

Theories of Social Movements and Islamic Movements: An Inductive Study of the Turkish Case

Ali Bin Husain Qahtani

Abstract: In the last thirty years, there has been an increase in the power and influence of Islamic movements throughout the Islamic and Arabic World. The rise of these movements had its impact inside and outside these countries. There are few Arabic studies that investigate the reasons behind the rise of Islamic movements using theories of social movements in a way that will allow us to determine the most important variables that can explain this phenomenon. In order to explain the formation and the rise of Islamic movements in Turkey, this study has combined three models of social movements (Collective Identity Model, Resource Mobilization Model, and Political Process Model). The study found two important variables that could explain the growth of these movements: first, the openness of the government of Turgut Ozal toward Islamists in Turkey which provided them with political opportunity that they were able to capitalize on effectively. The second variable, which was the most important finding of the study, was the ideological transformations of the Islamists' identity in Turkey toward liberal values. This identity transformation increased dramatically the power and popularity of Islamists among different segments of the Turkish society. Hence, it has become very difficult to envision the future of Turkey without a major role for Islamic movements in that future.

Keywords: Islamic movements, Social movements, Theories of social movements, Collective identity model, Political process model, Resource mobilization model, Islamists in Turkey, Future of Turkey

نظريات الحركات الاجتماعية والحركات الإسلامية: دراسة استقرائية للحالة التركية

علي بن حسين القحطاني (*)

ملخص: يشهد العالم العربي والإسلامي تزايداً في نفوذ الحركات الإسلامية سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، وهذا النفوذ المتزايد نتج منه تأثير متنامٍ لهذه الحركات داخل الدولة وخارجها. ولكن كيف نشأت هذه الحركات؟ ولماذا ازداد نفوذها وتأثيرها في نهاية القرن المنصرم وبداية القرن الحادي والعشرين؟ قلما نجد في الدراسات العربية إجابة لمثل هذه التساؤلات في إطار نظريات الحركات الاجتماعية التي تمثل النموذج الأنسب لفهم وتفسير ظاهرة تكوّن الحركات الإسلامية وصعودها. وهذه الدراسة تقدم في البداية أهم التطورات داخل حقل دراسة الحركات الاجتماعية وأهم المداخل النظرية لدراسة الحركات الاجتماعية. ثم تحاول هذه الدراسة استخدام أكثر من مدخل نظري (مدخل الهوية الجمعية، مدخل العملية السياسية، مدخل تعبئة المصادر) والتركيب فيما بينها لفهم ظاهرة تكوّن الحركات الإسلامية التركية وصعودها وتفاعلاتها داخل الدولة وخارجها. وبالجمع بين النظرية واستقراء الحالة التركية، ترى الدراسة أن أحد أهم المتغيرات النظرية المهمة الذي يقدم تفسيراً لتنامي نفوذ الحركات الإسلامية التركية هو انفتاح الحكومة التركية في فترة حكم تورغوت أوزال؛ مما وفر فرصة سياسية مناسبة استطاع الإسلاميون استغلالها بشكل كبير وفعل. لكن المتغير الأهم الذي ترى الدراسة أنه يقدم تفسيراً كبيراً لصعود الحركات الإسلامية التركية في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، وخاصة حزب العدالة والتنمية، هو التحولات الأيديولوجية في هوية قطاع كبير من الإسلاميين، بما يتوافق - إلى حد كبير - مع الليبرالية الغربية ويحافظ على الدولة الوطنية التركية. ومن ثم يصعب للغاية - في المدى المنظور - تخيل الدولة التركية من دون حضور فاعل وقوي للحركات الإسلامية في الحياة السياسية التركية.

المصطلحات الأساسية: الحركات الإسلامية، الحركات الاجتماعية، نظريات الحركات الاجتماعية، مدخل الهوية الجمعية، مدخل العملية السياسية، مدخل تعبئة المصادر، الحركات الإسلامية التركية، تحولات الهوية لدى الإسلاميين، صراع الهوية التركية، الطريقة النقشبندية، الطريقة النورية، حزب العدالة والتنمية، مستقبل تركيا.

(*) قسم العلوم السياسية، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية. aalgahtany@icsa.edu.sa

المقدمة:

تمثل الحركات الاجتماعية (Social Movements) إحدى 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 شكلت حركة في بريطانيا تطالب بمنح النساء حق التصويت، وسيرت هذه الحركة العديد من المظاهرات والاحتجاجات؛ مما أدى إلى الصدام مع الشرطة واعتقال عدد من المتظاهرين وسجنهم. وقد استمرت هذه الحركة في الاحتجاج والمطالبة بحق التصويت حتى منحت 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 ونشطاءها بشكل عنيف أسفر عن تعذيب مجموعة من نشطاء الحركة وقتلهم. 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 مهمة في المجتمع والدولة. ومن ثم فإن المتخصصين والمنظرين في الحركات الاجتماعية يهتمون بالإجابة عن مجموعة من الأسئلة مثل: لماذا نشأت الحركة؟ ومتى نشأت؟ كيف تستطيع الحركة التعبئة وال جذب للمؤيدين؟ كيف تحافظ على التأييد للحركة؟ كيف تصوغ الحركة مطالبها وتعبّر عنها؟ ما الإستراتيجيات والتكتيكات التي تستخدمها الحركة؟ ما 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 الحركات الإسلامية وتأثيرها، بمختلف توجهاتها سواء على الصعيد السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو

الثقافي، حتى الدولي. ثم إن هذه الحركات، مع اشتراكها في تمسكها بمبادئ الدين الإسلامي، 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 حققت من نجاحات سياسية واجتماعية واقتصادية داخل سياق الدولة التركية. وهذه الدراسة تطرح مجموعة من الأسئلة المهمة 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؟ ما المتغيرات - في ضوء نظريات الحركات الاجتماعية المعاصرة وفي ضوء استقراء التجربة - التي أدت إلى بقاء هذه الحركات واستمراريتها؟ ثم ما المتغيرات - في ضوء النظريات واستقراء التجربة - التي قادت إلى تنامي قوة هذه الحركات وتأثيرها اجتماعياً وسياسياً منذ تسعينيات القرن الماضي؟ وما احتمالات المستقبل لدور وتأثير هذه الحركات الإسلامية داخل تركيا وخارجها؟ وللإجابة عن التساؤلات الرئيسة لهذه الدراسة فإنه لا بد أن يتم قبل ذلك مناقشة بعض الأسئلة الفرعية المهمة 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؟ ما النواة أو الحركات الأم التي أنشأت الحركات الإسلامية التركية الحديثة أو قادتتها وطورتها؟

فروض الدراسة:

تطرح هذه الدراسة مجموعة من الفروض حول المتغيرات التي أدت إلى استمرارية وزيادة نفوذ الحركات الإسلامية في تركيا استناداً إلى الإطار النظري للدراسة واستناداً 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 الإسلاميين - وخاصة سعيد النورسي وأتباعه ثم تبعه النقشبنديون - إلى تجنب المواجهة مع الحكومة التركية والتركيز على المحيط والأطراف والبعد عن

المركز؛ مما حافظ على الهوية الجمعية الإسلامية 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 الإسلامية التركية.

2 - كان هناك فترات لانفتاح الحكومة التركية - هذا الانفتاح كان لأسباب تكتيكية وإستراتيجية 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؛ لزيادة مستوى التنظيم، وزيادة مستوى المصادر المتوافرة وخاصة المؤسسات الاقتصادية والتعليمية، وزيادة مستوى قوة الآلة الإعلامية الإسلامية، ومن ثم زيادة الانتشار والتغلغل داخل طبقات المجتمع المختلفة. وقد أدى نجاح الإسلاميين في اقتناص أغلب الفرص السياسية المتوافرة إلى زيادة نفوذ الحركات الإسلامية التركية وقوتها.

3 - حدثت تحولات مهمة في هوية مجموعة من القياديين الإسلاميين الأتراك، مثل عبدالله غول وأردوغان وداود أوغلو وغيرهم، وبرزت بشكل كبير بعد الانقلاب الأبيض على أربكان عام 1997م، هذه التحولات لم تكن نفعية - عقلانية مرحلية فقط كسابقتها، وإنما تجاوزت ذلك لتصبح تحولات تمس المبادئ والأهداف كالاعتراف بأهمية علمانية الدولة وبقائها بعيداً عن الدين، والتركيز على الحريات والديمقراطية وحكم القانون، والمحافظة على الدولة الوطنية التركية، والسعي نحو الانضمام إلى 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 الحركات الإسلامية التركية وقوتها، وخاصة ما كان له صلة بسياق الهوية الإسلامية الجديدة. وفي سياق هذا الفرض المرتبط 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 المهمة 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 هذا الفرض يمثل أهم فروض الدراسة لشرح عملية الصعود اللافت 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 الفروض الأساسية السابقة فرض مساعد قد يقدم 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 إلى بقاء هذه الحركات واستمرارها 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 مسحاً دقيقاً ومعاصراً لأهم نظريات الحركات الاجتماعية مبرزةً أهم المتغيرات التي تطرحها كل نظرية في هذا الحقل، ثم تختار الدراسة النموذج النظري المناسب والأفضل لفهم ظاهرة الحركات الإسلامية وتفسيرها.

