

جریان‌شناسی

تحولات، روندها و موقعیت جریان‌های فکری - فرهنگی ترکیه

رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آنگارا

عنوان طرح: جریان شناسی تحولات، روندها و موقعیت جریان های فکری - فرهنگی

ترکیه

تهیه کننده و ناظر طرح: ابوالحسن خلیج منفرد

پژوهشگر و مجری طرح: اصغر دلبری پور

صفحه آرایی: جواد شیدایی

تهیه شده در رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در ترکیه- دی ماه ۱۳۸۹

نقل قول از مطالب این اثر با ذکر منبع بلا مانع است

آدرس: آنکارا، محله غازی عثمان پاشا، خیابان رشید غالب، پلاک ۷۷

تلفن: ۰۰۹۰-۳۱۲-۴۴۸۰۰۵۰-۵۱

فاکس: ۰۰۹۰-۳۱۲-۴۴۶۳۶۴۲

E-mail: irankulturevi@yahoo.com

<http://ankara.icro.ir>

«فهرست مندرجات»

پیشگفتار	صفحه ۱
مقدمه (روشنگری و نوگرایی)	صفحه ۳

فصل اول

روند جریانهای فکری

غربگرایی

.....	صفحه ۹
.....	نادینمداری
.....	صفحه ۲۵
.....	ملیت گرای
.....	صفحه ۳۷
.....	اسلام گرای
.....	صفحه ۵۰
.....	آتاترک گرای
.....	صفحه ۷۲
.....	رویکردهای جدید
.....	صفحه

فصل دوم

روند جریان های فرهنگی

مقدمه (فرهنگ و سیاست فرهنگی).....	صفحه
	۱۰۱
سیاست فرهنگی ترکیه.....	صفحه
	۱۰۳
نقش آفرینان سیاست فرهنگی ترکیه.....	صفحه
	۱۱۳
جریان های آموزشی.....	صفحه
	۱۲۳
جریان های	فلسفی.....
	صفحه
	۱۳۸
جریان های حقوقی.....	صفحه
	۱۴۶
جریان های هنری.....	صفحه
	۱۴۹
جریان های عمومی.....	صفحه
	۱۵۷

پیشگفتار

ایرانیان و ترکان در طول قرن های متمادی در کنار هم زیسته اند و مراودات و ارتباطات گسترده ای در عرصه های گوناگون سیاسی، فرهنگی، دینی، اجتماعی، فکری و اقتصادی بین آنها برقرار بوده است. امروز نیز ترکیه از یک سو به عنوان همسایه ی بزرگ غربی ایران، از اهمیت فراوانی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران برخوردار است و از سوی دیگر به دلایل گوناگون از جمله موقعیت جغرافیایی استراتژیک این کشور به عنوان پل شرق و غرب، جایگاه رفیع آن در جهان اسلام به عنوان میراث دار پادشاهی عثمانی که زمانی بر بخش های بزرگی از جهان اسلام حکومت داشت و کشوری که در خط مقدم تماس با اروپا نقش برجسته ای در بستر سازی جریانات و تحولات فکری و فرهنگی کشورهای اسلامی در دوران جدید داشته، مورد توجه محافل سیاسی و فکری غرب و شرق می باشد.

این کشور از حدود یکصد سال پیش در معرض امواج فکری و فرهنگی و تحولات و تغییرات فراوانی بوده که نشأت گرفته از اصلاحات و تحولات دوران نوگرایی در اروپا بوده که با فروپاشی پادشاهی عثمانی به اوج خود رسید. از آن زمان این کشور در تکاپوی هویتی نو برای خود بوده است، اما در تعریف و تبیین عناصر این هویت که مهمترین آنها اسلام گرایی، ملیت گرایی و غرب گرایی است، دچار بحران و چالش جدی بوده و در گزینش و ترجیح هر یک از این عناصر فراز و نشیب های سختی را تجربه کرده است.

این بحران در سه دهه ی گذشته (یعنی از زمانی که امواج اندیشه ی انقلاب اسلامی ایران از مرزهای شرقی ترکیه، این کشور را در نوردید) هر روز ابعاد گسترده تری به خود گرفته و امروز شاهد تحولات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی عمیق و گسترده ای در این کشور هستیم.

رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در ترکیه با هدف دست یابی به یک تحلیل روشن از آنچه در ترکیه می گذرد، در صدد برآمده تا با انجام برخی پژوهش های فرهنگی، سهمی هر چند ناچیز در این مهم داشته باشد. پژوهش حاضر نیز در چهارچوب این هدف صورت گرفته و تلاش ما بر این بوده است تا در این مجموعه با مطالعه ی سوابق و ریشه های جریانات مهم فکری و فرهنگی ترکیه، تمهیداتی را برای فهم و تحلیل روشن تر تحولات و حوادث جاری این کشور فراهم آوریم.

این مجموعه در دو فصل جداگانه، روند جریان های فکری و فرهنگی ترکیه را مورد مطالعه و بررسی قرار می دهد. در فصل اول، ابتدا ریشه ها و سوابق پنج جریان مهم فکری حاکم بر جامعه ی ترکیه در دهه های گذشته، یعنی غرب گرایی، نادرینمداری (سکولاریسم)، ملیت گرایی (پان ترکیسم)، اسلام گرایی و آتاترک گرایی مورد بررسی و کنکاش قرار گرفته، آنگاه با توجه به تحولات سال های گذشته در ترکیه، وضعیت جدید این جریانات و آخرین رویکردهای جاری در فضای حاکم بر این کشور به طور مختصر مورد بحث قرار می گیرد.

در فصل دوم، ابتدا مبحثی در مورد سیاست فرهنگی و خطوط و محورهای اصلی سیاست فرهنگی در دوران جمهوریت در ترکیه مطرح می شود. سپس وظایف و مسئولیت های نقش آفرینان این عرصه یعنی وزارت خانه ها، نهادها و سازمان های فعال در سیاست فرهنگی ترکیه تشریح خواهد شد و در پایان، ابعاد و نتایج حاصل از سیاست فرهنگی ترکیه که در حرکت ها و جریان های مهم آموزشی، فلسفی، حقوقی، هنری، ادبی و اجتماعی تجلی یافته، مورد بررسی و کنکاش قرار خواهد گرفت.

لازم می دانم از زحمات پژوهشگر ارجمند جناب آقای اصغر دلبری پور که در تهیه ی این پژوهش همت والایی داشته اند تشکر و قدردانی کنم.

ابوالحسن خلیج منفرد

رایزن فرهنگی

روشننگری و نوگرایی

پیش از شروع به شرح مقوله‌ی روشننگری در جامعه‌ی ترک، لازم است به تعریف جامعی از این واژه که بعضاً اشکالاتی در تفهیم و توجیه پیش می‌آورد پردازیم. روشننگری غالباً به شکل آفریده‌ی اجتماعی و اندیشه‌ی ای یک طبقه‌ی اجتماعی - اقتصادی و به عبارت دیگر یک نظام سرمایه‌داری در نظر گرفته می‌شود. نظام سرمایه‌داری می‌خواهد حاکمیت سیاسی - فرهنگی را به دست بگیرد و برای این که مشروعیتی به خود بدهد، از ابزار گرایی جانبداری می‌کند.

روشننگری پیش از آنکه قدم در ترکیه بگذارد، در تفکر اروپا (فرانسه) راه یافت. محتوای روشننگری را می‌توان در آثاری که نویسندگان و فیلسوفانی چون هیوم، منتسکیو، ولتر، دیدرو، روسو، کانت، گوته و ... تهیه کرده‌اند، ملاحظه کرد. روشننگری، انسان را در هدف می‌نشانده؛ اداره‌ی طبیعت، جامعه و محیط را به جای اتکا به سنت‌ها و تابوها به عقل انسان متکی می‌سازد؛ از طبیعت گرایی حمایت می‌کند ...

همه‌ی آنهایی که به تحلیل روشننگری پرداخته‌اند با همه‌ی این مقولات موافق نیستند. بعضی از علم‌گرایی انتقاد می‌کنند و برخی بر واقعیت‌گرایی می‌تازند، عده‌ای هم بر عقل‌گرایی تعصب آمیز خرده می‌گیرند.

هنگام صحبت از روشننگری، یک حرکت فلسفی که با انقلاب انگلستان شروع شد و با انقلاب فرانسه به پایان رسید، تداعی می‌شود. ولی باید دانست که حوزه‌ی عمل این حرکت محدود به فلسفه نیست. حرکت روشننگری را می‌توان به صورت روندی تعریف کرد که می‌خواست انسان را از قید اسطوره، پیش‌داوری‌ها و خرافات برهاند. روشننگری شامل ساختاری است که همه‌ی انسان‌های فهمیده و فرهیخته آن را قبول می‌کنند. بدین جهت از عصر روشننگری در مفهومی به شکل عصر عقلانیت نیز یاد می‌شود.

روشننگری مقدمه‌ی نوگرایی بود. انسان‌ها می‌بایست ابتدا قدم در مرحله‌ی روشننگری بگذارند و سپس برای تحقق اهداف آن وارد دایره‌ی نوگرایی بشوند. بدین جهت می‌توان گفت که نوگرایی در جهان از نظر تاریخی با دوره‌ی روشننگری که متعاقب رنسانس فرانسه پدید آمد، مطرح گشت. در طول دوره‌ی روشننگری که در جریان قرن‌های هفدهم و هجدهم ادامه داشت، واکنش‌های فلسفی و ذهنی در برابر کلیسا، راه عقل و آزاداندیشی را گشود و

صحنه‌ی نوگرایی را باز کرد. نوگرایی (نوینگری) روند و فرآیندی است که می‌خواهد مقیاس‌های جدید را در جای اصول و ارزش‌های سنتی بنشانند. بدین جهت تحولات و تغییراتی که در امر نهادینه‌سازی و استقرار مردم‌سالاری و مشروعیت و ایجاد مساوات و رفاه و عدالت اجتماعی صورت می‌گیرد، نوینگری نامیده می‌شود. نوینگری را به طور خلاصه می‌توان فرآیندی در مخالفت و مبارزه با سنت تعریف کرد. از این تعریف بر می‌آید جوامعی که به حیات خود در بطن ساختار سنتی ادامه می‌دهند، نمی‌توانند مظهر رسالت نوگرایی باشند.

تعریف علت‌گرایانه‌ای نیز بر نوگرایی مترتب است و آن اینکه نوگرایی نتیجه‌ی رشد و افزایش نهادهای پیشرفته در ذهن انسان و روند هماهنگی جامعه با تحولات و تغییرات است. نوگرایی وقتی شکل آرمان به خود می‌گیرد و صورت اندیشواره‌ای پیدا می‌کند که می‌بیند و درمی‌یابد که نوگرایی هرگز به عقب برنمی‌گردد.

نوگرایی ابتدا در غرب پای در صحنه گذاشت که در آنجا فرد بازیگر رشد و توسعه است و سپس وارد جوامع غیر غربی شد و روندی در تحول نام گرفت.

ورود نوگرایی به ترکیه به اندازه‌ی شروع تاریخ نوگرایی تا حدودی مبهم است. این ابهام از ناهماهنگی در تعریف نوگرایی حاصل می‌شود.

عثمانیان با نوگرایی از طریق غرب آشنا شدند. ارتباط عثمانیان با غرب تا اواسط قرن نوزدهم به سبب اینکه نظام استبدادی داشتند، نه از راه تعامل اندیشه که از طریق جنگ حاصل می‌شد. بدین جهت سال‌ها طول کشید تا عثمانیان با غرب و نوگرایی به شکل غربی آشنا شوند و با آن خو گیرند. عثمانیان پس از شکست‌های پی‌در پی نظامی که به عقد قراردادهای کارلوفچه (۱۶۹۹) و پاساروفچه (۱۷۱۸) انجامید، فهمیدند که چاره‌ای جز توسل به نوگرایی ندارند. بدین جهت است که گفته می‌شود عثمانیان با اخذ فناوری‌های جدید نظامی از اروپا، قدم در نوگرایی گذاشتند. این توجه سبب شد که بسیاری از روشنفکران عثمانی، نوگرایی غربی را از منابع اول خواندند. مثلاً بیرمی سکیز چلبی محمد در سفرنامه‌ی خود و صدقی سامی پاشا در «رساله‌ی اروپا» گفتند که نوگرایی نه تنها در مفهوم رشد علمی - فناوری است، که آزادی دین و اندیشه را نیز در بر می‌گیرد.

همراه با نوگرایی، اندیشه‌ی غرب در صحنه‌های احساسات و تفکرات دینی هم وارد سرزمین عثمانی شد. پاره‌ای از تفکرات فلسفی نظیر خردگرایی، اثبات‌گرایی و ماده‌گرایی

تأثیرات خود را نشان داد. این تأثیرات بیشتر در مدارس حریبه و طیبه که استادان اروپایی شغل تدریس را عهده دار بودند، به چشم می‌خورد.

نوگرایی به بزرگترین حمله‌ی خود در تغییر جامعه در دوره‌ی جمهورییت دست زد. در این دوره، عناصر مختلف چون تاریخ، زبان، ایدئولوژی، دین و فرهنگ، حقوق و آموزش، به عنوان ابزار نوگرایی و به دست دولت به کار گرفته شدند. آموزش تک‌شکلی، حقوق مدافع قدرت دولت، تک‌حزب/تک‌رهبر به عنوان ایدئولوژی رسمی دولت، پوشش‌های اساسی نوگرایی ترک را تشکیل دادند. دولت می‌خواست با توسل به خلق‌گرایی، نظامی جدید در جامعه پدید آورد و به همسازی اجتماعی دست یابد. اصل لائیسزم، دین و ذهنیت دینی را تحت کنترل دولت در آورد، و اصل دولت‌گرایی سبب شد که دولت در اقتصاد و سرمایه‌دخالت کند و مشروعیت نهادهای اجتماعی غیر دولتی را حذف نماید. دولت می‌خواست بدین طریق همه نوگرایی‌ها را به دست خود انجام دهد.

به طور خلاصه می‌توان گفت که جمهورییت اول (۲۳-۱۹۱۴) به رغم اعتراض سنت‌گرایان، با غرب‌گرایی مخالفت نمی‌کرد و می‌خواست به کمک غرب‌گرایان، ترک‌گرایان و اسلام‌گرایان، حرکت‌های نوگرایی را در سرزمین ترکان پیاده کند. جمهورییت دوم (از ۱۹۲۳ تاکنون) توجهش را کلاً به تجدید ساختار نوگرایی (در مفهوم غرب‌گرایی و لائیسزم) معطوف ساخت.

رند جریان های فکری

۱. غرب گرایی

در علوم اجتماعی به ویژه در بعضی از شاخه های آن چون سیاست و جامعه شناسی تعابیر و ترکیباتی وجود دارند که معانی مختلف و بعضاً متناقض بر آنها مترتب است. غرب گرایی یکی از این تعابیر است که آن را می توان به دو صورت مثبت و منفی ملاحظه و ارزیابی کرد. در غرب گرایی مثبت توجه بیشتر به عوامل و عناصر مادی معطوف است و معنویات از آن متأثر نمی شوند. کشوری که تن به غرب گرایی مثبت می دهد، توجهش را فقط به آن عده از پیشرفت های علمی - فنی می دهد که پس از انقلاب صنعتی در کشورهای غربی به ویژه در اروپا گسترش یافتند.

در غرب گرایی منفی که بهتر است از آن به شکل غربزدگی نام ببریم و از ابتکارات نیروها و جوامع استعمارطلب به حساب می آید، معنویات تحت تأثیر قرار می گیرند و به نحوی آزرده می شوند. این نوع غرب گرایی یا به عبارت صحیح تر غربزدگی، موجودیت، تاریخ، هویت و استقلال جوامع و کشورها را بر باد می دهد و انسان را از خود بیگانه می سازد. در نتیجه نوعی برهنگی فرهنگی ایجاد می شود که عواقب غیر قابل جبران در هویت ملی - فرهنگی پدید می آورد.

با توجه به اینکه احتمال می رود غرب گرایی در مسیر حرکت، جایش را به غربزدگی بدهد، لذا لازم است در ترسیم مرز میان این دو دقت بیشتر معمول گردد. کشورهای که ندانسته و ناخواسته به دام غربزدگی می افتند، معمولاً آنهایی هستند که از ترسیم این مرز عاجز مانده اند. البته گناه آنهایی که دانسته و خواسته قدم در این راه گذاشته اند، بسیار گران خواهد بود.

واژه ی غرب گرایی در لغت در مفهوم «شبهه غربی شدن» و «شباهت به غربی» به کار می رود.^۱ امروزه غرب گرایی در مفهوم شباهت به کشورهای اروپای غربی و آمریکایی شمالی مورد استعمال پیدا کرده است که در عین حال، هوس دستیابی به غنای آنها و زندگی کردن و اندیشیدن به سبک غربی ها می باشد. مسأله ی مهمی که نباید از توجه به آن صرف نظر کرد، این

^۱ برای آشنایی بیشتر با مقولاتی نظیر غرب گرایی و نوگرایی نگاه کنید به :

Meriç, Cemil : Mağaradakiler (İst.:1978) s.78 .

Meriç, Cemil : Kırk Ambar (İst. :1980) s.263-66 .

Meriç, Cemil : Bu Ülke (İst. :1995) s.97-98 .

است که ابتکارات، فن‌آوری و علم غربی تا چه حد با شرق و شرقی همسازی دارد و می‌تواند نیازش را مرتفع کند. دولت عثمانی بدون توجه به این امر، برای رهایی فوری از وضع نامطلوبی که بدان گرفتار آمده بود، بدون این که ابعاد قضیه را مورد عنایت قرار دهد، به وارد کردن اصول و نهادهای غربی به کشورش آغاز کرد و پنداشت که با این عمل می‌تواند مرهمی بر زخم‌های خود بگذارد. توده‌ی مردم، دولتمردان شیفته‌ی غرب را به شکل مقلدان کفار ارزیابی کردند و سدی در مقابل ورود نوآوری‌ها ایجاد می‌کردند.

غرب‌گرایی اصطلاحاً به آن عده از حرکت‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی گفته می‌شود که در جوامع خارج از دنیای غرب، برای رسیدن به سطح تمدن غرب صورت می‌گیرد. این حرکت در دولت عثمانی بعضاً با تعبیری چون «همگامی با شرایط عصر» یا «وصول به سطح تمدن معاصر» عنوان می‌شد. هر چند عده‌ای معتقدند که به جای غرب‌گرایی باید از تعبیر نوگرایی استفاده شود. قابل ذکر است که نوگرایی تعبیری است که هم مردم شرق و هم مردم غرب آن را به کار می‌بندند. در صورتی که در غرب‌گرایی فقط مردم مشرق زمین به پیروی از غرب برمی‌خیزند و می‌خواهند خود را به سطح غرب برسانند.

غرب‌گرایی سابقه‌ی بسیار دیرینه در ترکیه دارد. توجه ترکان به غرب به مرور از نظر ماهیت عوض شد و این تغییر در طول تاریخ ادامه یافت. آنان برای نخستین بار در دوره‌ی قدیم از موطن اصلی خود به سوی غرب متوجه شدند تا در آن منطقه رحل اقامت بیافکنند. پس از اقامت در آناتولی، از نظری دیگر به غرب نگر بستند و خواستند فرهنگ و تمدن خود را به غرب منتقل سازند. دلایل متعدد سبب شد که این انتقال در دوره‌های بعد صورت نگیرد و ترکان به طور اخص و شرق به طور اعم با حرکت زمان فاصله گرفتند. این بار توجه ترکان به غرب به خاطر آشنایی با فرهنگ و تمدن جدید بود. شرق که روزگاری غرب را تحت تأثیر قرار می‌داد و فرهنگش را به غرب منتقل می‌کرد، به سبب موقعیت نامطلوبی که به دلایل متعدد در آن گرفتار آمده بود، به مرور از هم قدمی با حرکت زمان دور افتاد، و غرب که مزه‌ی نامطلوب درماندگی را چشیده بود با همه‌ی توان و قدرت خود کوشید و در بهره‌گیری از علم و فن‌آوری موفق شد.

غرب‌گرایی در دوره‌ی مشروطیت دوم شکل همه‌گیر به خود گرفت و گروهی تحت نام «طرفداران غرب» وارد صحنه شده، مسأله را تعقیب کردند. این عده همان‌هایی بودند که پس از تأسیس جمهوریت، مهمترین عناصر ایدئولوژی رسمی دولت را نیز مطرح کردند.^۱

از چالش‌های اقتصادی - نظامی امپراتوری عثمانی می‌توان به عنوان عوامل اصلی توجه به غرب‌گرایی یاد کرد. دولتمردان عثمانی که به اخذ تدابیر اصلاحی مجبور شده بودند، ابتدا بدون توجه به غرب‌گرایی می‌خواستند راه حل‌هایی برای مشکلات موجود پیدا کنند. آنان راه حل را در چهارچوب دینامیسم داخلی می‌جستند و توجهی به غرب‌گرایی نداشتند. مثلاً کوچی بیگ^۲ در رساله‌ی مشهور خود که مطالبی در خصوص اصلاحات نوشته، اشاره ای به غرب‌گرایی نکرده و گفته است که مشکلات موجود را می‌توان و باید با اجرای قوانین و مقررات سابق از میان برداشت. دلیل عدم پیشرفت دولت عثمانی را می‌توان از رساله‌های کوچی بیگ که ابتدا به سلطان مراد چهارم و سپس به سلطان ابراهیم تقدیم کرده بود، فهمید. او در رساله‌های خود نوشته بود که دولت عثمانی پس از سلطان سلیمان قانونی به ضعف گرائید، ولی چون دولت بنیان‌نیرومندی داشت از هم نپاشید و سی سال پس از وفات این سلطان (۱۵۶۶)، ضعف و ناتوانی چهره‌ی خود را نشان داد.^۳ توجه به غرب و غرب‌گرایی و عنایت به فرهنگ و مفاهیم غربی در دولت عثمانی از عصر لاله به بعد قوت و شدت یافت. بدین جهت است که عصر لاله (۳۰-۱۷۱۸) به عنوان دوره‌ی آغاز توجه عثمانی به غرب شناخته می‌شود.

این عنوان که بعداً از سوی بعضی تاریخ‌نگاران داده شده، کنایه از تعلق خاطر برخی از دولتمردان و ثروتمندان استانبول به پرورش لاله می‌باشد. یحیی کمال بیاتلی نخستین کسی بود

^۱ برای آگاهی از دلایلی که امپراتوری عثمانی به سوی غرب‌گرایی کشانیده شد، نگاه کنید به:

Sarıbay, A. *yaşar: Türkiye' de Modernleşme; Din ve Parti Politikası* (1985).

^۲ گوریجه لی کوچی مصطفی بیگ مشهور به کوچی بیگ، از دولتمردان آلبانی تبار عثمانی است که در دوره‌ی سلطنت سلطان احمد اول وارد اندرون شد و بعداً در پست‌های مختلف انجام وظیفه کرد. این رساله که در حرکت‌های نوینگری سلطان مراد چهارم مؤثر بوده، یک بار در لندن (۱۸۶۰) و بار دیگر در استانبول (۱۸۸۶) چاپ شده است.

^۳ Kurt, Yılmaz: *Koçi Bey Risalesi (eski ve yeni harflerle)* (Ank. :1994)

که این عنوان را به کار برد. وقتی احمد رفیق‌آلتین‌آمی از این عنوان استفاده کرد، عصر لاله جای خود را در ادبیات عثمانی گرفت.

دولت عثمانی که مدتی با استفاده از روش‌های سنتی در برابر هجوم دولت‌های اروپایی مقاومت می‌کرد، وقتی از گرداب رقابت‌های سیاسی - نظامی شکست خورده بیرون آمد، با بحران شدید خود کم‌اعتمادی روبرو گشت. در نتیجه برای اولین بار بدین فکر افتاد که از غرب پیروی کند. طبقه‌ی حاکم بر اثر این شکست فهمیده بودند که دیگر نمی‌توانند در میادین جنگی به دنبال مشروعیت خود بگردند و لازم است دنبال چاره‌ای بشتابند. ناآرامی‌ها در داخل کشور با فروپاشیدن نظام «تیمار» (اختصاص زمین به آنهایی که در جنگ شرکت می‌کردند)، افزوده شدن تعداد جمعیت و هجوم روستاییان به پاره‌ای از شهرها از جمله استانبول افزایش یافت.

اصولاً تجهیز هرچه بیشتر نیروی نظامی عثمانی از همان اوایل مد نظر بود و مقصود دولتمردان عثمانی از غرب‌گرایی در وهله‌ی اول آشنایی با علوم و فنون نظامی غرب بود. بدین منظور در دوره‌ی سلطنت عبدالحمید اول کارشناسانی از کشورهای اروپایی از جمله فرانسه و آلمان فراخوانده شدند تا در بهبود وضع نظام و آشنا ساختن نظامیان با فنون جدید بکوشند. اقدام اصلی در این خصوص در دوره‌ی سلطان سلیم سوم صورت گرفت و برای نخستین بار تشکیلات خاصی به نام «نظام جدید» ایجاد گشت. نخستین و شاید مهمترین و مشهورترین دوره‌ی توجه به غرب‌گرایی در دوره‌ی عثمانی با دوره‌ی سلطنت سلطان سلیم سوم همزمان است. وی که با آموزش اروپایی تربیت شده بود و روابط صمیمانه با فرانسه داشت، دروازه‌های کشورش را به روی نفوذ فرانسه باز کرد. سلیم در سال ۱۷۸۹ (سالی که انقلاب فرانسه صورت گرفت) بر تخت سلطنت نشست. در دوره‌ی او نفوذ فرانسه بر سرزمین عثمانی آغاز شد. در این دوره علاوه بر نظامیان، دولتمردان نیز تحت تأثیر فرانسه قرار گرفته بودند. به همان شکل *انورپاشا* نیز از آلمان طرفداری می‌کرد و در سایه‌ی او بود که دولت عثمانی وارد جنگ جهانی اول شد.

در جنگی که در دوره‌ی سلیم سوم با اتریش و روسیه رخ داد، کریمه از دست عثمانیان خارج شد و ضرورت ایجاد تغییر و تحول در ارتش پدید آمد. نخستین قدم در این راستا تشکیل «نظام جدید» بود که وظیفه‌ی آموزش را به معلمان غربی سپرد. ینی‌چری‌ها که به سبب پیروزی نیروهای عثمانی در مقابله با نیروهای ناپلئون نگران شده بودند، ضمن کسب حمایت دولتمردان و دیوان‌سالاران مخالف حرکت‌های نوگرایی، به شورش دست زدند که در تاریخ به عنوان «قیام روسچوک» ثبت شده است.

سلطان سلیم برای اینکه به اهداف خود جهت تغییر شکل نیروهای نظامی، صورت قانونی بدهد، به تشکیل «مجلس مشورت» دست زد و همزمان با تشکیل ارتش جدید، به تأسیس واحدهای جدید آموزش نظامی نظیر «مهندس خانه بری همایون» پرداخت. حرکت نظام جدید که با واکنش شدید علمای دینی و ینی چری‌ها مواجه شده بود، با اقدامات مصطفی کابالچی (۱۸۰۷) متوقف گشت.

کمی بعد از سلطان سلیم سوم، محمود دوم بر تخت سلطنت نشست و او نیز همانند سلف خود، تحول و اصلاحات را از ارتش آغاز کرد و چون متوجه شد که بزرگترین مانع در برابر اصلاحات را ینی چری‌ها تشکیل می‌دهند، خود به فروپاشی قانون آنان پرداخت و به برپایی «عساکره منصور محمدیه» دست زد. تعلیم این ارتش جدید با اروپائیان بود. در این دوره «مکتب حریبه» نیز تأسیس شد و برای نخستین بار دانشجویانی جهت آموزش فنون نظامی به اروپا اعزام شدند.

حرکت‌های غرب‌گرایی در امپراتوری عثمانی را می‌توان در چهار مرحله رده بندی کرد:

۱. حرکت‌ها در آغاز بر جنبه‌ی دفاعی تکیه می‌کردند و دولت می‌خواست در مقابل غرب امپریالیست از خود دفاع کند.
۲. حرکت‌ها در دوره‌ی سلیم سوم به شکل تجدید نظر در سازمان ارتش تجلی کرد.
۳. حرکت‌ها در دوره‌ی محمود دوم به شکل ورود به دوره‌ی دیوان سالاری پدیدار شد.
۴. حرکت‌ها به صورت مقابله با دره بیگی‌ها که به مخالفت با دولت مرکزی برخاسته بودند، ظاهر شد.

صدر اعظم داماد/ابراهیم پاشا (نوشه‌پرلی) ضمن استفاده از فرصتی که قرارداد «پاساروفچه»^۱ (۱۷۱۸) فراهم کرده بود، ابتدا محیط آرامی در کشور پدید آورد و سپس به ایجاد نظم در ارتش، ایجاد محدودیت در تعداد کارکنان دولت و وضع مالیات‌های جدید پرداخت. وی که به آبادانی استانبول اهمیت فراوان می‌داد، به خاطر بهسازی محیط خلیج، در محله‌ی «کاغذ خانه» قصر سعدآباد را برای اقامت پادشاه ساخت. سلطان احمد سوم که از این قصر خوشش آمده بود، دستور داد اطراف کاخ و خلیج، لاله زارهایی احداث کنند. دستور سلطان و توجه ثروتمندان استانبول، پرورش لاله را در این شهر رونق بخشید.

^۱ قرارداد پاساروفچه نقطه پایان بر جنگ میان دولت عثمانی و کشورهای اتریش و ونیز گذاشت و بخش اعظم سرزمین عثمانی را به دولت اتریش واگذار کرد.

از سوی دیگر به منظور گسترش تجارت، تسهیلاتی در امر صادرات صورت گرفت و کارخانجات متعددی احداث گشت. *ابراهیم متفرقه* نخستین چاپخانه را به عثمانی آورد و در نتیجه آثار متعددی از زبان‌های بیگانه، به ویژه از زبان فرانسوی به ترکی ترجمه و منتشر شد. دولت به حمایت از هنرمندان، نویسندگان و شاعران برخاست و سیاست مسالمت‌آمیزی نسبت به کشورهای دیگر در پیش گرفت. روابط دیپلماتیک میان دولت عثمانی با کشورهای انگلستان و فرانسه در همین دوره برقرار شد.

سلطان احمد سوم که از زندگی درباری خوشش می‌آمد و بیشتر به سرودن شعر و نوشتن کتیبه مشغول می‌شد، از طریق صدر اعظم خود *داماد ابراهیم پاشا* به تحولاتی دست می‌زد. اعزام سفیر به کشورهای بیگانه و استفاده از طرح‌هایی که هنرمندان اروپایی برای آبادانی استانبول تقدیم می‌کردند، از جمله‌ی این تحولات است. *داماد ابراهیم پاشا* به *(بیرمی سکیز)* *محمد چلبی*^۱ که به عنوان سفیر به پاریس اعزام شده بود و بسیاری از نویسندگان و معارف، او را آغازگر تاریخ غرب‌گرایی در ترکیه می‌دانند، توصیه کرده بود از وسایط عمران و معارف فرانسه اطلاعاتی کسب کند و آنهایی که قابل تطبیق در سرزمین عثمانی هستند را گزارش کند.

سلطان احمد سوم که از وجود کتابخانه‌های سلطنتی در کشورهای خارجی مطلع شده بود، به احداث یک کتابخانه‌ی سلطنتی در *باغچه توتپایی سرای* دست زد که هم‌اکنون به فعالیت خود ادامه می‌دهد و تعداد زیادی نسخه‌ی خطی از جمله حدود هزار نسخه خطی فارسی را در بر گرفته است.

نوآوری‌های عصر لاله با واکنش شدید محافل متعصب روبرو شد. درحالی که مصارف دربار و تمول ثروتمندان استانبول روز به روز افزایش می‌یافت، توده‌ی مردم به تدریج فقیرتر می‌شدند. مالیات‌ها، باری‌گران بر دوش آنان می‌گذاشت. عوامل دیگری چون درگیری با ایران و امتیازات فوق‌العاده‌ای که به بیگانگان و غیرمسلمانان داده می‌شد، قیام *پاترونا* را فراهم ساخت که نقطه‌ی پایان بر عصر لاله گذاشت.

^۱ محمد چلبی به خاطر تدوین «سفرنامه» خود مشهور است. وی که در اجاق پنی چری تربیت شده، به مقام افندی رسیده بود و در مراسم امضای قرارداد کارلوفچه حضور داشت، در تحقق اصلاحات عصر لاله مؤثر بود. سفرنامه‌ی او از نظر ادبی و تاریخی یکی از مهمترین سفرنامه‌های عثمانی به حساب می‌آید. اصل این سفرنامه که به سلطان و صدر اعظم تقدیم شده بود، در دست نیست.

پاترونا خلیل و موصلی بشه که رهبری قیام را عهده دار بودند روز ۲۸ سپتامبر ۱۷۳۰ توپقاپی سرای را محاصره کردند و اعدام ۳۷ تن از رجال دربار از جمله صدر اعظم داماد ابراهیم پاشا را خواستار شدند. روز سوم قیام، صدر اعظم به اتفاق دامادهایش در کاخ سلطنتی خفه شدند و اجسادشان به قیام کنندگان تسلیم گشت. روز اول اکتبر اعلام شد که سلطان احمد سوم درخواست پاترونا خلیل و موصلی بشه را قبول کرده است که از سلطنت کناره‌گیری کند. مراد دوم که روز ۲۸ ژوئیه ۱۸۰۸ بر تخت سلطنت تکیه زده بود، دست‌اتفاق به اعیان و دره بیگ‌ها داد و سیاستی مرکزیت‌گرا را دنبال نمود. در این دوره «نظام جدید» به صورت «سگبان جدید» درآمد.

سگبان جدید به سبب فشاری که از سوی یینی‌چری‌ها اعمال می‌شد روز ۱۸ نوامبر ۱۸۰۸ اجباراً تعطیل شد. در این دوره یینی‌چری‌ها که بر میزان فشار خود هر روز می‌افزودند، محبوبیت خود را از دست دادند.

اصلاحات در دوره‌ی محمود دوم نیز ادامه یافت و برای اولین بار تقویم وقایع (روزنامه رسمی) منتشر شد، مدارس جدیدی در کنار مکتب‌ها گشایش یافت، تغییراتی در نظام اقتصادی و دادگستری صورت گرفت و قوانینی چون «قانون نامه جزای عسگری» تصویب شد. در حکومت جدید، پاترونا خلیل به مقام بیگلربیگی روملی رسید و موصلی بشه به مقام کدخدائی «قاپی‌قولی»^۱ منصوب شد. چندی بعد پاترونا خلیل و موصلی بشه به بهانه‌ی مذاکره در خصوص جنگ با ایران به دربار فراخوانده شدند و همراه با چهارده تن از همراهان و همدستان خود، روز ۲۵ نوامبر ۱۷۳۰ از سوی نظامیانی که پیش‌تر در کاخ مستقر شده بودند، کشته شدند. بقیه‌ی طرفداران پاترونا خلیل نیز به تبعید فرستاده شده، یا زندانی شدند.

ارتباط با غرب پس از پایان عصر لاله باز ادامه یافت. به ویژه در دوره‌ی سلطنت محمود اول، مصطفی سوم و عبدالحمید اول، سعی شد اصول نظامی غرب در دولت عثمانی به مورد اجرا گذاشته شود. در همین دوره، کارشناسان نظامی راه امپراتوری عثمانی را پیش‌گرفتند و سفارتخانه‌های متعدد عثمانی در کشورهای غربی که شکل دائمی داشتند، احداث شدند. این توجه و عنایت در دوره‌ی سلطان سلیم سوم فزونی یافت. در دوره‌ی سلطنت عبدالمجید توجه

^۱ سازمانی مرکب از سربازان پیاده و سواره که از دولت حقوق می‌گرفتند و انجام وظیفه می‌کردند.

به غرب و ارزش‌های غربی بیشتر شد. *مصطفی رشید پاشا* که مدتی در اروپا به عنوان سفیر عثمانی خدمت کرده بود، با حمایت دولت‌های غربی به مقام صدارت تکیه زد و به عنوان نخستین اقدام به اعلان فرمان تنظیمات (خط همایون گلخانه) دست زد (۳ نوامبر ۱۸۳۹). *مصطفی رشید پاشا* و همه‌ی آنانی که *تنظیماتچی* خوانده می‌شدند، می‌خواستند تغییراتی در نظام عثمانی بدهند و به هنگام اجرای این تغییرات آسیبی بر پیکر عثمانی‌گری وارد نساژند. *علیرضا* و *محمد غالب* در «رجال عثمانی در سیزدهمین قرن هجری» آورده‌اند: «زمانی که *مصطفی رشید پاشا* سفارت عثمانی را در پاریس بر عهده داشت، اطلاعاتی در مورد غرب‌گرایی به فرزند پادشاه فرانسه داده و گفته بود در آینده‌ای نه چندان دور بیانیه‌ای صادر خواهد کرد، و از همان موقع از وی خواسته بود در مراسمی که به همین مناسبت ترتیب خواهد یافت، شرکت کند. فرزند پادشاه فرانسه که این دعوت را اجابت کرده و در مراسم قرائت فرمان تنظیمات حضور یافته بود، خطاب به مردمی که در مراسم شرکت کرده بودند، گفت: "ای ترکان، بر شماست که مجسمه‌ی این مرد را بسازید. اگر این کار را نکنید، دنیای متمدن از شما به عنوان افراد ناسپاس و نمک‌شناس یاد خواهد کرد".»

مصطفی مفتی اوغلی طی مقاله‌ای در روزنامه‌ی ملی غازته (۱۹۹۶/۱۱/۸) مدعی شده است که *مصطفی رشید پاشا* از نخستین فراماسون‌های ترک است، که پیش از ترک لندن از فراماسون‌های منسوب به محفل بریتانیای کبیر قول گرفته بود چنانچه امپراتوری عثمانی شرایط زمان را بپذیرد، انگلستان از حکومت عثمانی در مقابل حملات روسیه دفاع خواهد کرد.^۱

پس از صدور این فرمان بود که غرب به طور همه‌جانبه در ساختار عثمانی نفوذ کرد و «غرب دوستی» به صورت سیاست رسمی دولت درآمد. همراه با این فرمان بود که نظام حقوق لائیک در کنار نظام حقوق شرعی جای گرفت و دولت عثمانی از سیاست دیرین خود فاصله گرفته، خویشتن را به آغوش غرب انداخت.^۲

^۱ برای اطلاع بیشتر از زندگی و فعالیت‌های *مصطفی رشید پاشا بیگ*، نگاه کنید به:

Kaynar, Reşat: Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat (Ank. : 1985).

^۲ برای اطلاع از تأثیر غرب در صدور فرمان تنظیمات به مقاله‌ای که *karal* تحت عنوان:

Gülhane Hatt-i Humayunda Batının Etkisi در نشریه *Bellekten (1942)* نوشته است نگاه

کنید.

وقتی مصطفی رشید پاشا سفیر دولت عثمانی در لندن، به استانبول بازگشت (۱۸۳۹)، در صدد تهیه فرمانی به نام «فرمان تنظیمات» یا «خط همایون گلخانه» افتاد. وی پس از اخذ موافقت و تأیید سلطان عبدالمجید طی مراسمی که خود سلطان نیز در آن حضور داشت، فرمان را که بی شباهت به عدالت‌نامه‌های سابق نبود، قرائت کرد. از خط همایون که آغازین حرکت تنظیمات است و نقطه‌ی عطفی در تاریخ عثمانی به حساب می‌آید، به عنوان مهمترین سند در راه ورود ترکیه به نظام دولت مبتنی بر قانون نام برده می‌شود. متعاقب صدور این فرمان بود که اداره‌ی مرکزی، تقویت شده، نهادهای مختلف تجدید ساختار یافتند و قدم‌های اساسی در راه اصلاح وضع حقوقی، اداری و اقتصادی کشور برداشته شد.

ضرورت تنظیمات (تنظیمات خیریه) که ادامه‌ی حرکت نوینگری محمود دوم (۳۹-۱۸۰۳) (سلطانی که از سوی ملت پادشاه کافر نامیده می‌شد) به حساب می‌آید، در خود فرمان مسطور بود. در فرمان آمده بود که منظور اصلی و هدف غایی، متوقف کردن سیر قهقرائی دولت عثمانی است که پس از طی یک دوره‌ی آرامش (در سایه‌ی عمل به احکام قرآن و قوانین شریعت) به جهت آشوب‌های متعدد و عدم وابستگی به شریعت حاصل شده است و وعده داده شده بود که ظرف ۵ تا ۱۰ سال آینده با تدوین قوانین جدید، بهبودی لازم به دست خواهد آمد.

نخستین هدف تنظیمات، جلب حمایت دولت‌های غربی و گذر به رژیم متکی بر قانون بود که در عین حال می‌بایست به حقوق بشر نیز احترام بگذارد. شروع سلطنت عبدالمجید (۶۱-۱۸۳۹) که نخستین سلطان تربیت شده به سبک غربی بود، محیط مناسب را برای انجام اصلاحات مورد نظر مصطفی رشیدپاشا فراهم کرد. بر اثر این اصلاحات بود که دولت‌های غربی موجودیت دولت عثمانی را که تا آن روز قبول نمی‌کردند، پذیرفتند. مع الوصف در این دوره روشنفکرانی چون علی سعوی افندی، انگلیس کریم افندی، هارپوتلی حوجا اسحق افندی و جودت پاشا به توجه فوق‌العاده به تمدن غرب واکنش نشان دادند و به ترجمه‌ی آن عده از آثار کلاسیک اسلامی دست زدند که اساس هویت فرهنگی را تشریح می‌کرد.

نامق کمال و تعدادی از دوستان او نیز که از مخالفین تنظیمات بودند، به شدت از سیاست دولت انتقاد می‌کردند و ضمن تأثیرپذیری از فلاسفه‌ی دوره‌ی روشنگری قرن هجدهم، چون روسو و

متسکیو ، می خواستند مفاهیمی چون حرّیت، مشروطیت و مساوات را در قالب های اسلامی بنشانند.^۱

«فرمان اصلاحات» (۱۸۵۶) که اساس آن در استانبول با عالی پاشا و سفیران فرانسه و انگلستان پی ریزی می شد و به جهتی دنباله‌ی فرمان تنظیمات به شمار می آید و در تهیه و صدور آن، اروپا نقش بزرگی بازی کرده بود، افزون بر تجدید نظر در اصول تنظیمات، به حمایت از مسیحیان که مورد نظر اروپا بود، پرداخت. اصولاً پس از برپایی کنگره‌ی پاریس (۳۰ مارچ ۱۸۵۶) نفوذ اروپا بر حکومت عثمانی افزایش یافته و به جایی رسیده بود که دولت‌های اروپایی به سیاست عثمانی شکل و جهت می دادند. عبدالمجید در این فرمان اشاره کرده بود که مجلس والا، مطلقاً به احکامی که از طرف عدلیه صادر می شود، عمل خواهد کرد. همه در برابر قانون مساوی خواهند بود، هیچکس پیش از محاکمه اعدام نخواهد شد، فشار و خشونت به پایان خواهد رسید و... بعضی ها معتقدند که میان دو فرمان تنظیمات و اصلاحات، شباهتی نزدیک با «اعلامیه‌ی حقوق بشر و حقوق هموطنی» فرانسه وجود دارد. ولی به نظر می رسد این دو فرمان، از حقوقی که انگلستان در سال های ۳۲-۱۸۲۱ به اتباع خود می شناخته، متأثر شده اند.^۲

در این دوره نخبگان عثمانی که با ساختار فرهنگی - اجتماعی متفاوتی روبرو شده بودند، به برتری این ساختار صحه گذاشتند و رهبری حرکت غرب گرایی را برعهده گرفتند. به جز عده‌ی قلیلی چون ابوبکر راتب افندی که در سفرنامه‌ی خود^۳ از غرب گرایی به شکل عقده‌ی خود کم بینی یاد می کرد، اکثریت معتقد بودند که چاره ای جز تقلید از غرب باقی نمانده است. در آثار خطی و چاپی این دوره نظیر «رساله‌ی اروپا» تألیف مصطفی سامی افندی، از فرهنگ اروپا به عنوان فرهنگی برتر یاد شده است.

در این دوره، برتری فرهنگی غرب به شکلی باور نکردنی از سوی اکثریت روشنفکران عثمانی مورد تأیید قرار گرفت و در نتیجه در مبانی مختلف، از هنر گرفته تا ادبیات و از

^۱Mardin, Ş : *The Genesis of Young Osmsn Thought (Princeton,1962) S.317-18*

^۲Kuran,F. :*Fransız İnkilabi ve Türk Aydınları (Erdem,no.9)*

^۳نسخه خطی این سفرنامه در کتابخانه دانشگاه استانبول (شماره ۶۰۹۰) نگهداری می شود.

معماری گرفته تا طرز پوشاک، زمینه‌ی طرفداری از غرب‌گرایی فراهم گشت.^۱ جامعه‌ی آن روزی با نگرشی مثبت به ارزش‌های غربی می‌نگریست. مع الوصف عده‌ای از نخبگان نیز معتقد بودند که غرب‌گرایی مشکلاتی در ساختار اجتماعی کشور و دولت به وجود خواهد آورد. در این میان گروهی نیز وجود داشتند که متهم بودند می‌خواهند عرف‌گرایی در دین را با «آزادی‌گرایی» (لیبرالیسم) سیاسی یکجا به مورد اجرا بگذارند. اعضای این گروه که «نوعثمانیان» خوانده می‌شدند، سعی می‌کردند رژیم مشروطه را در دولت عثمانی مستقر سازند. متعاقب صدور فرامین تنظیمات و اصلاحات، عده‌ای از روشنفکران پای در میدان گذاشتند و اندیشه‌های غرب‌گرایی را در نشریاتی چون «تصویر افکار» و «ترجمان احوال» بر زبان آوردند. این گروه پس از آنکه در حزیران (۱۸۶۵)، جمعیتی سری به نام «اتفاق جمعیت» بنیان نهادند، عنوان «جمعیت نوعثمانیان»^۲ را به دست آوردند. اعضای جمعیت که در میان آنان افراد قدرتمندی چون نوری و رشاد نیز قرار داشتند، ضمن مراجعه به سلطان از وی خواستند مقدمات رژیم مشروطه را در کشور فراهم سازد. آنان نقشه‌ی کودتایی را نیز کشیده بودند که صدر اعظم را کشته، به جایش محمود ندیم پاشا را بنشانند. وقتی نقشه‌ی کودتا برملا شد، عده‌ای از اعضای جمعیت دستگیر شدند و عده‌ای دیگر به اروپا فرار کردند. آنهایی که به اروپا فرار کرده بودند، در آنجا به فعالیت خود با انتشار نشریاتی چون «مخبر» و «حریت» ادامه دادند. مشروطیت در دوره‌ی عثمانی با تلاش مدحت پاشا در دسامبر ۱۸۷۶ اعلام شد. کمیسیونی که نامق کمال و ضیاء بیگ نیز در آن عضویت داشتند، موظف به تهیه‌ی قانون اساسی شد. این قانون که با توجه به قانون اساسی بلژیک تهیه شده بود، مورد قبول سلطان عبدالحمید دوم قرار گرفت و مجلس مبعوثان پس از انتخابات در مارس ۱۸۷۷ طی مراسمی گشایش یافت.

^۱ برای اطلاع از تأثیر غرب‌گرایی در شوئون مختلف جامعه ترک به کتاب " روند غرب‌گرایی در ترکیه (۱۳۷۷) به قلم اصغر دلبری پور مراجعه کنید.

