا تذكّرنا، مثلاً، الحقبة المكارثية بالولايات المتحدة، أو السياسة الألمانية، التي قامت على فرض الحظر القانوني على جميع التنظيمات الشيوعية حتى أواخر عقد الستينيات. أما في السنوات الأخيرة، فقد بات الغرب يفضل محاربة التيارات السياسية المنحرفة بالوسائل السياسية بدلاً من الأساليب الإدارية. (انظر رقم الهامش المذكور في آخر الكتاب - الناشر).

السياسية. حاول إيربكان ضمان موقعه عن طريق إجراء تغييرات واسعة في أوساط الموظفين الحكوميين، هي تغييرات تتم تقليدياً بعد أي تغيير حكومي. سارعت الصحف العلمانية إلى شجب ممارسة كانت حتى ذلك الحين تعتبر عادية لأن الذين احتلوا العديد من المناصب الحكومية، ذات الأهمية البالغة أحياناً، كانوا، هذه المرة، أعضاء في حزب الرفاه وموالين له من ذوي التوجهات الأصولية المشبوهة. ثمة تعديلات تمس حوالى مئة من القضاة باشرها وزير العدل الرفاهي، أحد مساعدي إيربكان المخضرمين، شوكت قازان، تعرّضت لانتقادات شديدة من جانب وسائل الإعلام وما لبث الوزير أن أوقفها بفضل تدخل المحاكم الإدارية⁽⁵⁹⁾.

أما على صعيد السياسة الخارجية فقد طوّرت تشيللر وإيربكان نوعاً من تقسيم العمل، حيث تولّت نائبة رئيس الوزراء مسألة الاهتمام بالعلاقات مع أوروبا والحلفاء الغربيين، في حين حاول رئيس الوزراء إرساء العناصر الأولى لما يمكن اعتبارها سياسة خارجية أكثر إسلامية. غير أن مبادرات الأخير مع كل من إيران وليبيا أثارت موجة كثيفة من الانتقاد لدى الجمهور ومؤسسة السياسة الخارجية. أما على صعيد أساسيات السياسة الأمنية، فقد رجع إيربكان كلياً وأذعن لمطالب الجيش، سواء فيما يخص متابعة القتال ضد حزب عمال كردستان ومراقبة التحالف للملاذ الكردي الآمن في شمال العراق، أم على صعيد تعزيز العلاقات مع إسرائيل. ومما هو مثير للدهشة حقاً أن اجترح روابط أقوى وأوثق مع أبناء عمومة الأتراك في جمهوريات آسيا الوسطى وما وراء القفقاس الناشئة حديثاً لم تحتل مرتبة بارزة في قائمة نشاطات إيربكان على صعيد السياسة الخارجية^{(60)(*)}.

(*) يشير التجاهل الصارخ لآسيا الوسطى من قِبَل سياسة حزب الرفاه الخارجية، شكوكاً حول مدى صدق أطروحة «العثمانية - الجديدة» بوصفها الفكرة السياسية الرئيسية لدى الإسلاميين الأتراك كما جاء في كتابات بسام الطيبي الأخيرة. (انظر رقم الهامش المذكور في آخر الكتاب - الناشر).

لم يبذل حزب الرفاه إلا القليل من المحاولات الرامية إلى ترك بصماته على الشؤون الداخلية. فبعد تعرّضه لصد الجيش العنيف في مجلس الأمن القومي، أُلغى إيربكان عن السعي إلى التوصل إلى «حلّ إسلامي» للقضية الكردية، على الرغم من أن الحزب [حزب الرفاه (RP)] حصل على قُدْرٍ واسع من التأييد في المناطق الكردية بسبب نظرة الحزب المستلهمة من الدّين والبعيدة عن التعصّب القومي⁽⁶¹⁾. وقد حرص حزب الرفاه أيضاً على تحاشي القيام بأي جهد في سبيل دعم عملية إضفاء الصفة الديمقراطية على تركيا. غير أنه لم يتردّد في المبادرة إلى إنقاذ تانسو تشيللر من تحقيقات البرلمان لتهم بالفساد كانت قد أُثّرت حتى من جانب إيربكان بالذات حين كان في المعارضة في ربيع 1996م. وبالطريقة نفسها تعاون الحزب مع شريكه الائتلافي على تجميد ما باتت تعرف باسم فضيحة صوصرلوق، التي كانت السيّدّة تشيللر وبعض مساعديها المقرّبين متهمين فيها بروابط وثيقة مع الجريمة المنظّمة. وبالتالي، فإن من الممكن الزعم بأن إيربكان، أيضاً، لم ينجح في امتحان الأخلاق السياسية، على النقيض من الصورة التي ربما حرص هو وأتباعه على خلقها عبر دعوتهم إلى إقامة «نظام عادل».

حاول إيربكان وأقرب أعوانه، نتيجة الانتقادات المتزايدة الصادرة عن الحزب والموجّهة لسجله السياسي من جهة، وانسجاماً مع قناعاتهم العميقة من جهة ثانية، أن يعتمدوا برنامجاً يتضمّن مقترحات سياسية معتدلة يمكن اعتبارها مسعى لدعم فكرة الأسلمة الصامته لتركيا. فخلال شهر رمضان المبارك إسلامياً (في كانون الثاني/يناير سنة 1997م، بالدرجة الأولى) دعوا إلى بناء جامعين في كل من ساحة تقسيم باستانبول وحي چانقايا بأنقرة، في موقعين يوحيان ببعض السمات ذات العلاقة بالجمهورية، حيث الأولى، ساحة تقسيم، مزينة بتمثال لآتاتورك يحيي ذكرى حرب الاستقلال، والثاني، حي چانقايا، هو مكان الإقامة الرسمي لرئيس الجمهورية⁽⁶²⁾. دعوا أيضاً إلى رفع الحظر عن غطاء

الرأس (الحجاب) في المباني العامة واقترحوا حرمان مؤسسة الطيران المدني التركي من حق جمع وبيع جلود الأضاحي وإعطاءه للمؤسسات الوقفية الدينية. أرادوا أيضاً تعديل ساعات الدوام في رمضان المبارك لجعلها أكثر توافقاً مع المتطلبات الدينية، وكانوا يؤيدون تخفيف رقابة رئاسة الشؤون الدينية على تنظيم الحج عبر السماح بالسفر براً إلى مكة المكرمة⁽⁶³⁾.

كان من شأن وضع هذه المقترحات موضع التنفيذ، على الرغم من أنها ليست شديدة الإثارة بالنسبة إلى أي مراقب غربي، أن يعني قطيعة واضحة وصريحة مع التراث الثقافي الراسخ للجمهورية الكمالية، وأن يشكل، في بعض الأحوال، انتهاكاً لبنود الدستور. غير أن مدى تصميم إيربكان الفعلي على تنفيذ خططه بقي غامضاً لأنه لم يبذل أية محاولات قوية لدفع العملية البرلمانية الضرورية لوضعها موضع التطبيق⁽⁶⁴⁾.

