تمهيد

من الدولة العثمانية إلى تركيا العلمانية

تمهيد

من الدولة العثمانية إلى تركيا العلمانية

ترتب على هزيمة الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى (1914-1918) خسارة معظم ممتلكاتها، فيما عدا الأناضول في القسم الآسيوي وإسطنبول والمناطق القريبة منها في القسم الأوربي. وحتى هذا الذي تبقى واجه تحديات عديدة، فقد احتلت قوات تابعة للحلفاء (بريطانيا وفرنسا وإيطاليا) العاصمة إسطنبول، وأخضعت السلطان العثماني محمد السادس وحيد الدين (1918-1922) والحكومة العثمانية لنفوذها وإرادتها. واحتلت قوات حليفة أخرى مدن ومناطق متفرقة في الأناضول، وفي 15 أيار 1919 احتلت القوات اليونانية ميناء أزمير وتوغلت داخل الأناضول لاحقاً معلنةً بأنها جاءت لبعث الإمبراطورية البيزنطية، وارتكبت مجازر بحق السكان المدنيين. وفي مثل هذه الظروف تطلعت زعامات سياسية أرمنية وكردية إلى تحقيق طموحاتها القومية، وقامت باتصالات مع الحلفاء لهذا الغرض. وفي 10 آب 1920 فرض الحلفاء معاهدة "سيفر" على الحكومة العثمانية وكانت تتضمن شروطاً سياسية وعسكرية مُذِلّة، كما تضمنت بنوداً بخصوص إمكانية إقامة دولة أرمينية وأخرى كردية في شرق وجنوب شرق الأناضول على التوالي.

كان من ضمن ردود الفعل الداخلية على هذه الأوضاع بروز حركة مقاومة مسلحة في الأناضول. وفي 19 أيار 1919 وصل مصطفى كمال باشا[1] (1881-1938) إلى ميناء سامسون على البحر الأسود بصفة مفتش للفيلق العثماني التاسع المنتشر في ولايتي أرضروم وسيواس. وبدلاً من تولي مهام منصبه الجديد بادر إلى تنظيم وقيادة حركة المقاومة في الأناضول. وفي 19 آذار 1920 أعلن مصطفى كمال أن الأمة قد شكلت برلمانها الخاص باسم " المجلس الوطني الكبير "، والذي عقد أولى جلساته في أنقرة بتاريخ 23 نيسان 1920 وانتخب مصطفى كمال رئيساً له. وفي 20 كانون الثاني 1921 صدر شبه دستور باسم "قانون التشكيلات الأساسية " أكد على مبدأ السيادة الشعبية وجعل المجلس الوطني الكبير الممثل الوحيد للأمة، وعهد إليه ممارسة السلطتين التشريعية والتنفيذية. في حين أن الدستور العثماني لعام 1876، والذي أعيد العمل به بعد انقلاب جمعية الاتحاد والترقي على السلطان عبد الحميد الثاني (1876-1909) في تموز 1908، نص على أن السلطنة العثمانية هي بمنزلة الخلافة العظمى (المادة 3) وأن السلطان حامي الدين الإسلامي بحسب الخلافة وحاكم جميع التبعة العثمانية وسلطانها (المادة 4) وأنه مقدس وغير مسؤول (المادة 5)[2].

دامت حرب الاستقلال التركية بين عامي 1919-1922 وانتهت بانتصار حركة المقاومة وانتهاء الاحتلال الأجنبي للأناضول. وقد أدرك مصطفى كمال أثناء تلك الحرب أهمية الإسلام في تعبئة الجماهير ضد الاحتلال الأجنبي، لذا عمل على استغلال المشاعر الدينية للسكان في خطبه، كما أظهر نفسه بمظهر المدافع.عن الإسلام والخلافة [3]. وعمل

على كسب الأكراد إلى جانبه في تلك الحرب من خلال وعود إضافية بخصوص نيل حقوقهم القومية [4].

ومنذ نهاية معارك حرب الاستقلال في أيلول 1922 ولغاية قيام الجمهورية التركية في 29 تشرين الأول 1923 حدثت تطورات مهمة عزّزت قبضة مصطفى كمال على السلطة وأدواتها الأساسية في البلاد.

تمثل التطور الأول في إلغاء السلطنة العثمانية في 1 تشرين الثاني 1922 بموجب قانون صدر عن المجلس الوطني الكبير في ذلك اليوم بعد تلميح مصطفى كمال وأنصاره بقتل من يعارض إلغائها[5]. وقد جاء ذلك بعد الدعوة التي وجهها الحلفاء إلى حكومتي إسطنبول وأنقرة لإرسال مندوبين عنهما إلى مؤتمر لوزان للتفاوض حول معاهدة صلح جديدة تحل محل معاهدة سيفر التي ولدت ميتة أصلاً. فاستغل مصطفى كمال الفرصة لإنهاء ازدواجية السلطة في البلاد، وبرر إلغاء السلطنة بأن السلطان محمد السادس كان خائناً للبلاد ولم يعد مؤهلاً لتمثيل إرادة الدولة التركية، وأن حكومة أنقرة هي الأكثر تمثيلاً لسكان البلاد[6]. ومن خلال إلغاء السلطنة تحقق فصل السلطة السياسية عن الدينية في قمة الهرم السياسي العثماني. وبعد ورود نبأ فرار محمد السادس على متن بارجة حربية بريطانية إلى مالطة في17تشرين الثاني 1922، بادر المجلس الوطني الكبير في اليوم التالي إلى تنصيب الأمير العثماني عبد المجيد "خليفة" فكان "صورة لا قيمة لها ولا شأن " [7].

كانت خطوة مصطفى كمال الثانية تأسيس " حزب الشعب " الذي شارك في انتخابات المجلس الوطني الكبير في حزيران 1923، وحصل على أغلبية المقاعد فيه فصار حزباً حاكماً. وقد عقد الحزب المذكور مؤتمره التأسيسي في 9 آب 1923 وانتخب مصطفى كمال رئيساً للحزب. وفي 11 آب بدأ المجلس الوطني الكبير المنتخب أولى جلساته وانتخب مصطفى كمال رئيساً له أيضاً[8]. وكانت أولى مهام هذا المجلس المصادقة في 23 آب على معاهدة لوزان التي عقدتها تركيا مع الحلفاء منذ 24 تموز 1923، وقد ضمنت هذه المعاهدة اعترافاً دولياً بالنظام الجديد في تركيا.

ولأجل قطع صلة أخرى لتركيا مع الماضي العثماني أصدر المجلس الوطني الكبير، وبناءً على مقترح كان قد قدمه عصمت باشا [9] قبل أيام قليلة، قانوناً في 13 تشرين الأول 1923 جعل مدينة أنقرة عاصمة لتركيا بدلاً من إسطنبول [10]، وكان هذا القانون يعني قطيعة أخرى مع الماضي العثماني، كما كان نتيجة منطقية لإلغاء السلطنة [11].

وجاءت الخطوة الأخيرة في 29 تشرين الأول 1923 عندما أصدر المجلس الوطني الكبير، وبترتيبٍ من مصطفى كمال، قانوناً قضى بأن تكون تركيا جمهورية لها رئيس ينتخبه المجلس الوطني الكبير، وتكون له صلاحية تعيين رئيس الوزراء. وفي مساء اليوم نفسه انتُخب مصطفى كمال رئيساً للجمهورية التركية [12]، كما جرى بعد فترة إضافة كلمة " جمهوري " إلى اسم الحزب الذي أسسه مصطفى كمال فصار " حزب الشعب الجمهوري "، وقد انفرد هذا الحزب بالسلطة حتى عام 1950.

بانتخابه رئيساً للجمهورية التركية نجح مصطفى كمال في وضع اللبنة الأخيرة في هيكل السلطة الذي أقامه بنجاح في سنوات حرب الاستقلال. فهو، بصفته رئيساً للجمهورية، يعين رئيس الوزراء، ويعني ذلك ضمناً اختيار الوزراء أيضاً. وبصفته القائد العام للقوات

المسلحة كان يسيطر على الجيش وأجهزة الاستخبارات، وهي أدوات أساسية للسلطة والقوة. وبصفته رئيساً لحزب الشعب الجمهوري، الذي كانت له الأغلبية في الدورات المتعاقبة للمجلس الوطني الكبير، ضمن لنفسه السيطرة على السلطة التشريعية. وبذلك حقق ما ذكره في يومياته بتاريخ 18 حزيران 1918 قائلاً : " إذا حصلتُ على سلطة وقوة عظيمة فإنني سأحدث الثورة المرغوبة في حياتنا الاجتماعية... " [13].

