

الإسلام والحداثة والجدل الدائر في تركيا حول الحجاب

أصلي بالي

الإسلام والحداثة |
والجدل الدائري تركيا حول الحجاب

الإسلام والحداثة والجدل الدائري تركيا حول الحجاب

أصلي بالي

ورقة قدمت ضمن فعاليات
منتدى الرحمانية السنوي

يناير ٢٠١١

الغاظ

ح

مؤسسة عبدالرحمن السديري الخيرية، ١٤٣٣هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

بالي، أصلي

الإسلام والحدائثة والجدل الدائر في تركيا حول الحجاب. / أصلي
بالي. مؤسسة عبدالرحمن السديري الخيرية. - الرياض، ١٤٣٣هـ.

١٢٢ ص؛ ٠٠ سم (بحوث الرحمانية ٥)

ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٩٠٢١٨-٨-٩

١ - الحجاب والسفور ٢- المرأة في الإسلام ٣- تركيا - تاريخ
إسلامي، أ. مؤسسة عبدالرحمن السديري الخيرية (مترجم) ب. العنوان
ج. السلسلة

١٤٣٣/٨٠٨

ديوي ٢١٩،١

رقم الايداع: ١٤٣٣/٨٠٨

ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٩٠٢١٨-٨-٩

الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م

حقوق الطبع محفوظة

بسم الله الرحمن الرحيم

بحوث الرحمانية ورفقات مختارة مما يتم تقديمه في منتدى الرحمانية السنوي، وهو لقاء ينظر في الشؤون الاجتماعية والاقتصادية والعلاقات الدوليّة، ذات الصلة بالمملكة العربية السعودية. ينظم المنتدى مركز الرحمانية الثقافي في مؤسسة عبدالرحمن السديري الخيرية، ويشترك فيه أكثر من أربعين مفكراً وباحثاً ومهتماً من المملكة العربية السعودية والدول العربية والأوروبية والولايات المتحدة الأمريكية. ويقام المنتدى سنوياً في الغاط.

أصلي بالي

أستاذ القانون بالإنابة في كلية القانون في جامعة كاليفورنيا تدرس القانون الدولي العام والقانون الدولي لحقوق الإنسان ، والحد من التسلح ومنتدى حول قوانين الحرب. انضمت إلى هيئة التدريس في جامعة كاليفورنيا من كلية الحقوق في جامعة ييل، حيث كانت زميل إيرفينغ ريببوكوف في القانون. حصلت على شهادة القانون من كلية الحقوق في جامعة ييل، وشهادة الدكتوراه من قسم السياسة في جامعة برنستون.

قبل مسيرتها الأكاديمية، مارست بالي القانون في نيويورك وباريس في أحد مكاتب المحاماة في مجال القانون الدولي، كما عملت مستشارة لدى الأمم المتحدة والبنك الدولي.

تتركز اهتمامات بالي البحثية على القانون الدولي العام ، ومنع انتشار الأسلحة النووية، وحقوق الإنسان، والقانون الإنساني الدولي، والقانون المقارن في الشرق الأوسط. ومن أعمالها المنشورة:

Constitutional Transition and the Turkish Example (forthcoming 2011, Virginia Journal of International Law, Vol. 52, Issue 2); Beyond Legality and Legitimacy: Intervention and the Eroding Norm of Nonproliferation (chapter in a collected volume, forthcoming 2011, Oxford University Press); and American Overreach: Strategic Interests and Millennial Ambitions in the Middle East, published in Geopolitics Vol. 15, Issue 2 (2010).

الإسلام والحدائثة والجدل الدائر في تركيا حول الحجاب

تكرر النقاش في طرح قضية الإسلام والحدائثة أكثر من أهمية الحجاب، وذلك لتوضيح الهوية الدينية في الشرق الأوسط وفي أوساط الأقليات المسلمة في الغرب^(١). واشتد الجدل وزاد حدّة في بعض تلك الدول، وقد عُدّت تركيا في مركز قضية الحجاب كمثال للنقاش المتكرر للهوية الدينية، تحت ضغط الاهتمام المتزايد والمكثّف للحدائثة والإصلاح السياسي الدائر في العالم الإسلامي عبر العالم في القرن الأخير.

ظهر الجدل حول الحجاب واختفى لعدة قرون منذ تأسيس الجمهورية التركية ولغاية الآن. وقد شهدت فترة نهاية الثمانينيات كثافة واضحة في الاهتمام السياسي والاستقطاب حول رمزية

(١) هناك أمثلة لا حصر لها من المعالجات في هذه القضية في الأدب والدراسات العالمية. وتشمل مجموعة من الأبحاث والأدبيات البارزة، انظر: Fatima Mernissi, *Beyond the Veil* (Indiana University Press, 1987); Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern* (University of Michigan Press, 1997); Sherifa Zuhur, *Revealing Reveiling* (SUNY Press, 1992); . (and Joan Scott, *The Politics of the Veil* (Princeton University Press, 2009

الحجاب^(١).

بدأ النقاش في الآونة الأخيرة مع بداية الإصلاح الدستوري التركي، إذ سمح للنساء اللواتي يرتدين الحجاب الالتحاق بالجامعات.

سوف أصف في هذا البحث الأزمة الدستورية التي أثارها موضوع الحجاب، وأربطها مع النقاش الدائر حول الإسلام والحداثة، ودور الهوية الدينية في النظام السياسي الجمهوري التركي.

وأرجو أن أقدم (ربما من دون حيادية) بعض الآراء حول إمكانية إيجاد مفاهيم بديلة للحداثة والعلمانية في الدول ذات الغالبية المسلمة مثل تركيا، حيث أن الإسلام ليس مصدر التشريع، أو مرجع التوجيه السياسي، لكنه قد يؤثر -بأي حال- في الثقافة السياسية والقانونية. وفي هذا البحث، سوف نرى إلى أي مدى تستطيع الحالة التركية التخلص من المشاكل المرتبطة بوجود

(١) إن المصطلح الشائع «التحجب» هو مصطلح غير دقيق، إذ يقصد به مجموعة من الممارسات، تراوح بين الوشاح الذي يغطي الشعر جزئياً إلى الغطاء الكلي لشعر الرأس والوجه. ويتمحور الجدل الدائر في تركيا حول غطاء الرأس الذي يغطي الشعر كله وحتى الرقبة. وحتى تحت هذا التصنيف «غطاء الرأس» نجد أن هناك تنوعاً مهماً (إذ تنطبق العديد من المصطلحات في اللغة التركية على هذا المفهوم، مثل (turban, testture, basorm والعمامة وهناك أسماء أخرى). ولمزيد من البساطة والوضوح سوف نقوم في هذا البحث باستخدام المصطلح «غطاء الرأس» على الرغم من عدم دقته، والنساء المحجبات، حتى نحصل على التنوع في استخدامات غطاء الرأس (وليس غطاء الرقبة) الشائع في تركيا.

الإسلام والعلمانية في مكان واحد^(١).

وللتوسّع في المعاني العريضة للمؤتمر وهذا البحث، فإن الحجاب هو أحد الأمثلة الممكنة للتحديات التي تظهر عندما يكون الإسلام والعلمانية متجاورين بطرق معينة؛ لذلك، من المفيد أن نضع بعين الاعتبار أبعاد المشكلة مع توضيح القوة المحركة في العمل، لمناقشة العلاقة بين الهوية الدينية ومفاهيم محددة للحدائثة. لذلك، فإن السؤال الجوهرى في هذا البحث ليس هو النقاش حول الحجاب بحد ذاته، ولكن التحدي الضمني الذي يكون النقاش أحد امثله.

وقد قيل أن نأخذ بعين الاعتبار وبشكل مختصر، وكنقطة بداية، معظم الصور والتوضيحات الأخيرة للصراع على الحجاب، لكي نوضّح التحدي الحادّ بين المصلحين الاجتماعيين والدولة، إذ أصبح مفهوم الهوية الدينية موضوعاً عاماً في تركيا.

في أكتوبر عام ٢٠٠٨م قامت المحكمة الدستورية التركية بتسليم تفسيرها واستنتاجاتها حول قراراتين يُعدان من أخطر

(١) إن الاستخدام المباشر لكلا المصطلحين قد يشكل مشكلة، إذ أن فكرة الحدائثة متنازع عليها وسيتم مناقشتها بشكل مفصل في قضية الحالة التركية. وهذا الأمر ينطبق على تعدد التقاليد والقوانين والمعتقدات والممارسات والنقاشات والتعاليم التي قد يتضمنها مصطلح الإسلام. إن الاستخدام المفروض للمصطلحات قد يوحي بأنها مفاهيم ذات معنى واحد ومحدد، وهذا يؤدي في أحسن الأحوال إلى حدوث استنتاجات خاطئة. سوف نقدم مناقشة للتقاليد الفنية والتواريخ الثقافية في إطار هذه الدراسة. إذ أن طبيعة المناقشات قد أثرت عن طريق هذه المصطلحات. لذلك، فمن المهم على الأقل أن نناقش إلى أي مدى تتعارض هذه المصطلحات مع بعضها بعضاً.

القرارات في التاريخ الدستوري للجمهورية^(١). وقد تحدثت القضية الأولى شرعية تعديل - تم تمريره من خلال البرلمان التركي - يسمح للطالبات بارتداء الحجاب داخل حرم الجامعة؛ والثانية تتعلق بالقرار الأول، حيث بحث في حظر الحزب الحاكم (حزب العدالة والتنمية). وقد كانت هذه هي النقطة المركزية للنشاطات السياسية ضد العلمانية في تركيا^(٢)، وكان الدليل الأساس المقدم ضد حزب العدالة والتنمية، خطابات وكلمات لأعضاء الحزب، تتعلق بالجهود لإلغاء منع ارتداء الحجاب.

وقد أقرت المحكمة قراري التعديلات الدستورية، والسماح بإغلاق القضية ضد الحكومة الحاليين، وزعم القرار أن هناك مخالفات للبند الدستوري العلمانية.

وقد تكون تلك هي المرة الأولى أن تقوم بتهديد حكومة منتظمة بالطرد بحكم محكمة، والمرة الأولى كذلك التي تقوم فيها تعمل المراجع القضائية بالعمل لإسقاط تعديلات دستورية. لذلك، فإن القضيتين كانتا منفصلتين، واعتمدتا على مراجعات

(١) ميزت المحكمة الدستورية نفسها بين المؤسسات المشابهة لها في العالم من خلال نشاطها المنهول في مجال إغلاق الأحزاب. وقد نتج عن جدول المحكمة المزدحم بموضوع حل الأحزاب، بإغلاق ٢٤ حزباً خلال تاريخ المحكمة. وهذه القرارات كانت بشكل عام ضد الأحزاب الكردية والإسلامية مع بعض الأحزاب الشيوعية والإشراكية والفضوية الداعية للخروج على السلطة في فترات مبكرة. وتم إغلاق ١٨ حزباً منذ تبني الدستور الحالي في عام ١٩٨٢. وقد كان حزب العدالة والتنمية الحالة الأولى التي يحاول فيها المدعي العام حل حزب حاكم وهو في السلطة، وهو الحزب الوحيد الذي فاز بالانتخابات شعبية كبيرة خلال أقل من عام.

(٢) تم تكوين التهم من اشتقاق قوانين تتعلق بحل الأحزاب، وردت في البندين ٦٨ و ٦٩ من الدستور التركي. وطبقاً للبند (٧) ٦٩ فإن حل الأحزاب يتطلب تأكيداً من المحكمة الدستورية على أن الحزب أصبح نقطة مركزية لأنشطة محرمة قانونياً. وقد وردت قائمة بالنشاطات المحرمة قانونياً في البند (٤) ٦٨ وتشمل على أنشطة لا تتوافق مع النهج العلماني للجمهورية.

دستورية مختلفة. وقد كان الأمر مثلاً للمواجهة المستمرة بين العلاقة السياسية التركية مع الوضع الدستوري، للتعبير عن الهوية الدينية. وهذا ليس من دون سبب، إذ فسر قرار المحكمة بالاستماع للقضيتين، بالنسبة للعديد من الأشخاص في تركيا على أنه شكل من أشكال الانقلاب القضائي^(١).

سوف يتطرق هذا البحث بشكل أساس للصراع المبطن وراء قضية الحجاب، وليس للجدل حول الحجاب نفسه؛ وسوف يوضح البحث كيف يُنظر للطالبات المحجبات في الجامعات على أنهن يشكلن تهديداً من قبل ممثلي الدولة، من خلال فهم تاريخ الصراعات من الحدأة إلى العلمانية.

ولكي يتم ذلك، سأقوم أولاً بتوضيح العلاقة بين التوجه الديني وسلطات الدولة منذ تأسيس الجمهورية، وصورة الفصل القائم بينهما، وثانياً سوف أبين كيف حملت الأزمة الدستورية في عام ٢٠٠٨ تبعات هذه العلاقة، وبشكل خاص في ضوء الأهمية الرمزية غير العادية للحجاب في المفهوم الجمهوري للحدأة. وفي الجزء الأخير من البحث سوف أقدم تأملات

(١) قام العسكريون بعقد مؤتمر صحفي لإصدار تحذير للتحالف الحاكم مجبرين رئيس الوزراء على التنحي على أساس إدعاءات دينية إسلامية والإنقلاب الإلكتروني عام ٢٠٠٧، حيث وضع العسكريون إشارة تحذيرية على موقع حزب العدالة والتنمية الإلكتروني للمطالبة بانتخابات مبكرة، لكن هذه الأشكال من الانقلابات المبكرة - حيث كان للجيش يدٌ فيها بطريقة أو بأخرى - كانت موجودة عام ٢٠٠٨م، وإذ حاول الجيش أن يبعد حزب العدالة والتنمية، ولكن تم رفض ذلك من خلال الاستفتاء الشعبي الذي أعاد الحزب وجعله أكثر قوة من قبل. وقد تخلّى الجيش عن كونه الولي على السلطة بسبب شعبية الحزب الواضحة، وقد زاد هذا الأمر من جهود حزب العدالة والتنمية للإصلاح الدستوري. سيتم أخذ دور الجيش والسلطة القضائية في التدخل للتأكيد على النجاح الانتخابي للموالين للإسلام في تركيا بعين الاعتبار مرة أخرى لاحقاً.

لإمكانية تجاوز الطريق المسدود للحجاب القديم، والذي استمر لعدة عقود في تركيا، وما رافقه من إجهاد للطرفين: العلماني، في مواجهة الإسلام السياسي.

الإسلام والحدثة في التاريخ الجمهوري التركي

سوف أقدم في هذا القسم نظرة عامة لمفهوم مصطلحين توأمين للإسلام والحدثة، في فترة تأسيس الدولة التركية وتكوّنها. إذ يقدم التاريخ فهما لبقاء الحجاب الموضوع المركزي للأزمة على دور الهوية الدينية في تركيا. إن الجدل حول الحجاب هو جدل رمزي للنزاع الثقافي المستمر على دور الدين في النظام السياسي والاجتماعي التركي، الذي انطلق منذ بداية التأسيس.

ويبين ما ذكر سابقاً أن تركيا كانت سباقة في تقديم المصطلحات السياسية الإسلامية في تركيا، وبدوره فإن الإسلام السياسي في تركيا قد بحث بشكل انتقائي في عكس مجالات الثورة الحضارية في فترة تشكيل الدولة، أكثر من عكس الميزة العلمانية للدولة نفسها.

وقد كانت فترة دورة النهوض والقمع للدين، وتكوين ثقافة عامة للأمة، تمثل ساحة معركة، وكان المقياس الحضاري للمواطنة والهوية في تركيا هو الموضوع الأساس للنزاع بين التوجّه الديني وتمثيل الدولة وليس الشكل المكون لها؛ ونتيجة لذلك، فإن الحرب الثقافية ضد الحجاب كانت هي المحرك

للتحديات لسلطات الدولة الدستورية. وقد شهدت أجزاء أخرى من العالم الإسلامي مواجهات من هذا النوع.

من المهم أن نعود لفترة الحدائثة التي قادتها الدولة، والتي تشكل فيها المفهوم التركي العلماني، وإعادة البناء للرديف الآخر وهو دور الإسلام والهوية الدينية في الجمهورية، لربط الخصوصيات في الحالة التركية.

يعد الالتزام نحو العلمانية أحد التأثيرات التي أملتتها الدولة التركية للسيطرة والتحكم بالإسلام في تركيا، والذي ترافق مع تدخل الدولة بشؤون الدين. وكانت الهوية الدينية إحدى المكونات للمشروع الوطني الجمهوري، كما كانت المقاييس السياسية للإسلام تُحدد من قبل الدولة.

وكما سنرى لاحقاً، فإن ادعاء استثناء الدين من الحياة العامة والمجال السياسي كان مركباً ومشاركاً مع الدين حيث تظهر الحاجة لذلك.

ولم تكن العلاقة بين الدولة مع مفهومها للحدائثة والإسلام مجرد علاقة إجبارية، ولكنها كذلك قابلة للتفاوض وإعادة التعريف، وإعادة البناء المتبادل. وقد ميز الدور الذي لعبته الدولة في إنتاج مفهوم رسمي للدين في تركيا، ممثلي الإسلاميين هناك.

إن النخبة التي كانت موجودة في الحكم عند تأسيس الدولة، وكذلك الورثة المعاصرين، قد أمسكوا بسرعة بالرموز الحضارية،

وميزت الفترة الأولى للجمهورية كمرجع لفكرة الحداثة التركية وما تحدهه.

وقد شكل سفور المرأة التركية في أعوام العشرينيات والثلاثينيات من القرن الماضي، وتبنيها للملابس الغربية مكوناً أساسياً للحضارة التركية الجمهورية⁽¹⁾.

وفي القرون المتقدمة، ظهرت قطاعات مختلفة في المجتمع التركي، إذ كانت لديها اهتمامات اقتصادية وسياسية وثقافية قوية، وكانت هذه القطاعات هي المستفيدة من تحرير الاقتصاد والتسامح الشعبي للتعبير الديني في الثمانينيات، ولم تتشارك هذه القطاعات مع النخبة التركية التي قادت تركيا نحو الحداثة مبكراً.

وكنخبة مواجهة ضد الجمهوريين التقليديين، التي ظهرت في الثمانينيات، فإن الميزات الحضارية لمفهوم الدولة للحداثة قد تم تحديده. وعُدَّت نخبة المواجه أن الحجاب الأصلي هو المكون للمشروع التركي وليست الموضة الغربية.

وقد عُرفت هذه النخب المتنازعة بالنخبة الكمالية - نسبة إلى كمال أتاتورك - والنخبة الإسلامية المواجهة للمحيط الأناضولي، وكانت مشاركة في النزاع حول الدولة التركية الحديثة، وكان موضوع الجدل حول الحجاب رمزا لتلك المواجهة.

(1) من أجل مناقشة ميزات للمرفقات الثقافية للنخب الكمالية من الصور المتعلقة بقرون التأسيس في العشرينيات والثلاثينيات، انظر: Esra Özyürek, Nostalgia for the Modern . ((Duke University Press, 2006

رفضت النخبة الأناضولية دور المتلقي السلبي لمشروع الحدائثة المقلوب للدولة، وأصرت على صوتها الخاص لتطوير مفاهيم بديلة للحدائثة (والهوية الدينية) في السياق التركي. ومع ذلك، كان يُنظر إليها كتهديد من قبل النخب العلمانية المعاصرة. وقد يقدم مثل هذا التصور البديل فرصة لإعادة صياغة المشروع الحدائثي الذي نشأ في الفترة الجمهورية الأولى أفضل من خيار إمكانية تقويض الحدائثة التي تقودها الدولة التركية، ومن الواضح أنها فترة الذروة.

أنتجت العلمانية التي تقودها الدولة، بعد ثمانية قرون من الحدائثة على أساس النموذج الغربي، تنوّعات عملية قادرة فعلا على حل الفهم الخاطيء للإسلام والحدائثة الذي أخذ مكانه عند التأسيس.

يقدم حزب العدالة والتنمية حلا ومخرجا لتجاوز بعض الأخطاء التاريخية العالقة بين الثنائي العلماني في الدولة والإطار الإسلامي الذي أصاب النظام التركي لعدة قرون.

يُعد البحث التالي في التاريخ الجمهوري التركي نواةً لأي تحليل للعلاقة بين تصنيفات الإسلام والحدائثة في تركيا، وقد يفسر كحالة دراسة واحدة (بين دراسات أخرى) كيف أن عملية الحدائثة التي تقودها الدولة هي ضرورة لإدارة المفاوضات التي تحدد العلاقة بين الدين والدولة.

الإسلام والحداثة الرسمية

تعد الحداثة التركية الرسمية (التي تقودها الدولة) حادثة استثنائية لعدة أسباب، وذلك أنها لم تكن نتيجة ثقافة استعمارية أو ما بعد الاستعمار، بل هي عملية اطلقتها نخبة الإمبراطورية العثمانية ووصلت إلى قمته تحت حكم الحزب الواحد، أثناء فترة تكوين الجمهورية التركية الحديثة في العشرينيات والثلاثينيات^(١).

وتعلقت الإصلاحات العثمانية بتقوية الدولة وليس تحريرها، وخلق نظام ديمقراطي في مؤسسات الدولة كطريق للانتقال من العثمانية إلى الجمهورية التركية^(٢). وهذا الانتقال هو الذي حدث خلال فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى وحرب التحرير، وتم إنجازه بشكل أساسي بواسطة النخب نفسها التي حكمت الجيش العثماني والبيروقراطية. أما التغير الوحيد المهم في الحداثة وإستراتيجية الحكم من العثمانيين إلى الجمهوريين فقط كان إبعاد مجموعة من الممثلين عن النخب الحاكمة وهم «العلماء»^(٣). وعلى خلاف ذلك، بقيت النخبة الحاكمة هي نفسها

(١) بدأت العملية بإصلاحات القرن الثامن عشر، إذ تبعت تراجع في المواجهة مع أوروبا، كان الدافع لتلك الإصلاحات هو تقوية الدولة العثمانية ضد الأعداء الخارجيين، وكذلك ضد القوى الداخلية التي اعتبرت من مصادر الضعف. تم تبني نموذج جديد للمؤسسة العسكرية والتعليم، وقد تم تبني هذا النموذج من قبل فرنسا. وتبعت الجولات اللاحقة من الإصلاح النموذج الأوروبي من أجل تقوية سيطرة الدولة. راجع: Selim Deringil, The Well- Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909 (IB Tauris, 1998).

(٢) للحصول على معلومات أكثر راجع: Eric Zürcher, Turkey: A Modern History (IB Tauris, 2004).