يغلب على أكثر الدراسات في العالم العربي والإسلامي لظاهرة الحركات الإسلامية الطابع التاريخي الوصفي للحركة مهماً البعد التحليلي التنظيري

الكاشف عن أهم المتغيرات في تكوين هذه الحركة وتفاعلها مع محيطها الداخلي والخارجي، ومن ثم 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" (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 جميع الحالات والمتغيرات الجزئية الخاصة بكل حالة؟ لا شك أن إيجاد نموذج نظري كهذا أمر صعب للغاية ولكنه ليس مستحيلًا ولا يدعي الباحث في هذه الدراسة أنه يمكن تحقيقه من خلال دراسة حالة واحدة أو عدة حالات ولكنه يأمل - من خلال دراسة الحالة التركية، وحالات أخرى لاحقاً، للحركات الإسلامية في العالم العربي والعالم الإسلامي - الوصول إلى إطار نظري عام يمكننا من فهم طبيعة نشوء هذه الحركات وتكونها وديناميكية تفاعلاتها مع الدولة والمجتمع والدول الكبرى. وقد يقودنا هذا الفهم إلى إدراك عقلاني 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 لجميع الأطراف.

إن تجربة الحركة الإسلامية في تركيا تمثل حالة مهمة 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 مهمة 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 دول عديدة في العالم العربي والإسلامي مثل مصر، وتونس، والجزائر، والسعودية، وإيران، وإندونيسيا، 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 مهماً 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 (مصطفى وآخرون، 2011، 1؛ Yavuz, 2003, 4-7).

منهجية الدراسة:

سوف تتبع هذه الدراسة المنهج الاستقرائي التحليلي للحالة التركية مستعينة بالإطار النظري للدراسة، الذي يقدم التصور العام عن المتغيرات المهمة في تحليل الظاهرة، ومن ثمّ ملاحظة مدى اتساق النظرية مع الحالة التركية وقدرتها أو عدم قدرتها على تحليلها وتفسيرها، كما سيشار إلى مواطن القصور أو الضعف في النموذج النظري وإمكانية التعديل أو الإضافة إليه 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 إلى وقتنا المعاصر، محاولةً الجمع بين النظرية والحالة وما يمكن أن تقدمه النظرية في استكشاف الحالة التركية وتحليلها، 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 للميلاد، إلا أن ظهور الحركات الاجتماعية الأكثر تنظيماً وتأثيراً في أوروبا وأمريكا الشمالية بدأ في نهاية القرن الثامن عشر، وبعد ذلك أصبحت هذه الحركات في القرن

التاسع عشر إحدى الوسائل المهمة في إحداث التغييرات الاجتماعية والسياسية داخل هذه المجتمعات (Staggenborg, 2011, 3-5).

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 مهمة 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 المهمة المتعلقة بالحركات الاجتماعية. وقد مثلت النظريات التي تستند إلى المتغيرات النفسية المتعلقة بالأفراد كالإحباط، والظلم، والعزلة، والحرمان، وغيرها المحاولات الأولى في دراسة الحركات الاجتماعية بمختلف صورها. وبشكل عام يتفق أنصار 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 المؤسسية الموجودة والمتعارف عليها، (2) تنشأ الحركات الاجتماعية وغيرها من أشكال السلوك الجماعي نتيجة لخلل ثقافي أو مؤسسي، كما تنشأ لحدوث ضغط أو احتقان داخل المجتمع بسبب كارثة طبيعية، أو تغيرات سريعة داخل المجتمع، (3) تؤدي المعتقدات المشتركة للأفراد دوراً بارزاً ومهماً في نشوء الحركات الاجتماعية وغيرها من أشكال السلوك الجماعي. ويختلف منظرو هذا الإطار النظري - الذي يعتبر النموذج الكلاسيكي لفهم الحركات الاجتماعية (Classical Model of Social Movement) - في أمور مهمة أخرى تتعلق بالمتغيرات التي تركز عليها النظرية، وبنية النظرية، وغيرها من الأبعاد ذات العلاقة بفهم الظاهرة (Staggenborg, 2011, 12-16).

تأثرت أغلب 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 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 محاولة

لمعالجة وإصلاح الخلل الاجتماعي الذي يؤثر سلباً على سلوك الأفراد والجمهير. (3) كتابات ما قبل الحرب العالمية الثانية وما بعدها، وخاصة سيمور ليبست (Seymour Lipset) وإيرل 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. ومن ثم 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 هذه الظاهرة وتفسيرها، مثل نظرية تعبئة المصادر (Resource Mobilization Theory)، ونظرية العملية السياسية (Political Process Theory) وغيرهما. إلا أن إحدى 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 أضيف مفهوم جديد هو الصيغة الثقافية للحركة (Cultural Framing) الذي 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) التي 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 تخلي عنهم فإنهم يتجاوزون المؤسسات الرسمية القائمة ويقيمون مؤسسات جديدة غير رسمية توافر 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 أم 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 يمرون 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 ويحاولون 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 تحد جمعي يقوم على أساس أهداف مشتركة، وتضامن اجتماعي واستمرارية في تحدي النخب المسيطرة، أو المعارضين، أو السلطة. إن إحدى أهم السمات للحركات الاجتماعية هي 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).

المداخل النظرية لدراسة الحركات الاجتماعية:

– مدخل تعبئة المصادر (Resource Mobilization Approach):

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

تري نظرية تعبئة المصادر أن توزيع المصادر داخل المجتمع ليس متساوياً، ومن ثم 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 & MaCarthy, 2007, 118).

إن المصادر التي يمكن أن تخدم الحركة الاجتماعية متعددة ومختلفة، أهمها هي:

1 – القيادات التي تحمل فكر الحركة وأهدافها.

2 – المنظمة أو المؤسسة.

3 – المال اللازم للحركة.

4 – الأشخاص الذين يتبنون أو يتعاطفون مع فكر الحركة وأهدافها.

ومن ثم فإن الناشطين أو القيادات لحركة معينة يسعون من خلال مصادرهم المادية أو بدعم من آخرين لتكوين منظمة أو مؤسسة، تمثل فكر الحركة وأهدافها، ومن ثم تحاول الحركة الاجتماعية من خلال هذه المنظمة أن تجمع المال والأنصار وتعبئهم لخدمة أهداف الحركة (Edwards & 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، من 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 تتعلق بالجانب السياسي. كما اعتمد أكثر علماء السياسة الذين اهتموا بالحركات الاجتماعية على النظريات التي طورت في علم الاجتماع (Meyer & Lupo, 2010: 111-113).

يستند نموذج العملية السياسية (Political Process Model) إلى مسلمة مهمة، هي أن القوة والموال يتركز في أيدي مجموعة من الناس هي الأكثر تأثيراً في الدولة، ومن ثم فإن أغلبية المجموعات الأخرى محرومة من المشاركة والتأثير في صنع القرارات التي لها تأثير على حياتهم. ومن ثم فإن نموذج العملية السياسية يرى أن تكون الحركات الاجتماعية ما هو إلا سلوك عقلاني 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؛ خشية أن تتأثر مصالحهم ونفوذهم (McAdam, 1999: 36-39).

في كثير من الأحيان يكون الحرمان والظلم من الأسباب الرئيسة التي تجعل الناس يتصادمون مع الدولة، إلا أن ما حير كثيراً من الباحثين هو أن الحرمان والظلم قد يكون موجوداً في دولة ما، ومع هذا لا تجد تكوناً 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 مصاحباً لتشكل وتكون الدولة القومية في أوروبا، ومن ثم فإن هناك ارتباطاً وثيقاً بين السياسة والحركات الاجتماعية، وهذا يعني أن إستراتيجية، وبنية، ونجاح أو فشل الحركة الاجتماعية مرتبط بسياسة الدولة التي تعيش فيها. ويؤكد سيدني تارو (Sidney Tarrow) أن الناس تلجأ إلى الصدام أو الصراع مع الحكومة عندما تلاحظ أن هناك تغييراً 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، هما:

1 - عامل الفرصة السياسية التي 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 الذي 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 - توافر 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 تؤدي دوراً كبيراً في أغلب حالات الاحتجاج الجماعي، من 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 كريسبي أن مدخل الفرصة السياسية يناسب دراسة مجموعة من الظواهر التي تمر بها بعض الدول مثل الثورات، والتحول الديمقراطي، والحركات الاجتماعية، والحركات الوطنية.

– مدخل الهوية الجمعية (Collective Identity):

يركز علم النفس الاجتماعي (Social Psychology) على الدور الذي تؤديه 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 العالم من حوله ويتفاعل معه، 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 تشابهاً بين هوية الفرد وهوية الجماعة. ومن ثم فإن العمل الجماعي (Collective Action) يحتاج في البداية إلى هوية جمعية أو هوية الجماعة (Collective Identity). والهوية تعني إدراك الفرد وإحساسه وتقييمه 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 ومعان 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، ومن ثم يتكون لدى أفراد هذه

المجموعة ما يعرف بالهوية الجمعية التي 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 الجمعية لأية جماعة عاملاً محورياً في فهم معتقدات، وقيم، ورموز، وطقوس، وأهداف الجماعة، ولهذا يحظى موضوع الهوية الجمعية باهتمام متزايد من قبل الباحثين في الحركات الاجتماعية. ولكي ينتقل الأفراد الذين يشتركون في هوية جمعية واحدة إلى الفعل الجماعي المنظم؛ فلا بد أن تتحول هذه الهوية إلى هوية جمعية 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 & Klandermans, 2010: 157-178).

