

نظريات الحركات الاجتماعية والحركات الإسلامية: دراسة استقرائية للحالة التركية

الدكتور علي بن حسين القحطاني

قسم العلوم السياسية - جامعة الملك سعود

مقدمة

تمثل الحركات الاجتماعية (Social Movements) أحد أهم الوسائل لإحداث تغييرات سياسية أو ثقافية في المجتمع وذلك من خلال الفعل الجماعي (Collective Action) لهذه الحركات. لذا فإنه من المهم دراسة كيفية تشكل هذه الحركات الاجتماعية، والكيفية التي تعمل بها (Staggenborg, 2011, ix).

في بداية القرن العشرين تشكلت حركة في بريطانيا تطالب بمنح النساء حق التصويت، وسيرت هذه الحركة العديد من المظاهرات والاحتجاجات مما أدى إلى الصدام مع الشرطة واعتقال عدد من المظاهرين وسجنهم. وقد استمرت هذه الحركة في الاحتجاج والمطالبة بحق التصويت حتى تم منح النساء حق التصويت في الانتخابات البريطانية عام 1920م. كذلك تكونت حركة الحقوق المدنية في جنوب الولايات المتحدة الأمريكية في خمسينيات القرن العشرين وبدأت في المطالبة بحقوق السود وإنهاء التمييز العنصري ضدهم من قبل البيض، وذلك لم يعجب السلطات الأمريكية المسيطر عليها من قبل البيض فتم قمع الحركة ونشاطاتها بشكل عنيف اسفر عن تعذيب وقتل مجموعة من نشطاء الحركة. ومع هذا استمرت الحركة في احتجاجها ومطالبتها بإنهاء التمييز العنصري ضدهم ومنحهم حق التصويت وهو ما حدث بالفعل في منتصف الستينيات من القرن العشرين بعد رحلة معاناة طويلة. إن هذه الحركات وغيرها من الحركات الاجتماعية حول العالم تشكل ظاهرة مهمة حيث يجتمع مجموعة من الأفراد حول أهداف معينة يحاولون تحقيقها من خلال جهدهم الجماعي الذي غالباً ما يترك تأثيرات هامة في المجتمع والدولة. وبالتالي فإن المتخصصين والمنظرين في الحركات الاجتماعية يهتمون بالإجابة على مجموعة من الأسئلة مثل: لماذا نشأت الحركة؟ ومتى نشأت؟ كيف تستطيع الحركة التعبئة والجذب للمؤيدين؟ كيف تحافظ على التأييد للحركة؟ كيف تصيغ وتعبّر الحركة عن مطالبها؟ ماهي الاستراتيجيات والتكتيكات التي تستخدمها الحركة؟ ماهي البنية التنظيمية للحركة؟ لماذا نجحت أو فشلت الحركة في تحقيق التغيير السياسي أو الثقافي المنشود؟ (Staggenborg, 2011, 1-3).

مشكلة الدراسة

يشهد العالم العربي والإسلامي تزايداً في نفوذ وتأثير الحركات الإسلامية بكافة توجهاتها سواء على الصعيد السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو الثقافي وحتى الدولي. ثم إن هذه الحركات مع اشتراكها في تمسكها بمبادئ الدين الإسلامي إلا أنها تتفاوت تفاوتاً كبيراً في تجاربها وتفاعلها مع الدولة والمجتمع والدول الكبرى. ومنذ تسعينيات القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحادي والعشرين أصبحت الحركات الإسلامية في تركيا تشكل ظاهرة مثيرة لاهتمام كثير من الباحثين والمتخصصين في شؤون الحركات الإسلامية لما حققته من نجاحات سياسية واجتماعية واقتصادية داخل سياق الدولة التركية. وهذه الدراسة تطرح مجموعة من الاسئلة الهامة المتعلقة بتجربة الحركات الإسلامية التركية:

فكيف استطاعت هذه الحركات أن تبقى مؤثرة وفاعلة في المجتمع التركي مع العلمانية الدستورية الصارمة للجمهورية التركية، وقمعها العنيف لهذه الحركات منذ تأسيس الجمهورية عام 1923م؟ ماهي المتغيرات - في ضوء نظريات الحركات الاجتماعية المعاصرة وفي ضوء استقراء التجربة- التي أدت إلى بقاء واستمرارية هذه الحركات؟ ثم ماهي المتغيرات في ضوء النظريات واستقراء التجربة التي قادت إلى تنامي قوة وتأثير هذه الحركات اجتماعيا وسياسيا منذ تسعينيات القرن الماضي؟ وماهي احتمالات المستقبل لدور وتأثير هذه الحركات الإسلامية داخل تركيا وخارجها؟ وللإجابة على التساؤلات الرئيسية لهذه الدراسة فإنه لا بد أن يتم قبل ذلك مناقشة بعض الاسئلة الفرعية الهامة ولو بشكل مختصر مثل: كيف نشأت الجمهورية التركية الحديثة وفي أي سياق؟ لماذا أصبحت هذه الجمهورية شديدة العداء لكل ما هو إسلامي؟ كيف كانت ردة فعل الشعب التركي وعلمائه ودعائه تجاه هذه التوجهات الجديدة للدولة؟ ماهي النواة أو الحركات الأم التي انشأت وقادت ووطورت الحركات الإسلامية التركية الحديثة؟

■ فرضيات الدراسة

تطرح هذه الدراسة مجموعة من الفرضيات حول المتغيرات التي أدت إلى استمرارية وزيادة نفوذ الحركات الإسلامية في تركيا استنادا إلى الإطار النظري للدراسة واستنادا إلى استقراء الحالة التركية:

1. أدرك الإسلاميون الأتراك إلى حد كبير منذ خمسينيات القرن العشرين أن الصدام مع السلطة العلمانية الحاكمة لا يخدم أهدافهم ومبادئهم ولذلك لجأ أغلب الاسلاميين وخاصة سعيد النورسي واتباعه ثم تبعه النقشبنديون الى تجنب المواجهة مع الحكومة التركية والتركيز على المحيط والأطراف والبعد عن المركز مما حافظ على الهوية الجمعية الاسلامية التركية وساعد على انتشارها وتقويتها في كثير من المناطق التركية. وقد يشير ذلك إلى تغليب الإسلاميين في هذه الفترة للدافع العقلاني على دافع الغضب الجماعي في تحقيق مطالب الهوية الاسلامية التركية.
2. كان هناك فترات لانفتاح الحكومة التركية - هذا الانفتاح كان لأسباب تكتيكية واستراتيجية تفرضها معطيات المرحلة وأهمها الحفاظ على استقرار الدولة وامتيازات النخبة العلمانية الحاكمة ولم يكن هذا الانفتاح نتيجة لتغير في هوية النخبة العلمانية الحاكمة- على الحركات الإسلامية وتخفيف حدة الصراع معها والقمع لها، وقد شكّل ذلك فرصة مناسبة للإسلاميين وخاصة فترة تورغوت أوزال حيث استطاع الإسلاميون خلالها زيادة مستوى التنظيم، وزيادة مستوى المصادر المتوفرة وخاصة المؤسسات الاقتصادية والتعليمية، وزيادة مستوى قوة الآلة الاعلامية الاسلامية، وبالتالي زيادة الانتشار والتغلغل داخل طبقات المجتمع المختلفة. وقد أدى نجاح الإسلاميين في اقتناص اغلب الفرص السياسية المتوفرة الى زيادة نفوذ وقوة الحركات الاسلامية التركية.
3. حدثت تحولات هامة في هوية مجموعة من القيايين الإسلاميين الأتراك مثل عبدالله غول وأردوغان وداود أوغلو وغيرهم وبرزت بشكل كبير بعد الانقلاب الابيض على أربكان عام 1997م، هذه التحولات لم تكن فقط نفعية - عقلانية مرحلية

كسابقتها وإنما تجاوزت ذلك لتصبح تحولات تمس المبادئ والأهداف كالاقرار بأهمية علمانية الدولة وبقائها بعيدا عن الدين، والتركيز على الحريات والديمقراطية وحكم القانون، والمحافظة على الدولة الوطنية التركية، والسعي نحو الانضمام الى الاتحاد الأوروبي؛ هذه الهوية الإسلامية شبه الجديدة غيّرت آلية التفاعل مع الحكومة ومع الغرب وجعلت الكفة في هذا الصراع تميل إلى صالح حزب العدالة والتنمية في الداخل والخارج. وقد أدى ذلك إلى زيادة نفوذ وقوة الحركات الإسلامية التركية وخاصة ما كان له صلة بسياق الهوية الإسلامية الجديدة. وفي سياق هذه الفرضية المرتبطة بنموذج الهوية الجمعية (Collective Identity) فإنه ينبغي الإشارة إلى أن النموذج تكلم عن الهوية على أنها ثابتة في أغلب مراحلها وخاصة ما يتعلق بالجانب الأيديولوجي إلا أن التجربة التركية تكشف عن إمكانية تحول الهوية نتيجة للصراع والتفاعل مع معطيات الداخل والخارج. هذه التحولات الهامة في الهوية تشير إلى أن النموذج النظري للهوية الجمعية قد يحتاج إلى بعض التعديل والإضافة بما يضمن التعامل مع إمكانية التحول في الهوية في ظل بعض الظروف. كما يرى الباحث في هذه الدراسة أن هذه الفرضية تمثل أهم فرضيات الدراسة لشرح عملية الصعود الالاف للإسلاميين في تركيا في نهاية التسعينيات وبداية القرن الحادي والعشرين.

4. استطاع الإسلاميون الأتراك إلى حد كبير توفير حليف خارجي متمثل في الاتحاد الأوروبي والسعي للانضمام إليه في مقابل تحالف الجيش التركي والولايات المتحدة الأمريكية مما ساعد في الحد من سطوة وقمع الجيش التركي للإسلاميين. إلا أن هذا التحالف قد يقل تأثيره في عملية الصراع فيما لو نجحت الولايات المتحدة الأمريكية بالضغط على الاتحاد الأوروبي من أجل دعم الجيش التركي والتخلي عن الإسلاميين.

5. يضاف إلى الفرضيات الأساسية السابقة فرضية مساعده قد تقدم بعض التفسير لصعود الإسلاميين وهو الانقسامات داخل النخب العلمانية الحاكمة وتراجع شعبيتها لدى الناخب التركي.

أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى دراسة ظاهرة الحركات الإسلامية التركية دراسة استقرائية في سياق نظريات الحركات الاجتماعية محاولةً استكشاف أهم المتغيرات في هذه التجربة التي أدت الى بقاء واستمرار هذه الحركات وتنامي نفوذها داخل الدولة التركية. ثم إن هذه الدراسة تحاول أن تضيف بعداً نظرياً استقرائياً موضوعياً للتجربة من خلال الاقتراب من الظاهرة ومحاولة استكشافها باستخدام المدخل النظري الذي يبدو أنه الأفضل والأقرب لفهم ظاهرة الحركات الإسلامية وهو نظريات الحركات الاجتماعية (Social Movements Theories)، كما أن الدراسة توظف أكثر من نموذج نظري وتحاول التركيب فيما بينها للوصول إلى تفسير أفضل لظاهرة تتصف بكثير من التعقيد والتداخل. وتقدم هذه الدراسة مسحا دقيقا ومعاصراً لأهم نظريات الحركات الاجتماعية مبرزة أهم المتغيرات التي تطرحها كل نظرية في هذا الحقل، ثم تختار الدراسة النموذج النظري المناسب والأفضل لفهم وتفسير ظاهرة الحركات الإسلامية.

يغلب على أكثر الدراسات في العالم العربي والإسلامي لظاهرة الحركات الإسلامية الطابع التاريخي الوصفي للحركة مهما البعد التحليلي النظري الكاشف عن أهم المتغيرات في تكوين وتفاعل هذه الحركة مع محيطها الداخلي والخارجي وبالتالي يصعب على المتخصص عوضاً عن المتابع العام فهم طبيعة هذه الحركات ومآلاتها. لذا فإن هذه الدراسة تأمل أن تقدم دراسة نظرية تحليلية تفسيرية للظاهرة يمكن للقارئ العربي أن يستفيد منها في تحليل ظاهرة الحركات الإسلامية في العالم العربي وغيرها من الدول بحيث يدرك العموم في النظرية والخصوصية في الحالة. فعلى سبيل المثال، كيف نشأت حركة النهضة في تونس؟ ولماذا؟ وكيف استمرت؟ ولماذا أصبحت اليوم أكثر نفوذاً وفاعلية في سياق الدولة الوطنية التونسية؟ وفي المقابل، كيف نشأ حزب العدالة والتنمية في تركيا؟ ولماذا؟ وكيف استمر؟ ولماذا أصبح اليوم أكثر نفوذاً وفاعلية في سياق الدولة الوطنية التركية؟ إن "انتصار حزب إسلامي في تركيا العلمانية هو حدث متميز، [و] تميزه يتطلب بحثاً لإدراك أسباب هذا التميز، وتحديد خلفياته المتراكمة التي أوصلت إليه، عبر زمن طويل" (وجيه كوثراني، 2011، 53). نعم هناك تشابه وهناك كذلك اختلاف، لكن هل يمكن إيجاد نموذج نظري نستطيع من خلاله التمييز بين المتغيرات العامة الكلية الرابطة بين كافة الحالات والمتغيرات الجزئية الخاصة بكل حالة؟ لا شك أن إيجاد نموذج نظري كهذا أمر صعب للغاية ولكنه ليس مستحيلاً ولا يدعي الباحث في هذه الدراسة أنه يمكن تحقيقه من خلال دراسة حالة واحدة أو عدة حالات ولكن يأمل الباحث في هذه الدراسة أنه من خلال دراسة الحالة التركية وحالات أخرى -لاحقاً- للحركات الإسلامية في العالم العربي والعالم الإسلامي قد نستطيع الوصول إلى إطار نظري عام يمكّننا من فهم طبيعة نشوء وتكون هذه الحركات وديناميكية تفاعلاتها مع الدولة والمجتمع والدول الكبرى. وقد يقودنا هذا الفهم إلى إدراك عقلائي وموضوعي لطبيعة هذه الحركات وآلية تفاعلاتها مما قد يؤدي إلى تعزيز التفاعل الإيجابي والعقلاني بين الدولة والمجتمع وهذه الحركات بطريقة تحافظ على استقرار الدولة الوطنية وتعزيز مكتسباتها ومنجزاتها كما حدث في التجربة التركية في نهاية المطاف وبعد صراع مرير وطويل كانت تكلفته باهظة لكافة الأطراف.

إن تجربة الحركة الإسلامية في تركيا تمثل حالة هامة في فهم دور الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي وعلاقتها بالنظام الدولي وعلاقتها بالدولة العلمانية وتجربة التحديث والعلمنة التي تمت في تركيا منذ قيام الجمهورية. إن أغلب الدراسات للحركة الإسلامية تتسم بالبساطة والتركيز على النتائج من دون السبر العميق للأسباب التي أدت إلى نجاح الحركة سياسياً واجتماعياً. إن الهوية الإسلامية السياسية في تركيا تمثل حالة هامة في إبراز عملية صراع بين التحديث والتقليد، وبين العلمانية والدين، وبين الحاضر والماضي، وبين الدولة والمجتمع، وهذا الصراع ليس حصراً على الدولة التركية بل مرت وتمر به دولاً عديدة في العالم العربي والإسلامي مثل مصر، وتونس، والجزائر، والسعودية، وإيران، واندونيسيا، وغيرها من الدول. كما أن الحالة التركية تمثل حالة فريدة في انخفاض مستوى العنف في تعاطي الحركة الإسلامية مع الدولة والمجتمع مقارنة بتجارب في دول أخرى. وهذا يجعل من تجربة الحركة الإسلامية في تركيا مختبراً هاماً لدراسة الأسباب التي قادت لصعود هذه الحركة بشكل سلمي في سياق بنية الدولة الحديثة، ويمكن من خلال هذه التجربة السعي للتنظير حول تجارب أخرى في المنطقة (نادية مصطفى وآخرون، 2011،

منهجية الدراسة

سوف تتبع هذه الدراسة المنهج الاستقرائي التحليلي للحالة التركية مستعينة بالإطار النظري للدراسة الذي يقدم التصور العام عن المتغيرات الهامة في تحليل الظاهرة، ومن ثمّ ملاحظة مدى اتساق النظرية مع الحالة التركية وقدرتها أو عدم قدرتها على تحليلها وتفسيرها، كما سيتم الإشارة إلى مواطن القصور أو الضعف في النموذج النظري وإمكانية التعديل أو الإضافة اليه بناء على دراسة الحالة التركية. هذه الدراسة زاوجت بين التركيز على البعد النظري - بمراجعة أهم النظريات والأطروحات المتعلقة بالحركات الاجتماعية في حقول متعددة كعلم السياسة وعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي - والبعد الاستقرائي الواقعي للحركات الإسلامية التركية منذ بدايتها وإلى وقتنا المعاصر، محاولة الجمع بين النظرية والحالة وما يمكن أن تقدمه النظرية في استكشاف وتحليل الحالة التركية، وما يمكن أن تقدمه الحالة التركية من التعديل أو الإضافة إلى النماذج النظرية الغربية في دراسة الحركات الاجتماعية وخاصة الحركات الإسلامية ذات الطابع العربي والإسلامي.

تاريخ ظهور الحركات الاجتماعية وبداية التنظير

يعود تاريخ ظهور الحركات الاجتماعية إلى منتصف القرن السابع عشر ميلادي، إلا أن ظهور الحركات الاجتماعية الأكثر تنظيمًا وتأثيرًا في أوروبا وأمريكا الشمالية بدأ في نهاية القرن الثامن عشر، وبعد ذلك أصبحت هذه الحركات في القرن التاسع عشر أحد الوسائل الهامة في أحداث التغييرات الاجتماعية والسياسية داخل هذه المجتمعات (Staggenborg, 2011, 5-3).

برز الاهتمام بالحركات الاجتماعية ودورها المؤثر في الدولة والمجتمع في أمريكا الشمالية وأوروبا وخاصة بعد تنامي تأثيرها في ستينيات القرن العشرين. لذا بدأ الباحثون يطرحون أسئلة هامة حول هذه الظاهرة في محاولة لإيجاد إطار نظري يستطيع تفسير أسباب نشوء هذه الحركات والكيفية التي نشأت بها، والطريقة التي تعمل بها، والوسائل التي تستخدمها في تحقيق أهدافها وغيرها من الأسئلة الهامة المتعلقة بالحركات الاجتماعية. وقد مثلت النظريات التي تستند إلى المتغيرات النفسية المتعلقة بالأفراد كإحباط، والظلم، والعزلة، والحرمان، وغيرها المحاولات الأولى في دراسة الحركات الاجتماعية بمختلف صورها. وبشكل عام يتفق انصار نظرية السلوك الجماعي (Collective Behavior Theory) على مجموعة من المسلمات هي: (1) يرى أنصار هذا الإطار النظري أن السلوك الجماعي للأفراد يحدث ويتكون خارج البنى المؤسساتية المتواجدة والمتعارف عليها، (2) تنشأ الحركات الاجتماعية وغيرها من أشكال السلوك الجماعي كنتيجة لخلل ثقافي أو مؤسسي، كما تنشأ لحدوث ضغط أو احتقان داخل المجتمع بسبب كارثة طبيعية، أو تغيرات سريعة داخل المجتمع، (3) تلعب المعتقدات المشتركة للأفراد دوراً بارزاً ومهما في نشوء الحركات الاجتماعية وغيرها من أشكال السلوك الجماعي. ويختلف منظرو هذا الإطار النظري - والذي يعتبر النموذج الكلاسيكي لفهم الحركات الاجتماعية (Classical Model of Social Movement) - في أمور هامة أخرى تتعلق بالمتغيرات التي تركز عليها النظرية، وبنية النظرية، وغيرها من الأبعاد ذات العلاقة بفهم الظاهرة (Staggenborg, 2011, 12-16).

تأثرت اغلب الدراسات القديمة حول الحركات الاجتماعية وتأثيرها في الدولة والمجتمع بثلاثة مصادر هي: (1) كتابات كل من غوستاف لوبون (Gustave Le Bon) وخاصة كتابه حول العقل الشعبي أو العقل الجمعي للعامة الذي صدر عام 1895م، وكذلك كتاب جبرائيل تاردي (Gabriel Tarde) حول قوانين المحاكاة والتقليد الصادر عام 1890م. وقد أكد الكاتبان على أن الثورة الفرنسية كانت نتيجة للسلوك الجماهيري غير العقلاني والتقليد الذي صبغ الحياة الاجتماعية في ذلك الوقت. (2) كتابات هربرت بلمر (Herbert Blumer) في عام 1939م حول السلوك الجماعي (Collective Behavior) التي أشار فيها إلى أن الحركات الاجتماعية تنشأ كمحاولة لمعالجة وإصلاح الخلل الاجتماعي الذي يؤثر سلباً على سلوك الأفراد والجماهير. (3) كتابات ما قبل وبعد الحرب العالمية الثانية وخاصة سيمور ليبست (Seymour Lipset) و إيرل راب (Earl Rabb) التي رأت أن الحركات السياسية اليسارية واليمينية لم تكن تخضع لسببية واضحة ومقنعة (Stryker *et al.*, 2000, 2).