(٣) «في أهمية التغيير» راجع: Amit Bein, Ottoman Uleme, Turkish Republic: Agents of (Change and Guardians of Tradition (Stanford University Press, 2011).

عسكرية وبيروقراطية، وكان لها دور أساسي في عملية الحدائثة العثمانية. وعلى الرغم من إبعاد البيروقراطية الدينية، ورثت الجمهورية العلاقة المنقسمة للدولة العثمانية المنتهية نحو الإسلام.

بعد حرب الاستقلال، أثر نموذج الاتحاد السوفيتي في الحدائثة على المسؤولين الأتراك للاندماج في النموذج العلماني الراديكالي كمكوّن للحدائثة^(١).

اشتمل النموذج العلماني على نقل الهوية الثقافية والاجتماعية للجمهورية، ووضع الدين تحت الإشراف الحازم وسيطرة الدولة. إضافة إلى ذلك، فإن العقيدة التي حفزت النخب المؤسسة - الكمالية - دمجت مكونات النهضة الأوروبية على المنطقية العلمية والإرث القومي الرومنسي^(٢).

وقد تبع تجزئة الإمبراطورية العثمانية ظهور أمرٍ مركزيٍّ واحدٍ هو تكوين الدولة الذي جاء نتيجة لضغط الأقليات القومية، وكذلك تعزيز الأراضي الواقعة في أطراف الإمبراطورية حول مشروع حضاري قومي واحد.

اعتقدت النخبة الحاكمة أنه إضافة إلى الحدائثة من خلال اتباع منهج العلمانية، فإن تشكيل الدولة المستمر يعتمد على

(١) لمعرفة التأثير السوفيتي على النظرة التركية في دورة العلمانية في الحدائثة، راجع: Binnaz (Toprak, Islam and Political Development in Turkey (Brill, 1981).

(٢) المبادئ الستة (الأسهام الكمالية) سميت على اسم مؤسس الدولة الجمهورية مصطفى كمال اتاتورك - وهي القومية، الجمهورية، الولاء للدولة، مبادئ الحزب والدولة، الثورة. لمزيد من المعلومات حوال «الكمالية» راجع: Ferz Ahmed, The making of modern Turkey (Routledge, 1993).

تكوين هوية وطنية متجانسة وقوية، والتي من شأنها تحفيز الولاء الاجتماعي.

ولذلك، فإن فترة الجمهوريين الأوائل أخذت شكل الثورة الراديكالية الحضارية، إذ ركزت على ثلاثة مشاريع متشابكة: التركنة، والعلمنة، والتوجه الغربي^(١).

يعزز إنتاج نموذج متجانس ذي هوية وطنية ولاء السكان نحو مصطلح «التتريك» وهوية الحنفية السنيّة العلمانية^(٢). وهكذا، فإن بناء الدولة وأهدافها في الحداثة يتطلب أولاً إنتاج أمة من السنة والأتراك لدعم الدولة ثم العلمانية لهذه الهوية، كي توافق متطلبات الحداثة المرتكزة على صناع الحضارة الغربيين، ويتطلب النموذج المتجانس دينا كي يلعب دوراً في تأمين الولاء للمشروع الوطني الجديد مع الإصرار على أن تبقى مؤسسات الدولة تحت السيطرة.

استثمرت النخب الجمهورية طبقاً للدور الحديث للدين في دولة الأمة الجديدة، ديناً خاصاً وعلماً على النموذج الأوروبي الذي أعيد تشكيله. وقد فهم أن إعادة صياغة الدين وتأطيره كجزء من عملية بناء الدولة على أنه متطلب ضروري قد يضع تركيا في صف الدول الأوروبية.

وهذا هو الهدف الذي عرف على أنه الحاجة للحصول على

(١) قمت ببحث هذا الموضوع في «الثورة الحضارية كنموذج لبناء الأمة: تكوين الدولة التركية والأمراض الدستورية الدائمة» سلسلة بحوث 2009 Asli Bali .

(٢) في مركز الهوية الحنفية السنية لتعريف التتريك الذي تبنته الدولة، راجع: Ali Çarkoğlu . (and Barry Rubin, eds., Religion and Politics in Turkey (Routledge, 2006).

الحضارة المعاصرة^(١). فقد وضع تكوين الإسلام الجديد في صُلب عملية التحديث في تركيا.

سيطرت النخبة الجمهورية في المراحل الأولى لتكوين الدولة على السلطة الدينية المنهارة بسرعة، إذ قامت بإلغاء الخلافة ومكتب شيخ الإسلام والمحاكم الشرعية وإلغاء القوانين الإسلامية كما ألغى الإسلام من النظام الدستوري في عام ١٩٢٨، وبحلول عام ١٩٣٧ كان المبدأ العلماني مدمجا عن طريق الإصلاحات الدستورية. وشملت الإصلاحات العلمانية استبدال الحروف العربية وإبعاد الكلمات العربية والفارسية من اللغة، وإبعاد الملابس الإسلامية، وتغيير التقويم، وأيام العطل العامة، واستبدال الطقوس الإسلامية بمجموعة جديدة من المراسيم المدنية المرتبطة بالجمهورية القومية^(٢).

انشغل مؤسسو الجمهورية العلمانية بتصميم صورة جديدة لدولة الأمة الجديدة من خلال التحوّل الثقافي الجذري. وقد كان أحد وسائل تسهيل تشكيل الصورة الجديدة عن طريق بناء هويات الجنس الجديدة وعرضها، وملابس جديدة للنساء، كما تم تقديم دور جديد للمرأة في الحياة العامة والعمل، وجرى نشره على العامة بسرعة؛ منتجين بذلك شكلا مقلوبا للمساواة

(١) للنقاش حول هذا المبدأ «في تركيا» راجع: Atatürkcü Düşünce (Türk Tarih Kurumu Press, 1992).

(٢) على هذا النقل الثقافي، راجع: Richard Tapper, ed., Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State (IB Tauris, 1991).

بين الجنسين كمظهر من مظاهر الحداثة^(١). الأهمية الرمزية، على سبيل المثال، الكثير من الاختلاط الجنسي في احتفالات الدولة الرسمية - احتفالات وصالات رقص - مع نساء يرتدين ملابس تُحاكي الموضة الأوروبية، يُحطن بكمال أتاتورك كي يأخذن صوراً معه. وقد تأكدت النخب أن مثل هذه الصور قد انتشرت بشكل واسع في تركيا وخارجها^(٢).

مع ذلك، ظهر على السطح أن إبعاد المؤسسة الدينية القديمة والمتعلقات الثقافية للهوية الإسلامية من النظام الاجتماعي يبدو مسحاً وتنظيفاً للماضي العثماني؛ في الحقيقة، فإن الأسلوب الجمهوري كان - بشكل من الإشكال - استمرارية للعلاقة الفعالة للدولة العثمانية مع الإسلام. كانت الجمهورية التركية الجديدة منهمة، أيضاً، في إنتاج نسخة جديدة رسمية من الإسلام. تطلب المشروعان التوأمان للدولة (التجانسية والعلمانية) من المجتمع التركي أن يندمج مع إسلام جديد أكثر ملاءمة ثقافياً. كما تم تأسيس مديرية للشؤون الإسلامية أنيطت بها مهمة إنتاج تفسير رسمي للإسلام «التتويري» على النقيض من الإسلام

(١) سوف أعود لموضوع نشر الصور المتعلقة بالجنس من قبل الدولة كآلية للتحديث في القسم التالي، عندما أحل أهمية الحجاب في المشروع السياسي للنخب الجمهورية.

(٢) هذه الصور أصبحت أساسية في المعارض الكثيرة لصور أتاتورك التي تنشر عن طريق البلديات المحلية والمشروعات الخاصة وحتى في البيوت العائلية لتوصيل الالتزامات لهؤلاء الأفراد والمجموعات ومكونات الدولة بفاعلية لاعتماد فكرة الحداثة من خلال العلمانية التي ربطوها بتأسيس الدولة، انظر: (8 Özyürek, Nostalgia for the Modern, supra note 8). (see especially Chapter 3)

المزعوم بأنة الإسلام العثماني الرجعي^(١). أئمة الأمة ظلوا جزءاً من نظام الخدمة المدنية، وأصبحوا الآن يلتحقون بمدارس الدولة ويتدربون قبل أن يعملوا في المساجد التي تتحكم بها الدولة. وجرى دمج الإسلام في بناء الدولة بدلاً من أن يكون مستقلاً ذاتياً، وبذلك يكون النموذج التركي قد تميز عن نظيرة الغربي العلماني الذي يفصل الدين عن الدولة^(٢).

وقد ترأس الفترة الأولى للإصلاح الجمهوري حزب السلطة الواحدة وهو حزب الشعب الجمهوري (CHP) بالاتفاق مع الملاكين المتحدين من النخب التقليدية في استطنبول وأنقرة. وفي نهاية حكم حزب الشعب الجمهوري الواحد (DP) بعد الحرب العالمية الثانية ظهر حزب سياسي صوفي يدعي أنه يمثل المحيط الأناضولي ضد الميقفون البيروقراطيون الذي حكم القادمين من المدن الغربية^(٣) مدة طويلة. واستلم هذا الحزب الديمقراطي السلطة في عام ١٩٥٠، وبقي فيها حتى أطيح

(١) مجموعة خطابات أتاتورك العامة في هذه المرحلة فيها أمثلة كثيرة مرجعيتها «صحيح» «التتوير» «والقومية» للإسلام على النقيض من التخلف الارثوذكسي في فترات مبكرة. انظر Ataturk un soylar ve demecleri (Ataturk Kultur, Dil ve Tarih Yuksek Kueumu Merkez) (Ataturk Arastima Merkezi) (1989)

(٢) Laikik وهي الكلمة التركية المدمجة في النظام التركي العلماني مشتقة من الكلمة الفرنسية Laicite. مع أن المفهوم التركي مختلف عن النماذج العلمانية الفرنسية والأمريكية. رغم إن المفهوم التركي أقرب إلى الفرنسي في الأسلوب المركزي وتأكيد على تابعة الدين للدولة. الدولة التركية أفحمت نفسها بإنتاج نظام دين جديد في خطوة ليس لها مثيل في فرنسا. الكلمة التركية أقل من المفهوم الأمريكي للعلمانية في فصل الدين عن الدولة وحيادية الدولة تجاه الدين، بينما في تركيا تؤكد الدولة على التحكم بالدين لأنه مكون أساسي لهوية الدولة الحديثة. ما تبقى من هذه المقالة ينظر إلى بعض هذه المغازي، مع ذلك التعريف التحليلي المناسب (أو التاريخ الحضاري) لمفهوم العلمانية بعيداً عن عوائق هذا المشروع.

(٣) مع بروز الحزب الجمهوري ومحاولاته لتمييز نفسه عن CHP. انظر: Hakan Yavuz, Islamic Political Identity in Turkey (Oxford University Press, 2003) (see especially Chapter 3).

به في انقلاب عسكري عام ١٩٦٠. وعلى الرغم من أنه التزم بالنموذج الكمالي الأساسي للحدثة من خلال العلمانية، إلا أنه عُني بتوظيف الخطاب الديني ولغة الثقافة التقليدية حتى يميز نفسه عن نخب الدولة الجمهورية، من أجل الحصول على الفرص الانتخابية. ومن الجدير بالملاحظة أن حزب (DP) لم يهدف إلى مؤسسات الدولة، ولم يحاول إنعاش السلطة الدينية في المجال السياسي. بل على العكس من ذلك، فقد عكس بعض المقاييس الثقافية المتطرفة التي طبقت باسم الهندسة الاجتماعية لمصطلح الإسلام العقلاني. على سبيل المثال، تم إعادة رفع الأذان باللغة العربية، وطرح مواد تطوعية دينية في المرحلة الأساسية^(١). وأصبحت هذه الإصلاحات تمثل تهديداً للنظام العلماني للدولة، ولكنهم استخدموا هذا الأسلوب لكسب أصوات الناخبين.

وعندما أبعده حزب (DP) بانقلاب عام ١٩٦٠ العسكري، قام الانقلابيون بإحداث تغيير في النظام السياسي، حيث كانت ضرورية لإبعاد المخاطر المرتبطة بإبعاد الحزب. وكان العلاج لخطر الاستبداد الشعبي في نظر العسكريين والنخب البيروقراطية هو إيجاد نماذج محدودة للحرية السياسية، من خلال دستور جديد أكثر تسامحا مع التعددية السياسية. وشهد هذا الدستور أخيرا تأسيس أول حزب إسلامي الولاء في عام ١٩٦٩م في الجمهورية

(١) انظر Yavuz، المرجع السابق، لمزيد من التفاصيل حول المبادرة التي أنشأها الحزب الجمهوري في هذه المرحلة.

«حزب النظام القومي»^(١). وقد كان تأسيس إطار سياسي عام يشتمل على حزب ذي توجه إسلامي هو جزء من توظيف الدين عن طريق النخب العسكرية الذين أرادوا التقرب من الإسلام السياسي كما فعل حزب (DP) سابقاً.

تركز النظام العسكري ١٩٦٠-١٩٦١م على التناغم بين الحدائثة والإسلام التتويري والذي قاد المرحلة في الستينيات عندما بدأت الدولة بتوسيع برامج التدريب الديني لإنتاج رجال دين متتورين^(٢). وفيما بعد، في السبعينيات عندما حكم تركيا قطب يمين اليسار أصبح يُنظر للإسلام من المجموعات نفسها على أنه الأساس ضد الشيوعية في الدولة.

وقد قادت أهمية محاربة الشيوعية نخب الدولة وممثلي اليمين المعتدل في تركيا إلى زيادة مميزة في الأهمية السياسية للإسلام في الدولة في أعوام السبعينيات^(٣). وقد خلق التحول المتمثل في الرضى عن الطبقات الدينية في الدولة إلى خلق ظروف ملائمة لتشكيل أحزاب سياسية بميول إسلامية، فقد جاء حزب الرفاة بعد انقلاب عام ١٩٨٠. وقد كان من شأن الدور الذي أنيط بالإسلام في مواجهة المكونات السياسية،

(١) حل حزب النظام القومي في التدخل العسكري عام ١٩٧١م. وأعيد تشكيلة باسم حزب الإنقاذ الوطني في ١٩٧٢، وكان جزءاً من ثلاث حكومات ائتلافية في السبعينيات. وحل حزب MSP مع باقي الأحزاب في انقلاب ١٩٨٠م. وأعيد تشكيلة باسم حزب الرفاه في ١٩٨١. بعد إغلاق حزب الرفاه في ١٩٩٨م من قبل المحكمة الدستورية تكون حزب الفضيلة وعندما أغلق بدورة، انقسمت الحركة إلى قسمين: حزب السعادة، وحزب العدالة والتنمية، وهو الحزب الذي يحكم الآن. إن الإطار السياسي لحزب العدالة والتنمية يعود إلى النظام الدستوري بعد انقلاب ١٩٦٠م.

(٢) Yavuz، المرجع السابق.

(٣) Yavuz، المرجع السابق.

الدفح باتجاه الانقلاب التالي. وكان انتشار الدين الذي أسسته الدولة كقوة موحّدة في المجتمع التركي، موجودا في السياسات التي تم تبنيها خلال الستينيات والسبعينيات.

الإسلام والتحرر الذي قاده الدولة

وقد كانت فترة النظام العسكري بعد ١٩٨٠ والسنوات التي تبعته في الحكم المدني من خلال حزب الوطن Motherland Party من سنة ١٩٨٢ ولغاية ١٩٩١، دليلا على تبني ودمج سياسات الدولة نحو الخطاب الرسمي الذي كان أكثر قبولا لدور أكبر للإسلام. ومن التغيرات الواضحة في هذه الفترة، تقليل اضطهاد الإسلام الابتداعي مثل الصوفية، وكذلك وضع مناهج إلزامية دينية في المرحلة الأساسية والثانوية تحت دستور عام ١٩٨٢، والبيئة التسامحية في المؤسسات التعليمية الخاصة وغير الرسمية ومشاريع القطاع الإسلامي^(١). وعلى الرغم من وجود دور للقطاعات الخاصة والقوى الاجتماعية في هذه التطورات، إلا أن إنتاج قطاع إسلامي مزدهر كان في الأساس نتيجة للتغيرات في سياسات الدولة التركية.

كان التغير الرئيس في الثمانينيات قرارا من القيادة العسكرية في فترة الانقلاب، لتقديم شكل للأسلمة (Islamization) تقوده

(١) مناقشة بيئة متسامحة للدين في أعقاب الانقلاب العسكري عام ١٩٨٠م، انظر: Serif Mardin, Religion, society and modernity in Turkey (Syracuse University Press, 2006).

الدولة من السلطة العليا^(١).

تم استعارة مصطلح التركيب الإسلامي التركي من الحركة القومية الحضارية (Aydin lar Gcagi) كمحرك لفكرة النظرة الجديدة تجاه الإسلام، ويعني تركيب عناصر محافظة للقومية التركية مع الإسلام. وهو أسلوب ديني جديد قاده الدولة بشكل خاص في مجال التعليم. وقد طور أول مواجهة لعمليات التجزئة الاجتماعية والسياسية، والتي سبقت التصنيف السياسي والاستقطابي في السبعينيات.

في هذه المرحلة، تنازلت المؤسسة الكمالية عن دور أكبر للإسلام المقتن من قبل الدولة، بعيدا عن الاهتمام بأن توحيد السلطة الدينية هو الطريقة الأفضل لقطع الطريق على الراديكالية السياسية، بالعودة إلى النموذج التجانسي القوي للإسلام الوارد في الفترة الجمهورية المبكرة الذي أطر فيها الإسلام.

شعرت هذه النخب أن عليها أن تروج للإسلام بشكل حضاري، حتى تتمكن من احتواء النماذج غير التركية القادمة من الثورة الإيرانية، ويزوغ الإسلام السياسي في الوطن العربي، إضافة إلى تبني نموذج علماني أقل اضطهادا لإمكانية تقديم دين جديد أكثر ملاءمة، يشكل دعامة للنظام الاجتماعي القائم على السوق الذين يرغبون في عرضه ودخوله. وفي هذا المناخ السائد، قام

(١) لمناقشة أشمل، انظر: Etienne Copeaux, Türk Tarih Tezinden Türk-Islam Sentezine (From the Turkish History Thesis to the Turkish-Islamic Synthesis) (Tarih Vakfi .Yurt Yayınları, 1998).

رئيس فترة الحكم العسكري كنعان ايفرين (Kenan Evren) باستخدام لغة إسلامية كي يدافع عن برنامج إعادة الهيكلة الاقتصادية الكبيرة التي تقوم بها الحكومة. وكان التأثير الأكبر لانطلاق الإسلام السياسي في تركيا برنامج التعديل الهيكلي الكبير الذي تبنته الدولة^(١).

وربما كان لبرنامج التعديل الهيكلي الواسع الأثر الأكثر أهمية في مسار الإسلام السياسي من التوجه الرسمي الجديد نحو الإسلام.

وقد صممت عملية التحوّل الاقتصادي الاجتماعي، والتحرّر ليس فقط من أجل السوق المفتوحة ولكن لخفض ميزان الفوائد المدفوع من قبل الدولة أيضا. وكانت هذه السياسات الجديدة بديلا عن توازن الامتيازات المفضل للدولة الكمالية، من خلال تقديم دعم أكبر من قبل الدولة.

أطلقت الحكومة التركية تحت رعاية IMP برنامج التحرر الاقتصادي الكبير الذي نقل الأولويات وبدّلها من الدعم المقدم للبيروقراطية إلى دعم قطاع الصادرات الخاصة من خلال تقليل الرسوم وحوافز الضرائب^(٢). إن التغيير في المواقع والذي حدث خلال هذه الفترة في الثمانينيات يتدرج من تكون طبقات حضرية جديدة (من خلال هجرة سكان الأرياف في الأناضول)

(١) المرجع السابق.

(٢) للتاريخ الواسع والنقدي لهذه السياسات، انظر: Mehmet Odekun, The costs of ec - (nomic liberalization in Turkey (Rosemont Publishing, 2005).

إلى انتقال موظفين مدنيين من الطبقة التقليدية الوسطى إلى الطبقة الوسطى السفلية. إذ كان لأبعد مدى، منذ فترة تكون الدولة.

لقد سرّع الانتقال مرة أخرى إلى الحكم المدني عام ١٩٨٣ برنامج التحرر الاقتصادي، إذ فتح الأسواق، ما أدى إلى تدفق رأس المال حتى من العالم الإسلامي. وفي الفترة نفسها زاد عدد الشركات الصغيرة والمتوسطة وحلّ مكان الشركات الحكومية الكبيرة، ما أدى إلى انتعاش اقتصادي من خلال التصدير في المقاطعات والمدن الأناضولية التي لم تكن مشمولة بالصناعات من خلال الدولة.

أدى ازدهار هذه القطاعات إلى نهضة طبقة وسطى جديدة وظهورها في التسعينيات، ويُشار إليها أحياناً بالثورة الأناضوليين أو البرجوازيين الأناضوليين، المكوّن أساساً من مسلمين ملتزمين، وأعمال خاصة تملكها عائلات معينة^(١).

وأخيراً، أعطى الدمج بين الدعم المقدم من الدولة للإسلام وتأثيرات التحرر الاقتصادي زخماً وقوة للأشخاص الذين يمثلون الإسلام.

وأدى التحول في التسعينيات والتغيير في المواقع في الثمانينيات إلى التحرر السياسي، والذي أدى بدوره إلى التقرب

(١) مناقشة ظهور هذه الطبقة البرجوازية الأناضولية وارتباطها بالسوق وموالاتها للإسلام، انظر: "Europ " Islamic Calvinists: Change and Conservatism in Central Anatolia," (Europ an Stabilization Initiative. 2005). available at http://www.esiweb.org/pdf/esi_docu-ment_id_69.pdf

أكثر من الاتحاد الأوروبي، تحت التأثير المزدوج لـ IMP والاتحاد الأوروبي، وهذا التحوّل السياسي أدى إلى تقلص في مساحة موظفي الدولة والنخب الكمالية التي تمارس السلطة^(١).

وأدى تضائل تأثير النخب التقليدية إلى ظهور ممثلين آخرين وأصوات أخرى، إذ أصبحت ظاهرة في المجتمع التركي. انتقلت الحركات والمجموعات المهتمة من المقاطعات الأناضولية من المجال السياسي والاقتصادي للدولة إلى المركز (الغربي) سواء مجازيا أو واقعا (كنتيجة لمرحلة التمدن) urbanization. بدأت هذه القوى باستخدام نفوذها للمطالبة بتسلسل اجتماعي مبني على الالتزامات الثقافية للأغلبية التركية للسكان وليس حسب معادلة الحداثة عند النخبة القديمة.

