



تركيا في عهد حزب العدالة والتنمية:  
"أسلمة الدولة" أم تحوّل "الإسلام  
السياسي"؟

للباحث:

سليمان كريمة

يعبر البحث عن رأي كاتبه ولا يعبر بالضرورة عن عمران

## التعريف

تبحث الورقة في واحد من أكثر المواضيع إثارة للنقاش لدى المهتمين بالشأن التركي وما يسمى "بالإسلام السياسي" أو "ما بعد الإسلامية". وتطرح تساؤلاً رئيساً حول مدى دقة الإدعاء القائل بأن تركيا تحولت منذ صعود حزب العدالة والتنمية "ذو الجذور الدينية" إلى دولة "إسلامية"، مودعة بذلك تدريجياً الدولة القومية العلمانية وأسسها، لا سيما مع سياسات الحزب في استدعائه الهوية والقيم الدينية إلى الحياة العامة بشكل متزايد، وبالتزامن أيضاً مع ما يثار حول مسألة تحوّل حزب العدالة والتنمية إلى حزب مهيمن، وتحوّل النظام الحزبي نفسه في تركيا إلى نظام الحزب المهيمن. وتحتاج الورقة بأنه من الصعب إن لم نقل من غير الممكن لأي حزب مهما كانت خلفيته الأيدولوجية أو الدينية التحرك بحرية خارج إطار "الدولة" التركية وشكلها وطبيعة نظامها ومبدأ "الدولة" فيها، باعتبار الدولة التركية الحديثة نفسها المحدد الفعلي لدور جميع الفاعلين في الساحة السياسية.

## المقدمة

منذ وصول حزب العدالة والتنمية إلى السلطة في تركيا عام 2002 وفوزه في عدة انتخابات متتالية، وإجرائه سلسلة مستمرة من الإصلاحات والتحديثات للمنظومة السياسية والاقتصادية، وشروعه الجدّي في إحداث تغييرات تدريجية سلسلة لمحتوى العلمانية الأتاتوركية، واستحضاره من جديد وبشكل متجدد التراث والتقاليد التركية الإسلامية، ومراعاته الخاصة للمعتقدات الدينية والأيدولوجية واختلافاتها؛ والسجال العام والخاص، الأكاديمي منه والسياسي، مفتوح حول ما إذا كانت تلك السياسات تهدف إلى أسلمة "الدولة" التركية القومية الحديثة، أو بتعبير آخر، تحويل الجمهورية التركية إلى "دولة إسلامية" على يد "العثمانيون الجدد" أو "أحفاد العثمانيين" كما يوصفون أو كما يصفون أنفسهم.

فهل تحولت تركيا تحت حكم حزب العدالة والتنمية إلى "دولة إسلامية" فعلاً؟.

سؤال نعتقد بأن الإجابة عليه تكون بالامسك أولاً بالمفاهيم المرتبطة بالسؤال كالدولة الدينية والسلطة الدينية والحزب الديني ومعنى "إسلامي" في السياق المعاصر وفي السياق التركي أيضاً، بيد أن الجواب مبدئياً هو "كلا"، وحيثنا الأساسية أنه في تركيا الدولة الحديثة، يصعب إن لم نقل من غير الممكن لأي

حزب مهما كانت خلفيته الأيدولوجية أو الدينية التحرك بحرية خارج إطار "الدولة" التركية وشكلها وطبيعة نظامها ومبدأ "الدولة" فيها، باعتبارها "أي الدولة" المحدد الفعلي الرئيسي لدور جميع التيارات

السياسية، لا سيما الإسلامية منها، وإن أوحى بعض سياسات وممارسات وتصريحات الرؤساء والإدارات بخلاف ذلك أحياناً.

## أهمية البحث

تكمن أهمية البحث في محاولته الإجابة عن الأسئلة الجدلية التي لطالما طرحت ولا تزال تطرح عند الحديث عن فرادة وتناقضات حالة تركيا العدالة والتنمية، فحزب ينتمي إلى ما يسمى بالإسلام السياسي أو ما بعده، استطاع الوصول إلى السلطة بشكل ديمقراطي، عبر صناديق الاقتراع، ومن خلال نظام علماني "أتاتوركلي" قيّد الإسلام السياسي بنسخته القديمة "الأربكانية" وأقصاه تاريخياً من خلال المؤسسة العسكرية، وفوز الحزب بالانتخابات لأربعة دورات متتالية وبقائه في السلطة لما يزيد عن 18 عاماً، استطاع خلالها ترويض العسكر وإفشال انقلابهم الذي دعمه أو خطط له الكيان الموازي (جماعة فتح الله غولن الدينية) في سبتمبر 2016، وإجرائه استفتاء شعبياً في 2017 كانت نتيجته تحوّل النظام البرلماني إلى نظام الرئاسة التنفيذية. بالإضافة إلى الاتهامات المتكررة للحزب بمعاداة العلمانية والحديث المتجدد عن تزايد الممارسات التي تستعيد تدريجياً الحضور الديني للإسلام على مستوى هوية الدولة والمجتمع، مثل بناء مزيد من المساجد، وفرض ضرائب على التبغ والكحول وحظر الإعلان عن الأخير، وفك القيود عن ارتداء الحجاب في الأماكن الحكومية، وتزايد الاهتمام بالتعليم الديني وبخريجي المدارس الإسلامية.

### السؤال البحثي

يسعى البحث بناءً على ما سبق إلى الإجابة عن السؤال البحثي الرئيسي: هل يعكس صعود الإسلام السياسي في تركيا وصموده، واسترجاع الدولة "هويتها" الإسلامية -التي حاولت الأيديولوجية الأتاتورية صهرها منذ نشأة الجمهورية- تحوُّلاً من الدولة القومية العلمانية إلى "دولة إسلامية"؟. وينقسم السؤال البحثي الرئيسي إلى ثلاثة أسئلة فرعية تساعدنا في تفكيك الحالة ومحاولة فهمها بشكل أعمق وهي: إلى ماذا يشير وصف "إسلامي" في سياق العصر الحالي؟، وماذا يعني "إسلامي" في السياق التركي تحديداً؟ وهل يمكن أن يحكم حزب ذو هوية إسلامية من غير إقامة دولة إسلامية، وكيف؟، وما هي محددات دور الإسلام السياسي في الحياة السياسية في تركيا؟

### المنهجية

يحاول البحث الإجابة عن الأسئلة البحثية المطروحة عبر منهج التحليل الكيفي الاستدلالي لظاهرة الإسلام السياسي في تركيا، فيدرس حالة حزب العدالة والتنمية كوحدة تحليل رئيسية، ويُفكك البحث بعض المفاهيم الرئيسية المرتبطة بالأسئلة البحثية، ويحدد معنى "إسلامي" في الواقع المعاصر ويوضح اختلاف أنموذجات ومحاولات تعريفه عملياً، كحجّة مبدئية وخطوة أولية للإجابة عن السؤال البحثي الأساسي. ويستخدم الباحث بيانات ثانوية تمثل الوثائق الرسمية كالدستور التركي والنظام الداخلي للحزب أهمها، بالإضافة إلى المقابلات المسجلة المنشورة لممثلي الحزب والتصريحات الرسمية المكتوبة التي نستخدم لتأويلها بعض أدوات تحليل الخطاب، مع الاعتماد بشكل رئيسي أيضاً على كتب ودراسات وأبحاث سابقة تناولت المفاهيم الرئيسية في البحث ومواضيع الإسلام السياسي، لا سيما نسخته التركية. وتغطي مدة الدراسة الفترة ما بين عام تأسيس حزب العدالة والتنمية في 2001 وحتى لحظة كتابة هذا البحث في (2019).