ومع ذلك، فإن رد فعل النخبة الكمالية اتسم بالاستنكار والنقد العنيف للذين ما لبثا أن اكتسبا مزيداً من الحدة جراء أحداث تسبب بها ساسة من حزب الرفاه. ففي العاشر من تشرين الثاني/نوفمبر سنة 1996م، أعلن رئيس بلدية قيصري، التي هي إحدى المراكز التجارية في وسط الأناضول والخاضعة لسيطرة حزب الرفاه (RP)، للملأ، رفضه الاشتراك في الحفل التقليدي المقام في ذلك اليوم إحياء لذكرى أأتاتورك^{(65)(*)}. وفي منتصف كانون الثاني/يناير سنة 1997م، وفي زحمة نقاشات عامة محتدمة حول دور الطرق الدينية وممارساتها، أقدم رئيس الوزراء إيربكان على دعوة عدد من زعماء مثل هذه الطرق، التي كانت نشاطاتها قد حُظرت من قبل أأتاتورك، إلى مكان إقامته الرسمي لتناول طعام الإفطار. وأخيراً، في الثاني من شباط/فبراير سنة 1997م، ألقى رئيس بلدية مدينة سنجان الصغيرة القريبة من أنقرة والسفير الإيراني في

(*) يتم إحياء ذكرى وفاة أأتاتورك سنوياً، جماهيرياً، في العاشر من شهر تشرين الثاني/نوفمبر. (انظر رقم الهامش المذكور في آخر الكتاب - الناشر).

تركيا الذي كان قد دُعي إلى حفل إحياء ذكرى الانتفاضة الفلسطينية بمناسبة ما عُرف باسم (ليلة القدس)، خطابين يمكن اعتبارهما نداءين يدعوان إلى الإطاحة بالنظام الجمهوري⁽⁶⁶⁾. سارع الجيش التركي في اليوم التالي إلى إرسال الدبابات عبر شوارع سنجان. جرى اعتقال رئيس البلدية، واضطرت إيران إلى سحب سفيرها.

النخبة الكمالية ترد وتنش هجوماً المعاكس

قرّرت قيادة الجيش بعد هذه الأحداث، ومدفوعة، ربما، باحتجاجات جماهيرية قوية ضد الفساد السياسي، وضد الاشتباه بوجود روابط بين عصابات المافيا من جهة، والسياسيين ومسؤولي أجهزة الأمن الرسمية من جهة ثانية، وضد مؤشرات متزايدة دالة على وجود نزعة أصولية إسلامية لدى حزب الرفاه، أن توجه إنذاراً إلى حكومة إيربكان - تشيلر يتضمن جملة من التدابير السياسية الحاسمة ضد انتشار الأصولية. وفي الثامن والعشرين من شباط/فبراير سنة 1997م، واجه الجيش رئيس الوزراء في اجتماع روتيني لمجلس الأمن القومي ببرنامج مؤلف من ثماني عشرة نقطة يجعل تحقيق المقترحات التي كانت قد تداولتها ونشرتها قيادة حزب الرفاه في الأشهر الماضية مستحيلاً. وقد طالب الجيش أيضاً باعتماد تدابير من شأنها أن تحول دون قيام القوى الإسلامية بأية محاولات جديدة على صعيد إضعاف المبادئ الكمالية. طالب الجيش، مثلاً، بتعزيز أشكال الحظر الدستورية الموجودة فيما يخص نشاطات الطرق الدينية وميثاق الزبي الرسمي. وفوق هذا وذاك، طالب الجيش باعتماد تعليم ابتدائي إلزامي مؤلف من ثماني سنوات متصلة، ويفرض رقابة صارمة على مدارس تحفيظ القرآن الكريم من جانب وزارة التعليم، وبإختزال مدارس تخريج الأئمة والخطباء، وباتخاذ جملة من التدابير الهادفة إلى تضيق هامش مناورة حزب الرفاه، عن طريق فرض القيود، مثلاً، على أشكال الدعم المالي الذي يتلقاه من

الروابط والجمعيات الإسلامية في الخارج مثل رابطة النظرة القومية (MGT) التي تتخذ من ألمانيا مقراً لها⁽⁶⁷⁾.

حين حاول إيريك أن يراوغ ويتباطأ عن طريق عدم الدعوة إلى اجتماع لمجلس الوزراء طوال أسابيع، أطلق الجيش حملة شعبية لإنهاء عهد الحكومة الائتلافية، كما أبقى على الضغط المفروض على رئيس الوزراء في أثناء الاجتماعات الشهرية لمجلس الأمن القومي؛ نظم اجتماعات تثقيفية - إعلامية شاملة من قبل هيئة الأركان العامة لعناصر الأجهزة القضائية، وللصحفيين، وللجماعات المهنية الأخرى، حول مخاطر الأصولية الإسلامية؛ وقام بتشكيل فريق عمل غربي في إطار هيئة الأركان العامة لمتابعة ومراقبة النشاطات الإسلامية في تركيا⁽⁶⁸⁾. تنامي قلق الجمهور بشأن الخطر الإسلامي، وكان أوضح تعبير عن هذا القلق متمثلاً بنداء مشترك صادر عن أبرز المنظمات العائدة لرجال الأعمال والنقابات العمالية دعا إلى وضع حدٍّ للحكومة الائتلافية⁽⁶⁹⁾.

وبعد تزايد الضغوط على شريكه في التحالف جراء استقالة حوالى خمسة عشر عضواً من نواب حزب الطريق القويم (DYP)، لم يبق أمام إيريك أي خيار سوى أن يستقيل عاقداً الأمل على «فبركة» نوع من التعديل داخل الائتلاف يؤدي إلى ترك منصب رئاسة الوزارة لتانسو تشيللر. جاءت هذه الخطوة بالفشل لأن رئيس الجمهورية سليمان ديمريل بادر إلى تشكيل حكومة أقلية ائتلافية قائمة على ثلاثة أحزاب برئاسة مسعود يلماظ، الذي ما لبث أن ضمن الأكثرية في البرلمان بمساعدة حزب الشعب الجمهوري (CHP). كانت تجربة حكومة خاضعة للتنفيذ الإسلامي قد انتهت بعد أقل من سنة.

