# الاسلام السياسي في مقام المعاينة
# مقاربة في التجربتين الايرانية والتركية

**أ.د. محمود حيدر**

* أكاديمي وباحث من لبنان

* رئيس مركز دلتا للأبحاث المعمقة – بيروت

## مقدمة

**يندر أن تتوفر عناصر مشتركة بين إيران وتركيا تكفي لرسم هندسة معرفية تقارب التجربتين في إطار ما اصطلح عليه بـ«الإسلام السياسي». فإذا كانت الدولةفي التجربة الأولى (ايران) حاصل ثورة شعبية إسلامية اتّخذت الوحي والسنّة مصدرين ملهمين للتشريع، فإن الدولةفي التجربة الثانية (تركيا) جاءت حصيلة ثورة مضادة للإسلام العثماني، بدأت إرهاصاتها بـ«علمانية حادة» قادها مصطفى كمال أتاتورك في الربع الأول من القرن العشرين المنصرم.**

ويرى ابن خلدون أن الاجتماع البشري ضروريّ وأن الحكماء يعبّرون عن هذا «بقولهم: الإنسان مدني بالطبع، أي لا بدّ له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم، وهو معنى العمران». [1]

1 - محمد شفيعي فر، الاسس الفكرية للثورة الإسلامية الإيرانية، ترجمة محمد حسن زراقط، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2007، ص317.

ثم أتت نظريات العقد الاجتماعي، لتؤكّد أن الناس سعوا، بعد أن فقدوا الأمان في «حالة الطبيعة»، التي كانوا يحيونها في القديم، إلى إقامة الدولة متنازلين عن جزء من حرياتهم لصالح إقامة هذه المؤسّسة.

في إيران تحتل واحدية السياسة والدين موقع الأصالة في فلسفة الثورة والدولة،

فليس ثمة انفصال بين العمل الديني العبادي والممارسة السياسية، وسيظهر التلازم الوطيد بين السياسة والدين على خلاف ما هو شائع في تجارب أخرى، حين تتوارى أيديولوجية الثورة عند الانتقال الى مشروع الدولة والشروع في بناء مؤسساتها.

**كيف تضافرت في التجربة الإسلامية الايرانية شرعيتان متلازمتان، هما: شرعية الوحي وشرعية الشعب.**

سيأتي معنا لاحقاً، كيف تظافرت في التجربة الإسلامية الايرانية شرعيتان متلازمتان، هما: شرعية الوحي وشرعية الشعب. وهو ما حرص عليه الإمام الخميني، عندما جمع بين مقولتي «الجمهورية» و«الإسلامية»، لتظهير نمط جديد من الاسلام السياسي، يعكس خصوصية التجربة الدينية الثورية في إيران.

ولئن كان مصطلح «الاسلام السياسي» قد اتّخذ بعده السلبي في حقول التداول الفكري والإعلامي، فلأنه في وجه من وجوهه يطوي مقصداً نيو-امبريالياً، قوامه احتواء تداعيات الإحيائية الإسلامية المعاصرة التي نشأت مع الثورة الإسلامية الإيرانية في أواخر سبعينيات القرن المنصرم، وكان لها التأثير العميق في مجتمعات العالم الإسلامي من أقصاه الى أقصاه. فلقد استُدرجت حكومات ونخب واسعة الى تبنّي هذا المصطلح بغاية الحد من توسّع الايديولوجية االثورية، التي سعت الى ملء الفراغ الذي أحدثه انكفاء اليسار عن ساحات العمل السياسي.

في السياق الاحتوائي نفسه، ذهبت اتّجاهات دينية متنوّعة في العقود الأخيرة، الى إضفاء الصفات المذمومة على المصطلح، بذريعة التمييز بين الإسلام السياسي الإيديولوجي، والإسلام المجرّد من السياسة، وقد جرى هذا التمييز على نحو لا ينبغي فيه أن ينسب العمل السياسي الى الشريعة، ولا تُسقط عليها غرضيات التحزّب، فيتحقق في ذلك الفصل بين الدين والسياسة، تنقية للعقيدة وتزكية للشريعة، وليس من شك أنّ الكثير من هذه الاتجاهات وقع في الشبهة–بوعي أو بغير وعي- لاسيما وأنّ أطروحة الفصل بين السياسة والدين سوِّقت وسط مناخ فكري عالمي، تسيطر عليه مقولتا «نهاية الايديولوجيا» و«نهاية التاريخ».

مسعى هذه الدراسة، ضبط مصطلح «الاسلام السياسي» في حدود خصوصية كل من التجربتين التاريخيتين الإيرانية والتركية، وصولاً الى تعيين المضامين والأبعاد الثقافية والجيو-سترتيجية التي تنطوي عليها التجربتين المذكورتين. أما الغاية من

هذا المسعى فهي الوقوف على السمات المميزة للإسلام السياسي، كما يظهّرها الحراك المعاصر في إيران وتركيا، وفاعلية هذه السمات في تشكيل حضور وحيوية كل من الدولتين سواء في مجال البناء الذاتي الداخلي، أو في المجالين الإقليمي والدولي.

## 1 - ماهية وهوية الإسلام السياسي الإيراني

### 1-1 واحدية الإسلام والسياسة:

إذا كان من محلٍ لمصطلح الإسلام السياسي في التجربة الثورية الإيرانية، فهو المحل الذي ينبغي التعامل معه بمساحة وازنة من الحذر المعرفي، ذاك أن المصطلح الذي اشتدت جاذبيته مع سقوط الملكية في العام 1979، سوف يتّخذ بعد ذلك أبعاداً لا تنطبق على خصوصية العلاقة بين الدين والسياسة وتطبيقاتها في إيران، فلقد تشكل الإسلام السياسي الإيراني قبل الثورة وبعدها على مبدأ واحدية الدين والسياسة نظرياً وتطبيقياً، وقد جرى التعبير عن هذا المبدأ في ما عرف بالتيار «الفقهي– الولائي»، الذي بلغ أوج ظهوره وتبلوره مع انتصار الثورة ودخول نظرية (ولاية الفقيه) حقل التداول المعرفي على نطاقٍ واسع.

**يُعد «التيار الفقهي-الولائي» بلا ريب، الوارث الأبرز لمدرسة أهل البيت، وللتراث الفكري الإسلامي بوجه عام**

يُعد «التيار الفقهي-الولائي» بلا ريب، الوارث الأبرز لمدرسة أهل البيت، وللتراث الفكري الإسلامي بوجه عام. وقد شرع بالتميّز عن غيره من التيارات السياسية طوال مرحلة 1953-1978، إلى أن بلغ ذروة اكتماله مع بزوغ فجر الثورة وتأسيس الجمهورية الإسلامية، ويتميز هذا التيار بخاصيتين:

**أولاً**: دفاعه عن قيم الإسلام، وقدرة هذه القيم على تقديم البديل الحضاري للأمة.

**ثانياً**: سعيه باتجاه تربية الأنصار والأتباع قبل الشروع في العمل السياسي الفعلي.

وهكذا، فإن الطابع المميز لأنشطة هذا التيار متمثّلاً بالجهد الثقافي الفكري، لا السياسي ولا العنفي المسلح، وبعد فترة تأمل نظري طويلة نسبية دخل التيار المذكور ساحة العمل السياسي، وقدّم نموذجاً مختلفاً عن التقليد الإمامي الموروث، وهو أنموذج يقضي بأن الإصلاح، وتطبيق أحكام الإسلام، يتوقف على تولّي الفقهاء زمام السلطة، عبر تطبيق «نظرية ولاية الفقيه في عصر الغيبة[2].

2 - المصدر نفسه، ص319.

أما ما يتصل بالمنهج التفكيري لهذا التيار، فيلاحظه العارفون من خلال إيراد مجموعة من المداخل التأسيسية تؤلف على الجملة «إسلامه السياسي الخاص»:

**الأوّل**: دخول هذا التيار ميدان العمل السياسي– الاجتماعي من باب الفلسفة والتفكير النظري، لا من الباب الاجتماعي، يعتقد ممثلو هذا التيار بأن المشكلة الاجتماعية لها جذورها في محل آخر، وما المشكلات الاجتماعية، إلا أعراض لمرض له محل مختلف، هو مشكلة الفرد نفسه وفساده، فما لم يتم إعادة بناء الفرد أخلاقياً وفكرياً من خلال التربية والتعليم، فلن تتحقق أيَّ من الأهداف مهما كانت سامية وصالحة.

**الثاني**: الخلوص والصفاء الأيديولوجي، الى درجة التحسّس من كل فكر يراد حمله على الإسلام، ولذلك وقف هذا التيار في وجه كل محاولات التلفيق التي تسيء الظن بالإسلام، وتدعي حاجته الى دم من الخارج ليصلح إنسان العصر ومجتمعه، ومن هنا، كان التأكيد على جامعية الإسلام وغناه،والإكتفاء به، والإستغناء عن كل «فكر دخيل».

**الثالث**: رفض الوضع القائم، وقد أدّى هذا الرفض دوره المطلوب في سلب المشروعية عن النظام الملكي.

**الرابع**: إذا كانت الصفة السابقة تمثل البعد السلبي في الفكر الثوري، فإن هذا التيار لم يكتف بالرفض والتشكيك في مشروعية النظام، بل ضم إليها طرح نظام سياسي بديل، وبذلك حاز على خصوصية لابد منها في كل فكر ثوري هادف.

**الخامس**: أنّ المنطلق الفكري لهذا التيار داخلي، وبالتالي فهو يستند الى أرضية اجتماعية وقبول واسع في الأوساط الشعبية[3].

استناداً الى هذه المنطلقات الدينية والفكرية والايديولوجية، فقد تعيّنت الأهداف الواسعة للجمهورية الإسلامية الإيرانية في ثلاثة ركائز:

-النمو والتوسعات الاقتصادية، والحفاظ على وحدة الأراضي والسيادة القومية.

-الدفاع عن المسلمين والثورات التحررية ومعاداة إسرائيل والغرب (وخاصة أميركا).

-إقامة مجتمع إسلامي على أسس «فقهية» شيعية.

3 – Mahmoud Sariolghalam, understanding Iran :getting past stereotypes and mythology. The Washington Quarterly, fall –winter 2003

لاينبغي السهو عن أنّ هذه المرتكزات الثلاثة غير موجودة بهذا التركيب في أيَّ من الدول الأخرى، ولا سيّما في تركيا، وبعبارة أخرى، إن المحتوى أو المعنى الذي يحمله الدستور الإيراني، لاتماثله أو تقاربه أيَّ مجموعة من الأهداف والتطلعات في دولة أخرى، علماً أن الدول التي كانت تتطلع لأهداف خارج نطاق حدودها من مثل بريطانيا في القرن التاسع عشر،والقوتين العظيميين في القرن العشرين، كانت تمرر وتفرض أولوياتها على الآخرين، عن طريق قوتها الإقليمية والعالمية[4].

**إن المحتوى أو المعنى الذي يحمله الدستور الإيراني، لاتماثله أو تقاربه أيّ مجموعة من الأهداف والتطلعات في دولة أخرى**

4- Ipid

لا شك بأنّ هناك درجة من الحساسية في العلاقات الخارجية بين إيران وكافة الدول المجاورة. وهذه الصفة منبثقة من خاصية هوية نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية، التي لا تتلاءم ولا تنسجم مع أغلب المسارات الدولية الحالية. وعدم التلاؤم هذا لا ينبع من كونه سيئاً، بل لكونه خاصاً ومختلفاً عن غيره. وفي مثل هذه الظروف والأطر لا يكفي لإيران، أن تحقق فقط أهدافها الثلاثية الأبعاد، بل عليها أيضاً- كما يبين الخبراء في الاستراتيجيات الدولية- أن تشكل ائتلافاً، وبالتالي اتّحاداً من أجل تطوير بعض من هذه الأهداف.

