التحديات المجتمعية للعلمانية – تركيا والعرب أنموذجاً–

Society Challenges to Secularism… Turkey and Arabs ad a Model

د. نمير طه ياسين
كليـة التربيـة للعلـوم الانسـانية– جامعـة الموصل

Dr. Namir Taha Yassin
College of Education for Humanities - University of Mosul

alsaeeghmameer@gmail.com

تاريخ الاستلام ٢٠٢١/٣/٢٢ تاريخ القبول ٢٠٢١/٤/١١

الكلمات المفتاحية: التحديات – العلمانية – العلمنة – العثمانيون – العرب

Keywords: challenges - secularism - secularization - the Ottomans Al- Arabs

الملخص

نال موضوع العلمانية والعلمنة اهتمام الباحثين والدارسين والمثقفين ولا يمكن فهمها إلا من خلال معالجة الافكار والآراء والمفاهيم التي خرجت بمضامين العلمنة فكراً وتطبيقاً في المجتمع العربي والعالم الإسلامي منذ بدايات القرن العشرين ولاسيما في الدول والمجتمعات التي تسعى إلى النمو والتقدم، من خلال الانتقال من التقاليد والقيم والأعراف المتوارثة إلى القيم والمفاهيم الجديدة المستندة على القوانين المدنية وتحديث تلك المفاهيم. فهي بنظرهم اشاعة للحياة المدنية في المجتمع، من خلال الادراك الحي لقوى العقل وتطبيق الحياة المدنية والالتزام بحقوق الانسان فهي تدعو إلى تحرر الانسان من كل القيود القديمة المكبلة له فحسب رأيهم ومن ثم يمكن ان نقول انها نزعة دنيوية لا دينية.

ولا بد من وقفة للعودة إلى بدايات ظهور العلمنة حيث شهدت أوربا من القرن السادس عشر بدايات حركة التنوير والثورات الداخلية دعوات إلى الاعتماد على المعرفة وآليات التفكير المدني والانساني وعلى الحياة العلمية والعقل وتحرير الفكر وصناع القرار من هيمنة رجال الدين وسلطاتهم المطلقة. في حين ان بواكر الدعوات داخل الدولة العثمانية كانت في أواخر القرن الثامن عشر وظهرت في منتصف القرن التاسع عشر بإعلان عدد من التشريعات والقوانين والتي اطلق عليها اسم "التنظيمات" في حين كانت العلمنة نبراس حركات التحرر العربي والاحزاب السياسية القومية في ايديولوجياتها منذ بدايات القرن العشرين.

وبعد الغاء الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤ غالى العلمانيون الاتراك كثيراً بالنزعة الدنيوية واستطاعوا ان ينتجوا مؤيدين ومناصرين لهم ولاسيما داخل المدن تربوا على قيم وافكار قومية بعيدة عن الدين وحضوا بدعم من المؤسسة السياسية الحاكمة بينما بقيت اطراف المدن التي كانت تعيش حياتها العامة مستندة إلى القيم والمبادئ والتراث الخالد بعيدة عن

الافكار الدنيوية الجديدة آنذاك، لذلك يمكننا القول بأن المؤسسة السياسية التركية لم تستطع أن تقضي على القيم والاصول الدينية بالرغم من مغالاة العلمانيون الاتراك بالاهتمام الدنيوي على حساب القيم الروحية المتجذرة لدى الافراد والعامة داخل المجتمع وبقيت افكارهم وآرائهم وكتاباتهم وثقافتهم لا تخرج عن التأثيرات الدينية بالرغم من اقترابهم ولاسيما مثقفيهم من الاوربيين وتطلعاتهم إلى بناء مجتمع مدني.

لقد شهد العرب والاتراك معاً واقع الانتقال من العثمنة إلى العلمنة بعد ان عاشوا معاً ما يزيد عن اربعة قرون، لكن ونحن نعيش في القرن الواحد والعشرين، نجد بالرغم من كل الاشكاليات ان الخيارات المستقبلية للعرب والاتراك ستكون غير متشابهة لاختلاف الظروف والمتغيرات ولاسيما ما يتعلق بالمشاكل القادمة لهم، لكن الوعي الديني والتدين البعيد عن التطرف سيكون هو الحاضر والمشترك بينهم.

Abstract

Educated people and researchers were highly concerned in the subject of security which can be understood only through the ideas, thoughts and concepts implied in the way secularity was treated early from the beginning of the twentieth century specially by the countries and societies that looked for progress and development through moving from the inhered traditions and values to the new ones based on civil laws that modernize these concepts. In their points of view, secularism means adopting civil life in society through realizing mentality powers and applying civil life and committed to human rights. It calls for liberating man from all the chains, as they thought, and therefore we can say the it is a secular trend.

We should go back to the beginnings of the appearance of secularism. In the sixteenth century, Europe witnessed the start of the enlighmten movement and domestic revolution calling for depending on knowledgement and tools of human and civil thinking and on scientific life and free mind and decision makers form the so eighty of religion mer and their absolute powers. Such calls appear in Ottoman

state in the middle of the nineteenth century specially at time of (Al Mashrotai)accompanied by legal legislations named a organizations. While secularity inspired Arabic liberation movements and national political parties in their ideologies early at the twentieth century.

After the demolishment at the Ottoman caliphate in 1924, the Turkish secularists exaggerated the secular trend and succeeded in getting supportery specially inside cities who were raised on national idea and value far from religion and got support from the governiry political institution. Suburbs stayed living their normal life based on inherited principles and value, away from the new secular trends. Therefore, we can say that the Turkish political institute succeeded in achieving secular life inside cities but couldn't get rite of religious standards and values inspected the exaggeration of the Turk secularists whose culture thoughts and writings were still bound to the effect of religion though they were close specially those were educated, to the Europeans and their ambitions to build civil society.

Arabs and Turks together witnessed the changing situation from Ottoman to secularity after living together for more then for centuries. But in the twenty first century, we see, un spite of the problems, that future choices of Arabs and Turks will different because of the different situations specially the resisting problems. Still, the religious awareness a away from extremes will be the common present for therm.

ظهور العلمانية

ظهرت الدعوة للعلمانية في اوربا منذ بدايات حركة الإصلاح الديني والتي ابتدأت بحركة مارتن لوثر Martin Luther (١٤٨٣ -١٥٤٦) وبرزت بشكل واضح بعصر التنوير والنهضة في مواجهة الكنيسة وهيمنتها على المجتمع والدولة، فانبثقت الحضارة الاوربية الحديثة البعيدة عن الكنيسة ورجالاتها وعقائدها، بعد تحول الدعوات ذات التوجهات الإصلاحية الدينية الى دعوات إصلاحية نخبوية سياسية سرعان ما تحولت الى دعوات شعبية بإرادة إصلاحية شاملة تمثلت بتحرير الفكر وأصحاب الفكر والسلطة والقرار من هيمنة واستحواذ رجال الدين وسلطتهم المطلقة في اروبا[١] .

فظهورها كان بالقرن السادس عشر واخذت مفهوم فصل الدين عن الدولة في القرنين السابع عشر والثامن عشر ثم دعت في القرن التاسع عشر الى ابعاد الدين عن الدولة. وانتشرت في ارجاء العالم بالقرن العشرين بتأثير حركتي الاستعمار والتبشير[٢] الا ان الاتفاق بين الدولة والكنيسة سنة ١٩٠٥ بعدم تدخل احدهما في مجال الاخر اعادت للكنيسة الكاثوليكية مكانتها وسلطتها الزمنية وتجد ذلك عام ١٩٢٩ بقيام دولة الفاتيكان[٣] .

فالعلمانية التي ظهرت في اوربا أصبحت سمة من سمات الحضارة الاوربية الحديثة بدعوتها الى الفصل بين الكنيسة والدولة في المجتمع الأوربي.

العلمانية لغة واصطلاحاً

حظي مصطلح العلمانية باهتمام واسع من قبل الباحثين والمفكرين والمثقفين واصبح من ابرز المصطلحات في الخطاب التحليلي الحديث (الاجتماعي والسياسي والفلسفي)، واعتقد البعض ان مثل هذا المصطلح ذو الأهمية الشاملة لابد ان يكون محدد المفاهيم وواضح المعاني والابعاد، لكن تعددية الدراسات والبحوث الحديثة واختلاف مضامينها واتجاهاتها زادته غموضاً[٤]، ولذا لا يمكن استيعابه الا من خلال معالجة اهم تلك الأفكار والاراء والمضامين.

---

(١) هشام جعيط، "النهضة وطرقات الإصلاح ومفهوم الثورة في العلام الإسلامي الحديث"، المستقبل العربي، العدد ٣٨، السنة الرابعة، نيسان ١٩٨٢.

(٢) صلاح الصاوي، موقف الإسلام من العلمانية، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، سلسلة إصدارات الندوة العلمية العالمية (١٠٣) ١٤٢١ -٢٠٠١، ص٥.

(٣) توفيق يوسف الواعي، المصطلحات السياسية، شروق للنشر والتوزيع، (المنصورة، ٢٠٠٧)، ص ص ١٤٦ -١٤٧.

(٤) عبدالوهاب المسيري، العلمانية الجزئية العلمانية الشاملة، المجلد الأول، دار الشروق، (القاهرة، ٢٠٠٢) ، ص٥.

فالعلمانية بفتح العين منسوبة الى العالم وبكسرها تنسب الى العِلم ومن المغالطات التي شيعها البعض من العلمانيين ادعائهم بأنها منسوبة الى العِلم ، وبما أن هذا المصطلح اوربي وجب توضيحه، فلفظة العلمانية تعني بالانكليزية Secularism و Laicism أو اللائكية Laique بالفرنسية، وتعني أيضاً الدهر (Age) أو العالم (World) أو الزمن (The times) أي اللادينـي مقابل العالم الآخر الغيبي والديني، اما العلمنة secularity فتعني صيرورة الفرد أو المجتمع علمانياً بعيداً عن تحكم الكنيسة و الدين[١] اما العلمانية المشتقة من العلم فهي بالانكليزية تعني scientism[٢] .

والعلمانية secularism كما هو شائع تعني تحرير الانسان من كل القيود القديمة وتطبيق القوانين المعرفية وفصل الدين عن الدولة أي إقامة الدولة على (أسس غربية حديثة)بعيدة عن التأثيرات الدينية[٣] ، وعرفها اخرون بانها مجموعة من المعتقدات التي تتمحور حول عدم اشراك الدين في الجوانب السياسية والاجتماعية لأي دولة، وهي تمثل النظام الفلسفي السياسي والاجتماعي الذي يرفض أي شكل من اشكال الدين تحت مبدأ فصل الأمور السياسية والدينية عن بعضها، أي تبني الجانب المادي للحياة دون الجانب الديني الغيبي[٤] . ويمكن التعبير عنها بانها عبارة عن حركة اجتماعية تهتم بالشؤون الدنيوية بدلاً من الشؤون الاخروية وهي جزء من النزعة الإنسانية التي سادت اوربا منذ عصر النهضة.

ويرى الدكتور عبدالوهاب المسيري ان للعلمانية مفهومات في اطارين مختلفين الأول اطلق عليه العلمانية الجزئية وتمثل الدائرة الصغيرة وتعني فقط فصل الدين عن الدولة أي انها لا تنكر الدين وتعده كقيم وعواطف روحية تتيح للفرد ان يتصل بخالقه بأي طريقة مناسبة له، والثانية العلمانية الشاملة وهي الدائرة الاوسع وتحيط بالاولى وتعني فصل الدين عن الدولة وعن حياة الانسان في جانبها العام والخاص وبحيث تنزع القداسة ويتحول العالم والطبيعة

---

(١) محمد علي البار، العلمانية جذورها واصولها، دار العلم، (دمشق، ٢٠٠٨)، ص ص ٢٦ –٢٧.

(٢) منير البعلبكي، قاموس المورد، دار العلم للملايين، (بيروت، ١٩٧٧) ، ص ٨٢٧؛ حسن ملا عثمان، مجلة العلوم الاجتماعية، الرياض، جامعة الدمام، العدد السابع، ١٤٠٣هـ ، ص ص ١٧٢ –١٧٣.

(٣) سيار كوكب الجميل، العرب والأتراك الانبعاث والتحديث من العثمنة الى العلمنة، مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت، ١٩٩٧) ، ص١٦٤.

(4) secularism, dictionary. Cambridge.org, Retrieved 28 – 5-2019.Edited.

والانسان الى مادة توظف لصالح الأقوى للاستمتاع بالحياة، وينتهي المسيري بان العلمانية الجزئية تنتقل الى العلمانية الشاملة في نهاية المطاف[١] .