وقد كانت فترة الستينيات من القرن العشرين نقطة تحول في دراسة الحركات الاجتماعية والاحتجاجية وذلك لانتشار المظاهرات والاحتجاجات في الولايات المتحدة الأمريكية. وبالتالي بدأ مجموعة من الباحثين في تخصصات مختلفة مثل علم السياسة، وعلم الاجتماع، وعلم الاقتصاد، وعلم النفس يهتمون بدراسة هذه الظاهرة وقد نتج عن هذه الدراسات مجموعة من النظريات التي حاولت شرح وتفسير هذه الظاهرة مثل نظرية تعبئة المصادر (Resource Mobilization Theory) ونظرية العملية السياسية (Political Process Theory) وغيرها. إلا أن أحد السمات التي تميزت بها هذه الفترة هو رفض كثير من الباحثين الاستفادة من علم النفس الاجتماعي في دراسة المظاهرات والحركات الاحتجاجية (Aslanidis, 2014; Roggeband and Klandermans, 2010, 1-7; Staggenborg, 2011, 17-19; Stryker *et al.*, 2000, 2-3). وقد قام مجموعة من الباحثين بالجمع بين نظرية تعبئة المصادر ونظرية العملية السياسية في محاولة منهم لفهم الحركات الاجتماعية بشكل أفضل يتم من خلاله توظيف مفهوم الفرصة السياسية، ومفهوم تعبئة المصادر. ولإدراك الباحثين لأهمية الثقافة والقيم والأفكار في فهم ظاهرة الحركات الاجتماعية فقد تم إضافة مفهوم جديد هو الصيغة الثقافية للحركة (Cultural Framing) والذي يركز على ثقافة الحركة وقيمها، والمسائل التي تطرحها، والأهداف التي تسعى لتحقيقها (Staggenborg, 2011, 20-21).

في أوروبا ظهرت نظرية الحركات الاجتماعية الجديدة (New Social Movement Theory) والتي تركز على الحركات الاجتماعية التي ظهرت في المجتمعات المتقدمة أو المجتمعات ما بعد الصناعية، حيث تميزت هذه الحركات بأنها جديدة إلى حد كبير مثل حركات السلام، وحركات البيئة، وحركات المثليين، والحركات النسوية. وقد ركز مجموعة من الباحثين في هذا الإطار النظري الجديد على أهمية مفهوم الهوية الجماعية (Collective Identity) للحركة الاجتماعية ودوره في نشوء الحركة وتحديد أهدافها والسعي وراء تحقيقها. وتعني الهوية الجماعية

التجربة المشتركة والقيم المشتركة التي تربط بين أفراد الحركة بحيث تزود أفرادها بدافع قيمي وعاطفي يدفعهم للعمل الجماعي (collective Action) من أجل تحقيق أهدافهم (Staggenborg, 2011, 22-23).

تعريف الحركات الاجتماعية

عندما يشعر الناس أنهم محبطون أو أنه تم التحلي عنهم فإنهم يتجاوزون المؤسسات الرسمية القائمة ويقيمون مؤسسات جديدة غير رسمية توفر لهم الخدمات والدعم الذي فشلت مؤسسات الدولة في تقديمه لهم. وهكذا تنشأ الحركات الاجتماعية داخل دول ومجتمعات تتعرض لأزمة أو أزمات وتحاول هذه الحركات الاجتماعية أن توفر الخدمات التي فشلت الدولة في توفيرها سواء كانت هذه الخدمات مادية أو معنوية. إن الحركات الاجتماعية تنشأ في الأساس من خلال إحساس مجموعة من الأفراد بالسخط والاستياء من حالة معينة ويرون أن العمل الجماعي يمثل الطريقة الأنسب لتجاوز هذه الحالة التي يمرّون بها. إن أحد أهم العناصر المكونة للحركات الاجتماعية أنها دائماً تسعى إلى إحداث تغيير أو مقاومة تغيير في المجتمع، أي أنها تحاول أن تؤثر في النظام الاجتماعي الذي تعيش فيه (Toch, 1966, 2014, 3-5).

هناك العديد من التعريفات المختلفة للحركة الاجتماعية، فمن الباحثين من يرى أن الحركة الاجتماعية تمثل عملاً جماعياً معارضاً يسعى لتحقيق أهداف مشتركة وذلك من خلال التفاعل مع النخبة، والمعارضين، والسلطة؛ وهناك من يعرفها على أنها مجموعة من المعتقدات والأفكار التي يتبناها مجموعة من الناس ويجاولون بناء عليها التغيير في المجتمع والدولة. ويتفق معظم الباحثين على أن الحركة الاجتماعية تتميز بأنها معارضة وخارج بناء السلطة (Staggenborg, 2011, 5-9). وعوضاً عن تعريف الحركة الاجتماعية على أنها تعبير عن تطرف، أو عنف، أو حرمان، فإنه من الأفضل تعريف الحركة الاجتماعية بأنها تحدي جمعي يقوم على أساس أهداف مشتركة، وتضامن اجتماعي واستمرارية في تحدي النخب المسيطرة، أو المعارضين، أو السلطة. إن أحد أهم السمات للحركات الاجتماعية هو أنها تخوض نزاعاً وكفاحاً تتحدى فيه بشكل جمعي السلطات القائمة، وهذا النزاع له كلفته الفردية والجماعية إلا أن الأفراد من خلال توحدهم واشتراكهم في هدف عام يقدمون الجهد والمال والوقت والتضحيات في سبيل تحقيق أهدافهم، وهذه السمات من أهم ما يميز الحركات الاجتماعية عن غيرها من الصراعات السياسية التي تنخرط فيها الأحزاب السياسية أو جماعات المصالح (Tarrow, 2011, 9-12).

المدخل النظرية لدراسة الحركات الاجتماعية

■ مدخل تعبئة المصادر (Resource Mobilization Approach)

من المسلمات لدى المتخصصين في دراسة الحركات الاجتماعية أن توفر المصادر للحركة يعزز إمكانية قيامها بعمل جماعي. إن توفر وقت الإنسان وجهده بالإضافة إلى توفر المال تمثل أهم المصادر اللازمة لأي حركة اجتماعية كي تكون قادرة على العمل بشكل جماعي منظم. ولكن توفر الوقت والجهد والمال يلزمه تنسيق وتخطيط استراتيجي من قبل قيادات الحركة من أجل استغلال هذه المصادر بشكل فعال يحقق أهداف الحركة (Edwards and McCarthy, 2007, 116).

ترى نظرية تعبئة المصادر أن توزيع المصادر داخل المجتمع ليس متساوياً، وبالتالي فهناك مجموعات تمتلك وتسيطر على مصادر أكثر من غيرهم، ولذلك تسعى كثير من الحركات الاجتماعية أن تتجاوز ضعف المصادر لديها في سبيل تحقيق ما تسعى إليه من تغيير داخل المجتمع. ونظرية تعبئة المصادر تحاول فهم الطريقة والآلية التي تستطيع بها هذه الحركات تجاوز هذا الخلل في توزيع المصادر داخل كثير من المجتمعات (Edwards and MaCarthy, 2007, 118).

إن المصادر التي يمكن أن تخدم الحركة الاجتماعية متعددة ومختلفة إلا أن أهم هذه المصادر:

1) القيادات التي تحمل فكر وأهداف الحركة.

2) المنظمة أو المؤسسة .

3) المال اللازم للحركة.

4) الأشخاص الذين يتبنون أو يتعاطفون مع فكر وأهداف الحركة.

وبالتالي فإن الناشطين أو القيادات لحركة معينة يسعون من خلال مصادرهم المادية أو بدعم من آخرين لتكوين منظمة أو مؤسسة تمثل فكر وأهداف الحركة، ومن ثم تحاول الحركة الاجتماعية من خلال هذه المنظمة أن تجمع المال والأنصار وتعبئهم لخدمة أهداف الحركة (Edwards and MaCarthy, 2007, 125-141).

■ مدخل العملية السياسية (Political Process Approach)

يركز علم السياسة على دراسة بعض الجوانب المتعلقة بالحركات الاجتماعية وخاصة ما يتعلق بتأثير هذه الحركات على سياسات الحكومة، كما يهتم علم السياسة بالحركات الثورية وحركات العنف السياسي. وقد توزع الاهتمام بالحركات الاجتماعية على أكثر من فرع داخل علم السياسة مثل: السياسة الأمريكية، والسياسة العامة، والسياسة المقارنة، والسياسة الدولية؛ لذا لم يهتم علماء السياسة بتطوير مدخل نظري لفهم الحركات الاجتماعية بقدر ما اهتموا بفهم حالات معينة ومحددة لها تعلق بالجانب السياسي. كما اعتمد أكثر علماء السياسة الذين اهتموا بالحركات الاجتماعية على النظريات التي تم تطويرها في علم الاجتماع (Meyer and Lupo, 2010, 111-113).

يستند نموذج العملية السياسية (Political Process Model) على مسلمة هامة وهي أن القوة والمال يتركز في أيدي مجموعة من الناس هي الأكثر تأثيراً في الدولة وبالتالي فإن أغلبية المجموعات الأخرى محرومة من المشاركة والتأثير في صنع القرارات التي لها تأثير على حياتهم. وبالتالي فإن نموذج العملية السياسية يرى أن تكون الحركات الاجتماعية ما هو إلا سلوك عقلائي للمجموعات المستبعدة والمهمشة لكي تستطيع أن تؤثر في ميزان القوى الداخلي بما يخدم مصالحها من خلال وسائل في الغالب غير رسمية. ويرى هذا النموذج أن العملية السياسية في الدولة تُدار من خلال أعضاء (Member) أو مجموعات داخل الدولة (Insider) ، وهناك مجموعات متحدية أو معارضة للدولة (Challenger) أو خارج الدولة (Outsider). وغالباً ما تتركز القوة والامتيازات والتأثير في أيدي المجموعات الأعضاء المنتمين لنظام

الدولة ثم إن هؤلاء الأعضاء ومن خلال نفوذهم يحاولون بكل الوسائل حتى وإن كانت عنيفة المحافظة على النظام كما هو ومقاومة التغيير في النظام لأن التغيير في النظام يهدد مصالحهم. كما أن هؤلاء الأعضاء داخل الدولة يرفضون في الغالب انضمام أعضاء جدد أو مجموعات جديدة داخل دائرة النفوذ وذلك خشية أن تتأثر مصالحهم ونفوذهم (McAdam, 1999, 36-39).

في كثير من الأحيان يكون الحرمان والظلم من الأسباب الرئيسية التي تجعل الناس يتصادمون مع الدولة، إلا أن ما حير كثيرًا من الباحثين هو أن الحرمان والظلم قد يكون موجودا في دولة ما، ومع هذا لا تجد تكويناً لمعارضة أو حركات اجتماعية فاعلة ومؤثرة، فلماذا؟ لقد أشار شارلز تيلي (Charles Tilly) في دراسته لتاريخ الحركات الاجتماعية في أوروبا إلى أن تشكل الحركات الاجتماعية الوطنية كان مصاحبا لتشكيل وتكون الدولة القومية في أوروبا، وبالتالي فإن هناك ارتباطاً وثيقاً بين السياسة والحركات الاجتماعية، وهذا يعني أن استراتيجية، وبنية، ونجاح أو فشل الحركة الاجتماعية مرتبط بسياسة الدولة التي تعيش فيها. ويؤكد سيدني تارو (Sidney Tarrow) على أن الناس تلجأ إلى الصدام أو الصراع مع الحكومة عندما تلاحظ أن هناك تغير في الفرص السياسية أو القيود السياسية المفروضة على المعارضة، ومن ثم يصبح لدى الأفراد القدرة على الانخراط في العمل الجماعي من أجل معارضة السلطة القائمة وعرض مطالبهم. وهذا العمل الجماعي قد يتحول في ظل الفرص السياسية المتاحة إلى حركة اجتماعية تنشط وتستمر في معارضة السلطة القائمة حتى تحقق أهدافها. إن المعارضين والأفراد الذين يحملون مظالم أو مطالب ضد السلطة القائمة لا يستطيعون في كل دولة أو في كل وقت أن يكونوا حركة اجتماعية معارضة فاعلة وما ذلك إلا لعاملين مهمين وهما:

1) عامل الفرصة السياسية والتي تعني كل مؤشر أو تغير داخل السلطة السياسية يفتح مجالاً للناس للانخراط في معارضة السلطة القائمة والاحتجاج عليها. كما تشير الفرصة السياسية إلى أن المعارضة تعتقد بأن هناك احتمالية كبيرة لتحقيق مطالبهم من خلال الاحتجاج.

2) عامل التهديد والذي يعني كل العوامل التي تجعل الناس غير راغبين أو غير قادرين على معارضة السلطة القائمة بما في ذلك القمع والاضطهاد والتعذيب وغيرها من الوسائل الأخرى. ويشير إلى الكلفة التي سوف يدفعها المعارضون للسلطة.

ولكي لا يكون عامل الفرصة السياسية عاماً وغامضاً فقد لجأ بعض الباحثين إلى تحديده بأربعة عوامل هي:

- 1- انفتاح لدى النظام السياسي لمشاركة لاعبين جدد في العملية السياسية.
- 2- تغير في تحالفات القوى داخل النظام السياسي.
- 3- توفر حليف قوي للمعارضة سواء من الداخل أو الخارج.
- 4- انقسامات داخل النخبة الحاكمة (Koopmans, 2007, 23-24; Tarrow, 2011, 26-33, 160-166).

يشير هانسبيتر كريسي (Kriesi, 2007, 67-85) إلى أهمية المتغيرات السياسية الموجودة في بنية النظام السياسي لفهم عملية تكون الحركات الاحتجاجية الجماعية، وإلى أن هذه المتغيرات وأهميتها تختلف من حالة إلى حالة. إلا أن هناك متغيرات في البنية السياسية تلعب دوراً كبيراً في أغلب حالات الاحتجاج الجماعي مثل مركزية النظام السياسي أو العكس، وسهولة الوصول والتأثير في عملية صنع القرار أو صعوبة الوصول، وقدرة النظام على القمع أو ضعف هذه القدرة، وغيرها من العوامل المؤثرة. لكن ينبغي إدراك أن بعض هذه العوامل تتفاوت في التأثير من حالة إلى حالة، كما هو الحال مع دور النظام الدولي والقوى العظمى وتأثيرها بدعم أو مقاومة حركات الاحتجاج الاجتماعي في دولة ما. ويؤكد كريسي على أن مدخل الفرصة السياسية يناسب دراسة مجموعة من الظواهر التي تمر بها بعض الدول مثل الثورات، والتحول الديمقراطي، والحركات الاجتماعية، والحركات الوطنية.

■ مدخل الهوية الجماعية (Collective Identity)

يركز علم النفس الاجتماعي (Social Psychology) على الدور الذي تلعبه المتغيرات الاجتماعية في التأثير على سلوك الفرد. وفي جانب دراسته للحركات الاجتماعية فإن علم النفس الاجتماعي يهتم بالعوامل التي تدفع بعض الأفراد للمشاركة في العمل الجماعي لهذه الحركات بينما لا يشارك آخرون. وتشمل هذه العوامل: الهوية (Identity)، والإدراك (Cognition)، والدوافع (Motivation)، والعواطف (Emotion)، ومن خلال هذه العوامل يستطيع الفرد أن يفسر ويتفاعل مع العالم من حوله، كما أن هذا المحيط يؤثر فيه. ومن الملاحظ في الحركات الاجتماعية أن الأفراد لا يشتركون مع مجموعة ما إلا بعد أن يكون هناك إحساس وإدراك لدى الفرد بالانتماء لهذه المجموعة، أي أن هناك تشابه بين هوية الفرد وهوية الجماعة. ومن ثم فإن العمل الجماعي (Collective Action) يحتاج في البداية إلى هوية جماعية أو هوية الجماعة (Collective Identity). والهوية تعني إدراك وإحساس وتقييم الفرد لمكانه في المجتمع، أي من هو ومن هم الآخرون، مع من يتشابه ومع من يختلف. ثم إن تشكل وصياغة الهوية لدى الفرد يمثل عملية معقدة تخضع للفرد وتفاعله مع محيطه وما ينتج عن هذا التفاعل من قيم ومعاني ومعتقدات ومشاعر واحتياجات وأهداف. وبعد تشكل هوية الفرد فإنه يحتاج إلى تحديد المجموعة التي تتطابق مع هويته (Group Identification)، حيث يدفعه هذا التشابه في كثير من الأمور إلى الانضمام إلى هذه المجموعة، وبالتالي يتكون لدى أفراد هذه المجموعة ما يعرف بالهوية الجماعية والتي تشير إلى الإدراك المشترك بين أفراد الجماعة، ومن خلال التفاعل بين أفراد الجماعة وزيادة وعيهم بمظالمهم ومطالبهم (Consciousness) تنتقل الجماعة إلى الفعل الجماعي من أجل تحقيق أهداف الجماعة. وتمثل الهوية الجماعية لأية جماعة عاملاً محورياً في فهم معتقدات، وقيم، ورموز، وطقوس، وأهداف الجماعة، ولهذا يحظى موضوع الهوية الجماعية باهتمام متزايد من قبل الباحثين في الحركات الاجتماعية. ولكي ينتقل الأفراد الذين يشتركون في هوية جماعية واحدة إلى الفعل الجماعي المنظم فلا بد أن تتحول هذه الهوية إلى هوية جماعية سياسية (Politicized Collective Identity) بحيث يزداد الوعي لدى أفراد هذه المجموعة بمظالمهم

ومطالبهم والجهات المسؤولة عن هذه المظالم، ويزداد العداء للمجموعات والأطراف المناوئة لهم، ثم يبدأ أفراد هذه الهوية الجمعية السياسية بالتحرك ضد الحكومة أو أطراف أخرى لتحقيق مطالبهم (Stekelenburg and Klandermans, 2010, 157-178).

إن المطالبة بالتغيير في أي مجتمع تبدأ من إحساس الإنسان بانتمائه لمجموعة ما تشترك معه في نفس المظالم والمطالب، ثم إن زيادة وعي الأفراد بمظالمهم ومطالبهم وبالظروف المحيطة بهم بما فيها المتسبب في هذا الظلم أو التقصير نحوهم، يدفع بالمجموعة إلى العمل بشكل منظم نحو تحقيق أهداف المجموعة. وبالتالي فإن زيادة الوعي يتضمن الدوافع (Motivations) التي تحفز الأفراد من أجل العمل نحو تحقيق أهدافهم. وهناك ثلاثة دوافع هامة في تحفيز ودفع الفرد للعمل الجماعي هي:

- 1) إحساس الفرد بأنه عن طريق الفعل الجماعي يستطيع تغيير وضعه للأحسن وتكلفة معقولة (Instrumentality).
- 2) إحساس الفرد بالغضب الناتج من شعوره بالظلم والحرمان الذي يقع على الجماعة التي ينتمي إليها وبالتالي فإن الفعل الجماعي يسمح لهؤلاء الأفراد بالتعبير عن غضبهم (Group-Based Anger).
- 3) إحساس الفرد بحاجته للاعتراض والاحتجاج عندما يتم التعدي على قيمه ومعتقداته ومبادئه، ولذلك يندفع ويشارك في الفعل الجماعي من أجل الدفاع عن هذه المبادئ (Ideology) (Stekelenburg and Klandermans, 2010, 179-189). ويلحظ الباحث أن هناك اهتمام بسيط بالدور الذي يلعبه الدين في تشكل الهوية وصياغتها وبدوره كدافع ومحرك للأفراد، ومع أن الأدبيات في علم النفس الاجتماعي المتعلق بالحركات الاجتماعية تشير إلى الدور الهام الذي تلعبه القيم في دفع الناس نحو الفعل الجماعي إلا أنه يتم مناقشتها في سياق دافع الأيدولوجية.

يشير مجموعة من الباحثين إلى أهمية الثقافة بكل ما تحتويه من عناصر في فهم طبيعة تشكل وعمل الحركات الاجتماعية. ويرون أن المداخل النظرية السائدة في الحقل أهملت العوامل الثقافية ولكنها في نهاية الثمانينيات من القرن العشرين بدأت في إدراك أهمية هذه العوامل مثل الأيدولوجية، والأخلاق، والعاطفة، والدين، ودورها الفعال في نشوء وتطور الحركة الاجتماعية. إلا أن مفهوم الثقافة يعتبره كثير من الغموض لذا تم إضافة مفهوم جديد للنظرية البنوية هو مفهوم الإطار (Frame) والذي يشير إلى الرسالة والقيم والمعاني والأهداف التي تحملها الحركة الاجتماعية، كما يشمل رؤية الحركة للآخرين وللعالم من حولهم. وقد أكد مجموعة من الباحثين على أهمية الصياغة أو الرسالة التبوية للحركة الاجتماعية كإطار نظري جديد يساعد على فهم آلية عمل هذه الحركات وتطورها فيما يتعلق بالمعاني والقيم التي تحملها الحركة؛ كما أشاروا إلى أن هذا الإطار النظري يمكن أن يكون مكملًا للإطار النظري الموجودة في حقل دراسة الحركات الاجتماعية. ثم في التسعينيات بدأ الباحثون يركزون على مفهوم جديد يحاولون من خلاله إدخال العوامل الثقافية في عملية التحليل هو مفهوم الهوية الجمعية (Collective Identity) وهذه الهوية تشتمل على أمور عديدة منها العواطف والخبرات المشتركة، والحالة الاقتصادية المتشابهة، والوضع السياسي المتشابه (Benford and Snow, 2000, 611-639; Jasper 2010, 59-101; Williams, 2007, 91-109). ويرى الباحث أن الهوية

الجمعية (Collective Identity) بما تحمله من مظالم او مطالب مشتركة، وقيم، ومبادئ، ورموز، وقيادات، وأهداف، قد تمثل إطاراً نظرياً أفضل من إطار الصياغة التعبوية في دراسة الحركات الاجتماعية وخاصة الحركات الإسلامية، كما أن إطار الهوية الجمعية يربط بين مستوى الأفراد والجماعات بطريقة أكثر دقة ووضوحاً.

