بحوث ودراسات

ما بعد الإسلاموية في تركيا: سياق التحوُّل

المظاهر والدلالات

مصطفى ادردور

مركز نهوض
للدراسات والبحوث

جميع الحقوق محفوظة 2021

All rights reserved © 2021

ما بعد الإسلاموية في تركيا: سياق التحوُّل

المظاهر والدلالات

مصطفـى ادردور [1]

(1) باحث في تاريخ تركيا المعاصر - جامعة محمد الخامس، الرباط/ المغرب.

الفهرس

مقدمة 4

أولًا: خلفية نظرية 6

ثانيًا: السياق العام لتحوُّل الإسلاموية التركية 8

السياق الداخلي والعوامل الذاتية 9

أ. ثورة الطباعة والنشر والإعلام 9

ب. دور المثقفين الإسلاميين 11

ج. ظهور البرجوازية الإسلامية 13

د. "دور عملية "28 فبراير 16

2. السياق الخارجي 81

ثالثًا: معالم التحوُّل في فكر ما بعد الإسلاموية وممارستها .. 19

على مستوى الخطاب 91

على مستوى الممارسة 32

خلاصة 24

مقدمة

على غرار كل الأيديولوجيات السائدة في العصر الحديث، لم تكن الأيديولوجية الإسلاموية في السياق التركي بمنأى عن تأثير التحولات العالمية التي طبعت العقدين الأخيرين من القرن العشرين، خاصةً تلك التحولات المرتبطة ارتباطًا وثيقًا بموجات التحوُّل الديمقراطي وظاهرة العولمة وامتداداتها الاقتصادية والثقافية والقيمية. ففي ظل هذا السياق الكوني، فضلًا عن تأثير عوامل داخلية وذاتية، شهدت الأيديولوجية الإسلاموية التركية تطورًا وتحولًا لافتًا انعكس في تفسيراتها وخطابها الفكري والأيديولوجي، وفي مستوى ممارساتها العملية في الحقلَيْن السياسي والاجتماعي، مُعلنةً عن بروز ما اصطلح على تسميته في الدوائر الفكرية بـ "ما بعد الإسلاموية" أو "الإسلاموية الجديدة". لذلك وبالنظر إلى أهمية وخصوصية الإسلاموية التركية، التي مثلت مصدر إلهام للعديد من النماذج الإسلاموية في العالم العربي والإسلامي، كان من البديهي أن يثير تحوُّلها انتباه المجتمع الأكاديمي، سواء داخل تركيا أو في الدوائر البحثية الغربية، حيث سعى الباحثون والمهتمون إلى دراسة هذا التحوُّل وتحليله وتقييمه بعناية في سبيل فهم خلفياته وسياقات حدوثه والمظاهر التي تجسده في الواقع السياسي والاجتماعي الراهن.كما سعى هذا الاهتمام إلى تلمُّس حدود التحوُّل الطارئ وأبعاده في فكر ما بعد الإسلاموية التركية وممارستها قياسًا على سلفها، الإسلام السياسي أو الإسلاموية التركية.

وإذا كانت «ما بعد الإسلاموية» في الحالة العربية ظاهرةً مستجدةً ارتبطت أساسًا بسياق الربيع العربي وما تولَّد عنه من تحولاتٍ كبيرةٍ في بعض الدول التي اجتاحتها الثورات والاحتجاجات الشعبية، فإن نظيرتها التركية قد سبقتها بعقود، ولها امتداد تاريخيٌّ أقدم يعود إلى العقدين الأخيرين من القرن الماضي. فقد نشأت أولى بوادر «ما بعد الإسلاموية» في تركيا -في مستواها التنظيري والفكري على الأقل- منذ ثمانينيات القرن الماضي، حيث جسَّدتها كتابات وتنظيرات نخبة من المثقفين الإسلاميين الذي سعوا إلى إعادة تصوُّر الإسلام في سياق الحداثة، وفي ارتباطٍ بالتحولات الاقتصادية والثقافية الكونية، وذلك من أجل تقديم لغة سياسية عصرية للإسلام وتكييف الفهم الإسلاموي الحركي مع واقع متسارع التحوُّل والتغيُّر. إلَّا أن عقد التسعينيات -لا سيما أخرياته- قد شكَّل بحقٍّ الفترةَ التي تبلورت فيها ملامح «ما بعد الإسلاموية» التركية في سياقٍ داخليٍّ طُبع بانقلابٍ عسكريٍّ ناعمٍ ضد حزب الرفاه الحاكم عام 1997م. وكان هذا التدخل العسكري عاملًا حاسمًا دفع قادة الحركة الإسلاموية إلى إعادة التفكير وممارسة نوعٍ من النقد الذاتي والمراجعة الفكرية لجزءٍ كبيرٍ من قناعاتها الفكرية وممارساتها السياسية التي كانت تعتبر بحكم الركائز في الفكر الأيديولوجي الإسلاموي.

تنطلق هذه الورقة البحثية من فرضية أساسية مفادها أن تطوُّر الأيديولوجية الإسلاموية وبروز «ما بعد الإسلاموية» في تركيا لم يكن وليد اللحظة الراهنة المرتبطة بظهور حزب العدالة والتنمية واستئثاره بالمشهد السياسي كما يعتقد البعض، بل هو تحوُّل ذو امتدادٍ تاريخيٍّ تعود جذوره الفكرية والفلسفية إلى عقد الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي. ومن جهة ثانية، فإن هذا الانتقال الأيديولوجي لم يكن تحولًا طوعيًّا وإراديًّا نابعًا من قناعات قيادات الإسلام السياسي التركي، بل كان إفرازًا لسياقاتٍ داخلية خاصَّة وأخرى خارجية أملت مجتمعة حتميَّة التحوُّل في الفكر الإسلاموي الحركي وممارساته السياسية بالشكل الذي يجنِّب تشكيلاته الحزبية تدخلات المؤسسة العسكرية وقمعها، ويُكسبها في الوقت ذاته شرعيةً قانونيةً للانخراط في الحياة السياسية، لتصبح أحد مكونات المشهد السياسي والاجتماعي في الجمهورية العلمانية. كما تسعى الورقة إلى تأكيد فرضية الدور المحوري لنخبة المثقفين الإسلاميين في هذا التحوُّل من خلال مؤلفات وكتابات تنظيرية مختلفة شكَّلت إطارًا نظريًّا وفلسفيًّا لبعض تيارات الإسلاموية، ممهدة لبروز «ما بعد الإسلاموية» بدءًا من أواخر عقد التسعينيات، وهو ما جسدته نسبيًّا أدبيات الخطاب الأيديولوجي لحزب الفضيلة خلال عمره القصير ما بين عامي 1999 و2001م، وبدرجة أقوى مثيلتها لدى حزب العدالة والتنمية بدءًا من عام 2001م.

إن استقصاء موضوع «ما بعد الإسلاموية» في الحالة التركية يثير الحديثَ -بشكل مباشر- عن حزب العدالة والتنمية الحاكم، باعتباره أكثر النماذج السياسية تعبيرًا وتجسيدًا لتيار «ما بعد الإسلاموية» في السياق التركي الراهن. فالتحوُّل اللافت في الخطاب الفكري والممارسة السياسية للحزب، قياسًا على أسلافه من الأحزاب الإسلاموية[1]، كان العامل الحاسم الذي أسهم في توسيع قاعدته الاجتماعية وجعله أكثر قبولًا بين مختلف مكونات المجتمع، بما فيها بعض القطاعات المحسوبة على الدوائر العلمانية نفسها، ومكَّنه ذلك من الاستئثار بالمشهد السياسي على امتداد العقدين الأخيرين. لذلك تنتهج هذه الورقة البحثية -لتوضيح كل ما سبق- مقاربةً تاريخيةً تعتمد نهجًا وصفيًّا وتحليليًّا للأفكار والمواقف، لمحاولة تسليط الضوء على جانبٍ من تطوُّر الأيديولوجية الإسلاموية التركية وبروز «ما بعد الإسلاموية»، وتحديد السياق العام لهذا التحوُّل، وإبراز أهم تجلياته في الفكر السياسي الإسلاموي التركي. فما هو السياق العام الداخلي والخارجي لتحوُّل الإسلاموية التركية وبروز «ما بعد

(1) في أواخر عقد الستينيات، شهدت تركيا تشكيل حركة سياسية ذات مرجعية إسلامية أُطلق عليها «حركة الرأي الوطني» (Millî GörüŞ) بزعامة نجم الدين أربكان. وقد شكَّلت هذه الحركة الرَّحِم الاجتماعية والتنظيمية لانبثاق معظم الأحزاب السياسية الإسلاموية في تركيا، حيث أسَّست خمسة أحزابٍ سياسية كان تسلسلها الزمني على الشكل التالي: حزب النظام الوطني (1971-1070م)، وحزب السلامة الوطني (1981-1972م)، وحزب الرفاه (1998-1983م)، وحزب الفضيلة (-1997 2001م)، وحزب السعادة (-2001 حتى الآن).

الإسلاموية»؟ وما أبعاد تأثير المثقفين الإسلاميين الأتراك في تطوُّر الخطاب السياسي الإسلاموي؟ وما أبرز تجليات تطوُّر الفكر الإسلاموي التركي خلال العقدين الأخيرين على مستوى الخطاب والممارسة؟

أولًا: خلفية نظرية

تُعَدُّ المسألة المفاهيمية من أكبر الإشكاليات التي تواجه الباحث، لا سيما إذا تعلَّق الأمر بمفاهيم فضفاضة تفتقد الإجماع حول تعريفٍ دقيقٍ وموحَّد، كما هو الحال عند التعامل مع مفاهيم من قبيل «الصحوة الإسلامية»، و«الإسلاموية» أو «الإسلام السياسي»، و«ما بعد الإسلاموية»، وغيرها من المفاهيم ذات الارتباط بالحقل الدلالي نفسِه الذي يتصل بالعمل الإسلامي الحركي المنظَّم في المجالَيْن السياسي والاجتماعي. ومما يزيد الأمر صعوبةً وتعقيدًا بخصوص هذه المفاهيم هو أنها تحتمل حمولات ومعاني متداخلة أحيانًا، ومتباينة ومتناقضة أحيانًا أخرى، وهو ما يجعل استخدامها بالمعنى نفسِه ينطوي على خلطٍ مفاهيميٍّ كبيرٍ قد تفضي تحليلاته إلى نتائج مجانبة للحقيقة، ولا تعبِّر عن حقيقة الظاهرة الإسلاموية وعمقِها بدقَّة.

