رؤى مُغايرة

يصدرها مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان - العدد الثانى - مايو ١٩٩٧

أزمة الدولة التركية

الإسلاميون والهوية القومية

المواطنة والعلاقة بين الجنسين

هذا العـــدد

تقديم : تركيا ، دروس البناء واضمحلال الدولة الكمالية
ص ٢

أزمة الدولة التركية : أرتو جرول كيركو
ص ٤

الإسلاميون الأتراك والهوية القومية : سامى زبيدة ص ١١

المواطنة والعلاقة بين الجنسين فى تركيا : يشم أرات
ص ٢٤

المرأة وحزب الرفاه : مقابلة مع سيرين تيكيلى
ص ٢٨

مقابلة مع أبو العلا ماضى ورفيق حبيب
ص ٣٤

رؤى مغايرة

مختارات مترجمة من مجلة "MERIP" التى تصدر عن مشروع الشرق الأوسط للبحوث والمعلومات :
Middle East Research and Information Project.

رئيس تحرير "MERIP"
چودى بارسلو
رئيس التحرير المؤسس
چوستورك
المسئول عن المطبوعة العربية
د . محمد السيد سعيد
تصدر عن :
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
ترجم هذا العدد
عبدالسلام رضوان
الإخراج الفنى
أحمد عز العرب

نشرت مقالات هذا العدد فى : MERIP
Jul - Aug 1994
Jan - Mar 1996
Apr - Jun 1996

تقديم

تركيا: دروس بناء واضمحلال الدولة الكمالية

نحن في الوطن العربى لانعرف الكثير عن تركيا منذ نشأة الدولة الكمالية، رغم أننا نشترك مع الأتراك في أشياء كثيرة من بينها التاريخ والدين... وخبرة التسلط السياسى. وكأننا منذ أن إنعتقنا من نير الاستعمار العثمانى- وأنا من بين من يصرون على مواصلة تسميته استعمارا- دفعناها دفعا عن أذهاننا. وقد مكثنا طويلا بعيدين عاطفيا .. وثقافيا أيضا..عن تركيا تاريخا وحاضرا. حتى أنه عندما صدرت بعض الإجتهادات التى تراجع الانطباعات السائدة عن التاريخ العثمانى، ومن بينها الكتاب الشهير للأستاذ الدكتور أحمد عبد الرحيم مصطفى والمعنون : فى أصول التاريخ العثمانى بدأ الأمركما لو كنا أخذنا على غرة.

والآن صار من المحتم علينا أن نتعرف على حاضر تركيا الاجتماعي والسياسى، حتى لو واصلنا عمدا نسيان أو تجاهل مراجع الحقبة الممتدة التى كنا فيها جزءا من الامبراطورية العثمانية. إن هذه الحتمية تنبع من إعتبارات كثيرة.

وأول ما يرد للذهن من إعتبارات هو ضرورة تحصيل خبرة تصدع الدولة الكمالية ونحن ننظر إلى الامام دوما لتأسيس دولة ديمقراطية في الوطن العربى. لقد عادت الديمقراطية شكلا لتركيا ولكنها لم ترفرف بروحها بسبب إستمرار تقاليد الدولة الكمالية ثقافيا بين النخبة التركية الحديثة فحسب، بل وسياسيا أيضا. إذ يصر حراس هذه الدولة على استمرار سلطتهم فى نهاية المطاف وهى سلطة تصل إلى حق نقض سياسات الحكومة المنتخبة شعبيا وإقالتها، إذا لزم الأمر.

الديموقراطية تعنى ومن بين ما تعنى - ضرورة نقد وسحب سلطة النقض هذه، طالما أن السيادة هى إمتياز للأمة تمارسها من خلال إنتخابات حرة ودورية ونزيهة، وليس بأى اسلوب آخر. ومع ذلك، فإن هذه السلطة التى كانت تتمتع يوما بحق مصادرة الحياة وإزهاق روح من تشاء وقت ما تشاء قد أخذت فى الاصطدام بحوائط معينة. مثلا، أقدم الشعب التركى على منح أغلبية نسبية من أصواته لحزب.. هو حزب الرفاه... على نقيض تفضيل سلطة العسكريين. ومثلا، لم يعد القول بأن ثمة أمة تركية موحدة ومتجانسة ينطلي على أحد. ونحن لانتحدث هنا عن التعددية السياسية فحسب . إننا نستيقظ الآن على وجود ونضالات أمة، هى الأمة الكردية التى تطرح ضرورة الأعتراف بأبسط حقوقها .. مثل مجرد الاعتراف بلغتها من جانب الدولة التركية، ومنحها على الأقل حكما ذاتيا. وكأن الاسطورة التى قامت عليها الكمالية قد تبددت، ورغم كل إعتراض وقسوة العسكريين الذين يملكون سلطة الحراسة والنقد أصبح من المحتم الاعتراف بهذه الحقيقة بحكمة ورصانة والتعامل مع حقوق الأقليات بكل جدية وإحترام.

والمشكلة الحقيقية هى، كيف تستوعب التجربة الديموقراطية هذه الحقيقة وهذه الحاجة الموضوعية دون أن تهتز أو تنهار بسبب التدخل غير العقلانى لسلطة الحراس العسكريين للأسطورة الكمالية.

نحن فى العالم العربى نحتاج أيضا لإستيعاب نفس الدرس. السياسة: مهاراتها وحكمتها يجب أن تكون سيد الموقف بالنسبة لقضايا كهذه، وهى قضايا تشكل تحديا للنضال الديموقراطى مثلما شكلت تحديا لسلطة الدولة الاستبدادية التقليدية.

وثانى هذه الاعتبارات يرتبط بنتائج التطرف "العلمانى" الكمالى. فالعاطفة الدينية العميقة لا يمكن - وبالطبع لا يجب إقتلاعها، وخاصة من خلال الأساليب الاستبدادية القسرية التى حاولت- عبثا- إستبدال وجدان أمة وضميرها ومعتقداتها، بالقوة والتوظيف التعسفى للسلطة الغاشمة.

إن تعبير التطرف العلمانى الذى أصبح إستخدامه شائعا بين أنصار الاتجاه الاسلامى الأكثر إعتدالا لا يعبر بدقة عن الممارسات الكمالية. فالواقع هو أن الدولة الكمالية قد مارست مشروعا إصطناعيا يقوم على نوع من "القومية المتطرفة"، وليس على العلمانية المتطرفة، إذ ليس ثمة أية مرجعية تجعل العلمانية مشروعا قسريا لإقتلاع حق التعبير والاعتقاد

الدينى،. بل إن العلمانية تحمى بالذات هذا الحق وهذا الاعتقاد من خلال التأكيد المتساوى على مقولتين: الأولى هى أن الدين لايجب أن يسيطر على السياسة والدولة، والثانية هى أن السياسة والدولة لايجب أن تسيطرا على الدين : ممارسة وإعتقادا، بل ومؤسسات تعليمية ودعوية.

وعلى أي حال، فإن هذه الممارسة أوهذا المشروع الطغيانى الكمالى قد انتهى إلى التصدع. فلم يعد الشعب التركي يمارس حرياته وحقوقه الدينية بحرية فحسب. بل إنه يقدم على انتخاب حزب الرفاه، وهو حزب يستند إلى مرجعية دينية.. بل إن الدولة ذاتها قد صارت تتلاعب بالعاطفة الدينية.. بالطبع لمصلحتها هى فقط.

إن تحصيل هذه الخبرة من جانب القوى الديموقراطية العربية هو أمر بالغ الأهمية. صحيح أن القوى القومية والديموقراطية في الوطن العربى تعد الأديان عموما والدين الاسلامى بالذات- باعتباره دين الأغلبية - جزءا لايتجزأ من مصادر إلهامها. غير أن سياق الصراع السياسى قد يؤدى ببعض القوى الديموقراطية إلى رد فعل ميكانيكيا لصعود التيار الاسلامى يجعل الدين وما نتج عنه من تراث ثقافى وحضارى حكرا على هذا التيار، دون غيره، ويفضى ذلك بالضرورة إلى تشوهات وفجوات خطيرة فى الخطاب الديموقراطى ذاته.

إن تركيا أيضا مهمة للغاية بالنسبة لنا- نحن العرب- من حيث إستيعاب خبراتها فى التطور الثقافى الضرورى لتخلق مجتمعا مدنيا خصبا وحيويا. ولاشك أن تركيا لا زالت بعيدة عن إنتاج مثل هذا المجتمع، بحكم كونها -مثلها مثل غالبية أقطار الوطن العربى- قد خضعت طويلا لنظام حكم تسلطى، وإن كان أشد قسوة- فى جوانب معينة- مما جربناه نحن العرب. ومع ذلك، فان ثمة خبرات قاعدية تتكون على مستوى المناطق الريفية والأحياء الحضرية قد تكون ذات قيمة كبيرة بالنسبة للتطور المستقبلي للمجتمع المدنى فى الوطن العربى.

ويستطيع الاسلاميون- مثلهم مثل العلمانيين- الإفادة من هذه الخبرات. وعلى سبيل المثال، تطورت في تركيا الى حد ما حركة نسوية "اسلامية"، تصر على نيل الحقوق الأساسية للمرأة والقضاء على صور التمييز ضدها، دون أن تتخلى عن المرجعية الاسلامية كما تفهمها. وعلى مستوى القمة، تعد تكتيكات حزب الرفاه وهو يناضل من أجل الوصول الى السلطة، والاحتفاظ بها ذات قيمة كبيرة بالنسبة للاسلاميين عندنا. فحتى لو فشل الرهان على الاعتدال، بما فى ذلك التحالف مع أحزاب ذات جوهر علمانى تقليدى، فإن حزب الرفاه يكون قد حقق شيئا ثمينا.. وهو مزيدا من الشعبية بين أمة لا ترى سببا وجيها للعنف كوسيلة للوصول الى السلطة أو الرفض التام وإنكار الآخرين كوسيلة لاكتساب المصداقية أو تحقيق الذات الايديولوجية والفكرية.

إن هذه التجربة مهمة أيضا للعلمانيين بغض النظر عن رفضهم لأيدلوجية الأحزاب الاسلامية. فربما كان من الممكن مثلا إنقاذ الديموقراطية فى الجزائر لو أن من يزعمون أنهم علمانيون وديموقراطيون قد أظهروا قدرا كافيا من الرصانة وضبط النفس بعد فوز جبهة الخلاص الاسلامى بالدورة الأولى فى الانتخابات العامة التى عقدت فى ديسمبر عام ١٩٩١. كان ذلك يحتاج لترتيبات سياسية "خاصة" وتدابير تحمى الديمقراطية من احتمالات الانقلاب عليها من جانب حكومة منتخبة للانقاذ. وكان التفاوض على إنشاء هذه الترتيبات صعبا، بالقطع. ولكن كان أقل تكلفة- بل وأقل صعوبة بكثير- من خوض حرب أهلية لا تبقى ولا تذر.

وعلى المستوي القاعدى، هناك أشياء كثيرة قد تفيد الديموقراطية والعمل التطوعى غير الحكومى على المستوى العربى من تحصيل الخبرة التركية.

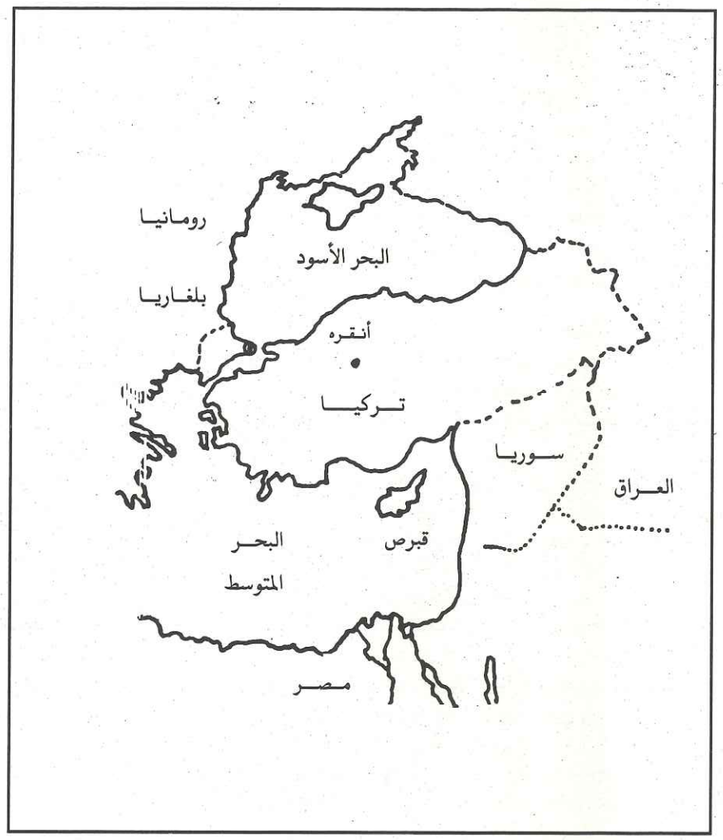
إننا لا نعنى أن الخبرات التركية ثمينة بالنسبة لنا لأنها إيجابية بالضرورة؛ فقد تكون الخبرات السلبية أكثر في التاريخ التركى الحديث. وعلى سبيل المثال، من الأمور الهامة أن ندرك كيف أدى التطرف (اليسارى والفوضوى والدينى ، وكل صور التطرف الأخرى) إلى دفع تركيا الى طريق الانقلاب العسكرى، ثم إلي طريق الديموقراطية المقيدة، والتى لاتزال تتسم بطابع سطحى، حتى الآن. إن الثمن المدفوع للتطرف دائما مايكون رهيبا.

وبغض النظر عن رفض السياسات الحالية لتركيا ومواقفها الرسمية من بعض القضايا العربية الجوهرية، بل واظهارها لروح العداء للعرب من خلال إتفاق التحالف الاستراتيجى مع إسرائيل، فإننا يجب أن ندرس تركيا بعناية. ويجب أن نوجه لها خطابا يصل إلى أعمق أعماق الشعب التركى، لأن تركيا ببساطة هى إحتياطى استراتيجى للعرب، شاء العسكريون هناك- أصحاب سلطة النقض- أم أبوا. ومهمتنا هى أن نصوغ خطابنا للشعب التركى بعناية فائقة.

ونحن نقدم للقارىء العربى هذه العينة من الكتابات التى تدرس وتقدم خبرات مباشرة حول جوانب أساسية من المجتمع التركى الحديث ومظاهرتصدعاته.. ونضالاته. ونأمل أن تكون هذه العينة مجرد تقدمة لمزيد من الاهتمام بالتاريخ الاجتماعى والنضالات المدنية والديموقراطية والتطورات الاستراتيجية الخاصة بتركيا.

د. محمد السيد سعيد

مستشار البحوث
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان



أزمة الدولة التركية*

عندما تم تحديد موعد مؤتمر هذا العام للمستوطنات البشرية، في عام ١٩٩١، وحددت انقره مكاناً للمؤتمر، تصور الزعماء الاتراك ان هذا التجمع الدولي سوف يعزز دور تركيا كقوة «امبريالية صغرى» في المنطقة. ولم يستغرق الامر سوى خمس سنوات لكي تفيق تركيا إلى الواقع القائم على الارض والقائل أن نفوذها الاقتصادي وتأثيرها الثقافي على منطقة هيمنتها المفترضة محدودان للغاية. أما الآن وعلى المستوى القومي فيسيطر كل الاطراف المشاركة في الساحة السياسية احساس على المستوى القومي فيسيطر إحساس بعدم وضوح المستقبل الثقافي والسياسي.

في يونيو١٩٩٦، يجتمع دبلوماسيون على مستوى عال، ووفود عن دول، ومتخصصون واكاديميون من مختلف انحاء المعمورة في اسطنبول في مؤتمر القمة الاخير في هذا القرن، «مؤتمر الامم المتحدة الثاني للمستوطنات البشرية» وسوف يرى اعضاء الوفود، عندما يتركون مقر المؤتمرات ويزورون في ساعات الراحة بين الجلسات حي «تاكسيم» – الحي الترفيهي والثقافي في مدينة اسطنبول – شواهد على بعض سياسات مضيفهم، الحكومة التركية، فيما يتعلق بالقضايا السكنية. وسيظهر لهم الالوف من ماسحي الاحذية، والجرسونات،والمتسولين، والباعة المتجولين، وكانسي الشوارع، حيث واقع «التمدين السريع» المتمثل في ظهور طبقة ضخمة من فقراء المدينة. فاسطنبول، التي كان يسكنها سبعة ملايين نسمة عام ١٩٩٠، يعيش فيها الآن حوالي ١٢مليون انسان. ويبلغ اجمالي عدد سكان المدن الست الاكبر في تركيا الأن ما يزيد علي نصف اجمالي عدد السكان في تركيا، البالغ ٦٥ مليوناً (المدن الاخري هي انقرة، ٧مليون – ازمير، ٥مليون –كل من ميون واخنة وبورصه، ٤مليون –مرسين،٣مليون).

وفضلاً عن ذلك فان قسماً كبيرا من مئات الالوف تلك ، والذين نزحوا من الريف خلال السنوات العشر الماضية، هم من الاكراد.. ففي القسم الجنوبي الشرقي من البلاد حل محل الحوافز الاقتصادية للهجرة دافع آخر فرضته حملة «الارض المحروقة» التي شنها الجيش التركي للقضاء علي حركة عصيان مسلح بدأت منذ اثني عشر عاما. وبحلول يوليو ١٩٩٥، سوت هذه الحملة بالأرض ما يقارب ٢٦٠٠ قرية وتعين على حوالي مليونين من البشر ان يهجروا منازلهم، وقد اتجه العديد من هؤلاء الاكراد النازحين من الجنوب الشرقي الى الاحياء الفقيرة التى ساعدت على ان تصبح اسطنبول،علاوة على سماتها المميزه العديدة الاخرى، اكبر مدينة كردية في العالم.

وعندما تم تحديد موعد ومكان المؤتمر الثاني للمستوطنات البشرية ، خلال عام ١٩٩١ في قمة "ريو"، تصور المسؤولون الاتراك ان مثل هذا التجمع الدولي سوف يعزز المكانة التي ظلت تركيا تنسبها لنفسها منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية بوصفها «جسراً» مستقبلياً بين العالم الرأسمالي وجمهوريات الاتحاد السوفيتي السابق في آسيا الوسطى، ونموذجاً لـ«اصلاحات السوق» بالنسبة للعمليات المقبلة لاعادة الهيكلة الاقتصادية لعشرات الدول الناشئة حديثاً في المنطقة، وجمهوريه علمانية نموذجية على خط المواجهة مع التحدي"الاسلاموي" القادم من ايران ومن الجماعات الاسلامية في العالم العربي. حتي ان تورجت اوزال،رئيس تركيا في تلك الفترة، اعلن ذات مرة ان «القرن القادم سيكون عصراً تركيا».

وتحدث سليمان ديميريل،رئيس الوزراء في ذلك الوقت، عن عام تركي "من الساحل الادرياتيكي حتي سور الصين العظيم".

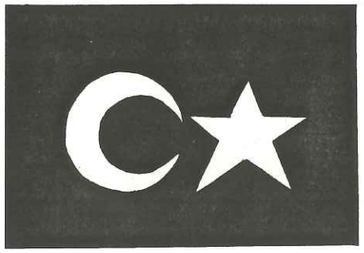
وبعد مرور خمس سنوات، حلّت محل تلك الخيالات حالة بارانويا رسمية:

ان تركيا مهددة بخصوم يتحدون وحدة اراضي «آخر دولة تركية في التاريخ».وشملت قائمة «اعداء» و«منافسي» تركيا أسماء عديدة، من بينها ايران، والعراق، وسوريا، وقبرص، واليونان، وبلغاريا، وروسيا، وارمينيا. وحتى اذربيجان «الشقيقة» تُعد قريبة «بصورة لا لزوم لها » من موسكو وفي جوارها الاقليمي، ربما كانت اسرائيل هي الحليف الأوثق لأنقره.

وتشمل قائمة الخصوم النقاد الغربيين لسجل حقوق الانسان في تركيا : الاتحاد الاوروبي واغلب الدول الاعضاء فيه، بل والشرائح الرئيسية في المنظومة السياسية للام المتحدة، وهم جميعاً حلفاء عسكريون لتركيا. وتقول دراسة حديثة نشرتها الاكاديميه العسكرية التركية إن «قوات الحلفاء تستغل عملية الاغاثة الجارية حالياً، بهدف اقتطاع منطقة حكم ذاتي للاكراد في شمال العراق، وهي المحاولة التي

ارتو جرول كيركو

يكتب ارتجول عموداً يومياً في صحيفة «الديمقراطية» ومحرر غير متفرغ في «ميدل أست ريبورت».



٢٦٠٠ قرية تم تسويتها بالارض في الحملة العسكرية للقضاء على حركة العصيان الكردية

* نشرت هذه المقالة بعد ميريب: Apr - Jun 1996, No. 199 Vol. 26

ستقوّض لا محالة وحدة الاراضي التركية، وتستهدف في النهاية تقسيم الجمهورية التركية». اما قائمة الاصدقاء فتحوي سوى اسماء محدودة، ولكن يأتي علي رأسها وزارة الدفاع الامريكية، والتي توفر مبيعات اسلحتها ومعاهدتها للتعاون والدفاع الثنائي، ترسانة ضخمة من الاسلحة لتركيا.

أزمات الهيمنة

خمس سنوات فقط كانت كافية لإيقاظ تركيا من حلم يقظتها حول قيامها بدور «الإمبريالي الصغير» في المنطقة في ظل النظام الجديد لتفيق علي واقعها كبلد نفوذه الأقتصادي وتأثيره الثقافي محدود للغاية في منطقة هيمنته المفترضة. ولم يكن أنصار المؤسسة الجمهورية هم وحدهم الذين صدموا بالأزمة المستشرية للهيمنة. فقد شمل ذلك ما تبقي من اليسار التركي بل وحزب الرفاه أيضاً. فالمنافس الإسلاموي للنخبة السياسية والاقتصادية العلمانية أصبح يسيطر عليه الآن أيضا ذلك الإحساس العام علي المستوي القومي بعدم اليقين السياسي والثقافي.

إن الأيديولوجية الرسمية لتركيا، «الكمالية»، تظل مجموعة من المبادئ والطموحات الإنتقائية الطابع تهدف إلي إضفاء المشروعية علي هيمنة النخبة الجمهورية التركية. ولقد أدت النزعة القومية الكمالية الوظيفة المزدوجة المتمثلة في صياغة دولة قومية من البقايا المتعددة العرقية للإمبراطورية العثمانية ومكافحة كل الدعوات المطالبة بكيانات عرقية منفصلة. وظلت سياسة الإستيعاب الإجباري هذه هي المبدأ الكمالي الرئيسي حتي عام ١٩٩١. ففي مارس من ذلك العام، تزايدت حدة الكفاح المسلح لحزب العمال الكردستاني - والذي اندلع عام ١٩٨٤ من أجل حق تقرير المصير لخمسة عشر مليون من أكراد تركيا - مع فرار ٨٠٠٠٠٠ كردي من العراق إلي تركيا إثر تحرك قوات نظام صدام حسين في بغداد لسحق الإنتفاضة الشعبية التي فجرتها هزيمة العراق في حرب الخليج. وقد قوضت هذه الأزمة الوهم التركي القائل إنه «لا وجود لشعب آخر في تركيا سوى الأتراك». فها هو ديميريل، رئيس الوزراء وقتها، يقول في إحدي جولاته في جنوب شرق تركيا بعد فوزه في إنتخابات ١٩٩١ : « نحن نقبل بالواقع الكردي».

وفي وقت لاحق ترأس حكومة إئتلافية مع زعيم حزب الشعب الديمقراطي الإجتماعي، الذي حصل علي أغلبية الأصوات الإقليمية نتيجة لوجود مرشحين من حزب العمل المناصر للأكراد علي قائمته. لقد كشف هذا التعاقب للأحداث عن الصدع الأكثر خطورة في الرؤية الكمالية للواقع.

إفلاس العلمانية التركية :

ويتمثل العنصر الثاني للأزمة في هوية تركيا المتناقضة، كبلد إسلامي في أغلبه تحكمه نخبة علمانية مهيمنة. وعندما انضمت تركيا، في بداية خريف عام ١٩٩٥، للإتحاد الجمركي الأوربي، بررت حكومات الإتحاد الأوربي تغاضيها عن

الشعور بعدم اليقين السياسى والثقافى يسيطر

علي كل الاطراف فى الساحة السياسية التركية

الايدولوچية الرسمية لتركيا الكمالية تهدف الى إضفاء المشروعية على هيمنة النخبة العلمانية والآن تشهد هذه النخبة انهيار طموحاتها بعد عقود من الجهود لإعادة تشكيل المجتمع وفق قيم ومبادئ الحضارة الغربية.