بعد أشهر قليلة من قيام الجمهورية التركية دشّن مصطفى كمال وأعوانه عملية تغيير سريعة وجذرية في المؤسسات، والنظم والقوانين، والرموز الإسلامية الهوية بهدف علمنة الدولة والمجتمع في تركيا، وقطع صلة تركيا بتراثها ومحيطها الإسلامي. والحقيقة أن الدولة العثمانية سبق وأن شهدت منذ القرن الثامن عشر محاولات متواضعة للاقتباس من أوربا، ولاسيما في المجال العسكري. ثم تطورت في القرن التاسع عشر إلى التوسع نسبياً في مجال تحديث واستحداث بعض المؤسسات والنظم والقوانين. ومع أن نقاشات جوهرية جرت، في سياق تلك المحاولات، في أوساط الساسة والبيروقراطية والمثقفين، على اختلاف مشاربهم، حول المدى الذي ينبغي الذهاب إليه في عملية الاقتباس تلك ما بين داعٍ إلى اقتباس تقنية الغرب حصراً، وداعٍ إلى اقتباس مؤسساته وقوانينه، بل وأسلوب الحياة الغربية أيضاً [14]، إلا أن أكثر دعاة التغريب شجاعة لم يتجرأ على المطالبة بتعديل الدستور العثماني تعديلاً يستند على الفصل بين الدين والدولة [15]. وعلى أية حال، فإن عهد حزب الاتحاد والترقي، الذي حكم الدولة العثمانية خلال معظم الفترة الممتدة من 1908 إلى 1918، شهد نقاشات أكثر وضوحاً وحِدّة حول الإسلام والتحديث والعلمانية. كما طرحت أفكار، ستنفذ لاحقاً على يد مصطفى كمال منذ عام 1924، بخصوص إغلاق المدارس الدينية، وإغلاق تكايا وزوايا الطرق الصوفية، وإدخال الحروف اللاتينية في الكتابة التركية بدلاً من الحروف العربية، وارتداء القبعات الأوربية بدل العمائم، وسفور المرأة، وترجمة القرآن وكتب الحديث النبوي إلى التركية [16]. وعن هذا الأمر يقول الباحث التركي المعروف شريف ماردين" كانت العلمانية قيد العمل في عهد الاتحاديين كوعي، بل حتى كإيديولوجية مموهة، ولكن تم إيصالها إلى نهايتها المنطقية من قبل مؤسس الجمهورية [التركية] " [17]. وجدير بالذكر أن هناك من يرى أن المشروع الكمالي لتحديث وعلمنة تركيا كان أمراً فرضته الظروف والحوادث حسب [18].

إن التغييرات التي شهدتها تركيا في عهد مصطفى كمال تمت في إطار ما صار يُعرف بالعقيدة الكمالية " Kemalizm " أو الأتاتوركية " Atatürkcülük " (نسبة إلى تسمية أتاتورك " أب الأتراك" التي أطلقها المجلس الوطني الكبير على مصطفى كمال في عام 1934). وقد شكّلت الكمالية الإيديولوجية الرسمية التي وجهت المؤسسة السياسية التركية في عهد الجمهورية العلمانية، ولاسيما في العشرينات والثلاثينات [19]. وتتألف تلك العقيدة من ستة مبادئ صارت شعاراً لحزب الشعب الجمهوري يرمز إليه بسهامٍ ستة وهي؛ الجمهورية، القومية، العلمانية، الشعبية، الإنقلابية (بمعنى الثورية) والدولتية أو الدولوية (بمعنى تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي، ووضع البرامج والخطط الاقتصادية) [20]..

ومن بين هذه المبادئ كان مبدأ العلمانية " Laiklik " ومبدأ القومية " Milliyetçilik " [21] الأكثر مدعاة للنقاش والاختلاف، بل حتى الصراع، في تركيا إلى

يومنا هذا بين العلمانيين والإسلاميين بالنسبة للمبدأ الأول، وبين الحكومة التركية ومواطنيها الكرد بالنسبة للمبدأ الثاني الذي ينفي، حسب المفهوم الكمالي، وجود أية قومية أخرى في البلاد غير القومية التركية. والواقع أن هذين المبدأين شكلا أبرز الأسس التي قامت عليها الجمهورية التركية، ويُعزى ذلك إلى خشية مصطفى كمال من مزيد من الانقسام والتجزئة في الأناضول وفق خطوط دينية وإثنية، بعد أن لاحظ خسارة الدولة العثمانية لممتلكاتها في الشرق الأوسط والبلقان[22]. وحتى بعد وفاة مصطفى كمال في عام 1938، استمرت النخبة الكمالية في استغلال هذه النقطة من اجل الحفاظ على مؤسساتها، وعلى هيمنتها الإيديولوجية [23]، ومحاولة تبرير سياستها القمعية تجاه جماعات المعارضة الدينية والقومية.

إن العلمانية مفهوم غربي النشأة شكلاً ومضموناً،وهي حصيلة تطورات سياسية، اقتصادية – اجتماعية وثقافية مرت بها المجتمعات الغربية في تاريخها الحديث منذ القرن السادس عشر. وبغض النظر عن المصطلحات المستخدمة للدلالة على هذا المفهوم [24]، فإن أبرز ملامح العلمانية هي الفصل بين الدين والدولة، أو السلطتين الدينية والدنيوية، وعدم تدخل أي منهما في مجال الآخر.

وفي شرحه لمبدأ العلمانية في منهاجه حدّد حزب الشعب الجمهوري أربعة عناصر أساسية فيه وهي [25] :

1- قيام قوانين الدولة وأنظمتها على أساس ما يقرره العلم والفن ويتفق مع أصول الحضارة الحديثة ومقتضياتها.
2- إن فصل الدين عن السياسة والدنيا وسيلة رئيسة لتقدم الأمة وسموها.
3- إن الدين أمر وجداني له حق الصون من كل تجاوز وتدخل ما دام في نطاق القوانين.
4- إن صيانة اللغة القومية والثقافة القومية من تأثير اللغة والثقافة الأجنبية اللذين يمكن أن يأتيا عن طريق الدين أمر ضروري لمصلحة الأمة في حاضرها ومستقبلها.

اندفع مصطفى كمال والنخبة البيروقراطية والعسكرية المؤيدة لمشروع علمنة الدولة والمجتمع في تنفيذ المشروع بسرعة، وبصورة جذرية، إذ اعتقد مؤسسو الجمهورية التركية إنه ليس هناك وقت كافٍ لانتظار عملية تطور بطيئة [26]. وقد اتسم ذلك المشروع بموقف عدائي واضح من الإسلام، الذي عدّه أولئك المؤسسون عقبة حقيقية في طريقهم على أساس تصور مفاده أن الدين أدى دوراً محافظاً conservative في الهيكلة الاجتماعية _ الاقتصادية للدولة العثمانية، وأن النزعة المحافظة مناهضة لعملية التغريب Westernization [27]. والمقصود هنا، طبعاً، عملية التغريب الشاملة التي أرادها الكماليون في المؤسسات والنظم والقوانين والرموز الإسلامية، وسعيهم إلى تبني اسلوب الحياة الغربية، متجاهلين واقع مجتمع بلادهم وثقافته وتقاليده الإسلامية العريقة.

من جهة أخرى عبّر الفهم الكمالي للعلمانية عن رغبة قوية في تأكيد الطابع القومي للغة والثقافة التركية والعمل على إزالة المؤثرات العربية والفارسية عليهما، وكان هذا يعني، فيما يعنيه، قطع صلة تركيا بمحيطها الإسلامي الشرقي لصالح توجهها الغربي.

في آذار 1924 ألقى مصطفى كمال خطاباً في المجلس الوطني الكبير أكّد فيه على صيانة وضمان استقرار الجمهورية التركية، وإقامة نظام تعليم قومي موّحد، والحاجة إلى " السمو بالعقيدة الإسلامية عن طريق إنقاذها من كونها أداة سياسية على مدى قرون " [28]، وفي 3 آذار أصدر ذلك المجلس المذكور ثلاثة قوانين مهمة استهل بها مشروع علمنة الدولة والمجتمع في تركيا.

نص القانون الأول على إلغاء " الخلافة العثمانية " [29] ونفي آل عثمان إلى خارج البلاد دون رجعة. ونص القانون الثاني على إلغاء وزارة الأوقاف والشؤون الشرعية، وإلغاء منصب المفتي الأكبر " شيخ الإسلام "، وتم في اليوم نفسه إحالة أكثرية علماء الدين على التقاعد [30]. أما القانون الثالث " قانون توحيد التدريسات " فقد ألغى المدارس الدينية،إذ نصّ على إقامة نظام تعليمي حديث وموّحد في البلاد. ومع أن مادة الدين أُدخلت في المناهج الحديثة، إلا إنها حذفت منها بعد سنوات قليلة. أما مدارس الأئمة والخطباء التي افتتحت عام 1924 تحت إشراف الدولة، فإنها ما لبثت أن أغلقت أبوابها منذ مطلع الثلاثينات، وكذا الحال بالنسبة لكلية العلوم الدينية " كلية الإلهيات " في جامعة إسطنبول، إذ قل الإقبال عليها فأغلقت أبوابها في عام 1934 ولم تُفتح مجدداً إلا في أواخر الأربعينات [31].

الواقع أن صدور " قانون توحيد التدريسات " بالتزامن مع قانون إلغاء الخلافة، وقانون إلغاء وزارة الأوقاف والشؤون الشرعية ومنصب " شيخ الإسلام "، يعكس الأهمية التي أولاها مصطفى كمال والنخبة الكمالية للتعليم الرسمي. فقد حاولوا إقناع الناس، أو دفعهم للإيمان بفضائل المجتمع العلماني من خلال نظام جديد للتعليم القومي وجدوا فيه أداة مهمة بيد الدولة لتحويل الناس إلى مواطنين ملتزمين بالمبادئ العلمانية [32]. وقد لوحظ أن التعليم الرسمي في تركيا سعى إلى إعداد خريجين متفوقين ثقافياً، ومتضلعين جيداً في صياغاتٍ نظرية – معيارية مع تأكيد خاص على " وعي قومي، وإيديولوجيات وقيم تختلف عن تلك التي كانت موجودة سابقاً " [33].