إن السياسات المتعلقة بالهوية غالباً ما تقود إلى تفعيل دور الهوية الجمعية لدى الناس وتسييسها. وبالتالي تبدأ المجموعة في الدفاع عن هويتها ومصالحها وتحاول أن تؤثر على سياسات الحكومة بما يخدم مصالح المجموعة، إلا أنه في حال فشل الحكومة في تلبية مطالب المجموعة، وإحساس المجموعة بأنها مهددة من قبل الأكثرية أو من قبل الحكومة فإن المجموعة تتحول إلى هوية أكثر راديكالية. من المسلم به أنه لا أحد يولد راديكالياً، كما أنه لا يصبح راديكالياً لوحده وإنما يحتاج إلى مجموعة ينتمي إليها. وهذا الانتماء إلى هوية جمعية معينة يقود في بعض الأحيان إلى الدخول في العملية السياسية والصراع مع المعارضين أو الأعداء، وقد يولد هذا حالة من الاستقطاب داخل المجتمع يجعل هذه الهوية الجمعية تتحول إلى هوية راديكالية عندما لا تتحقق مطالبها. وفي دراسة ميدانية لمظاهرتين في أمستردام قام بهما مجموعتان مختلفتان في نفس الوقت ضد سياسة التقشف الجديدة للحكومة، يؤكد كل من ستكيلينبرغ وكلانديرمانس على الدلالة الإحصائية الهامة لمتغير الهوية الجمعية، ومتغير تغلغل المنظمة أو الحركة في المجتمع في وقوع المظاهرتين وقوتهما مع الإشارة إلى اختلاف الدافع لكل مظاهرة (Klandermans, 2013, 17-19; Stekelenburg and Klandermans, 2013a, 1-25).

■ الإطار النظري للدراسة

كثير من دراساتها الأكاديمية العلمية في العالم العربي -وخاصة تلك التي تتعرض لظواهر اجتماعية بارزة- يقل فيها الاهتمام بالبعد النظري وما تقدمه النظريات الغربية حول الظاهرة من فرضيات ومتغيرات ومن ثم محاولة تطبيق هذه النظريات على الظاهرة محل الدراسة ورؤية مدى مطابقة النظرية من عدمه لدراسة الحالة، وهل يمكن التعديل أو الإضافة على النظرية بناء على دراسة مجموعة من الحالات في واقعنا العربي. أضف إلى ذلك قلة أو ندرة الدراسات التي تحاول الجمع بين أكثر من نموذج نظري والتكيب بينها بشكل يساعد على دراسة الحالة بطريقة أكثر دقة وأكثر شمولية، مع العلم أن كثيراً من الدراسات الغربية أصبحت تنادي بالدمج والتكامل بين النماذج النظرية في سبيل تحقيق فهم أكبر للظواهر الاجتماعية المعقدة. وفي هذا الجزء من الدراسة أحاول أن أجمع بين أكثر من نموذج نظري لتفسير ظاهرة الحركات الإسلامية في العالم العربي والإسلامي، واعتقد أن الإطار النظري الناتج عن هذا الجمع يمثل إضافة وأداة جيدة لكافة المتخصصين والمهتمين بدراسة الحركات الإسلامية لأنه يؤسس على ما تم تحقيقه من تقدم في دراسة الحركات الاجتماعية في العالم الغرب ويفتح الباب لنا في العالم العربي نحو دراسة وفهم أكثر دقة وموضوعية وتنظيماً حول ظاهرة الحركات الإسلامية، كما أنه يفتح الباب أمام التعديل والإضافة أو الابتكار.

يرى بيوشلر (Buechler, 2007, 47-63) أن التطورات النظرية التي حدثت في دراسة السلوك الجماعي (Collective Behavior) أهملت إلى حد كبير ما قدمته النظريات التي نشأت في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين وخاصة مفهوم "التوتر"

(Strain) أو الاحتقان الذي يحدث داخل المجتمع كسبب رئيسي لحدوث حركات الاحتجاج الاجتماعي ضد السلطة القائمة والذي قد يؤدي إلى انهيار الدولة (Breakdown). وتستند هذه النظريات على مسلمة أساسية طرحها إيميل دوركايم تؤكد على أهمية التكامل الاجتماعي (Social Integration) في حفظ النظام الاجتماعي واستقرار الدولة، وعندما يحدث خلل في هذا التكامل الاجتماعي فإن المجتمع يمر بحالة من التوتر والاحتقان قد يؤدي زعزعة استقرار الدولة. ومع أهمية مثل هذه المفاهيم في فهم الأسباب التي تؤدي بمجموعات معينة للاحتجاج الجماعي ضد السلطة إلا أنه تم تجاهلها من النموذج النظري المسيطر على الحقل وهو نموذج تعبئة المصادر والذي يركز على دراسة الحركة الاجتماعية كأساس في فهم وتفسير السلوك الجماعي الاحتجاجي. ولكن من خلال دراسات متعددة ومؤثرة كدراسة قولدستون والتي أكدت على أهمية المتغيرات الخارجية في فهم الأسباب التي تؤدي ظهور الحركات الاجتماعية وانهيار الدولة مثل زيادة عدد السكان، والأزمة المالية، وانقسام النخبة، والاحتجاج أو الاضطراب العام، والعقيدة الثورية؛ كل هذه المتغيرات خارج الحركة الاجتماعية لا بد من إدراجها في عملية التحليل كي يكون لدينا فهم أفضل لعمل الحركات الاجتماعية ومآلاتها. وهذا ما تم إضافته للنماذج النظرية المسيطرة على الحقل بإدراج متغير هام وهو متغير الفرصة السياسية (Political Opportunity) والذي يماثل إلى حد كبير مفهوم التوتر والاحتقان في النظريات القديمة. إن أغلب الدراسات الناشئة من علم النفس وعلم السياسة ركزت على دور الحرمان والظلم في تشكل الحركات الاجتماعية والاحتجاجية، ومع الاعتراف بأهمية الحرمان والظلم في تشكل هذه الحركات إلا أنه وجد أن كثيرا ممن يعاني الحرمان والظلم لا يشارك في هذه الحركات فلماذا؟ لقد حاول مجموعة من علماء الاجتماع تطوير نموذج نظري يستطيع الإجابة على مثل هذه التساؤلات وغيرها، ونتج عن هذه المحاولة نظرية التعبئة للحركات الاجتماعية (Social Movement Mobilization Theory) والتي تركز على القدرات التي يمتلكها المعارضون (Challengers) لمقاومة الظلم وعدم المساواة في المجتمع. وفي سياق هذه المحاولات يبرز المدخل البنوي للحركات الاجتماعية (Structural Approach to Social Movements) والذي يركز على ثلاثة محاور هامة في فهم ديناميكية الحركات الاجتماعية:

1) بنية الدولة وسياساتها المحلية والخارجية.

2) موقع الدولة في النظام الدولي وعلاقتها بالدول العظمى على المستوى السياسي والاقتصادي.

3) بنية الحركة وقدرتها على تعبئة الأفراد والمصادر.

ومن خلال الأبحاث التي تركز على الدولة وعلاقتها بالحركات الاجتماعية برز مفهومان تحليليان هامان هما:

1) مفهوم السياق السياسي (Political Context) والذي يشير إلى الكيفية التي تؤثر بها المؤسسات السياسية الهامة في خلق بيئة

سياسية تؤثر في سلوك وأفعال الدولة والمعارضة. ومن المتغيرات الهامة في السياق السياسي ما يلي: أ) بنية الدولة من حيث تركز السلطة أو

توزعها على مستوى الدولة، فهناك بعض الدول تكون السلطة فيها مركزية بشكل عالي وفي المقابل يوجد دول تكون السلطة فيها متوزعة

وغير مركزية بشكل مرتفع. ب) مستوى الديمقراطية في الدولة من حيث حق التصويت، وعدد الأحزاب السياسية، وأدوات الديمقراطية

المباشرة مثل الاستفتاء وغيرها من الوسائل التي تدل على قوة العملية الديمقراطية في الدولة. ج) سياسات الدولة حيث تلعب دوراً مهماً في التأثير على المظالم والمطالب التي تكافح الحركات الاجتماعية من أجلها. د) مستوى البيروقراطية في الدولة. هـ) مستوى القدرات القمعية للدولة.

2) البنية التنظيمية للحركة والتي تستخدمها في التعبئة (Mobilizing Structures) وهي تعني المنظمات الرسمية وغير الرسمية والشبكات التي يستخدمها مجموعة من الناس للتواصل والتنسيق بشكل مستمر. وهذه المنظمات تختلف بشكل كبير على عدة محاور مثل مستوى الرسمية في المنظمة، وهل تعمل المنظمة على المستوى المحلي أم الوطني، ومدى توفر المصادر للمنظمة، والاستراتيجيات التي تتبعها المنظمة في تحقيق أهدافها.

3) تعبئة المصادر (Resource Mobilization) وتشير إلى قدرة الحركة على توفير المصادر المختلفة من أفراد، ومال، ومهارات لازمة لتحقيق أهداف الحركة (Smith and Fetner, 2010, 14-30).

بينما يؤكد مجموعة من علماء النفس الاجتماعي على أن العامل الرئيسي والأولي في تكون حركة الاحتجاج أو المعارضة هي تكون وتشكل الهوية الجمعية للأفراد بحيث يشترك هؤلاء الأفراد في إدراكهم لمصالحهم وقيمهم وأهدافهم التي تجمعهم، وبالتالي فإنه عندما يحدث تهديد لمصالح وقيم المجموعة فإن مشاعر الغضب تزداد لدى أفراد المجموعة وتدفعهم للحركة ضد هذا التهديد (Stekelenburg and Klandermans, 2013b, 1-12). ويرى دوج ماك آدم (McAdam, 1999, 40-59) أن الحركات الاجتماعية تنشأ نتيجة لثلاثة عوامل هامة هي:

- 1) وجود منظمة قوية أو نوع من التنظيم القوي داخل المجموعة التي تحس بالظلم أو الإقصاء.
 - 2) خلل في توزيع القوة والنفوذ داخل الدولة بحيث يفتح ذلك باب الفرصة السياسية للحركة الاجتماعية للاحتجاج على الدولة.
 - 3) زيادة الوعي لدى أفراد الحركة بمطالبهم وبالفُرصة السياسية المتاحة.
- ثم إن الحركة الاجتماعية الاحتجاجية إذا استطاعت أن تؤثر في النظام السياسي أو أن تغير موازين القوى داخل الدولة بما يخدم مصالحها فإنها لكي تستمر لا بد أن يكون لديها من القوة ما تستطيع أن تحافظ به على مكتسباتها وأن تقاوم المجموعات المعارضة لها والتي ترى في بروزها تهديداً لمصالحها داخل الدولة. ويشير إليغر (Eligur, 2010) إلى أهمية مستوى قوة الآلة الإعلامية للحركة في مقابل قوة الآلة الإعلامية للدولة ويرى أنها أحد أهم المصادر التي تؤثر في صراع الحركة لإحداث التغييرات التي تطالب بها.

هناك خلاف بين الباحثين حول العلاقة بين قمع الدولة ونشوء وتطور الحركات الاجتماعية وهذا الخلاف ناتج عن الطبيعة المعقدة للعلاقة بين القمع والمعارضة. لكن تشير كثير من الدراسات أن القمع العنيف للحركات الاجتماعية المعارضة يقلل من شرعية النظام السياسي ويزيد من شعبية هذه الحركات داخل المجتمع، كما أنه في الغالب لا يقضي عليها نهائياً بل يدفع بفئات من هذه الجماعات إلى أن تكون أكثر تطرفاً وعنفاً في تعاملها مع النظام السياسي. يضاف إلى ذلك أن القمع الشديد لهذه الحركات يزيد من احتمالات عودة وتكرار الاحتجاج

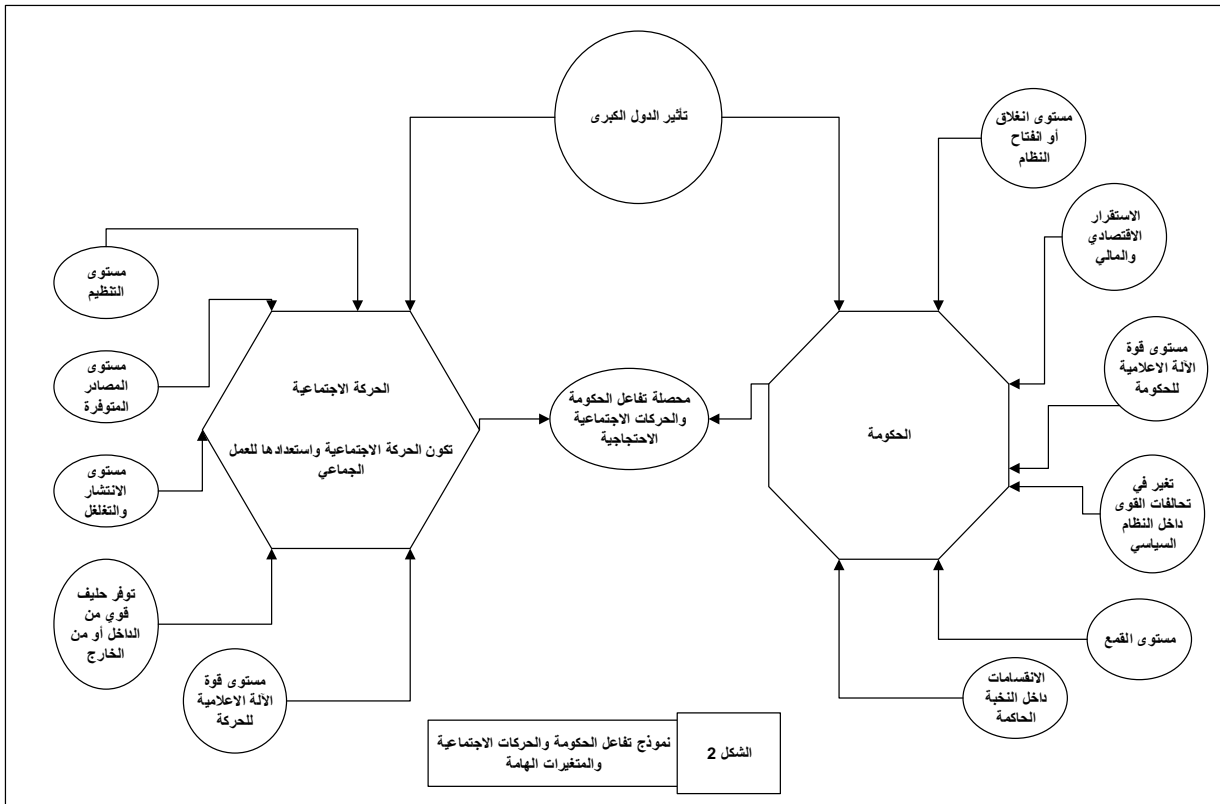
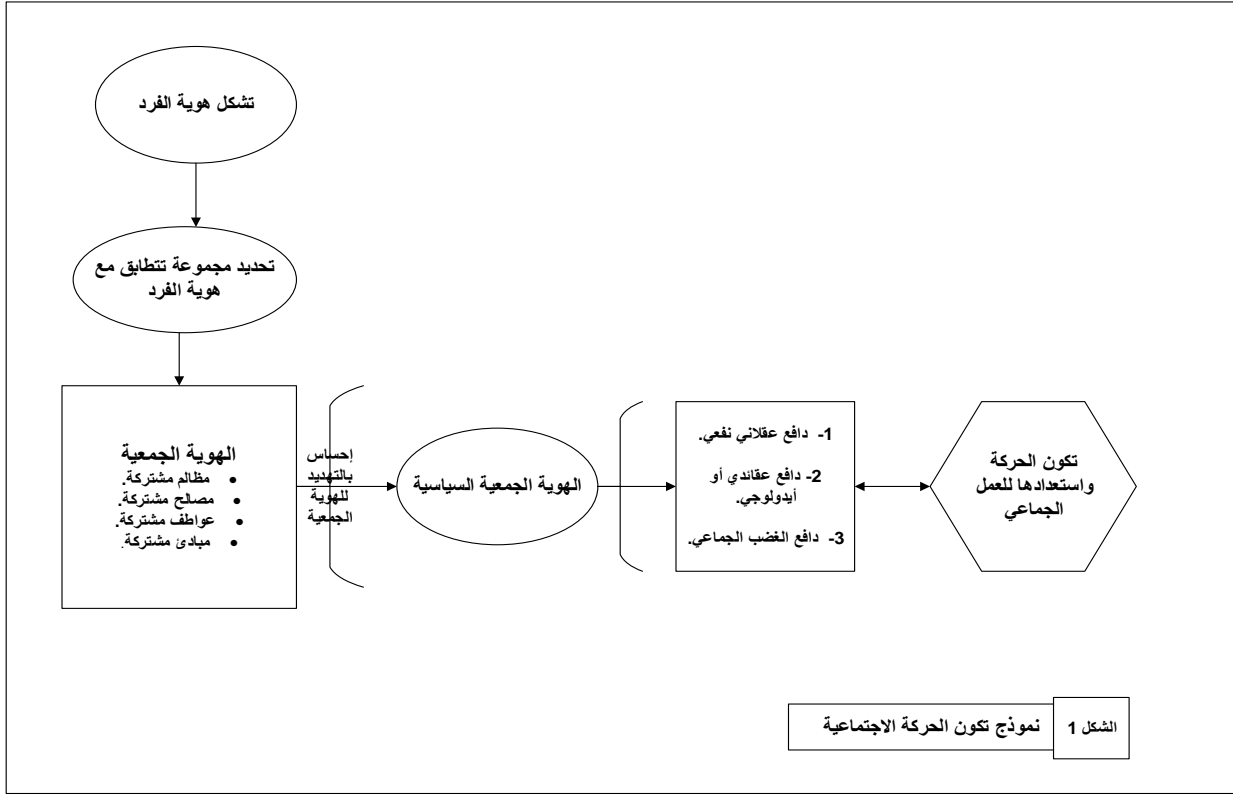
الجماعي لهذه الحركات ضد النظام السياسي (Della Porta and Fillieule, 2007, 231-234). لذا فإن القمع لا يمكن تصور العلاقة بينه وبين نشوء وتطور الحركة الاجتماعية وكأنها علاقة خطية يمكن دراستها بكل يسر وسهولة لأن الواقع يشير إلى أن العلاقة بين القمع والحركات الاجتماعية علاقة معقدة للغاية تخضع لكثير من المتغيرات المرتبطة بالزمان والمكان (Fominaya and Wood, 2001, 1-7). ويشير بيدفورد (Bedford, 2009, 48-55) إلى أن القمع الشديد للحركات الإسلامية من قبل الأنظمة السياسية لم ينجح في القضاء عليها بل إنه أدى إلى جنوح هذه الحركات إلى العنف ضد قمع الدولة. ويقسم بيدفورد القمع إلى نوعين، القمع العنيف أو القوي، والقمع الناعم، واستخدام أحد هذين النوعين من قبل الدولة له تأثير في طبيعة تكون وتطور الحركة الاجتماعية الاحتجاجية لكنه في نهاية المطاف قلما يقضي على الحركة وقدرتها على التعبئة والمعارضة.

لقد ازداد الدور الذي يلعبه الدين في حياة الناس وفي علاقته بالدولة والمجتمع، كما أنه أصبح أحد أهم العناصر في تكوين الحركات الاجتماعية التي تسعى إلى التغيير في كثير من المجتمعات. وبالتالي فإنه من المهم دراسة الدين والحركات الدينية وعلاقتها بالمجتمع والدولة، وقد يكون من المناسب التركيز على ثلاث مستويات للتحليل هي: (1) مستوى الثقافي - الأيديولوجي للحركة الدينية، (2) مستوى المنظمة أو البنية التنظيمية للحركة، (3) مستوى علاقة الحركة بالدولة والنظام العالمي سياسيا واقتصاديا (Kniss and Burns, 2007, 694-696). إنه من المهم والمفيد أن يتم دراسة الحركات الدينية في سياق نظريات الحركات الاجتماعية وذلك للفائدة التي قد تقدمها هذه النظريات في فهم طبيعة هذه الحركات ودورها في محيطها (Kniss, and Burns 2007, 701, 709-711). كما أنه من الأفضل في فهم ظاهرة الحركات الاجتماعية بما فيها الدينية أن يتم الجمع بين أكثر من مدخل نظري بطريقة ديناميكية تحاول أن تفسر التفاعل الذي يتم بين المتغيرات ونتيجة هذا التفاعل. أضف إلى ذلك أن هذه الظاهرة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمكان والزمان وبالأطراف الأخرى سواء السلطة أو الحركات المقاومة لها، وبالتالي فإن دراسة هذه الحركات دراسة مقارنة يخلق إمكانية الكشف عن المتغيرات العامة والمتغيرات الخاصة التي تؤثر في تكون وعمل الحركات الاجتماعية (Koopmans, 2007, 19-21; McAdam, 1999, vii-xxxvii; Stekelenburg et al., 2012, 252-260).

