9

العولمة الثقافية في تركيا

الأطراف الفاعلة، الخطابات، الاستراتيجيات

إيرغون أوزبودون وإي. فؤاد كيمان

ونحن على عتبة القرن الجديد، يبدو الاندفاع السريع الاتجاه غير القابل للتنبؤ لجملة التغيرات الاجتماعية والسياسية الحاصلة في العالم عاكفين بقوة وزخم على تقويض «الملامح الراسخة لأحوال السياسة». بات التفكير بالسياسة من منطلق «السياق القومي» وَحْدَه، مع قيام الترابط المتزايد للمجتمعات بجعل هذا المجال متزايد الهشاشة أمام كل من القوى الكوكبية / الإقليمية من جهة والضغوط المحلية من جهة ثانية على حدٍّ سواء، بات التفكير بمثل هذه السياسة متزايد الصعوبة، إن لم يكن مستحيلاً. وبالتالي فإن جملة المرجعيات السياسية الحديثة مثل الدولة القومية، الهوية القومية، والاقتصاد القومي، أصبحت فاقدة لقوَّتها التفسيرية على صعيد تحليل التغيير الاجتماعي والسياسي الحاصل[1].

فيما تقوم العولمة الاقتصادية (أي عولمة رأس المال كقوة كوكبية جبَّارة) بتقويض سلطة الدول القومية عبر خلق «سوق كوكبية بلا حدود»، تعكف العولمة الثقافية على جعل فكرة التنمية القومية فكرة إشكالية عبْر إثارة سَيْلٍ من ردود الأفعال المحلية التي تمهد لانبثاق «حداثات بديلة» ودعاوى هويات ثقافية

أخرى. وبالتالي فإن ما يحدد إطار التغيير الاجتماعي ومضمونه في عالمنا المتعولم[2]، ليس جملة العلاقات بين الدول أو وحدة التحليل القومية وحدها، بل هي مجموعة التفاعلات الجارية بين القيم الكونية الغربية ومزاعم الأصالة الخاصة / المحلية.

من المهم، إن لم يكن من الضروري، في هذا السياق، تحليل التفاعلات المتشكلة تاريخياً بين ما هو كوكبي وما هو محلي تحليلاً نقدياً وتجريبياً، لا يفهم التغيير الاجتماعي الحاصل وحسب، بل ولتصور رؤيا عالمية ديمقراطية أساساً لعالم أفضل.

ليست تركيا استثناءً. بل العكس هو الصحيح. ففي غضون العقد الماضي تعرَّض المجتمع التركي لموجة عاصفة وسريعة من التغيير على الأصعدة الاجتماعية، الثقافية، الاقتصادية، والسياسية، التي انعكست آثارها على سائر مجالات الحياة الاجتماعية.

نود أن نسوق ثلاث نقاط مقبولة عموماً لإضفاء قَدْر أكبر من الملموسية على هذا الطرح: **أولاً** يتمثل أحد مجالات تجلي مثل هذا التغيير بالصَّحْوة الإسلامية؛ **ثانياً**، اتخذت هذه الصَّحوة جملة مختلفة من الأشكال، الخطابات، الصدامات، والمواقف؛ **وثالثاً**، قامت عمليات العولمة، إلى حد بعيد، بصياغة الطريقة التي بدأ بها الإسلام يلعب دوراً ذا شأن في شؤون تركيا السياسية، الاقتصادية، والثقافية.

في المشهد السياسي، حدث التغيير الجذري مع تعرض الخطاب الإسلامي للتسييس، وأصبح «الإسلام السياسي» أحد العناصر الحاسمة والأطراف الفاعلة في السياسة التركية[3]. كان هذا أيضاً بداية فترة تميزت بالاستقطاب بين النزعة العلمانية والنزعة التقليدية الإسلامية. ففي الميدان الاقتصادي، كنا شهوداً على تنامي دور الخطاب والقيم الإسلامية في المنظمات الاقتصادية وعلى انبثاق «إسلام اقتصادي»، بعناصره الفاعلة، بخطاباته،

وباستراتيجياته. بالمثل تعرَّضت الحياة الفكرية والثقافية، جُمْلَةُ فعاليات منظمات المجتمع المدني، وأنماط الثقافة والاستهلاك الشعبيين، هي الأخرى، لتأثيرات الرموز الإسلامية ومزاعم الهوية الدينية القائمة على ضرورة التمسك بالتراث والأصالة. وهكذا فإن «الإسلام الثقافي» ما لبث أن اخترق تركيبة الحياة الاجتماعية والثقافية في تركيا وراح يطبعها بطابعه.

لقد لعبت سيرورات العولمة دوراً مهماً في كل الميادين وشكَّلت «جزءاً عضوياً» من آليات عمل خطابات الإسلام على الأصعدة السياسية، الاقتصادية، والثقافية[4]. غير أننا نرى، منطلقين من دراستنا، أن تأثيرات العولمة على تشكُّل الحياة الاقتصادية والثقافية في تركيا، خصوصاً خلال العقد الماضي، جنباً إلى جنب مع دور الإسلام فيها، لا ينبغي فهمها على أنها علاقة سببية، علاقة استراتيجية، في سلسلة سببية خطّية. فتأثيرات العولمة، بدلاً من ذلك، تتباين وتتمخض عن عواقب مختلفة، تبعاً لميدان الحياة الاجتماعية الذي يجري تحليله. بعبارة أخرى، لا ينعكس الاستقطاب بين التيارين العثماني والتقليدي الإسلامي في الحياة السياسية بصورة مباشرة على الحياة الاقتصادية، حيث يضفي الإسلاميون صفة إيجابية على العَوْلَمة الثقافية ويوظفونها في خطاباتهم السياسية باعتبارها عنصراً ضرورياً يتعذر الاستغناء عنه في الحياة الاقتصادية الجديدة.

وبالتالي فإن ما يشكل إطار الحياة الاقتصادية ليس هو الاستقطاب بل التعايش بين العولمة والإسلام. غير أن نقطتين إضافيتين جديرتان بالإيراد عند هذا المنعطف. **أولاً**، تتمخض العولمة الثقافية في الحياة الاقتصادية والاجتماعية عن تأثيرات متعددة وأبعاد في شكل التعايش بين القيم الغربية وأشكال تمسُّك الهوية الدينية بالتراث والأصالة. **ثانياً**، يظهر التعايش إلى الوجود على درجات مختلفة وبمعان متباينة، بما يفضي إلى إيجاد خصوصيات في كل من ميادين الحياة الاجتماعية. بهذا المعنى، نحن نقول إن العولمة

الثقافية لَيْسَتْ سيرورة أحادية بل هي عملية متعددة الأبعاد تتمخض عن تأثيرات وعواقب مختلفة وتوفر إمكانية تعايش القيم الحديثة مع جملة المعايير، الرموز، والخطابات الإسلامية التقليدية.

سوف نقوم بتدعيم هذه الآراء عبر توثيق النتائج المستخلصة من دراستنا البحثية. ونحن ننتقل من العموميات التي يمكن العثور عليها لدى العاملين في ميادين الاقتصاد، المجتمع المدني، الثقافة، إلى جملة السمات المميزة، التصورات، والمقاربات التي تفرق هؤلاء العاملين من حيث أشكال تصورهم للعَوْلمة وتأثيراتها على الشؤون المجتمعية في تركيا. غير أن مجموعة الأفكار والحجج التي يتقاسمها جُل العاملين في الحياة الاقتصادية والمجتمع المدني يمكن وصفها عموماً بأنها: (1) المعنى المتغير للحداثة، (2) أزمة تراب الدولة القوية في تركيا، (3) انتهاء الحرب الباردة، و(4) عملية العولمة.

تحديد دور الإسلام في التحديث التركي

جميع الناشطين في ميداني الاقتصاد والمجتمع المدني الذين عَقَدْنا معهم لقاءاتنا يتفقون على أن عقدي ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين جلبا معهما تغييرات جذرية في التحديث التركي. ويتفقون أيضاً على أن هذا ما لبث أن أفرز نوعاً من المفارقة في المجتمع التركي، تلك المفارقة التي يمكن تلمُّسُها في «الهيمنة المتزايدة للَّبْرَلَة الاقتصادية» على الحياة الاقتصادية التي تكون قوانين حركتها، إلى حد كبير، من إملاءات العولمة الاقتصادية (أي المنطق الاقتصادي للحداثة الغربية) والانتعاش المتزامن معها للإسلام كقوة سياسية وثقافية ذات شأن في الحياة الاجتماعية والسياسية التركية. بعبارة أخرى، باتت عملية التحديث التركية منذ ثمانينيات القرن العشرين متزايدة الانطباع بطابع تعايش اللَّبْرَلة الاقتصادية وانتعاش النزعة التقليدية الداعية إلى نوع من «العودة إلى الأصالة»[5].

يشير هذا إلى أن العَوْلَمَة لَيْسَت محصورة بالفضاء الاقتصادي وإلى أن

العَوْلَمة الثقافية تفعل فعلها يداً بيد مع العولمة الاقتصادية، رغم أن لها تأثيرات مختلفة ونتائج متباينة بالنسبة إلى الحياة الاجتماعية والسياسية. وهذا يشير أيضاً إلى أن فهم التحديث التركي يستوجب عدم اعتبار العولمة الثقافية انعكاساً للقاعدة الاقتصادية، بل يجب النظر إليها باعتبارها موضوعاً للتحليل مع أوصافه وسماته الخاصة.

أوحى جميع الذين قابَلْناهم أيضاً بأن السياق التاريخي الذي حدث فيه هذا الانتعاش للإسلام لم يكن قومي الطابع فقط بل كوكبياً من حيث الطبيعة. وأوحوا أيضاً بأن أربع سيرورات متمايزة ولكنها مترابطة دأبت، منذ ثمانينيات القرن العشرين، على فرض طريق واتجاه التحديث التركي.