وحتى في ظل غياب الإجماع حول تعريف موحَّد لمفهومي «الإسلاموية» و«ما بعد الإسلاموية»، وتعدُّد مظاهر التداخل والتمايز بينهما، نصادف أنهما أكثر المفاهيم استخدامًا في الأدبيات السياسية والفكرية، سواء العربية منها أو الغربية، وذلك للإحالة على توجهات ومواقف سياسية ذات سمات وخصائص فكرية أو تنظيمية تنهل بالأساس من المرجعية الدينية الإسلامية. فعلى الرغم من الجدل الواسع حوله والانتقادات التي وُجِّهت له ولمستخدميه، فإن مفهوم «الإسلاموية» يظلُّ أكثر المفاهيم انتشارًا ورواجًا للتعبير عن ظاهرة الحركات السياسية ذات المرجعية الإسلامية في العالمَيْن العربي والإسلامي. وكما أكَّد الباحث الفرنسي فرونسوا بورجا، فإن تعبير الإسلاموية يظل مصطلحًا غير صالحٍ للاستعمال وعاجزًا عن التعبير بصدقٍ عن حقيقة الظاهرة الإسلاموية، كون الظواهر المرتبطة بالإسلام التي تتأثر به أكثر شموليةً من المصطلح ذاته، واقترح بورجا تعريفًا خاصًّا للإسلاموية، معتبرًا إياها «**الانطلاق من المفردات الإسلامية التي تلجأ إليها الطبقات الاجتماعية التي لم تتأثر بالتحديث، وتعمل هذه الطبقات من خلال مؤسسات الدولة أو مؤسسات المعارضة على تقديم مشروع سياسي بديل للنقل الكامل للتجربة الغربية**» (بورجا، 2001، ص 72-71). أما الكاتب التركي إحسان يلماز، فيرى أن الإسلاموية أيديولوجية دينية ترتكز على الاستخدام الفعَّال للإسلام في السياسة انطلاقًا من كون هذا الأخير ليس دينًا فحسب، بل هو نظام سياسيٌّ أيضًا، أي دين ودنيا، وعرفها بأنها «**شكل من أشكال استخدام الإسلام من قِبل الأفراد والجماعات والمنظمات التي تسعى إلى تحقيق أهداف سياسية. إنها توفر استجابات سياسية للتحديات المجتمعية المطروحة اليوم عبر تخيل المستقبل، وترتكز على أُسس ومفاهيم مستعارة أساسًا من التقاليد الإسلامية**» (Yilmaz, 2011, p.248-249).

وبما أن مجال هذه الورقة البحثية لا يتسع لتفصيل مفهوم الإسلاموية وعرض أهم التعريفات التي أُعطيت له من قِبل الباحثين المتخصِّصين، وحتى من بعض زعماء هذا التيار أنفسهم، فإنه يمكن التأكيد أن تعدُّد التعريفات واختلافها وتمايزها أحيانًا، فضلًا عن التباينات والاختلافات التي تسِمُ تطبيقات نماذج الإسلاموية في السياقات المختلفة، يعكس بشكلٍ واضحٍ أن الإسلاموية ما زالت مفهومًا مثيرًا للجدل والنقاش؛ وذلك بسبب الاختلاف في وجهات وزوايا النظر وفي الخلفية الفكرية للباحثين والمهتمين بالظاهرة. فعلى الرغم من استخدامه الواسع على مدى العقود الأخيرة، يلاحظ أن التمييز في بعض التعريفات بين «الإسلام» و«الإسلامي» و«الإسلاموية» غير واضحٍ أحيانًا ويصعب تلمُّس حدوده، حيث يستخدم بعض الكتَّاب هذه المفاهيم بالتبادل وكمرادفاتٍ لبعضها في حالاتٍ كثيرة، وهو ما يسقطها في أخطاء الخلط والتناول السطحي للظاهرة. ولتجاوز هذه الإشكال المفاهيمي، منهجيًّا على الأقل، تتناول هذه الورقة البحثية «الإسلاموية» بوصفها ظاهرةً مركَّبةً متعدِّدة الأبعاد والخصائص تحيل على كل التيارات والحركات السياسية والاجتماعية والمواقف الفكرية التي تؤسس أهدافها وخطابها الفكري على أُسس دينية إسلامية، وتسعى إلى الوصول للسلطة، بغيةَ إعادة تشكيل المجتمع وَفق تصورها الخاص في سبيل إقامة الشرع وإرساء نظام الحكم الإسلامي، من منطلق أن الإسلام نظام حياة شامل، أي دين ودولة، وليس مجرَّد طقوس وعبادات فقط.

وعلى غرار مفهوم «الإسلاموية»، يُعَدُّ تناول مفهوم «ما بعد الإسلاموية» أكثر صعوبةً وتعقيدًا؛ لأنه لا يزال مفهومًا مثيرًا للجدل والنقاش في الدوائر الفكرية والأكاديمية، في الغرب والعالم الإسلامي على السواء. إن الصعوبة التي يطرحها المفهوم لا تنبع فقط من غياب الإجماع حول تعريف دقيق وموحَّد له بسبب رحابته وتشعُّب أبعاده وامتداداته، بل أيضًا بسبب الحساسية التي يثيرها، والرفض الذي يقابل به من قِبل المفكرين الإسلاميين، الأتراك منهم على وجه الخصوص. فقد اختلف الباحثون والمفكرون في تعريف «ما بعد الإسلاموية»، وتباينت آراؤهم في تفسير بروزها بين من اعتبرها دليلًا على فشل المشروع السياسي والمجتمعي للإسلاموية (Roy, 1992)، ومؤشرًا لوصولها إلى الطريق المسدود في سياقات وتجارب عديدة (إيران، مصر، الجزائر، تونس، تركيا...). ويُعَدُّ آصف بيات ممَّن يؤكدون هذا الطرح حينما وصف «ما بعد الإسلاموية» بأنها «**حالة سياسية واجتماعية استنفدت فيها الإسلاموية جاذبيتها، وفَقَدت طاقاتها ورموزها ومصادر شرعيتها حتى بين مؤيديها المتحمسين**» (Bayat, 2007, p. 18). وعلى نقيض الرأي الأول، اعتبرها آخرون نتيجةً طبيعيةً في مسار تطوُّر الفكر السياسي لدى الأفراد والجماعات، بل هي مظهر قويٌّ يجسد نضج الإسلاموية وقدرتها على التأقلم مع سياقاتها السياسية والاجتماعية والاندماج في الحداثة ومسايرة التطورات التي يفرضها عصر العولمة.

وعلى العموم ودون الغوص في تفاصيل الإشكالية المفاهيمية، يمكن القول: إن بروز "ما بعد الإسلاموية" يعكس في أحد جوانبه تطورًا في الفكر السياسي الإسلاموي، وذلك في تفاعلٍ وارتباطٍ بسياقاته الداخلية والخارجية، كما توضح ذلك العديد من النماذج في الدول والأقطار الإسلامية. فهي تجسد قدرة الفاعلين الإسلامويين في تجارب عديدة -لعل تركيا أبرزها- على إعادة صياغة تكتيكية لمشروع العودة إلى الإسلام وتحديثه، من أجل الاندماج في النظام السياسي القائم، ومسايرة المستجدات الطارئة في العالم، ومحاولة التأقلم معها. وبناءً على هذا الفهم، يمكننا تناول «ما بعد الإسلاموية» لا كقطيعة أو كنقيض للإسلاموية أو إعلان رسمي بإفلاسها أو موتها، بل كمشروع سياسي وفكري مستمر مع بعض التغييرات والمراجعات لبعض القناعات والمواقف السابقة، فضلًا عن الاختلاف والتطوير في أساليب العمل ومصادر الشرعية المعتمدة.

لقد تشكَّلت «ما بعد الإسلاموية» في وقتٍ أدرك فيه قادة الإسلاموية ومفكروها مكامنَ الخلل والقصور في حركتهم وأيديولوجيتهم في مساعيهم الحثيثة للوصول إلى الحكم (أو حتى خلال ممارستهم للحكم كما تبيَّن ذلك تجربة حزب الرفاه في تركيا)، وهو ما أملى عليهم ضرورة إعادة تقييم وصياغة أطروحاتهم ومواقفهم السياسية لتتوافق مع طبيعة النظام السياسي القائم. وقد أكَّد آصف بيات هذا المعنى في أحد تعريفاته، حينما وصف ما بعد الإسلاموية بأنها «**مشروع سياسي أو محاولة واعية لتشكيل مفهوم ووضع استراتيجية حول منطق وأشكال تجاوز الإسلاموية في المجالات الاجتماعية والسياسية والفكرية**» (Bayat, 2007, p. 19). ففي التجربة التركية التي هي موضوع ورقتنا البحثية، سعى بعض قادة الحركة الإسلاموية ومفكريها -بتأثيرٍ من القيود الصارمة التي تفرضها الجمهورية العلمانية على استخدام الدين والرموز الدينية في الحياة العامة- إلى تحديث أيديولوجيتهم ورؤاهم الفكرية وتجديد خطابهم السياسي، عبر التأكيد على بعض المفاهيم والقيم ذات الأصول الغربية، من قبيل الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان والمسؤولية الأخلاقية...، وهذا ما تسعى الورقة البحثية إلى رصد مظاهره وتحديد سياقات حدوثه.

ثانيًا: السياق العام لتحوُّل الإسلاموية التركية

يشدِّد معظم الأكاديميين والباحثين على دور العولمة وموجة الدمقرطة وما بعد الحداثة وفشل بعض تجارب الحكومات الإسلاموية في الخارج (إيران، السودان، أفغانستان...) باعتبارها العوامل الرئيسة التي أثَّرت في تحوُّل الإسلاموية التركية خلال العقود الأخيرة. إلَّا أن الإقرار بدور هذه العوامل السالفة وتأثيرها يجب ألَّا يثنينا عن أخذ المتغير الاجتماعي والثقافي والاقتصادي المحلي بعينِ الاعتبار في أيِّ محاولة تتوخى تفسير التحوُّل لدى الإسلاموية التركية ورصد تجلياته في الواقع السياسي والاجتماعي للجمهورية. فعلى خلاف معظم التجارب في السياقات العربية، التي ارتبط

فيها تحوُّل الإسلاموية بسياق أحداث الربيع العربي وما بعدها، يرتبط تحوُّل الإسلاموية في الحالة التركية بخلفية تاريخية واجتماعية وسياسية وفكرية خاصة، بدأت فصولها الأولى منذ عقد الثمانينيات واستمرت على امتداد عقد التسعينيات. وقد أسهمت هذه العوامل مجتمعة في إعادة صياغة مقومات الأيديولوجية الإسلاموية بشكلٍ أفرز تنظيمات وجماعات إسلاموية مختلفة يميزها الجمع بين القيم الدينية المحافظة ومفاهيم الفلسفة السياسية الغربية، أبرزها حزب العدالة والتنمية الذي تسيَّد المشهد السياسي منذ نشأته عام 2001م. وكما يشير هاكان يافوز، فإن تحوُّل الإسلاموية التركية يمثل «ثورة محافظة؛ لأنها تسعى إلى الحفاظ على التقاليد المحافظة في تركيا بشكل عام» (Yavuz, 2009, p. 13)، لكن دون أن يمنعها ذلك من استلهام بعض الأفكار والمفاهيم ذات الأصل الغربي وإعادة تفسيرها وَفق منطلقاتها الدينية وملاءمتها مع واقع الجمهورية العلمانية.