وفي إشارة واضحة إلى النزعة القومية المتشددة للعلمانية الكمالية، صدر في يوم 3 آذار 1924 أيضاً مرسوم يحظر التخاطب باللغة الكردية أو التعليم أو النشر بها، وقد اتهم مصطفى كمال الكرد بأنهم " رجعيون عثمانيون " ورسم خطة متكاملة لتقويض دعائم الهوية الكردية طالت اللغة والذاكرة، بل حتى الأعراف والتقاليد [34]. وقد شكل هذا تراجعاً كبيراً عن وعوده للكرد، وعن موقفه من الإسلام والإسلاميين إبان سنوات حرب الاستقلال.

وبالإضافة إلى موقفه من المؤسسات الإسلامية الرسمية اتخذ مصطفى كمال موقفاً متشدداً من مؤسسات الإسلام الشعبي المتمثل في الطرق الصوفية العديدة ومراكزها (التكايا والزوايا) الكثيرة المنتشرة في عموم البلاد، والتي كانت تؤدي دوراً ثقافياً واجتماعياً – تضامنياً على مدى قرون عديدة. ففي 30 تشرين الثاني 1925 أصدر المجلس الوطني الكبير قراراً بحظر كل الطرق الصوفية وإغلاق التكايا والزوايا، وحظر كل الألقاب الخاصة بتلك الطرق، أو استعمال أية عناوين وصِفات أو أزياء تدل عليها، وإغلاق جميع المزارات وقبور السلاطين والأولياء ومشايخ الطرق الصوفية [35]. وأرغم هذا القرار الطرق الصوفية على مواصلة أنشطتها وطقوسها سراً، ولاسيما في المناطق الريفية.

وفي مجال القوانين اتخذ الكماليون إجراءات عديدة مثيرة للجدل أدت إلى إحداث تغييرات جذرية في هذا المجال[36]. ففي 8 نيسان 1924 صدر قانون باسم " تشكيلات

المحاكم " قضى بإلغاء المحاكم الشرعية وعهد مهامها إلى محاكم الصلح والمحاكم المركزية. وفي عام 1926 تم إقرار قانون مدني تركي مقتبس عن القانون المدني السويسري ليحل محل قانون الأحوال الشخصية السابق المستند على الشريعة الإسلامية،كما تم إقرار قانون جنائي مقتبس عن القانون الجنائي الإيطالي، وقانون تجاري مقتبس عن القانون التجاري الألماني [37]. وقد اختلف القانون المدني الجديد اختلافاً جذرياً عن قانون الأحوال الشخصية السابق، إذ نصّ على حرية المرء في الانتساب إلى أي دين يشاء، وأجاز زواج المسلمة من غير المسلم، وساوى بين الرجل والمرأة في حقوق الميراث [38]، وغير ذلك.

والحقيقة أن تغييرات سابقة كانت قد طرأت على قانون الأحوال الشخصية فيما يخص أمور الأسرة، لكنها لم تخرج عن نطاق أحكام ومفاهيم قانون الأسرة الإسلامي. ففي عهد الاتحاديين تشكلت لجنة في عام 1916 لصياغة قانون مدني للدولة العثمانية، وقد درست هذه اللجنة القوانين الرومانية والبريطانية والفرنسية والألمانية والسويسرية والأمريكية والنمساوية والهنغارية. وفي 25 تشرين الأول 1917 شُرع " قرار حقوق الأسرة – حقوق عائلة قرارنامه سي " وكان هذا أول تقنين للأحكام الإسلامية الخاصة بالأسرة في التاريخ. وقد عكس هذا القانون دمجاً لآراء مختلف المدارس الفقهية الإسلامية، وأكد على تنظيم حالات الزواج والطلاق قانونياً طبقاً لإجراءات رسمية في المحاكم الشرعية [39]، فضلاً عن قضايا أسرية أخرى لم تخرج، كما ذكرنا، عن أحكام ومفاهيم قانون الأسرة الإسلامي. وبعد قيام الجمهورية التركية جرت محاولة لتغيير النظام القانوني في عام 1924 بتشكيل لجنة خاصة في وزارة العدل لهذا الغرض. لكن نتائج عمل اللجنة أظهر التأثير الكبير للتقاليد الإسلامية في التغييرات المقترحة [40]، ولذا تخلت الحكومة عن هذا المشروع وقررت تبني قوانين أوربية جاهزة، ومنها القانون المدني السويسري في عام 1926. وفي تصريح يكشف عن العقلية والطريقة التي تعاملت بها النخبة الكمالية مع هذا الجانب الحساس من النظام القانوني، قال وزير العدل التركي حينئذٍ محمود أسعد بوزقورت " نحن في حاجة ملّحة لقانون علمي جيد. لماذا نضيع الوقت في محاولة إنتاج شيء ما جديد، بينما يمكن العثور على قوانين جيدة تماماً جاهزة للصيغ. إن الشيء الوحيد الذي ينبغي عمله هو أخذ قانون جاهز جيد توجد عليه شروحات جيدة، وترجمته جملةً وتفصيلاً "[41]، كما صرح أيضاً " ليس غرض القانون أن يحافظ على المعتقدات والعادات القديمة المتأصلة في الدين، بل أن الغرض ضمان الوحدة الاقتصادية والاجتماعية لأمة... " [42]. أما مصطفى كمال فقد أوضح الغرض من تغيير النظام القانوني في تركيا بقوله " إن غرضنا هو خلق قوانين جديدة تماماً وهكذا نمزق الأسس الحقيقية للنظام القانوني القديم " [43].

أما قانون العقوبات الجديد فقد تضمن بنوداً تتفق وأهداف السياسة الكمالية في إقصاء الدين عن الحياة السياسية، إذ نصت المادة (163) على معاقبة كل شخص يُسيء استغلال الدين، أو المشاعر الدينية، أو أية أشياء ذات صفة مقدسة دينياً لإثارة وتحريض الناس على عمل يلحق الضرر بأمن الدولة، أو تشكيل جمعيات لهذه الغاية. كما نصت تلك المادة أيضاً على حظر تشكيل جمعيات سياسية على أساس الدين والمشاعر الدينية. ونصت المادتين (241) و (242) من هذا القانون على معاقبة الأئمة والخطباء الذين يقدمون، أثناء

أداء وظيفتهم، على الإساءة إلى القوانين أو الإجراءات التنفيذية الحكومية، أو التحريض على عدم إطاعتها. كما نصت المادة (529) منه على معاقبة من يقوم منهم، أي الأئمة والخطباء، بأداء الشرائع والمراسيم الدينية خارج أماكن العبادة المُعترف بها [44].

وجه مصطفى كمال والنخبة الكمالية جزءاً من اهتمامهم إلى مجال إزالة الرموز والشارات ومظاهر الحياة الاجتماعية ذات الهوية الإسلامية، وإحلال رموز ومظاهر ذات طبيعة مسيحية أو أوربية، وقد صدرت قوانين وقرارات عديدة في هذا الاتجاه. ففي عام 1925 مُنع أي شخص من ارتداء الزي الديني، باستثناء الموظفين الدينيين (الأئمة والخطباء والمفتين والمؤذنين...)، ثم تطور الأمر إلى عدم السماح بارتدائه خارج المساجد. كما صدر قرار ألزم الموظفين بارتداء القبعة الأوربية، ثم عمم ارتدائها لاحقاً على جميع الرجال بدلاً من الطرابيش والعمائم. وصدر في عام 1925 قانون يقضي باستعمال التقويم الغربي (الميلادي) بدلاً من التقويم الإسلامي (الهجري). وفي آذار 1927 صدر قانون نصّ على إزالة كل الشارات والعلامات والنقوش والمدائح السلطانية عن كل مباني الدولة والبلديات، وعدم استعمال تلك المباني لمصالح ودوائر الدولة حتى تُزال عنها تلك الشارات والعلامات والنقوش، وبوضع كل ما يزال من لوحات حجرية ومعدنية في المتاحف، وتغطية كل ما يمكن أن تسبب إزالته ضرراً بقيمة المكان الفنية والتاريخية [45]. وفي الثلاثينات مُنحت المرأة حق الترشيح والتصويت في الانتخابات المحلية (البلدية) منذ 1931، وللانتخابات البرلمانية منذ 1934. كما صدر في 21 حزيران من هذا العام أيضاً قانوناً ألزم الأتراك بتبني اسم العائلة بدلاً من الألقاب العثمانية القديمة (باشا، بيك، أفندي، خوجه...) واستناداً إلى هذا القانون خلع المجلس الوطني لقب " أتاتورك " على مصطفى كمال حصراً [46]. وفي بداية عام 1937 تقرر أن تكون العطلة الأسبوعية يوم الأحد بدلاً عن الجمعة، بحجة أن العالم الغربي يُعطل أعماله السياسية والمالية يوم الأحد، وأن تركيا ستشتد صلتها بهذا العالم أكثر من ذي قبل، وعليها أن تتوائم مع ما هو عليه من عادات عامة [47].