إن المطالبة بالتغيير في أي مجتمع تبدأ من إحساس الإنسان بانتمائه لمجموعة ما تشترك معه في المظالم والمطالب نفسها، 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. ومن ثم فإن زيادة الوعي تتضمن الدوافع (Motivations) التي تحفز الأفراد من أجل العمل نحو تحقيق أهدافهم. وهناك ثلاثة دوافع مهمة في تحفيز الفرد ودفعه للعمل الجماعي، هي:

1 - إحساس الفرد بأنه عن طريق الفعل الجماعي يستطيع تغيير وضعه للأحسن وبتكلفة معقولة (Instrumentality).

2 - إحساس الفرد بالغضب الناتج من شعوره بالظلم والحرمان الذي يقع على الجماعة، التي ينتمي إليها، ومن ثم فإن الفعل الجماعي يسمح لهؤلاء الأفراد بالتعبير عن غضبهم (Group-Based Anger).

3 - إحساس الفرد بحاجته للاعتراض والاحتجاج عندما يتعدى على قيمه ومعتقداته ومبادئه، ولذلك يندفع ويشارك في الفعل الجماعي من أجل الدفاع عن هذه المبادئ (Ideology) (Stekelenburg & Klandermans, 2010: 179-189).
 ويلحظ الباحث أن هناك اهتماماً بسيطاً بالدور الذي يؤديه الدين في تشكل الهوية

وصياغتها وبدوره كدافع ومحرك للأفراد، ومع أن الأدبيات في علم النفس الاجتماعي المتعلق بالحركات الاجتماعية تشير إلى الدور المهم الذي تؤديه القيم في دفع الناس نحو الفعل الجماعي فإنه يتم مناقشتها في سياق دافع الأيديولوجية.

يشير مجموعة من الباحثين إلى أهمية الثقافة بكل ما تحتويه من عناصر في فهم طبيعة تشكل الحركات الاجتماعية وعملها. ويرون أن المداخل النظرية السائدة في الحقل أهملت العوامل الثقافية ولكنها في نهاية الثمانينيات من القرن العشرين بدأت في إدراك أهمية هذه العوامل مثل الأيديولوجية، والأخلاق، والعاطفة، والدين، ودورها الفعال في نشوء الحركة الاجتماعية وتطورها. إلا أن مفهوم الثقافة يعتريه كثير من الغموض؛ لذا أضيف مفهوم جديد للنظرية البنوية هو مفهوم الإطار (Frame)، الذي يشير إلى الرسالة والقيم والمعاني والأهداف التي تحملها الحركة الاجتماعية، كما يشمل رؤية الحركة للآخرين وللعالم من حولهم. وقد أكد مجموعة من الباحثين أهمية الصياغة أو الرسالة التعبوية 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 مكملاً للأطر النظرية 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 & Snow, 2000: 611-639; Jasper, 2010: 59-101; Williams, 2007: 91-109) ويرى الباحث أن الهوية الجمعية (Collective Identity)، بما تحمله من مظالم أو 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. ومن ثم 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 جماعية 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 الجماعية تتحول إلى هوية راديكالية عندما لا تتحقق مطالبها. وفي دراسة ميدانية لمظاهرتين في أمستردام قام بهما مجموعتان مختلفتان في الوقت نفسه ضد سياسة التقشف الجديدة للحكومة، يؤكد كل من ستيكلينبورغ وكلانديرمانس الدلالة الإحصائية المهمة لمتغير الهوية الجماعية، 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 دراساتنا الأكاديمية العلمية في العالم العربي - وخاصة تلك التي تتعرض لظواهر اجتماعية بارزة - يقل فيها الاهتمام بالبعد النظري وما تقدمه النظريات الغربية حول الظاهرة من فروض 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 والتركيب 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، وأعتقد أن الإطار النظري الناتج من هذا الجمع يمثل إضافة وأداة جيدة لجميع المتخصصين والمهتمين بدراسة الحركات الإسلامية؛ لأنه يؤسس على ما تحقق من تقدم في دراسة الحركات الاجتماعية في العالم الغربي، 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 بوصفه سبباً رئيساً لحدوث حركات الاحتجاج الاجتماعي ضد السلطة القائمة، الذي قد يؤدي إلى انهيار الدولة (Breakdown). وتستند هذه النظريات إلى مسلمة أساسية طرحها إيميل دوركايم تؤكد 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 تؤدي إلى زعزعة استقرار الدولة. ومع أهمية مثل هذه المفاهيم في فهم الأسباب التي تؤدي بمجموعات معينة للاحتجاج الجماعي ضد السلطة فإنه تم تجاهلها من النموذج النظري المسيطر على الحقل، وهو نموذج تعبئة المصادر الذي يركز على دراسة الحركة الاجتماعية أساساً في فهم السلوك الجماعي الاحتجاجي وتفسيره. ولكن من خلال دراسات متعددة ومؤثرة، كدراسة قولدستون التي أكدت أهمية المتغيرات الخارجية في فهم الأسباب التي تؤدي إلى ظهور الحركات الاجتماعية وانهيار الدولة مثل زيادة عدد السكان، والأزمة المالية، وانقسام النخبة، والاحتجاج أو الاضطراب العام، والعقيدة الثورية - فإن 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 مهم وهو متغير الفرصة السياسية (Political Opportunity)، الذي 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 فإنه وجد أن كثيراً ممن يعاني الحرمان والظلم لا يشارك في هذه الحركات فلماذا؟ لقد حاول مجموعة من علماء الاجتماع تطوير نموذج نظري يستطيع الإجابة عن مثل هذه التساؤلات وغيرها، ونتج من هذه المحاولة نظرية التعبئة للحركات الاجتماعية (Social Movement Mobilization Theory) التي 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)، الذي يركز على ثلاثة محاور مهمة في فهم ديناميكية الحركات الاجتماعية:

- 1 - بنية الدولة وسياساتها المحلية والخارجية.
 - 2 - موقع الدولة في النظام الدولي وعلاقاتها 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 مهمان، هما:

1 - مفهوم السياق السياسي (Political Context): ويشير إلى الكيفية التي تؤثر بها المؤسسات السياسية المهمة في تهيئة بيئة سياسية تؤثر في سلوك الدولة والمعارضة وأفعالها. ومن المتغيرات المهمة في السياق السياسي ما يأتي: أ- بنية الدولة من حيث تركيز السلطة أو توزيعها على مستوى الدولة؛ فهناك بعض الدول تكون السلطة فيها مركزية بشكل عال، وفي المقابل توجد 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 تؤدي 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: 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 أو الوطني، ومدى توافر المصادر للمنظمة، والإستراتيجيات 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 أن العامل الرئيس والأولي في تكون حركة الاحتجاج أو المعارضة هو تكون وتشكل الهوية الجمعية للأفراد؛ بحيث

يشترك هؤلاء الأفراد في إدراكهم لمصالحهم وقيمهم وأهدافهم التي تجمعهم، ومن ثم فإنه عندما يحدث تهديد لمصالح المجموعة وقيمها فإن مشاعر الغضب تزداد لدى أفراد المجموعة وتدفعهم للحركة ضد هذا التهديد (Stekelenburg & Klandermans, 2013b: 1-12). ويرى دوج ماك آدم (McAdam, 1999: 40-59) أن الحركات الاجتماعية تنشأ نتيجة لثلاثة عوامل مهمة، 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 إلغير (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 الحركات الاجتماعية وتطورها، وهذا الخلاف ناتج عن الطبيعة المعقدة للعلاقة بين القمع والمعارضة. لكن تشير كثير من الدراسات إلى 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 & Fillieule, 2007: 231-234). لذا فإن القمع لا يمكن تصور العلاقة بينه وبين نشوء الحركة الاجتماعية وتطورها 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 الحركة الاجتماعية الاحتجاجية وتكورها، لكنه في نهاية المطاف قلما يقضي على الحركة وقدرتها على التعبئة والمعارضة.

لقد ازداد الدور الذي يؤديه 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. ومن ثم فإنه من المهم دراسة الدين والحركات الدينية وعلاقتها بالمجتمع والدولة، وقد يكون من المناسب التركيز على ثلاثة مستويات للتحليل، هي: 1 - مستوى الثقافي - الأيديولوجي للحركة الدينية، 2 - مستوى المنظمة أو البنية التنظيمية للحركة، 3 - مستوى علاقة الحركة بالدولة والنظام العالمي سياسياً واقتصادياً (Kniss & Burns, 2007: 694-696).