السجل البائس لأنقرة في مجال حقوق الإنسان بقولها إن الإتحاد يمثل ضرورة من أجل تعزيز ارتباط تركيا بالقيم العلمانية. ولم تمر سوي أشهر ثلاثة حتي فاز حزب الرفاه بالأغلبية في انتخابات ديسمبر ١٩٩٥، مثيراً إحتمال التواجد الإسلامي في الحكومة. وفضلاً عن ذلك فقد أصبح عمد المدن الكبري في تركيا، بما في ذلك المدينتان الأكبر اسطنبول وأنقرة العاصمة، منذ الإنتخابات المحلية عام ١٩٩٤، من المنتمين لحزب الرفاه.. إن نخب تركيا تشهد بأعينها الآن، وبعد عقود من الجهود المضنية من أجل إعادة تشكيل المجتمع كي ينسجم مع قيم ومبادئ «الحضارة الغربية»، إنهيار طموحاتها داخل معاقلها هي ذاتها. فهاهم الإسلاميون يستولون علي تلك البوابات نفسها التي فتحتها تركيا على أوروبا.

والواقع أن الإفلاس الواضح للعلمانية التركية لا تمتد جذوره إلي أي تناقض كامن بين الدولة العلمانية والمجتمع الإسلامي، بل يرجع بالأحري إلي النهج التوفيقي للدولة إزاء الإسلام السياسي في أعقاب الإنقلاب العسكري في سبتمبر ١٩٨٠. ففي المدن الكبري في غرب البلاد - والتي مثلت ذات يوم الأرض الموعودة للتصنيع التركي - استنفدت ثلاثة عقود من الهجرة المتواصلة من الريف، جنباً إلي جنب مع برامج «الإصلاح الأقتصادي» المفروضة من قبل صندوق النقد الدولي، قدرة الاقتصاد علي توفير فرص عمل جديدة. وميز برنامج صندوق النقد الدولي نهاية دعم الدولة للقطاع الخاص الصناعي والزراعي، وقد وفرت العصبة العسكرية التي استولت علي السلطة والمدعومة من الولايات المتحدة «الإستقرار السياسي» المطلوب لتنفيذ هذا الإصلاح الهيكلي المضني. وتزايد معدل البطالة في المراكز الحضرية بينما تواصلت الهجرة من الريف الذي يعاني الإفقار. وجري سحق اليسار التركي، والذي يعد البطل المحدود القدرة بالنسبة للطموحات الدنيوية للجماهير، تحت وطأة الإجراءات القمعية القاسية للعسكريين. ولم يكن هناك مناص أمام الملايين من فقراء المدن، وقد حوصروا بين ماض لا سبيل للعودة إليه ومستقبل بلا وعود، سوي أن تتجه تطلعاتهم إلي السماء، وأن تتركز هذه التطلعات بصورة أكبر في تمثلها الأرضي المتجسد في شبكات التضامن الإسلامية.

« الحزام الأخضر »

كانت فترة حكم مجلس الأمن القومي الذي يسيطر عليه الجيش، فيما بين عامي ١٩٨٠ و١٩٨٣، هي الفترة التي حقق فيها الإسلاميون تأثيرهم الأوسع داخل أجهزة الدولة المتخصصة في الإدارة والأيديولوجيا. ولقد كان أحد المبررات الرئيسية المعلنة لإستيلاء الجيش علي السلطة عام ١٩٨٠ هو التهديد الذي يمثله الإسلام الراديكالي مجسداً في حزب نجم الدين أربكان، حزب الخلاص القومي. علي أن أربكان لعب في واقع الأمر دور الأداة الأيديولوجية للجنرالات، الذين طرحوا أنفسهم كمنقذين للجمهورية الكمالية العلمانية. فالدستور الذي وضعه الحكام العسكريون اعتبر المقررات الدينية، علي سبيل المثال، إجبارية في كل مستويات التعليم قبل الجامعي، كما استحدث تأسيس معاهد دينية شكلت مهداً لتفريخ الأيديولوجيات الإسلاموية. وكان ذلك يتجاوز بكثير ما يمكن أن تجرؤ أية حكومة مدنية، إذا ما عقدت صفقة مع الإسلاميين، علي تقديمه. ولقد تمثل أحد الإعتبارات الأساسية وراء

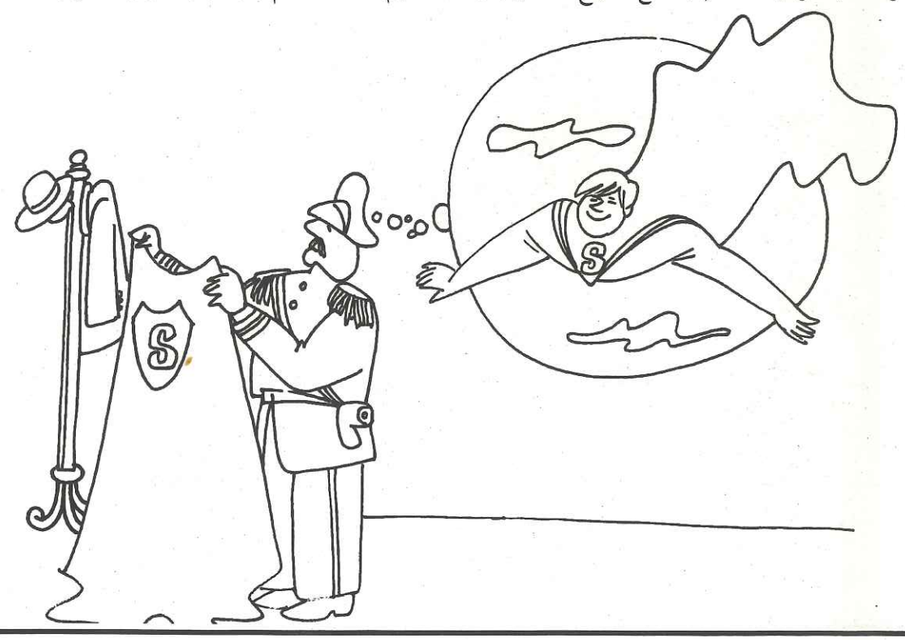
الآحزاب التركيه

ظهور هذا النهج في استراتيجية الحزام الأخضر التي تم الترويج لها في بعض دوائر واشنطن في أعقاب الثورة الإيرانية والتدخل العسكري السوفييتي في أفغانستان، والفكرة الأساسية في هذه الاستراتيجية هي الحد من التوسع السوفييتي في إتجاه الجنوب ومحاربة السلطة الإسلامية الراديكالية في إيران وإمتداداتها المحتملة إلي أي من بلدان المنطقة من خلال بناء حلف واقٍ من البلدان الإسلامية المدعومة من الولايات المتحدة. وقد وضعت أسس هذا النهج في تقرير «مؤسسة هيريتدج» – Hertage Foundation – لعام ١٩٨٣، والذي حبذ الحفاظ علي ذلك «الحزام الإسلامي الواقي» الذي ظل «لقرون عديدة يقوم بدور الخط الأمامي بين مجالي نفوذ كل من الإمبراطوريتين الروسية والبريطانية في آسيا» والذي شكل «عنصراً دائماً في السياسة الأمريكية» في أعقاب الحرب العالمية الثانية. وكان في ذهن ألكسندر هيج – أول وزير خارجية في إدارة ريجان – شيئ مماثل عندما طرح فكرته عن «الإجماع الإستراتيجي» في الشرق الأوسط، وتمتد جغرافية هذا الإجماع الإستراتيجي، كما أعلن هيج في نادي الصحافة بواشنطن عام ١٩٨٥، «من الصين، حيث بدأ التهديد السوفييتي، إلي باكستان ومصر وتركيا واسرائيل».

ومن الإعتبارات الأخري المهمة لإتباع ذلك النهج العجز المستفحل في العملة الصعبة الذي كانت تعانيه تركيا. وكانت السعودية مصدراً محتملاً لقروض سخية في مقابل إهتمام تركي أكبر بالبلدان الإسلامية الشمالية. ويذكر بولند أجاويد، رئيس وزراء تركيا الأسبق أن «الولايات المتحدة تحافظ علي علاقات وثيقة مع بعض، وإن لم يكن كل، نظم الحكم الثيوقراطية في المنطقة، وهي تلمح بأنها ستفضل أن تري تركيا معتمدة أكثر علي نظم الحكم تلك في منطقة الشرق الأوسط» وقد شجعت التعديلات الدستورية تدفق رأس المال السعودي في الوقت الذي أخذ الحكام العسكريون في تركيا يعززون علي نحو متزايد التفسير السني للإسلام القريب من التفسير الذي تطرحه أيديولوجية السعودية الوهابية في مواجهة النزعة الشيعية الثورية المصدرة من الزعماء الروحيين المنتصرين في إيران.

ومع اقتراب وقت تسليم السلطة عام ١٩٨٣ لحكومة برلمانية، بذلت الطغمة العسكرية جهداً ضخماً من أجل «تخفيف» الأيديولوجية الرسمية للكمالية – التي رأوا أنها ثورية بلا ضرورة في بعض جوانبها – «بمركب تركي – إسلامي». وكان الهدف من المناورة الجديدة مواجهة العواطف الثورية، وبخاصة في صفوف الشباب الكردي – بنزعة المحافظة التقليدية لزعماء القبائل الأكراد وعلماء الدين المسلمين. فالمزيد من التأكيد من جانب الدولة علي القيم الإسلامية (هكذا فكر العسكريون) يمكن أن يوثق أكثر ارتباط زعماء المجتمع الكردي المؤثرين بالدولة في الوقت الذي يقطع عن «الماركسيين اللينيين» و «الملحدين» أي تأييد جماهيري، لقد بدا السماح بنفوذ إسلامي متزايد داخل النظام ثمناً متواضعاً مقابل أيديولوجية إسلامية متخطية للحدود القومية يمكن أن تسهم في تحقيق وحدة أراضي الدولة القومية التركية.

كان الجانب «التركي» في هذه المعادلة يسعي إلي «تهذيب» النزعة القومية الكمالية، التي خلت تماما من التحيز العرقي التركي. فالأكراد لم تكن توصد أمامهم، بسبب العرقية، أبواب المناصب العليا في



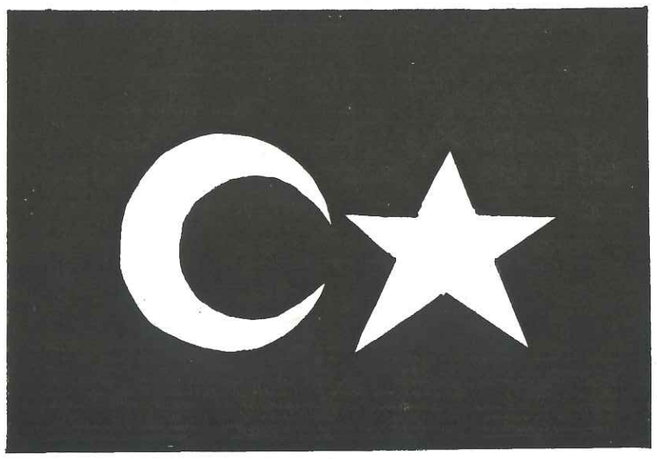
الدولة، طالما ظلوا مخلصين للدولة. وقد كفل تبني «المركب التركي – الإسلامي» بفعالية تامة للحركة الفاشية التركية موقعا مؤثراً داخل أجهزة الدولة. ولقد كان ألبسلان تيركيس، زعيم حزب «العمل القومي» الفاشي، أحد الضباط المشاركين في الإنقلاب العسكري عام ١٩٦٠، كما عرف بدوره في عمليات «التمرد المضاد» السرية المدعومة من الدولة ضد الأنشطة الشيوعية. وعندما استولي الجيش علي السلطة مرة أخري عام ١٩٨٠، كان تيركيس قد قطع بالفعل شوطاً بعيداً في زرع تنظيم مواز داخل الجهاز البيرواقراطي للدولة، وخاصة في دوائر الشرطة والمخابرات. وقامت ميليشيا الشبيبة المسماة بـ «الذئاب الرمادية»، والتابعة ليتركيس، بإغتيال الألوف من المثقفين اليساريين، والنشطاء السياسيين، وزعماء النقابات. وبعد إنقلاب ١٩٨٠ تم إعتقال زعماء حزب العمل القومي وحظر نشاط الحزب وكل والأحزاب الأخري. وعندما حوكم أحد زعماء الحزب وهو (إنما أوكتاي جينر)، المنتمي الآن لحزب الوطني الأم ووزير الثقافة في التشكيل الوزاري الحالي – أمام المحكمة العسكرية بتهمة القتل والتخريب وحرق المنشآت، استخدم (إنم) دفاعه في تلخيص غرابة الوضع: «إن وضعنا فريد لدرجة أن أجسادنا تعاني في السجن بينما أفكارنا في السلطة».

وقد نظم «المركب التركي – الاسلامي» هذا الوضع من خلال إلحاق الفاشيين والإسلاميين بأجهزة الأمن والأقسام الأخري داخل الجهاز البيرقراطي للدولة في مقابل تعليقهم لأي نشاط منظم مستقل. وحدث ذلك خلال تولي تورجوت أوزال لرئاسة مجلس الوزراء، بعد فوزه بـ ٤٧٪ من الأصوات في الإنتخابات التي نظمها العسكريون عام ١٩٨٣. فقد ضم أوزال عدداً غير قليل من أيديولوجيي ومنظمي حزب العمل القومي السابقين إلي هيئة حزبه (الوطن الأم)، بعضهم أدخل وزارة أوزال بمجرد خروجه من السجن. وكل هؤلاء الرجال، شأنهم شأن أوزال نفسه، كانوا من أتباع الطريقة الصوفية النقشبندية. وهكذا جاءت أول حكومة مدنية في أعقاب إنقلاب ١٩٨٠ تجسيداً عملياً للمركب التركي – الإسلامي.

جماهيرية أوزال

أصبح تورجوت أوزال رئيساً للجمهورية عام ١٩٩١. وتوفي وهو في المنصب ابريل ١٩٩٣. وقد أظهرت مراسيم الجنازة التي أعقبت وفاته الطبيعة الشيزوفرانية للعلاقة بين الدولة والمجتمع في تركيا أوائل التسعينات. ففي الجنازة الرسمية في أنقرة، قادت فرقة أوركسترا عسكرية، تعزف «مارش الموت» لشوبان، موكبا جنائزيا مهيبا – لنعش أوزال محمولاً فوق عربة مدفعية – عبر الشارع الرئيسي في العاصمة، شارع أتاتورك. بينما وقف مشاهدو الجنازة، وأغلبهم موظفون حكوميون وعائلاتهم، بخشوع صامت علي جانبي الشارع.

وعلى النقيض من ذلك شارك مئات الألوف من الناس، في اسطنبول حيث دفن جثمان أوزال، في «صلاة ظهر» خاصة في مسجد السليمانية، وظلوا يرددون «الله أكبر» علي طول الطريق إلي موقع المقبرة (القريب من مقبرة رئيس الوزراء الأسبق عدنان مندريس، الذي حوكم وأعدم علي يد الحكام العسكريين عام ١٩٦٠ ورد اعتباره في عهد أوزال). ولم يكن ذلك الخروج الحاشد وراء الجنازة بسبب ما قدمه أوزال لحزب الرفاه، برغم أنه أزاح العقبات أمام البروباجندا الإسلامية – والواقع أن الإسلاميين حافظوا علي التعامل بفتور مع أوزال أثناء توليه الحكم، واعتبروا حزب الوطن الأم «حزب أمريكا» – وإنما كان



هذا التدفق في مشاعر الحزن بين الجماهير راجعاً بالأحري لسياسات أوزال الأقتصادية – التي أتاحت الفرصة أمام فئات الطبقة الوسطي الحضرية لممارسة النشاط التجاري داخل النطاق الأوسع للتداول الرأسمالي – ودوره في تعزيز دور الطوائف الإسلامية داخل المجتمع المدني، وبعبارة أخري فقد رجع ذلك إلي الثمار الأرضية لفترة حكمه بأكثر مما رجع إلي إرتباطات سماوية.

ولا ريب أنه كان هناك عدد كبير من الأكراد بين جمهور المشيعين، إذ أن أوزال كان أول مسئول تركي كبير يؤكد الحاجة إلي نقاش مفتوح من أجل التوصل إلي حل للمشكلة الكردية. بل لقد ذهب عبدالله أوجلان، زعيم حزب العمال الكردستاني، إلي أن أوزال تركته المؤسسة الكمالية يموت لأنه ذهب «إلي أبعد ما يمكن أن يحتمله النظام الحاكم».

المديرون الشبان، وزهرات الربيع، والاباء الروحيون

تشير كلمة Yuppies، في استعمالها التركي، إلي طبقة خاصة من رجال الأعمال من النوعية الجديدة التي ظهرت في ظل سياسات أوزال الإقتصادية القائمة علي تشجيع الصادرات. وأغلب هؤلاء مديرون من خريجي الجامعات الأمريكية، وأصدقاء شخصيون لإبن أوزال، أحمد. ولقد «أدمج» أوزال تركيا، من خلال رفع الحواجز التجارية وتوفير الفرصة للمنتجين للحصول علي العملات الأجنبية، في الأسواق العالمية وعرف المديرون الشبان تركيا علي العالم الجديد للإمتيازات العالمية وتصدير وإستيراد الأسماء التجارية. وتم تعيين الأشخاص الأبرز بين هؤلاء كرؤساء للبنوك والمصانع المملوكة للدولة مع تفويض بإعادة هيكلتها من أجل خصخصتها. ووفر لهم أوزال كل الدعم في عملية استهدفت إزالة الحواجز أمام تداول رأس المال الدولي داخل تركيا.

أما «زهرات الربيع» فهن مجموعة من النساء ضمتهن زوجة أوزال «سمرا» إلى «مؤسسة ترقية المرأة التركية» من بين زوجات كبار أصحاب شركات البناء وصناعات التصدير الذين يرجع الفضل في صعودهم إلي قربهم من أسرة أوزال. ومن بينهن زوجات الرأسماليين البارزين في تركيا، من أمثال ساريك تارا صاحب الشركة القابضة «إنكا»، وسليم إديس صاحب صاحب شركة «إسكا» للبناء، وهاليس توبراك صاحب شركة «توبراك» القابضة، وعمر كافوسوجلو و محمد كوزا نوجلو صاحبا شركة «كوكوروفا» القابضة. لقد أتاح أوزال لهم الحصول علي قروض هائلة من بنوك الدولة وعقود حكومية ضخمة ودون أي ضمانات قانونية، طالما تحول نصيب معلوم من أرباحهم إلي خزانة أسرة أوزال.

ومثل المجموعتين الأكبر من مجموعات الشركات، وهما مجموعة «كوك» و«سابانكي»، في صفوف «زهرات الربيع» أفراد غير بارزين في الأسرة. وقد حققت هاتان المجموعاتان هيمنتهما غير المسبوقة علي السوق الداخلية بفضل سياسة حماية الإنتاج الوطني التي سادت في الفترة السابقة. ولا ريب أنهما قدرتا وأيدتا برنامج أوزال لإدماج إقتصاد تركيا في الأسواق العالمية، علي أنهما أعربتا أيضاً عن القلق من حماسه المجرد الطابع لـ «للمنافسة غير المحدودة».

ومن بين من شاركوا في تشييع جنازة أوزال أيضاً الأباء الروحيون» لتركيا. وأغلب هؤلاء كانت لهم إرتباطات شخصية بأفراد أسرة أوزال وأصدقائه المقربين. لقد فقدوا رجل دولة قدر دور عمليات غسل الأموال التي قاموا بها في توسيع نطاق تداول العملة الصعبة في تركيا. وكان أوزال قد أزال كل الحواجز القانونية أمام تداول العملة الصعبة، وأصبحت تركيا في عهد أوزال مكانا مفضلاً «للرأسمال الساخن»، والذي انطوي تدفقه بالضرورة علي ارتباطات وتعاملات سرية وغير مشروعة.

العثمانية الجديدة في مواجهة الكمالية

في أعقاب حرب الخليج، وخلال المباحثات مع الدبلوماسيين الأجانب حول ترتيبات ما بعد حرب الخليج في المنطقة، أساء أوزال إساءة بالغة لأبطال الدولة القومية التركية الموحدة والعلمانية حين استهل المناقشة بالحديث عن إعادة تشكيل تركيا عبر توجهات «إسلامية معتدلة».

كان أوزال يعتقد أن إنهيار الإتحاد السوفيتي وهزيمة العراق في حرب الخليج قد أتاحا إمكانية «فريدة» لدور قيادي لتركيا في المنطقة، لكن مثل هذه المحاولة لإحتلال موقع مؤثر في التعاملات الجارية في المنطقة تقتضي إطاراً أيديلوجياً أشمل من إطار القومية التركية. فالتوجه الأفعل أداء يمكن أن يتمثل في «النزعة الإسلامية المعتدلة» التي تجمع بين مبادئ الرأسمالية وقيم الاسلام وثقافته، والتي يمكنها أن تحظي بقبول الأتراك، والأكراد، والأذريين، والأوزباكيين، والبوسنيين سواء بسواء. إن «تركيا» أعيد تشكيلها حول «المبادئ الإسلامية المعتدلة» يمكن أن تكفل درجة من الإستقلال الذاتي لخمسة عشر مليون كردي يعيشون داخلها، وأن تخصخص قطاع الدولة، وتحل محل القوات المسلحة التركية ذات المليون جندي جيشاً محترفاً أضأل عدداً وأكثر كفاءة .. ويكتمل المخطط، حسبما يري أوزال، بوجود حكومة قومية لا مركزية، تعطي سلطات متزايدة للحكومات المحلية، وتنتقل قاعدة السلطة من العاصمة إلي الأقاليم وتعفي الحكومة المركزية من أوجه إنفاق عامة عديدة. وفي ظل مثل هذا المخطط، لابد أن الأكراد سيتمتعون بنوع من الحكم الذاتي.

علي أن رؤي أوزال ذهبت مع أوزال، ومازال يتعين علي البرجوازية التركية والدولة التركية أن تتبني أو تتخلي عن خططه لإعادة بناء هيمنة الرأسمالية التركية. ولقد قام الجيش بعد فترة تردد قصيرة، بتجديد هجومه علي مقاتلي حزب العمال الكردستاني، بإستخدام «قوات خاصة»

وتلعب قوات الشرطة والجندرمة، والتي يبلغ مجموع افرادها حوالي خمسين الفاً تم تجنيدهم من بين صفوف كوادر حزب العمل القومي، دوراً رئيسياً في إستمرار تطبيق الأحكام العرفية في الأقاليم الكردية. كما جنّد نظام «حارس القرية» أو «الخفير»، والذي تم تطبيقه خلال حكم أوزال، جيشاً قبليا عداده ٧٠٠٠٠ كردي لمقاتلة الأكراد الآخرين. وبرغم أن الأقاليم الكردية العشرة الخاضعة لقانون الطوارئ لا تخضع فعلياً لسيطرة الحكومة، فإن ذلك لا يمثل بحال نوع الإستقلال الذاتي الذي فكر فيه أوزال.

وتمثل الحرب ضد الأكراد أحد الأسباب الرئيسية لتدهور الإنفاق الإجتماعي في مواجهة النفقات الدفاعية التي تضخمت كثيراً. ففي عام ١٩٩٣ كانت نسبة ١٠٪ من ميزانية الدولة مخصصة للتعليم و٣٪ للصحة، في حين شكلت نفقات الدفاع والأمن ٤٠٪ من إجمالي الميزانية. وقد قوضت إعادة الهيكلة الاقتصادية، المدعومة من الرأسماليين الأتراك، القطاع الزراعي وتسببت في تفشي البطالة. وانخفضت حصة الدخل القومي الذاهبة للمشتغلين بالحقل الزراعي، طبقاً للأرقام الرسمية، من ٣١٫٨٪ عام ١٩٧٠ إلي ١٦٫٣٪ عام ١٩٨٨، في حين انخفضت حصة الرواتب والأجور من ٣١٫١٥٪ عام ١٩٧٠ إلي ١٥٫٦٪، كما ارتفعت حصة الإيجارات والفوائد والأرباح، في نفس الفترة، من ٣٧٫٧٪ إلي ٦٩٫١٪، وطبقاً لتقديرات الـ توسياد» اتحاد رجال الأعمال والصناعيين الأتراك – سيطر الـ ٢٠٪ الأغني في المجتمع التركي علي ٦٠٪ من الدخل القومي بينما لم يحصل الـ ٢٠٪ الأفقر سوي علي ٤٪ فقط.