إن العنصر المهم الآخر في الفهم الكمالي للعلمانية، وكما سبق ذكره، هو " صيانة اللغة القومية والثقافة القومية من تأثر اللغة والثقافة الأجنبية اللذين يمكن أن يأتيا عن طريق الدين...". وقد تمثل التطبيق العملي لذلك في القانون الذي صدر في 3 تشرين الثاني 1928 بخصوص استخدام الحروف اللاتينية بدلاً من العربية في الكتابة التركية. وقد أظهر مصطفى كمال والنخبة الكمالية حماسة كبيرة وتشدداً في تطبيق هذا القانون في البلاد. ولا يخفى أن الحروف العربية كانت ذا مغزى ديني لأن لغة القرآن الكريم عربية، وفضلاً عن ذلك كان هناك دافع آخر لصدور هذا القانون وهو قطع صلة الجيل الجديد من الأتراك بتراثهم الثقافي والأدب التقليدي الذي غلب عليه الطابع الديني، ومن جهة أخرى فإن النزعة القومية لنظام الحكم الجديد كانت تُفضل نمط كتابة تركي مميّز [48].

واستكمالاً لقانون استخدام الحروف اللاتينية تقرر في عام 1929 إلغاء مادتي اللغة العربية واللغة الفارسية من المناهج الدراسية في مدارس البلاد. وفي هذا السياق أيضاً جاء تأسيس " الجمعية التاريخية التركية " في عام 1930، وقد عُهدت إليها مهمة إعادة كتابة التاريخ التركي، وتقديم رواية جديدة للتاريخ التركي تتجاوز المرحلة العثمانية، وتركّز على الإنجازات الحضارية للأتراك في آسيا الوسطى، وتمجّد تاريخ وآثار الحيثيين الذين

استوطنوا الأناضول في الألف الثاني قبل الميلاد. وقد عقدت الجمعية التاريخية أول مؤتمر لها في أنقرة في تموز عام 1932 تحت رعاية مصطفى كمال. واتسمت مساهمات المؤرخين والباحثين المشاركين في ذلك المؤتمر بالتوكيد على المنجزات الحضارية للأتراك في آسيا الوسطى، وبأن تلك المنجزات شكّلت أساس كل الحضارات في تاريخ البشرية، وإن مساهمة الأتراك كانت بارزة في نشر الحضارة الإسلامية، وأن التفسير المحافظ للإسلام أبقى الدولة العثمانية في معزل عن النهضة الأوربية وكان سبباً في تأخر الدولة العثمانية عن أوربا بعد القرن السادس عشر [49]. وكان هذا التصور الأخير متفقاً مع رؤية النخبة الكمالية للإسلام ودوره في التاريخ العثماني، وبمعنى آخر أن المؤتمر عُقد أساساً لغرض دعم تلك الرؤية وليس لمناقشة مدى مصداقيتها.

وفي عام 1932 أيضاً تأسست " الجمعية اللغوية التركية "، وعُهدت إليها مهمة تنقية اللغة التركية من المفردات الأجنبية، والمقصود هنا تحديداً المفردات العربية والفارسية، إلا إن جهود الجمعية اللغوية لم تصادف نجاحاً ملحوظاً يُذكر في هذا المجال [50].

ولن يكتمل الحديث عن المشروع الكمالي لعلمنة تركيا دون الإشارة إلى قيام الحكومة التركية بتشكيل لجنة في عام 1928 لغرض " إصلاح الحياة الدينية " بهدف " أوْرَبَّة – Europeanize " الإسلام وجعله أكثر انسجاماً مع دافع مصطفى كمال للتحديث، وتكييفه مع النزعة الجمهورية والقومية التركية. وقد ترأس هذه اللجنة المؤرخ والسياسي التركي المعروف محمد فؤاد كوبرلو، وضمّت عدداً من أساتذة " كلية الإلهيات " في إسطنبول. وقد صرح كوبرلو بأن " الحياة الدينية، مثل الحياة الأخلاقية والاقتصادية، يجب أن يجري إصلاحها وفق أسس علمية لتكون منسجمة مع المؤسسات الأخرى " [51]. وقد أنجزت اللجنة عملها ونُشر تقريرها في حزيران من ذلك العام، وتضمن توصيات عدة منها ؛ أن تكون التركية لغة العبادة، وتغيير مواقيت الصلاة لتتناسب مع إيقاع العمل اليومي، وأداء الصلاة وقوفاً، وأن لا يخلع المصلون أحذيتهم في المساجد التي يجب تنظيمها على غرار الكنائس الأوربية بوضع صفوف من المقاعد فيها، وإدخال الترانيم الموسيقية بدلاً من تلاوة القرآن الكريم فيها [52]. وخشيةً من ردود أفعالٍ قوية أُهملت توصيات اللجنة، باستثناء رفع الأذان باللغة التركية ابتداءً من كانون الثاني 1932. لقد كان ممكناً، على حد تعبير برنارد لويس " تحويل السلطنة العثمانية إلى جمهورية قومية لها رئيس جمهورية، ووزراء وبرلمان، إلا أن ما لم يكن ممكناً هو تحويل المسجد إلى كنيسة إسلامية " [53].

استلزمت الإجراءات التي اتُخذت لعلمنة الدولة والمجتمع في تركيا، ولاسيما في السنوات الخمس الأولى من تاريخ الجمهورية، إجراء تعديلات تتناسب معها في الدستور. إن أول دستور في عهد الجمهورية صدر في 20 نيسان 1924، وقد نص في المادة (2) منه على أن دين الدولة هو الإسلام، كما أشارت ديباجة المادة (26) من ذلك الدستور إلى اختصاصات المجلس الوطني الكبير، وبضمنها تنفيذ الأحكام الشرعية [54]. إلا إن إلغاء الخلافة ووزارة الأوقاف والشؤون الشرعية في عام 1924، واقتباس القانون المدني السويسري في عام 1926 جعل تلك المادتين مغايرتين لواقع النظام القائم في البلاد. وفي 10 نيسان 1928 أقّر المجلس الوطني الكبير تعديل عدد من مواد دستور 1924، فقد حُذفت عبارة " دين الدولة هو الإسلام " من المادة (2)، كما حذفت عبارة " تنفيذ الأحكام الشرعية

" من ديباجة المادة (26). وعُدلت المادتين (16) و (38) بحذف لفظ الجلالة " والله " من القسم الذي يؤديه أعضاء المجلس الوطني الكبير ورئيس الجمهورية وحل محلها كلمة" بشرفي ". وفي شباط 1937 تم إضفاء صفة دستورية رسمية على النظام العلماني في الجمهورية التركية عندما أصدر المجلس الوطني الكبير قانوناً دمج بموجبه المبادئ الكمالية الستة في المادة الثانية من الدستور، التي صار نصّها " دولة تركيا جمهورية، قومية، شعبية، دولتية، علمانية، انقلابية، لغتها الرسمية التركية، وعاصمتها مدينة أنقرة " [55]. وقد تكرر هذا النص الدستوري في الدستورين التركيين اللاحقين اللذين صدرا في عامي 1961 و 1982 على التوالي.

إن إحدى السمات الأساسية للنظام العلماني في تركيا هي إخضاع الدين للدولة ومحاولة استغلاله، أو توجيهه الوجهة التي تخدم سياسات الجمهورية العلمانية الجديدة. فقد أدرك مصطفى كمال، والنخبة الكمالية من بعده أيضاً، مدى قوة الإسلام وتجذّره في عقول وقلوب سكان البلاد، وخصوصاً في الريف الذي كان يمثل أكثر من ثلاثة أرباع تعداد سكان البلاد [56]. بل إن العديد من رفاق مصطفى كمال وقيادات حرب الاستقلال التركية كانوا متعاطفين مع السلطنة والخلافة العثمانية، ولم يكونوا راضين عن الاندفاع نحو العلمنة والمركزية بتلك الصورة [57]. والحقيقة أن سمة العلمانية التركية هذه عبّرت عن طبيعتها الانتهازية أيضاً فيما يتعلق باستغلال الدين لغايات سياسية، وقد تعارض هذا مع ما ذكره مصطفى كمال في خطابه أمام المجلس الوطني الكبير في 1 آذار 1924 بأنه يريد " إنقاذ الدين من أن يكون أداة سياسية ".

بعد إلغاء الخلافة ووزارة الأوقاف والشؤون الشرعية ومنصب شيخ الإسلام في عام 1924، تم تأسيس دائرة باسم " رئاسة الشؤون الدينية " وأخرى باسم "مديرية شؤون الأوقاف ". وقد عُهد إلى الدائرة الأولى، التي ارتبطت برئاسة الوزراء مباشرة، مسؤولية إدارة شؤون المساجد والجوامع، والأئمة والخطباء والمؤذنين، كما صارت مرجعاً للمفتين في أنحاء البلاد [58]. وفضلاً عن ذلك كان من بين مهام هذه الدائرة إصدار بعض النشرات والكتيبات لغرض تعليم الدين للناشئة بطريقة متناغمة مع الإيديولوجية الكمالية [59]، وهكذا كانت تلك الدائرة " وكالة خدمة عامة أكثر من كونها هيئة روحية عليا للمجتمع الديني " [60].