تتمثل السيرورة الأولى بـ «المعنى المتغير للحداثة» أو «انبثاق حداثات بديلة». فالأطراف الاقتصادية، منظمات المجتمع المدني، وأوساط المثقفين والمفكرين تُجْمع على أن التحديث التركي ظل منطوياً على أطراف جديدة، ذهنيات تنموية جديدة، وادعاءات هوية جديدة. وهذه بدورها تشير إلى:

- بروز نقد التفكير العَلْماني ـ العقلاني بوصفه المصدر الحصري للحداثة في تركيا؛
- القوة المتزايدة للخطاب الإسلامي كـ «فاعل سياسي» من جهة وكـ «أساس رمزي» لتشكيل هوية؛
- الحاجة إلى التفكير بالحداثة من المنطلق الديموقراطي تمخضت عن سياقٍ ساعَدَ على تنامي الاهتمام بالمجتمع المدني، المواطنة، والذات الديموقراطية.

أمّا السيرورة الثانية فمرتبطة بوجود «أزمة في مشروعية تراث الدولة القوية». وافق نشطاؤنا أيضاً على أن عملية التحديث ظلت، منذ ولادة الجمهورية التركية (1923 م)، متميزة بـ «تقليد الدولة القوية» الذي أوجدته،

حيث بقيت الدولة متمتعة بالقدرة على التصرف شبه المستقل عن المجتمع المدني؛ فالدولة، لا الحكومة، هي التي ظلت تؤسس «الإطار الأولي للسياسة». بقي هذا التقليد يؤدي دوره كناظم «متغير داخلي» للسياسة التركية حتى ثمانينيات القرن العشرين. غير أن ظهور عناصر جديدة، ذهنيات جديدة، ولغة التحديث الجديدة، جنباً إلى جنب مع الديموقراطية كمرجعية كوكبية في السياسة، منذ ذلك التاريخ، أدى إلى جعل الثقافة والعوامل الثقافية متغيراً مهماً في فهم الفعاليات السياسية. وهكذا فإن الدولة باتت الآن تواجه مشكلة مشروعية محدَّدَة على صعيد الحفاظ على مكانتها بوصفها الإطار الأولي للسياسة.

لفهم هاتين السيرورتين يتعين علينا أيضاً، برأي جميع عناصرنا الفاعلة، أن ندخل في حسابنا كلاً من «انتهاء الحرب الباردة» و«مسيرة العولمة» بوصفهما من العوامل المعيقة التي انطوت على تأثيرات مهمة، على المديين القصير والطويل، على تدخل السياسة، الكيان السياسي، والتخطيط في مسيرة السياسة التركية لعقد تسعينيات القرن العشرين. وهذا يشي بأن انتهاء الحرب الباردة تمخض عن عواقب مهمة بالنسبة إلى تركيا على صعيد مبادراتها السياسية خارجياً وداخلياً. ففي حين أن أهمية تركيا الجغرافية ـ السياسية والتاريخية في كل من الشرق الأوسط، شبه جزيرة البلقان، وآسيا الوسطى باتت متزايدة الوضوح منذ سنة 1989 م، أدى انهيار الاتحاد السوفييتي إلى إحداث انقلاب جذري في دورها كدولة عازلة في العلاقات بين الشرق والغرب. والأهم هو أن انتهاء الحرب الباردة أحدث تغييرات مهمة في الثقافة السياسية ومعنى النزعة القومية، مما أفضى إلى جعل الشعب التركي «قابلاً الآن لأن يرى نفسه مرة أخرى في مركز عالم ينهض من حوله، بدلاً من أن يكون في ذَيْلَ العالم الأوروبي الذي ما زال متردداً حول رؤية تركيا جزءاً منه»[6].

اتفق المشاركون أيضاً على أن المجتمع التركي ظل، منذ سنة 1980 م،

متعرضاً لقَدْر «ذي شأن من التغيير» الذي تمارس سيرورات العولمة من خلاله وتفرز تأثيراتها الفاعلة في الشؤون المجتمعية. فالعولمة، برأيهم، تشير عموماً إلى الترابط المتزايد بين المجتمعات، بما يجعل الأحداث الجارية في جزء من العالم متزايدة القُدْرة على ترك آثار اقتصادية، ثقافية، وسياسية أكبر بالنسبة إلى شعوب ومجتمعات بعيدة.

ومثل هذا الفهم للعَوْلَمة ينطوي على أن فهم «التغيير» بالعودة إلى الوحدة القومية وحدها لم يعد ممكناً في عالم في طريق العَوْلَمَة، لأن القوى الكوكبية / المحلية أصبحت على المستوى نفسه من الأهمية مثل العوامل القومية. وينطوي أيضاً على أن وضع الثقافة في مرتبة ثانوية بالنسبة إلى السياسة والاقتصاد لم يعد ممكناً، لأن الثقافة هي التي تمكّن العناصر الجديدة من الظهور، تمكننا من التفكير بالسياسة والعناصر الفاعلة السياسية خارج تراث أو تقليد الدولة القوية، وتمكّن الهويات المكبوتة والمقموعة حتى الآن من تغيير معنى الحداثة.

غير أن الطريقة التي تصبح بها الثقافة، برأي أطرافنا الفاعلة، مرجعية أساسية بالنسبة إلى تحليل التغيير لا تشكل عملية واحدة بل تتجلى بأشكال مختلفة في ميادين الحياة الاجتماعية المتباينة. فالعولمة الثقافية تؤدي إلى إضفاء الصفة الكونية الشاملة على القيم والأنماط الثقافية الغربية مع القيام في الوقت نفسه بنفخ الروح في جملة القيم والتقاليد المحلية وإعادتها إلى الحياة. وفي حين أنها تأتي بعالم الماكدونالد، بمعنى تنميط صيغ الاستهلاك وطرائق الحياة في الحياة الاقتصادية على النطاق العالمي، تقوم العولمة الثقافية أيضاً بتوفير تُرْبة خصبة لإنعاش التقاليد، لانبثاق الهويات المحلية، ولإضفاء الشعبية على خطاب الأصالة[7]. وبعبارة أخرى، ليست العولمة الثقافية إلاّ السيرورة التي نستطيع من خلالها أن نرصد كلاً من إضفاء الصفة الكونية على الحداثة الغربية من جهة وانبثاق هويات بديلة من جهة أخرى لعل أوضح الأمثلة على هذا في تركيا هو انبعاث الإسلام من جديد.

الآثار المختلفة للعولمة الثقافية على المجتمع التركي

لا ينبغي للنقاط الأربع السابقة المتعلقة بالدور الذي تلعبه العولمة الثقافية في تشكيل التحديث التركي منذ ثمانينيات القرن العشرين، التي أجمع عليها باحثونا أن تدفعنا إلى إغفال -حقيقة أن العولمة الثقافية ليست سيرورة أحادية، بل هي، بالأحرى، عملية «تتولى جملةٌ من المؤسسات والآليات المختلفة التي تتداخل فيما بينها إنجازَها». بعبارة أخرى لا بد لنا، إذا أردنا فهم تأثيرات العولمة الثقافية على المجتمع التركي، لابد لنا من الانتقال إلى مستوى أكثر ملموسية من التحليل لاستكشاف الطرائق المختلفة (أو الوجوه المتباينة) التي اعتمدتها العولمة لاستحداث عدد من الثقافات والحداثات البديلة المتعايشة في إطار الحياة الاجتماعية ـ السياسية التركية.

حاذية حذو تحليل بيتر بيرغر لأوجه العولمة المختلفة[8]، قامت دراستنا بمعاينة الدور التأسيسي الذي اضطلعت به هذه العَوْلَمة فيما يلي:

- تشكيل حياة اقتصادية، أو زيادة أهمية السوق العالمية وتراكم رأس المال، وقيامها بتوظيف الصناعيين العلمانيين والإسلاميين على حد سواء. أمّا المسألة الرئيسية التي تعمقنا في فحصها في هذا السياق فقد تمثلت بمدى قدرة منطق السوق الكوكبية على توفير إمكانية انبثاق رأسمال إسلامي وتعايش ثقافتين عَلْمانية وإسلامية.
- تشكيل مجتمع مدني وديموقراطي، أو تأثير العولمة الثقافية على ظهور خطابات جديدة على أصعدة الهوية، السياسة، والديموقراطية، فضلاً عن تأثيرها على التصادم بين القيم الحديثة ونظيرتها التقليدية، ذلك التصادم الذي يتجلى في الجدل الدائر حول كل من موضوعي الاندماج بأوروبا والإسلام.
- تشكيل حياة ثقافية، أو مدى الدور الذي تضطلع به الهوية الإسلامية،

التي تقدم نفسها على أنها معادية للحداثة على الصعيدين السوسيولوجي والسياسي، من داخل ثقافة العولمة الاستهلاكية.

العولمة الثقافية والحياة الاقتصادية

تتمثل إحدى بؤر التأثيرات الأعظم للعولمة الثقافية على المجتمع ببؤرة الحياة الاقتصادية، التي ظل مداها، خطابُها، وعناصُرها الفاعلة دائبةً على الاتساع منذ ثمانينيات القرن العشرين. فبُناها التنظيمية تتعرض لقدر متزايد من التوسيع إلى ما وراء الحدود القومية والإقليمية.

منذ الثمانينيات، وخصوصاً التسعينيات، بات الاقتصاد التركي مفتوحاً أمام عَوْلَمَة رأس المال والتجارة وتمت إعادة تنظيمه على أساس أولوية السوق الكوكبية على السوق الداخلية. وما لبث هذا أن أفضى إلى جعل العناصر الاقتصادية الفاعلة تدرك أن علاقات السوق تستدعي وجود استراتيجيات عقلانية وطويلة الأمد، وأن من الضروري، لضمان الأمن والنجاح في حياة اقتصادية (معولمة)، من اكتساب قُدرات تنظيمية تمكِّن من إنتاج و/أو صيانة التحسين التكنولوجي والتخطيط الاستراتيجي لكل من الإنتاج والاستثمار. ونتيجة لذلك شهدنا في العقد الأخير الأهمية المتزايدة لخطاب السوق الحرة، مضاعفة العناصر الاقتصادية الفاعلة وانتشارها على نطاق واسع، وإشاعة التعددية في المنظمات الاقتصادية في المجتمع التركي.