إنه من المهم والمفيد أن تدرس الحركات الدينية في سياق نظريات الحركات الاجتماعية؛ وذلك للفائدة التي قد تقدمها هذه النظريات في فهم طبيعة هذه الحركات ودورها في محيطها (Kniss & Burns, 2007: 701, 709-711). كما أنه من الأفضل في فهم ظاهرة الحركات الاجتماعية، بما فيها الدينية، أن يجمع 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 ارتباطاً وثيقاً بالمكان والزمان وبالأطراف الأخرى سواء السلطة أو الحركات المقاومة لها، ومن ثم فإن دراسة هذه الحركات دراسة مقارنة توفر إمكانية الكشف عن المتغيرات العامة والمتغيرات الخاصة التي تؤثر في تكون الحركات الاجتماعية وعملها (Koopmans, 2007, 19-21; McAdam, 1999, vii-xxxvii; Stekelenburg et al., 2012: 252-260).

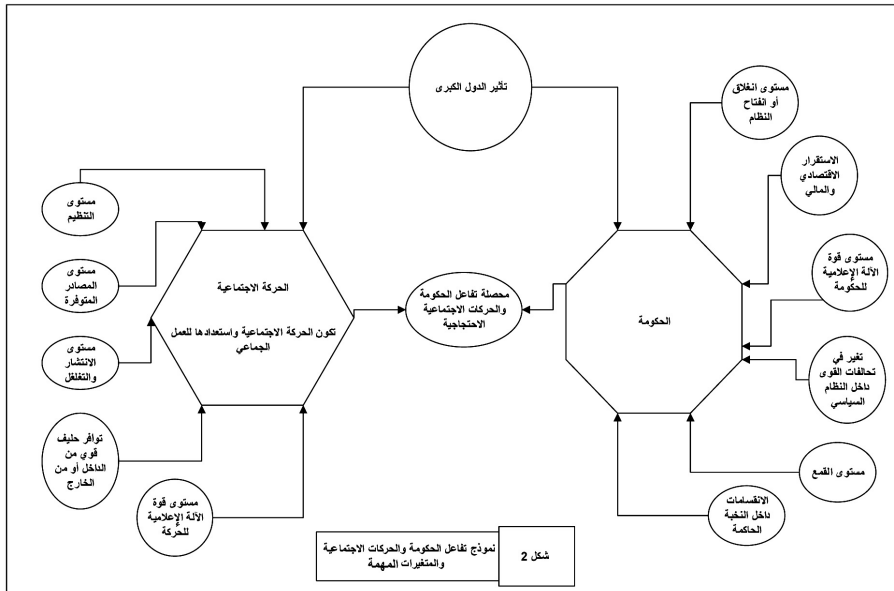
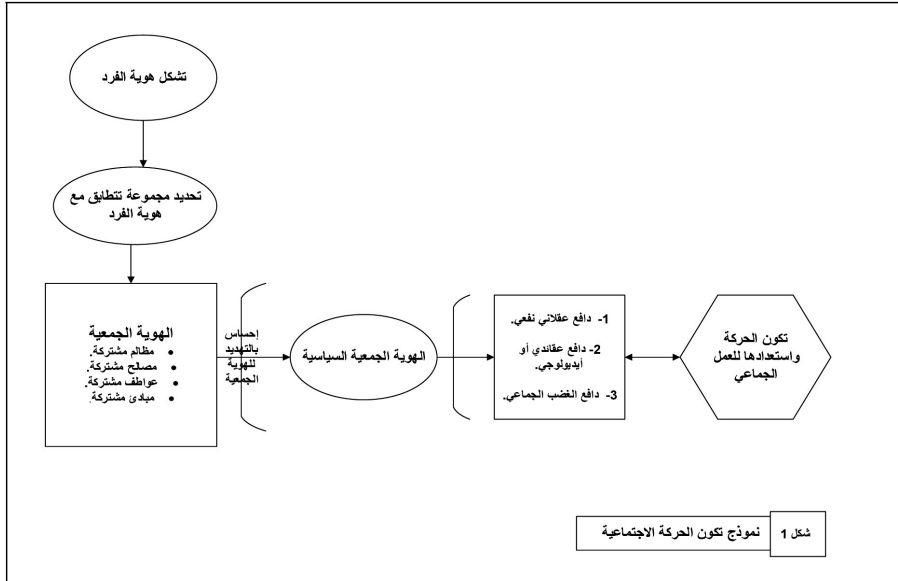
والآن وقد اتضح النقاش حول أهم المتغيرات داخل كل نموذج نظري وحول بعض المتغيرات محل الجدل، من مثل متغير الهوية ومتغير الفرصة السياسية ومتغير القمع وغيرها من المتغيرات، فإنني أرى أنه بالإمكان الجمع بين هذه المداخل النظرية والنقاشات النظرية في سبيل فهم الحركات الإسلامية من خلال نموذجين، النموذج الأول هو نموذج تكون الحركة الاجتماعية (انظر شكل 1) الذي

يستند إلى مدخل الهوية الجمعية وخاصة طرح كل من ستيكلينبيرغ وكلاندرمانس؛ حيث إنه يوضح ويفسر الآلية التي من خلالها تتكون الحركة الاجتماعية وتصبح مستعدة للعمل الجماعي. النموذج الثاني هو نموذج تفاعل الحكومة والحركة الاجتماعية (انظر شكل 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 ركب هذا النموذج استناداً 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 المهمة حول النموذجين:

1 - النموذج الأول يوضح الآلية والتسلسل الذي يحدث من خلاله تكون الحركة الاجتماعية، ويمكن للباحث الجاد رصده وملاحظته من خلال رصد تاريخ الحركة وأدبياتها وقياداتها ورموزها وأهدافها، ويغلب على هذا الرصد الطابع الكيفي وليس الكمي إلا أنه مهم في فهم أيديولوجية 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 تهيئه 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) لأمكن وصف هذا المتغير ومن ثم: مرتفع، متوسط، منخفض؛ كما أنه يمكننا أن نقول إن مستوى الاستقرار الاقتصادي والمالي للدولة مرتفع أو متوسط أو منخفض. ومن ثم 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 جميع المتغيرات داخل هذين النموذجين من حيث المعنى وعلاقتها بتفسير الظاهرة. ولكن ينبغي أيضاً إدراك أن هناك تفاوتاً في وضوح بعض المتغيرات من ناحية المعنى والقياس ولكن هذا التفاوت لا يشكل عائقاً في رصد هذه الظاهرة المعقدة وتحليلها.



فيما سبق حاول الباحث في هذه الدراسة أن يقدم، بشيء من التفصيل، أهم النظريات والمتغيرات التي من الممكن أن تقدم تفسيراً لنشوء الحركات الاجتماعية وتطورها، بما فيها الحركات الإسلامية، وفي الجزء الثاني من هذه الدراسة يقدم استقراء مختصراً للحالة التركية يدعم فروض الدراسة. وإن كان الباحث في هذه الدراسة يعترف بأن الحالة تحتاج إلى استفاضة أكبر مما قدم، وتحتاج إلى معاشرة لوقت أطول كي تكون الدراسة أعمق وأنق، ومع هذا فقد تم زيارة تركيا في سياق الإعداد لهذه الدراسة إلا أنها كانت زيارة قصيرة. ولكن قد يقف عامل الوقت ومتطلبات النشر الأكاديمي 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 الإمبراطورية العثمانية وقيام الجمهورية التركية:

في مطلع القرن الرابع عشر الميلادي، 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 مهيبة. إلا أنه مع بداية القرن السابع عشر الميلادي بدأت قوة الدولة العثمانية في الانحدار والضعف؛ بسبب العديد من العوامل الداخلية، من مثل ضعف هيبة السلطان، وانتشار الرشوة والفساد بين المتنفذين في الدولة، وتراجع قوة الجيش العثماني، وانهيار الاقتصاد العثماني وغيرها من الأسباب الداخلية التي كانت حاسمة في انحدار الدولة العثمانية وسقوطها. لذلك كتب السفير البريطاني في استانبول عام 1607م: "يبدو لي أن الإمبراطورية التركية تعيش انهياراً عظيماً". يضاف إلى ذلك محاربة دول العالم المسيحي، مثل النمسا وإسبانيا وبريطانيا وروسيا وهولندا وغيرها، للدولة العثمانية، وسعيها الدؤوب إلى إضعاف النفوذ العثماني في أوروبا وغيرها (إينالجيك، 2002، 9-14، ف6).

في مناقشته لتاريخ الدولة العثمانية من منتصف القرن السابع عشر حتى 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 التي 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 عبدالحميد الثاني منذ توليه الحكم أن يقوم ببعض الإصلاحات الدستورية المهمة كإعلان القانون الأساسي للدولة في عام 1876م وإنشاء مجلس النواب العثماني إلا أن الدول الأوروبية، وخاصة روسيا وبريطانيا وفرنسا، كانت حريصة على إضعاف الدولة العثمانية وتقليص نفوذها وممتلكاتها في أوروبا. لذا دخلت الدولة العثمانية في عهد السلطان عبدالحميد في حروب متتالية مع روسيا وبريطانيا أدت إلى فقدانها العديد من المناطق مثل بلغاريا ورومانيا وصربيا والجبل الأسود، وغيرها كثير حتى إن الأمر امتد ليصل إلى نفوذها في مصر. كما نشأت في فرنسا حركات تركية معارضة للخلافة العثمانية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كان أبرزها جماعة تركيا الفتاة التي انبثق عنها جمعية سرية باسم لجنة الاتحاد والترقي. وقد أحدثت هذه الجمعية اضطرابات واسعة في الجيش العثماني وامتدت إلى العاصمة؛ مما حدا بالسلطان عبدالحميد تفعيل الدستور وإجراء انتخابات لمجلس النواب فازت فيها جمعية الاتحاد والترقي، وأصبحت هذه الجمعية صاحبة نفوذ قوي داخل الدولة العثمانية؛ مما جعلها قادرة، بمساعدة الخبراء الأجانب، على عزل السلطان عبدالحميد 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 جميع العناصر الموالية للسلطان عبدالحميد، وعندما لم يعجب الاتحاديون الاتفاق مع بلغاريا والدول الأوروبية بشأن التنازل عن أدرنة قاموا بتنفيذ انقلاب عسكري عام 1913م وغيروا الحكومة من دون الرجوع إلى السلطان محمد الخامس.