^۲ نوعثمانیان گروهی بودند که تلاش می‌کردند رژیم مشروطه را در دولت عثمانی مستقر سازند. متعاقب صدور فرمان تنظیمات، روشنفکرانی پای در میدان گذاشتند. از میان بنیانگذاران این جمعیت میتوان به آیت اله نوری، رشاد، رفیق و نامق کمال اشاره کرد

جمعیت اتحاد و ترقی عثمانی^۱ که ابتدا حکومت را از نظر سیاسی تحت کنترل گرفت و سپس قدرت را به دست آورد و رژیم تک‌حزبی را در امپراتوری مستقر ساخت، هرچند نگرشی مثبت به حرکت‌های غرب‌گرایی داشت و توجهی خاص به اصلاح قوانین نشان می‌داد، بنیادی عمل نمی‌کرد و هدفش بیشتر مبارزه با حکومت ظلم و فشار سلطان عبدالحمید بود.

در دوره‌ی مشروطیت دوم، توجه به مسائل ایدئولوژی در اولویت قرار گرفت و حرکت‌هایی چون «اسلام‌گرایی»، «ترک‌گرایی» و «عثمانی‌گری»، جناح‌های متعدد در میان روشنفکران و اندیشمندان پدید آورد. هر چند غرب‌گرایی در دوره‌ی مشروطیت دوم از سیاست رسمی دولت حذف شده بود، تبعات آن هنوز به حیات خود ادامه می‌داد. دوره‌ی مشروطیت دوم که با قیام ترکان جوان در اوایل قرن بیستم و طرفداری نظامیان از این حرکت تحقق یافته بود، ده سال به طول انجامید و فروپاشی دولت عثمانی را سبب شد.

بلافاصله پس از اعلان مشروطیت، مشاجره میان طرفداران و مخالفان غرب‌گرایی شروع شد. عده‌ای از جمله *عبداله جودت*، *قیلیچ زاده حقی* و *جلال نوری* توجه خود را بیشتر به حرکت‌های افراطی چون ماده‌گرایی، اثبات‌گرایی و داروینی‌گری معطوف می‌کردند و مدعی بودند که برای حل مسائل ساختاری جامعه‌ی عثمانی راهی جز غرب‌گرایی کامل وجود ندارد. آنان می‌خواستند مغزهای آسیایی را اروپایی کنند. دولت عثمانی که می‌خواست با حرکت‌های نوگرایی (روشنگری) دوره‌ی مذهبی را پشت سر بگذارد، قدم در اثبات‌گرایی می‌گذاشت. استنباط روشنفکر عثمانی از «حریت»، آزادمندی و از «ترقی»، غرب‌گرایی بود. نشریه‌ی «مشورت»، ارگان مطبوعاتی «ترکان جوان» که در پاریس منتشر می‌شد، در توسعه‌ی این گونه تفکرات نقشی به سزا بر عهده گرفته بود. روشنفکر تنظیمات که به پیشرفت کشورش می‌اندیشید، ناخواسته و ناآگاهانه لباس اثبات‌گرا بر تن کرده بود و بعضی از آنان چون *مدحت پاشا*، *رضا توفیق* و *احمد رضا* از نخستین کسانی بودند که فروپاشی تمدن شرق را به اسلام می‌بستند.

^۱ عنوان جمعیتی است که از سوی پنج دانشجوی مکتب طیبیه شاهانه تشکیل شد (۳ حزیران ۱۸۸۹) و قیام ۱۹۰۹ را فراهم کرد. این جمعیت پس از آن که در سال ۱۹۱۸ خود را فسخ کرد، عنوان "حزب تجدد" به خود گرفت و به فعالیتش ادامه داد، تا اینکه سوء قصد از میرپیش آمد. این سوء قصد نقطه پایان بر فعالیت اتحادچی‌ها گذاشت.

در بررسی فعالیت‌های غرب‌گرایی در دوره‌ی مشروطیت دوم، مشاهده می‌شود که غرب‌گرایان بیش از آنکه توجه خود را به سیاست معطوف بدانند، به تحقق برداشت جدید اخلاقی در افراد و ارائه طرح‌های تحول اجتماعی می‌کوشیدند. از اینجا می‌توان فهمید که مسأله‌ی اصلی آنان مجادله‌ی سیاسی نبوده است.

غرب‌گرایی در دوره‌ی جمهوریت، شکلی بنیادگرا به خود گرفت. رژیم جدید به جهت اینکه اجباری برای وابستگی به ارزش‌های امپراتوری عثمانی نمی‌دید و به علاوه از افکار عمومی نیز هراسی به دل راه نمی‌داد، قدم‌های اساسی در راه غرب‌گرایی بر می‌داشت. وقتی توجه به غرب به عنوان یک اصل پذیرفته شد، سیاست حفظ سنت سابق در کنار نوآوری‌ها «دوپارچگی تنظیمات» نام گرفت و به تاریخ پیوست. گذشته و ارزش‌های آن از هر جهت تصفیه شدند و نظام دولت و ساختار جامعه بر اساس معیارهای غرب تنظیم گشت. قانون توحید تدریسات (۱۹۲۴) نظام آموزشی را بر اساس لائیسزم بنیان نهاد و تغییر الفبا (۱۹۲۸) راه تألیف با غرب را هموار کرد.

اغلب نظراتی که غرب‌گرایان از دوره‌ی مشروطیت دوم به بعد پیشنهاد و عنوان می‌کردند، در دوره‌ی جمهوریت به مرحله‌ی اجرا گذاشته شد. ارزش‌های غرب با زور و فشار به مردم تحمیل گشت و مؤسسات آموزشی با اصول آموزش غربی مجهز شد. هم‌زمان با گذر به رژیم جمهوریت و به ویژه تا پایان دوره‌ی تک‌حزبی، غرب‌گرایی بخش عمده‌ی ایدئولوژی رسمی کشور را تشکیل می‌داد و این حاکمیت تا سال‌های دهه‌ی ۱۹۵۰ ادامه داشت.

اگر بتوان به حرکتی که صورت گرفته بود، عنوان «غرب‌گرایی» داد، باید گفت که عثمانیان در فاصله‌ی سال‌های ۱۸۲۶ تا ۱۹۱۴ به سرعت غرب‌گرا شدند. این حرکت به رغم جنگ‌ها، وخامت اوضاع اقتصادی، فشارهای داخلی و سیاسی و دخالت کشورهای خارجی تحقق یافت و در این امر نظامیان نقش عمده‌ای بازی می‌کردند. در آن دوره مقصود از غرب‌گرایی، دستیابی به تجدد بود. هرچند نمی‌توان گفت که راه تعقیب شده در غرب‌گرایی خوب یا بد بوده و با ساختار ترک‌هم‌هنگی داشته یا غیرمتجانس بوده است، ولی در آن دوره سعی بر این بود که ترکیه پیشرفت کند.

حال باید دید جمهوری چگونه به حرکت‌های غرب‌گرایی نگاه می‌کند. آیا جمهوری ترکیه، غرب‌گرایی یا به عبارت دیگر نوگرایی بر اساس اصول اروپایی را تجویز می‌کند و مشروعیتش را بر پایه‌ی آن می‌گذارد؟

ترکیه در حرکت‌های غرب‌گرایی همواره سعی می‌کرده است از فرهنگ ملی خود فاصله بگیرد و فقط به تقلید غرب اکتفا کند: «حرکت‌های غرب‌گرایی در جامعه‌ی ترک بحران‌هایی به وجود آورد و توفیق نیافت. اگر مسأله را به سال ۱۸۳۹ (زمان اعلام رسمی حرکت‌های نوگرایی) ببریم و به انجام مقایسه‌ی ای‌برخیزیم، ممکن است عده‌ای معدود بگویند که ترکیه از آن روز به بعد پیشرفت کرده است. ولی در مقابل، کسی نمی‌تواند ادعا کند که اهداف آن روزی تحقق یافته است.»^۱

غرب‌گرایی در دوره‌ی جمهوریت از سال ۱۹۲۶ به بعد به صورت هدف اصلی انقلاب در آمد و حالتی بنیادی به خود گرفت.

عامل اساسی که غرب‌گرایی دوره‌ی جمهوریت را از حرکت نوگرایی دوره‌ی بعد از تنظیمات جدا می‌سازد، این است که در دوره‌ی جمهوریت، اقدامات جنبه‌ی ترمیم‌ناداشت و سعی بر این بود هرچه کهن است خراب گردد و از نو ساخته شود. تنظیماتچی‌ها هویت متدین شرقی در مقابل جامعه، و ویژگی لائیک در برابر دولت داشتند.

در صورتی که دولتمردان جمهوریت از لائیسزم به شکل نماد و جوهر موجودیت خودشان یاد می‌کردند و دین را به شکل عامل ارتجاع و عنصر عقب‌ماندگی می‌نگریستند.

پیامی صفا در «باکیشلار» حرکت غرب‌گرایی در دوره‌ی جمهوریت (دهه ۱۹۶۰) را چنین ارزیابی می‌کند: "در سایه‌ی انقلاب‌های سی و پنج ساله، نه غربی‌شدیم و نه به صنعتی شدن دست یافتیم. آنانی که تاریخ خود را نفی می‌کنند، محکوم به زوال هستند. ملت‌هایی که به معرفت تاریخی دست نیافته‌اند، نمی‌توانند رشد و توسعه داشته باشند. راه اصلی انقلاب از اکثریت‌گرایی می‌گذرد. سوادآموزی باید کارور و عملی باشد. تمدنی نیست که به دین اتکا نکند. تضاد و تنافری میان دین و علم نیست و هر دو یکدیگر را محترم می‌شمارند. لائیسزم نمی‌تواند به عنوان شرط اولیه تجدید تلقی شود. جمهوریت بهره‌ای از مردم سالاری نگرفت و همه‌ی نوگرایی‌هایی که از دوره‌ی تنظیمات به بعد صورت گرفته، محروم از شعور ملی است."^۲

^۱.Güngör,Erol : *Dünden Bugüne Tarih , Kültür , Milliyetçilik ,. 5.baskı, (İst.1990) s.166*

^۲ özerslan,F."Türkiye çağdaş Medeniyetin Neresinde(Fecre doğru,No.70-Agust 2001)

احسان‌الی آچیق، می‌گوید: "ماجرای یکصد و پنجاه سال غرب‌گرایی در ترکیه، این کشور را به آستانه‌ی اتحادیه اروپا کشانده است. اگر نقاب از چهره‌ی این اتحادیه (که معقول و معصوم به نظر می‌رسد) برداشته شود، آن وقت تنش‌های عجیبی در مخیله‌ی سیاسی ترکیه پدیدار می‌شود. به نظر می‌رسد که باید به تمدن خود برگردیم و به کشف «خلاقیت ملی» خود بپردازیم."^۱

او معتقد است که دوره‌ی تقلید در این روند به پایان رسیده و اینک دوره‌ی خلاقیت است که با توسل به میراث‌های تاریخی-فرهنگی تأمین می‌گردد. ترکیه صاحب چنان میراثی است که می‌تواند به آسانی از عهده‌ی حل مشکلاتی چون جدال لائیسیم-شریعت، پیشرفت-ارتجاع، ... برآید. ولی مسأله اینجاست که ترکیه را به حال خود رها نمی‌کنند و چشم ترکیه هم به خارج دوخته شده است.

غرب‌گرایی در دوره‌ی جمهوریت را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد:

رژیم جمهوری که دلیلی نمی‌دید خود را به رژیم عثمانی ببندد، قدم‌هایی اساسی در غرب‌گرایی برداشت. ساختار دوگانه‌ای که در دوران عثمانی حکم فرما بود، کنار گذاشته شد و غرب‌گرایی چهره‌ی خود را به طور کامل نشان داد. هم‌زمان با گذر به رژیم جدید و به ویژه تا پایان دوره‌ی تک‌حزبی، غرب‌گرایی بخش عمده‌ی ایدئولوژی رسمی کشور را تشکیل داد. قانون‌تقریر سکون^۲ اختیارات وسیع در اختیار حکومت گذاشت و آن را موظف ساخت علیه تشکیلات و سازمان‌های مرتجع و عاصی مخالف آرامش کشور اقدام کند، انتشارات آنها را محکوم سازد و در دادگاه‌های انقلاب محاکمه کند. اگر سال‌های اولیه‌ی دوره‌ی جمهوریت را کنار بگذاریم، می‌توان گفت که نگرش انتقادآمیز نسبی نسبت به حرکت غرب‌گرایی پس از سال ۱۹۵۰ شروع شده است.

مشاهده می‌شود که ترکیه طی چند سال اخیر سعی می‌کند توازنی در روابط خود با شرق و غرب ایجاد کند. این سیاست در دوره‌ی حاکمیت حزب عدالت و توسعه افزایش یافته است

^۱ İhsan, Eliaçık : Üçüncü Yol , Bilgi ve Düşünce Dergisi (No.2,2002)

^۲ قانونی است که پس از قیام شیخ سعید (فوریه ۱۹۲۵) و در دوره‌ی نخست وزیری عصمت اینونو در چهار مارس ۱۹۲۵ تصویب شد.

و ترکیه بیشتر دنبال استحکام روابطش با ایران است. عده ای می‌گویند که ترکیه می‌خواهد با این چرخش، امتیازی از غرب بگیرد. هرچند از غرب‌گرایی در اشاره به اصول سیاست فرهنگی ترکیه یاد نشده است، خاطر نشان باید کرد که این حرکت یکی از مهمترین شاخص‌های این سیاست به شمار می‌رود که در تکوین سیاست جمهوریّت مؤثر بوده است.^۱

امروز نه غرب از حرکت‌های غرب‌گرایی ترکیه مثل گذشته جانبداری می‌کند و نه ترکیه علاقه زیادی به غرب‌گرایی نشان می‌دهد. تغییری که اخیراً در سیاست خارجی ترکیه صورت گرفته و محور این سیاست از غرب به سوی شرق متمایل گشته است، دلیل این مدعا می‌تواند به حساب آید. شاید یکی از دلایل اعراض ترکیه به حرکت غرب‌گرایی، این باشد که این کشور امروزه خود را چندان محتاج غرب نمی‌بیند و مثل سابق هوس پیوستن به اتحادیه‌ی اروپا را در سر نمی‌پروراند. به نظر می‌رسد ترکیه که حدود ۵۰ سال است رؤیای اتحادیه‌ی اروپا را می‌بیند، از خواب بیدار شده و فهمیده است که رشد و توسعه، راهی جز غرب‌گرایی نیز دارد.

امروز ترکیه با ترازویی سنجیده می‌شود که در یک کفه اش شرق و در دیگر کفه اش غرب نشسته است. سیاست‌های اخیر حکومت این کشور نشان می‌دهد که سنگینی، رفته رفته به کفه شرق متمایل می‌گردد. توجه حکومت به کشورهای همسایه در بخش «رویکردها» مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

^۱ T.Z.Tunay : *Türkiye Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri* (1996)

۲. نادینمداری

لائسیسم یکی از شاخص‌های اصلی در فرهنگ ترکیه است که از آن به جداسازی امور دینی از امور دولتی تعبیر می‌شود. واژه‌ی لائسیسم ریشه یونانی دارد و مفهوم آن «مربوط به خلق و توده» می‌باشد. در اواخر قرن اول میلادی، افرادی که عاری از ویژگی‌های دینی بودند را لائیک می‌خواندند. این واژه به مرور زمان تغییر معنا داد و پس از قرون وسطی افرادی که در خارج از حوزه‌ی دینی قرار داشتند، لائیک نام گرفتند. امروز واژه‌ی لائسیسم به تعبیر منصور در کتاب «کاپیتالایسم»^۱ در مفهوم گرایش به انفصال دین از سیاست است و بیشتر برای تبیین روابط قدرت دینی و قدرت سیاسی و به منظور تجرید دین از صحنه‌ی حیات اجتماعی و حیطة‌ی قدرت دولت به کار می‌رود. مسیحیت که از قرون اولیه‌ی میلادی به سختی خود را به دولت تحمیل می‌کرد و می‌قبولاند، از قرن چهارم به بعد به صورت دین رسمی امپراتوری روم درآمد و متعاقباً شکل عنصر حاکم در حیات اجتماعی - سیاسی به خود گرفت.

آن روزها فیلسوفان غربی چهار نظر در مورد روابط دین و دولت داشتند:

۱. عده‌ای به اولویت مطلق دین در سیاست اعتقاد داشتند و سیاست را به شکل راهکاری وابسته به دین تعریف می‌کردند.
۲. عده‌ای دیگر معتقد بودند که دین باید تحت دستور سیاست قرار گیرد و ابزاری از آن محسوب گردد.
۳. دسته‌ی سوم بدون توجه به اولویت یا عدم اولویت دین بر سیاست، می‌گفتند که دین باید در صحنه‌ی سیاسی - اجتماعی شکل تازه‌ای به خود بگیرد.
۴. دسته آخر ضرورت وابستگی دین به سیاست یا سیاست به دین را قبول نمی‌کردند. لائسیسم را می‌توان از جنبه‌های مختلف نیز تعریف کرد. لائسیسم:
 - از نظر فلسفی، ذهنیتی است که حاکمیت عقل را، بر ایمان ترجیح می‌دهد.
 - از نظر سیاسی، به جداسازی قدرت دینی از قدرت سیاسی اعتقاد دارد.
 - از نظر حقوق، قوانینی مستقل از دین وضع می‌کند.

^۱ منصور حسن: کاپیتالایسم، سوسیالیسم و دموکراسی، اثر ج.ا. شوپستر. از انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۴

- از نظر اداری، عدم استفاده از دین در امور اداری را پیشنهاد می‌کند.
 - از نظر جامعه‌شناسی، می‌کوشد تأثیر دین در مؤسسات اجتماعی را کاهش دهد.^۱
- ویژگی‌های یک جامعه‌ی لائیسم را می‌توان بدین شرح توصیف کرد که در آن:
- مقام برتر مقدس وجود ندارد.
 - قواعد و ارزش‌های دینی جامعه نادیده گرفته می‌شود.
 - آزادی رفتار برای افراد بر اساس هماهنگی با معیارهای «سودمندی» تأمین می‌گردد.
 - مقوله‌ی تحول بر مقوله‌ی مخالف خود، یعنی سنت مرجح شمرده می‌شود.
- در نتیجه، لائیسم جبهه‌های مختلف حیات اجتماعی را از دست دین خارج می‌سازد.^۲ این جریان در ترکیه بدین ترتیب جریان یافت که:
- I. با تصویب قانون اساسی‌های ۱۹۲۱ و ۱۹۲۴، حذف سلطنت، اعلان جمهوریت و حذف خلافت، لائیسم در همه‌ی شئون جامعه نفوذ کرد.
 - II. حقوق با حذف وزارت شرعیه و محاکم شرعیه لائیک شد.
 - III. آموزش با حذف مکتب‌ها و تصویب قانون توحید تدریسات لائیک شد.
 - IV. فرهنگ با انقلاب الفبا، انقلاب زبان و انقلاب تاریخ شکل لائیک به خود گرفت.^۳
- منابع غربی سرچشمه‌ی لائیسم که حدود یک قرن و نیم است جایگاه مهمی در برداشت‌ها و انگاشت‌های فلسفی جهان کسب کرده است را بیشتر به ذهنیت و فلسفه‌ی «دوخدایی» می‌بندند و می‌گویند وقتی این فلسفه وارد مسیحیت شد، دو جریان متضاد یعنی دولت و کلیسا ایجاد گشت که اولی نهادی متعلق به خدا و دیگری نهادی متعلق به انسان هاست. هرکدام از این دو جریان می‌خواستند بر دیگری غلبه کنند. جریانی که می‌خواست این دو نیرو را از هم جدا سازد، لائیسم نامیده شد.

^۱ برای اطلاع بیشتر از منابع لائیسم نگاه کنید به: Berkes, Niyazi: *Teokrasi ve Laiklik* (İst.1984)

^۲ Berkes, Niyazi: *age, s.24*

^۳ برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به: Ozankaya, Özer: *Atatürk ve Laiklik* (Ank.1983).

لائیسیم از نظر تاریخی ابتدا در فرانسه پدید آمد تا روشنفکران دوره‌ی روشنگری بتوانند در مقابل فشار کلیسای کاتولیک مقاومت کنند.

واژه‌ی دیگری که لائیسیم را تداعی می‌کند، «سکولاریسم»^۱ (دنیا‌مداری، جز دینی) است که بیشتر در مفهوم تجدد و هماهنگی با مقتضیات زمان به کار می‌رود. هر چند این دو واژه بعضاً به صورت مترادف به کار می‌روند، در اصل اختلاف‌هایی با یکدیگر دارند. لائیسیم در مفهوم «جدایی میان دین و دولت» است و سکولاریسم در مفهوم «رها شدن از افسار سنت‌ها» می‌باشد.^۲

ریشه‌های اخلاقی، اجتماعی و تاریخی نادینمداری به مجادله‌ای که میان واقع‌گرایان (رنالیست‌ها) و نام‌گرایان (نومینالیست‌ها) در قرن سیزدهم جریان داشت، بر می‌گردد. آنچه امروز از سوی کلیسا به عنوان «مسیحیت نام‌گرا» مطرح می‌شود، در اصل مسیحیت وابسته به دنیا‌مداری (نادینمداری) است:

"این واژه برای اولین بار در غرب در متن قرارداد وستفالی که میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها به امضا رسید به کار رفت. مقصود، دولتی شدن املاکی بود که در اختیار کلیسا قرار داشت. با این عبارت که برای نخستین بار در یک متن رسمی جای گرفت، کنترل و تملک نیروی دنیوی که در اختیار قدرت روحانی بود به دولت برگشت. دنیا‌مداری از دهه‌ی ۱۹۲۰ به بعد در مبارزات ایدئولوژی و سیاسی ترکیه به کار گرفته شد و بعضاً با «بی‌خدایی» ترکیب شد."^۳

دنیا‌مداری (نادینمداری) را باید به شکل مقوله‌ای دید که کلاً با مسیحیت ارتباط دارد و در پیدایش آن در اندیشه‌ی غرب، مسیحیت به طور اعم و نو‌زایش (رنسانس) و جنبش‌های اصلاح طلبانه به طور اخص، نقش عمده‌ی بازی می‌کنند.

^۱ برای اطلاع از سکولاریسم، نگاه کنید به: جعفری، محمد تقی: تحلیل سکولاریزم (مجله‌ی قبسات، دوره‌ی اول، ش ۱ و ۲).

^۲ Berkes, Niyazi: Çagdaşlaşma, s.15-172

^۳ Özer, M.: Sekularizm (İktibas, no.287)

پس از اشاره به ظهور مقوله‌ی لائیسزم در غرب به اجمال، به شرح تاریخچه‌ی پیدایش این پدیده در دنیای اسلام می‌پردازیم و سپس مطلب را در ترکیه پی می‌گیریم.^۱

در دنیای اسلام، درگیری میان قدرت‌های دینی و حکومتی به شکلی که در غرب دیده می‌شد، وجود نداشت. در سال‌های بعد از جنگ‌های جهانی اول و دوم بسیاری از جوامع اسلامی به استقلال دست یافتند و به تشکیل دولت‌های ملی موفق گشتند. در همین دوره مشاجره بر سر هویت دولت و شکل حکومت شدت یافت و گرایش‌های متفاوت پای در صحنه گذاشت.

اگر افزون بر کشورهای ترکیه، نیجریه و سنگال که در قانون اساسی خود بر لائیسزم اشاره و تکیه کرده‌اند، عربستان سعودی که حکومتی متکی بر شریعت دارد و ایران که شکلی دیگر در اداره‌ی مملکت انتخاب کرده است را به کنار بگذاریم، می‌بینیم قسمت اعظم کشورهای اسلامی ساختار پیچیده‌ای در ارتباط دین و دولت دارند. آنهایی که حتی بر اساس احکام دینی اداره می‌شوند نیز قسمت اعظم قانون اساسی و نظام حقوقی خود را بر اساس مدل‌های غربی استوار کرده‌اند.

در اغلب کشورهای اسلامی که تازه به استقلال دست یافته بودند، دولتمردان یا توجهی ویژه به اسلام نوگرا نشان دادند یا اطراف یک محور لائیک و ملیت‌گرا سیاست‌گذاری کردند. در نتیجه در صحنه‌های سیاست، حقوق و آموزش مدل‌های غربی مورد تأیید و تحسین قرار گرفت و روند لائیسزم سرعت یافت. در نتیجه حقوق و آموزش از دست علمای سنت‌گرا و محافل دینی خارج شد و تحت کنترل دولت درآمد و در بعضی از این کشورها فعالیت‌های دینی از سوی دولت‌ها تنظیم شد.^۲

روابط دین و دولت در ترکیه را می‌توان در سه دوره‌ی متمایز مورد مطالعه قرار داد. در دوره‌ی اول که از احداث دولت عثمانی (۱۲۹۹) تا نیمه‌ی اول قرن نوزدهم ادامه داشت، نظام دولت وابسته به دین حکمفرما بود. دولت عثمانی که از بدو تأسیس ویژگی اسلامی داشت،

^۱ Kışlalı, A. T.: *Kemalizm, Laiklik ve Demekrasi* (ist 2007)

^۲ برای اطلاع بیشتر از نفوذ لائیسزم در کشورهای اسلامی نگاه کنید به:

Bulaç, Ali: *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler* (ist.1994)

تا آخرین روز به دین وابسته ماند. ولی این وابستگی همواره شدت یکسان نداشت. در اوایل، بسیار سالم و صمیمی بود و سپس به تدریج سست شد و جنبه‌ی ریاکارانه به خود گرفت. ویژگی دینی در امپراتوری عثمانی به ویژه پس از آنکه یاوز سلطان سلیم عنوان خلافت را به دست گرفت، به کمال رسید. سلطان نه تنها بالاترین قدرت سیاسی بود، بلکه خلیفه پیغمبر آخرالزمان نیز به حساب می‌آمد. او با این ویژگی حامی همه‌ی مسلمانان جهان بود. در این دوره، شریعت، قانون اساسی دولت بود و قوانین دین اسلام در همه‌ی موارد اجرا می‌شد. در دوره‌ی دوم، که از اعلان فرمان تنظیمات تا اواخر نیمه‌ی اول قرن نوزدهم ادامه داشت و طی آن خلافت و وزارتخانه‌های شرعیه و اوقاف حذف شدند، قانون توحید تدریسات به تصویب رسید و سازمانی که امروز تحت عنوان سازمان دیانت شروع به کار کرد، نظام دولت شکل نیمه دینی داشت.

این دوره با فرمان تنظیمات آغاز شد. این فرمان اولاً امنیت مالی و جانی به ملت می‌داد، ثانیاً آزادی دین و مذهب را تضمین می‌کرد و فرقی میان ادیان و مذاهب قائل نمی‌شد. در دوره‌ی تنظیمات:

- هرچند دین اسلام به عنوان دین دولت به حضورش ادامه می‌داد، حکومت‌ها به تدریج به دست نادین مداران افتاد.
- قوانین و مقررات جدید بیش از اصول دین به روابط می‌نگریست و می‌خواست این اصول را با این روابط هماهنگ سازد.
- تعدادی از امتیازاتی که به مسلمانان داده شده بود، لغو شد.
- با فرامینی که به مناسبت‌های مختلف صادر می‌شد، امتیازات مسیحیان مورد تجدید و تأیید و تأکید قرار گرفت.

به طور خلاصه در این دوره حرکت لائیسیم خود را نشان داد. حقوق لائیک در کنار حقوق شرعی جای گرفت و محاکم جدید در کنار محاکم شرعیه شروع به کار کردند.

لائیسیم با اقداماتی که در دوره‌ی تنظیمات صورت می‌گرفت و اغلب ماهیت نیمه دینی داشت، برای اولین بار به شکلی غیر مستقیم در قانون اساسی ۱۸۷۶ درج شد. در ماده‌ی ۱۱ این قانون گفته شده بود که آزادی دینی در ترکیه رعایت خواهد شد و همه‌ی ادیان شایع در امپراتوری، با استفاده از حمایت دولت، آزادانه حرکت خواهند کرد. در این دوره نظام دولت همانگونه که کاملاً دینی نبود، به طور کامل لائیک نیز به حساب نمی‌آید. زیرا دولت مثل سابق

نه با احکام دینی که با اصول و احکام غیر دینی اداره می‌شد. هرچند در قانون اساسی مزبور اشاره شده بود که دین و شریعت در نظام جدید دولت، مثل سابق ماهیت فوق قانون دارند و مقیاس مشروعیت دولت به حساب می‌آیند، تأثیر خود را از دست داده بودند. این مسأله در دوره‌ی مشروطیت دوم و حتی در دوره‌ی حکومت مجلس بزرگ ملت و نیز در سال‌های اول جمهوریت ادامه داشت. مثلاً در قانون اساسی ۱۹۲۱ دین و شریعت ارزش فوق قانون کسب کرده بودند، در ماده‌ی ۲۰ این قانون اساسی که نخستین قانون اساسی جمهوری ترکیه است «تنفیذ احکام شرعیه» جزو وظایف مجلس به شمار آمده و توجه مجلس به احکام فقهی در قوانینی که تصویب می‌کند، خواسته شده بود. ترکیه پس از آن که سال‌های متمادی از طریق دولت وابسته به دین اداره می‌شد، از اوایل نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم از این نظام جدا شد و قدم در نظام نیمه دینی گذاشت.

در دوره‌ی سوم که از سوم مارچ ۱۹۲۴ (تأسیس جمهوری ترکیه) تا امروز ادامه دارد، نظام دین وابسته به دولت در ترکیه حکمفرما است. این نظام در جهت کاملاً مخالف با نظام دولت وابسته به دین قرار گرفته است. در تکوین این نظام، حذف مقام سلطنت و الغاء خلافت نقش اساسی بازی کرده‌اند.

لائیسیم در دوره‌ی جمهوریت به صورت یکی از دعاوی اصلی انقلاب‌های ترک درآمد و در مبانی مختلف نفوذ کرد:

۱. پس از آنکه در کنگره‌های سیواس و ارزروم بر ضرورت تعیین سرنوشت ملت از سوی خود تأیید شد، ابتدا نقطه‌ی پایان بر سلطنت و خلافت گذاشته شد و سپس قانون اساسی جدید (۱۹۲۴) تدوین شد. با این قدم، دولت، شکل لائیک به خود گرفت.
۲. ضمن حذف وزارتخانه‌های شرعیه و اوقاف و محاکم شرعیه، قوانینی از سوئیس و ایتالیا گرفته شد. بدین طریق لائیسیم در حقوق تحقق یافت.^۱
۳. حذف مکتب‌ها، صدور قانون توحید تدریسات و افتتاح مدارس عالی و دانشگاه‌ها به سبک دانشگاه‌های اروپا، مبانی لائیسیم در آموزش را پی‌ریزی کرد.^۲

^۱ برای تأثیر لائیسیم در حقوق ترکیه نگاه کنید به: روند غرب‌گرایی در ترکیه، تألیف اصغر دلبری پور (۱۳۷۷).

۴. با تعطیل تکایا و زوایا و انقلاب‌های الفبا، پوشاک، زبان و تاریخ، فرهنگ لائیک در کشور مستقر شد.

دولت برای اینکه مبانی لائیسزم در کشور تقویت گردد و از میزان تأثیرات اسلام کاسته شود، نادرینمداری را در چهار سطح نمادین، نهادی، عملی و قانونی به اجرا گذاشت:

- در سطح نمادین نمادهای فرهنگ ملی را در جای نمادهای اسلامی گذاشت؛
- در سطح نهادی با انجام تغییرات در نظام سازمانی کشور، نظام اسلامی را از میان برداشت؛
- در سطح عملی تغییرات مهم در سازمان‌های اداری - دینی به عمل آورد؛
- در سطح قانونی همانگونه که پیش از این اشاره کردیم، ساختار حقوقی جامعه را عوض کرد.

حرکت زمان بندی لائیسزم در ترکیه را می‌توان به شرح زیر طبقه بندی کرد:

لائیسزم از اواخر دوره عثمانی در ترکیه مطرح شد.^۱ در این دوره سعی می‌شد در کنار اجرای قوانین شارع مقدس، قوانینی از سایر کشورها ترجمه و به مورد اجرا گذارده شود. از میان این قوانین می‌توان به قانون جزا (۱۸۵۰)، قانون تجارت (۱۸۵۰) و قانون تجارت بحریه (۱۸۶۴) اشاره کرد.

در دوره‌ی مشروطیت اول از طرفی ماده‌ای در قانون اساسی (۱۸۷۶) گذاشته شد که بر اساس آن قوانین جاری نمی‌بایست با احکام شریعت مخالف باشند و از سوی دیگر تغییراتی در قوانین داده می‌شد که با حقوق و موازین اسلامی مابینت داشتند.

در دوره‌ی مشروطیت دوم، محاکم شرعی از باب مشیخت جدا شدند و به عدلیه پیوستند. عبدالله جودت معتقد بود علت اصلی عقب ماندگی کشور نظام مرکب از دین - دولت است که امور دنیوی را تحت حاکمیت خود در آورده است.

غریبان منشاء لائیسزم را در ترکیه عثمانی جسته اند؛ به عنوان مثال برناردلویس چنین می‌نویسد: "در دوره‌ی ترکان جوان که افکار لائیک و پوزیتویست (اثبات‌گرا) رغبت می‌دید، افرادی وجود داشتند که به جدایی امور دین - دولت معتقد بودند." او از افسرانی که نوشیدن کنیاک و

^۱ برای آگاهی از تاریخچه لائیسزم در ترکیه نگاه کنید به: Özek, Çetin : *Trkiye'de Laiklik (İst.1962)*

خوردن گوشت خوک را اعتباری برای خود می دانستند، به عنوان پیشگامان حرکت لائیسم در ترکیه نام می برد.^۱

عده ای که معتدل تر بودند، اعتقاد داشتند لائیسم راه میانی برای آشتی دادن دین و دولت است. سال ها بعد سلیمان اولوداغ را می بینیم که طی سخنرانی در چهارمین شورای ملیت گرایان (استانبول ۲۴-۲۶ نیسان ۱۹۸۷) از همین تر دفاع می کند.

در دوره ی عبدالحمید دوم نهضت تجدید نظر در آموزش و در دوره ی مشروطیت دوم خلق گرایی و گسترش علوم مثبت، زمینه ی لازم را برای ورود لائیسم به سرزمین عثمانی فراهم آوردند. همجواری با اروپا و اینکه قسمتی از سرزمین عثمانی را کشورهای موجود در منطقه ی بالکان تشکیل می دادند، در رشد و گسترش لائیسم در ترکیه بی تأثیر نبود. از سوی دیگر اجرای حقوق عرف که جنبه ی دنیوی داشت به ویژه از دوره ی تنظیمات به بعد سبب شد که قوانینی با اصول لائیک صادر گردد. این روند در دوره ی مشروطیت دوم نیز ادامه یافت و در نتیجه، جمهوریت از این میراث تاریخی بهره مند گردید.

بعضی ها معتقدند که ویژگی دموکراتیک جنگ استقلال که بر اراده و حاکمیت ملی متکی بود و نیز ناتوانی سلطان، دست به دست هم دادند و زمینه ی لازم را برای ورود ترکیه به آغوش لائیسم مهیا ساختند.^۲

پس از پیروزی در جنگ استقلال، با حذف سلطنت (۱۹۲۲)، اعلان جمهوریت (۱۹۲۳)، فسخ خلافت (۱۹۲۴) و حذف وزارتخانه ی شرعیه و اوقاف (۱۹۲۴) که پشت سر هم صورت گرفتند، اساس دولت بر اصل لائیسم متکی شد. در ماده ی دوم قانون اساسی ۱۹۲۴ آمده بود که «دین دولت ترکیه، اسلام است.» و ماده ی ۲۶ «تنفیذ احکام شرعیه» را جزو وظایف مجلس کبیر دولت قرار داده بود. اطلاق عنوان «زوائد» به این مواد و حذف آنها از قانون اساسی در سال ۱۹۲۸ تحقق یافت. همراه با ورود اصل لائیسم به قانون اساسی (که در سال ۱۹۳۷ با تلاش حزب جمهوری خلق عملی گردید) گسترش هرچه بیشتر لائیسم در ترکیه فراهم آمد. لازم به یاد آوری است که لائیسم بلافاصله پس از تحقق انقلاب وارد میدان نشد؛ زیرا طرفداران انقلاب معتقد بودند که جامعه هنوز آمادگی لازم جهت دریافت آن را ندارد و لازم است ابتدا

^۱ Lewis, Bernand: *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (çev. M. Kıratlı) Ank. 1988, S. 398

^۲ Ana Britannica (Laism Madessi)

تحولاتی در زمینه‌هایی چون ساختار دولت، سیاست، حقوق، آموزش و حیات اجتماعی صورت گیرد تا نوبت به تحمیل لائیسزم برسد.

نخستین قدم در راه تحمیل لائیسزم با حذف خلافت صورت گرفت که در نتیجه‌ی آن قدرت و اعتبار خلیفه کاهش یافت و ویژگی تشریفاتی بر آن مترتب گردید. آتاترک که می‌خواست با تأسیس جمهوریت، ترکیه را به سطح تمدن معاصر برساند، شرط اصلی موفقیت را در حذف ساختار دینی دولت می‌دانست و معتقد بود که در غیر این صورت ترکیه نمی‌تواند از وضعی که در اواخر دوره‌ی عثمانی داشت، پای فراتر بگذارد. طرفداران انقلاب اعتقاد داشتند که با کشیده شدن ترکیه به مرزهای میثاق ملی^۱ دیگر نیازی نمانده است که دولت ساختار دینی داشته باشد.

اختلاف لائیسزم ترکیه با لائیسزم غرب در این است که ترکیه اجازه نداد در خارج از کادر دولت، دسته‌بندی مستقل دینی صورت گیرد. رژیم جمهوری ضمن اینکه جدایی امور دین و دولت را تأیید کرد، اجرای امور دینی را هم با تشکیل سازمان امور دیانت تحت کنترل و نظارت خود درآورد.

انقلاب ترک اعتقاد داشت که لائیسزم منحصر به مفهوم باریک جداسازی دین و دولت نبوده، در مفهوم گسترده، عنصری برای تحقق تجدد و نوگرایی است که می‌خواهد افراد را از یوغ تابوها و سنت‌ها برهاند. به نظر انقلابیون مسأله، مسأله‌ی مردم‌سالاری- دین‌سالاری بود، نه جداسازی یا برابرسازی عناصر روحانی- جسمانی.^۲ انقلابیون ترک، متفاوت از انقلابیون غرب، لائیسزم را به عنوان تمدن، پیشرفت، تجدد و دینامیک حیات اجتماعی می‌دیدند.

^۱ میثاق ملی یا عهدنامه‌ی ملی اطلاعیه‌ی ای است که مجلس مبعوثان روز ۲۸ اجاق ۱۹۲۰ طی یک جلسه‌ی سری تصویب کرد. در این اطلاعیه به حفظ امنیت استانبول به عنوان مرکز سلطنت و خلافت عثمانی اشاره شده و آمده بود که در تراکیا و قارص و اردهان و باطوم باید به رأی مردم مراجعه شود. همچنین مقرر شده بود که دولت عثمانی در نقاطی که اکثریت ساکنان آن را اعراب تشکیل می‌دادند، به رأی عموم مراجعه کند. در قسمتی از میثاق ملی آمده بود دولت عثمانی هیچ قرارداد سیاسی و اجتماعی که استقلال کشور را محدود نماید را نخواهد پذیرفت و اگر پیشنهادات عثمانی قبول نشود، امکان صلح مقدور نخواهد بود. برای اطلاع بیشتر از «میثاق ملی» به مقاله‌ی *Misak- e Milli ve Anayasamız* از احمد موم جی که در نشریه‌ی مرکز بررسی‌های آتاترک (جلد اول، شماره ۳- سال ۱۹۸۵) درج گردیده است، رجوع کنید.

^۲ Berkes, Niyazi: *Türkiye'de Çağdaşlaşma*

دولت جمهوری معتقد بود که در حیات روزمره نباید هیچ اصل و قانون دینی به مورد اجرا گذارده شود.^۱

ویژگی‌های لائیسزم مورد عمل در جمهوری ترکیه را آیتونچ آلتین دال چنین خلاصه می‌کند:

۱. لائیسزم به ویژه با ذهنیت جمهورییت خواهی همساز است؛
۲. لائیسزم رادیکال و انقلابی است؛
۳. لائیسزم نه تنها مدافع دموکراسی ترکیه، که مدافع اصل ارجحیت دولت‌گرایی است؛
۴. لائیسزم از تلفیق و اتحاد شاخه‌های نظامی - روشنفکر - غیرنظامی جانبداری می‌کند و از اشتراک مساعی اینان با دولت حمایت به عمل می‌آورد؛
۵. لائیسزم مخالف با سلطنت است؛
۶. لائیسزم مترادف با مساوات است؛
۷. لائیسزم از تحولاتی دفاع می‌کند که ارتباطی با نصوص دینی نداشته باشند؛
۸. لائیسزم به جای دین به آموزش و به جای سلطنت، دولت مرکزی را به عنوان بالاترین ارزش‌ها می‌پذیرد؛ در برابر نظام سلسله‌مراتبی از پارلمان‌تیسزم جانبداری می‌کند؛ در مسأله‌ی خدا بی‌طرفی خود را حفظ می‌کند؛ و در بعضی موارد به جای خداپرستی از خداگرایی (در مفهوم خداپرستی بدون ایمان به پیامبران و مسائل دیگر) دفاع می‌کند.

لائیسزم با قرار گرفتن در قانون اساسی‌های ۱۹۳۷، ۱۹۶۱ و ۱۹۸۲ بر اهمیت حضورش در جامعه‌ی ترکیه افزود.

قانون اساسی ۱۹۸۲ (ماده ۴) لائیسزم را جزو ویژگی‌های اساسی جمهورییت دانست و کیفیت لائیسزم بر آن قائل شد.

این قانون اساسی که از طرفی می‌گفت همه باید از مزایای آزادی دینی و وجدان بهره‌مند شوند و انجام عبادات و مراسم دینی به شرطی که با احکام مندرج در ماده‌ی ۱۴ مخالف شد،

^۱Mumcu,Ahmet:Tarih Açısından Türk Devriminin Temelleri ve Gelişimi.(ist.1984)

آزاد خواهد بود، درس اخلاق و آموزش دینی را جزو درس‌های اجباری مدارس ابتدایی و متوسطه قرار داد و این درس‌ها را تحت کنترل دولت درآورد.

قانون اساسی ۱۹۸۲ می‌گوید کسی حق ندارد نظام اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حقوقی دولت را بر اصول و مقررات دینی متکی سازد و از احساسات و مقدسات دینی به خاطر منافع و نفوذ خود استفاده کند.

نکته‌ی مهمی که در قانون اساسی ۱۹۸۴ در ارتباط با لائیسزم وجود دارد، وجود فعالیت سازمان امور دیانت است.^۱

در ماده‌ی ۱۳۶ این قانون اساسی چنین آمده است:

"سازمان امور دیانت که در بطن نظام دولتی قرار دارد، در راستای اصل لائیسزم، در خارج از حیطه‌ی همه‌نگرش‌ها و دیدگاه‌های سیاسی قرار خواهد گرفت و همبستگی ملت را تأمین خواهد کرد. این سازمان وظایفی که بر اساس قانون بر عهده گرفته است را ایفا خواهد نمود."

دادگاه قانون اساسی که معتقد است حذف لائیسزم، سوء استفاده از دین اسلام در صحنه‌های اجتماعی-سیاسی را فراهم خواهد کرد، بر ضرورت وجود این سازمان به شکل یک نهاد قانون اساسی تأکید می‌کند.

لائیک‌های دوره‌ی اخیر را می‌توان در چهار دسته‌ی زیر قرار داد:

۱. آتاترکیست‌های بنیانگرا که به هیچ وجه از فلسفه‌ی جمهوریت صرف‌نظر نمی‌کنند و زمان را متوقف کرده، در دنیای رمانتیک دهه‌ی ۱۹۳۰ به زندگی خود ادامه می‌دهند. آنان کسانی هستند که از انقلاب گرای عدول کرده، در صف آتاترک‌گرایی نشسته‌اند.
۲. آتاترک‌گرایان میانه‌رو، اعتقاد دارند که آتاترکیسم وسیله‌ای برای رسیدن به آرمانی است و باید مجدداً تفسیر شود.
۳. لیبرال‌ها طرفدار اتحاد با غرب هستند، ولی خود را به آتاترکیسم نمی‌بندند.

^۱ برای اطلاع بیشتر از ساختار سازمان امور دیانت نگاه کنید به مدخل "مربوط" در «دایره‌المعارف ترک در دوره‌ی جمهوریت» (صص ۸۱-۶۱۳) و نیز:

Aytürk, N.: *Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilatı Tarihçesi (1924-87)*, Ank. 1987

۴. ملیت‌گرایان فاشیست و چپ‌گرایان، وضع جداگانه‌ای دارند و از آتاترک‌گرایی

در راه گسترش آرمان‌های خود استفاده می‌کنند.

سخن آخر اینکه لائیسزم، امروز در ترکیه مفهوم و رسالت اصلی خود (جدایی دین از دولت) را از دست داده است. سازمان امور دیانت که یکی از نهادهای رسمی دولت است و بودجه‌اش از خزانه‌ی دولت تأمین می‌گردد، با دخالت در امور دینی (که در فصل دوم به تفصیل از آن سخن به میان خواهد آمد) اصل لائیسزم را مخدوش ساخته است. افزون بر آن، لائیک‌ها که در دوره‌ی ورود به جمهوریت، ساختاری یکپارچه داشته‌اند، امروز به فراری که در بالا اشاره شد، به گروه‌های مختلف تقسیم شده‌اند و هرکدام به شکلی که در بالا مورد اشاره قرار گرفت، لائیسزم را به شکلی تفسیر می‌کنند.

۳. ملیت گرایی

پیش از آغاز به تشریح ملیت گرایی (ناسیونالیسم) اشاره ای کوتاه به واژه‌ی «ملت» و «ملیت» خواهیم داشت که بعضاً در تعریف آنها با اشکالاتی روبرو می شویم.

واژه‌ی ملت در زبان های عبرانی و آرامی به شکل «ملل» (صحبت کردن، حرف زدن) و «مله» (کلمه، حرف) دیده می شود و در عربی از ریشه‌ی «املال» (دقت کردن و نویساندن از حفظ) گرفته شده است که مفهوم «راهی که تعقیب می شود» بر آن مترتب است. این کلمه احتمالاً بعداً مفهوم اجتماعی به خود گرفته، وارد زبان های ترکی و فارسی شده است. واژه‌ی ملت در این دو زبان کاملاً اجتماعی و سیاسی دارد.

واژه‌ی ملت، در قرآن کریم در ۱۵ مورد و در احادیث در موارد متعدد به کار رفته است. علمای دینی به اتفاق فلاسفه‌ی اسلامی کلمه‌ی «ملت» را مورد بررسی قرار داده اند. مثلاً فارابی در کتاب «الملل» (ص ۴۳) اشاره می کند که «ملت، وابستگی به شرایطی است که از طرف رهبر جامعه عنوان شده است».