حتى أواسط ثمانينيات القرن العشرين، كانت الحياة الاقتصادية في تركيا منظمة، في المقام الأول، حول صناعات وطنية غير ذات هوية ثقافية خاصة. غير أن التسعينيات ما لبثت أن شهدت صعود ما يعرف باسم «رأس المال الإسلامي» كعنصر اقتصادي قوي[9]، ما لبث بدوره أن تمخض عن ظهور دخول الإسلام إلى الاقتصاد السياسي للتنمية الرأسمالية التركية على الصعيدين الحواري والتنظيمي. فخلال هذه الفترة بدأ الإسلام ينشط بوصفه نظاماً اقتصادياً منفتحاً على إيديولوجية السوق الحرة فضلاً عن مبادرته إلى تأسيس منظمته

الاقتصادية الخاصة المستندة إلى المبادئ (الفيبرية) المتمثلة بالعقلانية، المعرفة التكنولوجية، والخبرة.

كان تأسيس رابطة الصناعيين وأرباب الأعمال المستقلة (الموسياد MUSIAD ـ المؤلف من الأحرف الأولى للاسم التركي) دليلاً على تَمَفْصُل الإسلام وتعايشه مع إيديولوجية السوق الحرة. ينبغي أن نلاحظ هنا أن وَصْف الموسياد بـ «الإسلامي» عائد إلى حقيقة أنه: «(أ) ينتمي إلى طوائف ومذاهب دينية؛ (ب) يبدو الإسلام مرجعاً ذا شأن في نشاطاته؛ (ج) له علاقات وثيقة مع الإسلام السياسي الممثَّل في تركيا بالدرجة الأولى» مِنْ قِبَل حزب الرفاه منذ الثمانينيات وحزب الفضيلة بعد ذلك[10]. يعود نجاح الموسياد إلى قُدْرَته على تجميع عدد كبير من المشروعات ذات الأحجام المتباينة الموزعة بين أقاليم تركيا الجغرافية المختلفة» كما على «خلق شبكة في داخل الحياة الاقتصادية على أساس علاقات الثقة فيما بين المؤمنين». وبالتالي فإن من الممكن اعتباره دليلاً على إمكانية تعايش الإسلام مع نموذج السلوك التنظيمي الغربي ـ العقلاني[11]. وهكذا فإن الإسلام الاقتصادي، جنباً إلى جنب مع الإسلام السياسي، طَبَع الحداثة التركية خلال العقد الأخير بطابعه.

أضف إلى ذلك أن تأسيس الموسياد ونَشْر فروعه على سائر أطراف البلاد أديا إلى وضع حد لهيمنة (التوسياد TUSIAD) رابطة الصناعيين وأرباب الأعمال الأتراك، التي ظلت العنصر الاقتصادي الفاعل الرئيسي في البلاد على صعيد التنمية الرأسمالية منذ أواسط سبعينيات القرن العشرين. ببساطة لم يعد ممكناً تحليل عَوْلَمة الحياة الاقتصادية التركية دون الكلام عن الموسياد الذي نجح في خلق قاعدة اقتصادية قوية للخطاب الإسلامي. وبهذا المعنى، فقد رأينا ليس فقط استحداث طابع إسلامي للحياة الاقتصادية بل وإشاعة تعددية العناصر الاقتصادية الفاعلة ذات الخطابات والاستراتيجيات المختلفة[12].

إضافة إلى هاتين المجموعتين ما لبث، منذ أوائل التسعينيات، أن ظهر

نمط ثالث من أنماط التنظيم الاقتصادي كمرجعية ذات شأن في فهم تشكيل الحياة الاقتصادية وتأثير العولمة الثقافية عليها. إنه تنظيم الصناعيين وأرباب الأعمال (السياد)، الذي يستمد صفته المؤسساتية الملموسة من ارتباط أعضائه بمدن وأقاليم مختلفة في منطقة الأناضول. لقد أدخلنا فروع السياد في بحثنا لأنها عناصر اقتصادية فاعلة ذات شأن وتسهم في تعميق فهمنا للطابع المتغير للحياة التركية على الأصعدة الاقتصادية، السياسية، والثقافية. أضف إلى ذلك أن مدناً معينة في الأناضول، مثل غازي عينتاب، قونية، دنيزلي، تشوروم، قيصري، واسكيشهر، زَوَّدَتْنا بعدد من قصص النجاح الاقتصادي المثيرة وتشكل مثالاً لنموذج غير نمطي لما يمكن أن نطلق عليه اسم «التحديث الاقتصادي المشحون أخلاقياً وثقافياً»[13]. سنقوم الآن بمعاينة هذه التنظيمات الثلاثة.

التوسياد TUSIAD

شهد التوسياد قدراً هائلاً من التحول منذ تأسيسه في 1971 ـ 1973 م. فهذا التنظيم الذي كان يُعرف يوماً على أنه «التنظيم وجماعة الضغط الأكبر والأقوى في تركيا» و«نادي الأغنياء»، سبق له أن اعتبر دستور 1961 م مفرطاً في ديموقراطيته وبادر إلى دعم انقلاب 1980 م العسكري[14]. أمّا الآن فهو صاحب الصَّوْت الأقوى على صعيد الدعوة إلى إشاعة الديموقراطية في تركيا وفقاً لمعايير الديموقراطية الأوروبية وحامل لواء ضرورة حماية الحقوق المدنية وإشاعة الليبرالية.

يقدِّم التوسياد نَفْسَه على أنه تنظيم «تغير مع الزمن». والتغييرات التي طرأت على التنظيم في غضون العقدين الماضيين، برأي رئيسه إيركوت يوجا أوغلو، تشكلت، إلى حد كبير، بفعل العولمة: بفعل الطبيعة المتبدلة لشؤون العالم الاقتصادية والسياسية التي لم تكتف بجعل الديموقراطية ضرورية، بل وتجاوزت ذلك إلى جعل هذه الديموقراطية الشَّرْطَ اللازم الذي لا غنى عنه للتحديث والتنمية.

ثمة نقاط ثلاث برزت في أثناء تحقيقنا ومقابلاتنا مع أعضاء التوسياد. **أولاً**، يرى التوسياد العَوْلَمَة سيرورة تفعل فعلها خارج حدود المجتمعات القومية وتهتم، في المقام الأول، بعَوْلمة السوق ونشوء الترابط بين البلدان، خصوصاً فيما يتعلق بحركات الرساميل، الأموال، والتجارة. تُعْتَبَر العولمة «واقعاً موضوعياً»، «حقيقة اجتماعية» لا تجوز مقاومتها كما لا يجب التهليل لها، بل ينبغي النظر إليها على أنها السياق الجديد للتطور الاقتصادي، فضلاً عن كونها الإطار التاريخي للسياسة القومية. فبدلاً من التصنيع القائم على إنتاج بدائل السلع المستوردة الذي كان معتمداً في عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، حيث كانت الدولة القومية العنصر الفاعل الرئيسي في التنمية القومية، يُرى أننا في زمنٍ تضطلع فيه عَوْلَمة علاقات السوق، هذه العولمة التي تتم بعيداً عن متناول الدولة القومية، بدور المرجعية الرئيسية للحياة الاقتصادية وعناصرها الفاعلة.

ثانياً، تجر العولمة معها، برأي هؤلاء، مجموعة جديدة من العلاقات غير المسبوقة من حيث السياق، منها نشوء علاقات تجارية جديدة تقلّص المسافات الجغرافية؛ الأهمية المتزايدة للعلاقات فوق القومية (مع الاتحاد الأوروبي، مثلاً)، التي تفرز تشريعات جديدة تتجاوز حدود الدولة القومية؛ وتمزّق علاقات السوق الداخلية إلى مقاطعات وأقاليم لها علاقاتها الاقتصادية الخاصة العابرة للحدود القومية (مثل تكتل البحر الأسود للتعاون الاقتصادي؛ العلاقات التجارية مع الجمهوريات التركية الجديدة كأذربيجان، أوزبكستان، وقيرغيريا؛ السياحة في أقاليم تركيا الجنوبية والغربية).

ثالثاً، تضفي العولمة على الحياة الاقتصادية ثوباً ثقافياً جديداً إذ تُلْزم العناصر الاقتصادية الفاعلة باكتساب عقلية اقتصادية جديدة، تشكِّل أساساً صالحاً لإعداد استراتيجيات اقتصادية، لاتخاذ القرارات وللمبادرة إلى العمل. وبالتالي فإن العولمة توجد خطاباً جديداً حول الحياة الاقتصادية، خطاباً يتولى،

عن معرفة، صياغة الاستراتيجيات والقرارات الاقتصادية للأطراف الفاعلة. وهذا يعني أن احتمال النجاح الاقتصادي يكمن في نمط تفكير الأطراف الاقتصادية، وقُدْرتها على فهم ومفصلة العقلانية الاقتصادية الجديدة، وفي قابليتها لصياغة استراتيجيات طويلة الأمد لضمان مكانتها في الأسواق الكوكبية، الأمر الذي لا يمكن توفيره إلاّ عن طريق التركيز على الابتكار التكنولوجي وضمان الجودة.

يمكن استخلاص نقطتين مما سبق. **أولاً**، تقوم هذه العقلية الاقتصادية الجديدة أيضاً، برأي أحد أعضاء التوسياد، بإحداث تغييرات في نمط تفكير العناصر الاقتصادية الفاعلة التي باتت عملية تشكُّل هويتها منطوية على قيم جديدة، مثل التوجه التكنولوجي، وضع مسألة دعم المعرفة والمعلومات فوق التقاليد، تكييف مجتمع قائم على شبكة كوكبية، وتفضيل الاستراتيجيات طويلة الأمد على المكاسب قصيرة الأمد.