ظلَّت معظم مكونات الإسلاموية التركية لعقودٍ مديدةٍ تعتمد أفكارًا وقناعات أيديولوجية غير متجانسة مع الطبيعة السياسية العلمانية للنظام في تركيا. وكانت المعارضة والمواجهة هي المصطلحات الرئيسة المؤطرة لمواقف وممارسات معظم مكونات الإسلاموية التركية في علاقتها بهذا النظام السياسي وأساسه العلماني. لكن المتغيرات الدولية والتحولات الداخلية، التي طرأت بدءًا من عقد الثمانينيات وعلى امتداد عقد التسعينيات من القرن الماضي، أثرت تأثيرًا كبيرًا في عدد من الجماعات الإسلاموية المختلفة ودفعتها إلى مراجعة خطاباتها وأفكارها ومواقفها وتطويرها، فأصبحت مفاهيم من قبيل المجتمع المدني والتعدُّدية والعلاقة بين الإسلام والديمقراطية مفاهيمَ أساسيةً في قاموس هذه الحركات ومكونًا أساسيًّا في خطابها الفكري. ويجب التنبيه في هذا الصدد إلى عدم أخذ كل ما يرد في هذه الورقة البحثية بخصوص تحوُّل الإسلاموية بمنطق العموم والإطلاق، الذي يعني أن التحوُّل قد شمل كلَّ مكونات الحركة الإسلاموية في تركيا، بل نشير إلى أن هناك حركات وجماعات دينية وأحزابًا سياسية ذات مرجعية إسلامية -رغم قلَّتها- ظلت ملتزمةً بخطابها التقليدي ومحافظةً على زخمها الراديكالي المناهض للنظام، إلَّا أن موقعها في الهامش جعلها دون أيِّ تأثير يُذكَر في الواقع السياسي والاجتماعي للجمهورية.

السياق الداخلي والعوامل الذاتية:

أ. ثورة الطباعة والنشر والإعلام:

شهدت الجمهورية التركية خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين ثورةً في وسائل الإعلام والنشر والطباعة، وطفرةً في التعليم، كان لها جميعًا دور مؤثر في التحوُّل التاريخي في الهوية الدينية التقليدية لعددٍ من القطاعات الإسلاموية نحو هوية سياسية جديدة أكثر عقلانيةً وانفتاحًا.

فقد مثَّلت السنوات التي تلت الانقلاب العسكري عام 1980م مرحلةً حاسمةً في تطور العديد من المجالات في الجمهورية التركية، بما فيها قطاعات الإعلام والنشر والطباعة والتعليم. فخلال هذه الفترة، عرفت وسائل الإعلام طفرةً نوعيةً كبيرةً، واتسعت فرص التعليم، وتزايد عدد المطبوعات الإسلامية، كما تضاعف عدد دور النشر في تركيا. وكان اهتمام الدوائر الإسلاموية بهذه المجالات يعكس تزايد الوعي لديها بأهمية الوسائل السمعية البصرية وتأثير الكلمة المكتوبة في المجتمع بدلًا من الطرق التقليدية المرتكزة على الخطاب الشفهي. فعلى امتداد عقود طويلة، كانت الطباعة والتعليم حكرًا على مؤسسات الدولة؛ إذ كانت أكثر الوسائل فعاليةً في برنامج التحديث الكمالي من أجل تنظيم المجتمع وصياغته من منظور علماني. لكن بدءًا من عقد الثمانينيات اتجهت معظم الجماعات الإسلاموية إلى استخدام الأدوات والوسائل نفسها لتحدي أيديولوجية الدولة المهيمنة وإعادة اكتشاف الإسلام المحلي والشفوي في الحياة الحضرية التركية (Yavuz, 2003, p. 105).

هيمنت الجماعات الإسلاموية بدءًا من عام 1983م على سوق الطباعة والنشر في تركيا، سواء من حيثُ عدد دور النشر التي اكتسبت شهرةً كبيرةً وتمتَّعت بمكانةٍ رائدةٍ في سوق النشر، أو من حيثُ حجم الكتب المطبوعة والصحف والمجلات المنشورة. وقد كان الانخراط في مجال الطباعة والنشر نابعًا من قناعة راسخة لدى الجماعات الدينية بأهمية هذه الوسائل العصرية وحجم تأثيرها الكبير في قطاعاتٍ واسعةٍ من المجتمع، وفي توسيع دائرة التأثير لتشمل القطاعات الاجتماعية الأقل تعليمًا في هوامش الحواضر الكبرى. وقد برَّر محمود أسعد جوشانMahmud Esad CoŞan -شيخ جماعة إسكندرباشا النقشبندية- الاهتمام المتزايد من الجماعات الدينية بأنشطة الطباعة والصحافة في جوابٍ له على أحد الأسئلة في الموضوع بقوله: «**لماذا أشارك في مجلة؟ لأن هذه الخدمة أكثر أهميةً وتأثيرًا. في المسجد، عندما ألقي خطبةً، يكون أمامي حوالي ألفين أو ثلاثة آلاف شخص. وهذا عدد غير كافٍ... إن وسيلة الصحافة أهمّ. فنحن لا نستطيع فصل أنفسنا عن الأنشطة والأحداث اليومية**» (Yavuz, 2003, p. 104). أما ما يخص موضوعات واهتمامات هذه الدور والمنشورات الإسلامية، فيلاحظ أنها ركَّزت خلال عقد الثمانينيات على القضايا الدينية والتاريخ الإسلامي والعلاقة بين العلم والدين وقضايا الأسرة والمرأة والمجتمع، لكن بدءًا من عقد التسعينيات اتَّجه تركيزها نحو قضايا أخرى، مثل الحداثة الإسلامية، ونقد الاستشراق، والمناهج الجديدة في العلوم الانسانية والاجتماعية (Yavuz, 2003, p. 111).

وبالإضافة إلى قطاع الطباعة والنشر، اتجهت الجماعات الدينية إلى العمل الإذاعي والتلفزيوني وإنشاء قنواتها الإعلامية الخاصَّة. فبحلول عام 1994م، كان في تركيا 525 محطة إذاعية وتلفزيونية خاصة، امتلكت منها الجماعات الدينية 19 محطة تلفزيونية و45 محطة إذاعية، وكانت المحطات

الإذاعية التابعة لبعض الطرق الصوفية -مثل النقشبندية والنورسية- هي المحطات الأكثر شعبيةً وتأثيرًا (Yavuz, 2003, p. 104). وقد أسهمت هذه الوسائل الإعلامية الحديثة بدورٍ مهمٍّ في إنتاج أفكار الحركات الإسلاموية المختلفة ونشرها وتعميم المعرفة الدينية بين قطاعات المجتمع المختلفة، خاصةً الفئات المهمَّشة في ضواحي المدن الكبرى وأعماق الأناضول، وشكَّلت في الوقت نفسِه قناة فعَّالة لتوجيه الانتقادات للدولة ونظامها السياسي.

أسهمت ثقافة النشر والطباعة -جنبًا إلى جنب وسائل الإعلام السمعية البصرية واتساع فرص التعليم العام- في كسر وتجاوز تلك العلاقة العمودية التقليدية في نشر ونقل المعرفة الدينية بين الشيخ والمريد، تلك العلاقة التي ترسخت لقرون عديدة، واستعيض عنها بمعرفة إسلامية جديدة تنتشر وتتجسد أفقيًّا عبر الصورة السمعية البصرية والكلمة المسموعة والنص المكتوب. كما مثَّلت هذه الوسائل الجديدة قنواتٍ مهمَّة لبناء وصياغة الوعي الإسلامي الجماعي لدى الجماعات الدينية المختلفة، وأسهمت في نشر طرق ورؤى جديدة لفهم الدين والحياة والمجتمع بطرقٍ عصرية، بعيدًا عن النظرة التقليدية الموروثة عن الفترة العثمانية. لقد حولت وسائل النشر والطباعة والإعلام تركيا من الإسلام الشعبي التقليدي الشفهي إلى إسلام نصِّي حضري أكثر عقلانيةً وانفتاحًا، ومن الإسلام القائم على مركزية العلماء والشيوخ إلى مجتمع نصِّي حضري مثقف يقوم على الطباعة والكلمة المكتوبة (Yavuz, 2003, p. 107-108).

كانت كل هذه التطورات ذات أهمية كبيرة في إنتاج معرفة إسلامية متنوِّعة من خلال تقديم تفسيراتٍ متعدِّدة ومتنافسة للإسلام، متجاوزة بذلك التفسيرات الاحتكارية والتقليدية للشيوخ والطرق الصوفية. كما وفرت للمفكرين الإسلاميين مساحاتٍ خاصَّة خارج هيمنة الدولة والشيوخ التقليديين، فأسهموا بقراءاتهم وتنظيراتهم العصرية في توفير الأرضية الفكرية والفلسفية لتحوُّل الإسلاموية خلال السنوات اللاحقة.

ب. دور المثقفين الإسلاميين:

إن تطوُّر الخطاب السياسي للحركة الإسلاموية التركية، يرجع في المقام الأول إلى تأثير ودور النُّخب الإسلامية المثقفة التي أسهمت عبر أطروحاتها وتفسيراتها العصرية وقراءاتها النقدية للمشروع الفكري للحركة الإسلاموية التركية- في ميلاد توجُّه "ما بعد الإسلاموية". فمنذ عقد الثمانينيات من القرن الماضي، شهدت الحياة الفكرية -التي هيمن عليها المفكرون العلمانيون منذ قيام الجمهورية- اختراقًا قويًّا وبروزًا لافتًا لطبقة جديدة من النُّخب الإسلامية المثقفة داخل الفضاء السياسي والفضاء الاجتماعي التركيَّيْن. وتكْمُن أهمية هذا التطور في كسر المفهوم التقليدي الكمالي لتعريف المثقف الذي اقترن غالبًا بتبنِّي الأيديولوجية الكمالية العلمانية، والتشبُّع بقيم الحداثة

الغربية، والإيمان بحتمية اعتمادها في كل مناحي الحياة. وكما يؤكِّد ميشيل ميكر Michel Meeker: «**خلال العقود الأخيرة، كان مفهوم «المثقف» يشير إلى الكاتب العلماني. فالمثقف قد يكون إنسيًّا، عقلانيًّا، ليبراليًّا، ماركسيًّا أو قوميًّا، لكنه بالتأكيد لم يكن أبدًا إسلاميًّا**» (Eligür, 2010, p. 209). ويحيل مصطلح "المثقف الإسلامي المعاصر" في السياق التركي إلى فئة من المثقفين تميَّزوا بكونهم "حداثيين" في التعامل مع القضايا المعاصرة رغم خلفيتهم الفكرية الإسلامية. فهم "إسلاميون" لأنهم سعوا إلى دراسة القضايا المعاصرة من وجهة نظرٍ إسلامية، و"مثقفون" لأنهم على غرار المثقفين العلمانيين يستوحون الفكر النقدي الغربي -إلى جانب الإسلام- لنقد النظام السياسي والاجتماعي القائم (Yavuz, 2003, p. 112) ويعتمدونه في صياغة رؤاهم وأطروحاتهم الفكرية.