واژه‌ی ملت در ادبیات اسلامی علاوه بر اینکه مترادف با کلمه‌ی «دین» است، افراد متعلق به یک دین را نیز در بر می گیرد. این واژه در دولت عثمانی از دوره‌ی کلاسیک به بعد به همین معنا به کار رفته است.^۱

کلمه‌ی «ملت» در زبان فارسی مفاهیم متعدد به خود گرفته است. از جمله صاحب «غیاث» و «ناظم الاطبای» از آن به دین و کیش و شریعت تعبیر می کنند. این کلمه در حقوق در مفهوم گروهی است که در خاک معینی زندگی می کنند و تابع قدرت یک حکومت می باشند.

ملیت گرایی هم زمان با تشکیل ملت ها آغاز شد و بر اثر آن ساختار اجتماعی انسان ها با گروه بندی ها و مفاهیمی که بر حیاتشان حاکمیت داشت، شکل گرفت.^۲

تاریخ ملیت گرایی را می توان در چهار دوره‌ی زیر مطالعه کرد:

۱/دوآرد^۱ تاریخ نگار مشهور معاصر معتقد است که ملت ها از دوره‌ی بعد از قرون وسطی شکل گرفتند و نخستین دوره‌ی ملیت گرایی از همان اوان آغاز گشت. این دوره با تحقق

^۱Ortaylı, İlber: *İslam Ansiklopedisi*, c.30, S.66

^۲ Atasoy, Fahri: *Milliyetçilik Hareketi (Kök Araştırmalar)* Bahar 1999

انقلاب فرانسه که پایه‌های دوره‌ی دوم را ریخت، به پایان رسید. ژان ژاک روسو، اندیشه پرداز مشهور این دوره می‌گفت اراده‌ی مشروع است که در آن قدرت متکی بر اراده‌ی ملت در جای قدرت متکی بر اراده‌ی الهی بنشیند. همین نظر را بعداً دورهایم نیز به شکل «شعور اجتماعی» مطرح کرد.

سومین دوره‌ی ملیت‌گرایی بعد از انقلاب فرانسه آغاز گشت و تا جنگ جهانی اول (۱۹۱۴) ادامه یافت.

چهارمین دوره‌ی ملیت‌گرایی (ملیت‌گرایی نوین) از دوره‌ی بعد از جنگ جهانی تا امروز ادامه دارد.

ملیت‌گرایی در دوره‌ی اول چهره‌های چندان بارز نداشت و از حرکت‌های پراکنده که در بعضی جوامع رخ می‌داد، نیرو می‌گرفت.

چهره‌ی واقعی ملیت‌گرایی در دوره‌ی بعد از انقلاب فرانسه نمایان شد که می‌خواست دولت ملی را از نظر سیاسی، اجتماعی، دینی و فرهنگی تقویت کند.

در دوره‌ی سوم، ملت‌ها قدم‌های بزرگی در تعیین سرنوشت خود برداشتند و به جای آنکه در بطن امپراتوری‌های بزرگ پنهان شوند، آشکارا از هویت ملی خود دفاع کردند.

ملیت‌گرایی پس از دوره‌ی سوم (۱۹۱۴) همراه با جنگ جهانی دوم به صورت قدرتی در آسیا و آفریقا جهت‌مقابله با امپریالیسم تجلی کرد و به دوره‌ی چهارم قدم گذاشت.

این حرکت به اعتبار جناح‌بندی‌های جدید که در سطح دولت‌ها صورت می‌گرفت، در کوتاه مدت به صورت مشهورترین آرمان سیاسی در آمد. در سایه‌ی ملیت‌گرایی که صورت حرکت سیاسی غالب در قرن نوزدهم پیدا کرده بود، در جریان دو قرن اخیر بیش از یکصد دولت تأسیس شد، ساختارهای سستی فرو پاشید و در قرن نودم حرکتی جدید به نام «ملیت‌گرایی‌های خرد» وارد میدان شد.

ملیت‌گرایی به عنوان یک حرکت سیاسی در جوامع مسلمانان روند متفاوتی از غرب تعقیب کرد و دیرتر از حرکت‌های سیاسی - فکری که از نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم در میان عناصر مسلمان دوره‌ی عثمانی جریان یافته بود، پای در صحنه گذاشت. این حرکت بر خلاف

^۱ اثر ادوارد کار در سال ۱۹۹۰ از سوی عثمان آلکین به زبان ترکی برگردانده شده و با عنوان " Milliyetçilik "

"Sonrası" منتشر شده است

غرب مقصودش جدا کردن اتباع مسلمان عثمانی از ساختار دولت نبود که بتوانند دولت و حکومت خود را احداث کنند، بلکه منظور این بود که اتباع دولت عثمانی که احتمال فروپاشی آن می‌رفت، بتواند به موجودیت و استقلال خود تحت شرایط جدید ادامه دهند.

تأثیر انقلاب فرانسه در دولت عثمانی در دو شکل ظاهر شد: اولاً جوامع تشکیل دهنده دولت عثمانی با الهام از ملیت‌گرایی حرکت کردند؛ ثانیاً مفهوم و مقوله‌ی ملت در میان روشنفکران عثمانی به شدت منعکس شد.

دولت عثمانی که در صحنه‌های علم و فن آوری از کاروان اروپا عقب مانده بود، مجبور بود با این حرکت درافتد. زیرا می‌دانست که به احتمال قوی با قیام‌های مختلف روبرو خواهد شد. ملیت‌گرایی ترک تا اوایل قرن بیستم منتظر ماند تا بتواند اساس و پایه‌ی یک ملیت‌گرایی در مفهوم سیاسی - فلسفی را بریزد. مع الوصف فراموش نباید کرد که مقدمات امر در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم فراهم گشت که در آن دوره، ترک‌گرایی یا به عبارت بهتر «عثمانی‌گری» مورد نظر بود و توجه بیشتر به زبان و فرهنگ عثمانی معطوف می‌گشت.^۱

اصولاً ریشه‌های ملیت‌گرایی ترک را باید در عثمانی‌گری، تورانی‌گری و اسلام‌گرایی جستجو کرد. به جهت اینکه از اسلام‌گرایی به طور مبسوط در فصل آینده صحبت خواهیم کرد، لذا از پرداختن به آن در این فرصت خودداری می‌کنیم و به تشریح حرکت عثمانی‌گری و تورانی‌گری می‌پردازیم.

عثمانی‌گری که از آن به ملیت‌گرایی امپراتوری تعبیر می‌شود، می‌خواست سیاست «تشکیل یک ملت عثمانی» را پیاده کند. بدین منظور لازم بود افراد ملت عثمانی بدون توجه به ویژگی‌های جنسی، دینی، مذهبی در پیشگاه قانون یکسان باشند و در اطراف مقوله‌ی «وطن» گرد آیند.

این حرکت در جریان قرن‌های ۱۵ و ۱۶ که دولت قدرت و قوتی داشت عملاً به صورت نظریه‌ای مطرح شد. ولی پس از آنکه دولت عثمانی از انقلاب فرانسه متأثر شد، به عنوان یک نظر سیاسی یا ایدئولوژیکی به منظور جلوگیری از فروپاشی دولت وارد صحنه گشت. این حرکت در دوره‌ی محمود دوم شدت و سرعت یافت و با صدور فرامین تنظیمات و اصلاحات رونق گرفت.

^۱ Özçelik, İ : *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu* (Yeni Türkiye, no.46)

هرکدام از ملیت‌گرایی‌ها، به اعتبار ماهیت و طرز گسترش، متفاوت از همدیگر هستند و بیش از هر چیز به ویژگی‌های ملی خود وابسته هستند و در چارچوب فرهنگ خود گسترش می‌یابند.

ملیت‌گرایی ترک هم تفاوت‌هایی با ملیت‌گرایی سایر ملت‌ها دارد. این ملیت‌گرایی در آخرین روزهای امپراتوری عثمانی به صورت ملیت‌گرایی عثمانی (عثمانی‌گری) ظاهر شد که بر اسلام‌گرایی و غرب‌گرایی تأکید می‌کرد. این حرکت بعداً به صورت ترک‌گرایی درآمد که قومیت را در اولویت قرار می‌داد. مدتی بعد ملیت‌گرایی وارد میدان شد که ریشه در جامعه‌شناسی داشت.

عثمانی‌گری که یکی از طرح‌های دوره‌ی تنظیمات بود، می‌خواست اتباع متشکل از ادیان (مسلمان و غیرمسلمان) و گروه‌های قومی (ترک و غیر ترک) را به صورت یک ملت درآورد و در شرایط جدید مفهوم جدیدی به مقوله‌ی «هم وطنی» بدهد و بدین طریق ملتی ایجاد کند. روشنفکرانی چون نامق کمال برای اینکه جلوی فروپاشی امپراتوری را بگیرند، آرمان عثمانی‌گری چند ملیتی را مطرح کردند. این آرمان که صد سال ایدئولوژی رسمی امپراتوری بود، با استقرار جمهوریت به تاریخ پیوست.

عثمانی‌گری عملاً در دوره‌ی سلطنت عبدالحمید دوم وارد صحنه شد. سلطان تحت تأثیر مدحت پاشا قانون اساسی را اعلام کرد و مجلس را تشکیل داد. فقط دو سبب نگذاشت عثمانی‌گری به روند خود ادامه دهد:

۱. نمایندگان اقلیت‌ها در مجلس راه تفرقه جویی پیش گرفتند.
۲. در جنگ میان روسیه - عثمانی که تازه شروع شده بود، مردم منطقه بالکان علیه عثمانی در کنار روسیه جای گرفتند.

پس از این جریان‌ها بود که عبدالحمید دوم مجلس را فسخ کرد و با بسته شدن مجلس، عثمانی‌گری به تاریخ پیوست.

این هدف به سبب عواملی چون ستیزهای فکری، فروپاشی اقتصادی، شکست دولت در منطقه‌ی بالکان و مهاجرت‌هایی که از مناطق بالکان و قفقاز به داخل سرزمین عثمانی صورت می‌گرفت، عملی نشد و وظیفه‌اش را به «اتحاد اسلام» محول کرد. چورلولی / اسدافندی مؤلف نخستین رساله در خصوص اتحاد اسلام که عنوان «اتحاد اسلام» برای اثر خود انتخاب کرده بود، این حرکت را به عنوان شکلی از ملیت‌گرایی یا ملیت‌گرایی اسلامی نمی‌دید. وی می‌گفت

نظریه‌ی «اتحاد ملل» که از مدتی پیش در آمریکا، روسیه و کشورهای اروپایی رواج یافته است را باید به عنوان عنصری مهم در تأمین اتحاد سیاسی و تکوین شکل جدید هموطنی مورد ارزیابی قرار داد. وی از عناصر مذهبی نیز به عنوان ابزار اتحاد یاد می‌کرد و می‌گفت ابزار اتحاد در دنیای اسلام متفاوت از اروپا و کشورهای اسلامی است. از این رو لازم است ملیت‌گرایی در چهارچوب اتحاد اسلام تشکیل شود و اتباع عثمانی و مقوله‌ی هموطنی در دولت عثمانی نیز در اطراف همین نظریه تشکیل گردد. این نوع ملیت‌گرایی که در چهارچوب مقوله‌ی «اتحاد اسلام» شکل می‌گیرد، از نظر سیاسی علاوه بر اینکه نماینده‌ی خلیفه و دولت عثمانی خواهد بود، همه‌ی مسلمانان را در بر خواهد گرفت. در دوره‌ی عبدالحمید دوم که همین نظر در سیاست داخلی و خارجی کشور حاکمیت داشت، واژه‌های جدیدی چون «ترک» و «وطن» با مفاهیم و محتوای جدید در ملیت‌گرایی ترک نفوذ کرد.

در تحول جدید واژه‌ی «ترک» علاوه بر فعالیت‌های ترک‌شناسی در غرب، آثاری که نویسندگانی چون محمود جلال‌الدین پاشا (لهستانی)، احمد وفیق پاشا، سلیمان پاشا، شیخ سلیمان افندی (بخارایی) و احمد مدحت افندی درباره‌ی ترک‌گرایی و اهمیت زبان ترکی می‌نوشتند، تأثیر داشتند.

از طرف دیگر فعالیت ترکان غیر عثمانی که پس از حاکمیت روسیه در آسیای میانه و قفقاز، امید بر عثمانیان بسته بودند، نیز در این امر مؤثر بود. انعکاس جریان همه‌ترک‌گرایی (پان‌ترکیسم) که به ویژه در میان روشنفکران کریمه و غازان رواج داشت، در کوتاه مدت به سرزمین عثمانی رسید. یوسف آق‌چورا (Y. Akçura) در مقاله‌ی مشهور خود «سه شکل سیاست» که در سال ۱۹۰۴ در روزنامه‌ی مصری «ترک» نوشت، به «ترکان جوان»^۱ که بیهوده بر «عثمانی‌گری» اصرار می‌ورزیدند، تاخت. این مقاله معمولاً به عنوان نخستین اشاره‌ی جدی به ترک‌گرایی محسوب می‌شود.

در این دوره، ملیت‌گرایی در جهان رواج یافته بود و ترکان نمی‌توانستند بر این مقوله‌ی مؤثر چشم‌بربندند. ترکان می‌خواستند بدو هویت ملی خود را در سرزمین عثمانی شکل دهند و احداث کنند و بعداً به ایجاد اتحاد و اتفاق میان همه‌ی ترکان جهان (تورانی‌گری) مبادرت ورزند.

^۱ ترکان جوان

سیاست ترک‌گرایی (تورانی‌گری) پس از آن که نتیجه‌ای از «عثمانی‌گری» به دست نیامد، وارد میدان شد و نخستین نشانه‌های آن در خارج از ترکیه به ویژه در روسیه تزاری پدید آمد. این حرکت می‌خواست همه‌ی ترکان جهان را زیر یک چتر و پرچم واحد گرد آورد. در این میان از تحقیقات ترک‌شناسان آن دوره نیز باید یاد کرد که در رشد حرکت ترک‌گرایی نقش عظیمی داشتند. البته تلاش ترک‌گرایان مشهور چون احمد و فیتیق پاشا (که نماینده‌های مولیر را به زبان ترکی برگرداند و نخستین فرهنگ ترکی - عثمانی را فراهم کرد) را نیز نباید نادیده گرفت که آنان نیز در پیدایش و گسترش حرکت ترک‌گرایی سهم بوده‌اند.

ضیاء گوک آلپ^۱ در تعریف ترک‌گرایی می‌گفت: "از ملت ترک هستیم، از اُمت اسلامی هستیم و از تمدن غرب هستیم" و بدینوسیله بر هم‌نهشت (ستز) ترک‌گرایی، اسلام‌گرایی و غرب‌گرایی تأکید می‌کرد.

تشکیل انجمن ترک (۱۹۰۸) و انتشار نشریه‌ی «قلم‌های جوان» (۱۹۱۱) از قدم‌های اساسی برای گسترش حرکت ترک‌گرایی بودند. در همین دوره نشریه‌ی «ترک‌یوردی» به عنوان ارگان انتشاراتی ترک‌گرایی در سلانیک وارد صحنه شد و نویسندگانی چون ضیاء گوک آلپ و فؤاد کوپرلی مقالات و نظرات خود را در آن منعکس کردند. این نشریه می‌خواست ترکان را از عثمانی‌گری جدا کند و ضمن بررسی تاریخ ترکان پیش از اسلام، هویت و معرفت ترکی را جا بیاندازد و بگوید عثمانی‌گری خیالی بیش نمی‌باشد.

^۱ ضیاء گوک آلپ، متفکر و جامعه‌شناس ترک (۱۹۲۶-۱۸۷۶) پس از اتمام تحصیلات مقدماتی در دیار بکر به استانبول رفت و در اثنای مخالفت با عبدالحمید دوم دستگیر شد. او پس از اعلان مشروطیت دوم شعبه جمعیت اتحاد و ترقی را در دیار بکر احداث کرد و با انتشار روزنامه‌ی "پیام" به سیاست روی آورد. گوک آلپ دیدگاه‌های سیاسی و اجتماعی خود را در نشریات مختلف چاپ می‌کرد و به تدریس جامعه‌شناسی در دارالفنون عثمانی می‌پرداخت. وی متعاقب جنگ جهانی اول از سوی انگلیسی‌ها به جزیره‌ی مالت تبعید شد. گوک آلپ پس از فروپاشی امپراتوری عثمانی، دنبال هویت جدید ملی گشت و نظرات خود را در آثار متعددی چون "ترک‌گرایی، اسلام‌گرایی، تجدید" (۱۹۱۸)، "راه مستقیم" (۱۹۲۳)، "اصول ترک‌گرایی" (۱۹۲۳)، ... بر زبان آورد.

ترک‌گرایان معتقد بودند که ملیت‌گرایی روندی طبیعی است و نباید از وجود ملتی به نام ملت عثمانی یاد کرد. وقتی فهمیده شد که عثمانی‌گری خیالی بیش نیست، ترک‌گرایی جنبه‌ی بنیادین به خود گرفت و در سایه‌ی به اصول علمی و جامعه‌شناختی دست یافت.^۱ بدین ترتیب ترک‌گرایی پس از عثمانی‌گری و اسلام‌گرایی ابتدا به عنوان یک جریان فلسفی پای به صحنه گذاشت و سپس به حرکت جامعه‌شناختی تبدیل شد و طرفداران زیادی در جامعه به دست آورد.

مع الوصف ترک‌گرایی هم توانست دولت عثمانی را از فروپاشی نجات دهد و در نتیجه پس از جنگ جهانی اول و حوادثی که متعاقب قرارداد مندروس (Mondros) جریان یافته بود، جایش را به ملیت‌گرایی داد. جمهوریت تا سال ۱۹۴۴ در مورد تورانی‌گری بی صدا ماند و زمانی که جنگ جهانی دوم علیه نازی‌ها به پایان رسید، افرادی چون زکی ولیدی طوغان، نهای آتسیز و جعفر فرید که از تورانی‌گری دفاع می‌کردند، بازداشت شدند.

قرارداد مندروس که روز ۳۰ اکتبر ۱۹۱۸ به امضاء رسید، نه تنها به عنوان قرارداد آتش‌بس که جنگ جهانی اول را به پایان رسانید، که در عین حال دولت عثمانی را نیز عملاً از صحنه تاریخ حذف کرد. این قرارداد اساس و پایه‌ی صلح سور (Sevr) را نیز تشکیل می‌داد که روز ۱۰ آگوست ۱۹۲۰ به امضاء رسید و در حقیقت حکم مرگ دولت عثمانی و ملت ترک به حساب می‌آمد. همراه با این قرارداد همه‌ی حقوق حاکمیت دولت عثمانی از دستش گرفته شد و دولت‌های مؤتلفه به استناد مفاد قرارداد، به اشغال سرزمین‌های عثمانی مبادرت ورزیدند.

نتیجه‌ی اشغال که از همان روزهای اول ماه نوامبر شروع شده بود، روز ۱۳ همان ماه معین گشت. هرچند حکومت استانبول از طریق مطبوعات به ملت تلقین می‌کرد که به امضای قرارداد شرافتمندانه‌ای دست زده است، دولت‌های مؤتلفه، استانبول را به تصرف خود درآوردند و دولت و سلطنت عثمانی که تنها قدرت مشروع جهت نجات ملت ترک دیده می‌شد، به دست نیروهای اشغالگر افتاد. در این دوره که «فلاکت همانند نه‌ری جوشان بر روی ملت ترک سرازیر بود» واقعیتی وجود داشت که اشغالگران متوجه اش نبودند. مصطفی کمال که از

^۱ Vakasoglu, A. V: Tarih Aynasında Ziya Gökalp (İst. 1980)

فرماندهی ارتش فراغت حاصل کرده و در روز «سیاه» ۱۳ نوامبر (یعنی روز اشغال استانبول) به استانبول آمده بود، با دیدن این منظره فریاد بر می‌آورد:
"همانگونه که آمده‌اند، خواهند رفت".

کاظم قره‌بکیر به همان طریق می‌گفت:

"تا زمانی که سرکوه، مزارمان باشد، باید بجنگیم".

سلیمان نظیف، سراینده‌ی شعر «یک روز سیاه» نیز ترنم می‌کرد:

"ای سرزمین زیبا تا زمانی که پدر بزرگم در آغوش تو خوابیده، مال من هستی نگاه کن بین این ملت در گذشته نزدیک چه کارها کرده است".

کینه و نفرتی که در سینه و مشت مردم ترک جمع شده بود، روز به روز شدیدتر شد، و ملت ترک یک بار دیگر در انتظار رهبری ماند که از این معبر تنگ نجاتش بدهد.^۱ در این میان بلافاصله متعاقب اشغال‌های اول، حرکت‌های مدافعه‌ی حقوق که واکنش ملت ترک را نشان می‌داد، به ظهور پیوست. این حرکت‌ها در آغاز جنبه‌ی عمومی نداشت و نمی‌توانست همه‌ی ملت را به قیام بکشد. تا اینکه اشغال از میر در تاریخ ۱۵ مایس، خشم ملی را پدید آورد که همانند سیلی غیر قابل مهار جریان یافت. یونان که سال‌ها تحت حمایت عثمانی زندگی راحت و آسوده‌ای داشت و بعداً به فکر «آرمان توسعه طلبی» افتاده و رهبری حرکت‌های فروپاشی دولت عثمانی را بر عهده گرفته بود، وارد قلب ترکیه می‌شد. سایر اشغالگران بالاخره روزی از این سرزمین که فاصله‌ی زیادی با مرز و بومشان داشت و کنترلش سخت بود، جدا می‌شدند؛ ولی جای گرفتن یونان در سرزمین‌های آناتولی که از پیش ادعای حاکمیت بر آن مناطق داشت و شاید تصرف استانبول، بدین معنی بود که این کشور به هدفش برسد و دیگر از جای خود نجنبند. بدین سبب ملت ترک نمی‌توانست این وضع را قبول کند. با ترتیب نشست‌ها و تظاهراتی در استانبول و سایر شهرها، هیجان ملی به اوج رسید.

پس از این اشغال، ملت با هیجان زیاد منتظر رهبری بود که نجاتش بدهد. هرچند ظن غالب بر این بود که مصطفی‌کمال این وظیفه را در عهده خواهد گرفت، ولی اشغال از میر هنوز به عنوان حرکتی دیده نمی‌شد که بتواند جرقه‌ی ای را به آتشی بزرگ تبدیل کند. این آتش با ورود

^۱ Şevket Süreyy Aydemir : Tek Adam , c.3.s.522

به سامسون (۱۹ مه) و خبر شروع جنگ رهایی (۲۲ ژوئن) زبانه کشید و همه‌ی وطن پرستان را به دنبال این رهبر کشانید.

جنگ استقلال یا مجادله‌ی ملی که بدین طریق شروع شده بود، ظرف سال‌های ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۲ ادامه یافت و در نتیجه، ملت ترک استقلال خود را به دست آورد و دولت ملی خود را تشکیل داد که اساسش بر فرهنگ ترک استوار بود.

هم‌زمان با امضای قرارداد آتش بس *مودینا* (Mudayna) که روز ۱۱ اکتبر ۱۹۲۲ صورت گرفت، دوره‌ی مجادله‌ی ملی به پایان رسید و با امضای قرارداد صلح لوزان (۲۴ ژوئیه ۱۹۲۳) دولت جدید ترکیه از سوی همه‌ی کشورهای جهان به رسمیت شناخته شد.

در این روزها ولایات عثمانی در اروپا و آسیا (عثمانی‌گری) از دست رفته بود. ۲۰ میلیون ترک تبعه‌ی روسیه‌ی تزاری (تورانی‌گری) از دست رفته بودند و رؤیای تسلط بر سرزمین‌های ثروتمند خاورمیانه (اسلام‌گرایی) فرو پاشیده بود.

در نتیجه‌ی سیاست‌های عثمانی‌گری، تورانی‌گری و اسلام‌گرایی به کلی نابود شدند و ترک‌گرایی و غرب‌گرایی به شکل زخم خورده به حیات خود ادامه دادند. سردمداران جمهوری همچنان که از عثمانی‌گری و اسلام‌گرایی برای رشد و توسعه‌ی دولت استفاده نکردند، از ترک‌گرایی و غرب‌گرایی که زخمی شده بود، در راستای تحقق انقلاب که تحت شرایط خاصی صورت گرفته بود، استفاده کردند.

اسلام‌گرایان بر ترک‌گرایی خرده می‌گرفتند و می‌گفتند در اسلام دعوایی به نام حاکمیت وجود ندارد. ترک‌گرایان در پاسخ به انتقاد اسلام‌گرایان می‌گفتند اسلام، واقعیت «ملت» را قبول می‌کند و اضافه می‌کردند که ترکان مقوله‌ی ملت را به شکل ترک‌گرایی و مقوله‌ی امت را به شکلی که در اسلام تعیین شده است، می‌بینند و می‌افزودند که ترک‌گرایی جهان‌بینی نهایی نبوده، راهی است که واقعیت‌های موجود تحمیل کرده‌اند.

ملیت‌گرایی که رفته رفته در دنیای اسلام و در سرزمین عثمانی مستقر می‌شد، بر مقولاتی که اطرافش جای می‌گرفتند تأثیر می‌گذاشت. در ربع آخر قرن نوزدهم بیشتر از سه مقوله سخن به میان می‌آمد. از میان این سه مقوله «ملت» در محور دین، «قوم» در محور قبیله و «خویشاوندی» و «جنسیت» در محور نسب تعریف می‌شدند. دنیای اسلام برای اینکه مشروعیت به حرکت‌های «ملیت‌گرایی» بدهد و این حرکت‌ها را در دایره‌ی دین بنشانند، به جای

کلمه‌ی قوم، از واژه‌ی «ملت» استفاده کرد. در این صورت مقوله‌ی ملت به سوی مقوله‌ی قوم متمایل شد و به موازات آن قدرت سیاسی - اجتماعی کسب کرد.

ترک‌گرایی در مرحله‌ی گذر از جمعیت اتحاد و ترقی به دوره‌ی جمهوریت بر مبنای ملیت‌گرایی، تشکیل هویت ملی و اسلام به عنوان عنصر اصلی تلفیق با این هویت استوار شده بود. ملیت‌گرایی در دوره‌ی جمهوریت حداقل تا دهه‌ی ۱۹۳۰ بیش از آن که به تشکیل یک هویت ملی بیانیدشد، در فکر تکوین یک ملت سیاسی بود که در آن ترکان خارج از ترکیه نادیده گرفته می شدند. بنابراین در سال‌های اول جمهوریت، در مقوله‌ی ملت، نه نژاد که فرهنگ اساس گرفته می شد و حکومت می خواست عناصر مسلمان داخل مرزهای ترکیه را با هویت برتر مشخص سازد.

در فاصله‌ی سال ۱۹۲۴ تا اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ گروه‌های اسلامی و محافظه کار، خود را زیر چتر ملیت‌گرایی درآوردند و برای اینکه خود را از خط تورانی‌گری - ترک‌گرایی جدا سازند، از تعبیر ملیت‌گرایی محافظه کار استفاده کردند. حکومت از ملیت‌گرایی این گروه به شکل «ملیت‌گرایی متعصب» نام می برد.

«آناتولی‌گرایی» که در دوره‌ی جمهوریت حداقل سه گونه تفسیر شده، رگه‌ی مهمی در بدنه‌ی ملیت‌گرایی بود. این ملیت‌گرایی که از سوی جواد شاکر (ماهگیر هالی کارناس) از نظر فکری - ادبی و از طرف کارشناسان تاریخ هنر از بعد آکادمی بررسی می شد، بر فرهنگ و تمدن پیش از اسلام آناتولی (هیتی‌ها و یونانی‌ها) تأکید می کرد. عده‌ای معتقدند که این نهشت، با نهشت رسمی آرمان جمهوریت نیز قرابت دارد. تاریخ آناتولی‌گرایی دوم که زعامتش را یحیی کمال بیاتلی بر عهده گرفته و بنیانش از طرف محافل نشریه‌ی «درگاه» انداخته شده بود، بر مبنای تفسیر واقعیت‌های حسی و فرهنگی تاریخ استوار بود. فرهیختگانی چون حلمی ضیاء اولکن، از افرادی بود که از این حرکت از نظر آکادمیکی حمایت می کردند. نورالدین توپچی بنیانگذار سومین تفسیر آناتولی‌گرایی بود. وی اسلام و تصوف را در مرکز ملیت‌گرایی و محافظه کاری می نشاند و معتقد بود که اسلام عارفانه، هم تداوم حرکت را تأمین خواهد کرد و هم منبعی خواهد شد که با مراجعه‌ی بدان دوره‌های بحران پشت سر گذاشته خواهد شد.

ملیت‌گرایی ترک در دوره‌ی بعد از سال ۱۹۵۰ توجهش را بیشتر به چهارچوب اسلامی معطوف کرد و در نتیجه از تأثیرات نژادپرستی و تورانی‌گری کاسته شد و بُعد معنوی، تقدس و محافظه کارانه‌ی آن فزونی یافت.

پس از دهه‌ی ۱۹۶۰ *آلپ ارسلان* ترکش، دفاع از تورانی‌گری را بر عهده گرفت و «حزب ملیت روستایی جمهوری خواه» (CKMP) که بعداً عنوانش را به «حزب حرکت ملی گرا» عوض کرد، ارگان سیاسی تورانی‌گری این گروه محسوب گردید. حزب حرکت ملی گرا در روند فعالیت‌های خود از حرکت‌های اسلامی متأثر شد و در اواخر سال‌های دهه‌ی ۱۹۷۱ از نگرش‌های تورانی‌گری فاصله گرفت و توجهش را به «سنتز ترک - اسلام» که در آن عناصر اسلامی در اولویت می‌باشند، معطوف کرد.

به عنوان نتیجه می‌توان گفت حرکت ملیت‌گرایی در ترکیه که پس از ناکامی عثمانی‌گری، تورانی‌گری و اسلام‌گرایی وارد صحنه شده بود، نه به نجات امپراتوری از ورطه‌ی سقوط موفق شد و نه به تشکیل «توران» دست یافت. اقدامات اخیر جمهوری در ارتباط با همگرایی با کشورهای ترک زبان از جمله ایجاد الفبای مشترک نیز هنوز به جایی نرسیده است. احمد داوود اوغلو، وزیر امور خارجه‌ی ترکیه در کتاب «ژرفای استراتژیک موقعیت بین‌المللی ترکیه» (استانبول: ۲۰۰۱) می‌گوید:

"اگر با ملاحظه حرکت‌های فکری اواخر دوره‌ی عثمانی به ارزیابی آخرین دهه‌ی قرن بیستم برخیزیم، ملاحظه خواهیم کرد که این حرکت در یک تداوم تاریخی، تا به امروز رسیده است. خط نوعثمانی‌گری که اوزال مدافع آن بود، اسلام‌گرایی که از سوی حزب رفاه به صحنه‌ی سیاسی کشیده شد، غرب‌گرایی که با جریان دوم فوریه به یک برنامه‌ی رادیکال تبدیل شد و حرکت‌های ترک‌گرایی که با واکنش نسبت به حرکت‌های تروریستی پکک سرعت گرفت، همگی خطوط حرکت‌های اصلی تاریخ اخیر ترکیه را در بطن خود جای داده‌اند."^۱

امروز زعامت حرکت ملیت‌گرایی را در ترکیه حزب «حرکت ملی گرا» بر عهده گرفته است که به وسایل مختلف از این حرکت جانبداری می‌کند. حکومت حزب عدالت و توسعه نیز بیشتر به دنبال منافع اقتصادی است که می‌خواهد از طریق توسعه‌ی ارتباط با کشورهای ترک زبان به این هدف برسد.

تلاش حزب حرکت ملی گرا جهت توسعه‌ی حرکت ملیت‌گرایی به ویژه پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و استقلال جمهوری‌های جدید ترک زبان، افزایش یافت و این حزب بدین جهت به پیروزی‌هایی دست یافت و بر تعداد نمایندگان خود در مجلس افزود. حزب

^۱ Kılıç . M.:Yeni Dünya Düzeninde Türkçülük (yeni Hayat,No.99-100)

عدالت و توسعه نیز بلافاصله پس از تشکیل، در این روند گام نهاد و ارتباط جدی با جمهوری های ترک نشین را در برنامه ی خود قرار داد.

در این فرصت از حرکتی که در راستای ملیت گرایی صورت گرفته و در دوره ای محدود نقشی عمده در سیاست ترکیه بازی کرده است، یاد می کنیم.

آتاترک ضمن استفاده از ملیت گرایی، نهستی جدید عنوان کرد و آن را «تُرک» نامید. بر اساس این نهشت که در جریان سال های ۳۸-۱۹۱۹ به مورد اجرا گذاشته شد، حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور مورد نظر بود.

تُرک بر دو تکیه گاه جغرافیایی و آرمانی متکی بود:

۱. در تکیه گاه جغرافیایی چهار عنصر: آناتولی، جغرافیای ترک، خاورمیانه و دنیای

مستضعفین قرار داشت:

- ترکان یک هزار سال است که در آناتولی زندگی می کنند؛
- جمهوری ترکیه بخشی از منطقه ای است که از آسیای میانه تا اروپا کشیده می شود؛
- ترکیه مرکز خاورمیانه است؛
- مبارزه با استعمار و حمایت از مستضعفین از تکیه گاه های لجستیکی ترکیه می باشد.

۲. در تکیه گاه آرمانی نیز چهار عنصر: ملیت گرایی، ترک گرایی، جهان سومی

بودن و مبارزه با امپریالیسم جای می گرفت:

- ملیت گرایی مهمترین تکیه گاه آرمانی ترکیه در «تُرک» است؛
- ترک گرایی دومین تکیه گاهی است که ترکان با توجه به آن به قدرت خود پی می برند و به منافع و آینده خود فکر می کنند.
- ترکیه همراه با کشورهای مستضعف، جزو کشورهای جهان سوم به حساب می آید؛
- مبارزه با امپریالیسم جهانی چهارمین و آخرین تکیه گاه جمهوری ترکیه است.

همانگونه که اشاره شد در تُرک دو تکیه گاه تاریخی و آرمانی مورد نظر بود و برای

تحقق آن قدم های زیر برداشته شد:

- گروه بندی های آرمانی؛

- دفاع از زبان و سرزمین ترک؛
- ایجاد سد در مقابل نیروهای ضد ملی؛
- کنترل بنادر؛
- افزایش جمعیت؛
- سیاست اقتصادی؛
- سیاست آموزشی (تربیت جوانان مجهز به آرمان ترک‌گرایی جهت ایجاد نسل ضد امپریالیسم).

تازترک بعد از درگذشت آتاترک به تدریج به بوته‌ی فراموشی سپرده شد.

کلام آخر اینکه امروز حرکت ملیت‌گرایی با رقیب بسیار توانمندی به نام حرکت جهانی شدن روبروست که می‌خواهد دنیا را به صورت یک دهکده‌ی جهانی درآورد. این حرکت مدعی است که امکانات موجود در ارتباطات که از همه‌گونه فن‌آوری استفاده می‌کند، مرز میان جوامع را از میان برخواهد داشت و همه‌ی جوامع چه بخواهند و چه نخواهند، تن به همگونی خواهند داد. شکی نیست که در لابه‌لای این ادعا، حاکمیت یک طرفه آمریکا و اروپا مطمح نظر است که ادعا می‌کنند فرهنگ غرب آخرین نقطه‌ای است که جامعه‌ی بشری می‌تواند بدان برسد و می‌تواند صلح جهانی را تضمین کند.

خاطر نشان باید کرد که حرکت جهانی شدن فقط در زمینه‌ی فناوری و ارتباطات مجازی توفیق یافته، ولی ملیت‌گرایی همچنان جایگاه خود را حفظ کرده است.

اگر ملت‌ها فرهنگ نیرومند و ریشه‌داری داشته باشند، به تقویت و گسترش حرکت‌های ملیت‌گرایی خود ادامه خواهند داد، ولی چنانچه از وجود چنین فرهنگ نیرومندی برخوردار نباشند به استحاله در حرکت جهانی شدن محکوم گشته، با خطر نابودی و زوال در برابر فرهنگ غالب مواجه خواهند شد و در نتیجه با توجه به حکم سرنوشت‌گرایی، ویژگی‌های ملی خود از هنر گرفته تا زبان و ارزش‌های فرهنگی گرفته تا تاریخ و آرمانهای ملی را از دست خواهند داد.

غرب‌گرایی آتاترک را می‌توان بدین طریق توجیه کرد که وی می‌خواست از فرهنگ غرب در مفهوم خاص کلمه استفاده کند، و الا وی همواره مخالفت خود را با «امپریالیسم» بر زبان می‌آورد و نجات کشورهای جهان سوم را به خروج از حیطه‌ی قدرت امپریالیست‌ها منوط می‌دانست.

۴. اسلام‌گرایی

در جریان نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم که سلطه‌ی غرب بر کشورهای اسلامی ادامه داشت، دنیای اسلام برای مقابله با خطر و تهدیدی که از جانب غرب می‌آمد، اتحاد اسلامی (اسلام‌گرایی) را مطرح کرد. در همین دوره بود که روس‌ها در آسیای میانه، سمرقند را متصرف شده، بخارا را به سرزمین خود بسته بودند (۱۸۶۸)، انگلستان، مصر را تحت حاکمیت و اداره‌ی خود درآورده بود (۱۸۸۱)، فرانسه تونس را اشغال کرده و آلمان، دارالسلام را به تصرف خود درآورده بود.

این حرکت‌ها سبب شدند که مسلمانان دنبال راه حل بگردند و سدی در مقابل هجوم غرب ایجاد کنند. کما اینکه *نامق کمال* در دهه‌ی ۱۸۷۰ ضمن اشاره به تهدید فرهنگی غرب امپریالیست، از حکومت عثمانی خواست رهبری دنیای اسلام را در مسائل و موارد فرهنگی عهده دار شود.

در دوره‌ی سلطنت *عبدالحمید دوم* که به خلافت خود بیش از سلطنت اهمیت می‌داد، اسلام‌گرایی شکل رسمی تری به خود گرفت و به صورت سیاست دولت عثمانی تجلی کرد. در این دوره، روشنفکران و اندیشه‌ورزان عثمانی اعم از موافقین و مخالفین سلطان *عبدالحمید*، با حرکت اسلام‌گرایی موافق بودند. همین موافقت بود که این حرکت را به صورت اندیشه‌ی سیاسی غالب درآورد و حدود چهل سال بعد در دوره‌ی بعد از مشروطیت دوم، با ورود «صراط مستقیم» به دنیای مطبوعات، حالتی فراگیر کسب کرد. لازم به یادآوری است که در شکل‌گیری حرکت اسلام‌گرایی در سرزمین عثمانی، آموزه‌های اندیشمندانی چون *سید جمال الدین اسدآبادی* و *محمد عبده* مؤثر بود. آنان فروپاشی و ضعف دنیای اسلام را به حمله‌ی امپریالیست‌ها می‌بستند و معتقد بودند که استیلاگران بیگانه را باید از خاک عثمانی بیرون راند، امتیازهایشان را لغو کرد و مسلمانان را تحت اداره‌ی خلیفه‌ای که حکمران مشروع است درآورد. شکی نیست که انجام چنین مهمی از عهده‌ی حکومت عثمانی خارج بود؛ ولی طرح این مسئله سبب شد که سلطان *عبدالحمید دوم*، مخالفین خود را از صحنه‌ی سیاست بیرون راند. سیاست اسلام‌گرایی *عبدالحمید* اندک زمانی موفق بود و مأموران ویژه‌ای که از سوی سلطان به سوی مصر، الجزایر و حتی هندوستان اعزام شده بودند، از مردم می‌خواستند که از پادشاه عثمانی جانبداری کنند. سیاست اتحاد اسلام در دوره‌ی مشروطیت دوم نیز تا

اندازه‌ای موفق بود، تا اینکه در جنگ جهانی اول عدم موفقیت آن به اثبات رسید و جایش را به «ملت‌گرایی» تقویت شده با اسلام داد.

زمانی که عبدالحمید دوم جلوی اجرای قانون اساسی را گرفت، جبهه‌ی سیاسی اسلام‌گرایی نیز با مشکل مواجه گشت و اسلام‌گرایی نتوانست به عنوان یک حرکت آرمانی گسترش یابد. مع‌الوصف طرفداران اسلام‌گرایی اطراف نشریه‌ی «صراط‌مستقیم» گرد آمدند و اندیشمندانی چون شهین‌زاده/احمد حلمی، سعید حلیم پاشا، محمد عاکف، سعید نوری و مصطفی صبری، گروه مخالفان سلطان را تشکیل دادند و نظرات خود را در نشریاتی چون «سبیل الرشاد»، «بیان‌الحق»، «لواء‌الاسلام»، «حکمت» و «اتحاد‌الاسلام» ابراز کردند.

این افراد مدت طولانی از عنوان «اسلام‌گرایی» برای بیان حرکت خود استفاده نمی‌کردند. از اینجا می‌توان فهمید که تا نخستین سال‌های مشروطیت دوم، هنوز حرکت‌های اسلام‌گرایی، ملیت‌گرایی و غرب‌گرایی از هم جدا نشده بودند. اسلام‌گرایی به احتمال قریب به یقین در سال ۱۹۱۳ از طرف ضیاء‌گوک‌آلپ عنوان شد. وی در نشریه‌ی «ترک‌یوردی» در مقاله‌ای با عنوان «سه جریان» از اسلام‌گرایی سخن به میان آورد. پس از وی بابانزاده/احمد ناعم در سال ۱۹۱۴ مقاله‌ای در «سبیل‌الرشاد» با عنوان «دعوی قومیت در اسلام» نوشت و از اسلام‌گرایی انتقاد کرد. در آن دوره علاوه بر اینکه معلوم نبود چه افرادی از این حرکت جانبداری می‌کنند، حدود حرکت نیز مشخص نبود. در مجلات نوشته می‌شد که مقصود از اسلام‌گرایی ایجاد نظام در صحنه‌های اعتقادی، عبادی، اخلاقی، فلسفی، اداری، سیاسی و اقتصادی جهت نجات دنیای اسلام از عقب‌ماندگی است. سعید حلیم پاشا در کتاب «بحران‌های ما» (ص ۱۸۴) می‌گفت: «اسلام‌گرایی بدین معناست که اصول اخلاقی، حیاتی و سیاسی اسلام را به طور کلی به اجرا بگذارد».^۱

شایان ذکر است که اسلام‌گرایی به عنوان یک ایدئولوژی برای نخستین بار از سوی نوعثمانیان که روشنفکران دوره‌ی تنظیمات نامیده می‌شدند، مطرح شد. آنان می‌خواستند مجدداً اسلام را به عنوان یک مفهوم سیاسی - اجتماعی جهان شمول عرضه کنند، و چون ملیت‌گرایی به سبک غرب را - به سبب اینکه ملیت‌های مختلف و متفاوتی در سرزمین

^۱ نگاه کنید به: دلبری پور، اصغر: *افول اقتدار عثمانیان (تهران: ۱۳۸۱)*. در دفتر چهارم این کتاب ترجمه‌ی کتاب سعید حلیم پاشا جای گرفته است.

عثمانی می‌زیستند - به صورت یک ایدئولوژی دست نیافتنی می‌دیدند، می‌خواستند از اسلام‌گرایی به عنوان وسیله‌ی دفاع در برابر اسلام‌گرایی و اروپا‌گرایی استفاده کنند.

روشنفکران نوعثمانی معتقد بودند که:

۱. اسلام صاحب چنان محتوایی است که می‌تواند از عهده‌ی احتیاجات جدید برآید و جهان بینی انسان را نسبت به حوادث جدید تعیین کند. اسلام علاوه بر اینکه تقدس الهی دارد، بر اصول عقلانی نیز استوار است.

۲. اسلام، دینی است که دروازه‌هایش را به روی مستحدثات و جریانات جدید باز نگه می‌دارد و خود را با نوآوری‌های عصر و زمان تطبیق می‌دهد. ضمن اینکه جلوی پیشرفت و توسعه را نمی‌گیرد، از پیشرفت و توسعه نیز جانبداری می‌کند.

۳. شکی نیست که غرب برتری‌هایی دارد و مسلمانان باید ضمن استفاده از علم، فن‌آوری و اصول مدنی غرب، سطح جامعه‌ی خود را بالا ببرند. مسلمانان نیز قبلاً امکاناتی داشتند که به جهت بی‌توجهی به دست غربی‌ها افتاد. اینک مسلمانان می‌توانند مفاهیم و مقولاتی را که مفید می‌دانند، از غرب بگیرند و در جامعه‌ی خود به کار ببرند.

۴. اسلام اصل «ملیت» را برای مسلمانان آورده است. مسلمانان چنانچه اطراف این اصل جمع شوند، می‌توانند به تشکیل یک جامعه‌ی سیاسی دست یابند.

اسلام‌گرایان می‌خواستند بدانند دنیای اسلام چرا بدین حال افتاده است و چگونه می‌تواند از این وضع نجات یابد؟ چه عناصری موفقیت و پیشرفت غرب را سبب شده است و آیا این عناصر در اسلام وجود ندارد؟

آنان هرچند در پاسخ به این سؤالات اختلاف نظر داشتند، در مسائل مربوط به هویت‌های فرهنگی و فکری متفق‌القول بودند و می‌گفتند عناصری که پیشرفت تمدن غرب را سبب شده، اساساً از مسلمانان گرفته شده است و بدین ترتیب بر اتحاد و اتفاق اسلامی تأکید می‌کردند.

آنان ضمن توجه به این پرسش‌ها، از دلایلی برای تحقق اسلام‌گرایی سخن به میان می‌آوردند:

▪ کلیسا در سایه‌ی حرکت‌های رنسانس و اصلاحات از نظر مادی - فنی بر مسلمانان

اولویت یافت.

▪ تقریباً سراسر دنیای اسلام در مقابل هجوم نظامی غرب فروپاشید و در نتیجه تنش‌های

سیاسی - اجتماعی در کشورهای اسلامی افزایش یافت. پس از این شکست، این فکر در دنیای

اسلام جای گرفت که با تقلید از دولت‌های غالب می‌توان به ثبات و استقرار دست یافت.