وبعد إعلان تركيا دخولها الحرب العالمية الأولى بانضمامها إلى دول المحور ضد الحلفاء في 2/11/1914م، برز نجم القائد العسكري مصطفى كمال أتاتورك

بقدرته على دحر القوات الإنجليزية الغازية وتكبيدها خسائر كبيرة. ولكن بعد دخول الولايات المتحدة الأمريكية الحرب استطاع الحلفاء هزيمة ألمانيا وحلفائها بما فيها تركيا التي اضطرت إلى توقيع معاهدة مودروس في 30/10/1918م، ومن ثم وقعت استانبول تحت الاحتلال المشترك للحلفاء بقيادة الأميرال كالنورب. هذه التطورات الخطيرة، بما فيها معاهدة مودروس، لم يرض عنها الوطنيون الأتراك وقيادات متعددة بالجيش التركي، بمن فيهم الجنرال مصطفى كمال الذي اتخذ من مدينة أنقرة مركزاً لمقاومة احتلال الأراضي التركية من قبل دول التحالف، كما أن مصطفى كمال أعلن معارضته لسياسات السلطان محمد السادس، التي خضعت لحكم الإنجليز. وأصبحت تركيا مقسمة بين الوطنيين وبين السلطان ومناصريه، وأدى ذلك إلى نشوب حرب أهلية بين الطرفين راح ضحيتها آلاف الأتراك، وقد استغلت الدول المحتلة هذه الحرب لترغم السلطان وحكومته على توقيع معاهدة سيفر في 10/8/1920م، التي كانت مجحفة ومذلة لتركيا وشعبها؛ فقد هدفت هذه المعاهدة إلى إضعاف تركيا وانتزاع جزء كبير من أراضيها وتقسيمها بين الحلفاء. إلا أن الحركة الوطنية التركية عارضت هذه المعاهدة ودخلت في حرب مع الدول المحتلة بما فيها اليونان، واستطاع الأتراك بقيادة أتاتورك أن يحققوا انتصارات عسكرية مهمة على جميع الجبهات؛ مما جعل فرنسا وبريطانيا تفكران من جديد في عقد معاهدة مع حكومة أنقرة الوطنية تحل محل معاهدة سيفر، وهذا ما تم بالفعل في معاهدة لوزان بسويسرا عام 1922م، التي ضمنّت لتركيا استعادة جميع أراضي الإمبراطورية العثمانية ذات الأغلبية التركية وجلاء قوات الاحتلال من تركيا. وبعد هذه الانتصارات للحركة الوطنية انتخب كمال أتاتورك رئيساً للجمهورية التركية في نهاية عام 1923م، وفي مارس من عام 1924م قام مصطفى كمال بإلغاء الخلافة ونفي الخليفة إلى سويسرا (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" (أبو زيدون، 2003، 349؛ كوثراني، 2011، 33-50).

– صراع الهوية التركية بين الحكومة والمجتمع:

بدأت بوادر الفكر العلماني القومي في تركيا منذ بداية القرن الثامن عشر، وكما يشير أحد 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 رشنفور، تقدم بمشروع للسلطات العثمانية يتضمن تحديث المؤسسات العثمانية بشكل يتوافق مع التطورات التي حدثت في أوروبا. وأدخلت أول مطبعة إلى استانبول عام 1728م، وصدر كتاب "أصول الحكم في نظام الأمم" الذي يتناول 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 (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 كليكيا ومع البريطانيين في استانبول ومنحوه في المعركتين النصر من دون 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 تركياً برئاسة عصمت إينونو 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، واختير أتاتورك رئيساً لهذه الدولة العلمانية؛ كي ينفذ ما اتفق عليه في هذه المعاهدة (الشطي، 2013، 161).

لقد أَمعن النظام الأتاتوركي بعد معاهدة لوزان في تطبيق العلمانية بشكل متشدد؛ حيث ألغى التعليم الديني ومنع الكتابة بالحروف العربية واستبدل بها الحروف اللاتينية، ومنع الأذان بالعربية، وترجم القرآن إلى التركية ووزعه على المساجد، وجعل يوم الأحد العطلة الرسمية، وحرّم الاحتفال بعيدي الفطر والأضحى، وغيرَ في نظام الموارِيث؛ كل ذلك سعياً منه لسلخ المجتمع التركي من الإسلام وتحويله إلى مجتمع غربي أوروبي وخاصة الجيل الناشئ. ولم يجزؤ أغلب الأتراك على معارضة كمال أتاتورك ونظامه؛ وذلك بسبب وحشيته وقمعه الدموي لمعارضيه، إلا أن الشيخ سعيد بيران البالوي النقشبندي قاد ثورة ضد هذه

الإجراءات في عام 1925م، وقد بلغ عدد الثوار قرابة 700 ألف، أغلبهم من الأكراد. وقد تصدت الحكومة التركية لهذه الثورة وأخمدت بالقوة العسكرية، وأعدم الشيخ سعيد النقشبندي 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، وحث الناس على التمسك بعقيدتهم وقيمهم، وقد ازداد أتباع الشيخ سعيد الدين النورسي ليشكل تياراً كبيراً داخل المجتمع التركي عُرف بالنورسية. وعلى الرغم من أنه لم يصادم الحكومة التركية فإنها رأت أنه يبيث روح التدين في تركيا ويسعى إلى هدم الدولة العلمانية؛ ولذلك نفي لوحده في عام 1926م إلى ناحية نائية في جنوب غربي الأناضول، وانكب في هذه الفترة على فهم معاني القرآن وتدبرها 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 تترحم من سعيد النورسي حتى وهو في قبره؛ ولذلك تم نبش القبر ونقله بالطائرة إلى مكان غير معلوم (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 صامتاً 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 إسلامياً وإنما هدف من هذه الإجراءات إلى تخفيف الاحتقان الديني الموجود لدى الأتراك والحفاظ على العلمانية الاتاتوركية. 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 (الشطي، 2013، 163-165؛ Yavuz, 203, 31-34).

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. ومن ثم فإن النخبة التركية العلمانية لم تسع 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 أوجد 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 انفتاح النظام السياسي في فترات زمنية مختلفة منذ عام 1946 كان المجتمع التركي واضحاً 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 إنه منذ تأسيس الجمهورية يؤدي دوراً مهماً 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، وتؤدي هذه المؤسسات دوراً كبيراً في التأثير على الرأي العام والشارع التركي؛ بما يخدم مصالح النخبة العلمانية المتنفذة في الدولة. كذلك تؤدي جمعية رجال الأعمال الأتراك - التي تضم أغنى رجال الأعمال في تركيا - دوراً مهماً في حماية العلمانية. ومن المؤسسات المهمة 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 (شعبان، 2006، 11-12).

وفي جانب متغير قوة الآلة الإعلامية لكل من الحكومة التركية والحركات الإسلامية، يشير عبد الكريم 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 نواتا توجه إسلامي، هما: مؤسسة فضاء الإعلامية التابعة للجماعة النورسية، ومجموعة إخلاص التابعة للطريقة النقشبندية. ويلاحظ في السنوات الأخيرة انتشار واسع للقنوات الفضائية والإذاعات والصحف والمجلات ذات التوجهات الإسلامية، وتزايد 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 2005. وهذا يدل على تزايد قوة الإعلام الإسلامي ونفوذه 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. والإسلامي تعرض 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 بـ "العودة" إلى ما كان سابقاً، كما هي الحال بالنسبة للسلفيين الأصوليين... وإنما إلى استرداد المجتمع وتملك التقنية الحديثة، من الطريق السياسي".

– الهوية الإسلامية التركية بين النقشبندية والنورسية:

إن دراسات الهوية وخاصة المتعلقة بالحركات الاجتماعية ترى أن الهوية الجمعية للحركة تقدم جزءاً كبيراً من تفسير سلوك الحركة تجاه الحكومة والمجتمع والخارج، ومن ثم فإنه من المهم إدراك العناصر المهمة التي شكّلت هوية الإسلاميين الأتراك. وتبرز الطريقة النقشبندية الصوفية كالأهم لمعظم الحركات الإسلامية التركية، يليها في الأهمية تعاليم سعيد النورسي وفكره. ويرى الباحث في هذه الدراسة أن دراسة الهوية الإسلامية التركية بحد ذاتها شكل موضوعاً مهماً للغاية في تطور الحركات الإسلامية التركية وتفاعلها، وتحتاج 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 لجميع الحركات الإسلامية السياسية الاجتماعية في تركيا.
- 2 – أنها تمثل مدخلاً مهماً ومناسباً لفهم العلاقة والتفاعل بين السياسة والدين في تركيا.