## خريطة البحث

يتكون البحث من ثلاثة أقسام، قسم المقدمة، وقسم مراجعة الأدبيات بإطارها المفاهيمي والنظري، وقسم التحليل والخاتمة. حيث سيركز الإطار المفاهيمي على مفاهيم مدخلية هي الدولة الدينية "الثيوقراطية" والسلطة الدينية والحزب الديني والعلمانية والنظام العلماني، أما الإطار النظري فيستناول معنى "إسلامي" في السياق المعاصر. والقسم الثالث سنخصصه للبحث في معنى "إسلامي" في السياق التركي بشكل خاص، والحديث عن الهوية والقيم والتقاليد وارتباطها بالسياسة في تركيا، مع التركيز أكثر على محددات دور الإسلام السياسي في الحياة السياسية في تركيا.

## الدولة الدينية "الثيوقراطية" والسلطة الدينية والأحزاب الدينية

الدولة الدينية حسب (فهيم هويدي) هي تجربة غربية تمثل الكنيسة في العصور الوسطى نموذجها الأسمى. وهي الدولة التي يدعي من يقيم عليها بأنه يمثل إرادة الله وأن بقاءه في الحكم هو اختيار إلهي، فهو مفوض من الله ولا ينطق عن الهوى، وبالتالي فكلامه مسموع وعصيانته تحدي لإرادة الله وخروج عن الملة وليس عصياناً فحسب<sup>1</sup>. والدولة الدينية حسب (إمام عبد الفتاح إمام) هي ذاتها الحكم الثيوقراطي، وهو حكم ينشأ عند انقسام المجتمع السياسي الى فئتين، حاكمة ومحكومة، والتمايز هذا ناشئ من اعتبار أن الفئة الحاكمة آتية من طبيعة إلهية، فهي أي الطبقة الحاكمة آتية على الأرض أو أبناء آلهة يختارهم الله بشكل مباشر ليمارسوا السلطة باسمه. وكان لهذه الفكرة دور كبير في التاريخ وقامت على أساسها معظم الحضارات القديمة، وأقرتها المسيحية في بداية عهد هاتم حاربتها ثم اعتمد عليها ملوك أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر لتبرير حكمهم المطلق ونفوذهم الواسع<sup>2</sup>.

وفي السياق الإسلامي، يعتبر (عبد الوهاب الأفندي) ضمناً بأن الخلافتين الأموية والعباسية كانتا تمثلاً في جوهرهما "الدولة الإسلامية" آنذاك<sup>3</sup>. وبناء على استطلاع المؤشر العربي لعام 2015، فإن الجواب على سؤال تعريف الدولة الدينية في السياق العربي الإسلامي جاء بنسبة 43 بالمئة على أنها الدولة التي تعتمد في تشريعها المدني والتعاقدية والجنائي على الشريعة الإسلامية، و33% على أنها الدولة التي تعتبر الإسلام مرجعيتها الثقافية والحضارية<sup>4</sup>.

والسلطة الدينية حسب تعريف (محمد عمارة) هي "أن يدعي إنسان ما لنفسه صفة الحديث باسم الله وحق الانفراد بمعرفة رأي السماء وتفسيره، وذلك فيما يتعلق بشؤون الدين أو بأمور الدنيا .. وسواء في ذلك أن يكون هذا الإدعاء من قبل فرد، يتولى منصباً دينياً أو منصباً سياسياً، وسيان كذلك أصدرت هذه الدعوى من فرد أو من مؤسسة فكرية أو سياسية"، فهي بالتالي تجعل الدولة ديناً

<sup>1</sup> فهيم هويدي، الدولة الديمقراطية قبل المدنية أو الدينية، مقابلة على قناة الجزيرة، تم الإطلاع بتاريخ: 25/03/19.  
<sup>2</sup> إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي (الكويت: عالم المعرفة، 1978)، ص 22-21.

<sup>3</sup> عزمي بشارة، ثورة مصر الجزء الثاني من الثورة الى الانقلاب (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016).

<sup>4</sup> عزمي بشارة، ثورة مصر الجزء الثاني من الثورة الى الانقلاب (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016).

محضاً، فتضفي إلى نظام الحكم وسلطة الحاكم القداسة الدينية فتوحد السلطتين، الدينية والزمنية معاً، ويعتقد عمارة بأن نتيجة هكذا سلطة هي قيام نظام سياسي يكون فيه الحاكم متفرداً بالسلطة ومُتهرباً من المحاسبة والمساءلة الشعبية بسبب الطابع الديني لسلطانه، وأن هذا النوع من السلطة عرفته حضارات كثيرة في مصر القديمة وفارس وحكم قياصرة الروم وأنكرتها جميع المذاهب والتيارات الفكرية الإسلامية باستثناء الشيعة<sup>5</sup>.

أما الأحزاب الدينية، فهي كما يعرفها (هاكان يافوز)؛ الأحزاب التي تشتق إيديولوجيتها أو تشكلها من خلال أفكار دينية، وتقوم بتعبئة قواعدها الشعبية على أساس هوية دينية مشتركة. وتسعى إلى تغيير النظام من خلال تطبيق رؤاها الدينية العالمية. فهي في السياق الإسلامي، تهدف بشكل رئيس إلى أسلمة الدولة والمجتمع، وتسعى لإذابة الانقسامات الطبقية والعرقية على أساس الانتماء الديني المشترك. ويضيف بأنها في نفس الوقت قد تدمج في برامجها إغراءات ومواضيع تعبوية دينية وعلمانية، بل وقد تقوم بتلطيف وعلمنة أجندتها تدريجياً استجابة لعوامل انتخابية أو غير انتخابية. لكنها باعتقادي إن وصلت لتلك المرحلة تنتهي عنها آنذاك صفة الدينية<sup>6</sup>. ولا تنتظر الأحزاب الدينية حسب سيد نصر إلى الديمقراطية كأمر بالغ الشرعية، إنما تعتبره في أحسن الأحوال أداة أو تكتيكا مفيدا في اكتساب السلطة من أجل تأسيس دولة إسلامية<sup>7</sup>. أما الأحزاب الإسلامية فكما يعرفها (كوين ميشام وجولي هوانج) هي الأحزاب السياسية التي تسعى لكسب أصوات في الساحة الانتخابية، وتعتبر بوضوح عن أجندة سياسية نابعة بقسم كبير منها من رؤية إسلامية عالمية، وتستخدم سردياتها الدينية الإسلامية من أجل تقديم تصورات سياسية حول الدولة، واهتمامات بأعراف إسلامية اجتماعية وثقافية، ونماذج إسلامية للحكم وموارد مخصصة للمؤسسات الدينية<sup>8</sup>.

### العلمانية والنظام العلماني

يعتقد (عزيز العظمة) بأن الحديث عن العلمانية شأن بالغ التعقيد والتنوع، ويتطلب شرطا أساسيا هو العودة إلى التاريخ وسيرورته الكونية<sup>9</sup>.