ويتضح من إحصائيات ١٩٩٤ أن الوضع بالنسبة للعمال والفلاحين قد أصبح أكثر سوءاً في النصف الأول من التسعينات. فقد ارتفعت نسبة البطالة عام ١٩٩٤، كما يوضح تقرير الإتحاد رجال الأعمال والصناعيين الأتراك حول الإقتصاد التركي في مطلع عام ١٩٩٦»، إلي ١٦٫٦ بينما كانت ١٥٫٣٪ عام ١٩٩٣. في حين ارتفع صافي مبيعات وأرباح ١٨٥ شركة يجري التعامل في أسهمهما في بورصة اسطنبول، طبقاً لنفس التقرير، بنسبة مقدارها ٣٥٪ و ١١٤٪ علي الترتيب.

وتتزامن مع الفوارق المتزايدة بين الفقراء والأغنياء، وبين المضاربين والعمل الإنتاجي، وطبقة الموظفين والمواطنين الأفراد، أزمة متزايدة في السلطة، فالحملة العسكرية التركية في الجنوب الشرقي عام ١٩٩٤ تكلفت سبعة بلايين دولار، وهو ما يعادل عجز الميزانية في ذلك العام. ومن ثم دعت قطاعات واسعة من رجال الأعمال والصناعيين الأتراك إلي تخفيض الإنفاق علي الحرب. «فالحل السلمي» الذي يرونه للمشكلة الكردية يمكن أن يؤدي إلي الحد من تدفق فقراء الأكراد من ريف الجنوب الشرقي إلي المدن، وخفض ميزانية الدفاع سيوفر مبالغ ضرورية لأوجه الإنفاق الإجتماعي.

ومن قبيل المفارقة في هذا الصدد أن طموحات البرجوازية لم تلق سوي استجابة محدودة من الأحزاب السياسية التركية التي أثبتت عجزها، فيما يتعلق بالقضايا الرئيسية للسياسة الخارجية والداخلية، عن التصدي لمجلس الأمن القومي الذي يسيطر عليه العسكريون، والذي لا يملك من الوجهة الدستورية سوي صلاحية تقديم «توصيات» حول سياسة الحكومة فيما يتعلق بقضايا الحرب، والسلام، ومشتروات الأسلحة.

وفي أواخر أبريل من هذا العام، أعلن حزب الديمقراطية الجديدة (الذي يتزعمه كيم بوينر أحد أقطاب صناعة النسيج، والذي اشتهر بخططه الصريحة لإعادة بناء الدولة علي نحو يتفق مع حقائق الواقع الإجتماعي الجديد) وقف نشاطه، بعد عامين فقط من تأسيسه. وعلي الرغم من نيل يوينر إستحسان دوائر النفوذ في إسطنبول بسبب سياساته المعتدلة تجاه المسألة الكردية، فإنه لم يحصل علي تأييدها السياسي، بالنظر إلي أن خططه السياسية كانت تتصادم مع خطط مجلس الأمن القومي. ولم تكسبه خططه الإجتماعية، والتي يمكن أن تؤدي إلي مزيد من البطالة في صفوف عمال القطاع العام، سوي ٥٠٫٪ من تأييد الجمهور في إنتخابات ديسمبر.

وفي حين تخلت البرجوازية عن حزب الديمقراطية الجديدة في أول تنافس له علي السلطة، تخلت الطبقة العاملة من جانبها عن حزب «الشعب الجمهوري» – الديمقراطي الإجتماعي. فقد فقد حزب الشعب الجمهوري، كشريك في الحكومة الإئتلافية الأولي لرئيسة الوزراء السابقة تانسو شيلر، التأييد التقليدي من جانب نقابات العمال بسبب سياساته المشجعة للخصخصة. وخلال إئتلاف الوسط واليسار في الفترة ما بين ١٩٩١ و١٩٩٥، وصل سجل حقوق الإنسان في تركيا إلي أدني مستوي له (٢٠٠٠ حكم إعدام صادرة عن محاكم إستثنائية، وتقارير يومية عن حالات تعذيب خلال فترة الحجز). كما واظب الديمقراطيون الإجتماعيون علي التصويت إلي جانب تمديد العمل بقانون الطوارئ. كذلك لقي حزب الشعب الجمهوري – أقدم حزب في البلاد والحزب الوحيد فيها لعدة عقود – أسوأ هزيمة له في الإنتخابات طوال تاريخه الممتد لسبعين عاماً. لقد سدد العمال، والأكراد، وفقراء المدن الفاتورة لحزب الشعب الجمهوري. وأخرج حزب مؤسس الجمهورية نهائياً تقريباً من البرلمان في الوقت الذي تقدم فيه الخصوم القدامي للجمهورية، أي الإسلاميين، إلي الصدارة بصفتهم الحركة السياسية الأكبر في تركيا، مدخلين البلاد في أزمة من غير المرجح أن تحل من خلال العمل السياسي التقليدي بآفاقه المحدودة.

الأحزاب السياسية الرئيسية في تركيا

حظر نشاط الأحزاب السياسية في أعقاب الإنقلاب العسكري في سبتمبر ١٩٨٠. وتم حل جميع الأحزاب في أكتوبر ١٩٨١. وفي مايو ١٩٨٣، سمح للأحزاب السياسية بإعادة تشكيل نفسها مرة أخري، لكن في ظل قواعد بالغة الصرامة استهدفت تحجيم تأثير الأحزاب خارج نطاق ما يتفق مع مصالح القيادة العسكرية. ومنذ عام ١٩٩٢، أسفر التساهل المتزايد في السماح بتشكيل أحزاب سياسية عن تأسيس أحزاب جديدة عديدة فضلاً عن إعادة إحياء الحزب الديمقراطي الاشتراكي.

وبعد إنتخابات ديسمبر، والتي فاز فيها حزب الرفاه بالعدد الأكبر من المقاعد (١٥٨ مقعداً)، شكل حزبا الطريق الصحيح (١٣٥ مقعدا) والوطن الأم (١٢٦مقعدا) إئتلافا ليمين الوسط. وكان علي الحزبين، نظراً لأن كلاً منهما منفرداً لم يحصل علي العدد الكافي من الأصوات لتشكيل الحكومة، الإعتماد علي حزب اليسار الديمقراطي، الذي امتنع عن التصويت بالثقة لإتاحة الفرصة لإئتلاف حزبي الطريق الصحيح والوطن الأم لتأمين أغلبية بسيطة.

ولقد مثلت الإنتخابات لطمتين كبيرتين لحزبي يمين الوسط الطريق الصحيح والوطن الأم وأيضاً لحزب الشعب الجمهوري، في حين حقق كل من حزب الرفاه الإسلامي وحزب الحركة القومية وحزب اليسار الديمقراطي مكاسب كبيرة. وحصل حزبا الشعب الديمقراطي» و«الحركة القومية» على نسبة مهمة من الأصوات. علي أنهما فقدا فرصة تواجد ممثلين لهما في البرلمان نظراً لإخفاقها في الحصول علي نسبة الـ١٠٪ المطلوبة من الأصوات علي المستوي القومي.

حزب الوطن الأم

يؤيد نظام اقتصاد السوق، اتباع سياسات قومية ومحافظة ذات طابع معتدل، والاندماج مع الجماعة الأوروبية، وقيام روابط أوثق مع العالم الإسلامي. تأسس عام ١٩٨٣، واندمج مع الحزب الديمقراطي الحر (تأسس عام ١٩٨٦) في ديسمبر ١٩٨٦. رئيس الحزب : مسعود يلمظ. نائب الرئيس : أكرم بالكديرلي. فاز بـ (١٣٢) مقعداً (٢٤٪ من الأصوات) في إنتخابات ديسمبر.

حزب الشعب الجمهوري

يسار وسط تأسس عام ١٩٢٣ علي يد كمال أتاتورك، وتم حله عام ١٩٨١ وعاد إلي النشاط عام ١٩٩٢، اندمج مع حزب الشعب الديمقراطي الإجتماعي في فبراير ١٩٩٥. زعيم الحزب : دنيس بايكل، السكرتير العام : عدنان كسكين. فاز بـ٤٩ مقعداً (٧١ر١٠٪ من الأصوات) في انتخابات ديسمبر.

اليسار الديمقراطي

يسار وسط، يستمد التأييد من أعضاء حزب الشعب الجمهوري السابق، رئيس الحزب : بولند أجاويد. فاز بـ ٧٦ مقعداً (٨٢ر١٣٪) في انتخابات ديسمبر.

حزب الطريق الصحيح

يمين وسط. تأسس عام ١٩٨٣، عندما حل محل حزب العدالة، الذي تأسس عام ١٩٦١ وحظر نشاطه عام ١٩٨١، رئيس الحزب : تانسو شيلر، السكرتير العام : جوكبرك ررجنكن، فاز بـ ١٣٥ (١٩,١٨٪) مقعداً في إنتخابات ديسمبر.

حزب الشعب الديمقراطي

يسار، حزب مناصر للأكراد ظهر كبديل للحزبين الجديدين : «حزب العمل» و حزب الديمقراطية» اللذين لم يكتسبا الصيغة القانونية. وهو الحزب الأكثر شعبية في المناطق الكردية، حيث كان أداؤه جيداً في الإنتخابات برغم المحاولات الحكومية لمحاصرته. ونظراً لحصوله علي أقل من نسبة الـ١٠٪ من الأصوات علي المستوي القومي لن يكون لديه ممثلون في البرلمان.

وقد حصل حزب الشعب الديمقراطي علي نسبة أصوات أعلي من مجموع الأصوات التي حصلت عليها الأحزاب الرئيسية الأخري في المناطق الكردية، فاز بـ٢ر٤٪ من الأصوات في إنتخابات ديسمبر.

حزب الحركة القومية

يمين. تأسس عام ١٩٨٣ فاز بـ١٨ر٨٪ من الأصوات في إنتخابات ديسمبر.

حزب الرفاه

حزب إسلامي يعارض التكامل مع الإتحاد الأوربي ويؤيد روابط أوثق مع الدول الإسلامية المجاورة. تأسس عام ١٩٨٣ : يرأسه الأستاذ نجم الدين إربكان وسكرتيره العام هو أجوزان استورك. فاز بـ ١٥٨ مقعداً (٧٣ر٢٨٪ من الأصوات) في انتخابات ديسمبر.

الاسلاميون الاتراك والهوية القومية*

سامي زبيدة **

ماتزال العلمانية الكمالية، بتاريخها القائم علي التحجيم المؤسسي للدين ، تمارس تأثيرها في تشكيل الهويات القومية التركية. علي أن تراخي المواقف العلمانية للدولة – خلال قيادة تورجوت اوزال في الثمانينات – أدي إلي الاعتراف بأن الاسلام يشكل، أيضاً، عنصراً أساسياً في الهوية القومية التركية.

يرتبط الاسلام التركي بالقومية التركية على نحو يشكل نمطاً متفرداً هو في واقع الامر نتاج للتاريخ التركي والهوية التركية. فالتركيبة التركية للأيدولوجية الاسلامية تستنكر العناصر العلمانية والإنتماء الاوروبي للكمالية ، واللتان تشكلان الشكل السائد تاريخياً للقومية التركية ، لكنها تبقي على الجوهر الاساسي للنزعة القومية التركية ولكيانها كدولة قومية.

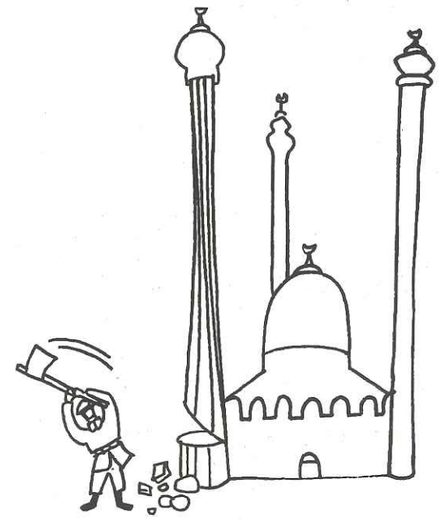
وربما لا يتصور اغلب الاتراك وجود تناقض بين الاسلام وبين ارتباطهم بالرموز الكمالية، من حيث يرونهما مكونين متكاملين للهوية القومية. (١) ومما يلفت النظر ان استطلاعاً حديثاً للرأي أوضح أن ٤١٪ ممن اعطوا اصواتهم لحزب الرفاه الاسلامي أعلنوا انهم «علمانيون» أي منتمين للهوية الكمالية. (٢) وهؤلاء الناخبون انفسهم اعتبروا كمال أتاتورك الأبرز من بين عظماء الرجال في كل العصور.

إن الجيش هو الرمز الأقوى للدولة، وهو أيضاً منتم للكمالية. وتمثل العلمانية الكمالية، بتاريخها القائم علي التحجيم المؤسسي للدين، العامل الرئيسي في جعل الاسلام في تركيا مختلفاً عن الاسلام في اي مكان آخر. وفي استطلاع عام للرأي، أعلن ٨٥٪ من المجيبين عن أسئلة الاستطلاع ثقتهم في الجيش، وأعلن ٧١٪ منهم ثقتهم في الشرطة، و٦٠٪ ثقتهم في المحاكم، و٥٤٪ ثقتهم في البرلمان، و٤٩٪ ثقتهم في الحكومة. (٣) وهو ما يؤكد الاحساس العميق بالهوية وبالوحدة التركية المبنيتين على الدولة الجمهورية والرموز الكمالية. ومما يؤكد صحة هذه المواقف التأييد الشعبي القوي لسياسة الجيش القمعية تجاه العصيان الكردي. وهو ما أدي بنجم الدين أربكان، زعيم حزب الرفاه، إلي تخفيف حدة انتقاداته لهذه السياسات مخاطراً بخسارة تأييد ناخبيه من الاكراد من جراء ذلك.

علي أن المقوم الاسلامي يوفر مع ذلك أحد أبعاد الهوية السياسية التركية الحديثة، كما اتضح من خلال الجدل الذي أثارته الحرب الأهلية في البوسنة. فقد أثار هذا الموضوع سخطاً كبيراً علي كل مستويات المجتمع التركي، واحتلت قضية البوسنة موضعاً بارزاً في حملة حزب الرفاه للانتخابات البلدية في مارس ١٩٩٤. وقال مؤيدو حزب الرفاه في الشوارع والمقاهي أن المسلمين البوسنيين يشتركون في هوية واحدة عرقياً ولغوياً مع

* نشرت هذه المقالة بعدد ميريب: Apr. - Jun 1996. No. 199 Vol. 26

* مدرس علم الاجتماع بكلية بير كيبك، جامعة لندن، وهو محرر مشارك بهذة المجلة



١

جيرانهم الصرب، وأنهم لا يختلفون عنهم سوى فيما يتعلق بالعقيدة، وهو ما يوضح استمرار موقف العداء العميق من جانب أوروبا المسيحية تجاه المسلمين، وأن الاتراك الذين يتصورون أنهم يمكن أن يكونوا أوروبيين إنما هم أسرى للوهم. وفي حين أن الكثير من الاتراك المتعلمين، بما في ذلك الاسلاميون، لا ينظرون الي المسألة من هذه الزاوية المتصلبة. فإن هناك تخوفاً واسع النطاق من «تحالف أرثوذكسي» - بين روسيا، وصربيا، واليونان، الأعداء التاريخيين للعثمانيين ومضطهدي سكانهم من المسلمين - يتفق حول قضايا إقليمية ودولية، ليست البوسنة إلا واحدة منها.

المجال السياسي

من السمات الاساسية للنظام السياسي التركي طابعه التعددي: فالاحزاب السياسية تتبادل الحكم من خلال الانتخابات، وحزب الرفاه شريك كامل بين الاطراف المشاركة في هذا النظام. وربما يفسر ذلك الوضع الهامشي للجماعات الاسلامية المتشددة، التي تتشابه مواقفها مع المعارضة الاسلامية المسلحة في مصر وقوات الحرس الثوري في ايران. وحقيقة ان الاحزاب التركية تنخرط في منافسات إنتخابية فعلية، تودي بها الى السعي الى كسب تأييد الناخبين. وكما هو الحال في نظم سياسية اخرى عديدة يتسم هذا التأييد بالطابع العشائري القائم على الروابط المجتمعية المحلية والاقاليمية. ويغلب على هذه الدوائر الانتخابية، في العديد من اجزاء تركيا ، طابع المحافظة الاجتماعية والدينية. ونتيجة لذلك احتوت احزاب يمين الوسط الرئيسية (حزب الطريق الصحيح وحزب الوطن الام، في الوقت الحاضر) دائماً على عناصر إسلامية مهمة، من بينها اعضاء في البرلمان. وقد اصبح هذا الحضور الاسلامي اكثر وضوحاً وفاعلية في المناخ المنفتح نسبياً لحقبة اوزال، خلال عقد الثمانينات.

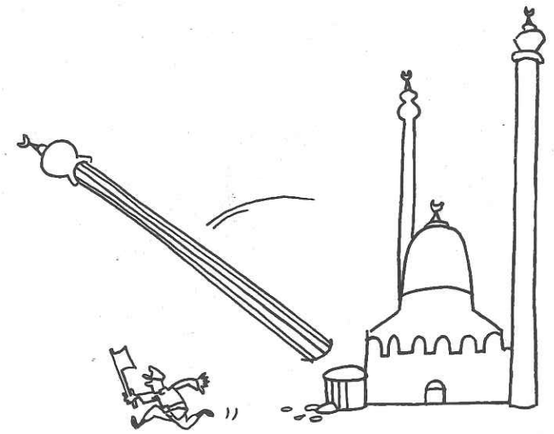
لقد تضمنت الاصلاحات الليبرالية لأوزال تخفيفاً لحدة المواقف العلمانية للدولة، والقبول العلني بالاسلام كمكوّن اساسي من مكونات الهوية التركية. ولم يخف الحزب الذي أسسه -حزب الوطن الام- علاقته الوثيقة بطريقة النقشبندي الدينية. وخلال تلك الفترة ازدهرت الجمعيات والمؤسسات الخيرية الاسلامية، مستفيدة من «اللبرلة» الاقتصادية في ممارسة انشطة موسعة واغناء مواردها المالية. كذلك كان «للرأسمالية الطباعية» المزدهرة حضورها الاسلامي القوي. والأهم من ذلك كله ان اعادة تنظيم قطاع البث التلفزيوني قد جلب معه انشاء قناتين توجهاتهما اسلامية. وعلى النقيض من ذلك يظل البث التلفزيوني في كل من العالم العربي وايران تحت السيطرة القوية للدولة.

كذلك يضم الحزب الرئيسي الآخر بين احزاب يمين الوسط -حزب الطريق الصحيح- عناصر ونواباً إسلاميين. وبرغم جهد زعيما الحزب، الرئيس سليمان ديميريل وتانسو شيلر رئيسة الوزراء السابقة، بانتمائهما للعلمانية واخلاصهما للمبادىء الكمالية، فأنهما يحرصان مع ذلك على ان يظهرا في المناسبات العامة بمظهر المسلم المتدين. وهما يشبهان، في ذلك، بعض القادة العرب -مثلما هو الحال في مصر- الذين يؤكدون إنتماءهم العلماني لحلفائهم الغربيين في الوقت الذي يؤكدون فيه تدينهم وهويتهم الاسلامية للاستهلاك الداخلي. وإن كان الزعماء الاتراك يواجهون الضغط الإضافي للرأي العلماني القوي والعالي الصوت في الداخل.

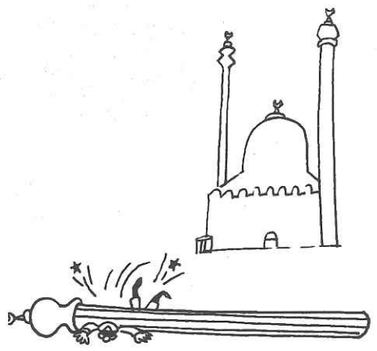
وعلى ذلك يمكن القول ان حزب الرفاه، رغم كونه حزباً إسلامياًصريحاً، لايتمتع بإحتكار الرؤية الاسلامية في الميدان السياسي. وفضلاً عن ذلك فان عليه في الوقت ذاته، وخلافاً لبعض نظرائه في العالم العربي، ان ينافس ايدولوجية كمالية مسيطرة شكل استبعادها للشريعة احد المبادىء المؤسسة للجمهورية العلمانية. وهناك قطاعات قوية من البرجوازية التركية تنظر الى الشريعة على انها خطر يهدد اسلوبها في الحياة، ومن ثم تظل الدعوة الى احيائها عملاً تكتنفه الصعاب.

وعلى الرغم من اقتناع العديد من الاسلاميين بعدالة ومرغوبية «الشريعة» فإن القيادة العليا غالباً ما تتملص من المطالبة الصريحة بتطبيقها طارحة بدلاً من ذلك الصيغة القائلة أن الشريعة هي مجرد برنامج عام، أو مسار، وأن الديمقراطية والتعددية تحولان دون فرض تعاليمها على الناس.

كذلك يتعين على زعامة حزب الرفاه، في الوقت ذاته، التقرب من جمهور ناخبيهم من



٢



٣

خلال الحفاظ على موقف انتقادي تجاه العلمانية، والتوجهات الغربية، ومناهج التعليم. وتعتمد المواقف المتخذة فيما يتعلق بتلك القضايا على زمان ومكان التصريحات الناقدة. وقد ابرزت الحملة الانتخابية الاخيرة، والمفاوضات اللاحقة بين حزب الرفاه وحزبي يمين الوسط الرئيسيين من اجل تشكيل حكومة ائتلافية، هذا التأرجح بين الاعتدال والخطاب المناهض للعلمانية. ومن الواضح أن ضغوط المنافسات الانتخابية تنتج درجة من الاعتدال والحل الوسط لا تلمس عند الجماعات الاسلامية العاملة في ظل حكم اكثر قمعية في البلدان المجاورة. على ان هذة المرونة تظل محدودة بتأثير طموحات ووجهات نظر القواعد الانتخابية الاسلامية.

لكن اذا كان العنصر الاكثر تميزاً لطرح الإسلاميين -وهو تطبيق الشريعة- قد تم تهميشه في الحالة التركية، فما الذي يتبقى في البرنامج السياسي لحزب الرفاه؟ إن برنامجه الاقتصادي لايختلف عن البرنامج الاقتصادي للاسلاميين في اي مكان آخر: لا مجال للرأسمالية والاشتراكية، بل تعزيز للعدالة الاجتماعية، وإنهاء التبعية العبودية للغرب، ودعم التعاون مع العالم الاسلامي، وحماية الاقتصاد القومي وغير ذلك. إنه لايمثل برنامجاً عينياً بقدر ما يمثل نقداً للفساد الحكومي والاخفاق في تحقيق التنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية. والواقع أن مايلقاه الإسلاميون من تأييد كبير لايرجع الى برنامج بقدر مايرجع الى سيماء الفضيلة والنزاهة البادية في خطابهم.

إن الاسلاميين في كل مكان مميزون بولعهم بالعمل المجتمعي: المؤسسات الخيرية، المدارس، العيادات، الجمعيات التعاونية، الخ. وفي تركيا يربط حزب الرفاه هذا العمل المجتمعي بالترويج الدعائي لكسب تأييد الناخبين في المجتمعات المحلية. ومع ان الاحزاب الاخرى تقوم بحملات اعلامية يدعمها نفوذ واسع، وتجند خلال ذلك شخصيات ذات جاذبية جماهيرية لتأييدها في اللقاءات العامة؛ فإن أداءها يأتي ضعيفاً بشكل واضح خلال حملاتها وترويجها الدعائي وسط جماهير الناخبين في المحليات والقرى. فهي تعتمد في ذلك علي أجهزة الحزب المحلية المنخرطة في علاقات عشائرية وعائلية. أما حزب الرفاه فيشارك في المناسبات العامة والاعلامية التي تستقطب اهتمام الجماهير، لكنه يقوم بحملات موسعة ونشطة على مستوى المحليات. وهو ما ينطوي علي اهمية خاصة بالنسبة لسكان «مدن الاكواخ» الذين يعانون التهميش والاهمال من قبل النظام السياسي الحاكم.