لم يرَ كبار ممثلي النخبة الكمالية عملية إزاحة حزب الرفاه (RP) عن الحكم إجراءً كافياً لمحاربة الأصولية الإسلامية بصورة جدية. وظل الجيش يسلط الأضواء على الأخطار الكامنة في مختلف الحركات الإسلامية بتركيا⁽⁷⁰⁾. أما المحكمة الدستورية فبقيت مشغولة بطلب حظر حزب الرفاه (RP) المقدم

من وكيل نيابة محكمة استئناف أنقرة في الحادي والعشرين من أيار/ مايو سنة 1997م، على أساس أن الحزب كان قد تحول إلى بؤرة للنشاط المعادي للعلمانية. وبعد أشهر من الجلسات والمباحثات الإجرائية مع قيادة الحزب وممثليه الحقوقيين، قضت المحكمة الدستورية بحل الحزب في السادس عشر من كانون الثاني/ يناير سنة 1998م، لأنه، بَيَّنَّ أسباب أخرى، انتهك المادتين (68) و(69) من الدستور اللتين تحظران النشاطات المعادية للعلمانية من قبل الأحزاب السياسية. وكان هذا يعني أيضاً إنهاء الحزب في المجلس الكبير التركي (البرلمان)، حيث أصبح أعضاؤه نواباً مستقلين رسمياً في المجلس. ولدى نفاذ الحكم بعد نشر حيثياته في الجريدة الرسمية بتاريخ الثاني والعشرين من شباط/ فبراير سنة 1998م، فَقَدَ إيربكان مع خمسة من برلماني حزب الرفاه (RP) الآخرين، مقاعدهم في البرلمان وحصانتهم البرلمانية، مما أتاح للقضاء فرصة ملاحقتهم بموجب دعاوى شخصية ضدهم بتهمة انتهاك القوانين التي توفر الحماية للطابع العلماني للجمهورية⁽⁷¹⁾.

بعد أربعة عشر عاماً من النفوذ المتنامي في الساحة السياسية، وبعد أن أصبح الحزب السياسي الأقوى، جرى حل حزب الرفاه⁽⁷²⁾ (*). غير أن هذا لم يعن توقف الإسلام السياسي في تركيا عن الوجود، أو انتهاء تمثيله في الحياة الحزبية. لقد كان الإسلام السياسي، على الدوام، مستنداً إلى قاعدة أعرض بكثير من حزب الرفاه، بل وكان قد اهتدى حتى إلى بديل يخلف هذا الأخير حين وضعت المحكمة الدستورية حداً لوجوده، إذ قام أحد مساعدي إيربكان المقربين في السابع عشر من كانون الأول/ ديسمبر سنة 1997م، بتأسيس حزب

(*) حتى حُسام الدين جندوروق، أحد مساعدي الرئيس ديمريل المقربين السابقين ورئيس حزب تركيا الديمقراطي الذي كان حليف حكومة مسعود يلماظ القائمة على ثلاثة أحزاب، لم يكن مقتنعاً بوجود ما يكفي من الأدلة الحقوقية لحظر حزب الرفاه. (انظر رقم الهامش المذكور في آخر الكتاب - الناشر).

الفضيلة (FP) لَلَمْ ما يَتَبَقَّى عن حزب الرفاه في حال تعرُّضه للحل .

في الثالث والعشرين من شباط/فبراير سنة 1998م، بادر واحد وأربعون من نواب حزب الرفاه السابقين والذين باتوا الآن مستقلين، إلى الالتحاق بركب حزب الفضيلة (FP) الذي سارع على الفور إلى تشكيل كتلة برلمانية جديدة ما لبثت أن تنامت خلال الأيام القليلة اللاحقة حتى أصبحت موازية لكتلة حزب الرفاه البرلمانية السابقة من حيث القوة⁽⁷³⁾. وفي غضون الأسابيع اللاحقة كان جُلَّ رؤساء البلديات الرفاهيين ومؤيديهم في المجالس المحلية قد أصبحوا أيضاً أعضاء في حزب الفضيلة. نجح إيربكان في وضع معاونيه الموالين والمخلصين في المناصب القيادية لدى الحزب الجديد عن طريق إحباط محاولة بذلتها مجموعة تعرف باسم (الحرس الفتى) داخل حزب الرفاه في سبيل الفوز بقدر أكبر من النفوذ في حزب الفضيلة (FP)⁽⁷⁴⁾. وبالتالي فقد كان من شأن إيديولوجية حزب الرفاه وقاعدته الانتخابية أن تظلا ممثلتين في الساحة السياسية التركية.

حذا حزب الفضيلة حذو حزب الرفاه على صعيد إبداء نوع من التواضع فيما يخص جملة المطالب ووجهات النظر السياسية ذات الطابع الإسلامي الصارخ. غير أن الحظ لم يحالف هذا الحزب. لقد ظل إيربكان، على الرغم من منعه قانونياً من تولي أي منصب في الحزب، دائماً على السعي للتحكُّم بجميع القرارات السياسية والتنظيمية المهمة، مما أدى إلى شل القيادة الرسمية الملتفة حول رجائي قوتان ومنعها من إثبات وجودها بوصفها المؤسسة الحاسمة داخل الحزب. هذا أولاً؛ ومن ناحية ثانية، استمر الصراع الداخلي بين التقليديين الملتفين حول إيربكان مع رفاقه القدامى من جهة، ودعاة التحديث المحيطين بـرجب طيب إردوغان من الجهة المقابلة⁽⁷⁵⁾. لم تُعدَّ صورة الحزب، في نظر الأتباع والغرباء، صورة كتلة سياسية متجانسة.

تم اتهام رئيس رابطة (MÜSIAD)، إيرول يارار، من قِبَل محكمة أمن الدولة في أنقرة بـ«إثارة الأحقاد بين الناس» في خطاب ألقاه في اجتماع مغلق في تشرين الأول/أكتوبر سنة 1997م. وقد طالب وكيل النيابة أيضاً بحظر المنظمة⁽⁷⁹⁾. وما لبثت محكمة أمن الدولة بأنقرة أن أصدرت، في نيسان/أبريل سنة 1999م، حكماً بسجن يارار لمدة ستة عشر شهراً، غير أنها علقت الحكم على خمس سنوات من الاختبار. أما طلب حل رابطة (MÜSIAD) فقد قوبل بالرفض⁽⁸⁰⁾. لقد تلقى رجال الأعمال الإسلاميين تحذيراً جدياً نبّههم إلى ضرورة عدم تجاوز حدود دائرتهم المهنية.

في الوقت نفسه، أصدر البرلمان تشريعاً يقضي بإخضاع بناء الجوامع وإدارتها لسيطرة رئاسة الشؤون الدينية (الرئاسة) الكاملة. كان لا بد لمثل هذا التدبير من أن يقلّص من نفوذ الطرق والجماعات الإسلامية عن طريق منعها من امتلاك جوامعها الخاصة⁽⁸¹⁾. وفي تلك الأثناء أصدر المجلس الأعلى للراديو والتلفزيون (RTÜK) تحذيراً موجهاً إلى محطات التلفزة والإذاعة الإسلامية نبهها فيه إلى ضرورة عدم استغلال الدين وإساءة استعماله وتحدث عن تدابير تكنولوجية يمكن اتخاذها ضد هذه المحطات في حال المخالفة⁽⁸²⁾.