ويرى (عزمي بشارة) بعد تعمقه في تلك السيرورة أن العلمانية قد تكون أيديولوجيا، أو منظومة قيم، أو مواقف، أو رؤية للعالم تنحو إلى جعل المرجعية القيمية والمعنوية المعيارية لا الدينية مرجعيتها، وبأن صيرورة العلمنة تؤدي إلى نفس الموقف السابق المتعلق بالمرجعية في مجالات الفكر والسياسة والعلم والاقتصاد، وكذلك القيم والأخلاق، والمؤسسات والممارسات الاجتماعية، وبأن تلك الصيرورة لا تبدأ بفصل الدين عن الدولة داخل المجتمع إنما بتمايز بعديّ الدين والدولة في الوحدة الواحدة، فيحاول أحد البعدين السيطرة على الآخر، فتتولد حينها ردات فعل وتمردات وتدين شعبي

<sup>5</sup> محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، الطبعة الأولى (دار الشروق: القاهرة/بيروت، 1988)، ص 7، 10-12، 14.

<sup>6</sup> M. Hakan Yavuz, Secularism and Muslim Democracy in Turkey (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), p 7.

<sup>7</sup> Seyyed Vali Reza Nasr, "The Rise of "Muslim Democracy", Journal of Democracy 16, no. 2 (2005), p: 13-27.

<sup>8</sup> Quinn Mecham and Julie Hwang, Islamist Parties and Political Normalization in the Muslim World (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2014), p: 3.

<sup>9</sup> عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف (مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، 2008)، ص 17.

وسلفيات وأصوليات وغير ذلك. فهي بالتالي أي العلمانية "عملية تمفصل بين الدين والدولة لمصلحة الدولة" أما "العلمنة" فهي صيرورة وجزء من عملية متدرجة ينفصل فيها الديني عن الدنيوي والمقدس عن العادي، فهي أوسع من عملية فصل الدين عن الدولة. وبذلك تكون العلمانية جزء من صيرورة تاريخية تسبق الحداثة وتمربها كافة المجتمعات، فهي تنتج عن "عملية تمايز اجتماعي بنيوي وتغيّر في أنماط الوعي"<sup>10</sup>.

ويعتقد بشارة بأن ثمة أنموذجين لعلمانية النظام السياسي ظهر في أوروبا ما قبل الحداثة، ولكل منهما درجات مختلفة، الأول، هو العلمانية الصلبة المتشددة التي لا تفصل الدولة عن الدين فقط إنما تأخذ من التدين الاجتماعي موقفاً سلبياً مقابل موقف إيجابي تجاه انحسار الإيمان على الأقل في المجال العام. والآخر، هو العلمانية الرخوة السلبية، التي تكون الدولة فيها محايدة ومتسامحة فيما يتعلق بتعددية الأديان والمذاهب والحرية في ممارستها. وبالتالي فعلمانية النوع الثاني لا تأخذ موقفاً من الدين بقدر ما هو موقف من طبيعة الدولة. ويعتقد بشارة بأن علمانية الدولة غالباً ما تكون معادية أيديولوجياً للدين في الدول التي وصلت نخبها الجديدة إلى الحكم من خلال ثورات على أنظمة تقليدية ارتبط فيها النظام الملكي بمؤسسة دينية كما هو الحال مثلاً في الملكية الفرنسية والقيصرية الروسية والخلافة والسلطنة العثمانية، وأن الموقف العلماني المناهض للدين في المجال العام يرتبط بتاريخ الدولة نفسها، وبالموقف الأيديولوجي للنخبة الحاكمة أو تلك التي اعتلت الحكم من خلال تغيير ثوري، أو في مجتمعات تقليدية كان الهدف من وصولها إلى السلطة هو القيام بعملية التحديث. إلا أنه في كثير من الدول، غالباً ما يجري الاحتفاظ بالروابط الرمزية بين الدين والدولة، خصوصاً على مستوى الهوية<sup>11</sup>.

### عن أي إسلام أو "دولة إسلامية" نتحدث؟

يضم (خليل العناني) صوته لصوت (جيمس بيسكاتوري) في القول بأنه من المهم عند دراسة الإسلام أو ظاهرة متعلقة بفاعلين إسلاميين عدم التعميم، والانطلاق من سؤالين هما، أي إسلام؟ ومتى؟، ويضيف العناني إليهما سؤال "وأي؟"<sup>12</sup>. ويرى (عبد الوهاب الأفندي) من منظور آخر أن الدولة اليوم بالنسبة للمسلم في ظل الدولة القومية الحديثة هو جوهرها لا شكلها، ويعتقد بأن الدولة الإسلامية هي "الدولة التي تلتزم قيم الإسلام" بإرادة جماعية نابعة من كل مواطنيها في تحكيم قيم الإسلام في حياتهم، وأن الدولة الإسلامية المثالية في هذا العصر لا يمكن إلا أن تكون ديمقراطية

<sup>10</sup> عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الأول (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: بيروت، 2013)، ص 407، 422، 440، 441.

<sup>11</sup> عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الثاني (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: بيروت، 2015)، ص 283، 285، 291.

<sup>12</sup> خليل العناني، داخل الإخوان المسلمين: الدين والهوية والسياسة، ترجمة عبد الرحمن عياش (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018)، ص 38.

ويجب أن تقوم على التعددية من أجل استيعاب غير المسلمين، فتحكمها معاهدات عوضاً عن صيغة الدولة الحديثة التي يحكمها دستور مفروض من الأعلى<sup>13</sup>.

ويحاول (صادق العظم) -وليس الوحيد في محاولته كما سنرى- تحديد الأطراف الرئيسية الداخلة في صراع ضبط معنى الإسلام وتعريفه والسيطرة على مضمونه وتطبيقاته اليوم. وهي ثلاثة أطراف، إسلام الدولة الرسمي، والإسلام الأصولي التكفيري الجهادي، وإسلام الطبقات الوسطى أو إسلام "البنزس" كما يسميه.

فالأنموذج الأول، يعبر عن الأنظمة السياسية والحكومات وأجهزة الدولة والمؤسسات الدينية التي تسيّرنا نخب من رجال الدين من أجل الدفاع عن إسلام الدولة الرسمي وصوغ تعاليمه ونشره عبر وسائل الدولة وأجهزتها، وبالتالي فهو مدعوم بجبروت الدولة وأموالها وقوة أجهزتها الأمنية وتنوعها. ومثال على ذلك جمهورية إيران الإسلامية والمملكة العربية السعودية، على اختلاف العقيدة الأساسية لإسلام كل من الدولتين؛ ولاية الفقيه في الأولى والدستور القرآني في الثانية. إلا أن الأمر ليس كذلك تماماً في المملكة العربية السعودية باعتقادنا، فليست النخب الدينية هي من تسيّر الدولة، وإنما سلالة ذات حكم ملكي مطلق، استخدمت السلطة الدينية وتحالفت مع الوهابية واستخدمتها فكراً ومؤسسة لفترات طويلة. والأنموذج الثاني حسب العظم، يقع على جانب بعيد عن إسلام الدولة الرسمي، فهو على اختلاف أنواعه وتفرعاته يعتبر "الحاكمية" عقيدته الأساسية والتكفير والتفجير منهج عمله شبه الوحيد تقريباً، كالذي نفذ ضربات 11 سبتمبر 2001 داخل الولايات المتحدة الأميركية<sup>14</sup>.