وفي نهج تعامله مع المناطق الريفية، يدفع حزب الرفاه بمجموعة دؤوبة من كوادره من مختلف المهن والتخصصات. وفي ضواحي مدينة اسطنبول يتأثر المرء بحماس، وودية، وتفاؤل العديد من الشبان والشابات الذين أنشأوا شبكات من العلاقات في المحليات يمارسون عملهم من خلالها. ويصاحب المرشحون الكوادر المحلية في زياراتهم للمنازل. ويقدمون النصيحة حول كيفية التعامل مع الاجراءات البيروقراطية المعقدة، ويوفرون الدعم إبان المناسبات والازمات العائلية، كحفلات الزفاف والجنازات كما يقدمون المساعدة للراغبين في الحج. وتلعب الكوادر النسائية للحزب أدواراً مهمة بوجه خاص في تسهيل دخول المنازل وتأسيس شبكات علاقات أسرية. كذلك يعمل أعضاء حزب الرفاه من الاكراد في الضواحي الكردية بالمدن الكبرى، ويناقشون المشاكل الخاصة لسكانها باللغة الكردية. وفي المجالس المحلية التي يسيطر عليها حزب الرفاه تعززت روح الخدمة الجماعية تلك بتأسيس «المجالس الشعبية» والتي يمكن للناس ان يطرحوا من خلالها مشكلاتهم ومتاعبهم أمام القادة المحليين. وكثيراً ما يشير مؤيدو حزب الرفاه الي تلك المجالس بوصفها ادوات للديمقراطية المباشرة. في حين يزعم الخصوم أن السياسة المحلية لحزب الرفاه مبنية علي المحسوبية السياسية والعشائرية في التوظيف والخدمات، وهي ممارسات لا تقل فساداً عن الممارسات المتبعة من قبل الاحزاب الاخري.

ويتم التعبير عن الاسلام الرسمي في تركيا، من خلال مديرية الشؤون الدينية وهي احدي اكبر الادارات الحكومية واكثرها تمتعاً بالتمويل، وتشرف علي المساجد، والتعليم الديني، والمؤسسات الخيرية، الوقفية. ويستفيد التيار الاسلامي المعارض، برغم معاداته لهذه الهيئة، من أوجه انفاقها المتعددة.

وقد بني الاسلاميون معاقل لهم داخل وزارتي التربية والداخلية حيث يملك كبار المسؤولين القدرة علي اختيار المؤيدين والمتعاطفين لشغل المناصب والوظائف المهمة في اجهزة الوزارتين. وتنعكس سيطرة الاسلاميين علي المواقع المهمة في وزارة التربية في سياسات الوزارة، وفي اختيار النصوص الدراسية والمدرسين. وفي ابريل ١٩٩٤ وفي اعقاب فوز حزب الرفاه في الانتخابات في شهر مارس، شجب العلمانيون بشدة المسؤولين عن تدريس الشريعة بالوزارة الذين قيل انهم تعاونوا مع الاسلاميين. ونتيجة لذلك تم طرد خمسة عشر من كبار المسؤولين بالوزارة من مناصبهم بعد ان وجهت لهم تهمة توزيع كتابات مؤيدة لتطبيق الشريعة في المدارس وتسريب مواد سرية للاحزاب اليمينية والدينية. وقالت الصحف ايامها إن اقالة هؤلاء المسؤولين تمت بايعاز من مجلس الامن القومي الذي يحتل العسكريون العدد الاكبر من مقاعده وشن النواب المؤيدون للاسلاميين من اعضاء حزب الطريق الصحيح الحاكم هجوماً عنيفاً علي وزير التعليم لتضحيته بمسؤولين مخلصين ومحاباته للتأثيرات الاجنبية. (٤) علي انه يعتقد علي نطاق واسع ان طرد هؤلاء المسئولين من مواقعهم لم يكن سوى مجرد ايماءة وان النظام التعليمي ما زال مخترقاً بعمق من قبل الاسلاميين.

كذلك يُعتقد علي نطاق واسع أن موظفي وزارة الداخلية والشرطة والامن العام متعاطفون مع اليمين ذي النزعة القومية المتطرفة إلي جانب الاسلاميين، وتذكر بعض التقديرات إن سبعمائة من بين الأف وستمائة من المسؤولين التنفيذين الرئيسيين العاملين بالداخلية وحكام الاقاليم والموظفين الآخرين هم من مؤيدي حزب الرفاه (٥) ومن بين حكام الاقاليم البالغ عددهم ستة وسبعين قام أربعة وعشرون بأداء فريضة الحج خلال السنوات القليلة بدعوة من السلطات السعودية. وفي عام ١٩٩٤، لم يسمح وزير الداخلية لعشرين آخرين بقبول دعوات مماثلة. وتبدي الشرطة حماساً شديداً لقمع المظاهرات التي لم تحصل علي إذن منها والتي يقوم بها اليساريون ونقابات العمال، بينما تعاملت بود واضح مع مظاهرات الاسلاميين غير المأذون لها والتي خرجت في اعداد اكبر في انقره واسطنبول في ابريل ١٩٩٤.

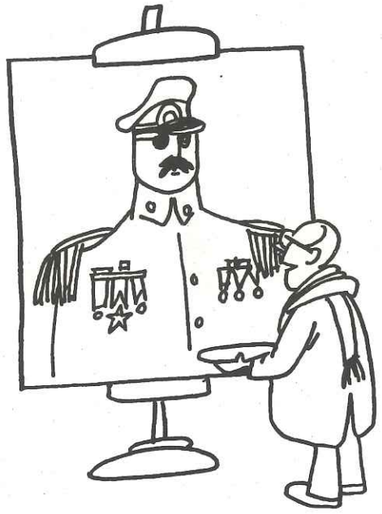
الطرق الصوفية والاسلام الاجتماعي

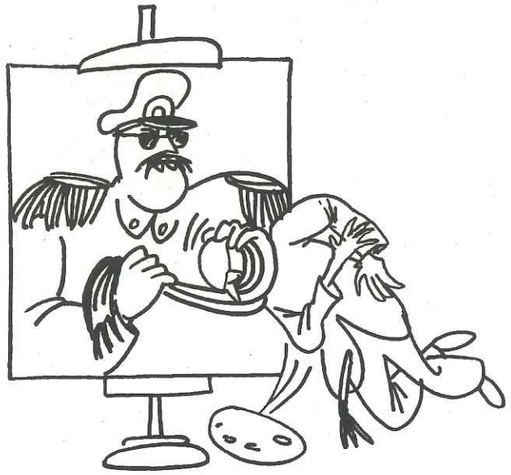
في عام ١٩٢٥، تم حل الطرق الصوفية في تركيا، والتي تمثل اليوم احد التجليات الرئيسية لخصوصية الاسلام في المجتمع التركي، وصودرت ثرواتها، وصدر حظر بات لأي إعادةتنظيم لها. ولأن هذه الطرق ممتدة الجذور في الحياة الاجتماعية والدينية التركية؛ فقدانتقلت للعمل تحت الارض وعملت على تعزيز شبكاتها السرية وعلاقاتها التضامنية. كذلك أدت «علمنة» المؤسسات الوقفية إلى جعلها ادوات مناسبة للنشاط الاجتماعي للاسلاميين. وقد اسهمت هاتان العمليتان في المأسسة الرسمية والعامة للنشاط الاجتماعي للإسلاميين في تركيا.

وافسحت «لبرلة» سياسة الدولة منذ عام ١٩٥٠ مجالاً واسعاً امام وسائل التعبير والجمعيات الدينية لكنها لم تنه الحظر الرسمي للصوفية. كما اتاحت للطرق الصوفية، في الوقت ذاته، ان تعزز شبكاتها السرية وانشطتها، وتفرخ مجموعة منوعة من المؤسسات الخيرية، والمنشورات، والانشطة التعليمية والثقافية، بما في ذلك شعائر «الذكر» الشهيرة في كونيا واسطنبول.

وهناك طريقتان دينيتان لعبتا بوجه خاص دورين رئيسيين في الحقل المزدهر للاسلام الاجتماعي. اولاهما، ويقودها فتح الله جولين، هي طريقة «فتح الله»، اغنى واهم فروع الحركة «النورسية»(٦) والثانية، يقودها الأستاذ محمود كوزان، تعرف باسم «اسكندر باشا» (وهو اسم مسجد) وهي واحدة من أفرع عديدة للنقشبندية.

وتمتلك طريقة "فتح الله" وقفها الخاص، وتنشط في حقل النشر بصورة اساسية؛ فهي تمتلك الصحيفة اليومية الواسعة التأثير «زمان» وتدير قناة تليفزيونية، وتصدر مجلات وكتباً وشرائط كاسيت وفيديو. كما تعمل شأن كل المنظمات الاسلامية الاخرى، في حقل التعليم، في تركيا وجمهورية الاتحاد السوفيتي السابق في اسيا الوسطى.





وتربط فتح الله نفسه صلات قوية بالشخصيات السياسية العامة. وفي حين لاترتبط طريقة فتح الله بأي حزب سياسي، فإنها معروفة بتأييدها لحزب الطريق الصحيح وبصلاتها القوية المؤثرة داخله. (٧)

وتملك الطريقة النقشبندية، هي الاخرى، وقفها الخاص، والذي يشكل المصدر الاساسي لثروتها، وقد تم تأسيسه عام ١٩٨٠. وقد قيل أن أول حزب إسلامي تم تأسيسه بزعامة اربكان خلال السبعينات، وهو حزب «الخلاص الوطني»، ظهر وسط هذه البيئة النقشبندية، وبورك من قبل محمد زاهد كوكتو، الرئيس السابق للطريقة النقشبندية ووالد زوجة كوزان رئيسها الحالي. وفي وقت لاحق تشاجر اربكان مع الرئيس الجديد، واصبحت الروابط بينهما متوقفة على التداخل في العضوية. كذلك كان كوركوت اوزال، شقيق الرئيس الراحل عضواً في الطريقة، ومارس تأثيراً كبيراً داخل الحزب والحكومة خلال قيادة تورجوت للحكومة ولحزب الوطن الام. على إن وفاة تورجوت عام١٩٩٣ انهت هذا الترابط، وظلت الطريقة النقشبندية غير مرتبطة رسمياً بأي حزب سياسي.

وخلال السبعينات، والثمانينات بوجه خاص، مثلت الاوقاف الادوات التي نظمت جمعيات اسلامية عديدة، بما في ذلك الطرق الصوفية، أنشطتها من خلالها(٨). وقد مكّن التشريع التركي في عام ١٩٦٧ وايضاً عام ١٩٨٣، من إنشاء «أوقاف» جديدة -يتم تأسيسها لمجموعة متنوعة من الاغراض، وليس للغرض الديني وحده. ونص القانون علي انه لا ينبغي ان يكون للمؤسسات الوقفية أهداف سياسية، لكن في التطبيق العملي سجلت الاحزاب السياسية منظمات دعم مالي عديدة على أنها أوقاف -أو مؤسسات وقفية- كما استفادت الجمعيات الدينية والطرق الصوفية إستفادة كبيرة من هذا القانون في تنظيم انشطة تعليمية، ودينية، وخيرية، مبنية على علاقات عشائرية(٩)

وقد مارست هذة الجماعات وغيرها في القطاع الاسلامي تأثيرها اساساً من خلال حقل التعليم ومن خلال تشكيل جيل جديد من الموظفين العموميين، والمهنيين والقادة الثقافيين الإسلاميين. وكانت البؤرة التعليمية المركزية للمؤسسات الوقفية الاسلامية هي مدارس «إمام-حاتب» التي استهدفت الحكومة لتدريب أئمة ووعاظ المساجد. وقد تزايد عددها زيادة كبيرة من ٧٢ مدرسة عام ١٩٧٠ إلى ٣٧٤ في عام ١٩٩٨٠ ثم إلى ٣٨٩مدرسة عام ١٩٩٢(١٠) ولعبت المؤسسات الوقفية الاسلامية دوراً فاعلاً في تشغيل تلك المدارس من خلال تزويدها بالمنح الدراسية، وإدارة المباني السكنية والنوادي، ونشر الكتب، وغير ذلك. وتوفر المناهج الدراسية في هذه المدارس -والمحصورة في الموضوعات الدينية وحدها- إطاراً كاملاً من التعليم الثانوي. ولايلتحق سوى عدد محدود من خريجي تلك المدارس بالعمل في وظائف دينية، بينما يتابع الباقون تعليمهم على المستوى الجامعي بالجامعات الكبرى ويحصلون بعد التخرج على وظائف في الهيئات والمؤسسات الحكومية، بمساعدة الروابط وشبكات العلاقات التي تقيمها المؤسسات الوقفية الاسلامية. وتعد الاكاديميات العسكرية المكان الوحيد الذي بقي مغلقاً امام خريجي تلك المدارس، بالرغم من ترديد إشاعات عديدة حول محاولات للإسلاميين لاختراقها.

وتمثل نتائج تلك الانشطة ثماراً لجهود اعداد كبيرة من المثقفين والمهنيين والموظفين الحكوميين ذوي النزعة الدينية. ولاتتسم شبكات علاقات هؤلاء، ومنظماتهم بأي طابع سري أو تآمري بل هي غالباً علنية ومفتوحة. إنهم يطرحون برنامجاً إسلامياً للحداثة يتحدى بقوة هيمنة العلمانية الكمالية والتوجه الغربي للثقافة التعليمية والسياسية التركية.

ومن الواضح أن قمع الدولة الكمالية للصوفية قد سهل الحفاظ على شبكات علاقاتها وعلى تضامنها، على صعيد سري وغير رسمي، بحيث يمكنها أن تعود للظهور، في اللحظة المناسبة، إلى النشاط والتجدد. وفضلاً عن ذلك فقد أدت «علمنة» المؤسسات الوقفية إلى جعلها أدوات مناسبة للنشاط الاجتماعي للمسلمين المتدينين. وأسهمت هاتين العمليتين في «المأسسة» العامة الرسمية للنشاط الاجتماعي للحركات الدينية، خلافاً للعمليات غير الرسمية والكميونية في مصر والاماكن الأخرى.

الحياة النقابية

نشط الاسلاميون في كل مكان في مجال النقابات، الجمعيات والاتحادات المهنية، وغرف التجارة. وفي مصر، سجلوا نجاحات كبيرة في السيطرة على النقابات المهنية عبر إنتخابات مجالس إدارتها. وما يميز تركيا في هذا المجال هو تعدديتها. ففي حين لايوجد في مصر سوى إتحاد واحد للنقابات العمالية، يمارس عمله من خلال الحدود التي تعينها الحكومة، نجدفي تركيا اكثر من اتحاد. وخلال السبعينات كان لكل حزب سياسي منظمة اتحاد نقابات تابعة له، وكان أبرزها-"Turk is" المرتبطة بالحكومة، و"disk"، المرتبطة باحزاب اليسار. وخلال الثمانينات ظهر إلى الوجود اتحاد آخر للنقابات ذو هوية إسلامية هو "Hak- Is". ومع انحسار المد اليساري، حل إتحاد الاسلاميين محل "DISK" في موقع الاتحاد الراديكالي، ويضم في صفوفه في الوقت الحاضر بعض المناضلين اليساريين. ورغم أن القانون لايسمح الآن بوجود علاقات بين هذا الاتحاد وحزب الرفاه أو أيّ من الاحزاب الاخري، فمن الواضح أنه يتعاون مع المجالس البلدية التي يسيطر عليها حزب الرفاه ومع رجال الاعمال الاسلاميين، الذين يؤيدون أعضاءه بدورهم.

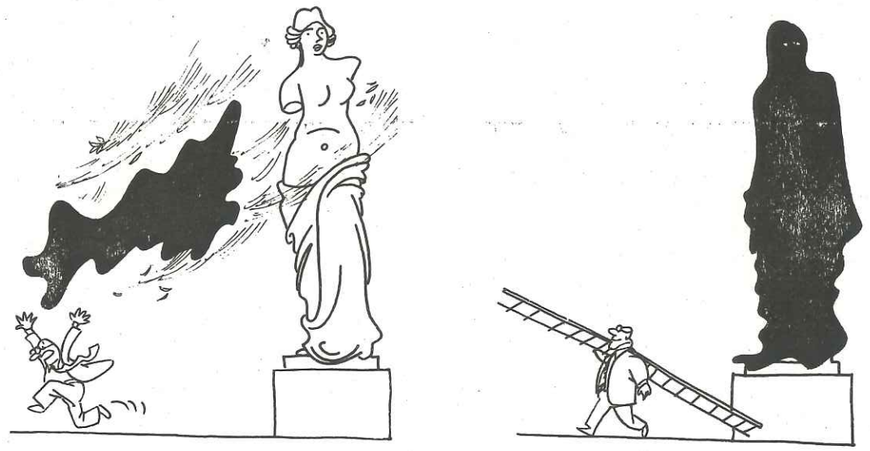
وخلافاً للوضع في مصر، لاتبدو النقابات المهنية الرئيسية في تركيا كساحة للصراع السياسي: فالانتليجنسيا العلمانية تبدو آمنة في تلك المواقع للعمل النقابي. وفي الوقت ذاته فإن هناك نقابات إقليمية ومحلية عديدة للمهنيين، ومن المرجح، في ضوء البروز والتأثير المتزايدين للانتليجنسيا الاسلامية المنظمة، أن تشكل التحديات الاسلامية للهيمنة العلمانية في الحقل المهني تهديداً قوياً في المستقبل.

وتحتل الاتحادات التجارية موقعاً بارزاً في الحياة العامة بتركيا. ويضم الـ"TUSIAD"، وهو الاتحاد القومي الرئيسي، الشركات الكبرى ويستخدم موارده الواسعة في البحوث، والنشر والعلاقات العامة. الـ"MUSIAD" -وهو الاتحاد التجاري للإسلاميين- فيبدو في عمله، كما لو كان نادياً وشبكة اتصال بين المشاريع التجارية الصغيرة والمتوسطة الحجم في اغلبها. ويلتزم الاعضاء بالتعاليم الاسلامية بعدم تناول المشروبات الكحولية خلال عشائهم، على سبيل المثال، وبالاحتفال بمناسبات الاعياد الدينية. وفي تعاملهم مع المؤسسات والشركات التجارية والبنوك غير الاسلامية فإن المنهج المتبع لديهم هو إعتماد تطبيق معدلات الفائدة العادية. وليس لهم أي ارتباط رسمي بالاحزاب السياسية أو بنقابات الاتحاد الاسلامي للنقابات، وإن كانت هناك اوجه تعاون وخدمات متبادلة معها بصورة غير رسمية.

التيارات الفكرية

أظهر التيار السائد في الاسلام السياسي، سواء في ذلك المرتبط بالإخوان المسلمين في العالم العربي، أو بالثوريين الايرانيين، أوبالاتجاهات الاسلامية الرئيسية في تركيا، تقبلاً واضحاً لعلم وتكنولوجيا الغرب (بينما يرفض في الوقت ذاته قيمه الثقافية)، والتبنيّ الضمني للنماذج الحديثة للدولة بوصفها دولاً قومية ممركزة ومبقرطة. والواقع أن الحركات الإسلامية، في مصر وفي البلدان الاخرى، يقودها مهندسون، وتقنيون، ومشتغلون بالمهن الطبية وهوما ينطبق ايضاً إلى حد كبير على الانتليجنسيا المسلمة التركية. علي أن هناك مجموعة بارزة ومؤثرة من المثقفين المسلمين تبتعد بفكرها عن هذه المواقف. ويعد كل من علي بولاق، وعصمت أوزيل، وراسم أوزدنديرن، وإلهان كوتلوير -وكلهم خريجي جامعات متخصصين في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية- أبرز رموز هذا الاتجاه.

ويتميز بولاق وبقية رموز هذه المجموعة بالاطلاع الكامل على التيارات الرئيسية في الفكر الغربي والرجوع إليها بصورة متواترة. ونجد الاشارات في كتابات بولاق إلى المصادر إلتي الفها كتاب غربيون كثيرة ومتنوعة(١٠). إن هذه المجموعة ليست منتمية إلى الرجعية الظلامية، بل هم دعاة مطلعون وعميقو التفكير لتيار «ما بعد الحداثة» (بالمعنى الحرفي لهذا التعبير وليس بمعنى مناصرة نظريات ما بعد الحداثة،. وتعيد اطروحاتهم النقدية إحياء المناقشات الماركسية لد «فيتشية» Fetshimومفهوم مدرسة فرانكفورت حول «العقل الذرائعي» بوصفهما الشكل النهائي للسيطرة، إنهم يقرأون ما يشبه المزيج من أدورنو وسيد قطب.



ومتنوعة(١٠). إن هذه المجموعة ليست منتمية إلى الرجعية الظلامية، بل هم دعاة مطلعون وعميقو التفكير لتيار «ما بعد الحداثة» (بالمعنى الحرفي لهذا التعبير وليس بمعنى مناصرة نظريات ما بعد الحداثة،. وتعيد اطروحاتهم النقدية إحياء المناقشات الماركسية لد «فيتشية» Fetshimومفهوم مدرسة فرانكفورت حول «العقل الذرائعي» بوصفهما الشكل النهائي للسيطرة، إنهم يقرأون ما يشبه المزيج من أدورنو وسيد قطب.

وتشارك مؤلفات هؤلاء الكتاب في تبين مفهوم النقد الثقافي (١٢). فهم يناقشون الحداثة في السياسة، والثقافة، والحياة المدينية. والنشاط الجنسي وغير ذلك. مشخصين في كل حالة أمراض ومشكلات الحياة الغربية الحديثة. وفي مساهماتهم النقدية، تبدو الحياة الحديثة. غريبة ومتعارضة مع الطريقة التي ارتضاها الله للانسان، خليفته على الارض، لكي يحيا بها حياته. إن القيم الثقافية والنظم الاقتصادية الغربية لاتنفصل عن الغرب بوصفه حضارة علمية وتقنية. وهم يرون أن تأليه العقل وتشييء واستغلال الانسانية هما على وجه التحديد الركيزة الأولى للحضارة الصناعية الحديثة، أن هدف النمو الاقتصادي المتواصل يمزق المجتمع ويدمر البيئة، وأن المعرفة والعلم لايمكن أن يكونا بعيدين عن الوحي والقرآن.

وربما مثل نقد الدولة القومية ورفضها، الفارق الاكثر اهمية بين بولاق والتيار السياسي الاسلامي السائد. فنموذج الجمهورية الاسلامية في إيران وبرامج الاخوان المسلمين توضح بجلاء أن الدولة الإسلاميةالمتصورة هي دولة بيروقراطية مركزية حديثة بكل مؤسساتها، بما في ذلك الجهاز القمعي للدول الحديثة الاخرى. أما بالنسبة لبولاق فإن تلك الدولة انما هي الصورة المرآوية للدولة العلمانية، وليست تجاوزاً لها.

إن ارادة الله على الارض، حسبما يرى بولاق، يتم التعبير عنها من خلال «أمة» وليس من خلال دولة، وهنا مكمن كل المشاكل، وإيران، والسودان، والدول الاسلامية الاخرى لم تحل المشكلة، بل أبدتها. فالحل يكمن في التأكيد الذاتي للمجتمع المدني، في شكل جماعات متعددة تطور مؤسساتها الخاصةفي التعليم، والاشكال الاقتصادية، والثقافة. والفرد، والانسان بالاحرى، ينبغي أن يتحرر من براثن الدولة، لاطبقاً للنظرية الليبرالية التي تعتبر الانسان كياناً منفصلاً بل طبقاً للنظرة الإسلامية التي تعتبر الإنسان جزءاً من جماعة. وهذه الجماعة يمكنها أن تحمي الانسان من سيطرة الدولة. أما الفرد «المتذري» طبقاً للنظرية الليبرالية، فهو بلا دفاع في مواجهة الدولة المهيمنة.

وقد أفرخت هذه النظرية مفهوم الجماعات متعددة القوانين، والذي يتميز بمقبولية سياسية كوصفة، أو صيغة إجرائية، للتعددية. هذا ويتبنى بعض السياسين الاسلاميين هذه الافكار بوصفها أداة للجمع بين «الشريعة» للمسلمين والتعددية الليبرالية لغيرهم. وهي تشكل بحكم كونها مفهوماً يوتوبياً يتجاهل الصلات الضمنية التي تربط القانون بالسلطة والصراعات الاجتماعية، شعاراً جاذباً بالنسبة للسياسيين الساعين إلى ترسيخ صورتهم الليبرالية مع الحفاظ على مناصرتهم للإسلام.

رد الفعل العلماني

إستثار التيار الإسلامي نزعة المقاومة لدى القوى العلمانية في كل بلدان المنطقة. ويأتي القسط الاكبر من هذه المقاومة من النخب البرجوازية «المتغربة». والواقع أن الجوهر الحقيقي للمسألة هو أن هناك على الرغم من الخطابة الليبرالية المنبعثة من زعامات التيار الاسلامي في السنوات الاخيرة، اندفاعاً متأصلاً في الاسلام السياسي نحو الفاشستية الاجتماعية. وهو ما يتبدي، في حده الادنى، في اليقظة الرقابية الصارمة إزاء الفن والادب والحقول الاخرى للانتاج الفكري. ولقد أصبح معروفاً علي نطاق واسع حالات الرقابة والترهيب والترويع التي شهدتها مصر مؤخراً: اغتيال فرج فودة عام ١٩٩٢، محاولة اغتيال نجيب محفوظ، قضية تفريق نصر أبو زيد عن زوجته بدعوي الردة، وجهود الازهر الحثيثة لفرض الرقابة علي الموسيقي والكتب والافلام السينمائية. ولم تشهد تركيا سوى

حالات محدودة وأقل أهمية من الرقابة الاسلامية، أبرزها نزع التماثيل العارية من الأماكن العامة عام ١٩٩٤ علي يد رئيس بلدية أنقره المنتمي لحزب الرفاه، الذي أعلن في غضب: «إذا كان هذا هو الفن فأنا أبصق عليه».