قيل إن جميع هذه التحركات كانت جزءاً من حملة أخرى بقيادة الجيش ضد انتشار الأصولية الإسلامية. من حيث المبدأ، كانت جملة التدابير قد تقرر في اجتماع لمجلس الأمن القومي عقد في التاسع والعشرين من آذار/مارس سنة 1998م، لمتابعة عملية حظر حزب الرفاه. وفي ذلك الاجتماع أعلن مجلس الأمن القومي (MGK) أن «هناك فئات ومنظمات ما زالت تحاول استغلال الدين لأغراضها الخاصة، وأن نشاطات هذه الفئات والمنظمات لن يتم التسامح معها»⁽⁸³⁾.

حاول حزب الفضيلة تجنّب التحول إلى هدف مكشوف للسياسات المعادية للإسلاميين عن طريق الحفاظ على التواضع وتحاشي اللغة الخطابية

وكان ثمة عقبة أخرى على طريق فعالية الفضيلة السياسية ألا وهي الحرب المتواصلة التي دأبت النُخب الكمالية على خوضها ضد التيارات والتوجهات الإسلامية على جميع الجبهات. فالمجلس الأعلى للتعليم العالي (YÖK) بادر إلى تطبيق ميثاق زي على العاملين في الجامعة والطلاب استهدف استئصال أي مظهر إسلامي في المدن الجامعية، وخصوصاً أغطية الرأس بالنسبة إلى النساء واللعى المقصودة بـ «طريقة دينية» بالنسبة إلى الرجال⁽⁷⁶⁾. تمرّد الطلاب في العديد من الجامعات، وخصوصاً في استانبول. وما لبثت حركات العصيان أن بلغت ذروتها مع بداية الفصل الجامعي الجديد في تشرين الأول/أكتوبر سنة 1998م، حين حُرّم الآلاف من الطلاب الإسلاميين من حق متابعة الدراسة لأنهم أُجبروا على تقديم وثائق تعين على الصور الضوئية الملصقة عليها أن تظهرهم دون أغطية للرؤوس أو لعى.

تحمل الإسلام السياسي المنظم ضربة قاسية أخرى حين حُكم على رجب طيب إردوغان، رئيس بلدية استانبول الكبرى، بالسجن لمدة عشرة أشهر، من قبل محكمة أمن الدولة في ديار بكر في نيسان/أبريل سنة 1998م، بعد إدانته بجريمة «إثارة الأحقاد بين الناس» بخطاب كان قد ألقاه في بلدة (سيرت) أواخر سنة 1997م. ما لبثت محكمة الاستئناف أن أيدت الحكم، فأُزيح إردوغان من منصبه. ومن العواقب المترتبة على الحكم حرمان الرجل من حق شغل أي منصب رسمي أو الترشيح للبرلمان. كان الممثل الأكثر وعداً لجيل الساسة الإسلاميين الشباب قد وضع حداً لحياته السياسية، ما لم يتغير الوضع السياسي في البلاد⁽⁷⁷⁾.

كان ثمة هدف آخر لحرب الاستنزاف ضد الإسلاميين ألا وهو رأس المال الأخضر، قطاع الأعمال الإسلامي. ففي نيسان/أبريل سنة 1998م، تم تفتيش واستجواب مجموعة من رجال الأعمال الإسلاميين المرموقين حول تهم غسل الأموال وتمويل حزب الرفاه بصورة غير مشروعة⁽⁷⁸⁾. وفي أيار/مايو،

الموالية للإسلام والإسلاميين. ما لبث الحزب أن لفت أنظار الجمهور مرة أخرى حين أدت مهمة تشكيل حكومة جديدة، بعد استقالة مسعود يلماظ كرئيس للوزراء في تشرين الثاني/نوفمبر سنة 1998م، إلى إثارة مسألة دور أكبر الكتل النيابية في البرلمان، أي دور حزب الفضيلة. سارع رئيس الجمهورية ديمريل وقادة الجيش إلى إفهام الجميع بوضوح تام أن ضم الفضيلة إلى أية صيغة من الصيغ الحكومية كان أمراً غير وارد بصورة مطلقة⁽⁸⁴⁾، مما تمخض في كانون الثاني/يناير سنة 1999م، عن قيام بولنت أجويد بتشكيل حكومة أقلية مستندة إلى حزب واحد هو حزب اليسار الديمقراطي (DSP)، تركزت مهمتها الرئيسية على إيصال البلاد إلى الانتخابات المبكرة المقرر إجراؤها في نيسان/أبريل سنة 1999م.

تعرض الإسلام السياسي لنكسة قاسية في الانتخابات حين لم يتمكن حزب الفضيلة (FP) على جمع ما هو أكثر من 15,41 بالمئة من الأصوات التي تُرجمت إلى مئة وأحد عشر مقعداً في المجلس الوطني (البرلمان). وبهذه النتيجة لم يأت الحزب إلاّ في المرتبة الثالثة بين الأحزاب التركية من حيث الضخامة. ومع ذلك فإن الفضيلة كان أفضل أداء من أي من أحزاب يمين الوسط التقليدية. فعلى الرغم من أن الأصوات العلمانية الكمالية بدت محتشدة وملتفتة حول أجويد وحزبه الاشتراكي الديمقراطي (DSP)، فضل ذلك القطاع من الأصوات الأناضولية التقليدية الذي لم يتمكن من التعاطف مع الفضيلة، أن يختار حزب الحركة القومية (MHP) ممثلاً له⁽⁸⁵⁾.

وقد يكون السبب الكامن وراء النكسة الانتخابية متمثلاً أيضاً بالدعوى القضائية المثارة ضد الحزب قبيل الانتخابات⁽⁸⁶⁾. ربما أدى هذا التأكيد لتصميم النخبة الكمالية الجازم على لجم صعود أي إسلام سياسي إلى دفع بعض الناضحين الأناضوليين إلى التحول نحو حزب الحركة القومية (MHP) الذي كان قد انطلق في حملته من تأكيد القيم التقليدية المتأثرة بالدين.