أما الطرف الثالث؛ إسلام الطبقات التجارية، أو إسلام الأسواق المعولمة كما يسميها العظم، فهو إسلام معتدل ومحافظ، يهتم بالاستقرار السياسي والسلم الاجتماعي، وغير مهتم بالتكفير وتطبيق الحدود، وهو ميّال إلى التسامح في الشأن العام، والذي من الضروري تمييزه وبدقة عن إسلام التكفير أو إسلام الحكم المطلق.

والنموذج الأسمى لهذا الإسلام حسب العظم يتجسد في حكم حزب العدالة والتنمية التركي، وديمقراطيته المحافظة وسياسته الداخلية والخارجية ومشاريعه ومحاولاته وإنجازاته على مستوى المجتمع المدني والديمقراطية وفصل السلطات واستقلال القضاء والحريات العامة والإصلاحات التشريعية<sup>15</sup>.

والذي يعد حسب تعبير (علي حرب) ب "بمزيد من الإصلاح والتحديث" وليس ب "الإسلام هو الحل"، ولا يقول بالشورى بديلاً للديمقراطية باعتبارها صيغة غريبة مستوردة، إنما يندرج في زمانه وعالمه، ويعمل ضمن إطار النظام الجمهوري وقوانينه<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> عبد الوهاب الأفندي، ص 139، 178-180.

<sup>14</sup> صادق جلال العظم، الدولة العلمانية والمسألة الدينية: تركيا نموذجاً، مجلة الدراسات الفلسطينية 82 (ربيع 2010)، 12-23.

<sup>15</sup> المرجع نفسه.

<sup>16</sup> علي حرب، تواطؤ الأضداد: الآلهة الجدد وخراب العالم (بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، 2008)، ص 251.

ويختلف معه في ترتيب التصنيفات إلى حد ما باحثين آخرين، يصنّفون الإسلام لنوعين؛ أصولي وإصلاحي، فعلى مستوى الإسلام الأصولي، فهناك أصولية الدولة (إيران والسعودية مثالا) وأصولية الحركات (القاعدة والهجرة والتكفير مثالا) وأصولية يمكن أن يُطلق عليها وصف "برمائية" -إن صح التعبير- مثل حزب الله في لبنان، فهي مستعدة بتعبير (وليام هيل وأيرجون أوزبودون) للعمل كحركات "إرهابية" أو كأطراف سلمية في أنظمة متعددة الأحزاب، فتحتضن بطاقات الاقتراع لكنها في نفس الوقت غير مستعدة للتخلي عن السلاح. وعلى مستوى الإسلام الإصلاحي، فهناك نوعين يمكن التفريق بينهما على أساس سؤال الديمقراطية، مثل جماعة الإخوان المسلمون في مصر مقابل حزب العدالة والتنمية في تركيا<sup>17</sup>.

### معنى "إسلامي" في السياق التركي

يمكن الحديث عن معنى إسلامي في السياق التركي على المستويين الفردي، والجماعي (الاجتماعي والسياسي). فعلى المستوى الفردي، يتساءل (هاكان يافوز) أنه هل من الممكن أن يكون المرء إسلاميا في سلوكه وأسلوبه في الحياة، كأن يمتنع عن شرب الكحول ويتزوج من امرأة تردي الحجاب من غير أن تدفعه إسلاميته للإيمان بأيديولوجية لإقامة دولة إسلامية؟، ثم ينتقل للإجابة عن سؤاله بشكل غير مباشر من خلال شرحه لمدلول كلمة إسلامي في السياق التركي "الحديث"، على أنها تشير إلى "الشخص الذي يسعى لدور بارز للأخلاق والممارسات الإسلامية في تنظيم الحياة اليومية"<sup>18</sup>، ويرى بأنه على الرغم من الحد الفاصل "السائل" ما بين القومية التركية والنزعة الإسلامية لدى أتراك الأناضول (المحافظين)، وتقلهم الشائع بين الفئتين، فإن التركية (Turkish Ness) بالنسبة "لإسلامي العدالة والتنمية" نوعان، تركية الـ "نحن"، أي المسلمون الأتراك، الذين يخدمون الله والمجتمع، وتركية الـ "هم"، الذين يخدمون أتاتورك والدولة<sup>19</sup>. ويذهب (راينز هيرمان) نحو التعميم في وصفه بأن الأتراك يشعرون بأنهم مسلمون، وبأن الإسلام جزء من هويتهم الثقافية والروحية، لكنهم على الرغم من ذلك لا يعتبرون الإسلام جزءاً من المفهوم الذاتي السياسي لديهم، وبأن تزايد الإلتزام الديني في الأماكن العامة في تركيا، لا يعني تحول الإسلام إلى سياسة أو إلى إسلاموية<sup>20</sup>. الأمر الذي يعكس باعتقادي مستوى وعي شريحة كبيرة من الأتراك وطبيعة الثقافة السياسية لديهم والتي تشكلت من خلال تجاربهم عبر الزمن، وخصوصا إذا ما استحضرننا موقفهم تجاه محاولة الانقلاب العسكري الأخيرة في 2016 ومعرفتهم بما يريدون سياسيا، حيث قاموا بتقديم تضحيات ثمينة من أجل الدفاع عن الديمقراطية ونظامها والتصدي لأي نظام حكم آخر غير ديمقراطي (عسكري، أو ديني: الكيان الموازي/تنظيم غولن الديني).

<sup>17</sup> William Hale & Ergun Ozbudun, Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey (New York: Routledge, 2010), p xiii-xv.

<sup>18</sup> M. Hakan Yavuz, Secularism and Muslim Democracy in Turkey, p 5, Ibid.

<sup>19</sup> M. Hakan Yavuz, Islamic Political Identity in Turkey (New York: Oxford University Press, 2003), p: 261.

<sup>20</sup> راينز هيرمان، تركيا بين الدولة الدينية والدولة المدنية: الصراع الثقافي في تركيا، ترجمة د. علا عادل (القاهرة: مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، 2012)، ص 80.

وفي الحديث عن معنى "إسلامي" على المستويين الإجتماعي والسياسي، فلا بد هنا من تحديد السياق التاريخي، فالإسلام السياسي في تركيا مر بمرحلتين مفصليتين مختلفتين، الأولى؛ مرحلة ما بعد أتاتورك، والثانية؛ مرحلة ما بعد حزب العدالة والتنمية.