والآن وقد اتضح النقاش حول أهم المتغيرات داخل كل نموذج نظري وحول بعض المتغيرات محل الجدل مثل متغير الهوية ومتغير الفرصة السياسية ومتغير القمع وغيرها من المتغيرات، فإنني أرى أنه بالإمكان الجمع بين هذه المدخل النظرية والنقاشات النظرية في سبيل فهم الحركات الإسلامية من خلال نموذجين النموذج الأول هو نموذج تكون الحركة الاجتماعية (انظر الشكل 1) والذي يستند إلى مدخل الهوية الجمعية وخاصة طرح كل من ستيكلينبرغ وكلاندرمانس حيث أنه يوضح ويفسر الآلية التي من خلالها تتكون الحركة الاجتماعية وتصبح مستعدة للعمل الجماعي. النموذج الثاني هو نموذج تفاعل الحكومة والحركة الاجتماعية (انظر الشكل 2) حيث يوضح هذا النموذج أهم المتغيرات في جانب الحركة الاجتماعية وأهم المتغيرات في جانب الحكومة كما يأخذ في الحسبان تأثير الدول الكبرى على عملية التفاعل، وقد تم تركيب هذا

النموذج استنادا إلى قراءة مكثفة في نظريات الحركات الاجتماعية وخاصة نظرية العملية السياسية ونظرية تعبئة المصادر والانتقادات الموجهة لكل منهما. ثم إنه ينبغي إدراك مجموعة من الملاحظات الهامة حول النموذجين:

1. النموذج الأول يوضح الآلية والتسلسل الذي يحدث من خلاله تكون الحركة الاجتماعية ويمكن للباحث الجاد رصده وملاحظته من خلال رصد تاريخ وأدبيات وقيادات ورموز وأهداف الحركة، ويغلب على هذا الرصد الطابع الكيفي وليس الكمي إلا أنه مهم في فهم أيولوجية الحركة ومطالبها وأهدافها وآلياتها في العمل واحتمالات المستقبل للحركة في تفاعلها مع محيطها الداخلي والخارجي.
2. بعد تكون الحركة من خلال آلية الهوية الجمعية واستعدادها للعمل تنتقل للنموذج الثاني التفاعلي الذي يوضح المتغيرات التي تؤثر على عمل الحركة وبقائها في مقابل متغيرات الدولة وما تفرضه من قيود وما تخلقه من فرص. ويمكن ملاحظة أنه يمكن قياس أغلب هذه المتغيرات قياساً كمياً ترتيبياً أو رقمياً. فعلى سبيل المثال، لو أخذنا متغير (مستوى التغلغل والانتشار للحركة) فيمكن وصف هذا المتغير بالتالي: مرتفع، متوسط، منخفض؛ كما أنه يمكننا أن نقول أن مستوى الاستقرار الاقتصادي والمالي للدولة مرتفع أو متوسط أو منخفض. وبالتالي فإن هذا النموذج التفاعلي يزودنا بمتغيرات يمكن ملاحظتها ورصدها بشكل أكثر دقة وموضوعية مما يزيد من احتمالية تفسير الظاهرة بشكل سليم ودقيق.
3. ينبغي الإشارة إلى أنه قد تم فيما سبق مناقشة كافة المتغيرات داخل هذين النموذجين من حيث المعنى وعلاقتها بتفسير الظاهرة. ولكن ينبغي أيضاً إدراك أن هناك تفاوت في وضوح بعض المتغيرات من ناحية المعنى والقياس ولكن هذا التفاوت لا يشكل عائقاً في رصد وتحليل هذه الظاهرة المعقدة.



فيما سبق حاول الباحث في هذه الدراسة أن يقدم بشيء من التفصيل أهم النظريات والمتغيرات التي من الممكن أن تقدم تفسيراً لنشوء وتطور الحركات الاجتماعية بما فيها الحركات الإسلامية، وفي الجزء الثاني من هذه الدراسة يقدم استقراء مختصراً للحالة التركية يدعم فرضيات الدراسة. وإن كان الباحث في هذه الدراسة يعترف بأن الحالة تحتاج إلى استفاضة أكبر مما قدم، وتحتاج إلى معاشة لوقت أطول كي تكون الدراسة أعمق وأدق، ومع هذا فقد تم زيارة تركيا في سياق الاعداد لهذه الدراسة إلا أنها كانت زيارة قصيرة. ولكن يظل أن عامل الوقت ومتطلبات النشر الأكاديمي قد تقف عائقاً أمام الدراسات المطولة، ومع هذا فإن هذه الدراسة تمثل اللبنة الأولى لدراسات لاحقة حول حركات إسلامية أخرى ومن المؤمل أن يقود ذلك إلى كتاب حول الحركات الإسلامية بشكل مقارن يسمح بالاستفاضة والاستقصاء حول الحالة التركية وغيرها من الحالات الأخرى على أن يكون ذلك في سياق الإطار النظري الذي قدمته الدراسة وما يحدث من تطورات نظرية داخل حقل دراسة الحركات الاجتماعية.

■ سقوط الامبراطورية العثمانية وقيام الجمهورية التركية

في مطلع القرن الرابع عشر ميلادي، بدأت الدولة العثمانية كإمارة صغيرة في غرب الأناضول واعتمدت على فكرة الغزو ضد الكفار والمسيحيين مما جعلها تتوسع بشكل تدريجي في أوروبا وفي العالم العربي لتصبح في منتصف القرن السادس عشر قوة عالمية مهابة. إلا أنه مع بداية القرن السابع عشر ميلادي بدأت قوة الدولة العثمانية في الانحدار والضعف بسبب العديد من العوامل الداخلية مثل ضعف هيبة السلطان، وانتشار الرشوة والفساد بين المتنفذين في الدولة، وتراجع قوة الجيش العثماني، واختيار الاقتصاد العثماني وغيرها من الأسباب الداخلية التي كانت حاسمة في انحدار وسقوط الدولة العثمانية. لذلك كتب السفير البريطاني في استانبول عام 1607م "يبدو لي أن الإمبراطورية التركية تعيش انحياراً عظيماً". يضاف إلى ذلك محاربة دول العالم المسيحي، مثل النمسا وإسبانيا وبريطانيا وروسيا وهولندا وغيرها، للدولة العثمانية، وسعيها الدؤوب في إضعاف النفوذ العثماني في أوروبا وغيرها (خليل اينالجيك، 2002، 9-14، ف6).

في مناقشته لتاريخ الدولة العثمانية منذ منتصف القرن السابع عشر وحتى منتصف القرن التاسع عشر يشير وديع أبو زيدون (2003، 179-266، 322-327، ف6) إلى عاملين مهمين في ضعف الدولة العثمانية خلال تلك الحقبة التاريخية وهما: (1) فرقة الانكشارية العسكرية في الجيش العثماني والتي تميزت بتدريب خاص ومعاملة خاصة. هذه الفرقة التي مثلت القوات البرية للجيش العثماني امتازت بقوتها وصلابتها ودورها الكبير في الفتوحات العثمانية خاصة في أوروبا، لكنها ما لبثت أن تدخلت في الشأن السياسي وأصبحت ذات نفوذ كبير جعلها قادرة على عزل مجموعة من السلاطين وقتل بعضهم. وقد أدى ذلك إلى زعزعة الاستقرار السياسي الداخلي وإضعاف الجيش العثماني. (2) الأطماع الأوروبية في الأراضي العثمانية، وقد أدى ذلك إلى مجموعة من الحروب والتحالفات بين كل من روسيا وبريطانيا وفرنسا والنمسا على تركة الرجل المريض. وقد حاول السلطان عبد الحميد الثاني منذ توليه الحكم أن يقوم ببعض الإصلاحات الدستورية الهامة كإعلان القانون الأساسي للدولة في عام 1876م وإنشاء مجلس النواب العثماني إلا أن الدول الأوروبية وخاصة روسيا وبريطانيا وفرنسا كانت حريصة على

اضعاف الدولة العثمانية وتقليص نفوذها وممتلكاتها في أوروبا. لذا دخلت الدولة العثمانية في عهد السلطان عبد الحميد في حروب متتالية مع روسيا وبريطانيا أدت الى فقدانها العديد من المناطق مثل بلغاريا ورومانيا وصربيا والجبل الأسود وغيرها كثير حتى أن الأمر امتد ليصل الى نفوذها في مصر. كما نشأت في فرنسا حركات تركية معارضة للخلافة العثمانية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وكان أبرزها جماعة تركيا الفتاة التي انبثق عنها جمعية سرية باسم لجنة الاتحاد والترقي. وقد أحدثت هذه الجمعية اضطرابات واسعة في الجيش العثماني وامتدت الى العاصمة مما حدا بالسلطان عبد الحميد إلى تفعيل الدستور واجراء انتخابات لمجلس النواب فازت فيها جمعية الاتحاد والترقي وأصبحت هذه الجمعية صاحبة نفوذ قوي داخل الدولة العثمانية مما جعلها قادرة وبمساعدة الخبراء الاجانب على عزل السلطان عبد الحميد في عام 1909م وتعيين شقيقه ولي العهد محمد رشاد كخليفة للدولة. وفي عهد السلطان محمد الخامس ازداد نفوذ حزب الاتحاد والترقي وبدأ بتطهير الجيش ومؤسسات الدولة من كافة العناصر الموالية للسلطان عبد الحميد، وعندما لم يعجب الاتحاديون الاتفاق مع بلغاريا والدول الأوروبية بشأن التنازل عن أدرنة قاموا بتنفيذ انقلاب عسكري عام 1913م وغيروا الحكومة بدون الرجوع إلى السلطان محمد الخامس.

وبعد اعلان تركيا دخولها الحرب العالمية الأولى بانضمامها الى دول المحور ضد الحلفاء في 2-11-1914م برز نجم القائد العسكري مصطفى كمال اتاتورك بقدرته على دحر القوات الانجليزية الغازية وتكبيدها خسائر كبيرة. ولكن بعد دخول الولايات المتحدة الأمريكية الحرب استطاع الحلفاء هزيمة المانيا وحلفائها بما فيها تركيا التي اضطرت الى توقيع معاهدة مودروس في 30-10-1918م وبالتالي وقعت استانبول تحت الاحتلال المشترك للحلفاء بقيادة الاميرال كالثورب. هذه التطورات الخطيرة بما فيها معاهدة مودروس لم يرض عنها الوطنيون الاتراك وقيادات متعددة بالجيش التركي بما فيهم الجنرال مصطفى كمال الذي اتخذ من مدينة انقره مركزا لمقاومة احتلال الاراضي التركية من قبل دول التحالف، كما أن مصطفى كمال اعلن معارضته لسياسات السلطان محمد السادس التي خضعت لحكم الانجليز. وأصبحت تركيا مقسمة بين الوطنيين وبين السلطان ومناصريه وأدى ذلك إلى نشوب حرب أهلية بين الطرفين راح ضحيتها الآف الاتراك، وقد استغلت الدول المحتلة هذه الحرب لتزعم السلطان وحكومته على توقيع معاهدة سيفر في 10-8-1920م والتي كانت مجحفة ومذلة لتركيا وشعبها. فقد هدفت هذه المعاهدة الى اضعاف تركيا وانتزاع جزء كبير من اراضيها وتقسيمها بين الحلفاء. إلا أن الحركة الوطنية التركية عارضت هذه المعاهدة ودخلت في حرب مع الدول المحتلة بما فيها اليونان واستطاع الاتراك بقيادة اتاتورك ان يحققوا انتصارات عسكرية هامة على كافة الجبهات مما جعل فرنسا وبريطانيا تفكر من جديد في عقد معاهدة مع حكومة انقره الوطنية تحل محل معاهدة سيفر، وهذا ما تم بالفعل في معاهدة لوزان بسويسرا عام 1922م والتي ضمنت لتركيا استعادة كافة اراضي الامبراطورية العثمانية ذات الاغلبية التركية وجلاء قوات الاحتلال من تركيا. وبعد هذه الانتصارات للحركة الوطنية تم انتخاب كمال اتاتورك رئيسا للجمهورية التركية في نهاية عام 1923م، وفي مارس من عام 1924م قام مصطفى كمال بإلغاء الخلافة ونفي الخليفة الى سويسرا (وديع أبو زيدون 2003، ف8). وقد "أعلن الحكم الجديد عن رغبته في تحديث تركيا

ووجوب انفتاحها على الغرب... فأعلنوا الصفة العلمانية على تركيا وألغيت وزارة الأوقاف، مع المدارس الدينية والمحاكم الشرعية، كما منع ارتداء لباس الرأس التقليدي كالعمامة والطربوش" (وديع أبو زيدون، 2003، 349؛ وجيه كوثراني، 2011، 33-50).

■ صراع الهوية التركية بين الحكومة والمجتمع

بدأت بوادر الفكر العلماني القومي في تركيا منذ بداية القرن الثامن عشر، وكما يشير احد الكتاب البارزين الأتراك وهو نيازي بيركس إلى أن بداية أخذ الدولة العثمانية بالأفكار العلمانية كان في سنة 1718م ومن ذلك أن أحد الضباط الفرنسيين وهو دي رشفور تقدم بمشروع للسلطات العثمانية يتضمن تحديث المؤسسات العثمانية بشكل يتوافق مع التطورات التي حدثت في أوروبا. وتم إدخال أول مطبعة إلى استانبول عام 1728م وصدر كتاب "أصول الحكم في نظام الأمم" يتحدث عن الآلية المناسبة لحكم الأمم، وتطورت هذه الحركة الفكرية إلى قيام تنظيمات في نهاية القرن التاسع عشر تطالب بتحول تركيا إلى النموذج الأوروبي القومي العلماني. ومن ثم، نتج عن هذه الأفكار والتنظيمات صدور دستور عام 1876 (ابراهيم العلاف، 2006، 5-6).

خاض كمال أتاتورك حرباً شرسة ضد الأرمن والأكراد المطالبين بالانفصال عن الدولة العثمانية، كما دخل في معارك طاحنة مع اليونان لاستعادة الأراضي التركية التي استولى عليها اليونانيون بعد الحرب العالمية الأولى، ثم خاض حرباً مع الفرنسيين في كيليكيا ومع البريطانيين في استانبول ومنحوه في المعركتين النصر بدون قتال مما زاد من شعبيته لدى الأتراك. بعد ذلك أراد كمال أتاتورك أن يتفاوض مع الغرب وخاصة بريطانيا وفرنسا حول معاهدة سيفر مما جعله يرسل وفداً تركيا برئاسة عصمت اينونو وعضوية كل من الحاخام ناحوم ورضا نور إلى مدينة لوزان بسويسرا. وقد التقى الوفد مع وزير خارجية بريطانيا اللورد كيرزون الذي طالب بإلغاء الخلافة وطرد الخليفة وأسرته، وإقامة جمهورية علمانية في تركيا وغيرها من المطالب التي وافق عليها الوفد التركي. وقد ألغيت الخلافة في 30 نوفمبر من عام 1923م وطُرد الخليفة وأسرته وأعلنت تركيا دولة علمانية بعد معاهدة لوزان، وتم اختيار أتاتورك رئيساً لهذه الدولة العلمانية كي ينفذ ما تم الاتفاق عليه في هذه المعاهدة (اسماعيل الشطي، 2013، 161).

لقد أمعن النظام الأتاتوركى بعد معاهدة لوزان في تطبيق العلمانية بشكل متشدد حيث ألغى التعليم الديني ومنع الكتابة بالحروف العربية واستبدلها بالحروف اللاتينية، ومنع الأذان بالعربية، وترجم القرآن الى التركية ووزعه على المساجد، وجعل يوم الأحد العطلة الرسمية، وحرّم الاحتفال بعيدي الفطر والأضحى، وغَيّر في نظام الموارث؛ كل ذلك سعيًا منه لسلخ المجتمع التركي من الإسلام وتحويله إلى مجتمع غربي أوروبي وخاصة الجيل الناشئ. ولم يجرؤ أغلب الأتراك على معارضة كمال أتاتورك ونظامه وذلك بسبب وحشيته وقمعه الدموي لمعارضيه، إلا أن الشيخ سعيد بيران البالوي النقشبندى قاد ثورة ضد هذه الإجراءات في عام 1925م، وقد بلغ عدد الثوار قرابة 700 ألف أغلبهم من الأكراد. وقد تصدت الحكومة التركية لهذه الثورة وتم إخمادها بالقوة العسكرية وأعدم الشيخ سعيد النقشبندى ومجموعة كبيرة من مناصريه. وفي المقابل فضّل الشيخ سعيد الدين النورسي مقاومة هذه العلمانية الموجهة ضد الإسلام بتعليم الناس أمور الدين وتربيتهم على الإيمان والقيم الإسلامية الحميدة

وحدث الناس على التمسك بعقيدتهم وقيمهم، وقد ازداد اتباع الشيخ سعيد الدين النورسي ليشكل تيارا كبيرا داخل المجتمع التركي عُرف بالنورسية. ورغم أنه لم يصادم الحكومة التركية إلا أنها رأت أنه يثير روح الدين في تركيا ويسعى إلى هدم الدولة العلمانية ولذلك تم نفيه لوحده في عام 1926م إلى ناحية نائية في جنوب غربي الأناضول وانكب في هذه الفترة على فهم وتدبر معاني القرآن وتفسيره في رسائل النور. وبعد رحلة مضنية من الدعوة للإسلام والمقاومة للنظام العلماني توفي سعيد النورسي في عام 1960م فدفن في مدينة أورفة، إلا أن السلطات العسكرية العلمانية لم ترتح من سعيد النورسي حتى وهو في قبره ولذلك تم نبش القبر ونقله بالطائرة إلى مكان غير معلوم (اسماعيل الشطي، 2013، 162-163).

ومع ازدياد بطش السلطة التركية بالمتدينين، لجأ كثير من الأتراك إلى الطرق الصوفية لتلبية حاجاتهم الروحية وخاصة الطريقة النقشبندية والحركة النورسية، وظل كثير من الشعب التركي صامتا يتحرى الفرصة المناسبة لكي يعبر عن احتجاجه وغضبه من سياسات النخبة العلمانية الحاكمة. وفي عام 1950م صوّت أغلب الشعب التركي لحملة عدنان مندريس الذي وعدهم بتخفيف الإجراءات العلمانية الصارمة المعارضة للدين، وقد قام عدنان مندريس بعد توليه السلطة بإعادة الأذان باللغة العربية وإدخال الدروس الدينية إلى المدارس العامة والسماح بفتح المدارس الدينية. ولم يكن عدنان مندريس إسلاميا وإنما هدف من هذه الإجراءات إلى تخفيف الاحتقان الديني الموجود لدى الأتراك والحفاظ على العلمانية الأتاتوركية. ومع ذلك لم تعجب العسكر سياسات مندريس ولذلك تم الانقلاب عليه والحكم عليه بالإعدام هو ومجموعة من وزرائه بتهمة محاولة قلب نظام الحكم العلماني وتأسيس دولة دينية. وقد استمر الإسلاميون في كفاحهم ونشاطهم مع تزايد قمع العسكر لهم حتى انقضى عقد الستينيات (اسماعيل الشطي، 2013، 163-165؛ 34-31، 2003، Yavuz).

لقد سعت الحركة الوطنية التركية عند قيام الجمهورية إلى إقصاء الإسلام من الحياة السياسية كهوية للدولة التركية وعلى الحد من تأثير الدين الإسلامي في المجتمع التركي وذلك عن طريق تقليل دور العلماء والمؤسسات الدينية المستقلة وإنشاء وزارة للشؤون الدينية تسيطر عليها الدولة. وبالتالي فإن النخبة التركية العلمانية لم تسعى إلى فصل الدين عن الدولة وإنما إلى إخضاع الدين للدولة بحيث لا يهدد النظام العلماني للدولة (Cinar and Duran, 2008, 21-22). ويشير هاشم الشبيب (2006، 35-38) إلى أن الدولة التركية والمجتمع التركي منذ قيام الجمهورية في بداية القرن العشرين عاش حالة انفصام في الهوية فالدولة ورموزها وسياساتها علمانية بينما المجتمع التركي وخاصة في القرى والأرياف هو مجتمع مسلم محافظ يرفض العلمانية، وهذا الانفصام قاد إلى صراع مرير وطويل بين العلمنة والأسلمة. ويرى راغب دوران (2011، 111-115) أن الثورة الكمالية هاجمت منذ البداية الهوية الإسلامية والهوية الكردية مما خلق لها أعداء كثر داخل المجتمع التركي المسلم، وقد حاولت النخبة العسكرية الكمالية قمع هذه الهويات التي لا تتطابق مع الهوية العلمانية الكمالية إلا أنها فشلت في ذلك ومع افتتاح النظام السياسي في فترات زمنية مختلفة منذ عام 1946 كان المجتمع التركي واضحا في دعمه للتوجهات والتيارات الإسلامية المناهضة لهوية النخبة الكمالية.

ويتجلى هذا الصراع في وجود مؤسسات نافذة وقوية تحمي الأيديولوجية العلمانية والقوى العلمانية في الدولة ويأتي على رأس هذه القوى الجيش حيث أنه منذ تأسيس الجمهورية يلعب دوراً هاماً وحاسماً في قمع الإسلاميين والحفاظ على العلمانية الأتاتورية، ويأتي بعد الجيش في النفوذ المؤسسات الإعلامية الضخمة ذات التوجه العلماني حيث تمتلك مجموعة آيدن دوغان 60% من هذه المؤسسات، وتأتي في المرتبة الثانية مجموعة جينار، وتلعب هذه المؤسسات دوراً كبيراً في التأثير على الرأي العام والشارع التركي بما يخدم مصالح النخبة العلمانية المنتفذة في الدولة. كذلك تلعب جمعية رجال الأعمال الأتراك - التي تضم اغنى رجال الأعمال في تركيا - دوراً هاماً في حماية العلمانية. ومن المؤسسات الهامة في الدولة التي تدعم العلمانية وتحميها المؤسسة القضائية وخاصة المحكمة الدستورية والمحاكم العليا، ويضاف إلى القوى التي تدعم العلمانية في تركيا الأحزاب اليسارية والنقابات المهنية ذات التوجهات العلمانية مثل نقابة المحامين (فكري شعبان، 2006، 11-12).