وفي سياق بيان عناصر الخصوصية التي تحمل موقع القراءة في إيران، على تحديد رؤيته وتدوين استراتيجيته إزاء المحيط الخارجي، كما يلاحظ الخبراء أربعة عناصر مركزية:

**أوّلا**: الجغرافيا السياسية: تجاور إيران خمس عشرة دولة... وكثير من هذه الدول كباكستان وأفغانستان ضعيفة، وبعضها كالدول المطلة على الضلع الجنوبي للخليج (السعودية، الامارات المتحدة، قطر، والكويت والبحرين) الى جانب تركيا.. تطوي مراحل النمو، لكنها من الناحية الأمنية تتّسم بتبعية شديدة، فيما بعضها ضعيفة وتابعة مثل تركمنستان وآذربيجان. إما العراق فهو قوة اقتصادية وعسكرية يستطيع أن يكون في المستقبل منافساً حقيقياً لإيران. ويمكن الإستنتاج من خصائص الأمن القومي والجغرافيا السياسية، أن المنهج الرئيس لإيران في توفير أمنها يتعدى النطاق الإقليمي.. ذلك أنّ إيران بلد عالمي وجغرافيتها السياسية مرتبطة بكثير من الدول الإقليمية والقوى العالمية، فيما أمنها القومي أقل ارتباطاً بعلاقاتها الإقليمية، لذا لا يمكن

**أنّ إيران بلد عالمي وجغرافيتها السياسية مرتبطة بكثير من الدول الإقليمية والقوى العالمية، فيما أمنها القومي أقل ارتباطاً بعلاقاتها الإقليمية**

توفير الأمن القومي، وإزالة ما يتهدّد الهوية الوطنية والنظام السياسي، من دون أخذ القوى الكبرى بنظر الاعتبار.

**ثانياً**: مصادرالطاقة الغنية وقربها الجغرافي من أغنى مصادر الطاقة في العالم في شمال وجنوب البلاد.

**ثالثاً**: الحساسية تجاه الاستقلال والسيادة الوطنية، فلقد اتّسم الإيرانيون دوماً بالحساسية إزاء ركائزهم الدينية والحضارية...، فعلى خلاف كثير من دول المنطقة التي استساغت الاختلاط والاندماج مع القوى العالمية، فإن الشرائح الدينية والوطنية الإيرانية، أبدت مقاومة في قبول هذا الاندماج، إذاً فمن ناحية تمثل القوى العالمية العميق الجيوسياسي والاقتصادي الإيراني، ومن ناحية أخرى هناك نوع من الرغبة بعدم الاختلاط والإندماج مع القوى الكبرى والغربية، علما أن النهضة الفكرية والدينية والإنفتاح الفكري في إيران، استمد مقوماته أيضاً من هذه المواجهة والتضادات.

**يفترض أيّ حديث حول إيران وعنها بعد نحو ثلاث وثلاثين سنة على الثورة الإسلامية، رفع مستوى النقاش إلى المقام الذي يَحتله هذا البلد، كمكان وازن ومؤثر في الإستراتيجيات الدولية**

**رابعاً**:الميل الثقافي الإيراني للعلم والتكنولوجيا والثقافة الغربية: وهو من الثوابت والحقائق التي لا يمكن إنكارها في إطار الثقافة العامة، والسمة اللافتة في هذا المضمار أنّ جنوح عامة الشعب الإيراني للثقافة العلمية والتكنولوجية، والإهتمام بعددٍ من رموز الثقافة الاجتماعية والفكر في الغرب، فإنّهم يختزنون في الوقت نفسه ميولاً دينية وأخلاقية وعرفانية وأفكار ثورية [5].

وعليه فالى أيَّ مدى استطاع العقل الاستراتيجي الايراني، توظيف قدراته القومية ضمن مشروعه السياسي ذي السمة الإسلامية الأممية؟.

### 2-1: جيو-ستراتيجياً الإسلام السياسي الإيراني:

يفترض أيَّ حديث حول إيران وعنها بعد نحو ثلاث وثلاثين سنة على الثورة الإسلامية، رفع مستوى النقاش إلى المقام الذي يَحتله هذا البلد، كمكان وازن ومؤثر في الإستراتيجيات الدولية. ولسوف تحملنا هذه الفرضية إلى الإشتغال على الجغرافية السياسية الإيرانية، بوصفها حقلاً حيوياً تُصنع فيه وحوله حقائق وتحولات مفصلية، في عالم الأفكار، كما في عالم السياسة والثقافة والإقتصاد واستراتيجيات الحرب والسلم.

5 - علي لاريجاني، برنامج إيران النووي: التحديات والحلول، محاضرة ألقيت في مركز الدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط، طهران،21-11-2005.

واذا كان لنا أن نستخدم مصطلح الجيو-ستراتيجيا في معرض بحثنا،فلأنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالطبيعة الخاصة للإسلام السياسي الايراني، اذ إنّ تبلور المصطلح يجيئ في السياق الطبيعي لحركة الفكر الثوري الديني الذي أسّس للثورة والجمهورية، وعلى هذا التأسيس فإنّه يدخل دخولاً بيّناً في الوضعية الراهنة لإيران، من حيث هي دولة / وأمّة - وإن ليس بالمعنى الكلاسيكي المتفق عليه لمفهوم الدولة/ أمة-، ذاك أنّها تتجاوز كونها جيوبوليتيكا تنحصر فعاليات القدرة فيها داخل قلعتها المغلقة، إذ أنها- بحكم تحولات عميقة، حصلت على صعيد شبه (القارة الآسيو-اوسطية)- وباتت شأناً أساسياً ومقرّراً من شؤون العالم.

إذا كانت إيران تتصرف على قاعدة كونها أحرزت بالفعل موقعيةجيو-ستراتيجية، فإنما تنطلق من ثقافة سياسية دينية ذات طابع وقائي ودفاعي، وهو ما يؤكد عليه القادة الإيرانيون في كل مناسبة، ليتصل الأمر فيها بالسجال الدائر حول أدوار بلدهم في الإقليم والعالم، لذلك فإن سعي إيران لامتلاك القوة لا يعني– بحسب هذا التأكيد- إضعاف دول إقليمية أخرى، أو تهديد أيَّ بلد، وامتلاك إيران للقوة له صلة- برأي قادتها- بالموهبة الطبيعية لدى الإيرانيين بطريقة جديدة كلياً، وهي طريقة إسلامية في الحياة، وبخاصة في منطق إيران الجيوبوليتيكيو الجيو-إقتصادي، وحسب هذا المنطق المختلف، فمن الممكن أن لا تتسم مفردات اللغة السياسية الإيرانية مع مفردات الولايات المتحدة على سبيل المثال، لكن مقاصدنا وغاياتنا- كما يرى هؤلاء-، هي خدمة الإيرانيين والتمسك بطموحاتهم وبسيادتهم الوطنية[6].

على أيِّ حال فإن الإحتدام في الفضاء الجيوستراتيجي، غالباً ما يتركز على تيسير تحقيق القرارات الإستراتيجية المتخذة، وإيران ليست بمنأى من هذا الفهم، سواء حين يتعلق الأمر بالجيولوجيا السياسية التي أطلقها ما سمي بـ(الربيع العربي)، أو بميادين (الحروب الباردة) في أفغانستان والعراق، وفلسطين ولبنان، ناهيك عن التدافع المفتوح حول البرنامج النووي.

لعلّ ما تفصح عنه حقائق التحولات السياسية والأمنية أنّ إيران بعد الثورة أصبحت ظاهرة جيو-إستراتيجية عابرة للأمداء، فقد نشأ من الآثار ما جعل المحيط الإقليمي مشبعاً بقابليات االتأثّر والتكيّف، وإن بدرجات متفاوتة مع البيئة الثورية الإيرانية الجديدة، ولنا أن نومئ في هذا الصدد الى الدلالات العميقة التي حملتها قمة عدم الإنحياز السادسة عشرة في طهران 2012.. فلقد ذهب الخبراء في تعليقاتهم الى وصف القمة، بأنّها لحظة الحضور الإيراني الفعّال في الدبلوماسية

6- الكسندر دوغين، أسس الجيوبوليتيكا، مستقبل روسيا الجيوبوليتيكي، ترجمة وتقديم عماد حاتم، دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى، بيروت،2004،ص286.

الدولية، وبأن طهران أمست عاملاً جاذباً في التعامل الإيجابي مع المتناقضات على النطاق الجيو-ستراتيجي.

إذا كانت جهة الإشكال الأساسية في السياسات الخارجية الإيرانية كامنة في التعقيد، الذي يحول دون إقامة استراتيجيات شراكة مع دول الإقليم، فضلاً عن العالم، فإنّ تعقيداً كهذا لم يتعدّ كونه حالة مؤقتة فرضتها طائفة من العوامل الداخلية والخارجية، فقد استطاعت إيران عن طريق الجمع المرن بين ثوابت الثورة، وتحولات الحراك الإقليمي والدولي، من مراكمة الشروط التي تمكنها من التحول الى منطقة جاذبية، في محيط يكتظ بمعادلات القوة ولعبة الاستقطاب.

**استطاعت إيران عن طريق الجمع المرن بين ثوابت الثورة، وتحولات الحراك الإقليمي والدولي**

ولقد ظهر كيف أفلحت سياسة إدارة التعقيد، وخصوصاً بعد منعطف الحادي عشر من أيلول 2001، في نقل الجيوبوليتيكا الإيرانية من طور الكمون والدفاع الذاتي، الى طورٍ من الدفاع الاستراتيجي سيكون له بالغ الأثر في الأمداء الدولية المباشرة، وما لذلك من تداعيات على النطاق العالمي.

فلئن كان التساؤل الذي ذهب إليه عدد من الخبراء حول صعوبة تمكُّن (الإسلام السياسي الإيراني)، على صوغ التحالفات الدولية، جائزاً في خلال العقدين الأولين من عمر الجمهورية، فإنه لم يعد كذلك بعد التحولات العميقة التي شهدها العالم والمنطقة في ختام القرن العشرين.

السمة المميّزة لهذا الطور المستحدث، هو تهافت النظرية القائلة بعدم قدرة إيران على عقد تحالفات وروابط تواصل مع الخارج توفّر لها الأحزمة الوقائية المطلوبة لأمنها القومي، ذلك أنّ اختبارات الحروب التي شُنَّت على دول الجوار الإيراني في أفغانستان والعراق 2003-2001، وما حصل استطراداً من حروب على لبنان وفلسطين 2009-2006...سوف تفصح عن زمن جديد، يفتح الباب واسعاً إزاء إعادة تشكيل أنظمة السياسة والأمن في شبه القارة الشرق أوسطية على نصابٍ غير مألوف.

ولنا أن نشير هنا الى أنّ استراتيجية الاحتواء التي مارستها إيران بعناية استثنائية في التعامل مع حروب المحافظين الأميركيين الجدد.. دفعت بها لتصير مؤثراً فاعلاً داخل شبكة واسعة من الصراعات وحقول التوتر في المنطقة.

ويمكن الذهاب الى أبعد من ذلك، ليتبيّن لنا قدرة إيران على الدخول في منفسحات من الشراكة الاستراتيجية تتعدى فضاء الإقليم (دول الجوار)، وتتصل بفضاء قاري أورو-آسيوي واسع النطاق، مثل هذه المنفسحات لا تقتصر ولادتها فقط على ما يقترضه منطق الجغرافيا السياسية، ومسائل الأمن القومي، والمصالح الاقتصادية المباشرة، وقواعد حسن الجوار، وإنما أيضاً وأساساً كحصيلة منطقية لما يختزنه الإسلام السياسي الإيراني من قابليات التواصل الايجابي مع فضاءات الإختلاف على النطاق الأممي.

**أن الإيرانيين يميزون أنفسهم عن الغرب وعن الشرق، وهم يفهمون الغرب على أنه «حضارة أوروبا العولمية**

وبحسب مطارحات الفكر الإستراتيجي، فإن إيران اليوم بلد فريد من نوعه، يؤدي في آسيا دور أوروبا الوسطى في الغرب، ومن الأمور التي يلاحظها كثيرون ممن يعاينون المشهد الايراني المعاصر أن الإيرانيين يميزون أنفسهم عن الغرب وعن الشرق، وهم يفهمون الغرب على أنه «حضارة أوروبا العولمية، الفضاء الذي ستصاغ فيه قواعد التوازن الدولي في القرن الحادي والعشرين.

والإسلام الإيراني– كما تقرر هذه المطارحات– قوة ديناميكية قادرة، ذات توجه معاد بشكل واضح للعولمة، ولديها تطلعات نحو ثورة إسلامية عالمية كونية، وفي المعنى الجيوبوليتيكي تبدو إيران دولة قارية، وتملك استراتيجياً وإقتصادياً وايديولوجياً، كل الفرص لتكون نواة المعسكر الاوراسي الكبير[7].

7 –المصدر السابق نفسه، المكان نفسه.