فالمرحلة الأولى التي تبدأ منذ خمسينيات القرن الماضي، تمثلت بعودة حضور الإسلام داخل المجتمع التركي بعد وفاة أتاتورك، وظهور الانقسام التقليدي ما بين النخب السياسية في الوسط (إسطنبول وأنقرة) والجماهير المحافظة في المحيط (الأناضول)، الانقسام الذي غذته السياسات الاستبدادية لأتاتورك ومركزية السلطة السياسية التي خلفها ومسيرته الدولية في اعتناق القيم الغربية. حيث كانت

الصوفية النقشبندية وحركة سعيد النورسي إلى جانب حزب النظام الوطني (أول حزب ذو هوية إسلامية في تركيا) والأحزاب الأخرى التي قادها نجم الدين أربكان هم من يشكلون -إلى حد كبير- تعريف "الإسلامي" في تركيا حتى بداية ثمانينيات القرن الماضي، حيث اشتركوا جميعهم برؤية حماية الدور الثقافي للإسلام في المجتمع، ومعارضة سياسات أتاتورك في تغريب (westernization) الدولة واستبدال الشريعة بالقانون العلماني الذي يؤكد على السيادة السياسية-القانونية للمواطنة على الانتماء الديني الإسلامي (الأمة) في تحديد الهوية التركية، وبقي الحال كذلك إلى حين ظهور شخصيتين مهمتين؛ الاقتصادي في البنك الدولي ووزير الاقتصاد تورغوت أوزال (الذي حظي بدعم الإسلاميين والليبراليين في آن واحد) والمفكر والداعية الإسلامي فتح الله غولن. حيث عمل الأول من خلال موقعه السياسي على فتح الباب أمام التمويل والصيرفة الإسلامية والسماح بتوسيع إمكانية إنشاء مدارس إمام خطيب الإسلامية وبناء المزيد من المساجد، والتأسيس لهوية تركية حديثة تدمج بين الإسلام والتغريب. أما الثاني، فقد عمل من خلال موقعه كداعية وإمام-حكومي سابق على توسيع فكر المنظر الإسلامي سعيد النورسي، وحاول في الفترة ما بين 1980-1997 عبر أيديولوجيته -التي كان يُنظر إليها من قبل العلمانيين الأتراك على أنها "الوجه الحقيقي" للإسلام التركي-؛ مزج التقاليد الاجتماعية الإسلامية المحافظة مع العلم والتكنولوجيا الغربيين، من خلال إنشاء مدارس علمانية ومنظمات رياضية وثقافية داخل تركيا وخارجها، تُعلم الطلاب في مهاجعهم (dormitories) القيم والتقاليد الدينية جنباً إلى جنب مع القيم الإنسانية والتسامح والسلام، والتكامل مع الغرب.<sup>21</sup>

أما المرحلة الثانية، والتي بدأت مطلع القرن الحالي مع حزب العدالة والتنمية، الذي عكس وجهها جديداً للإسلام التركي، فتتمثل بالقطيعة مع نهج أربكان التقليدي المتسم بطابع المواجهة، ومع الأحزاب الإسلامية، واستحضار النهج السياسي لتورغوت أوزال، من خلال مقارنة أكثر صبراً، وحركة سياسية تدعم مزيداً من الدور السياسي للإسلام ولكن من خلال البنية الديمقراطية للدولة التركية العلمانية نفسها<sup>22</sup>، مع تشديد الحزب على تعريف العلمانية بكونها حيادية الدولة تجاه جميع أشكال المعتقدات الدينية والقناعات الفلسفية<sup>23</sup>. حيث عمل الحزب على استقطاب الإسلاميين

<sup>21</sup> Zeyno Baran, Torn Country: Turkey Between Secularism & Islamism (California: Hoover Institution Press, 2010), p: 29-30, 32-34, 37-40.

<sup>22</sup> Ibid, p: 46.

<sup>23</sup> Jenny White, Islamist Mobilization in Turkey (London: University of Washington Press, 2002), p: 274.

البراغماتيين الذي يؤمنون بالعمل من خلال النظام الديمقراطي، والديمقراطيين الليبراليين الذين يتطلعون لمزيد من الحريات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ومن أجل إيصال نداءهم لما بعد الناخبين المحافظين، قام الحزب بإعادة صياغة خطابه، وكبح الشعارات الإسلامية والتشديد على الديمقراطية والعدالة وحكم القانون كقيم عالمية. وسعوا للانضمام إلى الإتحاد الأوروبي واستمروا بالتعاون مع صندوق النقد الدولي وشددوا على مركزية حلف الناتو، إلى جانب التعاون مع الولايات المتحدة وإسرائيل من أجل الأمن القومي التركي<sup>24</sup>.

وبالتالي، فإن حركة الإسلام السياسي التركي قد تغيرت منذ مجيء حزب العدالة والتنمية الذي لا يعتبر الإسلام مبدأ الفعل السياسي وقاعدته، وإنما يعتبره جزءاً من هوية ثقافية، فيتقبل فصل الدين عن الدولة من حيث المبدأ، ويوجه نظره نحو أوروبا، على النقيض من النسخة الأربكانية التي حاولت إرساء دعائم إسلام سياسي موجه بحسب الشريعة أو القانون الإسلامي، والتي كانت تتخذ موقفاً سلبياً من الغرب عموم<sup>25</sup>.

وكما يقول (جراهام فولر) فإن بروز هذا الفهم الجديد الخلاق "للإسلام" التركي في سياقاته الشخصية والاجتماعية والسياسية يعود إلى عوامل على رأسها؛ الدرجة الشاملة لتطوير وتحديث ودمقرطة تركيا وانفتاحها على بقية العالم، والمشاحنة بين الإسلام والكمالية التي ألهمت الإسلاميين لتطوير أفكارهم

وتجديد فهمهم لدور الإسلام في مجتمع ديمقراطي، وانعزال تركيا نسبياً طيلة القرن الماضي عن المواجهات الجيوسياسية والعسكرية والاستقطابية بين العالم الإسلامي والقوى الغربية<sup>26</sup>.

هل يمكن أن يحكم حزب ذو هوية إسلامية من غير إقامة دولة إسلامية، وكيف؟ لا بد من التمييز هنا ما بين الأحزاب الإسلامية، وما بين السياسة الإسلامية التي تقوم على المنافسة والتسابق في تحديد معنى الحياة والهوية والمجتمع من خلال القيم الإسلامية والخطاب المستند إلى تقاليد دينية. فقد يكون الحزب حزباً غير إسلامي لكنه يمارس سياسات إسلامية من خلال العمل وفقاً للاهتمامات والمطالب الدينية للناس، كما كان الحال مع حزب العدالة في عهد سليمان ديمرال والحزب الديمقراطي في عهد عدنان مندريس، وحزب الوطن الأم في عهد تورغوت أوزال<sup>27</sup>.

فالدين المتمثل بالقيم والتقاليد يظل مرتبطاً بالسياسة الحديثة ومؤثراً في تشكيل الهويات الجماعية وتنظيمها مهما قلت مركزية المؤسسات الدينية في الحياة الاجتماعية، حيث يُعزى ذلك لعلاقة الدين المتسقة مع الهويات الطائفية والشرعية الأخلاقية، وخصوصاً لدى القوميات الحديثة التي تربطها هوية دينية أو عرقية معينة مشتركة (كما هو الحال في تركيا - الهوية الإسلامية والقومية التركية)، وإلى أسباب أخرى منها استخدام المسؤولين السياسيين على اختلاف أطيافهم الدينية، والهويات الدينية

<sup>24</sup> Zeyno Baran, p: 46, 47.

<sup>25</sup> راينز هيرمان، ص 15.

<sup>26</sup> جراهام فولر، الجمهورية التركية الجديدة: تركيا كدولة محورية في العالم الإسلامي (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2009)، ص 80.

<sup>27</sup> M. Hakan Yavuz, Secularism and Muslim Democracy in Turkey, p: 8, Ibid.