إن تأسيس رئاسة الشؤون الدينية، والتي ازداد حجمها ودورها بشكل كبير فيما بعد، كان يعني الانتقال من نظام " الدولة المرتبطة بالدين " إلى نظام " الدين المرتبط بالدولة " حسب تعبير الباحث التركي المعروف علي فؤاد باشكيل [61]، فيما يرى باحث آخر أن الدولة أخذت لنفسها دور " مُجتهد " علماني [62]. والواقع أن إخضاع الدين، وتوجيهه بما يخدم الغايات السياسية ومصالح النخبة الكمالية على نطاق واسع فيما بعد، كما سنلاحظ، عكس الطابع السلطوي وغير الديمقراطي للفهم الكمالي للعلمانية. فالدولة لم تتخل عن التزامها بالحياد الديني حسب، بل أنها منحت نفسها حق احتكار تفسير الدين والسيطرة عليه. وكانت نتيجة ذلك تسييس الإسلام من الأعلى، أي من قبل الدولة، بهدف علمنة المجتمع، وخلق تجانس بين مكوناته الدينية، وتهميش الهوية الكردية، وبذلك تُضمن وحدة الأراضي التركية في مواجهة القوميين الكرد [63].

حملت التجربة العلمانية في تركيا بعض ملامح التجربة العلمانية في فرنسا منذ الإطاحة بالنظام الملكي فيها بعد الثورة الفرنسية 1789، بل إن حزب الشعب الجمهوري في تركيا اقتبس مصطلح العلمانية Laiklik من مصطلح Laicite الفرنسي. وتتضح أوجه التشابه بين التجربتين من خلال الموقف المتشدد في فرنسا من الكنيسة الكاثوليكية ورجال الدين بوصفهم دعامة من دعامات النظام القديم، والعمل على قطع صلة الكنيسة بالبابوية في روما، وتشجيع الناس على تغيير أسمائهم إذا كانت لها صلة بالنظام القديم، أو الأسرة المالكة ورجال الدين، وتشجيع ارتداء زي " ثوري " جديد، والعمل على إزالة الشارات والرموز والممارسات الدينية من الأماكن العامة، ولاسيما في المرحلة الأولى من عهد الجمهورية الفرنسية الثالثة (1871-1940) [64]. ويُعزى هذا التشابه إلى حقيقة أن فرنسا كانت على الدوام مصدر إلهام ثقافي وسياسي لدعاة التحديث في الدولة العثمانية [65]، وينطبق هذا على مصطفى كمال أيضاً الذي كانت الفرنسية لغته الأجنبية، وكان يتطلع إلى فرنسا من أجل الأفكار، لاسيما وأنه قرأ منذ شبابه أعمال فلاسفة وعلماء اجتماع وضعيين فرنسيين، ومنها أعمال اميل دوركهايم (1858-1917). وتأثر بهم[66].

وعلى أية حال، هناك نقاط اختلاف مهمة بين التجربتين تستحق الذكر هنا. ففي فرنسا صدر قانون في عام 1905 أقرّ الفصل بين الدين والدولة، وتعهدت الدولة بموجبه بعدم ممارسة أي ضغط سياسي على التعليم الديني ومؤسساته[67]، إلا إن مثل هذا لم يحصل في تركيا، إذ هيمنت الدولة الكمالية على المجال الديني وحاولت تبرير ذلك تحت ستار " التحديث والتقدم ". وفضلاً عن ذلك فإن أهداف مصطفى كمال والنخبة الكمالية في مجال التحديث السياسي والاجتماعي لم تكن مطلباً شعبياً، أو نتيجة ضغط شعبي كما في فرنسا، كما كان ضحاياها من الطبقات الدنيا على الأغلب، وليس من الأرستقراطية كما في فرنسا [68].

الواقع أن المشروع الكمالي، أو ما يُسمى أحياناً الثورة الكمالية، لعلمنة وتغريب الدولة والمجتمع في تركيا نُفذ على يد نخبة بيروقراطية وعسكرية قليلة العدد، وحتى حزب الشعب الجمهوري، الذي أسسه مصطفى كمال ليكون أداة لتنفيذ مشروعه، لم يكن حزباً جماهيرياً حقيقياً. ورغم أن هذا الحزب استخدم مصطلحات " أمة " و "شعب " كثيراً في خطبه، إلى أنه كان أقرب إلى مؤتمر حزبي منه إلى حزب جماهيري. صحيح أنه حاول أحياناً تعبئة الرأي العام بشأن قضايا معينة، إلا أنه لم يحاول أبداً تحويل تنظيماته إلى أداةٍ لاستيعاب أو حشد الجماهير على أساس دائم على غرار الأحزاب الاشتراكية والفاشية الأوربية [69]. وقد فرضت تلك النخبة مفاهيمها وسياساتها العلمانية على مجتمع تقليدي، محافظ ثقافياً ودينياً، امتعض من العلمانية وتقليد الحياة الغربية [70]. ولم تناقش تلك النخبة مسألة علمنة وتتريك الأمة مع الشعب بطريقة جدية، بل أنها حاولت ببساطة استخدام " الدولة القوية " لإرهاب المعارضة والتغلب عليها[71]. ومن الأمثلة المبكرة على ذلك الطريقة التي قمعت بها الدولة الكمالية الانتفاضة الكرديةالتي اندلعت بزعامة الشيخ سعيد بيران (النقشبندي) عام 1925 واتخذت طابعاً قومياً كردياً ودينياً تعارض مع سياسات العلمنة والتتريك في الجمهورية حديثة النشأة [72]. كما استغل مصطفى كمال تلك الانتفاضة لإغلاق حزب الترقي الجمهوري الذي أسسه في 17 تشرين الثاني 1924 عدد من رفاق مصطفى

كمال في حزب الاستقلال، مثل كاظم قره بكر ورؤوف اورباي ورفعت بِله وغيرهم من الذين لم يؤيدوا سياساته المناوئة للإسلام. وقد برر مصطفى كمال إغلاق الحزب في 3 حزيران 1925 بوجود صلة بينه وبين ما أسماه " الرجعية الدينية "، ولم يكن لهذا التبرير أساس من الصحة [73]. وبحلول عام 1926 كان مصطفى كمال قد أزال منافسيه السياسيين، ومعظمهم من قادة حرب الاستقلال، من خلال سلسلة من المحاكمات السياسية الاستعراضية[74].

كان أثر سياسات التحديث والعلمنة في تركيا محسوسا في المدن، ولاسيما في غرب البلاد أكثر من المناطق الأخرى في البلاد[75]. وكان تأثيرها محدوداً جداً في المناطق الريفية والنائية، التي كان سكانها أقل علماً بالقوانين العلمانية وأكثر استعداداً لتجاهلها. وفي هذا الصدد يرى الباحث التركي شريف ماردين أن مصطفى كمال، الذي اختار ضرب أسس الإسلام الرسمي، فعل القليل لأجل فرض الأساليب الجديدة في الحياة اليومية على جماهير الفلاحين أو البلدات الريفية[76]. والحقيقة أن تلك المناطق عُدّت من قبل النخبة الكمالية مناطق سخط وتمرد كامنة لعوامل دينية، أو قومية كما بالنسبة للمناطق الكردية في جنوب شرق البلاد ، ولذا فإن الدولة أبقتها تحت مراقبة شديدة على مدى سنوات طويلة. وحتى عندما دخلت تركيا عهد التعددية الحزبية في عام 1946 وتأسس حزب منافس لحزب الشعب الجمهوري، وهو الحزب الديمقراطي الذي سنأتي على ذكره لاحقاً، كان التحذير الذي صدر عن حزب الشعب الجمهوري لافتاً للانتباه؛ " لا تذهبوا إلى البلدات الريفية أو القرى للحصول على الدعم، إن ذلك سيقّوض وحدتنا القومية "[77]، والمقصود أن ذلك يؤدي إلى انبعاث سكان تلك المناطق كأحزاب سياسية.

إن هذا التمايز الذي حصل بين المركز " Center "، ممثلاً في العاصمة أنقرة والمدن الكبرى في غرب البلاد، وبين الأطراف " Periphery " ممثلاً في المناطق الأخرى من البلاد، ولاسيما الريفية منها، أدى إلى بروز انقسام حاد بين الثقافة القومية للطبقة البيروقراطية، الغربية الثقافة والتوجه، المتمركزة في أنقرة، وبين الثقافة الإسلامية في المدن الصغيرة والقرى، ولاسيما في شرق الأناضول[78]. ولذا فإن تاريخ السياسة التركية المعاصرة هو قصة توتر معقد بين هاتين الثقافتين، أو الهويتين والرؤيتين للعالم. ومع مرور الوقت عدّ أفراد النخبة الجمهورية للدولة المركزية العلمانية، والمجموعات المؤيدة لها، أنفسهم بأنهم " العلمانيون " وبأن الآخرين، أي الجمهور العام " مسلمين متخلّفين "، وبذلك لم يعد مفهوم العلمانية يشير إلى الفصل بين الدين والدولة، بل أصبح دلالةً على " المجموعات الحاكمة " [79]. وهذا المصطلح الأخير يشير إلى أحزاب سياسية علمانية، وقادة المؤسسة العسكرية التركية، ومجموعات مصالح اقتصادية، ومؤسسات إعلامية ملتزمة بدعم النظام العلماني القومي في البلاد والحفاظ على المبادئ الكمالية بوصفها إيديولوجية رسمية. وهناك شبكة من العلاقات والمصالح المشتركة التي تربط ما بين هذه المجموعات أيضاً. والمفارقة أن هذه المجموعات، ولاسيما بعض الأحزاب السياسية وقادة المؤسسة العسكرية، سيتوسلون لاحقاً بالدين والمشاعر الدينية من أجل الوصول إلى السلطة، أو إضفاء الشرعية على إجراءاتهم السياسية الداخلية والخارجية أحياناً، وهذا ما سنوضحه فيما بعد. وستواجه هذه المجموعات الحاكمة في العقود الأخيرة من القرن

العشرين حركة إسلامية تسعى إلى إعادة تأكيد هوية تركيا الإسلامية، وضمان مشاركة أوسع في السلطة السياسية، وفرص أفضل في المجال الاقتصادي بالنسبة للمصالح الاقتصادية التي تمثل الأطراف" Periphery ". لكن مسعى الإسلاميين هذا لن يكون سهلاً بسبب ردود الفعل المضادة من جانب تلك المجموعات الحاكمة، وفي مقدمتها المؤسسة العسكرية التركية التي حرص كبار جنرالاتها، أو " كبار رهبان الكمالية " [80] فيها، على إدامة وظيفة تلك المؤسسة بصفتها " الحارس الأمين " للجمهورية العلمانية والمبادئ الاتاتوركية.