ويأتي تعريف دائرة المعارف البريطانية للعلمانية مقارباً لما ذكرناه وتعتبرها حركة اجتماعية تهدف الى صرف الناس من الاهتمام بالاخرة الى الاهتمام بالدنيا وحدها ثم تطورت الى حركة مضادة للتدين والدين المسيحي على وجه الخصوص، في حين عرفها المعجم الدولي الثالث الجديد بأنها اتجاه في الحياة يقوم على مبدأ عدم تدخل الدين في الحكومة ويصفها بأنها نظام اجتماعي في الاخلاق مؤسس على فكرة ابعاد الدين عن القيم السلوكية والاخلاقية في الحياة المعاصرة والتضامن الاجتماعي، في حين وصفها معجم الاجتماع المعاصر بانها منظمة كاملة تحتوي على ميتافيزقيا واضحة ورؤية شاملة للكون ترفض الايمان بالاخرة والغيبيات، واخلاقها تبنى على العقلانية والنفعية[٢] .

ووصفها معجم وبستر الشهير بانها رؤية للحياة أو أي امر محدد يعتمد على استبعاد الدين وكل الاعتبارات الدينية وتجاهلها، فعلاقة العلمانية بالدين قائم على أساس سلبي وهو ابعاد الدين عن مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية[٣].

ومن خلال ما تقدم يمكننا القول بأن العلمانية على المستوى الشخصي تعني ابعاد الحس والشعور الديني من نظرية الفرد الى كافة الأمور التي تتعلق بحياته وسلوكياته اليومية وتمتعه بإرادة حرة ومباشرة. اما العلمانية على المستوى العام فتمثل المذهب الذي يؤمن بأبعاد المؤسسات الدينية عن مجالات الحياة العامة بما فيها السياسة والحكم والإدارة والتعليم[٤] .

في حين يرى آخرون ان البعد الديني هو امر لصيق بالوجود الإنساني، من خلال التوتر الروحي الداخلي والحنيني الى الخلود والابدية ويشكلان بعداً أساسياً من ابعاد الانسان، فالانسان بحاجة الى ان يتجاوز شرطه المادي من وقت لاخر لكي يعانق شيئاً اكثر دواماً واتساعاً، ولذلك ظهرت الدعوة للعلمانية الجديدة أو المنفتحة التي دعا اليها اركون القائمة على صيغة جديدة بالتقارب بين المؤسسة الدينية والدولة وبامكانية وجود روحانية جديدة وتولي

---

(١) المسيري ، المصدر السابق، ص ص ٥ -١٦.

(٢) البار، المصدر السابق، ص ص ١١ - ١٢.

(٣) حسن ملا عثمان، مجلة العلوم الاجتماعية، الرياض، جامعة الأمام، العدد السابع، ١٤٠٣هـ ،ص ص ١٧٢ -١٧٣.

(٤) توفيق يوسف الواعي، المصطلحات السياسية، شروق للنشر والتوزيع، (المنصورة، ٢٠٠٧) ، ص١٤٥.

أهمية كبرى للبعدين الروحي والديني لدى الانسان[١] وهذا ما يمثل المنهج الذي سارت عليه العلمانية الانكلو – سكونية والتي دعت الى فصل الدين عن الدولة وعدم تدخل احدهما في مجال الاخر. اما العلمانية الحازمة أو المتشددة والتي دعت الى اقصاء الدين عن الدولة أو المجال السياسي وإخضاع المؤسسة الدينية لسلطة الدولة فتتمثل بالعلمانية الفرنسية والتي ظهرت منذ قيام الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ بدعوتها لاحلال عبادة الكائن الأعلى وطقوسه محل العبادة المسيحية وطقوسها[٢] ، وهنا لابد من الإشارة الى ان الكماليين تبنوا المفهوم الفرنسي للعلمانية واطلقوا عليها تسمية Laiklik بالتركية، وهذا ما يفسر طبيعة تعاملهم المتشدد مع الدين والمؤسسات الدينية الإسلامية والعمل على اخضاعها لسلطة الدولة من خلال (إدارة الشؤون الدينية) وهذا ما سنطرحه لاحقاً.

انتشار العلمانية :

أخذت مفاهيم العلمنة فكراً وتطبيقاً بالانتشار في ارجاء مختلفة من دول العالم، ومثلت العلمنة لدى العديد من الانظمة احدى المرتكزات المهمة في الارتقاء بالتكوينات السياسية والمجتمعية والنهوض بالمجتمعات بعيداً عن الاعراف والتقاليد المتوارثة وسطوة الماضي والحنين إلى التراث وابتدأت العلمنة بالمجتمعات الاوربية من مراحل التعليم الاولية وصولاً إلى القيادات العليا وفي المؤسسات الرسمية بالمجتمع والدولة المتمثلة بالتشريعية والتنفيذية والقضائية، وهذا مما ادى ان تشهد تلك الدول تحولات واسعة وجذرية في بنى الثقافة والتفكير والسياسية[٣]. وامتدت إلى مجتمعاتنا الشرقية في القرن التاسع عشر ولاسيما في

---

(١) ينظر، محمد اركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي، (بيروت، ١٩٨٦)، ص٢٧٢؛ البار، المصدر السابق، ص ص ٤٠ –٤١ . اما ما يتعلق بالصراع بين العقل والدين والمفهوم الديني للعلمانية لمزيد من المعلومات ينظر عماد الدين خليل، تهافت العلمانية، دار ابن كثير، دمشق، ٢٠٠٨؛ الدين والعلمانية في سياق تاريخي، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، (تونس، ٢٠١٦).

(٢) والجدير بالذكر ان العلمانية المتشددة لم تقضي على العقيدة المسيحية في المجتمع الفرنسي فلا زال العديد من الفرنسيين متمسكين بها الى يومنا هذا، ينظر: البار، المصدر السابق، ص٣٥؛ wiki.ar.m.wikipedia.org وحول العلمانية المتشددة ينظر، احمد كورد في كتابه العلمانية وسياسة الدولة تجاه الدين.

(٣) B. Bezci, Sekularizm ve Laikligi Bemokrasi Bagla minda Tartismak. Uluslararasi politik Arastirmalar Dergisi, b (2015) s4. ؛ الجميل، العرب والاتراك ، المصدر السابق، ص ٢٩٧ –٢٩٩.

مصر وتركيا وايران وبلاد الشام ثم العراق ومع بدايات القرن العشرين اخذت بالانتشار في باقي المناطق العربية، وعلى الرغم من التطورات العلمية والتكنولوجية(١) .

وبالرغم من التطورات العلمية والتكنولوجية التي شهدها العالم بقي الإسلام صامداً في مجتمعاتنا لأنه دين التجديد فحافظ على تراثه الفقهي ودعا إلى التواصل والاندماج مع المتغيرات العلمية الحديثة والتي لا تتناقض مع ما ورد في القرآن الكريم من آيات ومعارف سبقت منذ الف اربعمائة عام نتائج العلوم والمعارف الحديثة وانها لا تتعارض معه بل تتماشى معها وهذا ما يميز مجتمعاتنا عن الدول الاوربية، فالدعوات في السنوات القريبة ركزت إلى الاهتمام بالجانب الديني والمسألة الدينية في حين طغت على الساحة الفكرية الايديولوجيات العصرية ولاسيما في عقد الخمسينات والستينات(٢). وهنا لابد من استبعاد الحركات الدينية المتطرفة التي تتقوقع على نفسها وترفض العقلانية كنمط اجتماعي وفكري. لأن الدين اليوم لابد له من الاستمرار وعليه ان يسمو من التقوقع وان يتنافس مع العلم والايديولوجيات(٣).

ومن هنا يمكننا القول بأن العلمانية تتمثل حالياً بالدعوة إلى تبني الحياة المدنية ذات التوجهات الدنيوية البعيدة عن التأثيرات والموروث الديني(٤) ولكن هذا لا يعني التخلي الكامل عن الدين وقيمه الاعتبارية والروحية في البناء الاجتماعي والقيمي والتربوي، كما ينظر اليها البعض الآخر من اصحاب الرؤية المتشددة والتي تعتبرها كفراً والحاداً ولا تصلح للحياة الإسلامية لأنها تدعو بنظرهم إلى اجتثاث القيم الروحية(٥).

والعلمانية في نظر العديد من القادة والسياسيين في مجتمعاتنا ممكنة التطبيق والتحقيق من خلال طرحها وتبنيها للأفكار الحديثة وربطها بإحياء التراث ومن ثم كانت دعوتهم للنهوض بالمجتمع من خلال التوافق بين العلمانية في المنهج السياسي والإسلام بقيمه

---

(١) زكريا فايد، العلمانية .. النشأة والاثر، الزهراء للاعلام العربي، القاهرة ، ١٩٨٨، ص١١.

(٢) عبدالباقي الهرماسي، علم الاجتماع الديني: المجال المكاسب، التساؤلات في الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت، ١٩٩٠) ، ص١٦.

(3) O.F. parende, sekkulesme veliklik Uzerine Bir Bibliyografya Denemesi. Sirnk Universitesi ilabiyat Fakultesi Dergisi, B (2015), s.152 ; الهرماسي، المصدر السابق، ص ٣١.

(٤) جورج قرم، تعدد الاديان وانظمة الحكم، دراسة سوسيولوجية وقانونية، دار النهار للنشر، (بيروت، ١٩٧٩)، ص ٣٣٠-٣٣٨.

(٥) ينظر: سيار الجميل، "نقد تاريخانية"، التفكير العربي المعاصر، تفكيك مفاهيم، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٦٠، السنة ١٥، حزيران ١٩٩٢.

الاجتماعية والروحية، فهم يحاولون التوفيق بينها وبين التراث والدين من خلال طرح الافكار الحديثة ومحاولة تطبيقها في مجتمعاتهم التي لا تزال تحافظ على تاريخها وتراثها الانساني[١].

والعلمنة بنظر هؤلاء تكمن في الحفاظ على القيم الروحية السائدة وعدم تجاوزها أو الحد منها والعمل على فصل التدخل بين القيم والافكار والمثل الدنيوية والروحية في كل مرافق الحياة[٢].

وهذا ما دعى اليه عالم الاجتماع الفرنسي (إميل دركايم) الذ ي اعتبر الدنيا مصدر كل معرفتنا للثقافة العليا ومنبع التنوع والاشغال الثقافية العليا[٣].ويمكننا القول ان مصدر مشروعية أي نظام أو فكر هو يتقبل الناس له[٤] وهذا ما وجدناه في مجتمعاتنا الإسلامية الشرقية في حين لم نجده في المجتمعات الغربية الأخرى في تلك الفترة.

التجربة العلمانية لدى الاتراك والعرب

استمر التواصل بين الدولة العثمانية والأوربيين ولاسيما ما يتعلق بالاستفادة من الخبرات والامكانات العسكرية البرية والبحرية ونقل العثمانيون عنهم انجازاتهم العلمية والصناعية والطبية ولاسيما بعد دخول أوربا عصر النهضة وازدهار حركة الاكتشافات الجغرافية وتنامي الروح القومية بعد حركة الاصلاح الديني وتطور المواصلات وانتشار العلوم والمعارف، في الوقت الذي كانت الدولة العثمانية تسعى إلى حماية املاكها من اخطار التوسع الغربي بالدفاع عن نفسها ومحاربة الفساد في اجهزتها الادارية ويمكن الاشارة إلى مقومات الاصلاح في القرن الثامن عشر والتي تتمثل بأن معظم حركة الاقتباس عن الغرب اعتمد على الحليف التقليدي آنذاك للدولة العثمانية في الغرب هي فرنسا وأن جل جهود الاصلاح ركزت على الاهتمام بالجانب العسكري والاعداد وكانت هناك ردود فعل من المحافظين بعدم تقبل حركة الاصلاح والوقوف بوجهها كونها قادمة من الغرب غير المسلم[٥].

---

(١) اركون، المصدر السابق، ص ٢٧٦.

(2) Bassam Tibi, "Islam and Secularization" in Mourad Wabbi, ed, Islam and Civilization, Ain Shams University Press, (Cairo, 1980), pp.65-79.

(٣) عمر عودة الخطيب، المسألة الاجتماعية بين الإسلام والنظم البشرية، ط٥، مؤسسة الرسالة، (بيروت، ١٩٨٠)، ص ١٩٢؛ الواعي، المصدر السابق، ص ٥١.

(٤) الهرماسي، المصدر السابق، ص١٦.

(٥) احمد عبد الرحيم مصطفى، في اصول التاريخ العثماني، دار الشروق، (بيروت، ١٩٨٢)، ص ص ١٧١–١٧٢.