بهدف تحقيق غايات سياسية. فهذا الارتباط الكائن بين الدين والمؤسسات السياسية أو وجود السياسة الدينية ضمن إطار السياق الأيديولوجي للدولة القومية لا يعكس بالضرورة عودة الدين والتقليد بحد ذاتهم وإنما إعادة تكييف البناء الأيديولوجي لهما لخدمة السياق الحديث.<sup>28</sup> ولو عدنا إلى القسم المفاهيمي واستحضرنا تعريف الحزب الديني لوصلنا لنتيجة مفادها أن حزب العدالة والتنمية لا يمكن اعتباره حزبا دينيا، فهو حسب (هاكان يافوز) لا يتطوع إلى حكم إسلامي ولا يسعى لتدوين الدولة والمجتمع وفرض الشريعة الإسلامية في المجالات العامة، بل يسعى لتحرير الدين من سيطرة الدولة، وإزالة العقبات التي تحول دون عيش حياة دينية. وفي الوقت عينه، يحاول من خلال

الدولة أن يدافع عن حرية المجتمع ويحمي قيمه الأخلاقية، والتي يعتقد بأنها مشتقة من الإسلام، فيحافظ بذلك على مصالح ناخبيه المحافظين وحقوقهم الدينية، وبالتالي زيادة مقاعده في البرلمان وتعزيز سلطته السياسية، وهنا يمكن تشبيه حزب العدالة والتنمية بعد تحوله وتطوره بحزب (بهاراتيا جاناتا) ذو الجذور الدينية العميقة؛ الذي ليس من السهل اعتباره مجرد حزب ديني<sup>29</sup>، أو بالتيارات الأوروبية المحافظة في الديمقراطيات المسيحية وخصوصا في إيطاليا وألمانيا، والتي تعتبر القيم المسيحية مرجعا لها<sup>30</sup>، الأمر الذي يؤكد قبول الاتحاد الأوروبي طلب تركيا البدء في مفاوضات الانضمام إلى الإتحاد الأوروبي في يوليو 2005، وتعليق مفاوضات انضمامه في العام الماضي (مارس 2019) لأسباب لا تتعلق "بإسلامية" حزب العدالة والتنمية وتحول الدولة التركية خلال عهده إلى دولة إسلامية، وإنما لأسباب تتعلق بالإنقلاب العسكري وما نتج عنه من حملات اعتقال للمتورطين والمشتبه بهم.

ومن ناحية أخرى، لكي تكون تركيا دولة إسلامية عليها أن تعترف رسميا بالإسلام دينها في الدستور، (وإن كان الإسلام السني هو الدين الرسمي لها خارج الدستور وأحد عناصر تماسك هويتها)، وأن يكون ولو على الأقل جزء من أحكامها مستمدا من الشريعة الإسلامية<sup>31</sup>. والدستور في تركيا قبل حزب العدالة والتنمية وبعده ينص على أن "جمهورية تركيا هي دولة ديمقراطية، علمانية، اجتماعية، تحكمها سيادة القانون، ضمن مفاهيم السلام العام والتضامن الوطني والعدالة، واحترام حقوق الإنسان، الموالية لقومية أتاتورك، وتستند إلى المبادئ الأساسية المنصوص عليها في الديباجة"<sup>32</sup>

ويؤكد حزب العدالة والتنمية في نظامه الأساسي في المادة رقم 2 من الأسس العامة علي أن الحزب هو "تنظيم سياسي، تأسس من أجل القيام بالعمل الحزبي والأنشطة السياسية طبقا للائحته وبرنامجه في إطار: دستور الجمهورية التركية، والمواثيق الدولية المصدق عليها من قبل مجلس الأمة

<sup>28</sup> سكوت هيبارد، السياسة الدينية والدول العلمانية: مصر والهند والولايات المتحدة، ترجمة الأمير سامح كريم (عالم المعرفة: الكويت، 201)، ص 24، 30.

<sup>29</sup> M. Hakan Yavuz, Secularism and Muslim Democracy in Turkey, p 8, 44, Ibid.

<sup>30</sup> ميشال نوفل، عودة تركيا الى الشرق: الاتجاهات الجديدة للسياسة التركية (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010)، ص 36، 42، 45.

<sup>31</sup> Constitution of The Republic Of Turkey, Retrieved 27/04/19, from: [CONSTITUTION OF THE REPUBLIC OF TURKEY](#)

<sup>32</sup> Constitution of The Republic Of Turkey, Retrieved 27/04/19, from: [CONSTITUTION OF THE REPUBLIC OF TURKEY](#)

التركي الكبير،..<sup>33</sup>، ولا يعبر عن هويته بكونه حزبا إسلاميا، إنما حزبا محافظا-ديمقراطيا<sup>34</sup> يستخلص إيديولوجيته وأساس قيمه من الدين الإسلامي، ويعتبر نفسه جزءاً من النظام العلماني ولا يشكك فيه، حيث الإسلام هنا يعكس إسلاما ثقافيا يمارسه الأفراد على المستوى الشخصي أكثر منه إسلاما سياسيا، الأمر الذي قد يشير إلى مرحلة من التحول إلى ما يسمي بـ "ما بعد الإسلامية"<sup>35</sup>. وبالتالي، فلا حزب العدالة والتنمية يمكن اعتباره حزبا دينيا (إسلاميا) ولا الدولة التركية يمكن اعتبارها "دستوريا" دولة إسلامية.

ويرى (جلال الدين دراون) الباحث في تاريخ الأحزاب بأن حزب العدالة والتنمية هو حزب لا يمثل الدين تماما ولا هو ضد العلمانية تماما، إنما هو حزب يرشح العيش من دون صراع مع المعتقدات والموجودات المعنوية للبلاد، فقد تجد داخل الحزب من يعبر عن نفسه بأنه إسلامي بحت، وقد تجد أيضا من يعبر عن نفسه بأنه علماني بحت، فهو حزب يؤمن بأنه يستطيع العيش بالفرقين معا.

ويعتقد البروفسور (ياسين أقطاي)؛ مستشار رئيس الجمهورية الحالي، بأن ما قام به حزب العدالة والتنمية فيما يخص الدين والعلمانية هو تغيير مفهوم العلمانية وتغيير محتواها، لا تغيير نظام الدولة وشكلها، حيث أصبحت العلمانية ضمانا للحرية الدينية بعد أن كانت أداة ضغط عليها ومصدر استنكار لها، وعلى مستوى النظام الداخلي، يصرح أقطاي بأن الحزب قام بتجديد المنظومة السياسية والاقتصادية في الدستور بشكل يتماشى مع قوانين الاتحاد الأوروبي. ويؤيده في ذلك (برهان الدين كور أوغلو) أستاذ العلاقات الدولية بجامعة ابن خلدون بأن العلمانية التركية القديمة التي كانت ترفض دور الدين في المجتمع وتمنع ارتداء الحجاب في المدارس والجامعات قد انتهت، وتحولت تلك المؤسسات القديمة إلى مؤسسات تسمح لكل من يريد أن يمارس اعتقاده الديني أن يمارسه بكل حرية، ويرى بأنه من الطبيعي جدا في دولة يشكل سكانها المسلمون ما يزيد عن 99% أن تحتضن وتبني أماكن للعبادة وتستحضر التراث والقيم الدينية، والمهم هنا أن لا يُجبر أحد على ممارسة الشعائر الدينية<sup>36</sup>. وبالتالي، يمكن اعتبار حزب العدالة والتنمية من خلال تجربته في الحكم جوابا على السؤال المطروح حول إمكانية أن يحكم حزب ذو هوية إسلامية من غير إقامة دولة إسلامية وكيفية حصول ذلك.