وقد ارتبط ظهور طبقة المثقفين الإسلاميين بسياق التحولات السياسية والاقتصادية والسوسيو-ثقافية لفترة ما بعد انقلاب عام 1980م. فهم ينحدرون من أُسر ريفية في المقاطعات الأناضولية، حيث تلقوا تعليمهم في المدارس الابتدائية والمتوسطة في هذه المقاطعات، ثم التحقوا في وقتٍ لاحقٍ بأنقرة أو إسطنبول لإتمام تعليمهم العالي في الجامعات التركية، ومنهم من تلقى تعليمه الجامعي في الجامعات الغربية. لكن رغم كون معظمها من خريجي الجامعات الحديثة، حيث تهيمن الأيديولوجية الكمالية العلمانية، فإن هذه النُّخب اعتبرت الإسلام هويةً رئيسةً للأفراد كما الجماعات، وقدَّمت تفسيرات جديدة للإسلام في سياق الحداثة والتحولات التي فرضتها العولمة. كما ركَّزت على معالجة كل القضايا السياسية مثار الجدل من خلال الإسلام والمفاهيم الإسلامية الأصيلة. وقد طوَّرت هذه النُّخب أطروحات فكرية أفرزت ميلاد خطاب إسلاموي جديد، كان من أبرز ملامحه مراجعة العديد من الأفكار والقناعات الراسخة في الخطاب الإسلاموي التركي، لا سيما في قضايا جوهرية من قبيل موقع الإسلام في الدولة، والديمقراطية، والعلمانية، وحقوق الإنسان...

لقد كان لهذه النُّخب الإسلامية المثقفة -مثل علي بولاتش وعصمت أوزيل ورسيم أزدينرين وخير الدين كرامان وغيرهم- تأثيرٌ حاسمٌ في تحوُّل الخطاب والفكر السياسي الإسلاموي وتطوُّره لدى معظم مكونات الحركات الإسلاموية في تركيا، لا سيما تلك التي تعتمد النشاط السياسي أو العمل الاجتماعي أسلوبًا للعمل والفاعلية داخل الدولة والمجتمع. فقد دشَّن هؤلاء منذ عقد الثمانينيات عملية نقد عميقة من داخل الإسلام متعلِّقة بالتفسيرات الإسلامية التقليدية، واستهدفت بالأساس إعادة النظر في تصوراتهم الثابتة حول المفاهيم ذات الأصل الغربي، مثل العولمة والحداثة وحقوق الإنسان والديمقراطية والمجتمع المدني والتعدُّدية الثقافية، بل وحتى الرأسمالية العالمية (Özçetin, 2011, p. 14). ويمكن تفسير حدوث هذه العملية النقدية ونجاحها بثورة النشر والطباعة ووسائل الإعلام، وانتشار وتعميم ترجمات كتب المفكرين الإسلامويين الإصلاحيين في العالم الإسلامي، خاصةً

مـن مـصر وإيـران وباكسـتان[2]. وكان مـن نتائـج هـذه العمليـة إدخـال مفاهيـم جديـدة، مثـل الحداثـة والعدالـة الاجتماعيـة والثـورة عـلى الفكـر الإسـلاموي، وفُتحـت نقاشـات جديـدة حـول الميـول الإسـلامية التقليديـة وحـول القناعـات والأفـكار السياسـية للإسـلاموية، وتأكَّـد الكثـيرون أن هـذه الأخـيرة لم تعُـد صالحـةً لاعتمادهـا فلسـفة سياسـية في خضـمِّ مسـتجدات الحيـاة العصريـة (İmiŞiker, 2002, p. 12).

حـاول هـؤلاء المثقفـون الإسـلاميون التصـدي للفكـرة القائلـة بـأن الإسـلام وراء تخلُّـف المجتمعـات الإسـلامية، واعتـبروا أن المسـلمين متخلفـون لأنهـم لم يمارسـوا الإسـلام بشـكله الصحيـح وابتعـدوا عـن دينهـم، وأكَّـدوا أن المبـادئ والمؤسسـات الأساسـية للحضـارة الغربيـة يمكـن أن تجـد أصـلًا لهـا في الحضـارة الإسـلامية، وأن الإسـلام لديـه القـدرة والقابليـة عـلى التكيُّـف مـع متطلبـات العـصر (Özçetin, 2011, p. 117). خـلال هـذه الفـترة، لم يكتـب المثقفـون الإسـلاميون في القضايـا الدينيـة المحضـة، بـل تناولـوا القضايا السياسـية المعـاصرة مـن خـلال المفاهيـم الإسـلامية. فقـد كانـت كلُّ كتاباتهـم تسـعى إلى أسـلمة القضايـا والمفاهيـم السياسـية الغربيـة، وتحدثـوا كثـيرًا عـن الحضـارة الإسـلامية والوعـي السـياسي الإسـلامي، ونـادرًا مـا تناولـوا موضوعـات العبـادات والعقيـدة (Yavuz, 2003, p. 112). لقـد أعـاد هـؤلاء المثقفـون -بنهجهم العـصري- تصـوُّر الإسـلام في سـياق الحداثـة، والعلاقـة بهـا ومجالاتهـا، وقدَّمـوا لغـةً سياسـيةً عصريـةً للإسـلام مـن خـلال تكييـف الفهـم الإسـلامي مـع الواقـع المتغـير في العديـد مـن القضايـا والموضوعـات. ونتيجـةً لـكل هـذا، تمكَّنـوا مـن صياغـة محتـوى وتفسـير جديـد للإسـلام بـدلًا مـن الفهـم التقليـدي الصـارم للقواعـد الدينيـة، وهـو المحتـوى الـذي ستشـكِّل أفـكاره ومضامينـه أسـاسَ أيديولوجيـة «مـا بعـد الإسـلاموية» بـدءًا مـن أواخـر عقـد التسـعينيات وبدايـة الألفيـة الثالثـة.

ج. ظهور البرجوازية الإسلامية:

شـهد الاقتصـاد الـتركي بعـد عـام 1980م عمليـة تحريـر واسـعة بانتقالـه نحـو السياسـة الاقتصاديـة النيوليبراليـة الموجهـة أساسًـا نحـو التصديـر، وهـو تحـوُّل جعلـه منفتحًـا عـلى تأثـيرات العولمـة، التـي كان لهـا آثـار اجتماعيـة وسياسـية واقتصاديـة وثقافيـة كبـيرة، لا سـيما فيـما يتعلَّـق بالعلاقـات بـين الدولـة والاقتصـاد والديـن. إلَّا أن أهـمَّ نتيجـة لهـذا التحـوُّل الاقتصـادي كانـت ظهـور طبقـة برجوازيـة جديـدة، تشـكَّلت مـن مجموعـة مـن رجـال الأعـمال ذوي الخلفيـة الإسـلامية في عـددٍ مـن مـدن الأناضـول، وأُطلـق عليهـا عـدَّة تسـميات، مثـل "برجوازيـة الأناضـول" و"نمـور الأناضـول" و"الرأسـمال الأخـضر". وكان أهـم مـا يميـز هـذه الطبقـة الجديـدة هـو أنهـا تجمـع بـين القيـم الأخلاقيـة المحافظـة والالتـزام بالسياسـات

(2) في مقدمتها كتابات علي شريعتي، وفضل الرحمن، والأخوين قطب. فقد كانت كتب هؤلاء ومؤلفاتهم هي الأكثر شعبيةً وتأثيرًا في الجماعات والنُّخب الإسلامية التركية.

الاقتصادية النيوليبرالية (Hale & Ozbudun, 2010, p. 152). لقد كان لصعود "برجوازية الأناضول" تأثير كبير في مجمل التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي طبعت تركيا خلال العقود اللاحقة. فمن جهة شكَّلت طبقة منافسة لفئة رجال الأعمال العلمانية التي ارتبطت تقليديًّا بعلاقاتٍ وثيقةٍ مع الدولة منذ قيام الجمهورية (Edelman & al, 2015, p. 39)، ومن جهة ثانية كان لظهورها تأثير حاسم في جلب مسألة العلاقة بين القيم الدينية والنشاط الاقتصادي إلى جدول أعمال الحركة الإسلاموية التركية وأجندتها، لتكون هذه الطبقة عاملًا أساسيًّا في تحوُّل هذه الأخيرة وبروز توجُّه «ما بعد الإسلاموية».

كان ظهور هذه الطبقة الجديدة في واقع الأمر استجابةً لجملة من التساؤلات التي طرحها المثقفون الليبراليون بخصوص استعصاء الديمقراطية التركية وعدم حدوث ثورة برجوازية في تركيا على غرار ما حدث في أوروبا الغربية، وكيف أن البرجوازية التقليدية لم تستطع إجبار الدولة على تخفيف قبضتها على المجتمع وتصبح أكثر ديمقراطيةً وتوسِّع الحريات الفردية والجماعية. وكانت الاستنتاجات التي خرج بها هؤلاء المثقفون الليبراليون أن هذه البرجوازية -التي تتركَّز بشكل رئيس في منطقة إسطنبول وعلى طول الساحل الغربي لتركيا- لم تكن «أصيلة»، بل كانت «مبتذلة»، أي من صنع الدولة، ولم تكن قادرةً على الوقوف على قدميها والضغط من أجل الحريات السياسية؛ لأنها ظلَّت رهينة تبرعات الدولة السلطوية ومساعداتها (Edelman & al, 2015, p. 39)؛ لأنها نتاجٌ لرأسمالية الدولة الاحتكارية؛ ولذلك من الطبيعي أن تكون سياساتها وأنشطتها الاقتصادية متوافقةً مع توجهات الجيش والمؤسسة العلمانية.