هل يعني مثل هذا التوصيف: أنّ إيران قطعت المسافة المطلوبة في التأثيرالاستراتيجي، ولا سيما لجهة بناء تحالفات جدية وراسخة، في المجالين الإقليمي والعالمي؟.

في سياق النقاش الدائر حول الشكل المفترض للنظام العالمي في بدايات القرن الحالي، يقترح عالم الجيوبوليتيكا الروسي ألكسندر دوغين حلفاً قارياً آسيوياً يسميه (الإمبراطورية الآسيوية)، وتشكل الجمهورية لإسلامية الإيرانية أحد أركانه الأساسية، ويرى أن سياسة هذه الإمبراطورية في الإتجاه الجنوبي، يجب أن تعتمد على حلف قاري راسخ مع القوة التي تتجاوب استراتيجياً وإيديولوجياً وثقافياً مع التوجه الأوراسي المعادي للأمركة، ومبدأ «العدو المشترك[8].

8 – المصدر السابق نفسه، ص289.

وفي تبريره لمقترحه هذا، يشير دوغين الى أن ثمة في جنوب الأوراسيا عدة تشكيلات جيوبولتيكية يمكنها من الناحية الترابية، أن تلعب دور القطب الجنوبي للإمبراطورية

الجديدة، وعلى العموم فإن المنطقة الإسلامية برأيه، هي واقع جيوبولتيكي صديق بالطبيعة للإمبراطورية الأوراسية، وذلك على عكس ما ذهب الاسلام السياسي التركي المستحدث، لأن التقليد الإسلامي أكثر تسييساً وتحديثاً من غالبية المذاهب الدينية الأوروبية الأخرى. وهو- أيَّ هذا التقليد- يعطي لنفسه حساباً رائعاً في استحالة الجمع بين الأمركة والدين من الناحية الروحية.ومن الأمور المثلى-كما يلاحظ دوغين- أن يكون ثمة عالم إسلامي متكامل، يمتد كمنطقة جنوبية على مجموع وطول الإمبراطورية الآسيوية في آسيا الوسطى حتى أفريقيا الغربية، وتكون موحدة من الناحية الدينية، ومستقرة سياسياً على مبدأ الوفاء للتقاليد والروح.

**الإمبراطورية الإسلامية في الجنوب، يمكن أن تغدو في المستقبل البعيد العنصر الأهم في الأوراسيا الجديدة**

ولهذا فإن الإمبراطورية الإسلامية في الجنوب، يمكن أن تغدو في المستقبل البعيد العنصر الأهم في الأوراسيا الجديدة، إلى جانب الإمبراطورية الأوروبية في الغرب، وإمبراطورية المحيط الهادي في الشرق والروسية في الوسط.

**أين تقع الجيو-ستراتيجيا الإيرانية تبعاً لأطروحة الأمبراطورية الآسيوية؟.**

من وجهة نظر «الثوابت الجيوبولتيكية» التي تقررها الرؤية المشار إليها، تتمتع إيران دون شك، بالأولوية في هذه المسألة، لأنها تستجيب لجمع المعايير الأوراسية.. فهي دولة قارية كبرى، ترتبط ارتباطاً شديداً بآسيا الصغرى، وهي معادية بصورة جذرية لأميركا، كما ترتكز في الوقت ذاته على الإتجاه السياسي- الإجتماعي (نصرة «**المستضعفين**» و«**المساكين**»)، وعلى خارطة الأرض تحتل إيران ذلك الموقع الذي يجعل إقامة محور موسكو-طهران، قادراً على حل عدداً ضخماً من المشاكل بالنسبة للإمبراطورية الجديدة.

وبدخول إيران قطباً جنوبياً في الإمبراطورية، يمكن لروسيا أن تصل على الفور إلى بلوغ الهدف الإستراتيجي، الذي ما انفكت تسير إليه (بطرق خاطئة) منذ مئات من السنين،- وهو الخروج إلى المياه الدافئة وهذا الأفق الإستراتيجي- غياب مثل هذا الخروج لدى روسيا- كان الورقة الرابحة الأهم في يد الجيوبولتيكا الأطلسية، منذ أيام إنجلترا الإستعمارية التي هيمنت كلية على آسيا والشرق، مستخدمة بالذات عامل انعدام وصول روسيا إلى الشواطئ الجنوبية للقارة. وجميع المحاولات الروسية للخروج إلى البحر الأبيض المتوسط عبر البوسفور والدردنيل، كانت

طموحاً إلى المشاركة في التنظيم السياسي للمناطق الشاطئية للأوراسيا، حيث ينفرد بالسيطرة هناك الإنكليز الذين كانوا يحبطون كافة محاولات التوسع الروسي، من خلال هيمنتهم على المنطقة الساحلية. غير أنه حتى ولو قُيِّض لروسيا أن تفلح في ذلك، فإن السيطرة الأطلسية على جبل طارق كانت ستظل دوماً عقبة في وجه العمليات البحرية الحقيقية الكبرى، وما كان لها أن تسمح لروسيا بتحطيم القوة الإنكليزية.

في الماضي، وكذلك الآن، بمقدور إيران وحدها، القريبة قارياً من روسيا والمشرفة مباشرة على المحيط الهندي، أن تكون الحل الجذري لهذه المعضلة الجيوبولتيكية الكبرى. وستكون الأوراسيا، وقد حققت الوصول إلى الشواطئ الإيرانية والقواعد الحربية- البحرية بالدرجة الأولى-، في مأمن تام من استراتيجية «حلقة الأناكوندا»، أيَّ من تحقيق الخطة الأطلسية التقليدية لـ «خنق» الآماد القارية لليابسة عبر احتلال المناطق الشاطئية على امتداد الأوراسيا، وبخاصة إلى الجنوب والغرب، وبحسب هذه الرؤية فإن محور موسكو- طهران سيخترق الخطة الأطلسية دفعة واحدة في أضعف نقاطها، ويفتح لروسيا آفاقاً لا حدود لها نحو الحصول على جسور جديدة داخل الأوراسيا وخارجها، وتلك هي النقطة الأكثر جوهرية[9].

**بمقدور إيران وحدها، القريبة قارياً من روسيا والمشرفة مباشرة على المحيط الهندي، أن تكون الحل الجذري لهذه المعضلة الجيوبولتيكية الكبرى**

9 – المصدر السابق نفسه، ص290.

### 1-3 : قاعدة السلام الإيراني (paxpersica)

لعل الوجه الأكثر أهمية في هذا التعيين الجيوبولتيكي لإيران، هو توفّر الإمكان التاريخي والواقعي لترسيخ منظومة استقرار واسعة النطاق، في خلال أداء مهمتها الجيو-ستراتيجية، وفي ما يبدو بوضوح أنّ القدرات الدفاعية الهائلة، وتحقيق الاكتفاء الذاتي، والتحالفات التي راحت ترسخ في فضاء الشرق الأوسط والمشرق العربي بصفة خاصة (لبنان- فلسطين- سوريا- العراق)، امتداداً الى الصين وروسيا و»دول البريكس»، ستمنح إيران موقعية الإسهام الفعال في صناعة قواعد جديدة للسلام والأمن الإقليميين.

فإذا كانت الحروب تقع غالباً في حالة انعدام الوزن، وعدم التكافؤ بين الأقوياء والضعفاء، فإنّ تحقيق التوازن سوف يؤدي منطقياً الى منع الحرب، أو على الأقل الى جعل خيار الحرب أمراً يدنو من المستحيل، وهو الشيئ الذي ينسحب على حالة

الإحتدام التي تعيشها الجغرافيات العربية والإسلامية، وهي تواجه الحروب الأميركية الاسرائيلية المستأنفة عليها.

هذا هو الواقع الذي يحمل الكثيرين من علماء الجغرافيا الاستراتيجية، على تشبيه إيران اليوم بأنها تشكل (آسيا الوسطى) ومحورها الفعال، مثل ما تشكل ألمانيا (أوروبا الوسطى) بكل دقّة، ذلك يعني أنّ بإمكان إيران أن تتولى إعادة التشكيل الجيوبوليتيكي لآسيا الوسطى تحت رايتها بالتحالف مع روسيا، كان هذا التصوّر افتراضياً، عندما طرح بعد انصرام عقد على نهاية الحرب الباردة، غير أنّ التحولات المدوّية التي عصفت بالنظام العالمي وانكفاء موجات الحرب الأميركية على المنطقة، سوف يتحول الى حقيقة واقعية مفتوحة على الحيوية والامتداد.

**أنّ التحولات المدوّية التي عصفت بالنظام العالمي وانكفاء موجات الحرب الأميركية على المنطقة، سوف يتحول الى حقيقة واقعية مفتوحة على الحيوية والامتداد**

لقد رأى الجيوبوليتيكي الروسي المعروف ألكسندر دوغين، بناءً على هذه الرؤية، أنّ على موسكو، كمركز للأوراسيا، أن تسلم لإيران، رسالة إقرار «السلام الإيراني PaxPersicaفي هذه المنطقة، وإقامة حلف جيوبولتيكي قادر على مواجهة التأثير الأطلسي في المنطقة بأسرها، وطبقاً لهذه الرؤية الإستشرافية، ستنهض إيران بهذه المهمة بطريقة أفضل بكثير مما يمكن أن ينهض به الروس، الذين لن يحلوا مشاكلهم الجيوبولتيكية في هذا المركز المعقد، إلا بالمؤازرة الإسراتيجية للجانب الإيراني، إلا أن الحديث هنا، وعلى نحو ما كان الأمر بالنسبة لألمانيا، لا ينبغي أن يدور حول إقامة الإمبراطورية الإيرانية، أو حول (أرْيَنة) آسيا الوسطى. بل ينبغي الحديث عن (إمبراطورية آسيا الوسطى)، التي يمكنها على أسس فيدرالية أن تقيم التكامل بين مختلف الشعوب والثقافات والأثنيات في حلف جيوبولتيكي جنوبي موحد، وتصوغ بذلك التشكيل الإسلامي المتجانس استراتيجياً والتعددي أثنياً وثقافياً، والمرتبط أوثق الإرتباط بمصالح كامل الإمبراطورية الأوراسية[10].

10 – المصدر السابق نفسه، ص292.

وفي مسألة محور موسكو- طهران تلعب المسألة الأرمنية دوراً مهمّاً، لأنها من الناحية التقليدية، تشكل مركز الإضطراب في ما وراء القوقاز، ولا بد من الإشارة إلى أن الأرمن- شعب آري يعي بشكل واضح طبيعته اليافثية، وقرابته من الشعوب الهندو- أوروبية وخاصة الآسيوية، من بينها- أي الإيرانيين والأكراد. والأرمن من جهة أخرى شعب مسيحي وتقليدهم المتعلق بالطبيعة الواحدة، ينتسب بالذات إلى السياق العام للكنيسة الشرقية (على الرغم من اعتراف الأرثوذكسية بها كتيار

هرطقة)، ويدركون بصورة بالغة الحيوية ارتباطهم الجيوبولتيكي بروسيا، ويشغل الأرمن أراض ذات أهمية استراتيجية بالغة، فعبر أرمينيا وأرتساخ يمتد الطريق من تركيا إلى اذربيجان فآسيا الوسطى، وفي محور موسكو- طهران تغدو يريفان بصفة آلية الحلقة الإستراتيجية الأهم، التي توثق بين روسيا وإيران توثيقاً إضافياً وتعزل تركيا.

وضمن المشروع المشترك موسكو- طهران سوف تحل بوتيرة سريعة مسألة كاراباخ، إذ إن المنطقة المميزة بأهميتها الإستراتيجية (وفي الحالة المعاكسة، أي باحتفاظ أذربيجان بتوجهها الموالي لتركيا، تخضع هذه «البلاد» للتقطيع بين إيران، روسيا وأرمينيا). والأمر نفسه تقريباً يتعلق بمناطق القوقاز الأخرى- الشيشان- أنجازيا، داغستان وغيرها، والتي ستبقى بؤراً للصراعات والإضطرابات بمجرد أن تتصادم فيها المصالح الجيوبولتيكية لتركيا الأطلسية مع روسيا الأوراسية. ثم أن إدخال الخط الجيوبولتيكي الإيراني في هذا المضمار، سيجرد المضمون فوراً من مظهرية الصدام بين «الإسلام والأرثوذكسية»، والذي يحاول عملاء تأثير الأطلسية، الأتراك (العلمانيون) والروس، إسقاطه على النزاع في هذه البقعة، ويسود السلام والتناغم.