وابتدأت حركة الاصلاح العثماني بشكل متواضع في عهد السلطان سليم الثالث (١٧٨٩-١٨٠٧) والذي ابدى اهتمامه بالجانب العسكري ولاسيما ما يتعلق بأعداد وتدريب العسكر وتطبيق النظام الجديد في حركة التجديد، ثم اعقبه السلطان محمود الثاني (١٨٠٨-١٨٣٩) وبدعم كبار موظفيه من المصلحين ابتدأ بإصلاحاته بالقضاء على الانكشارية والاعداد لإصدار المراسيم والتشريعات والتي عرفت بمرسوم (خط شريف كلخانة) الذي صدر بعد موته بقليل عام ١٨٣٩[١]. والتي عرفت باسم التنظيمات (١٨٣٩-١٨٧٦) وهي مشتقة من الكلمة العربية والتركية وتعني "النظام". وكانت العلاقة بين العرب والاتراك العثمانيين تتميز بحقيقتين الاولى تتمثل بعدم فرض العثمانيين على الولايات العربية القوانين والانظمة العثمانية الصرف بل كانوا يكتفون بفرض سيطرتهم السياسية والعسكرية عليها ويحافظوا على مؤسساتهم الادارية ولغتهم وعاداتهم وتقاليدهم وطقوسهم الدينية [٢].

واتخذت تلك الاصلاحات الطابع المركزي واستمرت الاصلاحات ففي عهد السلطان عبد المجيد (١٨٣٩-١٨٦١) تم الغاء نظام الالتزام وتشريع نظام ضرائبي جديد حدد قيمة الضريبة بحسب اقتدار الفرد ودخله، فالإصلاحات تميزت باتباعها نظم الغرب وإنها لم تقف امام الدين والتراث[٣]. بل استمر رجال الدين بمهامهم وواجباتهم في التوعية ونشر قيم ومبادئ الدين الحنيف، لكن المتغير الواضح ان القوانين والتشريعات المدنية اخذت بالتطبيق في ارجاء الدولة العثمانية في حين انحسرت التشريعات الدينية على المعاملات والقضايا المجتمعية كالإرث والزواج والطلاق وبقيت مكانة رجال الدين في المجتمع وعلى رأسهم شيخ الإسلام

(١) البرت حوراني، تاريخ الشعوب العربية، تعريب: اسعد صقر، دار طلاس، (دمشق، ١٩٩٧)، ص ٣٣٩؛ يلماز أوزتونا، تاريخ الدولة العثمانية، ترجمة: عدنان محمود سلمان، مراجعة وتنقيح: محمود الانصاري، مؤسسة فيصل للتمويل، (استانبول، ١٩٨٨)، ج١، ص ٦٤٦؛ احمد حامد ومصطفى محسن، توركية تاريخها، ايكنجي طبع ، (استانبول، ١٩٢٦)، ص ص ٦٠٤ - ٦٠٥.

(٢) توفيق علي برو، العرب والترك في العهد الدستوري العثماني ١٩٠٨-١٩١٤، دار طلاس، (دمشق، ١٩٩١)، ص ٢٥؛ أوزتونا، المصدر السابق، ص ٦٤٦.

(٣) برو، المصدر نفسه، ص ص ٢٦-٢٧.

ودوره في اصدار الفتاوى التي تخص الحياة العامة وامور الدولة المهمة واستمر النهج الاصلاحي وتوج بإعلان الدستور في ٢٣ ديسمبر ١٨٧٦ [١].

الدعوات الاصلاحية وردود الفعل العثمانية:

حركة الاصلاح التي شهدتها الدولة العثمانية عملت على الحفاظ على مؤسسات الدولة والنهوض بها بعد أن كانت اجهزتها الادارية قديمة ومتوارثة، ويمكننا القول بأن معظم الاجراءات الاصلاحية والتنظيمات التشريعية والقوانين المختلفة التي اصدرتها الدولة لم تتمكن من ترسيخ النظام المؤسسي داخل الدولة[٢].

لذلك تبنت الدولة العثمانية من خلال المصلحين مبدأ المساواة بين جميع رعايا السلطنة بغض النظر عن الدين والقومية والطائفة وصهرهم في بودقة (العثمنة) لضمان استقرار أوضاع الدولة وارضاء الدول الاوربية، فقد دعت الولاء للوطن الام ومساواة الجميع امام القانون والولاء للسلطان العثماني[٣]، وكسب ولاء الطوائف غير المسلمة لكن نجد ان هؤلاء لم يظهروا ولاءهم للدولة بل زادت مطالبهم بالحقوق بل دعا البعض منهم إلى الاستقلال[٤]. فالعثمنة لم تكن الا ظاهرة تاريخية كرستها الدولة العثمانية إبان عهد التنظيمات[٥] .

من هذا نجد ان هذه الدعوات الإصلاحية المختلفة كانت تدعوا إلى التغيير لكنها في الوقت نفسه حافظت على الثوابت في المجتمع ولاسيما ما يتعلق بالدين وتشريعاته وقيمه المورثة.

ولمواجهة التحديات العديدة وللحفاظ على املاك الدولة العثمانية وللحد من واقع الاختلاف والفرقة بين المسلمين ولتوحيد جهودهم وامكانياتهم لخدمة الدولة تبنى السلطان عبد

---

(1) Enver ziyakaral, osmanli tarihi, cittv. Nizamicedid ve tanzimat devirleri (1789 -1856) . (Ankara:1973) . p. 137. مصطفى، المصدر السابق، ص ٥٣٣؛

(٢) ينظر: سيار الجميل، العثمانيون وتكوين العرب الحديث، من اجل بحث رؤيوي معاصر، مؤسسة الابحاث العربية، (بيروت، ١٩٨٩)، ص ص ٨٦–١٠٠.

(3) Rodric Davison Reform in the ottman Empire 1851 – 1876 (New York, 1973) p.132. ؛ مصطفى، المصدر السابق، ص ص ٢١٥، ٢٦٠

(4) Kushner, David, The Rise of Turkish Nationalism (1876-1908), (Frank Cass, 1977), p.p 90-91.

(٥) الجميل، العرب والأتراك، ص٢٦.

الحميد الثاني (١٨٧٦ – ١٩٠٩) فكرة "الجامعة الإسلامية" للتغلب على تلك التحديات الداخلية المتمثلة بالتخلف الفكري والروحي والسياسي والصراعات الاقليمية والمحلية والانحدار الحضاري، والخارجية المتمثلة بازدياد المطامع الغربية والنهضة والاستحواذ ضمن الدولة العثمانية والعودة بالأمة الإسلامية إلى دائرة التأثير الانساني والعطاء الحضاري ولتأخذ دورها قبل أن تقهرها تلك التحديات [١].

وتزعم تيار الجامعة كل من جمال الدين الافغاني (١٨٣٩-١٨٩٧) والامام محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) وانطلق هذا التيار في تأييده السياسي للسلطة وجعل من علاقة الدين والمعتقد بدلاً من العلاقات القومية التي بدأت بالانتشار آنذاك وعبرت مجلة (العروة الوثقى) عن ذلك بـ لا جنسية للمسلمين إلا في دينهم وان المسلمين لا يعرفون لهم جنسية إلا في دينهم واعتقادهم[٢].

وبالوقت نفسه تعهد السلطان عبد الحميد اقامة الحياة الدستورية بالمجتمع ولعدم كفاءة كوادره الادارية جعلته يركز السلطة في يده ويسير في خط الاصلاح وتبنى "مبدأ الخلافة"[٣] لتقوية قبضته في الداخل لمواجهة التحديات الاجتماعية والسياسية والتصدي للتوجهات البيروقراطية [٤].

وامام تفاقم التحديات التي واجهتها الدولة العثمانية، لم يكن امام المصلحين والمفكرين والسياسيين إلا أحد أمرين أما الوقوف أمام السلطان وتنبيهه إلى ضرورة الاصلاح

---

(١) محمد عماره، الجامعة الإسلامية والفكرة القومية عند مصطفى كامل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (بيروت، ١٩٧٦)، ص ص ٤٧-٤٨.

(٢) الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغاني، دراسة وتحقيق: محمد عماره، (القاهرة، ١٩٦٨)، ص ٣٤٢؛ عماره، المصدر السابق، ص ٥٠.

(٣) لمزيد من المعلومات عن الخلافة معناً واصطلاحاً ينظر: علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، دار مكتبة الحياة، (بيروت، بلا)، ص ص ١١-١٢؛ احمد عطية الله، القاموس السياسي، ط٣، دار النهضة العربية، (القاهرة، ١٩٦٨)، ص ٥٠.

(٤) نمير طه ياسين، صدى الغاء الخلافة في تركيا الكمالية والوطن العربي والعالم الإسلامي، في ابراهيم خليل وآخرون، الإسلام والعلمانية في تركيا المعاصرة، مركز الدراسات التركية، (جامعة الموصل، ١٩٩٦)، ص ٦٥.

العام وتحذيره من مغبة الانفراد بالسلطة وتمثلت بدعوة الكواكبي والزهراوي، أو الوقوف مع السلطان ومساندته وهذا ما سار عليه أبو الهدى الصيادي [١].

بعد سريان مبدأ العثمنة في أرجاء الدولة العثمانية لوحظ ان أبناء الطوائف والاقليات ولاسيما غير المسلمة رفضوا هذا المبدأ ودعوا إلى التمسك بالكيان التركي والقومية التركية، فأخذت الروح القومية بالنمو وسرت كلمة تركي بدلاً من عثماني واستخدمت بنوع من الاعتزاز، وبدأوا بتداول كلمة (ملت) وهي تعني الاشارة إلى القومية ويقصد بها منطقتهم الاناضول باعتبارها وطن الاتراك[٢]. وهكذا بدأ الانحسار لمبدأ العثمنة بعد الانقلاب العسكري للاتحاديين في ٢٣ كانون الثاني ١٩١٣ بقيادة انور باشا وحل بدلها شعاراتهم الثلاثة المركزية والطورانية والتتريك وأخذ الاتحاديين بفرضها في العاصمة والولايات العثمانية مما اثار حفيظة القوميات الاخرى[٣].وغالوا في انتهاج سياسة التتريك إلى الحد الذي نادوا بتحويل الدولة العثمانية إلى دولة تركية بحتة وإقامة جامعة تركية سياسة بدلاً من الجامعة الإسلامية[٤]. واستخدموا اساليب استفزازية ضد العثمانيين من ابناء دولتهم بترجيح المصلحة التركية على حساب اخوانهم العثمانيين من القوميات والطوائف والاقليات وحكموا على اساس السيادة للعنصر التركي[٥].

إن شدة وطأة الاتحاديين وانتهاجهم المركزية واعتمادهم التتريك والطورانية في تسيير شؤون الدولة أثارت حفيظة عدداً من الاتراك المتنورين وحملتهم على معارضتهم وتشكيل حزب مناهض لهم هو (حزب الائتلاف) للسير على سياسة تتسع للحقوق والاماني المعتدلة للأتراك وبقية القوميات والاقليات في الدولة العثمانية[٦].

---

(١) فهمي جدعان، اسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (بيروت، ١٩٧٩)، ص ص ٢٥٧–٢٥٨؛ جورج انطونيوس، يقظة العرب، ترجمة: ناصر الدين الاسد واحسان عباس، ط٢، دار العلم للملايين، (بيروت، ١٩٦٦)، ص ١٨٥.

(٢) مصطفى، المصدر السابق، ص ص ٢٦١–٢٦٣.

(٣) ابراهيم خليل احمد، تاريخ الوطن العربي في العهد العثماني ١٥١٦–١٩١٦، مطابع جامعة الموصل، (الموصل، ١٩٨٣)، ص ٤١١–٤١٢.

(٤) محمد عزة دروزة، نشأة الحكومة العربية الحديثة، ط٢، المكتبة العصرية، (صيدا، ١٩٧١)، ص ٣٠٤.

(٥) انطونيوس، المصدر السابق، ص ١٨٠.

(٦) محمد عزة دروزة، حول الحركة العربية الحديثة، المجلد الاول، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، (بيروت، ١٩٤٦)، ص ٢٩.

وكانت اولى مهام الحكومة الاتحادية هي ادخال مبادئ الاتحاد والترقي إلى الجيش وتحقيق القطيعة التامة مع التقاليد العسكرية العثمانية، وبذلك حيد النظام القديم سياسياً وبدأت تسري التوجهات العلمانية وساروا بتركيا إلى عصر العلمنة، والحد من دور المؤسسة الدينية إن تفضيل القومية العلمانية على الأيديولوجية الإسلامية كان يتفق مع الروح العقلانية التي سادت القرن التاسع عشر، والتي وفرت أسس حركة الإصلاح التركي(١).