في مقابل ذلك، رأى هؤلاء المفكرون الليبراليون الأمل في طبقة رجال الأعمال المحافظة دينيًّا، التي ظهرت ونمت في عدَّة مدن أناضولية، مثل قونية وغازي عنتاب وقيصري...، وتوقعوا أن تلعب الدور التقليدي للبرجوازية بوصفها قوة اجتماعية واقتصادية من أجل تحقيق الديمقراطية؛ وذلك لأنها ازدهرت بفضل إمكانياتها الخاصَّة وليس بفضل عطاءات الدولة (Edelman & al, 2015, p. 39) كما كان عليه الحال بالنسبة إلى البرجوازية التقليدية. فعلى الرغم من خلفيتها الدينية المحافظة، فقد تأثرت هذه الطبقة الرأسمالية الجديدة برياح التغيير التي هبَّت على العالم خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين، حيث رأت أن الدوافع الاقتصادية التي كانت تحرك الفكر الاقتصادي الإسلامي سابقًا، والتي ترتكز أساسًا على التفسيرات التقليدية للإسلام وموقفها المتحفظ من الأنشطة الربحية وتراكم رأس المال والقدرة التنافسية، هي مجرَّد أفكار مثالية وبالية عفا عليها الزمن، ومن ثَمَّ فهي لا تلبي طموحاتهم وتطلُّعاتهم الاقتصادية ولا تحمي مصالحهم الطبقيَّة كفئة جديدة في ظل اقتصاد عالمي تنافسي. وبناءً على كل هذا، أكَّدت هذه الفئة أن الاندماج في نظام العولمة واقتصاد السوق الحرة من الناحية الاقتصادية لا يتعارض مع جوهر الإسلام، ولا

يعني بتاتًا فقدان الهوية الإسلامية، بل آمنوا بأن الإسلام متوافق مع العولمة، ونظروا لهذه الأخيرة بإيجابية؛ لأنها توفر لهم إمكانيات واسعة لتحقيق مكاسب كبيرة عبر تداول منتجاتهم في جميع أنحاء العالم دون أن يكون لذلك أيُّ تأثير في قِيمهم الدينية والثقافية.

اكتسبت هذه الفئة خلال عقد التسعينيات دفعةً قويةً في التجارة والمشاريع الاقتصادية الحرة، ونظمت نفسها في تنظيمٍ هيكليٍّ هو "**جمعية الصناعيين ورجال الأعمال المستقلين**" (MÜSİAD) Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği التي تأسَّست عام 1990م. ومع تزايد استثماراتها واتساع أنشطتها الاقتصادية، رغبت هذه الكتلة المحافظة في نقل رأسمالها وعمالها وفلاحيها إلى المدن الكبرى، مثل أنقرة وإسطنبول، ونادت بضرورة تقوية السياسات الليبرالية واقتصاد السوق الحرة، كما طالبت بتعزيز المكتسبات الديمقراطية. لكن تطوُّر وضعية هذه الفئة في المجال الاقتصادي لم يوازه أيُّ تنامٍ لدورها في المجال السياسي؛ ولذلك سعت بدءًا من أوائل عقد التسعينيات في البحث عن تمثيل سياسي لزيادة أنشطتها الاقتصادية ونقل تطلعاتها إلى أجهزة الدولة ومؤسساتها، وتزامن ذلك مع صعود حزب الرفاه، فقدمت له دعمًا قويًّا في الانتخابات البرلمانية لعام 1996م، وكانت عاملًا حاسمًا في حصوله على المرتبة الأولى وقيادته للحكومة بزعامة نجم الدين أربكان. ولكن لم يدم هذا التحالف الاقتصادي-السياسي طويلًا بسبب التدخل العسكري الذي أنهى تجربة حكم الرفاه بعد انقلاب 28 فبراير 1997م.

شكَّل ظهور حزب العدالة والتنمية عام 2001م منعطفًا حاسمًا في مسار برجوازية الأناضول والنظام السياسي والاقتصادي التركي ككل. فقد تنبَّه قادة الحزب الجديد منذ البداية لمطالب هذه الفئة الجديدة وتطلُّعاتها، وتفهَّم رغبتها في الاندماج في الاقتصاد العالمي، فسعى إلى الاستفادة من دعمها وقوتها الاقتصادية والمالية من أجل توسيع دائرته الانتخابية وتحقيق مكاسب سياسية، فكان التحالف بين الطرفين عاملًا حاسمًا في تغيير نظرة الحزب الاقتصادية بشكلٍ يمثل قطيعةً في التصور الاقتصادي للإسلاموية الذي ميَّز العقود السابقة. فقد تبنَّى الحزب ضمن برنامجه الانتخابي السياسات الاقتصادية النيوليبرالية، ودعا إلى تشجيع الخصخصة وتخفيف دور الدولة في الاقتصاد، ودعم مسار عضوية تركيا في الاتحاد الأوروبي، وأكَّد على ضرورة تأمين العلاقة مع البنك الدولي وصندوق النقد الدولي والمنظمات الدولية الأخرى (AK parti, 2002, pp.33-34). وكانت كل هذه الوعود منسجمةً مع تطلُّعات البرجوازية الإسلامية ومطالبها منذ السنوات الأولى لتشكُّلها. إن النجاح الانتخابي الباهر الذي حقَّقه حزب العدالة والتنمية، يُعزى بشكلٍ كبيرٍ إلى قدرته على تشكيل تحالفٍ بين الطبقات الاجتماعية، خاصةً بين البرجوازية الإسلامية والفقراء في هوامش المناطق الحضرية (Hale & Ozbudun, 2010, p. 28).

د. "دور عملية "28 فبراير":

إن فهم بروز «ما بعد الإسلاموية» في تركيا، التي يجسدها بشكلٍ واضحٍ الصعود اللافت لحزب العدالة والتنمية مستهل الألفية الجارية، ينطوي على دراسة الأحداث التي ميزت فترة حزب الرفاه، ولا سيما الأشهر الأخيرة من وجوده عام 1997م، وكذلك التجربة القصيرة لخلفه حزب الفضيلة بين أعوام 1998 و2001م. وفي هذا السياق، يولي الباحثون الأتراك أهمية خاصة لعملية «28 فبراير»[3]، ويجمعون على كونها العامل الحاسم في تحوُّل الإسلاموية التركية، خاصةً في ظل إصدار «مجلس الأمن القومي التركي» المذكرة التي حدَّدت الإسلام السياسي باعتباره أهمَّ تهديد لهوية الدولة العلمانية التركية.

وقد وصف الباحث التركي شابان تانيجي Şaban Tanıyıcı في إحدى مقالاته «عملية 28 فبراير» بـ «الصدمة البيئية» التي دفعت نخب الرفاه إلى تغيير سياساتها في العديد من القضايا المهمَّة (Tanıyıcı, 2003, p. 465). ويؤكِّد إحسان داغي Ihsan Dağı الطرح نفسَه، حيث يرى أن مثقفي الإسلاموية وقادتها فَقَدوا تحت تأثير هذه العملية «**الثقة بالنفس والأمل في أيِّ إمكانية لأسلمة الدولة والمجتمع**» (Dağı, 2004, p. 138)، وذلك بعدما واجهوا قوة المؤسسة العلمانية وصدمة الانقلاب الناعم.

أظهر التدخل العسكري عام 1997م ضد حكومة الرفاه-الطريق القويم المنتخبة أن تحدي المبادئ الأساسية للنظام -وأبرزها مبدأ العلمانية- كان طريقًا مسدودًا وغير مضمون النتائج بالنسبة إلى الأحزاب السياسية الإسلاموية. فهو سبيل لم تجنِ منه هذه الأحزاب سوى مزيدٍ من القمع والتضييق والاستبعاد وقرارات الحل المتتالية من قِبل المؤسسات الوصيَّة على النظام العلماني، وفي مقدمتها المؤسسة العسكرية والمحكمة الدستورية. ومن جهة أخرى، أسهم هذا الانقلاب في تعميق هوَّة الخلاف بين أجنحة الحركة الإسلاموية (حركة الرأي الوطني)، ممثلة في الجناح المعتدل الحداثي أو التجديدي الذي يقوده رجب طيب أردوغان وعبد الله غول، والجناح التقليدي المحافظ بزعامة نجم الدين أربكان (Çınar, 2011, pp. 531-532).

وضع الانقلاب الناعم قيادة الإسلاموية التركية بين خيارين لا ثالث لهما: إمَّا الاستمرار في المواجهة العقيمة مع النظام العلماني من خلال مواصلة الخطاب الراديكالي المؤدلج دينيًّا والمشبع بنزعة المعارضة

(3) يُقصد بها الانقلاب الذي وقع بتاريخ 28 فبراير 1997م ضد التحالف الحكومي المكوَّن من حزبي الرفاه والطريق القويم برئاسة نجم الدين أربكان. وغالبًا ما تشير الأدبيات التركية لهذا الحدث بتسميات عدَّة، مثل «عملية 28 فبراير» و«الانقلاب الناعم» و«الانقلاب ما بعد حداثي»، كتعبيرٍ عن اختلاف هذا الانقلاب عن سابقيه من الانقلابات العسكرية، حيث تمَّ دون أيِّ استعمالٍ للقوة والعنف، بل عبر ضغطٍ قويٍّ من المؤسسة العسكرية والعلمانية اضطر معه رئيس الحكومة نجم الدين أربكان إلى الاستقالة في 18 يونيو 1997م وإنهاء أول تجربة حكم لحزب إسلاموي في تاريخ تركيا.

والمواجهة، وإمَّا إبداء استجابة سياسية تقوم على احترام الأساس العلماني للدولة والالتزام بقواعد اللعبة الديمقراطية والتخفيف من وطأة الخطاب الديني في الأجندة السياسية. والواضح أن الانقلاب قد أجبر قيادة الإسلاموية على الدخول في فترة من التأمُّل العميق والنقد الذاتي لأيديولوجيتهم وممارساتهم السياسية، واقتنعوا بضرورة رسم خط سياسي جديد يرتكز على الخروج من موقف المواجهة والمعارضة للنظام، وتكون أطروحته مستندةً إلى مفاهيم حقوق الإنسان والديمقراطية وسيادة القانون والمجتمع المدني والعولمة والمنافسة الاقتصادية (Özçetin, 2011, p. 48)؛ لأنه التوجُّه الكفيل بتجنيبهم قمع المؤسسة العسكرية وتدخلها. وبناءً على كل هذا، فإن «ما بعد الإسلاموية» ظهرت -كما يقول إحسان داغي- كرد فعل مباشر على سياسة الاستبعاد والإقصاء والقمع من قِبل النظام العلماني وأجهزته المختلفة (Dağı, 2004, p. 138).

ومن جهة أخرى، أماط هذا الانقلاب اللثام عن التصدُّعات الأيديولوجية والجيلية الخفيَّة داخل الحركة الإسلاموية التركية بين تيارين متناقضين: تيار حداثي وآخر تقليدي، لم تظهر معالمها إلَّا في وقت لاحق، أي خلال المؤتمر الأول والأخير لحزب الفضيلة عام 1998م (Marcou, 2004, p. 597). فقد كان الاتجاه الحداثي داخل الحركة الإسلاموية بزعامة أردوغان وعبد الله غول قد بدأ في فرض نفسه كتوجُّه جديد حتى قبل حظر حزب الرفاه. وكان مما شدَّد عليه هذا الاتجاه هو ضرورة الخروج من حالة الاحتجاج ومناهضة السلطة والتفاعل الإيجابي مع المناقشات الموضوعية المطروحة في الساحة الاجتماعية (مثل وضعية المرأة، وعضوية تركيا في الاتحاد الأوروبي، والعلمانية، والعلاقة مع الغرب...) (Marcou, 2004, p. 597). وعلى نقيضه، ظلَّ التيار التقليدي منكفئًا على الأطروحات القديمة والتقليدية، التي تتَّسم بمناهضة النظام العلماني وانتقاد قيم الديمقراطية ومعاداة الغرب ورفض الانضمام للاتحاد الأوروبي، وهو الاتجاه الذي يمثله حاليًّا حزب السعادة وبعض الجماعات الدينية الصغيرة.