محددات دور الإسلام السياسي في الحياة السياسية في تركيا:  
لا بد قبل البدء في الحديث حول العوامل المحددة لدور الإسلام السياسي في الحياة السياسية في تركيا الحديثة، المرور على أهم العوامل التي أدت إلى تحول الحركة الإسلامية التركية، وانتقالها

<sup>33</sup> "لائحة النظام الأساسي"، الموقع الرسمي لحزب العدالة والتنمية، 2009 مع تعديل. اطلع عليه بتاريخ 27/04/19

[AKPARTİ](#)

<sup>34</sup> "الرؤية السياسية لحزب العدالة والتنمية لعام 2023"، الموقع الرسمي لحزب العدالة والتنمية، اطلع عليه بتاريخ 27/04/19.

[AK PARTİ](#)

<sup>35</sup> راينز هيرمان، ص 104، 107.

<sup>36</sup> مآلات النص | حزب العدالة والتنمية - تركيا، التلفزيون العربي، تمت المشاهدة بتاريخ 27/04/19.

1. [مآلات النص | حزب العدالة والتنمية - تركيا](#)

من حيز المعارضة إلى ساحة السلطة السياسية، والتي يعزبها (هاكان يافوز) إلى أسباب رئيسية من بينها؛ تغيرات المجتمع المدني، وظهور طبقة رجال أعمال جديدة، ومثقفين جدد، والتي إلى جانب ضغوط الجيش والنظام العلماني ومعايير كونهاغن المتعلقة بالانضمام إلى الإتحاد الأوروبي (والتي لعبت دورا مهما في تحوّل هوية المجموعات الاجتماعية والسياسية المتنوعة المؤيدة للانضمام إلى الإتحاد والمهتمة بعملية الديمقراطية، بما فيهم حزب العدالة والتنمية) دفعت قيادات الحزب الرئيسيين للتخلي عن تفسيراتهم المتشددة للإسلام السياسي، وإعادة النظر في جدول أعمالهم ومعتقداتهم الأساسية، وإعادة تعريفها<sup>37</sup>.

وفي البحث عن جذور العلاقة بين الدين والسياسة في تركيا، يمكن القول بأن مبدأ سيادة الدولة على الشؤون الدينية هو مبدأ أو عرف موروث منذ العهد العثماني، حيث لم يكن السلطان آنذاك، وهو أرفع شخصية سياسية في الدولة، يتلقى أية أوامر من العلماء أو (رجال الدين)، فدورهم ظل محصورا في قضايا المعاملات الفقهية كالزواج والطلاق والميراث للسكان المسلمين. وساعدت هذه الميزة التاريخية في العلاقة الدينية-السياسية الجمهورية التركية الحديثة على تبني أو التمهيد لمبدأ العلمانية، ولكن على طريقتها الخاصة<sup>38</sup>.

فمنذ إلغاء الفقرة الثانية من الدستور التركي عام 1928 والتي كانت تنص على كون "الإسلام هو دين الدولة التركية" واستبداله عام 1938 "بالعلمانية"، أو بالرؤية التركية للفصل ما بين الدولة والدين، وتحويل المؤسسة الدينية (إدارة الشؤون الدينية) إلى أداة أساسية في خلق أمة تركية متجانسة<sup>39</sup>، والدولة التركية هي من يسيطر على دور تعريف الدين وربطه بالفكر القومي، وهذا هو جوهر استراتيجية الدولة التركية في السيطرة على بنى الإسلام السياسي في تركيا. أما بالنسبة للإسلاميين الأتراك، فقد شكل وعيهم في مسألة الفصل والتمييز ما بين الدولة والنظام أو البنية البيروقراطية له، ومواصلة مسارهم السياسي من غير إلحاق ضرر بالدولة والانخراط في اللعبة السياسية عبر خوض الانتخابات والاندماج التدريجي بالنظام عنصرا مهما في تشكيلهم وتناميهم حتى عقد التسعينيات، إلى جانب استخدامهم استراتيجية الدولة نفسها في ربط تعريف الدين بالفكر القومي من أجل المطالبة بالحقوق الدينية كانعكاس للثقافة القومية-التقليدية<sup>40</sup>.

ومن الأفكار المركزية المؤسسة وذات الطابع الوجودي التي لا بد من المرور عليها هنا هي فكرة "الدولة" أو "الدولانية" في الأيديولوجية الأتاتورية، الفكرة المتضمنة أيضا في الدستور التركي، والتي يُقصد فيها وجود دولة هادفة لهندسة مجتمع أو تكوين اجتماعي مستقر من أجل ضمان "وحدة الدولة" تجاه النزعات الانقسامية والحفاظ على "هوية الدولة" أمام النزعات العابرة لها مثل "الطورانية" و"العثمانية" و"الأسلمة" أو "العثمانية الجديدة"، وعلى الرغم من المرونة المتزايدة التي تكتسبها هوية الدولة التركية "العلمانية" منذ صعود حزب العدالة والتنمية<sup>41</sup> مع وجود ما يسمى بعملية

<sup>37</sup> M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, p 3-4, Ibid.

<sup>38</sup> Gamze Çavdar, "Islamist "New Thinking" in Turkey: A Model for Political Learning?", *Political Science Quarterly* 121, no. 3 (2006), p: 477-497.

<sup>39</sup> راينز هيرمان، ص 32.

<sup>40</sup> حاتم أيتي، الفصل الحادي عشر، "الاتجاهات الدينية-السياسية في تركيا، في: الحوار العربي-التركي بين الماضي والحاضر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص 438-440.

<sup>41</sup> عقيل سعيد محفوظ، السياسة الخارجية التركية: الاستمرارية والتغيير (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 78، 79، 82.

التوليف التركي-الإسلامي كأيدولوجية قومية تربط الشخصية التركية (ثقافة آسيا الوسطى التي حملتها الشعوب التركية: ثقافة السهوب) بالدين الإسلامي كمرجعية قيمية ومكون للهوية (الدين هو جوهر الثقافة، بينما الثقافة هي شكل من الدين) إلا أن تلك المقاربة هي في الواقع جزء لا يتجزأ من سياسة "الدولة" التركية<sup>42</sup> منذ الانتقال إلى نظام التعددية الحزبية في 1946، فهذه الإستراتيجية المتغيرة للدولة التركية تجاه الإسلام ومبادرات الإسلاميين وإعالاتهم الذاتية من خلال قواعدهم الشعبية -على تأرجحها ما بين القمع والتوفيق- هي واحدة من أكثر السمات الدائمة للدولة التركية للحفاظ على الدور التوجيهي المستمر للإسلام، من خلال تنظيمه، وتحديد دوره السياسي وأهميته في السياسة في جميع أنحاء تركيا.