هوامش التمهيد

(1) هو مصطفى بن علي رضا ولد بمدينة سالونيك عام 1881 لموظف بسيط في دائرة الجمارك. دخل الثانوية العسكرية هناك في 1893، وبسبب ذكائه واجتهاده أطلق عليه أحد مدرسيه لقب "كمال" فصار يعرف بمصطفى كمال. دخل الكلية الحربية في إسطنبول عام 1899، وبعد تخرجه منها خدم في دمشق وإسطنبول، وانضم لمدة معينة إلى جمعية الاتحاد والترقي، وهي جمعية سرية تأسست عام 1889 ولها اتصالات مع الماسونية وقامت بانقلاب على السلطان عبد الحميد الثاني في 23 تموز 1908. شارك في الحرب العثمانية – الإيطالية في ليبيا (1911-1912)، وعمل ملحقاً عسكرياً في بلغاريا وألمانيا. برز اسمه أثناء الحرب العالمية الأولى في معركة الدفاع عن مضيق الدردنيل ضد هجوم أسطول الحلفاء عام 1915، وحصل على رتبة ميرلوا(=عميد) ولقب " باشا ". كما خدم في جبهة القفقاس، ثم في بلاد الشام عام 1917. قاد حركة المقاومة في حرب الاستقلال التركية (1919-1922) حصل خلالها من برلمان أنقرة (المجلس الوطني الكبير) على لقب غازي (أي مجاهد) ورتبة مارشال. ومنحه نفس المجلس لقب "أتاتورك"، أي أبو الأتراك، في 1934. شغل منصب رئيس جمهورية تركيا منذ قيام الجمهورية في 29 تشرين الأول 1923 إلى حين وفاته في 10 تشرين الثاني 1938. وهو في نظر أنصار العلمانية والقومية التركية بطل قومي، ومؤسس تركيا الحديثة، بينما يرى خصومه ومنتقدو سياسته، ولاسيما العلمانية منها، أنه في الأصل من يهود الدونمة، أو أن لديه صلات مع الماسونية، أو أنه كان عميل بريطاني.

(2) راجع نص هذه المواد في، اطع الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية، ط2 (بيروت – دار العلم للملايين – 1960) ص 257.

(3) راجع على سبيل المثال، أحمد السعيد سليمان،التيارات القومية والدينية في تركيا المعاصرة (القاهرة – دار المعرفة – د.ت) ص 61 ؛ أحمد نوري النعيمي، الحياة السياسية في تركيا الحديثة 1919-1938 (بغداد – دار الحرية للطباعة – 1990) ص ص 75-76.

(4) لقمان أ. محو، الكورد وكوردستان : بيبلوغرافيا مختارة ومعرّفة، ترجمة هفال (أربيل – مؤسسة اراس للطباعة – 2007) ص 119.

(5) بشأن نص الخطاب الذي ألقاه مصطفى كمال في المجلس الوطني الكبير وتضمن تهديداً باحتمال قطع رؤوس من يعارض إلغاء السلطنة، راجع،
Kemal Atatürk، Nutuk 1919-1927 (Ankara – Turk Tarih Kurumu Basimevi – 1989) S. 459 ; مجموعة من الباحثين السوفييت، تاريخ تركيا المعاصر، ترجمة هاشم صالح التكريتي (السليمانية – مؤسسة حمدي للطباعة والنشر – 2007) ص 77.

(6) Richard D. Robinson، The First Turkish Republic (Cambridge – Harvard University Press – 1963) P.78.

(7) مصطفى محمد، الحركة الإسلامية الحديثة في تركيا (ألمانيا الغربية – 1984) ص 97.

(8) فيروز أحمد، صنع تركيا الحديثة، ترجمة سلمان داود الواسطي وحمدي حميد الدوري (بغداد – بيت الحكمة – 2000) ص ص 124-125 ؛ مجموعة من الباحثين السوفييت، المصدر السابق، ص 112.

(9)هو مصطفى عصمت بن رشيد بك. ولد في أزمير عام 1884 لأسرة أصولها كردية من مدينة ملاطية. تخرج من الكلية الحربية في إسطنبول عام 1903. انضم إلى جمعية الاتحاد والترقي،

وشارك في قمع ثورتين قامتا ضد الدولة العثمانية في الروملي واليمن. كما شارك في حروب البلقان 1912-1913 على الجبهة العثمانية – البلغارية، وعمل في أكثر من جبهة خلال الحرب العالمية الاولى، من ضمنها جبهة القفقاس مع مصطفى كمال باشا. واصل رفقته للأخير في حرب الاستقلال التركية حيث برز اسمه في معركتي إينونو (كانون الثاني – نيسان 1921) التي أوقف فيها زحف القوات اليونانية، ونسبة إليها منح لقب إينونو منذ 1934 فصار يعرف بعصمت إينونو. خلف مصطفى كمال أتاتورك في رئاسة الجمهورية (1938-1950) وزعامة حزب الشعب الجمهوري (1938-1972)، كما تولى رئاسة الوزراء أكثر من مرة، آخرها في 1961-1965، توفي في 25 كانون الأول 1973.

(10) أحمد، المصدر السابق، ص 125. Atatürk، op.cit، ; p.529

(11)Bernard Lewis ،The Emergence of Modern Turkey (London – Oxford University Press – 1966) P. 255.

(12) أحمد، المصدر السابق، ص 126.

(12)rick Kinross ،Ataturk : the Rebirth of a Nation (Istanbul – Remzi Kitabevi – 2004) PP. 378 – 381.

(13)A. L. Macfie ،Ataturk (London – Longman – 3rd impression – 1998) PP. 132137 ،.

(14)Ihsan Yilmaz ،Muslim Laws ،Politics and Society in Modern Nation State (England – Ashgate Puplishing Limited – 2005) p. 83.

(15)Niyazi Berkes ,The Development of Secularism in Turkey (New York– Rout ledge – 1998) p. 368.

(16) للمزيد من التفاصيل بخصوص تلك الأفكار والدعوات والجدال الذي دار بشأنها بين الإسلاميين، وذوي النزعة القومية التركية، ودعاة التحديث راجع،

Ibid ،pp. 347-366 ; Paul Dumont ،" The Origins of Kemalist Ideology " ،in ، Jacob M. Landau (ed.) ،Atatürk and the Modernization of Turkey (Leiden – E.J. Brill – 1984) pp. 37-38.

(17)Şerif Mardin ،" Ideology and Religion in the Turkish Revolution " International Journal of Middle East Studies ،Vol. 2 ،No. 3 (July – 1971) P. 208.

(18)Dumont ،op. cit ،p. 37 ويدخل ضمن هذا الرأي، حسب اعتقادنا، وجهة النظر القائلة بأن ما قام به مصطفى كمال من قطع صلة تركيا بالإسلام، وإلغاء الخلافة، وإخراج أنصار الخلافة والإسلام من البلاد، واتخاذ قانون مدني بدل القانون القديم على الشريعة الإسلامية، إنما كان استجابة لشروط فُرضت على مصطفى كمال من قبل اللورد كرزون، وزير خارجية بريطانيا ورئيس وفدها إلى مؤتمر لوزان 1922-1923، راجع، عبد القديم زلوم، كيف هدمت الخلافة (د.م-د.ت) ص 181 ؛ محمد، المصدر السابق، ص ص 105-106 إبراهيم الداقوقي، صورة الأتراك لدى العرب (بيروت –مركز دراسات الوحدة العربية – 2001) ص 69.

(19)Dragoş C. Mateescu ،" Kemalism in the Eara of Totalitarianism: A Conceptual Analysis " ،Turkish Studies ،vol. 7 ،No. 2 ،June 2006 ،p. 225.

(20) بخصوص شرح مضامين هذه المبادئ في منهاج حزب الشعب الجمهوري، راجع، محمد عزة دروزة، تركيا الحديثة (بيروت – دار الكشاف – 1946) ص ص 174-176 ؛ ولمزيد من التفاصيل عن المبادئ الكمالية وأصولها، راجع، Dumont، op. cit، PP. 25-44.