لقد شكَّلت فترة حزب الفضيلة (1998-2001م) -رغم قصر مدتها- مرحلةً مفصليةً في تاريخ الحركة الإسلاموية التركية؛ إذ مثلت فترة مخاض فكري وصراع حاد بين التيارين التجديدي والتقليدي داخل الحركة وضعا الإسلامويين الأتراك في مفترق الطرق على المستوى السياسي. وكانت هذه الفترة حقًّا نقطة التحوُّل الرئيسة في مسار الإسلاموية التركية؛ إذ رسمت أحداثها وتقلُّباتها معالمَ المشهد السياسي للجمهورية بكاملها خلال العقدين التاليين. لقد نتج عن المخاض الفكري داخل الحركة الإسلاموية إبَّان فترة حزب الفضيلة انبثاق رسميٌّ لتيار "ما بعد الإسلاموية" في تركيا، وهو التوجُّه الذي جسده التيار التجديدي بزعامة رجب طيب أردوغان وبعض المقربين منه بتأسيسهم حزب العدالة والتنمية بتاريخ 14 أغسطس 2001م. فهذا الأخير يمثل تحولًا انقلابيًّا في الفكر الإسلاموي التركي، حيث ارتكزت أطروحته على السعي إلى خلق توليفة بين الإسلام والديمقراطية، وسحب الحركة الإسلاموية نحو الاعتدال، والتخلي بشكلٍ كبيرٍ عن الزخم المناهض للنظام العلماني، بل وتبنِّي جزء كبير من مبادئ هذا النظام.

2. السياق الخارجي:

على خلاف معظم الباحثين الأتراك، يرى بوراك أزجيتين Burak Özçetin أن التركيز على «عملية 28 فبراير» تركيزًا مفرطًا لا يقدم وصفًا دقيقًا وتفسيرًا شافيًا لاتجاه التحوُّل في الإسلاموية التركية بهذا الشكل اللافت، وفي فترة قصيرة من الزمن. وتساءل أزجيتين: لماذا لم تطور القيادة الإسلاموية خطابًا أكثر جذرية ومواجهة ضد النظام كرد فعل على الإقصاء والاستبعاد، بدلًا من تبنِّي خطاب الديمقراطية والنهل من المعين الأيديولوجي نفسِه للنظام العلماني؟ ومن ثَمَّ رأى أزجيتين أن الفهم الشمولي لتحوُّل الإسلاموية التركية لا يمكن أن يتمَّ إلَّا بتناوله في ارتباطه بسياقه الخارجي والتحولات التي عرفها العالم خلال هذه الفترة.

إن التأكيد على أهمية العوامل الداخلية ودورها الحاسم في تحوُّل الإسلاموية التركية كما تمت الإشارة سلفًا، ينبغي ألَّا يجعلنا نتجاهل دور السياق الدولي وتأثيره في هذا التحوُّل الأيديولوجي لدى الإسلاموية التركية. فقد كانت التطورات المتسارعة التي شهدها العالم خلال العقدين الأخيرين من القرن الماضي، خاصةً ظاهرة العولمة وما ارتبط بها من ثورة معلوماتية وقيمية وتأثيرها في انتقال العالم إلى ما مرحلة ما بعد الحداثة- عوامل ذات تأثير حاسم في تغيير الهياكل التقليدية للجماعات والمنظمات القائمة وإرغامها على إعادة تنظيم نفسها في ظل التطورات المستجدَّة (Özçetin, 2011, p. 252). فبالنسبة إلى المثقفين الإسلاميين، فقد مثلت الظروف التي خلقتها النقاشات المتمحورة حول «نظريات العولمة» و«أزمة الحداثة» و«تآكل الدولة القومية الحديثة» مرحلةً جديدةً استلزمت مشروعًا فكريًّا إسلامويًّا جديدًا يتجاوز نموذج الإسلام السياسي الذي ميَّز العقود السابقة.

ومن جهة ثانية، كانت العولمة ومبادئ النيوليبرالية وطموح تركيا للانضمام للاتحاد الأوربي عواملَ حاسمةً في اتجاه حزب العدالة التنمية نحو إسدال الستار على ماضيه الإسلامي، مصنفًا نفسه حزبًا «ديمقراطيًّا محافظًا» على شاكلة الأحزاب الديمقراطية اليمينية المحافظة في الغرب. لقد كان الحزب حكيمًا حين وضع مسألة الانضمام للاتحاد الأوروبي والعلاقة مع الغرب في صدارة برنامج عمله في الداخل، وعلى رأس أجندة السياسية الخارجية. فقد حاز بهذا التوجُّه على دعم مجتمع رجال الأعمال التركي إلى جانب العديد من المفكرين الليبراليين وغالبية الطبقة الوسطى من ناحية، وكسب الشرعية السياسية أمام الجيش والمؤسسة العلمانية من ناحية أخرى (شبينار، 2008، ص 15).

كما شكَّلت أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001م محطةً مفصليةً كان لها تأثير قوي في تحوُّل الحركة الإسلاموية في تركيا. فقد أسهمت التغطية الإعلامية غير المسبوقة للأحداث من قِبل وسائل الإعلام الغربية في تنامٍ كبيرٍ للمشاعر المعادية للإسلام والمسلمين في الغرب، وقُدمت «الأصولية الإسلامية» على أنها أكبر تهديد يواجه العالم الغربي وطريقة

الحيـاة الغربيـة. وفي ظـل هـذه الظـروف، توافقـت مسـاعي قيـادة حـزب العدالـة والتنميـة في تقديـم نمـوذج إسـلاموي جديـد يجسـد قيـم الاعتـدال والتوافـق بـين الإسـلام والديمقراطيـة ويقطـع مـع النـماذج الإسـلاموية السـابقة، مـع رغبـة قويـة لـدى الولايـات المتحـدة الأمريكيـة في محاربـة الأفـكار الإسـلامية المتطرفـة وإضعـاف جاذبيتهـا بـين شـعوب العـالم الإسـلامي. فبالنسـبة إليهـا، كانـت التجربـة الإسـلاموية التركيـة التـي يمثلهـا حـزب العدالـة والتنميـة نموذجًـا يمكـن الاسـتفادة منـه في دول العـالم الإسـلامي؛ لأنـه يمثـل قـوةً فاعلـةً في محاربـة التطـرف الدينـي، ومثـالًا للإسـلام المعتـدل الملتـزم بقواعـد الممارسـة الديمقراطيـة، والمنفتـح عـلى علاقـاتٍ جيـدةٍ مـع الغـرب.

ثالثًا: معالم التحوُّل في فكر ما بعد الإسلاموية وممارستها

تثـير مسـألة التحـوُّل لـدى الإسـلاموية التركيـة أسـئلةً كثـيرةً حـول الإشـكالية التـي طرحهـا عـددٌ مـن الباحثـين بخصـوص طبيعـة هـذا التحـوُّل، ومـا إذا كان حقًّـا بمثابـة إعـلان حقيقـي بمـوت «الإسـلاموية السياسـية» وميـلاد «مـا بعـد الإسـلاموية» أو مـا يسـميه البعـض بـ «الإسـلاموية المدنيـة» المتوافقـة والمنسـجمة مـع النظـام العلـماني. كـما أُثـيرت تسـاؤلات بخصـوص مـا إذا كان هـذا التحـوُّل يعكـس تطـورًا جوهريًّـا في الفكـر الأيديولوجـي الإسـلاموي بالشـكل الـذي يفتـح الطريـق للإسـلامويين نحـو خـط الاعتـدال، ومـن ثَـمَّ الاندمـاج في قواعـد النظـام العلـماني والعمـل وَفـق مـا يوفـره مـن هامـش التأثـير والمنـاورة، أم أنـه لا يعـدو أن يكـون إلَّا مجـرَّد خطـة تكتيكيـة أو «تقيـة سياسـية»، سـلكتها النُّخـب والقيـادات الإسـلاموية لتجنُّـب القمـع والحظـر مـع الاحتفـاظ بالأجنـدة السياسـية نفسِـها الهادفـة لإقامـة حكـم الـشرع الإسـلامي باعتبـاره أهـمَّ ركائـز الأيديولوجيـة الإسـلاموية بصفـة عامَّـة. ومهـما يكـن الحـال، يمكـن القـول: إن أيديولوجيـة «مـا بعـد الإسـلاموية» حملـت العديـد مـن مظاهـر التحـوُّل والاختـلاف مقارنـةً بسـابقتها الإسـلاموية، ويمكـن توضيـح ذلـك عـلى مسـتوى الخطـاب والممارسـة السياسـية.

على مستوى الخطاب:

بغـض النظـر عـمَّا إذا كان التحـوُّل جوهريًّـا أو تكتيكيًّـا، فـإن قـراءةً متفحصـةً لأيديولوجيـة "مـا بعـد الإسـلاموية" في تركيـا خـلال العقديـن الأخيريـن، تقودنـا إلى اسـتنتاجٍ مضمونـه أن هـذه الأخـيرة تحمـل قـدرًا كبـيرًا مـن معـالم التحـوُّل والتمايـز مـع سـابقتها الأيديولوجيـة الإسـلاموية، سـواء عـلى مسـتوى خطابهـا الفكـري أو ممارسـاتها السياسـية، وهـذا مـا يجسـده حـزب العدالـة والتنميـة عـلى امتـداد فـترة حكمـه التـي ابتـدأت منـذ عـام 2002م. إن فحـص موقـف "مـا بعـد الإسـلاموية" في العديـد مـن المسـائل والقضايـا التـي كانـت مصـدر خـلاف مـع النظـام العلـماني -مثـل الموقـف مـن العلمانيـة والديمقراطيـة

والعلاقة مع الغرب والاندماج مع الاتحاد الأوروبي- يعكس تحولًا جذريًّا بشكل واضح في الأيديولوجية الإسلاموية التركية، التي انتقلت -على وجه التحديد- من خطاب المعارضة والمواجهة إلى مبدأ التسوية والتوافق مع النظام العلماني (Özçetin, 2011, p. 14). إن هذا الموقف الإسلاموي الجديد، الفاقد لزخمه المناهض للنظام، يشكل خروجًا واضحًا عن المبادئ والأسس التي ارتكزت عليها الإسلاموية خلال العقود السابقة. فبعدما كانت مفاهيم المعارضة والمواجهة هي المصطلحات الرئيسة المؤطرة لمواقف الإسلاموية التركية وممارساتها طوال فترة السبعينيات والثمانينيات، انتقلت "ما بعد الإسلاموية" بعد النصف الثاني من عقد التسعينيات تدريجيًّا إلى خطٍّ سياسيٍّ معتدلٍ وتوافقيٍّ من خلال القبول بقواعد اللعبة السياسية وتبنِّي بعض مواقف النظام العلماني وأطروحاته.