وفي جانب متغير قوة الآلة الإعلامية لكل من الحكومة التركية والحركات الإسلامية، يشير عبدالكريم علي (2006، 40) إلى أن تركيا تشهد صراعاً إعلامياً بين المؤسسات الإعلامية العلمانية والمؤسسات الإعلامية الإسلامية وقد تزايدت شدة المنافسة والصراع منذ التسعينيات والثورة في وسائل الاتصالات. وقد برزت سبع مجموعات إعلامية كبرى في تركيا، خمس منها ذات توجهات علمانية هي: مجموعة دوغان ميديا، ومجموعة بيلغن ميديا، ومجموعة روملي هولدنك، ومجموعة اقتصاد ميديا، واثنان ذاتا توجه إسلامي هي: مؤسسة فضاء الإعلامية التابعة للجماعة النورية، ومجموعة إخلاص التابعة للطريقة النقشبندية. ويلاحظ في السنوات الأخيرة انتشاراً واسعاً لل قنوات الفضائية والإذاعات والصحف والمجلات ذات التوجهات الإسلامية وتزايداً في الإقبال عليها من قبل الشارع التركي. فعلى سبيل المثال تزايد معدل التوزيع اليومي لصحيفة (زمان) الإسلامية من 61 ألف نسخة يومياً في ديسمبر عام 1990 إلى ما يقارب 600 ألف نسخة يومياً في ديسمبر عام 2005. وهذا يدل تزايد قوة ونفوذ الإعلام الإسلامي في تركيا في مقابل الإعلام الليبرالي واليساري.

وفي سياق صراع الهوية، يرى رضوان السيد (2011، 41-50، 75-76) أنه يدور لأكثر من مائة سنة صراع حول الهوية الإسلامية المناسبة لمواجهة التحديات التي يمر بها العالم العربي والإسلامي وخاصة بعد انهيار الخلافة العثمانية، بدأ هذا الصراع فيما بين الرؤى والمشروعات المناسبة للمرحلة ثم انتقل إلى مرحلة الصراع بين السلطات الحاكمة والحركات والتنظيمات الإسلامية المختلفة. وبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر عام 2001 وإعلان الولايات المتحدة الأمريكية الحرب على الإرهاب أصبح الإسلام مشكلة عالمية وأصبحت المواجهة مفتوحة بين الدول الغربية وحلفائها والتيارات الجهادية المتطرفة. لقد "رأى الناس الخلافة تسقط. كما رأوا أن ديار أمتهم يحتلها الأجنبي. والإسلام يتعرض لهجمات في عقر داره. ولذلك انتشر وعي بالخطر، وخوف على الوجود والمستقبل... فالمطلوب الآن اتباع سياسات هوية لحفظ النفس والأرض والدين" ضد الهجمة التغريبية وأنصارها. ويرى أوليفيه روا (1996، 13) أن الحركات الإسلامية هي وليدة التحديث الغربي لهذه المجتمعات فغالب المنتمين إلى هذه الحركات هم من الطبقة الوسطى المتعلمة وحديثة التمدن التي ترى أن الاستيلاء على السلطة يتيح لها أسلمة المجتمع

ومقاومة قيم التغريب مع الأخذ بمكتسبات العلم الحديث. "فهم إذاً لا يبشرون ب "العودة" الى ما كان سابقاً، كما هي الحال بالنسبة للسلفيين الأصوليين... وإنما الى استرداد المجتمع وتملك التقنية الحديثة، من طريق السياسي".

■ الهوية الإسلامية التركية بين النقشبندية والنورية

إن دراسات الهوية وخاصة المتعلقة بالحركات الاجتماعية ترى أن الهوية الجمعية للحركة تقدم جزءاً كبيراً من تفسير سلوك الحركة تجاه الحكومة والمجتمع والخارج، وبالتالي فإنه من المهم إدراك العناصر الهامة التي شكّلت هوية الإسلاميين الأتراك. وتبرز الطريقة النقشبندية الصوفية كالأم لمعظم الحركات الإسلامية التركية، ثم يليها في الأهمية تعاليم وفكر سبيد النورسي. ويرى الباحث في هذه الدراسة أن دراسة الهوية الإسلامية التركية بحذ ذاته يشكل موضوعاً هاماً للغاية في تطور وتفاعل الحركات الإسلامية التركية ويحتاج إلى دراسة مستقلة مطولة لا تسمح بها هذه الدراسة ومعطياتها ولذلك سوف يتم مناقشة أهم مكونات الهوية الإسلامية التركية بشكل مختصر.

● الطريقة النقشبندية

مثلت الطريقة النقشبندية الصوفية الملجأ الأول للمجتمع التركي لمقاومة علمانية أتاتورك، وأصبحت حلقة الوصل للأتراك بماضيهم العثماني الإسلامي وخاصة الطريقة الخالدية النقشبندية. ويمكن فهم الكثير حول الحركة الإسلامية في تركيا من خلال دراسة الطريقة النقشبندية الخالدية وذلك لثلاثة أسباب هي:

- 1) أن الطريقة النقشبندية هي أكثر الطرق نشاطاً سياسياً في المجتمع التركي، وتمثل نموذجاً لكافة الحركات الإسلامية السياسية الاجتماعية في تركيا.
 - 2) أنها تمثل مدخلاً هاماً ومناسباً لفهم العلاقة والتفاعل بين السياسة والدين في تركيا.
 - 3) لعبت النقشبندية في تركيا دوراً هاماً في بناء الهوية الإسلامية التركية من خلال ثلاث طرق في التعامل مع الدولة العلمانية: الصدام، الانسحاب، التفاعل والتعامل (Yavuz, 2003, 134-133).
- تمثل الصوفية في تركيا وخاصة الطريقة النقشبندية فهماً خاصاً للإسلام فهي تدعو المسلم إلى أن يقرأ القرآن بقلبه وأن يتدبره لاكتشاف المعاني الحقيقية الربانية، كما تدعو المسلم أن يتعلق قلبه بالله وأن لا يرتبط بالحياة المادية. وتقوم على مجموعة من المبادئ كالصبر، والتفكير، والتضحية، والأخلاق الفاضلة. كما أنها تحث الشخص على التفكير الداخلي واكتشاف الذات للوصول الى الكمال. ويعود تأسيس النقشبندية إلى بهاء الدين النقشبندي في عام 1490م في تركستان ويربطونها بالصحابي الجليل أبي بكر الصديق رضي الله عنه؛ إلا أن الطريقة النقشبندية أصبحت أكثر نضوجاً وحضوراً تحت قيادة أحمد السرهندي (1563-1625) في الهند. وفي القرن التاسع عشر تسلم قيادة الطريقة النقشبندية خالد البغدادي (1776-1827) والذي درس على يد العالم عبدالله الدهلوي في الهند، وقد استقل خالد البغدادي بطريقته بعدما رأى الانحلال الذي أصاب المجتمعات المسلمة داخل الدولة العثمانية ونادى بالعودة إلى السنة والشرعية كوسيلة لعلاج الخلل الذي أصاب الدولة والمجتمع. وكان يرى أن أحد الأسباب الرئيسية في انحلال المجتمعات المسلمة هو الحكام ولذلك لا بد أن يكون للطريقة وأتباعها دور في تصحيح

مسار الدولة والحكام. وقد أسس الشيخ خالد البغدادي طريقته النقشبندية على ثلاثة أعمدة أساسية هي: 1) الرابطة وتعني الارتباط القلبي والروحي بالله، 2) الذكر، 3) الشيخ. وينبغي الإشارة في هذا السياق إلى أن هناك دراسات من داخل تركيا وخارجها تنتقد الطريقة النقشبندية ومعتقداتها وترى أنها تخالف منهج أهل السنة والجماعة وتتضمن بدع وشركيات. وقد تطورت الطريقة النقشبندية في تركيا لتصبح أحد أهم وأكثر الطرق تأثيراً في حياة الناس وخاصة في أوساط التجار والمتعلمين والموظفين الحكوميين، وعندما بدأ تأثير الحضارة الغربية والرأسمالية يتزايد في تركيا في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ناضلت الحركة وأتباعها ضد تغريب المجتمع التركي وتحويله إلى مجتمع رأسمالي غربي. كما أنها دعمت حرب التحرير التي قادها أتاتورك ضد الدول الغربية وكان بعض قيادات الحرب من اتباع الطريقة النقشبندية، إلا أن جمهورية أتاتورك ما لبثت أن تحولت لقمع الطريقة النقشبندية وأتباعها. واتسم هذا القمع للحركة وقياداتها بالوحشية وعدم الرحمة وكان الأتاتوريكيون يصفون الحركة بالأفقي التي استعصت على القتل. إلا أن الحركة استطاعت أن تتعايش مع هذا القمع من خلال تركيز الطريقة النقشبندية الخالدية على الرابطة بالله والذكر، وتعزيز دور الإيمان في حياة الأفراد والشبكات الاجتماعية الصغيرة. وبعد ذلك استطاعت الحركة أن تنقل نشاطها إلى المساجد تحت مظلة وزارة الشؤون الدينية وأن تحافظ على رسالتها وأتباعها داخل المجتمع التركي (اسماعيل الشطي، 2013، 169-173؛ فريد الدين آيدن، 1997؛ Yavuz, 2003, 134-140).

لعبت قيادات الطريقة النقشبندية دوراً هاماً في المحافظة على قوة الحركة ونفوذها داخل تركيا، ومن أبرزهم عبدالعزيز بيكين (Abdulziz Bekkine) (1895-1952) الذي قاد حركة نورالدين توبجو (Nurettin Topcu)، وبعد وفاة عبدالعزيز بيكين خلفه القائد الكاريزماتي محمد زاهد كوتكو (Mehmet Zahid Ktoku) (1897-1980) ليصبح شيخاً لطريقة الكمشخانوي النقشبندية. وقد لعب كوتكو دوراً بارزاً في احتضان جيل ما بعد الحرب العالمية الأولى، واستطاع فيما بعد أن يربي مجموعة من النخبة الإسلامية، مثل أربكان وكوركوت أوزال وفهيم أداك، ولطفي دوغان ورجب طيب أوردغان وغيرهم كثير. وقد استطاعت هذه النخبة وبدعم من كوتكو أن تلج الحياة السياسية في تركيا وتكون أول حزب سياسي إسلامي في تركيا هو حزب النظام الوطني. كما أن أحد أهم الأدوار التي لعبها الشيخ كوتكو هو كونه المستشار الديني والروحي لـ تورغوت أوزال وقد دعم بشدة السياسات الليبرالية في الجانب السياسي والاقتصادي التي اتخذتها حكومة تورغوت أوزال. وانطلاقاً من جامع إسكندر باشا، استطاع كوتكو أن يحول الحركة الإسلامية إلى حركة سياسية واجتماعية واقتصادية، ونادى أتباع الحركة بالتركيز على الجانب الثقافي والتجاري والصناعي. وكان يرى أنه لا بد من دعم الحريات والتقدم الاقتصادي والصناعي والتقني في تركيا حتى يستطيع الأتراك أن يقرروا مصيرهم بأنفسهم وأن ذلك سوف يقود إلى إضعاف سلطة النخبة العلمانية الحاكمة في تركيا. وقد أكد كوتكو على أن الإسلام يستطيع أن يتعايش مع متطلبات عصره، وأن من أهم هذه المتطلبات هو الانخراط في التعليم والتجارة والصناعة والتقنية والسياسة، ولكن مع هذا الانخراط ينبغي على كل مسلم أن يتمسك بقيم الإسلام وأن يعزز حضورها في المجتمع الذي يعيش فيه. وبعد وفاة كوتكو تولى قيادة الطريقة صهره محمود أسعد جوشان (1938-2001) حيث حوّل اهتمام الطريقة إلى التجارة والاقتصاد وأكد على أن

السوق والاقتصاد هي اليد الخفية وراء كل شيء. ولذلك حث أتباعه على تعلم اللغات الأجنبية ودراسة علم الكمبيوتر والعلوم التقنية وفتح علاقات مع الدول الخارجية وزيارتها. وكان يرى أن من الإيمان وكمال الإنسان أن ينخرط في عمل تجاري ناجح، ويرى أن الإنسان المسلم التاجر هو أكثر عملية وواقعية وتأثيراً من غيره. ثم إنه يدعو في نفس الوقت بالاهتمام بالجانب السياسي والاجتماعي ولكن مستنداً في ذلك إلى قوة اقتصادية مسلمة متطورة تحمل قيم وتعاليم الإسلام. وبعد انقلاب العسكر على تجربة أربكان في عام 1997م هاجر جوشان إلى استراليا وتوفي في حادث سير عام 2001 وخلفه في قيادة الطريقة النقشبندية ابنه محرم نورالدين جوشان. ولابد من الإشارة إلى أن هناك حركات نقشبندية أخرى مؤثرة مثل جماعة الشيخ سليمان حلمي تونغان وهي من الحركات الكبرى في تركيا، وجماعة أرنكوي التي أسسها محمد أسعد أفندي وغيرها من الحركات التي تتفق على مجموعة من الأصول ولكنها تختلف في تعاطيها مع الحكومة والمجتمع والخارج (Cinar and Duran, 2008, 140-149; Yavuz, 2003, 22-24).

● الطريقة النورية

ولد الشيخ سعيد النوري في قرية نورس شرق الأناضول عام 1876م وقد تشأ في بيئة متدينة على الطريقة النقشبندية، وقد حرص على تعلم العلوم الشرعية والعلمية، وتأثر بالشيخ الصوفي الهندي أحمد السيرهندي، كما أنه تأثر بالشيخ عبدالقادر الجيلاني. إلا أنه لم يقتنع بطقوس الطريقة النقشبندية وخاصة ضرورة ارتباط المرید بالشيخ، ورأى أنه لا بد من ربط الإيمان بالعقل والسبب وبالعالم الحديث. وقد كان متحمساً لقيام دولة دستورية يتمتع الكل فيها بالحرية، ولذلك دعم حركة الشباب الأتراك لإقامة دولة دستورية. وكان يرى أن الديمقراطية والحرية ضرورتان لا بد من وجودهما لتحقيق المجتمع العادل. وقد شارك النوري في الحرب العالمية الأولى وتم أسره وبعد خروجه من الأسر توجه إلى استانبول وكان داعماً لأناتورك وحركته الوطنية التحررية، إلا أن النوري سرعان ما انصدم بنوايا النخبة العلمانية القومية التركية وعدائها للإسلام. ولذلك غادر استانبول إلى مدينته وان، وكانت هذه الرحلة هي الفاصلة بين سعيد القديم وسعيد الجديد. سعيد النوري الجديد الذي يرى أنه لا يمكن التغيير في المجتمع ومقاومة علمانية الدولة من خلال الانخراط في العمل السياسي ولكن التغيير والمقاومة يتم من خلال بث الوعي بين الناس بهويتهم الإسلامية وحثهم على التمسك بتعاليم دينهم. وقد تم اعتقاله وسجنه أكثر من مرة لنشاطه الدعوي من خلال انتشار كتاباته داخل المجتمع التركي وتأثيرها المضاد لعلمانية الدولة. وقد رأى النوري أن النظام الديمقراطي متعدد الأحزاب والقائم على حكم القانون هو أفضل ضمان لانتشار الهوية الإسلامية في تركيا في مقابل علمانية الدولة، إلا أنه لم يكن متحمساً لقيام أحزاب سياسية إسلامية وذلك للإشكالية في العلاقة بين الإسلام والسياسة (Yavuz, 2003, 151-157).

نادى النوري بضرورة قراءة القرآن قراءة متأنية ومتدبرة لمواجهة مشاكل العصر الحديث وهو ما فعله في "رسائل النور". وكان يرى أن الإسلام التقليدي القائم على المحاكاة والتقليد لا ينفع في هذا العصر الحديث، ولكن الإسلام الحقيقي هو القائم على البحث والاستدلال، فلا بد أن يسأل الإنسان من أين جئت؟ ولماذا؟ وبهذا النوع من الإسلام القائم على البحث والدليل والاقتناع يستطيع المجتمع المسلم مقاومة

العصرانية والمادية الحديثة الملحدة. إن الإنسان يعيش حياته في صراع بين أمرين هما الشهوة والعقل، كما أن شهوات الإنسان لا حدود لها بينما المصادر المتوفرة للإنسان محدودة، ولكي يستطيع الإنسان أن يعيش بسلام في خضم هذه الصراعات فلا بد له من تقوية علاقته بسلطة أعلى منه هي سلطة الله عز وجل. ومع زيادة وتيرة التحديث والعلمنة في تركيا ازدادت الحاجة إلى رسائل النورسي لكي يستطيع الأتراك الجمع بين الحداثة والإسلام، وهو ما أدى إلى طباعتها وانتشارها في أوساط المتعلمين في كثير من المدن التركية. وقد انتشرت رسائل النور داخل المجتمع التركي وأصبح الأتراك يجتمعون في ما يشبه مدارس تحفيظ القرآن ليتدارسوا أفكار النورسي وانتشرت هذه الطريقة في كافة أنحاء تركيا، وخلقت هذه التجمعات تعليمًا موازيًا للأتراك في مقابل التعليم العلماني للدولة. وكانت هذه التجمعات النورية نورا للأتراك الحائرين الباحثين عن إجابات غير تقليدية حول الله والعلم والإيمان والحداثة؛ لقد كانت رسائل النور بأسلوبها العلمي البلاغي المميز ملجأ لكثير من الأتراك للحفاظ على إيمانهم في مواجهة سياسات الدولة العلمانية التغريبية. لم يجد الأتراك الإجابات الشافية لكثير من أسئلتهم المتعلقة بالعلم والعصرانية والحداثة والسببية والدين والعلاقة بالغرب لدى العلماء التقليديين الذين يعتمدون على الحفظ والتكرار، ولكنهم وجدوا الإجابات الشافية في رسائل النور للنورسي. وبالتالي فقد استطاعت الحركة النورية أن تحافظ على الهوية الإسلامية ولكن بالطريقة النورية، وقد خلق هذا هوية إسلامية متميزة لأتباع الحركة النورية تختلف عن بقية الحركات الإسلامية الأخرى (Yavuz, 2003, 157-170).

وقد استغلت الحركة النورية الانفتاح السياسي والاقتصادي والإعلامي في تركيا لتوسيع دائرة أتباعها فأنشأت دوراً للنشر، ومحطات إذاعية وتلفزيونية، ومشاريع تجارية خاصة. إلا أن هذا الانفتاح السياسي والاقتصادي والإعلامي جعل الحركة تنقسم إلى عدة مجموعات، واختلفت هذه المجموعات حول الأحق بقيادة الحركة، والطريقة الأنسب لنشر تعاليم النورسي، والفهم الأصح لما جاء في رسائله. ويوجد اليوم ثلاث مجموعات كبرى هي مجموعة فتح الله غولن، ومجموعة بني أسياجي (Yeni Asyaci)، ومجموعة بني نيسليجلر (Yeni Nesilciler)، ومجموعات أخرى صغيرة. وقد اختلفت هذه المجموعات في فهمها وتأويلها وتطبيقها لتعاليم النورسي بما فيها التعاطي مع الأحداث السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتعليمية المتغيرة في تركيا. فعندما حدث الانقلاب العسكري في عام 1980م دعمه قياديان في الحركة النورية هما فتح الله غولن ومحمد كيركينجي في حين عارضته مجموعات نورية أخرى مثل بني أسياجي. كما أن النورية انقسمت عرقياً ففي شرق الأناضول اتخذ النورسيون الأكراد منذ بداية الثمانينيات من القرن الماضي خطأً منفصلاً عن النورية التركية، وأصبح لهم قيادات خاصة مثل صديق دورسون (Siddik Dursun)، وعزالدين يلدرم (Izzettin Yildirim)، وأصبح لهم مدارس ودور نشر ومجلات خاصة (Yavuz, 2003, 170-178).

■ الإسلاميون الأتراك والعمل السياسي بين الفرصة والقمع

إن العقل المدبر لحركة الرأي الوطني (مللي جورش) هو الشيخ محمد زاهد كوتكو، فقد كان مصراً على أن يكون للإسلاميين حزباً مستقلاً عن بقية الأحزاب الوطنية الأخرى بحيث يكون لهم استقلاليتهم النامة ولا يتم استغلالهم من قبل أحزاب الوسط في تركيا. ويشير مدير إدارة

الشؤون الدينية لطفي دوغان إلى أن زاهد أفندي استدعاه وهو وأربعة معه ذات ليلة وقال لهم إن هذه الإمة التركية الجريحة تحتاج إلى حزب إسلامي يمثل الهوية الإسلامية التركية ويداوي جروح هذا الشعب الذي يطالب بعودة هويته الإسلامية العثمانية. لقد أدرك الشيخ زاهد أفندي العلاقة بين التغيرات الاجتماعية والاقتصادية الكبرى في تركيا والتغيرات الأخلاقية على مستوى الأفراد، ولذلك سعى إلى تكوين حركة مللي جورش أو حركة الرأي الوطني والتي ركزت على عنصرين هامين في استقطاب المجتمع التركي وهما الهوية الإسلامية والعدالة (اسماعيل الشطي، 2013، 173-172؛ Yavuz, 2003, 207-208).