- بعضی از کشورهای مسلمان از نعمت آزادی و ثبات محروم بودند و اکثراً تحت اداره‌ی حکم فرمایان مستبد قرار داشتند.
- علاقه‌ی شدید به غرب، حس خود کم بینی در میان مسلمانان ایجاد کرد. این علاقه در سایه‌ی سفیرانی که به خارج اعزام می شدند و دانشجویانی که در غرب تحصیل می کردند، حاصل گشته بود.
- غرب موفقیت و فشار روانی خود را توسط شرق شناسان و میسیونرها عملی می کند.^۱
- نوعثمانیان در مقالاتی که در جراید خارج از کشور می نوشتند، آزادانه به «باب عالی» می تاختند و مهمترین انتقاد و حمله‌ی آنان به حکومت وقت در خصوص جدا شدن از خط شریعت بود. آنان حکومت را به جهت اینکه در مقابل اروپا کمر خم کرده است، سرزنش می کردند.
- نوعثمانیان که با توسل به آرمان آزادی اندیشه، به راه افتاده بودند، می‌خواستند مردم سالاری (که «اصول مشورت» می نامیدند) نظام مبتنی بر قانون اساسی (که به صورت «مشروطیت دوم» نام می بردند) و شورا، یعنی مجلس را در کشور مستقر سازند. ساختار آرمانی اسلام‌گرایی در دوره‌ی تولد در دو بعد گسترش یافت. اولاً نهشت‌های جدیدی مطرح شد که بر اساس آنها اصول اساسی و پیام جهانی اسلام با توجه به مدل‌های جدید قرن نوزدهم، فرمول بندی می شد. ثانیاً، اتحاد اسلام در مفهوم ملیت‌گرایی قدم در صحنه گذاشت.
- نخستین مقاله‌ای که در آن به عبارت «اتحاد اسلامی» اشاره شد، در روزنامه‌ی حریت (۱۰ می ۱۸۶۹) جای گرفت. همانگونه که پیش از این نیز اشاره شد، دولت هدف انتقاد روزنامه نگارانی قرار می گرفت که معتقد بودند چنانچه حکومت عثمانی دخالت می کرد، روسیه نمی توانست بخارا را به تصرف خود در آورد. حتی پاره‌ای از جراید پای فراتر گذارده، مدعی می شدند چنانچه دولت دست به کار نشود و ایران و مغرب را تحت حمایت خود در نیاورد، این دو کشور نیز به همان سرنوشت دچار خواهند شد. روزنامه‌ی حریت بر اساس همین تفاسیر بود که نهشت «اتحاد اسلامی» را مطرح کرد و نوشت:
- "امروزه اغلب کشورهای اسلامی در حال انقراض و فروپاشی هستند و تنها راه نجات در اتحاد و اتفاق است؛ و چون دولت علیّه قویترین دولت اسلامی است، لیاقت و شایستگی

^۱ Kara, İsmail : Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ,c.1.(İst.1986)

رهبریت را دارد". در قسمتی از مقاله‌ی حریت آمده بود که با انتقال خلافت از مصر به حکومت عثمانی - که توسط سلطان سلیم اول صورت گرفت - نیرو و قدرت دولت عثمانی افزایش یافته و به صورت مرکز دنیای اسلام درآمد. به نظر نویسنده‌ی مقاله، علاوه بر سلطان سلیم، سلطان سلیمان قانونی و دولتمردانی دیگر چون باریاروس و سوکوللی نیز حیات خود را وقف اتحاد اسلامی کرده بودند.

بدون شک عثمانیان می‌خواستند با طرح اتحاد اسلامی، سایر مسلمانان را تحت حاکمیت خود در بیاورند.

اصولاً حرکت اسلام‌گرایی در سرزمین عثمانی را می‌توان به عنوان «ایدئولوژی توسعه و نجات»، ادامه‌ی حرکت عثمانی‌گری و شکل اولیه حرکت‌های ملیت‌گرایی و ترک‌گرایی مورد مطالعه قرار داد. اندیشه‌ی عثمانی‌گری به طور جدی در دوره‌ی سلطان محمود دوم به منظور ایجاد یک «ملت عثمانی» پدید آمد و چون این اندیشه و تفکر جامه‌ی عمل نپوشید، دولت و پاره‌ای از روشنفکران اعتقاد پیدا کردند که مرز «اتحاد» را باید تنگ‌تر کرد و عنوان کردند که لازم است به جای «اتحاد عناصر» به «اتحاد اسلامی» (اسلام‌گرایی) توجه بشود. آنان می‌دیدند که:

- روابط مسلمانان و مسیحیان مقیم امپراتوری به وخامت می‌گراید؛
- اروپا از مسیحیان مقیم امپراتوری عثمانی حمایت می‌کند؛
- کشورهای اسلامی مورد استیلای اروپا قرار می‌گیرند؛
- اندیشه و ذهنیت «اسلام‌گرایی» در دنیای اسلام نضج می‌گیرد.

ممتاز ار ترک اونه (M.Türköne) در مدخلی که در «دایره‌المعارف اسلام» بنیاد دیانت نوشته، سه دلیل زیر را عامل اصلی ایجاد تفکر اسلام‌گرایی خوانده است:

۱. مسلمانان در قرن نوزدهم برای اینکه بتوانند از عقب ماندگی آموزشی، علمی و فنی نجات یابند، از طرفی بر ضرورت استفاده از علم و فن آوری غرب پی بردند و از سوی دیگر به مخالفت با فرهنگ اثبات‌گرا و ماده‌گرای غرب برخاستند و به حفظ سنت‌ها و اعتقادات خود پرداختند. این تحرک، زمینه‌ی لازم برای تحقق اسلام‌گرایی را فراهم ساخت.

۲. مسلمانان که در روند حرکت‌های تنظیمات و اصلاحات، خود را با غیر مسلمانان برابر می‌دیدند، دست به اعتراض می‌گشودند، اقدامات اربابان این دو حرکت را مخالف با شریعت ارزیابی می‌کردند و وابستگی به اسلام را ضروری می‌دانستند.

۳. کشورهای اروپایی از اواسط قرن نوزدهم تغییری ریشه دار در برنامه های استعمار طلبانه خود دادند و به اشغال مستقیم کشورهای مسلمان روی آوردند. کشورهای مسلمان از دولت عثمانی که خلافت اسلامی را در عهده داشت، استمداد کردند و در نتیجه، روشنفکران عثمانی توجه خود را به خارج از کشور معطوف ساختند و فکر همکاری و همیاری میان مسلمانان قوت گرفت.

البته نباید فراموش کرد که پیش از آغاز حرکت عثمانی‌گری، حرکت تجدد‌گرایی در سرزمین عثمانی پدید آمد. ضیاء گوک‌آلپ یکی از نظریه پردازان اواخر دوره‌ی عثمانی و اوایل دوره‌ی جمهوریت در این خصوص چنین می‌گوید:

"در کشور ابتدا حرکت تجدد‌گرایی آغاز شد که سلطان سلیم سوم حامی آن بود. پس از انقلاب (مشروطیت دوم) حرکت «اسلام‌گرایی» ظاهر شد و پس از آن جریان «ترک‌گرایی» وارد صحنه گشت."

گوک‌آلپ اعتقاد داشت که میان این دو حرکت، تنافر و تناقضی وجود ندارد. او می‌گفت:

"ترک‌گرایان باید یک برنامه‌ی «امت» هم داشته باشند و از اصول زیر:

- حفظ زبان عربی در میان همه‌ی اقوام اسلامی؛
- ایجاد اصطلاحات علمی مشترک در میان این اقوام؛
- ایجاد یک روش تربیتی مشترک در میان این اقوام؛
- ایجاد یک تقویم شمسی که مبدأش هجرت پیامبر اسلام (ص) باشد؛
- ایجاد ارتباط میان سازمان‌های جماعتی اقوام اسلامی؛
- حفظ تقدس هلال که نماد امت اسلامی است؛

متابعت کنند."

وی می‌خواست ثابت کند که ترک‌گرایی در عین حال اسلام‌گرایی نیز می‌باشد. اسلام‌گرایان می‌خواستند اتفاق و اتحاد میان مسلمانان جهان برقرار شود. حرکت اسلام‌گرایی در دوره‌ی بعد از مشروطیت اول نضج گرفت. عبدالحمید دوم سعی می‌کرد مسلمانان تحت استعمار را زیر چتر خلافت (استانبول) جمع کند تا بتواند بدین وسیله دولت‌های بزرگ را تحت کنترل خود درآورد.

اصولاً اسلام‌گرایی در دوره‌ی مشروطیت با دو شکل ادامه یافت:

- آنچه که از سوی پادشاه به مورد اجرا گذاشته می شد، در سیاست داخلی مؤثر بود و شکل دکترین دولت به خود گرفته بود.
 - آنچه نمایندگی اش را بعضی از اندیشمندان بر عهده داشتند، در صحنه های علمی، حقوقی و آموزشی فعال بود.
- اسلام گرایی در دوره ای که تأثیر گذار بود، به جهت اینکه مسلمانان جهان وضع خوبی نداشتند، نتوانست موفق شود. مضافاً حرکت هایی چون ملیت گرایی نیز با اسلام گرایی مخالفت می ورزیدند.
- سلطان عبد الحمید در سال های آخر سلطنت خود در حالی که اسلام گرایی با قدرت بیشتر در خارج از امپراتوری عثمانی حضور داشت، از عثمانی گری که از سوی اتحادچی ها حمایت می شد، جانبداری می کرد.
- منافع اسلام گرایی زمانی معلوم شد که مسلمانان هندوستان و بخارا در جنگ استقلال به کمک ترکیه شتافتند.
- اسلام گرایان پس از دوره ی مشروطیت دوم متوجه جمعیت اتحاد و ترقی شدند و اعتقاد پیدا کردند که نجات اسلام به دست این «جمعیت مبارک و مقدس» تحقق خواهد یافت. آنان حرکت جمعیت را با عناوینی چون «جهاد مقدس» تعریف و توصیف می کردند.
- وقتی جمعیت اتحاد و ترقی به تحدید آزادی ها دست زد، اسلام گرایان از نظر مشروعیت دینی از این جمعیت فاصله گرفتند، ولی از نظر سیاسی به جهت ترس از رجعت مجدد استبداد، به جانبداری از حکومت / اتحاد و ترقی ادامه دادند. حوادث بعدی اختلاف نظر میان اسلام گرایان پدید آورد. ابتدا افرادی چون یوسف آق چورا و احمد آقا اوغلی که جزء هیأت تحریریه ی «صراط مستقیم» بودند، راه خود را جدا کردند و به انتشار نشریه ی جدید «ترک یوردی» شروع کردند که بیشتر از اسلام گرایی به ملیت گرایی تکیه می زد و تأکید می کرد.
- در اواخر دوره ی عثمانی، اختلاف نظر میان اسلام گرایان و ملیت گرایان پدید آمد؛ مجادله ی میان این دو گروه، با استقرار جمهوریت، به نفع ملیت گرایان تمام شد و ملیت گرایی مقدم بر اسلام گرایی تجلی کرد.
- البته در میان اسلام گرایان نیز افرادی بودند که محظوری در ملیت گرایی نمی دیدند. مثلاً پرنس سعید حلیم پاشا (یکی از نام آورترین صدر اعظم های عثمانی) در کتاب خود به نام

«بحران‌های ما» نقطه نظرهای خود نسبت به این دو جریان را بر زبان آورده و اشاره کرده است که ایجاد اتحاد ملی بدون دستیابی به اتحاد اسلامی امکان‌ناپذیر است. حرکت اسلام‌گرایی ترکیه ویژگی‌هایی داشت که از میان آنان می‌توان به سه ویژگی زیر اشاره کرد:

۱. حرکت‌های ملیت‌گرایی غرب به ویژه حرکت‌هایی که با پیشوند «Pan» (همه) آغاز می‌شوند و در قرن نوزدهم شایع بودند، از عوامل الهام‌برای حرکت اسلام‌گرایی به حساب می‌آمدند. یعنی ایدئولوژی‌های ملیت‌گرایی غرب، در پدید آمدن اسلام‌گرایی مؤثر بوده‌اند.

۲. اسلام‌گرایی محصول و فرآیند روزنامه‌ها بود و از طریق آنها مطرح و شایع می‌شد.

۳. نویسندگانی که از حرکت اسلام‌گرایی دفاع می‌کردند، تجدد و ترقی را عناصر متمم این اندیشه می‌دانستند.

شایان ذکر است که در تکوین حرکت اسلام‌گرایی در عثمانی، شکست عثمانی‌گری (سیاست ملیت‌عثمانیه) مؤثر بوده است و زمانی که «اسلام‌گرایی» نیز با عدم موفقیت مواجه شد، راه «ترک‌گرایی» و به عبارت دیگر «ملیت‌گرایی» باز شد. ضیاء گوک‌آلپ که در تکوین فلسفه و حیات اجتماعی ترکان نقش عظیمی داشت، ابتدا همانند نامق‌کمال، نوعثمانیان و بنیانگذاران جمعیت اتحاد و ترقی، بر عثمانی‌گری تأکید داشت و سخنی از ترک‌گرایی به میان نمی‌آورد. وی در آن زمان بیش از ملیت‌گرایی ترک به اتحاد عثمانی می‌اندیشید و معتقد بود که ترک‌گرایی و عثمانی‌گری را نباید در یک مفهوم واحد گرفت، که ملت عثمانی، ملتی دیگر است و زبان و ادب متفاوتی با زبان و ادب ترکی دارد. ولی می‌بینیم که وی به زودی نظر خود را عوض کرد و به «ترک‌گرایی» روی آورد. گوک‌آلپ در آخرین کتاب خود به نام «تاریخ تمدن ترک» که خود موفق به چاپش نشد و در حقیقت جنبه‌ی توصیه به مصطفی‌کمال پاشا را داشت، نوشت که پل عثمانی را بالکل باید خراب کرد. او از عثمانی و عثمانی‌گری بدین سبب انتقاد می‌کرد که فاقد ذهنیتی ملیت‌گرا بود و به ترک‌گرایی توجه نمی‌کرد. پیروان او هم معتقد بودند که دولت عثمانی اهمیتی به ترک‌گرایی نمی‌دهد و فقط و فقط به خاندان و اسلام وابسته مانده است. بدین سبب است که گوک‌آلپ را معمولاً به عنوان نظریه‌پرداز ایدئولوژی ترک‌گرایی قبول می‌کنند که مدتی در زمینه‌های عثمانی‌گری، اسلام‌گرایی و به

روایتی کردگرایی اظهار نظر می‌کرد و بالاخره در دایره‌ی ترک‌گرایی قدم نهاد و اساس اندیشه و تفکرش را در ترک‌گرایی نشانده.

اصولاً ملیت‌گرایی یا به عبارت دیگر ترک‌گرایی را باید به عنوان هدیه‌ی مشثوم غرب به عثمانی قبول کرد. غربی که منتظر فروپاشی امپراتوری بود، نمی‌توانست هدیه‌ی بهتر از این بدهد. ناگفته نماند که ترک‌گرایی در ترکیه منبع مهم دیگری چون روسیه نیز داشت. ترکان مقیم روسیه که متعاقب مشروطیت به استانبول آمده بودند، ترک‌گرایی را در میان ترکان می‌گستراندند.

نجیب فاضل که گوک‌آلپ را به عنوان دشمن اسلام معرفی می‌کند، معتقد است که او ملیت‌گرایی را از محتوای دینی (ملیت‌گرایی مثبت) که در بطنش قرار داشت، خارج ساخت و به جایش، نژاد پرستی و قوم پرستی (ملیت‌گرایی منفی) را نهاد.^۱

فراموش نباید کرد که یهودیان در حذف حرکت اسلام‌گرایی و جایگزینی ترک‌گرایی نقش عمده داشتند. تعدادی از آنان همکار گوک‌آلپ بودند و تعدادی دیگر به عنوان ترک‌شناس در توسعه‌ی حرکت‌های تورانی‌گری و ترک‌گرایی فعالیت داشتند، که هر دو از منبع واحدی الهام می‌گرفتند. استعمارگران وقتی ملاحظه کردند که تشکیل یک دنیای اسلامی وابسته به اسلام‌گرایی منافع آنان را به مخاطره می‌افکند، با تبلیغات وسیع خود، روشنفکران ترک را از اسلام دور کردند و امت‌گرایی را به شکل دشمنی با «ملیت» تعریف کردند.

استعمارگران و دست‌نشانندگان آنان دریافته بودند چنانچه جامعه‌ی ترک به صورت یک جامعه‌ی دینی قدرت یابد، ملیت‌گرایی مبتنی بر نژاد پرستی نمی‌تواند رشد کند. بدین جهت ایدئولوژی‌هایی را به خدمت گرفتند تا بتوانند حرکت اسلام‌زدایی را به مرحله‌ی عمل بیاورند. امروز باز همان استعمار است و همان یهودیان که از بسط و توسعه‌ی اسلام در جهان و گسترش روابط ترکیه با کشورهای مسلمان می‌ترسند. اسرائیل این حرامزاده‌ی استعمار به خوبی آگاه است که اگر ترکیه روابط خود را با مسلمانان گسترش دهد، یهودیان قدرت خود را در منطقه از دست خواهند داد. در این میان ترکیه با تعقیب ذهنیت ملیت‌گرایی، می‌خواهد کشورهای ترک‌نشین و ترک‌زبان را زیر چتر خود درآورد و اگر زعامت دنیای اسلام را با

^۱ در خصوص ملیت‌گرایی مثبت و ملیت‌گرایی منفی به مقدمه‌ی «روند غرب‌گرایی در ترکیه» تألیف اصغر دلبری پور، رجوع شود.

فروپاشی امپراتوری عثمانی از دست داده، لاقلاً رهبری دنیای ترک را از آن خود کند و از این راه به ترک‌گرایی، که از اصول سیاسی آتاترک‌گرایی است، رونق بخشد.

اسلام‌گرایی در دوره‌ی جمهوریت شکل دیگری از دوره‌ی عثمانی به خود گرفت. برای اطلاع از این شکل لازم است علاوه بر مطالعه‌ی روند «سلطنت» در دوره‌ی عثمانی، مقولات کمالیسم، آتاترکیسم و لائسیسم که در جمهوریت اولویت پیدا کرده‌اند، مورد توجه قرار گیرند.

تعدادی از اسلام‌گرایان دوره‌ی آخر عثمانی که از جمهوریت طرفداری می‌کردند، از سویی به انتقاد از سلطنت ۱۳۵۰ ساله دست می‌زدند و از دیگر سو، می‌خواستند مبنا و مسندی بر انتقادات خود پیدا کنند. وقتی سلطنت جایگاه خود را در قانون اساسی ۱۸۷۶ پیدا کرد، مجادله میان مخالفین و موافقین شروع شد و موافقین، رسالاتی در حمایت از سلطان نوشتند. شیخ ابوالمهدی (ف. ۱۹۰۹) یکی از موافقین سلطان بود که در «رسالات خلافت» خود با استناد به آیات و احادیث، سلطنت را در اساس دین قرار می‌داد و اطاعت از سلطان را واجب می‌شمرد.

در این میان مخالفان از جمله *خواجه قدری افندی* نیز ساکت ننشسته، در رسالاتی که در جریان سال ۱۸۹۶ در روزنامه‌ی «قانون اساسی» می‌نوشتند، بیشتر از درخواست مشروطیت، بر «جمهوریت» تأکید می‌کردند.

مکتب *افغانی* - عبده یکی از کانون‌های اصلی شکل‌گیری جمهوریت در آخرین دوره‌ی عثمانی به حساب می‌آید. سید جمال‌الدین اسدآبادی (افغانی) معتقد بود که دولت‌ها باید آزادی، عدالت و اصول مشورت را مورد توجه قرار دهند و قوانین، نه از اراده‌ی سلاطین، که با توجه به اراده‌ی آزاد ملت‌ها باید تدوین شود.

محمد عبده نیز معتقد بود که ذهنیت سیاست در اسلام با دین‌سالاری و لائسیسم متفاوت است. زیرا در دین‌سالاری‌های قرون وسطی، حکومت بدون سؤال و جواب بر حیات انسان‌ها حکومت می‌کرد و لائسیسم نیز اجازه نمی‌داد که دین نقشی در تنظیم حیات انسان‌ها داشته باشد.

سعید حلیم پاشا از معروفترین صدر اعظم‌های عثمانی هم با سلطنت مستبد *عبدالحمید دوم* مخالف بود و هم با رژیم مشروطیت مخالفت می‌کرد. وی ضمن اینکه نوگرایی اسلامی را پیشنهاد می‌کرد، با غرب‌گرایی مخالفت می‌ورزید و می‌گفت: «غرب‌گرایی که ملت ترک را از ارزش‌های اسلامی محروم می‌سازد، پس از اعراض از فرهنگ قدیم عرب، فارس و هند، دومین افتراق ترکان از اسلام است».

بالاخره جمهوریت در سال ۱۹۲۳ رسماً اعلام شد. احسان‌الی آچیق (I.Eli Açıık) که ریشه‌های اسلامی جمهوریت را طی مقاله‌ای مفصل در نشریه‌ی *ilgi ve Düşünce* ش.۲ (سال ۲۰۰۳) بررسی کرده است، می‌گوید:

"ترکیه در دوره‌ی جمهوری اول (۱۹۲۰-۲۴) به تشکیل حکومت مجلس، سقوط امپراتوری عثمانی، حذف مقام خلافت و تعیین شکل حکومت (جمهوری) دست زد و در جمهوری دوم با شش عنصر حزب جمهوری خلق تعریف شد و ماهیتی کسب کرد. در نتیجه اوصاف ملیت‌گرا، خلق‌گرا، دولت‌گرا، لائیک و انقلابی به جمهوری بسته شد.

طارق ظفر تونا (T.Z Tuna) بخشی از کتاب خود «Islamcılık Akımı» (حرکت اسلام‌گرایی) که در سال ۲۰۰۳ منتشر شده است را به مشکلاتی که اسلام‌گرایی به دوره‌ی جمهوریت منتقل کرده است، اختصاص داده و آنها را به شرح زیر طبقه‌بندی کرده است:

۱. واکنش به دولت لائیک که از طرف «حاکمیت ملی» ایجاد شده است؛
 ۲. حرکت‌های انقلابی اسلام‌گرایان؛
 ۳. دخالت حرکت‌های دینی و محافظه‌کار در حیات سیاسی در دوره‌ی چند حزبی؛
 ۴. وابستگی حکومت‌های لائیک به محافل سنت‌گرا (استثمار متقابل)؛
 ۵. مشکلات جدیدی که بعضی گروه‌ها برای جمهوری لائیک فراهم می‌آورند.
- طی چند سال اخیر که حکومت طرفدار اسلام (که از بطن حرکت‌های اسلامی آمده است) در ترکیه در مسند قدرت نشسته است، مشکلات موجود، شکل‌زیر را به خود گرفته است:
- I. واکنش به حکومت طرفدار اسلام این بار از طرف لائیک‌ها صورت می‌گیرد و هر از چندگاهی ادعا می‌شود که حکومت آرمان‌های انقلاب را نادیده می‌گیرد.
 - II. اسلام‌گرایان در مقابل حرکت‌های مخالف می‌ایستند و چون رسانه‌ها را در دست دارند، مؤثرتر عمل می‌کنند.
 - III. حرکت‌های دینی در حیات سیاسی به تأثیرگذاری ادامه می‌دهند.
 - IV. حکومت طرفدار اسلام نیز همانند حکومت‌های لائیک، وابستگی خود به محافل سنت‌گرا (از جمله بعضی طریقت‌ها) را ادامه می‌دهد.
 - V. مشکلاتی که برای حکومت طرفدار اسلام فراهم می‌شود، بیشتر از جانب لائیک‌هاست.

اینک در برابر تاریخ، ترکیه ای قرار گرفته است که از طرفی بخشی از نیرویش را به خاطر گسترش آرمان‌های ملیت‌گرایی و ترک‌گرایی بسیج کرده است و از سوی دیگر به گسترش روابط خود با دنیای غیرمسلمان (و غیر ترک) توجه می‌کند.

حرکت اسلام‌گرایی در ترکیه را می‌توان در سه حوزه‌ی زیر ارزیابی کرد:

۱. حوزه‌ی اندیشه

بخش اعظم اسلام‌گرایان دوره‌ی پیش از دهه‌ی ۱۹۵۰، به جای اینکه پروژه و ایدئولوژی سیاسی اسلامی را مطرح کنند، احکام اعتقادی، عبادی و اخلاقی اسلام را در اولویت می‌نشانند و می‌خواستند بدین طریق هویت دینی را در بطن نظام موجود حفظ کرده، سهمی در توسعه‌ی مادی و معنوی داشته باشند.

حرکت‌های دموکراتیک که از دهه‌ی ۱۹۵۰ به بعد در کشور شروع شد، به محافل دینی امکان داد که معلومات و اطلاعات دینی خود را وارد صحنه سیاست کنند و به تدریج ارزش‌ها و مفاهیم اسلامی را وارد پروژه‌های اجتماعی و سیاسی بکنند. این جریان سبب شد که عده‌ای به عنوان روشنفکر اسلامی پای در صحنه گذاشتند.

از دهه‌ی ۱۹۷۰ تا امروز آثار روشنفکران منتسب به «اخوان المسلمین» چون سید قطب و حسن البنا، علمای هندی چون *ابوالحسن الندوی* و *مودودی*، مؤلفان سنت‌گرای ایرانی چون سید حسین نصر و روشنفکران نوگرا چون *فضل الرحمن* به زبان ترکی ترجمه شده، روند سیاسی شدن اسلام‌گرایی را در ترکیه فراهم کرده‌اند.

در این فرصت به جاست از دکتر *علی شریعتی* نیز یاد شود که در روند حرکت اسلام سیاسی در ترکیه نقش داشتند و آثارش به دفعات در ترکیه چاپ و منتشر شده است. متأسفانه بعضی از این آثار به قدری بد و نارسا ترجمه شده‌اند که خواننده نمی‌تواند خطی که مؤلف ترسیم کرده است را تعقیب کند.

روشنفکران اسلامی در ترکیه، علاوه بر تجارب سیاسی که طی سال‌های اخیر کسب کرده‌اند، ضمن توجه به حرکت‌های سیاسی - فکری دنیای غرب، از واقعیت‌های سیاسی - اجتماعی ترکیه متأثر گشته، خط فکری خود را در مسیر دموکراسی و حقوق بشر تنظیم کرده‌اند.

۲. حوزه‌ی حقوق

حرکت اسلام‌گرایی در سال‌های نخست جمهوری ترکیه موجودیت خود را در صحنه‌ی حقوق تا حدودی نشان داده بود. نقش اندیشمندان اسلام‌گرا که در مجلس اول حضور داشتند را در تکوین این ذهنیت نباید فراموش کرد. در ماده ۷ قانون اساسی (۱۹۲۱) تنفیذ احکام شرعیه جزو احکام مجلس درج گردیده، ضمناً اشاره شده بود که در تکوین قوانین و مقررات، لازم است احکام فقهی و حقوقی اساس اتخاذ شوند. کمیسیون‌های «مجله‌ی واجبات» و «مجله‌ی احوال شخصیه» که در سال ۱۹۲۳ احداث شده بودند، فعالیت خود را بر اساس حقوق اسلامی تنظیم می‌کردند. در جریان سال‌های ۱۹۲۳ و ۱۹۲۴ این ذهنیت در حقوق خانواده نیز منعکس شد. مع الوصف شرایط عهدنامه‌ی *لوزان* و تفکر بنیانگذاران جمهوریت دست به دست هم دادند و جلوی اجرای لوایحی که بدین شکل تنظیم شده بودند را گرفتند. با قبول حقوق مدنی سوئیس (۱۹۲۶) تأثیر اسلام‌گرایی در حقوق به کلی از میان برداشته شد.

۳. حوزه‌ی ادبیات

اصولاً از دوره‌ی تنظیمات تا ۲۵ سال پس از استقرار جمهوریت، حرکت‌های تجدد طلبی که در نظام دولت و در حیات اجتماعی (فرهنگی) رخ داده بود، تکثر و فترتی در ادبیات اسلامی به وجود آورد و خواسته شد اسلامی که با تعریف قدیم هماهنگی داشته باشد، حذف گردد و ادبیات ترک بدین گونه طی طریق کند. متعاقب این فترت انتشار دایره المعارف اسلام (۱۹۴۰) به همت نویسندگان مشهوری چون *علی نهاد طرلان*، *احمد حمدی تان پینار*، *سهیل اونور* و *طاهر اولغون* که منبع ارزشمندی برای ادبیات اسلامی است را می‌توان قدم مهمی دانست. نشریه‌ی «محیط المعارف» که به همت *اشرف ادیب*، *ابوالعلا ماردین* و *محمد عاکف* منتشر می‌شد، منبع دیگری است که در این دوره به داد هواخواهان ادبیات اسلامی می‌رسید.

در اوائل دوره‌ی جمهوریت، به سبب اینکه زمینه‌ی لازم برای فعالیت اسلام‌گرایی ایدئولوژیک وجود نداشت، مفاهیم دینی در آثار ادبی کمتر به چشم می‌خورد. همزمان با حرکت‌های نسبی در دموکراسی که بعد از جنگ جهانی دوم صورت گرفت، تعداد آثار دینی افزایش یافت. در این دوره *نجیب فاضل کیسا کورک* (N.F.Kısakürek) با جهان بینی روح‌گرایانه‌ای که داشت، نخستین تخم را با هفته‌نامه‌ی «*Ağaç*» افکند و سپس از سال ۱۹۴۳ به بعد با مقالات

ادبی و فکری که در نشریه‌ی «Büyük Doğu» می‌نوشت و آثاری که تدوین می‌کرد، نمایندگی اسلام‌گرایی را تا سال‌های دهه‌ی ۱۹۶۰ به تنهایی بر عهده گرفت.

مقالات مندرج در نشریه‌ی «آغاچ» به قلم نجیب فاضل، احمد قدسی تاجر (A.K.Tecer) و احمد حمدی تان پینار به جهت اینکه نوعی زندگی جدید به انسان‌ها مطرح می‌کردند، اغلب مورد اعتراض قرار می‌گرفتند. در این دوره نجیب فاضل به عنوان شخصیتی دیده می‌شد که آثار، کلام، رفتار و حرکتش به عنوان یک کل باید در نظر گرفته می‌شد. سزائی کارا کوچ (Karakoç Sezai) در نشریه‌ی «دیریلیش» (۲۷ مه ۱۹۸۳) نوشت:

"قدرت و توان شاعری نجیب فاضل را نمی‌توان از اندیشه ورزی او و اندیشه ورزی او را از روزنامه نگاری او و روزنامه نگاری او را از حیات او جدا دانست و فاصله‌ای میان آنها گذاشت. او با هیچ کدام از تعاریف کلاسیک یک شاعر، اندیشمند، روزنامه نگار یا سیاستمدار جور نمی‌آمد، بدین سبب آنانی که به ارزیابی او بر می‌خواستند، با مشکل مواجه می‌شدند."

از دهه‌ی ۱۹۶۰ به بعد عده‌ای از نویسندگان ابتدا در اطراف نشریه‌ی «Diriliş» و سپس نشریات «Edebiyat»، «Mavera» و «Yöneliş» جمع شدند و حرکت جدیدی به نام «حرکت جدید اسلام‌گرا» بنیان نهادند. نویسندگان پیرو این حرکت فاصله‌ای که میان ادبیات ترک و ادبیات جهان وجود داشت را تا حدودی زیاد از میان برداشتند. آنان ادبیات موجود در جغرافیای فرهنگ و تمدن اسلامی را تعقیب می‌کردند و می‌خواستند بدین وسیله بر میزان علقه و ارتباط بیافزایند و می‌کوشیدند ادبیاتی که عرضه می‌دارند، تقلیدی از ادبیات غرب و اسلام و حتی ادبیات سنتی ترک نباشد. در آثار این نویسندگان که اغلب در بطن فرهنگ قسبات و شهرهای کوچک بزرگ شده و بعداً به شهرهای بزرگ آمده بودند، حساسیت آتاترک‌گرایی را می‌توان مشاهده کرد که میراث تصوفی حمل می‌کرد. سزائی کارا کوچ که شعر را بر دیگر انواع ادبی ترجیح می‌دهد و بیشتر بر فرهنگ کلاسیک اسلامی تأکید می‌کند، تأثیر زیادی در این روند برجای گذاشته است. وی شخصیتی است که به قول عمر لکسزیز (Ö.Lekesiz) در مقاله‌ی «چهره‌ی معقول ادبیات اسلامی ترک» توانست مطلوبترین، درست‌ترین، مشخص‌ترین و پایدارترین عناصر را در چهارچوب یک مکتب جمع کند. در نظام اندیشه‌ای او چیزی جز اسلام وجود ندارد. مع‌الوصف او تفسیری جدید برای اسلام و تأویل ویژه‌ای برای عصر و زمانه آورد. به عبارت بهتر سعی کرد عصر و زمانه را با اسلام تنظیم کند. او دین را منبع اصلی هستی، دلیل

تکوین و نظامی در جهان بینی، حکمت و فلسفه‌ی ماوراء الطبیعه می‌دید و می‌کوشید دین را با چنین رسالتی معرفی کند. او از حرکت خود به شکل «احیا» یاد می‌کرد کاراکوچ برای اینکه پیام خود را به اطلاع جامعه برساند، حزب «دیریلیش» (احیا) را تأسیس کرد و چون این حزب نتوانست بر اساس قانون احزاب سیاسی، شعبه به حد کافی احداث کند، اجباراً در سال ۱۹۹۷ تعطیل گشت و کاراکوچ به انزوا کشیده شد. امروز نویسندگان و شاعرانی چون ظاهر ظریف اوغلو (Z.Zarifoglu) نسبت به تصوف و عناصر فرهنگ کلاسیک اسلامی حساسیت نشان می‌دهند و ضمناً به فنون معاصر نیز وابسته هستند.

در اشاره به ادبیات بعد از دهه‌ی ۱۹۶۰ از نورالدین توپچی باید کرد که مقالاتش مدتی در نشریات طرفدار آناتولی‌گرایی و نشریه‌ی سوسیالیسم اسلامی «حرکت» و شکل جدید آن «درگاه» منتشر می‌شد. توپچی به تعریف مجدد ملیت‌گرایی، غرب‌گرایی و اسلام‌گرایی دست زد و تلاش کرد نظام جمعیتی متکی بر اخلاق اسلامی برپا کند. او در مقایسه با نجیب فاضل، بیشتر فرهنگی و پرسشگر بود. از تعادل و توازن بهره داشت و همیشه انتقادهای او را با روی باز می‌پذیرفت. او با زبان زمانه صحبت می‌کرد و در نتیجه، آنچه را که خطا می‌دانست، به محاکمه می‌کشید و برای ایفای این منظور از پرداختن به مقولات خطرناک آن روزگاران چون سوسیالیسم اسلامی باز نمی‌ایستاد.

در این فرصت از یک ادبیات جدید نیز می‌توان صحبت کرد که می‌خواهد نگرش اسلامی را وارد صحنه‌ی زندگی بکند و در اختیار توده‌های عظیم جامعه بگذارد. این ادبیات که از نظر جامعه‌شناسی ادبی اهمیت دارد، آثار زیادی به شکل رمان و شعر پدید آورده است.

نشریه‌ی «ادبیات» که در سال ۱۹۶۹ نخستین شماره اش را منتشر کرد، نویسندگانی چون نوری پاکدل، راسم اوزدن اورن (Rasim Özdenören)، اردم بایزید (Erdem Bayazit)، جاهد ظریف اوغلو (C.Zarifoglu) و آتاسوی مفتی اوغلو (Atasoy Müftüoğlu) را دور خود جمع کرد.

نوری پاکدل به مشکلات و موضوعات جهانی، بیش از ادبیات ترک اهمیت می‌دهد و در چهارچوب سبکی که تعقیب می‌کند، هر موضوع را با همه جزئیاتش مورد بررسی قرار می‌دهد. امروز نویسندگانی چون حسین سو (H.Su) که در اطراف نشریه‌ی «ادبیات» جمع شده‌اند، همه در بطن آموزه‌های نشریه‌ی مزبور تربیت شده‌اند.

از میان دیگر نشریات اسلامی می‌توان به «ماوراء» اشاره کرد که می‌خواهد اسلام را به عنوان «یک مرجع صریح» نشان بدهد و خط تحلیل‌گرایی و کل‌نگری سزائی کارا کوچ را ادامه دهد. «آیلیق درگی» (Aylık Dergi) دیگر نشریه‌ی اسلامی است که در سال ۱۹۷۸ از سوی یاشار کاپلان (Yaşar Kaplan) شروع به کار کرد. مقالاتی که در این نشریه در انتقاد از رژیم کودتا جای می‌گرفت، به تعطیل آن انجامید. امروز نشریه‌ی «هنر» جای «آیلیق درگی» را گرفته است. بورده (Bürde) و «یونلیش لر» (Yönelişler) دو نشریه‌ی ای هستند که برخلاف سنت متداول، تماس صمیمی با جناح چپ برقرار کرده اند. یدی اقلیم (Yedi İklim)، «کایتلار» (Kayıtlar) و «هجه» (Hece) نیز از معروفترین نشریات اسلامی هستند.

اسلام ترک، سنتز ترک - اسلام

اخیراً در ترکیه عناوینی چون «اسلام ترک» و «سنتز ترک - اسلام» بر سر زبان‌ها افتاده است. اولاً باید اشاره کنیم که عبارت «اسلام ترک» عاری از واقعیت علمی است و مسأله اگر می‌خواهد مطرح شود، باید عنوان «مسلمان ترک» را به خود اختصاص دهد. اسلام پس از ورود به حیات جوامع مختلف، در ساختار فرهنگی و در بنیان ذهنیت آنها تغییراتی به وجود آورد. بدین ترتیب در ادوار و مناطق مختلف، شکل مختلف مسلمانی‌ها پدید آمد. همان‌گونه که می‌توانیم از تمدن و فرهنگ ایرانی و ترک سخن به میان آوریم، از مسلمانی ایرانی و ترک نیز می‌توانیم صحبت کنیم. این نوع مسلمانی‌ها نه در اصل اسلام که در فروع و در نحوه‌ی اجرا با یکدیگر اختلافاتی دارند. عبارت «مسلمانی ترک» و قرار دادن ترکان در شاخه‌ی معینی از اسلام با توجه به حرکت‌های نوگرایی، بیشتر در دوره‌ی جمهوریت به کار گرفته شد و جزو برنامه‌ی حکومت‌ها قرار گرفت.^۱ عبارت «مسلمانی ترک» که از سوی ترکان مطرح شده است را می‌توان از دو زاویه بررسی کرد:

اولاً از زاویه‌ی شکل مسلمانی که ترکان در طول تاریخ داشته اند؛
ثانیاً از زاویه‌ی ادیان مختلف که در میان ترکان قبل از تشرف به اسلام متداول بود.

^۱ برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به :

Hocaoğlu, Durmuş :Türk Müslümanlığı üzerine Bazi Notlar, (kopru, 1999, sayı 66, S.9-11)

اونال بیلیر (Ü.Bilir) استاد رشته‌ی تاریخ و فرهنگ خاورمیانه در دانشگاه هامبورگ تعبیر «مسلمانی ترک» و «سنتز ترک-اسلام» را در مقاله‌ی ای که در نشریه‌ی «Toplum ve Siyaset» (ش ۹۳) چاپ کرده است، چنین تعریف می‌کند:

"مقوله‌ی مسلمانی ترک که اخیراً میسیونری سازمان‌های دولتی و غیر دولتی را بر عهده گرفته و سازمان امور دیانت را در مسند خلافت دنیای اسلام نشانده است، ماجرای دارد که زیاد بیگانه نیست. این شکل مسلمانی که هرگونه ارزش ملی را به خود می‌بندد و امکانات لازم برای حرکت جدیدی که بیشتر متوجه اهداف سیاسی-ایدئولوژیکی است فراهم می‌سازد، ماجرای دارد که سابقه‌اش به دوره‌ی مشروطیت دوم می‌رسد و اهداف و رسالت‌های متفاوتی را حمل می‌کند...".

مقوله‌ی «مسلمانی ترک» در حقیقت در روند غرب‌گرایی، پای در صحنه گذاشت و با طرح حرکت‌های ترک‌گرایی، عثمانی‌گری و اسلام‌گرایی که در دوره‌های مختلف، به ویژه در دوره‌ی مشروطیت دوم جریان داشتند، مورد توجه قرار گرفت، تا اینکه در دوره‌ی جمهوریت به شکل «سنتز ترک-اسلام» عرضه شد.

زکریا بیاض رئیس سابق دانشکده‌ی الهیات دانشگاه استانبول عبارت «مسلمانی ترک» را به صورت «فرهنگ ملی و سنت‌های ملت ترک که با جوهر اسلام یکی شده‌اند» تعریف می‌کند.^۱ در وهله‌ی اول باید دید محتوای مسلمانی ترک از چه عناصری پر شده است و چه عواملی در آن اولویت داشته‌اند.

طرفداران «مسلمانی ترک» معتقد بودند که ترک‌گرایی باید در داخل خطی که اسلام کشیده است، حرکت کند و از ملیت‌گرایی پیراسته با ارزش‌های اسلامی دفاع کند. به نظر آنان مسلمانی ترک با رژیم‌های بنیادگرای اسلامی مخالف است و خود را نماینده‌ی ذهنیت خردگرا و متساهل می‌داند. در برابر دین‌مداری تعصب آمیز سلفی‌گری و هابیون (در عربستان سعودی) می‌ایستد و به عرفان و خردگرایی چراغ سبز نشان می‌دهد و در مقابل جمود بنیادگرایی، تساهل را در اولویت می‌نشاند.

ضیاء گوک‌آلپ که همواره سعی می‌کرد نقش میانجی میان ترک‌گرایی و اسلام‌گرایی بازی کند، رشید غالب که مدعی بود حضرت ابراهیم و احفادش ترک بوده‌اند و بالاخره

^۱ Beyaz, Zekeriya: Atatürk' ün Din Vasiyeti (Aktüel, 17 Eylül, 1998)

عبیدالله افندی که می‌خواست اذان و نماز به زبان ترکی خوانده شود، از معماران اصلی ذهنیت «مسلمانی ترک» بوده اند. اسماعیل حامی یکی دیگر از طرفداران «مسلمانی ترک» بود که می‌گفت ترک‌گرایی باید در خط اسلام حرکت کند و بماند. این عده که می‌خواستند اسلام را از عناصر فرهنگی عربی و فارسی پاک سازند و جبهه‌ای در مقابل اسلام لائیک باز کنند، به ارزش‌های اسلامی و مزایای ترک‌گرایی توجه می‌کردند.

«مسلمانی ترک» که بدین ترتیب وارد صحنه‌ی سیاسی شده و شکل یک پروژه‌ی اجتماعی به خود گرفته بود، در دوره‌ی جمهوریت با عنوان «سنتز ترک - اسلام» در بطن پروژه‌های دولت قرار گرفت. مقامات رسمی ضمن صحبت از این مقوله، بر علوی‌گری - بکتاشی‌گری تأکید می‌کردند و از آنها به شکل ذهنیت‌هایی نام می‌بردند که مسلمانی ترک را به بهترین وجه منعکس می‌کنند.

سابقه‌ی «سنتز ترک - اسلام» تا نامق کمال و ضیاء پاشا در اواسط قرن نوزدهم می‌رسد.^۱ نوعثمانیان می‌گفتند: "علم و فن آوری غرب را باید گرفت، ولی دین اسلام و عرف و عادت‌های اسلامی نیز باید به دقت محافظت شوند". در سال ۱۹۰۸ وظیفه‌ی جانبداری از آرمان اتحاد و ترقی، به ضیاء گوک آلپ داده شد. وی می‌گفت جامعه‌ی عثمانی باید سنتز ترک‌گرایی - اسلام‌گرایی و غرب‌گرایی را قبول کند.

فکر ایجاد «سنتز ترک - اسلام» در دوره‌ی جمهوریت در سال‌های دهه‌ی ۱۹۶۰ به عنوان واکنش نسبت به حرکت‌های ایدئولوژیک چپ‌گرا به میان انداخته شد و بیش از همه اجاق روشنفکران متشکل از اعضای هیئت علمی چپ‌گرای دانشگاه‌ها، به اشاعه‌ی این ایدئولوژی پرداختند. آنها می‌گفتند: "کمالیسم (آتاترک‌گرایی) یک آرمان نبوده، حرکتی دموکراتیک و غرب‌گراست".

کانون روشنفکران در جریان سال‌های ۸۶-۱۹۷۳ در شهرستان‌های مختلف، شعباتی باز کرد و هر از گاهی به تشکیل شورای فرهنگ ملی دست زد. پس از کودتای ۱۲ سپتامبر ۱۹۸۰ دیدگاه‌های کانون روشنفکران از سوی حکومت تأیید شد. اجاق در سال ۱۹۸۶ به تهیه‌ی متن «تفاهم‌نامه‌ی

^۱مصطفی ارکال می‌گوید که سنتز ترک - اسلام مقوله‌ی تازه‌ای نیست و از قرن دوازدهم و از دوره‌ی قراخانیان رواج داشته است. Erkal, M: İktisadî kalkınmanın kültür Temelleri (ist.1996)

ملی» دست زد و نظرات خود را در تدوین گزارش فرهنگ ملی به سازمان طرح و برنامه قبولاند.

طرفداران «سنتز ترک - اسلام»، اهداف سیاست فرهنگی دولت را به شرح زیر تعریف می‌کردند:

۱. غرب‌گرایی فرهنگ ملی را نادیده می‌گیرد. از غرب، نه فرهنگ که علم و فن آوری باید یاد گرفته شود. تقلید از غرب جلوی گسترش را می‌گیرد.

۲. فرهنگ ملی، اساس غیر قابل‌تغییری است که ملت را تشکیل می‌دهد و افراد ملت را به هم پیوند می‌دهد. ملیت‌گرایی موجود در «سنتز ترک - اسلام»، ملیت‌گرایی در فرهنگ است و ارتباطی با نژاد پرستی و تفرقه‌طلبی ندارد.

۳. اسلام نیز همانند ترک‌گرایی (که از آسیای میانه منتقل شده است)، عامل اصلی به شمار می‌رود. ترکان در طول تاریخ به ادیان مختلف مشرف شده، فرهنگ ترک را از دست داده بودند.

۴. حفاظت و تقویت فرهنگ ملی باید به دست دولت انجام گیرد.

۵. حرکت ترکیه به سوی صنعتی شدن یک ضرورت است. ولی باید توجه کرد که جامعه‌ی صنعتی شده نباید از دین و اخلاق خاص خود صرف نظر کند.

«سنتز ترک - اسلام» پس از کودتای ۱۹۸۰ در تکوین نگرش اساسی احزاب راست میانه مؤثر واقع شد. نظر طرفداران سنتز در مورد لائسیسم بیشتر با نگرش احزاب سیاسی موافق بود.^۱ همان گونه که اشاره شد «سنتز ترک - اسلام» بر اساس «مسلمانی ترک» در دوره‌ی جمهوریت وارد صحنه شد و برای نخستین بار به شکل «فرهنگ ملی ترک» مطرح گشت. ابراهیم قفس اوغلو (İ.Kafasoğlu) نخستین کسی است که از این مقوله در سال ۱۹۷۲ سخن به میان آورد و ذهنیت «سنتز ترک - اسلام» را به صورت یک آرمان منسجم عرضه کرد. وی در کتاب خود «سنتز ترک - اسلام» (Türk-İslam Sentezi) از تاریخچه دولت‌های ترک در دوره‌های پیش از اسلام و بعد از اسلام یاد کرده و «سنتز ترک - اسلام» را راه حل منطقی برای رفع مشکلات موجود در تعیین مسأله هویت دانسته است.

^۱ برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به: İnalçık, H: Doğu Batı: Makaleleri (Ank . 2005) S 361-367

قفس اوغلو در این کتاب، مشابهت تعجب‌آور اعتقادات اسلامی با باورهای ترکان در ادوار گذشته را عامل اصلی در ایجاد «سنتز ترک - اسلام» در ترکیه می‌داند و اضافه می‌کند که این سنتز آن قدر عمیق بود که توانست در برابر حرکت‌های مخرب به ویژه جنگ‌های صلیبی مقاومت کند، قوم مغول را به خدمت اسلام درآورد و به تأسیس امپراتوری‌های سلجوقی و عثمانی توفیق یابد.

پرچم این حرکت در سال‌های بعد به دست فتح‌الله گولن سپرده شد. وی در سال ۱۹۹۲ ضمن صحبت با روزنامه‌ی «زمان»، «سنتز ترک - اسلام» را از نظر آرمانی تفسیر کرد و وظیفه‌ای اساسی بدان داد. فراموش نباید کرد که پیش از گولن، نویسنده‌ی مشهور یحیی کمال بیاتلی نیز به تشریح و تفسیر «سنتز ترک - اسلام» به شکلی خلاصه دست زده بود.