وبدخول الدولة العثمانية الحرب العالمية الاولى سنة ١٩١٤ منيت بخسائر فادحة وأخذت قوات الحلفاء بالتقدم لاحتلال اسطنبول وكرد لهذا التداعي ظهرت جمعيات وطنية محلية منذ كانون الاول ١٩١٨ منها (جمعيات الدفاع عن الحقوق) هدفها مقاومة الاحتلال الغربي، وفي ايار ١٩١٩ ارسلت الحكومة العثمانية الضابط مصطفى كمال إلى الاناضول كقائد للجيش الثالث المرابط في ارضروم وسيواس لحفظ الامن والنظام ومن هناك رفض مصطفى الهزيمة ودعا إلى رصف الصفوف ومقاومة المحتل(٢). فبرز دوره القيادي للتصدي للمحتلين ولبناء تركيا الحديثة وقائد حركة التحديث فيها، وتقلد عدة مناصب عسكرية ولقب بـ (الباشا) لإفشاله الانزال البريطاني على شبه جزيرة غاليبولي، عارض خطط الحلفاء وقاد حركة المقاومة وهاجم حكومة اسطنبول واعتبرهم اسيري الحلفاء(٣)، ولاسيما بعد توقيعها هدنة مودروس (٤)، ودعا مصطفى كمال في ٢٣ تموز ١٩١٨ إلى عقد مؤتمر للحركة الوطنية في ارضروم وفيه تم التأكيد على حق تقرير المصير للأتراك والحفاظ على الحدود التركية ضمن نقاطه العشر والتي اعدت اساس مؤتمر سيواس الذي عقد في ايلول ١٩١٩ والذي اقر

---

(١) فيروز احمد، صنع تركيا الحديثة، ترجمة: سلمان داؤد الواسطي وحمدي حميد الدوري، المطبعة العربية، (بغداد، ٢٠٠٠)، ص ص ٢١-٢٤. لوبار هوفسبيان وأخرون، تركيا بين الصفوة البيروقراطية والحكم العسكري، إدعاد ومراجعة: غانم بيبي وسامي الرزاز، مؤسسة الأبحاث العربية، (بيروت، ١٩٨٥)، ص ٢٤.

(٢) ابراهيم خليل احمد وخليل علي مراد، ايران وتركيا دراسة في التاريخ الحديث والمعاصر، دار الكتب للطباعة والنشر، (الموصل، ١٩٩٢)، ص ص ٢١٩-٢٢١.

(3) Norman Lowe, Mastering Modern World History, (Honk Kong, 1982), p. 118.

(٤) ابراهيم خليل احمد وآخرون، تركيا المعاصرة، مديرية دار الكتب للطباعة والنشر، (الموصل، ١٩٨٧)، ص ص ٢٥-٢٦. وقعت هدنة مودرس في ٣٠ تشرين الاول ١٩١٨

بمواصلة الحرب حتى تحرير الاراضي التركية من الاحتلال[١]. وكان شعاره انقاذ البلاد من خطر التقسيم وفيه تم توحيد المنظمات والجمعيات في منظمة واحدة واقرار منهاج عملها وانتخبت لجنة برئاسة مصطفى كمال تمثل المركز القيادي للحركة الوطنية لحين عقد المجلس الوطني الكبير والذي انعقد في انقرة في ٢٣ نيسان ١٩٢٠ وأنتخب الهيئة القيادية للمجلس برئاسة مصطفى كمال وأعلن المجلس عن الغاء كل المعاهدات والاتفاقيات السابقة واستمر المجلس بعمله حتى ٢٣ نيسان ١٩٢٣، وكان الهدف للسلطة الجديدة اقامة الدولة التركية المستقلة، بعد ان قوضت معاهدة سيفر الموقعة بين حكومة السلطان محمد السادس (١٩١٨ – ١٩٢٢) والمحتلين في ١٠ اب ١٩٢٠ الدولة العثمانية و التي لم تبقِ للدولة إلا على هضبة الاناضول الوسطى وكبلتها بالتزامات واسعة وهيمنت على مواردها للحد الذي الغت السيادة التركية[٢].

بعد توقيع معاهدة لوزان في ٢٤ تموز ١٩٢٣ والتي عدها الاتراك نصراً لهم حيث حققوا اعترافاً دولياً باستقلال تركيا وتحقيق شرعية حكومتهم وبموجبها تم جلاء القوات المحتلة عن اسطنبول في ٦ تشرين الاول من العام نفسه وانتخاب مصطفى كمال اول رئيس للدولة[٣]. وتولى رئاستها من ١٩٢٣ ولغاية ١٩٣٨ إذ عمد إلى بناء دولة حديثة قائمة على انقاض الدولة العثمانية معتمدة على المبادئ الكمالية الستة وهي (الجمهورية، الملية، الشعبية، العلمانية، الدولتية، الانقلابية) وتبنى مبدأ العلمنة الدنيوي بدلاً الديني المتمثل بالسلطنة وما يمثلها واتخذ اجراءات عديدة في هذا الجانب تميزت بالقسرية احياناً في التحول إلى العلمانية[٤]. وقد ساور الشك لدى البعض من المعارضين لسياسته تمثلت بالارتياب من نجاح النظام الجمهوري واعتبار تلك السياسة مخالفة لتقاليد الامة وعاداتها وتراثها[١].

---

(١) هـ أ. ل فشر، تاريخ أوربا في العصر الحديث ١٧٨٩–١٩٥٠، ط٦، دار المعارف بمصر، (القاهرة، ١٩٧٢)، ص ٥٨٢.

(٢) احمد وآخرون، تركيا المعاصرة، ص ص ٣١–٣٣.

(3) Bernard Lewis, From Babel to Dragomans, Interpreting The Middle East, London, Weidenfeld and Nicolson, 2004, p. 3, 8.

وجورج لنشوفسكي، الشرق الاوسط في الشؤون العالمية، ترجمة: جعفر الخياط، مكتبة دار المتنبي، (بغداد، ١٩١٤)، ج١، ص ١٦٢ .

(٤) اقر مؤتمر حزب الشعب الجمهوري الأول شعار الحزب وكان مؤلف من أربعة مبادئ هي: (الجمهورية والمالية والشعبية والعلمانية) عام ١٩٢٧ وأضيف لها (الدولتية والانقلابية) في المؤتمر الثاني للحزب عام ١٩٣١، ينظر: محمد عزة دروزة، تركيا الحديثة ، مطبعة الكاشف، (بيروت، ١٩٤٦)، ص١٥٦؛ منال الصالح، نجم الدين

ولم يتخل المحافظون عن صراعهم مع الكماليين بعد اعلانه الجمهورية واتخذوا من الخليفة رمزاً لهم ولم يتقبل العديد من ابناء المجتمع التركي معظم التحولات القسرية التي لازمت تطبيق العلمانية؛ فأغلب المتمسكين بالدين اعتبروا ان الإسلام أقوى رابطة تربطهم بتراثهم وماضيهم ولذلك وبالرغم من كل الاجراءات التي اعتمدها مصطفى كمال اتاتورك لتحديث تركيا إلا انه لم يستطع قتل الشعور الديني داخل قلوب ومشاعر غالبية الشعب التركي[٢].

واتخذ مصطفى كمال خطوات عدة لتقريب تركيا ابتدأت بمهاجمة الخلافة في معظم خطبه في انحاء البلاد وتحدث عن انحلالها وفقدانها لأهميتها في الوقت نفسه بدأ أعوانه بالتحضير لإلغائها، وتم ذلك في ٣ اذار ١٩٢٤ واتُخذت الاجراءات السريعة للقضاء على ما تبقى للنظام القديم وفرض سيطرتهم على ارجاء الدولة بإقامة دائرة الشؤون الدينية ووكلت لها مهام الاشراف على المساجد والتكايا وتعيين الأئمة والخطباء، والغيت المحاكم الشرعية[٣]. وكان الغاء الخلافة مقدمة لبرامج لعدد من الاجراءات العلمانية التي طبقت بتركيا ومن خلالها تمت الدعوة لبناء المجتمع المدني الحديث، ففي عام ١٩٢٥ ابطل التقويم الهجري وفرض التقويم الغربي تقويماً رسمياً للدولة وأولى مصطفى كمال اهتماماً خاصاً لقطاع التعليم الحديث وابعده عن تأثيرات علماء الدين وهاجم تعصب علماء الدين المسلمين والمتصوفين والدراويش المتشددين وحدد عدد المساجد وخفض عدد الخطباء والوعاظ وربطهم بالدولة بصرف رواتبهم منها، وفي عام ١٩٢٨ فرض استخدام الحروف اللاتينية في الكتابة التركية بدلاً من الحروف

اربكان ودوره في السياسة التركية ١٩٦٩-١٩٩٧، الدار العربية للعلوم ناشرون، (بيروت، ٢٠١٢)، ص ص ٢٣-٢٤.

(١) ياسين، المصدر السابق، ص ٦٦.

(٢) موفق بني المرجة، صحوة الرجل المريض، مؤسسة صقر الخليج، ج٤، (الكويت، ١٩٨٤)، ص ٣٩١؛ الجذور الإسلامية في تركيا امام عواصف التغيير الجديدة، مجلة الوحدة، العدد ١٤٤، السنة الحادية عشر، المغرب، ص ١٤.

(٣) هدى درويش، الإسلاميون وتركيا العلمانية نموذج الامام سليمان حلمي ، دار الإقامة العربية ، (القاهرة، ١٩٩٨) ص ص ١٠ ، ١٠١؛ احمد، تركيا المعاصرة، المصدر السابق، ص ٤١؛ فيروز، المصدر السابق، ص ص ١٢٦-١٢٧؛ Niyazi Berkes, " the two facts of the Kemalist Rovolution" Muslim World, vol. 64 (1974), p.305 – 307.

العربية[١]، وحول مسجد أيا صوفيا إلى متحف وجامع الفاتح إلى مستودع وترجم القرآن الكريم عام ١٩٣١ إلى اللغة التركية وامر بالأذان باللغة التركية، وحرم الاحتفال بعيدي الفطر والاضحى، واحدث تغيرات في نظام المواريث، والغى رسمياً النص الدستوري الذي يعتبر الإسلام دين الدولة الرسمي وسمح للمسلمين بتعاطي المشروبات الروحية التي احتكرت الدولة انتاجها وبيعها وبدأ بتشريع القوانين المدنية المقتبسة عن القوانين الاوربية منها القوانين المدنية والجنائية والتجارية والغى تعدد الزوجات والمحاكم الشرعية واصبح الزواج الديني اختياراً وبإمكان المرأة المسلمة أن تتزوج من غير المسلم واعطى الحق للبالغين باختيار عقيدتهم الدينية؛ والغرض من ذلك القضاء على النظام الملي العثماني المعتمد على الشريعة الإسلامية واولت تركيا الحديثة ظهرها للشرق باعتباره هو مصدر التخلف والرجعية[٢]. والزمهم بارتداء القبعة الغربية كغطاء للرأس، وجعل العطلة الرسمية يوم الاحد بدلاً من يوم الجمعة واصدرت أوامر بمنع ارتداء الزي الشعبي والزام الاتراك بارتداء الزي الاوربي وسمح للمرأة المشاركة بالحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والمشاركة بالانتخابات وفي عام ١٩٣٤ الغيت الالقاب السابقة بقانون رسمي وحلت بدلها القاب تركية منها اتاتورك الذي لقب به مصطفى كمال (أبو الاتراك)، (واينونو) الذي لقب به عصمت باشا[٣]. والملاحظ ان هذه التغييرات كانت في الجانب الاجتماعي والروحي، والغرض منها الحد من تأثير الدين في معظم مجالات الحياة وتمثلت اجراءات مصطفى كمال العلمانية بتقليص ومنع التربية الدينية في المدارس الحكومية وإحلاله للقوانين الاوربية المدنية الحديثة بدلاً من القوانين الدينية، وتأميم املاك الاوقاف وتحويلها إلى اماكن عامة كمتاحف ومستودعات ولاسيما دور العبادة، وتقليص مكانة وقوة علماء الدين سعياً منه لطمس العقيدة الإسلامية في نفوس الاتراك عامة والناشئة خاصة وفصل الشعب التركي عن تراثه الاسلامي[٤].

---

(١) درويش، المصدر نفسه، ص٧.

(2) Metin Heper, "Islam And Democracy in Turkey: Toward A Reconciliation Middle East Journal (middle East institute. No1, (winter, 1997), p.p. 32 -33٣١٦-٣١٥ ص ص ،المصدر السابق، مصطفى؛ .

(3) Richard Hattemer, Atuturk and die turkische Reform Politik imspiegel der aggtischen presse klausschwarz verlag lslamk undliche untersu chungen, Band, p.397.؛ احمد، تركيا المعاصرة، ص ص ٤٢-٤٣

(٤) علي الكنز، الإسلام والهوية: ملاحظات للبحث، في الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت، ١٩٩٠)، ص ٩٥.

لكنه في الوقت نفسه شهدت البلاد تشريعات اقتصادية وسياسية كان الغرض منها اجراء تغييرات جذرية في المجتمع التركي، وعلى الصعيد الخارجي اقامت الجمهورية العديد من العلاقات الدبلوماسية مع بلدان أوربا وآسيا وأمريكا وفي عام ١٩٣٢ اصبحت تركياً عضواً في عصبة الامم وفي عام ١٩٣٤ عضواً في حلف البلقان[١].