**أن محور موسكو – طهران- على ما تنبني عليه فَرَضية الأمبراطورية الآسيوية، هو أساس المشروع الجيوبولتيكي الأوراسي**

هكذا يبدو أن محور موسكو – طهران- على ما تنبني عليه فَرَضية الأمبراطورية الآسيوية، هو أساس المشروع الجيوبولتيكي الأوراسي، والإسلام الإيراني هو الصورة الأفضل للإسلام، من أجل الدخول في حلف قاري، وهذه الصورة بالذات هي التي يجب أن تحظى بأفضلية الدعم من موسكو[11].

11 – راجع جون غيتون، الفكر والحرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1988، ص11.

### 4-1: الميتاستراتيجيا كمعادل للإسلام السياسي الايراني

أفلحت الاختبارات الايرانية على مدى أكثر من ثلاثة عقود أن تُبقي على «العروة الوثقى» بين روح الثورة ومقتضيات بناء الدولة،وهذه المفارقة التي ستدخل في ما يمكن أن نطلق عليه «**الميتا - استراتيجيا الإيرانية الجديدة**» سوف تكشف عن مصطلح يطابق خصوصية الاسلام السياسي في تجلياته النظرية والعملية، وسيأتي معنا بعد قليل كيف أنّ الميتاستراتيجيا هي (المعادل الذاتي) لإسلام سياسي له خصوصيته وفرادته، فهي بالنسبة إليه، وليد موضوعي وواقعي، ينمو، ويتطور، ويتكامل، ضمن سَيريَّة الالتقاء الحميم بين الايمان الديني، ومنظومات الأفكار،

والخطط التي تعكس المصالح السيادية العليا للأمة، وعلى هذا النحو من الالتقاء بين الغيبي والسياسي، تتأسس وظيفة الفكر في الحقل الميتاستراتيجي، وتتمكن القوى العاملة في ميدان الممارسة من إنشاء منطقة معرفية يمتزج فيها النظر السياسي بالتجربة الإيمانية.

من خلال الالتقاء بين مثلث الفكر، والعقيدة، والاستراتيجيات السياسية، أفلح الطور الميتا- ستراتيجي الإيراني الإسلامي الجديد، في الجمع بين عوامل القدرة ووحدة القرار، وتحقيق الإجماع القومي، وفي الممارسة السياسية التي أطلقها وسدّدها مثل هذا (الجمع)، وثمة عاملان يؤسسان لهذه الممارسة:

**أفلح الطور الميتا- ستراتيجي الإيراني الإسلامي الجديد، في الجمع بين عوامل القدرة ووحدة القرار**

**العامل الأول**: ويقوم على عقلانية توظيف الوقت.

**العامل الثاني**: ويقوم في المقابل وبالتوازي- على عقلانية الاعتصام بالمنطقة الوسطى.

وهنا لا نعني بـ «عقلانية الإعتدال»، تلك التي تقوم على نصاب درء الأخطار وحفظ المصالح، عبر إطلاق حبل المساومات وفق حسابات الربح والخسارة، وإنما على إخراج الذات من دائرة الضعف، ومراكمة القدرات تحقيقاً للتوازن الاستراتيجي مع الخصم.

هذان العاملان اللذان ترسّخا في تجربة الإسلام الإيراني، يتكاملان معاً في سيرية الممارسة الإجمالية للسياسات الجيو- استراتيجية بعد احتلال أفغانستان والعراق، وما ترتّب على ذلك من نشوء خطوط تماس مباشرة أمنية وعسكرية وسياسية مع الولايات المتحدة الأميركية.

**أن الميتا-ستراتيجيا الإيرانية، استطاعت القبض على عامل الزمن قبضاً مرناً، فلم تفصل بين دبلوماسية التفاصيل، واستراتيجيات الأمن القومي**

لعل قراءة داخلية معمقة لمؤديّات العاملين المذكورين سوف تحملنا الى ما يأتي:

- **مؤدىّ العامل الأول**: أن الميتا-ستراتيجيا الإيرانية، استطاعت القبض على عامل الزمن قبضاً مرناً، فلم تفصل بين دبلوماسية التفاصيل، واستراتيجيات الأمن القومي، بل هي راحت تقيم لكل تفصيل وزناً ما، سواء كان ذلك على خط الهجوم والتقدم، أو كان على خط التراجع والدفاع السلبي، فإن وظيفة الفكر كما يقال،

تتضاعف عندما تبلغ الأوضاع حافة الهاوية بين السلام والحرب، وفي النهاية فإن التمييز بين الوسائل المقبولة والممنوعة في الحرب يفترض حكمة متعالية، ذلك أن علم الأخلاق- كما يقول باسكال- يتغير تغيراً كبيراً وفق الإيمان بخلود الروح أو فنائها.

- **مؤدىّ العامل الثاني**: وهي تمكنها- (أي الميتا- ستراتيجيا)-من إنشاء منطقة معرفية يمتزج فيها النظر بالتجربة. ولقد أفاد مركز القرار والترشيد في ايران، من مخزون هائل من الاستهداءات القولية والعملية، في تكوين وترسيخ هذه المنطقة المعرفية: من التجربة النبوية الى التاريخ العريق للامبراطورية الايرانية الممتدة جذورها الى أكثر من خمسة آلاف عام، ناهيك عن تجارب الأمم الحديثة والمعاصرة، كان الإستراتيجيون يقولون: إن أضمن شكل من أشكال العمل والحكمة التي يمكن إدراكها وتصورها، وأكثرها فاعلية للانتصار على المدى الطويل، هو عمل الرجل الذي يقول الحقيقة من دون لفٍ أو دوران، أو قيود أو تحفظات، وأن على القائد أن يكون استراتيجياً وفيلسوفاً في الوقت نفسه، ولكن عليه إلا يضحي بالحقيقة على مذبح تسيير الأمور، ومن دون فائدة مجدية للمصلحة العامة، ذلك أن كل من اعتاد إخفاء الحقيقة بغية تسهيل العمل الفوري،إنتهى إلى فقدان قوة تفكيره وسلامته.

هنا يتمظهر التأسيس السياسي للميتا- ستراتيجيا الإسلامية الإيرانية، ويتحصَّل هذا –كما سنرى- من خلال اجتماع أركان القرار في وعاء واحد: الولي الفقيه، ومجلس الخبراء، ومجلس صيانة الدستور، ومجلس الشورى، والحكومة، ولسوف نجد في تنظيرات الفكر الاستراتيجي الإيراني ارتباطاً لا ينفصم بين الشريعة والسياسة، لكن شرط واجبية هذا الارتباط، إلا يؤدي في مجال الممارسة إلى الوقوع في داء الماكيافيليّة،**فالغاية وفق سَيْريّة هذا الحقل المعرفي السياسي المتحد بالغيب، لا تسوِّغ الوسيلة إذا كانت الوسيلة غير مطابقة لسموِّ الغاية ومشروعيتها**، في الميتا-ستراتيجيا الإسلامية الجديدة، ثمة مسعى إلى ضربٍ من توازن ومطابقة بين الغاية ووسائل تحقيق هذه الغاية، سواء تعلق الأمر بالسياسات الخارجية وخطوط التواصل والتفاصُل في الجيولوليتيكا الإقليمية والدولية، أو ما يتعلق بوسائل الحفاظ على الإسلام.

وإذاً، ما هي الخريطة الإجمالية للرؤية التي يمكن تأسيسها بناءً على ما تقدّم؟.

ربما وسعنا القول، إن المواجهة الأميركية الإيرانية تنتمي إلى مساحة مواجهة حضارية، ويجوز الكلام أيضاً على أنها مواجهة فكرية وايديولوجية وثقافية، بل

أكثر من هذا، فهي مواجهة يدخل فيها نمو المعرفة بكل أحيازها دخولاً بيّناً. ففي ميدان المواجهة هذا، تتدخل الأفكار في أبعادها ومقاصدها الثقافية والدينية في قلب المعادلات، وإعادة تشكيلها على نصاب آخر، ولئن كانت الميتا-ستراتيجيا الأميركية مقيّدة في الغالب بالفلسفة البراغماتية التي توظف المقدس والمتعالي لمصلحة الربح وحركة رأس المال، تظهر الميتا-ستراتيجيا الإسلامية من خلال نموذجها الإيراني في ما يشبه المعادلة المقلوبة، فالمقدس هنا هو محور الميتا-ستراتيجياومركزها، ولقد بدا بوضوح أن حضورية ولاية الفقيه في نظم الحراك الإجمالي للدولة والمجتمع، لا تني تعيد إنتاج الخمينية بامتداد لافت، سوى أن ما يمنح مزيّة استثنائية للميتا- إستراتيجيا عموماً بما هي حاصل عمليات التفعيل هذه، أنها سلاح لا متناه، لكن استخدام هذا السلاح بهذه الصفة لا يدل على أن الحرب التي تخاض بواسطته، هي حرب موت أو حياة لا رجعة عنها.

**الأهم في هذا السلاح اللاّمتناهي، أنه يستخدم من أجل بلوغ اللامتناهي في المواجهة**

الأهم في هذا السلاح اللاَّمتناهي، أنه يستخدم من أجل بلوغ اللامتناهي في المواجهة، أيّ إلى خلق الوقائع والموازين وخطوط التكافؤ المؤدية إلى تسوية، ليس بالضرورة أن تدرك تعيّناتها التفصيلية بصورة مسبقة.

وعلى ما يبيّن المفكرون في ميدان الاستراتيجيات العليا، أن الفكر بشكله المتكامل، لا يأخذ بالاعتبار الأسباب فقط، بل الغايات أيضاً، وهو لا يهتم فقط بالوسائل التي تخاض الحروب أو الثورات بواسطتها، ولكنه يهتم أيضاً بالسبب الذي نخوض الحرب من أجله، لذا فمن الخطأ التفكير بهذه الأمور عن طريق وضع أقواس حول المعضلات النهائية التي تشكل مسائل الغايات، ومن الواضح- كما يلاحظ هؤلاء- أن الحروب والثورات تنشأ في آخر المطاف من تفكير المحاربين، أو الثوار بالمعنى النهائي للإنسان، والحياة والموت، وما بعد الموت والله، ومن البديهي أن لا تكون ردود فعل الشعب المتطبع بالفكر اليهودي أو المسيحي أو الإسلامي، كردود فعل شعب ملحد يهتم بتنظيم الحياة الدنيوية وحسب، وفي النهاية، فإن التمييز بين الوسائل المقبولة والوسائل الممنوعة في الحرب، واستخدام المفاجأة، والخداع وخرق التعهدات، كل هذا يفترض- كما يقول الإستراتيجي الفرنسي جون غيتون- فلسفة لما وراء الطبيعة[12].

12 – حسن رحيم بور أرغدي، الديمقراطية الدينية في المثال الإيراني، الشمس،19 كانون الثاني2009.

هكذا بدت الرؤية الإيرانية في تعاطيها مع الحملة الغربية / الأميركية حيال مشروعها النووي السلمي، متسقة مع الرؤية الإجمالية لموقعية الميتا-ستراتيجيا المفترضة في تنظيرات المشروع الحضاري الإيراني الإسلامي العام.

### 1-5: أطروحة الديمقراطية الدينية

في ايران اليوم يشهد ميدان تحريك سؤال ما بعد الحداثة نقاشاً واسعاً، يتمحور حول ما يسميه المفكرون بـ (**الديمقراطية الدينية**)، ومنهم من ذهب إلى التساؤل عن الكيفية التي استطاع المشروع الإيراني الإسلامي من خلالها، التأثير في منطق النظام الدولي الآحادي، ووضع التحدّيات إزاء الفلسفة السياسية الغربية ونموذجها المهيمن في هذا المجال؟.

يبيِّن كثيرون من المثقفين الإيرانيين، أن فكرة (**الديموقراطية الدينية**)، أو ما يصطلح عليها بـ (**الديمقراطية الإسلامية**)، ومسألة التوفيق بين «**الجمهورية**» و«**الإسلامية**» شكلتا معاً مشروعاً جديداً، يساهم في خلط الأوراق ضمن دائرة التصنيف التقليدي المتّبع في عالم الفلسفة السياسية.