رابعاً، يتمخض التكيف مع المنطق الاقتصادي الجديد عن أرضية ثقافية غير مسبوقة ملائمة لخلق هوية ثقافية قائمة على أساس «مجموعات رموز» تعتمدها العناصر الاقتصادية الفاعلة لتتمايز فيما بينها، فضلاً عن تميزها عن الجيل السابق من الصناعيين وأرباب الأعمال. وبهذا المعنى فإن تأثيرات العولمة على الحياة الاقتصادية كانت متمثلة بخلق «رأسمال رمزي» داخل في صلب تشكل هوية العناصر الاقتصادية الفاعلة، يكون منطوياً على دلالات ما بعد حداثية مشيرة إلى أنماط من أساليب الحياة، الأذواق، وجهات النظر، أشكال الاستهلاك، وحجم الإنسان. وهذا ينفصل عن الموروث ومسقط الرأس عبر تفضيل عالم الماكدونالد على ثقافة الماضي القومية. وبالتالي فإن العولمة الاقتصادية تُحْدث تغييرات غير قليلة لا على صعيد التنظيم الاقتصادي فقط، بل وفي صلب تشكيل هوية العناصر الاقتصادية الفاعلة نفسها.

يعتقد أعضاء التوسياد أن سيرورات العولمة ما لبثت أن أفْضَت إلى بروز

حقيقتين مترابطتين على المستوى الاجتماعي: حقيقة الهوية الثقافية التي ارتدت ثوبي الصحوة الإسلامية و«القضية الكردية»، وحقيقة الحاجة إلى حماية الحقوق المدنية، اللتان تتطلبان، كلتاهما، التنظيم الديمقراطي للعلاقات بين الدولة والمجتمع. يرون أيضاً أن لتعرض تركيا لتأثيرات العالم السائر في طريق العولمة بُعدين اثنين: (1) مشكلة الاندماج بالاتحاد الأوربي و(2) مكانة تركيا وموقعها في السياسة العالمية.

على الرغم من أن هؤلاء يؤمنون بأن تركيا قادرة على أن تصبح ما يطلقون عليه اسم «بلد ينتمي إلى الحلقة الأولى»، فإنهم يؤمنون أيضاً بأن على تركيا، حتى تتمكن من بلوغ أهدافها. أن تحل جملة المشكلات النابعة من افتقارها إلى لديمقراطية والليبرالية السياسية: ضرورة وقف انتهاك حقوق الإنسان، توفير حماية الحقوق المدنية، والتسليم بسيادة القانون أساساً راسخاً لسلطة الدولة. تبدو العولمة، بهذا المعنى، سيرورة مرتبطة بظهور المشكلات التي تواجه الدولة التركية من ناحية، والمرجعية الرئيسة لحل هذه المشكلات عن طريق إشاعة الديمقراطية من ناحية ثانية.

وبالتالي فإن إمكانية تحقيق المصالح الاقتصادية الكامنة في السوق الكوكبية تكون، برأي التوسياد، مرتبطة ارتباطاً مباشراً بإشاعة الديمقراطية في تركيا ـ في دلالة واضحة على مدى التغيير الطارئ على التنظيم منذ عقدي السبعينيات والثمانينيات. في عقد السبعينيات، بشكل خاص، ارتدى التوسياد «ثوباً ديمقراطياً» حالماً بجعل تركيا مجتمعاً ديمقراطياً تعددياً، ليبرالياً، مقدِّماً نفسه لا كعامل اقتصادي فعال فقط بل وبوصفه تنظيم مجتمع مدني دائب على تحقيق ما هو خير لتركيا ككل ولعملية إشاعة الديمقراطية، الشرط المسبق الضروري لارتقاء البلاد إلى المراتب الأولى في الشؤون العالمية.

في تصوره الاجتماعي لتركيا ديمقراطية، يرى التوسياد العَوْلمة الثقافية آلية تعزز تعميم الديمقراطية وإلباسها ثوباً كونياً شاملاً من ناحية، وإعادة تنشيط

وانتعاش القيم والمعايير التقليدية من ناحية أخرى. غير أن أعضاء التوسياد، رغم تقويمهم لصعود الإسلام الثقافي على أنه رمز هوية قوي إلى حد أنه يؤدي وظيفته في إطار تشكيلة اجتماعية تعددية ومتعددة الثقافات، يُبْدون قدراً من الارتياب إزاء تسييس الإسلام فيما يخص الديمقراطية. وفي هذا السياق، يبقى التعايش بين القيم الغربية والإسلام الثقافي ممكناً فيما يخص الحياة الثقافية في تركيا، غير أن هذا لا يغير الصدام بين العلمانية والإسلام السياسي طوال بقاء الأخير، على المستويين النظري والعملي خطراً يهدِّد الديمقراطية الليبرالية.

يمكن القول، ختاماً، إن الطبيعة المتغيرة للتوسياد خلال تسعينيات القرن العشرين لا يمكن فهمها دون الرجوع إلى العولمة الثقافية، التي تضطلع بوظيفة العنصر اللاحم لخطاب التنظيم، استراتيجيته ونشاطاته، وإلى عملية تشكُّل هوية التوسياد كعامل اقتصادي فاعل من جهة وكتنظيم مجتمع ديمقراطي من جهة ثانية. كذلك ساهَمَت العَوْلمة في توسيع مدى ومضمون جميع فعاليات التوسياد من جماعة ضغط اقتصادية أنانية إلى هوية جماعية تكافح في سبيل تحقيق حُلُم تركيا ديمقراطية على أرض الواقع.

الموسياد MUSIAD

مما لا شك فيه أن الموسياد هو تنظيم الأعمال الأهم الذي يدعي امتلاك هوية إسلامية. فمنذ نشأته، ظل يضطلع بدور حاسم في ربط تنظيمات الأعمال بصعود الإسلام؛ في دعم، تطوير، وحماية مصالحها الاقتصادية؛ وفي اجتراح رؤيا مجتمعية قائمة على أساس المبادئ الإسلامية. وعبر إيجاد «شبكة متينة مستندة إلى علاقات الثقة» بين العناصر الاقتصادية الإسلامية الفاعلة، ما لبث الموسياد أن أصبح موازياً للتوسياد من حيث الأهمية والقوة، وصولاً حتى إلى تحدِّي هيمنة الأخير على الحياة الاقتصادية التركية.

مع الموسياد أصبحت تركيا شاهداً على انبثاق إسلام اقتصادي بعناصره، استراتيجياته، وخطاباته. وكنا أيضاً شهوداً على أن حصول نوع من التلاقي بين

الإسلام والعقلانية الغربية أمر ممكن، وعلى أن من شأن تجذُّر الخطاب الإسلامي في العولمة الاقتصادية والثقافية أن يتمخض عن التعايش بين الهوية الإسلامية وإيديولوجية السوق. أضف إلى ذلك أن مفهوم الإنسان المسلم Homo Islamicus، الذي يستمده الخطاب الإسلامي من «توجيهات محمد «صلعم» لتوجيه نشاط التبادل في سوق المدينة المنوَّرة» يعتبر الإسلام متناغماً مع علاقات التبادل المستندة إلى التنافس في السوق والحدود الدنيا من تدخل الدولة.

تم استخلاص الصورة العامة التالية للموسياد من دراستنا البحثية لهذا التنظيم. ليست العولمة، بنظر الموسياد، هو الآخر، سوى سيرورة تتجاوز فيها فعاليات التبادل حدود الدولة القومية وتعمل في إطار سوق كوكبية. تقوم العولمة، برأي أعضاء الموسياد، بنسج أشكال الترابط بين المجتمعات، الاقتصادات، والثقافات، وتحدد «قواعد اللعبة»، التي تتطلَّب وجود تفكير عقلاني، استراتيجيات طويلة المدى، وقدرات تنظيمية. بهذا المعنى، لا تلبث العولمة أن تصبح النَّسق التاريخي الجديد للتنمية الاقتصادية. كذلك يضفي الموسياد صفة إيجابية على العولمة لأن أرضية مناسبة لظهور الاقتصاد الإسلامي ونجاحه تم إيجادها نتيجة عولمة علاقات السوق.

إلاَّ أن الموسياد يبقى مرتكزاً إلى أساس المبادئ الإسلامية التي تشتمل على مشاعر الثقة والتضامن، أولوية الجماعة على الفرد، تفوُّق خطاب الذات العادلة على خطاب العنصر الأناني، والمكانة المرموقة للشرائع الأخلاقية المتفوقة على الأخلاق الفردية. يقول الموسياد إن الخطاب الإسلامي أكثر تناغماً بما لا يقاس مع علاقات السوق المعولمة من الطبقة البرجوازية الموجودة المدعومة من قِبَل الدولة في تركيا، طالما تقوم بخلق علاقات ثقة وتضامن.

لإلقاء الضوء على مدى توافق الإسلام مع السوق، يسارع الموسياد إلى

إيراد النموذج الآسيوي للتنمية، حيث يُعْتَقَد أن النجاح ناجم عن «التوفيق الاستراتيجي بين المؤسسات التقليدية التي تضبط العلاقات الاجتماعية ومتطلبات الأسواق الكوكبية». يقوم رئيس الموسياد الأول (السابق)، إيرول يارار، بشرح أهمية نموذج شرق آسيا بالنسبة إلى التنمية الاقتصادية التركية على النحو التالي: «على عتبة القرن الحادي والعشرين تتحوَّل الضفة الغربية للمحيط الهادي ـ أي شرق الصين ـ مرة أخرى، إلى مركز مهيمن في اقتصاد العالم».