والتساؤل هل تمكن مصطفى كمال من علمنة الدولة والحد من تأثير المؤسسات الدينية وان يفصل الدين عن الدولة ولاسيما ان اجراءاته العلمانية مرت بمرحلتين الاولى ابتدأ بإلغاء الخلافة عام ١٩٢٣ وانتهت بالتغيير الدستوري عام ١٩٢٨ والثانية من بعد التغيير الدستوري وحتى وفاته عام ١٩٣٨، واتسمت الاولى بإصدار القوانين والتشريعات لعلمنة الدولة والحد من دور المؤسسات الدينية فيها وفي المجتمع في حين تميزت المرحلة الثانية بالاستمرار بالسير بنفس الخطى فضلاً عن الاهتمام بالتغييرات الاجتماعية والثقافية داخل المجتمع التركي وإرساء دعائم الدولة العلمانية الحديثة على خط النهج الاوربي الغربي وضمن إطار التحديث والتغريب معتمداً على المبادئ الستة التي اعلنها[٢]. ولذلك وصف البعض النهج التغريبي لمصطفى كمال بأنه عمل على استئصال كل اثر لرابط اسلامي بتركيا الحديثة نظاماً ومجتمعاً، وانه خرج في حكمه عن الإسلام[٣]. وتوجه إلى الغرب كحضارة وحداثة لبناء دولة على النسق السياسي الاوربي مركزاً على دور الفرد والسلطة في التكوين التركي المعاصر.

وتعد تجربة مصطفى كمال اتاتورك التحديثية التغريبية فريدة في ظروفها ونتائجها ومؤثراتها بالمجتمع التركي فقد اتسمت بالقسرية والجرأة في تطبيق المبادئ الدنيوية على حساب المبادئ الدينية التي كانت سائدة في المجتمع وعلى الرغم من كل اجراءاته التي اعتمدها في الانتقال إلى العلمنة، إلا ان العديد من أبناء الشعب التركي حافظ على شعوره الديني ولم يستجب للتجربة الكمالية بشكل مطلق ولم يتجاوز تراثه الإسلامي، لكن أتاتورك تمكن من اقامة دولة حديثة اعتمدت النسق السياسي الاوربي في نظامها واستطاعت ان

(1) F.walter and weaker, Turky. The middle East and Islam (middle East Review Spring), (1985) . p.A.

(2) Wilfred canr well smith, islam in modern History. (New Jersey: 1957), p. 127;.١٥٦ص ،دروزة، تركيا الحديثة ؛١٢١ ص ،الجميل، العرب والاتراك

(٣) احمد صدقي الدجاني، الفكر الغربي والتغيير في المجتمع العربي في التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الاصالة والمعاصرة)، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، (بيروت، ١٩٨٧)، ص ص ٣١٨-٣١٩.

تنهض بتركيا وتؤسس لمجتمع مدني حديث[١]. فما حصل في تركيا يمكن وصفه بعلمنة رسمية (دستورية ومؤسساتية) فرضت قسراً من قبل نخب سياسية وعسكرية قليلة دعمت أتاتورك في مشروعه، فالعلمانية لم تكن نتيجة لمطالب شعبية أو مجتمعية وانما فرضت بإرادة سياسية وعسكرية نخبوية[٢].

التحديات المجتمعية للعلمانية

في الوقت الذي حظي مصطفى كمال بدعم أنصارهِ ومؤيديه وتنظيمات حزبه حزب الشعب في دعم مسيرته وتجربته العلمانية الحديثة من جهات عدة إلا انه لقي معارضة شديدة والمتمثلة بعلماء الدين والعناصر المحلية ولاسيما بعد قراره بإلغاء الخلافة إذ آثار حفيظتهم فأثاروا الشعور الديني وأخذوا بتأليب الأفراد والمحافظين ضده وضد سياسته العلمانية [٣] .

وتطورت تلك المواقف الى صيغ المواجهة مع السلطات المحلية فقد شهدت مناطق متعددة من تركيا تحديات اتخذت اشكالاً عدة منها المعارضة باشكالها الصامتة الشعبية السلمية والانتفاضات العرقية والقومية وصولاً للمعارضة المسلحة، فضلاً عن ظهور التنظيمات السياسية المعبرة عن جزء مهم من القوى المحافظة في تركيا والتحدي الآخر هو اقتصادي من حيث دوافعه وطبيعته.

فالمعارضة السلمية أو الصامتة تمثلت بردة فعل الطرق الجماعات الصوفية من مرسوم الغاء الخلافة الذي صدر في ٣ مارس ١٩٢٤[٤] . المتمثلة بالنورسية البكتاشية والنقشبندية والمولوية والقادرية والشاذلية والرفاعية والخلونية وغيرها، ومن ابرز ردودهم في تحطيم اتباع الطريقة التيجانية صور مصطفى كمال وتماثيلة، ومعارضيه اتباع الطريقة الرفاعية إجراءات مصطفى كمال بقلق التكايا ولاسيما في مناطق الاناضول، وتصدت الطريقة القادرية للاتجاهات الكمالية في منطقة طرابزون، اما الامام سليمان حلمي طوناخان ومؤيدوه فقد تصدوا للإجراءات العلمانية ولاسيما بعد الغاء النص الدستوري والذي ينص على ان الإسلام دين الدولة وإلغاء مقررات اللغة العربية ودروس القران الكريم والسنة النبوية فدعا الى احياء القران الكريم والسنة النبوية الشريفة واللغة العربية ليستطيع المسلم على التراب التركي للوصول بسهولة الى تراثه الإسلامي فنشروا كتاتيب تحفيظ القران والسنة النبوية واللغة العربية

---

(١) الجميل، العرب والاتراك، ص ص ١٢٩–١٣١.

(٢) محمد نور الدين، الحركات الإسلامية في اسيا، مركز الدراسات الاسيوية، (القاهرة، ١٩٨٨) ، ص ص١٤٢ – ١٤٤.

(٣) دروزة، المصدر السابق، ص١٦.

(٤) درويش ، المصدر السابق، ص ١٠٦ – ١١٣.

في ارجاء الاناضول والجزء الأوربي من تركيا حيث امتازت دعوته بالبساطة والقوة والمقاومة العاقلة فمقاومة التيار العلماني برأيه لم تكن المقاومة التي تتسم بالعنف لأن العنف لا يولد الا العنف وانتشرت دعوته التي اتسمت فضلاً عن البساطة بالفطرية والروحية والعلمية والحلم في اسيا الوسطى والقوقاز والبلقان[١] .

أما الشيخ سعيد النورسي فقد رفض ايضاً العمل المسلح ضد النظام والعمل بالسياسة ورفع شعار (اعوذ بالله من الشيطان والسياسة) واتخذ الدعوة الى حقائق الايمان وتهذيب النفوس بين الناس ليشكل تياراً مهماً عرف " بالنورسية" .

واتهم النورسي بالتهجم على مصطفى كمال وهدم العلمانية فاعتقل ونفي عام ١٩٢٦ الى بوردو ثم الى بالار جنوب غرب الاناضول وبقي فيها حتى عام ١٩٥٠ وهناك ألف رسائل النور والتي زادت عن ١٣٠ رسالة وطبعت عام ١٩٥٤ وكانت مواضيعها تدور حول تفسير آيات القران الكريم بأسلوب علمي، ولقسوة أساليب السلطة توجه المتدينون من الاتراك الى الحركات الصوفية لتلبية حاجاتهم الروحية وكانت النورسية الى جانب النقشبندية ملاذهم[٢] .

اما المعارضة المسلحة والانتفاضات العرقية والقومية، فالطريقة النقشبندية اتخذت من الصراع والتحدي أسلوب لمواجهة أساليب الحكومة التركية القسرية تجاه المشايخ والدعاة فتبنت الجهاد للحفاظ على الهوية الإسلامية للاتراك.

وشهدت شرق الاناضول انتفاضة الاكراد بزعامة الشيخ سعيد بيران البالوي أو سعيد الكردي[٣] ، والذي نجح بقيادة حركة المعارضة لمصطفى كمال وسيطر على مناطق شاسعة ووصل الى ديار بكر وبلغ عدد واتباعه ٧٠٠ الف وكان الالتفاف الشعبي حوله كبير مما جعل الجيش يتصدى له بقوة وعنف وتم القبض عليه في نيسان ١٩٢٥ مع عدد من رجاله وصدر حكم الإعدام بحقه واعدم امام الجامع الكبير في ديار بكر وكذلك تم اعدام الدكتور فؤاد بك و٤٦ شخصاً آخر، وبسب اعدامهم قامت ثورات عديدة ضد الحكومة واعلن حمدي النقشبندي نفسه خليفة للشيخ سعيد في مواجهة السلطة[٤] ، وفي الجبال المحاذية للحدود

(١) درويش ، المصدر السابق ، ص ص ٥- ٩.

(٢) درويش ، المصدر السابق، ص ١٦٣.

(٣) قاسم الجميلي، تطورات واتجاهات السياسة الداخلية في تركيا ١٩٢٣ – ١٩٢٨، رسالة ماجستير (غير منشورة) مقدمة الى كلية الاداب، جامعة بغداد، ١٩٨٥، ص ص ١٣٢ – ١٥٠.

(٤) درويش ، المصدر السابق، ص ص ١٤٣ ، ١٦٢.

الإيرانية انتفض الاكراد وهتفوا بشعارات (تسقط جمهورية انقرة ويحيا السلطان والخليفة) واتجهت نحو انقرة لإنقاذ الإسلام فتصدى لها كمال اتاتورك بكل قسوة وعنف فأعتقل رجالها وحرق قراها وأتلف محاصيلها[١] .

وزحفت مجاميع من أصحاب الطريقة النقشبندية بمسيرات مناهضة للإجراءات العلمانية بقيادة الدرويش محمد من مدينة (مينمين) قرب ازمير غرب تركيا في ١٧ تشرين الثاني ١٩٣٠ بعد أداء صلاة الفجر مطالبين بإعادة العمل بالشريعة الإسلامية والخلافة وادعى الدرويش محمد انه المهدي المنتظر وان ظهوره جاء لإنقاذ العالم، وتصدت له قوة من الجندرمة وقبض عليه واعدم واطلق عليها (حادثة منمن)[٢] .

اما التحدي الاخر فتمثل بظهور تنظيمات سياسية معبرة عن جزء مهم من القوى المحافظة في تركيا، وفي محاولة من مصطفى كمال اتاتورك باحتواء المعارضين من خارج حزب الشعب الجمهوري الحاكم وتنظيم معارضة محددة بادر الى استدعاء سفيره في باريس فتحي أوكيار بك" رئيس الوزراء السابق في اب عام ١٩٣٠ وكلفه بتأسيس حزب جديد باسم الحزب الحر الجمهوري (سربست جمهورية فرقة سي) في خطوة منه لاحتواء المعارضين للعلمانية وانضوى عدد منهم وابرزهم أعضاء الطريقة النقشبندية وشهدت عدد من المدن والقرى بعض الإجراءات بادامة المساجد وتطوير المدافن ولبس الطرابيش المحظورة وحظي فتحي بك بشعبية واسعة وتعالت الأصوات المنادية بالعودة الى الإسلام والقضاء على النظام الجمهوري لكن فتحي بك تراجع وأذعن لأوامر مصطفى كمال وحل الحزب[٣] وبعد قيام الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ – ١٩٤٥) اضطر عصمت اينونو[٤] اتباع سياسة محايدة لحماية الامن القومي التركي والحفاظ على الحياد والابتعاد عن ويلات الحرب العالمية وواجه مشاكل عدة كان من ابرزها تردي الأوضاع المعيشية بسبب الحرب في الأوساط الشعبية وبروز طبقة رجال الاعمال الجدد (تجار الحرب) الذين طالبوا بفرض سيطرة الدولة على

---

(١) مصطفى حلمي، الاسرار الخفية وراء الغاء الخلافة العثمانية، دار الكتب العالمية ، (بيروت، ٢٠٠٤) ، ص٢٠٧.

(٢) فيروز، المصدر السابق، ص ص ١٣٨ – ١٣٩.

(٣) درويش، المصدر السابق، ص ص ١٤٣ – ١٤٤.

(٤) ولد عام ١٨٨٤ بمدينة ازمير عمل ضابط بالجيش العثماني انضم الى حركة مصطفى كمال عام ١٩١٨ وانتخب نائب له وبرز دوره في معركة (أين أونو) ومن هنا جاءت تسميته بأينونو خلف مصطفى كمال بعد وفاته ١٩٣٨، الصالح، المصدر السابق، ص ٢٦.

الاقتصاد، وانتقدوا سياسة الحزب الواحد[١] ومع ظهور الولايات المتحدة الامريكية كقوة دولية مؤثرة وتنامي سياسة الاحلاف الغربية فكان لابد من التوافق مع الغرب بإعادة النظر بالنظام السياسي القائم على سياسة الحزب الواحد وامتصاص النقمة الداخلية والحد من الاستياء العام الناجم عن تأثيرات وويلات الحرب فتم السماح بتأسيس أحزاب معارضة، فكان الإعلان عن تأسيس الحزب الديمقراطي والذي تبنى المبادئ الكمالية الستة والليبرالية والديمقراطية[٢] اعقبه تأسيس (حزب حماية الإسلام) الذي تأسس في ١٩ تموز ١٩٤٦ برئاسة نجمي كوناش ومصطفى اوزباك الا انه اغلق بعد ٢٣ يوم بحجة اتخاذه الدين الإسلامي لأغراض سياسية وهذا ما يتعارض مع مبادئ الدستور التركي[٣] .