الجانب المهمّ في الفلسفة السياسية المعاصرة، المشروع الإسلامي الحديث الذي طرحه الإمام الخميني، هو تفكيك مفهوم المشروعية من خلال تقسيم حق الحاكمية إلى قسمين: مساو وغير مساو، بين الله والشعب. وبعبارة أخرى الحيلولة دون وضع مفهومي (الجمهورية) و(الإسلامية) في موازاة بعضهما، حتى لا يتم اللجوء بعد ذلك إلى عقد نوع من المصالحة الاضطرارية والبراغماتية أو الواقعية بينهما، بل ينبغي عَّد حق الشعب هو فرع منبثق عن حق الله، وأنّ الجمهورية قالب وإطار لإعمال حاكمية الله وتنجيزها، على نحو لا يمكن معه تفريغ مفهومي الجمهورية والديموقراطية من مضامينهما وأهدافهما الإسلامية، أو فصلهما عن المشروعية الدينية، حتى لا يصار بعد ذلك إلى تصوير الأمر وكأنّ ثمّة مواجهة بين هذين المفهومين وبين الدين.

**ينبغي عّد حق الشعب هو فرع منبثق عن حق الله، وأنّ الجمهورية قالب وإطار لإعمال حاكمية الله وتنجيزها**

الديموقراطية الإسلامية – بسحب هذا التنظير- تنطوي على المزايا الإيجابية التي تحملها الديموقراطية، من دون أن تبتلى بالأمراض التي ابتليت بها الديموقراطية الغربية، وهذه المزايا هي: حقّ الانتخاب للشعب، الرقابة على الحكّام، الأخذ بنظر الاعتبار رضا العامة، القبول بمبدأ الانتقال السلمي غير العنيف للسلطة[13].

13 - life primordial in modernity mineaposi 1996 pp. 139157-

في المقابل الغربي هناك من لا ينفك، يرى التجربة الإسلامية الإيرانية بوصف كونها تنتمي إلى الوجه السلبي للظاهرة الأصولية الإسلامية المعاصرة. لكن كثيرين من المفكرين الغربيين المعاصرين لا يُنظرون إلى أصولية العالم الإسلامي، والتي تندرج الثورة ودولة الثورة في إيران في طليعتها، على أنها مجرد تقليد موروث من الماضي، وإنما هي حالة متحركة وفاعلة في صميم الزمن العالمي الجديد، وهي بهذه المنزلة ظاهرة تنتمي إلى ما بعد الحداثة، كما يقول المفكر الإنكليزي كورتز، ذلك أنها رد الفعل الأيديولوجي الحتمي على إخفاق عملية التحديث الغربية[14].

**هي حالة متحركة وفاعلة في صميم الزمن العالمي الجديد، وهـي بهذه المنزلة ظاهرة تنتمي إلى ما بعد الحداثة**

14 - راجع: أنطونيونيغري ومايكل هاردت، الأمبراطورية، مكتبة العبيكان، الرياض، ص229.

في الغرب اليوم ثمة من يخالف ما يذهب إليه التوظيف الأيديولوجي، الذي يحكم على الإسلام السياسي بأصنافه المختلفة (**الأصولي، والسلفي، والاعتدالي**)، بأنه إسلام معادٍ للحداثة والعصر والمستقبل.

في مقابل هذا التوصيف السلبي للثورة الإسلامية في إيران وللإسلام عموماً، أو لما يمكن تسميته بـ (**إسلام الميدان**)، ثمة من النخب في الغرب من يرى الصورة بطريقة مغايرة، وتبلغ هذه النظرة مستوى يفضي الى أن من غير الممكن أن يتم فهم مشروع الأصوليات، بوصفه مشروعاً ينتمي إلى ما قبل الحداثة، بل باعتباره مشروعاً عائداً لما بعد الحداثة، ويلاحظ أصحاب هذه الرؤية أنه لا بد من رؤية (**ما بعد حداثية الأصولية**)، من خلال رفضها للحداثة لجهة كون هذا الرفض سلاحاً ضد الهيمنة اليورو- أميركية، ففي سياق التقاليد الإسلامية، تُعد الأصولية حالة (**ما بعد حداثية**) بمقدار ما ترفض تراث الحداثة الإسلامية، الذي كانت الحداثة بالنسبة إليه ذوباناً مبالغاً به في البوتقة اليورو– أميركية، أو خضوعاً كاملاً لها، بل أن ثمة من يقول كلاماً تبدو معادلته مثيرة للإشكال والتأمل حين يقرر، أنه إذا كانت الحداثة تعني السعي لاكتساب تعليم الغرب وتكنولوجيته في خلال الإندفاعة الأولى، من مرحلة ما بعد الكولونيالية(**الاستعمار التقليدي**)، فإن من شأن ما بعد الحداثة أن يعني عودة إلى القيم الإسلامية التقليدية ورفضاً للحداثة.

لذا فمن المؤكد أن شرائح قوية من المسلمين كانت (**معادية للغرب**)، بمعنى من المعاني منذ بدايات الإستعمار، غير أن ما هو جديد في صحوة الأصولية الراهنة ليس في الحقيقة، إلا رفض القوى المنبثقة في ظل النظام الإمبراطوري الجديد، ونستطيع تبعاً لهذا المنظور، أن نعتبر الثورة الإيرانية هي ثورة حداثة بمقدار ما كانت أولى ثورات ما بعد الحداثة[15].

15 - خليل إينالجيك، تاريخ الدولة العثمانية من النشوء الى الإنحدار، ترجمة محمد أرناؤوط، دار المدار الإسلامي، بيروت،2002، ص6.

يكاد يكون ثمة اجماع بين المفكرين الايرانيين على تنوعهم الفكري، أنّ بلادهم الآن إزاء منعطف حضاري كبير، ويبيّنون أنهم في مستهل اللحظة التي تحتدم فيها طموحاتهم الحضارية مع طموحات الغرب، لذا **فإن السعي إلى خرق جدار التأخر، يشكل أحد العناوين الكبرى لاحتدام الحضارات والهويات**، وهو احتدام لم يعد مجرد أطروحة تهيم في فضاء التجريد، وإنّما هي مقولة واقعية أخذت تحفر مسارها الفعلي في تضاعيف العقود المقبلة من القرن العالمي الجديد.

والآن، لننتقل الى الضفة الثانية من هذا البحث لنطل على تجربة الاسلام السياسي في تركيا الحديثة.

## ماهية وهويّة الإسلام السياسي التركي

المفارقة الكبرى في التجربة التاريخية التركية، إنّ ما فعله أتاتورك بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية، كان أقرب الى التصفية الشاملة لمنجزات الإسلام السياسي العثماني على امتداد خمسة قرون، وخلافاً للأسرة البهلوية التي دأبت على توظيف الدين في سياق ترسيخ وتجديد «لاهوتها السياسي التاريخي»، مضت علمانية أتاتورك الى القطيعة الصارمة مع إسلامية العثمانيين، التي بلغت مداها الأقصى مع السلطان سليمان القانوني، لمّا نصّب نفسه (خليفة الله في الأرض)، واهتم شخصياً بدراسة الفقه الإسلامي، وكلّف أبا السعود أفندي (-1490 1574م)، وضع قوانين مدنية للدولة لا تتعارض مع الشريعة.

**ربما كانت حقبة سليمان القانوني، التجلي التاريخي الأكثر إفصاحاً عن التسييس الديني**، حيث شكلت ذروة التعبير عن الشخصية الايديولوجية للأمبراطورية العثمانية، في تلكم الحقبة ارتفع منسوب إستخدام الدين في الطموحات التوسعية للإمبراطورية، الى الدرجة التي أصبح فيها هذا الإستخدام محفوراً بعمق في ثقافتها التاريخية، قد يكون من المفيد في هذا الصدد، الإشارة الى نقشٍ حُفِرَ في قلعة بندر(bender) سنة 1538 ويسجل فيه السلطان سليمان ما وصل إليه من قوة واقتدار بإسم الإسلام:

(أنا عبد الله وسلطان هذا العالم، ورأس ملّة المسلمين بفضل الله عليّ، قدرة الله والسُنّة المُعظّمة لمحمد هي التي ترشدني، أنا سليمان الذي يذكر اسمي في الخطبة بمكة والمدينة، في بغداد أنا الشاه، وفي بيزنطة أنا القيصر، وفي مصر أنا السلطان، أُرسلُ سفني في مياه أوروبا والمغرب والهند، أنا السلطان الذي حاز

على تاج وعرش هنغاريا، وحوّل سكانها الى رعية مطيعة، تجرأ القائد بترو على التمرد ضدي، ولكني دستُه بحوافر حصاني وأخذت بلاده مولدافيا)[15].

**1-2: إسلام سياسي بعقل علماني صارم**

لم يبقَ للذين خبروا الصورة التركية بهندستها السوسيو-ثقافية الحديثة، سوى الخلوص الى النتيجة المنطقية التالية: لقد أدت القطيعة الحادة بين تركيا الحديثة ووالدتها الشرعية الإمبراطورية العثمانية، الى صدع هائل في الصورة أفقدها سماتها وبدّد هويتها، حتى أثّمن علماء الجيو-ستراتيجيا، من رأى أن تركيا كدولة، ظهرت في المكان الذي خلا بعد الإمبراطورية العثمانية، ولكنها لم تكن إمتداداً له، ذلك يعني منطقياً أن قطيعة حادة حصلت بين السلطنة والدولة الجديدة، ومن أبرز سماتها: اقصاء الإسلام السياسي كأطروحة للحكم وحلول سلطة سياسية ذات ثقافة برانية، راحت تتدفّق على بلاد الأناضول بفعل الصعود المدوّي لإمبرياليات الحداثة الغربية في مستهل القرن العشرين، وهكذا جرت التحولات على نحو تناقضي انتباذي بين الإسلامية العثمانية والعلمانية الاتاتوركية، إذ بدلاً من البنية الإسلامية الإمبراطورية المتعددة المراكز والكثيرة القومية، أقام مصطفى كمال أتاتورك الصيغة الشرقية لمقولة الدولة/الأمة (Etat-Nation)، ذات البناء العلماني– الإلحادي الفج والقومي الضيق.

**من الناحية الواقعية، تمثل تركيا كعضو في الناتو- المخفر الأمامي للأطلسية والعولمة**

لقد تحولت تركيا بسبب من هذا الإجراء التاريخي، الى كونها الدولة الأولى في الشرق التي تقطع الصّلات مع تقاليدها الروحية والدينية والجيوبوليكية، إما من الناحية الواقعية، تمثل تركيا كعضو في الناتو- المخفر الأمامي للأطلسية والعولمة-، وهو ما يسميه عالم الجيوبوليتيكا الروسي الكسندر دوغين بـ(النطاق الصحي) بين الشرق الآسيوي والعالم العربي، والأنموذج الجيوبوليتيكي الذي تقدمه تركيا هو التكامل مع الغرب والحضارة العولمية الإلحادية. ولكن بما أن تركيا نفسها– الطامحة الى الدخول في أوروبا– لا تزال تشكل (المستعمرة السياسية الإيديولوجية) للولايات المتحدة– فإن معرفة موقعيتها يعني بالنسبة لبلدان الجوار تكاملاً مع المشروع العولمي، وتشكيل (العزقة الاستعمارية) بين كتلة أوراسياالقاربة الشرقية (إيران والصين والهند)، وبين العالم العربي الذي يهدد بالإنفجار ويتطلع دوماً الى التخلص من القيادة العولمية[16].

16 - الكسندر دوغين، أسس الجيوبوليتيكا، مصدر سابق ص492.

ومن مفارقات (الدين السياسي التركي): أن الأتراك العثمانيين أنفسهم أخذوا منذ البداية بدهشة العلمنة، ربما يعود ذلك الى احتكاكهم بتحولات الحداثة الأوروبية، وكذلك بفعل جدليات الإحتدام والتواصل مع تلك التحولات.

وقد أظهر العثمانيون في عهد السلطانين محمد الفاتح وسليمان القانوني، ميلاً للإبتعاد عن حكم الشريعة الإسلامية، ثم توصلوا بعد ذلك الى استنتاج مفاده أن الإسلام غير قادر على التأقلم مع الظروف المتغيرة، وفي وقت بذلت فيه دول إسلامية أخرى جهوداً لإثبات أن الإسلام يمتلك قابلية كبيرة للتكيّف مع الظروف المتغيرة.