وتهدد هذه الفاشستية الاجتماعية بالاتساع لتشمل الحريات الشخصية وأساليب الحياة للعديد من الفئات الاجتماعية فيما يتعلق بالقيود على المرأة، والفصل بين الجنسين في الأماكن العامة، وفرض القيود على أماكن الترفيه والاحتفالات العامة، وارتياد المسارح والبارات والكافتيريات، وغير ذلك. وفي تركيا، أثارت سيطرة حزب الرفاه علي مدارس المدن الكبرى في أعقاب الانتخابات المحلية عام ١٩٩٤، المخاوف من فرض رؤساء البلديات الجدد لقيود جديدة في تلك المناطق. علي أنه، وباستثناء تلميحات قليلة في هذا الاتجاه فقد بقي كل، شيء علي حاله فيما عدا رفع التماثيل العارية من الأماكن العامة بأنقره. ويري العلمانيون أن هذا التقييد للحريات يعد جزءاً من تكتيك يتبع للفوز في الانتخابات القومية. فإذا ما فاز حزب الرفاه في الانتخابات علي المستوي القومي فسوف يظهر لونه الحقيقي.

وتتسم مقاومة العلمانيين للاسلام السياسي في أغلب أجزاء المنطقة بالطابع الدفاعي وتقوم غالباً علي التوفيقية. ففي ضوء حالة الضعف التي تكتنف اليسار وأزمة الايديولوجيا، يبدو المثقفون العلمانيون بلا رؤية أو سياسات واضحة. وأصبحت الديمقراطية وحقوق الانسان ملاذهم الاخير. وحتي هذه الميادين ينافسهم فيها الاسلاميون الآن، بل ويعقد العلمانيون في بعض الحالات، تحالفات مع الاسلاميين الليبراليين لمواجهة الانتهاكات الحكومية. وفي حالة مصر، تقمع الحكومة الاسلاميين علي الصعيدين الامني والسياسي، لكنها تتساهل مع تأكيدات ومحاولات الإسلاميين الايديولوجية لفرض الرقابة من أجل ترسيخ مصداقيتها الاسلامية الخاصة.

وفي حين يعاني علمانيو تركيا من علة مشابهة، إلا أنهم أكثر جزماً وصخباً في مقاومتهم للحركة الاسلامية. ويرجع ذلك، في جانب كبير منه، الي الايديولوجية الكمالية. كما ان القسم الاكبر من الانتلجنسيا والنخب السياسية والتجارية الحضرية القديمة، والصحافة يقف في المعسكر العلماني. وتبدي صحيفة «الجمهورية» يقظة دائمة لأي زلة في المبادئ العلمانية، وتكشف وتشجب أنصار تطبيق الشريعة في المناصب العليا في الدولة.

ويقف الزعماء السياسيون للاحزاب الرئيسية، رغم ضمهم لبعض الاسلاميين الي صفوف احزابهم، في صف العلمانيين ضد حزب الرفاه.

ويفاقم النجاح الانتخابي لحزب الرفاه من حدة هذه الصراعات. وفضلاً عن ذلك فإن هذه الانقسامات تفرض نفسها علي الصراعات الطبقية والاقاليمية. فالاسلام مرتبط بالمهاجرين الاناضوليين – سكان الاحياء الفقيرة – المتهمين من قبل سكان المدن العلمانيين بأنهم سبب تدهور مدنهم الحبيبة وتهديد ثقافتهم وأساليب حياتهم بتصويتهم لحزب الرفاه.

على أن علماني تركيا لا يقفون جميعاً في معسكر واحد فالناشطون في ميدان حقوق الانسان، وهم في أغلبهم من اليسار السياسي، يضمون جهودهم الي جهود الاسلاميين المناضلين ضد الدولة الاستبدادية الكمالية. والليبراليون التحرريون الاقتصاديون علي الطراز الاوزالي – وبعضهم يسمون انفسهم «دعاة الجمهورية الثانية»، بينما يتبع بعضهم الآخر حزب كيم بوينر المتوفي الآن «حزب الديمقراطية الجديدة» – هم في أغلبهم علمانيون متغربون لكنهم يعتبرون أن الدولة الاستبدادية تمثل المشكلة الرئيسية أمام الديمقراطية التركية. والواقع أن الاسلام في تركيا يتميز بتنوع كبير، سواء من حيث المحتوي التصوري أو أشكاله المؤسسية. ففيما يتعلق بالتعبير والتنظيم السياسي، لا ينحصر الاسلام في حزب واحد، وهو أكثر تطوراً – كما يلاحظ بولاق – اجتماعياً وثقافياً عنه علي المستوي السياسي. ويتميز الاسلام التركي أيضاً بدرجة عالية من التمايز المؤسسي عن نظرائه العلمانيين في النقابات العمالية، والاتحادات التجارية، والمؤسسات الوقفية، والانشطة التعليمية والاعلامية. وتبدي بعض الاوساط الثقافية الإسلامية مستوى عالياً من الحيوية والابتكارية، مقارنة بالنتاجات النمطية لأغلب الاسلام السياسي.

وبحكم تركيز اهتمامها على التنافس الانتخابي، فإن زعامة التيار الاسلامي السائد في تركيا تتسم بانفتاح أكبر على الضغط السياسي والتعامل التوفيقي مقارنة بنظرائها في البلدان الأخري. علي أن هذه المرونة تبقى داخل حدود الحاجة الي ارضاء قاعدتها الانتخابية. والسؤال هو هل يمكن للضغوط من أجل اعتدال ليبرالي في الساحة السياسية أن تعوق النزوع الفاشستي الاجتماعي المتأصل في الايديولوجيا الاسلاموية؟ إن من العلامات المشجعة في هذا الصدد نمو وحماس الانتلجنسيا المسلمة الحديثة التي ربما يتوقع لها أن تشارك في تبني الآفاق الثقافية والتطلعات الحياتية لنظرائها العلمانيين(١٣).

هوامش

انظر:

(١) Richard Tapper and Nancy Tapper, "Thank God We're Secular!" Aspects of Fundamentalism in a Turkish Town", in Lionel Caplan, ed., Studies in Religious Fundsamentalism (London: Macmillan, 1987) 51-78: and Michael E. Meeker, "Oral Culture, ,edia culture, amd Islamic resurgence in Turkey", in E. P. Archetti, ed., Exploring the Written: Anthropology and the Multiplicity of Writing (Scandanavian University Press), 31-62.

(٢) Ferhat Kentel, "L'Islam, carrefour des identites sociales et culturelles en Turquie: Le cas de Parti de la Prosperite", Cahiers d"etudes sur la Mediterranee orientale et le monde turcoiranien (CEMOTI) 19 (Jan-Juin 1995), 211-227.

(٣) المرجع السابق، ص٢١٨.

(٤) نشرت تقارير صحفية كثيرة حول هذه الحادثة، وبخاصة في صحيفة "الجمهورية"، ابريل٩٤، و"توركيش دايلي نيوز"، ٢٨ ابريل ٩٤.

(٥)

(٦) ليست هذه بالطريقة الصوفية بالمعني الدقيق للعبارة، فاعضاء الحركة «النورسوية» هم من اتباع سيد نورس (١٨٧٣-١٩٦٠)، الذي دأب علي معارضة الاصلاحات العلمانية الكمالية وطور افكاراً محدّثة وجديدة عن الاسلام. أنظر ايضاً:
Serif Mardin, Riligion and Social Change in Modern Turky: The Bediuzzaman Said Nursi (New york: State University of New york press;1989).

(٧) .....

(٨) تعد المؤسسات الوقفية، بطبيعة الحال، سمة من سمات كل المجتمعات الاسلامية. وتتولى الحكومات الحديثة في العديد من البلدان، بما في ذلك تركيا، مسئولية إدارة الاوقاف، وتدخلها ضمن أنشطة وزارة لشئون الدينية.

(٩) هذا الوصف لنشوء المؤسسات الوقفية مستمد من دراسة فاروق بيليكي:
"Sociabilite et expression politique islamistes enturquie: Les nouveaux vakifs", Revue francaise de science pol
itique

(١٠) المرجع السابق، ٤٢٥.

(١١) وتشمل أدورنو، ماركيوز، هوركهيمر،

أحلام الاستقلال المجنونة:

اكراد تركيا وحزب العمال الكردستاني

هل سيصبح المجتمع المدني الكردي الذي أخذ في التشكل تدريجيا عرضة للاختفاء في مرحلة أخري بدأت من الحرب الشاملة ؟

مثلت السياسة دائماً شأنا صعبا وخطراً بالنسبة للقوميين الأكراد في تركيا. وتعد هيمنة حزب العمال الكردستاني علي ساحة العمل السياسي القومي الكردي في الوقت الحالي، بتاريخه القائم علي الماركسية اللينينية الجامدة والتزامه أسلوب الكفاح المسلح، انعكاساً مباشراً لرفض أنظمة الحكم القومية التركية المتتابعة التواؤم مع الطموحات الكردية نحو تحقيق الاستقلال الثقافي والسياسي.

وترجع بدايات التحرك السياسي للإتجاه القومي الكردي التقدمي في تركيا إلي أواخر الخمسينات وأوائل الستينيات، عندما أنشأ المثقفون الأكراد في أسطنبول وأنقرة النوادي والمنظمات الثقافية، وشهد صيف عام ١٩٦٧ مظاهرات طلابية غفيرة في تسع عشرة بلدة ومدينة كردية، من بينها مسيرة ضمت ١٠٠٠٠ متظاهر في «سيلفان» وأخري ضمت ٢٥٠٠٠ شخص في المدينة الجنوبية الشرقية «ديار بكر».

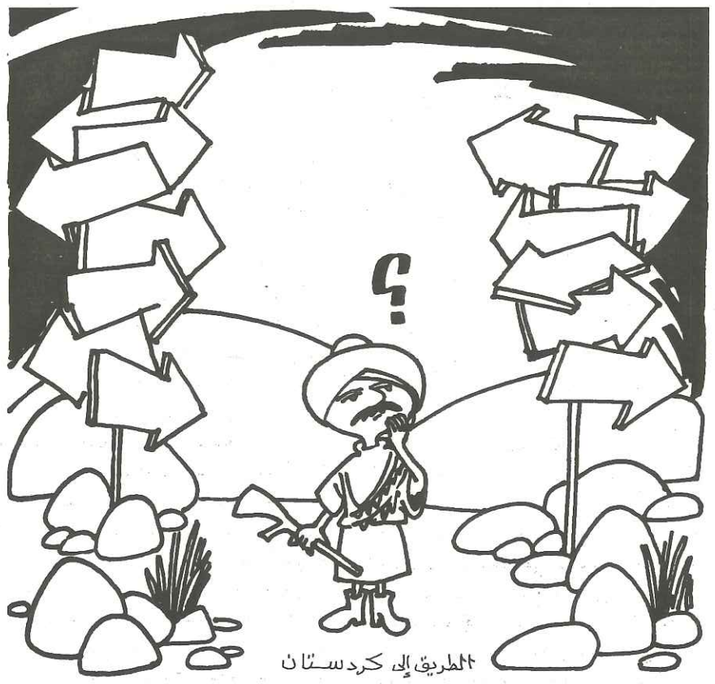
وقد اتخذ النشاط السياسي المنظم شكلين، تماما كما كان الحال في دولة العراق المجاورة. أولهما تمثل في تشكيل منظمة كردية صريحة الهوية في يوليو ١٩٦٥ هي الحزب الديمقراطي الكردستاني التركي، "KDPT"، في «ديار بكر».

وتضمن برنامج الحزب تمييزا حدودياً صريحا لـ «كردستان» بلغتها الرسمية، وهي الكردية، وجهازها الحكومي المقصور علي الأكراد وتمثيلها الكردي النسبي في البرلمان التركي، واستثماراتها الاقتصادية الخاصة. وبحلول عام ١٩٦٨، كان العديد من قيادات الحزب إما في السجن، أو تم اغتيالهم أو نفيهم.

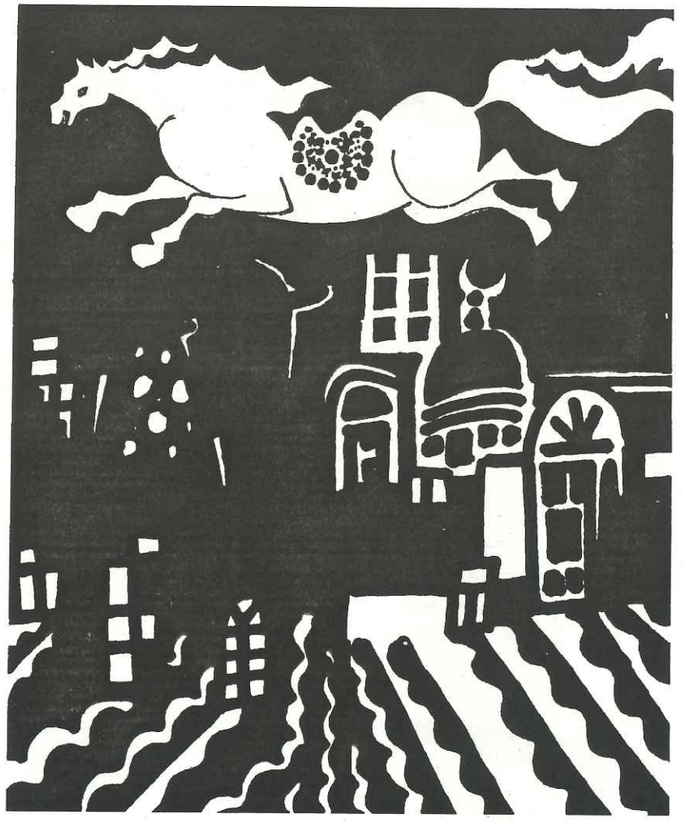
أما المسار الآخر للنشاط السياسي للقوميين الأكراد فقد مورس عبر «حزب العمال التركي» اليساري (TIP). وعلي الرغم من الموقف السلبي لحزب العمال التركي من المسألة الكردية علي الصعيد الرسمي، فقد أصبح كل من سكرتير عام الحزب ورئيسه، بحلول عام ١٩٦٩، من الأكراد.

وفي أواخر عام ١٩٦٩، تحدي رئيس الحزب أحمد علي أصلان مرسوماً صدر عام ١٩٦٨ يحظر «توزيع أي مواد من أصول أجنبية باللغة الكردية» وبدأ في إصدار دورية ثنائية اللغة، تحت اسم «التيار الجديد»، تطرح بصراحة مسألة الحقوق القومية للأكراد حتي تم إيقافها بعد أربعة أعداد. كذلك شهدت تلك الفترة صدور «القاموس الكردي التركي» ونشر دراسات اجتماعية اقتصادية عن كردستان. وفي مؤتمره الرابع عام ١٩٧٠، اعترف حزب العمال التركي – مثلما فعل الحزب الشيوعي في العراق – بالمسألة الكردية، وكانت تلك هي المرة الأولي التي يتخذ فيها حزب تركي شرعي مثل هذه الخطوة علي محدوديتها كخطوة علي مسار التحرك السياسي القومي الكردي.

وقد ميز إنشاء «المراكز الثقافية الثورية للشرق»، في بداية عام ١٩٦٩، بداية إنفصال اليسار القومي الكردي عن نظيره



* نشرت هذه المقالة بعدد ميريب: Jul-Aug. - 1994. No. 189 Vol. 24



كريس كوتسكيرا

هو مؤلف "حركة القوميين الاكراد (١٩٧٩)" وهذا المقال جزء من فصل كتبه المؤلف لطبعة انجليزية، موسعة ومحدثة من الكتاب،

إختاره وأعده
جوستورك

الماركسي التركي. وكانت بداية هذه المراكز في جامعتي أنقرة واسطنبول، ثم انتشرت في «ديار بكر» ومدن أخري. ومثلت هذه المراكز جيلا جديدا أصبح بعض أفراده اليوم، مثل محمود كيلنك ومهدي زانا، شخصيات بارزة في القيادة السياسية خارج حزب العمال الكردستاني.

ولقد نشأ الإهتمام الكردي بقضية الثقافة كرد فعل لسياسة استيعاب قسري منظم مصدرها السلطة المركزية التركية. فبدءاً من الستينات، علي سبيل المثال، كان أطفال الفلاحين الأكراد يرسلون إلي مدارس داخلية في القري الكبيرة التي يمنع فيها استخدام اللغة الكردية. وقد ذكر أحد المدرسين الأكراد في الثمانينات أن والده «كان قوميا، لكننا كنا عشرة أطفال، وقد أراد التخلص من هذا البؤس. وكان الحصول علي دبلوم المعلمين بمثابة الحلم، فهو يضمن لحامله الإستقلال الأقتصادي. لذلك أجبرنا والدي على أن نتكلم التركية في البيت، وكان هناك صندوق صغير كان علينا أن نضع فيه ٢٥ كوروس كلما استخدمنا كلمة كردية». ويحكي العديد من الناشطين الأكراد اليوم قصصا مماثلة.

وتزايد انزعاج الحكومة التركية من إحياء النزعة القومية الكردية في أعقاب اتفاقية الاستقلال الذاتي عام ١٩٧٠ في العراق، بين بغداد والحزب الديمقراطي الكردي بقيادة مصطفي البرزاني، وشن رئيس الوزراء التركي سليمان ديميريل، بضغط من الجيش، عمليات إغارة عسكرية ضد عدد من البلدات والقري الكردية مثلت نموذجاً لعمليات العقاب الجماعي المتعسفة التي ظلت تتكرر حتي اليوم. وقد تزايدت وتيرة هذا القمع في أعقاب الإنقلاب العسكري في مارس ١٩٧١.

ومضت الحكومة العسكرية خطوة أبعد بحظر المنظمات اليسارية التركية منها والكردية، بما في ذلك حزب العمال التركي والمراكز الثقافية الثورية للشرق، واعتقلت العديد من كوادرها. علي أن السجون أدت وظيفة المدارس، وأفرخت تلك الفترة تجمعات يسارية كردية كان من بينها «حزب كردستان الاشتراكي في تركيا» والذي اشتهر باسم «ريا آزادي» (أو «الكردي من أجل طريق الحرية» وهو اسم صحيفة الحزب)، و «رزجاري» (أو «التحرير»)، والذي نشر صحيفة أيضاً بهذا الأسم)، وكانت سنوات السبعينات وأوائل الثمانينات فترة إختمار، شهدت التشكيلات الكردية القومية اليسارية خلالها جهوداً جادة من أجل التنظيم الحزبي.

الخيار العسكري

ربما كان من قبيل المفارقة أن حزب العمال الكردستاني لم يولد في كردستان بل في أنقرة، حيث كان عبدالله أوجلان وغيره من الطلاب الأكراد من بين العناصر النشطة في اليسار التركي المتطرف لكنهم اعترضوا علي مواقف تلك الجماعات تجاه المسألة الكردية. والأكثر مدعاة للدهشة أن بعض مؤسسي حزب العمال الكردستاني - وقادته فيما بعد -

احلام الاستقلال المجنونة

كانوا من الأتراك. ولقد نشروا دعايتهم، وجندوا الأعضاء، وأسسوا اللجان الإقليمية التي لا تجتمع إلا في مناسبات معينة مثل نهاية شهر رمضان (عيد الفطر) حتي يتفادوا لفت انتباه السلطات. واعتمدوا، في عام ١٩٧٨ وأوائل عام ١٩٧٩، إسم «حزب العمال الكردستاني» كإسم رسمي للحزب، وما يميز حزب العمال الكردستاني عن الأحزاب الكردية الأخري ليس التنظيم «الديمقراطي المركزي» أو اللغة الماركسية اللينية وإنما التأكيد علي الكفاح المسلح المتميز بضراوته. وتتمثل السمة المميزة الأخري لهذا الحزب في تأكيده علي الحاجة إلي تعبئة الفلاحين، فالجنوب الشرقي لتركيا لا توجد فيه عمليا طبقة عاملة صناعية بالنظر إلي أن أغلبية النشاط الصناعي يوجد في الغرب والوسط، بينما تتميز البنية الاقتصادية الريفية بالحيازات الزراعية الكبيرة المساحة وبظروف شبيهة بشروط القنانة بالنسبة للعمال الزراعيين.

وقد تزامنت سنوات تكوين حزب العمال الكردستاني كمنظمة سياسية مع سنوات الأحكام العرفية التي أعقبت الإنقلاب العسكري عام ١٩٨٠. وكان قمع الثمانينات، سواء من حيث عدد من تم إعتقالهم وسجنهم أو من حيث قسوة التعذيب، أسوأ بكثير من العقود السابقة.

وكتب العدد المحدود من الصحفيين الذين نجحوا في حضور المحاكمات في ديار بكر يقولون إن السجناء كانوا يساقون إلي المحكمة أحياناً داخل أقفاص محملة علي شاحنات، لا يستطيعون التحرك أو الجلوس بداخلها إلا بالكاد. وكانت أوضاعهم داخل السجن بالغة الخشونة لدرجة أدت بالسجناء إلي إعلان إضرابات مطولة عن الطعام كانت تستمر لأكثر من شهر في المرة الواحدة، أو إلي اقدام بعضهم - في حالات - محدودة - علي الإنتحار، ففي ٢١ مارس عام ١٩٨٢ أشعل مظلوم دوجان ثلاثة أعواد ثقاب إحتفالاً بعيد النيروز ثم قام بشنق نفسه داخل زنزانته حتي لا يجبر علي «الاعتراف» أمام كاميرات التليفزيون. وبعد أسابيع قليلة، وفي ١٨ مايو، لف أربعة من السجناء أنفسهم بأوراق جرائد مشبعة بالبنزين وأحرقوا أنفسهم. وعندما حاول رفاقهم إطفاء النيران المشتعلة فيهم رفضوا مصرين علي أنها «نيران الحرية».

وفي كردستان، أودت ضراوة القمع واتساع نطاقه بحياة أعداد كبيرة من كوادر الأحزاب الكردية التي قرر بعضها حل نفسه؛ وهكذا أفسح النظام المجال أمام حزب العمال الكردستاني، فقدغادر عبدالله أوجلان إلي سوريا ولبنان قبل وقت قصير من إنقلاب سبتمبر وبدأ في إعادة تجميع عناصر الحزب هناك. وشن الحزب هجماته الأولي علي القوات التركية، عام ١٩٨٤، وخص بها حصون الجندرمة (الدرك).

وعمد النظام التركي - مثلما فعل الفرنسيون في الجزائر - إلي تجنيد «حراس القري»، الذين بلغ عددهم ستة عشر ألفا في أواخر عام ١٩٨٩ وتضاعف هذا العدد تقريبا بحلول عام ١٩٩٣. لكن هذا التدبير لم يجد شيئاً فيما يتعلق بإعاقة نمو الحزب، الذي كان يشن هجمات دورية علي هؤلاء الحراس بوصفهم «متعاونين». ولم يكن مقاتلو الحزب يأبهون كثيرا بمسألة من منهم سيلقي حتفه في مجري القتال.

وفي الفترة ما بين ١٩٨٧ و١٩٨٩ دمروا ١٣٧ مدرسة بوصفها «أدوات لسياسة أنقرة في الاستيعاب». لكن أوجلان اعترف مع نهاية العقد، في لحظة «نقد ذاتي»، بأن العمليات العسكرية لحزب العمال الكردستاني «ينبغي اختيارها بعناية أكبر».

ولقد أتاحت تكتيكات حزب العمال الكردستاني فرصة كبيرة للسلطات التركية لتصويره كمجموعة من الإرهابيين الدمويين، وكان مما سهل هذه المهمة تماماً المراقبة الصارمة للأحداث في كردستان والمواقف المهادنة لأغلب الصحف التركية. ولم تبدأ أبعاد ونتائج الأحكام العرفية التركية تخترق حاجز الصمت المحيط بـ «الجنوب الشرقي» إلا بعد أن لاحظ بعض الصحفيين الأتراك أن العديد من ضحايا من أطلق عليهم «الأكراد الحمر» قد قتلوا برصاص الجيش.

وتواصل الحكومة التركية حتي اليوم فرض الأحكام العرفية علي الأقاليم الكردية الإحد عشر في البلاد، وظل الخيار المفضل لديها، وبإصرار، هو الخيار العسكري: بدءاً من شن غارات «مطاردة ساخنة» داخل كردستان العراقية وحتي تدمير القري وقتل وتشريد عشرات الألوف من الناس.