كما تأسيس حزب المحافظين برئاسة الجنرال جواد رفعت ايتل خان والذي تم اغلاقه لاعتماد مبادئه أسس إسلامية، وفي ٢٥ تموز ١٩٤٨ اعلان فوزي جقمق عن تأسيس حزب الامة والذي دعا الى التأكيد على مبادئ الدين والعادات والتقاليد، وعدائه لمبادئ العلمانية وتم اغلاقه في عام ١٩٥٣[٤].

وشهدت المدن التركية نشاطاً ملحوظاً للصحف والمجلات التي حظرها مصطفى كمال مثل سلامات وحرم ادام وسبيل الارشاد، فضلاً عن نشاط عدد من الجمعيات الإسلامية مثل (جمعية الإسلام، وجمعية التطهير) والتي دعت الحكومة الى التخلي عن سياستها العلمانية وتدخلها في شؤون الناس الدينية والاهتمام بتربية النشئ الجديد دينياً[٥]، وكما شهدت

(١) خليل علي مراد، الأحزاب السياسية والمسألة الدينية في تركيا ١٩٤٦ – ١٩٦٠ في كتاب الإسلام والعلمانية في تركيا المعاصرة، مركز الدراسات الإقليمية ، (الموصل، ١٩٩٦) ، ص٢٧.

(٢) محسن حمزة العبيدي، التطورات السياسة الداخلية في تركيا ١٩٤٦ – ١٩٦٠، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاداب، جامعة الموصل، ١٩٨٩، ص٦٥.

(٣) مصطفى محمد الطحان، تركيا التي عرفت من السلطان الى نجم الدين اربكان ١٨٢٤ – ٢٠٠٦، ج٢، بلا، (الكويت، ٢٠٠٧)، ص١٦٥.

(٤) مراد، المصدر السابق، ص٧٢.

(٥) عبدالجبار قادر غفور ، في تركيا المعاصرة، مركز الدراسات التركية، (الموصل، ١٩٨٨) ، ص٩٣.

تركيا ظهور العديد من الأحزاب والحركات ذات التوجهات السياسية والدينية خلال الفترة التي سبقت انتخابات عام ١٩٥٣، والتي مثلت احد أوجه التحديات للعلمانية[١].

فمنذ أواخر عقد الاربعينات وبداية الخمسينات اعادت المسألة الدينية إلى وعي الافراد وإلى ضرورة الاهتمام بالظاهرة الدينية ولاسيما ما اظهرته نتائج الانتخابات في تركيا والمنافسة لحزب الشعب من قبل احزاب اخرى دعمت الجانب الديني كالحزب الديمقراطي الذي كانت سياسته تجاه الإسلام بسيطة، ومستقيمة فكان أول ما فعلته في بادئ الأمر هو تخفيف الاتجاهات العلمانية المتشددة التي كانت تنتهجها الحكومة السابقة والسماح بنشوء توازن جديد، ولم تر قيادة الديمقراطيين في هذه السياسة خروجاً عن الكمالية، فقد كانوا يعتبرون أنفسهم كماليين ملتزمين، وقد وصف حكم الحزب الديمقراطي بأنه فترة (الإحياء الإسلامي في تركيا)[٢]، ودعوات قادته للأهتمام بالجانب الديني كدعوة الجنرال جمال كورسيل بعد انقلاب عام ١٩٦٠ إلى احياء مفهوم تتريك الإسلام (الإسلام التركي) عن طريق الادعاء بتحديثه واصلاحه من الداخل مع بقاء الاتاتوركية بقوله أن الإسلام يأمرنا بالعمل والتقدم نحو الكمال، وأضاف ان تخلفنا " ليس الدين"، وانما اولئك الذين قدموا لنا ديناً بصورة خاطئة، وان الإسلام هو اكثر ديانات العالم قدسية وبناء وحيوية وقوة وهو يطلب مما يؤمنون به أن يحققوا التقدم والحكمة السامية، بيد ان الإسلام ظل يُشرح لنا على مدى قرون بصورة سلبية وغير صحيحة وهذا هو سبب تخلفنا[٣]. واستمرت الاحزاب السياسية المناوئة لحزب الشعب الجمهوري بهذا الموقف من الإسلام لكسب القاعدة الشعبية وبعد انقلاب عام ١٩٦٠ بدأ ظهور لحزب العدالة وريث الحزب الديمقراطي الذي نافس حزب الشعب الجمهوري في انتخابات ١٥ تشرين الاول ١٩٦١[٤]. ولكون حزب العدالة ذو توجهات اسلامية فإنه استطاع ان يكون له قاعدة شعبية وتمكن من الحصول على الاغلبية في الانتخابات البرلمانية عام ١٩٦٥ ولعب دوراً مؤثراً في الحياة السياسية التركية حتى عام ١٩٨٠[٥]، ومنذُ عقد الستينيات سادت الساحة التركية أفكار وآراء لعدد من الأحزاب التركية كون ان الإسلام يمثل نظرية شاملة للحياة وهو مرغوب فيه من الناحية الاخلاقية لذلك نشطت الاحزاب ذات الصبغة

---

(١) أميرة الخربوطلي، الدور السياسي للعسكريين في تركيا، رسالة ماجستير (غير منشورة) ، كلية العلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٢، ص ٨٤.

(٢) طارق هوبيسيان، المصدر السابق، ص ص ١٣٠–١٣١.

(٣) الصالح، المصدر السابق، ص ص ٤٠–٤١.

(٤) ابراهيم الدسوقي، الاحزاب السياسية واتجاهات السياسة التركية، بحث مقدم إلى معهد الدراسات الآسيوية والافريقية، الجامعة المستنصرية، (بغداد، ١٩٨٥)، ص ٢٥.

(٥) الصالح، المصدر السابق، ص ٤٥.

الدينية إلى جانب حزب العدالة مثال حزب الوحدة التركي ذو التوجهات الدينية الذي أسسه الجنرال صدقي أولاي عميد الكلية الحربية عام ١٩٦٧[١]، وبدأت أفكار جديدة تسري في اوساط المجتمع التركي وفي مقاربة بين العلمانية والإسلام، وان الإسلام مرغوب فيه اخلاقياً ولا تعارض بين العلمانية والإسلام وان العلمانية المستنيرة هي دعم للإسلام وحماية له وان الإسلام والقومية التركية مكملان لبعضهما وانه عنصر مهم بالثقافة التركية[٢].

ان التحدي المجتمعي الاخر فهو اقتصادي من حيث دوافعه وطبيعته فالنخبة العلمانية في تركيا لم تكتف بالهيمنة على القرار السياسي فحسب بل خصت نفسها بالموارد والمنافع الاقتصادية من خلال الهيمنة على المؤسسات والأنشطة الاقتصادية، وكان لأراء ومواقف نجم الدين اربكان(١٩٢٦ -١٩٩٧) السياسية والاقتصادية تأثيرها الواضح في السياسة التركية فمنذ نشأته تأثر بالشيخ محمد زاهد كتكو (١٨٩٧ - ١٩٨٠) مؤسس تكية إسكندر باشا للطريقة النقشبندية والمعروف بعدائه للغرب وسعية لاستقلال تركيا الفكري والاقتصادي، اذ ترك بصمات مؤثرة في شخصية نجم الدين اربكان الذي ابدى اهتمامه بالنشاط الصناعي وبدأ ببناء حركة صناعية ثقيلة ومتقدمة في تركيا[٣] ، وخلال توليه منصب امين عام وعضو مجلس إدارة الغرف الصناعية التجارية تبنى مسؤولية الدفاع عن مصالح ملاك الاناضول المتضررين من سياسة الإهمال والتهميش التي تعرضوا لها من القادة والمسؤولين العثمانيين[٤] وكان اربكان يصر على ان اتحاد المجالس التجارية والصناعية يعمل لصالح كبار التجار والصناعيين وانه يقع تحت سيطرتهم الكاملة ولا يعمل لصالح تجارة الاناضول[٥] فتهميش البرجوازية الاناضولية (وتحديداً في وسط وشرق الاناضول) المحافظة أو ذات التوجهات الإسلامية من ميدان الاعمال الاقتصادية الكبيرة في قطاعات المصارف

---

(١) قيس محمد نوري، الاتجاهات الإسلامية واليسارية التركية-دراسة تحليلية في احتمالات التحالف، أرشيف مركز الدراسات الاقليمية، جامعة الموصل، وحدة البحوث السياسية، ملف رقم (٤).

(2) Talip Kucukan, "State, Islam and Religious Liberty in Modern Turkey: Reconfiguration of religion in the public sphere", Meria, 31 May 2003, p. 493.

(٣) الصالح، المصدر السابق، ص ص ٥٣ - ٥٩.

(٤) انيلا ايرا ألب، سياسة استراتيجية التنمية في كتاب تركيا المجتمع والدول، بيت الحكمة ، (بغداد، ٢٠٠٢) ص ص ٦٣ - ٢٦١.

(٥) زياد أبو غنيمة، "من هندسة محطات الديزل.. الى هندسة الحركات الإسلامية الحديثة في تركيا، ص٣ www.slamonline.com

والتجارة والصناعة كان من أسلوب وسياسة الكماليين، ولذلك كان لتأسيس اربكان اول حزب (حزب النظام الوطني) في نهاية عقد الستينات كان بمثابة تعبير عن مظالم البرجوازية الاناضولية، في حين تجمعت النخب الاقتصادية العلمانية منذ بداية نشاطها الاقتصادي في تكتل اطلق عليه توسياد (Tusiad) وهو مختصر لتسمية اتحاد رجال الاعمال والصناعة الاتراك والذي اشرنا اليه سابقاً، في حين ان البرجوازية الاناضولية أو القوى الاقتصادية الإسلامية التوجه، انتظمت منذ بداية التسعينات في اتحاد باسم موسياد (Musiad) لحماية مصالحها الاقتصادية[١] .

والتساؤل الذي يمكن طرحه لماذا العلمانية التي تبناها مصطفى كمال لم تستطع ان تقضي على الإسلام أو تحد من الظاهرة الدينية في المجتمع التركي، هل أن المجتمعات لا تنطبق عليها القوانين الغربية الاوربية بالطبع لا، وانما الواقع ان المجتمع الإسلامي بقيمه واخلاقه وموروثه الحضاري ذو طبيعة مختلفة عن بقية المجتمعات الأخرى لأنها شاملة وسرمدية وكاملة. وان المجتمع التركي هو مجتمع التعددية والتوافق لذلك فكما الظاهرة الدينية استطاعت ان تصمد وتواجه التحديات فإن العلمانية وبقية التوجهات والافكار تعايشت معها بالرغم من الدعم الحزبي والسلطوي لها، لأن الظاهرة الدينية كانت ارضيتها واسعة وشعبية وتمسك بها الغالبية من افراد الشعب التركي بالرغم من كل ما واجهوه من اساليب التسلط والقسوة حتى عقد الخمسينات من القرن العشرين.

لذلك فالتحديات المجتمعية هي التي صمدت في وجه العلمانية واساليب السلطة القسرية، وذلك لتحصن الافراد بالقيم والمبادئ السامية ومحافظتهم على تراثهم وتقاليدهم المستمدة من مبادئ الدين الحنيف إلى الحد الذي حدا بالسلطة في التعامل مع الواقع الجديدة بالمزج بين الديني والدنيوي في بناء المجتمع الجديد القائم على اسس وطنية حديثة.

الحاضر المشترك بين العرب والترك:

بانتهاء الحرب العالمية الاولى، أخذت العلاقة بين العرب والاتراك وضعاً جديداً حيث انكفأت حدود الدولة العثمانية المترامية الاطراف وانحسرت في الاناضول، وبدأت القوى الوطنية بخوض غمار الحرب الوطنية التحررية ضد المحتلين والتي توجت بإعلان الاستقلال وقيام الجمهورية التركية بزعامة مصطفى كمال اتاتورك[٢]، والذي سعى للنهوض بتركيا وتحولها إلى دولة وطنية حديثة، وبشعب متقدم متحضر وسط الحضارة المعاصرة متميزاً

(١) مقابلة مع الأستاذ الدكتور خليل علي مراد بتاريخ ٢٠٢٠/١٠/٢٠.

(٢) محمد نور الدين، حجاب وحراب الكمالية وازمات الهوية في تركيا، رياض الريس للكتب والنشر، (بيروت، ٢٠٠١)، ص ص ٥٠.

بالعلمانية والعقلانية مؤكداً على العلم والتربية الحديثة لخلق اقتصاد صناعي حديث معتمداً المبادئ الكمالية الاساسية الستة للنهوض بتركيا(١).