تكمن الفكرة الأساسية الحاكمة هنا في أن هذا النموذج، على النقيض من حال النموذج الصناعي الغربي، مستنداً إلى أساس الربط بين «المشروعات الصغيرة والمتوسطة» و«ثقافية القيم التقليدية» المتجسدة بالأسرة و/ أو الدين. يُعتبر نجاح نموذج شرق آسيا متوقفاً على التزامه بالهوية الثقافية وقطيعته مع الحضارة الغربية التي دأبت على وضع العلمانية فوق الأخلاق والقيم الدينية. وعبر تبنيه لهذا النموذج يقدم الموسياد نفسه بديلاً للتنمية الرأسمالية المتعثرة ويركز نشاطاته على مفهوم الإنسان الاقتصادي المسلم Homo islamicus، الذي يشكِّل الأساس الأخلاقي الصحيح للتنمية الاقتصادية بدلاً من مفهوم الإنسان الاقتصادي Homo economicus، الذي أنجب الأخلاق الفردية القائمة على المصلحة الأنانية.

وفي هذا السياق، يزعم الموسياد أن خطاباته، استراتيجياته وعناصره الفاعلة تتضافر لخلق ما يُطْلَق عليه اسم «الخطاب الإسلامي الصحيح»، الذي لا يكون متخلفاً، غيبياً (ضبابياً)، أو محصوراً بالتراث والتقاليد وحدهما، بل هو خطاب تقدمي، منفتح على الابتكار والتجديد في كل من الاقتصاد والتكنولوجيا، متناغم مع التجارة الحرة والنظام الرأسمالي، وقادر على إيجاد منابع الثروة. هذا يعني أن الموسياد، مثله مثل التوسياد، يشجِّع التكنولوجيا وضمان الجودة. يميل عناصره إلى تفضيل الاستراتيجيات العقلانية طويلة الأمد على المصالح قصيرة المدى لضمان النجاح، فضلاً عن أن نشاطاتهم القائمة

على المبادرة تكون متجذرة في تربة النظام الرأسمالي والقوانين الاقتصادية لمنطق رأس المال.

يقوم الإسلام الاقتصادي، إذن، بدفع عجلة النظام الرأسمالي كعولمة اقتصادية ولكنه يحرص على إيراد الأمر في سفر الخطاب الإسلامي كما لو كان أساسه الثقافي. وبوصفه ممثلاً للإسلام الاقتصادي، يبادر الموسياد إلى مفصلة الدين الإسلامي مع العولمة الاقتصادية، غير أنه يسارع في الوقت نفسه إلى خلق رؤيا مجتمعية قائمة على تفضيل الهوية الثقافية / الجمعية / الطائفية على الأخلاق الفردية. بعبارة أخرى، يمثل رؤيا للحياة الاجتماعية ـ السياسية التركية قائمة على مفهوم الإنسان المسلم Homo islamicus، بدلاً من مفهوم الإنسان الاقتصادي Homo economicus، الذي يشجع النزعة الأنانية بدلاً من نزعة عمل الخير للمجتمع.

تَخْرُج هذه الرؤيا مباشرة من رحم نظرة الموسياد الإيجابية إلى العولمة، هذه النظرة التي توفر أساساً للتحدي الذي دأب التنظيم على إطلاقه ضد النظام السياسي ـ الاقتصادي القائم من جهة (أي ضد النزعة الدولتية والتيار العلماني) من جهة، ولتشجيع خطه القائم على مفهوم الإنسان المسلم Homo islamicus من جهة ثانية. وهكذا فإن الموسياد يرى العولمة عاملاً يساهم في تطور التعددية جنباً إلى جنب مع التعددية الثقافية، وصولاً إلى خلق أرضية مناسبة لإشاعة الديمقراطية في تركيا. وفي هذا السياق يتم النظر إلى العولمة عبر منظار عملية الاندماج بأوروبا، حيث ترغب تركيا في أن تصبح عضواً كاملاً في الاتحاد الأوروبي. إنها تضطلع بدور «الضابط» و«الحافز المؤهل» في الوقت نفسه: «الضابط» بمعنى أنها تطالب الدولة التركية بل وتُلْزِمها بالانفتاح على الديمقراطية، خالقة أرضية شرعية للخطاب الإسلامي كعنصر من عناصر التعددية والتعددية الثقافية؛ و«الحافز المؤهِّل» بمعنى أنها تيسِّر عمل الإسلام الاقتصادي ونشاطه فيما وراء حدود الدولة القومية.

لا بد من إيراد ملاحظتين هنا. **أولاً**، ليست نظرة الموسياد إلى التعددية والتعددية الثقافية نظرة ليبرالية، طوال بقائها مصرة على وضع الجماعة فوق الفرد. فالهوية الذاتية، بنظر أنصار الموسياد، تتحدد وتُبنى في الجماعة لا من خلال الفرد. وحسب الخطاب الإسلامي تتقدم الجماعة على التفضيلات والأخلاق الفردية. مما يُبْقي دلالات الديمقراطية، الحرية، الأخلاق، وكلاً من الجمعية والتعددية الثقافية بهذا المعنى، خاضعة لتحديد وتشكيل الايديولوجيا الجماعية بدلاً من الليبرالية.

ثانياً، تكون هذه الايديولوجيا الجماعية، التي تتولّى أيضاً تفسير الترابط بين الإسلام الاقتصادي وتطلعه إلى نموذج آسيا الشرقية للتنمية الاقتصادية، تعبيراً واضحاً عن نظرة الموسياد إلى المنظمات الاقتصادية ذات القاعدة الجماعية المبنية على أساس نوع من التمفصل بين الهوية الثقافية / الأخلاقية الإسلامية والتجارة الحرة الذي يطغى على الاختلاف من حيث الطبقة، النفوذ، والثروة بين رأس المال والعمل. وهذا يعني أن الإسلام يحدِّد هوية كل من المالك والمنتج، يجعلهما طرفين من أطراف الأسرة الاقتصادية المتآلفة، ويحجب اللامساواة، اللاتكافؤ، والفروق بينهما من حيث النفوذ والثروة.

إن خطاب العدالة والإنصاف الذي يصر الإسلام الاقتصادي على استخدامه، مثلاً، لا ينطوي قط على أية إشارات إلى الحقوق التنظيمية للمنتجين في تأسيس الاتحادات، وإلى حقوقهم في الإضراب، الأمن، والضمان الاجتماعي. تبقى الايديولوجيا الجماعية التي يتبناها الإسلام الاقتصادي معادية في الحقيقة لمبادئ دولة الرخاء والعدالة القائمة على التوزيع عموماً كما لحقوق المنتجين التنظيمية بصورة خاصة.

غير أننا نستطيع أن نرى هنا أن الموسياد تنظيم ذو أساس طبقي يوظف الخطابات الإسلامية لـ «تسويغ» الايديولوجية الجماعية و«استنفار» الفعاليات

الاقتصادية. نستطيع أيضاً أن نرى أن الموسياد وهويته الاقتصادية الإسلامية يختلفان جذرياً، على الصعيد الإيديولوجي، عن التوسياد وهويته الاقتصادية، اللذين يتشددان في تأكيد لغة الحقوق المدنية أساساً لعملية إشاعة الديمقراطية في تركيا.

فروع السياد SIADs

في السنوات الأخيرة شهدت تركيا أيضاً الأهمية المتزايدة (على الصعيدين الكيفي والكمي كليهما) للتنظيمات الصناعية والتجارية الإقليمية (المدينية) المعروفة باسم فروع السياد أو السيادات SIADs، والمتمتعة برسالتها واستراتيجياتها الخاصة. وعلى الرغم من أن هذه ليست على مستوى التوسياد والموسياد من حيث القوة والنفوذ، فإنها جديرة باهتمامنا للأسباب التالية: (1) لقد أوْجَدَتْ حياةً اقتصادية ديناميكية في الأناضول، خصوصاً مع بروز مدن ناجحة اقتصادياً تُعرف باسم «نمور الأناضول»؛ (2) لعبتْ دوراً مهماً في تغيير «نظرتنا الاستشراقية» إلى الأناضول على أنها كتلة اجتماعية تقليدية، متخلِّفة، ذات قاعدة زراعية، بفضل نجاحها الاقتصادي؛ (3) وبالتالي فقد نَجَحَتْ في إقناعنا بأن هناك طرائق مختلفة يمكن اعتمادها لمَفْصَلَة ما هو كوكبي بما هو محلي، وصولاً إلى خلق صيغ ورؤى اجتماعية مختلفة.

من حيث نظرتها الإيجابية إلى العولمة الاقتصادية، تبنيها لايديولوجية السوق الحرة، وموقفها الانتقادي من النظام السياسي ـ الاقتصادي القائم الذي يفضل تراث الدولة القوية على الفعاليات الاقتصادية والثقافية، تبدو فروع السيادة أو السيادات SIADs شبيهة بالتوسياد والموسياد، أما من حيث مستوى ومدى تنظيمها الاقتصادي فهي تمثل (كما هو حال الموسياد) جملة المشروعات الصغيرة والمتوسطة الموزعة على مناطق الأناضول المختلفة. تقوم هذه الفروع أيضاً بتشجيع نموذج تطور اقتصادي يتولى فيه الترابط بين التجارة الحرة والهوية

الثقافية التقليدية / الجماعية بتحديد أساس الحياة الاقتصادية. يبقى سبب وجودها ونمط حياتها مستندين إلى تعزيز الروابط الجماعية ووضعها فوق النزعة الفردية شرطاً مسبقاً لأي نجاح اقتصادي.

غير أن فروع السياد تختلف عن التوسياد والموسياد من ثلاث نواحٍ أساسية: **أولاً**، تمارس فروع السياد نشاطها دون أي دعم من الدولة وتمثل تطوراً محلياً يعتمد حصراً على التجارة فيما وراء حدود الدولة القومية. وهي تمثل في الحقيقة أوضح أمثلة تَجَلِّي عولمة ما هو محلي. وبالتالي فإنها تَعْتبر العولمة الاقتصادية والثقافية عنصراً «داخلياً» من عناصر نشوئها وتطورها وسيرورات منطوية على مساهمة إيجابية وثمينة في حماية ثقافاتها المحلية.