ما لبثت «فضيحة الحجاب» (فضيحة غطاء الرأس النسوي الخاص المعروف باسم التوربان باللغة التركية) في البرلمان أن أفضت إلى تقليص فرص الفضيلة في تجنّب الحظر للأسباب التي أدت إلى إغلاق حزب الرفاه نفسها. ففي الجلسة الخاصة لأداء القَسَم من قبل النواب المنتخبين حديثاً، ظهرت إحدى نواب حزب الفضيلة الثلاث، (مَرْوَة قَواقجي) مغطية رأسها بغطاء خاص، فأحدثت جلبة صاخبة في كتلة حزب اليسار الديمقراطي (DSP) أدّت إلى قطع الاجتماع الاحتفالي. وفيما بعد تبَيَّن أن مَرْوَة كانت قد حصلت على الجنسية الأمريكية قبل أسابيع قليلة دون إعلام السلطات التركية. جرى حرمانها من الجنسية التركية، ما أفضى إلى فقدان تفويضها البرلماني. وقد أدت فضيحة غطاء الرأس هذه إلى تشجيع وكيل النيابة في محكمة الاستئناف على رفع دعوى إغلاق أخرى ضد حزب الفضيلة لتضاف إلى تلك الماثرة من قبل. ولكن الدعوى تضمنت هذه المرة طلباً يدعو إلى طرد جميع نواب الفضيلة المنتخبين من البرلمان⁽⁸⁷⁾. وهذا كله لا يشكل بِشِيرٍ خيراً بالنسبة إلى حزب الفضيلة.

يبدو أن الحملة الكمالية ضد الأصولية الإسلامية كانت فعالة في لجم الاندفاع الإسلامية. غير أنها لم تنجح في إعادة المجموعة الكبيرة من الأصوات المتقلّبة المحبّطة والمستاءة من سجلّ الأحزاب العُلمانية العتيدة إلى معسكر الكماليين. لقد ترسخ الإسلام السياسي بوصفه عنصر أقلية في الحياة السياسية التركية، ولكنه عنصر ذو أهمية لا يستهان به في نظام حزبي ممزق. قد تكون الأسباب التي ساعدت على صعود حزب الرفاه في التسعينيات ما زالت نافذة، وقد يتمكن حزب الفضيلة (الوريث) من التعويل عليها إذا استطاع أن يتغلّب على بعض مشكلاته الداخلية.

الأسباب الكامنة وراء صعود حزبَي الرفاه والفضيلة

ليس للعديد من أسباب صعود الإسلام السياسي متمثلاً بحزب الرفاه إلاّ علاقة غير مباشرة بنظرة الحزب الدينية. كان الصعود شديد التأثير بجملة

التغيرات السياسية والاقتصادية التي تمت في تركيا بعد سنة 1980م، وبالطريقة التي اتبعها الحزب، خصوصاً منذ بداية التسعينيات، في الرد عليها.

أدّى انفتاح البلاد على العالم الخارجي الذي جرى، في المقام الأول، بعد انقلاب سنة 1980م، العسكري عبر لبرلة الاقتصاد وتدويله من جهة، ومن خلال تحديث البنية التحتية، وخصوصاً على صعيد تكنولوجيا الاتصالات من جهة ثانية، إلى دفع عجلة التغيير والتمايز على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي. وفي الوقت نفسه تمخّضت محاولات قيادة الجيش الرامية إلى استعادة الاستقرار في النصف الأول من عقد الثمانينيات، عن طريق إعادة بناء المجتمع من منطلق مفهوم التركيبة التركية - الإسلامية، والإجهاز على الأحزاب السياسية العتيدة عن النزوع نحو نوع من إعادة ترتيب المشهد السياسي بما أدى إلى تعزيز مشروعية الإسلام السياسي. وحين أفضت عملية اللبرلة والتدويل الاقتصاديين، في نهاية العقد، إلى قدر أكبر من اللامساواة الاجتماعية وإلى هجرة متنامية من الأرياف إلى أطراف المدن، كانت قوى الإسلام السياسي هي السّابقة إلى رعاية الخاسرين في عملية التحديث. وكان حزب الرفاه هو الطرف الرابع سياسياً⁽⁸⁸⁾.

وكذلك، فإن إيديولوجية الرفاه القائمة على الدعوة إلى «نظام عادل» وفُرت نموذجاً مضاداً مقنعاً للنتائج «غير العادلة» التي أفرزتها سياسات اللبرلة والتدويل السائدة. كانت الإيديولوجية تدعو إلى التضامن، التناغم، والعدالة، عازفة بقوة على أوتار الروح الجماعية الراسخة في المجتمع التركي⁽⁸⁹⁾. كانت تقييم السياسة على أساس نشاطات دولة قوية متجانسة، وهي فكرة عميقة الجذور في التقاليد السياسية للشعب التركي. غير أن الإيديولوجية الداعية إلى نظام عادل لم تبشر بأية عودة بسيطة إلى الأيام السعيدة القديمة، بل طالبت باستخدام التكنولوجيا لإقامة مجتمع أفضل. لم يَجْرِ سد آفاق الحداثة والتقدم

بل قُدمت في سياق مختلف . وبهذا المعنى تم تقديم المفهوم بوصفه «تقديماً جديداً وتعريفاً أصيلاً للنظام الإسلامي الكوني الشامل»⁽⁹⁰⁾ .

على الرغم من أن إيديولوجية النظام العادل تَنُمُّ، لدى إمعان النظر فيها، عن العديد من الهنات المنطقية، فإنها ما لبثت أن باتت أكثر إقناعاً بصورة متزايدة باضطراب عجزها عن مواكبة الآثار الممزقة لعملية التحديث الاقتصادي والاجتماعي . وكلما بات كل من يمين الوسط ويسار الوسط أكثر تجسيدا لمعنى الفساد السياسي، أصبحت أفكار الرفاه أقوى جاذبية، حتى غدا الحزب قادراً على تقديم نفسه بوصفه ضماناً للحكم السليم والسياسة الشريفة القائمة على النزاهة والصدق .

يمكن اعتبار حزب الرفاه (RP) الحزب الجماهيري الحديث الأول في البلاد، حيث نجح في الجمع بين التكنولوجيا والتوجه إلى الجماهير القاعدية داخل تنظيم هرمي واضح المعالم الهيكلية . «جرى تخصيص قدر هائل من الاهتمام بالتعبئة التدريجية على المستوى المحلي، حيث دأب نشطاء الحزب وممثلوه على التواصل والمثابرة على الكسب التدريجي للتأييد عبر إقامة علاقات وثيقة، مشخصة مع الناخبين المحتملين»⁽⁹¹⁾ . قام الحزب بتنظيم قوائم (كومبيوترية) بأسماء الناخبين والمتعاطفين شارباً بعد شارع، أو على مستوى الأحياء السكنية . ثمة ممثلون خاصون كانوا مكلفين بالاهتمام بشوارعهم أو أحيائهم الخاصة، والمبادرة، عند الضرورة، إلى توفير الدعم لمن كانوا عاجزين عن الاهتمام بأنفسهم، أو لمن كانوا يواجهون صعوبات أخرى . وقد جرى تلخيص هذا العنصر القاعدي بـ«لغة رفاهية» نموذجية من قبل أحد شخصياته القيادية هو نائب رئيس البرلمان السابق ياسين خطيب أوغلو حين قال : «من يعيش مع الشعب، من يفهم الشعب ويشعر بشعوره، يكسب ثقة الشعب وتأييده»⁽⁹²⁾ .