ولفترة قصيرة في أعقاب حرب الخليج، عام ١٩٩١، تحدث الرئيس التركي تورجوت أوزال في عبارات محسوبة عن سياسة أكثر ليبرالية تجاه الأكراد، وتم إلغاء القوانين التي تحظر استخدام اللغة الكردية. لكن بعد وفاة أوزال في أبريل ١٩٩٣ أصبح واضحاً أكثر من أي وقت مضي أنه عندما يتعلق الأمر بالمسألة الكردية فإن الحكومة المدنية المنتخبة ليست هي التي تقرر السياسة المتبعة بل مجلس الأمن القومي الذي يسيطر عليه الجيش.

لقد خسرت أطراف عديدة الكثير في هذه الحرب، لكن أقلهم خسارة كان حزب العمال الكردستاني. يقول أوجلان، متحدثا عن بلدة قريبة من حدود تركيا مع العراق وسوريا، « إذا كانت الجزيرة تتبعنا اليوم، فإن نصف الفضل يرجع لجهودنا، أما النصف الآخر فقد قدمته لنا تركيا علي طبق من الفضة ».

ويتبع حزب العمال الكردستاني عدد يتراوح بين ١٢٠٠٠ و ١٥٠٠٠ مقاتل متفرغ، وقد صرح أوجلان في سبتمبر الماضي بأن عدد مقاتلي حزبه سيتضاعف بحلول نهاية ١٩٩٤.

العلاقات التكتيكية

لن يصبح ممكنا فهم المسار الأخير للأحداث في كردستان التركية دون أن ندرك جيداً طبيعة العلاقة بين حزب العمال الكردستاني والأحزاب الكردية في العراق. فبرغم الخلافات الحادة في الايديولوجية، والاستراتيجية والمنهج، فقد وقع حزب العمال الكردستاني في عام ١٩٨١ إتفاقية مع الحزب الديمقراطي الكردستاني الذي يسيطر علي الجزء العراقي من كردستان المحازي للحدود مع تركيا.

وكفلت الإتفاقية لحزب العمال الكردستاني حق المرور في الأراضي الكردية العراقية وإقامة قواعد لمؤخرة قواته في الأراضي التابعة للحزب الديمقراطي الكردستاني، وأدت الضغوط العسكرية التركية بعد سبتمبر ١٩٩٣ إلي تفاقم حدة الخلافات بين الجماعتين، والتي لم تفلح لقاءات «القمة» بين أوجلان ومسعود برزاني، في دمشق عامي ١٩٨٤ و١٩٨٥، في التغلب عليها، عندئذ جاء دور جلال الطالباني وحزب «الإتحاد الوطني الكردستاني»، الذي وقع مذكرة اتفاق مع حزب العمال الكردستاني عام ١٩٨٨. ورغم أن هذا الاتفاق لم ينفذ أبداً، فقد حافظ الحزبان علي استمرار الجسور فيما بينهما.

وقد أدي تأسيس حكومة كردية في شمال العراق، في يونيو ١٩٩٢، إلي تفاقم التناقض بين الحركتين لدرجة الأزمة. وتمثل أحد عوامل التأزم في سعي القيادة الكردية العراقية إلي إقامة روابط طيبة مع أنقرة كوسيلة للحفاظ علي طرق لمساعدات الإغاثة وغطاء الحماية العسكرية للحلفاء فوق أراضي كردستان العراقية. وفي نوفمبر ١٩٩١، دعا الطالباني أوجلان إلي إعلان وقف لإطلاق النار، أو أن يوقف علي الأقل العمليات من معسكراته داخل العراق. وبدلاً من ذلك تزايدت هجمات حزب العمال الكردستاني، وأدان أوجلان الطالباني بوصفه عميلاً للامبريالية». ومع تصاعد النزاع، فرض حزب العمال الكردستاني حصاراً علي الطريق الوحيد الواصل بين تركيا وكردستان العراقية في يوليو ١٩٩٢، مفاقما بذلك الآثار السلبية لعقوبات الأمم المتحدة والحصار العراقي المفروض علي المنطقة الكردية من العراق.

إن كلا من حزب العمال الكردستاني والأحزاب الكردية العراقية يعتبر نفسه القوة القائدة في النضال من أجل تحرير الأكراد. فحزب العمال الكردستاتي يري أن «حكومة أربيل لا تمثل الكثير ... فكل قبيلة هي سلطة بداتها»، وبإمكان حزب العمال الكردستاني أن يتغاضي عن «علاقات تكتيكية» بين الأكراد في العراق وأنقرة. لكنه لم يقبل ذلك التحالف الذي تقيمه حكومة كردستان الاقليمية مع قوات الجيش التركي والمخابرات التركية. أما أكراد العراق فهم غير مستعدين، من جانبهم، للتضحية بـ «كردستان حرة، ذات مؤسسات سياسية منتخبة إنتخاباً حراً ... من أجل قتل اثنين من قوات الجندرمة التركية لن يؤدي مصرعهما لنتيجة ذات جدوي»، كما صرح جوهر نامق، رئيس البرلمان الكردي في أربيل، في مؤتمر صحفي بباريس في ديسمبر ١٩٩٢، وفي مناسبة أخري قال عدنان مفتي، الزعيم السابق لحزب صغير هو الحزب الاشتراكي الكردستاني، «يزعم حزب العمال الكردستاني أنه لا توجد حدود بين جزأي كردستان، ومن ثم فنحن نسألهم : لماذا لا تقاتلوا إذن صدام حسين؟».

وفي ٤ أكتوبر ١٩٩٢، وجهت الحكومة الكردية في أربيل إنذاراً لحزب العمال الكردستاني : إما الإنسحاب من قواعده الحدودية أو سيتم ترحيل رجاله. وفي اليوم التالي بدأت الهجمات الكردية العراقية، وتدخلت قوات الحكومة التركية في الأسبوع التالي. وفي ٢٧ أكتوبر، وبعد قتال عنيف تضمن هجمات جوية تركية واسعة، تباحث أحد قادة حزب العمال الكردستاني – هو عثمان أوجلان شقيق عبدالله – في شروط وقف إطلاق النار مع الطالباني وبرزاني.

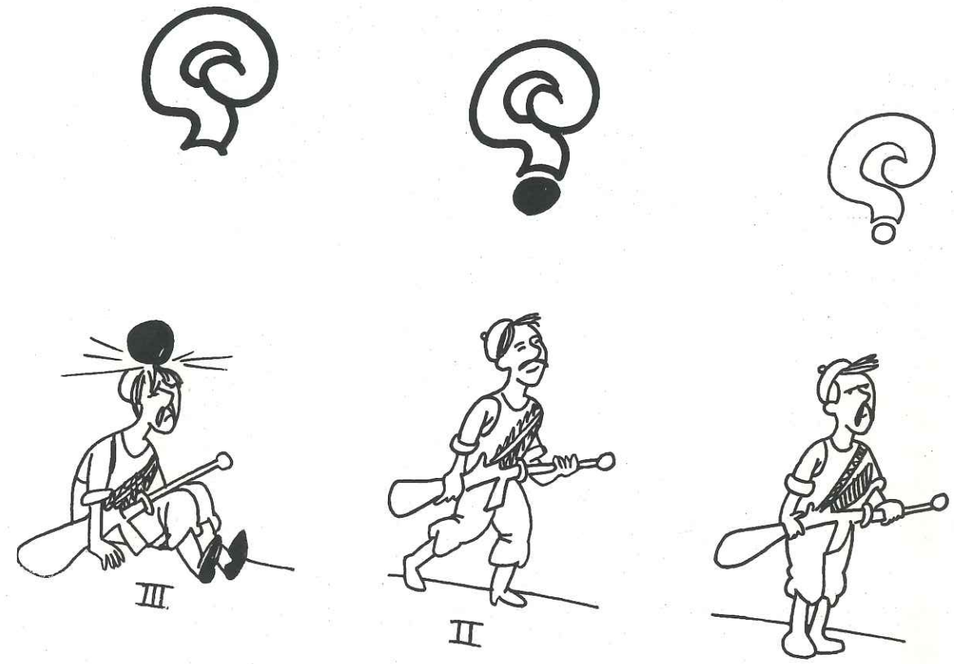
وبعد يومين جددت القوات التركية هجماتها الجوية. وتراوحت التقديرات فيما يتعلق بخسائر حزب العمال الكردستاني بين ١٥٠ قتيلاً حسب تقدير عثمان أوجلان) و ٤٥٠٠ (كما أعلن رئيس الأركان التركي الجنرال دوجان جوريس) وبأي مقاييس معقول لابد أن يكون الحزب قد تكبد خسائر ثقيلة.

ولقد حاول جلال الطالباني لسنوات عديدة إقناع عبدالله أوجلان أن يعلن عن وقف لإطلاق النار لمدة ستة أشهر كإختبار لإرادة وقوة القيادة المدنية التركية. وفي ربيع عام ١٩٩٣ – في السابع عشر من مارس – أعلن أوجلان، من قاعدة في لبنان وفي حضور الطالباني، وقفاً لإطلاق النار اعتباراً من ٢٠ مارس حتي ١٥ أبريل كما أعلن أن حزب العمال الكردستاني لا ينوي «الانفصال فوراً عن تركيا».

وبعد يومين، أي في التاسع عشر من مارس، أنهي اتفاق وقع بين حزب العمال الكردستاني والحزب الاشتراكي الكردستاني خصومة حزب العمال الطويلة الأمد مع الأحزاب الكردية الأخري. والأكثر أهمية في هذا الصدد هو ان اتفاق ١٩ مارس قد نص علي ان المسألة الكردية يمكن ان تحل في اطار نظام ديمقراطي فيدرالي"، ووضع تسعة شروط من أجل حل سياسي للمشكلة علي أن أنقره اختارت ان تري في إعلان وقف إطلاق النار من جانب أوجلان تعبيرا عن ضعف موقف حزب العمال الكردستاني. ولم تترك لأوجلان– حسبما صرح وزير الداخليه عصمت سيزكين– سوي "الاستسلام دون شروط". ومع ذلك فقد اعلن أوجلان، في السادس عشر من ابريل، مدى غير محدود لوقف إطلاق النار وكرر شروط دخوله في مفاوضات اوجزناها في موضع سابق.

وقد رد دميريل علي ذلك بقوله : « إذا ما كف أوجلان عن القتل، فلن نكافئه بمنطقة من تركيا»، وقد توفي أوزال الذي كان الزعيم التركي الأكثر تفهماً في التعامل مع الأكراد، علي نحو مفاجئ في اليوم التالي. وفي غضون شهر، انغمست كردستان التركية مرة أخري في دوامة العنف.

إن أكراد تركيا يعيشون وضعاً متناقضاً.



فالقمع الثقافي في تركيا، من ناحية، هو أعنف وأثقل وطأة منه في العـــراق أو إيران. لكن تركيا، من ناحية أخري، بلد تحترم فيه علي الأقل السمات الأساسية للديمقراطية. ولقد شغل عشرات الأكراد عضوية البرلمان عبر السنين، لكن هؤلاء كـانوا في الماضي من الأعيـان مـلاك الأراضي الذين تربطهم علاقات طويلة الأمد بأنقرة ولم تكن لديهم أي رغبة خاصة في الإعلان عن كرديتهم.

علي أن الانتخابات التشريعية المختلفة، منذ عام ١٩٨٣، وفرت مجالاً للتنافس استطاع المناضلون السياسيون الأكراد الأصغر سنا أن يحتلوا فيه مساحة محدودة للمناورة السياسية. وكانت انتخابات أكتوبر ١٩٩١ هي أول انتخابات تشهد ظهور كتلة كردية حقيقية وصريحة، عندما انشق ١٨ نائبا انتخبوا علي قائمة الحزب الاشتراكي عن هذا الحزب لينضموا للحزب الصغير «حزب العمل الشعبي». وكانت مجموعة مختلطة، بعضها يعتبر نفسه قريباً من حزب العمال الكردستاني في حين كان البعض الآخر من الديمقراطيين الإجتماعيين والقوميين الأكثر تقليدية. علي أن السلطات التركية لم تكن تبدي تسامحا كبيرا مع أي شخص يطمح إلي «المساواة بين الشعبين الكردي والتركي ... داخل إطار المبادئ الشرعية للقانون»، علي حد تعبير فريدون بازار الرئيس السابق لحزب العمل الشعبي. وفي الثالث من يوليو ١٩٩٣، أدانت محكمة أمن الدولة مؤسسي حزب العمل الشعبي بتهمة ترويج «الدعاية الانفصالية». وفي ١٥ يوليو ١٩٩٣، أصدرت المحكمة الدستورية قراراً بحظر حزب العمل الشعبي، بعد أيام قليلة من استقالة النواب من الحزب ليشكلوا «حزب الديمقراطية». وفي ديسمبر ١٩٩٣ أنتخب هاتب ديكل، المعروف بقربه من حزب العمال الكردستاني، رئيساً لهذا الحزب. وفي الثالث من مارس ١٩٩٤، اقترع البرلمان علي رفع الحصانة البرلمانية عن سبعة من أعضاء حزب الديمقراطية. وتم اعتقالهم عند باب البرلمان وحوكموا بموجب المادة ١٢٥ من قانون (العقوبات ارتكاب جرائم ضد الدولة)، والتي تتضمن عقوبة الإعدام.

ومن المرجح أن يلقي حزب الديمقراطية نفس المصير الذي لقيه حزب العمل الشعبي من قبل، لكن من الواضح أن إعادة تشكيل الحركة الكردية في تركيا هي أمر يتعذر تجاهله، والا سوف يصبح وصول «الحكومة الكردية» في كردستان العراقية إلي السلطة، وتسارع عجلة الحرب في كردستان التركية، واتفاق مارس ١٩٩٣ بين حزب العمال الكردستاني والأحزاب الكردية الأخري في تركيا أموراً يتعذر تفسيرها. علي أن المشكلة تتمثل الآن في نوع التوجه الذي سيسود في دوائر السلطة التركية : الانفتاح القصير الأمد الذي بدأه الرئيس أوزال قبل وفاته، أم الخط المتشدد الذي يمليه العسكريون والذي يتبعه الرئيس سليمان ديميريل ورئيسة الوزراء تانسو شيلر – تري هل يصبح المجتمع المدني الكردي الذي أخذ في التشكل تدريجياً عرضة للإختفاء في مرحلة أخري من مراحل « الحرب الشاملة »؟.

في حين يمنح القانون المدني التركي النساء مساواه رسمية في مجالات عديدة، فإن الحركة النسوية تسارع الي توضيح أن الطرق التي يتم بها تحديد أدوار الجنسين تحجم وصول المرأة إلي حقل النشاط العام وتقيد ممارستها لحقوق المواطنة في تركيا

في صيف ١٩٩٣، اختار نواب حزب الطريق الصحيح (٩٩,٨٪ من أعضائه من الذكور) تانسو شيلر رئيسة للحزب ومن ثم مرشحتهم لمنصب رئيس الوزراء وكانت هي المرة الاولي منذ عام ١٩٣٤، عندما حصلت المرأة علي حق الانتخاب والترشيح في انتخابات البرلمان، التي تتولي فيها امرأة منصب رئاسة الوزراء، واذا كان حق المواطنة يتضمن حقوق ومسؤليات مناصب الدولة المختلفة، فهاهي امرأة مارست كامل الحق في ترؤس حكومة بلادها.

المواطنة والعلاقة بين الجنسين في تركيا

يشـــم أرات

استاذ مساعد للعلوم السياسية
بجامعة باجوزيشي باسطنبول

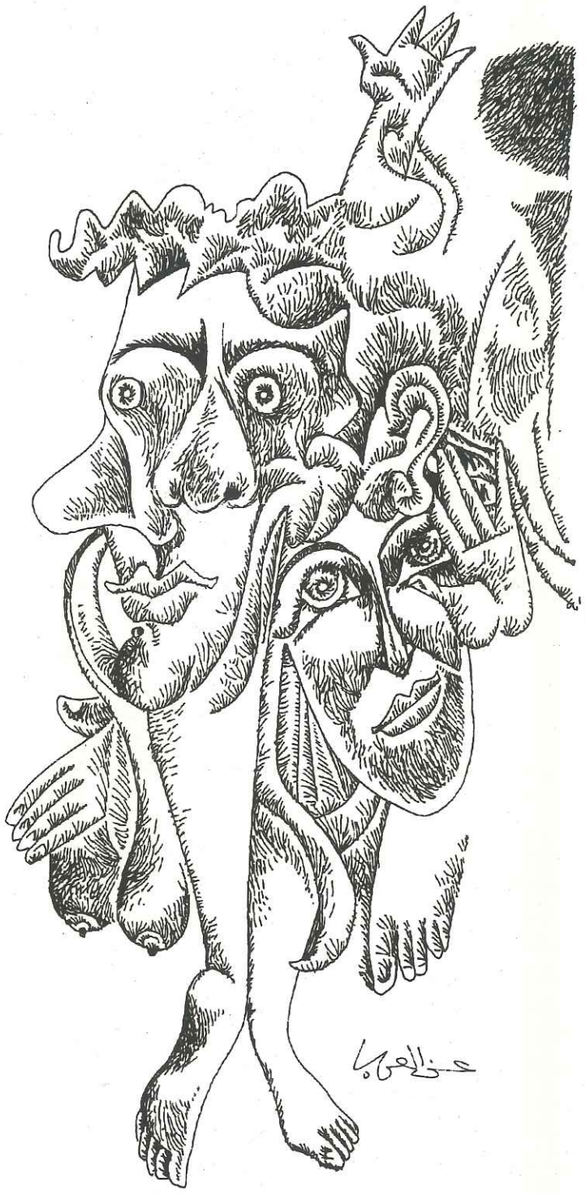
على أن مثل هذا النجاح لم يتحقق لنساء كثيرات غيرها. فمن بين ١١٦٩مندوبا حزبيا لايجد سوى ١٢ مندوبا من النساء ولم يكن بين أعضاء برلمان عام ١٩٩١ سوى ثمان نساء. وعندما خاضت تانسو شيلر الحملة الانتخابية زعم عضو بالحزب أن «امرأة لايمكن ان تصبح رئيسة للوزراء، بل ولاتستطيع ان تؤم صلاة جنازة». وقال آخرون أن حزبهم لايستطيع أن « يتحمل عبء » وجود امرأة في منصب الرئاسة، وانهم يريدون زعيما يستطيعون (حرفيا) حمله على اكتافهم(١) وتكشف هذه التعليقات وغيرها حدود تقبل فكرة ممارسة النساء لحقوقهن فيما يتعلق بالمواطنة (هناك آخرون بالطبع لهم مواقف أخرى).

وربما يلقى مزيدا من الضوء على الطبيعة المرتبطة بنوع الجنس للمواطنة في تركيا هو تصريح تانسو شيلر بأن زوجها أوزير شيلر هو الرئيس في المنزل، علي الرغم من اعتراضات زوجها أوزير واصراره علي أن اتخاذ القرار هو عملية ديمقراطية في منزلهما. وبعد انتخابها رئيسة للوزراء عام ١٩٩٣ قال نواب حزب الطريق الصحيح في البرلمان أن ذلك إنما كان إنعكاسا طبيعيا لتقليد إسلامي، وتركى وأناضولى أيضا. إن القانون المدنى التركي يعتبر الزوج رب الاسرة (٢) ولاتتعارض الديمقراطية في المنزل مع الديمقراطية في المجال العام ناهيك عن كونها ضرورية. وفي بلد تتسم فيه العلاقات بين الاشخاص بالطابع الهيراركي، وتقبل أغلب النساء علانية بهذه الاوضاع، لن يكون غريباً ألا يوجد سوي عدد محدود من النائبات فى البرلمان، وأن يسيطر الرجال علي حقل النشاط العام، وان يتعين على النساء خوض حملات ضد التمييز بين الذكر والأنثى.

وبغض النظر عن وضع أوزير شيلر فى المنزل، فقد حرصت تانسو شيلر علي أن تبدو، في المجال العام، في صورة «المرأة الحديدية»، على الطريقة "التاتشرية" التي لاتشغلها كثيرا هموم المرأة ومصالحها. بالرغم من اهتمامها بالتوجه إلي النساء عندما كانت في حاجة الي اصواتهن، فقدتصرفت كرجل في الحقل السياسى، وفي "الكاريكاتير" الذي رسمه توران سيلشوك في صحيفة «ميليت» (حيث تبدو شيلر جالسه وقد وضعت ساقا فوق ساق في مواجهة الرئيس ديميريل – الذي يشاراليه في الخطاب الشعبي بتعبير «بابا» في حين يشار لتانسو شيلر بوصفها «ابنته»– يقول «بابا» لـ «الابنة»: إبنتي ماقلت لك بأنك لن تستطيعي ان تصبحي رئيسة للوزراء بل قلت انك لن تستطيعي أن تصبحي إمرأة.

والواقع أن دور رئيس الوزراء لايتوافق، في البيئة التركية، مع أن يكون هذا المنصب لإمرأة. إذ يتعين علي المرأة رئيسة الوزراء أن تحتال علي اداء مختلف الادوار وأن تعيد

نشرت بعدد (MERIP) : Jan - May 1996 No. 198 Vol. 26



الوضع الرسمي للمواطنة

عندما أسس مصطفى كمال الجمهورية التركية عام ١٩٢٠، دشن مايمكن أن يسمي «المواطنة من فوق »(٣) وكان من المتوقع أن يكون الناس متلقين سلبيين ويقبلوا بتلك الحقوق السياسية الاجتماعية التي كفلت لهم. وسرعان ماوفرت للنساء هذه الحقوق، مع بعض القيود جنبا الي جنب مع الرجال. فقد منح القانون المدني الصادر عام ١٩٢٦، والذى حل محل «الشريعة»، النساء حقوقا متساوية فيما يتعلق بالطلاق والميراث، وألغي تعدد الزوجات وجعل الزواج المدني شرطا اساسيا من قبل الدولة. وفي عام ١٩٣٤أصبح حق الانتخاب مكفولا للنساء. وفصل دستور ١٩٣٤و١٩٨٢ الحريات المدنية والاجتماعية التي يمكن أن يتمتع بها الرجال والنساء معاً دون تمييز بسبب الجنس.

علي أن الحركة النسوية تنتقد اليوم أوجه القصور التي ينطوي عليها الاطار التشريعي الحالى، وبخاصة القانونين المدني والجنائى. القانون المدني، كماسبق وذكرنا، مازال يعتبر الزوج هو رب الاسرة (المادة١٥٣) وينتظر من الزوجة أن تخضع لولاية الزوج (المادة١٥٢)، ويسمح للزوج باختيار مكان إقامة الأسرة (المادة٢١)، ويلزم المرأة بإستخدام الاسم العائلي لزوجها (المادة١٥٣)، ويعطي الاولوية - في حالة الطلاق لقرار الزوج فيما يتعلق بحضانة الاطفال (المادة٢٦٣).

إن الإطار التشريعي، حتي لوكان أكثر اتساما بالمساواة بين الجنسين، يعرض المرأة في تركيا للمشكلات والتحيزات نفسها التي تتعرض لها المرأة في المجتمعات الليبرالية الغربية. ففي حدود الطموحات الرسمية لتركيا لأن تصبح ديمقراطية غربية ليبرالية، فإنه يفترض أن مواطناتها قد وقعن «العقد الاجتماعي» لكى يصبحن أفراداً متمتعين بحقوق المواطنة بمساواة مكفوله من الدستور مع الأفراد الذكور. لكن الطبيعة التمييزية للمفهوم الليبرالي للمواطنة تظل قائمة، فالنساء يعاملن بوصفهن كائنات خارج التاريخ يقمن بأدوار غير منطقية في اطار العلاقة بين الجنسين باستخدامهن لحقوقهن في المواطنة علي أن المهم هنا، وكما أوضحت انتقادات الحركة النسوية، هو كيف تمارس تواجهه النساء في الديمقراطيات الغربية. ومع ذلك وبرغم حصول النساء علي المستوي الرسمي علي العديد من حقوق المواطنة التي يتمتع بها الرجل، فإن ممارسة النساء للمواطنة تتفاوت عبر مدي واسع يتضمن فوارق متعلقة بالطبقة، والعقيدة، والمنطقة. وسوف نشير الي بعض الامثلة المعاصرة.

تعريف حقوقها في المجالات المختلفة. إن عليها أن تؤكد علنا انها تلعب في المجال الخاص دور امرأة بينما تلعب في المجال العام دور رجل.