فتجربة اتاتورك كانت تجربة تركية متميزة اختلفت عن العديد من التجارب التحديثية ولاسيما التجربة الايرانية في عهد الشاه رضا بهلوي (١٨٧٨-١٩٤٤) الذي حاول تقليدها ولم يتمكن من مجاراتها، وكذلك التجربة العربية، آخذين بنظر الاعتبار المحيط الثقافي والبيئي في تركيا واختلافه عن المحيط العربي الذي كان اكثر ارتباطاً بتراثه وموروثه الحضاري والديني كونه يمثل لهم عقيدة وتاريخ ولغة وحضارة وثقافة(٢).

وكان العرب اشتركوا مع الاتراك في حياة وعيش مشترك قرابة أربعة قرون (١٥١٦-١٩١٨) وبانتهاء الحرب العالمية وخسارة الدولة العثمانية الحرب وتجزئتها الى دول وكيانات وانفراط عقدها وخضوعها للاحتلال الغربي ثم الاخذ بإعلان استقلالها ويمكن الحديث عن التجربة المصرية التحديثية كونها الاقدم في المجتمع العربي فهي السباقة في هذا المجال وامتدادها يصل الى عهد الوالي محمد علي باشا (١٨٠٥-١٨٤٨)، فقد شهدت مصر حركة نهضوية شاملة ابتدأت بفتح المدارس الحديثة وصولاً إلى مدارس عليا (عليات) للهندسة سنة ١٩١٦ والطب سنة ١٨٢٧ والصيدلة سنة ١٨٣٧ وغيرها من المدارس المدنية المتخصصة وكذا الحال إلى المدارس الحربية، وارسال البعثات العلمية إلى أوربا، وساد الطابع الديني المحافظ على انماط التعليم والثقافة والتفكير والسلوك، وظهرت بعد عودة الطلاب المبتعثين، وانتشار الصحف والمجلات دعوات لمواكبة النهضة الاوربية في كافة مجالات الحياة(٣).

فكانت الدعوات بالبدء تدعو إلى التصدي للاستبداد ومواجهة الغزو الاستعماري والقضاء على التخلف في المجتمع العربي وتصدرتها دعوات رفاعة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) وعلي مبارك (١٨٢٤-١٨٩٣) وفي الربع الاخير من القرن التاسع عشر اخذت الدعوات للمثقفين ولاسيما ممن احتك بالفكر الغربي بالنضال ضد الاستبداد والاستعمار من اجل التقدم والمعرفة والنهوض تمثلت بدعوات جمال الدين الافغاني (١٨٣٨-١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) وعبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨-١٩٠٢) وغيرهم وامتازت دعواتهم بتحكيم العقل لتحقيق النهضة العلمية والتمدن، ونضجت بعدها فكرة الوطنية التي تحدث عنها مصطفى كامل (١٨٧٤-١٩٠٨) اعقبها طرح فكرة العدل الاجتماعي واستخدم تعبير

(١) فيروز أحمد، المصدر السابق، ص ص ١٢٤، ١٤٥.

(٢) الجميل، العرب والاتراك، ص ١٣١.

(٣) عبد الرحمن الرافعي، عصر محمد علي، ط٣، مكتبة النهضة العربية، (القاهرة، ١٩٥١)، ص ص ٤٦٥-٤٦٦.

الاشتراكية من خلال طرح شبلي شميل (١٨٥٠–١٩١٧) عام ١٩٠٨، ونضجت فكرة الديمقراطية من خلال طرح مبدأ الشورى والعدل والحرية السياسية[١]. وخلال فترة ما بين الحربين العالميتين احتدم النضال ضد المستعمر وانطلقت الدعوات إلى الحرية السياسية والاجتماعية رافقها ثورة فكرية عقلية عامة أولت اهتمامها بالآداب والفلسفة والتعليم، فالملاحظ ان كل هذه الدعوات لم تحتك بالجانب الديني في دعوتها للنهوض والتمدن بالمجتمع إلى ان جاء طرح شبلي شميل عام ١٩٠٨ بفصل الدين عن الدولة وليس بالتخلي عن الدين، وخلال القرن الماضي شهد المجتمع العربي ومنها مصر حركات اجتماعية سياسية منها فصائل للفكر الاصولي التراثي متمثلة بفكر الاخوان المسلمين وحركات سياسية ذات ايديولوجيات قومية يسارية مثل الناصرية أو يسارية ماركسية تمثلت بالتجمع الوطني التقدمي الوحدوي أو احزاب ليبرالية مثل حزب الوفد حيث حولت هذه الحركات الفكر إلى حركة سياسية جماهيرية[٢]. وفي مصر اختلفت التيارات والحركات السياسية في النظر إلى أسباب التخلف والظلم الاجتماعي في المجتمع العربي عموماً ومصر على وجه الخصوص فعزت الحركات الإسلامية المعاصرة ذلك إلى الانحراف عن الدين وتحريفه في حين اعتبرت الحركات الليبرالية ان السبب يكمن في غياب الحرية والمؤسسات الديمقراطية والعقلانية والعلمانية أما الحركات القومية الاشتراكية فأوعزت السبب يكمن في واقع التجزئة الذي تعيشه الامة والتسلط الاقطاعي والرأسمالي في الداخل والهيمنة الاستعمارية في الخارج، واحتلت المسألة الاجتماعية جانباً مركزياً في نضالها فكان فكراً ليبرالياً في السياسة والاجتماع[٣]. وبعد قيام ثورة تموز ١٩٥٢ أولت المسألة الاجتماعية اهتماماً خاصاً في برامجها السياسية تمثلت بالقضاء على الاقطاع، والاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم واقامة العدالة الاجتماعية والذي يرتبط بها اقامة جيش وطني والقضاء على المصالح الاستعمارية واشاعة الديمقراطية[٤]. وقد جسد الرئيس جمال عبد الناصر (١٩١٨–١٩٧٠) هذه التطلعات في ميثاق العمل الوطني الذي اعلنه في ٢١ ايار

---

(١) الدجاني، التراث وتحديات العصر، ص ص ٢٢٣–٢٢٧.

(٢) سعد ابراهيم، المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر، في التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الاصالة والمعاصرة)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، (بيروت، ١٩٨٧)، ص ٤٧٤.

(٣) وليد قزيها، تطور الفكر القومي العربي، الندوة القومية العربية في الفكر والممارسة، المنعقدة في بيروت للفترة ٢٦–٢٩ تشرين الثاني ١٩٧٩، مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت، ١٩٨٠).

(٤) سعد الدين ابراهيم، "المشروع الاجتماعي لثورة يوليو"، المستقبل العربي، السنة الرابعة، العدد ٣١، ايلول ١٩٨١، ص ص ١٦–٣٥.

١٩٦٢ في طرحه للرؤية العربية للاشتراكية كونها الحل الحتمي لمتعلقات المسألة الاجتماعية[١]. وهكذا استمرت التجربة المصرية حتى بعد وفاة الرئيس عبد الناصر بهذا النهج بالرغم من بعض المتغيرات التي شهدتها الساحة المصرية، حيث بقي الإسلام ديناً للدولة ولم تتجرأ أي حركة سياسية إلى تحديه أو مقاطعته عدا موقف الاحزاب الشيوعية بمواقفها المعلنة من الدين المعاكس لمواقف الاخوان المسلمين الذين اعتبروا الإسلام دين ودولة ورفضهم للفصل بين ما هو ديني وسياسي ورفعهم لشعار (الإسلام دستورنا).

فالتجربة التحديثية العربية لم تتقاطع مع قيم الدين الحنيف وإنما كان التوافق سمة مميزة للتجربة العربية في معظم البلدان العربية ومنها مصر وهذا ما ميزها على التجربة الكمالية في تركيا. والان نحن نعيش في القرن الحادي والعشرين نجد وبالرغم من كل الإشكاليات ان الخيارات المستقبلية للعرب والأتراك ستكون غير متشابهة لاختلاف الظروف والمتغيرات ولاسيما ما يتعلق بالمشاكل القادمة لهم. لكن الوعي الديني والتدين البعيد عن التطرف، والمصالح الاقتصادية المشتركة سيكون هو الحاضر المشترك بينهم.

(١) جمال عبد الناصر، الميثاق المقدم من الرئيس جمال عبد الناصر إلى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية في ٢١ ايار ١٩٦٢، الاتحاد الاشتراكي العربي، (القاهرة، ١٩٦٢)، ص ٤٨.

الخاتمـــــة

بعد دراسة العلمانية واهم التحديات التي واجهتها في تركيا ولاسيما بعد الغاء الخلافة واقامة النظام الجمهوري وتزعم مصطفى كمال اتاتورك للحركة الوطنية التركية وقيادته لحركة التغيير وتبنيه للعلمانية للوصول إلى التحديث والتغريب بالمجتمع التركي وكذلك ظهور دعوات للتغيير في المجتمع العربي منذ القرن التاسع عشر ولاسيما بعد الحرب العالمية الثانية لتبني حركة الاصلاح والنهوض بالمجتمع العربي يمكننا ان نؤشر الملاحظات التالية التي خرج بها البحث:

١. ان الواقع السياسي في تركيا في عقد الخمسينات والستينات شهد نقلة مهمة في الموقف من الإسلام نتيجة التزام القاعدة الشعبية بمبادئه وقيمه رغم الدعوات العلمانية واساليبها القسرية، فسادت الساحة التركية في عقد الستينات دعوات بأن الإسلام يمثل نظرية للحياة وان العلمانية المستنيرة هي الداعمة له وان القومية التركية هي مكملة للإسلام اي ان هناك دعوات توفيقية بين الإسلام والعلمانية. والإسلام يمكنه التعاطي مع الثقافة الغربية.
٢. في تركيا وفي أواخر عقد السبعينات شهدت الساحة السياسية الطرح التركي الإسلامي من خلال الدمج بين الموروث الكمالي وحركة الاحياء الإسلامي فكانت بداية الثمانينات عودة للدين والبحث عن الهوية والامن الكياني للأتراك بالرغم من وجود اتجاهات وتيارات يسارية وعلمانية.
٣. استمر الخطاب السياسي التركي بالتركيز على دور كمال اتاتورك في بلورة الوعي الوطني وصياغة أيدلوجية تركية قادرة على التعبئة والنهوض بالمجتمع بعد الخسائر الفادحة التي مُني بها في الحرب العالمية الاولى وان الايديولوجية الوطنية ذات الأطر العلمانية هي مرتكز حركة التغريب والتحديث التي شهدتها تركيا الحديثة.
٤. شهدت العلمانية تحديات عدة في عهد اتاتورك تمثلت بالمواقف الشعبية والانتفاضات المحلية وظهور الأحزاب السياسية المعارضة منذ الاربعينات .
٥. تميزت فترة اتاتورك بالتطبيق القسري للعلمانية أي أنها لم تكن نتيجة لمطالب شعبية أو مجتمعية وانما فرضت على المجتمع لكن هذا النهج بدأ بالتغير داخل المجتمع التركي نتيجة للمتغيرات الدولية والتأثيرات الداخلية بأن تتحول العلمانية التركية المتشددة الى علمانية متساهلة.
٦. شهد المجتمع العربي بعد الحرب العالمية الثانية مرحلة تغيير واسعة شملت معظم جوانب الحياة، واتسمت بالسرعة والتعدد والشمول والاقبال على الاستفادة من التجارب الغربية التي جعلت الحياة أشمل وأكثر تنوعاً وهو ما اطلق عليه بتحديث المجتمع العربي، والتغيير الذي شهده المجتمع العربي في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية كان

عبر البوابة الاوربية التي تم نقل النماذج الاوربية الجاهزة إلى المؤسسات والنظم والقوانين في المجتمع العربي واحياناً جرى تعديل عليها لتتلاءم مع القيم والواقع العربي.

٧. في الجانب الفكري شهد المجتمع العربي تعدد التيارات الفكرية بالعقد الخامس من القرن العشرين حيث اطلق عليه عصر التنوير العربي الذي اعتبر الانسان وحياته والفعلية محور الاهتمام للحركات الفكرية والسياسية التي شهدتها المنطقة وباختلاف ايديولوجياتها.

٨. اعتبرت الحركات السياسية ان محنة العقل العربي ذي الهوية الإسلامية ليست في تعاليم الدين الإسلامي ومبادئه، بل بالكيفية التي طبقت وترجمت بها هذه المبادئ والتعاليم إلى واقع حياتي يومي، وان التراث العربي الإسلامي هو مصدر الهام ودافع للأمام للنهوض بالمجتمع العربي وان الاسلوب المناسب لتحديث نمط التفكير العربي هو الأخذ بخصائص المجتمع العربي والشخصية العربية وبما لا يتعارض مع روح القيم الإسلامية.