عند إزالة المنع عن النشاط السياسي لممثلي الأحزاب في فترة السبعينيات عام ١٩٨٧، قام نجم الدين أريكان، قائد الحزب السياسي الإسلامي في فترة السبعينيات بالعودة مرة أخرى للحياة السياسية^(٢). حيث ظهر كقائد للحزب الإسلامي «رفاه» واستطاع أريكان أن يستغل التغيرات في المدن الأناضولية لبناء قاعدة قوية متماسكة أعطت للحزب أصواتا كثيرة في انتخابات

(١) لمناقشة العلاقة بين الاتحاد الأوروبي والتحرر السياسي في تركيا أثناء التسعينيات، انظر: Ioannis Grigoriadis, *Trials of Europeanization: Turkish political culture and the European Union* (Macmillan, 2009) (see especially the discussion in Chapter 2 on civil society in Turkey in the 1990s).

(٢) لمناقشة دور أريكان في نهوض حزب الرفاه. انظر: Yavuz, *Islamic political identity in Turkey* (see especially Chapters 9 and 10).

١٩٩٤ والانتخابات التشريعية عام ١٩٩٥. وقد حصل الحزب على ٢١٪ من الأصوات، ما مكّنه من الحصول على أكبر عدد من مقاعد البرلمان، ١٥٨ من ٥٥٠. وتبع ذلك انتخابات ١٩٩٥، إذ أصبح قوة مهمة في النظام السياسي. وكانت الكثير من الدوائر الانتخابية لا تقوم بالتصويت للتوجّه الإسلامي.

تلقى حزب الرفاة دعماً من البرجوازيين الأناضوليين والطبقات الجديدة الدنيا للمدن التركية الغربية، للبرنامج الذي طرحه للصلح مع الأكراد، والعدالة الاجتماعية والتعبئة بين النساء اللواتي صوتن للإسلام.

ومع حلول عام ١٩٩٦، فقَدَ التحالف الحكومي الدعم، فقام نجم الدين أربكان وكرئيس للوزراء بعقد تحالف مع حزب الطريق الصحيح «DYP». وكان النجاح في الانتخابات واختيار أربكان رئيساً للوزراء قد مكّن الحزب من متابعة بعض أجنداته الخاصة المتعلقة بكونه حزباً إسلامياً، والنقطة الأساسية كانت مواجهة منع حجاب المرأة في الأماكن العامة.

إن الجدل حول الحجاب كان مصدراً للانهايار السياسي لحزب الرفاه خلال السنة والنصف التالية، وكان مصدراً للنزاع والصراع فيما بعد.

لعبت حركات ومبادرات التحرر خلال الثمانينيات والتسعينيات دوراً رسمياً في انطلاق الإسلام السياسي للنسخة التركية. وفي التسعينيات أدى ظهور المجتمع المدني إلى تركيز الجدل حول

التعددية، وحقوق الانسان، وحقوق الأقليات، وحقوق المرأة.

وكرده فعل مستمدة من الاتحاد الأوروبي ضد السلطات السياسية في فترات الانقلاب، فإن صوت الإسلام السياسي الذي نما في التسعينيات أثر في هذه المصطلحات للحريات الشخصية والتعددية والنماذج الديمقراطية وإقصاء الآخرين.

لذلك، وعلى سبيل المثال، كان طلب السماح للنساء المحجبات بالالتحاق بالجامعات، أمرا له علاقة بالحريات الشخصية أكثر من كونه مطلباً أو واجبا دينيا. في الواقع، كانت هناك ميزة مهمة للاتجاه الإسلامي السياسي في تركيا في التسعينيات وهو تبنيهم لمواقف حضارية أساسية وليس الدعوة لتغيير النظام. وكان هذا هو أحد الأسباب للاستقطاب حول قضية العلمانية التي اتخذت شكل الحروب الثقافية، وليس الجدل حول الشريعة أو الصفة العلمانية للدولة.

ولذلك، كان تراجع حزب الرفاة انعكاسا لعمليات قامت بها الدولة خلال وجود أربكان رئيسا للوزراء، إذ كان خلال فترة الحكم يزرع تحت ضغط شديد من الدولة. في صيف عام ١٩٩٦م. قدم أربكان طلبا للبرلمان للسماح للنساء المحجبات باستخدام الأماكن العامة، والسماح للعسكريين المفصولين من الخدمة بسبب اتجاهاتهم الدينية بالعودة إلى أعمالهم في المؤسسة العسكرية^(١). وكرد فعل على ذلك، قامت المؤسسة العسكرية بتنظيم حملة

(١) في دور الحجاب عام ١٩٩٦ انظر: A Merve Kavakçı, Headscarf Politics in Turkey: A Postcolonial Reading (Palgrave, 2010), at 64-71

شعبية لدعم العلمانية، وتنظيم حركات معارضة سياسية وبرلمانية إضافية، من خلال مسيرات أسبوعية. وتحالفت مع مجتمع الأعمال العلماني ومجموعات المجتمع المدني. مثال على ذلك، قام اتحاد العمال والمؤسسات النسائية بتنظيم مسيرات لدعم المبادرة العسكرية، وكلما زاد الدعم للمؤسسة العسكرية، شجعها ذلك على اتخاذ إجراءات مباشرة أخرى.

أصدر القائد العسكري العام في ٢٨ شباط عام ١٩٩٧ مذكرة قال فيها إن الإسلاميين يشكلون خطراً يهدد الأمن المحلي^(١). وللوقوف بوجههم حدد ١٨ بنداً من المطالب بما في ذلك إغلاق أي مدارس دينية خاصة، وتجميد توظيف أعضاء حزب الرفاة في الخدمة المدنية والتأكيد على إلزامية منع ارتداء الحجاب في الأماكن العامة وبخاصة في الجامعات. وأجبر أريكان على توقيع مذكرة ٢٨ شباط، ولم يكن هذا التوقيع كافياً، حيث أجبر أريكان على الاستقالة بعد المؤتمر الصحفي العسكري الذي ربط بين حزب الرفاة والمجموعات العسكرية المسلحة التي خططت لهجمات إرهابية.

إن الإجراءات المشددة التي قامت بها المؤسسة العسكرية أعادت التشديد ضد التعبير العام عن الهوية الدينية، ونتيجة لذلك تم حلّ الحكومة المدنية، وإغلاق حزب الرفاة عن طريق المحكمة الدستورية التركية عام ١٩٩٨. من أهم القضايا التي حركت المؤسسة العسكرية للمواجهة مع حزب الرفاة هي

(١) المرجع السابق.

زيادة مشاهد الفتيات المحجبات في المدن الغربية، وبخاصة في الجامعات. وقد تظهر القضية مرة أخرى كما حدث مع حزب الرفاة الذي أراد تقليل القيود على النساء المحجبات في الجامعات، فوجد نفسه في مواجهة مع المجتمع المدني العلماني والنخب العسكرية والجماعات البيروقراطية والقضائية.

وكما حدث مع حزب الرفاة عام ١٩٩٧-٩٨، حاولت بعض القوى إجبار حزب العدالة والتنمية في عام ٢٠٠٧-٢٠٠٨م على التخلي عن المكاسب التي حققها خلال النجاح الانتخابي، وتحركت هذه القوى لإغلاق الحزب عن طريق المحكمة الدستورية. لكن هذه الاجراءات (إستراتيجيات النخبة الكمالية) التي نجحت في العقد السابق، لم تنجح في آخر جولة من المواجهات.

لقد قدّمنا لمحة عامة عن السياق التاريخي الذي انطلق من هذا الجدل. وفي الجزء الثاني سوف ننتقل للحديث عن خصوصيات الجدل حول الحجاب، كنموذج لدراسة تمر بطريق مسدود في العلاقة بين الإسلام والدولة في تركيا المعاصرة.

وكما ذكر سابقا، فإن هذا الجدل يمثل مظهرا من مظاهر عمليات التفاوض الثقافي، تراكمَ على مدى ثمانية عقود من الاضطهاد والاتفاق.

سوف أناقش تطور إشارات إعادة التفاوض للوصول إلى إصلاح للعلاقة بين الإسلام والحدثة الكمالية. ويعد مثل هذا الإصلاح مظهرا من مظاهر التحوّل لكلا الطرفين: النخب

الإسلامية السياسية وأصحاب السيطرة والتحكم الاقتصادي والسياسي، نحو الوصول إلى مفهوم جديد لمتطلبات حكم الدولة التركية الحديثة.

الصراع على الحجاب:

الجدل حول الهوية في تركيا الحديثة

إن تكرار التناقض الحالي في موضوع الحجاب في تركيا بدأ في الثمانينيات كما ذكرنا سابقاً، بعد الانقلاب العسكري عام ١٩٨٠، إذ أعادت الدولة التركية التأكيد على الإسلام كمصدر للوحدة والاستقرار في المجتمع المدني، بعد الحركات الراديكالية في السبعينيات. وهذا التحول في سياسة الدولة خلق مساحات جديدة للتعبير عن الهوية الدينية. وقد قدم ازدهار "مدارس الإمام حاطب" (Imam-Hatip) الرسمية منهجاً عاماً للتدريب الديني والتسامح الجديد مع المدارس القرآنية والتسامح مع الأشكال الإسلامية الابتداعية الأخرى (الصوفية)، وتبني سياسات أخرى تؤدي إلى فترة من التسامح العام مع التعبير عن الهوية الدينية. كما استفادت قطاعات محافظة ودينية في الدولة من سياسات التحرر الاقتصادي، فقد بدأ يظهر رجال ونساء متدينون في مدن المقاطعات، وأخيراً المدن الغربية للدولة. وبينما لا نجد ما يميز الرجل المتدين عن غيره - كما هو في حالة النساء - فقد أصبح ظهور النساء المحجبات مصدراً للاحتكاك المستمر وبشكل خاص في الجامعات، إذ شكّل هذا الظهور إزعاجاً

للنخب الكمالية. لأن فكرة المرأة المتعلمة تقاوم ضغوط العلمانية في التربية في الدولة التركية. إذ أصبحت المرأة المحجبة تظهر بمظهر المرأة المتعلمة، وهي فكرة تناقض فكرة العلاقة بين الدين والتعليم لدى العلمانيين، إذ لم تعد المرأة المحجبة امرأة جاهلة. وفي أحد أحكام الجامعات على قضية الحجاب، أصدر مجلس الدولة هذا الاعتراض الصريح:

”فتيات من ذوات التعليم المتدني يرتدين الحجاب تحت تأثير البيئة والعادات من دون أدنى تفكير. وعلى أي حال، فإن الفتيات المتعلمات لا يستسلمن للضغط الشعبي والعادات المتعارف عليها بأن غطاء الرأس هو مخالفة للمبادئ العلمانية الجمهورية لهؤلاء الناس؛ فإن الحجاب خلف عادة بريئة كرمز في العقيدة العالمية ضد تحرر المرأة وضد مبادئ الجمهورية الرئيسية^(١).”

وكانت الرسالة الواضحة في قرار المجلس هي أن المرأة التي ترتدي الحجاب في الجامعة تفعل ذلك لكونها حرة في اختيار ملابسها، ولكنها طبقاً لمبادئ العلمانية الجمهورية ليست (بريئة)، فهي مصطلح للهوية الدينية، المبني على العادات أو قلة التعليم. بينما المحجبات في القرى والمناطق الريفية في تركيا قد يمثلن عادة حسنة، أما النساء اللواتي يخترن ارتداء الحجاب على الرغم من كونهن متعلمات ويعرفن الثقافة الكمالية، يمثلن

(١) رقم قرار مجلس الدولة ١٩٨٤/٣٣٠ سياسات الحجاب في تركيا الحاشية ٢٤ ٥٥-٥٦ رقم: ٧٢.

تهديدا مؤذياً لمهمة الدولة الأساسية.

وكما ذكر سابقاً، أن ظهور المرأة سافرة في مرحلة الجمهورية الأولى وظهور المرأة التركية الحديثة في الملابس الغربية، كان أمراً مهماً (وواسع الانتشار) كرمز لنجاح مشروع الحدائثة الكمالية التي تقود الدولة. وكانت نخب الدولة على علم بأهمية الإصلاح التعليمي والثقافي لخلق المتطلبات الاجتماعية التي تحافظ على نموذج الحدائثة الكمالية (مع العلمنة والتغريب). كانت إحدى المميزات المهمة لمداخلات الإصلاح هي أجيال من تلك النساء المتعلمات والمتغريات والمتحررات عن طريق الدولة. لذلك، شكّل ظهور عدد كبير من النساء المحجبات في الجامعات تحدياً للكماليين؛ لأنه يعني بأن التعليم حتماً سوف يقود للتنوير والعلمانية، وهذه الصور للنساء المحجبات تخالف ذلك. لذلك، أصبحت الحرب ضد الحجاب في المقام الأول، لإظهار سيطرة الدولة وعدم التساهل مع سيطرة الدين، الذي أخذ شكله النهائي في الثمانينيات.

بدأ التحول من الحكم العسكري إلى الحكم المدني في انتخابات ١٩٨٣، حيث أفرز النزاع حول موضوع الحجاب معسكرين في الصراع على الجامعات، الحزب الذي انتخب حديثاً "حزب الوطن" وحكومة تحت رئاسة تورغت أوزال (Turgut Ozal)، فقد رغبت في رفع الحظر عن الحجاب في الجامعات، والتي يرجع تاريخها للصدمات التي حدثت في الجامعات في السبعينيات بسبب المصطلحات الدينية.

قام المجلس الأعلى للتعليم في عام ١٩٨٤ بتعديل قانون منع الحجاب تحت ضغط من حزب الوطن، إذ سمح بأشكال معينة "حديثه" من الحجاب (الذي يغطي الشعر وليس الرقبة والكتف) يمكن للطالبات ارتدائه في الجامعات.

وقد قاد ذلك إلى فترة من القرارات العشوائية من قبل إدارة الجامعات، للتسامح أو المنع، فإن هناك أنواعاً متنوعة لغطاء الرأس، أحياناً تراجع الجامعة نفسها وأحياناً تسمح بذلك لعدة أيام، ثم تطلب من الطالبات إزالة غطاء الرأس. إن التأثير السبيء لازدياد الضغط لمؤسسات التعليم العالي في هذه الفترة منع المرأة من الالتحاق بالجامعة بدعوى "تحرير" هؤلاء النسوة من القيود الدينية.

وقد تضاعفت السخرية من هذه السياسات لعدم وجود أوامر ضد الثياب التي يرتديها الرجل المتدين في الجامعات.

أخذ إداريو الجامعات على عاتقهم في الثمانينيات، التدخل المنتظم لمنع الفتيات اللواتي يرتدين الحجاب من دخول الجامعات، مدعومين بقرارات أصدرها مجلس الدولة القومي. رغم عدم وجود أفضية قانونية بعيدا عن المراسيم التي أصدرها (مجلس التعليم العالي) YOK؛ وذلك، قبل اسقاط هذه القضية تحت الضغط الشديد. وحاول حزب الوطن الذي ما يزال يملك الأغلبية في البرلمان اتخاذ خطوة إضافية لتقديم الدعم لهؤلاء الفتيات. إذ مرر حزب الوطن القانون رقم (٣٥١١) سنة ١٩٨٨م

من أجل السماح للطالبات الجامعيات دخول الجامعة باللباس المتطابق مع دينهن. إلا أن هذه المبادرة أفشلت عن طريق قائد الجيش كنعان ايفرن (Kenan Erven) وهو الرئيس المدني في ذلك الوقت. وقد ادعى بعد الاحتجاج الذي رافق (فيتو) قائد الجيش أنه اعترض على الصيغة وليس على رفع الحظر عن الحجاب. أرسلت نسخة معدلة من البرلمان إلى الرئيس للمرة الثانية، وقع الرئيس عليها في المحاولة الثانية، ثم حصل على منع للقانون من المحكمة الدستورية. إذ رأت المحكمة القانون غير دستوري، في حكم مثير للجدل في السابع من شهر مايو ١٩٨٩.

وكانت حجة المحكمة في ذلك أن القانون يخالف التشريعات الدستورية والقانونية باعتماده على الأمر الديني. على الرغم من أن القانون قد تمت صياغته بشكل عام حتى يدعم حريات اللباس أكثر من اعتباره مرجعية لأي ممارسات دينية. ولكن على الرغم من حيادية القانون، إلا أن المحكمة قرأته على أنه مثال على تقويض الإنجازات العلمانية للعقود السالفة للجمهورية، من خلال إيجاد مكان للتعبير عن الهوية الدينية. في تفسيرها، دافعت المحكمة عن النسخة العلمانية التي تتطلب إبعاداً للتعبير الديني من الحياة العامة، عبر تأكيد مركزية العلمانية في أصل هوية الدولة ومشاريعها. طبقاً للمحكمة فإن العلمانية:

... ”تسرع خطوات الأتراك نحو الحضارة، في الواقع أن العلمانية لا يمكن تضييقها لحد فصل الدين وشؤون الدولة. إنها البيئة المناسبة للحضارة، الحرية والحدائثة، وهي ذات أبعاد

عريضة ومجال أكبر. إنها الفلسفة التركية للحدثة، وطريقة للعيش بإنسانية، إنها فكرة الإنسانية... إن القوة المسيطرة والفعالة في الدولة هي العلم والمنطق، وليس القوانين والأوامر الدينية.^(١)»

هذا هو التصور للعلمانية، كمجموعة من الالتزامات الجوهريّة، أكثر من فصل الدين عن الدولة، ومن المستغرب أن لا يتسامح مع هوية التعبير الديني. حاولت الأغلبية لحزب الوطن مرة أخرى تجاوز قرار المحكمة بالقانون رقم (٣٦٧) في أكتوبر عام ١٩٩٠م^(٢) هذه المرة التمس رفع الحظر على الحجاب عبر حرية اللباس في مؤسسات التعليم العالي، حيث لا يوجد قانون يمنع مثل هذه الملابس. إن غياب أرضية قانونية للمنع كان الأساس الذي اعتمد عليه حزب الوطن لمنع الجامعات من منع الحجاب. وفي هذه المرة قام حزب المعارضة الرئيس بالاعتماد على تحدي أن القانون ليس غير دستوري، ولكن يجب قراءته بموازاة القرارات السابقة^(٣).

بكلمات أخرى، جادلت المحكمة بأن مصطلح ”القوانين السارية“، بما في ذلك الدستور الذي يفسر عن طريق المحكمة. بهذا التوضيح، ومنذ قرار عام ١٩٨٩ الصادر عن المحكمة وجد

(١) قرار المحكمة رقم ١/١٩٨٩ ١٢/١٩٨٩، ٧ آذار ١٩٨٩، تقارير المحكمة الدستورية، رقم ٢٥، ٦٥-١٣٣.

(٢) لمزيد من المناقشة للقانون انظر: Merve Kavakçı, Headscarf Politics in Turkey: A Post-colonial Reading (Palgrave, 2010), at 64-71.

(٣) القرار الثاني تمت مناقشته بمزيد من التفصيل في الهامش السابق.

أن السماح للحجاب في الجامعات يُعد مخالفة لمبادئ الدستور العلماني؛ لذا، فإن الحجاب يقع ضمن اللباس الممنوع بالقانون. بعد فشل هذه الجهود في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات، تم تناول القضية عن طريق حزب الرفاه في الأحداث التي عجلت بسقوط الحزب، كما ذكر في الجزء السابق.

كما نوقش سابقاً، فإن حزب الرفاه قد تكوّن في عام ١٩٨٣ عندما تم إقرار النظام المتعدد كوريث للأحزاب الإسلامية في فترة الستينيات والسبعينيات، وحصل على نجاح كبير في انتخابات سنة ١٩٩٥ التشريعية، عندما حصل على الجزء الأكبر من الأصوات. إذ كان الحزب الأكبر في التحالف الذي شكل الحكومة عام ١٩٩٦، وأصبح قائد الحزب نجم الدين أربكان أول رئيس وزراء ذي توجه إسلامي في تاريخ تركيا الجمهورية. كأول مرة في الحكم، قام حزب الرفاه بسرعة بإبعاد نخب الدولة التقليدية وبتوجيه السياسة التركية الخارجية نحو العالم الإسلامي، بينما قامت بعض البلديات التابعة لحزب الرفاه بتقديم مبادرات نابغة من الدين، مثل: منع بيع الخمر في المطاعم الموجودة في مقاطعاتها، والدعوة إلى الاحتشام العام الجديد للحد من الدعارة.

تعرض حزب الرفاه للعداوة لأنه يُنظر إليه على أنه يمثل الأسلمة الزاحفة من خلال الرأي العام. وقد دفع حزب الرفاه فاتورة مطالبته بالسماح للحجاب في الأماكن العامة مثل

الجامعات ومقرات البلديات. كما تمت مناقشته سابقاً، جاء العسكر متحداً مع المؤسسات العلمانية في المجتمع المدني وأطلقوا مبادرة الحملة العامة "حملة الدفاع عن الكمالية والعلمانية"، والتي اكتسبت شعبية سريعة؛ ونفذوا مسيرات منتظمة، وحملات إعلامية مدعومة ضد حزب الرفاه، مهدت الطريق للمواجهة بين حكومة أربكان والعسكر في ٢٨ شباط ١٩٩٧، كما سميت في التاريخ السياسي التركي بعملية الثامن والعشرين من شباط ١٩٩٧ التي تضمنت التوجيهات الثماني عشرة للحكومة المدنية من العسكريين، والتي تم الحديث عنها سابقاً. ومن بين أشياء أخرى، أعلن المجلس الأمني التركي كجزء من عملية الثامن عشر من فبراير أن الظهور المتزايد للحجاب في الأماكن العامة من المؤشرات الرئيسية لما يسمى بالتهديد الإسلامي، الذي حدد من قبل العسكريين على أنه التهديد الوحيد الأكثر أهمية للأمن الداخلي ووجود الدولة. وطبقاً لهذا التصور، كان أحد التوجيهات الثماني عشرة هي التنفيذ الحاسم لمنع الحجاب في جميع الأماكن العامة، والجامعات^(١).