3 – لعبت النقشبندية في تركيا دوراً مهماً في بناء الهوية الإسلامية التركية من خلال ثلاث طرق في التعامل مع الدولة العلمانية: الصدام، الانسحاب، التفاعل والتعامل (Yavuz, 2003, 133-134).

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 إلى 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) الذي 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 وسيلة لعلاج الخلل الذي أصاب الدولة والمجتمع. وكان يرى أن أحد الأسباب الرئيسة لانحلال 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 بدعاً 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 أأتاتورك ضد الدول الغربية، وكان بعض قيادات الحرب من أتباع الطريقة النقشبندية، إلا أن جمهورية أأتاتورك ما لبثت أن تحولت لقمع الطريقة النقشبندية وأتباعها. واتسم هذا القمع للحركة وقياداتها بالوحشية وعدم الرحمة، وكان الأتاتوركيون يصفون الحركة بالأفعى 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 (الشطي، 2013، 169-173؛ فريد الدين آيدن، 1997؛ Yavuz2003, 134-140).

أدت قيادات الطريقة النقشبندية دوراً مهماً 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 أدى 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 أردوغان وغيرهم كثير. وقد استطاعت هذه النخبة، وبدعم من كوتكو، أن تلج الحياة السياسية في تركيا وتكوّن أول حزب سياسي إسلامي في تركيا هو حزب النظام الوطني. كما أن أحد أهم الأدوار التي أداها 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 أن الإسلام يستطيع أن يتعايش مع متطلبات عصره، وأن من أهم هذه المتطلبات 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 أن السوق والاقتصاد هما 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 الوقت نفسه إلى الاهتمام بالجانب السياسي والاجتماعي ولكن مستنداً في ذلك إلى قوة اقتصادية مسلمة متطورة تحمل قيم الإسلام وتعاليمه. وبعد انقلاب العسكر على تجربة أربكان في عام 1997م هاجر جوشان إلى أستراليا وتوفي في حادث سير عام 2001، وخلفه في قيادة الطريقة النقشبندية ابنه محرم نورالدين جوشان. ولا بد من الإشارة إلى أن هناك حركات نقشبندية أخرى مؤثرة مثل جماعة

الشيخ سليمان حلمي تونهان، وهي من الحركات الكبرى في تركيا، وجماعة أرנקوي 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, 22-24; Yavuz, 2003, 140-149).

– الطريقة النورسية:

ولد الشيخ سعيد النورسي في قرية نورس شرق الأناضول عام 1876م، وقد نشأ في بيئة متدينة على الطريقة النقشبندية، وحرص 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 المريد بالشيخ، ورأى أنه لا بد من ربط الإيمان بالعقل والسبب وبالعلم 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 النورسي في الحرب العالمية الأولى، ووقع في الأسر، وبعد خروجه من الأسر توجه إلى استانبول، وكان داعماً لاتاتورك وحركته الوطنية التحررية، إلا أن النورسي 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 النورسي الجديد الذي يرى أنه لا يمكن التغيير في المجتمع ومقاومة علمانية الدولة من خلال الانخراط في العمل السياسي ولكن التغيير والمقاومة تتمان من خلال بث الوعي بين الناس بهويتهم الإسلامية وحثهم على التمسك بتعاليم دينهم. وقد اعتقل وسجن أكثر من مرة لنشاطه الدعوي من خلال انتشار كتاباته داخل المجتمع التركي وتأثيرها المضاد لعلمانية الدولة. وقد رأى النورسي 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 النورسي بضرورة قراءة القرآن قراءة متأنية ومتدبرة لمواجهة مشكلات 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 العصرية والمادية الحديثة الملحدة. إن الإنسان يعيش حياته في صراع بين أمرين، هما الشهوة والعقل، كما أن شهوات الإنسان لا حدود لها بينما المصادر المتوافرة للإنسان محدودة، ولكي يستطيع الإنسان أن يعيش بسلام في خضم هذه الصراعات لا 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 جميع أنحاء تركيا، وأوجدت هذه التجمعات تعليمًا موازيًا للأتراك في مقابل التعليم العلماني للدولة. وكانت هذه التجمعات النورسية نوراً 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 والعصرية والحداثة والسببية والدين والعلاقة بالغرب لدى العلماء التقليديين الذين يعتمدون على الحفظ والتكرار، ولكنهم وجدوا الإجابات الشافية في رسائل النور للنورسي. ومن ثم استطاعت الحركة النورسية أن تحافظ على الهوية الإسلامية ولكن بالطريقة النورسية، وقد خلق هذا هوية إسلامية متميزة لأتباع الحركة النورسية تختلف عن بقية الحركات الإسلامية الأخرى (Yavuz, 2003, 157-170).

وقد استغلت الحركة النورسية 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 يني أسياجي (Yeni Asyaci)، ومجموعة يني نيسليجلر (Yeni Nesilciler)، ومجموعات

أخرى صغيرة. وقد اختلفت هذه المجموعات في فهمها وتأويلها وتطبيقها لتعليمات النورسي بما فيها التعاطي مع الأحداث السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتعليمية المتغيرة في تركيا. فعندما حدث الانقلاب العسكري في عام 1980م دعمه قياديان في الحركة النورسية هما فتح الله غولن ومحمد كيركينجي، في حين عارضته مجموعات نورسية أخرى مثل يني أسياجي. كما أن النورسية انقسمت عرقياً ففي شرق الأناضول اتخذ النورسيون الأكراد منذ بداية الثمانينيات من القرن الماضي خطأً منفصلاً عن النورسية التركية، وأصبح لهم قيادات خاصة مثل صديق دورسون (Siddik Dursun)، وعزالدين يلدريم (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 حزب مستقل عن بقية الأحزاب الوطنية الأخرى؛ بحيث يكون لهم استقلاليتهم التامة ولا يتم استغلالهم من قبل أحزاب الوسط في تركيا. ويشير مدير إدارة الشؤون الدينية لطفي دوغان إلى أن زاهد أفندي استدعاه هو وأربعة معه ذات ليلة، وقال لهم: إن هذه الأمة التركية الجريئة 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 التي ركزت على عنصرين مهمين في استقطاب المجتمع التركي، هما الهوية الإسلامية والعدالة (الشطي، 2013، 172-173؛ 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 بهويتها 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 ملبية لاحتياجات الشعب التركي وتطلعاته؛ ولذلك غادر نجم الدين أربكان ومجموعة

معه حزب العدالة وكونوا حزب السلامة الوطني في 26 يناير من عام 1970م، وقد أكدوا في ميثاق الحزب الهوية الإسلامية العثمانية للدولة التركية، وأن التغريب للمجتمع التركي ومحاربة الإرث العثماني المسلم يمثل سبباً رئيساً في مشكلات الدولة. وأكد الحزب 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 حُلَّ وألغي بعد الانقلاب العسكري بناء على قرار المحكمة الدستورية في 20 مايو من عام 1971م. ثم ما لبث العسكر أن أوعزوا إلى بعض أنصار 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، ونجح الحزب بعد ذلك في الانتخابات وتحالف مع حزب الشعب الجمهوري في عام 1974م، وأصبح أربكان نائباً لرئيس الوزراء، وحصل حزبه على مجموعة من الوزارات المهمة 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 تشكيل حكومة ائتلافية إسلامية أثارت حفيظة العسكر الأتاتوريين؛ 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. واعتقل نجم الدين أربكان وكثير من قيادات حزبه ومناصريه، وقدموا لمحاكمة عسكرية قضت بسجن بعضهم وإعدام ما يقارب من 517 شخصاً (الشطي، 2013، 163-165؛ Yavuz, 2003, 208-213).

وبعد الانقلاب عام 1980م سعت الدولة التركية إلى استقطاب التيار الإسلامي السياسي ومحاولة تطويره بما يتلاءم مع الديمقراطية التركية، كما استخدمت في الوقت نفسه 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 مشروط بأن تتبنى هذه التيارات الإسلامية إسلاماً 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 مهمين في الحياة السياسية التركية، هما: (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 والإعلام والمطبوعات، كما نجح الحزب بوصفه منظمة 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 التردي الاقتصادي والثقافي الذي تعيشه تركيا قبل انتخابات عام 1995م. وكان للطريقة النقشبندية والحركة النورسية دور مهم في التأثير على الناخب التركي، وذلك من خلال تغلغلها في المجتمع التركي وبثها وعياً جديداً ينادي بأهمية التغيير والرجوع إلى الهوية الإسلامية. وقد تحقق هذا التأثير من خلال الجامع، والمدرسة، والجامعة، والإعلام، والاقتصاد، التي 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 تشيلير ودفعهم لتكوين تحالف حكومي يُقصي حزب الرفاه عن دوائر التأثير السياسي. وبعد نجاح الحزبين في تكوين الحكومة نشبت الخلافات بين مسعود يلمز وتانسو تشيلير، وحاول مسعود يلمز أن يسرب وثائق يتهم فيها تشيلير بالفساد المالي؛ مما أدى إلى انهيار هذا التحالف. ونجح حزب الرفاه في عام 1996م من

اقتناص الفرصة وكون تحالفاً جديداً مع حزب تانسو تشيلير، 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 أصبح يشكل خطراً جسيماً على الجمهورية داخلياً وخارجياً. وأصبح الجيش التركي وحلفاؤه يتربصون 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 لتقديم تنازلات عديدة جعلته يترك الحكم في انقلاب أبيض 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 (الشطي، 2013، 166-168؛ الشوبكي، 2011، 61-68؛ Yavuz، 2003، 213-217، 239-244).