٩. التجربة العربية في التطبيق للتغريب والتحديث والعلمانية بالمجتمع لم تتخلِ عن الدين الإسلامي، واعتبروا ان من أسباب التخلف والظلم في المجتمع العربي هو الانحراف عن الدين وتحريفه أي الخلل ليس في الدين بل بأدوات التطبيق.

١٠. ان الخيارات المستقبلية للعرب والأتراك ستكون غير متشابهة لاختلاف الظروف والمتغيرات ولاسيما ما يتعلق بالمشاكل القادمة لهم، لكن الوعي الديني والتدين البعيد عن التطرف والمصالح الاقتصادية المشتركة هو الحاضر المشترك بينهم.

ثبت المصادر

أولاً: المصادر العربية والمعربة:

- ابراهيم خليل احمد، تاريخ الوطن العربي في العهد العثماني ١٥١٦–١٩١٦، مطابع جامعة الموصل، (الموصل، ١٩٨٣).
- ـــــــــــ وآخرون، تركيا المعاصرة، مديرية دار الكتب للطباعة والنشر، (الموصل، ١٩٨٧).
- ـــــــــــ وخليل علي مراد، ايران وتركيا دراسة في التاريخ الحديث والمعاصر، دار الكتب للطباعة والنشر، (الموصل، ١٩٩٢).
- ـــــــــــ واخرون، الإسلام والعلمانية في تركيا المعاصرة، مركز الدراسات الإقليمية، (الموصل، ١٩٩٦) .
- ابراهيم الدسوقي، الاحزاب السياسية واتجاهات السياسة التركية، بحث مقدم إلى معهد الدراسات الآسيوية والافريقية، الجامعة المستنصرية، (بغداد، ١٩٨٥).
- احمد حامد ومصطفى محسن، توركية تاريخي، ايكنجي طبع، (استانبول، ١٩٢٦) .
- احمد عبد الرحيم مصطفى، في اصول التاريخ العثماني، دار الشروق، (بيروت، ١٩٨٢).
- احمد صدقي الدجاني، الفكر المغربي والتغيير في المجتمع العربي في التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الاصالة والمعاصرة)، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، (بيروت، ١٩٨٧).
- احمد عطية الله، القاموس السياسي، ط٣، دار النهضة العربية، (القاهرة، ١٩٦٨).
- الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغاني، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، (القاهرة، ١٩٦٨).
- البرت حوراني، تاريخ الشعوب العربية، تعريب: اسعد صقر، دار طلاس، (دمشق، ١٩٩٧).
- انيلا ايرا ألب، سياسة استراتيجيات التنمية في كتاب تركيا المجتمع والدول، بيت الحكمة، (بغداد، ٢٠٠٢) .
- أميرة الخربوطلي، الدور السياسي للعسكريين في تركيا، رسالة ماجستير (غير منشورة) ، كلية العلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٢.
- توفيق برو، العرب والترك في العهد الدستوري العثماني ١٩٠٨–١٩١٤، دار طلاس، (دمشق، ١٩٩١).
- توفيق يوسف الواعي، المصطلحات السياسية، شروق للنشر والتوزيع، (المنصورة، ٢٠٠٧).

- جمال عبد الناصر، الميثاق المقدم من الرئيس جمال عبد الناصر إلى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية في ٢١ ايار ١٩٦٢، الاتحاد الاشتراكي العربي، (القاهرة، ١٩٦٢).
- جورج انطونيوس، يقظة العرب، ترجمة: ناصر الدين الاسد واحسان عباس، ط٢، دار العلم للملايين، (بيروت، ١٩٦٦).
- جورج قرم، تعدد الاديان وانظمة الحكم، دراسة سوسيولوجية وقانونية، دار النهار للنشر، (بيروت، ١٩٧٩).
- جورج لنشوفسكي، الشرق الاوسط في الشؤون العالمية، ترجمة: جعفر خياط، مكتبة دار المتنبي، (بغداد، ١٩٦٤) ج١.
- زكريا فايد، العلمانية .. النشأة والاثر، الزهراء للاعلام العربي، (القاهرة ، ١٩٨٨).
- زياد أبو غنيمة، من هندسة محطات الديزل.. الى هندسة الحركات الإسلامية الحديثة في تركيا.
- سعد ابراهيم، المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر، في التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الاصالة والمعاصرة)، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت، ١٩٨٧).
- سيار الجميل، العرب والاتراك الانبعاث والتحديث من العثمنة إلى العلمنة، مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت، ١٩٩٧).
- ـــــــــــ، العثمانيون وتكوين العرب الحديث، من اجل بحث رؤيوي معاصر، مؤسسة الابحاث العربية، (بيروت، ١٩٨٩).
- صلاح الصاوي، موقف الإسلام من العلمانية، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، سلسلة إصدارات الندوة العلمية العالمية (١٠٣) ، ٢٠٠١.
- عبد الباقي الهرماسي، علم الاجتماع الديني: المجال، المكاسب، التساؤلات في الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت، ١٩٩٠).
- عبد الرحمن الرافعي، الاستراتيجية الجديدة لحركة الاتجاه الإسلامي مناورة أم تعبير عن الثقافة السياسية التونسية في الدين والمجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت، ١٩٩٠).
- عبد القادر الزغل، الاستراتيجية الجديدة لحركة الاتجاه الإسلامي مناورة أم تعبير عن الثقافة السياسية التركية في الدين والمجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت، ١٩٩٠).
- عبدالوهاب المسيري، العلمانية الجزئية العلمانية الشاملة، المجلد الأول، دار الشروق، (القاهرة، ٢٠٠٢).

- علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، دار مكتبة الحياة، (بيروت، بلا).
- علي الكنز، الإسلام والهوية ملاحظات للبحث، في الدين والمجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت، ١٩٩٠).
- عمر عودة الخطيب، المسألة الاجتماعية بين الإسلام والنظم البشرية، مؤسسة الرسالة، (بيروت، ١٩٨٠).
- فهمي جدعان، اسس التقدم عن مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (بيروت، ١٩٧٩).
- فيروز احمد، صنع تركيا الحديثة، ترجمة: سلمان داؤد الواسطي وحمدي حميد الدوري، المطبعة العربية، (بغداد، ٢٠٠٠).
- قاسم الجميلي، تطورات واتجاهات السياسة الداخلية في تركيا ١٩٢٣–١٩٢٨، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية الآداب–جامعة بغداد، ١٩٨٥.
- قيس محمد نوري، الاتجاهات الإسلامية واليسارية التركية–دراسة تحليلية في احتمالات التحالف، أرشيف مركز الدراسات الاقليمية، جامعة الموصل، وحدة البحوث السياسية، ملف رقم (٤).
- محمد اركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي، (بيروت، ١٩٤٩).
- محمد عزة دروزة، نشأة الحكومة العربية الحديثة، ط٢، المكتبة العصرية، (صيدا، ١٩٧١).
- ــــــــــــ، حول الحركة العربية الحديثة، المجلد الأول، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، (بيروت، ١٩٤٩).
- ــــــــــــ، تركيا الحديثة، مطبعة الكاشف ، (بيروت، ١٩٤٦) .
- محمد علي البار، العلمانية جذورها واصولها، دار العلم ، (دمشق، ٢٠٠٨).
- محمد عمارة، الجامعة الإسلامية والفكرة القومية عند مصطفى كامل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (بيروت، ١٩٧٦).
- محمد نور الدين، حجاب وحراب الكمالية وازمات الهوية في تركيا، رياض، الريس للكتب والنشر، (بيروت، ٢٠٠١).
- ــــــــــــ ، الحركات الإسلامية في اسيا، مركز الدراسات الاسيوية، (القاهرة، ١٩٨٨).

- محسن حمزة العبيدي، تطورات السياسة الداخلية في تركيا ١٩٤٦ – ١٩٦٠، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية الاداب، جامعة الموصل، ١٩٨٩.
- مصطفى محمد الطحان، تركيا التي عرفت من السلطان الى نجم الدين اربكان ١٨٢٤ – ٢٠٠٦، بلا، (الكويت، ٢٠٠٧) ج٢.
- مصطفى حلمي، الاسرار الخفية وراء الغاء الخلافة العثمانية، دار الكتب العالمية ، (بيروت، ٢٠٠٤).
- منال الصالح، نجم الدين اربكان ودوره في السياسة التركية ١٩٦٩–١٩٩٧، الدار العربي للعلوم ناشرون، (بيروت، ٢٠١٢).
- موفق بني المرجة، صحوة الرجل المريض، مؤسسة صقر الخليج، (الكويت، ١٩٨٤)، ج٤.
- منير البعلبكي، قاموس المورد، دار العلم للملايين، (بيروت، ١٩٧٧).
- نمير طه ياسين، صدى الغاء الخلافة في تركيا الكمالية والوطن العربي والعالم الإسلامي، في ابراهيم خليل وآخرون، الإسلام والعلمانية في تركيا المعاصرة، مركز الدراسات التركية، (جامعة الموصل، ١٩٩٦).
- نوبار هوفسبيان وآخرون، تركيا بين الصفوة البيروقراطية والحكم العسكري، إعداد ومراجعة: غانم بيبي وسامي الرزاز، مؤسسة الأبحاث العربية، (بيروت، ١٩٨٥).
- هـ. أ. ل. فيشر، تاريخ أوربا في العصر الحديث ١٧٨٩–١٩٥٠، ط٦، دار المعارف بمصر، (القاهرة، ١٩٧٢).
- هدى درويش، الإسلاميون وتركيا العلمانية نموذج الامام سليمان حلمي ، دار الإقامة العربية ، (القاهرة، ١٩٩٨).
- وليد قزيها، تطور الفكر القومي العربي، الندوة القومية العربية في الفكر والممارسة، المنعقدة في بيروت للفترة ٢٦–٢٩ تشرين الثاني ١٩٧٩، مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت، ١٩٨٠).
- يلماز أوزتونا، تاريخ الدولة العثمانية، ترجمة: عدنان محمود سلمان، مراجعة وتنقيح: محمود الانصاري، مؤسسة فيصل للتحويل، (استانبول، ١٩٨٨).

ثانياً: المصادر الاجنبية:

- Bassam Tibi, "Islam and Secularization" in Mourad Wabbi, ed, Islam and Civilization, Ain Shams University Press, (Cairo, 1980).
- Bernard Lewis, From Babel to Dragomans, Interpreting The Middle East, London, Weidenfeld and Nicolson, 2004.
- B. Bezci, Sekularizm ve Laikligi Bemokrasi Bagla minda Tartismak. Uluslararasi politik Arastirmalar Dergisi, b (2015).
- Enver ziyakaral, osmanli tarihi, cittv. Nizamicedid ve tanzimat devirleri (1789 -1856) . (Ankara:1973) .
- Rodric Davison Reform in the ottman Empire 1851 – 1876 (New York, 1973) p.132.
- F.walter and weaker, Turky. The middle East and Islam (middle East Review Spring), (1985)
- secularism, dictionary. Cambridge.org, Retrieved 28 – 5-2019.Edited.
- Richard Hattemer, Atuturk and die turkische Reform Politik imspiegel der aggtischen presse klausschwarz verlag lslamk undliche untersu chungen, Band.
- Talip Kucukan, "State, Islam and Religious Liberty in Modern Turkey: Reconfiguration of religion in the public sphere", Meria, 31 May 2003.
- Kushner, David, The Rise of Turkish Nationalism (1876-1908), (Frank Cass, 1977).
- Norman Lowe, Mastering Modern World History, (Honk Kong, 1982).
- Metin Heper, "Islam And Democracy in Turkey: Toward A Reconciliation Middle East Journal (middle East institute. No1, (winter, 1997).
- Niyazi Berkes, " the two facts of the Kemalist Rovolution" Muslim World, vol. 64 (1974) .

- O.F. parende, sekkulesme veliklik Uzerine Bir Bibliyografya Denemesi. Sirnk Universitesi ilabiyat Fakultesi Dergisi, B (2015).
- Wilfred canr well smith, islam in modern History. (New Jersey: 1957).

ثالثاً: الدوريات:

- الجذور الإسلامية في تركيا امام عواصف التغيير الجديدة، مجلة الوحدة، العدد ١٤٤، السنة الحادية عشر، المغرب.
- حسن ملا عثمان، مجلة العلوم الاجتماعية، الرياض، جامعة الامام، العدد السابع، ١٤٠٣هـ .
- سعد الدين ابراهيم، "المشروع الاجتماعي لثورة يوليو"، المستقبل العربي، السنة الرابعة، العدد ٣١، ايلول ١٩٨١.
- سيار الجميل، "نقد تاريخانية" التفكير العربي المعاصر: تفكيك مفاهيم، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٦٠، السنة ١٥، حزيران ١٩٩٢.
- هشام جعيط، "النهضة وحركات الاصلاح ومفهوم الثورة في العالم الإسلامي الحديث"، المستقبل العربي، العدد (٣٨)، السنة الرابعة، نيسان ١٩٨٢.