وعلي المستوي الرسمي فإن المواطنات التركيات هن عرضة لمشكلات مشابهة لما

الادوار داخل اطار العلاقة بين الجنسين (٤).فلأن الامهات يتولين مسؤلية رعاية الاطفال، والطهي والتنظيف لمدة اثنتى عشرة ساعة يوميا فإننا لانجد سوي ثماني نساء بين الاعضاء الأربعمائة وخمسين في البرلمان، الذي يقرر سياسة البلاد ولو أن الآباء يقاسمون الأمهات مهام المنزل اليومية، لكان بمقدور الامهات علي الأقل أن يكن مواطنات أكثر إطلاعا علي مجريات الاحداث وأكثر فاعلية، ولقدمن لبناتهن نماذج أكثر تنوعاً وثراء لدور الأم. والواقع أن الادوار المتعلقة بالأمومة، أو كيفية تعريفها، ترتبط ارتباطا وثيقا بالكيفية التي تمارس بها حقوق المواطنة في تركيا (كما في الأماكن الاخرى). وعلي نحو مماثل فإن النسبة التي تخص النساء المتساويات مع الرجال في حقوق الميراث فيما يتعلق بملكية محتويات المنزل والتي لاتتعدي ٨,٧١٪، تعد نسبة متدنية(٥).

ممارسة النساء للمواطنة

ينعكس واقع ممارسة المرأة التركية للمواطنة ووضعيتها كمواطنة في مستوي واحد، هو الاحصاءات الرسمية للتعليم. فطبقاً لأرقام عام ١٩٩٠، تبلغ نسبة الامية بين النساء ٣١٪. وحوالى ٤٦٪ من خريجي المدارس الابتدائية و٤١٪ من خريجي المدارس الثانوية هم من الاناث وتصل نسبة الخريجات في التعليم العالي ٣٥٪ (٦) ويعتمد التحاق المرأة بمراحل التعليم علي عوامل تتمثل في المكان الذي تعيش فيه، وعمرها إلي جانب دخل أسرتها. فالأمية بين النساء تبلغ الضعف في المناطق الريفية وهي كذلك أيضاً بين صفوف كبار السن.

وتوفر معدلات المشاركة في قوة العمل فكرة عامة عن كيفية استخدام النساء لحقوقهن فيما يتعلق بالعمل مقارنة بالمواطنين الذكور. ففي عام ١٩٩٢ شكلت النساء نسبة مقدارها ٣٢٪ من قوة العمل، وكانت نصف مشاركة المرأة في قوة العمل في المناطق الريفية. في حين مثلت مشاركة النساء في العمالة الاسرية غير المدفوعة الاجرنسبة مقدارها ٦٥٪، أما في حقل العمل الحكومي والعام فان مجمل النشاط النسائى يعكس فارقا كبيرا مقارنة بالرجال. ففي عام ١٩٩٠ شكلت النساء نسبة لم تتعد ٣٠٪ من المستخدمين في الحكومة المركزية و١٨٪ فقط من موظفى الادارات المحلية (٧).

وربما تمثل الفارق الأكثر حدة بين المواطنين الذكور والاناث في مشاركتهم السياسية من خلال المؤسسات الرسمية. فكما سبق وذكرنا لم تتعد نسبة النائبات بين اعضاء برلمان ١٩٩١ الاربعمائة وخمسين ٢٪.

وفي انتخابات ١٩٩٥ وصل الي البرلمان ١٣ إمرأة من بين ٥٥٠ مرشحا فازوا بعضوية

البرلمان. والواقع أن الارقام لم ترتفع أبدا عن معدل الاثنين في المائة منذ عام ١٩٤٦ عندمابدأ تطبيق نظام الانتخابات علي أساس التعددية الحزبية في تركيا ،وينطبق ذلك أيضا علي انتخابات المجالس المحلية والبلدية.

علي ان هذه الاحصاءات والنسب تقدم صورة غير وافية لممارسةالمرأة لمواطنتها. فالمرأة ترتبط بالدولة علي نحوين مختلفين: فمن ناحية تعيق القوى المحلية إدراك المرأة لحقوقها كمواطنة. ومن ناحية أخري تنشط المرأة من أجل إعادة بناء علاقتها بالدولة. وتعكس الأمثلة التالية مجموعة من التجارب النسائية في ممارسة المواطنة.

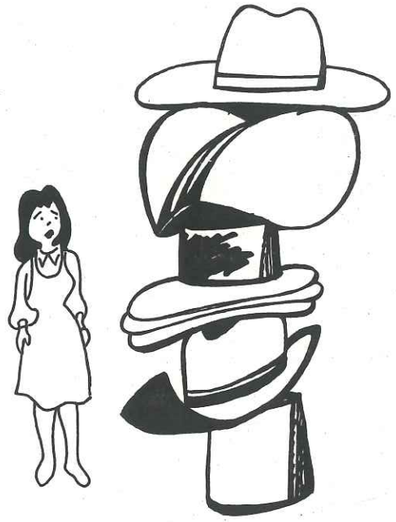
ناسجات القطن

تعكس ملاحظة سعاد يوسف القائلة أن المرأة اللبنانية تمارس حقوقها والتزاماتها أساسا من منطلق المرجعية المحلية المباشرة وليس من منطلق علاقتها بالدولة، في واقع الأمر، تجربة العديد من النساء في تركيا أيضا(٨) فمن المعروف في أوساط نساجي السجاد في وسط الأناضول أن الاباء يصيحون عندما يرزقون بمولود بنت «رزق المصنع»، حيث يمكنهم المقايضة بها ويتربحون خلال ذلك. وتنشأ «الحقوق» القليلة التي تمتع بها اولئك النسوة من سياق القرابة. فسياق القرابة والنسب هو الذي تنخرط من خلاله المرأة فيما يسميه دنيس كانديوتي «الصفقة الابوية»، لتعمل في نسج السجاد بظروفه الشاقة (٩) وربما تعين أن تعتبر الدولة مسئولة عن الصفقة غير العادلة التي تحصل عليها تلك النساء، أو عن افتقارهن للأمن الاجتماعي، ومع ذلك فان الحقوق والمصالح والمزايا، بالنسبة لاولئك النسوة، إنما تنشأ اساسا من سياق علاقات القرابة التي تنظم وتقنن حرفة نسج السجاد. فالحموات، وليس الموظفين المدنيين، هن من يساعدن في تنظيم وكفالة سيطرة الأبناء والآباء على عمل النساء العاملات في النسيج.

الإسلاميات

تمثل حقوق المواطنة، بالنسبة للعديد من النساء الاسلاميات الناشطات في حقل العمل العام، أداة لتعزيز نظرتهن الاسلامية الي العالم. فتراهن ينخرطن في أنشطة الاحتجاج المسموح بها لتغطية رؤوسهن في المؤسسات العامة، وبخاصة في الجامعات، أو يعملن كناشطات في صفوف حزب الرفاه، القوة السياسية الاسلامية الرئيسة في تركيا. إن «عقدهن» هو مع الله. إذ هن مواطنات في المجتمع الديني، حيث تعرف الحقوق والالتزامات من قبل الله. وحيث أن المجتمع الديني الذي يؤيدن قيامه ليس فيه مكان لدولة سياسية، وحيث أن عليهن ممارسة نشاطهن في اطار جمهورية علمانية وليبرالية مزعومة، فإن العديدات منهن يحتكمن الي الاطار الدستورى وحقوق المواطنة المؤكد عليها من قبل الدولة إذ تعلن النساء الاسلاميات عن الحاجة لتغطية رؤرسهن استنادا الي حقوقهن المدنية في ممارسة عقيدتهن دون قيود من الدولة (١١) ومما ينطوي علي المفارقة انهن ينشرن بذلك نظاما لاعتقاد تصبح فيه هذه الحقوق المدنية مفهوما غير ذى مغزي.

وخلال صيف ١٩٩٥، أصبح احتكام إحدي الاسلاميات للحقوق المدنية خبراً مكتوباً في أماكن بارزة في المعهد الصحى بالجامعة الجمهورية بمدينة سيفاس، والذي يوفر التعليم للممرضات المحترفات. فبعد محاولات دؤوبة استمرت عقدا من الزمان لاعادة تعريف الحقوق المدنية، تم السماح بارتداء غطاء الرأس فى الجامعات الحكومية منذ قرار المحكمة الدستورية في التاسع من ابريل ١٩٩١.



علي أن مدير المعهد لم يسمح للمرأة التى حصلت علي أعلي الدرجات في إختبارات السنة النهائية، واسمها بينبي كارادينير، بالقاء خطبة الوادع في حفل التخرج ولا بإستلام شهادتها لانها ترتدى الحجاب تحت قلنسوة التمريض. وحدثت مشادات كلامية رافقها استخدام الايدى، ولجأت كارادينير الي المدعى العام معلنه انها سوف «تسعي خلف حقوقها القانونية حتى النهاية» (١٢).

الحركة النسوية

يمكن ايراد مطالب الحركة النسوية المعاصرة كمثال أخير على الكيفية التي تمارس بها النساء حقوقهن في المواطنة في تركيا. لقد بدأت الجماعات النسوية التي تسمي نفسها «الحركة النسوية» تحركها السياسي النشط في المجتمع المدني منذ بداية الثمانينات. وخلافاً لناسجات السجاد أو الاسلاميات، تنشط مناصرات الحركة النسوية سياسيا من اجل توسيع نطاق حقوقهن في المواطنة بحثا عن التحرر الشخصي في سياق علماني. فخلافا للوضع في مصر، لم يكن احتجاج النساء ضد الدولة تقليداً جمهورياً في تركيا (١٣) ولم تبدأ الحركة النسوية سعيها من أجل تحرر المرأة بعد بلوغ سن الرشد كما لم تبدأ النساء في انتقاد الدولة دفاعا عن حقوقهن المدنية والاجتماعية، الا في الثمانينات.

ولقد شكلت أنشطة الحركة النسوية المتمثلة في المظاهرات العامة، العرائض، والصحف الدورية، علي الرغم من محدودية نطاقها، تحديا قويا للمفاهيم السائدة حول المواطنة. فلم تنتقد الحركة النسوية الاطارالتشريعي للدولة بقوانينه المدنية والجنائية وغيرها فحسب، بل سعت أيضا الي طرح تعريف قائم علي مفهوم جديد للعلاقة بين الجنسين وللعلاقة بين المواطنين والدولة مصرة علي ان ماهو شخصي هو سياسي أيضا في البيئة الاجتماعية التركية. فالوضع التابع للمرأة في الحياة الشخصية، حسبما ترى الحركة، لابد أن تتم تسويته سياسيا. فالمفهوم المحايد للمواطنة يتجاهل النتائج السياسية الجذرية لما هو شخصي.

وفي مقابلة خاصة، أجابت عائشة دوزكان علي انتقاد للحركة النسوية بأنها ليست محلية المصدر بقولها: «وأيضا لم تظهر الاشتراكية في سهول كونيا (في وسط الاناضول)». لقد عملت مناصرات الحركة النسوية دون أن يعوقهن تأثير الغرب، ومن خلال التعبير عن همّوم مماثلة لهموم الحركات النسوية في الخارج، من اجل أعادة صياغة مفهوم قائم علي المساواة بين الجنسين للمواطنة.

إن مفهومهن للمواطنة جديد، لا بسبب انهن يناصرن صدور قوانين أكثر انطواء علي المساواة أو بسبب أنهن مواطنات ايجابيات لاسلبيات، بل بسبب أنهن سيسن وأخرجن لدائرة الاهتمام العام مشكلات تعانيها النساء بوصفهن نساء، مشكلات لايمكن تسويتها داخل إطار المفهوم المحايد المزعوم للمواطنة. وقد تركزت حملتهن الرئيسية ضد العنف المنزلي: ثم دشنت بعد ذلك مؤسسة "السقف الارجواني" لايواء النساء «لتوفير المأوى لضحايا العنف المنزلي. ومع إغلاق أغلب المآوى المؤسسة في الاصل من الدولة خلال الفترة ٩٢-٩٤، أمنت النسويات الدعم المالي من وزير الدولة المسئول عن شئون المرأة للمآوي التي أسسنها.

كما ركزت الدوريات النسوية علي قضايا الاغتصاب الزوجي والتحرش الجنسي (١٤) واقترحت إدخال تعديلات علي القوانين القائمة لمعالجة حالات ضحايا العنف المنزلي، ودفعت الدولة الي فتح مآوي لضحايا هذاالعنف. وترى النسوة أن قوانين المساواة بين الرجل والمرأة ليست كافية. فالمفهوم المنصف للمواطنة يقتضي الضغط من اجل الحقوق المدنية والاجتماعية التي تعرف بالحاجات الخاصة للمرأة.

وفي الخلاصة نقول إن تجارب المرأة فيما يتعلق بممارسة حق المواطنة في تركيا تكشف أن المفهوم البادى الحيادية للمواطنة قائم في واقع الامر علي تقسيم الناس الي ذكر وانثي. وتمارس المرأة التركية حقوق المواطنة بطرائق عدة. ففي حين تصبح المواطنة أمرا غير وارد بالنسبة للنساء المعروفة حقوقهن ومسئولياتهن في اطار المجتمع المحلى فإن آخريات يستخدمنها كوسيلة لتعزيز نظرة دينية الي العالم بحيث لايصبح فيها المفهوم العلمانى للمواطنة وارداً اصلاً. وهناك من ناحية أخرى، مجموعة ترى أن المواطنة هي علاقة مبنية علي نوع الجنس، ومن ثم فهي تتطلب اعادة تعريف من أجل إقامة مجتمع أكثر مساواة وأكثر عدالة سياسيا.

هوامش

١- Quotations from Filiz Kocali and Serpil Gulgun. "Binaenaleyh Tansu Ciller", Kim 15, July 1993, p. 55

2- Ibid. p. 59-60, see especially comments by Hamdi Uopinarlar and Fevzi Sihanlioglu.

3- من أجل مناقشة نقدية لاوجه الاختلاف بين «المواطنة من فوق» و«المواطنة من القاعدة» أنظر:

Bruan Turne. "Outline of a Theory of Citizenship", in Cahntal Mouffe, Dimensions of Radical Democracy, (London: Verso, 1992).

4-أنظر من آجل نقد نسوى للمفهوم الليبرالى للمواطنة:

Carol Pateman. The Sexual Contract, (Palo Alto: Stanford University Press. 1988); Kathleen Jones, "Citizenship in a Woman Friedly Polity,' Signs: Journal of Women in Culture and Society 15/4 1990: May Dietz, "Context is All: Femenism and Theories of Citizenship, "Daedalus 116/4, 1987.

5- State Planning Organization (SPO), "Turkish Family Structure, !992: in The Status of Women in Turkey, The Turkish National Report to the Fourth World Conference on Women (Ankara, 1994) p. 61.

6- State Institute of Statistics, 1990 General Population Census and Formal Education Series.

7- SPO. "The Status of Women in Turkey." op.cit. pp. 6-7.

8- Gender and Civil Society, An Interview with Suad Joseph, "Middle East Report 183 (July-August 1993); Suad Joseph. "Problematizing Gender Relational Rights: Experiences from Lebanon", Social Politics, Fall 1994.

9- Denis Kandiyoti, "Bargaining with Patriarchy, Gender and", Gender and Society 23, 1988.

10- guseli Berik, "Born Factories: Women's Labor in Carpet Workshops in Rural Turkey", Working Paper # 177, Michigan State University, February 1989.

11- Yesmin Arat. "Islamic Fundamentalism and Women in Turkey", The Muslim World, January 1990.

12- Milliyet, July 19, 1995, pp. 1 and 12.

13- انظر حول الحركة النسوية المصرية:

Margot Badran, Femenism, Islam and Nation, (Princeton: Princeton University Press, 1995). On contemporary femenism in Turkey, see Yesim Arat, "Towards a Democratic Society: Women's Movement in Turkey", Women's Studies International Forum 17/2-3, 1994.

14- انظر أعداد ابريل ومايو ويونيو ١٩٩٥من الدورية النسوية الشهرية fazartes

مقابلة مع سيرين تيكيلي

حول أثر الحركة الاسلامية على الحركة النسائية

اجرى المقابلة:
نوكيت ديفرين بوفارد
صحفي تركي يكتب لصحيفة "الاكروا" و "لواكسبرية"

بعد الانتصار الذى حققه الرفاه فى الانتخابات البلدية فى مارس ١٩٩٤، شكر رجب طيب إردوجان، العمدة المنتخب حديثا لمدينة اسطنبول، النساء المخلصات الملتزمات من انصار الحركة الاسلامية اللائى خضن الحملة الانتخابية من منزل لمنزل حتى يوم الانتخاب. وقد أدت نساء الحركة الاسلامية نفس الاداء خلال حملة الانتخابات العامة. على أن إدارة حزب الرفاه رفضت فى اللحظة الاخيرة، وعلى غير المتوقع، السماح للنساء بالترشيح لعضوية البرلمان فى انتخابات ديسمبر . وفي عام ١٩٩٥ زعموا أن النساء المحجبات سيجدن صعوبه في الترشيح للانتخابات بسبب تلك المادة فى القانون المتعلقة بالزى والتى تحظر على النساء ارتداء الحجاب فى أماكن العمل العامة والحكومية، وهو ما ينطبق على النساء النائبات فى البرلمان.

وتنامت المخاوف فى الدوائر العلمانية إثر حصول حزب الرفاه على أكبر عدد من المقاعد فى انتخابات ديسمبر ١٩٩٥(١٥٨مقعدا من مجموع المقاعد البالغ ٥٥٠) ونسبة ٢١٪ من أصوات الناخبين، والتى لاتكفى مع ذلك لتشكيله للحكومة بمفرده.

وقد أكد نجم الدين أربكان زعيم حزب الرفاه لدوائر العلمانيين أن حزبه لن يجبر النساء على ارتداء الحجاب. على أن هناك حالة من فقدان الثقة بين الاسلاميين والعلمانيين. إذ يذهب أربكان إلى أن حزبه هو المدافع الحقيقى عن العلمانية فى حين يخشى انصار العلمانية من أن يعمد حزب الرفاه، ما إن يتسلم زمام السلطة، الى تشكيل نظام حكم إسلامى من خلال ملء المناصب الحكومية بأتباعه. وخلال الحملة الانتخابية، قدم حزب الوطن الأم نفسه لجمهور الناخبين على أنه العقبة التى ستقف فى طريق صعود حزب الرفاه الى السلطة. وعندما بدا أن حزب الوطن الام المحافظ أصبح فى طريقه لتشكيل حكومة ائتلافية مع حزب الرفاه أعرب مؤيدو الحزب، وخاصة من النساء عن معارضتهم القوية.

وقد أجريت، فى مارس ١٩٩٦، المقابلة التالية مع واحدة من أبرز شخصيات الحركة النسوية، وهى سيرين تيكيلى الاستاذة المساعدة السابقة للعلوم السياسية بجامعة اسطنبول، حول أثر الحركة الاسلامية المتنامية على الحركة النسوية وعلى المرأة فى تركيا.

– كيف أثر انتصار حزب الرفاه فى الانتخابات البلدية فى مارس ١٩٩٤ فى الحركة النسوية؟

* بعد الصدمة الأولى لانتصار حزب الرفاه فى الانتخابات البلدية، وبخاصة في اسطنبول وأنقره، بدأت أعداد من النساء اللواتي لاخبرة لديهن بالعمل السياسى فى تشكيل جماعات صغيرة لمقاومة الانشطة المناهضة للعلمانية والمتوقع أن تقوم بها الادارات المحلية الاسلامية وبخاصة تلك التى تؤثر على النساء العلمانيات.

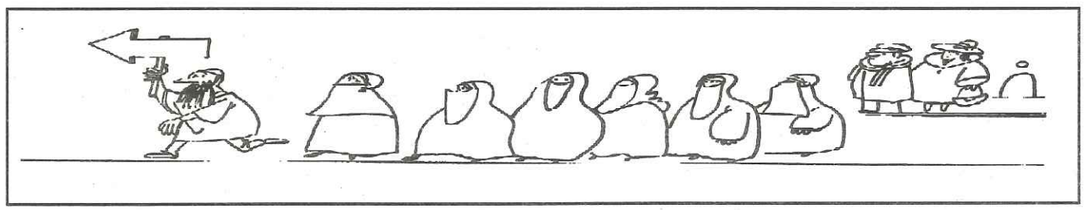
– بهذا المعنى يمكن القول إنها انطوت على أثر ايجابى، من حيث أنها جعلت النساء أكثر حساسية ووعيا إزاء النتائج الاجتماعية والسياسية لصعود حزب الرفاه الى السلطة.

* أعتقد ذلك فالعديد من الجماعات النسائية الصغيرة بدأت، ربما لأول مرة فى حياتها، مراقبة أنشطة حزب الرفاه فى البلديات وقامت بتشكيل مجموعات لتدريب النساء فى الاحياء الفقيرة، إعتقاداً منها أن الناس هناك هم مؤيدون محتملون، إن لم يكونوا مؤيدين فعليين لحزب الرفاه، وبعد عدة شهور من الانتخابات المحلية، نظمت النساء مجموعات لمراقبة أعمال الاجتماع الاسبوعى لبلدية اسطنبول. وفى وقت لاحق، ربما لأنهن اعتقدن أن الأمر لم يعد ضرورياً كففن عن فعل ذلك. وبعبارة أخرى ممكن القول إنهن كن أكثر اهتماما بقضايا المرأة عندما شعرن أن هناك خطراً يهدد حريتهن، وعندما خشين أن يفقدن الحقوق التى اكتسبنها فى ظل الحكم العلمانى.

– عندما حاول حزب الوطن الأم تشكيل حكومة إئتلافية مع حزب الرفاه بعد الانتخابات العامة فى ديسمبر، أعربت النساء المؤيدات للحزب عن احتجاجهن.

* إن أغلب هؤلاء النساء صوتن لحزب الوطن الأم لأن هذا الحزب طرح نفسه خلال الحملة الانتخابية، على أنه الحزب المعارض لحزب الرفاه. وعندما دخل الحزب، خلافا للتوقعات، في مفاوضات مع حزب الرفاه لتشكيل الحكومة، فان هؤلاء النسوة أنفسهن تظاهرن في الشوارع لمنع حزبهن من الإئتلاف مع الرفاه.

بل إن بعضهن أرسلن حجاباً لزوجة زعيم حزب الوطن مسعود يلماظ.



فقد شعرن بخيبة أمل مريرة عندما رأين أن أصواتهن يمكن أن تضع حزب الرفاه فى السلطة. ولو أن حزب الوطن الأم شكل بالفعل حكومة إئتلافية مع حزب الرفاه فربما كانت هاتيك النسوة قد قمن بحملة احتجاج مدنية.

– لماذا أبدى الرجال العلمانيون معارضة أقل لحزب الرفاه من النساء العلمانيات؟

* الرجال لا يعتقدون أن أنشطة حزب الرفاه ستؤثر على حيواتهم الخاصة وهوياتهم الشخصية. على أن النساء يرين خطراً فعلياً يهدد حياتهن الشخصية. وفضلاً عن ذلك فهن لايثقن فى العلمانيين من الرجال.

فهن لايعتقدن أن هؤلاء الرجال سيساندون نضالهن عندما تدعوا الحاجة لذلك . ففى الجزائر على سبيل المثال، على الرغم من أنها قد تعتبر حالة استثنائية متطرفة، قتلت فتيات المدارس الثانوية لأنهن لايرتدين الحجاب. ومن ثم فإن النساء محقات فى تخوفهن.

– وعد نجم الدين أربكان، زعيم حزب الرفاه، بأن حزبه لن يجبر المرأة، اذا ماوصل للسلطة، على ارتداء الحجاب. فكيف كانت استجابة العلمانيات لذلك الوعد؟

* هناك افتقار عام للثقة على كلا الجانبين بذلك وبصرف النظر عن عدد المرات التى زعم فيها أعضاء حزب الرفاه انهم لن يجبروا النساء على تغطية رؤوسهن، فان النساء العلمانيات لا يثقن بحزب الرفاه. كما أن هؤلاء النساء يقلن انهن مسلمات دون التزام بفهم معين للاسلام . فالعديدات

منهن على سبيل المثال، يصمن شهر رمضان لكنهن لايرتدين الحجاب.

– هل يمكن أن تجتمع النساء العلمانيات والمتدينات حول قضايا نسوية أخرى؟

* لاأعتقد ذلك. فالنساء ذوات الاهتمامات المشتركة اكتشفن بعضهن البعض وأعتقد أنهن سيواصلن التعاون فيما بينهن. فالمؤيدات لحزب الوطن الأم فى الانتخابات على سبيل المثال، سيتبعن طريقة تعامل هذا الحزب مع تلك القضايا. ولقد أعربن من خلال تصويتهن لحزب الوطن الأم، عما لا يردنه. وسيداومن على التعبير عن آرائهن فى المستقبل. فقد يؤيدين على سبيل المثال، أجراء تعديلات فى القانون المدنى؛ هذا القانون الذى كان ثورياً فى العشرينات خلال الفترة الجمهورية، لكنه أصبح بحاجة إلى التكيف مع العالم المعاصر. واذا كانت المرأة العلمانية تتخوف من أن يعود حزب الرفاه بالبلاد إلى العصور الوسطى، فإنها تدرك ايضا أن هناك علاقة بين نضالها ضد حزب الرفاه والقانون المدنى القديم. إن للنساء العاملات في الحركات النسوية المنظمة دوراً يتعين أن يقمن به فيما يتعلق بتشجيع العلمانيات على مواصلة اهتمامهن بالقضايا النسوية على أن الجماعات النسوية فى تركيا ليست قوية التأثير بما يكفى.