– الدول الكبرى وصراع الهوية التركية:

إن الدول الغربية بعد الانتصار في الحرب العالمية الثانية أقامت نظاماً دولياً يكفل لهذه الدول المنتصرة أن تتعايش بسلام – فيما عدا الحرب الباردة بين الاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة الأمريكية –، ويضمن عدم عودة الخاسرين المتمثلة في النازية والخلافة، ولذلك 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 أن الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية لا تشكل تهديداً 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 نجدها تخالف ما يطرح إعلامياً؛ 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 والحركات 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 حلفاءها في المنطقة، ومن ثم تتأثر المصالح الأمريكية.

3 - لا تثق أمريكا بالحركات الإسلامية، وترى أن الإسلام السياسي يميل إلى الشيوعية ولا ينسجم مع الديمقراطية.

هذه الاعتبارات أدت إلى صياغة السياسة الخارجية تجاه الحركات الإسلامية بشكل حذر وغامض ومفتوح على كل التأويلات (الشطي، 2013، 9-11؛ Gerges, 1999, 1-4).

ومع نهاية الحرب الباردة تزايدت أهمية تركيا للسياسة الخارجية الأمريكية، كما يؤكد 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 إستراتيجية متعددة" (Gerges, 1999, 195)، ومن أهم هذه المصالح الإستراتيجية لصانع القرار الأمريكي الدور الذي تمثله تركيا بوصفها دولة حديثة علمانية مسلمة تقف مثلاً وحصناً منيعاً أمام صعود التيارات الإسلامية المتطرفة والثورية في منطقة الشرق الأوسط وفي وسط آسيا والقوقاز. ولذلك يشير التقرير الإستراتيجي للأمن القومي الأمريكي عام 1997 إلى أهمية تركيا كدولة محورية ديموقراطية ذات توجهات غربية في وسط منطقة غير مستقرة ومهمة، وأن دعم الدولة التركية أمر غاية في الأهمية للمصلحة الأمريكية. كما أن تركيا تمثل مركزاً اقتصادياً واعداً 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 الإسلامي 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 الإستراتيجية 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 فإن 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 تركيا واستقرارها، 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 يونيو من عام 1997 في جعل أربكان يتنحى عن السلطة في انقلاب أبيض تمت إدارته بشكل ذكي وحذر (تشاندر، 2011، 225-233؛ 201-223، 194-197، 1999، 1997) (Gerges).

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 إن 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 المطالب تتوافق مع مشروعها الذي يسعى لتطوير تركيا وتقويتها والحفاظ على حقوق جميع 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 كحام ووصي على الدولة التركية العلمانية، وقد

أثار ذلك تخوفاً 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 وُضعت جميع تصرفات الجيش تحت رقابة ومحاسبة البرلمان والمؤسسات الدستورية (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 وكيسنجر، 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 بالتدريج لدعم الأنظمة القائمة، باعتبار أن الإسلاميين، معتدلين ومتطرفين، سيكونون هم البديل في حالة حصول تغيير سياسي، وهذا أمرٌ ما عاد الأمريكيون يقبلونه بعد 9/11. هناك إذن مأزقٌ فكري وثقافي يتمثل في تعمق فكر الهوية، وتراجع الأطروحات الإصلاحية والمنفتحة".

- الإسلاميون الأتراك وتحولات الهوية:

تأثرت تركيا وما زالت بأفكار الإسلاميين في الدول العربية والإسلامية وخاصة مصر وإيران وباكستان، وتعددت آراء الإسلاميين حول الطريقة والمنهج المناسب للتعامل مع الدولة الكمالية وعلمانياتها الصارمة، ومع تنوع هذه التوجهات واختلافها فإنه يسود مؤخراً توجه بأهمية التوفيق بين الإسلام والعلمانية، وبين الإسلام والديمقراطية والحدائق. ومنذ سقوط الدولة العثمانية وتأسيس الجمهورية التركية كان الهم الأول للمتقف المسلم في تركيا هو الدفاع عن العقيدة والإيمان والفكرة الإسلامية في مواجهة الهجوم الشرس للمادية واللا دينية (حبيب، 2011، 126-127)، "التي مثلت الرافعة الفكرية للنظام السياسي العلماني، الذي 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 الوجود في المركز، متقاسماً مع النظام المغانم والأضواء والحضور" (حبيب، 2011، 127).

لقد أدت القيادات الإسلامية والمثقفون الإسلاميون دوراً مهماً 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 جميع التخصصات؛ مما جعلها نخبة حديثة مجتهدة في جميع قضايا الأمة ولكن بمرجعية إسلامية. ومن الأمثلة على ذلك، البروفيسور أحمد داود أوغلو الحاصل على الدكتوراه في العلاقات الدولية، ومؤلف كتابين مهمين هما "الإستراتيجية العميقة"، و"الأزمة العالمية بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر"، وقد تُرجم الأخير إلى عشر لغات، كذلك عبدالله غول، ياسين اقطاي، رجب شانترك، وغيرهم كثير. ثم إن هذه النخبة الإسلامية المتعلمة اتخذت موقفاً إصلاحياً تجاه الدولة الكمالية العلمانية ولم تتخذ موقفاً ثورياً تصادميةً مخالفين بذلك مجموعة من الإسلاميين بمن فيهم أربكان، وقد يكون أحد أسباب ذلك هو أهمية الدولة وبقائها في التاريخ والثقافة التركية. لذا نجد، على سبيل المثال، أحمد داود 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 (الشوبكي، 2011، 74-75؛ 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 والإستراتيجية لحزبهم، وتوصلوا إلى نتيجة مهمة، 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 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 إن 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 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 بعيداً عن تدخلات المؤسسة العسكرية (العالف، 2006، 19؛ المسيري، 2005، 1؛ العوا، 2011، 94-101؛ Eligur، 2010، 261-268؛ Cinar and Duran، 2008، 30-31).

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 وتونهان، 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 الجيلان الإسلاميان الأول والثاني أن التحرر والتقدم يأتيان من خلال العودة إلى الدين، ترى النخبة الحاكمة أن التحرر والتقدم يأتيان من خلال البعد عن الدين، ولكن الجيل الإسلامي الجديد يرى أن التحرر والتقدم يأتيان من خلال الحرية والديمقراطية وحكم القانون. إن أحد الأسباب الرئيسية في صعود الحركات الإسلامية ونفوذها 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 المريرة 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 فخراً 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 إن 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 وغير كفء لإدارة الدولة (بوانو، 2006، 31-34؛ 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 مهم يرسم ملامح مرحلة جديدة للدولة التركية في القرن الحادي والعشرين. هذا التحول المهم يتمثل في تحول هوية الحركة الإسلامية القادمة من الطبقة الوسطى المتعلمة الأناضولية، التي 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 صراعاتها مع الطبقة العلمانية النافذة، تبقى المسألة الكردية ومطالبها أحد الاختبارات المهمة لهذه التحولات التي تمر بها تركيا المعاصرة (The Economist, 2012).

في حين ترى المدرسة الاستشراقية وأنصارها من المحللين الغربيين أن هناك تناقضاً 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 إنها 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 أهمية رصد تفاعلات هذه الحركات مع محيطها الداخلي والخارجي وملاحظة التغيرات التي طرأت على فكر هذه الحركات وسلوكها 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، إنها 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 (العربي، 2014، 5-1).

– 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 والفروض 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 نجت سارز المعروف بأفكاره الكمالية، وبقرب انتهاء فترة رئاسة سارز اشتدت المواجهة بين حزب العدالة والتنمية والأحزاب العلمانية واليسارية على هوية رئيس الجمهورية الجديد الذي 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 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"، التي حُكم فيها على رئيس الأركان السابق إلكر باشبوغ وعدد آخر من ضباط الجيش بالسجن مدى الحياة. كما دخل رجب طيب أردوغان في صراع مع زعيم المجموعة الإعلامية الأولى في تركيا إيدین دوغان، كل هذه الصراعات المحتمدة في تركيا تطرح تساؤلات مهمة 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 إسلامية ديمقراطية داعياً المجتمع المحلي والدولي إلى تعزيز الديمقراطية وحكم القانون والحريات داخل تركيا فإنه، مع 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 إلى الاتحاد الأوروبي كخيار إستراتيجي للحزب، ولكنه يجد معارضة متزايدة داخل الأحزاب 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 مع مجموعة من الأطراف الداخلية والخارجية التي تريد الإطاحة بحكومته، وقد صرح أردوغان بأن هناك حرباً 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" إشارة إلى نفوذ جماعة فتح الله غولن ومحاولتها اتهام أردوغان وابنه بلال باختلاس أموال 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 الإنترنت يتحدث فيه وزير الداخلية السابق إفكان آلا مع محافظ ولاية أغري موسى إشن قبل يوم من الاشتباكات بين الجيش ومسلحي حزب العمال الكردستاني، يحث فيه الوزير المحافظ على اختلاق مواجهة مع أنصار الحزب كي يتم تشويه صورة وسمعة "حزب الشعوب الديمقراطية" الكردي الذي تهدد شعبيته بين الأكراد أصوات الناخبين الداعمين لحزب العدالة والتنمية. ويخلق هذا التسجيل - الذي نفى صحته وزير الداخلية السابق واتهم فتح الله غولن وجماعته بفبركته - مشكلة جديدة لأردوغان وحزبه بين الناخبين الأكراد. ويبدو أن الانتخابات النيابية القادمة في شهر يونيو من هذا العام تمثل أكبر تحدٍ 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 (الشريف 2015أ، 16؛ الشريف، 2015ب، 13).