ولمّا أقام الأتراك جمهوريتهم عام 1923، اتّخذوا خطوة كبيرة في هذا الإتجاه، حيث اختاروا لها نظاماً علمانياً بكل ما تحمله الكلمة من معنى، وقرروا استبدال النظام العثماني الإسلامي بالنظام الجمهوري العلماني، وقد عبّر عن هذا التحول البروفسور (كمال كاربت) بالقول: **إن الهدف النهائي لما يسمى بالثورة الثقافية في تركيا، هو خلق الإنسان التركي الذي يفكر بشكل منطقي**،فقد انشغل مؤسسو الجمهورية التركية بكيفية استثمار الأتراك لمجمل طاقاتهم وقدراتهم، وعدم التحول والارتماء في أحضان الدين، فأيّ دور كان على الإسلام أن يؤديه في مثل تلك الظروف؟ وبحسب مؤسسي الجمهورية التركية، فإن الإسلام بالنسبة إليهم يجب أن يشكل منظومة عقائدية وقومية على المستوى الفردي فقط، ولا يجب أن يصبح مرجعية لرؤية أو مبادئ أو مجموعة مفاهيم متجلية على المستوى السياسي[17].

**الإسلام بالنسبة إليهم يجب أن يشكل منظومة عقائدية وقومية على المستوى الفردي فقط**

17 - ميتين هيبر، المصالحة بين الإسلام والديمقراطية: حالة حزب العدالة والتنمية التركية، مجلة محاور استراتيجية، نيسان– أيار، بيروت 2005.

وعلى الرغم من جاذبية الخطاب الديني وقوّته بين الأحزاب الحديثة ذات الايديولوجية الإسلامية (حزب النظام القومي وحزب الفضيلة وحزب الرفاه وأخيراً حزب العدالة والتنمية)، إلا أنها رسمت لنفسها خطاً أحمر لجهة عدم تجاوز (قدسية) النظام الجمهوري ودستور 1923. لقد استمرت تركيا الجمهورية في تنفيذ مشروعها العلماني، من قبل أن تسمح للإسلام بأن يؤدي دوراً مؤثراً في سياساتها، وأصبح من الصعب– في ضوء ذلك– على الأحزاب الإسلامية أن تستعيد لنفسها استراتيجية (الرجل الواحد) خلال الإنتخابات لتسلّم السلطة، ومحاولة إقامة دولة على خلفية إسلامية، فالمقترعون الأتراك لم يصوتوا– لا في الماضي ولا في الحاضر– لأيَّ حزب، ولم ينتخبوه لكونه حزباً دينياً إسلامياً، ولا بد من الاشارة إلى أن تركيا سمحت

للإسلام بأداء دور في الحياة السياسية، من أجل أن يحققالمصالحة مع الديمقراطية، ذلك يعني أن يتوصّل الجميع الى استنتاج مفاده، أنه لا وجود لنظام أفضل من النظام الديمقراطي.

واللافت أنه على الرغم من الصعود البيّن للحركة الاسلامية التركية، فقد ظلت فكرة إقامة الدولة على أسس إسلامية، فكرة «معزولة» عن بنية الخطاب السياسي، الذي لم يجد له ترجمة عملية في الواقع.

**فقد استعاض حزب العدالة والتنمية من خلال زعامة أردوغان عن الاسلام السياسي، بتصعيد النزعة القومية التركية وإعادة إنتاجها**

حتى أردوغان نفسه، الذي أفصح عن الحد الأقصى من الايديولوجيا الإسلامية، بقي على حذره حيال المسّ بالنظام العلماني، بل وتعامل معه كـ(لاهوت سياسي) لاينبغي إلحاق الأذى بقدسيته، وبهذا المعنى فقد استعاض حزب العدالة والتنمية من خلال زعامة أردوغان عن الاسلام السياسي، بتصعيد النزعة القومية التركية وإعادة إنتاجها، تحت ظلال المنظومة التاريخية لعلمانية أتاتورك.

لعلّ إحدى النقاط التي توقّف عندها أردوغان وتعكس طبيعة تفكيره، هي أنّ المؤمن الحقيقي–كما يقول- لا يجوز له أن يلحق الأذى بالآخرين، مهما كان إعتقادهم أو دينهم، فقد قال مرة:إيماني بالإسلام كعقيدة هو إيمان على الصعيد الفردي، أما اهتمامي على الصعيد السياسي، فهو تكريس الدستور والمبادئ والديمقراطية.

وفي التحليل النهائي، فإن أردوغان، يتخذ من الإسلام ومن الديمقراطية وسائل أو أدوات، لتأكيد السعادة والرفاه لشعبه، ولذلك راح يحتفظ بمسافة بيّنة تنأى به من تهمة الاسلام السياسي، وعلى أيّ حال، فإن الفجوة مع العلمانيين لا تعني أردوغان على الإطلاق، فقد اتّهموه دائماً، بأنه يسعى الى تقوية الإسلام السياسي، وأنه يختبئ خلف نواياه الحقيقية وينتظر الظروف الملائمة للإنقضاض عليهم، ومن أجل إقناع العلمانيين بأنه لا يطمح الى دولة إسلامية، **لم يكتف أردوغان بالابتعاد عن القاموس اللفظي في الخطاب الإسلامي، وإنما مضى الى عدم استخدام التقويم الهجري الإسلامي**،ومثل هذا الأمر، يُعد في رأي عدد من المفكرين الأتراك من أكثر التغيرات أهمية في شخصية أردوغان مقارنة بالماضي،

عندما كان يستخدم التقويم الإسلامي أثناء مناقشة القضايا الإسلامية والعلمانية على السواء[18].

18 – المصدر نفسه.

من النخب التركية التي اختبرت رحلة (الأسلمة المستحدثة)، من ينبري إلى اجراء محاكمة نقدية لتجربة الاسلام السياسي، من خلال النموذج الذي يقدّمه حزب العدالة والتنمية. وهذا النموذج–حسب تصور هؤلاء- ينطوي على اضطراب، حين يريد صانعوه أن يوائموا بين اعتقادهم الفردي، وهم في موقع القرار وبين شروط قيادة الدولة وإدارة مؤسساتها، في المقدّمات التي يلاحظها نقّاد الإسلام السياسي المستحدث، أنّ الإسلاميين الأتراك الذين نظموا أنفسهم سياسياً منذ أواخر الستينات، راحوا يتخلّون عن نموذجهم الإسلامي الخاص لصالح النموذج الديمقراطي الغربي، ولم يفعلوا ذلك لأنهم تخلّوا عن معتقدهم، ولا لأنهم لم يعودوا يطمحون لمجتمع إسلامي، لقد فعلوا ذلك لأنهم مرّوا بعملية دراسة للأفكار والخبرات، أتضح من خلالها أنه بدون الأساس المدني، أي الفصل بين شؤون العقيدة وشؤون السياسة والحياة العامة، لا يمكن تأسيس مجتمع ديمقراطي.

وبالطبع، لم يكن ذلك بالقرار السهل-كما يضيف هؤلاء النقّاد-، فكل المسلمين يؤمنون أن القرآن هو منهاجهم في الحياة، لكنه لم يعد منهاجاً عند سنّ أو إلغاء القوانين في تركيا، وهذا الشيء يبدو للوهلة الأولى متناقضاً، إذ ماذا يحدث إذاً عندما يتصرف المسلمون في حياتهم الخاصة وفقاً لنهج القرآن، لكنهم لا يستطيعون الإعلان عن ذلك في المجال العام، ولا يتمكنون من التطبيق السياسي لهذا النهج، بل يحولونه الى مجموعة الى قيم تحدد سياستهم؟. هذا بالضبط ما يفعله سياسيو حزب العدالة والتنمية، وأولهم رئيس الحزب ورئيس الوزراء رجب طيب أوردوغان، مع ذلك لا يستلهم كل أعضاء حزب العدالة والتنمية المبادئ القرآنية في سياستهم، فهذه المبادئ توافق عليها المجتمع التركي منذ زمن بعيد، وتكون سارية طالما أنها لا تتعارض مع المبادئ العامة لحقوق الإنسان والكرامة الإنسانية والمساواة بين الرجل والمرأة، باختصار عندما لا تخالف مجموعة القيم التي كانت ثمرة للتنوير وترعرعت في حضنها الديمقراطية الغربية.[19]

19 – ظافر شينوجاك، هل تعدّ تركيا قدوة للعالم العربي، مجلة فكر وفن، العدد(97)،2012.

على أنّ النقطة التي تحظى بعناية المفكرين وعلماء الإجتماع الأتراك، هي حديثهم عن حالة الضجر من الايديولوجيا. فالطريق التركي الذي يجمع بين التراث الفكري والعقائدي الإسلامي وقيم المجتمع المدني، هو-كما يلاحظ كثيرون من هؤلاء- نتاج عملية توعية مستمرة منذ أكثر من قرن، حيث تلقّاها ويتلقاها المواطنون عبر

سياسة تعليمية مبنية ايديولوجياً على أسس التنوير. ذاك أنّ غالبية مسلمي تركيا يؤمنون بمدنية الدولة، ولكنهم يرون في علمانية الدولة الكمالية المفروضة من أعلى، شكلاً شديد المغالاة. ثم يمضي أصحاب هذا الرأي الى ما هو أبعد من ذلك، حيث يقررون أن تركيا أصبحت بلداً يسأم الإيديولوجيا. وبناءً على ذلك يقولون أنه لا توجد أغلبية بين الشعب التركي تؤيد إحلال الإيديولوجية الدينية محل العلمانية، ثم إنهم ينتهون الى تصور مؤداه أنّ تصحيح العلمانية الصارمة التي تريد حظر كل المظاهر الدينية من الحياة العامة، عبر مجتمع ديمقراطي يؤمن بالإعتقاد الفردي، ولا يمكن أن يوجد فيه تعارضات كبيرة بين القرآن ودستور الدولة، سوف يقضي على هذا الصدام الثقافي بين التراث والحداثة، وبالتالي بين العالم الإسلامي والغرب [20].

20 - المصدر نفسه.

لا تتوقف النعوت التي تطال مزايا الاسلام السياسي المعاصر في تركيا عند هذه الحدود، وثمة من المسؤولين والخبراء من يذهب الى أوصاف متعددة لموقعية تركيا وهويتها الجيو-ثقافية والاستراتيجية. وهو ما يعكس اضطراباً في الرؤية لدى هؤلاء، يعود الى لحظة الفصام التاريخي، التي نشأت مع قيام الدولة الحديثة على يد أتاتوك في العام 1923، وذلك ما لوحظعلى نحو خاص، عندما أصدر وزير الخارجية التركية أحمد داوود أوغلو كتابه المثير للجدل (العمق الاستراتيجي- موقع تركيا ودورها في الساحة الدولية)، فللوهلة الأولى وجد فيه من قرأه ما يبعث على الرجاء، بأن عقلاً جديداً حلَّ على الأتراك في مستهل القرن الواحد والعشرين.

ورأى داوود أوغلو في كتابه أنّ الوصف الذي يتناول تركيا، على أنها (دولة قومية حديثة ظهرت على المسرح التاريخي في القرن العشرين)، يحتوي على عناصر وصف صحيحة، لكنه يرى في المقابل أنه من أجل تشكيل أرضية لإطار توضيحي لهذا الوصف المذكور، لا بد من الإجابة على السؤال التالي:

(لماذا وجدت تركيا نفسها إزاء مشاكل شاملة في علاقاتها الدولية، أكثر من أيَّ دولة قومية حديثة أخرى، ظهرت على الساحة التاريخية في القرن العشرين؟). ومن هنا، فإن من الصعب الوصول الى نتائج توضيحية تتعلق بوضع تركيا في الساحة الدولية، وتأثير هذا الوضع على ساحات الأزمات، كل منها على حدة، دون تقديم أوصاف مناسبة عن تركيا، تميزها عن دول أخرى من العالم، مثل رومانيا والفلبين والبرازيل والمغرب، مثلاً.