(21) اختلف هنا مع ما ذكره فيروز أحمد من أن مبدأ الجمهورية والقومية تبناهما الجميع " باستثناء الرجعيين الذين كانوا لا يزالون يتشوقون لاستعادة السلالة العثمانية وسلطانها " وأن مبدأ العلمانية قُبل من قِبل الجميع تقريباً. (راجع، احمد، المصدر السابق، ص ص 146-147). إن رأي فيروز أحمد هذا يتعارض مع ما شهدته تركيا في عهد مصطفى كمال، وما تشهده حتى الوقت الحاضر من معارضة لمبدأ العلمانية تتمثل في الأحزاب والحركات الإسلامية في تركيا، ومعارضة لمبدأ القومية (بالمفهوم الكمالي للمصطلح) من قبل الكرد الذين يمثلون ما بين 15-20% من سكان البلاد، والذين قاموا منذ بداية عهد الجمهورية التركية بحركات مسلحة عديدة، فضلاً عن كفاحهم السياسي، من اجل الاعتراف بهويتهم الكردية المميّزة.

(22)Cemal Karakas ،Turkey : Islam and Laicism between the Interest of the State ،Politics and Society (Frankfurt – Peace Research Institute ،Report No.78 – 2007) p.9.

(23)M. Hakan Yavuz ،" Towards an Islamic Liberalism ? : The Nurcu Movement and Fethullah Gülen ". The Middle East Journal ،vol. 53 ،No. 4 (Autumn – 1999) pp. 584-585.

(24) هناك مصطلحان للدلالة على مفهوم العلمانية هما " Secularism " و " Laicite "، الأول مشتق من الكلمة اللاتينية " Saeculum "، التي تعني لغوياً " العصر – age " أو " الجيل من الناس – generation " والتي اتخذت بعد ذلك معنى خاصاً في اللاتينية الكنسية يُشير إلى العالم الزمني في تميزه عن العالم الروحي، وقد اعتُمد هذا المصطلح في البلدان البروتستانتية عموماً. أما في البلدان الكاثوليكية فقد استخدم المصطلح الثاني، وهو مشتق من كلمتين يونانيتين هما laos، أي الناس، و Laikos أي عامة الناس في تميزهم عن الأكليروس، أي رجال الدين، وكانت تعني في تلك البلدان إقصاء النفوذ الكهنوتي عن الدولة. لمزيد من التفاصيل عن مضامين المصطلحين، وما يُميز بينهما في التطبيق، راجع، عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف (بيروت – مركز دراسات الوحدة العربية – 1992) ص ص 18-19 ؛ النعيمي، المصدر السابق، ص ص 138-153 ؛
Karakas ،op. cit ،PP. 6-8 ; Taha Parla & Andrew Davison ،" Secularism and Laicisim in Turkey ". in ،Janet R. Jakobsen & Ann Bellegrini (eds.) ، Religion (U.S.A – Duke University Press – 2008) PP. 59-61.

(25) راجع نص الشرح في،
دروزة، المصدر السابق، ص 175 ؛ أحمد ومراد، المصدر السابق، ص 247.

(26)Ihsan Yilmaz ،" Secular Law and the Emergence of Unofficial Turkish Islamic Law " ،The Middle East Journal ،Vol. 56 ،No. 1 ،(Winter – 2002) P. 117.

(27)Pinnaz Toprak ،Islam and Political Development in Turkey (Leiden – E.J. Brill – 1981) P. 38.

(28)Lewis ،op. cit ،pp. 258-259 ; Kinross ،op. cit ،p. 385.

(29) يختلف المؤرخون حول صحة تنازل المتوكل على الله، آخر خلفاء بني العباس في القاهرة، عن الخلافة للسلطان العثماني سليم الأول (1512-1520) بعد فتح بلاد الشام ومصر في عامي 1516-1517. ومع عدم وجود أدلة واضحة تؤيد حصول مثل هذا التنازل، إلا إن الملفت للنظر أن ابن سليم وخليفته السلطان سليمان القانوني (1520-1566) قد مال إلى إدعاء " الخلافة العظمى " وحمل لقب خليفة المسلمين، وأراد بذلك أن يؤكد تفوقه على بقية حكام المسلمين وحمايته للإسلام. وبعد أكثر من قرنين ذُكر السلطان العثماني بصفة " خليفة " في معاهدة كوجك كينارجي المعقودة بين الدولة العثمانية وروسيا القيصرية عام 1774. وقد أصّر السلاطين الذين جاؤوا بعد ذلك على شرعيتهم بصفتهم " خلفاء " لهم سلطة روحية على جميع المسلمين، وسعوا لترويج هذه الفكرة، ولاسيما السلطان عبد الحميد الثاني (1876-1909). راجع،
خليل اينالجيك، تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار، ترجمة محمد م. الأرناؤوط (بيروت – دار المدار الإسلامي – 2002) ص92 ؛ دونالد كواترت، الدولة العثمانية 1700-1922، تعريب أيمن الأرمنازي (الرياض – مكتبة العبيكان -2004) ص 93 ؛ وبخصوص مناقشة وافية وموضوعية لمسألة التنازل عن الخلافة العباسية للسلطان العثماني سليم الأول راجع،
جاسم محمد حسن العدول، الدولة العثمانية إبان حكم السلطان سليم الأول 1512-1520، أطروحةدكتوراه – كلية التربية – جامعة الموصل – 2004، ص ص 283-296.

(30)Stanford J. Shaw & Ezel K. Shaw ،History of the Ottoman Empire and Modern Turkey ،vol. 2 (Cambridge – Cambridge University Press – 1977) P. 348 ; Ahmet Mumcu ،Tarih Açisindan Türk Devriminin Temeleri ve Gelişimi8 ،. Baski (Istanbul – Inkilap ve AKA Kitabevleri – 1983) pp. 136-137.

(31) دروزة، المصدر السابق، ص 72 ؛ محمد نور الدين، تركيا : الجمهورية الحائرة، مقاربات في الدين والسياسة والعلاقات الخارجية (بيروت – مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق – 1998) ص ص 151، 160 ؛ Parla & Davison، op. cit، P. 65

(32)Soon-Yong Pok ،" Cultural Politics and Vocational Religious Education : The Case of Turkey " Comparative Education ،vol. 40 ،No. 3 ،August – 2004 ،P. 326.

(33)Metin Heper ،" Political Modernization as Reflected in Bureaucratic change : The Turkish Bureaucracy and " Historical Bureaucratic Empire " Tradition ". International Journal of Middle East Studies ،Vol. 7 ،No.4 ، (October – 1976) P. 512.

(34) وليد رضوان، تركيا بين العلمانية والإسلام في القرن العشرين (بيروت – شركة المطبوعات للتوزيع والنشر – 2006) ص 50.

(35) دروزة، المصدر السابق، ص ص 76-77 ؛ رضا هلال، السيف والهلال : تركيا من أتاتورك إلى أربكان (القاهرة – دار الشروق – 1999) ص ص 70-71.

(36) للباحثة دورا نادولسكي رأي خلاصته أن مصطلح العلمنة هنا يستخدم لوصف عملية تغيير طرأت على القانون المدني الإسلامي بين 1451-1926، وهي تشير إلى الإجراءات التي أدت

إلى تنقيح تدريجي و/أو تغيير في القوانين الإسلامية العثمانية منذ بداية عهد السلطان محمد الفاتح (1451-1481). وأن تلك الإجراءات هي ؛ (1) الإضافات التي وردت في الأحكام التي أصدرها الفاتح باسم " قانوننامه ". (2) إصلاحات القرن التاسع عشر وتقنين القانون المدني الإسلامي بصدور " مجلة الأحكام العدلية " في سبعينات ذلك القرن. (3) إلغاء نظام الامتيازات الأجنبية Capitulations. (4) تبني القانون المدني السويسري في تركيا عام 1926، وعلى هذا الأساس ترى أن تبني القانون المدني السويسري لم يكن " تغييراً ثورياً " بل كان مرحلة أخيرة في تطور بدأ منذ قانوننامة محمد الفاتح. ورأي الباحثة المذكورة قابل للمناقشة لأن ما ورد في " قانوننامة " محمد الفاتح، وبعض السلاطين الذين أعقبوه، كان بمثابة إضافة إلى الشريعة الإسلامية وليست بديلاً عنها كما أنها تخص القانون العام والقانون الإداري. أما التغييرات اللاحقة في القرن التاسع عشر ممثلةً في صدور " مجلة الأحكام العدلية " فقد عالجت موضوعات مستجدة على صعيد المعاملات الاقتصادية إثر ارتباط الاقتصاد العثماني بالسوق العالمية الرأسمالية، وتأسيس مصارف أجنبية في الدولة العثمانية... الخ. وبقيت أحكام الشريعة الإسلامية هي الإطار العام. لكن إحلال القانون المدني السويسري محل القانون المدني الإسلامي كان خروجاً على كل ما سبق، وجاء في إطار سياسة مدروسة لقطع أي صلة بين قوانين الدولة التركية الحديثة وبين الإسلام، كما أنه كان متعارضاً مع واقع المجتمع التركي، بشأن رأي دورا نادولسكي راجع ؛

Dora G. Nadolski ،" Ottoman & Secular Civil Law ". International Journal of Middle East Studies ،Vol. 8 ،No. 4 ،(October – 1977) PP. 517-518 ، 528.

(37)Toprak ،op. cit ،PP. 52-55 ; Mumcu ،op.cit ،pp. 148-150 ; Yilmaz ، Muslim Laws … ،PP. 97-99.