ساهم سجل أكثرية رؤساء البلدية الرفاهيين الذين يضطلعون بـ«مسؤولية الشؤون المحلية لثلثي السكان، أي حوالى أربعين مليون نسمة»⁽⁹³⁾، بعد النجاح الكبير في الانتخابات المحلية التي تمت في آذار/ مارس سنة 1994، مبدئياً في إبراز الوجه الإيجابي للحزب وخليفته. فقد اشتهر هؤلاء بتقديم خدمات عامة مطلوبة بالحاح، بإظهار كفاءة تنظيمية وقدر متواضع من المحسوبية، وبالإجهاز على الفساد المنتشر على نطاق واسع لدى العديد من أسلافهم. لقد درجوا، عموماً، على اعتماد مواقف (براغماتية) ذرائعية من عملية تحقيق السياسات الإسلامية النموذجية. فمثل تلك التدابير يمكن تحقيقها بقدر أكبر بكثير من السهولة في البلدات الأصغر الواقعة في مناطق الأناضول الوسطى أو الشرقية بالمقارنة مع المراكز الحضرية الكبيرة في تركيا الغربية. صحيح أن الحياة العامة في استانبول أو أنقرة لم تشهد كل يوم تغييراً جذرياً بعد وصول رئيسي البلديتين الرفاهيين إلى منصبيهما، غير أن جميع الناس يوافقون على أن استانبول، خصوصاً، أصبحت أكثر نظافة.

على أن رؤساء البلديات هؤلاء حاولوا، ببراعة ودهاء، أن يرسخوا سياسة أشد تأثراً بالإسلام، مثلاً، عن طريق استخدام الموالين في صفوف مفتشي البلدية الذين تكون أحكامهم على ما هو مقبول، كنظام عام، مختلفة إلى حد كبير عن أحكام زملائهم الكماليين⁽⁹⁴⁾. فبعض البلديات الخاضعة لحزبي الرفاه والفضيلة حاولت إلغاء البيوت والملاجئ التي تؤوي النساء اللواتي هجرن أسرن جراً تعرضهن لاضطهاد الأزواج. وثمة بلديات أخرى حاولت استبدال التماثيل والمنحوتات الغربية وغيرها من الأعمال الفنية التزيينية في الأماكن العامة بآثار فنية تؤكد الدين. ومن المألوف أن موظفي البلدية في المراكز الثقافية العائدة للمدن الخاضعة لقيادة حزب الرفاه لا يراعون عادة نظام الزي الرسمي في الجمهورية؛ حيث النساء غالباً ما يكنّ محجّبات مع أغطية رأس خاصة، والرجال غالباً ما يكونون بلحي مقصوصة بطريقة تنم عن انتمائهم لهذه الجماعة

الدينية أو تلك⁽⁹⁵⁾. ولكن هذا كله تم دونما ضجيج أو بما يشبه التسلل خلسة بغية عدم استفزاز الناس الذين كانوا قد صوتوا لحزب الرفاه لا رغبة في قيام نظام سياسي إسلامي بل طلباً للتغيير بصورة عامة.

غير أن وسائل الإعلام التركية ذات التوجُّهات العلمانية، التي حرصت على رصد كل انحراف عن الخط العلماني وأية عودة لممارسة المحسوبية والاستزلام، ظلت تتعقب وتتابع سياسة حزب الرفاه على المستوى المحلي عن كثب. ومن المؤكد أن هذا ساهم في تقديم صورة أكثر واقعية عن ممارسات الحزب السياسية إلى الجمهور. ولكن حقيقة كون الإدارات الرفاهية مبتلية بالهفات نفسها لدى نظيراتها العلمانية لم تمنع قطاعاً واسعاً من الناخبين من إعادة انتخاب إدارتهم الرفاهية - الفضيلية (RP-FP) في انتخابات سنة 1999م، المحلية. لقد احتفظ حزب الفضيلة بالعديد من مناصب رئاسة البلدية التي كان سلفه قد فاز بها قبل خمس سنوات، وحقق نتائج إجمالية أفضل في الانتخابات المحلية، بالمقارنة مع الانتخابات البرلمانية العامة التي جرت في الوقت نفسه. يمكن اعتبار الفوز المتجدد للمرشحين الإسلاميين في انتخاب رئيسي البلدية في استانبول الكبرى وأنقرة الكبرى نجاحاً سياسياً إسلامياً خاصاً.

شكَّلت تعبئة النساء إحدى السمات الخاصة لنشاطات حزب الرفاه⁽⁹⁶⁾. ولتحقيق ذلك قام الحزب بتعيين ممثلات نسوية جرى تنظيمهن في «لجان نسوية»، تركزت مهمتها الرئيسية على نشر الدعاية الحزبية بين ربات المنازل اللواتي يتعذر الوصول إليهن عادة من قبل نشطاء الحزب المذكور. غير أن حركة حزب الرفاه النسوية لم تبق محصورة بالنشاطات المتعلقة بالمهاجرات الريفيات في المدن الكبرى. فنتيجة للحركة التحريرية العامة للطالبات المسلمات في السنوات الأخيرة من عقد الثمانينيات، بدأت نساء الطبقة الوسطى الإسلامية يكتسبن قدراً ملحوظاً من الأهمية⁽⁹⁷⁾.

على الرغم من أن نشاطاتهن ساهمت كثيراً في تشكيل صورة الحزب الحديثة، فإن النساء تعرّضن للاستبعاد من المناصب المفتاحية داخل الحزب ومن الوظائف العامة التي باتت متاحة لأعضاء حزب الرفاه بعد الانتصارات الانتخابية. حتى ممثلي ما يعرف باسم الجيل الحديث الأكثر شباباً من أمثال رجب طيّب إردوغان، رئيس بلدية استانبول الكبرى السابق، أثبتوا أنهم مسلمون تقليديون إلى حد بعيد، يزعمون أن النساء لا يستطعن شغل مناصب عامة مهمة لأن ذلك يتناقض مع الخلق (الطبيعة)⁽⁹⁸⁾. ولكن حزب الرفاه، رغم صراعه الكامن بين الجنسين، حرص، خلافاً لحال الطرق الدينية التقليدية، على توفير مكان محترم للنساء المسلمات يمكنهن من التأثير في شؤون الحياة العامة. وإذعاناً لضغوط الحرس الفتى، قام الحزب بانتخاب بعض النسوة لمناصب حزبية مرموقة وبتعيين مرشحات لانتخابات نيسان/أبريل سنة 1999م، البرلمانية، ثلاث منهن فرن بثلاثة مقاعد في البرلمان التركي^{(99)(*)}.