ركّزت النخبة الكمالية العلمانية منذ قيام الجمهورية على نشر وتعزيز الهوية العلمانية الوطنية الجديدة في تركيا وقد نجحت إلى حد بعيد في المناطق المركزية في تركيا، إلا أن المناطق البعيدة عن المركز ظلت متمسكة بمجيتها الدينية ومقاومة للهوية العلمانية. وقد حاولت النخبة العلمانية الجديدة من خلال الحزب الديمقراطي ثم حزب العدالة أن تخفف من القيود المفروضة على الممارسات والرموز الدينية لتخفيف الاحتقان الشعبي ولكسب أصوات الناخبين. ولكن هذه الإجراءات لم تكن ملية لاحتياجات وتطلعات الشعب التركي ولذلك غادر نجم الدين أربكان ومجموعة معه حزب العدالة وكونوا حزب السلامة الوطني في 26 يناير من عام 1970م، وقد أكدوا في ميثاق الحزب على الهوية الإسلامية العثمانية للدولة التركية، وأن التغريب للمجتمع التركي ومحاربة الإرث العثماني المسلم يمثل سبباً رئيسياً في مشاكل الدولة. وأكد الحزب على ضرورة تكوين هوية تركية جديدة تحترم الإرث العثماني المسلم وتسعى إلى التحديث الصناعي والتقني للمجتمع والدولة التركية. ولكن هذا الحزب الإسلامي لم يعمر طويلاً فقد تم حله والغائه بعد الانقلاب العسكري بناء على قرار المحكمة الدستورية في 20 مايو من عام 1971م. ثم ما لبث العسكر أن أوعزوا إلى بعض انصار أربكان بضرورة تكوين حزب إسلامي لمقاومة سيطرة سليمان ديميريل على المشهد السياسي في تركيا. وبالفعل فقد نجح بعض أصدقاء أربكان في تكوين حزب السلامة الوطني في 11 أكتوبر من عام 1972م، وقد نجح الحزب بعد ذلك في الانتخابات وتحالف مع حزب الشعب الجمهوري في عام 1974م وأصبح أربكان نائباً لرئيس الوزراء، وحصل حزبه على مجموعة من الوزارات الهامة مثل وزارة الداخلية، ووزارة العدل، ووزارة الصناعة والتكنولوجيا، ووزارة الشؤون الدينية، وغيرها. وقد استطاع حزب السلامة الوطني من خلال تحالفاته مع بولنت أجاويد أو سليمان ديميريل أن يستثمر هذه الفرصة السياسية في التركيز على أربعة محاور أساسية هي: الثقافة، والتصنيع، والعدالة الاجتماعية، والتعليم. ونجح في فتح العديد من المدارس الدينية وفي إدخال بعض القيم الإسلامية العثمانية في المناهج الدراسية، كما نجح في الدفاع عن مصالح التجار الصغار، والمؤسسات الصغيرة في مواجهة الشركات الكبرى المدعومة من الدولة وذلك من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية في المجتمع. واستطاع نجم الدين أربكان في عام 1977م من تشكيل حكومة ائتلافية إسلامية أثارت حفيظة العسكر الأتاتوركين مما جعل المدعي العام يطالب بعزل أربكان من حزبه بدعوى أنه يستغل الدين في السياسة. كما كانت الأحداث الدولية في تلك الفترة وخاصة غزو الاتحاد السوفييتي لأفغانستان وقيام الثورة الشيعية في إيران محفزة للعسكر ومثيرة لخوفهم على العلمانية الأتاتورية من الإسلاميين. فقام الجيش بانقلاب عسكري بقيادة الجنرال كنعان إيفرين في 12-9-1980م وأنشأ مجلس الأمن القومي التركي لإدارة البلاد بما

لا يتعارض مع معاهدة لوزان. وتم اعتقال نجم الدين أربكان وكثير من قيادات حزبه ومناصريه وتقديمهم لمحاكمة عسكرية قضت بسجن بعضهم وإعدام ما يقارب من 517 شخصا (اسماعيل الشطي، 2013، 163-165؛ 208-213، 2003، Yavuz).

وبعد الانقلاب عام 1980م سعت الدولة التركية إلى استقطاب التيار الإسلامي السياسي ومحاولة تطويعه بما يتلاءم مع الديمقراطية التركية كما استخدمت في نفس الوقت سياسة الاحتواء للأطراف الإسلامية المعارضة لرؤية الدولة فيما بعد الانقلاب. وبعد انتخابات عام 1983م رأت الحكومة أنه لا بد من إشراك التيار الإسلامي السياسي في العملية السياسية والاقتصادية وذلك من أجل مقاومة المد اليساري التركي، ولكن هذا الإشراك لهذه التيارات مشروط بأن تتبنى هذه التيارات الإسلامية اسلاماً محلياً تركيا، ويكون ناعماً أو معتدلاً غير راديكالي. لقد تركز الصراع بين النخبة العلمانية الحاكمة في تركيا وبين الإسلاميين منذ الانقلاب العسكري في عام 1980م حول عنصرين هامين في الحياة السياسية التركية وهما: (1) الهوية التركية، (2) السيطرة على الرأي العام. وقد نجح التيار الإسلامي بقيادة حزب الرفاه في تطوير البنية الاقتصادية والمشاريع التجارية ذات الهوية الإسلامية، وتعزيز وجود الطرح الإسلامي على مستوى النخبة والمفكرين والاعلام والمطبوعات، كما نجح الحزب كمنظمة سياسية واجتماعية مرنة للغاية في التعامل مع الواقع السياسي التركي ومن ذلك نجاحه في استقطاب الناخب التركي إلى أيديولوجيته الداعية لإقامة العدل في تركيا. واستطاع حزب الرفاه أن يوصل رسالته للجمهور التركي عن الفساد الحكومي، وعن التردّي الاقتصادي والثقافي التي تعيشه تركيا قبل انتخابات عام 1995م. وكان للطريقة النقشبندية والحركة النورية دوراً هاماً في التأثير على الناخب التركي وذلك من خلال تغلغلها في المجتمع التركي وبثهما وعياً جديداً ينادي بأهمية التغيير والرجوع إلى الهوية الإسلامية. وقد تحقق هذا التأثير من خلال الجامع، والمدرسة، والجامعة، والإعلام، والاقتصاد والتي أصبحت مجالات ينشط فيها الإسلاميون بشكل فاعل ومؤثر. وقد رأت النخبة الكمالية في تركيا بعد انتخابات عام 1995م أن التيار الإسلامي السياسي أصبح يشكل تهديداً لمصالحها وللدولة العلمانية في تركيا ولذلك تحالف الجيش والإعلام والشركات الكبرى ضد هذا الصعود الإسلامي الجديد، ونجحوا في التأثير على حزب الوطن الأم بقيادة مسعود يلمز وحزب الطريق المستقيم بقيادة تانسو تشيلر ودفعهم لتكوين تحالف حكومي يقضي حزب الرفاه عن دوائر التأثير السياسي. وبعد نجاح الحزبين في تكوين الحكومة نشبت الخلافات بين مسعود يلمز وتانسو تشيلر، وحاول مسعود يلمز أن يسرب وثائقاً يتهم فيها تشيلر بالفساد المالي مما أدى إلى انهيار هذا التحالف. ونجح حزب الرفاه في عام 1996م من اقتناص الفرصة وكوّن تحالفاً جديداً مع حزب تانسو تشيلر، وبذلك أصبح نجم الدين أربكان في 28 يونيو من عام 1996م أول رئيس وزراء للجمهورية التركية يحمل فلسفة وخلفية إسلامية تتناقض مع الكمالية العلمانية. وقد رأى الجيش والدوائر العلمانية في تركيا أن هذا التقدم للتيار الإسلامي السياسي في تركيا أصبح يشكل خطراً جسيماً على الجمهورية داخلياً وخارجياً. وأصبح الجيش التركي وحلفاؤه يترصدون بحزب الرفاه وقيادته من أجل الإطاحة بهم، وسنحت لهم الفرصة عندما احتشد مجموعة من أنصار التيار الإسلامي في إحدى المدن التركية ليستمعوا لحديث السفير الإيراني حول الإسلام والعدو الإسرائيلي مما جعل قوات الجيش تتدخل وتفض هذا الاحتشاد وتعتقل عمدة المدينة المحسوب على حزب الرفاه وتأمّر بطرد السفير الإيراني. ثم ضغط جنرالات الجيش على نجم الدين

أربكان لتقدم تنازلات عديدة جعلته يترك الحكم في انقلاب ابيض في 28 فبراير من عام 1997م. وبهذا استطاع الجيش أن يعيد حالة التوازن القديمة والراسخة في الجمهورية التركية المتمثلة في تفوق ميزان القوة لصالح الجيش الحارس لمبادئ الجمهورية الكمالية (اسماعيل الشطي، 2013، 166-168؛ عمرو الشوبكي، 2011، 61-68؛ 239-244، 213-217، 2003، Yavuz).

■ الدول الكبرى وصراع الهوية التركية

إن الدول الغربية بعد الانتصار في الحرب العالمية الثانية أقامت نظاما دوليا يكفل لهذه الدول المنتصرة أن تتعايش بسلام - فيما عدا الحرب الباردة بين الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الأمريكية - ، ويضمن عدم عودة الخاسرين المتمثلة في النازية والخلافة، ولذلك فقد تصدت الدول الغربية لكل محاولات الإسلاميين السنة الوصول للحكم في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. ومنذ انتهاء الحرب الباردة، يصرح صناع السياسة الخارجية الأمريكية للرأي العام الأمريكي والعالمي أن أمريكا ليست في صراع مع الإسلام أو الحركات الإسلامية، ويؤكدون على أن الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية لا تشكل تهديدا للحضارة الغربية بل هناك إمكانيات كبيرة للحوار والتعايش واستفادة كل حضارة من الأخرى. ولكن عند دراسة السياسة الخارجية الأمريكية على أرض الواقع تجاه الحركات الإسلامية نجد أنها تخالف ما يتم طرحه إعلاميا وذلك يعود إلى أن صناع السياسة الخارجية الأمريكية مترددون وغير متفقين على السياسة الخارجية التي ينبغي اتباعها تجاه هذه الحركات، وهذا التردد والغموض يعود لعدة أسباب:

- 1) لا تريد أمريكا أن تظهر وكأنها دولة معادية للإسلام وللحركات الإسلامية مما سيؤدي إلى صب الزيت على النار.
 - 2) لا تريد أمريكا أن تعلن دعمها لأية حركة إسلامية لأن ذلك قد يؤدي إلى أن تخسر حلفائها في المنطقة وبالتالي التأثير على المصالح الأمريكية.
 - 3) لا تثق أمريكا بالحركات الإسلامية وترى أن الإسلام السياسي يميل إلى الشيوعية ولا يتماشى مع الديمقراطية.
- هذه الاعتبارات أدت إلى صياغة السياسة الخارجية تجاه الحركات الإسلامية بشكل حذر وغامض ومفتوح على كل التأويلات (اسماعيل الشطي، 2013، 9-11؛ 1-4، 1999، Gerges).

ومع نهاية الحرب الباردة تزايدت أهمية تركيا للسياسة الخارجية الأمريكية كما يؤكد على ذلك مساعد وزير الخارجية الأمريكي ريتشارد هولبروك حيث يقول: "إن تركيا بعد الحرب الباردة تساوي ألمانيا أثناء الحرب الباردة - إنها دولة محورية تتقاطع فيها مصالح استراتيجية متعددة" (Gerges, 1999, 195)، ومن أهم هذه المصالح الاستراتيجية لصانع القرار الأمريكي هو الدور الذي تمثله تركيا كدولة حديثة علمانية مسلمة تقف مثالا وحصنا منيعا أمام صعود التيارات الإسلامية المتطرفة والثورية في منطقة الشرق الأوسط وفي وسط آسيا والقوقاز. ولذلك يشير التقرير الاستراتيجي للأمن القومي الأمريكي عام 1997 لأهمية تركيا كدولة محورية ديمقراطية ذات توجهات غربية في وسط منطقة غير مستقرة ومهمة، وأن دعم الدولة التركية أمر في غاية الأهمية للمصلحة الأمريكية. كما أن تركيا تمثل مركزا اقتصاديا واعدة في منطقة الشرق

الأوسط وفي وسط آسيا وتعتبر أحد أهم الأسواق للاستثمارات والبضائع الأمريكية كما أنها تمثل بوابة اقتصادية مهمة للعديد من دول المنطقة. وعندما حقق حزب الرفاه الاسلامي انتصاره الانتخابي عام 1995 بقيادة أربكان ساور القيادة الأمريكية شيء من القلق والخوف حول مستقبل العلاقات مع تركيا، ولذلك تبنت القيادة الأمريكية سياسة خارجية حذرة للغاية تجاه تزايد نفوذ الإسلاميين في تركيا وقامت هذه السياسة على أن تنتظر أمريكا وتراقب من بعيد المشهد التركي وتكون تحركاتها بناء على تطور الأحداث في تركيا بطريقة براغماتية تحافظ على المصالح الأمريكية الاستراتيجية ومن دون استعجال. وبعد ذلك أوعزت إدارة الرئيس كلينتون لنائب وزير الخارجية بيلر تارنوف بقاء أربكان والتباحث معه حول مستقبل العلاقات وقد أخبر تارنوف أربكان بأن الإدارة الأمريكية على استعداد للعمل والتعاون معه إذا كان مستعداً لمراعاة المصالح الأمريكية في المنطقة وخاصة ما يتعلق بالعراق والحظر الجوي على صدام، والعقوبات ضد إيران وليبيا، والمسألة الكردية، وكذلك مشكلة قبرص وعلاقتها باليونان. ومع أن أربكان كان براغماتياً في تعامله مع كثير من الملفات الحساسة إلا أن الولايات المتحدة الأمريكية لم يعجبها زيارته لإيران مع تحذيره وكذلك زيارته لليبيا، كما أن مجموعة من المقربين من عملية صنع القرار داخل الإدارة الأمريكية لم يكونوا مطمئنين وراغبين في التعامل مع التيار الإسلامي التركي؛ وكانوا يثقون بأن الجيش التركي يمثل صمام أمان للدولة التركية ضد الانحدار نحو الراديكالية الإسلامية الإيرانية وأنه بالإمكان التعاون مع الجيش التركي في حال أن أربكان بدأ يشكل تهديداً على المصالح الأمريكية. وفعلاً هذا ما حدث حيث أوعز الجيش التركي وبالتنسيق مع الولايات المتحدة الأمريكية للمدعي العام بضرورة التحرك ضد أربكان وحزبه، فقام المدعي العام في ربيع 1996 برفع لائحة من التهم تتضمن سعي أربكان وحزبه لتقويض العلمانية التركية، والدفع بالبلاد إلى الحرب الأهلية. وحذرت أمريكا والاتحاد الأوروبي قيادات الجيش التركي من الانقلاب العسكري وخطورته على مستقبل واستقرار تركيا، وأن الخيار الأفضل هو الضغط على أربكان وحزبه من خلال القنوات الرسمية ومن خلال زعيمة حزب الطريق القويم تانسو تشيللر المتحالفة مع أربكان. وقد نجح هذا الضغط في جون من عام 1997 في جعل أربكان يتنحى عن السلطة في انقلاب أبيض تمت إدارته بشكل ذكي وحذر (جانكيز تشاندر، 2011، 225-233، Gerges, 1999، 194-197، 201-223).

وبعد انقلاب الجيش على أربكان أدرك الإسلاميون في تركيا أن أحد أفضل الخيارات للتخلص من قبضة الجيش والعلمانية الكمالية المتشددة هو الدفع بالدولة التركية للانضمام للاتحاد الأوروبي حيث أن قمة كوبنهاجن في عام 1993م حددت ضوابط معينة للانضمام للاتحاد الأوروبي من أهمها: الديمقراطية، حقوق الإنسان، حكم القانون، حماية الأقليات. وقد رأت القيادات الإسلامية في تركيا أن هذه المطالبات تتوافق مع مشروعها الذي يسعى لتطوير تركيا وتقويتها والحفاظ على حقوق كافة المواطنين بعيداً عن تسلط الجيش والمتعصبين العلمانيين داخل السلطة. ولطالما تدخل الجيش في الحياة السياسية التركية بشكل مباشر من خلال أربعة انقلابات في أعوام 1960، 1971، 1980، 1997 كحامي ووصي على الدولة التركية العلمانية، وقد خلق ذلك خوفاً لدى القادة السياسيين من جنرالات الجيش، إلا أن هذا التخوف بدأ ينحسر بعد ترشيح تركيا لعضوية الاتحاد الأوروبي في قمة هلسنكي نهاية عام 1998. ومنذ ذلك الوقت بدأت حملة الإصلاحات الديمقراطية بما فيها

التعديلات الدستورية والقانونية التي تقلص من دور الجيش في الحياة السياسية، وكان من نتائجها أن أصبح الأغلبية في مجلس الأمن القومي التركي من المدنيين وليس العسكريين وأصبح أمين المجلس شخصية مدنية مرتبطة برئيس الوزراء وليس مرتبطاً برئاسة الأركان، كما وضعت كافة تصرفات الجيش تحت رقابة ومحاسبة البرلمان والمؤسسات الدستورية (حسني محلي، 2006، 54-57؛ Yavuz, 2003, 254-256).

يقول أوليفيه روا (1996، 25) - في سياق تأثير الدول الكبرى في المنطقة - "باختصار إن هاجس الغرب من دزرائيلي إلى جورج بوش مروراً بكليمنصو وكينسنجر، لم يكن ذات يوم قد لعب ورقة التحديث السياسي في الشرق الأوسط". وفي سياق تأثير الدول الكبرى وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية يشير رضوان السيد (2011، 89) إلى أن الأمريكيين وخاصة في الثمانينيات والتسعينيات طالبوا الدول العربية والإسلامية بالتحول إلى الديمقراطية، لكن الأمريكيين "يعودون من جديد بالتدرج لدعم الأنظمة القائمة، باعتبار أن الإسلاميين، معتدلين ومتطرفين، سيكونون هم البديل في حالة حصول تغيير سياسي، وهذا أمر ما عاد الأمريكيون يقبلونه بعد 9/11. هناك إذن مأزقٌ فكري وثقافي يتمثل في تعملق فكر الهوية، وتراجع الأطروحات الإصلاحية والمنفتحة".

■ الإسلاميون الأتراك وتحولات الهوية

تأثرت تركيا ولا زالت بأفكار الإسلاميين في الدول العربية والإسلامية وخاصة مصر وإيران وباكستان، وتعددت آراء الإسلاميين حول الطريقة والمنهج المناسب للتعامل مع الدولة الكمالية وعلمايتها الصارمة، ومع تنوع واختلاف هذه التوجهات إلا أنه يسود مؤخراً توجه بأهمية التوفيق بين الإسلام والعلمانية، وبين الإسلام والديمقراطية والحداثة. ومنذ سقوط الدولة العثمانية وتأسيس الجمهورية التركية كان الهم الأول للمثقف المسلم في تركيا هو الدفاع عن العقيدة والإيمان والفكرة الإسلامية في مواجهة الهجوم الشرس للمادية واللا دينية (كمال حبيب، 2011، 126-127)، "التي مثلت الرافعة الفكرية للنظام السياسي العلماني، والذي أنتج أصولية علمانية متطرفة، ضاق بها الإسلاميون ذرعاً، حتى شعروا بالاغتراب داخل أوطانهم وبلدانهم وثقافتهم، وسوف نلاحظ أنه بينما كان دور المثقف الإسلامي هو المقاومة، كان دور المثقف العلماني هو الالتحاق. وبينما كان حظ المثقف الإسلامي التهميش والحصار والهجرة من الوطن، كان حظ المثقف العلماني التواجد في المركز، متقاسماً مع النظام المغام والأضواء والحضور" (كمال حبيب، 2011، 127).

لقد لعبت القيادات الإسلامية والمثقفون الإسلاميون دوراً هاماً ومؤثراً في تجاوز حالة الاغتراب والانتقال إلى حالة الاقتراب والتفاعل مع الدولة والمجتمع من خلال المؤسسات التعليمية والثقافية والإعلامية ثم السياسية. لم يكن هذا ليحدث لولا أن النخب الإسلامية التركية المعاصرة أصبحت نخبة متعلمة وحاصلة على شهادات عليا في كافة التخصصات مما جعلها نخبة حداثيّة مجتهدة في كافة قضايا الأمة ولكن بمرجعية إسلامية. ومن الأمثلة على ذلك، البروفيسور أحمد داوود أوغلو - رئيس الوزراء الحالي - الحاصل على الدكتوراه في العلاقات الدولية، ومؤلف كتابين هامين هما "الاستراتيجية العميقة"، و "الأزمة العالمية بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر" وقد تُرجم الأخير إلى عشر لغات، كذلك عبدالله غول، ياسين اقطاي، رجب شانتيورك، وغيرهم كثير. ثم إن هذه النخبة الإسلامية المتعلمة اتخذت موقفاً إصلاحياً تجاه الدولة

الكمالية العلمانية ولم تتخذ موقفاً ثورياً تصادمية مخالفين بذلك مجموعة من الإسلاميين بما فيهم أربكان ، وقد يكون أحد اسباب ذلك هو أهمية الدولة وبقائها في التاريخ والثقافة التركية. لذا نجد ،على سبيل المثال، احمد داوود أوغلو يؤسس لفكرة الديمقراطية المحافظة التي يمكن من خلالها تحقيق المقاصد الإسلامية الكبرى والمحافظة على مكتسبات الدولة وسلمها الاجتماعي، ويرى أن الإسلام والديمقراطية يلتقيان في تحقيق مقاصد كبرى مشتركة مثل حماية الحياة وحماية الفكر وحماية الدين وتحقيق العدل (عمرو الشوبكي، 2011، 74-75؛ كمال حبيب، 2011، 126-151).