وبسبب المواجهة المباشرة مع قائد الجيش ومجلس الأمن القومي، اضطر أربكان إلى توقيع القرارات، وقد طبقت بنودها من قبل الحكومة التي جاءت بعد أربكان إذ تم إجباره على الاستقالة بعد سنة واحدة فقط من رئاسة الوزراء، وذلك في شهر حزيران عام ١٩٩٧. في العقد التالي لمحاولة الرفاه لإلغاء

(١) Alev Çinar, "Subversion and Subjugation in the Public Sphere: Secularism and the Headscarf," Signs 33(4) (2008), 891

منع الحجاب، أصبحت القضية خاملة على الرغم من الضغط الشعبي الكبير لإزالة منع ارتداء الحجاب، وأفادت بعض الأبحاث أن أكثر من ٦٠٪ من النساء التركيات يرتدين نوعاً من أنواع غطاء الرأس، وأفادت دراسات مسح أخرى أجريت عام ٢٠٠٠م أن أكثر من ٧٠٪ من الأتراك يؤيدون رفع المنع عن ارتداء الحجاب في الجامعات^(١).

مع إغلاق حزب الرفاه، قام برلمانيو وأعضاء الحزب بتشكيل حزب جديد باسم (الفضيلة) والذي أغلق أيضاً بسبب نشاطات معادية للعلمانية في عام ٢٠٠١م. أدى الإغلاق الثاني للحزب إلى التنظيم من جديد في المعسكر الإسلامي، بتشكيل حزب AKP من الليبراليين وفئات محافظة تحت قيادة أربكان، (حزب السعادة) وأظهر تشكيل حزب السعادة جيلاً شاباً من الموالين للمعسكر الإسلامي في الثمانينيات إلى الواجهة. وبعد سنة واحدة من تشكيلة، فاز حزب السعادة فوزاً مدوياً في الانتخابات التشريعية عام ٢٠٠٢م، وحصل على أغلبية المقاعد البرلمانية ووضع قائد الحزب رجب طيب اردوغان كرئيس للوزراء عام ٢٠٠٣. ولم يحاول أن يناقش قضية الحجاب في بداية تولية السلطة على الرغم من وجود أغلبية كبيرة تستطيع رفع المنع، ليس في حزب السعادة فقط بل وحتى من أطراف أخرى من المجتمع التركي. إلا أن الصعوبة من وجهة نظر حزب السعادة ليس في الإجماع

(١) لمزيد من التقارير عن المعلومات التي احتوتها الأبحاث، انظر على سبيل المثال، انظر: Özgür Öğret, "Uncovering a real headscarf debate in Turkey," Hürriyet, October 20, 2010; Ali Çarkoğlu and Binnaz Toprak, Religion, Society and Politics in Changing Turkey (TESEV (Turkish Economic and Social Studies Foundation), 2006

الاجتماعي بل في غياب الإجماع الدستوري لإنهاء المنع. وشكّل الرفض الحازم المستمر لحزب المعارضة الرئيسي، (CHP) لقبول التغيير السياسي ودعم العسكريين والمحكمة الدستورية لموقف الحزب المعارض، عائقاً كبيراً للإصلاح التشريعي. وغياب الإجماع الدستوري، لم يتحرك الحزب إلى الإمام على الرغم من الدعم الانتخابي الواسع لإزالة منع الحجاب.

وقد عدلت أحداث عام ٢٠٠٧ - بعد إغلاق حزب الرفاه لارتباطه بقضية الحجاب- حسابات حزب السعادة في هذه القضية، محاولة العسكريين والقضاء لمقاومة تعيين مرشح حزب السعادة رئيساً (عبدالله غول) كانت الحد الفاصل. لم يكن عبدالله غول الذي كان وزيراً للخارجية شخصاً خلافاً كما كان، على سبيل المثال، أردوغان ويمكن أن يمر كمرشح لرئاسة الدولة برغبة من الجميع، لكن القضية هي أن زوجته ترتدي الحجاب، إن فكرة أن تكون السيدة الأولى ترتدي الحجاب وتحضر مراسم الدولة كانت بمثابة لعنة للعسكريين ونخب الدولة الكمالية^(١).

عارض العسكريون ترشح عبدالله غول مباشرة من خلال النشر على الموقع الإلكتروني لمعارضة هذا الترشح، بينما قدم حزب CHP المعارض تحدياً دستورياً من المحكمة الدستورية

(١) الانزعاج من زوجة عبدالله غول Hayrunnisa، كان موضوعاً دائماً. أثناء الإعداد لتولية الرئاسة. إن طموح عبدالله غول الرئاسي قد أرق المؤسسة العلمانية، BBC، ٢٨ شهر آب ٢٠٠٧ (مع العلم أنهم كرهوا حقيقة أن زوجة غول ترتدي الحجاب). مؤخراً، انظر (الحجاب يفسد احتفال تركيا السنوي) BBC ٢٩ تشرين أول ٢٠١٠ (علماً أن قائد الجيش المعارض الرئيسي وكبار الضباط قد قاطعوا الاحتفال الرئاسي باليوم الجمهوري لأن زوجة عبدالله غول حضرت بحجابها).

بأمر إجرائي يتعلق بالتصويت البرلماني، والذي تم تعيين غول من خلاله.

تحدّث المحكمة تعيين غول، وانقلبت على التصويت البرلماني من خلال تفسير متكلف لمتطلبات إجرائية. ردّ حزب السعادة لهذا التحدي المزدوج من الجيش والقضاء بالدعوة إلى انتخابات مبكرة. في انتخابات صيف ٢٠٠٧، وقد فاز الحزب بقطاع واسع وازدادت عدد المقاعد التي حصل عليها وأصبح يشكل أغلبية برلمانية. أبدى الناخبون عدم رضى من التدخل العسكري في الحكومة المدنية في شهر آب (أغسطس) من عام ٢٠٠٧، على عكس القبول الشعبي الواسع للتدخل العسكري أثناء عملية الثامن والعشرين من شباط في العقد الماضي. كنتيجة لهذه الانتخابات عوقب الحزب المعارض وكذلك الجيش والقضاء وقاموا بسحب اعتراضهم على ترشح غول، وأخذ المقعد الرئاسي حسب الأصول. خرجت تركيا من الأزمة في ٢٠٠٧ بنساء محجبات يقلدن السيدة الأولى في البلاد. ويبدو أن المدّ الجديد قد أعاد قضية الحجاب مرة أخرى، رغم ذلك، وما تلاه كان تكراراً للقمع السابق.

أصر الحزب، مدفوعاً بالنصر الانتخابي وإمساكة برئاسة الوزراء ورئاسة الدولة، على المبادرة الدستورية الجديدة، إذ أراد تغيير الدستور الذي تمت صياغته تحت الحكم العسكري في عام ١٩٨٢ بدستور مدني جديد. بينما كانت عملية إعداد دستور جديد جارية كمقترح برلماني، من خلال مجموعة أساتذة

ليبراليين متخصصين في القانون الدستوري، وذلك في خريف ٢٠٠٧. كانت قضية الحجاب تظهر من جديد. قام أردوغان في حركة مفاجئة باقتراح تعديل دستوري منفصل للحجاب على دستور ١٩٨٢م، سابقا بذلك مسودة الدستور الجديد الواسع. من خلال تعديلات طفيفة على بنديين دستوريين- البند رقم ١٠ (المساواة في استخدام الخدمات العامة) والبند رقم ٤٢ (الحق في التعليم) بالتحالف مع حزب الحق الأساسي، وقد هدف حزب السعادة بتلك الخطوة إلى رفع الحظر عن الحجاب مباشرةً.

وَعُدَّت التعديلات الدستورية المقترحة تحولاً، لأنها كانت عن العدالة القانونية وحرية التعليم، لكن من آثارها رفع الحظر عن الحجاب. وحصل المقترح على أصوات كافية لتمريه حسب الإجراءات التي استخدمت في تعديل القوانين الكثيرة السابقة، وأثار ذلك التحرك تحدي الحزب المعارض، من خلال المحكمة الدستورية، بأن الإصلاحات تخالف بنود الدستور العلماني غير القابل للتغيير، لذلك تعد لاغيه وباطلة إجرائياً. وفي قرار آخر مثير للجدل بشكل كبير، في ٥ حزيران ٢٠٠٨م أبطلت المحكمة الدستورية الإصلاحات، معتمدة على عدم تطابقها مع مبادئ العلمانية^(١).

(١) أحد مصادر الخلاف في هذه المناسبة كان أن حقيقة المحكمة الدستورية لم تُعط الصلاحيات ضمن دستور ١٩٨٢م، لكي تقوم بمراجعة الإجراءات الدستورية المناسبة. يحدد البند ١٤٨ من دستور ١٩٨٢م وبصراحة مراجعة أي عيوب في الإجراءات الانتخابية والتي لم يطرح أي منها في هذه الحالة. حيث أن التحدي للإصلاحات الدستورية لم يكن إجرائياً، ولكن للمسميات فقد اعتقد معظم علماء القانون الدستوري التركي أن المحكمة كانت متغولة جداً.

ولم تكن المحكمة بهذا القرار، بل ناقشت موضوع إغلاق الحزب على الرغم من أنه حصل على الأغلبية قبل عدة أشهر فقط في انتخابات وطنية مبكرة.

التحدي أمام حزب السعادة - كما ذكر في بداية المقال - بُني على ادعاءات بأن الحزب أصبح يشكل نقطة مركزية في الأنشطة المعادية للعلمانية، وبشكل واسع من خلال دعمه للإصلاحات المتعلقة بالحجاب. وأقلت الحزب بصعوبة من قضية إغلاقه عن طريق المحكمة العسكرية، لكن المحكمة وجهت لوماً وتحذيراً للحزب، بأن أنشطة إضافية في هذا المجال ستكون نتيجتها المحتملة إغلاق الحزب^(١).

كان قرار المحكمة الدستورية في قضية الحجاب مزعماً لكلا الطرفين، لأنه استلزم توسعاً كبيراً أحادي الجانب لقوة المحكمة في المراجعة، ولأنه يوضح بشكل منطقي أن الدولة لا تستطيع تبني إصلاحات دستورية من خلال الدوائر السياسية المعتادة.

وقد ميزت المحكمة في تفسيرها، بين القوة "الأولية" (أو "الأساسية" الأصلي) وبين "الثانوية" (أو "التالية" اللاحقة) للتشريعات الدستورية.

(١) في الحقيقة إن غالبية القضاة صوتوا لإغلاق الحزب (٦ من ١١)، لكن حل الأحزاب يتطلب دعم ثلثي القضاة والبالغ عددهم سبعة قضاة. إضافة إلى أن ١٠ من ١١ قاضياً (جميعهم باستثناء رئيس المحكمة Hasim Kilic) وجدوا أن الحزب مذنب في التورط في أنشطة ضد العلمانية، واتخذوا العقوبة المخفضة لتقليل دعم الحزب من موازنة الدولة. كما هو مبين في البند ٦٩ (٨). إن التصميم من قبل عشرة قضاة بأن أنشطة الحزب تشكل تهديداً للعلمانية قد نظر آلية بأنه بمثابة كرت أصفر. - أو تحذيراً قوياً جداً- للحزب، وقد يواجه عقوبة الإغلاق في المرة القادمة.

وبينت المحكمة أن القوة الأساسية للبنود الأصلية غير قابلة للإصلاح والتغير، مثل ما يتعلق بالعلمانية، والتي ظهرت بشكل خاص في ظروف دستورية غير اعتيادية. هذه القوة، في تفسير المحكمة للتشريعات الأساسية، والتي هي إما أنه جرى تبنيها من خلال الانتخاب، أو تم إقرارها في الانتخابات الأولى لافتراض المهام التشريعية الإضافية التي تلت مرحلة الانقطاع السياسي للنظام في الدولة. ولا يجوز للبرلمان أن يقدم مسودة دستور جديد أو أن يقدم تفسيرات جديدة للمبادئ الأساسية المبنية على القوة التشريعية الطبيعية، على الرغم من البنود الواضحة للدستور المكتوب والتي تقدم إجراءات واضحة للإصلاحات.

هذا التعريف يؤكد أن الجمهورية التركية تستطيع فقط تبني دستور جديد أو توجهات جديدة نحو قضية العلمانية من خلال تدخل قانوني زائد، والذي عرفته تركيا تاريخياً من خلال أشكال الانقلابات العسكرية. وقد لاحظ عدد من المحللين أن التاريخ التركي الدستوري لا يتوافق مع ادعاء المحكمة؛ - فالدستور التركي عام ١٩٢٤ لم يوضع عن طريق الجمعية التأسيسية الأصلية بل عن طريق البرلمان الذي انتخب عام ١٩٢٣م، مستخدماً قواه التشريعية^(١). على النقيض من ذلك، فإن دستور ١٩٨٢م، وُضع عن طريق الجيش عقب الانقلاب واحتوى على محددات مشددة لحقوق الإنسان، والتي كانت حجر عثرة في طريق التحرر في تركيا. وعلى النقيض من هذا السياق، فإن قرار المحكمة يعرض

(١) لتحليل نقدي حاد لتفسير المحكمة. انظر: Ergun Özbudun, "New constitution is now: انظر: a must," Today's Zaman, October 26, 2008

إغلاق القنوات الدستورية للإصلاح الدستوري في تركيا .

بالنسبة للنخب التي حكمت تركيا، فإن الحجاب - رمزياً - يمثل تهديداً لا يمكن التساهل معه، قد يؤدي إلى التراجع عن تحديث الأمة وعلمنتها^(١). حتى هذا الشكل المتطرف من التدخل عدّ بوضوح مفضلاً لمثل هذا التهديد. هذا التكرار للجدل حول الحجاب في تركيا يطرح السؤال التالي بشكل أكثر إلحاحاً من قبل: لماذا يشعر الساسة المسيطرون على المؤسسات الكبرى بأن الحجاب الذي ترتدية فتيات يذهبن إلى الجامعات يُعدّ تهديداً للعلمانية؟

في الجزء الأخير من هذه الورقة، سوف أستعرض التاريخ المقدم هنا وأعطي جواباً، بينما أقدم مخرجاً ممكناً للخروج من الطريق المسدود الحالي للصراع، من أجل إعادة النقاش حول مفهوم الحدائثة والإسلام.

ثنائية الإسلام والحدائثة في تركيا المعاصرة

إن جذور الأزمات المستعصية لأزمة الحجاب تكمن في المفهوم

(١) للجدل عند الأتراك يوجد أدب سابق كثير لأهمية رمزية الحجاب في السياق السياسي التركي وبشكل خاص في التطورات عام ٢٠٠٨م. ومن أفضل المعالجات لهذه القضية هي النشرة التي هي من مساهمات مجلس بحوث علم الاجتماع. انظر على سبيل المثال، انظر: Ayşe Kadioğlu, "The headscarf and citizenship in Turkey," Immanent Frame, April 23, 2008, http://www.ssrc.org/blogs/immanent_frame/2008/04/23/the-headscarf-and-citizenship-in-turkey/; Nilüfer Göle, "A headscarf affair, a women's affair?," Immanent Frame, February 21, 2008, http://www.ssrc.org/blogs/immanent_frame/2008/02/21/a-headscarf-affair-a-womens-affair/; and Şeyla Benhabib, "What is that on your head? Turkey's new legislation concerning the 'headscarf'," Dialogues on Civilization, March 5, 2008, <http://www.resetdoc.org/EN/Benhabib-Headscarf.php>

التركي للعلاقة بين الإسلام والحدائثة لتفسير التاريخ للجمهورية والتي سوف ترد في هذا المقال.

بالنسبة للقطاعات العلمانية من المجتمع التركي فإن التعديلات على الحجاب لا تمثل نصراً رمزياً جزئياً أو طفيفاً. وبدلاً من ذلك، فإن الانعكاس للحظر المفروض على ارتداء الحجاب في المؤسسات العامة يعد بمثابة انعكاس لإنجازات الدولة التركية، ليس فيما يتعلق بالعلمنة فقط، وإنما أيضاً بمفهوم الكمال والتحديث.

إن الحجاب لا يمثل تهديداً أقل من التراجع بعيداً عن إنجازات الحدائثة التركية المفهومة في ضوء ذلك. إن خصوصيات أيديولوجيات الحدائثة التي انبثقت من التجربة العثمانية المتأخرة تتطوي على تعريف معين للهوية التركية، والتي وضعت على أساس (مسار) تصادمي مع المجتمع المتدين (الملتزم). لقد وهبت الحدائثة دلالات معينة، منها تلك التي تعتمد على إنتاج ثقافة عامة معينة، وأفضل مثال على ذلك تحرر المرأة التركية العصرية، والتي كان مجرد وجودها في المجال العام يعدّ بمثابة شهادة بليغة وواحة لإنجازات المشروع الكمالي.

ومنذ العقود الأولى للجمهورية، استخدمت الرؤية العامة للمرأة كوسيلة إستراتيجية في عرض الهوية العلمانية الحديثة التي صاغتها الدولة التركية الجديدة. وكما أقترح مسبقاً ومن خلال مشاركة المرأة في المنافسات الرياضية وفي المهن

العامّة كالقانون والطب وتوليهن مناصب كعضوات في البرلمان، والقضات في مجال العلوم، تعدّ كلها دليلاً على مشروع الدولة، والرؤية التحررية الحديثة لها. وبشكل أساس كان دور الدولة السياسي عاملاً رئيساً في إبراز المرأة التركية وتحريرها وفقاً للمثل العلمانية المركزية العليا، وكصيغة للهوية العامّة للتحديث والكمال.

إن المرأة المعاصرة التي ترتدي الملابس الغربية في إقليم الوسط تعبر عن هذه الهوية الجديدة، بينما تمثل المرأة في منطقة الريف والتي ترتدي الحجاب منطقة لم تخترقها بعد دعوات المعاصرة. مثل هذه التقاليد الريفية كاستخدام غطاء الرأس في المناطق الريفية لم تلق مقاومة الدولة. إن التهديد بارتداء الحجاب لا ينبع من الاستخدام التقليدي للحجاب.

مع نموذج الدولة العلمانية والمتمركز على السرد حول تحرر القانون الأساسي للمرأة من الدين والتبعية. إن التهديد المباشر للحجاب نشأ عندما بدأت المرأة التركية تعبر عن الهوية الشخصية والتي تستعيد المؤشرات (المظاهر) الدينية، والتي سبق إزالتها من قبل الدولة.

وفي نهاية المطاف، وصل القمع من قبل الدولة لدعم هذا التهديد إلى حد إنكار الحق في التعلم للنساء المتحررات. وعلى الرغم من الجهود المبذولة لوصف النساء المحجبات بالنموذج الرجعي المعادي للعلمانية الأصولية، إلا أن وجود النساء في

مراكز التسوق والمقاهي والمطاعم وحرَم الجامعات تمثل - بدلاً من ذلك - الرؤية الحديثة للدولة، والتي وضعت بعناية للمجال العام للجمهورية.

لم يعد وجود النساء المحجبات مرتبطاً بالمناطق الريفية في تركيا، بل أصبحت تشكل طبقة متعلمة يحسب حسابها في قوى المعارضة النشطة سياسياً من قبل معادل العلمانية الحديثة الرسمية.

ومن الواضح، أن مقاومة النساء المحجبات للسياسات الرسمية القائمة على أساس استبعادهن من الجامعات ومراكز القطاع العام ليس فقط محاولة لاستعادة الهويات التقليدية، بل يعدّ تأكيداً للدور الجديد وغير التقليدي للمرأة، من قبل شريحة أوسع من المجتمع التركي من خلال التعليم العالي والعمل المهني^(١).

ومن المفارقات الواضحة في هذا المعنى، تتضح من خلال تمكين المرأة المسلمة، التي حولت المحجبات إلى نموذج أو رمز لتحدي الدولة العلمانية من منظور النوع الاجتماعي.

من الأمور الرمزية البالغة الحساسية في تركيا والواضحة (المتملة) بإعادة التفاوض بشأن العلاقة بين الإسلام والحداثة، والتي تمثل الرؤية الجديدة للحجاب في مركز المشروع الجمهوري بدلاً من محيطه، بوصفه تهديداً لمنجزات الثورة

(١) في هذا الصدد، فإن رفع الحظر عن ارتداء الحجاب يقلل من المساواة بين المرأة والرجل كما هو حول المساواة بين النساء من مختلف الطبقات الاجتماعية.

الثقافية للمؤسسين، وبوجود زوجة الرئيس وزوجة رئيس الوزراء بالحجاب، يجري الآن في المؤسسات الأساسية للجمهورية والتي بدأ ينتشر فيها تصور بديل للحداثة أن نجد النخب التقليدية للدولة.

هذا التحدي يعدّ بمثابة تهديد. لقد تمت تسمية الجمهورية التركية بناء على تصور مفهوم الحداثة (المعاصرة) والذي يعدّ شاملاً للفئات غير المتجانسة في المجتمع التركي، وهي تتألف من مجموعات اجتماعية من الفئتين: الملتزمين دينياً، والعلمانيين.

إن المؤسسات الوطنية تم تصميمها لإنتاج التجانس بين العلمانية العامة الحديثة والغربية؛ لذا، يجب على العلمانيين الأتراك الآن التعامل مع عملية أكثر تعقيداً من عملية تشكيل الهوية.

وبناء على وجهة نظر المؤسسين، فإن فكرة الدولة لا يمكنها تحقيق الحداثة من خلال القمع أو خصخصة الدين، إذ إن هذه الفكرة لم تعد صالحة. وهذا لا يمثل تراجعاً، وإنما يمكن اعتباره ذروة مشروع الكمالية، والتي تتواجه الآن مع بدائل قوية ومحلية لمشاريع الحداثة الخاصة بها.

إن ظهور مؤيدين للسياسيين الإسلاميين في تركيا من الذين يتبنون الإطار الأساسي للتحديث في الجمهورية والسيادة الشعبية والتعددية السياسية، التي تقترح التفسير على أساس العقيدة العلمانية بدلاً من السعي لأن تحل محلها، ما هو إلا شهادة

على عمق استيعاب المجتمع التركي لأهم المؤشرات والإصلاحات بعيدة المدى التي تضطلع بها الدولة.

كما رأينا، فإن ظهور المنتزمين دينياً والانتشار المتزايد للنساء المحجبات عُدَّ تحدياً كافياً لقيادة السلطة الأيديولوجية العلمانية في البلاد، والتي عدّته تهديداً للأمن القومي عام ١٩٩٧م.

بعد عقد من الزمان، فإن أي قدر من التدخل العسكري كان قادراً على عكس هذا التحدي؛ وعلاوة على ذلك، فإن آخر المواجهات حول الحجاب في عام ٢٠٠٧-٢٠٠٨م أحدث مساراً أو منحنيً مختلفاً عما كان الوضع عليه قبل عقد من الزمان. وفي هذه المرة، وعلى الرغم من رد الفعل العنيف من قبل الدولة، كان حزب العدالة والتنمية قادراً على المزيد من الحفاظ على (الاستمرار) كمحاور، بدلاً من أن يكون تابعاً لنفوذ لنخبة الكمالية.