تعكس الهوية السياسية التي أطَّر بها حزب العدالة والتنمية نفسَه أولَ مظاهر «ما بعد الإسلاموية» في تركيا. حيث يوضِّح التدقيق في أدبيات الحزب أنه خفَّف من ثقل المرجعية الإسلامية في خطابه الفكري والسياسي إلى حدٍّ كبير، وأعلن القطيعة الكاملة مع «حركة الرأي الوطني»، وحدَّد فلسفته السياسية بوصفه حزبًا «ديمقراطيًّا محافظًا» على شاكلة الأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا. وقد وضح أردوغان أن فهم الحزب للمحافظة لا يعني التشبُّث بالمؤسسات والعلاقات التقليدية، بل يعني ضمنيًّا حماية القيم والمبادئ الأساسية مع متابعة مسار التقدُّم والتنمية، والجمع بين القيم المحلية والعالمية، والتقليد والحداثة، والأخلاق والعقلانية (Kuru, 2007, p. 146).

فعلى مستوى الخطاب، يلاحظ أنه خلال السبعينيات والثمانينيات، كانت المشاكل المتعلِّقة بمفاهيم الحداثة والرأسمالية والإمبريالية والغرب والتكنولوجيا والديمقراطية أهمَّ اهتمامات الحركة الإسلاموية؛ إذ كانت ترى فيها مفاهيم دخيلة ذات أصل غربي وغير متوافقة مع طبيعة المجتمعات المسلمة، وأن استبدال النظام السياسي والاجتماعي القائم ببدائل إسلامية هو الحل النهائي لجميع المشاكل التي يعاني منها المجتمع (İmiŞiker, 2002, pp. 11-12). لقد تأثرت كثيرٌ من الجماعات الإسلاموية بالتغيرات الدولية، فاتجهت نحو استلهام بعض عناصر الخطاب الفلسفي الغربي، مثل التعدُّدية والديمقراطية والمجتمع المدني والإجماع الشعبي، وأعادت تعريف هذه المفاهيم في قالب إصلاحي إسلامي جديد، وقد أسهم كل هذا في بروز صفة «المسلم الديمقراطي الليبرالي» بوصفها هويةً جديدةً حلَّت محلَّ الهوية الإسلامية التقليدية المحافظة دينيًّا.

وقد مثَّل الطابع العلماني للدولة التركية لفترة طويلة أكبر اعتراضات الإسلاموية التركية. فهو يصور تركيا كبلد مسلم لا يستطيع فيه المسلمون ممارسة ديانتهم بحرية. فالأصول الغربية للعلمانية جعلت منها ظاهرة غريبة تمامًا عن المجتمع التركي ومرفوضةً من قِبل معظم مكوناته،

وخاصةً من قِبل التشكيلات الإسلاموية باختلاف أنواعها وتوجهاتها. ولذلك كان تغيير الموقف من العلمانية أحد أبرز المظاهر التي تجسد عمق التحوُّل في الفكر الإسلاموي، وهو موقف تشترك فيه عدَّة تنظيمات إسلاموية وعلى رأسها حزب العدالة والتنمية. فقد أكَّد الحزب في برنامجه السياسي على ولائه لمبدأ العلمانية، وعرَّف هذه الأخيرة بأنها «**ضمان لحرية الدين والضمير**» (AK parti, 2002, p. 14)، ورفض تفسير العلمانية باعتبارها عداءً للدين، واعتبر أن التمييز بين الناس بسبب ميولهم الدينية مناهضٌ للديمقراطية، حيث ورد في البرنامج السياسي: «**إنه من غير المقبول أيضًا استخدام الدين في المصالح السياسية والاقتصادية وغيرها من الاهتمامات، أو الضغط على الناس الذين يفكرون ويعيشون بشكلٍ مختلفٍ عبر استخدام الدين**» (AK parti, 2002, p. 15).

وعلى الرغم من أن فئةً مهمةً من المفكرين الإسلاميين كانت حريصةً منذ عقد الثمانينيات على التوفيق في كتاباتها بين الدين والأفكار الحديثة، من قبيل الديمقراطية والعدالة والحرية وحقوق الإنسان، فإن هذه المفاهيم لم تصبح جزءًا من التقاليد السياسية للإسلاموية إلَّا في مرحلة لاحقة (Peköz, 2010, p. 11). فبسبب أصولها الغربية، ظلَّت هذه المفاهيم مرفوضةً لسنوات، واعتبرت مجرَّد أدواتٍ للتلاعب الأيديولوجي من قِبل النظام، ولم تحظَ بأهمية من لدن الإسلاموية إلَّا بعد عقد التسعينيات لمَّا أصبحت تُستخدم على نطاقٍ واسعٍ كجزء من أدوات المعارضة للنظام العلماني. لقد أدرك قادة الإسلاموية فوائد الديمقراطية ورأوا فيها إمكانات مهمَّة من شأنها أن تزيد من مجال الفرص والتأثير داخل المجتمع؛ ولذلك حاول الخطاب «ما بعد الإسلاموي» تمييز نفسه عبر انتهاجه مسائل الديمقراطية والحريات الفردية وربط النظرة الإسلاموية الجديدة بمفاهيم مثل التعدُّدية والمساءلة والحرية والانفتاح (Özçetin, 2011, p. 266). لقد سعت أيديولوجية "ما بعد الإسلاموية" إلى هدم تلك المسافة بين الديمقراطية والإسلام، وحاولت إثبات التوافق بينهما، معتبرة أن الديمقراطية ليست هدية من الحضارة الغربية للبشرية، بل لها جذور في الثقافة والتقاليد الإسلامية (İmiŞiker, 2002, p. 46). وتعزيزًا لهذا الموقف المتحول، أكَّد قادة «ما بعد الإسلاموية» ومفكروها أن الإسلام ليس ثيوقراطية، وانتقدوا التصور الإسلاموي الرافض للديمقراطية والمستنِد إلى شعارات «الحاكمية لله» و«الحكم باسم الله»، مؤكدين أن حاكمية الشعب لا تتنافى مع حاكمية الله، وقد وضَّح علي بولاتش ذلك بقوله: «**في القوانين الإلهية السيادة ملكٌ لله، لكن من الناحية القانونية والسياسية فالأمة والشعب لهما الحقُّ في تلك السيادة**» (Özçetin, 2011, p. 267).

وعلى عكس الإسلاموية التي رفعت شعار الحاكمية لله، شكَّل وضع دستور ديمقراطي جديد واحدًا من أكثر الموضوعات المتكررة في الخطاب ما بعد الإسلاموي. فقد اعتبر مفكرو «ما بعد

الإسلاموية» وقادتها كلَّ الدساتير التركية السابقة دساتيرَ مستبدة وتدخلية ومانعة ومفروضة، ورأوا أنها المصدر الرئيس لكل الضائقات والأزمات الاجتماعية في الدولة (Özçetin, 2011, p. 268). إن انتقاد ورفض هؤلاء لدساتير الجمهورية راجعٌ في المقام الأول لافتقارها لأيِّ دعم شعبي أو سند شرعي في المجتمع. فهي ليست نتاجًا للإرادة الوطنية؛ ولذلك لا يمكن لهذه الدساتير أن تمثل الشعب وَفق منظورهم، كما لا يمكن قبولها حتى كوثائق قانونية رسمية؛ لأن اهتمامها الأساسي هو تحقيق استمرارية سلطة الجيش والنُّخب العلمانية التي وضعتها. وفي هذا الصدد، يقول المفكر الإسلامي التركي عبد الرحمان ديليباك: «**في الوقت الذي يجب أن تكون فيه الدساتير وثائقَ تنبثق عن المُثل العليا للإسلام والمساواة والحرية، وتقوم فيه بتحديد سلطة الدولة وتقييدها، فإننا في بلد مثل تركيا نجدها تتحوَّل إلى وثائق تحدُّ من سلطة المجتمع وتمدينه. ولأن الجيش والنُّخب هم من وضعوا هذه الدساتير وليس الشعب، فإن هدفهم الأول كان حماية أنفسهم**» (Özçetin, 2011, p. 269). فالدستور -وفقًا للفهم الإسلاموي الجديد- يجب أن يكون نتاجَ توافق الآراء وتعبيرًا عن الإرادة الوطنية التي تجسدها موافقة الشعب واختياراته، كما يجب أن يتوافق مع المشروع السياسي والاقتصادي لـ «ما بعد الإسلاموية» من خلال تحقيق أدنى حدٍّ لدور الدولة وتدخلها.

لم يقتصر التحوُّل في الفكر الإسلاموي التركي على مجالات السياسة، بل تعداه إلى الرؤية الاقتصادية والموقف من اقتصاد السوق الرأسمالي. فعلى خلاف المواقف السابقة المنتقدة للرأسمالية الليبرالية والربحية، أكَّد الفكر الإسلاموي الجديد على شرعية النشاط الاقتصادي، بل استحسنه وحثَّ المسلمين على المبادرة والانخراط في المشاريع الربحية وتطوير أنشطتهم الاقتصادية. وفي هذا الإطار، تمَّ تعريف النظام الاقتصادي الإسلامي بأنه اقتصاد السوق الحرة التي يمكن أن تنجح فيها أصغر مبادرة اقتصادية في ظل ظروف السوق العادلة (Özçetin, 2011, p. 244). كما أكَّد المثقفون الإسلاميون أن الحضور القوي للدولة في الاقتصاد يعمق نزعتها التدخلية؛ ولذلك كانت الخصخصة ركنًا أساسيًّا في الأجندة السياسية لـ «ما بعد الإسلاموية»، حيث نصَّ البرنامج السياسي لحزب العدالة والتنمية على ما يلي: «**تُعَدُّ الخصخصة مسألةً مهمةً لتشكيل هيكل اقتصادي أكثر عقلانيةً. فهي تطبيق من شأنه زيادة الكفاءة في الاقتصاد الوطني، ويتيح للدولة الابتعاد عن بيئة المنافسة والأنشطة الاقتصادية**» (AK parti, 2002, p. 40).

إن التصريحات الجريئة لمفكري «ما بعد الإسلاموية» وقادتها بشأن الخصخصة والمبادرة الفردية هي خطوة كبيرة نحو التقارب بين الإسلاموية والنيوليبرالية؛ ذلك أن التحوُّل في التصور الإسلاموي للشأن الاقتصادي دفع العديد من التنظيمات الإسلاموية إلى تكييف نهجها في إطار المؤسسات الإدارية والاقتصادية للجمهورية وتغيير إطارها المعرفي، من أجل الانخراط في علاقات اقتصاد السوق (Mardin, 2005, pp. 154-155). وقد نجحت بعض الجماعات والطرق الصوفية

مثل النقشبندية وجماعة غولن، بفضل شبكة من المؤسسات والممارسات الخاصة بها، نجحت في توسيع نفوذها وخلق مجالاتٍ اجتماعية وثقافية واقتصادية خاصة مستقلة عن سيطرة الدولة.