ومن الواضح أنه من الممكن إضافة أبعاد جديدة للتعريف المذكور آنفاً، فعند وصفنا تركيا على أنها (دولة قومية حديثة)، قامت على ميراث الدولة العثمانية، إحدى الإمبراطوريات التاريخية الثماني (بريطانيا وروسياوالنمسا وهنغاريا وفرنسا وألمانيا والصين واليابان) ذات القوميات المتعددة، والتي خضعت لسيطرتها مناطق أورو-آسيوية، نكون قد قدمنا وصفاً يحتوي معياراً تاريخياً يميز تركيا عن عدة دول تشبهها، ويشكل في الوقت نفسه أرضية للأطر التوضيحية في هذا المجال، وكذلك، عندما نقول بأن «تركيا هي دولة قومية حديثة، تقع في ساحة التأثير المتبادل لمجموعة العناصر الجيوسياسية الأساسية الموجودة في القارة «**الأساسية للعالم**» (Main Continent)، نكون قد قدمنا وصفاً يفتح المجال إزاء بعد توضيحي يميز هذه الدولة عن غيرها من الدول. ونلحظ أن الوصف الأول من الوصفين الأخيرين، يجلب معه مفاهيم جيوثقافية وتاريخية، أما الوصف الثاني فيجلب معه مفاهيم جيوسياسية.

في مقابل ذلك، فإن الوضع الدولي الديناميكي لمرحلة ما بعد الحرب الباردة، الذي سمح بتنشيط العوامل الجيوسياسية والجيو اقتصادية والجيو ثقافية، قد فتح المجال إزاء تأثيرات العمقين التاريخي والجغرافي لتطفو على سطح المجالات الاستراتيجية، وفي نقلات مفاجئة وسريعة، ومن الأمثلة على ذلك التحول السريع من حالة الاستقرار التي كانت سائدة في البلقان في مرحلة الحرب الباردة الى حالة عسيرة من الغموض والفوضى والاقتتال بعد فترة زمنية قصيرة.

وسواء أكانت تركيا في مركز هذه التحولات الديناميكية أم طرفها، فإنها- بحسب صاحب كتاب «العمق الإستراتيجي»- ستكون بالتأكيد في موقع التأثير في العديد من جوانبها.

غير أن **التخبّط الفكري الذي تشهده تركيا عل مستوى صانعي القرار السياسي، أو على مستوى المفكرين والمثقفين، فهو ناجم-برأيه- عن تأثير كل ما نتج عن كل من البناءين الديناميكيين، المحلي والدولي**، وبالتالي من التعامل مع هذين البنائين كمظاهر فوضوية، بدون النفاذ الى أبعاد العمق التاريخي والجغرافي.

ويمكن القول إن المجتمعات التي توجد في أوساط دولية ديناميكية، والتي تعيش في مرحلة تغير ديناميكية داخلية أيضاً، تستند الى ثلاثة بدائل مختلفة:

**البديل الأول**: تقوم على تبنّي موقف جامد يحد من ديناميكيتها، ويؤجل كافة احتياجاتها من التوضيحات، حتى يصل النظام الدولي الى حالة من الاستقرار، سيختار المجتمع هذا الطريق إذا لم يمتلك الثقة في قدرته على توجيه ديناميكيته، ويخاف من تقدمه في هذا الإتجاه، فيلجأ الى ترك نفسه داخل توضيحات وبيانات جامدة.

**البديل الثاني**: وتستند الى انسياق المجتمع في مجرى الديناميكية الدولية، من دون أن يقيّم عناصر القوة التي تنطلق منها ديناميكيته، إن هذا التوجه ناجم عن وجهة نظر تعاني من صعوبة في معرفة الذات كقوة فاعلة في مجرى التاريخ، ومن خلال رؤية التاريخ كنهر جار، تنظر الى مركز القوة الدولية باعتباره العنصر المؤثر الذي يوجه مجرى هذا النهر، وترى ذاتها كأي عنصر غير مؤثر يضطر للإنسياق في مجرى هذا النهر.

**يقرر داوود أوغلو: أنّ تركيا تقف إزاء مفترق طرق مهم في تاريخها**

**البديل الثالث**: وتتعلق بالمجتمع الذي يبذل الجهود من أجل تحويل قواه الكامنة، الى مقاييس قوة في بوتقة الديناميكية الدولية، ويمكن أن يكون هذا الخيار الذي اختاره المجتمع، ناجماً عن وجهات نظر، تستطيع رسم وتوضيح وفهم آلية ومجرى مصادر كلا الديناميكيتين الدولية والذاتية.

في هذا الإطار يقرر داوود أوغلو: أنّ تركيا تقف إزاء مفترق طرق مهم في تاريخها، وفي حال ما إذا استطاعت تحقيق تكامل بين عمقها التاريخي والجغرافي، مع تخطيط استرتيجي حقيقي، ستتاح لها فرصة أكبر من أجل التأثير في هذه الديناميكية المزدوجة الأقطاب، من أجل أن تتحول الى قوة تستطيع أن تحقق نقلة نوعية[21].

21 - أحمد داوود أوغلو، العمق الاستراتيجي: موقع تركيا ودورها في الساحة الدولية، ترجمة محمد جابر ثلجي وطارق عبد الجليل، الدار العربية للعلوم، بيروت 2010، ص28.

### 2-2: إسلام سياسي مستحدث

الى أي حد ستفصح التجربة عن التلاؤم بين التنظير الفكري السياسي، الذي قدّمه داوود أوغلو وحديثه عن الامتداد الجيوستراتيجي لتركيا، على وفق نظرية «**تصفير المشاكل**»؟.

ليس من شك، أن بلوغ حزب العدالة والتنمية السلطة عام 2002، كان فاصلاً أساسياً بين مرحلتين، فقد انتقلت من كونها لاعباً اقليمياً من داخل محورالغرب والأطلسي، إلى لاعب شرق أوسطي، تريد أن تؤسس لنفسها موقعية لا تخالف انتماءها الأطلسي، لكنها تتيح لها التعبيرعن البعد الإيديولوجي لحزب العدالة والتنمية.

لكن، خلافاً للتنظير والآمال المجردة، فقد جاء الأداء الاستراتيجي التركي، ليستعيد الطموحات القومية الصارمة للعلمانية، وفي مقابل هذا بدت مقولة (الاسلام السياسي)، وكأنها جواز مرور مستتر لتأمين التغطية الايديولوجية لتلك الطموحات.

**بدت مقولة (الاسلام السياسي)، وكأنها جواز مرور مستتر لتأمين التغطية الايديولوجية لتلك الطموحات**

فمن كان ينظر إلى تركيا، وهي تستظل بإسلامها السياسي المستحدث، تناهى له ما لا حصر له من أسباب الكلام عن حيويتها السياسية، لم يكن المشهد يحتاج إلى كثير من المشقة، لُيستدلَّ من خلاله بالوقائع على الأسباب، فلقد اتخذت الصورة التركية متَّخذاً لا قِبَلَ لها به منذ أكثر من ثمانين عاماً، وفي ما يلي هذه العلامات:

- تحررت تركيا الأردوغانية إلى حدٍّ بيِّن من الرومانسية الإسلاموية التي وسمت حقبة اربكان في التسعينيات، وهي الحقبة التي شهدت موجاً من الاضطرابات، آل على الدوام إلى رفع الشرعية عن أحزاب الاسلام السياسي المستحدث.

- فتحت باب المجالسة الودودة مع جنرالات الجيش، وخفَّفت من الحذر المزمن بين الحكومة المدنية والمؤسسة العسكرية.

- أنشأت ضرباً من تكييف الإسلام والعلمانية، ضمن صيغة تعاهد يضمنها الدستور، ولا تؤثر فيها تحيُّزات الاصطفاف الايديولوجي.

والذين قرأوا الصورة منذ بداياتها قالوا: إن الأتراك الجدد راحوا يفتتحون بهدوء زمناً جديداً لبلادهم، منهم من رأى أن من علامات الزمن الجديد، هو رأب الصدع بين زمنين تاريخيين، ولقد تجلى ذلك بما يشبه الطريق الثالث لمفارقة الإشكال: ليس قطيعة مع علمانية جنرال الحداثة مصطفى كمال، بل إجراء الوصل بما قطعته العلمانية نفسها مع الإسلام كهوية للأمة التركية، لو كان الحاصل خلاف هذا (الوصل)، لما كانت حكومات اردوغان حظيت بنعمة الاستقرار على مدى وجودها في الحكم، على أن من الأكيد أن النخبة التي تقود تركيا اليوم، أدركت ضرورة حفر مسار يجمع ويوفّق بين الماضي العثماني والحاضر العلماني، ولقد كان على أردوغان الذي تصدى الى هذه المهمة بشغف نادر، أن يستعيد أمجاد امبراطورية عثمانية، فكانت لدى تيارات علمانية تركية وازنة عيباً يجب التستُّر عليه، وعدم البوح به.

لم يُفهم كلام اردوغان في ذلك الوقت المبكر من وصوله الى الحكم، إلا بوصف كونه أطروحة معرفية ترفع منسوب الطموحات التركية إلى حدودها العليا، ربما لم يُرق

هذا النوع من الخطاب لكثيرين من الأتراك ممن تربُّوا على قيم العلمانية الحادة. لكن شرائح واسعة من النخب التركية، إسلامية وغير إسلامية، وجدت تناسقاً مع ما تحمله لغة اردوغان من رغبات لدور يتعدى قلاع الجغرافيا القومية المغلقة، ولكن بواسطة الموروث العلماني نفسه.

**بعض الذين تلقوا الخطاب الاردوغاني، قالوا إنه طبعة جديدة منقَّحة عن الخُطَب العصماء لسلاطين بني عثمان**، وهم في عزِّ نفوذهم الجيو-ستراتيجي المترامي الأطراف، لكن هؤلاء وسواهم ممن أقاموا وزناً لدلالات اللغة التركية الجديدة، عادوا ليتساءلوا عن مدى تطابق الرغبات الاردوغانية مع القدرة على تحقيقها، وآخرون تساءلوا أيضاً عما إذا كانت رومانسية الخطاب التركي، هي مقدمة لمهمة إمبراطورية من طراز جديد.

أما واقع الحال، فلم يلبث أن يتكشّف على عكس الخطاب المعلن، لكن حزب العدالة والتنمية لم يدرك-ولا سيما في مسار اختبارات (الربيع العربي الدامي)- الحدود التي ينبغي التوقف عندها، صحيح أن هناك طموحات إلى دور مرجعي تستعيد فيه تركيا مكانتها الجيوسياسية في المنطقة، وصحيح أيضاً أن الشروط الموضوعية التي تفصح عنها خريطة الشرق الأوسط، كانت تسمح بمثل هذا الدور، لكن ما هو حقيقي وواقعي، أن طموحات الحكام الأتراك الجدد راحت تستغرق بين متناقضات القوى، في منطقة تكتظ بالفراغ الاستراتيجي[22].

22 - محمود حيدر،جيوستراتيجيا الأتراك الجدد، يومية أوان الكويتية، 2009.

**3-2 : بين الصواب الاستراتيجي والخطأ الاستراتيجي:**

نجحت تركيا في الأعوام التي سبقت (الربيع العربي الدامي)، في أن تتحول الى لاعب مؤثر، فمارست ادوار القوة الناعمة والوسيطة في النزاعات والمسافة الواحدة من الجميع، والحرص على الاستقرار والتفاعل الاقتصادي، وهو ما انعكس ايجاباً على الداخل التركي وعلى صورة تركيا في المنطقة والعالم.

لكن انقلابها على سياساتها، أطاح بالكثير من هذه الانجازات، ويورد الخبراء، جملة من المعطيات التي تشير الى هذا الانقلاب على الشكل التالي:

- سياسة (صفر مشكلات) تحولت الى سياسة (صرف مشكلات) أو سياسة (كلها مشكلات)، لقد ساءت علاقات تركيا مع كل جوارها، من سوريا والعراق ولبنان وايران الى روسيا، وصولاً الى قبرص واسرائيل، فضلاً عن ارمينيا.

- غابت سياسة الدور الوسيط، وباتت تركيا تحتاج الى وسيط لحل مشكلاتها.

- انتقلت تركيا من دور القوة التي تتخذ مسافة واحدة من الجميع، الى طرف مباشر في الصراعات بين الدول وداخل كل دولة، ولا سيما في سوريا والعراق ولبنان، وباتت مهمة تركيا ليس التكامل مع الدول ولاسيما المجاورة، بل السعي لتغيير الأنظمة التي لا تنسجم مع طموحاتها، وتقف عقبة أمامها من نظام حسني مبارك في مصر، الى حكومة نوري المالكي في العراق، مرورا بسوريا، ودعوة الرأي العام الاسرائيلي الى تغيير حكومة بنيامين نتنياهو.