ثانياً، تقوم فروع السياد جميعها بوضع الجماعة فوق الفرد، وهي تحدِّد الجماعة على أنها «وحدة اجتماعية وثقافية وعضوية». وبهذا المعنى فهي تفضل التجانس، التعميم، والتماثل على التعددية والاختلاف، وتشجِّع وجهات النظر المجتمعية المحافظة والجماعية بدلاً من النزعة الفردية. يرى أعضاء فروع السياد أن النجاح في الحياة الاقتصادية مستمد من حماية وتنظيم أو ضبط الحياة الثقافية بوصفها «وحدة عضوية». على أن نظرتهم إلى ما يشكِّل الوحدة العضوية تختلف عن نظيرتها لدى الموسياد، من حيث أن الخطاب الإسلامي ليس هو المنبع الحصري الوحيد للهوية الثقافية بالنسبة إلى فروع السياد: حيث تضطلع النزعة القومية، الروابط العائلية، المعايير التقليدية، الانتماءات العرقية، والنزعة السَّلفية، هي الأخرى، بدور ذي شأن في إيجاد الروابط الجماعية التي تجعل الحياة الاجتماعية والثقافية وحدة عضوية.

تفسر فروع السياد الناجحة ـ فروع غازي عينتاب، قونية، متصري، تشوروم، دنيزلي، آيدن، أضنة، وأنتاليا، مثلاً ـ تطوُّرها الاقتصادي بتأكيد أهمية إقامة روابط تنظيمية وثقافية عضوية بين العناصر القوية الفاعلة في جماعاتها. وبالفعل فإن دراستنا البحثية اكتشفت أن إحدى الأفكار التي تتقاسمها

فروع السياد هي الفكرة التي تقول بأن مدى النجاح في إنتاج وإعادة إنتاج الوحدة العضوية في هذه الجماعة أو تلك يحدِّد مستوى الازدهار والفوز في الحياة الاقتصادية. لذا فإن العناصر الاقتصادية الفاعلة، في الأقاليم حيث لا يزال التخلف مقيماً، تشكو من غياب روح الإلفة الضرورية لخلق هذه الوحدة العضوية، في حين تقوم قصص النجاح في الأناضول بتسليط الأضواء على قيمة الوحدة العضوية في تحقيق الترابط الناجح بين ما هو محلي وما هو كوكبي.

ثالثاً، يُفسِّر هذا التأكيد للوحدة العضوية مدى قوة النفوذ الهائل الذي تمارسه النزعتان القومية والمحافظة على المستوى السياسي في معظم أقاليم ومقاطعات هضبة الأناضول، حيث ينظر إلى الألفة المعنوية والأخلاقية كوحدة عضوية باعتبارها أساساً لا يقبل النقاش لتطور الحياة الاقتصادية والثقافية. لذا فإن فروع السياد تحرص على تمتين الجسور بين المحلي والكوكبي، كما تضطلع بأداء دور «حَمَلَة رايتي النزعتين القومية والمحافظة» بصيغتيهما المجتمعتين، المحصورتين من حيث المضمون، الأفق، والمستوى، بالمقاطعات التي تنشط فيها. وبالتالي فإن فروع السيادة تبقى منظمات نطاق ضيق على الصعيدين الخطابي والوظيفي، في حين تقوم رؤى كل من التوسياد والموسياد بمناشدة المجتمع التركي عموماً.

بعد تلخيص الاستنتاجات الرئيسية التي توصلت إليها دراستنا البحثية لمسألة الترابط بين العولمة الثقافية والحياة الاقتصادية في تركيا، نستطيع الآن أن نقرر أن هذا الترابط يأخذ شكل التعايش بين ما هو كوكبي وما هو محلي. غير أن المعنى الذي تضفيه الأطراف الاقتصادية الفاعلة على تأثيرات العولمة الثقافية يتباين تبعاً لخطاباتها واستراتيجياتها الاقتصادية. ففي حين أن جميع الأطراف تعتبر العولمة عنصراً داخلياً من عناصر الطبيعة المتبدلة للحياة الاقتصادية والثقافية في تركيا، نجدها مختلفة من حيث رؤاها الاجتماعية. وهذا يتجلَّى في التشجيع المتزامن لكل من لغة الحقوق المدنية الكونية الشاملة مع الفردية

وحماية الهوية الثقافية / المعنوية من جهة، وإيجاد جماعة متآلفة كوحدة عضوية من جهة ثانية. تلخيصاً، تتعايش إيديولوجيا السوق الحرة كتعبير عن العولمة الاقتصادية مع كل من الليبرالية والجماعية التآلفية في الحياة الاقتصادية التركية.

العولمة الثقافية ومنظمات المجتمع المدني

شهدت الثمانينيات، وخصوصاً التسعينيات، فترة اهتمام باستكشاف طرائق بديلة يمكن اعتمادها لتحرير التغيير الاجتماعي ـ السياسي الجاري في تركيا من قبضة تراث الدولة القوية. ذلك هو السياق الذي انبثقت فيه منظمات المجتمع المدني وأصبحت أطرافاً ذات شأن في لعبة السياسة التركية. أما جذور هذا الاهتمام بالمجتمع المدني فتكمن لا في تربة الاستياء العام من تراث الدولة القوية فقط، جراء استقلالها المتزايد عن المجتمع وإخفاقها المقيم في الاستجابة للمطالب الاجتماعية والثقافية في مجاراة المشكلات الاجتماعية على الأقل. تبيِّن دراستنا أن الاهتمام بالمجتمع المدني هو اهتمام «كوكبي» الطابع، نظراً لأن انبثاق ما يُعرف باسم مجتمع مدني كوكبي جاء ليوفر أساساً معيارياً ومؤسساتياً للدعوة إلى ثقافة قائمة على قدر أكبر من المشاركة في تركيا. وبالتالي فإن منظمات المجتمع المدني تثمن العولمة الثقافية بمقدار ما تساهم في «خلق اللغة السياسية غير المقيدة بالدولة حصراً»[15].

خلال تسعينيات القرن العشرين تضافرت كل من أزمة موروث الدولة القوية وعملية العولمة الثقافية على إنجاب زيادة ملحوظة، كماً ونوعاً، في منظمات المجتمع المدني. وقد تم اعتبارها: (1) «عنصراً لا غنى عنه» من عناصر عملية إشاعة الديمقراطية؛ (2) «عاملاً ضرورياً» من عوامل خلق الاستقرار في العلاقات بين تركيا والاتحاد الأوروبي؛ و(3) «عنصراً مهماً» في سيرورة تحديث الدولة التركية ولَبْرَلتها، وصولاً إلى تمكينها من تحويل نفسها إلى منظمة سياسية تكون سلطتها ونشاطاتها خاضعة لـ «محاسبة» المجتمع.

ظل خطاب المجتمع المدني يَلْقى الدعم والتشجيع المنتظمين لدى

الأوساط الأكاديمية والعامة التركية، وما لبثت منظمات المجتمع المدني أن اكتسبت «صفة الطرف [السياسي] الفاعل» المتمتع بالنفوذ المعياري والجدالي الذي مارس، عبر اللغة المُعَوْلَمة للحقوق المدنية، تأثيراً ملحوظاً على إعادة النظر بالعلاقات بين الدولة ـ المجتمع والفرد بعيداً عن تراث الدولة القوية.

أضف إلى ذلك أن أحد أحداث 1999 م المأساوية المدمرة ـ زلزال مرمرة في السابع عشر من آب/ أغسطس الذي دمَّر جزءاً كبيراً من أكثر المناطق التركية تصنيعاً، متسبِّباً بوفاة حوالي عشرين ألفاً، وزلزال دوزجة في الثاني عشر من تشرين الثاني/ نوڤمبر دَفَعَ كثيرين من الأتراك إلى أخذ منظمات المجتمع المدني بقدر أكبر من الجدية. فهاتان الكارثتان بيَّنتا بوضوح أن الدولة القوية كانت في الحقيقة بالغة الضعف من حيث القُدْرة على الرد على المشكلات الجدية والخطيرة والارتقاء إلى مستواها. ما لبث إخفاق الدولة في الاستجابة السريعة والناجحة لحالات الأزمة أن تمخض عن الاعتقاد بأن منظمات المجتمع المدني مع ثقافة سياسية قائمة على قدر أكبر من المشاركة باتت ضرورية لإيجاد الحلول الكفؤة والفعالة لجملة المشكلات التي تنتصب في وجه المجتمع التركي.

في الوقت نفسه، أدَّى دور فرق البحث والإنقاذ الأجنبية وتدفُّق المساعدات من أرجاء كوكب الأرض على أولئك الذين فقدوا بيوتهم وأسرهم في هذه الكوارث إلى خلق نقطة تَمَفْصُل بين العولمة والمجتمع المدني التركي. ما لبثت الكميات الكبرى من المساعدات المالية والمعنوية الآتية من مجتمعات، مؤسسات، وأفراد مختلفين، أن أحدثت تحولاً ملحوظاً في المواقف وأنماط السلوك التركية، من نظرة أكثر اتصافاً بالنزعة القومية إلى العالم إلى مقاربة أكثر اتصافاً بالنزعتين الأممية والكونية للعلاقات الاجتماعية. تمثلت النتيجة بتنامي القيمة المعيارية لمنظمات المجتمع المدني ولدعوتها إلى التبني الكوكبي للغة حقوق الإنسان وديمقراطية المشاركة تنامياً هائلاً في تركيا.