گولن بر خلاف رهبران سایر جماعات اسلامی، نگرانی‌های اقتصادی - سیاسی را به کنار گذاشت و «سنتز ترک - اسلام» را با احداث مدارسی در نقاط مختلف دنیای ترک، عملاً وارد میدان کرد. طرفداران این سنتز و نسل‌هایی که از سوی فتح‌الله گولن و سعید نورسی (صاحب رساله نور) تربیت شده بودند، گام‌های اساسی در معرفی این تعبیر برداشتند و گفتند «سنتز ترک - اسلام» علاوه بر اینکه ارزش‌های غربی را در کنار ترک‌گرایی و ارزش‌های اسلامی قرار می‌دهد، معتقد است که تغییر و تحول در جامعه به شرط تداوم اسلام و ترک‌گرایی مقدور خواهد شد.

امروز هرچند میان ملیت‌گرایان معاصر و جماعت گولن کدورت و درگیری وجود دارد، باید گفت که این اختلاف نظر جنبه‌ی دینی و آرمانی ندارد.

پرچم «سنتز ترک - اسلام» را امروز نویسندگانی چون ابراهیم قفس اوغلی (مؤلف کتاب «سنتز ترک - اسلام») و عصمت اوزل (مؤلف کتاب «صحبت کردن در موقعیتی سخت») بر عهده دارند.

چهارچوب آرمان «سنتز ترک - اسلام» را با توجه به آثاری که تا کنون از سوی طرفداران این سنتز تهیه شده است، می‌توان در پنج نقطه‌ی اصلی جمع کرد:

۱. این آرمان، امپریالیسم غرب را دلیل بحران فرهنگی موجود در ترکیه می‌داند.
۲. اتحاد ملی به دست ملیت‌گرایانی فراهم شدنی است که با ذهنیت «سنتز ترک - اسلام» تربیت شده‌اند.

۳. دو رگه‌ی فرهنگ ترک را ارزش‌های ذاتی (که از آسیای میانه وارد شده‌اند) و اسلام تشکیل می‌دهند.

۴. اخذ فن‌آوری‌های غرب برای رسیدن به سطح تمدن معاصر کافی است و لزومی به اخذ فرهنگ غرب نیست،

۵. فرهنگ ملی که تخریب شده است، باید به دست دولت ترمیم شود.

از میان مخالفان «سنتز ترک - اسلام» باید از حسین حاتمی یاد کنیم که معتقد است این سنتز باید به عنوان نظریه‌ای مخالف اسلام مطالعه شود که منطقاً نیز درست نمی‌باشد. وی می‌گوید:

"برای تشکیل یک «سنتز» (هم نهشت) وجود «توز» (نهشت) و «آنتی توز» (برابر نهشت) ضرورت دارد و می‌افزاید طرفداران «سنتز ترک - اسلام»، ترک‌گرایی را به عنوان «برابر نهشت» اسلام می‌دانند و ندانسته، نظریه‌ی نهشت را مطرح می‌کنند. در حالی که در ایدئولوژی‌ها نهشت فقط از طریق محاکمه‌ی ارزش‌ها به دست می‌آید. ترک بودن و ترک ماندن البته که واقعیت و نظری مهم است، ولی محاکمه‌ی ارزش‌های آن از کجا به دست خواهد آمد؟ آیا انتساب به ملت و قومی می‌تواند دلیل و وسیله ارجحیت باشد؟ بدین جهت «سنتز ترک - اسلام» نشانه‌ی فرصت‌طلبی است و بر اساس تعبیر اسلامی، یا نفاق است یا شرک. اگر بدین ترکیب اعتقاد صمیمانه نداشته باشیم و صرفاً به عنوان یک تعبیر آن را به کار ببریم، مرتکب نفاق می‌شویم و چنانچه منبع ارزشی آن را از جایی جز اسلام جستجو کنیم، به شرک می‌افتیم."

اخیراً دنیای غرب می‌کوشد نقش‌هایی که خود طراحی کرده است و با انگاشت‌های خود مطابقت دارد را بر دنیای اسلام تحمیل کند و اسلامی سائیده شده و رام که قدرت دفاعی خود را از دست داده است، به وجود آورد. مقولاتی چون اسلام میانه‌رو (اسلام محافظه‌کار) و اسلام دموکرات (اسلام اروپایی)، از این قبیل هستند که به طور ناگهانی در دنیا مطرح شده‌اند. پروژه‌ی اسلام میانه‌رو (متعادل) درست کمی بعد از عرضه‌ی طرح «خاورمیانه‌ی بزرگ» آمریکا بر سر زبان‌ها انداخته شد و متأسفانه در بعضی از کشورهای اسلامی اقبال دید. در «اسلام میانه‌رو» برای مبارزه و مخالفت جایی گذاشته نشده است و این اسلام نمی‌تواند قدرت را در بطن خود بجوید و به دست بیاورد. بدین طریق خواسته‌ی آمریکا در کشورهای اسلامی تحقق می‌یابد.

اروپا نیز در برابر آمریکا بی‌کار ننشسته و اسلام‌اروایی (ارو-اسلام) را مطرح کرده است. بدین وسیله نظر اروپا نیز جهت بسط قدرت در کشورهای اسلامی تا حدود زیادی تأمین شده است. اروپا، یعنی غرب، می‌خواهد دنیای اسلام را از دیدگاه مردم‌سالاری با اروپا پیوند دهد و در اجرای این امر از ترکان مقیم آلمان که تعدادشان کمتر از چهار میلیون نیست، استفاده کند. ترکیه که از قدیم با ترفندهای غرب آشنایی دارد، لازم است در این برهه‌ی حساس به دقت عمل کند و به دام زورگویان غرب نیفتد که جبران خسارت در بسیاری از موارد اگر غیر ممکن نباشد، بسیار سخت خواهد بود.

سخن را با حرکت‌های اسلام‌گرایی که طی دو دهه‌ی گذشته در ترکیه رخ داده است پی می‌گیریم. این حرکت‌ها بدو توفیق «حزب رفاه» به رهبری نجم‌الدین اربکان را فراهم آورد و او را بر مسند نخست وزیری نشاناند و سپس موفقیت «حزب عدالت و توسعه» به زعامت «رجب طیب اردوغان» را سبب گشت.

حزب رفاه که دو بار بسته شده و هم‌اکنون تحت عنوان «حزب سعادت» ادامه‌ی حیات می‌دهد، می‌خواست ارزش‌های اسلامی را در کشور حاکمیت بخشد و دست امپریالیست‌ها را از ترکیه قطع کند. اربکان که مدت‌ها از صحنه‌ی سیاست دور مانده، اخیراً دوباره فعالیت‌های سیاسی را شروع کرده است و می‌خواهد نقش تعیین‌کننده در حزب داشته باشد. بدین جهت لغمان کورتلمش رهبر مستعفی حزب سعادت و تعدادی از سردمداران این حزب کنار گرفته‌اند. گفته می‌شود که اربکان می‌خواهد یکی از نزدیکان خود و شاید پسر خود را در رأس حزب سعادت بگذارد.

«حزب عدالت و توسعه» نیز که از سوی شاگردان و مریدان اربکان احداث شده است، برخلاف حزب رفاه (و احزاب فضیلت و سعادت)، مخالفت چندانی با غرب نشان نمی‌دهد و ضمن اینکه به ارزش‌های اسلامی ارجح می‌نهد، ارتباط خود با کشورهای سلطه‌گر غربی چون آمریکا و کشورهای ضد اسلامی چون اسرائیل ادامه می‌دهد. این حزب هرچند اخیراً به دلیل ناامیدی از پیوستن به اتحادیه‌ی اروپا، توجه خود را به کشورهای اسلامی به ویژه ایران معطوف ساخته، هنوز از سیطره‌ی کشورهای غربی خلاص نشده است.

۵. آتاترک گرای

آتاترک گرای (آتاترکیسم) عنوان نظرات و دیدگاه های مختلفی است که بر تفاسیر اصول و انقلاب های آتاترک مبتنی هستند. آنچه اصول و نظرات مصطفی کمال آتاترک بنیانگذار جمهوری ترکیه را در بر می گیرد و اصولی که در سال ۱۹۳۷ از نظام نامه ی مورخ ۱۹۳۵ حزب جمهوری خلق وارد قانون اساسی (۱۹۳۷) شده است در دوره ی آتاترک «کمالیسم» نامیده می شد. این تعبیر پس از درگذشت آتاترک به «آتاترکیسم» یا آتاترک گرای مبدل شد.

اصول شش گانه ی جمهوری خواهی، ملیت گرای، خلق گرای، دولت گرای، لائیسزم و انقلاب گرای، در کنگره ی بزرگ حزب جمهوری خلق در سال ۱۹۳۱ وارد برنامه ی حزب شد و بر اساس تصمیمات متخذه در کنگره ی بعدی (۱۹۳۵) تغییراتی دید و بالاخره روز ۵ فوریه ۱۹۳۷ در ماده ی دوم قانون اساسی جای گرفت.

اصل جمهوری خواهی که از آغاز تشکیل مجلس کبیر ترکیه به مورد اجرا گذاشته می شود و با حذف سلطنت و خلافت تحقق یافت، حفاظت از جمهوری ترکیه را تا ابد پیش بینی می کند. اصل ملیت گرای ضمن تأمین تمامیت ارضی کشور و وفاق ملی، به شخصیت و آزادی انسان ها ارج می نهد. افزون بر آن متوجه آینده بوده، واقعیت گراست و امکان عمل به رؤیامداری نمی دهد. این ملیت گرای مخالف با نژاد پرستی و تفرقه اندازی است. بدین جهت جمهوری ترکیه، دولت مشترک همه افرادی است که در داخل مرزهای این کشور با احترام به ترک گرای ادامه حیات می دهند.

اصل خلق گرای حافظ منافع جامعه است و می خواهد جامعه ای دموکراتیک بیافریند. از این رو اصل خلق گرای را می توان از یک سو دنباله ی جمهوری خواهی و از سوی دیگر دنباله ی ملیت گرای دانست. بر اساس این اصل خلق، منبع حاکمیت دولت است.

اصل دولت گرای، استقلال سیاسی را با توجه به استقلال اقتصادی تضمین می کند و در نتیجه، نظم و سرعتی در صحنه ی اقتصاد حاصل می شود. این اصل علاوه بر اینکه حضور افراد را در صحنه ی اساس اتخاذ می کند، دولت را برای تأمین آسایش ملی، در کوتاه مدت، به ویژه در امور مربوط به اقتصاد، وارد میدان می کند. دولت گرای اصلی منعطف است و به ویژه پس از بحران جهانی (۱۹۲۹) میدان فعالیت دولت را وسیع تر کرده است.

اصل لائیسزم، که بر ذهنیت متکی بر اصالت عقل مبتنی است و اثبات‌گرا می‌باشد، بر ضرورت جدایی امور دینی از امور دولتی و آزادی عقیده و ایمان تأکید می‌کند. هم‌زمان با حذف مقام سلطنت و مقام خلافت، تأمین توحید تدریسات، بستن محاکم شرعی، اجرای قانون مدنی و حذف عبارت "دین دولت ترکیه، دین اسلام است" از قانون اساسی و درج لائیسزم در این قانون (۱۹۳۷)، اصل لائیسزم به طور کامل به اجرا گذاشته شد.

اصل انقلاب‌گرایی که بر تحول پیوسته جهت‌دستیابی به تجدید اصرار می‌ورزد، نوگرایی در زمینه‌های فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را پیش‌بینی می‌کند.

آتاترک‌گرایی افزون بر این اصول شش‌گانه که ذکرشان گذشت، اصول متعددی نیز دارد که در جهت دهی به این حرکت سهیم هستند.^۱

اصولاً آتاترک‌گرایی را می‌توان بر اساس انقلاب‌هایی که به زعامت آتاترک صورت گرفت و در قانون اساسی در جمله‌ای به شکل «حفاظت از قوانین انقلاب» مورد اشاره قرار گرفته است، توصیف کرد. بدین سبب انقلاب‌های آتاترک را می‌توان در پنج دسته‌ی زیر جای داد:

۱. انقلاب در سیاست که با حذف سلطنت و خلافت شروع شد و با تحقق لائیسزم ادامه یافت.
۲. انقلاب در حقوق که با تدوین قانون مدنی شکل گرفت.
۳. انقلاب در آموزش که با تصویب و اجرای قانون توحید تدریسات (هماهنگی آموزشی)، تغییر الفبا و تغییر ذهنیت تاریخ و زبان تحقق یافت.
۴. انقلاب در اقتصاد که با اجرای اصل اقتصاد ملی (در کشاورزی، صنایع و ارتباطات) عملی شد.
۵. سایر انقلاب‌ها از قبیل تجدید نظر در پوشاک مردم، قبول نام خانوادگی، حذف عناوین و القاب و ...

انقلاب‌هایی که جنبه‌ی فرهنگی و آموزشی دارند، در فصل دوم ضمن اشاره به جریان‌های فرهنگی مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

پس از اشاره به محتوای آتاترکیسم، به روند تاریخی این حرکت می‌پردازیم که برای نخستین بار در دوره‌ی ریاست جمهوری عصمت اینونو و دوران تک‌حزبی وارد صحنه شد.

^۱ Kışlalı, A.T: *Kemalizm ,Laiklik ve Demokrasi (ist:2007)*

در اثنايي که /اینونو بر مقام ریاست جمهوری تکیه زده بود، تقدیر از شخصیت و دیدگاه‌های آتاترک وسیله ای بود که نشان می داد حکومت، موفقیت دوره‌ی سابق را از دست داده است. در ورود به دوره‌ی سیاسی چند حزبی (۱۹۴۶) تعبیر آتاترک‌گرایی به ویژه بیشتر بدین جهت به کار گرفته می شد.

حزب دموکرات در سال ۱۹۵۰ به انتقاد از آتاترک شروع کرد و از دوره‌ی او به عنوان «استبداد ۲۷ ساله» یاد کرد. مع الوصف زعمای حزب دموکرات و در رأس آنان جلال بایار از انتقاد مستقیم آتاترک اجتناب می ورزیدند و حتی با قرار دادن عکس آتاترک در اسکناس‌ها و تمبرها می خواستند نشان بدهند که راه او را تعقیب می کنند. حزب جمهوری خلق در این دوره به مخالفت با حزب دموکرات شروع کرد و گفت آتاترک همان گونه که جمهوری ترکیه را تأسیس کرده، بنیانگذار این حزب نیز می باشد. بدین ترتیب در دوره‌ی بعد از جنگ جهانی دوم اشاره به آتاترک‌گرایی فزونی یافت.

وقتی حزب جمهوری خلق، قدرت و حکومت را از دست داد و در جبهه‌ی مخالف حکومت قرار گرفت، مشاجره در خصوص آتاترک و آتاترک‌گرایی ادامه یافت و زمانی که حزب دموکرات با اقداماتی چون ممنوعیت اذان به زبان ترکی به ظاهر دل مسلمانان را به دست آورد، از سوی حزب جمهوری خلق به خیانت به انقلاب‌های آتاترک متهم گشت.

ترکیه هر چقدر به سال‌های ۱۹۵۰ نزدیک می شد مخالفت در مسایل مربوط به دموکراسی و دولت مبتنی بر حقوق ادامه می یافت. در این دوره، حکومت در دو نقطه از آتاترک‌گرایی فاصله گرفت. اولاً به جای دولت‌گرایی دوره‌ی آتاترک، سیاست تا اندازه‌ای لیبرال در مسایل اقتصادی پیش گرفت. ثانیاً در سیاست خارجی، به جای خط «غیر وابستگی» به دام وابستگی افتاد و به عقد قراردادهای بین‌المللی دست زد. در نتیجه سیاست و اقتصاد ترکیه به غرب بسته شد. این گونه مسایل سبب شد که پایه‌های آتاترک‌گرایی چپ در دهه‌ی ۱۹۶۰ ریخته شد.

کودتای ۲۷ مه ۱۹۶۰ نشان داد که نظامیان به آتاترک و آتاترک‌گرایی وابسته هستند. در قانون اساسی ۱۹۶۱ آمده بود که مجلس اصل صلح در کشور، صلح در جهان، روح مجادله‌ی ملی، حاکمیت ملی و وابستگی به انقلاب‌های آتاترک را به خوبی درک کرده است.

در سال‌های دهه‌ی ۱۹۶۰ آتاترک‌گرایی چپ‌گرا (به ویژه در اطراف نشریه‌ی Yön که از طرف دوغان آوجی اوغلو (D.Avcioğlu) منتشر می شد) که از لائیسزم، دولت‌گرایی و استقلال‌طلبی دفاع می کرد و مفهوم ضد امپریالیستی داشت، پدید آمد. بدین ترتیب هم به حزب دموکرات

که در سال ۱۹۶۰ فروپاشیده بود، واکنش نشان داده شد و هم به حکومت‌های مؤتلفه حزب عدالت که پس از سال ۱۹۶۱ تشکیل یافته بود، خط جدید سیاسی تحت عنوان «بازگشت به خط مستقیم قدیم» پیشنهاد گشت.

در مقابل این حرکت، آتاترک‌گرایی راست‌گرا که از حزب جمهوری خلق ریشه گرفته بود، به عنوان آرمانی ممنوع‌گرا وارد صحنه شد که می‌خواست جلوی حرکت‌های مخالف آتاترک‌گرایی را بگیرد. نماینده‌ی اصلی این حرکت، تورهان فیضی اوغلی (Turhan Feyzioğlu) بود که در سال ۱۹۶۷ به تأسیس حزب اعتماد ملی (MGP) مبادرت ورزید.

حکومت فوق‌حزبی نهاد اِریم (Nihad Erim) که پس از کودتای نیروهای مسلح در ۱۲ مارس ۱۹۷۱ به نخست‌وزیری دست یافته بود، در خط حزب اعتماد ملی حرکت می‌کرد و می‌خواست اصول و انقلاب‌های آتاترک را به طور کامل به مورد اجرا بگذارد.

وقتی پس از اِریم سعی می‌شد دموکراسی دوباره در کشور مستقر گردد، حرکت آتاترک‌گرایی راست‌گرا از طرف حزب جمهوری خلق وارد میدان شد. کمال ساتیر (K. Satir) نمایندگی این حرکت را عهده‌دار شده بود و حزیش «جمهوریخواه» (CP) نامیده می‌شد. این حزب یک سال بعد به حزب اعتماد ملی پیوست و عنوان حزب اعتماد جمهوری خواه (CGP) را به دست آورد.

آتاترک‌گرایی در سال‌های دهه‌ی ۱۹۷۰ مفهومی بود که همه‌ی احزاب به طور شکلی هم که باشد، بدان وابسته بودند. در این دهه حزب جمهوری خلق به سوی شاخه‌ی «چپ میانه» متمایل شد، ولی در عین حال آتاترک‌گرایی سنتی را هم ترک نکرد و معتقد بود که شاخه‌ی «چپ میانه» درست به خاطر همین هدف احداث شده است.

در این دوره حزب عدالت نیز آتاترک‌گرایی را به شکل آموزه‌ای برای رسیدن به تمدن تعریف می‌کرد. حزب ملت روستایی جمهوری خواه (CKMP) به رهبری عثمان بولوک باشی (O. Bölükbaşı) در سال ۱۹۶۵ به دست آلپ ارسلان ترکش (A. Türkeş) افتاد و در سال ۱۹۶۹ عنوان حزب حرکت ملی‌گرا (MHP) را به دست آورد که از آرمان «سنتز ترک - اسلام» حمایت کند.

در دوره‌ی ۱۲ مارس ۱۹۷۱ پس از بسته شدن حزب نظام ملی (Milli Nizam)، حزب سلامت ملی (۱۹۷۲) وارد صحنه شد. این حزب علاوه بر اینکه می‌گفت آتاترک‌گرا نیست، اعتقاد داشت آتاترک‌قهرمانی بود که به کمک توده‌ی دین‌مدار، توانست در مجادله‌ی ملی توفیق یابد.

اتحاد بزرگ (BP) یک حزب دینی - سیاسی بود و به آتاترک به خاطر اینکه خلافت را برچیده و مساوات میان مذاهب ایجاد کرده است، احترام می گذاشت.

اولین و دومین حزب کارگر ترکیه (İP) و سایر احزاب کوچک سوسیالیست به نگرش چپ گرایی آتاترک احترام می گذاشتند و شاخه ی دیگری از چپ گرایان، آتاترک را به خاطر اینکه در خط ضد امپریالیستی حرکت می کرده است، دوست می داشتند.

آتاترک گرایان راست و چپ در دهه های ۶۰ و ۷۰ برنامه ی ویژه ای نداشتند و هر دو می خواستند از طرف نیروهای مسلح پذیرفته شوند.

شاخه ی چپ در آستانه ی ۱۲ مارس، امید دستیابی به حکومت را از دست داد و در خارج از محیط سیاست، پلاتفورم «اقلیت روشنفکر مخالف» را تشکیل داد. شاخه ی راست به هدفش دست یافت و در مخالفت با حرکت های افراطی، توجه محافل نظامی و غیر نظامی را به خود جلب کرد.

آتاترک گرایی بعد از حادثه ی ۱۲ سپتامبر دوباره رونق یافت. در مقدمه ی قانون اساسی ۱۹۸۲ آمده است که این قانون اساسی با توجه به ذهنیت ملیت گرایی و اصول و انقلاب های آتاترک، بنیانگذار جمهوری ترکیه تدوین شده است. در قانون اساسی مزبور به کرات از ملیت گرایی مورد توجه آتاترک و اصول و انقلاب های او یاد شده است.

امروز حزب جمهوری خلق رهبری حرکت آتاترک گرایی (که قدری بیرنگ شده است) را بر عهده گرفته است. بعضاً عنوان می شود که آتاترک گرایی از حالت رسمی خارج شده است. به طور خلاصه می توان گفت که در حال حاضر سه نوع نگرش و گرایش نسبت به آتاترک و آتاترکیسم وجود دارد:

۱) عده ای ضمن احترام به آتاترک، با آتاترکیسم موافق نیستند. آنان آتاترک را بدین جهت دوست می دارند که کشور را از دست دشمن نجات داد. ولی با اصولی چند از آتاترکیسم مخالفت می ورزند. نگرش آنان نسبت به لائسیسم، دولت گرایی، انقلاب گرایی و خلق گرایی واضح است. با جمهوری خواهی مخالف نیستند، ولی ذهنیت دموکراسی موجود در بطن جمهوریت را بی اندازه گشاد می بینند. با خلق گرایی هم مخالفتی ندارند، ولی دیدگاهشان در این مورد با خلق گرایی آتاترک گرا مابینت دارد.

۲) گروه دوم، هم با خود آتاترک و هم با آتاترکیسم سر نزاع دارند. ۱ تعدادی از آنان بدین جهت عصبانی هستند که آتاترک، سلطنت و خلافت را برچیده است. آنان به جهت اینکه اهمیت را بیشتر از خلق به امت می دهند، خلق‌گرایی آتاترکیست را قبول نمی کنند.

۳) بقیه، هم از آتاترک و هم از آتاترکیسم جانبداری می کنند و معتقد هستند که در سایه‌ی آتاترک‌گرایی می توانند به نوگرایی در قرن بیست و یکم دسترسی پیدا کنند. ظرف چهل سال اخیر، جناح راست مبانی قدرت و حکومت را در ترکیه در دست گرفته است. این حکومت‌ها با آتاترک موافق و با آتاترکیسم مخالف هستند و آتاترک‌گرایی را به عنوان یک اصل آرمانی قبول ندارند.

سخن را با تقسیم کمالیسم به دوره‌های مختلف که از سوی حسن بلنت قهرمان، نویسنده و روزنامه‌نگار صورت گرفته است، به پایان می بریم. او معتقد است که (آتاترک‌گرایی) چهار مرحله‌ی زیر را پشت سر گذاشته است :

- مرحله‌ی اول از ۱۹۱۳ تا ۱۹۶۰
- مرحله‌ی دوم از ۱۹۶۰ تا ۱۹۸۰
- مرحله‌ی سوم از ۱۹۸۰ تا ۱۹۹۸
- مرحله چهارم از ۱۹۹۸ به بعد

همه‌ی طرفداران این چهار نوع مرحله، معتقد هستند که آتاترک‌گرایی ترقی خواه است و گرایش‌های چپ‌گرا دارد. کمالیسم در دوره‌ی اول، جنبه‌ی شناخت‌شناسی داشت و در دوره‌ی دوم روند ایدئولوژیک طی می‌کرد. در دوره‌ی سوم قدرت خود را حفظ می کرد و اخیراً با عنوان جدیدی به نام «کمالیسم میانه رو» بر سر زبان‌ها افتاده است.

آمریکا که این عنوان را مطرح کرده است، ابتدا مقوله‌ی اسلام میانه رو را پیش انداخت و چون توفیقی در این امر به دست نیاورد، مدل /اسلام لائیک - میانه رو را پیش کشید و دو کشور ترکیه و مالزی را در هدف نشانید. مالزی به سرعت از رژیم لائیک به سوی شریعت برگشت. وقتی ترکیه با پروژه‌ی اسلام میانه رو مخالفت کرد و پروژه‌ی «خاورمیانه‌ی بزرگ»

^۱نگاه کنید به :

ناکام ماند، آمریکا دست به کمالیسم برد و خواست با استمداد از طبقات وابسته به آتاترک، لائیسم را شل کرده، در آن رخنه کند. ولی تا امروز توفیق چندانی در این امر به دست نیاورده و در نتیجه پروژه‌ی «خاور میانه‌ی بزرگ» نیز در نطفه خفه شده است.

۶) رویکردهای جدید (جریان های سیاسی)

پیش از اشاره به این رویکردها که پنجره‌ی جدیدی در سیاست ترکیه باز کرده است، اشاره ای کوتاه به تاریخ حرکت های دموکراتیک در ترکیه می اندازیم. که در گذر از دوره‌ی عثمانی به جمهوریت، با مسایل متعددی مواجه گشت. جمهوریت سعی می کرد مشکلات ناشی از احداث دولت جدید را با توسل به سیاست های مختلف از جمله رویکرد های دموکراتیک حل کند.

سیاست های دموکراتیک در ترکیه را می توان در سه دوره‌ی مختلف بررسی کرد:

۱) در دوره ای که دولت جمهوری تشکیل می شد، سعی بر این بود که یک دولت ملی تشکیل شود و ملتی یکنواخت و یکپارچه پدید آید. این ملت با توجه به شرایط و ضوابط غرب تربیت شود و در صحنه‌ی نوگرایی قدم بگذارد.

۲) در دوره‌ی دوم (از سال ۱۹۲۳ تا ۱۹۵۰) دولت می خواست توده ای «بی طبقه» احداث کند. مع الوصف حاکمیت به «طبقه‌ی حاکم جمهوریت» سپرده شد و ملت فراموش گشت. سیاستمداران و دولتمردان وابسته به حزب جمهوری خلق (که تا آن روزها «فرقه‌ی جمهوریت خلق» نامیده می شد) حاکمیت خود را بر مقدرات ملت ادامه می داد. حزب جمهوری خلق که در دوره‌ی تک حزبی به رویکردهای جدید و تحولات فرصت نمی داد، بعداً در مقابل حرکت های دموکراتیک احزاب دموکرات، مام میهن و عدالت و توسعه نیز مقاومت کرد. در این دوره رژیم های مستبد و خودکامه در بسیاری از کشورهای جهان بر سر کار بودند و ایدئولوژی های مختلف نظیر نازیسم، فاشیسم و کمونیسم ترجیح داده می شد. جمهوری ترکیه تحت تأثیر این ایدئولوژی ها، می خواست آتاترک گرایی (کمالیسم) را به عنوان یک ایدئولوژی عرضه کند.

۳) وقتی شوروی ها متعاقب جنگ جهانی دوم، چشم طمع بر سرزمین ترکیه دوختند، عصمت اینونو به متفقان ترکیه پناه برد و با شرط گذر به رژیم دموکراتیک مواجه شد. حکومت که در سال ۱۹۴۶ به تشکیل حزب دموکرات مجبور شده بود، به کمدی «رای آزاد» و «شمارش پنهانی آرا» متوسل شد و در نتیجه عملاً جلوی گذر به دموکراسی را گرفت. ولی فشار دولت های غربی و افزایش واکنش جامعه‌ی ترک نسبت به انتخابات عمومی ۱۴ مه ۱۹۵۰ سبب شد که حکومت راه دموکراسی را پیش گرفت. بدین جهت است که در ادبیات سیاسی ترکیه از روز ۱۴ مه ۱۹۵۰ به عنوان «انقلاب مردمی» یاد می شود.

این سه دوره، جایگاه بسیار مهم در تاریخ سیاسی ترکیه دارند. زیرا ترکیه پس از این رویکردها فرصت یافت در جوامع بین‌المللی عرض‌اندام کند. شکی نیست که این رویکردها و تحولات، آسان بدست نیامدند. به عنوان مثال، ترکیه نخست وزیر خود (عدنان مندرس) را در راه دموکراسی فدا کرد و هنوز پرده‌ی ابهام از مرگ *اوزال* برداشته نشده است. مراحل تحقق دموکراسی در ترکیه را می‌توان در سه مرحله زیر مطالعه کرد:

۱. مرحله‌ی اول، به طوری که اشاره شد در دوره‌ی حزب دموکرات طی شد. در دوره‌ی حکومت ده ساله‌ی این حزب سعی بر این بود که تحکم و قدرت حزب جمهوری خلق فرو پاشیده شود و ترکیه وظایفی در «نظام جهانی» بر عهده بگیرد. در این دوره بود که ترکیه به عضویت سازمان ملل و ناتو درآمد. در این دوره دولت دروازه‌های خود را به روی ملت باز کرد و به اصلاحاتی در زمینه‌های اقتصادی و اجتماعی دست زد. مع الوصف هنوز نخبگان کشور، حاکمیت خود را به طور نسبی هم که باشد، حفظ کرده بودند. بدین جهت از رویکرد دموکراتیک عدنان مندرس (که به دار آویخته شد) می‌توان به عنوان نخستین رویکرد بزرگ دموکراتیک در ترکیه یاد کرد. مندرس فشار بر ارزش‌های اعتقادی و فرهنگی را از میان برداشت و روند دموکراسی را در کشور شروع کرد. این رویکرد مورد پسند ژاکو بنیسم (افراط‌گرایی) حزب جمهوری خلق قرار نگرفت. و در نتیجه با انجام کودتای ۲۷ مه، دوره‌ی کودتاها در ترکیه شروع شد. در این دوره‌ی ژاکو بنیسم، حزب جمهوری خلق و حاکمیت نظامی سالار دست‌اتفاق به یکدیگر دادند و نتایجی به بار آوردند که اثراتش هنوز هم ادامه دارد.

۲. در دومین مرحله، *اوزال* پای در صحنه گذاشت. وی ابتدا راه ترکیه را به خارج باز کرد و برای نخستین بار از مقولاتی چون «جامعه‌ی آگاه» و «جهانی شدن» سخن به میان آورد. *اوزال* نه تنها از نظر اقتصادی، که از بعد سیاسی راه ترکیه را به خارج باز کرد و به منظور ایجاد «جامعه‌ی باز» به تحولی سریع در جامعه دست زد.

۳. سومین مرحله را *اردوغان* شروع کرد. او می‌خواهد پرچم دموکراسی را که از مندرس و *اوزال* گرفته است، در برج‌های بلند بنشانند. وی کار را در دو مرحله‌ی جداگانه شروع کرد:

۱. در مرحله‌ی اول (در دوره‌ی هفت ساله‌ی حکومت خود از ۲۰۰۳ تا ۲۰۰۹)

توجه را بیشتر به ضوابط اتحادیه‌ی اروپا معطوف کرد.

II. در مرحله‌ی دوم که از اواسط سال ۲۰۰۹ شروع شده است، به حل مشکلات اکراد و علویان، رفع اختلاف با کشورهای دیگر و ایجاد الفت با همسایگان می‌پردازد. پس از این مقدمه‌ی کوتاه رویکردهای جدید حکومت را در سه بخش زیر مورد بررسی قرار خواهیم داد:

- الف- رویکرد دموکراتیک، جهت حل مشکلات اکراد و علویان
- ب- رویکرد حل اختلاف با کشورهای دیگر (به ویژه ارمنستان)
- ج- رویکرد الفت بیشتر با کشورهای ترک و مسلمان (به ویژه ایران)

الف) رویکرد دموکراتیک

رویکرد دموکراتیک در دو بخش جداگانه بررسی خواهد شد. در بخش اول راهکارهای حل مشکل اکراد و در بخش دوم راهکارهای حل مشکلات علویان مورد مطالعه قرار خواهد گرفت.

حکومت که مسأله را با عنوان «رویکرد» آغاز کرده، اخیراً از عبارت «وفاق ملی» استفاده می‌کند، زیرا:

(۱) با رویکرد کردی می‌خواهد بخشی از ملت را، نه به عنوان یک خلقِ جدا که به شکل کل ملت تعریف کند.

(۲) رویکرد علوی را هم، در این رابطه و در این چهارچوب ارزیابی می‌کند. بدین جهت عبارت «وفاق ملی» می‌تواند هم نظر دولت را به بهترین وجه توجیه کند و هم چهارچوب وسیع تری را در برگیرد.

(۳) این تعبیر جلوی درخواست «راه حل فدرال» را هم می‌گیرد که پ.ک.ک و سخنگویان حزب منحل‌ه‌ی جامعه‌ی دموکراتیک، پیوسته بر زبان می‌آوردند.

(۴) این تعبیر، هم چنین نشان می‌دهد که رویکرد، یک پروژه‌ی دولتی است.

عده‌ای از جمله طرفداران دو حزب جمهوری خلق و حرکت ملی معتقد هستند که اصلاح قانون اساسی ارتباطی با رویکرد دموکراتیک ندارد و حکومت می‌خواهد با انجام این اصلاح نفوذ خود را بر قوه‌ی قضائیه بیافزاید. موفقیت حکومت حزب عدالت و توسعه در همه پرس‌ی روز ۱۲ سپتامبر ۲۰۱۰ (۵۲ در مقابل ۴۸ درصد) علاوه بر اینکه در میان اعضا و وابستگان این دو حزب با حسن قبول تلقی نشد، به تفرقه در میان اعضای قوه قضائیه نیز سبب گردید. کما

اینکه تعداد هفت تن از اعضای شورای عالی قضات و بازپرسان، دسته جمعی از مقام خود استعفا کردند.

۱- رویکرد کردی

رسانه‌های طرفدار حزب عدالت و توسعه در آستانه‌ی انتخابات محلی ۲۹ مه ۲۰۰۹ توجه جامعه را به رویکرد دموکراتیک حکومت جلب می‌کردند و مدعی بودند که حزب جامعه دموکراتیک (DTP) دست به همکاری با مخالفان دولت و حکومت ترکیه داده است و می‌خواهد سنگ جلوی این حرکت بگذارد. این رسانه‌ها می‌گفتند از عملیات ارگنکن (ETO)^۱، افتتاح کانال تلویزیونی شش(ویژه‌ی اکراد) و «کنفرانس اکراد» که می‌خواست اسلحه را از دست پ.ک.ک بگیرد، باید حمایت شود. پیروزی حزب جامعه‌ی دموکراتیک در مناطق جنوب شرقی از این لحاظ اهمیت داشت که خط و مرزی برای «رویکرد دموکراتیک» تعیین کرد. حزب عدالت و توسعه که در این گونه مسائل همگام با ستاد ارتش حرکت می‌کرد، اعتقاد داشت که با این رویکردهای دموکراتیک می‌تواند جلوی حرکت اکراد را بگیرد و حاکمیت خود را بگستراند. بدین جهت می‌توان گفت رویکرد کردی نخستین قدمی است که به منظور حل مشکل اکراد که سال‌هاست ادامه دارد، برداشته شده است. حکومت حزب عدالت و توسعه، حضور نمایندگان حزب جامعه‌ی دموکراتیک را در مجلس فرصتی شمرد و مسأله را مطرح کرد. فقط فراموش نباید کرد که تأمین آرامش اجتماعی به همان اندازه که تصور می‌شود، آسان نیست. زیرا در اینگونه موارد لازم است ابتدا وفاق اجتماعی حاصل شود که بدون توفیق در انجام این مقصود، نتیجه‌ی مطلوب به دست نمی‌آید.

دو حزب عدالت و توسعه و جامعه‌ی دموکراتیک به عنوان دو بازیگر رویکرد قدم در صحنه گذاشتند و طبقات مختلف جامعه از رسانه‌ها گرفته تا هنرمندان و از رهبران جماعات گرفته تا استادان دانشگاه، همه توجهی خاص به مسأله معطوف کردند. البته عراق، اکراد خارج

^۱ اخیراً اقداماتی تحت عنوان عملیات ارگنکن صورت می‌گیرد که بر اساس آن عده‌ی زیادی از استادان دانشگاه، فرماندهان نظامی و نمایندگان روزنامه‌ها، به ادعای شرکت در فروپاشی حکومت، دستگیر و زندانی می‌شوند. این بازداشت‌ها هنوز هم ادامه دارد و هر روز بر تعداد دستگیر شدگان افزوده می‌شود.

ترکیه، پ ک ک، ایران، اتحادیه اروپا و حتی آمریکا نیز در بطن قضیه قرار داشتند و هنوز به حضورشان در بطن این معادله ادامه می‌دهند.

دلایل مشکل کردی را می‌توان در سه قسمت خلاصه کرد:

- اکراد مشکل هویت دارند و می‌خواهند حکومت ترکیه هویت آنان را بپذیرد؛
- طرز تفکر دولت با طرز تفکر اکراد همسو نیست؛
- اکراد به طور مرتب از سوی دولت‌های بیگانه تحریک می‌شوند؛

این دلایل را می‌توان تا حدودی با:

- قبول آموزش به زبان کردی؛
- اعطای حق پخش برنامه‌های رادیو-تلویزیونی و انتشار کتاب و نشریه به زبان کردی؛
- احترام به عرف و عادات اکراد؛
- حذف حد نصاب در انتخابات مجلس (در حال چه احزابی که نتوانند در انتخابات عمومی به حد نصاب ده درصد برسند، نمی‌توانند نماینده به مجلس بفرستند)...

از میان برداشت.

پروفسور *مصطفی اردوغان* (روزنامه‌ی استار - ۲۹ اوت ۲۰۰۹) می‌گوید که حل مشکل کردی

با توسل به راه‌های دموکراتیک و با توجه به پنج مورد زیر از طرف ترکیه امکان‌پذیر است:

- ۱) طرد جانبداری از قومیت‌گرایی؛
- ۲) شناختن تنوع فرهنگی برای اکراد؛
- ۳) شناختن حقوق فرهنگی برای اکراد؛
- ۴) عدم مرکزیت در امور اداری؛
- ۵) تقویت حس مشارکت دموکراتیک.

فراموش نباید کرد که حل مشکل اکراد، بر خلاف آنچه که بعضی‌ها تصور می‌کردند و

هنوز به تصور خود ادامه می‌دهند و اصرار می‌ورزند، کار زیاد آسانی نیست.

نعمت بریکر (N.Beriker) روز ۴ دسامبر ۲۰۰۹ در روزنامه‌ی رادیکال سؤالاتی را عنوان

کرده است که توجه به آنها اهمیت موضوع را به خوبی ترسیم می‌کند. این سؤالات که

خلاصه‌ای از آنها داده می‌شود، نشان می‌دهد که دستیابی به یک راه حل مورد تأیید همگان،

بسیار مشکل است:

- ۱) آیا تدابیر سیاسی، اجتماعی و قانونی اتخاذ شده، که از بالا به پایین القا می شود و ادامه می یابد، جنبه ی سیاسی دارند، یا اینکه نوعی تعامل اجتماعی محسوب می شوند که مردم کوچه و بازار را نیز می توان آن را داخل این روند کرد؟
- ۲) آیا ارزیابی لازم جهت بررسی شرایط و سنجش محیط صورت گرفته است؟ آیا شرایط سیاسی از این رویکرد جانبداری می کند؟ روندهای سیاسی دیگر نظیر قضیه ارگنکن (که سبب شد تعداد زیادی از نظامیان و غیر نظامیان عالی رتبه به اتهام تهیه ی طرح کودتا بازداشت و محاکمه شوند) و جلوگیری از فعالیت بعضی احزاب سیاسی (از جمله حزب جامعه دموکراتیک) چه تأثیری روی رویکرد می گذارند؟
- ۳) آیا تقویمی برای اینکار لازم است؟ آیا روند در دوره ای معین به پایان خواهد رسید؟ طرفین در این خصوص چه فکر می کنند؟
- ۴) آیا افکار عمومی از رویکرد جانبداری می کنند؟
- ۵) آیا با زبان سیاسی موجود می توان روند را اداره کرد؟
- ۶) چه تدابیری برای جلوگیری از درگیری اجتماعی میان طبقات مختلف اتخاذ شده است؟
- ۷) چه تدابیری در راه افزایش اعتماد اتخاذ شده است؟
- ۸) نسبت شفافیت/ محرمیت در این جریان چقدر است؟
- ۹) رسانه ها، گروه های مدنی، هنرمندان و کارفرمایان چقدر از این رویکرد حمایت خواهند کرد؟
- ۱۰) آیا همکاری میان گروه های مختلف جامعه وجود دارد؟
- ۱۱) حرکت های سابق (در ارتباط با قضیه) چگونه وارد روند خواهند شد؟
- ۱۲) مقولات ناشی از درگیری، از قبیل تجارت مواد مخدر، فحشا، مهاجرت، باج گیری،.. چگونه حل خواهد شد؟
- ۱۳) طرف های ثالث که به طور مستقیم یا غیر مستقیم در روند شرکت خواهند کرد، از چه افرادی تشکیل می شود؟
- ۱۴) طرف های ثالث در راستای چه اهدافی در این معادله جای خواهند گرفت؟
- ۱۵) کدام حرکت های منطقه ای و بین المللی از این رویکرد حمایت خواهند کرد، یا برعکس جلوی آن را خواهند گرفت؟
- ۱۶) بهترین نتیجه ای که طرفین می خواهند به دست آورند چیست؟

۱۷) بهترین نتیجه‌ای که رضایت طرفین را سبب خواهد شد، چیست؟

۱۸) اگر روند توفیق نیابد، آیا گزینه‌ای دست طرفین موجود است؟ هزینه این گزینه چقدر خواهد بود؟

اینک سؤالی پیش می‌آید که چرا رویکرد کردی توفیق نیافته است و حکومت در دوره‌ی جدید چه راه‌هایی را دنبال خواهد کرد. نخستین دلیل عدم توفیق حکومت در رویکرد کردی با اقدامات پ.ک.ک ارتباط دارد. این گروه تروریست که تصور می‌کند با تحقق این رویکرد، اهمیت و موضع خود را از دست خواهد داد، به هر قیمتی که باشد به ایجاد مانع دست می‌زند. تظاهرات گسترده که به طور مرتب (و بعضاً به طور متناوب) از سوی اعضای پ.ک.ک در بعضی شهرها، به ویژه در شهرهای منطقه‌ی جنوب شرقی صورت می‌گیرد، مخالفت علنی این گروه تروریست با رویکرد را ثابت می‌کند. پ.ک.ک هر روز شرایط جدیدی عنوان می‌کند که به قول جلال چتین در روزنامه‌ی وطن (۱۱ آذر ۱۳۸۸) آموزش به زبان کردی و خود مختاری (خودگردانی) دموکراتیک در رأس آنها قرار دارد.

مخالفت احزاب سیاسی از جمله حزب دموکراسی و صلح که در جای حزب منحل‌ه‌ی جامعه‌ی دموکراتیک نشسته است و نیز احزاب جمهوری خلق و حرکت ملی گرا از دیگر عوامل عدم توفیق رویکرد به حساب می‌آید.

اضافه باید کرد که افکار عمومی ترکیه نیز، روز به روز از رویکرد ناامید می‌شوند. بر اساس تحقیقی که موسسه A&G^۱ انجام داده، درصد حمایت مردم از رویکرد کردی که در ژوئن ۲۰۰۹ حدود ۷۰ بود، اینک به ۴۵ کاهش یافته است. عادل گورر (A.Gürer) رئیس این مؤسسه معتقد است که رویکرد به جهت اینکه خوب اداره نمی‌شود، با ناکامی رو به رو گشته است.

حسن جمال در روزنامه‌ی ملیت (۱۰ دسامبر ۲۰۰۹) اشتباهات صورت گرفته در روند دموکراتیک که به ناکامی روند انجامیده، را تحت ده عنوان زیر جمع کرده است:

۱) رویکرد دموکراتیک یک روند است و این روند در دوره‌ی کوتاهی، چون یکی دو ماه نتیجه نمی‌دهد. طرفین قضیه باید صبر و متانت به خرج دهند. عدم آگاهی از این جریان اشتباه اول است.

^۱ (Araştırma&Geliştirme) شرکتی است که مسئولیتش بر عهده‌ی عادل گورر (Adel Gür) است و از سال ۱۹۹۷ به بعد به فعالیت‌های تحقیقاتی و نظر سنجی مشغول می‌باشد.

۲) رویکرد دموکراتیک می‌خواهد ارتباط مشکل‌کردی با اسلحه را قطع کند. بدین جهت لازم است پ.ک.ک، اسلحه را کنار بگذارد و از کوه فرود آید. این عمل چگونه انجام خواهد یافت؟ چرا به کوه رفتند و چرا از کوه فرود خواهند آمد؟ مراد قره بیلان اوایل ماه پیش در کوه قندیل به من گفت: "سی سال پیش برای تفریح به کوه نرفتیم". اگر مقصود، دستیابی به یک راه حل صلح‌آمیز از طریق فرود آمدن اعضای پ.ک.ک از کوه می‌باشد، آیا می‌توان درخواست‌های پ.ک.ک را نادیده گرفت؟

۳) پ.ک.ک گروهی است که اسلحه به دست به کوه رفته و سی سال است که به صورت ابزار سیاست ترور در آمده است. آیا این گروه تروریست می‌تواند مخاطب حکومت ترکیه قرار گیرد؟ معلوم است که پ.ک.ک به طور مستقیم یا غیر مستقیم مخاطب حکومت نخواهد شد. خود آنها هم می‌دانند. کما اینکه قره بیلان گفته است: "اگر ترکیه پ.ک.ک را مخاطب قبول نمی‌کند، اوج آلان و اگر او هم نباشد حزب جامعه‌ی دموکراتیک و اگر این حزب هم نباشد، گروه هوشمندان را مخاطب قبول کند. اگر قرار است نتیجه‌ی ای از رویکرد دموکراتیک به دست آید، لازم است پ.ک.ک از کوه پایین بیاید". آیا در چنین مرحله می‌توان پ.ک.ک را نادیده گرفت؟

۴) محافل وابسته به پ.ک.ک و حزب جامعه‌ی دموکراتیک به اردوغان می‌گویند: ترکیه دست‌اتفاق به اوباما و بارزانی داده است و می‌خواهد گروه را از میان بردارد و تصفیه اش کند. مسئولین حزب منحل‌ه‌ی دموکراتیک و احمد ترک رهبر این حزب می‌گویند حکومت پنجره‌ی مذاکره را باز نمی‌کند.

۵) اگر قرار است رویکرد دموکراتیک مسأله‌ی اکراد را حل کند، اوج آلان نباید نادیده گرفته شود. اگر او از زندان /ایمرالی اشاره ای ندهد، اسلحه‌ها ساکت نخواهند شد. می‌توانید از پ.ک.ک، به شکل گروه تروریست و از اوج آلان به شکل سردمدار تروریست نام ببرید، ولی با این عمل نمی‌توان به جایی رسید.