لم تكن النساء المجموعة الوحيدة التي أثارت الأسئلة حول السياسة الإسلامية التقليدية داخل حزب الرفاه (RP). فقد كان الحزب، وما زال وريثه حزب الفضيلة (FP)، رغم تنظيمه الكفو ونظرته الموحدة، تحالفاً ائتلافياً يضم مجموعة من الفئات والتوجّهات الإيديولوجية داخل التيار العريض للإسلام السياسي، هذه الفئات والتوجّهات التي جمعت بينها قيادة نجم الدين إربكان المسلم بها دون نقاش. وقد بقي الخلاف الأساسي داخل الحزب متمثلاً بالتباين الواضح بين التقليديين وفرسان التحديث⁽¹⁰⁰⁾.

يتألف التقليديون الذين يعرفون باسم «الحرس القديم» أيضاً، من رفاق

(*) كانت المجموعة مؤلفة من الصحفية المحافظة ناظمي إيلبيجا، وهي سيدة عصرية جداً؛ أستاذة العلاقات الدولية بأنقرة أوبا آفغوننج؛ والنشطة الإسلامية المتحمسة مهندسة الكومبيوتر مروة قواقجي التي كانت ستشتهر بسبب «فضيحة غطاء الرأس» التي أثارها في البرلمان التركي. (انظر رقم الهامش المذكور في آخر الكتاب - الناشر).

إيربكان القدامى في قيادة الحزب وأتباعهم . فرجائي قوتان، الزعيم الرسمي للحزب، مثلاً، ينتمي إلى هؤلاء، مثله مثل أوغوزخان أصلي تورك، رئيس كتلة حزب الرفاه البرلمانية السابق. يحرص هؤلاء التقليديون على التمسك بالتراث القومي الإسلامي وبالقِيم القومية عموماً؛ يؤكدون حقوق الجماعة الإسلامية والدولة مقابل حقوق الفرد؛ ويتبنون نظرة عالمية محافظة منتمية إلى تيار يمين الوسط، وهم عادة من ذوي الأصول الريفية. ثمة، في نظرهم، إشارة مساواة بين الهوية الإسلامية والهوية التركية، والتقوى الشخصية متماهية إلى حد كبير مع أحد أنماط الحياة التقليدية. غير أن هؤلاء ليسوا ضد التحديث كما يعبر عنه في التطور التكنولوجي، والتصنيع، وبناء دولة قوية، طالما بقيت هذه التطورات موظفة لخدمة الحفاظ على البنية التقليدية للمجتمع والسياسة دون تغيير.

أما دعاة التحديث فيستلهمون الخطاب السياسي الذي ساد بعد سنة 1980م، ويدعون إلى تبني الأفكار الإسلامية التي تؤكد مفاهيم معينة مثل مفهوم «الامة الإسلامية» أو «العصر الذهبي للإسلام» حين كان الرسول وأوائل الخلفاء يحكمون جماعة المسلمين. يقوم خطابهم على استلهم الفكر الاجتماعي الغربي، خصوصاً عبر اعتماد النقد ما بعد الحداثي لعملية التحديث، ويميلون إلى تأييد الفرد في مجابهته للجماعة والدولة. إنهم يعيدون تفسير الإسلام وفقاً لمعايير التفكير الحديث دون وضع الدين خارج الدائرة الدينية. أما في القضايا الاقتصادية والاجتماعية فنجدهم مؤيدين لمن لا يملكون ضد من يملكون. إنهم من ذوي الأصول الحضريّة (المدينية) ويفضلون أشكال التنظيم والخطاب الحديثة على تراث الانتماء للجماعة والتبعية الصامتة. وبما أن العديد من قادة الجيل الجديد لحزبي الرفاه والفضيلة ينتسبون إلى هذه الجماعة، مثل رجب طيب إردوغان، أو عبد الله غول الذي هو أحد خبراء السياسة الخارجية وأحد نواب رئيس الحزب السابقين، فإن هؤلاء يُعرفون باسم الحرس الفتى في حزب الفضيلة.

تحت تأثير عوامل معينة مثل عملية التحضر السريعة، وانتشار وسائل الإعلام السمعية - البصرية، والتواصل المتزايد مع العالم الخارجي، وهي عوامل نموذجية تميز مسيرة التطور الاجتماعي في تركيا منذ سنة 1980م، نجح حزب الرفاه في إذابة التيارين التقليدي والحدائي داخل بوتقة حزب يتبنى نظرة إسلامية معاصرة. فقد شكّل الإسلام، لا بوصفه ظاهرة لاهوتية، بل بوصفه التعبير الإيديولوجي عن واقع اجتماعي معاصر معين، العروة الوثقى الموحدة، السياق أو الإطار الاجتماعي - الأخلاقي المشترك، واللغة المشتركة التي وفرت إمكانية التعايش والتعاون بين جماعات مختلفة داخل التنظيم السياسي نفسه؛ بين مهاجرين حَضَرين وقرويين من الأرياف، بين قوميين أتراك ووطنيين أكراد، بين مهنيين متعلمين شباب وتجار وحرفيين صغار في سلسلة البلدات المنتشرة في أواسط الأناضول⁽¹⁰¹⁾.

يشكّل الإسلام أيضاً الرابط المشترك الذي يوحد بين ممثلي المراكز الجغرافية المختلفة الممثلة في حزب الرفاه؛ بين ممثلي الأقاليم الكردية في الأناضول الشرقي، جملة المراكز الريفية والتجارية مثل قيصري وقونية في الأناضول الأوسط، وضواحي الأكوخ الواسعة لكل من استانبول وأنقرة⁽¹⁰²⁾(*) . لم يتمكن حزب إيربكان قط من أن يصبح قوة سياسية ذات أهمية في الأقاليم الأكثر تطوراً من الأناضول الغربي، منطقة البحر الأسود الساحلية، والمناطق السياحية الواقعة على شاطئ البحر الأبيض المتوسط حيث القلاع السياسية الحصينة لأحزاب يمين الوسط التقليدية، التي تضم أيضاً تيارات ذات توجهات أكثر ميلاً إلى الدين تخصصها.

(*) على النقيض من الاعتقاد السائد، لم تتحول المناطق الشرقية من الأناضول إلى «منطقة رفاهية» رداً على سياسة الدولة القائمة على القمع المادي، مؤخراً فقط؛ فقد كانت تلك المناطق قد أصبحت قلاعاً «دينية - سياسية» منذ السبعينيات لحزب السلامة القومية (MSP). (انظر رقم الهامش المذكور في آخر الكتاب - الناشر).