غير أن من الضروري أن نشير إلى أن بحثنا يكشف عن نوع من المفارقة

في كون أكثرية منظمات المجتمع المدني في تركيا مصرة فعلاً على اعتبار العولمة «سيرورة تجب مقاومتها على المدى الطويل» أو «مشكلة لا بد من معالجتها بجدية في سبيل جعل تأثيراتها إيجابية بالنسبة إلى تركيا». بكلمات أخرى، نجد أن خطاب المجتمع المدني الفكري العام الذي يعتبر العولمة واحداً من العوامل المساهمة في نشوء وتطور منظمات مجتمع مدني في تركيا، لا يتماشى مع الطريقة التي تعتمدها منظمات المجتمع المدني نفسها في الحديث عن جدوى العولمة وفوائدها، إذ تبدو، بأكثريتها، «متشكِّكة تماماً» حول كيفية التعامل مع مسألة تأثيرات العولمة الثقافية على المدى الطويل.

ونزعة الشك والريبة هذه تكون أحياناً بالغة القوة إلى حدود رؤية العولمة شكلاً جديداً من أشكال الامبريالية التي تفرض علاقات قوة لاديمقراطية لصالح البلدان الغنية. غير أنها تستطيع، في أحيان أخرى، أن تتخذ شكل النظر إلى العولمة بوصفها حقيقة موضوعية تتمخض عن تأثيرات إيجابية وأخرى سلبية: **إيجابية** بمعنى التصدِّي لجبروت الدولة القوية وإيجاد قاعدة لحماية حقوق الإنسان؛ **سلبية** بمعنى دعم النظرة الليبرالية الهيمنية على إيديولوجيا السوق الحرة إلى العالم[16].

نعتقد أن من شأن معاينة ثلاث منظمات حقوق إنسان فعالة أن توفر أمثلة توضيحية لهذا السياق. فرابطة حقوق الإنسان التركية التي تتمتع بدعم كوكبي لنشاطاتها، تتخذ موقف تشكيك قوي من العولمة، قائلة إن العولمة، رغم تأييدها للخطاب الكوكبي الراهن الداعي إلى حماية حقوق الإنسان، لا تخدم، على المدى الطويل، إلاَّ مصالح البلدان القوية اقتصادياً. وبالتالي لا بد من مقاومة العولمة على المدى الطويل في سبيل خلق إدارة كوكبية ديموقراطية.

تمثل المنظمة الثانية، جمعية المظلومين، Mazlum - Der، المعطوفة على الخطاب الإسلامي، نزعة شك أخف، إذ تقول إن من شأن العولمة الثقافية

أن توفر تربة خصبة لفعالياتها، رغم أن خطاب حقوق الإنسان الليبرالي الذي ترفع لواءه خطاب إشكالي في أسلوب تعامله مع الحقوق الثقافية.

أمّا منظمة حقوق الإنسان الثالثة، جمعية مواطني هلسنكي Helsinki Vatandaskar Derneği، التي تأسست في أوروبا وتنشط في تركيا، فترى العولمة الثقافية متمخضة عن تأثيرات إيجابية وأخرى سلبية على حد سواء بالنسبة إلى كل من الدولة القومية والمجتمع. بمعنى أن العولمة الثقافية لا يمكن رفضها كما لا يجوز التهليل لها، بل يجب التعامل معها بصورة جدية، من أجل الاستفادة من جوانبها الإيجابية المتمثلة بدعمها لعملية إضفاء الصفة الكونية الشاملة على خطاب الحقوق المدنية.

تنطوي دراسة أوجه التباين بين هذه المنظمات الثلاث على قدر غير قليل من الأهمية، لأنها تلقي الضوء أيضاً على مشكلة عامة تواجه منظمات المجتمع المدني في تركيا، وتحدّد، إلى حد كبير، طبيعة مقاربتها لمسألة العولمة الثقافية. يمكن أن نطلق على هذه المسألة اسم «مسألة الحدود»؛ بعبارة أخرى، مسألة مدى اضطلاع منظمات المجتمع المدني في تركيا بالدور الفعلي لـ «منظمات مجتمع مدني» حقيقية من حيث علاقتها بالدولة، أُفُق ومضمون نشاطاتها، وتشكيلاتها المعيارية والإيديولوجية.

إن خطاب التحديد العام الذي يعود إلى المجتمع المدني في تركيا يجد التمييز المؤسساتي بين الدولة والمجتمع «شرطاً كافياً» للاعتقاد بأن المنظمات الناشطة خارج حدود الدولة هي منظمات مجتمع مدني. وبالفعل فإن عدداً كبيراً من منظمات المجتمع المدني تستفيد من هذا التعريف في وصف نفسها. إلاّ أن هذا التعريف لا ينطوي على اثنين من المعايير المهمة في الأدبيات المتخصصة بتحديد معنى منظمات المجتمع المدني؛ تحديداً إنها منظمات قضايا معينة **غير** مهتمة باجتراح أو دعم رؤى اجتماعية أيديولوجية محدّدة.

غير أننا حين نقارب موضوع منظمات المجتمع المدني في تركيا من

منطلق هذين المعيارين، نجد أن نشاطات أكثريتها خارجة في الحقيقة من أرحام رؤى اجتماعية كبرى. ومن القائمة الطويلة لهذه الرؤى يمكن الإتيان على ذكر الكمالية (الأتاتوركية)، حماية الحياة المتحضرة المعاصرة، تركيا عَلْمانية ـ ديموقراطية، نظام إسلامي، تركيا حديثة، حياة إسلامية، تركيا اشتراكية، امرأة كمالية وإلخ. هذا من جهة ومن الجهة الثانية نرى أن منظمات المجتمع المدني، رغم بقائها، مؤسساتياً، خارج الدولة، تظل قادرة على الاستمرار في التمتع بروابط مبدئية وإيديولوجية قوية مع سلطة الدولة. وقد تمثل أحد الأمثلة المؤكِّدة لصحة ما نقوله بحظر حزب الفضيلة، حيث تمت إقامة جسور متينة بين بعض عناصر الجيش، الدولة، ومنظمات المجتمع المدني. كنا في هذه الحالة شهوداً على كيفية قيام سائر منظمات المجتمع المدني بتركيز نشاطاتها على مهمة محددة ذات علاقة خير المجتمع بصورة عامة[17].

تبين دراستنا أن الطريقة التي تعتمدها منظمات المجتمع المدني في التفكير بالعولمة متوقفة على مدى مبدئية خطابات هذه المنظمات واستراتيجياتها. فنزعة الشك بتأثيرات العولمة الثقافية على العلاقات المجتمعية في تركيا تتنامى في تلك المنظمات التي لا تكون نشاطاتها مُحَدَّدَة القضايا بل هي وثيقة الارتباط برؤى اجتماعية إيديولوجية ومبدئية عامة. غير أن نزعة الشك هذه تتناقص، بالمقابل، لدى منظمات المجتمع المدني ذات القضايا المحدَّدة، التي ترى العولمة آلية إيجاد سياق تاريخي لنشاطاتها.

ختاماً نقول إن هناك فروقاً بين الخطاب الفكري ـ الثقافي الخاص بالمجتمع المدني والطريقة التي تعتمدها منظمات المجتمع المدني في تصور تأثيرات العولمة. فالأول، الخطاب الفكري، يضع المجتمع المدني في فضاء نشأ بين مشكلة مشروعية / قابلية حكم تراث الدولة القوية من ناحية والطبيعة المتغيرة للعلاقات المجتمعية، جزئياً تحت تأثير عملية العولمة، من ناحية ثانية؛ وهو، بالتالي، يعتبر المجتمع المدني شرطاً ضرورياً لإشاعة الديموقراطية،

التعددية السياسية، والتعددية الثقافية. غير أن أكثرية منظمات المجتمع المدني تتبنى، انطلاقاً من خطاباتها واستراتيجياتها المُثْقَلة بالشحنات الإيديولوجية والمبدئية، وجهةَ نظرٍ مناقضة، مما يبقي مسألة مدى «مدنية» منظمات المجتمع المدني التركية بالفعل موضوع نقاش وجدل على الرغم من أن أعدادها تتكاثر وتصبح أطراف فاعلة مهمة.

العولمة الثقافية والثقافة الشعبية / الأنماط الاستهلاكية

إضافة إلى تأثيراتها على الحياة الاقتصادية، المجتمع المدني، والحياة الفكرية ـ الثقافية، تركت العولمة الثقافية بصماتها الواضحة أيضاً على الثقافة الشعبية (ثقافة البوب) والأنماط الاستهلاكية في تركيا، حيث طرأت تغييرات ذات شأن في السنوات الأخيرة[18]. فهذه التغييرات تمخضت عن تيارين مترابطين، تيار إضفاء صيغة ما بعد الحداثة على القيم وتيار عَوْلمة ما هو محلي، تجلياً في هوياتنا، أنماطنا الحياتية المفضَّلة، وأنماط استهلاكنا. وبلغة السوسيولوجي الفرنسي بيير بورديو فإن هذين التيارين قد بادرا أيضاً إلى الاضطلاع بدور «رأس المال الثقافي / الرمزي» لعقد تسعينيات القرن العشرين. لقد كان دورهما في صياغة الهويات واستنفارها مهماً مثل دور رأس المال الاقتصادي.

وهكذا فقد كنا، في ظل ثقافة التسعينيات الشعبية، شهوداً على انبثاق «دعوات إلى التعددية، كثيرة الهويات، قيمة ما هو محلي، زيادة الرموز لتقليدية، وصعود الثقافة الاستهلاكية»، في تعارض مع الساحة السياسية التي كانت مميَّزة بالاستقطاب بين النزعة العَلْمانية والتيار الإسلامي التقليدي. وبالتالي فإن رأس المال الثقافي أدى دوراً مزدوجاً: كان عامل تَمايز عبر إضفاء المعنى على خلق الهويات المختلفة وتعبئتها، من جهة، وعُنْصَر جَمْع وتوليف بين هويات متباينة، من حيث موقفها من النزعة الاستهلاكية، من جهة ثانية.