على مستوى الممارسة:

لم يقف التحوُّل عند مستوى الخطاب الفكري والسياسي لدى "ما بعد الإسلاموية"، بل تعداه إلى مستوى الممارسة العملية في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وبما أننا ركزنا خلال البحث على حزب العدالة والتنمية باعتباره أقوى تجسيدات توجه "ما بعد الإسلاموية" في تركيا، فسنورد فقط بعض المظاهر التي تعكس هذ التحوُّل، سواء في سياساته الداخلية المحلية أو في علاقاته الخارجية، وذلك بالنظر إلى أن مجال الورقة البحثية لا يسمح بالتفصيل في الموضوع.

فعلى المستوى الداخلي، ومنذ توليه السلطة عام 2002م، أبدى حزب العدالة والتنمية رغبةً ملحَّةً وحماسًا قويًّا في الوفاء بمعايير الانضمام للاتحاد الأوروبي والتخفيف من حدَّة الانتقادات والتقارير السلبية الصادرة عن المنظمات الدولية بخصوص حقوق الإنسان والحريات العامَّة في تركيا. ومن جهة ثانية، كان انخراط الحزب في عملية الإصلاح يستهدف بدرجةٍ كبيرةٍ تغيير الصورة النمطية للحزب لدى الغرب وتبديد مخاوف حلفاء تركيا الغربيين بخصوص صعود حزبٍ ذي أصولٍ إسلاموية إلى السلطة في واحدة من أكثر الدول الإسلامية ارتباطًا بالغرب. كل هذه العوامل قادت الحزب لمباشرة مرحلة من الإصلاحات استهدفت "دمقرطة" الحياة السياسية، والحدَّ من نفوذ المؤسسة العسكرية في السياسة وتنظيم العلاقات المدنية-العسكرية. وفي هذا الصدد، نفذ الحزب عددًا مهمًّا من الإصلاحات شملت إحداث تغييراتٍ جوهرية في عددٍ من القوانين الجنائية والمدنية، بغيةَ تحسين مجال حقوق الانسان والحريات العامَّة، وذلك إمَّا عبر تشريعات جديدة، وإمَّا عبر التعديلات القانونية والدستورية التي تناولت بعض القضايا التي اعتبرت في السابق من المُحرَّمات، من قبيل تقليص دور مجلس الأمن القومي، وإلغاء محاكم أمن الدولة، وتعديل قانون الجمعيات (قانون الجمعيات الجديد 2004م)، وقانون التجمع والتظاهر، وقانون مكافحة الإرهاب...

ومن جهة أخرى، أصبحت "ما بعد الإسلاموية" أكثر مأسسةً وتنظيمًا مع إنشاء العديد من منظمات المجتمع المدني التي تنشط في المجالات المختلفة، وتعمل على إيصال خطاباتها وأفكارها إلى كل قطاعات المجتمع. وجاء هذا الاهتمام بإنشاء هيئات المجمع المدني والمنظمات المهنية الإسلامية في إطار المساعي التي استهدفت إيجاد بدائل للمنظمات ذات التوجُّه العلماني وتوسيع دائرة التأثير والتعبئة لتشمل كلَّ القطاعات الاجتماعية. فعلى سبيل المثال، تأسَّست "جمعية التجار والحرفيين المستقلين" MESDER كبديل لـ «اتحاد الغرف وتبادل السلع التركي» TOBB، وأُنشئت «جمعية

حقوق الإنسان والتضامن مع المظلومين» MAZLUMDER كبديل لـ «جمعية حقوق الإنسان» İHD (İmiŞiker, 2002, pp. 12-13)، هذا فضلًا عن عدد كبير من الجمعيات الموجَّهة للنساء والأطفال والأسرة والشباب. وكل هذ يُظهر أن تطور الإسلاموية اتخذ بُعْدًا شموليًّا؛ إذ لم ينحصر في بُعْده الفكري والسياسي، بل امتدَّ إلى كل المجالات الأخرى.

أما على مستوى السياسة الخارجية، وعلى النقيض من الأحزاب الإسلاموية السابقة التي تميزت بنزعتها المعادية للغرب وبرفض العلاقات مع إسرائيل، فقد حافظ حزب العدالة والتنمية على توجُّه تركيا التقليدي نحو الغرب، وأعطى الأولوية لربط علاقاتٍ قوية مع القوى الكبرى، خاصةً مع الولايات المتحدة الأمريكية ودول أوروبا الغربية، كما سعى إلى تقوية دور تركيا القيادي في المنظمات الدولية، لتعزيز مكانتها في الساحة الدولية لتصبح قوة عالمية. وفي الاتجاه نفسِه، مثَّل مشروع الانضمام للاتحاد الأوروبي أهمَّ الأهداف الاستراتيجية للحزب. إلَّا أن أهمَّ تجليات التحوُّل في الفكر السياسي الإسلاموي على مستوى السياسة الخارجية تعكسها علاقة الحزب مع إسرائيل. فعلى عكس أحزاب «حركة الرأي الوطني» التي تميزت بطابع معاداة السامية ورفض التطبيع مع إسرائيل، سعى حزب العدالة والتنمية بزعامة أردوغان إلى التواصل مع المنظمات اليهودية في الولايات المتحدة الأمريكية، وذلك كجزء من الجهود الرامية للحصول على دعم الغرب (Edel-man & al, 2015, p. 34). كما حافظ على علاقاتٍ دبلوماسية قوية وأشكالٍ مختلفة من التعاون العسكري والأمني والتبادل التجاري مع إسرائيل، رغم بعض فترات الانتكاسات ولحظات الفتور بين البلدين، بسبب سياسات الإسرائيليين تجاه قطاع غزة والأراضي الفلسطينية.

خلاصة

إن تحوُّل الخطاب الإسلاموي في دول الربيع العربي عمومًا وفي تركيا خصوصًا، يؤكِّد العديد من الافتراضات بخصوص الأيديولوجية السياسية الإسلاموية، ويضعها في واجهة الدراسة والتحليل، حتى نصل إلى فهم شمولي ودقيق لهذا التحوُّل الفكري اللافت. فحدوث هذا التحوُّل الذي جسدته التجربة الإسلاموية في السياق التركي، يشير أولًا إلى حقيقة مفادها أن الأيديولوجيات السياسية الإسلاموية -على غرار باقي الأيديولوجيات السائدة في العالم- ليست تعاليم جامدة أو غير مرنة ومعزولة عن التطورات والتحولات التي يعرفها العالم المعاصر. ومن ثَمَّ فإن تأطيرها بالمفاهيم والقيم الدينية لا يمنحها استثناءً، ولا يجعل منها عقيدة سياسية وفكرية محصَّنة أمام أيِّ تأثيراتٍ خارجية محتملة، بل تُعَدُّ هي الأخرى أرضيةً خصبةً تخضع لسُنَّة التطوُّر والتبدُّل وإمكانية التأثير والتأثُّر في عالمٍ شديد التغيُّر والتطوُّر مثل عصر العولمة. فقد أثبتت -بوصفها أيديولوجية سياسية- قابليتَها للتكيف مع المتغيرات المحلية والدولية، وأكَّدت قدرتها على فرض نفسها بوصفها مشروعًا

سياسـيًّا مـن شـأنه أن يحـوّل الدولـة والمجتمـع التركيَّـيْن مـن خـلال الالتـزام بقواعـد اللعبـة الديمقراطيـة إلى النظـام السـياسي العلـماني، وهـذا مـا أثبتتـه تجربـة حـزب العدالـة والتنميـة خـلال مـدَّة حكمـه في العقديـن الأخيريـن.

المراجع

- عمر تشبينار. سياسات تركيا في الشرق الأوسط: بين الكمالية والعثمانية الجديدة. أوراق كارنيغي، سبتمبر 2008م.
- فرانسوا بورجا. الإسلام السياسي - صوت الجنوب: قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال أفريقيا. ترجمة: لورين فوزي زكري. القاهرة: دار العالم الثالث، 1992م.
- Bayat, A. (2007). Islam and Democracy: What is the Real Question. ISIM Papers (8), pp. 5-21.
- Çınar, A. (2011). The Justice and Development Party: Turkey's Experience with Islam, Democracy,Liberalism and Secularism. International Journal of Middle East Studies, 43 (3), 529-541.
- Dağı, I. (2004, Summer). Rethinking Human Rights, Democracy, and the West: Post-Islamist Intellectuals in Turkey. Critique: Critical Middle Eastern Studies, 13 (2), 135-151.
- Edelman, E., & al. (2015). Turkey Transformed: The Origins and Evolution of Authoritarianism and Islamization under the AKP. Paris: Bipartisan Policy Center.
- Eligür, B. (2010). The Mobilization of Political Islam. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hale, W., & Ozbudun, E. (2010). Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey: The case of the AKP (éd. first Edition). London and New York: Routledge Studies in Middle Eastern Politics.
- İmiŞiker, Z. Ç. (2002). The Changing Nature of Islamism in Turkey: A Comparison of Erbakan and Erdoğan. Ankara, Bilkent University.
- Kuru, A. T. (2007). Changing Perspectives on Islamism and Secularism in Turkey: The Gülen Movement and the AK Party. Dans I. Yilmaz (Éd.), *Muslim World in Transition: Contributions of the Gülen Movement* (pp. 140-151). London: Leeds Metropolitan University Press.
- Marcou, J. (2004). Islamisme et "post-islamisme" en Turquie. Revue Internationale de Politique Comparée, 11 (4), 587-609.
- Mardin, Ş. (2005). Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today: Conti-

nuity, Rupture and Reconstruction in Operational Codes. Turkish Studies, 6 (2), 145–165.

- Özçetin, B. (2011). Making of New Islamism in Turkey: Transformation of the Islamist. Discourse from Opposition to Compliance. Ankara, Department of Political Science and Public Administration: Middle East Technical University.
- Peköz, A. M. (2010). Le Développement de L'islam Politique en Turquie : Les raisons Economiques, Politiques et Sociales. Paris: L'Harmattan.
- Roy, O. (1992). *L'échec de l'islam politique.* Paris: Le Seuil.
- Tanıyıcı, Ş. (2003). Transformation of Political Islam in Turkey: Islamist Welfare Party's pro-EU Turn. Party Politics, 9 (4), 463-483.
- Yavuz, H. (2003). Islamic political identity in turkey. New York: Oxford university press.
- Yavuz, H. (2009). Secularism and Muslim Democracy in Turkey. New York: Cambridge university press.
- Yilmaz, I. (2011). Beyond Post-Islamism: Transformation of Turkish Islamism Toward 'Civil Islam' and Its Potential Influence in the Muslim World. *European Journal of Economic and Political Studies, 4* (1), 245-280.

جميع الحقوق محفوظة © 2021

All rights reserved © 2021