73 هلال، المصدر السابق، ص (38)Toprak ،op. cit ،PP. 52-53.

(39)Yilmaz ،Muslim Laws ،P. 93.

(40)Yilmaz ،Secular Law … ،P. 118.

(41) Ibid ،PP. 118-119.

(42)Report N. Bellah ،" Religious Aspects of Modernization in Turkey and Japan ". The American Journal of Sociology ،Vol. 64 ،No. 1 ،(July – 1958) P. 3.

(43)Yilmaz ،Secular Law … ،P. 119.

(44)Lewis ،op. cit ،P. 406.

(45) دروزة، المصدر السابق، ص ص 69، 78-79، 86 ؛ سليمان، المصدر السابق، ص 64.

(46) Shaw & Shaw ،op. cit ،P. 386. ومن الجدير بالذكر أن لقب أتاتورك حل محل لقب (الغازي)، أي المجاهد، الذي خلعه المجلس الوطني الكبير على مصطفى كمال أثناء حرب الاستقلال، فظّل يلقب به حتى صدور قانون الألقاب الجديد في عام 1934. راجع ؛ أحمد، المصدر السابق، ص 147.

(47) دروزة، المصدر السابق، ص ص 83-84.

(48) المصدر نفسه، ص 120 ؛ Robinson ،op. cit ،PP. 85-86.

(49)Resat Kasaba ،" Kemalist Certainties and Modern Ambiguities ". in ، Sibel Bozdoğan & Resat Kasaba (eds.) ،Rethinking Modernity and National Identity in Turkey (Washington – Washington University Press – 1997) P. 29.

(50) Kinross، op. cit، PP. 465-467، وتجدر الإشارة إلى تعليق ذا مغزى على عواقب السياسة الثقافية والقومية الكمالية من قبل بناز طوبراق Binnaz Toprak جاء فيه " إن إغلاق الباب على التراث الثقافي الإسلامي – العثماني [خَلَقَ] أمةً من الناسين forgetters "، نقلاً عن،

Banu Helvacioğlu ،" ' Allahu Ekber ' ،We are Turks : yearning for a different homecoming at the periphery of Europe " ،Third World Quarterly ،Vol. 17 ،No. 3 ،(September – 1996) P. 505.

(51)Kasaba ،op. cit ،P. 25 ; Omar Taspinar ،Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey : Kemalist Identity in Transition (New York – Routledge – 2005) P.30.

(52)Lewis ،op. cit ،PP. 408-410 ; Taspinar ،op. cit ،P. 30 ; Karakas ،op. cit ، P. 10.

(53)Lewis ،op. cit ،P. 409.

(54) سليمان، المصدر السابق، ص 63 ؛ Atatürk، A.G. E، SS. 474-475.

(55) بخصوص تلك التعديلات الدستورية راجع، دروزة، المصدر السابق، ص 112 ؛ سليمان، المصدر السابق، ص 68. Mumcu، op.cit، p. 139

(56) مجموعة من الباحثين السوفييت، المصدر السابق، ص 127.

(57) من هؤلاء، على سبيل المثال لا الحصر، الجنرال كاظم قره بكر، ورؤوف اورباي، والجنرال علي فؤاد جبسوي، والجنرال رفعت بله وغيرهم. إن بعض هؤلاء، مثل رؤوف أورباي ورفعت بِله قد عبّروا لمصطفى كمال شخصياً، قبل إلغاء السلطنة العثمانية في 1 تشرين الثاني 1922، عن ارتباطهم وولائهم للسلطنة والخلافة العثمانية، وبأنه لا يمكن أن يكون هناك أي شكل للحكم سوى السلطنة والخلافة، لمزيد من التفاصيل، راجع،

أحمد، المصدر السابق، ص ص 131-132 ؛ Atatürk، op.cit، p. 455

(58) Ramazan Buyrukçu، Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü (Ankara –Türkiye Diyanet Vakfi – 1995) pp. 36-37.

ومن الجدير بالذكر أنه لم يعد للمفتي دور في مجال إصدار الفتاوى كما في السابق، بل اقتصر عمله على إعلان مواعيد العُطل والمناسبات الدينية (الأعياد وشهر رمضان) على أساس الرؤية الشرعية للهلال. راجع،

Berkes ،op. cit ،P. 485.

(59)Taspinar ،op. cit ،P. 30 ; Parla & Davison ،op. cit ،P. 66.

(60)Berkes ،op. cit ،P. 485.

(61)Buyrukcu ،op.cit ،p. 36. مقتبس عن،

(62)Yilmaz ،Muslim Laws … ،P. 101.

(63)Karakas ،op. cit ،P. 3.

(64) راجع وقارن،
Taspinar ،op. cit ،PP. 31-32 ; Kasaba ،op. cit ،P. 24 ; Nilüfer Göle ،" Secularism and Islamism in Turkey : The Making of Elites and Counter – Elites." The Middle East Journal ،vol. 51 ،No. 1 ،(Winter – 1997) P. 49 ; Soner Cağaptay ،Secularism and Foreign Policy in Turkey (The Washington Institute for Near East Policy – Policy Focus No. 67 ،April – 2007) PP. 7-8.

(65)Taspinar ،op. cit ،P. 34.

(66)Cağaptay ،op. cit ،P. 8.

(67)Taspinar ،op. cit ،PP. 34-35.

(68)Mardin ،op. cit ،PP. 198-199.

(69) Erik J. Zurcher ،" The Ottoman Legacy of the Turkish Republic : An Attempt at a new Periodization." Die Welt Des Islams ،New Series ،Bd. 32 ،Nr. 2 ،(1992) P.243.

(70)Ibid ،P. 250.

(71)Angel Rabasa & Stephen Larrabee ،The Rise of Political Islam in Turkey (Santa Monica – Rand Corporation – 2008) P. 32.

(72) لمزيد من التفاصيل حول دوافع وطبيعة الانتفاضة الكردية في تركيا عام 1925، راجع ؛ كمال مظهر أحمد، انتفاضة 1925 في كردستان تركيا (بيروت – منشورات رابطة كاوا للثقافة الكردية – د.ت) ص ص 75-123 ؛ خليل علي مراد، " القضية الكردية في تركيا 1919-1925." في، خليل علي مراد وآخرون. القضية الكردية في تركيا وتأثيرها على دول الجوار (الموصل – جامعة الموصل – مركز الدراسات التركية – 1995) ص ص 27-29.

(73) Serif Mardin. " Center – Periphery Relations : A Key to Turkish Politics." Daedalus ،vol. 102 ،No. 1 ،Post – Traditional Societies (Winter – 1973) P. 182.

ولمزيد من التفاصيل عن حزب الترقي الجمهوري، راجع، سليمان، المصدر السابق، ص ص 70-72 ؛ النعيمي، المصدر السابق، ص ص 201-208 ؛ Kinross ،op. cit ،PP. 393-396

(74)Zurcher ،op. cit ،P. 238.

(75) حتى هذه المناطق لم تخلُ من مؤشرات على رفض العلمانية، ومنها حادثة وقعت في قصبة مِنْمِنْ، قرب أزمير في غرب تركيا، عام 1930 عندما زحف حشد بقيادة درويش نقشبندي يُدعى محمد من الجامع بعد أداء صلاة الصبح إلى ساحة المدينة وهم يطالبون بإعادة الشريعة الإسلامية والخلافة. وقد أرُسل ضابط احتياط يُدعى قوبلاي من قوة الجندرمة، التي كان الشعب يمقتها بوصفها ذراع الدولة العميقة، لمعالجة الموقف لكن الحشد ألقى القبض عليه، ثم قطع رأسه ووُضع على سارية علم وطافوا به في شوارع المدينة. ومع أن الدولة قمعت الحادثة بسهولة وسرعة، لكنها كانت صدمة كبيرة للنظام، إذ أنها لم تحدث في بقعة متخلفة من الأناضول بل في واحدة من أكثر مقاطعات تركيا تقدماً، وعّد مصطفى كمال ذلك عاراً كبيراً على الجمهوريين والقوميين. وكانت هذه الحادثة مؤشراً على تواصل نشاط الإسلام الشعبي ممثلاً في الدراويش وشيوخهم. يُنظر،

أحمد، المصدر السابق، ص 139 ؛ Lewis، op. cit، PP. 410-411.

(76)Mardin ،Center – Periphery … ،P. 208.

(77) Ibid ،P. 182.

(78)Jeremy Salt ،" Nationalism and the Rise of Muslim Sentiment in Turkey." Middle Eastern Studies ،Vol. 31 ،No. 1 ،(January – 1995) P. 14.

(79)M. Hakan Yavuz ،" Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey." Comparative Politics ،Vol. 3 ،No. 1 ،(October – 1997) P. 64.

ويستشهد ياوز في بحثه هذا بقول تانسو چيلر، رئيسة حزب الطريق القويم، في حملة الانتخابات البرلمانية لعام 1995 " نحن العلمانيون العقبة الرئيسة في طريق الإسلاميين "، مقابل هتافات ترددت في مظاهرة حاشدة في إسطنبول في 10 نيسان 1994 دعماً لمسلمي البوسنة تقول " المسلمون هنا أين العلمانيين ".

(80) الوصف مقتبس من،

Erig Margolis ،" Turkeys Generals Warm Up their Thanks." The Wisdom fund ،release date ،June 21997 ،.

www.twf.org/News/Y1997/Generals.html