بعد الانقلاب العسكري الأبيض على حزب الرفاه وإبعاد نجم الدين أربكان من الحكم بدأ مجموعة من قيادات الإسلاميين بمراجعة المنطلقات الفكرية والاستراتيجية لحزبهم وتوصلوا إلى نتيجة هامة مفادها أن بناء الديمقراطية الحقيقية سوف يحقق للإنسان التركي المسلم أن يعيش الحياة الإسلامية التي يرغبها في حين أن الوصول إلى السلطة لن يحقق ذلك. ولذلك نجد عبدالله غول يؤكد على أن المجتمع المسلم قادر على أن يغير في توجهاته وأفكاره مع المحافظة على قيمه وعاداته وهويته، وأن من أهم التغيرات التي يدرك أهميتها المجتمع المسلم هو قيام حكومة ديمقراطية تحترم حقوق الجميع، وتحكم بالقانون بشفافية ونزاهة، وتدعم حرية السوق ومؤسسات المجتمع المدني، وتستخدم موارد الدولة بشكل عقلاني وعادل. ويرى داود أوغلو أنه لا توجد مشكلة في العلاقة بين الإسلام والديمقراطية حيث أن مجال آليات الحكم السياسي وتفصيلها خاضعة لاجتهاد الإنسان المسلم بما يحقق مبادئ الإسلام وقيمه الأساسية، وهذه القيم هي مبادئ المقاصد أي حماية الحياة، وحماية الفكر، وحماية الدين، وحماية المال، وتحقيق العدل، فكل ما حقق هذه المبادئ فهو يتسق مع تعاليم الإسلام السامية، لذلك فإن "مسؤولية المفكرين الإسلاميين هي تفسير وترجمة النظم السياسية وآليات وقتنا الحاضر، ومحاولة تحقيق انسجام وتجانس جديد بين قيم المجتمع والآليات التي يمكن العثور عليها في الهياكل القائمة". كما ينبغي الإشارة إلى أن تحول النخبة الإسلامية في تركيا إلى الخيار الديمقراطي لم يكن ليحصل لولا وجود الفرصة المناسبة المتمثلة في وجود نظام سياسي ديمقراطي انتخابي يعاني من سيطرة العسكر، وكذلك دعم الاتحاد الأوروبي لتحقيق الخيار الديمقراطي الناجح في تركيا بعيدا عن تدخلات المؤسسة العسكرية (ابراهيم العلاف، 2006، ب، 19؛ عبدالوهاب المسيري، 2005، 1؛ محمد العوا، 2011، 94-101؛ Cinar and Duran, 2008, 30-31؛ Eligur, 2010, 261-268).

لقد ظهر جيل جديد من الإسلاميين الأتراك خاصة بعد الانقلاب الأبيض في عام 1997م وبدأ بطرح فكر وممارسة تختلف إلى حد كبير عن الجيلين السابقين - جيل العلماء والمناضلين كالنورسي وتوتهان، وجيل المفكرين المناهضين للغرب كعلي بولاج وعصمت أوزيل - وهذا الجيل الجديد هو من أسس لما بعد الإسلامية في تركيا. إن فهم خطاب وفكر هذا الجيل الجديد من الإسلاميين كمصطفى سنتوب وأحمد كورو مهم للغاية في فهم تحول الهوية الإسلامية التركية وتفاعل هذه الهوية مع المجتمع والدولة. ففي حين يرى الجيل الإسلامي الأول والثاني أن التحرر والتقدم يأتي من خلال العودة إلى الدين، ترى النخبة الحاكمة أن التحرر والتقدم يأتي من خلال البعد عن الدين، ولكن الجيل الإسلامي الجديد يرى أن التحرر والتقدم يأتي من خلال الحرية والديمقراطية وحكم القانون. إن أحد الأسباب الرئيسية في صعود ونفوذ الحركات الإسلامية في تركيا

أنها أعادت ربط الأتراك بتاريخهم وهويتهم الحقيقية بحيث أصبح لدى الإنسان التركي تناغم في هويته بين الماضي والحاضر الذي يعيشه وخاصة بعد سقوط الشيوعية المدوي وإخفاقات الرأسمالية المتكررة. ثم إن حزب العدالة والتنمية وبناء على التجربة السياسية المبررة للحركات الإسلامية السياسية في صراعها مع الدولة التركية قام بتعديلات في جانب المتغير والاجتهادي من الدين وحافظ على الثوابت الدينية فأصبحت الهوية الجديدة للحزب أكثر توافقاً مع الداخل والخارج، "إذ جعل... من الشورى ديمقراطية، ومن العلمانية حرية ومساواة، ومن المواطنة انتماءً وعطاءً، ومن الإجماع دستوراً، ونجح في جعل التاريخ فخرًا لا عاراً، ومن التدين عزة لا ذلة، ومن الاقتصاد قوة لا تسولاً، ومن السياسة عظمة لا تبعية." فكان الحزب يرى أنه لا بد من التمسك بثوابت الدين وأصوله لكن لا ينبغي الجمود فيما يتعلق بالتراث التقليدي الديني وخاصة ما يتعلق منه بالحياة الاجتماعية والسياسية، فمثلاً ليس من الحكمة التمسك بالشكل التقليدي التاريخي للسلطة في الإسلام المتمثلة في الخليفة حيث أن هذا الشكل التقليدي للحكم كان سبباً في مراحل متعددة في ضعف الأمة لعدم فاعليته السياسية حيث ينحصر صنع القرار للدولة في شخص الخليفة الذي قد يكون شخصاً غير مؤهل وكفؤ لإدارة الدولة (ادريس بوانو، 2006، 31-34؛ محمد جول، 2013، 7-29؛ Nisanci, 2013, 127-134).

تشير جيني وايت (Jenny White) إلى أن تركيا بعد ما يقارب القرن من محاولة صناعة الدولة التركية العلمانية الحديثة بقيادة أتاتورك والعسكر تمر بتحول هام يرسم ملامح مرحلة جديدة للدولة التركية في القرن الحادي والعشرين. هذا التحول الهام يتمثل في تحول هوية الحركة الإسلامية القادمة من الطبقة الوسطى المتعلمة الأناضولية والتي ترى أن تركيا لديها إسلام خاص بها، تغلفه الثقافة التركية المتميزة التي تربط بين الدولة العثمانية والدولة العلمانية بشكل يصنع المسلم التركي الوطني. ومع أهمية هذا التحول في الهوية التركية وخاصة في هوية الحركة الإسلامية وقياداتها وانعكاس ذلك على صراعها مع الطبقة العلمانية النافذة، تبقى المسألة الكردية ومطالبها أحد الاختبارات الهامة لهذه التحولات التي تمر بها تركيا المعاصرة (The Economist, 2012).

في حين ترى المدرسة الاستشراقية وأنصارها من المحللين الغربيين أن هناك تناقض بين الإسلام والديمقراطية الغربية وأن إمكانيات تحقيق الديمقراطية في المجتمعات العربية والإسلامية ضعيفة للغاية، يرى مفكرون غربيون آخرون أن النظرة الاستشراقية غير صائبة في تحليلها حيث أنها تعامل ظاهرة الإسلام السياسي على أنها ظاهرة جامدة استاتيكية غير متأثرة بالمحيط الذي تعيش فيه. كما أن أغلب التحليلات للحركات الإسلامية "تفتقد في تحليلها البحث عن منطق التحولات وأسبابها الكامنة وسياقاتها ومساراتها". إلا أن توجهاً بحثياً جديداً في الدوائر الغربية بدأ يطرح مفهوم ما بعد الإسلاموية وهذا التوجه الجديد يحاول إعادة تقييم هذه الحركات من خلال نظرة ديناميكية تؤكد على أهمية رصد تفاعلات هذه الحركات مع محيطها الداخلي والخارجي وملاحظة التغيرات التي طرأت على فكر وسلوك هذه الحركات في ظل المتغيرات الداخلية والخارجية. لقد استخدم المحللون الغربيون مصطلح ما بعد الإسلاموية للإشارة إلى مرحلة جديدة اتجه فيها الإسلاميون إلى الانتخابات بدلاً عن العنف والرصاص، وما بعد الإسلاموية "ليست معادية للإسلامية أو غير إسلامية أو علمانية، إنما تمثل جهداً لدمج التدين بثقافة الحقوق، والإيمان

بالحرية، والإسلام بالحرية الفردية. إنها محاولة لقلب مبادئ الإسلاموية رأساً على عقب بالتأكيد على الحقوق بدلاً من الواجبات، والتعددية بدلاً من الأحادية، والتاريخانية بدلاً من النصوص الجامدة، والمستقبل بدلاً من الماضي..." ويسود اعتقاد لدى المحللين الغربيين المتابعين للحركات الإسلامية أن حزب العدالة والتنمية التركي يمثل نموذجاً ما بعد إسلاموي، تحاول الحركات الإسلامية المختلفة استنساخ تجربته لتحقيق الديمقراطية في بلدانها (محمد العربي، 2014، 1-5).

■ تركيا والإسلاميون إلى أين؟

يرى أيوب (Ayoob, 2005, 956-961) أن هناك متغيرين مستقلين يؤثران بشكل كبير على ظاهرة حركات الإسلام السياسي ومستقبلها هما: (1) طبيعة النظام السياسي ومدى انفتاحه أو انغلاقه تجاه هذه الحركات، (2) طبيعة النظام الدولي ودور القوى العظمى وخاصة الدور الذي تلعبه الولايات المتحدة الأمريكية تجاه تيارات الإسلام السياسي. ويرى الباحث في هذه الدراسة أن ما طرحه أيوب حول المتغيرات المؤثرة في مستقبل حركات الإسلام السياسي يتسم بالعموم والغموض، وقد حاولت هذه الدراسة من خلال الإطار النظري والفرضيات أن تكون أكثر تحديداً ودقة في مقارنة الظاهرة.

لقد أدت الأزمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تمر بها تركيا إلى دفع الناخب التركي للتصويت لحزب العدالة والتنمية ومعاقبة الأحزاب التقليدية التي كانت سبباً في الأزمات التركية، كما أن حزب العدالة والتنمية نجح في استقطاب شرائح كبيرة من المجتمع التركي بابتعاده عن الشعارات الدوغماتية وتبنيه شعارات براغماتية مثل تعريفه لحزبه على أنه حزب ديمقراطي محافظ. ومع هذا فإنه دخل في صراعات متكررة مع النخبة العلمانية المتشددة في الجيش وفي مؤسسات الدولة كصراعه مع رئيس الجمهورية أحمد نجديت سارز المعروف بأفكاره الكمالية، وبقرب انتهاء فترة رئاسة سارز اشتدت المواجهة بين حزب العدالة والتنمية والأحزاب العلمانية واليسارية على هوية رئيس الجمهورية الجديد والذي حُسم لصالح عبدالله غول بعد الانتصار الساحق لحزب العدالة والتنمية في انتخابات عام 2007. وبعد هذا الانتصار الكبير بنسبة 46.4% لحزب العدالة والتنمية بدأ الحزب محاولة تعديل الدستور الانقلابي لعام 1982، ورفع الحظر عن ارتداء الحجاب في الجامعات التركية مما أدى بالعلمانيين إلى رفع قضية أمام المحكمة الدستورية مطالبين بحل الحزب لأنه يقوم بنشاطات مناهضة للعلمنة التركية. وقد تراجع حزب العدالة والتنمية عن مراجعة رفع الحظر عن ارتداء الحجاب في الجامعات مما جعل المحكمة الدستورية تتراجع عن قرارها بحل الحزب في يوليو 2008 واكتفت بفرض عقوبات مالية ضده. ثم دخل حزب العدالة والتنمية في صراع مع الشبكات الخفية أو ما يعرف في تركيا بالدولة العميقة التي تحاول الانقلاب عليه بدعم من المؤسسة العسكرية ورجال الأعمال الموالين لها وتمثل ذلك جلياً في قضية "إرغينكون" والتي حُكم فيها على رئيس الأركان السابق إلكر باشيوغ وعدد آخر من ضباط الجيش بالسجن مدى الحياة. كما دخل رجب طيب أوردغان في صراع مع زعيم المجموعة الإعلامية الأولى في تركيا إيدين دوغان، كل هذه الصراعات المحتدمة في تركيا تطرح تساؤلات هامة عن مستقبل حزب العدالة والتنمية وتركيا الغد (بي بي سي (العربية)، 2013؛ جان ماركو، 2011، 13-31).

ومع أن حزب التنمية والعدالة يحاول منذ تسلمه للسلطة في عام 2002 أن يطرح هوية اسلامية ديمقراطية داعياً المجتمع المحلي والدولي إلى تعزيز الديمقراطية وحكم القانون والحريات داخل تركيا إلا أنه ومع إشكاليات السياسة المحلية والدولية اليومية يبدو عاجزاً عن الاستمرار في إحداث التغيير الذي يرغبه وذلك لمجموعة من الأسباب من أهمها: القضية الكردية كقضية وطنية ملحة يمكن أن تقود إلى انقسامات داخل الحزب وداخل المؤيدين لحزب العدالة والتنمية، وقضية الانضمام الى الاتحاد الأوروبي كخيار استراتيجي للحزب ولكنه يجد معارضة متزايدة داخل الاحزاب الوطنية والشارع التركي، ومشكلة البطالة المتزايدة وعدم العدالة في توزيع الدخل. كل هذه الأزمات قادت إلى تراجع حزب العدالة والتنمية في سياساته التغييرية الإصلاحية على مستوى الفكر والممارسة وأصبح الحزب يميل إلى المحافظة على الوضع القائم (Duran, 2008, 80-81, 100-101). كما مثل الربيع العربي وخاصة الإطاحة بالرئيس المصري محمد مرسي تحدياً للسياسة الخارجية التركية حيث كانت ردة الفعل الغاضبة من أردوغان تجاه هذا الحدث ودعمه للإخوان المسلمين في مصر كفيلة بأن توتر علاقته مع الولايات المتحدة الأمريكية ومع السعودية. كما أن تهم الفساد التي طالت بعض الرموز القيادية في حكومة حزب العدالة والتنمية أدخلت الحزب في مواجهة مباشرة بمجموعة من الأطراف الداخلية والخارجية التي تريد الإطاحة بحكومته وقد صرح أردوغان بأن هناك حرب قذرة تُدار ضد حزبه من قبل جماعة فتح الله غولن، والولايات المتحدة الأمريكية وأنه لا يستبعد دوراً للسفير الأمريكي في هذه المؤامرة. ومن ذلك قضية "الكيان الموازي" اشارة الى نفوذ جماعة فتح الله غولن ومحاولتها اتهام أردوغان وابنه بلال باختلاس اموال طائلة من خلال تسريب تسجيلات صوتية لهم بعد رفض الحكومة مشروعاً لمدارس خاصة تابعة لجماعة فتح الله غولن، ثم جاءت بعد ذلك مظاهرة منتزه جيزي لتعبر عن احتقان داخل مجموعات من الشعب التركي ضد ممارسات حكومة أردوغان. كل هذه الإشكاليات التي تمر بها حكومة حزب العدالة والتنمية تطرح تساؤلات حول إمكانية استمرار أردوغان وحزبه في التأثير على الحياة السياسية التركية للأعوام القادمة (آلان ماكوفسكي، 2014، 14-19؛ الجزيرة.نت، 2013؛ جريدة الشرق الأوسط، 2015).

وفي شهر أبريل من عام 2015، عادت التسريبات الصوتية لحكومة حزب العدالة والتنمية للمسرح السياسي حيث انتشر مقطع على شبكة الانترنت يتحدث فيه وزير الداخلية السابق إفكان آلا مع محافظ ولاية آغري موسى إشن قبل يوم من الاشتباكات بين الجيش ومسلحي حزب العمال الكردستاني، بحث فيه الوزير المحافظ على اختلاق مواجهة مع أنصار الحزب كي يتم تشويه صورة وسمة "حزب الشعوب الديمقراطية" الكردي الذي تحدد شعبيته بين الأكراد اصوات الناحبين الداعمين لحزب العدالة والتنمية. ويخلق هذا التسجيل - الذي نفى صحته وزير الداخلية السابق واتهم فتح الله غولن وجماعته بفبركته - مشكلة جديدة لأردوغان وحزبه بين الناحبين الأكراد. ويبدو أن الانتخابات النيابية القادمة في شهر يونيو من هذا العام تمثل أكبر تحدي يمر به حزب العدالة والتنمية منذ دخوله الحياة السياسية عام 2000، حيث لم تعد القضايا التي يطرحها الحزب مثل الاعتراف بالعلمانية والقضية الكردية، وتدخل العسكر في الحياة السياسية، وقضية حظر الحجاب، قضايا ذات أهمية فقد تم تجاوز أغلبها في المراحل السابقة من حكم الحزب. ولذلك لم يجد أردوغان وداود أوغلو أهم من التركيز على الاستقرار وربط استقرار تركيا

وتقدمها بإعادة انتخاب الحزب، في حين بدأت المعارضة بطرح مسائل الإصلاح وخاصة ما يتعلق بالجانب الاقتصادي والوقوف بجانب الفقراء، ومحاربة الفساد الحكومي (يوسف الشريف 2015أ، 16؛ يوسف الشريف، 2015ب، 13).

وبعد ظهور نتائج الانتخابات التركية في شهر يونيو من عام 2015، يرى محمد زاهد جول (2015) أن هذه النتائج تمثل انتصارا للديمقراطية التركية حيث أنه لأول مرة يدخل البرلمان التركي حزب كردي وهذا يمثل تاريخاً جديداً في تاريخ تركيا الحديثة. وقد فاز حزب العدالة والتنمية في الانتخابات إلا أنه لم يحقق الانتصار أو النسبة التي تمكنه من تشكيل حكومة منفردة، وهذا يجعل الخيارات القادمة للحزب مفتوحة للاحتمالات، اما تشكيل حكومة ائتلافية او الذهاب لانتخابات مبكرة.

■ الخاتمة

يُنظر إلى الحركات الإسلامية على أنها حركات معادية للحدثة ومعادية للديمقراطية، وأنها حركات سياسية راديكالية غالباً ما تلجأ إلى العنف في سبيل تحقيق أهدافها، وقد تعززت هذه الرؤية بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر وخاصة لدى الرأي العام الغربي. ولكن هذه النظرة تجاه الحركات الإسلامية هي نظرة اختزالية وتعبر عن ردة فعل أكثر منها إدراك لطبيعة التنوع داخل الحركات الإسلامية، وهذا التنوع والاختلاف داخل الحركات الإسلامية مرده مجموعة من العوامل التي تجعل القول بعداء هذه الحركات للحدثة والديمقراطية قول مجانب للحقيقة. من أهم هذه العوامل التي تجعل الحركات الإسلامية حركات قابلة للتأثير والتأثر: أولاً تنوع هذه الحركات في منطلقاتها وأسايلها وأهدافها، ثانياً أن هذه الحركات تستند في أيديولوجيتها وخطابها إلى قراءة النصوص الإسلامية ولكن هذه القراءة ليست ثابتة ومتفق عليها في كافة جزئياتها وخاصة فيما يتعلق بمتغيرات الزمان والمكان، ثالثاً يلعب المحيط الذي تعيش فيه هذه الحركات دور كبير جداً في صياغة هوية هذه الحركات وخاصة الأبعاد الاجتماعية والثقافية والسياسية بكل دولة. ثم إن الفكر السياسي الإسلامي يحتوي على كم وفير ومتنوع من الأطروحات التي تدعم كلا الاتجاهين سواء الاتجاه السلطوي المنغلق أو الاتجاه الديمقراطي المنفتح على الآخر، وما يعزز هذا الاتجاه أو ذاك هو طبيعة الدولة التي تعيش فيها هذه الحركات الإسلامية، وطبيعة التفاعل بين النخب الإسلامية والنخب العلمانية، وطبيعة التدخلات الخارجية وتأثيرها في الداخل. كما لا ينبغي التركيز فقط على التفاعل بين الحركات الإسلامية والنخب العلمانية، بل لا بد أيضاً من الانتباه إلى التفاعل فيما بين الحركات الإسلامية المختلفة داخل الدولة حيث أنه من الخطأ التعامل مع الحركات الإسلامية على أنها حركات متجانسة في حين أن الواقع يكشف عن اختلافات هامة بين هذه الحركات سواء على مستوى الفكر أو الممارسة (Cinar and Duran, 2008, 17-18).