**أنتقلت تركيا من دور القوة الناعمة الى القوة الخشنة، حيث باتت السياسة الخارجية أكثر إطلسية، وأكثر إرتماء في أحضان الناتو**

- أنتقلت تركيا من دور القوة الناعمة الى القوة الخشنة، حيث باتت السياسة الخارجية أكثر إطلسية، وأكثر إرتماء في أحضان الناتو، ولتهدد الجميع في الاقليم، لكن بقدر ما كانت تركيا تفي بالتزاماتها الأطلسية، لم يكن الأطلسي بنفس القدر من المبادلة بالمثل والوفاء لمتطلبات دولة عضو فيه، ولعل موقف الأطلسي بعد اسقاط الطائرة التركية من جانب الدفاعات السورية، يُشكل أنموذجاً على تخلي الأطلسي عن تركيا واستخدامها أداة لمصالحه.

-باتت السياسة التركية أكثر قرباً من واشنطن في كل المجالات، وبات لدى قادة العدالة والتنمية قناعة كاملة، إنه لا يمكن للدور التركي أن ينمو في المنطقة ويهيمن، من دون دعم الولايات المتحدة الأميركية، وهو ما جعل انقرة تظهر كوكيل للسياسات الأميركية في المنطقة، وقد وقف على هذا البعد زعيم حزب الشعب الجمهوري المعارض كمال كيليتشداراوغلو، الذي يكرر دائما انتقادات لأردوغان، بأنه إداة بيد القوى المهيمنة وقناعاً لها.

- باتت السياسة التركية أكثر مذهبية، من خلال المواقف والتصريحات، ومن خلال التعاون مع دول ذات طابع سني فقط، وهذا أمر خطير للغاية، لأن الحفر في الحساسيات التاريخية والسعي لكسر التوازنات الحالية، رغم تباين الأحجام لصالح الأكثرية التاريخية السنية، سيدخل المنطقة في حروب صفين وجمل جديدة لا معنى لها، ولن تكون في مصلحة احد، ولن يخرج احد منها سالماً،واردوغان في ذلك ولا سيما تجاه ايران ينقلب على سياسات توازن منذعام 1639 بين البلدين، فضلاً عن تأثيرات ذلك في العراق وسوريا ولبنان وداخل المجتمعات الاسلامية[23].

23 - من محاضرة محمد نور الدين، إيران– تركيا– الموقعية والدور،(محاضرة) في إطار ندوة نظمها مركز دلتا للأبحاث المعمّقة، بيروت في 19-7-2012.

كان لابد تبعاً لكل هذه التحولات: إن يتراجع النفوذ التركي في المنطقة، وتتحول الى طرف في الاصطفافات الاقليمية له طابع سياسي ومذهبي، ويخرج بالتالي تركيا من قوتها الاساسية كبلد له ميزة التعاون والتواصل معا لجميع.

في الخلاصة لقد فشلت سياسة العمق الاستراتيجي وانهارت سياسة تصفير المشكلات، وباتت تركيا في مأزق عدم القدرة على ترجمة طموحها، في أن تكون لاعباً أوحد في المنطقة، لا مجرد شريك للاعبين آخرين، وان تكون جزءا من هوية المنطقة لا مجرد تابع للسياسات الغربية، وبات من الضروري الاعتراف بأن ثمة خطأ استراتيجي قد حصل في كل البناء الفكري للنظرية، التي حكمت السياسة الخارجية التركية منذ العام 2002 وحتى الآن[24].

24 - المصدر نفسه.

هكذا سيبدو أنّ الاختبارات العسيرة والمضطربة لإسلام حزب العدالة والتنمية، آيلة الى اعادة انتاج مأزق الهوية والانتماء من جديد.

لقد أرادت الكمالية إجراء تحويل عميق في بنية المجتمع التاريخي التركي، وقد أفلحت في مدى قصير نسبياً أن تنتقل بهذا المجتمع من كونه سليل إمبراطورية دينية متعددة القوميات استمرت 600 عام، الى دولة علمانية حذفت من دستورها عبارات (الإسلام دين الدولة)، وبعد تأسيس الجمهورية عام 1923 أخذت كلمة العلمانية معناها الأكثر حدة لتصبح تحريراً للسياسة من تأثير الدين، ولتتحول الى نقيض للخلافة التي هي رمز السيادة الإلهية، وعلى هذا كان قرار البرلمان التركي المشهور في 3 آذار (مارس) 1924، في إلغاء الخلافة، أو إلغاء وزارات الأوقاف والشؤون الدينية وتحويلها الى مديريات عامة، والغاء كل أنواع المدارس وإقرار قانون توحيد التدريس، وفي 17 شباط (فبراير) 1926 أقرّ البرلمان القانون المدني الذي سيشكل الخطوة المفصلية في استبدال القوانين الإلهية بالقوانين الوضعية[25].

25 - محمد نور الدين، تركيا الصيغة والدور، شركة رياض الريّس للكتب والنشر، بيروت، 2008، ص61.

ولعل **المفارقة في العلمانية التركية، أنها لم تكتف بإقصاء الدين عن الشأن السياسي والإجتماعي، بل مضت الى استخدامه لتحقيق غايات سياسية من أجل الإحتفاظ بالسلطة**، وهذا ما فعله بتميّز خاص عصمتاينونو خليفة أتاتورك بعد وفاة الأخير عام 1938، لم يتردد اينونو في توسل العامل الديني لترسيخ وجوده في السلطة ناظراً الى الدين باعتباره (الغذاء الروحي للمجتمع التركي)، ولهذا السبب اوعز في العام 1949 بفتح دورات لإعداد وأئمة وخطباء للمساجد [26].

26 - المصدر نفسه، المكان نفسه.

الأهم من ذلك، أن السمة المميزة لعلاقة النظام السياسي بالدين، هي عدم تبلور ظاهرة تاريخية في تركيا يصح أن يطلق عليها إسلاماً سياسياً، بالمعنى الذي ظهر في أقطار ومجتمعات إسلامية من مثل مصر أو السعودية أو إيران أو باكستان وسواها، والسبب في ذلك يعود الى أن الاسلامي السياسي في تركيا، آثَر على الدوام العمل «تحت سقف النظام».والدليل على هذا أنّ أحداً من رموزه لم يدعُ الى تغيير النظام السياسي، أو إلغاء العلمنة أو إقامة دولة دينية. قد تكون (الأسلمة) عند أهل هذه البيئة هدفاً يراودهم، لكن ممارستهم بقيت ضمن القواعد التي رسمها الدستور العلماني، بل أن الخطاب الإسلامي في كل مرحلة كان يزداد إعتدالاً، ويتجاوز أحياناً الخطاب العلماني حيال كثير من القضايا. وهو ما يشير اليه الرئيس عبد الله غل في أحد خطبه بالقول: إن دخول الناس المتدينين في السياسة لم يكن بدافع إقامة دولة دينية، بينما يذهب رفيقه رجب طيب أردوغان الى أنه لا يريد دولة دينية، وأن وصف حزبه بالإسلامي هو إهانة للحزب وللإسلام، ثم ليعلن أنه يريد المحافظة على النظام العلماني بمعناه الحقيقي[27].

27 - ظافر شينوجاك- مصدر سابق.

لقد كان النظام العلماني راسخاً الى الحد الذي لم يستطع المجتمع المدني ذو الهوية الدينية، ولا الأحزاب والتيارات السياسية ذات الميل الى إجراء مصالحة مع المناخ الديني من المسّ بهذا النظام.

أما العوامل التي أدّت الى رسوخ المنظومة المعادية للدين في بنية الدولة والمجتمع السياسي الحاكم، فهي تعود الى عملية الاستئصال واسعة النطاق للدين والثقافة الدينية منذ العام 1923، كما تعود في الوقت نفسه الى استغلال الدين متى تعلق الأمر بالحفاظ على السلطة، وهكذا كان الدين دائماً الذريعة التي يقف خلفها الجيش التركي للوصول الى السلطة، إلاّ أنه سرعان ما كان يناقض مبدأ عدم جواز استخدام الدين لمنافع سياسية 1961، وعلى هذا السياق، سيتبين لنا أن مرحلة الثمانينيات كانت أنموذجاًلإستغلال الدين لغايات سياسية داخلية وخارجية من جانب العلمانيين والعسكر والسلطة عموماً.

ابتداءً من السبعينات أخذت مقولة الإسلام السياسي تظهر الى الوجود مع بروز نجم الدين اربكان في ساحة العمل السياسي، إلاّ أنه مع وصوله الى السلطة عبر الانتخاب الديمقراطي في حزيران 1996، لم يفلح الاسلام السياسي في تجاوز خطابه التقليدي، الأمر الذي أتاح للعلمانية وجبهة العسكر أن تشدّ عليه الخناق وتسقطه،فكان أن تأسس حزب العدالة والتنمية عام 2001 بزعامة أردوغان، لتبدأ حقبة تحول حقيقي في المشهد السياسي التركي، قوامها إجراء أقصى درجات

الانسجام بين العلمانية والإسلام السياسي الصاعد.

لم يكن إزاء (الإسلام السياسي)، إلاّ أن يتكيّف مع العلمانية المتجذّرة في الدولة، لكي يغادر القيود المفروضة عليه، فكان تأسيس حزب العدالة والتنمية كعنوان مفصلي لتكيّف يجعله إبناً(غير شرعي) للنظام العلماني، وهكذا سيغطي هذا الحزب وجهه الديني فيبتعد عن الشعارات التقليدية للإسلام السياسي مقدماً نفسه كحزب قومي لكل تركيا [28].

28 - نور الدين، تركيا الصيغة والدور، مصدر سابق.

هذا هو الطريق التركي الذي لم يكن سهلاً بأي حال من الأحوال. فرغم أن البلاد تعتمد رسمياً منذ ستين عاماً نظام تعدد الأحزاب، ويجري فيها تداول للسلطة، إلا أن تركيا كانت وحتى قبل سنوات قلائل بلداً شبه ديمقراطي. والسبب في ذلك هو النظام القانوني الصارم الذي وهب نفسه للعلمانية، وجعل تركيا قاعدة خارجية لحلف الناتو، وهكذا لم تنشأ دولة قانون، بل دولة لتطويع القوانين همّها الأساسي قمع الآراء غير المرغوبة، بهذا المعنى لم يكن الإسلام هو السبب في القضاء على مثل هذه الدولة، وإنما التقارم مع الإتحاد الأوروبي، أيَّ مع نظام قانوني يوحّد كل المجتمعات الديمقراطية. لكن الإسلاميين–تيار الإسلام المستحدث-، هم الذين مهّدوا لهذا الطريق الذي لا يقودنا،-كما يقول نقّاد الاردوغانية– الى عصر الرسول الذهبي، بل الى صالونات التنوير والبرلمانات المنتخبة ديمقراطياً [28].

لكن الواقعة ستقع حين يعود السؤال عن هوية تركيا في (العهد الاسلامي المستحدث)، لتأخذ جرعة زائدة من الغموض، بإزاء هذه الوضعية، وبسبب من استحالة تبلور إسلام سياسي قادر على احتواء العلمانية الحادة، لم يجد قادة «العدالة والتنمية» سوى البحث عن هوية خارج ثنائية الدين والعلمانية، هنا بالذات تولد اشكالية اضافية، فَلَسوف يتبيّن لنا كيف أن **فلسفة «الاسلاميين الأتراك»، راحت تصاغ في ما يشبه منطقة الفراغ المفتوحة على اللّامتناهي.**

يبقى السؤال المتصل بالإسلام السياسي التركي محل نزاع في فضاء الفلسفة السياسية، وكذلك في الفكر الاستراتيجي المعني بفهم القضايا الأساسية في شبه القارة الشرق أوسطية، ومن قصارى القول نجد أنّ الفارق الجوهري بين التجربتين الايرانية والتركية، هو ما يقع في مدى أصالة وحضورالاسلام على مستوى السلطة والمجتمع.

وعندما نتحدث عن الأصالة، لا ننظر إليها من زاوية كونها قضية أخلاقية، وإنما بوصفها تمثيلاً لحقيقة واقعية، تجد ترجمتها في مقدرة وأهلية النخب، والنخبة الحاكمة خصوصاً، على تكوين أنموذج لإسلام سياسي، قادر على المساهمة في نهوض البلاد الإسلامية، وعلى أن يكون شريكاً خلّاقاً في الحضارة العالمية المعاصرة.