وفي الحقيقة، فإن الطعن في تعريف العلمانية وتحديد الهوية العلمانية للجمهورية التركية يجري الآن بين اثنتين من النخب المتنافسة، وليس من خلال القمع لمجموعة من القوى الاجتماعية على يد قوى أخرى وهو ما يحدد مرحلة جديدة لفصل غير سهل من التوتر بين الإسلام والحدثة في السياق التركي.

إن التغيير الحاصل على مدى العشر سنوات منذ أزمة الحجاب عام ١٩٩٧م هو إلا نتيجة للتحوّل أو التغير الديموغرافي لتركيا، والذي يجري منذ الثمانينيات، مقرونًا بنجاح حزب العدالة

والتنمية، في تمثيل الدوائر الانتخابية والانتقال إلى مسار بديل في البرلمان، وفي السنوات الثماني، ومنذ أول دخول لحزب العدالة والتنمية إلى المكاتب الحكومية، وانخراطها في عملية الإصلاح من داخل الدولة؛ فعلى سبيل المثال، شهدت الهوية البيروقراطية لكوادر مديريةية الشؤون الدينية بعض التغيير في هذه الفترة^(١). مع هذا التغيير، فإن المسافة القائمة بين الإنتاج والتي تقودها الدولة الرسمية بين المعتدلين (المستتيرين) والإسلام الحديث من جهة، ونهج الإسلام للملتزمين دينياً من جهة أخرى، فيه بعض الاحتمالية لعدم تجاوزه.

وبصورة أعم، فقد ساعد نهج حزب العدالة والتنمية في التغلب على الفجوة بين الدولة والمجتمع، والتي نمت لتصبح هوة هائلة في نهاية التسعينيات. في حين أنه في الفترات السابقة لعب الطعن حول مسائل الدين والهوية ما بين الجهات الفاعلة في الدولة من جهة، والملتزمين دينياً والجهات الاجتماعية من جهة أخرى. إن الخط العام والذي يقسم هذين المعسكرين بدأ يُطمس في العقد الماضي، حيث لم يعد للنخب العلمانية الكمالية وصول خاص إلى مقاليد السلطة، كما أن جماعات الملتزمين دينياً لم تعد حصاراً للمتوسلين، الذين يسعون لأن يكونوا مقبولين.

أحد التوضيحات الدرامية لهذا التحول الظاهر في الاستفتاء

(١) على سبيل المثال، في مقالة رائعة في الآونة الأخيرة، وقد درست فاطمة Tütüncü إدخال الإناث واعظات مع ارتداء الحجاب كموظفين في مديريةية الشؤون الدينية من قبل حزب العدالة والتنمية منذ ٢٠٠٤م. وهي تناقش أيضاً مجموعة متنوعة من التغييرات في المديرية تحت قيادة حزب العدالة والتنمية، انظر: Fatma Tütüncü, "The Women Preachers of the Secular State," Middle Eastern Studies 46(4) (2010): 595-614.

الذي حدث في تركيا في سبتمبر ٢٠١٠م^(١).

أدخلت الحكومة (من حزب العدالة والتنمية) مجموعة من التعديلات الدستورية في ربيع عام ٢٠١٠ وقد وافق عليها البرلمان، وقدمت للاستفتاء الوطني في الذكرى الثلاثين لانقلاب الجيش عام ١٩٨٠. وشملت حزمة الأحكام لتصحيح بعض التجاوزات غير الليبرالية لدستور ١٩٨٢م، بما في ذلك مجالات الإصلاح القضائي، وحقوق الفرد وحرياته، وتقليص صلاحيات المحاكم العسكرية، وإعادة تنظيم السلطة القضائية المدنية، بما في ذلك المحكمة الدستورية ومجلس محافظي القضاة والمدعين العاميين.

في حين أُنهت النخب التقليدية من حزب العدالة والتنمية لقيامه بهذه الإصلاحات إلى حزمة المحاكم التركية مع الإسلاميين، حيث كان التأثير الفعلي للتعديلات إضفاء الطابع الديمقراطي على السلطة القضائية على وجه الخصوص، وإصلاح إجراءات التعيينات القضائية لإزالة اختبار الأيديولوجية الذي كان قد فرض على الترفيعات القضائية لفترة طويلة من الزمن، وذلك من خلال فتح باب عضوية الهيئة العليا للقضاة والمدعين العاميين لشريحة أكثر تمثيلاً للسلطة القضائية، أو كسر احتكار الإصلاحات التي تمارس منذ فترة طويلة من قبل زمرة للسيطرة على المجلس، الذي كان قد طالب جميع المرشحين في القضاء

(١) وقد كتبت بالتفصيل حول هذا الاستفتاء في أماكن أخرى. انظر أصلي بالي «تركيا لتفريغ» المحكمة استفتاء التعبئة والتغليب، «تقرير الشرق الأوسط»، ٥ نوفمبر ٢٠١٠.

العالي بتوفير سجل حازم وواضح لمفهوم العلمانية والقمعية التي تقوم بها احتراماً لسلطة الجيش، مع الأحكام التي يقتصر اختصاص المحاكم العسكرية، وتعزيز صلاحيات القضاء المدني، وإصلاح إجراء التعيينات، وإقرار حزمة التعديلات الدستورية، ما أحدث تغييراً كبيراً في تكافؤ الفرص للطعن بالمبادئ الأساسية للنظام السياسي التركي في المستقبل.

بدأت هذه المقالة بقضية الجيش والمحكمة الدستورية التركية، والتي عملت جنباً إلى جنب لمنع أي محاولة من جانب الحكومات المدنية المنتخبة شعبياً لإعادة التفاوض حول مفهوم العلمانية الدستورية، بصرف النظر عن النجاح الذي قد تستمتع به الأحزاب الإسلامية الموالية لحزب العدالة والتنمية من خلال القنوات السياسية الديمقراطية. وعلى مدى عقود، كانت في وضع حرج من أي محاولة للتوصل إلى تسوية جديدة في العلاقة بين الدين والدولة، وذلك بسبب القوى السياسية، ولا سيما الفروع غير المنتخبة في الدولة من الداخل، التي حظرت كافة المحاولات الرامية إلى إيجاد توازن جديد.

كانت النخب الكمالية التقليدية الراسخة داخل مؤسسات الدولة، وآلية الحفاظ عليها، من خلال الهيمنة الخاصة أو الاستيلاء على أجهزة الدولة الرئيسية، ولا سيما الجيش

والمقضاء^(١).

لقد نجح حزب العدالة والتنمية، ومن خلال سلسلة من المواجهات في العقد الماضي بإضعاف إستراتيجية الهيمنة، والحدّ من السلطة التقديرية للجيش للتدخل في السياسة المدنية، وكسر احتكار الكمالية على التعيينات القضائية.

كما رأينا، أثمرت محاولات التدخل العسكري لمنع عبدالله غول من الرئاسة، بالحصول على ولاية معززة لحزب العدالة والتنمية، وهو ما يدل بوضوح على فقدان الشبهة في المجتمع المدني التركي لدور الجيش في الحكم المدني.

جنباً إلى جنب مع سلسلة من الدعاوى القضائية للتحقيق في المؤامرات المزعومة والتي تتطوي على انقلاب ضباط الجيش المتقاعدين^(٢) فإن انتخابات ٢٠٠٧ ترجح التوازن في النظام السياسي التركي، بعيداً عن السلطة العسكرية لصالح حكومة مدنية.

تراجع الجيش عن التدخل في شؤون الحكم المدنية العادية جنباً إلى جنب مع التحوّل بعيداً عن الأيديولوجية الكمالية المطبقة في القضاء، ما يشير إلى المشهد للعب خارج عقود التظلمات القديمة، التي ابتلي فيها النظام السياسي التركي.

(١) وقد درس ران Hirschl إضفاء الطابع المؤسسي على المراجعة القضائية بوصفها المهيمنة، على وجه التحديد مثل الحفاظ على الجهاز من قبل النخب السياسية والمعارك في الانتقال من السلطة. انظر: Ran Hirschl, Towards Juristocracy: The Origins and Consequences of the New Constitutionalism (Harvard University Press, 2007).

(٢) انظر: H. Akin Ünver, "Turkey's 'Deep State' and the Ergenekon Conundrum," Middle East Institute Policy Brief (No. 23, April 2009).

يعني الثبات في الملعب السياسي أن اثنتين من النخب السياسية المتنافسة في تركيا لم يعد لديهما إستراتيجية بديلة عن التفاوض على توافق جديد في الآراء حول الانقسامات العميقة التي تميز بها النظام السياسي التركي، كما هو موضح في هذا المقال.

في العقود الأولى للنخب الكمالية للجمهورية تم اللجوء إلى القوة الكاملة للدولة، لقمع التحديات لمفاهيمها المفضلة للعلمانية والحداثة.

وابتداءً من أواخر الستينيات والسبعينيات، بدأت الأطراف الفاعلة والمؤيدة للإسلامية إلى العمل السياسي المنظم لمواجهة إحتكار النخبة للدولة، ولكن تميزت هذه الجهود من خلال النكسات الرئيسية في شكل من أشكال التدخل العسكري أو القضائي، والتي أوقفت المسار العادي للمساومة السياسية، في حين أن القوى الموالية للقوات الإسلامية اكتسبت قوة انتخابية أكبر.

ولكن مع كل جولة جديدة من المواجهات، لجأت الدولة إلى إنجاز تدابير قمعية بشكل متزايد، ما أنتج تسبب في نمو طائفة من القوى الاجتماعية لصالح إعادة التفاوض على المبادئ الأساسية لعقيدة الدولة.

ولمواجهة تزايد النسب الانتخابية الديمقراطية المتتالية للإسلاميين، تم اعتماد إستراتيجيات غير ديمقراطية لاحتواء

التهديد المزعوم للحركة الإسلامية ضد الديمقراطية. وأدى تآكل التغييرات التي أدخلها حزب العدالة والتنمية، إلى وصول النخب الكمالية التقليدية المميزة إلى الفروع غير المنتخبة في الحكومة.

ماذا تبقى، إذاً؟ هي عبارة عن قنوات سياسية عادية للمساومة والتفاوض والحلول الوسط من الوحدات، وهي تزوير لإجماع النخبة المؤقت، مجردة من إستراتيجياتها القديمة للقمع.

ويجب على النخب الكمالية أن تدخل الحلبة السياسية على قدم المساواة، للدفاع عن العقيدة فعلاً، بدلاً من فرضه من أعلى.

هذا المشهد السياسي الجديد يشير بدوره إلى عدم الاستمرارية بين الاجتماعية وتوافق المؤسسين الذي طالما تميز بالجدل حول الحجاب والذي قد يحقق نتائج.

إن النظام السياسي التركي بعد الاستفتاء ليس فيه ممثلين من النخب الكمالية التقليدية، ولا النخبة المعاكسة (المكافح) في حزب العدالة والتنمية، والذي يمكنه الآن أن يفرض خياراته من خلال اللجوء إلى القمع المطلق في هذا النظام السياسي الجديد. قد تكون عملية التفاوض هي القناة الوحيدة المتاحة لتحقيق المصالحة بين المفاهيم المتنافسة على العلمانية والحدثة، أو العلاقة بين الإسلام والدولة، خلال الثمانينيات والتسعينيات، وكان قد أعرب عن رؤية بديلة من الجهات المؤيدة للسلطة

الإسلامية حديثاً في المعارضة للدولة. كما يسعى من منظور محيط إلى فرض نفسها ضد المراكز في ظل حزب العدالة والتنمية، فقد تم جلب هذه الرؤى البديلة داخل الدولة.

ومع مفهوم الحدائثة الكمالية والبديل لها، إذ تمثلها مجموعات تنافست داخل الدولة، ومع احتمال النجاح فإن الوحدة والتفاوض على الاختلافات الأساسية للتغلب على الثنائيات المتحجرة من القرن العشرين تصبح فجأة أقرب منالاً.

خلال هذا المقال، ذهبت إلى أن الجدل حول الحجاب يقف في واحدة من العديد من المظاهر المحتملة الكامنة وراء مجموعة من المواجهات حول هوية الدولة التركية، وعلاقتها بالدين، ومفهومها للحدائثة. مع تغيرات في المشهد السياسي في تركيا تعود لفترة وجيزة في هذا القسم الأخير، حيث تحسنت إمكانية معالجة هذه التوترات الكامنة إلى حد كبير. ينبغي للطعن على العلاقة بين الدولة والدين - والمفاهيم المتنافسة للإسلام والحدائثة- أن يصبح موضوع السياسة العادية، من دون اللجوء إلى القمع السياسي الإضافي ثم الوحدات المنتجة من خلال حلول وسط قد توصل هذه المفاوضات إلى التقارب بين النخبة التي لم تعد تزيج الصراعات الكامنة حول رمزية الحجاب إلى ساحة المعركة.

هناك علامة حقيقية واحدة ظهرت مبكراً، وهي عودة التفاوض الاجتماعي في الآونة الأخيرة على أرض الواقع حول

أزمات الهوية في تركيا خلال العقود الأخيرة.

مرة أخرى حول مسألة الحجاب، وفي أكتوبر ٢٠١٠ بعد شهر واحد من إقرار التعديلات الدستورية من خلال الاستفتاء جاءت مجموعة مدهشة من التطورات في وسائل الإعلام، ومجلس التعليم العالي في تركيا - والتي كانت مصدراً لفرض مراسيم الحظر على ارتداء الحجاب في الجامعات - جامعة اسطنبول أمرت بوقف المعلمين عن طرد الطالبات المحجبات من الصف^(١) بواسطة مجرد التغيير التنظيمي مهدت الطريق لمجلس التعليم العالي لفك العقدة المستعصية من الجدل حول الحجاب داخل الحرم الجامعي، والذي ابتليت به البلاد منذ عقود، وعلاوة على ذلك تعهد مجلس التعليم العالي بهذا التغيير بدعم من حزب العدالة والتنمية وحزب الشعب الجمهوري على حد سواء.

في الواقع، وكجزء من سعيها لتحسين إتمام الاتفاقية عقب استفتاء سبتمبر (وتحسباً لانتخابات ٢٠١١ التشريعية الوطنية)، أعلن حزب الشعب الجمهوري على الملأ الدعم لتعديل أو إنهاء الحظر، قبل أسابيع من إصدار مجلس التعليم العالي النظام إلى جامعة اسطنبول^(٢).

في حين أن تلك ليست الكلمة الأخيرة في هذه الجولة من المناقشة، فإن محكمة الاستئناف العليا أعلنت أن رفع الحظر

Ece Toksabay and Ibon Villedabeitia, "In quiet revolution, Turkey eases headscarf ban," Reuters, October 17, 2010

Marc Champion, "Turkey Rolls Back University Scarf Ban," Wall Street Journal, (٢) October 7, 2010

قد ينتهك الدستور، وهو يمثل خطوة مهمة نحو الأمان في حل هذه القضية؛ وعلى مدى عقود، كان الإجماع الاجتماعي في دعم رفع الحظر من بين أكثر من ٧٠٪ من الناخبين الأتراك لم يكن كافياً لتحريك حزب الشعب الجمهوري لإعادة النظر في الموقف، بينما في السياق السياسي كان الجيش والقضاء يدعمان حظر الحجاب، وكان حزب الشعب الجمهوري محمياً من المسألة الديمقراطية عن موقفه.

الأفضلية التأسيسية لم تدرك سياسات الحزب بشأن القضايا الجوهرية المتصلة بهوية الدولة، وما دامت الأطراف الفاعلة سياسياً معزولة، فإنه من الممكن الحفاظ على الدولة، كما يمكن الحفاظ على التفضيلات الأيديولوجية لحزب الشعب الجمهوري.

لقد تغيرت هذه الحسابات، على ما يبدو، بما أن السلطة السياسية قد تحوّلت في العقد الأخير من نخب غير منتخبة من قبل الدولة إلى حكومة مدنية منتخبة.

في حين أن القضاء يمكن أن يستمر في عرقلة رفع كامل للحظر على الحجاب في ظل الدستور الحالي، فمن غير المحتمل أن تتوافر القدرة على عرقلة التوافق الاجتماعي العريض لدعم مشروع دستور مدني لفترة أطول من ذلك بكثير، وقد وعد كل من حزب الشعب الجمهوري الشروع في مثل هذا المشروع الدستوري الجديد في برامج ٢٠١١ الانتخابية.

ومع إدخال المشاريع الجديدة للدستور المدني، وتعريف العلمانية الدستورية، ومجموعة كبيرة من القضايا الأخرى - الحريات الفردية والحقوق السياسية وحقوق الأقليات، والعلاقات المدنية والعسكرية والإصلاح القضائي، على سبيل المثال لا الحصر- فإنه في النهاية ستكون هناك مناقشة عامة ومؤيدة لإمكانية ممارسة مثل هذا الدستور، حيث لا أحد من الأحزاب لديه ورقة رابحة لعرقلة العمليات السياسية العادية للتفاوض والمساومة هو ما يعدّ مصدرًا لوعد عظيم.

قد تنتج هذه العملية لأول مرة تسوية أوضح لنموذج للوحدة بديلاً عن العلمانية بما فيه الكفاية للدفاع عن حياد الدولة فيما يتعلق بالدين، من دون السعي لقمع التعبير، وبخاصةً للهوية الدينية في المجال العام التركي. الأهم من ذلك هو فتح النقاش حول تعريف العلمانية، وعلاقة الدولة بالدين، وتصورات بديلة للحدثة في السياق التركي، والتي تمثل إمكانية نقل دورات القمع الماضية التي تم حظرها.

والأكثر وعداً من ذلك، هو تفاوض النخب الكمالية التقليدية مع خصومهم الموالين للإسلام، والتي تشارك في إنتاج المفاهيم الأصلية والمعاصرة، وعلى حد سواء العلمانية والحدثة، بوصفهما نتيجاً لائتقاً لتجربتهم الطويلة في تشكيل الدولة من خلال العلمنة والتحديث.

Islam, Modernity and the Headscarf Debates in Turkey

Asli Bâli



AL-RAHMANIAH CULTURAL CENTER

ABDUL RAHMAN AL-SUDAIRY FOUNDATION

**| Islam, Modernity and the
Headscarf Debates in Turkey**

Islam, Modernity and the Headscarf Debates in Turkey

Asli Bâli

A Paper Presented at
the Rahmaniah Annual Seminar

January 2011
Al-Ghat



AL-RAHMANIAH CULTURALCENTER

ABDUL RAHMAN AL-SUDAIRY FOUNDATION

***The Rahmaniah Occasional Paper Series** is a select presentation of papers offered at the Rahmaniah Annual Seminar, a forum on current, socio-economic and international affairs as they pertain to Saudi Arabia. The Seminar is organized by the Rahmaniah Cultural Centre and its participants include more than forty scholars, lawyers and businessmen from Saudi Arabia, the Arab countries, the U. S. and Europe. The Rahmaniah Cultural Centre is sponsored by the Abdulrahman Al-Sudairy Foundation. The Seminar is held annually in Al-Ghat.*

ISBN: 9-8-90218-603-978

First Edition
Riyadh, Saudi Arabia 1433H/ 2012
All Rights Reserved

Aslı Bâli

*Aslı Ü. Bâli is Acting Professor of Law at the UCLA School of Law where she teaches Public International Law, International Human Rights, Arms Control and a seminar on the Laws of War. She joined the UCLA faculty from the Yale Law School where she was the Irving S. Ribicoff Fellow in Law. Bâli received her JD from the Yale Law School and her Ph.D. from the Department of Politics at Princeton University. Prior to her academic career, she practiced law in the New York and Paris offices of an international law firm and served as a consultant to the United Nations and the World Bank. Bâli's research interests focus on public international law, nuclear nonproliferation, human rights and international humanitarian law, and the comparative law of the Middle East. Her recent work includes *The Paradox of Judicial Independence: Constitutional Transition and the Turkish Example* (forthcoming 2011, *Virginia Journal of International Law*, Vol. 52, Issue 2); *Beyond Legality and Legitimacy: Intervention and the Eroding Norm of Nonproliferation* (chapter in a collected volume, forthcoming 2011, Oxford University Press); and *American Overreach: Strategic Interests and Millennial Ambitions in the Middle East*, published in *Geopolitics* Vol. 15, Issue 2 (2010).*

Islam, Modernity and the Headscarf

Debates in Turkey

Ash Bâli

Few debates have been more thoroughly rehearsed in addressing the question of Islam and modernity than that of the significance of the headscarf as a manifestation of resurgent religious identity, both in the Middle East and among Muslim minorities in the West.⁽¹⁾ And of the places where this debate has been most heated, few rival Turkey in the centrality of the question of the headscarf as a synecdoche for the renegotiation of religious identity under the intense pressures of modernization and political reform experienced throughout the Muslim world over the last century.

While arguments over the headscarf have ebbed and flowed for decades, from the founding of the Turkish republic forward, the period since the late 1980s has witnessed a clear intensification of political attention and

(1) There are countless examples of treatments of this issue in the scholarly and popular literature. A handful of prominent examples include: Fatima Mernissi, *Beyond the Veil* (Indiana University Press, 1987); Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern* (University of Michigan Press, 1997); Sherifa Zuhur, *Revealing Reveiling* (SUNY Press, 1992); and Joan Scott, *The Politics of the Veil* (Princeton University Press, 2009).

polarization around the symbolic significance of “veiling.”⁽¹⁾ The most recent round of the debate in this period was set off by an attempt to amend the Turkish constitution to enable women who wear headscarves to attend university. In this paper, I will describe the constitutional crisis touched off by the headscarf and connect the crisis to underlying debates about Islam, modernity and the role of religious identity in the republican Turkish political system. I also hope to offer (perhaps obliquely) some insights on the possibility of alternative conceptions of modernity and secularism in a Muslim majority country, like Turkey, where Islam is not a source of law (or political order), but may nonetheless inflect its legal and political culture. In the process, the paper will consider the extent to which the Turkish context may illuminate the problems associated with a juxtaposition of Islam and modernity⁽²⁾.

Given the broader themes of the conference and this paper, the headscarf debate stands as one possible case study of the challenges that arise when Islam and modernity are

(1) The commonly used terminology of “veiling” is deeply imprecise, suggesting a spectrum of practices from a scarf partially covering the hair to a full face covering. The debate in Turkey centers on the headscarf, which covers all of the hair and often neck of the wearer. Even within the category “headscarf” there is significant variation (several different terms in Turkish convey this spectrum including: başörtü, tesettür and turban, to name a few). For the purpose of clarity and simplicity, in this essay I will use the clumsy term “headscarf” and “headscarved women” to capture the variations in uses of hair covering (but not face covering) common in Turkey.