هناك نظرة بحثية اختزالية للحركات الإسلامية حيث أن هذه النظرة تحاول أن تدرس وتفسر ظاهرة الحركات الإسلامية على أنها تمثل حركة دينية واحدة ذات منطلقات عقدية وفكرية متشابهة، وقد تعززت هذه النظرة بعد نهاية الحرب الباردة ومحاولة القوى الكبرى البحث عن الآخر الذي يمثل تهديداً لها. إلا أن واقع نشوء هذه الحركات تاريخياً واجتماعياً يدحض هذه النظرة الاختزالية ويؤكد على تفاعل مجموعة من الأبعاد التاريخية والسياسية والثقافية في تكوين وتعدد واختلاف هذه الحركات. إن الحركات الإسلامية السياسية بدأت في التكون منذ منتصف

القرن التاسع عشر كنتيجة لبداية انهيار الدولة العثمانية، وبعد سقوط الدولة العثمانية وظهور الدولة الحديثة بدأ مجموعة من المفكرين والناشطين الإسلاميين بالدعوة إلى السعي من أجل عودة الخلافة. ثم ما لبث الإسلاميون أثناء الحرب الباردة بالتحول - وبناء على معطيات الواقع - إلى محاولة صياغة موقف أيديولوجي وفكري مقاوم للأيديولوجية الماركسية والليبرالية وطرح بديل آخر تقوم عليه الدولة الإسلامية. ولكن بعد سقوط الاتحاد السوفييتي واتساع موجة العولمة تأثر الإسلاميون كفكرهم بهذه المعطيات الجديدة وتنوع فكركم وطرحهم وأساليبهم في التعامل مع المرحلة الجديدة، واتجه الإسلاميون في تركيا خاصة إلى محاولة الانخراط في المجال السياسي والتأثير من الداخل مع المحافظة على الدولة. وقد أصبح هذا التنوع في الحركات الإسلامية واضحاً بشكل صارخ منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر ثم ما تلاها من حروب في أفغانستان والعراق ثم الثورات العربية، ولذا فإنه لا يمكن وضع القاعدة والاحوان المسلمون في مصر، والنهضة في تونس في نفس القالب. ومن ثم فإن بعض الباحثين المهتمين بظاهرة الحركات الإسلامية بدأ بطرح مصطلح ما بعد الإسلامية (Post-Islamism) الذي يشير إلى محاولة دمج الدين مع حقوق الإنسان والحريات، وبالتالي الموازنة بين الإسلام والحريات المدنية، والتركيز على الحقوق وليس الواجبات، وقبول التعددية والتنوع في مقابل السلطة المطلقة والمركزية، والتعامل بمرونة مع التاريخ والواقع والنظر إلى المستقبل عوضاً عن التركيز على الماضي. ما بعد الإسلامية لا تعني العلمانية ولا تعني اللا-إسلامية بل تعني أن الحركات الإسلامية في ظل تغير النظام الدولي والعولمة وثورة الاتصالات الحديثة، وتعدد الطرح الحدائي وما بعد الحدائي، أعادت صياغة نفسها وهويتها - مؤثرة ومتأثرة بمحيطها الداخلي والخارجي - بما يخدم أهدافها ورسالتها. وبالتالي فإنه من المناسب أن نتحدث عن ولادة جديدة ومتنوعة للحركات الإسلامية عوضاً عن الحديث عن نهاية التاريخ وموت هذه الحركات (Yildirim, 2012, 35-44).

إن هذه الدراسة للحالة التركية في ضوء نظريات الحركات الاجتماعية - مع أنها فيما يبدو لي اختصرت كثيراً في دراسة الحالة - تلفت انتباه الباحثين والمهتمين بدراسة الحركات الإسلامية إلى أهمية التركيز على طبيعة تشكل هوية الفرد داخل هذه الدول والتنازعات والتناقضات التي تحدث في هذا السياق. ثم تأتي المرحلة الأهم وهي إدراك طبيعة تشكل الهوية الجمعية (Collective Identity) للحركة بما تحتويه من معتقدات ومبادئ وأهداف ومظالم ورموز وقيادات وتاريخ وتحولات، حيث أن هذا الفهم العميق والسليم للهوية الجمعية للحركة يعطي قدرة كبيرة في تفسير وتحليل سلوك وتفاعل الحركة تجاه الحكومة والمجتمع والخارج. كما أنه ينبغي عدم التعامل مع الهوية وكأنها ثابت معطى لا يتغير حيث يتضح من خلال دراسة الحالة التركية أن تحولات الهوية الجمعية الإسلامية لحزب العدالة والتنمية قد يكون أهم متغير يستطيع تفسير جزء كبير من زيادة قوة ونفوذ الحزب داخل الدولة التركية منذ بداية القرن الحادي والعشرين. ثم لا بد من الإشارة إلى أن التغيرات التي قد تصيب الهوية الجمعية للحركة وتنعكس على سلوكها وتفاعلها غالباً ما تكون مرتبطة بتغيرات في الدوافع العقلانية النفعية أو دوافع الغضب الجماعي، وقد تحدث هذه التغيرات على مستوى الدوافع العقيدية والأيدولوجية ولكن بشكل أقل وتحتاج إلى فترات أطول لحدوث مثل هذه التغيرات. وتؤيد دراستنا للحالة التركية حدوث هذه التغيرات للهوية الإسلامية التركية في سياق صراعها مع الهوية العلمانية للحكومة التركية، كما أن هناك مؤشرات لحدوث مثل هذه التغيرات في الهوية الإسلامية داخل بعض الدول العربية والإسلامية وهذا مجال لدراسات قادمة. كما ينبغي أن أشير في

هذا السياق إلى أن هذه التحولات والتغيرات للهوية الإسلامية التركية قد ينظر اليه بعض الباحثين على أنه شيء إيجابي أو سلبي وهذا مبحث مع أهميته إلا أنه خارج إطار هذه الدراسة.

إن إدراك طبيعة الهوية الجمعية للحركات الإسلامية لا يكفي في عملية تحليل سلوك وتفاعل هذه الحركات مع الحكومة والمجتمع والدول الكبرى، بل لا بد من إدراك المتغيرات الأخرى التي تعمل في زيادة قوة ونفوذ الحركة أو إضعافها تجاه تحقيق أهدافها. فعلى سبيل المثال، لعب مستوى انفتاح الحكومة التركية دوراً مؤثراً في تنامي قوة الحركات الإسلامية التركية - خاصة السياسي منها - في فترة تورغوت أوزال، كما أدى زيادة مستوى التنظيم والمصادر المتوفرة للحركات الإسلامية التركية في فترة الثمانينيات والتسعينيات إلى زيادة مستوى انتشارها وتغلغلها في المجتمع التركي مما عزز موقعها في صراعها وتفاعلها مع الحكومة التركية، التي في المقابل، عانت من انقسامات داخل النخبة الحاكمة وضعف مستوى الاستقرار الاقتصادي والمالي للدولة التركية، كما أن زيادة مستوى القمع للحركات الإسلامية وقيادتها لم يزدّها إلا شهرة وشعبية داخل الرأي العام التركي. ومع أهمية تحليل التفاعل والصراع الذي يحدث بين هذه الحركات والحكومة في إطار المتغيرات النظرية إلا أنه لا بد أن أشير إلى صعوبة تحليل هذا التفاعل المعقد بين هذه الحركات الاحتجاجية والحكومة، وهذا التعقيد يأتي من جوانب متعددة مثل: أي المتغيرات التفاعلية أهم، ثم كيف يمكن رصده ومتابعته، ومن ثم كيف ستكون نتيجة هذا الصراع؟ ولكن يبقى وجود هذا الإطار النظري بمتغيراته يمثل أفضل وسيلة متاحة ويمكن تطويرها في سبيل فهم آلية ومآلات التفاعل بين الحركات الإسلامية والحكومات العربية والإسلامية. قد يتساءل بعض الباحثين والمهتمين إلى أين تقودنا هذه الدراسة فيما يتعلق بالحالة التركية؟ ومع الاعتراف بخطورة وصعوبة التنبؤ في مثل هذه الدراسات، إلا أن الدراسة ونتائجها تشير إلى أن الحركات الإسلامية في تركيا وخاصة حزب العدالة والتنمية أصبح من الصعب للغاية استبعاده من المشهد التركي وتحجيم نفوذه وقوته في الدولة التركية، كما أنه وبناء على المعطيات الداخل التركي ومعطيات البعد الدولي فإن صراع الهوية التركية - التركية حتى بين الإسلاميين انفسهم قد يؤدي إلى التأثير على مكاسب الحركة الإسلامية التركية واستقرار الدولة التركية، يضاف إلى ذلك صراع الهوية التركية - الكردية وابعاده الاقليمية والدولية.

المراجع العربية:

ابراهيم خليل العلاف . (2006). "القومية بديلاً للخلافة: تغيير مفهوم الأمة في تركيا"، في: تركيا صراع الهوية، تحرير: لقاء مكّي. قطر: الجزيرة نت البحوث والدراسات. 5-8. ويمكن مراجعة الملف كاملاً على الرابط التالي:

<http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/b6f5c5d9-88a3-47ee-99ba-f6a368256393>

ابراهيم خليل العلاف . (2006). "تركيا والعلمانية: الإسلاميون في المواجهة"، في: تركيا صراع الهوية، تحرير: لقاء مكّي. قطر: الجزيرة نت البحوث والدراسات. 17-20. ويمكن مراجعة الملف كاملاً على الرابط التالي:

<http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/b6f5c5d9-88a3-47ee-99ba-f6a368256393>

ادريس بوانو . (2006). "من قطيعة الإيديولوجيا إلى تقارب الديمقراطية"، في: تركيا صراع الهوية، تحرير: لقاء مكّي. قطر: الجزيرة نت البحوث والدراسات. 31-34. ويمكن مراجعة الملف كاملاً على الرابط التالي:

<http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/b6f5c5d9-88a3-47ee-99ba-f6a368256393>

اسماعيل الشطي . (2013). الإسلاميون وحكم الدولة الحديثة. بيروت: منشورات ضفاف.

آلان ماكوفسكي. (فبراير 2014). "انتكاسة السياسة الخارجية وأزمة الفساد واقترب الانتخابات: تركيا.. لم يأت الأسوأ بعد"، المجلة، العدد: 1592 ، 14-19.

أوليفيه روا . (1996). تجربة الإسلام السياسي. بيروت: دار الساقي.

بي بي سي (العربية). (2013). الحكم بالسجن مدى الحياة على رئيس الأركان السابق في قضية "إرغينكون" في تركيا، على الرابط التالي:

http://www.bbc.co.uk/arabic/middleeast/2013/08/130805_turkey_court_sentences

(21/5/2015).

جان ماركو . (2011). "زمن ما بعد الإسلام السياسي في تركيا" في: عودة العثمانيين الإسلامية التركية، تحرير مركز المسبار. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث.

جانكيز تشاندر . (2011). "العثمانية الجديدة والشرق الأوسط: رؤية تركية" في: عودة العثمانيين الإسلامية التركية، تحرير مركز المسبار. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث.

جريدة الشرق الأوسط . (2015). "فاض تركي سابق مههد بالسجن مدى الحياة بسبب تسجيل يستهدف اردوغان"، على الرابط التالي:

<http://aawsat.com/node/345741> , (26/4/2015).

الجزيرة نت . (2013). أردوغان يستنفر حكومته لمواجهة "المؤامرة"، 2013/12/31م، على الرابط التالي:

<http://www.aljazeera.net/news/international/2013/12/30/المؤامرة-لواجهة>

حسني محلي. (2006). "عسكر تركيا: انخياز مطلق للعلمانية"، في: تركيا صراع الهوية، تحرير: لقاء مكّي. قطر: الجزيرة نت البحوث والدراسات. 54-57. ويمكن مراجعة الملف كاملاً على الرابط التالي:

<http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/b6f5c5d9-88a3-47ee-99ba-f6a368256393>

خليل اينالجيک. (2002). تاريخ الدولة العثمانية من النشوء الى الانحدار. بيروت: دار المدار الاسلامي. ترجمة: محمد الأرنؤوط.

راغب دوران. (2011). "أسباب صعود النموذج التركي" في: عودة العثمانيين الإسلامية التركية، تحرير مركز المسبار. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث.

رضوان السيد. (2011). "الإصلاح الإسلامي: المفاهيم والآفاق" في مؤتمر دولي عن: مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي: خبرات مقارنة مع حركة فتح الله كولن التركية، جامعة الدول العربية. استانبول: دار النيل.

عبدالكريم علي. (2006). "الإعلام التركي بين العلمانيين والإسلاميين: مواجهة طويلة تصل إلى التعايش"، في: تركيا صراع الهوية، تحرير: لقاء مكّي. قطر: الجزيرة نت البحوث والدراسات. 40-43. ويمكن مراجعة الملف كاملاً على الرابط التالي:

<http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/b6f5c5d9-88a3-47ee-99ba-f6a368256393>

عبد الوهاب المسيري. (2005). انسجام القيم الثابتة والآليات المتغيرة على الدوام، الجزيرة نت على الرابط التالي:

انسجام-القيم-الثابتة-والآليات-المتغيرة-على-الدوام /2005/1/27/ www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/

عمرو الشوبكي. (2011). "الإسلامية التركية من الرفاه إلى العدالة والتنمية" في: عودة العثمانيين الإسلامية التركية، تحرير مركز المسبار. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث.

فريد الدين آیدن. (1997). الطريقة النقشبندية بين ماضيها وحاضرها. العبر للطباعة والنشر والتوزيع، ويمكن تحميل الكتاب كاملاً على الرابط التالي: <http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=31&book=2896#.VgwNPPmqkko>

فكري شعبان. (2006). "نشأة العلمانية وقواها في تركيا"، في: تركيا صراع الهوية، تحرير: لقاء مكّي. قطر: الجزيرة نت البحوث والدراسات. 9-12. ويمكن مراجعة الملف كاملاً على الرابط التالي:

<http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/b6f5c5d9-88a3-47ee-99ba-f6a368256393>

كمال حبيب. (2011). "المثقفون الإسلاميون الأتراك من الاغتراب الى الاختراق" في: عودة العثمانيين الإسلامية التركية، تحرير مركز المسبار. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث. ط2.

محمد زاهد جول. (7-6-2015). مقابلة معه في برنامج حصاد اليوم على قناة الجزيرة الساعة 11.20 مساءً، أجرى المقابلة: محمود إمراد.

محمد زاهد جول. (2013). التجربة النهضوية التركية: كيف قاد حزب العدالة والتنمية تركيا إلى التقدم؟. الرياض: مركز نماء للبحوث والدراسات.

محمد سليم العوا .(2011). "الإصلاح والتجديد: الأصول والفروع" في مؤتمر دولي عن: مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي: خبرات مقارنة مع حركة فتح الله كولن التركية، جامعة الدول العربية. استانبول: دار النيل.

محمد مسعد العربي .(2014). مراجعات كتب: ما بعد الإسلامية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي. قطر: مركز الجزيرة للدراسات. 1-8. على الرابط : <http://studies.aljazeera.net/bookrevision/2014/11/2014111865841824759.htm>

نادية مصطفى ، ابراهيم غانم، وباكينام الشرفاوي.(2011). "مقدمة: أهداف المؤتمر وفكرته الأساسية" في مؤتمر دولي عن: مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي: خبرات مقارنة مع حركة فتح الله كولن التركية، جامعة الدول العربية. استانبول: دار النيل.

هاشم الشبيب .(2006). " المجتمع التركي بين ثقافتين"، في: تركيا صراع الهوية، تحرير: لقاء مكّي. قطر: الجزيرة نت البحوث والدراسات. 35-38. ويمكن مراجعة الملف كاملاً على الرابط التالي:

<http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/b6f5c5d9-88a3-47ee-99ba-f6a368256393>

وجيه كوثراني .(2011). "التحديات والبروز...مخاضات الإسلام السياسي في تركيا" في: عودة العثمانيين الإسلامية التركية، تحرير مركز المسبار. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث. ط2.

وديع أبو زيدون . (2003). تاريخ الامبراطورية العثمانية من التأسيس إلى السقوط. عمان: الأهلية للنشر والتوزيع.

يوسف الشريف .(2015أ). "تسجيلات صوتية في تركيا تفاقم الأزمة بين الحكومة والأكراد"، جريدة الحياة، العدد: 19008، 2015/4/20، 16.

يوسف الشريف .(2015ب). "الانتخابات التركية امتحان عسير لحزب العدالة والتنمية: معارضو اردوغان ينتزعون منه سلاح الإصلاح"، جريدة الحياة، العدد: 19022، 4 مايو 2015، 13.

- Aslanidis, P.(2012). Critical Review of Social Movement Literature,: 1-25,
[https://www.academia.edu/2381793/Critical_Review_of_Social_Movement_Literature_WIP_\(15_January_2014\).](https://www.academia.edu/2381793/Critical_Review_of_Social_Movement_Literature_WIP_(15_January_2014).)
- Ayoob, M.(2005). The Future of Political Islam: the importance of external variables. *International Affairs* 81,(5): 951-961.
- Bedford, S. (2009). Islamic Activism in Azerbaijan: Repression and Mobilization in a Post-Soviet Context. Stockholm: Stockholm University.
- Benford, R. D. and David, A. S. (2000). Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment. *Annual Reviews of Sociology* 26: 611-639.
- Buechler, S. M. (2007). "The Strange Career of Strain and Breakdown Theories of Collective Action," In *The Blackwell Companion to Social Movements*, ed. David Snow, Sarah Soule, and Hanspeter Kriesi. Malden: Blackwell Publishing.
- Cinar, M. and Burhanettin, D. (2008). "The specific evolution of contemporary Political Islam in Turkey and its difference" In: *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party*, Ed: Umit Cizer. New York: Routledge.
- Della Porta, D., and Olivier, F. (2007). "Policing Social Protest," In *The Blackwell Companion to Social Movements*, ed. David Snow, Sarah Soule, and Hanspeter Kriesi. Malden: Blackwell Publishing.
- Duran,B. (2008). "The Justice and Development Party' New Politics: Steering toward conservative democracy, a revised Islamic agenda or management of new crises?, In: *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party*, Ed: Umit Cizer. New York: Routledge.
- Edwards, B., and John, D. M. (2007). "Resources and Social Movement Mobilization," In *The Blackwell Companion to Social Movements*, ed. David Snow, Sarah Soule, and Hanspeter Kriesi. Malden: Blackwell Publishing.
- Eligur, B. (2010). *The Mobilization of Political Islam in Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fominaya, C. and Lesley, W. (2001). Repression and Social Movements. *Interface: a journal for and about social movements* 3, (1): 1-11.
- Gerges, F. 1999. *America and Political Islam*. Cambridge: University of Cambridge.

- Jasper, J. M. (2010). "Cultural Approaches in the Sociology of Social Movements," in *Handbook of Social Movements Across Disciplines*, ed. Bert Klandermans and Conny Roggeband. New York: Springer.
- Klandermans, P.G. (2013). Identity Politics and Politicized Identities: Identity Processes and the Dynamics of Protest. *Political Psychology* xx,(xx): 1-22. DOI: 10.1111/pops.12167.
- Kniss, F. and Gene, B. (2007). "Religious Movements," In *The Blackwell Companion to Social Movements*, ed. David Snow, Sarah Soule, and Hanspeter Kriesi. Malden: Blackwell Publishing.
- Koopmans, R. (2007). "Protest in Time and Space: The Evolution of Waves of Contention," In *The Blackwell Companion to Social Movements*, ed. David Snow, Sarah Soule, and Hanspeter Kriesi. Malden: Blackwell Publishing.
- Kriesi, H. (2007). "Political Context and Opportunity," In *The Blackwell Companion to Social Movements*, ed. David Snow, Sarah Soule, and Hanspeter Kriesi. Malden: Blackwell Publishing.
- McAdam, D. (1999). *Political Process and the Development of the Black Insurgency: 1930-1970*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Meyer, D. S. and Lindsey, L. (2010). "Assessing the Politics of Protest," in *Handbook of Social Movements Across Disciplines*, ed. Bert Klandermans and Conny Roggeband. New York: Springer.
- Nisanci, E. (2013). The New Intellectual Capital of Turkey: Muslim Intellectuals. *Emerging Markets Journal* 3, (2) : 127-135.
- Roggeband, C. and Bert, K. (2010). "Introduction," in *Handbook of Social Movements Across Disciplines*, ed. Bert Klandermans and Conny Roggeband. New York: Springer.
- Smith, J. and Tina, F. (2010). "Structural Approaches in the Sociology of Social Movements," in *Handbook of Social Movements Across Disciplines*, ed. Bert Klandermans and Conny Roggeband. New York: Springer.
- Staggenborg, S. (2011). *Social Movements*. Oxford: Oxford University Press.
- Stekelenburg, J. and Bert, K. (2010). "Individuals in Movements: A Social Psychology of Contention," in *Handbook of Social Movements Across Disciplines*, ed. Bert Klandermans and Conny Roggeband. New York: Springer.
- Stekelenburg, J. and Bert, K. (2013a). Fitting Demand and Supply: How Identification Brings Appeals and Motives Together. *Social Movement Studies: Journal of Social*,

Cultural and Political Protest, Published online: 1-25.

<http://dx.doi.org/10.1080/14742837.2013.843448>, accessed 7 December 2013.

Stekelenburg, J. and Bert, K. (2013b). The Social Psychology of Protest. *Current Sociology* 0, (0) : 1-20.

Stekelenburg, J., Stefaan, W., Bert, K., and Joris, V. (2012). Contextualizing Contestation: Framework, Design, and Data. *Mobilization: An International Journal* 17, (3) : 249-262.

Stryker, S., Timothy, O., and Robert, W. (2000). "Social Psychology and Social Movements: Cloudy Past and Bright Future," in *Self, Identity, and Social Movements*, ed. Sheldon Stryker, Timothy Owens, and Robert White. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Tarrow, S. G. (2011). *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

The Economist. (2012). "Turkey Out of the Chrysalis," Dec 15th 2012, <<http://www.economist.com/news/books-and-arts/21568339-rise-and-rise-new-sense-power-out-chrysalis>> (22-2-2015).

Toch, H. [1966] (2014). *The Social Psychology of Social Movements*. New York: Routledge.

Williams, R. H. (2007). "The Cultural Contexts of Collective Action: Constrains, Opportunities, and the Symbolic Life of Social Movements," In *The Blackwell Companion to Social Movements*, ed. David Snow, Sarah Soule, and Hanspeter Kriesi. Malden: Blackwell Publishing.

Yavuz, M. H. (2003). *Islamic Political Identity in Turkey*. New York: Oxford University Press.

Yildirim, E. (2012). Plural Islamism in Plural Modernities. *Insight Turkey* 14, (4):35-44.