وبعد ظهور نتائج الانتخابات التركية في شهر يونيو من عام 2015، يرى محمد زاهد جول (2015) أن هذه النتائج تمثل انتصاراً للديمقراطية التركية؛ حيث إنه 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 للاحتتمالات، إما تشكيل حكومة ائتلافية أو الذهاب لانتخابات مبكرة.

الخاتمة:

يُنظر إلى الحركات الإسلامية على أنها حركات معادية للحدثات 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، وتعتبر عن ردة فعل أكثر منها إدراكاً لطبيعة التنوع داخل الحركات الإسلامية، وهذا التنوع والاختلاف داخل الحركات الإسلامية مرده مجموعة من العوامل التي تجعل القول بعداء هذه الحركات للحدثات والديمقراطية قولاً جانبياً للحقيقة. من أهم هذه العوامل التي تجعل الحركات الإسلامية حركات قابلة للتأثير والتأثر: أولاً - تنوع هذه الحركات في منطلقاتها وأساليبها وأهدافها، ثانياً - أن هذه الحركات تستند في أيديولوجيتها وخطابها إلى قراءة النصوص الإسلامية ولكن هذه القراءة ليست ثابتة ومتفقاً عليها في جميع جزئياتها، وخاصة فيما يتعلق بمتغيرات الزمان والمكان، ثالثاً - يلعب المحيط الذي تعيش فيه هذه الحركات دوراً كبيراً 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 إنه من الخطأ التعامل مع الحركات الإسلامية على أنها حركات متجانسة في حين أن الواقع يكشف عن اختلافات مهمة بين هذه الحركات سواء على مستوى الفكر أو الممارسة (Cinar & Duran, 2008: 17-18).

هناك نظرة بحثية اختزالية للحركات الإسلامية؛ حيث إن 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 تفاعل مجموعة من الأبعاد التاريخية والسياسية والثقافية في تكوين هذه الحركات وتعددتها واختلافها. إن الحركات الإسلامية السياسية بدأت في التكون منذ منتصف القرن التاسع عشر نتيجة لبدية 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 في أثناء الحرب الباردة بالتحول - بناء 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 كغيرهم بهذه المعطيات الجديدة وتنوع فكرهم 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 والإخوان المسلمون في مصر، والنهضة في تونس في قالب نفسه. 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، ومن ثم 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 الحداثي وما بعد الحداثي، أعادت صياغة نفسها وهويتها - مؤثرة ومتأثرة بمحيطها الداخلي والخارجي - بما يخدم أهدافها ورسالتها. ومن ثم 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 الجماعية (Collective Identity) للحركة بما تحتويه من معتقدات ومبادئ وأهداف ومظالم ورموز وقيادات وتاريخ وتحولات؛ حيث إن هذا الفهم العميق والسليم للهوية الجماعية 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 الجماعية الإسلامية لحزب العدالة والتنمية قد يكون أهم متغير يستطيع تفسير جزء كبير من زيادة قوة الحزب ونفوذه داخل الدولة التركية منذ بداية القرن الحادي والعشرين. ثم لا بد من الإشارة إلى أن التغيرات التي قد تصيب الهوية الجماعية 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 العقدية والأيديولوجية 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 إليها بعض الباحثين على أنها شيء إيجابي أو سلبي، وهذا مبحث - مع أهميته - خارج إطار هذه الدراسة.

إن إدراك طبيعة الهوية الجمعية للحركات الإسلامية لا يكفي في عملية تحليل سلوك هذه الحركات وتفاعلها مع الحكومة والمجتمع والدول الكبرى، بل لا بد من إدراك المتغيرات الأخرى التي تعمل في زيادة قوة الحركة ونفوذها أو إضعافها تجاه تحقيق أهدافها. فعلى سبيل المثال، أدى 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 المتوافرة 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 انقسامات داخل النخبة الحاكمة وضعف مستوى الاستقرار الاقتصادي والمالي للدولة التركية، كما أن زيادة مستوى القمع للحركات الإسلامية وقياداتها لم يزلها 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 آليات 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 استبعادها من المشهد التركي وتحجيم نفوذه وقوته في الدولة التركية، وبناء على معطيات الداخل التركي ومعطيات البعد الدولي فإن صراع الهوية التركية - التركية حتى بين الإسلاميين أنفسهم قد يؤدي إلى التأثير على مكاسب الحركة الإسلامية التركية واستقرار الدولة التركية، يضاف إلى ذلك صراع الهوية التركية - الكردية وأبعاده الإقليمية والدولية.

المراجع:

- إبراهيم 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 الآتي: <http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/b6f5c5d9-88a3-47ee-99ba-f6a368256393> <
- إبراهيم 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 الآتي: <http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/b6f5c5d9-88a3-47ee-99ba-f6a368256393> <
- إدريس بووانو. (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 الآتي: <http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/b6f5c5d9-88a3-47ee-99ba-f6a368256393> <
- إسماعيل 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 الآتي: http://www.bbc.co.uk/arabic/middleeast/2013/08/130805_turkey_court_sentences < (2015/5/21).
- 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). "قاض تركي سابق مهدد بالسجن مدى الحياة بسبب تسجيل، يستهدف أردوغان"، على الرابط الآتي: <http://aawsat.com/node/345741> < (2015/4/26).
- الجزيرة نت. (2013). أردوغان يستنفر حكومته لمواجهة "المؤامرة"، 31/12/2013م، على الرابط الآتي: <http://www.aljazeera.net/news/international> > 30/12/2013 أردوغان - يستنفر - حكومته - لمواجهة - المؤامرة
- حسني محلي. (2006). عسكر تركيا: انحياز مطلق للعلمانية، في: تركيا صراع الهوية، تحرير: لقاء مكّي. قطر: الجزيرة نت البحوث والدراسات: 54-57. ويمكن مراجعة الملف كاملاً على الرابط الآتي: <http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/b6f5c5d9-88a3-47ee-99ba-f6a368256393> <

خليل إينالجيک. (2002). تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار. بيروت: دار المدار الإسلامي. ترجمة: محمد الأرناؤوط.

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 مكي. قطر: الجزيرة نت البحوث والدراسات: 40-43. ويمكن مراجعة الملف كاملاً على الرابط الآتي:

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

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 آيدن. (1997). الطريقة النقشبندية بين ماضيها وحاضرها. العبر للطباعة والنشر والتوزيع، ويمكن تحميل الكتاب كاملاً على الرابط الآتي:

<http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=31>

فكري شعبان. (2006). "نشأة العلمانية وقواها في تركيا"، في: تركيا صراع الهوية، تحرير: لقاء مكي. قطر: الجزيرة نت البحوث والدراسات: 9-12. ويمكن مراجعة الملف كاملاً على الرابط الآتي: > <http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/b6f5c5d9-88a3-47ee-99ba-f6a368256393> <

كمال حبيب. (2011). "المتقنون الإسلاميون الأتراك من الاغتراب إلى 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 الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام

السياسي. قطر: مركز الجزيرة للدراسات. 1-8. على الرابط:

< <http://studies.aljazeera.net/bookrevision/2014/11/2014111865841824759.htm> >

نادية مصطفى، إبراهيم غانم، وباكينام الشرقاوي. (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 الآتي: [http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/b6f5c5d9-](http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/b6f5c5d9-88a3-47ee-99ba-f6a368256393)

< 88a3-47ee-99ba-f6a368256393 >

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

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

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

يوسف الشريف. (2015). "الانتخابات التركية امتحان عسير لحزب العدالة والتنمية: معارضو أردوغان 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 < https://www.academia.edu/2381793/Critical_Review_of_Social_Movement_Literature_WIP %20(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., & 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., & 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., & 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., & 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., & 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., & 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., & 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., & Bert, K. (2010). "Introduction," in Handbook of Social Movements Across Disciplines, (Ed.) Bert Klandermans and Conny Roggeband. New York: Springer.
- Smith, J., & 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., & 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., & 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. & Bert, K. (2013b). The Social psychology of protest. *Current Sociology*, 0(0): 1-20.
- Stekelenburg, J., Stefaan, W., Bert, K., & Joris, V. (2012). Contextualizing Contestation: Framework, design, and data. *Mobilization: An International Journal* 17, (3): 249-262.
- Stryker, S., Timothy, O., & 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%3c>> (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.

قدم في: سبتمبر 2015

أجيز في: فبراير 2016