تبدو عَوْلمة الثقافة، في دنيا الثقافة الشعبية (ثقافة البوب) سيرورة توفر

إمكانية التعايش، بدلاً من التصادم، فيما بين ما هو كوكبي وما هو محلي. ثمة ثلاث نقاط جديرة بالإيراد هنا.

أولاً، وجدنا أن التعايش يتجلى بأوضح صُوَره في الأنماط الاستهلاكية لدى الهويات المختلفة ذات الميول والاتجاهات السياسية المتباينة، المواقع الاقتصادية المتغايرة، و/ أو مستويات الرخاء المتفاوتة. وهذا يعني أن أوجه الاختلاف بين هذه الهويات، رغم بروزها على السطح في ميدان اختيار الصحف، المجلات، والقنوات التلفزيونية، لا تلبث أن تتلاشى حين يصبح الأمر متعلقاً بالموقف من الاستهلاك. بعبارة أخرى، على الرغم من بقاء اختيار الصحف أو القنوات التلفزيونية محكوماً بمعايير الهوية السياسية أو الثقافية، فقد تمخض الازدياد الكبير في عدد أنماط استهلاك الهويات المختلفة عن «إلباس المجتمع [التركي] ثوب ماكدونالد». فعلى الرغم من أن أولئك الذين يضعون أنفسهم داخل أو قرب الخطاب الإسلامي، مثلاً، يميلون عادة إلى تفضيل القنوات التلفزيونية والصحف ذات العلاقة بالحركة الإسلامية، فإنهم يندفعون إلى احتضان فكرة تعميم وكَوْنَنَة الثقافة الاستهلاكية الغربية جنباً إلى جنب مع رموزها. يصح الشيء نفسه بالنسبة إلى أولئك الذين يعتبرون أنفسهم «غربيين» أو «عَلْمانيين».

ثانياً، من الممكن في الوقت نفسه رؤية العَوْلَمَة الثقافية أداة مناسبة لإعادة تنشيط التراث والتقاليد، لا كحركة سياسية واقتصادية فقط، بل كحركة ثقافية مجهزة بعناصرها الفاعلة وخطاباتها. وبالتالي فإن الهوية الإسلامية لم تعد، جراء العَوْلَمَة، تمثل تغييراً نكوصياً منغلقاً على ذاته. إن العكس هو الصحيح، إذ كنا شهوداً على انبثاق رأسمال ثقافي توظِّفه الهوية الإسلامية على صعيد الأزياء، الموسيقى، الفن، والسياحة، جنباً إلى جنب مع بروز هوية إسلامية استهلاكية تفعل فِعْلَها مرتدية ثوب مواطن اقتصادي، مندمج بثقافة ركن التسوق (ثقافة المول)، مدمن على استخدام التكنولوجيا، ومستوعب لمدى قوة المال

الرمزية. بهذا المعنى، تكون الهوية الإسلامية حزءاً من الثقافة الاستهلاكية الجديدة مثلها مثل الهوية العَلْمانية: تنظر إلى هذه الثقافة لا كَشَر منبعث من الغرب بل كأساس للمكانة والنفوذ الاجتماعيين.

ثالثاً، في هذا السياق، يتم النظر إلى العولمة الثقافية على أنها وسيلة إيجابية من وسائل إعادة تنشيط الأشكال الفنِّيَّة، الحاجات الثقافية، والرموز المحلية، وصولاً إلى خلق حياة ثقافية متصفة بقَدْر أكبر من التعددية، الديموقراطية، والتنوع الثقافي. تقوم العولمة بوضع حد لهيمنة الثقافة العَلْمانية الهادفة إلى إنتاج وصيانة حياة ثقافية متجانسة عبر إيجاد أرضية تمكِّن جملة الأشكال والأشياء الثقافية المهمّشة والمقموعة من أن تصبح مرئية وقابلة للتسويق. وفي الوقت نفسه، تقدِّم مساهمة ذات شأن على صعيد التعبير عن أوجه الاختلاف عبر خطاب التراث، الموطن، والأصالة، كما من خلال عولمة المحلي التي ما لبثت أن أوجدت حياة ثقافية أكثر تعددية وأغنى تنوعاً ثقافياً ـ وهي أحد الشروط الضرورية لعملية إشاعة الديموقراطية في تركيا.

في ضوء المناقشة السابقة واستعراضنا لجملة التأثيرات المختلفة للعَوْلمة الثقافية على الحياة في تركيا، نستنتج أن التعايش لا الصدام هو الذي يجدد مواصفات التفاعلات بين الكوكبي والمحلي. ونحن نؤمن بأن استيعاب هذه الحقيقة ينطوي على أهمية بالغة جداً لا من أجل فَهْم الطبيعة المتغيرة للحداثة التركية وحسب، بل، في سبيل إرساء أسس الديموقراطية في تركيا، وهذا أهم.

الملاحظات

(1) يمكن الاهتداء إلى تحليل شامل للعَوْلَمَة وتأثيرها السياسي على السياق القومي في كتاب حرره كل من دي. آرتشيبوغي، دي. هلد، وإم. كوهلر، بعنوان: **إعادة تصور الجماعة السياسية** (كامبردج، المملكة المتحدة: بوليتي، 1998).

(2) انظر إم. أي. باميه، **نهاية العولمة** (مينيابوليس: مطابع جامعة مينيزوتا، 2000 م).

(3) للاطلاع على تفسير أكثر تفصيلاً انظر إي. أوزبودون، **السياسة التركية المعاصرة: تحديات يواجهها ترسيخ الديموقراطية** (باولدر: لين رينر، 2000 م).

(4) زد. أونيش، «الاقتصاد السياسي للصحوة الإسلامية في تركيا: صعود حزب الرفاه وآفاقه» حولية العالم الثالث (مجلة) 18/ 4 (1997 م): 743 ـ 766.

(5) وردت الفكرة عند هاينتس كرامر في كتابه الجديد: **تركيا المتغيرة**، (واشنطن، العاصمة: معهد بروكنغز، 2000 م) [صدر الكتاب باللغة العربية عن مكتبة العبيكان سنة 2001 م].

(6) جي. إي. فولر وآي. أو. كسَّر، **جغرافية تركيا السياسية الجديدة** (باولدر: وستفيو، 1993).

(7) للاطلاع على مرجع مهم، انظر بي. بيرغر، «أربعة وجوه للعولمة» مجلة **ناشيونال أنترست** 49 (1997 م).

(8) بيرغر «أربعة وجوه» ص: 24.

(9) يتم استعمال عبارة «رأس المال الإسلامي» أيضاً بديلاً عن عبارتي «رأس المال الأخضر» و«رأس المال الأناضولي».

(10) انظر أيضاً آ. بوغرا، **الإسلام في منظمات اقتصادية** (إستانبول: TESEV، 1999 م).

(11) آ. بوغرا، **الإسلام**... ص: 11 ـ 12.

(12) في دراستنا البحثية توقفنا مطولاً عند كل من الموسياد MUSIAD والتوسياد TUSIAD، عاقدين لقاءات معَمَّقة، مستعرضين منشوراتهما، وجامعين بيانات ومعلومات من الأدبيات ذات العلاقة بهاتين المنظمتين. ففي حين أن التوسياد وأعضاءه موجودون بصورة رئيسية في إستانبول، نجد أن أفق الموسياد يتطاول نحو الأناضول مما جعل مقابلاتنا الموسيادية المعمَّقة منطوية على سلسلة من الرحلات إلى مدن أناضولية حيث توجد روابط قوية بين تطور النشاطات الاقتصادية ذات التوجهات التصديرية وفعاليات الموسياد التنظيمية.

(13) ذلك هو السبب الذي يكمن وراء إطلاق اسم «نمور الأناضول» على هذه المدن أحياناً إشارة إلى نموذج التنمية الاقتصادية في شرق آسيا. وفهم العملية التي وضعها هذا النموذج موضع التنفيذ في هذه المدن أَكْسَبَنا رؤىً حاسمة ساعدتنا على إلقاء الضوء على مختلف تأثيرات العولمة الثقافية في تركيا.

(14) في حال عدم قول العكس، تبقى المواد المقتبسة في هذا الجزء مأخوذة من دراستنا البحثية.

(15) للاطلاع على التفاصيل، انظر، أي. إن. يوجه كوك، آي. تنوران، وإم. أو. آلقان، **منظمات**

المجتمع المدني في إستانبول (إستانبول: مؤسسة التاريخ الوقفية، 1998 م)؛ أي. غونل، **منظمات المجتمع المدني القاعدية** (إستانبول: مؤسسة التاريخ الوقفية، 1998 م)؛ مؤسسة الاقتصاد التركي والتاريخ الاجتماعي، **منظمات المجتمع المدني** (إستانبول: مؤسسة التاريخ الوقفية 1998 م). جميع هذه المراجع بالتركية.

(16) من الجهة الأخرى، يتخذ قادةُ بعض منظمات المجتمع المدني، مثل مبادرات المواطنين، تنظيمات البيئة، والمنظمات التي تُعْنى مباشرة بمشكلات الحياة المدينية، مواقف إيجابية من العولمة الثقافية باعتبارها من «صُلْب» نشاطاتها.

(17) إي. إف. كَيْمان، «العولمة، المجتمع المدني، والديموقراطية في تركيا»، في كتاب **المجتمع المدني في جنوب شرق أوروبا**، تحرير دي. دورست (لندن: فيرتيغو، قيد الطبع).

(18) يقوم هذا القسم من بحثنا على سلسلة من المقابلات المعمقة وعدد من التقارير الصادرة عن شركة DAP لأبحاث التسويق، **مستويات الحياة، القيم، والميول في تركيا**، لسنتي 1998 و1999 م. نقدم شكرنا لكل من آكن آلياناق وإيركاني كَيْمان على ما بذلاه من وقت ومقترحات.

openkandil.com