(2) The straightforward usage of both of these terms should be problematized. The idea of “modernity” is a highly contested one, as will be discussed in the Turkish case in some detail below. But the same is true of the plurality of traditions, institutions, beliefs, practices, cultures and doctrines that might easily be connoted by the term “Islam.” To suggest, as the casual usage of these terms here might imply, that these are monolithic or univocal concepts that are readily identified with a clear meaning is misleading at best and essentialist at worst. While it is beyond the scope of the paper to offer a discussion of the rich traditions, intellectual histories, terrains of debate and so on invoked by these terms, it is important to at least acknowledge the degree to which they are contested.

juxtaposed in particular ways. As such it is a useful heuristic for considering the dimensions of the problem engaged with at this conference and illustrating the dynamics at work in negotiating the relationship between religious identity and particular conceptions of modernity. Thus the core question this paper seeks to engage is not about the headscarf debate per se, but rather the underlying contestations of which the debate is one example.

That being said, let us consider briefly as a starting point the most recent manifestation of conflict over the headscarf to illustrate how acute the contestation between social actors and the state has become on the subject of religious identity in the public sphere in Turkey. In October 2008, the Turkish Constitutional Court delivered its reasoning for two of the most momentous decisions in the constitutional history of the Republic⁽¹⁾. The first of the cases challenged the legality of constitutional amendments passed by the Turkish parliament that would permit religiously observant university students to wear headscarves on campus. The second, and related case, sought the closure of the governing Adalet ve Kalkınma Partisi (the Justice and Development Party, or the “AKP”) on the grounds that it had become a

(1) The Turkish Constitutional Court has distinguished itself among peer institutions worldwide with its astonishing activism in the area of party closures. The Court’s extensive docket of party dissolution cases has resulted in 24 party closures in the court’s history – generally against Kurdish and Islamist parties, along with some socialist, communist and anarchist parties in an earlier period. Eighteen of these party closures have been decided since the adoption of the current Constitution in 1982. But the AKP closure case was the first time that a prosecutor sought to dissolve the governing party, let alone one which had just won a resounding electoral mandate with a large plurality of the vote less than a year earlier.

“focal point” for anti-secular political activities in Turkey.⁽¹⁾ The principal evidence offered by the chief prosecutor in support of his allegations against the AKP were speeches and statements made by party members concerning efforts to lift the headscarf ban.

The twin decisions by the Court to review properly ratified constitutional amendments and to permit a closure case against the sitting government – both for alleged violations of the founding constitutional provision of secularism – were startling for their audacity. To be sure, the Court had a record of prior party closures, but this would be the first time an elected government would be threatened with ouster by judicial action and the first time judicial review would operate to overturn constitutional amendments. Though the two cases were brought independently and relied on different constitutional provisions, together they represented the continuation of an ongoing confrontation over the relationship of the Turkish political and constitutional order to expressions of religious identity. Not without cause, the Court’s decision to hear these cases was characterized by

(1) The formulation of the charges is derived from the rules concerning party dissolution set forth in Articles 68 and 69 of the Turkish Constitution. According to Article 69(7) party dissolution requires a determination by the Constitutional Court that the party has become the “focal point” for proscribed activities; the list of proscribed activities, set forth in Article 68(4) includes activities in conflict with the secular character of the republic.

many in Turkey as a form of “judicial coup.”⁽¹⁾

Having offered the disclaimer that this paper is principally interested in conflicts underlying the headscarf issue, rather than the headscarf debate itself, the remainder of this paper will seek to explain how headscarved students at universities came to be seen as such a threat by state actors through an interpretive history of Turkey’s struggles with modernization through secularism. To do this, I will first sketch the relationship between religious and state authority since the founding of the republic, complicating the picture of a supposedly strict separation. Second, I will suggest the ways in which the constitutional crisis of 2008 bears the hallmarks of this relationship, particularly in light of the extraordinary symbolic significance of the headscarf to the republican conception of modernity. In the final section, I will develop reflections on the possibilities of transcending the decades-old headscarf impasse in Turkey and with it the tired binaries of secular state versus political Islam.

(1) Turkey has been in the forefront in innovating forms of intervention in the normal workings of the civilian government – always as a Kemalist call to order in response to a perceived deviation from the nation’s founding ideology. To avoid the obviously anti-democratic implications of direct military coups to topple elected governments – though in 1960 and in 1980 the military did engage in overt coups – other forms of intervention have been developed. Examples include the “postmodern coup” of 1997, in which the military used a press conference to issue an ultimatum to the governing coalition, forcing the prime minister to step down, again on allegations of Islamism; and the “e-coup” of 2007, in which the military posted a warning to the AKP government on its website, prompting early elections. But these earlier forms of coup – all involving the Turkish armed forces in one way or another – were precluded in 2008 since the army had just attempted to push the AKP out and had been rebuffed at the polls by the Turkish public which resoundingly returned the AKP to office with a strengthened mandate to govern. Because of the party’s apparent popularity, the military ceded its role as Kemalist guardian to the judiciary, which stepped in with its own innovation to stem AKP efforts at constitutional reform. The roles of the military and the judiciary in intervening to check the electoral success of pro-Islamic political actors in Turkey will be taken up at some length below.

I. Islam and Modernity in Turkish Republican History

In this section, I provide an overview of the understanding of the twinned concepts of Islam and modernity in the Turkish state formation period and its aftermath. This history, in turn, provides the context for understanding why the headscarf has remained a central motif of the crisis over the role of religious identity in Turkey. The headscarf debate is emblematic of an ongoing cultural process of contestation over the role of religion in the Turkish social and political order set in motion at the founding.

The account offered below suggests that the Turkish state has been central to setting the parameters for expressions of Islamist politics in Turkey and, in turn, political Islam in Turkey has sought to selectively reverse aspects of the cultural revolution of the state formation period rather than reversing the (complex) secular character of the state itself. In the cycles of resurgence and repression of religion, the production of a particular public culture for the nation has often been the key battleground. The cultural parameters of citizenship and identity in Turkey have been the principal subject of contestation between religious and state actors, rather than the underlying form of the state. As a result, culture wars like those over the headscarf have been the vehicle for challenges to the institutions of state authority in lieu of the more frontal assault on the state experienced in some other parts of the Muslim world.

To trace the specificities of the Turkish case, it is important to return to the period of state-led modernization that set the particular Turkish notion of secularization – and

its attendant reconstruction of the role of Islam and religious identity in the republic – in motion. One implication of the centrality accorded by the Turkish state to controlling and managing Islam is that the commitment to secularism was twinned with deep involvement of the state with religion. Religious identity was instrumentalized as one component of the republican national project and the political parameters for Islam were dictated by the state. As we will see below, the alleged exclusion of religion from the public, political sphere was actually combined with selective accommodation and incorporation of religion whenever a need arose. The relationship between the state, with its conception of modernity, and Islam, was not merely one of coercion but also of negotiation, redefinition and mutual reconstitution. The role of the state in the production of an officially-sanctioned conception of religion for Turkey, in turn, has marked Turkey's Islamist actors.

The elite that was in place during state formation, and its contemporary successors, hold fast to the cultural symbols and markers of the early republican period as the locus of the idea of Turkish modernity with which they identify. For this group, the unveiling of Turkish women in the 1920s and the adoption of Western dress fashions is a central element of the cultural currency of the republic⁽¹⁾. In more recent decades, however, different sectors of Turkish society have come to prominence with their own economic, political and intellectual circles. These groups, particularly the beneficiaries of the economic liberalization and greater

(1) For a fascinating discussion of the cultural attachments of Kemalist elites to photographs and other images from the founding decades of the 1920s and 30s, see Esra Özyürek, *Nostalgia for the Modern* (Duke University Press, 2006).

public tolerance of religious expression in the 1980s, do not share the strong identification of traditional Turkish elites with the earlier state-led modernization period. As a counter-elite against the traditional republican center has emerged since the 1980s, the cultural markers of the state's conception of modernity has been challenged. For this counter-elite, not Western fashions but indigenous headscarves connote the authenticity of the Turkish national project. These competing elites – often characterized as the Kemalist elite of the Western cities and the Islamist counter-elite of the Anatolian periphery – are engaged in contestation over the identity of the modern Turkish state for which the headscarf debates have become a symbolic battleground.

The emergent Anatolian counter-elite rejects the role of passive recipient of the top-down modernization project of the state and insists on its own voice in developing an alternative conception of modernity (and religious identity) in the Turkish context. Though seen as a threat by contemporary secular elites, such an alternative conceptualization may offer the possibility of an indigenous rearticulation of the modernist project initiated in the early republican period. Rather than casting this possibility as undermining Turkish state-led modernization, it might be understood as its culmination. Having engaged in eight decades of modernization on a western model, the state-led process has produced local variants on its project potentially capable of resolving the false antagonism of Islam and modernity set in place at the founding. The AKP and its political and intellectual circles may yet offer an avenue for transcending some of the anachronistic binaries

of secular-state/Islamic-periphery that have plagued the Turkish political order for nearly a century.

The following survey of Turkish republican history is offered as the core of any analysis of the relationship between the categories “Islam” and “modernity” in Turkey. It is against this historical backdrop that the contemporary headscarf debate in Turkey is best understood as one case study (among many) of how the state-led modernization process set in motion dynamics that today necessitate a cultural renegotiation of the relationship between religion and state.

A. Islam and state-led modernization

Turkish modernization is in some ways exceptional for not being colonial or post-colonial. Rather, it was a process initiated by the Ottoman Empire’s elite reaching its apex under single party rule during the modern republic’s state formation period in the 1920s and 30s⁽¹⁾. The Ottoman reforms had been concerned with centralizing and strengthening the state, rather than reforms designed to liberalize or democratize the political order. The priority given to state institutions in the modernization effort was largely preserved in the transition from Ottoman to republican Turkey⁽²⁾.

(1) The process began with eighteenth century military reforms following setbacks in confrontations with Europe. The motivation for the reforms was to strengthen the central Ottoman state against external enemies, but also against internal forces that were deemed to be sources of weakness. New models of military organization, education and medicine were adopted from France and subsequent rounds of reform followed the model of borrowing from Europe to strengthen and centralize the state. For a discussion of the late Ottoman conception of modernization through European models, see Selim Deringil, *The Well- Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909* (IB Tauris, 1998).

(2) For a detailed discussion of this transition, see Eric Zürcher, *Turkey: A Modern History* (IB Tauris, 2004).

This transition, which occurred through the cauldron of post-WWI occupation and a war of liberation, was accomplished largely by the same elites who had governed the late Ottoman military and bureaucracy. The single most important change in the modernization and governance strategy from the Ottoman to the republican period was the elimination of one set of actors from the governing elite: the ulema⁽¹⁾. Otherwise, the new republican ruling elite remained the same military and bureaucratic cadres that had a central role in Ottoman modernization. Notwithstanding the elimination of the religious bureaucracy, however, the republic was also heir to the ambivalent relationship of late Ottoman state authority to Islam.

Following the war of independence, not only European but also the Soviet model of modernization influenced Turkish officials to incorporate radical secularization as a component of modernization⁽²⁾. The particular model of secularization included transformation of the social and cultural identity of the republic while placing religion under the strict supervision and control of the state. Further, the ideology that animated the founding elites – Kemalism – combined European enlightenment premises, a strong emphasis on scientific rationalism and legacies of romantic

(1) On the significance of this change, see Amit Bein, *Ottoman Uleme, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition* (Stanford University Press, 2011).

(2) For one discussion of the Soviet influence on the Turkish view of the role of secularization in modernization, see Binnaz Toprak, *Islam and Political Development in Turkey* (Brill, 1981).

nationalism⁽¹⁾.

Particularly following the dismemberment of the Ottoman Empire in part under pressure from minority nationalisms, the consolidation of the rump territory of the empire around a single national and cultural project was deemed central to state formation. The ruling elite believed that in addition to modernization through secularization, sustainable state formation was dependent on the production of a powerful, homogenous national identity that would command social allegiance. Accordingly, the early republican period took the form of a radical cultural revolution, centered on three intertwined projects: Turkification, secularization and Westernization⁽²⁾. The production of a homogenous ethno-national identity to consolidate the loyalties of the population built into the concept of “Turkishness” a secularized Sunni (Hanafi) identity⁽³⁾. Thus state-building and its goal of modernization required first the production of a nation of Sunni Turks to sustain the state and then the secularization of that identity to conform to the requirements of modernization based on the cultural markers of the West.

(1) The six principles (or “arrows,” *altı ok*) of “Kemalism” – named after the founding statesman of the republic, Mustafa Kemal Atatürk – are nationalism, republicanism, statism, populism, revolutionarism and secularism. For a detailed discussion of Kemalism, see Ferz Ahmed, *The making of modern Turkey* (Routledge, 1993). Despite these principles, Kemalism has remained a relatively indeterminate ideology, serving many different political purposes over the course of the history of the republic. At a minimum, however, it is associated with a strong commitment to some conception of secularism, through what that means has also varied over the decades, a point to which I will return below.

(2) I have written about this elsewhere in some detail. See Aslı Bâli, “Cultural Revolution as Nation- Building: Turkish state formation and its enduring constitutional pathologies,” MELSS Working Paper Series (2009).

(3) On the centrality of Sunni-Hanafi identity to the definition of “Turkishness” adopted by the state, see Ali Çarkoğlu and Barry Rubin, eds., *Religion and Politics in Turkey* (Routledge, 2006).

This homogenizing model required religion to play a role in securing allegiance to the new national project while insisting that it remain under the careful control of the institutions of the state. The republican elites were invested in according a “modern” role to religion in the new nation-state, one which could be privatized and secularized on a European reformation model. Indeed, the instrumentalization and reconceptualization of religion as part of the state-building process was understood as a crucial prerequisite placing Turkey in the company of western states. This goal, memorably defined as the need to attain the level of çağdaş medeniyet (contemporary civilization)⁽¹⁾, located the production of a new “Islam” at the center of the Turkish state’s modernization process.

In the early stages of state formation, the republican elite undertook the rapid disestablishment of religious authority, abolishing the caliphate, the office of Şeyh ül- İslam, and the shari’a courts, while outlawing religious orders. Islam was removed from the constitutional order in 1928 and by 1937 the principle of secularism was incorporated by constitutional amendment. The secularizing reforms were also complemented by other cultural measures, replacing the Arabic alphabet, purging Arabic and Persian vocabulary from the language, banning Islamic dress codes, changing the calendar and public holidays and replacing religious ritual in public life with a new set of civil rites associated with nationalist republicanism⁽²⁾.

(1) For a discussion of this concept (in Turkish), see Atatürkcü Düşünce (Türk Tarih Kurumu Press, 1992).

(2) On this cultural transformation, see Richard Tapper, ed., *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State* (IB Tauris, 1991).

The founders of the secular republic were preoccupied with forging a new image for the new nation-state through radical cultural transformation. One means of facilitating the new image was by the construction and display of new gender identities. New fashions for women, a new role for them in public life and employment were all rapidly introduced and immediately publicized, yielding a form of top-down state feminism as another facet of modernization⁽¹⁾. The symbolic significance, for instance, of the many mixed gender state functions – galas and ballroom dances – with women dressed in the latest European fashions photographed surrounding Atatürk was not lost on the state elites who ensured that such images were widely disseminated in Turkey and abroad⁽²⁾.

Though on the surface the elimination of the old religious establishment and cultural manifestations of Muslim identity in the social order might seem like a clean break with the Ottoman past, in fact, the republican approach was in many ways continuous with the Ottoman state's instrumental relationship to Islam. The new Turkish republic, too, was deeply involved in the production of an officially-sanctioned version of religion. The state's twin projects of homogenization and secularization required that Turkish society be inculcated with a culturally appropriate Islam. A

(1) I will return to the deployment of new gender images by the state as a mechanism for modernization in the next section as I analyze the significance of the headscarf for the republican elite's political project.

(2) Such photographs have more recently become the fetishized objects of countless galleries of Kemalist images displayed by local municipalities, private enterprises and even in family homes to convey the commitments of such individuals, groups and instrumentalities of the state to the particular emancipatory vision of modernity through secularization that they associate with the founding. Özyürek, *Nostalgia for the Modern*, supra note 8 (see especially Chapter 3).

Directorate of Religious Affairs was established and tasked with producing an official interpretation of an “enlightened” Islam, in contrast to the alleged reactionary orthodoxy of Ottoman Islam⁽¹⁾. The imams of the nation remained a body of civil servants, now under the Directorate attending state schools to be trained before they were allowed to serve in Directorate-controlled mosques. Islam was integrated into the structures of the state rather than being accorded an autonomous sphere of existence, distinguishing Turkish laiklik from Western secular counterparts premised on separation of religion and state⁽²⁾.

The early period of republican reform was presided over by the single party authoritarian rule of the Republican People’s Party (Cumhuriyet Halk Partisi, or CHP), comprised of political cadres drawn from the traditional elites of Istanbul and Ankara. With the end of the CHP’s single-party rule following WWII, a center-right political party emerged claiming to represent the Anatolian periphery against the long-governing secular bureaucratic intelligentsia of the

(1) The collection of public speeches given by Atatürk in this period has numerous examples of references to the “true,” “enlightened,” and “rationalist” Islam in contrast to retrograde orthodoxies of earlier periods. See generally Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, 1989).

(2) Laiklik, the Turkish word for the conception of secularism incorporated into the constitutional order, derives from the French word *laïcité*. However, the Turkish conception is different than both the French and American models of secularism. While the Turkish model more closely resembles the French in its disestablishmentarian approach and its emphasis on subordinating religion to the state, the Turkish state involved itself in the production of official religious doctrine to an extent not undertaken in France. Turkish laiklik has even less in common with the American conception of secularism, as neither the separation of religion from the state nor the neutrality of the state with respect to religions is compatible with the Turkish state’s emphasis on controlling religion on the one hand and the role of religion as a constitutive element of the ethno-national identity of modern “Turks” on the other. The remainder of this essay picks up on some of these themes, though an adequate analytic definition (or intellectual history) of the Turkish republican conception of secularism is beyond the constraints of this project.

Western cities⁽¹⁾. This party, the Demokrat Partisi (or DP), came to power in 1950 and remained in power until it was overthrown by a military coup in 1960. Though it shared a commitment to the basic Kemalist model of modernization through secularization, the DP was more adept at employing religious discourse and the language of traditional culture to distinguish itself from the republican state elite in advancing its electoral prospects. Yet, it is worth noting that the DP did not take aim at state institutions nor attempt to revitalize religious authority in the political realm. Rather, it reversed some of the most extreme cultural measures that had been undertaken in the name of socially engineering the preferred state-sanctioned “rationalist” Islam. For instance, the call to prayer was restored to Arabic and voluntary religious courses were reintroduced in primary schools⁽²⁾. While these reforms in no way threatened the secular character of the state, they did tap into traditional or popular Muslim sentiment for electoral gain.

When the DP was ousted by military coup in 1960, the interveners believed that changes to the political order were necessary to stave off the dangers they associated with the excesses of the party. The antidote to the danger of populist authoritarianism, in the view of the military and bureaucratic elites, was the introduction of limited forms of political liberalization, particularly through a new constitution more tolerant of political pluralism. This new constitution eventually witnessed the formation in 1969 of the first pro-

(1) On the rise of the DP and its efforts to distinguish itself from the CHP, see Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (Oxford University Press, 2003) (see especially Chapter 3).

(2) See Yavuz, *supra* note 22, for a much more detailed discussion of reforms initiated by the DP in this period.

Islamic political party of the republic, the National Order Party⁽¹⁾. The creation of a political framework that might accommodate a religiously-oriented party was in part a function of the employment of religion by the military elite who sought to reappropriate the political appeal of Islam, earlier demonstrated by the DP, in the service of the state. For instance, the emphasis placed by the military regime of 1960-61 on the consistency between modernization and enlightened Islam led to a period in the 1960s when the state rapidly expanded religious training programs to produce “enlightened” men of religion⁽²⁾. Later, as left-right polarization took hold of Turkey in the 1970s, Islam came to be seen by the same groups as a central plank in the anticommunist platform of the state.

The growing importance of anticommunism to state elites and center-right actors in Turkey led to a marked increase in the political salience of Islam to the state in the 1970s⁽³⁾. The channeling of discontent through religious platforms, encouraged by the state, in turn, created the conditions of possibility for the later formation of numerous political parties with Islamist leanings, notably the Welfare party

(1) The NOP (or Milli Nizam Partisi) was dissolved following the 1971 military intervention. It was reformed as the National Salvation Party (or Milli Selamet Partisi) in 1972, and was a partner in three coalition governments in the 1970s. The MSP was dissolved together with all other political parties following the 1980 military coup. It was reconstituted as the Welfare Party (Refah Partisi) in 1981. After the closure of Refah by the Turkish Constitutional Court (TCC) in 1998, it regrouped as the Virtue Party (Fazilet Partisi). When Fazilet, too, was closed by the TCC, the movement splintered and formed two separate parties: the conservative Felicity (Saadet) Party and the reformist Adalet ve Kalkınma (Justice and Development) Party, which is currently the governing party in Turkey known by its acronym as the AKP. In this sense, the political framework that created the condition of possibility for the AKP dates back to the constitutional order first introduced following the 1960 military coup.

(2) Yavuz, *supra* note 22.

(3) *Ibid.*

(Refah) following the 1980 military coup. The role assigned to Islam in countering political fragmentation would be substantially enhanced following the coup, but the roots of the deployment of religion by the state as a unifying and stabilizing force in Turkish society lay in policies adopted throughout the 1960s and 70s.

B. Islam and state-led liberalization(?)

The post-1980 military regime period and the subsequent years of civilian rule under ANAP (Anavatan Partisi, or Motherland Party) from 1983 to 1991 ushered in a period of further adaptation and integration in state policies towards Islam. Official discourse accorded an even more central and legitimizing role to religion. Among the notable changes in this period were the relaxing of repressive state policies towards heterodox Islam (especially sufi orders and the Alevi community), the imposition of mandatory religious instruction in primary and secondary school under the 1982 Constitution, and the permissive environment created for unofficial and private religious educational networks and private sector Islamist enterprise⁽¹⁾. While social forces and private actors had a role in these developments, the flourishing of a new Islamist sector was in large part a consequence of changes in the policies of the Turkish state.