۶) اشتباه بزرگ دیگر این است که در رویکرد، مشکل اکراد با مسأله‌ی پ.ک.ک یکی گرفته می‌شود. پ.ک.ک بدین جهت توانسته است این همه مدت سرپا بماند که ریشه در میان اکراد دوانده و حمایت جوامع مدنی را کسب کرده است. بدین جهت خطاست اگر تصور شود که به جای کشتن اعضای پ.ک.ک در کوه، با به دست آوردن دل‌آنهائی که در شهرها زندگی می‌کنند، می‌توان نقطه‌ی پایان بر ترور گذاشت.

۷) اشتباه است که اولویت‌ها با آنهایی که باید بعداً انجام یابند، مخلوط شوند. اقدامات باید با توجه به درخواست‌های ساده و در مدت طولانی انجام یابد. در غیر این صورت، در آغاز کار درخواست‌های غیر قابل قبول مطرح می‌گردد و سنگ جلوی رویکرد گذاشته می‌شود.

۸) کشاندن کودکان و جوانان کوکتیل مولوتف و سنگ در دست به خیابان‌های استانبول، دیار بکر و حکاری، کشتارهایی را سبب می‌شود که وجدان انسان‌ها را رنجیده می‌سازد. این هم یک اشتباه بزرگ دیگر است.

۹) بسته شدن حزب جامعه دموکراتیک که سه میلیون رأی گرفته است از سوی دادگاه قانون اساسی، البته که خطایی بزرگ خواهد بود. (این تحلیل پیش از انحلال حزب مزبور نوشته شده است.)

۱۰) از ماه مه گذشته که در کوه قندیل با مراد قره بیلان به صحبت نشستیم تا کنون، به یک نکته تأکید می‌کنم و می‌گویم اگر مسأله‌ی رویکرد، مسأله‌ی جدی است و می‌خواهد به نتایج خوب برسد، لازم است پیش از هر چیز، طرفین دست از ماشه بکشند.

دلایل زیر را می‌توان به دلایلی که حسن جمال ذکر کرده است، علاوه نمود:

- حکومت نتوانسته است رویکرد را درست توجیه کند:
- اولاً طرح‌های تهیه شده، شکل عملی و اجرایی کسب نکردند؛
- ثانیاً حکومت به جهت ترس از واکنش جامعه، دوره‌ای به نام «دوره‌ی هضم» تعقیب کرد تا افکار عمومی به تدریج با رویکرد آشنا شوند.
- رسانه‌ها در مفهوم کامل کلمه، روی خوش به رویکرد نشان ندادند. آنها که در آغاز از رویکرد حمایت می‌کردند، بعداً به جهت مخالفت احزاب جمهوری خلق و حرکت ملی‌گرا و به سبب اینکه نتیجه‌ی مثبت و مشخصی از رویکرد ندیده بودند، دست از حمایت کشیدند.
- حزب عدالت و توسعه چندان دنبال کار را نگرفت. به جز تعدادی معدود از جمله عبدالله گل رئیس‌جمهور، اردوغان نخست‌وزیر، بشیر آتالای وزیر کشور، بلنت آربنچ معاون نخست‌وزیر، و تعدادی نماینده‌ی مجلس، کسی توجه لازم به رویکرد نشان نداد. افزون بر آن، اجرای پروژه به دست کسانی افتاد که در عمر خود روی مسأله‌ی افراد فکر نکرده‌اند.
- حکومت نتوانست تصمیم خود را درست منعکس کند. بدین جهت پیشرفت مطلوب حاصل نشد.

▪ **اوج آلان، پ.ک.ک و حزب منحله‌ی جامعه‌ی دموکراتیک** درست مورد مطالعه قرار نگرفتند. مثلاً تصور می‌شد که سیاست نادیده گرفتن **اوج آلان**، با حسن قبول محافل کردی مواجه خواهد شد.

اینک سؤالی پیش می‌آید: "آیا رویکرد کردی همان گونه که مخالفان حکومت می‌گویند، بدون اخذ نتیجه پایان یافته است؟"

امینه آین/ (E.Ayna) نماینده‌ی شاخه‌ی رادیکال حزب دموکراسی و صلح در مجلس، جزو افرادی است که رویکرد کردی را تمام شده می‌داند. رهبران دو حزب جمهوری خلق و حرکت ملی گرا نیز با وی هم آواز هستند. مع الوصف افرادی هم هستند که به تداوم روند امیدوار هستند. **حسن جلال گوزل (H.C.Güzel)** (روزنامه‌ی رادیکال ۳۰ آذر ۱۳۸۸) از افرادی است که به تداوم و توفیق پروژه‌ی وفاق ملی امیدوار است و می‌گوید:

(۱) مهمترین مسأله‌ی ترکیه، مبارزه پی‌گیر جهت تحقق مردم سالاری در کشور است و رژیم دموکراتیک تا زمانی که به هدف خود نرسیده است به این مبارزه ادامه خواهد داد.

(۲) درست است که موانع جدی در مقابل پروژه‌ی وفاق ملی وجود دارد، ولی تروری که سی سال است ادامه دارد را نمی‌توان در کوتاه مدت از میان برداشت.

(۳) تداوم ترور ایجاب نمی‌کند که دولت از رویکرد منصرف شود.

(۴) مخالفت حزب منحله‌ی جامعه‌ی دموکراتیک (و جانشین آن حزب دموکراسی و صلح) اهمیتی ندارد. زیرا مخاطب دولت ترکیه در این امر نه پ.ک.ک، این حزب و اوج آلان است، که خود ملت می‌باشد.

(۵) دولت نمی‌تواند به خاطر پ.ک.ک و حزب منحله‌ی جامعه‌ی دموکراتیک از برنامه‌های توسعه‌ی اقتصادی - اجتماعی منطقه‌ی جنوب شرقی (پروژه گاپ) صرف نظر کند.

(۶) اگر رویکرد کردی ادامه یابد، مسأله‌ی ترور بالاخره حل خواهد شد.

در این میان رویکرد کردی، نور امید در دل روشنفکران و نویسندگان و هنرمندان کُرد که متعاقب کودتای ۱۹۸۰ به تبعید فرستاده شده‌اند، نیز روشن کرده است. آنان که امیدوارند با تحقق رویکرد به ترکیه بر می‌گردند، اعتقاد دارند که بازگشتشان به ترکیه سهمی مهم در توفیق رویکرد دموکراتیک خواهد داشت. **ییلماز چاملی بل (YılmazÇamlıbel)** یکی از این افراد، ۲۳ سال است که در تبعید به سر می‌برد. وی ضمن صحبت با روزنامه‌ی زمان (۲۰ نوامبر ۲۰۰۹) می‌گفت دیگر تحمل زندگی در غربت را ندارد. **کمال بورکای (K.Burkay)**، **یاشار کایا (Kaya Yaşar)** و

شکری گولمش (Şükrü Gülmüş)، دیگر نویسندگان و سیاستمداران تبعیدی هستند که در آرزوی رسیدن به ترکیه، روزشماری می‌کنند. چنانچه این بار نیز توفیقی حاصل نشود، حزب عدالت و توسعه در انتخابات آینده، نتیجه‌ی شکست را به خوبی احساس خواهد کرد.

۲- رویکرد علوی

علویان یکی از مهمترین مشکلات موجود در سیاست جامعه شناختی ترکیه را تشکیل می‌دهند. آنان متعلق به جامعه ای هستند که درگاه‌هایشان در سال ۱۹۲۵ بسته شده است، از تأسیس جمهوریت تا کنون نتوانسته اند در ساختار سازمان امور دیانت وارد شوند و اعتقاداتشان مورد توجه قرار نگرفته است. در سال‌های دهه‌ی ۱۹۳۰ تعدادی از علویان از طرف دولت کشته یا به تبعید فرستاده شدند (حادثه‌ی درسیم) و در سال‌های دهه‌ی ۱۹۷۰ یک بار دیگر به تحریک دولت پشت پرده (سازمان امنیت ملی و غیره) با کشتار دسته جمعی رو به رو شدند.

حزب عدالت و توسعه پس از این ظلم و بیداد و حملات ناروا که طی چند سال اخیر در حق علویان معمول گشته، رویکرد علوی را آغاز کرد. البته صحبت از مواردی که تا دیروز ممنوع بود و بررسی مشکلات اساسی موجود در حیات اجتماعی بسیار حائز اهمیت است و شکی نیست که حل مسائل اجتماعی باید از طریق توسل به روندهای دموکراتیک صورت گیرد. بدین منظور لازم است پیش از همه، دموکراسی نهادینه شود و ارتباط میان تداوم دموکراسی و حل مشکلات موجود برقرار گردد.

امروز علویان همراه با اکراد منتظر حل مشکلات خود هستند. این دو مشکل تا کنون بدین جهت حل نشده که از سال ۱۹۰۸ به بعد ذهنیت اتحادچی (مقصود جمعیت اتحاد و ترقی است) حاکم بر دولت، اجازه‌ی انجام چنین کاری را نداده است.

اینک می‌توان پرسید رویکرد علوی از کجا توجه حکومت اردوغان را جلب کرده است؟ جواب این سؤال را می‌توان از دو طرف سکه‌ی رویکرد علوی به دست آورد:

در قسمت قدامی این سکه، حزب عدالت و توسعه نشسته است که می‌خواهد با حل مشکل علویان، آراء آنان را به دست بیاورد. در بخش خلفی سکه هم علاوه بر رها چامور اوغلو (R.Çamuroğlu) نویسنده و طراح رویکرد علوی، که از حزب عدالت و توسعه وارد

فصل اول: روند جریان های فکری- رویکردهای جدید (جریان های سیاسی)

مجلس شده است و پروفیسور عزالدین دوغان که تصور می کند به جهت حمایت از رویکرد، می تواند سهمی از بودجهی سازمان امور دیانت بگیرد، قرار گرفته اند.

علویان چه می خواهند؟

اعضای فدراسیون علوی - بکتاشی، انجمن پیر سلطان ابدال و گروه های مختلف علوی روز ۹ نوامبر ۲۰۰۹ در استانبول (میدان قاضی کوی) جمع شدند و در میتینگ «حق شهروندی برابر در مقابل تفرقه طلبی» شرکت کردند. این عده نوارهایی بر سر بسته بودند که روی آنها عبارت «یا مدد علی» نوشته شده بود. شرکت کنندگان در میتینگ شعار می دادند و می گفتند «عشق، دین ماست»، «درس های دینی اجباری از برنامه مدارس حذف شود»، «خانه های جم، معابد ما هستند» و «سازمان امور دیانت باید منحل گردد».

علی بالکیز (A.Balkiz) رئیس فدراسیون علوی - بکتاشی که در میتینگ شرکت کرده بود، می گفت:

«انتظار داریم یک میلیون نفر در این تظاهرات حاضر شوند و اضافه می کرد حکومت به وعده هایی که سال پیش داده، عمل نکرده است. وی از «نشست مقدماتی جهت بررسی مشکل علویان» که از طرف حکومت ترتیب یافته است نیز سخن به میان آورد و گفت در این نشست (۳ ژوئن ۲۰۰۹) نمایندگان ۳۵ گروه علوی شرکت کردند و مشکلات خود را مطرح کردند».

«نشست مقدماتی جهت بررسی مشکل علویان» نخستین قدم مستقیمی است که حکومت به خاطر حل مشکل علویان برداشته است. جعفر سولقون (C.Solgun) نویسندهی کتاب «امتحان علوی گری با کمالیسم» در صحبت با فاطمه اوزکان از روزنامهی استار (۱۶ نوامبر ۲۰۰۹) گفت:

«مهمترین نتیجه ای که از این نشست ها به دست می آید، این است که برای نخستین بار نمایندگان از طرف دولت مستقیماً با علویان تماس می گیرند و به درخواست های آنان گوش می دهند».

به نظر سولقون انحلال سازمان امور دیانت کافی نیست و مسأله را به طور کامل حل نمی کند. زیرا مشکل علویان در طول تاریخ شکل گرفته است و برای حل آن باید پیش داورای

موجود از میان برداشته شوند. مشکل، با اقداماتی نظیر لغو قانون شماره‌ی ۶۷۷ (مورخ ۳۰ نوامبر ۱۹۲۵) تکایا و زوایا هم حل نمی‌شود.

مهمترین مشکل علویان را می‌توان در اختلافی که با سازمان امور دیانت دارند، خلاصه کرد. علویان خیلی وقت است که با این سازمان اختلاف دارند. بعضی از گروه‌های علوی می‌خواهند سازمان امور دیانت منحل شود و از سیستم اداری (حکومت) خارج گردد. بعضی دیگر می‌گویند که علویان نیز باید در ساختار سازمان امور دیانت جایی داشته باشند. به طوری که دیده می‌شود هنوز اتفاق نظر در این خصوص در میان علویان ایجاد نشده است. مشکلاتی که علویان با سازمان امور دیانت دارند، بر نگرش آنان نسبت به اهل تسنن تأثیر می‌گذارد. می‌گویند اگر دیانت یک نهاد سنی است، آن وقت اهل تسنن اجازه نمی‌دهند که علویان در سیستم، نماینده داشته باشند. بدین جهت است که موضع مخالف در مقابل اهل تسنن و مذهب حنفی می‌گیرند.

همچنان که علویان با سازمان امور دیانت مشکل دارند، این سازمان نیز با علویان مشکل دارد، که از فلسفه‌ی احداث سازمان مزبور سرچشمه می‌گیرد. بدین جهت عده‌ای چون علی بولاچ (A.Bulaç) بعید می‌دانند که سازمان امور دیانت، علویان را در بطن سیستم رسمی خود قبول کند، زیرا:

(۱) وقتی در سال ۱۹۲۴ وزارت شرعیه و اوقاف منحل شد و سازمان امور دیانت در جای آن نشست، مذهب رسمی سازمان به شکل تسنن (حنفی) تعیین شد. در نتیجه علوی و جعفری در این سیستم جای نگرفتند.

(۲) دولت از بدو تأسیس جمهوریت تاکنون به طور محرمانه می‌خواهد اصلاحاتی در دین انجام دهد و به قول خود اصول و تجربه‌ی تاریخی اسلام را اصلاح کند. ولی موافق نیست که این کار به دست سازمان امور دیانت انجام گیرد که آن وقت مردم واکنش نشان خواهند داد. دولت می‌خواهد این کار را توسط افرادی خارج از سیستم دنبال کند و سازمان امور دیانت نیز ذهنیت جدیدی در راستای حذف بدعت‌ها و خرافات عرضه دارد.

(۳) یکی از اهداف تأسیس سازمان امور دیانت این بود که به تدریج یک دین رسمی، یک سازمان دینی رسمی و علمای وابسته بدان شکل گیرند. علوی‌گری با تشکیل تثلیث دین رسمی - سازمان رسمی - علمای دینی رسمی، نمی‌توانست موافقت داشته باشد.

۴) دولت هرگز از دین غیر رسمی خوشش نمی آید. اگر اعتقادات غیر رسمی (هترودوکسی) علویان به رسمیت شناخته شود، سنی ها هم بدین کار ترغیب خواهند شد. آن وقت لازم است سیستم دوباره تنظیم شود، که دولت به این کار رضایت نمی دهد.

علویان در هفتمین نشست مقدماتی بررسی مشکلات علویان (۳۰-۲۸ ژانویه ۲۰۱۰)، مشکلات خود را به شرح زیر به زبان آوردند و از حکومت خواستند که در راه رفع این مشکلات قدم بردارد:

- هتل مادیماک (محلی که چند سال پیش عده ای از روشنفکران علوی در آنجا سوزانده شدند) به موزه تبدیل شود.

- خانه های جم و خانه های فرهنگ علوی موقعیت قانونی کسب کنند.
- درس های دینی اجباری از برنامه ی مدارس حذف گردد.
- حکومت از ساختن مسجد در روستاهای علوی اجتناب ورزد.
- درگاه حاج بکتاش و سایر درگاه های علوی که از دست علویان گرفته شده اند به صاحبان اصلی خود پس داده شوند.

هر چند پس از این نشست امید می رفت که حکومت در راستای رویکرد علوی، قدم های مؤثر در راه رفع مشکلات علویان برخواهد داشت، چنین اتفاقی نیفتاد و در نتیجه اخیراً علویان به اعتصاب ۲۴ ساعته دست زدند و حکومت را به سبب عدم توجه به مشکلات علویان مورد نکوهش قرار دادند.

۳) رویکرد ارمنی

رویکرد ارمنی در راستای عادی کردن روابط فیما بین، برنامه ای است که از مدت ها پیش از طرف وزارت امور خارجه و حتی شورای امنیت ملی ترکیه پیش انداخته شده است و اینک حزب عدالت و توسعه دنبال آن را گرفته است و می خواهد به نام خود تمام کند. وزارت امور خارجه که سال هاست می ترسد رئیس جمهور آمریکا در سخنرانی ۲۴ آوریل خود به نسل کشی ارمنه توسط ترکان اشاره بکند، سال هاست که فرمول هایی برای حل مشکل موجود تهیه می کند و در اختیار سیاستگذاران کشور قرار می دهد.

ارمنه خارج ارمنستان در مقابل این حرکت بی صدا نمی مانند و با کسب حمایت مجالس بیست کشور، خود را برای برگزاری مراسم یکصدمین سال نسل کشی ارمنه که قرار است در سال ۲۰۱۵ صورت گیرد، آماده می سازند.

فراموش نباید کرد که چهره‌های مشهور سیاست ترکیه همچون تورگوت اوزال و سلیمان دمیرل نیز از رویکرد سخن به میان آورده بودند. عده ای می‌گویند اوزال از افرادی است که برای نخستین بار از احتمال عبور خط لوله‌ی نفت باکو - تفلیس - جیحان، از ارمنستان سخن به میان می‌آورد. حتی دمیرل به عنوان رئیس‌جمهور، ده سال پیش در شهر یالتا (واقع در اکراین) با روبرت کوچاریان رئیس‌جمهور ارمنستان دیداری داشته است.

تفاهم نامه‌ای که روز ۱۰ اکتبر ۲۰۰۹ به امضا رسید را نباید به شکل یک پایان و انجام، مورد توجه قرار داد. زیرا مسأله تنها میان ترکیه و ارمنستان جریان پیدا نمی‌کند و کشورهایی چون آمریکا، روسیه، فرانسه و آذربایجان نیز در شکل‌گیری قضیه مؤثر هستند.

جوامع بین‌المللی از تفاهم نامه‌ای که میان ترکیه و ارمنستان به امضاء رسیده، حمایت کردند. کلینتون وزیر امور خارجه آمریکا که در جریان امضای تفاهم نامه حضور داشت، ضمن اینکه از این تفاهم نامه به عنوان «قدم مهم» نام می‌برد، خاطر نشان ساخت که آمریکا به هر ترتیب و وسیله‌ای که باشد، از این جریان جانبداری خواهد کرد. لاوروف وزیر امور خارجه‌ی روسیه نیز تفاهم نامه را با حسن قبول تلقی کرد و سازمان ملل و اتحادیه‌ی اروپا خوشحالی خودشان را کتمان نکردند.

رویکرد ارمنی با مسابقه‌ی فوتبال میان تیم‌های ملی ترکیه و ارمنستان در ایروان شروع شد. عبدالله گل رئیس‌جمهور ترکیه به دعوت سرکیسیان، رئیس‌جمهور ارمنستان، جهت تماشای این مسابقه به پایتخت این کشور رفت و بدین ترتیب قدم اول در ایجاد الفت میان این دو کشور برداشته شد.

سفر رئیس‌جمهور ارمنستان به ترکیه جهت تماشای مسابقه برگشت فوتبال میان تیم‌های ملی ترکیه و ارمنستان، قدم دوم این حرکت را تشکیل داد. این سفرها بالاخره میوه‌ی خود را دادند و تفاهم نامه به رغم اختلاف نظرهایی که به ویژه در مسأله‌ی قره باغ علیا پیش آمده بود، در زوریخ به امضاء رسید.

این تفاهم نامه برای اینکه کیفیت قانونی به دست بیاورد لازم است مرز موجود میان دو کشور، بر اساس مفاد قراردادهای بین‌المللی مورد قبول واقع شود. بدین ترتیب ارمنستان رسماً اعلام خواهد کرد که ادعایی در مورد بخشی از سرزمین ترکیه ندارد. ولی مهمتر از آن تشکیل «کمیسیون تاریخ مشترک» است که حوادث سال‌های ۲۲-۱۹۱۵ را بررسی خواهد کرد. وظیفه‌ی این کمیسیون در تفاهم نامه‌ی مربوط چنین تعریف شده است: "قرار است به منظور ایجاد

اعتماد میان دو ملت و شناسایی مشکلات موجود و عرضه‌ی توصیه و پیشنهادات لازم، منابع و آرسیوها به شکل بی طرفانه بررسی شوند...^۱ در این بررسی ها کارشناسان بین المللی نیز شرکت خواهند کرد.

مسأله‌ی اصلی این جاست که شرکت کنندگان ترک و ارمنی در «کمیسیون مشترک تاریخ» با حسن نیت و صمیمانه رفتار کنند. اگر این کمیسیون تشکیل شود و درست عمل کند، نه تنها اقدامات حکومت اتحاد و ترقی و مسلمانان منطقه‌ی آناتولی در جریان سال‌های ۲۲ - ۱۹۱۵ بررسی خواهد شد، که اقدامات ارامنه نیز به دقت مورد بازکاوی قرار خواهد گرفت.

بنیاد مطالعات اقتصادی - اجتماعی ترکیه (TESEV) روز ۱۶ نوامبر ۲۰۰۹ بررسی روند نزدیکی و تفاهم را با همکاری انستیتوی قفقاز که مرکزش در ایروان است آغاز کرد. تعداد زیادی کارشناس از ترکیه و ارمنستان در این گردهمایی حضور یافتند و تفاهم نامه ای که میان دو کشور به امضاء رسیده بود را ارزیابی کردند .

این کارشناسان معتقد بودند که عادی شدن روابط در هر صورت منافی به همراه خواهد آورد. سادات لاجینر (Sedat Laçiner) رئیس مؤسسه‌ی بین المللی تحقیقات استراتژیک، تفاهم نامه‌ای که میان ترکیه و ارمنستان به امضاء رسیده است را مهمتر از عهدنامه‌ی لوزان می‌داند. زیرا عهدنامه‌ی لوزان مشکل ترکیه - ارمنستان را بدون حضور ارامنه حل کرد و به عبارت دیگر تصور نمود که حل کرده است. بدین جهت بود که عقده‌ی ملیت‌گرایی ارمنی در سال ۱۹۶۵ منفجر شد و در جریان تظاهراتی که در کشورهای مختلف صورت گرفت، حوادث سال ۱۹۱۵ به عنوان «نسل‌کشی» تعریف شد. ترکیه که مسأله را نادیده گرفته بود، در سال ۱۹۷۳ با کشته شدن دو دیپلماتیک ترک در کالیفرنیا به دست یک ارمنی مهاجر رو به رو گشت. در سال‌های دهه‌ی ۱۹۸۰ این بار ترور از طریق «لایحه‌ی نسل‌کشی» و از طرف مجالس بعضی کشورها ادامه یافت.^۱

پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی (۱۹۹۱) ارمنستان استقلال خود را به دست آورد. ترکیه از این امر خوشحال شد، زیرا می توانست مسأله را با کشوری مستقل در میان بگذارد و

^۱ اخیراً کمیسیون مجلس نمایندگان آمریکا لایحه‌ی نسل‌کشی را با اختلاف یک رأی پذیرفته است. قرار است تصمیم متخذه در این کمیسیون در نشست عمومی مجلس بررسی شود. بر اساس تماس‌هایی که میان مقامات دو کشور ترکیه و آمریکا به ویژه اردوغان و اوباما صورت گرفته است، انتظار نمی رود تصمیم کمیسیون در مجلس مورد تصویب قرار گیرد و مجلس نمایندگان ترکیه لایحه نسل‌کشی ارامنه را تصویب کند.

به حل آن بکوشد. متأسفانه جنگی که در *قرباغ علیا* رخ داد، امید ترکیه را به باد داد. به محض اینکه ارمنستان به اشغال بخشی از سرزمین آذربایجان دست زد، ترکیه هم مجبور شد مرزهای خود را به روی ارمنستان ببندد. هرچند *پطروسیان* رئیس جمهور وقت ارمنستان می‌خواست مشکلات کشور خود را با ترکیه حل کند، روسیه و تاشناک‌ها با این امر موافقت نکردند و *کوچریان* مخالف ترکیه را در جای وی نشانند.

امروز تفاهم‌نامه به مجالس دو کشور ترکیه و ارمنستان تقدیم شده است. اگر پیشرفتی در حل مشکل *قره باغ علیا* حاصل شود و مجالس دو کشور تفاهم‌نامه را امضاء کنند، قدم مهمی در حل مشکل میان دو کشور برداشته شده، سه شرط اساسی ترکیه به جای آورده خواهد شد:

(۱) آرامنه کتباً مرزهای ترکیه را به رسمیت خواهند شناخت؛

(۲) قبول خواهند کرد که ادعاهای نسل‌کشی مورد بررسی و مطالعه قرار گیرد؛

(۳) مسأله‌ی *قره باغ علیا* حل خواهد شد.

ترکیه هم در عوض فقط مرزهای خود را به روی ارمنستان باز خواهد کرد.

فراموش نباید که مسأله هنوز تمام شده، تلقی نمی‌شود. توجه به سخنان سه تن از چهره‌های

سرشناس ارمنی نشان می‌دهد که هنوز راه درازی در پیش است:

تاوانیان رئیس یک بنیاد فکری در ارمنستان، می‌گوید "چنانچه در مورد *قره باغ علیا امتیازی*

داده شود، کودتا صورت می‌گیرد".

چارلز آزناور می‌گوید: "در سالی که به دنیا آمدم، به آرامنه قول داده بودند که بخش‌هایی از

خاک ترکیه به آرامنه داده خواهد شد، و می‌افزاید «نمی‌توانم ۱۵ سال دیگر برای این موضوع

صبر کنم».

آرام ادل یکی از رهبران دینی ارمنی هم می‌گوید:

"وقت آن رسیده است که آرامنه غرامت بخواهند".

رویکرد ارمنی بدین سبب توفیق نیافت که هیچ کدام از دو دولت ترکیه و ارمنستان

نتوانستند تفاهم‌نامه را در مجلس خود مطرح و مورد تصویب قرار دهند. امکان تصویب

تفاهم‌نامه، پیش از حل مسأله‌ی *قره باغ علیا* غیر ممکن می‌باشد.

بخش مربوط به رویکردها را با مطلبی به پایان می‌بریم که امروزها توجه افکار عمومی

جهان را به خود جلب کرده است: «آیا ترکیه توجه خود را به سوی شرق معطوف می‌کند؟»

مطبوعات خارجی مدتی است به طور سیستماتیک و پیوسته ادعا می‌کنند که ارتباط ترکیه با غرب تضعیف شده و ترکیه ویژگی متفق قابل اعتماد غرب را از دست داده است و می‌افزایند که ترکیه به نزدیکی بیشتر با ایران رغبت نشان می‌دهد. وقتی اردوغان در سفر اخیر خود به تهران از برنامه‌ی هسته‌ای ایران جانبداری کرد، بر میزان نگرانی غرب افزوده شد. بعضی از کارشناسان مسایل بین‌المللی که با چشم‌واشنگتن، تل‌آویو و بروکسل به مسایل نگاه می‌کنند، نیز بر همین ادعا اصرار می‌ورزند.

انکار نمی‌توان کرد که ترکیه اخیراً بر میزان روابط خود با همسایگانش افزوده است. این روابط بیشتر در زمینه‌ی اقتصادی و با کشورهای همسایه چون ایران، عراق و سوریه و کشورهای عربی و پاکستان جریان دارد.

بعضی از مفسران خارجی که آشنایی با واقعیت‌های ترکیه ندارند و پاره‌ای از مفسران خارجی به جای اینکه به دلایل روی‌آوری ترکیه به شرق بیان‌دیشند، از گرایش ترکیه به شرق انتقاد می‌کنند. آنان فقط به یک طرف سیاست خارجی ترکیه می‌نگرند و طرف دیگر را نادیده می‌گیرند.

ترکیه به سبب موقعیت جغرافیایی خود، نمی‌تواند سیاست خارجی یک طرفه داشته باشد. زیرا با توجه به این موقعیت جغرافیایی و نیز سوابق تاریخی، مسئولیت‌ها و وظایفی دارد و باید سیاست خارجی خود را بر اساس این مسئولیت‌ها و وظایف تدوین کند و به اجرا بگذارد.

اینک سؤالاتی به ذهن انسان خطور می‌کند: "ترکیه که متوجه شرق شده است، در منطقه‌ی بالکان چه کار دارد؟ آیا می‌خواهد سطح رابطه خود با بوسنی - هرزگوین و صربستان را به پایه‌ی روابطی که مثلاً با سوریه دارد، افزایش دهد؟"

آنهایی که می‌گویند توجه ترکیه به شرق، بر ارتباط این کشور با غرب آسیب می‌رساند، فراموش می‌کنند که یکی دو ماه پیش، قرار داد انرژی منعقد شده میان ترکیه - روسیه را به شکل همکاری استراتژیک توصیف می‌کردند.

ترکیه از سوی دیگر به افزایش و گسترش روابط خود با کشورهای آفریقایی نیز مشغول است. در آن روزها که ترکیه در آستانه‌ی عضویت موقت در شورای امنیت بود، کسی بدین امر اعتراض نمی‌کرد.

درگیری میان ترکیه - اسرائیل که بعضاً شدت می‌یابد، به شکل اعراض ترکیه از غرب نباید ارزیابی شود، که ترکیه هنوز روابط گرم و صمیمانه با کشورهای غربی دارد و به جهت اینکه

عضو موقت شورای امنیت سازمان ملل و عضو دائمی ناتو می‌باشد، با آمریکا در خصوص سیاست اروپا، خاورمیانه و منطقه قفقاز همکاری می‌کند.

احمد داوود اوغلو، وزیر امور خارجه در کتاب «ژرفای استراتژیک» ژنو پلتیک (سیاست خارجی) ترکیه را ترسیم کرده و گفته است: "ترکیه و آمریکا در صحنه‌ی وسیع جغرافیایی جهان، منافع مشترک دارند. ترکیه که می‌خواهد در عرصه‌ی سیاست جهان به عنوان یک بازیگر فعال حضور یابد، به قدرتی چون آمریکا احتیاج دارد". او تغییر محور ترکیه (از غرب به شرق) را چنین توصیف می‌کند:

۱. فرهنگ سیاسی ترکیه با فرهنگ‌های سیاسی اروپا و آمریکا بسیار متفاوت است؛
۲. این فرهنگ سیاسی سبب شده است که ترکیه در محوری متفاوت قرار گیرد. تفاوت اصلی میان این دو محور (محور شرق و محور غرب) را باید در تاریخ و جغرافیای ترکیه جستجو کرد؛

۳. اگر ترکیه می‌خواهد وظیفه‌ی پل میان شرق و غرب را بر عهده بگیرد، مجبور است پیش از همه، هویت و فرهنگ خود را مجدداً تنظیم و تعریف کند؛

۴. ترکیه نمی‌تواند سیستم بسته‌ای تشکیل دهد و در جغرافیای سیاسی جهان به شکل کشوری منفرد و منزوی ادامه حیات دهد. یا باید ضمن قبول ضرورت‌های استراتژیکی به تشکیل محوری در حوزه‌ی تمدن جهانی دست بزند، یا محوری که از سوی دیگران تشکیل شده است را قبول کند و اعتبار و شخصیت خود را از دست بدهد.

نژاد اسلن (Nejat Eslen) سرتیپ بازنشسته، در مقاله‌ای که در روزنامه‌ی *رادیکال* (۲۱ آبان ۱۳۸۸) نوشته است، ضمن اشاره به این موارد، نتیجه می‌گیرد که:

«احمد داوود اوغلو فرهنگ سیاسی ترکیه را متفاوت از فرهنگ سیاسی غرب می‌داند و معتقد است که تاریخ و جغرافیا دو عنصر اصلی در تعیین روابط بین‌المللی ترکیه می‌باشند. داوود اوغلو اعتقاد دارد که اهداف استراتژیک تاریخ باید مجدداً تعریف شود و ترکیه برای کسب قدرت و اعتبار لازم در روابط بین‌المللی، هویت جدیدی عرضه کند. به نظر داوود اوغلو این هویت جدید (اگرچه آشکارا بر زبان آورده نمی‌شود) بر عنصر تاریخ (نوعثمانی‌گری) و ارزش‌های فرهنگی - اجتماعی (اسلام‌گرایی) استوار است و ترکیه با توجه به این دو عامل است که می‌خواهد نقش اساسی در صحنه‌ی بین‌المللی ایفا کند.»

اخیراً همانگونه که داوود اوغلو نیز اظهار کرده، از نوعثمانی‌گری به عنوان عنصر لازم دیپلماسی ترکیه در رویکردهای منطقه‌ای سخن به میان می‌آید. حتی مقامات رسمی نیز از اشاره بدین مقوله باز نمی‌ایستند. کما اینکه در چهارمین نشست حزب عدالت و توسعه در قیزیلیجا حمام (از توابع آنکارا)، داوود اوغلو گفت: "میراثی داریم که از عثمانیان به ما رسیده است. می‌گویید ما «نوعثمانی» هستیم. این تعریف درست است و ما مجبور هستیم توجه خود را به کشورهای منطقه معطوف کنیم...".

اشاره باید کرد که در خارج ترکیه عبارت «نوعثمانی‌گری» بعضاً در مفهوم «نواستعمارگری» به کار می‌رود. ولی فراموش نباید کرد که ترکیه نمی‌خواهد حاکمیت خود را در مناطق بالکان، خاورمیانه، قفقاز و آفریقای شمالی که روزگاری جزو سرزمین پهناور امپراتوری عثمانی محسوب می‌شدند، برقرار سازد. ترکیه می‌گوید: "سیاستش بر اصل «ميثاق ملی» استوار است".

رند جریان های فرهنگي

مقدمه

فرهنگ و سیاست فرهنگی

فرهنگ مقوله‌ای است که به اندازه‌ی تاریخ بشریت سابقه دارد و کلیه‌ی عناصری را دربر می‌گیرد که به نحوی با حیات اجتماعی انسان‌ها ارتباط دارند. فرهنگ همچنین به قول مالدینوسکی مجموعه‌ای است که دیدگاه انسان را نسبت به انسان، ماده، طبیعت و محیطی که در آن زندگی می‌کند، آشکار می‌سازد و انسان در سایه‌ی فرهنگ است که چهارچوب اهداف آینده‌اش را تشکیل می‌دهد.

تاکنون تعریف جامعی از واژه‌ی «فرهنگ» که بتواند مورد قبول همگان قرار گیرد، به عمل نیامده است. البته که ویژگی ناهمگنی فرهنگ سبب شده است که اختلاف نظر در تعریف واژه‌ی فرهنگ به عمل می‌آید. تعریف جامع و مانع از این واژه متعلق به ادوارد برنت تیلور (E. Burnet Taylir) انسان‌شناس انگلیسی است که فرهنگ را به شکل «مجموعه‌ی آگاهی‌ها، باورها، اخلاقیات، ...، قوانین، سنت‌ها و عرف و عادت‌ها» تعریف می‌کند که انسان‌ها به عنوان عنصری از جامعه به کسب آنها مبادرت می‌ورزند.^۱ این تعریف چهل و آند سالی است که دست نخورده باقی مانده و جامعیت خود را حفظ کرده است.

تعاریفی که در مورد واژه‌ی فرهنگ به عمل آمده است را می‌توان در شش دسته‌ی تشریحی (با تکیه بر عناصر تشکیل دهنده‌ی فرهنگ) تاریخی (با تکیه بر میراث اجتماعی)، هنجاری (با تکیه بر قاعده و روش)، روانشناختی (با تکیه بر ویژگی سازواری فرهنگ)، ساختاری (با تکیه بر ویژگی سازماندهی فرهنگ) و تکوینی (با تکیه بر فرهنگ به عنوان یک شاخه) جای داد. کروبر و کلاکن پس از این رده بندی بود که به تعریف واژه‌ی فرهنگ برخاستند و گفتند: "فرهنگ الگوهای صریح و تلویحی رفتاری است که به واسطه‌ی نمادها حاصل می‌شوند و منتقل می‌گردند..."^۲

^۱ برای تعاریف مختلف واژه‌ی فرهنگ، نک. دلبری پور اصغر: سیاست فرهنگی ترکیه (آنکارا: ۱۳۷۷)

^۲ نک. آشوری: تعاریف‌ها و مفهوم فرهنگ (تهران: ۱۳۵۷)

در کنار نظریه پردازان غربی، اندیشمندان ترک نیز فرهنگ را به اشکال مختلف تعریف کرده‌اند. به عنوان مثال ضیاء گوک آلپ فرهنگ را به شکل «مجموعه‌ی آهنگ دار حیات‌های دینی، اخلاقی، حقوقی، بدیعی، اقتصادی و فنی یک ملت» تعریف می‌کند.^۱ و آن را مجموعه حالات روحی می‌خواند که از طریق تربیتی فراگیر به اعضای جامعه منتقل می‌شوند جامع ترین تعریف فرهنگ از آن محرم ارگین (M.Ergin)^۲ است که ویژگی‌های اصلی، زنده، پیوسته، جهان شمولی، متغیر و طالب استقلال، به فرهنگ می‌دهد.

در این میان عده‌ای نیز چون متین آند (M.And)^۳ از فرهنگ به شکل عامل تفرقه یاد می‌کنند که در آن فرهنگ غالب در مقابل فرهنگ اقلیت‌ها، فرهنگ متعصب در برابر فرهنگ انقلابی، فرهنگ سستی در مقابل فرهنگ پیشرو، فرهنگ نخبگان در برابر فرهنگ توده، و فرهنگ سرمایه داری در مقابل فرهنگ طبقه‌ی کارگر، قرار می‌گیرند.

^۱ Gökalp, Z.: *Türklüğün Esasları*, s.25 (İst . 1976)

^۲ Ergin, M.: *Türkiye'nin Bugünkü Meseleleri*, s.20 (Ank . 1988)

^۳ And, M.: *Kültürel Etkinlikler ve Büyük Kurtuluşlar* (Ank . 1981)

سیاست فرهنگی ترکیه

هر دولت و هر ملت برای تداوم بخشیدن به فرهنگ خود، سیاستی را دنبال می کند که از آن به عنوان «سیاست فرهنگی» نام برده می شود.

یونسکو سیاست فرهنگی را چنین تعریف می کند:

"سیاست فرهنگی مجموعه تلاش‌های سازواره‌ای است که ظرف زمانی معین و با استفاده‌ی کامل از منابع انسانی و طبیعی موجود در یک جامعه برای رفع پاره‌ای از نیازهای فرهنگی صورت می‌گیرد، و با چنین سیاستی است که می‌توان به شکل روش‌دار و به صورتی هدف‌دار به تعیین اهداف برخاست، اولویت‌ها را مشخص کرد و ضمن اشاعه و انتشار آثار و افکار مردم، به ارتقاء کیفیت حیات اجتماعی نایل گشت."

فراموش نباید کرد که سیاست فرهنگی مجبور است با سیاست عمومی هم‌خوانی داشته باشد و در تدوین آن ضرورت‌ها و انگیزه‌هایی که در سیاست‌گذاری موضوعیت پیدا کرده‌اند، مورد توجه قرار گیرد.

سیاست فرهنگی را می‌توان تحت سه سرعنوان کلی مورد بررسی قرار داد:

(۱) همگانی کردن فرهنگ از راه توسعه‌ی ابزارهای فرهنگی؛

(۲) پاسداری مادی و معنوی از فرهنگ ملی؛

(۳) جذب اندیشه‌ورزان از طریق تأمین آزادی‌های فرهنگی - اجتماعی.

عناصر فرهنگی (شامل سه عنصر: نیروی موجود، هدف، نوع حرکت) از دو نظر کاربردی و ساختاری قابل بررسی هستند. سنت، عرف و عادات، زبان، تاریخ و هنر عناصری هستند که از نظر کارکردی باید مورد توجه قرار گیرند. دین، اخلاق، حقوق، اقتصاد، سیاست، مطبوعات و رسانه‌ها نیز عناصر مورد مطالعه از نظر ساختاری می‌باشند.

پس از اشاره‌ای کوتاه به تعریف واژه‌ی فرهنگ و تعبیر سیاست فرهنگی، اینک سیاست فرهنگی ترکیه را مورد توجه قرار می‌دهیم. خطوط اصلی سیاست فرهنگی ترکیه در نشست شورای عالی فرهنگ (۱۹۷۸/۴/۴) ترسیم شد و پس از ۱۴ نشست متوالی خط مشی لازم تهیه و در اختیار وزارت فرهنگ قرار گرفت. وزارت فرهنگ موظف شد به هنگام اجرای سیاست فرهنگی، به اصول ملیت‌گرایی، مردم‌سالاری، خلق‌گرایی، انقلاب‌گرایی، نوگرایی، آزادی‌طلبی، غرب‌گرایی و لائیسزم توجه کند.

سیاست فرهنگی ترکیه:

- ملیت‌گراست و با هر نوع استثمار (اعم از سیاسی و فرهنگی) مخالفت می‌ورزد؛
 - به دموکراسی اهمیت می‌دهد و آزادی اندیشه و اعتقاد را شرط اساسی دموکراسی می‌داند؛
 - خلق‌گراست و فرهنگ عامه را جوهر اصلی فرهنگ می‌داند؛
 - انقلاب‌گراست و به تحول ساختاری در جامعه اعتقاد دارد؛
 - نوگراست و اعتقاد دارد که فرهنگ ترک می‌تواند با ضروریات زمان متحول شود؛
 - آزادی طلب است و از ادامه‌ی فعالیت‌های فرهنگی در محیطی آزاد جانبداری می‌کند؛
 - غرب‌گراست و ارزش‌های غربی را عامل اصلی تکوین هویت ملی می‌داند؛
 - لائیک است و بر جداسازی امور دینی از امور دولتی تأکید می‌کند؛
- اهداف سیاست فرهنگی ترکیه در گزارش مورخ ۲۰ ژوئن ۱۹۸۶ مؤسسه‌ی عالی فرهنگ، زبان و تاریخ آتاترک قید شده است. سیاست فرهنگی ترکیه موظف است:
- منابع فرهنگ ترک را (اعم از مؤلف و مترجم) جمع‌آوری کند؛
 - از این منابع حفاظت کند؛
 - از منابع فرهنگ ترک جهت گسترش حوزه‌ی عمل نهادهای فرهنگی استفاده کند؛
 - از نویسندگان و پژوهشگرانی که در فعالیت‌های فرهنگی شرکت می‌کنند، حمایت به عمل آورد؛
- نتیجه‌ی فعالیت‌ها و پژوهش‌های فرهنگی را منتشر سازد؛
 - جلوی موانعی که اجازه نمی‌دهند مردم از خدمات فرهنگی استفاده کنند را بگیرد؛
 - خدمات فرهنگی به خارج از ترکیه عرضه کند؛
 - از انحرافات و استفاده بی‌رویه از محصولات فرهنگی جلوگیری کند؛...
- سیاست فرهنگی دوره‌ی اول جمهوریت را می‌توان در دو بخش جداگانه بررسی کرد:
- الف- دوره‌ای که تا سال ۱۹۳۸ (مرگ آتاترک) ادامه داشته است و ملیت‌گرایی در رأس آرمان‌های دولت بود.
- ب- دوره‌ای که تا سال ۱۹۵۰ ادامه داشته است و سیاست فرهنگی از طرف عصمت اینونو شکل می‌گرفت.
- در هر دوره با کمی تفاوت سعی بر این بود که:
۱. با هرگونه استثمار مخالفت شود؛

۲. توجه بیشتر به فرهنگ عامه (عنصر اصلی در فرهنگ ملی) معطوف گردد؛

۳. تحول در عناصر تشکیل دهنده‌ی هویت فرهنگی پذیرفته شود؛

۴. به تجدد در سیاست فرهنگی توجه گردد؛

۵. آزادی فعالیت‌های فرهنگی تأمین شود؛

۶. غرب‌گرایی در رأس شاخص‌های مهم سیاست فرهنگی قرار گیرد.^۱

به طور خلاصه می‌توان گفت که سیاست فرهنگی ترکیه در دوره‌ی جمهوریت (حداقل تا سال ۱۹۵۰) متوجه اهدافی بود که از سنت «ترکان جوان» و «جمعیت اتحاد و ترقی» تغذیه می‌کرد. مقصود این بود که ملت ترک به فرهنگ جدید و ملی دست یابد، فرهنگ عثمانی را طرد کند و به حرکت خود در خط ملیت‌گرایی ادامه دهد.

امروز در ترکیه هویت ملت ترک و هویت فرهنگی این ملت از سوی اندیشمندانی مورد بررسی قرار می‌گیرد که در یکی از شاخه‌های پنجگانه‌ی زیر قرار گرفته‌اند:

۱) طرفداران آناتولی‌گرایی، لائیسزم را به عنوان اساس تمدن معاصر می‌دانند و مسئولیت عقب‌ماندگی ترکیه را بر گردن ایدئولوژی‌های دینی می‌اندازند. آنان راه حل بحران فرهنگی موجود در ترکیه را در تجدد می‌دانند و رؤیای ایجاد عصر روشنگری (نظیر غرب) را در سر می‌پرورانند.

۲) طرفداران سنتز ترک - اسلام، ضمن اینکه امپریالیسم را عامل اصلی در ایجاد بحران فرهنگی می‌دانند، معتقد هستند که اخذ تمدن و تکنیک غرب، جهت وصول به سطح تمدن معاصر اشکالی ندارد ولی لزوم و اجباری برای اخذ فرهنگ غرب وجود ندارد.

۳) آتاترک‌گرایان، تشویش و اضطرابی که امروز در زمینه‌ی فرهنگ ترک دیده می‌شود را به اعراض از انقلاب‌های جمهوریت نسبت می‌دهند و می‌گویند که غرب‌گرایی به طور کامل به مورد اجرا گذارده نشده است.

^۱ برای اطلاع بیشتر از سیاست فرهنگی ترکیه نگاه کنید به :

İspirlioğlu Nazan : Çağdaş Kültür Politikası, Çağdaş Kültürümüz:Olgular, Sorunlar (ist.1991).

دلبری پور ، اصغر: سیاست فرهنگ ترکیه، آنکارا ۱۳۷۷

۴) طرفداران سنتز عثمانی گری - آتاترک گرایی، معتقد هستند که وابستگی به تمدن غرب به تنهایی نمی تواند وسیله ی پیشرفت کشور را فراهم کند و تأثیرات منفی غرب گرایی در خلق فرهنگ ملی هنوز هم ادامه دارد.

۵) طرفداران سنتز فرهنگ غرب - فرهنگ ترک، گسستگی گذشته را عامل ایجاد برهنگی فرهنگی می دانند و به ضرورت ایجاد پل میان گذشته و آینده تأکید می کنند. پروفیسور چنگیز گولچ (Çengiz Güleç) در کتاب خود «بحران فرهنگی در ترکیه» (Türkiye'de Kültürel Kimlik Kriz) - که از سوی نگارنده این سطور به فارسی ترجمه شده و توفیق انتشار به دست نیاورده است - هویت های موجود در جامعه ی امروزی را به شکل زیر طبقه بندی می کند:

▪ طرفداران آناتولی خود را تنها وارث مشروع تمدن هزارساله ی آناتولی می دانند و معتقدند که لزومی به جستجوی یک ریشه ی آسیای میانه ای نیست و انسان گرایی، آناتولی اساسی است که می تواند در تبیین هویت فرهنگ ملت ترک به کار رود.