– الجماعات النسوية كانت قادرة على الاتصال بالنساء الاسلاميات خلال فترة الإعداد للمؤتمرالثانى للمستوطنات البشرية. هل تعتقدين أن تعاونهن فيما يتعلق بهذه القضية يمكن أن يمتد ليشمل قضايا أخرى ترتبط بحقوق المرأة ؟

* إن تعاونهن بشأن المؤتمر الثانى للمستوطنات البشرية مهم بالفعل، والسبب فى تصورى هو ان المرأة الإسلامية التوجه لاتريد العودة الى الوراء. إنهن يناضلن أيضا من أجل مستويات معيشة أفضل وتعليم أفضل، على أن هناك فوارق هائلة بين طريقتى فهم العلمانيات والاسلاميات لقضايا محددة. والواقع أنه ليس من السهل التوصل الى إجماع كامل فى الرأى بينهن. ولقد بدأت النساء من مختلف الجماعات السياسية فى تركيا حواراً خلال مؤتمر المرأة فى بكين استمر، برغم الاختلافات القائمة بينهن، خلال الاعداد للمؤتمر الثاني للمستوطنات البشرية.

– هل يمكن أن تؤيد النساء العلمانيات والاسلاميات بعضهن البعض تأييداً فعليا فيما يتعلق بقضايا المرأة؟

* العلمانيات لديهن مخاوف من وصول الاسلاميين الى السلطة وتغييرهم للطبيعة العلمانية لنظام الحكم. ومن ناحية أخرى، تشعر النساء الاسلاميات أنهن مضطهدات. وفى الوقت الراهن، تعطى المرأة الاسلامية الأولوية للمنزل وللحياة الاسرية، فإذا ما أصبحن أكثر انخراطاً فى الحياة العملية فسوف يبدأن فى فهم المشكلات التى تواجهها الحركة النسوية منذ فترة طويلة. ووجهة نظرى الشخصية هى أن فهم الطرائق التى تتعامل بها القطاعات المختلفة فى المجتمع مع

قضايا المرأة هو الخطوة الأهم من اجل الوصول الى فهم عام لقضايا المرأة.

– طبقا لقانون الزى، لايسمح للنساء بارتداء الحجاب في المكاتب العامة كالبنوك ومكاتب البريد والمدارس. ومع ذلك نرى النساء المحجبات، فى مكاتب البلديات التي تسيطر عليها ادارة حزب الرفاه المنتخبة حديثا، موجودات جنباً الى جنب مع زميلاتهن السافرات. هل نحن في مرحلة انتقال تتجه نحو الاجازة الرسمية للزى الاسلامى؟

* فى أواسط الثمانينات كان محظوراً على النساء الاسلاميات ارتداء الحجاب فى الجامعات وقد احتججن على ذلك ومنحن حق ارتداء الحجاب فى أغلب الجامعات. وأنا شخصياً ضد هذا الحظر. فحق التعليم، أكثر الحقوق قداسة بالنسبة للمرأة ولاينبغى أن يقيد أبدا على هذا النحو. وقد منحت البلديات الخاضعة لحزب الرفاه تلك النسوة فرص العمل، وخلال سنوات قليلة ربما التحقن بالعمل في البنوك الخاصة. لكن الأمر سيستغرق وقتا أطول لكي يعملن في المكاتب الحكومية. فمن الصعب تغيير القوانين المتعلقة بالزى، وهناك معارضة كبيرة من قبل العلمانيين لارتداء الحجاب فى مكاتب الادارات الحكومية.

– إلى أي مدى يمكن لبلد علمانى التسامح مع أسلوب حياة إسلامى؟

* هناك معايير ومبادئ عامة ففى حالة «قسم أبقراط» مثلا، إذا ما رفضت طالبة طب معالجة مريض ذكر فى قسم الطوارئ بسبب معتقداتها الدينية، فلا يجب أن تصبح طبيبه.

– إذا ما حاول الاسلاميون إعادة «تعدد الزوجات»، فأى نوع من رد الفعل يتوقع حدوثه؟

* ليس هناك مجال لفعل شئ كهذا فى تركيا. فالنساء سوف ينتفضن في حركة احتجاج واسعة. ولست أعتقد أن المرأة الاسلامية سترغب فى هذا أيضا.

– أنت إحدى مؤسسات «مكتبة المرأة» فى اسطنبول والتى أنشئت خلال إدارة الديمقراطيين الاشتراكيين للبلديات. الآن وبعد عام من ادارة حزب الرفاه للبلديات، ماهى الفروق التى لمستها؟

* واجهنا بعض الصعوبات خلال الفترة الانتقالية. ولسوء الحظ تم نقل المرأة التى كانت تتولى التنسيق بين مكتبنا وبين ادارة البلدية وأحلت الادارة الجديدة محلها إسلامية راديكالية .كما فقدنا موظفين اخرين عندما ألغت الادارة الجديدة منصبهما داخل ادارة المكتبة. وفى وقت لاحق أقر المسئولون عن الشئون الثقافية بالبلدية بخطئهم ، وعينوا شخصاً جديداً هو المدير السابق لادارة المدافن. ومنذ ذلك الحين لم تطرأ أيه مشكلات أخرى كذلك أبعدت أيضا المرأة التى كانت تعمل مديرة لمسارح مدينة اسطنبول عن منصبها. إن لدي انطباعات بأن حزب الرفاه لايريد أن تحتل امرأة أى مواقع اداريه رئيسية، تماماً مثلما لايريد نائبات داخل البرلمان.

ماهي أوجه التشابه بين تجربة الإسلاميين في تركيا ومشروع حزب الوسط في مصر ؟

مقابلة مع ابو العلا ماضي ورفيق حبيب

نحن حزب مدني ذو هوية اسلامية

افكارنا اكثر تطورا واعتدالا عن افكار الجماعات الاسلامية الاخرى

النموذج الذي تبناه الإسلاميون في تركيا مشابه تماما لنموذجنا

الامة بالنسبة لنا كالمجتمع المدني بالنسبة للغرب ولها دور هام في تحقيق نهضتها

اجرى المقابلة

كريم الجوهرى *

كان كان الأمر من قبيل المفاجأة بالنسبة لكثير من الناس عندما أعلنت مجموعة من الاسلاميين المصريين الشباب فى يناير ٩٦ «أغلبهم من الكوادر الشابة لجماعة الاخوان المسلمين المحظورة والعاملة بنشاط مع ذلك حتى الآن» تشكيل حزب اسلامي جديد فى مصر ويزعم المؤسسون أن حزبهم «الوسط» هو حزب مدني ذو هوية إسلامية. وتشير تسميتهم لحزبهم بالوسط الى أنهم يريدونه حزبا معتدلاً، لايتوجة الى الشرق أو إلى الغرب، الى الرأسمالية أو الشيوعية، بل يقف فى موقع ما بين التعاون مع الغرب وشن الحرب ضد العناصر «اللاإسلامية» فى المجتمع المصرى.

وقد جرى التقدم بطلب تسجيل الحزب الجديد إلى لجنة الأحزاب التابعة للدولة التى يفترض ان ترد على الطلب خلال مهلة تمتد الى نهاية مايو. وحيث أن هذه اللجنة هى المعنية حتى الآن منذ صدور قانون الاحزاب عام ١٩٧٧، بالموافقة على تسجيل أى حزب جديد، فان الامر المرجح هو ان النضال من أجل تسجيل حزب «الوسط» لن يحل الا فى قاعات المحاكم.

* مراسل قسم "أصوات" بهذه المجلة في القاهرة

نشرت بعدد (MERIP) : Jan - May 1996 No. 198 Vol. 26

وفى الثالث من مارس ١٩٩٦ تحدثت في القاهرة مع اثنين من مؤسسي «الوسط» حول اهداف الحزب الجديد وتطرق الحديث ايضاً، في ضوء المكاسب التي حققها حزب الرفاه الى النهج البرجماتي للإسلاميين الاتراك ومغزاة بالنسبة للحزب المصرى الجديد.

كان أبو العلا ماضى، وهو مهندس ميكانيكى فى الثامنه والثلاثين، من نشطاء الحركة الطلابية الاسلامية منذ عام ١٩٧٧ وفي الثمانينات ركز جهوده التنظيمية فى مجال النقابات المهنية. وهو يشغل الآن موقع السكرتير العام لنقابة المهندسين ورئيس لجنة الاتصال من اجل التنسيق بين النقابات المهنية. أما رفيق حبيب (٣٧سنة) فهو حاصل على درجة الدكتوراة فى علم النفس من جامعة عين شمس بالقاهرة، يعمل الآن كاتباً وباحثا في موضوع الهوية العربية الاسلامية لمصر.

وفى الثانى من ابريل ١٩٩٦ اعتقلت السلطات المصرية ابوالعلا ماضى واثنى عشر عضواً في جماعة الاخوان المسلمين. ووجهت لماضى، حسبما صرحت وزارة الداخلية المصرية، تهمة تهديد الامن الداخلى للدولة ومحاولة إعادة تفعيل نشاط الاخوان المسلمين من خلال أنشطة حزب الوسط.

وفى أعقاب تجديد أمر الحبس، ومدته خمسة عشر يوما اعتبارا من السابع عشر من ابريل ١٩٩٦، لمدة ثلاثين يوما أخرى،صدر قراررئاسى بمحاكمة ماضي وثلاثة عشر عضوا من جماعة الاخوان المسلمين امام محكمة عسكرية.

* ماهى الفكرة وراء تأسيس هذا الحزب الجديد؟ هل تحتاج الساحة السياسية المصرية الى منظمة إسلامية جديدة؟

ماضى: فكرة الدخول الى ساحة النظام الحزبى بدأت منذ سنوات عديدة مضت؛ فبعد عشر سنوات من العمل المكثف فى حقل النقابات المهنية، شعرنا أن الوقت قد حان لان نطور تفكيرنا السياسى وبنانا السياسية. وكان علينا إما الانضمام الى أحد الاحزاب القائمة بالفعل أو تشكيل حزب جديد. ولقد أخذنا بالخيار الثانى، إذ كان محتما أن يقوم جيلنا بذلك. كذلك جاء قرارنا كرد فعل على الضغوط التى تمارسها الحكومة على الحركة الاسلامية ففى يناير١٩٩٥، تم اعتقال العديد من أصدقائنا، ومن بينهم سكرتير عام نقابة الاطباء. وفى مارس الماضى، اجازت الدولة قانوناً آخر من أجل المزيد من تقييد انشطة النقابات وفي مايو ١٩٩٥، استولت الحكومة على مقاعد مجلس ادارة نقابة المهندسين. وفى يوليو ٩٦ أقر القانون الجديد المكبل لحرية الصحافة وتعرضت منظمات عديدة لحقوق الانسان للهجوم. كما صدرت احكام على العشرات من الاسلاميين المعتدلين من المحاكم العسكرية في أواخر ١٩٩٥. وفى نوفمبر ١٩٩٥ تم التلاعب بانتخابات مجلس الشعب. ولقد اكتسبت خبرة كبيرة كمرشح مستقل فى دائرة حلوان، كذلك كان اثنا عشر عضوا من حزبنا مرشحين ضمن الائتلاف الاسلامى الذى شكل قبل الانتخابات الاخيرة.

* قلت فى التصريحات الصحفية لحزب الوسط، إن الوسط حزب مدنى لايتناقض مع المبادئ الاسلامية. فماذا تقصد بذلك؟

حبيب: هويتنا الاسلامية هوية دينية وثقافية فى آن. وعندما نتحدث عن «الوسط» فإننا نشير الى هوية ثقافية يشارك فيها كل الناس، سواء في مصر أو في أي بلد عربى آخر، سواء أكانوا مسلمين أو مسيحيين.

* على ذلك هل يمكنك، بوصفك مسيحياً، الانضمام الى صفوف الحزب الجديد؟

حبيب: كمسيحى عربى أنا متحد مع نظام قيم الحضارة العربية والاسلامية الذى يعبر عن مشاعرى وتفضيلاتى.

ماضي: البلدان الغربية، كألمانيا مثلا، لديها أحزاب ديمقراطية مسيحية ولى صديق مسلم في المانيا عضو في الاتحاد الديمقراطى المسيحى الحاكم (CDU) وحزب الوسط هو حزب مدنى مثل الـ سى.دى.يو: فثقافتنا إسلامية، بينما ثقافتهم مسيحية.

* ماهى الاهداف الرئيسية للحزب، وعلى أي نحو تختلف عن أهداف الجماعات الاسلامية الموجودة كجماعة الاخوان المسلمين؟

ماضى: أفكارنا أكثر تطورا، وأكثر اعتدالا وانفتاحا عن افكار الجماعات الاسلامية الاخرى.فأغلبنا شباب، ونحن نستخدم لغة حديثة للتعبير عن فكرنا كما أننا أكثر انفتاحا على التعاون مع الغرب. لقد استمدت مجموعتنا عناصر من منظورات مختلفة متعددة

حبيب: مازال يتعين على جماعة الاخوان المسلمين أن تبلور برنامج سياسي نوعي، أما نحن فتفكيرنا إجتماعى أكثر مما هو سياسى. وعملنا مبنى على مفهوم «الأمة» بوصفها مجتمعا مدنيا.

* هل التعبيران مترادفان؟

حبيب: «الأمة» بالنسبة لنا هى كالمجتمع المدنى بالنسبة للغرب. نحن نعتقد أن «الأمة» لها دور مهم في تحقيق نهضتنا. فالأمة، لا الدولة، ستكون العامل المساعد

على تحقيق التقدم. إن وظائف الدولة ينبغى أن تحجم، في حين يتعين أن يلعب المجتمع المدنى دورا أكثر أهمية.

* الكثير منكم أتى من صفوف الجيل الشاب لجماعة الأخوان المسلمين. كيف كان رد فعل جماعة الاخوان فيما يتعلق بحزبكم الجديد؟

ماضى: نحن نمثل تطورا لجماعة الاخوان المسلمين. لكننا نواجه، شأن أي محاولة للتطور عن الاصل، عقبات عديدة. فالعديد من أعضاء القيادة في الجماعة لديهم تحفظات حول حزبنا الجديد.

حبيب: إن التعبير عن الاطار الاوسع للثقافة الاسلامية، والذي يشمل ماهو أكثر من المسلمين، داخل حزب اسلامى هو شئ جديد وكثيرمن الناس يعتقدون أن فى ذلك دلالة على انحرافنا عن مسار الحركة الاسلامية، وأننا لم نعد جزءا منها كذلك هناك تخوفات حول الكيفية التى ستؤثربها هذه التجربة على الحركة الاسلامية او الاخوان المسلمين. فحتى الآن ظلت الحركة الاسلامية جماعة إجتماعية فضفاضة، وتأسيس الحزب بوصفه مؤسسة قد يهدد بشق الحركة الى أحزاب ومؤسسات مختلفة.

* اتهمتكم الحكومة بأنكم تمثلون محاولة أخرى من محاولات إضفاء الشرعية على نشاط الاخوان المسلمين.

ماضى: لقد مورست الضغوط علينا من كلا الجانبين، من الحكومة ومن جماعة الاخوان.وهم جميعا مخطئون فى نظرتهم الينا. إن قوى الأمن تتخوف من أن يكون هدفنا هو إضفاء الشرعية على جماعة الاخوان المسلمين، فى الوقت الذى تخشى قيادة الجماعة من المنافسة. ونحن محصورون بين الاثنين.

* ماهو مغزى النجاحات الاخيرة لحزب الرفاه في تركيابالنسبة لكم؟ فتجربة

□ الحكومة وجماعة الاخوان المسلمين ضغطوا علينا لكن الجميع مخطئون في نظرتهم الينا..

□ نحن نوفر فرصة دمج الاسلاميين في النظام السياسي الديمقراطي من اجل تحقيق الاستقرار

الاسلاميين فى تركيا تبدوشبيهة بالتجربة التى تتصورونها.

حبيب: إن تجربتهم توضح لنا أن الانطلاق من الثقافة الاسلامية في نشاط حزبى مدنى يمكن أن يكون فعالا جدا. فحتى الآن نجد العديد من الحركات الاسلامية تم تأسيسها على الاساس الدينى. وقد بين حزب الرفاه لنا كيف نكون إسلاميين فاعلين سياسيا داخل إطار حزب مدنى كذلك يثبت أن هناك فوائد تعود على كل من الحركة الاسلامية والحكومات عندما يعمل الاسلاميين من داخل النظام السياسى.

* فى ضوء الانماط المختلفة للحركات الاسلامية، كما في الاردن، واليمن،والسودان،والجزائر، والآن تركيا.. ماهى أوجه التشابه بين تجربة الاسلاميين في تركيا ووضعكم أنتم؟ إن بين المجتمعين التركى والمصرى أشياء مشتركة عديدة: مجتمع مدنى متطور،ونخبة مؤثرة ومتسمه بالطابع الغربى ثقافيا، وصراع معقد يجرى خوضه فيما بين العلمانيين والاسلاميين بين الحداثة والتقليد.

ماضى: النموذج الذى تبناه الاسلاميون فى تركيا مشابه تماماً لنموذجنا، والاسلاميون الذين يعملون من داخل النظام السياسى التركى هم أقرب الينا من الاسلاميين في اليمن،ولكن هناك اختلافات أيضا. فثقافتنا الاسلامية جزء من دستورنا فالمادة الثانية من دستورنا تنص على أن مبادئ الشريعة هى المصدر الرئيسى للتشريع المصرى، إما فى تركيا فالحال ليس كذلك. إن الثقافة الاسلامية هى أحد المكونات الرئيسية للعالم العربى، صحيح أن هناك عنصراً علمانياً قوياً فى المجتمع المصرى، لكن أحداً لايستطيع أن يتحدث جهراً بحديث مناهض للاسلام.

* تكشف محطة الاذاعة البريطانية "بي بي سي" تقاريرها من تركيا هذه الايام، والصحف الالمانية لها الآن مراسلون دائمون إما فى انقره أواسطنبول.من الواضح أن هناك إحساسا متناميا بأن مستقبل الحركة الاسلامية ربما يتقرر على ضفاف البوسفور.

حبيب: ربما بدا الامر كذلك الآن، لكن القرار النهائى سيصنع فى مصر. إن مستقبل الأمة العربية سيتقرر هنا في مصر. ومصر هى المكان الذى ستحسم فيه القرارات الثقافية.

ماضى : مصر هى المركز الذى يؤثر فى الاجزاء الاخرى للمحيط. فعندما يحدث شئ هنا فإنه يؤثر تلقائيا فى البلدان العربية الاخرى. أما الأحداث فى تركيا فربما لاتؤثر علينا. فالعلمانية، على سبيل المثال، موجودة فى بلدان عربية لانها موجودة فى مصر فمن الوجهة التاريخية، كنا مصدرى الثقافة والفنون والانشطة المهنية.

* فى تركيا تحدث نجم الدين أربكان عن الاقتصاد، والتضخم، والجمارك بينما لم يتحدث الاسلاميون في مصر، حتى الان، سوى عن اخلاقيات الاسلام وقيمه وايديولوجيته.

حبيب: الحركة إلاسلامية فى مصر، عندما تعمل بوصفهاحركة اجتماعية فإنها تصبح ايديولوجية أكثر منها براجماتية ومن ثم فإن المجال الذى تمارس الحركة فيه نشاطها يتسم بالمحدودية. وعندما تصبح حركة «مأسسة» فسوف تتعامل بصورة اوسع مع الشواغل السياسية اليومية فى مصر. فالحركة الطلابية الاسلامية او النقابات، على سبيل مثال، تهتم بمشكلات ملموسة للغاية مثل الكتب والترجمات الدراسية الرخيصة الثمن.

* لكن هذه الاعمال الخيرية تتعامل فقط مع أعراض المشكلة دون أن تصنع حلا اقتصاديا صائبا لها.

حبيب: إن حزب الوسط هو التطور الاكثر أهمية لاننا حزب سياسى ولسنا حركة اجتماعية. ونحن نطرح تفسيرنا للاسلام بوصفه فهما انسانيا لا بوصفه أمراً منزلاً من السماء لايمكن نقده وذلك هو الفرق بين حزب الوسط والحركات الجهادية، فلأي انسان الحق فى قبول او رفض فهمنا هذا.

* فى تركيا يمثل حزب الرفاه أحد مكونات

لن تستطيع الحكومة المضي في سياسة إستبعاد الاسلاميين عن ساحة النشاط السياسي .. دون أن تزيد من مخاطر عدم الاستقرار

النظام السياسى هل يمكن قيام وضع مشابه في مصر أم أن الحكومة، متخوفة من تكرار ماحدث في الجزائر، ستسد الطريق أمام أي مشاركة سياسية للاسلاميين؟

ماضى: من الفوارق المهمة بين مصر وتركيا أنه لا توجد في مصر سلطات محلية مستقلة ولاميزانيات مستقلة. فالمجالس المحلية فى مصر بلا سلطة. كل ما يمكن ان تفعله هو اصدار التصريحات ونصح الحكومة.

حبيب: في الثمانينات سمحت الحكومة المصرية بمشاركة متدرجة للحركة الاسلامية لكن الحركات الاسلامية استبعدت في التسعينات من ساحة النشاط السياسى في مصر. ولن تستطيع الحكومة المضى فى هذه السياسة الى أجل غير محدد دون ان تزيد من مخاطر عدم الاستقرار. وهو ما سيضطر الحكومة في النهاية الى ادماج الحركة الاسلامية مرة أخرى في النظام السياسى.

ماضى: هناك مدرستان في العالم العربى فيما يتعلق بكيفية التعامل مع الحركة الاسلامية. اولهما -كما في مصر، والجزائر، وتونس - ترفض المشاركة السياسية للاسلاميين. أما المدرسة الثانية -كما هو الحال في الاردن، واليمن، الكويت وتركيا- فقد سعت الى إدماج الاسلاميين في انظمتها السياسية. ولقد كانت هذه المدرسة الثانية أكثر نجاحا.

* المجموعة الاولى كانت ناجحة أيضا فتونس استبعدت الاسلاميين، ومع ذلك فهى مستقرة سياسيا.

حبيب: فى بلد صغير مثل تونس، يمكن اتخاذ تدابير قاسية ضد الاسلاميين. أما فى مصر فإن رد فعل كهذا يمكن أن يؤدى لكارثة. فحتى في الوقت الحاضر، مازال يتعين علي الحكومة المصرية أن تظهر التزامها بالمبادئ الاسلامية.

ماضى: حتى لو حاولت حكومة مصرية قوية إلغاء السمات الاسلامية للبلاد، فسيسفر ذلك عن كارثة. ونحن نوفر للحكومة المصرية الفرصة لادماج الاسلاميين فى النظام السياسى الديمقراطى من اجل تحقيق الاستقراروينعين على كلا الجانبين أن يرحب بهذه المحاولة.

هذه المجلة

ماتزال العلمانية الكمالية ، بتاريخها القائم على التحجيم المؤسسى للدين ، تمارس تأثيرها فى تشكيل الهويات القومية التركية ، على أن تراخى المواقف العلمانية للدولة - خلال قيادة أوزال فى الثمانينات - أدى إلى الإعتراف بأن الإسلام يشكل ، أيضاً عنصراً أساسياً فى الهوية القومية التركية .

سامى زبيدة

«الإسلاميون الأتراك والهوية التركية»

فى حين يمنح القانون المدنى التركى النساء مساواة رسمية فى مجالات عديدة ، فإن الحركة النسوية تسارع إلى توضيح أن الطرق التى يتم بها تحديد أدوار الجنسين تحجم وصول المرأة إلى حقل النشاط العام وتقيد ممارستها لحقوق المواطنة فى تركيا .

يشم أرات

«المواطنة والعلاقة بين الجنسين
فى تركيا»

مثلت السياسة دائماً شأناً صعباً وخطراً بالنسبة للقوميين الأكراد فى تركيا . وتعد هيمنة حزب العمال الكردستانى على ساحة العمل السياسى القومى الكردى فى الوقت الحالى ، بتاريخه القائم على الماركسية اللينينية، انعكاساً مباشراً لرفض أنظمة الحكم القومية التركية المتتابعة التواؤم مع الطموحات الكردية نحو تحقيق الإستقلال الثقافى والسياسى .

كريس كوتساكيرا

أحلام الأستقلال المجنونة

«اكراد تركيا وحزب العمال الكردستانى»