Chief among the changes of the 1980s was a decision by the military leadership of the coup period to introduce a form

(1) For a discussion of the permissive environment for religion following the 1980 military coup, see Şerif Mardin, *Religion, society and modernity in Turkey* (Syracuse University Press, 2006).

of state-led Islamization from above⁽¹⁾. The term Turkish-Islamic Synthesis (Türk-Islam Sentezi) was borrowed from an intellectual nationalist movement – Aydınlar Ocağı – as the ideal vehicle for the state’s new orientation towards Islam. Synthesizing conservative elements of Turkish nationalism with Islam, a new state-led religious approach, particularly to education, was developed in the hopes of countering the processes of social and political fragmentation that preceded the polarization and political violence of the 1970s.

The Kemalist establishment was reconciled to according a greater role to a state-managed Islam in this period out of conviction that the unifying authority of religion was the best way to stem the tide of political radicalization. By returning to a homogenizing and nationalist model of Islam reminiscent of the early republican period’s instrumentalization of religion, these elites felt they might also furnish and popularize a “moderate” form of Islam to contain the influence of non-Turkish Islamist modes of thinking following the Iranian revolution and the resurgence of political Islam in the Arab world. Further, the relaxation of repressive secularism offered the possibility of a new moral (religious) underpinning for the market-oriented social order they were then seeking to introduce. In this vein, the military-regime era president, Kenan Evren, harnessed the language of Islam to defend the massive economic restructuring program the government had undertaken⁽²⁾.

Perhaps even more influential in the subsequent

(1) For the most thorough discussion (in Turkish) of this development, see Etienne Copeaux, *Türk Tarih Tezinden Türk-Islam Sentezine* (From the Turkish History Thesis to the Turkish-Islamic Synthesis) (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998).

(2) *Ibid.*

trajectory of political Islam in Turkey than the new state orientation towards religion was the massive structural adjustment program undertaken by the state in the 1980s. The process of socioeconomic transformation and liberalization was designed not only to open markets but also to massively scale back the welfare benefits paid by the state. These new economic policies radically altered the balance of privileges that traditionally favored the Kemalist state cadres (successors to the early republic's bureaucratic elite) through substantial financial support from the state. Under the guidance of the IMF, the Turkish government launched a massive economic liberalization program that shifted its priorities from subsidizing the state bureaucracy to support for the export-oriented private sector through reduced tariffs and tax incentives⁽¹⁾. The dislocations created by this process during the 1980s – ranging from the creation of new urban underclasses (through the mass migration of rural Anatolian populations) to the displacement of civil servants from their traditional upper middle-class status to lower middle-class discontent – were the most far-reaching since the state formation period.

Following the transition back to civilian governance in 1983, the economic liberalization program was further accelerated. The opening of markets led to increased influx of capital, including from the Muslim world. In the same period, the increased promotion of small and mid-sized companies in place of large state-owned enterprises led to a flourishing of new export-oriented enterprises in the

(1) For a broad history (and critique) of these policies, see Mehmet Odekon, *The costs of economic liberalization in Turkey* (Rosemont Publishing, 2005).

provincial Anatolian cities that had never been dominated by earlier state-led industrialization. The flourishing of these enterprises gave rise to a new middle class by the 1990s, sometimes referred to as the “Anatolian tigers” or the Anatolian bourgeoisie, comprised largely of Muslim entrepreneurs, intellectuals and family-owned businesses⁽¹⁾. Eventually, the combination of state-led revalorization of Islam and the effects of economic liberalization led to new momentum for pro-Islamic actors.

The 1990s added to the transformations and dislocations of the 1980s an emphasis on political liberalization as part of a more serious bid for accession to the European Union. Under the combined influence of the IMF and the EU, political and economic liberalization shrank the space for state-employed civil servants and the corresponding authority exercised by Kemalist elites⁽²⁾. As the traditional elites’ influence waned, the emergence of alternative actors and voices in Turkish society became increasingly visible. Interest groups and movements of the Anatolian provinces traveled from the social and political periphery of the country to its (Western) center, both figuratively and literally (as a result of mass urbanization). These forces began to wield their newfound economic clout to argue for a social consensus based on the underlying cultural commitments of the majority of the Turkish population, rather than the state-

(1) For a discussion of the emergence of this Anatolian bourgeoisie and its association with a new pro-market, pro-Islam sector, see “Islamic Calvinists: Change and Conservatism in Central Anatolia,” (European Stabilization Initiative, 2005), available at http://www.esiweb.org/pdf/esi_document_id_69.pdf.

(2) For a discussion of the relationship between the EU and political liberalization in Turkey during the 1990s, see Ioannis Grigoriadis, *Trials of Europeanization: Turkish political culture and the European Union* (Macmillan, 2009) (see especially the discussion in Chapter 2 on civil society in Turkey in the 1990s).

centric modernization formula of the old elite.

When the ban on political activity by actors and parties from the 1970s was lifted in 1987, Necmettin Erbakan, the leader of the earlier Islamist-oriented political parties of the 1970s, reentered politics⁽¹⁾. Emerging as the leader of the new pro-Islamic Refah Party, Erbakan was able to tap into the changes in the Anatolian cities to build a new constituent base that gave the party surprisingly large shares of the electorate in the 1994 municipal elections and the 1995 legislative elections. With over 21 percent of the vote, Refah held the largest share of seats in parliament – 158 of 550 – following the 1995 elections and became a significant force in the political system.

Much of the Refah constituency were not voting specifically for an Islamist platform. Refah enjoyed the support of the Anatolian bourgeoisie and the new underclasses of Turkey's Western cities as much for its platforms of reconciliation with Kurds, social justice and its mobilization of a special get-out-the-vote drive among women voters as for its stance towards Islam. By 1996, as coalition governments formed by the other parties in parliament lost popular support, Erbakan was elected prime minister at the head of a coalition with the True Path Party (Doğru Yol Partisi, or DYP). The combination of electoral success and then the election of Erbakan to the premiership emboldened the party to pursue some of the cultural agendas associated with its religious platform. Chief among the issues on the agenda was the ban on headscarved women in public

(1) For a discussion of Erbakan's role in the rise and demise of Refah, see Yavuz, *Islamic political identity in Turkey*, supra note 22 (see especially Chapters 9 and 10).

places. The headscarf debate would prove an important touchstone of the political decline of Refah over the next year and a half and an ongoing source of contestation and conflict thereafter.

The liberalization initiatives of the state during the 1980s and 90s played a formative role in the particular trajectory taken by the emerging Turkish versions of political Islam. In the 1990s, the reemergence of civil society centered on arguments for pluralism, human rights, minority rights and women's rights, in part as an EU-inspired backlash against the political authoritarianism of the coup era. The voices of political Islam that grew stronger in the 1990s also drew on these vocabularies of individual liberties and pluralism, eschewing alternative, antidemocratic political models. The demand that headscarved women be allowed to attend university, for instance, was cast as a matter of individual liberty rather than one of religious observance or duty. Indeed, an important feature of Islamic political platforms in Turkey during the 1990s was their adoption of a primarily cultural stance, rather than calls to replace the political order. This is one reason why polarization around the question of secularism took the form of culture wars rather than debates about the role of shari'a or the secular character of the state's institutions.

Though the ascendance of Refah was a reflection of processes set in motion by the state, within months of Erbakan's assumption of the premiership the party came under intense pressure from the state. In the fall of 1996, Erbakan introduced a bill to parliament that would

have allowed headscarves to be worn in enclosed public places, as well as allowing religiously observant soldiers to have access to careers in the military officer corps⁽¹⁾. In response, the military began a public campaign in support of secularism, organizing an extra-parliamentary political opposition movement through weekly demonstrations. Allies from the secular business community and civil society groups like labor unions and women's organizations lent their support to the military-initiated demonstrations and as their support grew the military was emboldened to take more direct measures.

On February 28, 1997, the military's general staff issued a memorandum that identified Islamism as the greatest threat to domestic security⁽²⁾. To counter this threat, the military leadership issued an 18-point list of demands including the closure of any private religious schools, a civil service hiring freeze for members of the Refah party and the enforcement of a mandatory ban on headscarves in public institutions, particularly universities. Erbakan was forced to sign an endorsement of the eighteen resolutions of February 28th, but even that concession was deemed insufficient and he was forced to resign after the military gave press conferences alleging ties between Refah and militant groups purportedly planning terrorist attacks.

The extraordinary measures taken by the military leadership reestablished tight constraints on public expressions of religious identity and resulted in the toppling

(1) On the attempted headscarf bill of 1996, see Merve Kavakçı, *Headscarf Politics in Turkey: A Postcolonial Reading* (Palgrave, 2010), at 64-71.

(2) *Ibid.*

of a civilian government and the eventual closure of the Refah party by the Turkish Constitutional Court in 1998. Among the core issues that animated the military's confrontational stance towards the Refah party was the increasing visibility of headscarved women in the country's Western cities and particularly on university campuses. This same issue would reemerge a decade later in the new round of confrontation with which this essay began. As with Refah, when the AKP – a substantially different, but still pro-Islamic political party – sought to relax restrictions on headscarved women on university campuses it found itself in a confrontation with secularist civil society groups, the military elite, state bureaucracy and judiciary. Again in 2007-2008, as happened with Refah in 1997-1998, these statist forces sought to coerce the AKP to relinquish its political mandate earned through electoral success and subsequently moved to have the party closed by the constitutional court. But where these tactics had prevailed in the previous decade, the Kemalist elite's strategy foundered in the most recent round of confrontation.

Having provided an overview of the historical context from which these debates emerged, in the next section I will turn to the particulars of the headscarf debate as a case study of the current impasse in the relations between Islam and the state in contemporary Turkey. As noted above, these debates represent one manifestation of a process of cultural renegotiation that is the culmination of eight decades of repression and compromise. I will argue that this renegotiation signals progress towards a locally produced reconciliation of Kemalist modernism with Islam.

Such a reconciliation, in turn, is one facet of a process of transformation for both statist and Islamist political elites towards a convergent new conceptualization of the governance requirements of the modern Turkish state.

II. The Headscarf Crucible: Negotiating Identity in Modern Turkey

The origins of the current iteration of controversy over the headscarf in Turkey lie, unsurprisingly, in the 1980s. As discussed above, following the 1980 military coup, the Turkish state made recourse to Islam as a source of unity and stabilization of civil society following the radicalization of the 1970s. This change in state policy created new spaces for the expression of religious identity. The flourishing of official Imam-Hatip schools that offered a public curriculum of religious training, the newfound tolerance for private Quranic schools, the relaxation of strict controls on heterodox forms of Islam, and a host of other policies suggested a new era of public tolerance for religious expression. As more religious and conservative sectors of the country also benefited from policies of economic liberalization, religiously observant men and women began to appear more frequently in the commercial centers, university campuses and public spaces of the provincial cities and, eventually, the western cities of the country. While the increased presence of religiously-observant men might go unmarked, as headscarved women became increasingly visible, their presence became a source of intensifying friction.

The place where the presence of headscarved women

became most galling to Kemalist state elites was university campuses. The idea that educated women would resist the secularizing pressures of the Turkish state's pedagogy was a particular affront. In one of its rulings on the question of headscarves on university campuses, the Council of State (Danıştay) made this objection explicit:

...girls with insufficient education were wearing headscarves under the influence of the environment and traditions without having any particular thought in mind. However, the girls who have sufficient education not to surrender to the public pressure and traditions are known to cover their heads while opposing the secular republican principles....For these people, the headscarf, beyond an innocent habit, is a symbol of a world ideology that is antithetical to women's liberation and our republic's main principles⁽¹⁾.

The clear message of the Danıştay decision was that women who would wear headscarves on university campuses were doing so with the deliberate intention of undermining the republican principle of secularism and not as an “innocent” expression of religious identity based on their traditionalism or lack of education. Whereas headscarved women in provincial and rural areas of Turkey might represent a form of benign traditionalism, women who chose to wear headscarves despite being educated and

(1) Council of State Decision No. 1984/330 (Danıştay kararı, E. 1983/207, K. 1984/330), cited in Kavakçı, Headscarf Politics in Turkey, supra note 24, at 55-56, n. 72.

exposed to urban Kemalist culture represented a malign threat to the redemptive mission of the state.

As discussed above, the significance of the unveiling of women in the early republican period and the appearance of “modern” Turkish women in western dress was a very important (and widely disseminated) symbol of the success of the Kemalist state-led modernization project. The state elites were keenly aware of the significance of the cultural and educational reforms in creating the social prerequisites to sustain the Kemalist modernization model (with attendant secularization and westernization). One important marker of the internalization of those reforms were the generations of educated and westernized women that had been “liberated” by the state. The appearance of headscarved women in large numbers at universities challenged the Kemalist premise that education would ineluctably lead to the enlightenment and secularization required to sustain the state’s preferred model of modernization. Accordingly, the battle over headscarves was the first place where the backlash against the relaxation of state controls on religion in the 1980s took shape.

Beginning with the transition from military rule to civilian government with the orchestrated elections of 1983, the headscarf controversy produced two camps in the pitched battle over university campuses. The newly elected Anavatan Partisi (ANAP, or the Motherland Party) government under prime minister Turgut Özal, sought to lift the ban on headscarves in universities that dated to earlier skirmishes over the place for religious expression on campuses during the 1970s. In 1984, the Higher Education

Council (known by its Turkish acronym, YÖK) modified its headscarf ban, under pressure from ANAP, allowing certain forms of “modern” headscarves (which covered the hair but not the neck and shoulders) to be worn on campuses. This led to a period of arbitrary decisions by different university administrators, to tolerate or to ban various kinds of head coverings, sometimes leading to the same university reversing itself multiple times and requiring students to remove coverings one day that had been tolerated the day before. The perverse effect of the increasing repression by public institutions of higher learning in this period was to bar women from attending university in the name of the state’s mission to “liberate” these same women from the strictures of religion. In light of the absence of any injunction against the attire or personal appearance of religiously-observant men, the irony of these policies was redoubled.

Throughout the 1980s, university administrators took it upon themselves at regular intervals to bar girls in headscarves from entering their campuses, supported by a series of rulings by the Danıştay in defense of such bans. Yet, the banning of headscarved women from campuses had no clear legal grounding apart from decrees issued by YÖK. Before abandoning this issue under mounting pressure, ANAP, still the majority party in parliament, attempted a further step in support of these young women. ANAP passed Law No. 3511 in 1988 to allow female university students to enter university dressed in accordance with their religious convictions. The initial bill was vetoed by the former head of the military junta, Kenan Evren, now serving as the civilian president. The popular and parliamentary outrage

expressed over President Evren's veto led him to claim that he opposed the wording of the bill rather than the lifting of the ban. A revised bill was then passed by parliament and sent to President Evren for a second time. Though he signed the bill into law on the second attempt, he immediately brought a challenge to the law before the Turkish Constitutional Court (TCC). The TCC found the law unconstitutional in a controversial ruling on March 7, 1989.

The Court's argument in that decision was that the law violated the constitutional requirement that legislation not be based on religious injunctions. Yet, the law had been drafted generically in support of freedom of dress rather than in reference to particular religious practice. Despite the neutrality of the law, however, the TCC read it as an instance in which the state was undermining the secularizing accomplishments of the earlier decades of the republic by providing too wide a berth for the expression of religious identities. In its reasoning, the Court defended a version of secularism that required exclusion of religious expression from the public sphere by noting the centrality of secularization to the state's core identity and projects. According to the Court, secularism:

...sped up the [Turkish] march toward civilization. In fact, secularism cannot be narrowed down to the separation of religion and state affairs. It is a milieu of civilization, freedom and modernity, whose dimensions are broader and whose scope is larger. It is Turkey's philosophy of modernization, its method of

*living humanly. It is the ideal of humanity....
The dominant and effective power in the state
is reason and science, not religious rules and
injunctions”⁽¹⁾.*

That such a conception of secularism as a set of substantive commitments, rather than separation of religion from state, would not tolerate public expressions of religious identity is hardly surprising. The ANAP majority undertook a second attempt to bypass the Court’s decision with Law No. 3670 on October 25, 1990⁽²⁾. This time the law sought to lift the ban on headscarves by stipulating freedom of attire at institutions of higher education so long as no law in force specifically forbade such attire. The absence of a legal grounding for the ban was thus the basis on which ANAP now sought to prevent universities from barring headscarves. This time the main opposition party brought a challenge before the TCC, which ruled that the law was not unconstitutional but had to be read in line with its earlier decision⁽³⁾. In other words, the TCC argued that the term “laws in force” included the Constitution as authoritatively interpreted by the Court. On this interpretation, since the 1989 decision of the TCC had found that permitting headscarves on university campuses would violate the constitutional principle of secularism, headscarves would

(1) TCC decision, E. 1989/1, K. 1989/12, 7 March 1989, AMKD (Constitutional Court Reports), No. 25, 133-65, cited in Ergun Özbudun and Ömer Faruk Gençkaya. *Democratization and the Politics of Constitution-Making in Turkey* (CEU Press, 2009) at 147.

(2) For a detailed discussion of the law, see Kavakçı, *Headscarf Politics in Turkey*, supra note 34, at 59.

(3) This second decision is discussed in some detail in Özbudun and Gençkaya, supra note 37.

fall under the category of attire specifically prohibited by law.

After the failure of these efforts of the late 1980s and early 90s, the issue was next taken up by the Refah Party in the events that precipitated the party's downfall, described in the previous section. As discussed, the Refah Party was formed in 1983 when the multiparty system was reintroduced, as the successor to earlier pro-Islamic parties of the late 1960s and 1970s. It gained its first major national electoral success in the 1995 legislative elections, when it earned the highest proportion of the votes. As the lead party in a coalition government formed in 1996, the leader of the party, Necmettin Erbakan, became the first prime minister from a pro-Islamic party in Turkey's republican history. Once in office, Refah quickly alienated the traditional state elites by reorienting Turkish foreign policy towards the Muslim world, while some Refah-governed municipalities introduced religiously-inflected local initiatives such as the banning of alcohol sales at state-run restaurants or the introduction of new "public decency" measures relating to crackdowns on prostitution.

The hostility towards the direction taken by Refah, perceived as creeping Islamization of the public sphere, came to a head over Refah's introduction of a bill to allow headscarves to be worn in public institutions such as public universities and municipal buildings. As discussed above, the military, joined by secularist civil society organizations, initiated a public campaign "in defense of Kemalism and secularism" that rapidly gained popularity. Regular

demonstrations and a sustained media campaign against Refah paved the way to the direct confrontation between the Erbakan government and the military on February 28, 1997. What subsequently came to be known in Turkish political history as the “February 28th process” involved the issuance of 18 directives from the military to the civilian government, described above. Among other things, the Turkish National Security Council declared as part of the February 28th process that the increasing prevalence of headscarved women in public places was one of the main indicators of what they called the “Islamic threat” (*irtica*), which was identified by the military as the single most important domestic threat to the well-being and security of the country. In accordance with this view, one of the 18 directives called for the strict enforcement of a ban on the headscarf in all public places, including universities and public offices⁽¹⁾.

Confronted directly by the military leadership and the National Security Council, Erbakan signed the resolutions, though their provisions were ultimately implemented by a successor government as further military pressure forced Erbakan to resign the premiership just one year after taking office, in June 1997. In the decade following Refah’s ill-fated attempt to reverse the headscarf ban the issue lay dormant. This dormancy was despite enormous societal pressure to lift the ban, with some surveys reporting that over 60% of all Turkish women wear some version of head covering and consistent surveys throughout the 2000s showing that over

(1) Alev Çınar, “Subversion and Subjugation in the Public Sphere: Secularism and the Headscarf,” *Signs* 33(4) (2008), 891.

70% of Turks supported lifting the ban at universities⁽¹⁾.

With the closure of Refah, parliamentarians and party members formed a new party, Fazilet (Virtue), which was also subjected to constitutional closure for anti-secular activities in 2001. This second party closure led to a reorganization in the pro-Islamic camp, with liberals forming the AKP and a more conservative faction, led by Erbakan, forming the Saadet (Felicity) party. The formation of the AKP brought a younger generation of the pro-Islamic camp of the 1980s into the political mainstream. Within one year of its formation, the AKP won a resounding plurality in the 2002 legislative elections, giving it the majority of seats in the parliament and putting the party leader, Recep Tayyip Erdoğan, in office as prime minister by 2003. In its first term in office, the AKP did not attempt to address the headscarf issue, despite the oft-stated observation by Prime Minister Erdoğan that a clear social consensus existed for lifting the ban, not only among AKP constituents but across the Turkish political spectrum. The difficulty, from the AKP's perspective, was not a matter of social consensus but the absence of an institutional consensus for an end to the ban. The ongoing resolute refusal of the main opposition party, the CHP, to countenance a change of policy, and the support of the military and the judiciary to the CHP's stance, was too formidable an obstacle to legislative reform. In the absence of institutional consensus, the AKP did not move on this plank of its political platform, despite widespread

(1) For reports on such survey data, see for example, Özgür Öğret, "Uncovering a real headscarf debate in Turkey," *Hürriyet*, October 20, 2010; Ali Çarkoğlu and Binnaz Toprak, *Religion, Society and Politics in Changing Turkey* (TESEV (Turkish Economic and Social Studies Foundation), 2006).

electoral support for lifting the ban.

The events of 2007 – a full decade after the closure of the Refah party in connection to the headscarf issue – altered the AKP’s calculation on this question. The attempt of the military and the judiciary to resist the appointment as president of the AKP’s preferred candidate, Abdullah Gül, was a watershed moment. Gül, who served as foreign minister, was not a divisive figure (unlike, for instance, Erdoğan) and might have been well enough liked to emerge as a consensus candidate for president but for the fact that his wife wore a headscarf. The idea of a Turkish first lady in headscarf attending state functions was anathema to the military leadership and the Kemalist state elites⁽¹⁾. The military sought to block Gül’s candidacy directly by issuing a statement on its website opposing his candidacy, while the CHP brought a constitutional challenge before the TCC on a procedural matter concerning the parliamentary vote by which Gül had won appointment.

The TCC entertained the challenge to Gül’s appointment and overturned the parliamentary vote on a far-fetched interpretation of procedural requirements. The AKP responded to this double challenge from the military and the judiciary by calling early elections. In the elections that ensued in the summer of 2007, the AKP won a landslide victory, substantially increasing its share of the electorate

(1) Discomfort with Gül’s wife, Hayrînnisa, has been a permanent theme of his presidency, as it was of the run-up to his appointment. “Abdullah Gül’s presidential ambitions have long alarmed Turkey’s secular establishment, BBC, August 28, 2007 (noting that “secularists dislike the fact that Mr. Gul’s wife wears the Islamic headscarf”). More recently, see “Headscarf row mars Turkey’s anniversary celebration,” BBC, October 29, 2010 (noting that Turkey’s main opposition leader and military officials boycotted the president’s Republic Day reception because his wife attended the event in her headscarf).

and was returned to office with a clear electoral mandate. The Turkish electorate voiced its displeasure at the military's intervention in civilian government in July 2007 in contrast to the widespread acceptance of military intervention during the February 28th process a decade earlier. Chastised by the results of the election, the CHP, military and judiciary drew back from their opposition to Gül's candidacy and he duly assumed his position as president. With this reversal of fortunes, Turkey emerged from a crisis in 2007 with a headscarved woman occupying the role of first lady. The tide seemingly was turning on the headscarf issue and yet what followed was another iteration of repressive crackdown.