▪ غرب گرایان می گویند: «آناتولی فقط وطن ما ترکان نیست، در عین حال مهد تمدن غرب و ماسوره ی تاریخ دنیاست ... تفکر، ایمان، علم و هنر که از غرب، «غرب» ساخته یا در آناتولی به وجود آمده اند، یا از طریق آناتولی در دنیا منتشر شده اند. ما ترکان هستیم که صاحب و حافظ این کشور هستیم و نه تنها شرقی نیستیم، غربی بوده و جد و پدر غرب نیز می باشیم».

▪ ملیت گرایان اعتقاد دارند آنهایی که در مهد فرهنگ آناتولی، سنت ترک را حفظ کرده و ادامه می دهند در حقیقت روح جنگ آوران شهید و دراویش جنگجویی هستند که نمی خواستند وارد حیات مسکونی (کشاورزی) بشوند و آرزو داشتند ذهنیت ترک را به صورت «آرمان حاکمیت جهان» در بیاورند. آنان می گویند: "ما فرزندان سنتی چنان اصیل، قوی و مقدس هستیم که در آینده نیز مثل امروز وظیفه خواهیم داشت نظام دولتی را در جهان مستقر سازیم".

▪ اسلام گرایان می گویند: "ما ترکان، نوادگان قبایل مهاجری نیستیم که از آسیا جدا شده و به این منطقه آمده اند؛ بلکه بنیانگذاران و حافظان «سنتز ترک - اسلام» هستیم؛ ما نوادگان افرادی هستیم که پیش از ورود به آناتولی به اسلام مشرف شدند و قرن ها افتخار عرضه ی تمدن اسلامی را در چهار اقلیم و هفت دریای جهان عهده دار بودند".

■ آتاترکیست‌ها می‌گویند: "ما که در داخل مرزهای جمهوری ترکیه به سر می‌بریم، ترک هستیم و به ترک بودن خود افتخار می‌کنیم" و می‌افزایند: "به نیرو و قدرت ترک باید اطمینان داشت و سعی کرد تا ملت ترک به سطح تمدن معاصر برسد". (گوونچ: همان اثر، ۱۱۸-۱۲۳). گوونچ معتقد است این نظریه همان‌گونه که در بین حامیان نظریه‌های پیشین طرفدار دارد، سایر نظریه‌ها در خصوص هویت نیز طرفدارانی دارند که می‌کوشند خود را آتاترکیست نشان بدهند.

سیاست فرهنگی ترکیه بیش از هر چیز براساس انقلاب‌های آتاترک استوار است که بدو جنبه‌ی سیاسی - آرمانی داشتند و سپس رفته رفته به یک انقلاب اجتماعی (در مفهوم اعم کلمه) تبدیل شدند. امره کونگار انقلاب‌های آتاترک را تحت شش سرعنوان به شکل زیر خلاصه می‌کند:

(۱) ملیت‌گرایی: عنصر مخالفت با امپریالیسم؛

(۲) جمهوری خواهی: اسلحه‌ای برای عثمانی زدایی؛

(۳) خلق‌گرایی: حرکت اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی؛

(۴) دولت‌گرایی: ابزار لازم جهت توسعه‌ی اقتصادی؛

(۵) لائسیسم: اسلام زدایی؛

(۶) انقلاب‌گرایی: ساختار و اساس آتاترکیسم.^۱

به طور خلاصه می‌توان گفت که جریان‌های فرهنگی در دوره جمهورییت همه در خط ایدئولوژی آتاترکیسم و در راستای و تقویت مبانی جمهورییت صورت گرفته است. مسأله را می‌توان زیر پنج جریان سیاسی، اجتماعی، حقوقی، اقتصادی و فرهنگی مورد بررسی قرار داد. در این فرصت از جریان‌های سیاسی و اقتصادی سخن به میان نخواهیم آورد و فقط به تشریح جریان‌های فرهنگی می‌پردازیم که همه در راستای ایدئولوژی جمهورییت شکل گرفته و در راه تقویت مبانی جمهورییت به کار رفته‌اند. این بخش را با نگرش احزاب سیاسی ترکیه (سیاست) به فرهنگ در مفهوم عام، و هنر در مفهوم خاص به پایان می‌بریم. احزاب سیاسی در ترکیه از مسئله‌ی «فرهنگ» و «هنر» غافل نمی‌مانند و هرکدام به نحوی از آن سخن می‌رانند. و وعده‌هایی می‌دهند.

^۱ Kongar, E.: *İmparatorluktan Bugüne Türkiye'nin Toplumsal yapısı, c.1, s.23 (ist.1985)*

✓ حزب «عدالت و توسعه» (AKP)

این حزب سیاست تلفیق ترک - اسلام را در زمینه‌ی فرهنگ و هنر مورد توجه قرار می‌دهد و می‌خواهد ضمن همکاری با هنرمندان، بافت موجود خود را گسترش دهد. حزب عدالت و توسعه مدعی است که ساختاری جدید در خصوص زبان، ادبیات، فولکلور، سینما،... که در حقیقت عناصر حامل فرهنگ به شمار می‌آیند، به وجود خواهد آورد و در این مورد از صاحب نظران استمداد خواهد کرد. افزون بر آن ارتباط میان فرهنگ ملی و فرهنگ جهانی را هم فراهم خواهد آورد و به حذف عنصر شدت و خلاف اخلاق و انحراف مبادرت خواهد ورزید.

✓ حزب «مام میهن» (ANAP) (حزب مام میهن اخیراً در بطن حزب دموکرات ادغام شده است)

این حزب ضمن اشاره به اینکه فرهنگ کشورهای پیشرفته در سایه‌ی حرکت جهانی شدن، فرهنگ بومی را تحت فشار قرار می‌دهد و به کناری می‌اندارد، به ایجاد همسازی میان این دو فرهنگ می‌اندیشد و در پی جهانی شدن ارزش‌های فرهنگ ملی است. حزب مام میهن وعده می‌دهد که از چاپ کتاب و تهیه‌ی فیلم حمایت خواهد کرد و فرهنگ ترک را به صورت بخشی از فرهنگ جهانی در خواهد آورد.

✓ حزب «اتحاد بزرگ» (BBP)

این حزب ضمن اشاره به اینکه دولت نباید در حیات فرهنگی - هنری ملت دخالت کند، معتقد است که دولت باید فقط نقش حمایت‌گر داشته باشد. حزب اتحاد بزرگ وعده می‌دهد که آزادی نهادهای فرهنگی غیر دولتی را فراهم خواهد آورد، ترتیباتی اتخاذ خواهد کرد که حق تألیف در داخل و خارج کشور تأمین شود و فعالیت‌های فرهنگی - هنری محدود نگردد.

✓ حزب «جمهوری خلق» (CHP)

این حزب معتقد است که فرهنگ و هنر باید در هر کشور مورد حمایت دولت قرار گیرد و حالتی دموکراتیک کسب کند. حزب جمهوری خلق مدعی است که از میراث فرهنگی آناتولی حمایت خواهد کرد، ممنوعیت‌ها و سانسورهای سیاسی و دلبخواهی را از بین خواهد برد،

نسبت به گسترش زبان ترکی و افزایش پژوهش‌های تاریخی اقدام خواهد کرد، بخش اعظم مالیات بر فرآورده‌های فرهنگی را کاهش خواهد داد.

✓ حزب «دموکراتیک چپ» (DSP)

این حزب معتقد است که سیاست فرهنگی - هنری باید به دست دولت سپرده شود. حزب دموکراتیک چپ مدعی است که زبان ترکی را از تأثیرات زبان‌های خارجی نجات خواهد داد؛ از سینمای ملی حمایت به عمل خواهد آورد؛ تئاتر و اپرا را گسترش خواهد داد؛ میراث‌های فرهنگی را حفظ خواهد کرد و آنها را به نسل‌های بعدی منتقل خواهد ساخت.

✓ حزب «راه راست» (DYP)^۱

این حزب که از سیاست فرهنگی جاری ناراضی است، ضمن اینکه معتقد است سیاست فرهنگی کشور باید با استانداردهای اتحادیه اروپا سازگار باشد، بر خصوصی سازی نهادهای فرهنگی - هنری دولت نیز تأکید می‌کند. حزب دموکرات مدعی است که سیاست فرهنگی دولت را عوض خواهد کرد و به تطبیق آن با استانداردهای اتحادیه اروپا خواهد کوشید؛ قانون حق تألیف را به مورد اجرا خواهد گذاشت؛ تئاتر و اپرا را خصوصی کرده، اداره‌ی آنها را به ادارات محلی خواهد سپرد؛ به تشکیل سازمانی تحت عنوان « نهاد فرهنگ» دست خواهد زد و این نهاد قسمت اعظم مالیات هنرمندانی که مورد تأییدش می‌باشند را حذف خواهد کرد.

✓ حزب «جوانان» (GP)

این حزب معتقد است که فعالیت‌های فرهنگی - هنری از وظایف اصلی دولت است. حزب جوانان مدعی است که از فعالیت هنرهای دیداری جانبداری خواهد کرد، و اصرار می‌ورزد که دولت باید برای گسترش ادبیات، موسیقی، نقاشی، سینما و تئاتر کمک کند و مالیات‌هایی را که از این بابت می‌گیرد حذف کند.

^۱ این حزب اخیراً عنوانش را به حزب دموکرات (DP) عوض کرده است.

✓ حزب «لیبرال دموکرات» (LDP)

این حزب که معتقد است دولت نباید سیاست فرهنگی داشته باشد و افراد در زمینه‌ی فرهنگ آزاد باشند، بر لزوم حفظ میراث‌های فرهنگی و تعامل فرهنگ‌های مختلف اصرار می‌ورزد. حزب لیبرال دموکرات مدعی است که به همه فعالیت‌های هنری دولت خاتمه خواهد داد و فعالیت‌های فرهنگی را از مالیات معاف خواهد کرد.

✓ حزب «حرکت ملیت‌گرا» (MHP)

این حزب که سیاست فرهنگی - هنری خود را در خط ملیت‌گرایی تنظیم می‌کند، در خصوص زبان ترکی حساسیت دارد و معتقد است که دولت باید در مقابل تأثیرات فرهنگ‌های مختلف واکنش نشان دهد. حزب حرکت ملی‌گرا مدعی است که مراکز فرهنگی در جمهوری‌های ترک‌نشین و کشورهای عضو اتحادیه‌ی اروپا تأسیس و صنعت فرهنگ ملی را بر پا خواهد کرد؛ حمایت از ادبیات، موسیقی، معماری، سینما و تئاتر ترک را به صورت سیاست دولت درخواهد آورد.

✓ حزب «سعادت» (SP)

این حزب که مخالف با تولید هنر از سوی دولت است، اعتقاد دارد که این امر باید به دست بخش خصوصی سپرده شود. حزب سعادت مدعی است که فعالیت‌های فرهنگی - هنری را در چهارچوب آزادی بیان، آزاد و از دخالت دولت در تولید فرهنگ و هنر جلوگیری خواهد کرد.

✓ حزب «ترکیه‌ی جدید» (YTP)

این حزب در رأس احزابی قرار دارد که مشکلات دنیای فرهنگ و هنر را از نزدیک تعقیب می‌کند و اعتقاد دارد که در تدوین قواعد و اصول هنری لازم است با هنرمندان همکاری شود. حزب ترکیه جدید مدعی است که در هر مرحله‌ی آموزش، به فرهنگ و هنر جای خواهد داد؛ از سینما و تئاتر حمایت خواهد کرد؛ در استانبول مرکزی به نام «مرکز هنرهای معاصر» احداث خواهد کرد؛ کتاب را از مالیات معاف خواهد کرد؛ کاغذ ارزان در اختیار ناشران خواهد گذاشت؛ از رادیو-تلویزیون‌ها خواهد خواست که برنامه‌هایی در خصوص معرفی کتاب اجرا کنند.

✓ حزب «دموکراتیک خلق» (DHP)

این حزب که معتقد است هرگونه مانع سیاسی - اقتصادی از برابر آزادی فرهنگ و هنر و ادبیات باید برداشته شود، در مقابله با انحصارطلبی فرهنگی امپریالیسم، از داد و ستد فرهنگی جانبداری می‌کند و اعتقاد دارد که هیچ فرهنگ و زبانی را نباید در مقابل فرهنگ و زبان دیگر در مرحله‌ی دوم قرار داد. حزب دموکراتیک خلق مدعی است که آموزش به زبان مادری را تأمین خواهد کرد؛ همه‌ی موانعی را که در مقابل گسترش آزادی فرهنگ‌ها قرار دارد از میان بردارد؛ از هنرمند در مقابل انحصارطلبان حمایت خواهد کرد؛ مالیات را از فرآورده‌های هنری، فرهنگی و ادبی حذف خواهد کرد.

✓ حزب «کارگر» (İP)

این حزب معتقد است سیاستی باید اتخاذ شود که بتواند غنای فرهنگی - هنری را گسترش دهد و از گسترش فرهنگی دموکراتیک به دست مردم حمایت کند. حزب کارگر مدعی است که در هر محله و در هر روستا، کتابخانه و سالن‌های تئاتر، سینما و کنسرت و نمایشگاه باز خواهد کرد؛ امکاناتی فراهم خواهد آورد تا هر کس بتواند حداقل در یک زمینه‌ی فرهنگی - هنری استعداد خود را نشان بدهد.

✓ حزب «آزادی و همبستگی» (ÖDP)

این حزب هرچند معتقد است که دولت حیات فرهنگی را با ممنوعیت‌هایی که آورده، حبس کرده است، از سیاست فرهنگی به شکلی مشخص صحبت نمی‌کند و در برنامه‌های حزبی، از سیاستی دفاع می‌کند که در آن به حذف حاکمیت سرمایه اشاره شده است. حزب آزادی و همبستگی اعتقاد دارد که فرهنگیان و هنرمندان باید در مسائلی چون تولید فرآورده‌های فرهنگی - هنری و آموزش نقش داشته باشد.

✓ حزب «کمونیست ترکیه» (TKP)

این حزب که به حیات فرهنگی - اجتماعی از نظر سوسیالیسم نگاه می‌کند، معتقد است که محیط هنری از موارد مهمی است که سبب می‌شود «انسان جدید» خودش را آزادانه نشان

بدهد و متحقق سازد. حزب کمونیست ترکیه مدعی است که هرگونه سانسور را از فرآورده‌های فرهنگی - هنری حذف خواهد کرد؛ هنر را از حالت «متاع» خارج خواهد ساخت و از خصوصی سازی در تولیدات هنری جانبداری خواهد کرد.

نقش آفرینان سیاست فرهنگی ترکیه

سیاست فرهنگی ترکیه از سوی نهادهای رسمی، غیر رسمی و مشورتی تعیین و به مرحله‌ی اجرا گذاشته می‌شود.^۱

(۱) نهادهای رسمی (اجرایی)

۱/۱ - وزارت فرهنگ و گردشگری

وزارت فرهنگ و گردشگری در رأس نهادهای رسمی (اجرایی) مسئول تدوین سیاست فرهنگی ترکیه قرار گرفته است. پیش از تشکیل وزارت فرهنگ، وظایفی که امروز بر عهده‌ی این وزارتخانه محول گردیده است، از سوی وزارت آموزش ملی اجرا می‌شد. تا اینکه در ژوئیه ۱۹۷۲ وزارت فرهنگ رسماً تشکیل شد و وظیفه‌ی اجرایی در تدوین سیاست فرهنگی بر عهده گرفت. این وزارتخانه موظف است:

- راه‌های توسعه‌ی فرهنگی را بررسی کند و با برنامه‌ریزی‌های دقیق به معرفی فرهنگ ملی بپردازد؛
- به بررسی‌های لازم جهت معرفی فرهنگ ترک در داخل و خارج دست بزند؛
- واحدهای فرهنگی در داخل و خارج کشور احداث کند؛
- ضمن همکاری با سازمان‌های ذی ربط، به گسترش زبان ترکی همت گمارد؛
- از آثار فرهنگی - تاریخی حمایت کند؛
- به ترویج هنر (موسیقی، تئاتر، اپرا، باله،...) مبادرت ورزد؛
- به گردآوری و نگهداری آثار مخطوط و مطبوع همت گمارد، تا همگان بتوانند از این آثار استفاده کنند؛...

۱/۲ - وزارت آموزش ملی

وزارت آموزش ملی وارث سازمان‌هایی است که در دوره‌ی امپراتوری عثمانی جهت تنظیم برنامه‌های آموزشی فعالیت می‌کردند. «نظارت اوقاف همایون» که در سال ۱۸۲۶ احداث شده

^۱ برای تفصیل نگاه کنید به: سیاست فرهنگی ترکیه (تألیف اصغر دلبری پور) ۱۳۷۷

بود، وظیفه‌ی آموزش اتباع عثمانی را بر عهده داشت. این نظارت (وزارتخانه) با صدور «اعلان تنظیمات» به «نظارت مکاتب عمومی» و با صدور «فرمان اصلاحات» به «نظارت معارف عمومی» تبدیل شد و برای نخستین بار وزیری برای تنظیم امور آموزشی در هیأت دولت جای گرفت. مجلس کبیر ملت ترکیه که روز ۲۰ مه ۱۹۲۰ به تأسیس «وکالت معارف» دست زد که بعداً عنوانش به «وزارت آموزش ملی» تبدیل شد.

این وزارتخانه موظف است:

- به احداث مدرسه در سطح کشور دست بزند؛
- احتیاجات آموزشی کشور را تأمین کند؛
- مقررات خاص آموزشی تهیه کند؛
- کتاب‌های درسی آماده سازد؛
- به معرفی فرهنگ ترک برخیزد؛
- با کشورهای خارجی روابط آموزشی - فرهنگی برقرار کند؛...

۳/۱ - سازمان آموزش عالی

تأسیس سازمان آموزش عالی برای نخستین بار در سال ۱۹۷۳ با تصویب قانون شماره‌ی ۱۷۵۰ مطرح شد تا آموزش عالی به جامعیتی دست یابد و همگام با اصول علم معاصر حرکت کند. وقتی دادگاه قانون اساسی در ۲۵ فوریه ۱۹۷۵ به ابطال قانون مزبور برخاست، تأسیس سازمان آموزش عالی منتفی شد.^۱

متعاقب کودتای ۱۲ سپتامبر ۱۹۸۰ و همزمان با تصویب قانون شماره‌ی ۲۵۴۷ آموزش عالی، این سازمان در تاریخ ۴ نوامبر ۱۹۸۱ رسماً شروع به کار کرد. ماده‌ی چهارم این قانون انتظارات رژیم ۱۲ سپتامبر را صریحاً منعکس می‌کند:

"تربیت دانشجویانی که وابسته به ملیت‌گرایی باشند و در راستای اصول و انقلاب‌های آتاترک حرکت کنند؛ از ارزشهای ملی، اخلاقی، معنوی و فرهنگی ملت ترک حمایت کنند؛ با شرف و اعتبار و سعادت ملت ترک آشنا بوده، منافع ملی را بر منافع خود ترجیح دهند؛ دلشان آکنده از عشق به خانواده، ملک و ملت باشد؛ از مسئولیت‌هایی که در قبال دولت جمهوری

^۱ برای اطلاع از تاریخچه‌ی سازمان آموزش عالی به مدخل "Yök" در "دایره معارف ترک در دوره‌ی جمهوریّت" (صص ۸۰۸-۶۸۳) نوشته‌ی مته تونجای (Mete Tüncay) رجوع شود.

ترکیه دارند، آگاه باشند؛ آنها را بتوانند از قول به عمل تبدیل کنند؛ صاحب قدرت تفکر آزاد و علمی و جهان بینی وسیع بوده، حقوق بشر را محترم شمارند؛ از نظر جسم و روح و اخلاق و احساسات، متعادل باشند؛ از طریق استعدادهای خود در توسعه کشور سهم گردند؛ شغلی داشته باشند که گذران و سعادتهای خود را تأمین کند؛ و از معرفت، اطلاعات عمومی و مهارت لازم برخوردار باشند.

رژیم کودتا بدین طریق می خواست دانشجویانی تربیت کند که از دولتی که مقدسش می دانند، تبعیت کنند.

قانون سازمان آموزش عالی به جهت اینکه با شرایط و مقتضیات زمان و مکان، تنظیم و تدوین نشده بود، از تاریخ اجرا تا سال ۲۰۰۳، سی و سه بار تغییر یافت. ولی این تغییرات نتوانستند روح قانون که مبتنی بر ذهنیت رژیم کودتا بود، را عوض کنند.

تنها موفقیت جالب توجهی که امروز می توان به حساب سازمان آموزش عالی گذاشت، تعداد انتشارات علمی در سالهای اخیر است که قسمت عمده‌ی آن با افزایش تعداد اعضای هیأت علمی ارتباط دارد.

اخیراً سازمان آموزش عالی در مسأله‌ی ورود دانشجویان محجبه به دانشگاه‌ها و تغییر ضریب امتحانات ورودی جهت ایجاد امکان برای ادامه تحصیل فارغ التحصیلان مدارس امام خطیب، اقداماتی را شروع کرده است که از سوی محافل لائیک مورد انتقاد قرار می گیرد.

به طور خلاصه اگر فعالیت و تصمیمات سازمان آموزش عالی را از بدو تأسیس در ترازوی بررسی بسنجیم، مشاهده می کنیم که این شورا همانند شورای امنیت ملی (ویژه‌ی آموزش عالی) فعالیت می کند و تصمیمات متخذه در شورای امنیت ملی را به مورد اجرا می گذارد.

سازمان آموزش عالی موظف است:

- کادر مدیریت دانشگاه‌ها را تعیین کند؛
- نارسایی در نظام دانشگاهی را برطرف سازد؛
- انتشارات و تحقیقات دانشگاهی را کنترل کند...

سازمان آموزش عالی از همان آغاز به جهت دخالت در امور دانشگاه‌ها مورد انتقاد شدید دانشگاه‌ها قرار می گرفت. این انتقادات اخیراً با انتصاب پروفسور دکتر یوسف ضیاء اوزجان به ریاست سازمان که به طرفداری از حزب حاکم متهم می شود، شدت یافته است.

۱/۴ - سازمان امور دیانت^۱

سازمان امور دیانت که مستقیماً در تدوین سیاست فرهنگی دخالت نمی‌کند، با جهت‌دهی به فعالیت‌های دینی در این امر شرکت می‌کند. سازمان امور دیانت وارث سازمانی به نام «باب مشیخت» در دوره عثمانی است که دایره اختیاراتش در دوره تنظیمات محدود شد. هم‌زمان با حذف مقام خلافت و الغای وزارتخانه‌ی شرعی و اوقاف از سوی حکومت، سازمانی به نام سازمان امور دیانت که وابسته به نخست وزیری می‌باشد تشکیل شد. آتاترک روز ۱۸ ژوئیه ۱۹۲۳ در ازمیر برای اولین بار از حذف مقام خلافت سخن به میان آورد و متعاقباً ضمن صحبت با عصمت اینونو نخست وزیر، فوزی پاشا رئیس ستاد ارتش، کاظم پاشا وزیر دفاع ملی و بعضی از نزدیکان خود در تحقق این امر به اتفاق نظر دست یافت. مجلس در نشست روز ۳ مارس ۱۹۲۴ سه لایحه‌ی قانونی زیر را پس از پنج ساعت مذاکره تصویب کرد:

I. لایحه‌ی حذف خلافت و اعزام اعضای خاندان عثمانی به خارج از کشور که از سوی

شیخ صفوت افندی و ۵۰ تن از دوستان وی تقدیم شده بود. (قانون شماره‌ی ۴۳۱)

II. لایحه‌ی حذف وزارتخانه‌های شرعی و اوقاف و ستاد ارتش (قانون شماره‌ی ۴۲۹)

III. لایحه‌ی توحید تدریسات (قانون شماره‌ی ۴۳۰).

قانون مربوط به الغای وزارت شرعی و اوقاف از هفت ماده تشکیل می‌شد. در ماده‌ی ۴ این قانون اشاره شده بود که وظایف وزارتخانه‌ی مزبور بر عهده‌ی سازمان امور دیانت محول گشته است.

این سازمان در حال حاضر از سه بخش (مرکز، شهرستان‌ها و خارج از کشور) تشکیل شده و از سوی واحدهای اجرایی و مشورتی اداره می‌شود.

سازمان امور دیانت براساس مفاد قانون شماره ۴۲۹ نصب و عزل مأموران شاغل در مساجد را عهده دار بود و به امور مفتی‌ها و مفتی‌گری‌ها رسیدگی می‌کرد. یازده سال پس از احداث سازمان امور دیانت، قانون شماره‌ی ۲۸۰۰ (مورخ ۱۴ ژوئن ۱۹۳۵) وظایف و اختیارات جدیدی بر عهده‌ی سازمان محول کرد. این سازمان موقعیت خود را پس از کودتای ۱۹۶۰ نیز حفظ کرد و افتتاح مراکز آموزشی ویژه را به عهده گرفت.

^۱ برای اطلاع بیشتر از تاریخچه و فعالیت سازمان امور دیانت نگاه کنید به :

Aytürk, Nihat : *Diyanet Başkanlığı Teşkilatı Tarihçesi* (Ank . 1987)

قانون اساسی ۱۹۸۲ سازمان امور دیانت را موظف کرد که در راستای اصل لائیسزم حرکت کند و توجهی به نگرش‌های سیاسی نکرده، هدف ایجاد همبستگی میان آحاد ملت را تعقیب کند. امروز سازمان امور دیانت به انجام خدمات صدور فتوا، خدمات ارشادی و تبلیغی، خدمات عبادی، خدمات آموزشی و خدمات انتشاراتی موظف و مشغول است. عده‌ای بر سازمان امور دیانت خرده می‌گیرند که به عنوان یک نهاد وابسته به دولت، سبب شده است دولت در امور دینی دخالت کند و اصل لائیسزم را مخدوش سازد. عده‌ای هم معتقدند نهادی که وابسته به دولت است و تحت دستورات دولت انجام وظیفه می‌کند، نمی‌تواند مرجعی صالح در مسایل دینی باشد و پیشنهاد می‌کنند که سازمان امور دیانت از شکل نهاد دولتی خارج شود و حالتی مستقل و غیر وابسته (مانند سازمان رادیو - تلویزیون ترکیه) به خود بگیرد.

علویان یکی از مهمترین مخالفان سازمان امور دیانت هستند که معتقدند سازمان توجهی به سایر مذاهب نمی‌کند و همه‌ی بودجه خود را که حدوداً ۲ درصد بودجه کل کشور را تشکیل می‌دهد، صرف تبلیغ و طرفداری از تسنن می‌کند.

۵/۱ - سازمان رادیو - تلویزیون ترکیه^۱

سازمان رادیو - تلویزیون ترکیه وارث واحدی مستقر در سازمان پست و تلگراف و تلفن است که در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۳۸ تا ۱۹۴۰ مسئولیت برنامه‌های رادیویی کشور را عهده‌دار بود. این مسئولیت در سال ۱۹۴۰ به مدیریت مطبوعات محول گشت.

قانون اساسی ۱۹۶۱ که متعاقب کودتای نظامی ۱۹۶۰ تدوین شده بود، تشکیل سازمانی مستقل به نام رادیو - تلویزیون ترکیه را پیش‌بینی کرد. این سازمان مستقل در مه ۱۹۴۴ رسماً شروع به کار کرد و فعالیت‌های رادیویی را تحت نظر گرفت. با شروع فعالیت تلویزیونی در ترکیه (۳۱ ژانویه ۱۹۶۸) حوزه‌ی عمل سازمان گسترده‌تر شد.

سازمان رادیو - تلویزیون ترکیه تا سال ۱۹۷۱ از کیفیت خود مختاری بهره‌مند بود. پس از این تاریخ به عنوان یک واحد «بی‌طرف» شکلی جدید به خود گرفت و بیش از پیش به دولت وابسته شد. این سازمان اخیراً با افزایش تعداد کانال‌های تلویزیونی خصوصی

^۱ برای اطلاع بیشتر از تاریخچه‌ی رادیو - تلویزیون در ترکیه نگاه کنید به :

(غیردولتی) دست به اصلاحاتی زده و کوشیده است که برنامه هایش را متنوع تر سازد. احداث کانال های ویژه ی کردی و موسیقی از جمله این اقدامات است که طیف فعالیت سازمان را گسترده تر ساخته است.

۲) نهادهای غیر رسمی

۱/ - مؤسسه ی عالی فرهنگ، زبان و تاریخ آتاترک

این مؤسسه از نهادهایی است که مسئولیت مستقیم تدوین سیاست فرهنگی ترکیه را عهده دار است و همراه با سازمان طرح و برنامه، حرکت های فرهنگی را جهت می دهد و به القای آرمان حاکم می پردازد.

هدف و اصول مؤسسه ی عالی فرهنگ، زبان و تاریخ آتاترک در ماده ی ۴ قانون شماره ی ۲۸۷۶ (مورخ ۱۹۸۳/۸/۱۱) به شرح زیر معین شده است:

"به منظور انجام بررسی های علمی در خصوص آتاترکیسم، اصول و انقلاب های آتاترک، فرهنگ، تاریخ و زبان ترک، مؤسسه ی عالی فرهنگ، زبان و تاریخ آتاترک مرکب از: مرکز تحقیقات آتاترک، بنیاد زبان ترک، بنیاد تاریخ ترک، مرکز فرهنگ آتاترک در آنکارا تحت حمایت معنوی آتاترک و زیر نظر رئیس جمهوری تشکیل شده است."

✓ مرکز تحقیقات آتاترک

هدف این مرکز در ماده ی ۱۷ قانون مؤسسه ی عالی به شکل بررسی، معرفی و اشاعه ی آتاترکیسم و اصول و انقلاب های آتاترک از طریق علمی و تدوین اثر توصیف شده است. این مرکز موظف است به:

- بررسی های علمی جهت معرفی و ارزیابی شخصیت، اصول و انقلاب های آتاترک؛
- بررسی های علمی جهت حاکمیت بخشیدن به آتاترک گرایی در جامعه؛
- گردآوری منابع و اسناد مربوط به جنگ استقلال، نحوه ی تأسیس جمهوریت، اصول و انقلاب های آتاترک؛
- تشکیل کنفرانس ها و گردهمایی ها جهت اشاعه ی آتاترک گرایی؛
- اتخاذ تدابیر لازم جهت تکوین سیاست های ملی - فرهنگی؛...

✓ بنیاد زبان ترک

هدف این بنیاد در ماده‌ی ۳۶ قانون مؤسسه‌ی عالی به شکل «معرفی غنا و زیبایی‌های زبان ترکی و ارزش سطح و ارزش آن که بتواند با زبان‌های جهان رقابت کند» توصیف شده است.

بنیاد زبان ترک موظف است به:

- بررسی منابع مکتوب و شفاهی مربوط به زبان ملی،
- انجام تحقیقات لازم در خصوص زبان ترکی،
- ابداع اصطلاحات و تعبیرات ترکی،
- ترتیب‌کنگره‌ها و گردهمایی‌ها و نمایشگاه‌ها،
- انتشار نتیجه بررسی‌ها.

بنیاد زبان ترک که در تاریخ ۱۲ ژوئیه ۱۹۳۲ تأسیس شده، موظف است علاوه بر توسعه و غنای زبان ترکی، به اقداماتی در راستای بررسی این زبان از طریق روش‌های علمی اقدام نماید.^۱

این بنیاد به عنوان یکی از مهمترین نهادهای فرهنگی جمهوری ترکیه، مدت هفتاد سال است که فعالیت خود را ادامه می‌دهد و در طول ۷۰ سال خدمت، به انتشار ۸۰۰ عنوان کتاب توفیق یافته، که از میان آنها تعدادی از ویژگی ممتاز برخوردار می‌باشند. «فرهنگ ترکی»^۲ که چاپ اولش در سال ۱۹۴۵ منتشر شد، در سال ۱۹۹۸ با احتوای ۷۵ هزار کلمه به چاپ نهم رسید. اگر توجه کنیم که این فرهنگ در نخستین چاپ تنها ۱۵ هزار کلمه در برداشت، آن وقت بر اهمیت کاری که صورت گرفته است پی می‌بریم. امروز «فرهنگ ترکی» وارد شبکه‌ی اینترنت شده و حدود ۱۰۰ هزار کلمه را در محتوا گرفته است.^۳

از دیگر آثار مهم بنیاد زبان ترک می‌توان به دو فرهنگ «Tarama Sözlüğü» و «Derleme Sözlüğü» اشاره کرد که در سایه‌ی کوشش و مساعی تعداد زیادی زبان‌شناس محقق آماده شده‌اند.

^۱ برای اطلاع بیشتر از تاریخچه‌ی تأسیس بنیاد زبان ترک نگاه کنید به :

İnan, Afet : Türk Dil Kurumunun Kuruluşu Üzerine.

^۲ Sözlük Türkçe

^۳ WWW.tdk.gov.tr

فصل دوم: روند جریان های فرهنگی - نقش آفرینان سیاست فرهنگی ترکیه

«Türk Dili» عنوان نشریه ی ادواری بنیاد زبان ترک است که مدت ۵۰ سال است بدون وقفه منتشر می شود. «Türk Dili Araştırmalar Yıllığı Belleten» یکی دیگر از نشریات ادواری بنیاد است که به پنجاهمین سال انتشارش نزدیک می شود.

«Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi» سومین نشریه ی ادواری بنیاد زبان ترک است که از ۱۹۹۵ به این طرف، شش ماه یک بار انتشار می یابد.

از دیگر فعالیت های بنیاد زبان ترک می توان به پروژه هایی اشاره کرد که مسئولیت انجامشان بر عهده ی بنیاد است، از این قبیل هستند: «فرهنگ تطبیقی لهجه ها و شیوه های ترکی، تعیین حماسه های دنیای ترک، آلبوم کتیبه های ترکی، ... علاوه بر اعضای بنیاد، تعداد زیادی از دانشمندان داخلی و خارجی در انجام پروژه ها، با بنیاد همکاری می کنند.

✓ بنیاد تاریخ ترک

هدف بنیاد تاریخ ترک در ماده ی ۵۴ قانون مؤسسه ی عالی به شکل «بررسی علمی و معرفی تاریخ ترک و ترکان و موضوعات وابسته، تحریر مجدد تاریخ ترک» توصیف شده است.

بنیاد تاریخ ترک موظف است: منابع تاریخ ترک و ترکان را گردآوری کند و ضمن همکاری با محققان داخلی و خارجی و ترتیب همایش ها به بررسی های تاریخی دست بزند و عشق به تاریخ را به ملت ترک تزریق کند.

بنیاد تاریخ ترک وارث اجاق های ترک است. اجاق های ترک در ۲۳ آوریل ۱۹۳۰ در چهارمین کنگره ی خود تصمیم گرفت به جای «انجمن تاریخ عثمانی»، کمیسیونی تحت عنوان «هیأت تحقیق تاریخ ترک» احداث کند. کمیسیون مزبور روز ۴ ژوئن ۱۹۳۰ کار خود را شروع کرد. پس از بسته شدن اجاق های ترک (۱۹۳۱) این کمیسیون جایش را به «جمعیت تحقیق تاریخ ترک» داد. جمعیت می بایست کلیه ی آثار مربوط به تاریخ ترک را جمع آوری و بررسی کند و اطلاعات به دست آمده را در اختیار همگان بگذارد. عنوان جمعیت روز ۳ اکتبر ۱۹۳۵ به «بنیاد تاریخ ترک» تبدیل شد.

✓ مرکز فرهنگ آنا ترک

هدف این مرکز در ماده ی ۷۳ قانون مربوط به تأسیس موسسه ی عالی به شکل:

«تداوم و توسعه‌ی قدرت و موجودیت ملی؛ ارتقاء فرهنگ ترکیه تا سطح تمدن معاصر، بررسی علمی فرهنگ ترک در راستای آتاترک‌گرایی و اصول و انقلاب‌های آتاترک» توصیف شده است.

- بررسی روند تحول ادبیات، هنر، فولکلور، عرف و عادات ترک؛
- معرفی فرهنگ ترک؛
- همکاری با سازمان‌های داخلی و خارجی که به تحقیق فرهنگ ترک می‌پردازند؛
- ترتیب کنفرانس‌ها و گردهمایی‌ها و انتشار نشریات ادواری و غیر ادواری؛... از وظایف مرکز فرهنگ آتاترک هستند.

۲/۲ - سازمان طرح و برنامه

سازمان طرح و برنامه در سال ۱۹۶۱ احداث شد. قانون اساسی ۱۹۶۱ طی ماده‌ی ۱۲۹ مقرر داشت که بعد از این تاریخ کلیه‌ی طرح‌های توسعه‌ی اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی کشور باید بر اساس برنامه‌ریزی‌هایی که صورت می‌گیرد، انجام یابد. این سازمان که وابسته به نخست وزیر است از سه قسمت شورای عالی برنامه ریزی، اعتبار و همکاری و مستشاری تشکیل شده است.

سازمان طرح و برنامه موظف است در مورد:

- تدوین برنامه‌های توسعه؛
- همکاری در فعالیتهای مربوط به سیاست‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی واحدهای دولتی؛
- ارتباط با مؤسسات بین‌المللی در تدوین استراتژی‌های آینده؛
- تشخیص منابع و امکانات طبیعی، انسانی و اقتصادی کشور؛... فعالیت کند.

۳) نهادهای مشورتی

۳/۱ - مرکز بازدهی ملی

این مرکز که در سال ۱۹۵۳ در آنکارا تشکیل یافته، مسئولیت افزایش قدرت اقتصادی کشور را بر عهده دارد و با دارا بودن بخش‌های تحقیقاتی در زمینه‌ی آموزش و پرورش، به راهنمایی سازمان‌های دولتی می‌پردازد.

فصل دوم: روند جریان های فرهنگی - نقش آفرینان سیاست فرهنگی ترکیه

۳/۲ - اداره ی کل مطبوعات، اطلاعات و انتشارات

این اداره کل که وابسته به نخست وزیری است، سیاست مطبوعاتی و انتشاراتی دولت را تنظیم و تعقیب می کند.

۳/۳ - انستیتوی دولتی آمار

این انستیتو وابسته به نخست وزیری است و با تهیه آمارهای فرهنگی - آموزشی به نهادهای اجرایی کمک می کند.

۳/۴ - شورای آموزش

این شورا وابسته به وزارت آموزش ملی است و ضمن شرکت در تعیین سیاست آموزشی کشور، در مسائلی چون برنامه ریزی و گسترش آموزش فعالیت می کند.

۳/۵ - مؤسسه بررسی های علمی - فنی ترکیه

این مؤسسه که در سال ۱۹۶۳ در آنکارا تأسیس یافته، سیاست تحقیقاتی کشور را معین می کند.

۳/۶ - سازمان امنیت ملی

این سازمان نقش مهمی در تعیین سیاست فرهنگی کشور بر عهده دارد و موظف است از نظام دولت، موجودیت ملی، تمایت ارضی و منافع سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی حمایت کند.

جریان‌های آموزشی

با توجه به اینکه تحول، یکی از عناصر اصلی آموزش شمرده می‌شود، میان تحول اجتماعی و آموزش رابطه‌ی تنگاتنگی وجود دارد. این ارتباط از ویژگی دوگانگی برخوردار است. یعنی همانگونه که تحولات اجتماعی نتیجه‌ی گسترش آموزش است، آموزش نیز مسیر تحولات اجتماعی را هموار می‌سازد.

در دولت عثمانی نظام آموزشی، بر دین که یک نهاد مهم اجتماعی به حساب می‌آمد، مبتنی بود. هزینه‌ی آموزش از طرف نهادهای دینی تأمین می‌شد و مقامات دینی مراحل آموزش را کنترل می‌کردند. نظام آموزش عالی پس از قرن شانزدهم روی به قهقرا گذاشت. در این دوره بسیاری از علمای اسلامی را عقیده بر این بود که همه حقایق در قرآن موجود است و هدف آموزش باید به توجه کامل قرآن معطوف گردد. در نتیجه، توجه به علوم طبیعی کاهش یافت و مدارس وظیفه‌ی رسالت اصلی خود را فراموش کردند.

نوسازی نهادهای نظامی در دوره‌ی عثمانی مقدمه‌ی نوسازی بقیه‌ی نهادها از جمله نهاد آموزش بود. احداث وزارت معارف نخستین قدمی بود که در این راه برداشته شد. با احداث این وزارتخانه مدارس فنی شروع به کار کرد و تحصیل در مدارس ابتدائی مجانی شد.

اصلاح طلبان و نوگرایان عثمانی این بار آموزش را وسیله‌ی پیشرفت می‌دیدند. احداث مدارس مختلف در سرزمین عثمانی به سرعت ادامه یافت و برنامه‌ی آموزش اروپایی در این مدارس پیاده شد. از این جمله بودند دبیرستان «غالطه سرای» که برنامه‌ی مدارس فرانسه را تعقیب می‌کرد و آکادمی‌های «طبییه» و «عسکریه» که عوامل اساسی در تحقق اصلاحات به حساب می‌آمدند.

دولت عثمانی می‌خواست با نوآوری در آموزش، قدرت خود را حفظ کند. در اوایل قرن بیستم و در آستانه‌ی انقلاب جمهوری، دو نوع آموزش رقیب در ترکیه جریان داشت. یکی از این دو از آموزش دینی و جهان بینی دینی حمایت می‌کرد و دیگری از لائیسزم، اثبات گرایی و ماده گرایی غرب جانبداری می‌کرد.

با تأسیس جمهوریت (۲۹ اکتبر ۱۹۲۳) که نقطه‌ی عطفی در تاریخ ترکیه شمرده می‌شود، آموزش نیز گسترش یافت. زمامداران حکومت نقش مهمی بر عهده‌ی آموزش گذاشته بودند و می‌خواستند از طریق آموزش نظام ارزش‌ها، طرز زندگی و اندیشه‌ی سابق را از میان بردارند.

این آموزش همچنين می‌خواست آرمان آتاترک گرایي را گسترش دهد و ملت را به صورت افرادی درآورد که از جهان بینی دینی و سنتی دست کشیده، روی به غرب و ارزش‌های غربی آورده اند. در نتیجه در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۲۳ تا ۱۹۴۶ آموزش به صورت رکن مهم تحولات اجتماعی و فرهنگی کمالیسم درآمد.

با تصویب قانون توحید تدریسات ساختار دوگانه‌ی مکتب - مدرسه (آموزش دینی - آموزش لائیک) از بین رفت و با حذف تکثر قدرت در آموزش، همه‌ی مدارس اعم از مدارس مسلمانان و غیرمسلمانان به وزارت معارف وابسته شدند. وقتی مدارس دینی بسته شدند، آموزش دینی به تدریج به بوته‌ی فراموشی سپرده شد و برنامه‌ها و کتاب‌های درسی موجود با توجه به اصول مورد قبول رژیم جدید، مورد تجدید نظر قرار گرفت.

در جریان‌های سال‌های ۱۹۲۳ تا ۱۹۴۶ اصلاحات آموزشی به شدت ادامه یافت. الفبای لاتین جای الفبای عربی نشست (۱۹۲۸)، خانه‌های خلق (۱۹۳۲) ارتباط میان طبقه‌ی روشنفکر را با توده‌ی ملت برقرار کردند و انستیتوهای روستایی که در سال ۱۹۳۷ شروع به کار کرده بودند، نقش بسیار مهم در تحولات فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی ایفا کردند.

۷ قانون توحید تدریسات

با تصویب قانون توحید تدریسات که از آن به شکل نخستین قدم در انقلاب آموزشی یاد می‌شود، نظام آموزشی امپراتوری عثمانی فرو ریخت. پیش از اشاره به قانون توحید تدریسات نگاهی کوتاه به آموزش در دوره‌ی عثمانی خواهیم انداخت که در آن، تنظیم امور آموزشی بر عهده‌ی نهادهای دینی گذاشته شده بود و دولت نقش چندانی در امر آموزش نداشت. پس از صدور فرمان تنظیمات، دولت نقشی ناچیز در امر آموزش بر عهده گرفت و برای تربیت فرزندان دولتمردان و دیوان سالاران مدرسه‌ای در اندرون کاخ سلطنتی احداث کرد. در سال ۱۸۴۵ کمیسیونی برای رسیدگی به امر آموزش تشکیل شد و مدرسی با عنوان رشدیه، عدادی و سلطانی شروع به کار کرد. در اغلب این مدارس به جز «سلطانی غالطه سرای» که در سال ۱۸۶۸ افتتاح شده بود، توجهی بایسته به علوم مثبت و آموزش غربی معطوف نمی‌شد. هر چند در دوره‌ی تنظیمات بر تعداد این گونه مدارس افزوده شد، آموزش شکل همگانی به خود

نگرفت و آموزش عالی از سطح مدارس طبعیه، حریبه، و ملکیه تجاوز نکرد و دارالفنون به کیفیت آموزشی - پژوهشی دست نیافت.^۱

مؤسسات آموزشی عثمانی را تا دوره‌ی نظام جدید می‌توان به شکل زیر طبقه‌بندی کرد:

(۱) مکتب‌های درباری (شامل مکتب شاهزادگان، مکتب اندرون، مشق‌خانه‌ی همایونی)؛

(۲) مکتب‌های نظامی (شامل جانبازخانه، توپخانه، خمپاره‌خانه، مکتب باب سرعسگری)؛

(۳) مکتب‌های خاص کارکنان دولت (شامل مکتب باب عالی، مکتب باب دفترداری، مکتب باب فتوا)؛

(۴) مکتب‌های عامه (شامل مکتب‌های صبیان)،

(۵) مکتب‌های حرفه‌ای (شامل دارالحدیث، دارالطب، دارالمنشوی،...)

(۶) مؤسسات علمی - آموزشی (شامل دارالحکمه الاسلامیه، جمعیت تعالی اسلام،...).

نخستین اقدام جدی در امپراتوری عثمانی در مورد اصلاح آموزش در دوره‌ی سلطان محمود دوم صورت گرفت. بر اساس فرمانی که از سوی وی صادر شد، ارائه‌ی آموزش ابتدایی جزو وظایف دولت قرار گرفت. با تعیین وزیر معارف و تشکیل کمیسیون «مجلس معارف موقت» (۱۸۶۹) تأسیس دارالفنون پیشنهاد شد. «نظارت مکاتبت عمومی» که در حقیقت هسته‌ی اصلی وزارت آموزش ملی را تشکیل می‌دهد در سال ۱۸۴۷ احداث شد. با صدور «نظامنامه‌ی معارف عمومی» (۱۸۶۹) آموزش نهادینه شد و در چهار مرحله صبیان، رشدییه، عدادی و عالی قرار گرفت.

پس از مشروطیت دوم (۱۹۰۸) به منظور تجدید نظر در آموزش ابتدایی، قانون تدریسات ابتدائیه تصویب شد که بر اساس آن آموزش ۶ ساله‌ی ابتدایی شکل اجباری و مجانی به خود گرفت.

مهمترین انقلابی که در آغازین دوره‌ی جمهوریت در زمینه‌ی فرهنگ صورت گرفت، بی‌شک با آموزش ارتباط داشت. طراحان انقلاب که متوجه شده بودند آینده‌ی ملت ترک با حل

^۱برای اطلاع بیشتر از نظام آموزشی عثمانی نگاه کنید به :

Kodaman , B . : Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi (Ank . 1991) .