وبالتالي، فإن حزب الرفاه وخلقَه لم يمثلًا مجموع التيار الإسلامي في تركيا كما لم يمثلًا التفسير المقبول بصورة عامة للممارسات الإسلامية. غير أنهما كانا يمثلان ما هو أكثر من إسلام سياسي مجرد. لقد شكّلا أيضاً ممثل الاحتجاج الاجتماعي والسياسي لتلك القطاعات التي تواجه صعوبات كثيرة في مواكبة التغييرات الاجتماعية - الاقتصادية الحاصلة من المجتمع التركي. كان الحزبان يمثلان بوضوح فئة الخاسرين الحُضْرَيْن في تلك العملية بصرف النظر عن مدى عمق إيمانهم الديني: «فقط حوالى سبعة بالمئة من الناخبين الذين أدلوا بأصواتهم لصالح حزب الرفاه في [انتخابات كانون الأول/ديسمبر سنة 1995م، البرلمانية] فعلوا ما فعلوه بسبب كون الأخير حزباً ذا توجه ديني»⁽¹⁰³⁾. وبالتالي فإن من الضروري اعتبار ثنائي الرفاه - الفضيلة جزءاً ثابتاً من بنية الحياة السياسية الديمقراطية التركية ذا جاذبية انتخابية قوية، ولو محدودة، خارج حدود الحركات الدينية والدوائر التقليدية الأخرى.

يقودنا هذا إلى مسألة المصادقية الديمقراطية للحزب. هل إسلاميو الرفاه - الفضيلة ديمقراطيون أيضاً؟ هل يقبل الحزب بمبدأ التعددية السياسية؟ ما مدى استعداداه للتنازل عن السلطة بعد التعرض للهزيمة الانتخابية؟ تلك ومثيلاتها هي الأسئلة التي تدفع العديد من الأتراك المتغربين إلى الشك! إن الإجابات ليست سهلة.

ترتبط الديمقراطية في تركيا، أولاً، ارتباطاً لا انفصام له بالعلمانية. فبرأي الكماليين يتساوى تبني العلمانية مع الإيمان بالديمقراطية، ولا بد من اعتبار أية قوة سياسية غير علمانية، بصورة آلية (أوتوماتيكية)، قوة لا ديمقراطية. إنه لموقف قابل للمناقشة من وجهة النظر الليبرالية الديمقراطية التي تشتمل على ما هو أكثر من العلمانية تحت يافطة الديمقراطية. وحتى في السياق السياسي التركي ثمة قوى علمانية في أقصى اليمين يمكن التشكيك بمدى مصداقيتها الديمقراطية. فحتى التوجه الديمقراطي لأكبر القوى العلمانية في تركيا،

الجيش، يمكن إثارة التساؤلات حوله من وجهة نظر ليبرالية ديمقراطية محدّدة، كما سبق لي أن قلت في هذه الدراسة.

ثانياً، لم يسبق لحزب الرفاه قط أن كان شديد الوضوح حول موقفه من الديمقراطية. «ليست الديمقراطية، بنظر بعض الإسلاميين (بمن فيهم بعض أعضاء حزب الرفاه) إلاّ حكم الأكثرية... ونظراً لصفة التعددية العرقية (الإثنية) والطائفية التي تميز المجتمع التركي، يبقى السؤال الذي يتعين طرحه عن حزب الرفاه متعلقاً بالتسامح؛ فالدعوة إلى حكم الأكثرية ليست مساوية للالتزام بالتعددية»⁽¹⁰⁴⁾. لقد دأب قادة الحزب جميعاً على المبالغة في إطراء العلّمانية والديمقراطية، وبحماس شديد أحياناً. بل ولم يترددوا في التظاهر بالدعاية لوجهة النظر العلّمانية عن طريق ترك مسألة تحديد مدى أهمية الدّين في الحياة العامة والخاصة للفرد. غير أن إيديولوجية النظام العادل والخط القومي شيء يفهم عضوي للدولة والمجتمع، فهمّ يكاد لا يتناسب مع مفاهيم الديمقراطية الليبرالية الغربية. أضف إلى ذلك أن تنظيم الحزب والعملية السياسية المتفاعلة داخل الحزب يبقيان شديدي التمرّك حول القيادة مثل نظيريهما في جميع الأحزاب التركية الأخرى وسائر الطرق والجماعات الدينية. ليست ظواهر النقاش المفتوح، ووجهات النظر المعارضة، والانتخابات التنافسية لشغل المناصب القيادية، واردة في القاموس العتيد لممارسات حزبي الرفاه والفضيلة، هذه الممارسات التي يكون أفضل وصف لها، هو القول بأنها ممارسات أبوية تسلطية.

ثالثاً، كانت ممارسة حزب الرفاه الإسلامية السياسية، في الحكم، معتدلة من جميع النواحي. ظلّ الحزب حريصاً على مراعاة قواعد النظام ولم يدعُ صراعه إلى أي تغيير من شأنه إلغاء المؤسسات والتدابير الديمقراطية التي رسختها التقاليد الجمهورية. لم يتسم رد فعله على الإطاحة به من الحكم بالتطرف، بل حرص على التمسك بالأدوار الإجرائية للعملية القضائية في

تصديه لجملة الاتهامات التي وجهها وكيل النيابة العامة إليه . ويبقى حزب الفضيلة شديد الحرص على الالتزام بالخط نفسه، بل وهو يحاول أن يضيف على نفسه قدراً أكبر من الحداثة والانفتاح عبر اعتماد أسلوب أقوى على صعيد تأكيد جملة المبادئ الديمقراطية والجمهورية .

غير أن حزب الرفاه (RP) لم يَسعَ، في أثناء وجوده على رأس السلطة، إلى إحداث تغييرات سياسية جذرية موجهة نحو تحقيق إشاعة سريعة وقوية للديمقراطية في النظام السياسي . فحكومة الرفاه لم تكن أيضاً مناضلة نشطة في سبيل تحسين مراعاة حقوق الإنسان .

يقود هذا كله إلى الاستنتاج الذي يقول: إن ثنائي الرفاه - الفضيلة، ربما كان قوة سياسية إسلامية معتدلة، غير أن ذلك لا يعني بأي شكل من الأشكال أنه، أيضاً، مدافع مقنع عن الديمقراطية في الوقت نفسه . وإذا ما عاد الحزب ثانية إلى السلطة، فإن انتصاره لا يجوز اعتباره تعبيراً عن حصول تحسن لفرص تحقيق المزيد من الديمقراطية في تركيا . وحسب أقوى الاحتمالات لن يكون أي وصول مؤكد إلى هرم الحكم من قبل ثنائي الرفاه - الفضيلة ممكناً إلا في إطار حكومة ائتلافية مع أحد الأحزاب غير الدينية، مفضياً، في أحسن الأحوال، إلى نمط آخر من الحكم الأوتوقراطي الدكتاتوري إذا لم يتم التصدي له بانقلاب عسكري آخر، انقلاب عسكري فعلي وواقعي، أو من نمط انقلابات ما بعد الحداثة، كما حصل في ربيع سنة 1997م .