Emboldened by its electoral victory and holding both the premiership and the presidency, the AKP embarked on a bold new constitutional initiative, seeking to replace the constitution written under the military regime in 1982 with a new civilian constitution. As this process was getting underway in the fall of 2007, with a draft constitution written by a group of liberal constitutional law professors circulating as an initial proposal in parliamentary committees, the headscarf issue erupted anew. In a surprise move, Erdoğan returned the stand-alone issue of the headscarf to salience by proposing a separate amendment to the 1982 constitution, to precede the broader new draft constitution project. Through minor amendments to two constitutional provisions – Article 10 (equality in access to public services) and Article 42 (right to education – in coalition with a center-right party, the AKP sought to lift the headscarf ban directly.

The proposed constitutional amendments were cast as a

matter of legal equality and educational freedom, rather than as a matter of religious freedom, but the effect would be to enable legislation to lift the headscarf ban. The proposal garnered enough votes to win parliamentary passage under the same procedures that had been used for countless earlier amendments on different substantive provisions. Yet, the move prompted an immediate challenge before the TCC brought by the CHP arguing that the new amendments violated unamendable provisions of the Constitution on secularism and were therefore null and void as a procedural matter since the Court did not have substantive powers of judicial review. In another highly controversial decision, on June 5, 2008 the TCC annulled the amendments based on their alleged incompatibility with the principle of secularism⁽¹⁾. Nor did the Court limit itself to this decision. It also entertained a party closure case, brought against the AKP despite its having earned a clear electoral mandate only months earlier in national elections. The challenge against the AKP, as described at the beginning of this essay, was based on allegations that the party had become a focal point for anti-secular activities largely as a result of its support for the headscarf amendments. While the party narrowly escaped closure in the decision issued by the TCC in the closure case, the Court censured the party and issued a clear warning that further activity in this vein would likely result

(1) One source of the controversy on this occasion was the fact that the TCC is not actually empowered under the 1982 constitution to undertake substantive review of procedurally proper constitutional amendments. Article 148 of the 1982 constitution explicitly limits judicial review of constitutional amendments to specific procedural defects related to voting quorums, none of which were raised in this case. Since the challenge to the amendments was not procedural but substantive, most Turkish constitutional law scholars believed that the Court's actions were *ultra vires*.

in closure⁽¹⁾.

The Constitutional Court's decision in the headscarf case was destabilizing both because it entailed a massive unilateral expansion of the Court's powers of review and because the logic of its reasoning suggested that no constitutional adaptation of the state's interpretation of secularism could originate from within the bounds of ordinary politics. In its reasoning, the Court drew a distinction between the "primary" (or "founding" – *asli*) and "secondary" (or "subsequent" – *tali*) powers of the legislature in the constitutional arena. The Court argued that the primary power to draft a constitution, or alter the constitutional interpretation of core, "unamendable" provisions, such as those on secularism, arises exclusively in extraordinary constitutional circumstances. Such powers reside, on the TCC's reasoning, with the founding legislature, which is either the original constituent assembly or the first elected body to assume legislative functions following an extra-legal "interruption in the country's political regime." At all other times, parliament cannot draft a new constitution or introduce new interpretations of core principles based on its ordinary legislative powers, notwithstanding clear provisions of the written constitution that provide procedures precisely for amendments.

This definition suggests that the Turkish Republic would

(1) In fact, a majority of judges – 6 out of 11 – voted in favor of closing the AKP, but the dissolution of a party required the support of two-thirds of the Court, or 7 judges. Further, 10 of the 11 judges (all but Chief Justice Haşim Kılıç) found the AKP guilty of involvement in anti-secular activities, but opted for the lesser penalty of reducing the party's support from the Treasury, as provided for under Article 69(8). The determination by 10 judges that AKP activities represented a threat to secularism was widely seen as a "yellow card" – that is, a very serious warning – to the AKP that it must alter course or face a second challenge that would likely see its closure.

only be able to adopt a new constitution or constitutional orientation towards the question of secularism in the event of an extra-legal interruption, which in Turkish political experience has historically taken the form of a military coup. Several analysts noted that Turkey's own constitutional history is in tension with the Court's claim – the Turkish constitution of 1924 was drafted not by the original constituent assembly, but by the parliament elected in 1923 using its ordinary legislative powers⁽¹⁾. By contrast, the 1982 constitution was promulgated by the military following a coup and contains draconian human rights restrictions that have been a persistent stumbling block to political liberalization in Turkey. Against this historical context, the Court's decision suggested an attempt to close democratic channels for constitutional reform in Turkey.

To the elite accustomed to governing Turkey, the headscarf symbolically represents the intolerable threat of backsliding on the redemptive mission to secularize and modernize the nation⁽²⁾. Even this extreme form of judicial interventionism was apparently deemed preferable to such a threat. This most recent iteration of the headscarf debate in Turkey poses even more starkly than earlier periods

(1) For an incisive, critical analysis of the Court's reasoning, see Ergun Özbudun, "New constitution is now a must," *Today's Zaman*, October 26, 2008.

(2) There is an extensive literature on the emblematic significance of the headscarf debate in the Turkish political context, particularly in light of the developments in 2008. Some of the best recent treatments of the issue were contributions to a blog on secularism hosted by the Social Science Research Council. See, e.g., Ayşe Kadioğlu, "The headscarf and citizenship in Turkey," *Immanent Frame*, April 23, 2008, http://www.ssrc.org/blogs/immanent_frame/2008/04/23/the-headscarf-and-citizenship-in-turkey/; Nilüfer Göle, "A headscarf affair, a women's affair?," *Immanent Frame*, February 21, 2008, http://www.ssrc.org/blogs/immanent_frame/2008/02/21/a-headscarf-affair-a-womens-affair/; and Şeyla Benhabib, "What is that on your head? Turkey's new legislation concerning the 'headscarf'," *Dialogues on Civilization*, March 5, 2008, <http://www.resetdoc.org/EN/Benhabib-Headscarf.php>.

the basic question: why do those who control the most powerful institutions of the Turkish state feel so threatened by headscarved young women attending universities that they would repeatedly resort to such extreme measures? In the final section of this paper, I will draw on the history presented herein to offer an answer while also suggesting one possible path forward in overcoming the current impasse in the Turkish struggle to renegotiate the relationship between its conception of modernity and Islam.

III. The Islam-Modernity Binary in Contemporary Turkey

The roots of the seemingly insoluble headscarf crises lie in the Turkish conception of the relationship between Islam and modernity that has been the subject of the interpretive history of the republic offered in this essay. For the militantly secularist sectors of Turkish society, the headscarf amendments would not represent a minor symbolic victory. Rather, a reversal of the ban on headscarves in public institutions would amount to a reversal of the achievements of the Turkish state not only with respect to secularization, but also the particular Kemalist conception of modernization. The headscarf represents no less of a threat than backsliding away from the accomplishments of Turkish “modernity,” understood in this light.

The specificities of the modernizationist ideology that emerged out of the late Ottoman experience entailed a particular conception of Turkish identity, which has since placed the state on a collision course with its own religiously-observant society. Modernity was endowed with

specific connotations, ones dependent on the production of a particular public culture best exemplified by emancipated “modern” Turkish women whose very presence in the public sphere bore eloquent and visible testimony to the accomplishments of the Kemalist project. From the early decades of the republic, women’s public visibility was used as a strategic means of displaying the modern secular identity being forged by the new Turkish state. As suggested above, women’s participation in athletic competitions, in public professions like law and medicine, their position as parliamentarians and their strides in the sciences were all touted as evidence of the state’s emancipatory project and modernist vision. From the founding, the state’s role as a political agent that unveiled the Turkish woman and liberated her in accordance with secular ideals was central to the new political culture and public identity forged by Kemalist modernization.

The modern, western-dressed woman of the center marked this new identity, while the provincial or rural woman, wearing her traditional headscarf, marked the periphery where the state’s modernizing reforms had not (yet) penetrated. Such traditional, rural uses of the headscarf in Turkey have never met state resistance. The threat of the headscarf does not emanate from its traditional usage. With the model of state secularism centered on a narrative of the state’s emancipation of women from religious subordination, the threat of the headscarf arises when modern Turkish women express a personal identity that restores religious markers where previously those markers had been removed by the state. Ultimately, the repression to which state actors

have resorted to suppress this threat has gone so far as to deny the right to an education to the very women they allegedly emancipated.

Despite efforts to describe headscarved women as representing a retrograde form of anti-secular fundamentalism, however, their presence in the malls, cafes, restaurants and university campuses of Turkey's westernized cities represents, instead, a modern vision of entitlement to express private religious identities in the carefully crafted secular public sphere of the republic. Headscarved women are no longer consigned to the provinces as rural laborers of agrarian Turkey but constitute educated and politically active opposition forces to be reckoned with in the modern bastions of official secularism. The resistance of headscarved women to official policies of exclusion from universities and public sector positions is manifestly not an attempt to reclaim "traditional" identities, but rather an assertion of a new and non-traditional role for women from a broader cross-section of Turkish society through higher education and professional employment⁽¹⁾. Ironically, in this sense, it is precisely the empowerment of Muslim women – as opposed to their alleged subjugation by religion or tradition – that has transformed the headscarf into a symbolic challenge to the state's gendered model of secular emancipation.

The highly charged symbolism of the headscarf for Turkey's renegotiation of the relationship between Islam and modernity is clear. The newfound visibility of the headscarf at the center of the republican project,

(1) In this respect, lifting the headscarf ban may be less about equality between women and men as it is about equality between women of different social classes.

rather than its periphery, is experienced as a threat to the achievements of the founding cultural revolution. With the prime minister and the president's wives in headscarves, the core institutions of the republic are being colonized by an alternative conception of modernity that the traditional state elites find profoundly destabilizing.

This challenge is, however, more opportunity than threat. The Turkish republic is being called upon to imagine a conception of modernity that is inclusive of a heterogeneous Turkish society, comprised of both religiously observant and secular social groups. The national institutions that were designed to produce a homogenous public of modern, western, secular Turks must now grapple with a more complex process of identity formation. The founding view that the state could only attain modernity by suppressing or privatizing religion is no longer viable. This represents not the undoing but potentially the culmination of the Kemalist project, which is now confronted with robust and local alternative models of its own founding project of modernization. The emergence of pro-Islamic political actors in Turkey that embrace the republic's basic framework – modernization, popular sovereignty, political pluralism – and offer reinterpretations of the core tenet of secularism, rather than seeking to supplant it, is a testimony to the deep internalization by Turkish society of the most significant and far-reaching reforms undertaken by the state.

As we have seen, the emergence of religiously observant subjectivities, and the increasing visibility of headscarved women was sufficiently challenging to the commanding

authority of the country's founding secularist ideology that it was deemed a national security threat in 1997. A decade later, no amount of military interventionism has been able to reverse that challenge. Moreover, the most recent iteration of confrontation over the headscarf in 2007-2008 took a different course than it had a decade earlier. This time, despite the backlash from the state, the AKP was able to more or less hold its position as an interlocutor rather than a subordinate of Kemalist elites. The fact that the contestation over the definition of secularism and the identity of the Turkish republic is now taking place between two competing elites, rather than through the repression of one set of social forces at the hands of the other, sets the stage for a new chapter in the uneasy tension between Islam and modernity in the Turkish context.

The change over the decade since the 1997 headscarf crisis is a consequence of the demographic transformation of Turkey underway since the 1980s coupled with the success of the AKP in representing newly mobilized constituencies and navigating an alternative path in parliament. In the eight years since the AKP first came into office, it has engaged in a process of reforming the state from within. This has been accomplished in part through the appointment to the lower cadres of the state bureaucracy new civil servants drawn from a broader swathe of Turkish society than has previously been the case. By virtue of holding office and presiding over a period of relative political stability in Turkey, the AKP has, in fact, begun to subtly shift the positions adopted by key state institutions. For instance, the identity of the bureaucratic cadres in the Directorate of Religious Affairs

has witnessed some turnover in this period⁽¹⁾. With this change, the distance between official state-led production of a “moderate” “enlightened” and “modern” Islam on the one hand, and the approaches to Islam taken by religiously-observant private social actors on the other, has some prospect of being bridged. More generally, the AKP’s approach has helped overcome the state-society divide that had grown into a gaping chasm by the end of the 1990s. Whereas in previous periods, contestation over questions of religion and identity played out between state actors on the one side and religiously-observant social actors on the other, the sharp line dividing those two camps has begun to blur in the last decade. The secular Kemalist elites no longer have exclusive access to the levers of state power and the religiously-observant social groups are no longer exclusively supplicants seeking to be tolerated, but never integrated, by the state.

One dramatic illustration of this shift was apparent in the constitutional referendum that took place in Turkey in September 2010⁽²⁾. The AKP government introduced a package of constitutional amendments in the spring of 2010 that were approved by parliament and then submitted to a nationwide referendum on the 30th anniversary of the 1980 military coup. The package included provisions to redress some of the illiberal excesses of the 1982 constitution, including in the areas of judicial reform, individual rights

(1) For instance, in a fascinating recent article, Fatma Tütüncü has studied the introduction of female preachers wearing headscarves as civil servants in the Directorate of Religious Affairs by the AKP since 2004. She also discusses a variety of changes at the Directorate under AKP leadership. Fatma Tütüncü, “The Women Preachers of the Secular State,” *Middle Eastern Studies* 46(4) (2010): 595-614.

(2) I have written in detail about this referendum elsewhere. See Aslı Ü. Bâli, “Unpacking Turkey’s ‘Court- Packing’ Referendum,” *Middle East Report*, November 5, 2010.

and political party freedoms. Reductions in the powers of military courts and a reorganization of the civilian judiciary, including the constitutional court and the governing board of judges and prosecutors were among the key controversial provisions in the amendments. While the traditional elites accused the AKP of having undertaken these reforms to pack Turkey's courts with Islamists, the actual effect of the amendments was to democratize the judiciary. In particular, the judicial appointments procedure was reformed to remove an ideological litmus test that had long been imposed on judicial promotions. By opening membership of the Supreme Board of Judges and Prosecutors to a more representative segment of the judiciary, the reforms broke the monopoly long exercised by a self-appointing clique in control of the Board, which had demanded of all senior judicial candidates a record of strict conformity to a repressive conception of secularism and deference to the authority of the military. With provisions that limited the jurisdiction of military courts, enhanced the powers of the civilian judiciary and reformed the appointments procedure, the passage of the constitutional amendments package has significantly altered the playing field for future contestation over core principles of the Turkish political order.

This essay began with the story of the military and the Turkish Constitutional Court acting in tandem to block any attempt by popularly elected civilian governments to renegotiate the constitutional concept of secularism. Regardless of the electoral success that pro-Islamic parties like the AKP might enjoy through democratic political channels, for decades they were stymied in any attempt to

forge a new compromise in the relationship between the state and religion because extra-political forces – particularly from within the unelected branches of the state – blocked all attempts to strike a new balance. The traditional Kemalist elites had entrenched within the institutions of the state the mechanisms for their own hegemonic preservation through capture of key state organs, particularly the military and the judiciary⁽¹⁾.

Through a series of confrontations in the last decade, the AKP has succeeded in weakening this hegemonic preservation strategy, curbing the military's discretion to intervene in civilian politics and breaking the Kemalist monopoly on judicial appointments. As we have seen, the attempted military intervention to block the Gül presidency yielded an enhanced electoral mandate for the AKP, vividly illustrating the loss of appetite in Turkish civil society for the military's role in civilian governance.

Together with a series of court cases investigating alleged coup plots involving retired military officers⁽²⁾, the 2007 election tipped the balance in the Turkish political order away from military authority in favor of the civilian government. The retreat of the military from regular interventions in civilian governance combined with a shift away from Kemalist ideological conformity in the judiciary signals a new landscape in which to play out the decades-

(1) Ran Hirschl has studied the institutionalization of judicial review as precisely such a hegemonic preservation device by embattled political elites in transitions of power. See Ran Hirschl, *Towards Juristocracy: The Origins and Consequences of the New Constitutionalism* (Harvard University Press, 2007).

(2) On the Ergenekon trials and the weakening of the Turkish military's authority as a result of these high-profile prosecutions, see H. Akin Ünver, "Turkey's 'Deep State' and the Ergenekon Conundrum," Middle East Institute Policy Brief (No. 23, April 2009).

old contestations that have plagued the Turkish political order.

The leveling of the political playing field means that the two competing political elites in Turkey no longer have an alternative strategy to negotiating a new consensus over the deep cleavages that mark the Turkish political order. As described in this essay, in the early decades of the republic Kemalist elites had recourse to the full power of the state to repress challenges to their preferred conception of secularism and modernity. Beginning in the late 1960s and 1970s, pro-Islamic actors began to organize politically to challenge that elite's monopoly on the state, but these efforts were marked by key setbacks, in the form of military or judicial intervention that interrupted the ordinary course of political bargaining whenever pro-Islamic forces gained electoral strength. But with each new round of confrontation, the state resorted to increasingly repressive measures and the array of social forces in favor of renegotiating the core principles of the state's ideology grew. In the face of the growing democratic pedigree and electoral mandate of successive pro-Islamic parties, strategies to contain the alleged threat of Islamism were increasingly anti-democratic. With the changes ushered in by the AKP, the privileged access of the traditional Kemalist elites to the unelected branches of government (and to antidemocratic strategies when all else fails) has eroded.

What is left, then, are the ordinary political channels of negotiation, bargaining and contingent compromise from which provisional elite consensus is forged. Bereft of their

old strategies of repression, Kemalist elites must enter the political ring on equal terms and actually defend their orthodoxy rather than imposing it from above. This new political landscape, in turn, suggests that the discontinuities between social and institutional consensus that have long characterized the headscarf debate may soon give way. The post-referendum political order in Turkey is one in which neither the traditional Kemalist elites nor the counter-elite now represented by the AKP can impose its preferences through recourse to sheer repression. In this new political order, a consensus-based negotiating process may be the only available channel for reconciling their competing conceptions of secularism and modernity, or of the relationship of Islam and the state. During the 1980s and 90s, the alternative vision of the newly empowered pro-Islamic social actors had been expressed in opposition to the state, as the perspective of the periphery seeking to assert itself against the center. Under the AKP, these alternative visions have been brought within the state. With the Kemalist conception of modernity and its alternative represented by competing sets of forces within the state and the likelihood of a successful, if contingent, negotiation over core differences to overcome the ossified binaries of the 20th century suddenly appears far more attainable.

Throughout this essay, I have argued that the headscarf debate stands in as one of many possible manifestations of an underlying set of confrontations over the identity of the Turkish state, its relationship to religion and its conception of modernity. With the changes to the political landscape of Turkey that I have briefly traced in this final section,

the possibility of addressing these underlying tensions has greatly improved. Should the contestation over the relationship of the state and religion – and of competing conceptions of Islam and modernity – become the subject of ordinary politics, without resort to extrapolitical repression, then the contingent compromises produced through those negotiations may forge elite convergence that no longer displaces the underlying conflict on to the symbolic battlefield of the headscarf.

One early sign that a genuine, socially-grounded renegotiation of the identity crises of Turkey's last decades might finally be underway recently arose, once again around the question of the headscarf. In October 2010, a month after the passage of the constitutional amendments by referendum, a surprising set of developments came into the media spotlight. YÖK, Turkey's Higher Education Board – which has been the source of the decrees to enforce the headscarf ban on university campuses – ordered Istanbul University to stop teachers from expelling headscarved students from class⁽¹⁾. By mere regulatory change, YÖK paved the way to untying the Gordian knot of the campus headscarf debate that has plagued the country for decades. Moreover, YÖK undertook this change of position with the support of both the AKP and the CHP. Indeed, as part of its bid to improve its electoral prospects following the September referendum (and in anticipation of 2011's national legislative elections), the CHP publicly announced support for modifying or ending the ban weeks before YÖK

(1) Ece Toksabay and Ibon Villedabeitia, "In quiet revolution, Turkey eases headscarf ban," Reuters, October 17, 2010.

issued its order to Istanbul University⁽¹⁾. While this was not the last word in this round of debate – the Supreme Court of Appeals (Yargıtay) announced that the lifting of the ban may violate the constitution – it represents an important step forward in resolving the issue.

For decades, the overwhelming social consensus in support of lifting the ban among more than 70% of the Turkish electorate had not been enough to move the CHP to reconsider its stance. In a political context in which the military and judiciary backed the headscarf ban, the CHP was shielded from democratic accountability for its position. Constituent preferences did not figure in the party's policies regarding core issues connected to the identity of the state, so long as politically-insulated state actors could preserve the CHP's ideological preferences. That calculation has apparently changed as political authority has shifted in the last decade from the unelected branches of the state to the elected civilian government.

While the judiciary may continue to block a complete lifting of the headscarf ban under the present constitution, it is unlikely to be able to block the broad social consensus in support of a new draft civilian constitution for much longer. Both the AKP and the CHP have promised to initiate such a new constitutional project in their 2011 electoral platforms. With the introduction of new drafts for a civilian constitution, the definition of constitutional secularism and a host of other issues – individual liberties, political rights, minority rights, civilian-military relations, and judicial reform, to name a

(1) Marc Champion, "Turkey Rolls Back University Scarf Ban," Wall Street Journal, October 7, 2010.

few – will finally be subject to a robust public debate. The possibility of such a constitutional exercise, where none of the competing parties has a trump card to disrupt the ordinary political processes of negotiation and bargaining, is a source of great promise.

Such an exercise may first produce a contingent compromise over an alternative model of secularism capacious enough to defend the neutrality of the state with respect to religion without seeking to suppress the private expression of religious identity in the Turkish public sphere. More importantly, open debate about the definition of secularism, the relationship of the state to religion, and alternative conceptions of modernity in the Turkish context represent the possibility of moving past the cycles of repression that have attended each of these questions for decades. Most promising of all, the traditional Kemalist elites, negotiating on a level playing field with their thoroughly modern, pro-Islamic political adversaries, may yet participate in the production of indigenous and contemporary conceptions of both secularism and modernity as the fitting culmination of their century-long experiment in state formation through secularization and modernization.