ويظهر هذا جليا من خلال النظر إلى تاريخ السياسة القومية العلمانية ودورها في تحديد معالم الخطاب السياسي مع الحفاظ على العلاقة الاستراتيجية مع الإسلام، والتي تطورت تدريجيا وبشكل أكثر ديناميكية وتعقيدا، حيث لم يتم ببساطة استبعاد الإسلام وإقصاؤه نهائيا من المجال العام الرسمي، ولا التخلي أيضا عن الطابع العلماني للنظام، بل تبنت الدولة التركية خطابا مزدوجا، يقوم على الفصل الصارم بين الإسلام والشأن السياسي العام، وفي نفس الوقت استيعاب ودمج السياسة الإسلامية في النظام بطرق مختلفة، على الرغم من التغييرات في الكوادر والهيكل وتكوينات السلطة وشكل النظام.<sup>43</sup>

أما على صعيد تشكّل الحركة الإسلامية، فقد لعبت العلمانية الصلبة دورا في تشكيلها بشكل فريد، حيث اشتركت الحركة الإسلامية على الرغم من اختلافاتها، في بعض السمات التي صاغتها سياسات الدولة بطريقة أو بأخرى كالاعتدال والسلوك المدني والعمل ضمن حدود الدولة القومية، وتأثير القومية على خطابها وسجلاتها الفعلية. حيث يمكن القول بأن سياسات الدولة التركية أثرت بشكل مباشر في معايير إنشاء الأحزاب الإسلامية، وأدت إلى مزيد من التخفيف من الطبيعة المعتدلة للإسلام السياسي التركي، حيث اعتمد كل حزب مؤسس حديثا خطأ أكثر اعتدالا من الخط الذي سبقه.<sup>44</sup>

الخاتمة: حاول البحث من خلال منهج كيني استدلالى استدعاء السجال الأكاديمي والسياسي القائم منذ وصول حزب العدالة والتنمية إلى السلطة في تركيا وفوزه في الانتخابات لعدة دورات متتالية وبقائه في الحكم لما يزيد عن 18 عاما، السجال الذي يتجدد عند كل استحقاق انتخابي ينتهي بفوز حزب العدالة والتنمية،

ووضع هذا السجال حول مسألة "أسلمة" الدولة التركية أو تحويل الجمهورية العلمانية إلى "دولة إسلامية" على يد "العثمانيون الجدد" على طاولة التشريح العلمي الموضوعي والتفكيك الممنهج للمفاهيم والتساؤلات والتشابكات.

وتوصل البحث من خلال إجابته عن:

<sup>42</sup> ميشال نوفل، ص 36، 42، 45.

<sup>43</sup> Umit Cizre Sakallioğlu, "Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey", International Journal of Middle East Studies 28, no. 2 (1996), p: 231-251.

<sup>44</sup> Gamze Çavdar, p: 477-497.

1. معنى "إسلامي" في السياق العام والسياق التركي.
  2. إمكانية وكيفية أن يحكم حزب ذو هوية إسلامية من غير إقامة دولة إسلامية.
  3. ماهية محددات دور الإسلام السياسي في الحياة السياسية في تركيا.
- إلى نتيجة مفادها أن حزب العدالة والتنمية لا يمكن اعتباره حزبا دينيا إسلاميا حتى يستطيع تحويل تركيا إلى دولة إسلامية، وحتى إن كان كذلك، فإن الدولة التركية القومية بشكلها ونظامها السياسي والاجتماعي وبنيتها ومؤسساتها وتاريخها هي المحدد الرئيسي الموجه والمنظم والضابط لدور جميع الأحزاب السياسية في تركيا، بما فيهم الإسلاميين وما بعد الإسلاميين.

## المراجع العربية

1. "الرؤية السياسية لحزب العدالة والتنمية لعام 2023". الموقع الرسمي لحزب العدالة والتنمية.
2. "لائحة النظام الأساسي". الموقع الرسمي لحزب العدالة والتنمية. 2009 مع تعديل.
3. [AKPARTI](#)
4. الأفندي، عبد الوهاب. الإسلام والدولة الحديثة: نحو رؤية جديدة. لندن: دار الحكمة، 1998.
5. إمام، عبد الفتاح إمام. الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي. الكويت: عالم المعرفة، 1978.
6. أيتي، حاتم. الفصل الحادي عشر. "الاتجاهات الدينية-السياسية في تركيا. في: الحوار العربي-التركي بين الماضي والحاضر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.
7. بشارة، عزمي. الدين والعلمانية في سياق تاريخي. الجزء الأول. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: بيروت، 2013.
8. بشارة، عزمي. الدين والعلمانية في سياق تاريخي. الجزء الثاني. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: بيروت، 2015.
9. بشارة، عزمي. ثورة مصر الجزء الثاني من الثورة الى الانقلاب. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016.
10. علي حرب. تواطؤ الأضداد: الآلهة الجدد وخراب العالم. بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، 2008.
11. العظم، صادق جلال. الدولة العلمانية والمسألة الدينية: تركيا نموذجا، مجلة الدراسات الفلسطينية 82. ربيع 2010.
12. العظمة، عزيز. العلمانية من منظور مختلف. مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، 2008.
13. عمارة، محمد. الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية. الطبعة الأولى. دار الشروق: القاهرة/بيروت، 1988.
14. العناني، خليل. داخل الإخوان المسلمين: الدين والهوية والسياسة. ترجمة عبد الرحمن عياش. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018.
15. فولر، جراهام. الجمهورية التركية الجديدة: تركيا كدولة محورية في العالم الإسلامي. أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2009.
16. مآلات النص. حزب العدالة والتنمية - تركيا، التلفزيون العربي.
17. [مآلات النص | حزب العدالة والتنمية - تركيا](#)
18. محفوظ، عقيل سعيد. السياسة الخارجية التركية: الاستمرارية والتغيير. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.
19. نوفل، ميشال. عودة تركيا الى الشرق: الاتجاهات الجديدة للسياسة التركية. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010.
20. هويدي، فهمي. الدولة الديمقراطية قبل المدنية أو الدينية. مقابلة على قناة الجزيرة.
21. هيبارد، سكوت. السياسة الدينية والدول العلمانية: مصر والهند والولايات المتحدة. ترجمة الأمير سامح كريمة. عالم المعرفة: الكويت، 2014.

22. هيرمان، راينز. تركيا بين الدولة الدينية والدولة المدنية: الصراع الثقافي في تركيا. ترجمة د. علا عادل. القاهرة: مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، 2012.

### المراجع الأجنبية

23. Baran, Zeyno. Torn Country: Turkey Between Secularism & Islamism. California: Hoover Institution Press, 2010.
24. Çavdar, Gamze. " Islamist "New Thinking" in Turkey: A Model for Political Learning?", Political Science Quarterly 121, no. 3 (2006).
25. Constitution of The Republic Of Turkey. [CONSTITUTION OF THE REPUBLIC OF TURKEY](#)
26. Hale, William & Ozbudun, Ergun. Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey. New York: Routledge, 2010.
27. Mecham, Quinn & Hwang, Julie. Islamist Parties and Political Normalization in the Muslim World. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2014.
28. Nasr, Seyyed Vali Rezar. "The Rise of "Muslim Democracy". Journal of Democracy 16, no. 2 (2005).
29. Piscatori, James P. Islam in the Political Process. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2010.
30. Sakallioğlu, Umit Cizre. "Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey", International Journal of Middle East Studies 28, no. 2 (1996).
31. White , Jenny. Islamist Mobilization in Turkey. London: University of Washington Press, 2002.
32. Yavuz, M. Hakan. Islamic Political Identity in Turkey. New York: Oxford University Press, 2003.
33. Yavuz, M. Hakan. Secularism and Muslim Democracy in Turkey. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.