مشکلات آموزشی تأمین خواهد شد، می‌خواستند آموزش را تحت کنترل دولت درآورند. آنان معتقد بودند که اصولاً سه نوع آموزش می‌تواند در کشور جریان داشته باشد:

- ۱) آموزش دینی (که آموزش ملی را رد می‌کند و دین و ملت را یکی می‌داند)؛
 - ۲) آموزش ملی (که دین را رد می‌کند و بر جدایی دین و ملت تأکید می‌نماید)؛
 - ۳) آموزش دینی - ملی (که می‌خواهد هر دو آموزش را در حیطه‌ی تصرف و حاکمیت خود نگاه دارد)
- به نظر آنان چنانچه:

- آموزش دینی باشد، نام ملت ترک، ترک - اسلام (همانند دوره‌ی پیش از تنظیمات) خواهد بود؛
- آموزش ملی باشد، نام ملت ترک، ترک محض خواهد بود؛
- آموزش دینی - ملی باشد، نام ملت ترک، اسلام - ترک خواهد بود.

امره کونکار که در مسائل فرهنگی آثار متعددی نوشته است، اعتقاد دارد که نظام آموزشی در دوره‌ی جمهوری ویزیگی آرمانی به دست آورد: "نظام آموزشی جمهوری اصولاً بر اساس واکنشی بنیان یافت. هدف این بود که آموزش دینی و تأثیرات آن از جامعه زوده شود... بنیانگذاران جمهوری که این آموزش را اسلحه‌ای علیه اسلام‌گرایان می‌دیدند، ویزیگی آرمانی بدان دادند. این آموزش که متوجه غرب بود، آرمانهایی چون ملیت‌گرایی و لائیسزم را وارد جامعه‌ی ترک کرد".^۱

حزب حاکم (حزب جمهوریخواه) نیز پیشنهادهای در این زمینه تهیه کرد و نقاط اصلی سیاست آموزشی جمهوری را روشن ساخت.

مجلس در نشست ۳ مارس ۱۹۲۴ این پیشنهادات را مورد بررسی قرار داد و ضمن حذف وزارت شرعیه و اوقاف، تأکید بر خروج اعضای خاندان عثمانی از کشور، قانون شماره ۴۳۰ توحید تدریسات را تصویب کرد. بر اساس این قانون که از سوی واصف بیگ و ۵۷ تن از همراهانش تهیه شده بود، قرار شد:

- ۱- کلیه‌ی مؤسسات آموزشی داخل ترکیه به وزارت آموزش وابسته شوند؛

^۱Kongar, E.: *Kültür Üzerine* (1981) s.83

۲- کلیه‌ی مدارس که از سوی وزارت شرعیه و اوقاف یا موقوفه‌جات اداره می شدند، در اختیار وزارت آموزش قرار گیرند؛

۳- بودجه‌ی وزارت شرعیه و اوقاف به وزارت آموزش منتقل گردد؛

۴- وزارت آموزش به منظور تربیت کارشناسان امور دینی، به احداث دانشکده‌ی الهیات در بطن دارالفنون اقدام کند و مدارس ویژه جهت تربیت ائمه جماعت و خطبا دایر سازد؛

۵- بودجه‌ی کلیه رشدیه‌ها و عدادی‌ها و دارالایتم‌های وزارت صحیه (بهداری) به وزارت آموزش منتقل شود.

با تصویب قانون توحید تدریسات، نظام آموزشی کشور شکل لائیک به خود گرفت.^۱ حکومت می‌خواست بدین وسیله موانعی که از عثمانی به ارث رسیده بود را از میان بردارد و صداقت به اصول جمهوریت را به فرزندان کشور تلقین کند. این تلقین و تأکید را می‌توان در قانون اساسی آموزش ملی (۱۹۷۳) و قانون اساسی (۱۹۸۲) صراحتاً ملاحظه کرد.

شریف ماردین در کتاب خود «دین و سکولاریسم در ترکیه» معتقد است که هدف اصلی آتاترک از توحید تدریسات این بود که ملت را از فرهنگ عامه جدا سازد. وی ضمن اشاره به اینکه «مدرسه جدید کمالیست» مرز، میان فرهنگ محله و فرهنگ مردم ترسیم کرد، مدعی است که دیگر در حیات مدرسه جایی بر ضوابط محله گذاشته نشده و رسمیت مدرسه برای ضوابط محله سایه انداخته بود. مدرسه به جای کنترل محله، اصول و قواعدی آورد که خود فرد مسئول اعمال و رفتارش باشد. بدین جهت نظام آموزش لائیک، اخلاق و اصول اسلامی که با حیات اجتماعی مرتبط بودند را غیر منطقی خواند و نظام جدیدی در اندیشه و رفتار، که متکی بر علم و اثبات‌گرایی بود، مطرح نمود.

پس از لائیک شدن دولت (حذف سلطنت و خلافت، تصویب قانون اساسی ۱۹۲۱) و لائیک شدن حقوق (حذف وزارت شرعیه و محاکم شرعیه، قبول قوانینی چند از سوئیس و ایتالیا) قدم‌های اساسی در راه لائیک شدن آموزش (حذف مکتب‌ها، تصویب قانون توحید تدریسات) و لائیک شدن فرهنگ (تعطیل تکایا و زوایا، انقلاب الفبا، انقلاب پوشاک، انقلاب تاریخ، انقلاب زبان) نیز برداشته شد و نظام کشور بر اساس اصول نادرینمداری شکل گرفت.

^۱ برای اطلاع بیشتر از جریان تصویب قانون توحید تدریسات نگاه کنید به :

همزمان با بسته شدن مدارس قدیمی، آموزش دینی به تدریج از میان برداشته شد و برنامه‌ها و کتاب‌های ۱۳۲ درسی موجود متناسب با اصول رژیم جدید مورد تجدید نظر قرار گرفت. با حذف نهاد های دینی از برنامه‌ی مدارس و کتاب‌های درسی، به موضوعاتی که بیشتر متوجه علم جدید و علوم مثبت بودند، جای داده شد. در کتاب‌های جدید سعی بر این بود که ملیت‌گرایی یکی از مهمترین ویژگی‌های انقلاب جمهوری، همراه با تاریخ پیش از اسلام ترکان به دانش‌آموزان آموخته شود.

گرایش به آموزش لائیک (که با بسته شدن مکتب‌ها شروع شده بود)، با بخشنامه‌ی اول فوریه ۱۹۴۹ شکسته شد. قرار شد درس‌های دینی و اخلاق وارد برنامه‌ی مدارس شود. بدین ترتیب نخستین رخنه در آموزش لائیک پیدا شد. وقتی درس‌های دینی وارد برنامه‌ی مدارس شدند، احتیاج به تربیت افرادی که بتوانند این درس‌ها را تدریس کنند، پیش آمد. در نتیجه بر تعداد مدارس امام خطیب افزوده شد.^۱

✓ مدارس امام - خطیب

عثمانیان در سال ۱۹۱۳ در چهارچوب برنامه‌ی «اصلاح مدارس» به احداث نخستین مدرسه‌ی تربیت مبلّغ دینی با عنوان «مدرسه الائمه و الخطبا» دست زدند. این مدرسه در حقیقت هسته‌ی اصلی مدارس بود که بعداً به نام مدارس امام - خطیب شهرت یافتند. درست سیزده روز پس از تصویب قانون توحید تدریسات، بخشنامه‌ای که از طرف وزارت معارف وقت صادر شد، نقطه‌ی پایان بر کلیه‌ی مدارس از جمله «مدرسه الائمه و الخطبا» گذاشت. ماده‌ی ۴ قانون توحید تدریسات پیش‌بینی کرده بود که در ۲۹ مرکز، مدارس چهارساله‌ی امام - خطیب احداث گردد. قرار بود در این مدارس قرآن کریم، غنا (موسیقی)، تفسیر، حدیث، علم توحید، درس‌های دینی، زبان عربی، فن خطابت و ارشاد، اخلاق، معلومات وطنیه و زبان ترکی به دانش‌آموزان یاد داده شود. در جریان سال‌های ۲۴-۱۹۲۳ تعداد دانش‌آموزان مدارس امام - خطیب به ۲۲۵۸ رسیده بود. این تعداد در سال‌های بعد به جهت اینکه زیاد مورد توجه نبودند، کاهش یافت. از ۲۹ مدرسه‌ای که در سال تحصیلی ۲۵ - ۱۹۲۴ فعالیت می‌کردند، فقط ۲۰ مدرسه در سال تحصیلی بعد به فعالیت خود ادامه دادند. تعداد مدارس امام - خطیب یک سال بعد به ۲

^۱ *Dinçer, Nahit: 1913'ten Günümüze İmam - Hatip Okulları Meselesi (ist.1998)*

کاهش یافت که در آنکارا و استانبول فعالیت می‌کردند. مدارس امام - خطیب در سال تحصیلی ۳۰ - ۱۹۲۹ به سبب اینکه دانش‌آموز نداشتند، تعطیل شدند.

عده‌ای معتقدند که این مدارس به سبب بی‌علاقگی مسئولان امر و به جهت اینکه آینده‌ای در انتظار فارغ‌التحصیلان نبود، بسته شدند. پس از آنکه در فاصله‌ی سال‌های ۳۱ - ۱۹۲۹ درس‌های دینی از برنامه‌ی مدارس ابتدایی و مدارس تربیت معلم حذف شد و در سال ۱۹۳۳ جلوی فعالیت دانشکده‌ی الهیات دارالفنون استانبول گرفته شد، آموزش دینی در سطح کشور به رغم مفاد قانون توحید تدریسات به کلی تعطیل شد. در این دوره فقط دارالقرآنی‌ها که از طرف سازمان امور دیانت جهت تربیت قاریان و حافظان قرآن تشکیل شده بود، فعالیت می‌کردند.

هرچند در سال ۱۹۴۶ پیشنهاد شده بود که درس‌های دینی در مدارس ابتدایی تدریس شود، رجب پکر (R.Peker) نخست وزیر وقت این پیشنهاد را رد کرد. وقتی درخواست‌ها افزایش یافتند مسأله‌ی آموزش دینی در هفتمین کنگره‌ی حزب جمهوری خلق در مجلس دوباره مطرح شد. در این کنگره حمدالله صبحی از کمبود مبلغ دینی در کشور سخن به میان آورد و گفت: اموات مردم به جهت اینکه دسترسی به امام جماعت به سختی حاصل می‌شود، به موقع دفن نمی‌شوند. احمد حمدی آک سکی (A.H.Akseki) رئیس سازمان امور دیانت نیز طی گزارشی از کمبود امام جماعت و خطیب در مساجد شکایت کرد و اضافه نمود که در بعضی از روستاها دفن اموات به جهت این کمبود دیرتر صورت می‌گیرد. حسن تحسین وزیر معارف وقت نیز اعلام کرد که مردم، بیشتر از مسأله‌ی آموزش دینی شکایت می‌کنند. وقتی شکایت‌ها افزایش یافت و سیاستمداران و دولتمردان نیز در این شکایت‌ها سهیم شدند، برای اولین بار روز ۱۵ ژانویه ۱۹۴۹ یک دوره‌ی آموزشی ده ماهه به عنوان درس امام - خطیب در استانبول و آنکارا گشایش یافت. تعداد این دوره‌ها بعداً به ۱۰ رسید. فارغ‌التحصیلان دوره‌ی متوسطه که خدمت سربازی خود را انجام داده بودند، در این دوره‌ها که تا سال ۱۹۵۸ ادامه داشت، شرکت می‌کردند.

در دوره‌ی جدید که با انتخابات ۱۹۵۰ شروع شده بود، احتیاج به آموزش دینی روز بروز بیشتر احساس می‌شد. تا اینکه وزارت آموزش ملی به استناد ماده‌ی ۴ قانون توحید تدریسات، به احداث مدارس امام - خطیب تصمیم گرفت. نخستین فارغ‌التحصیلان این مدارس از سال تحصیلی ۵۵ - ۱۹۵۴ به بعد به تحصیلات خود در دوره‌ی دبیرستان این مدارس ادامه دادند. در برنامه‌ی مدارس امام - خطیب ۴۰ درصد به درس‌های حرفه‌ای و ۶۰ درصد به درس‌های فرهنگی اختصاص یافته بود.

برای اینکه فارغ التحصیلان مدارس امام - خطیب امکان ادامه تحصیل در مؤسسات آموزش عالی به دست بیاورند، در سال ۱۹۵۹ به گشایش انستیتوی عالی اسلام در استانبول دست زده شد. بر اساس مفاد قانون شماره‌ی ۲۵۴۷ مورخ ۴ نوامبر ۱۹۸۱ و مصوبه‌ی هیأت دولت (۲۰ ژوئیه ۱۹۸۲) قرار شد این مدارس تا زمانی که به شکل دانشکده‌های الهیات درآیند، تنها فارغ التحصیلان مدارس امام - خطیب را بپذیرند.

ساختمان مدارس امام - خطیب از همان آغاز اکثراً از سوی خود مردم ساخته می‌شد. بر اساس تحقیقی که در سال ۱۹۹۵ صورت گرفته از مجموع ۴۰۰ ساختمان مدرسه‌ی امام - خطیب ۲۶۳ مدرسه را انجمن‌ها و موقوفه‌جات ساخته‌اند. در ساختمان هفتاد مدرسه نیز دولت و ملت همکاری کرده‌اند.

این مدارس به جهت علاقه شدیدی که مردم نشان می‌دادند، از همان آغاز تنش‌های سیاسی را به همراه می‌آوردند. به رغم اینکه بعضاً پیشنهاد می‌شد از تعداد این مدارس کاسته شود، یا به کلی بسته شوند، تعدادشان روز به روز افزایش می‌یافت. هرچند بعد از کودتای ۱۹۶۰ پیشنهاد شده بود جلوی فعالیت این مدارس در شهرهایی جز استانبول، آنکارا، ازمیر و ارزروم گرفته شود، پیشنهاد به مورد اجرا گذاشته نشد و در دوره‌ی نخست وزیر عصمت اینونو علاوه بر تأسیس اداره‌ی کل آموزش دینی، مدرسه‌ی جدیدی در بورسا احداث گشت.

در دوره‌ی نخست وزیر سلیمان دمیرل (۱۹۶۵) اقداماتی صورت گرفت که فارغ التحصیلان مدارس امام - خطیب بتوانند در دانشگاه‌ها و مدارس عالی ادامه تحصیل دهند. این جریان افزایش تعداد مدارس امام - خطیب و دانش‌آموزان این مدارس را در پی آورد.

در سال ۱۹۸۱ وزارت آموزش عالی طی گزارشی که به شورای امنیت ملی تسلیم کرد، ضمن انتقاد از مدارس امام - خطیب پیشنهاد کرد دوره‌ی متوسطه این مدارس بسته شود، فارغ التحصیلان آن‌ها فقط در مؤسسات آموزشی ذی ربط ادامه تحصیل دهند و ارتباط انجمن‌های مختلف با این مدارس قطع شود. هرچند این پیشنهاد مورد قبول قرار نگرفت، گزارش انجمن کارفرمایان و صاحبان صنایع ترکیه که روز اول ژوئیه ۱۹۹۰ منتشر شد، نگرش‌های منفی نسبت به مدارس امام - خطیب را تکرار کرد. در گزارش این انجمن که تأکید می‌کرد وجود مدارس امام - خطیب بر اصل توحید تدریسات آسیب می‌رساند، بر ضرورت تجدید نظر در ساختار این مدارس تأکید شده بود. انجمن کارفرمایان و صاحبان صنایع ترکیه مجدداً در سال ۱۹۹۷ گزارش دیگری تهیه کرد و اشاره نمود که این مدارس با وضع مدارس حرفه‌ای

هماهنگی ندارند و لازم است بعضی از آنها به شکل مدارس عمومی یا فنی آورده شوند، دانش‌آموزان دختر به هیچ وجه پذیرفته نشوند و با توجه به آموزش اجباری هشت ساله‌ی بخش متوسطه، این مدارس تعطیل گردد.

مدارس امام - خطیب از همان آغاز همیشه مورد توجه مردم بودند. بعضاً با استفاده از این مدارس به سیاستگذاری‌های موافق و مخالف دست زده می‌شد، ولی این مدارس همواره به گرایش‌های سیاسی توجهی نشان ندادند و بی‌طرفی خود را حفظ کردند. مع الوصف در دوره‌های بعد از دهه‌ی ۱۹۸۰ بعضی محافل سیاسی به استفاده از این مدارس در راستای اهداف خود متوسل شدند. در نتیجه، مدارس امام - خطیب به ویژه از اواخر دهه‌ی ۹۰ جوّ سیاسی کشور را اشغال کردند. در نتیجه، همانگونه که بخش متوسطه این مدارس تعطیل شد، ضربی که در مسابقات ورودی دانشگاه‌ها برای فارغ‌التحصیلان مدارس امام - خطیب در نظر گرفته شده است، جلوی ادامه تحصیل آنان در مؤسسات آموزش عالی جز دانشکده‌های الهیات را گرفت. اخیراً اقداماتی از طرف سازمان آموزش عالی (YÖK) برای تغییر ضریب مورد اشاره صورت می‌گیرد که با مخالفت بعضی از احزاب سیاسی، و در رأس آنها حزب جمهوری خلق رو به رو می‌شود. در این میان حکومت حزب عدالت و توسعه به شدت از ورود فارغ‌التحصیلان مدارس امام - خطیب به مؤسسات آموزش عالی دفاع می‌کند و در پی دستیابی به راه حلی است که این افراد بتوانند از سدّ ضریب عبور کنند.

در این میان اشاره‌ای کوتاه به حرکت نورچی‌گری و به فعالیت‌های آموزشی فتح‌اله‌گولن که نقشی عظیم در سیاست ترکیه در سال‌های اخیر داشته است و اکنون در آمریکا به سر می‌برد و بدین جهت عده‌ای او را «آخوند آمریکایی» می‌نامند، بی‌فایده نخواهد بود.

فتح‌اله‌گولن برای اولین بار در حکومت لائیک/جویت و به قولی به دستور واشنگتن وارد صحنه شد. وی به جهت اینکه از «رساله‌ی نور» متأثر شده است، او را در بطن حرکت نورچی‌گری می‌توان مطالعه کرد. گولن نیز مانند سعید نورسی (۱۹۶۰-۱۸۷۸) صاحب «رساله‌ی نور» در مکتب تحصیل کرده، سپس متوجه فلسفه، جامعه‌ی‌شناسی، ادبیات، هنر و تاریخ گشته بود. وی که در فلسفه‌ی حیات و خدمت به اسلام، حضرت پیامبر را به عنوان رهبر انتخاب کرده، حرکت خود را حرکتی مستقل می‌نامد. هرچند گولن از سعید نورسی به شکل «معز آفرین قرن» یاد می‌کند، هرگز سخن از نورچی‌گری به میان نیاورده و آن را تأیید

نکرده است. وی ضمن حرکت در چهارچوب خطی که نورسی در «رساله‌ی نور» ترسیم کرده، دستورات مندرج در این اثر را راهنمای خود کرده است.

فتح اله گولن برای اولین بار به احداث خوابگاه دانشجویی در ازمیر دست زد و بدین وسیله قدم اول را در تأسیس مدرسه در کشورهای مختلف و عرضه خدمات آموزشی برداشت. این اقدام سبب شد که توجه گولن و حرکت او به سوی مطبوعات و وسایل ارتباط جمعی معطوف گشت. وی با ارائه‌ی خدمات جدید و گسترده، اهداف جدیدی به انسان‌ها نشان داد و کلاس‌ها و مدارس متعدد در داخل ترکیه گشود و بدین وسیله، نقشی در فعالیت‌های آموزشی بر عهده گرفت. وقتی در سال ۱۹۹۱ اتحاد جماهیر شوروی فرو ریخت و جمهوری‌های ترک نشین در آسیای میانه به استقلال دست یافتند، گولن متوجه این کشورها شد و در این کشورها به احداث ۶ کالج، ۲۳۶ دبیرستان و ۲۱ خوابگاه دانشجویی تأسیس کرد و برای این کار حدود ۵ میلیارد دلار سرمایه گذاری نمود.

علاوه بر حرکت گولن، سایر گروه‌های وابسته به جماعت نورچی نیز موجودیت خود را ادامه می دهند. «جماعت رساله‌ی نور» پس از سال‌های هزاره ۲۰۰۰ دایره‌ی حرکت خود را گسترش داد. در این میان اشاره باید کرد که حرکت نورچی‌گری ویژگی‌های مشابه با سایر حرکت‌های نوینگری در تمدن اسلامی دارد و مشکلات مشابه با این حرکت‌ها را حمل می کند. در این میان اشاره‌ای کوتاه به طریقت نقشبندیه نیز باید کرد که پس از دهه‌ی ۱۹۷۰ میان اهل سنت ترکیه رواج یافت. مهم ترین فعالیت این جماعت را می توان در خنثی کردن نفوذ و تبلیغات وهابیون خلاصه کرد که با توزیع کتاب «سعادت ابدیه» میان مردم تحقق می یابد.

✓ انستیتوهای روستایی

احداث انستیتوهای روستایی در سال ۱۹۴۰ بر اساس پروژه‌ی حزب جمهوری خلق در کنگره‌های ۱۹۳۱ و ۱۹۳۵ تحقق یافت.^۱ نخستین هسته‌ی این انستیتوها را درس‌هایی تشکیل داد که در سال تحصیلی ۳۷ - ۱۹۳۶ برای روستائیان اسکی شهیر تربیت یافته بود. این روستائیان

^۱ نگاه کنید به :

پس از طی دوره ای کوتاه، وظیفه‌ی معلمی را در روستاهای خود عهده دار شدند. وقتی نتایج مطلوب از این تجربه به دست آمد، قانون آموزش روستائی از تصویب مجلس گذشت و جنبه‌ی قانونی به خود گرفت. در چهارچوب برنامه‌ای که از سوی وزارت معارف تهیه شده بود، چهار مدرسه در شهرهای مختلف احداث گشت.

بر اساس قانون شماره‌ی ۳۸۰۳ انستیتوهای روستائی که در سال ۱۹۴۰ به تصویب رسید، کلاس‌های آزمایشی موجود، شکل انستیتو به خود گرفتند و مقدمات لازم جهت گشایش ۱۷ انستیتوی دیگر فراهم شد. ساختار قانونی این انستیتوها بر اساس قانون شماره‌ی ۴۲۷۴ (تشکیلات مدارس و انستیتوهای روستائی) که در سال ۱۹۴۲ تصویب شد، معین گشت. در این قانون اشاره شده بود که انستیتوها موظف هستند علاوه بر تربیت معلمان روستاها، مدرسان لازم جهت تدریس در سایر رشته‌ها را نیز جهت تحقق تحول فرهنگی تربیت کنند. هدف دیگر این انستیتوها، تعالی اقتصاد کشاورزی از طریق آموزش بود و می‌خواست علاوه بر جوانان، اطلاعات مردم روستاها را در صحنه‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی افزایش دهد. در سال تحصیلی ۴۳ - ۱۳۴۲ تعداد این انستیتوها به ۲۱ رسید.

متعاقب انتخابات عمومی ۱۹۴۶ تصمیم گرفته شد تغییراتی در نظام انستیتوهای روستائی به عمل آید. بر اساس این تصمیم تغییرات ریشه‌دار در برنامه‌ی این انستیتوها صورت گرفت و در سال تحصیلی ۵۳ - ۱۹۵۲ برنامه‌ی این انستیتوها با برنامه‌ی مدارس ابتدایی هماهنگ شد و دوره‌ی تحصیل در انستیتوها از ۵ سال به ۶ سال افزایش یافت.

انستیتوهای روستائی بر اساس قانون شماره‌ی ۶۲۳۴ مصوب ۱۹۵۴ بسته شدند. مشاجره بر سر این انستیتوها پس از بسته شدن آنها نیز ادامه یافت. آنهایی که با فعالیت این انستیتوها موافق بودند اعتقاد داشتند این مدارس که با توجه به واقعیت‌های کشور پای در صحنه گذاشته‌اند، می‌توانند مشکل آموزشی کشور را حل کنند و بر میزان بازدهی بیافزایند. آنان می‌گفتند مخالفین این مراکز آموزشی، با آتاترک‌گرایی مخالف هستند و به تبلیغات علیه نظامی که آتاترک ایجاد کرده است، می‌پردازند. به عنوان مثال امین سویسال (E.Soyсал) مدیر نخستین انستیتوی روستائی، پس از آنکه در سال ۱۹۴۶ به عنوان نماینده‌ی مستقل وارد مجلس شد، انستیتوهای روستائی را به شکل لانه‌ی کمونیسم، بی‌عفتی، تخریب و نادینمداری تعریف کرد.^۱

^۱ برای اطلاع بیشتر از فعالیت انستیتوهای روستائی نگاه کنید به :

فراموش نباید کرد که انستیتوهای روستایی رسالتی دیگر بر عهده گرفته بودند. نویسندگان انستیتوها به دنبال افرادی چون *خالده ادیب آدی وار* (H.E.Adivar) می‌گشتند و می‌خواستند به کوشش آنان نقشی در «ادبیات هدایت شده» ایفا کنند. تقبیح تنظیمات از سوی مشروطیت که به خاطر کسب مشروعیت صورت می‌گرفت، سبب شد که جمهوریت هر دو را تقبیح کرد. ولی این تقبیح نتوانست در زمینه‌های سیاسی و اندیشه ورزی کارساز آید و مآلاً اقداماتی شروع شد که بتواند تفاوت دوره‌ی قدیم با دوره‌ی جدید را نشان بدهد. در همین دوره بود که «ادبیات هدایت شده» به عنوان ضرورت این تلاش پای در میدان گذاشت.

✓ مکتب‌های ملت

مکتب‌های ملت کلاس‌هایی بودند که در دوره‌ی جمهوریت به منظور آموزش الفبای جدید ترک تشکیل شدند.

نخستین مکتب ملت روز ۱۱ اگوست ۱۹۲۸ در کاخ دولمه باغچه، گشایش یافت. مکتب‌های دیگری متعاقباً در شعبه‌ی استانبول حزب جمهوری خلق و در اتحادیه‌ی زنان تشکیل شد. در این میان رادیو استانبول نیز درس‌هایی در این خصوص می‌داد و در ادارات دولتی کلاس‌هایی بدین منظور ترتیب می‌یافت. عکسی از آتاترک که در سال ۱۹۲۸ در سیواس، الفبای جدید را به ملت نشان می‌داد، نماد انقلاب الفبا و مکتب‌های ملت شد.

با صدور قانون شماره‌ی ۱۳۵۳ که روز ۳ نوامبر ۱۹۲۸ در ارتباط با الفبای ترکی صورت گرفت، مقرر گشت الفبای جدید حداکثر ظرف ۶ ماه آموخته شود. روز ۲۴ نوامبر ۱۹۲۸ آیین‌نامه‌ی تشکیلات مکتب‌های ملت انتشار یافت. بر اساس مفاد این آیین‌نامه، کسانی که با الفبای قدیم آشنا بودند یا اصلاً سواد خواندن و نوشتن نداشتند، می‌بایست در این مکتب‌ها حضور یابند. این آیین‌نامه، رئیس جمهور را معلم اول مکتب‌های ملت می‌شناخت.

افراد ۱۶ تا ۴۵ ساله مجبور بودند در کلاس‌های مکتب ملت ثبت نام کنند. نخستین نام نویسی روز ۲۳ دسامبر ۱۹۲۸ در استانبول شروع شد. مردان چهار شب در هفته و زنان دو شب در هفته در کلاس‌های درس حضور می‌یافتند. مکتب‌های ملت دو نوع کلاس داشتند. کلاس‌های A مخصوص آنانی بود که اصلاً خواندن و نوشتن نمی‌دانستند. در کلاس‌های B کسانی ثبت نام می‌کردند که کلاس A را به پایان رسانده و می‌خواستند بر معلومات شهروندی خود بیافزایند.

مکتب‌های ملت از سال ۱۹۳۲ به بعد زعامت حرکت‌های نوسازی زبان را بر عهده گرفتند. تا سال ۱۹۳۶ تعداد ۲۵۴۶۰۵۱ نفر در این مکتب‌ها با الفبای جدید آشنا شدند. در حالی که پیش از انقلاب الفبا، تعداد باسوادان کشور از ده درصد تجاوز نمی‌کرد، این رقم در سال ۱۹۳۶ به ۲۵ درصد افزایش یافت. پس از سال ۱۹۳۶ وظیفه‌ی مکتب‌های ملت، به خانه‌های خلق و اجاق‌های خلق محول گشت.

✓ اجاق‌های ترک

اجاق‌های ترک، انجمن‌های فرهنگی ملیت‌گرا بودند که در اثنای حرکت ترک‌گرایی که بعد از دوره‌ی مشروطیت دوم شدت یافته بود، احداث شدند. حمدالله صبحی، ضیاء گوک آلپ و همراهانشان پس از شکست عثمانی در جنگ بالکان (۱۹۱۳) به احداث انجمن‌های نیمه فرهنگی - نیمه سیاسی شبیه آنهایی که اعراب، اکراد، آرامنه و یونانیان برپا کرده بودند، دست زدند. این انجمن‌ها که در سراسر ترکیه شعبه داشتند، بیشتر مورد توجه جوانان و روشنفکران بودند. نشریه‌ی «ترک یوردی» که از طرف اجاق‌های ترک منتشر می‌شد، نظرات اندیشمندان وابسته به اجاق را منتشر می‌کرد. انجمن‌ها بعد از جمهوریت نیز فعالیت خود را ادامه می‌دادند، ولی به سبب اینکه به نظر می‌رسید دنبال کسب هویت سیاسی هستند در سال ۱۹۳۱ بسته شدند و به جای آن‌ها خانه‌های خلق وابسته به حزب جمهوری خلق احداث شدند.

اجاق‌های ترک در سال ۱۹۵۱ از طرف حمدالله صبحی نماینده‌ی مانیسا در مجلس دوباره تشکیل شدند، ولی کار عمده‌ای نکرده، و متعاقب درگذشت صبحی نقطه پایان بر فعالیتش گذاشته شد.

✓ خانه‌های خلق

«خانه‌های خلق» از مهمترین پایگاه‌های نظام جدید بودند که پس از پیروزی در جنگ استقلال ظاهراً به منظور افزایش سطح معلومات مردم و در حقیقت به خاطر تحقق پروژه‌ی تغییر ساختار فرهنگی کشور احداث شدند.

این نهادهای آموزشی علاوه بر تعیین و اجرای سیاست‌های فرهنگی دوره‌ی جمهوریت، ملت را به سوی غرب‌گرایی سوق می‌دادند و ضمن عرضه‌ی جهان‌بینی حکومت، به معرفی و گسترش آن می‌پرداختند.^۱

با احداث خانه‌های خلق در سال ۱۹۳۱، رسالت «اجاق‌های ترک» که از سال ۱۹۱۲ به بعد فعالیت می‌کردند، خاتمه یافت. آتاترک رأساً هدف و چهارچوب فعالیت این نهادها را تعیین کرد و گفت این کانون‌های آموزشی، نقشی مهم در گسترش شعور ملی و ایجاد تفاهم میان اقشار جامعه بر عهده خواهند گرفت. خانه‌های خلق می‌بایست انقلاب‌های جمهوریت، که کیفیت غرب‌گرا داشتند را میان مردم رواج دهند و ریشه‌های رژیم جمهوریت را استوار سازند. خانه‌های خلق با تصویب هیأت مدیره‌ی حزب جمهوری خلق که در آن دوره تنها تشکل سیاسی - اجتماعی به شمار می‌رفت، شروع به کار کردند. تعداد این مراکز فرهنگی که در زمینه‌های مختلف از زبان و ادبیات گرفته تا تاریخ و هنرهای زیبا، از تئاتر و ورزش گرفته تا خدمات اجتماعی فعالیت می‌کردند، روابط روشنفکران با توده‌ی ملت را فراهم می‌ساختند و به تربیت جوانان مبادرت می‌ورزیدند، تا سال ۱۹۵۰ به ۴۷۷ رسید. در این میان یک «خانه‌ی خلق» نیز در لندن شروع به کار کرد. تعداد اطاقهای خلق (که نمونه‌ی کوچکی از خانه‌های خلق بودند) به مرز ۴۳۳۲ و تعداد کتابخانه‌های وابسته به خانه‌های خلق به ۱۹۴۴ رسید. تعداد کتاب‌های موجود در این کتابخانه‌ها در پایان سال ۱۹۴۱ بیش از ۴۰۰ هزار بود. خانه‌های خلق به انتشار کتاب و نشریه نیز مشغول بودند. نشریه‌ی «اولکی» از مهمترین نشریات خانه‌های خلق بود. وقتی ترکیه قدم در نظام چند حزبی گذاشت، امکان فعالیت خانه‌های خلق که به دست یک حزب معین ساخته شده بودند، از میان رفت و شکل نهادهایی را گرفتند که وظیفه و رسالت خود را به پایان رسانده‌اند.

در سال ۱۹۵۰ (۱۴ مه) حکومت حزب جمهوری خلق ساقط شد و حزب دموکرات که حکومت را در دست گرفته بود با تصویب قانون شماره‌ی ۵۸۳۰ (مورخ ۱۹۵۱) در مجلس، خانه‌های خلق را بست. با توجه به اقداماتی که بعد از کودتای ۲۷ مه ۱۹۶۰ جهت تشکیل مجدد خانه‌های خلق صورت می‌گرفت، هیأت وزیران طی مصوبه‌ی شماره‌ی ۵/۱۰۶۶ (مورخ

^۱ برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به :

۱۲ آوریل (۱۹۶۱) احداث انجمن‌های فرهنگی ترک را قبول کرد. این انجمن‌ها پس از مدتی عنوان خود را عوض کرده، مجدداً خانه‌های خلق نامیده شدند و تعدادشان به ۱۵۰ رسید. خانه‌های خلق در شکل جدید هرچند تصمیم گرفته بودند در امور سیاسی به هیچ وجه دخالت نکنند، و به هیچ حزب سیاسی وابسته نشوند، در بحبوحه‌ی ناآرامی‌های موجود در کشور به سرعت به سوی جبهه‌ی چپ متمایل گشتند و هویت چپ افراطی به خود گرفتند. متعاقب کودتای ۱۲ سپتامبر ۱۹۸۰ نقطه‌ی پایان بر فعالیت خانه‌های خلق گذاشته شد.

جریان های فلسفی

ترکان در آخرین دوره‌ی امپراتوری عثمانی و هم‌زمان با حرکت غرب‌گرایی با جریان‌های فلسفی آشنا شدند. این آشنایی در دوره‌ی جمهوریت که غرب‌گرایی شدت یافته بود، سرعت گرفت و در کنار جریان‌های فکری چون ترک‌گرایی، اسلام‌گرایی، عثمانی‌گری،... که ذکرشان گذشت، حرکت‌های فلسفی نیز وارد حیات اجتماعی ترکان شد. در این فرصت از جریان‌های فلسفی چون وجودگرایی (اگزیستانسیالیسم)، عمل‌گرایی (پراگماتیسم)، تجربه‌گرایی (امپری سیسم) که تأثیر چندانی در تکوین هویت فلسفی ترکان نداشته‌اند، سخن به میان نخواهیم آورد و فقط به اثبات‌گرایی، ماده‌گرایی و روح‌گرایی که در فکر و اندیشه‌ی ترکان تأثیرات بسزایی بر جای گذاشته‌اند، اشاره خواهیم کرد.

۱) اثبات‌گرایی (پوزیتیویسم)

برای نخستین بار کلود هنری دوست سیمون (ف. ۱۸۲۵) از عبارت «اثبات‌گرایی» استفاده کرد و سپس از سوی آگوست کنت، بنیانگذار این حرکت، شکل یک نظام فلسفی به خود گرفت. اثبات‌گرایی از نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم به بعد در سراسر اروپا رواج یافت و تا اواسط قرن بیستم با بعضی تغییرات به حیات خود ادامه داد.

اثبات‌گرایی را از نظر تاریخی می‌توان در آثار فرانسیس بیکر، فلسفه دیوید هیوم و اندیشمندان دوره‌ی روشنگری مشاهده کرد. عده‌ای می‌گویند که روجر بیکن، ویلیام (اوکاملی) و نام‌گرایان پاریس در گسترش این حرکت مؤثر بوده‌اند.

نخستین تأثیرات اثبات‌گرایی در جهان اسلام، از تأکیدی که این حرکت بر علوم مثبت می‌کرده، نشأت گرفته است. انعکاس اثبات‌گرایی قرن نوزدهم در جغرافیای فرهنگی مسلمان و ترک را نباید مانند غرب، تداوم تاریخی دوره‌ی روشنگری و انقلاب صنعتی دانست. زیرا مسلمانان از تجربه‌ی چنین روشنگری و انقلاب بی‌بهره بوده‌اند. بعضی روشنفکران مسلمان که جهان غرب را دنبال می‌کردند و می‌خواستند با حرکت‌های جدید آشنا شوند، دلیل عقب ماندگی خود را به فقدان ذهنیت علمی می‌بستند و می‌گفتند بهترین راه برای دستیابی به علوم مثبت در جغرافیای خود، رواج فلسفه‌ی اثبات‌گرا می‌باشد. در نتیجه، اثبات‌گرایی که برای اروپاییان یکی از نتایج فلسفه‌ی روشنگری به حساب می‌آمد، برای مسلمانان آغازین نقطه‌ی حرکت به سوی

ترقی شمرده می‌شد. نمی‌توان گفت در روندی که از نامه‌ی مشهور *اگوست کنت* به *مصطفی رشید پاشا* صدر اعظم عثمانی جهت قبولاندن فلسفه‌ی اثبات‌گرا تا قبول شعار اثبات‌گرایانه‌ی «اتحاد و ترقی» از سوی جمعیت اتحاد و ترقی جریان داشت، حرکتی سیستماتیک در اثبات‌گرایی میان ترکان وجود داشته است.

اثبات‌گرایی اصولاً از سوی بعضی انجمن‌ها و سازمان‌ها و در رأس آنها «جمعیت نوعثمانیان» و «جمعیت اتحاد و ترقی» وارد ترکیه شد و در برنامه‌ی حزبی آنان جای گرفت. نشریاتی چون «ثروت فنون» و «مجله‌ی علوم اقتصادی و اجتماعی» و «مجله‌ی اجتماعات» نیز در این امر دخالت داشتند. مجله‌ی علوم اقتصادی و اجتماعی، در شماره‌ی اول خود به مقاله‌ی های بنیانگذاران مجله از جمله *رضا توفیق* جای داد و نوشت که برای تربیت اجتماعی - اقتصادی ملت، باید به فلسفه‌ی اثبات‌گرا توجه کرد.

حسین جاهد یالچین (۱۸۷۴-۱۹۵۷) در نشریه‌ی «ثروت فنون» نگرش‌های فلسفه‌ی اثبات‌گرا و *احمد شعیب* (۱۸۷۶-۱۹۱۰) فلاسفه‌ی مشهور اثبات‌گرا را در سری مقالات خود (حیات و کتاب‌ها) معرفی کردند. مجله‌ی «اجتماعیه» به انتشار آثار و افکار فیلسوفانی چون کنت و دورهایم دست زد.

مجله‌ی «مشورت» یکی دیگر از نشریاتی بود که از سوی *احمد رضا* (۱۸۵۹-۱۹۳۰) تأسیس یافته بود و به معرفی اثبات‌گرایی می‌پرداخت. در این میان از *بشیر فؤاد* (۱۸۵۲-۱۸۸۷) نیز باید یاد کرد که اثبات‌گرایی را «طریقت مثبت» می‌نامید و می‌گفت اثبات‌گرایی فقط اشیایی که حقیقتشان معلوم است را قبول می‌کند. *اسماعیل فنی* (ارطغرل) (۱۸۵۶-۱۹۴۶) این عبارت را به شکل «مذهب اثباتیه، مذهب حقیقیه، فلسفه علمیه، مذهب افرادی که هر چیز غیر قابل تجربه و تحقق را قبول نمی‌کنند» تعریف می‌کرد.^۱

مدحت پاشا (۱۸۲۲-۱۸۸۴) که اعلان مشروطیت اول را فراهم کرده بود با اثبات‌گرایان فرانسوی تماس می‌گرفت. وی متعاقب اعلان مشروطیت دوم، به ریاست مجلس انتخاب شد و *حسین جاهد* (یالچین) و *رضا توفیق* (بولوک باشی) (۱۸۶۹-۱۹۴۹) که با *احمد رضا* هم‌فکر بودند، در صندلی نمایندگی مجلس نشستند. با انتخاب *رضا توفیق* به وزارت معارف و تدریس

^۱ *Lugatçe-i Felsefe (İst.1341).s.531*

وی در رشته‌ی فلسفه دارالفنون، بعضی از اندیشمندان اثبات‌گرا به تأثیرگذاری در صحنه‌ی آموزش شروع کردند.

رضا توفیق علاوه بر اینکه با گرایش‌های لادری‌گرایی (تجاهل‌گرایی) و فرگشت‌گرایی اسپنسر موافق بود، لادری‌گری خاص خود را نیز داشت، که نه از نوع انکاری، که از نوع تصدیقی بود. نوع تصدیقی، وجود مطلق را قبول می‌کند، ولی می‌گوید که عقل نمی‌تواند از آن آگاه گردد.

حسین جاهد نیز کسی بود که اثبات‌گرایی را با ترجمه‌ی آثاری از *ارنست رنان*، *استوارت میل* و *دوره‌هایم وارد* دنیای ترک کرد.

از میان دانشمندان متمایل به اثبات‌گرایی، احمد رضا به افکار آگوست کنت، و اثبات‌گرایی فرانسوی، رضا توفیق به اندیشه‌های هربرت اسپنسر و جان استوارت میلر توجه می‌کردند و به نقد و معرفی آنان می‌پرداختند. ضیاء گوک آلپ (۱۹۲۶-۱۸۷۶) هم که امیل دورکیم را دنبال می‌کرد، می‌خواست خود مکتبی مستقل تشکیل دهد.

اسماعیل فنی واکنش اندیشمندان اسلامی به اثبات‌گرایی «کانت‌گرا» را چنین تعریف می‌کرد:

"یک مسلمان نمی‌تواند مسلک فلسفه‌ی حقیقه را قبول کند. زیرا او از نظر دینی مجبور است وجود جناب حق، روح، عالم آخرت را قبول و تصدیق کند و این اعتقاد مانعی در برابر او جهت تحصیل علوم طبیعی و تطبیق علوم تجربیه با حوادث، ایجاد نمی‌کند".

انتقال اثبات‌گرایی فلسفی به فلسفه‌ی ترک با تدریس هانس ریخن باخ در دانشگاه استانبول که پس از اصلاح دانشگاه‌ها صورت گرفت، شروع شد. خلیل وهبی *ارآلپ* (؟-۱۹۰۷) و حلمی ضیاء *اولکن* (؟-۱۹۰۱) آثاری در معرفی افکار ریخن باخ منتشر کردند و بدینوسیله نخستین انعکاس حرکت اثبات‌گرایی در حیات فلسفه‌ی ترک مشهود گشت. آثار نصرت خضر، حسین باتوهان و تئوگرونبرگ قدم‌های دیگری بودند که در این راه برداشته شدند.

امروزه در ترکیه ترجمه‌ی آثاری از پوپر (Popper)، کاهن (Kuhn) و فیرآبند (Feyerabend) سبب شده است که توجهی خاص به مکاتیب فلسفی معطوف گردد. این توجه در عین حال سبب می‌شود اثبات‌گرایی عمیقاً شناخته شود و ارزیابی این مکتب که به عنوان گزینه‌ی ای برای دین مطرح می‌شود به خوبی و درستی انجام یابد.

نتیجه این شد که فلسفه‌ی اثبات‌گرا وارد حیات فلسفی ترکان شد و امروز تعدادی از فیلسوفان ترک سعی می‌کنند از این فلسفه به عنوان گزینه‌ی ای برای دین استفاده کنند.

۲) ماده‌گرایی (ماتریالیسم)

ماده‌گرایی بدون اینکه فرقی میان ماده و روح بگذارد، با دوگانگی «طبیعت و معرفت» (وجود و اندیشه) مخالفت می‌کند و معتقد است که تنها ماده، حقیقت و واقعیت دارد و هیچ چیز جز ماده و اجزای ماده نمی‌تواند وجود داشته باشد. به عبارت دیگر ماده‌گرایی، هستی را در مفهوم ماده خلاصه می‌کند.

هرچند ریشه‌ی ماده‌گرایی (اصالت ماده) را می‌توان در چین و هندوستان باستان مشاهده کرد، ولی این جریان با تلاش فلاسفه‌ی یونان باستان چون لوکیپوس (Leukippos)، دموکریتوس (Demokritos)،... نهادینه شد.

ماده‌گرایی به طور مستقیم وارد اندیشه‌ی ترک شد و ماده‌گرایان قرن نوزدهم تأثیر بزرگی بر دولت عثمانی که می‌خواست روابط خود را با دنیای غرب گسترش دهد، گذاشتند. می‌توان گفت که ماده‌گرایی با آثار ادبی وارد حیات اندیشه‌ی ترک شد. نویسندگان طرفدار ماده‌گرایی ضمن ترجمه‌ی آثاری که با طبیعت‌گرایی و کثرت‌گرایی، ارتباط داشتند به تبلیغ ماده‌گرایی نیز می‌پرداختند. بشیر فؤاد (با ترجمه‌هایی از آثار ویکتور هوگو و ولتر)، بهاء توفیق (۱۹۱۴-۱۸۸۱) (با مقالاتی که در مجله‌ی فلسفه می‌نوشت)، جلال نوری (۱۹۳۹-۱۸۷۷) (با تألیفات و ترجمه‌های متعدد خود)، عبدالله جودت (با مقالات ماده‌گرایانه در نشریه‌ی اجتهاد) و توفیق فکرت (با شعر «تاریخ قدیم») دیدگاه‌های فیلسوفان ماده‌گرا را به امپراتوری عثمانی منتقل کردند.

تأثیرات تعدادی از جمعیت‌ها و سازمان‌ها را در ورود جریان ماده‌گرایی به ترکیه نباید نادیده گرفت. «جمعیت علمیه عثمانیه»، «کتابخانه‌ی اجتهاد» و «کتابخانه‌ی فلسفه» از این جمله هستند.^۱

^۱ برای ورود ماده‌گرایی به ترکیه نگاه کنید به:

در بررسی روند ماده‌گرایی در ترکیه با افرادی چون بشیر فؤاد، بهاء توفیق (۱۹۱۴-۱۸۸۱) و عبدالله جودت (۱۹۳۲-۱۸۶۹) روبرو می‌شویم. بشیر فؤاد ضمن نادیده گرفتن فلسفه‌ی سنتی، از فلسفه‌ای جانبداری می‌کرد که با داده‌های علوم مثبت توافق داشته باشد. بهاء توفیق با ترجمه‌ی آثاری چون «ماده و نیرو» اثر لوئیس بوخنر (Luis Büchner) به زبان ترکی، نقش اساسی در گسترش ماده‌گرایی در ترکیه بازی کرد.

عبدالله جودت از اندیشمندان مشهور دوره‌ی عثمانی، پس از مطالعه‌ی کتاب «روح‌گرایی و ماده‌گرایی» فلیکس ایسنارد (Felix Isnard) قدم در دایره‌ی شک‌گرایی گذاشت و با خواندن کتاب «ماده و نیرو» تالیف بوخنر همه‌ی تفکراتش عوض شد.

ناگفته پیداست که در تکوین فلسفه‌ی ماده‌گرایی در میان ترکان، علاوه بر بوخنر، از هگل نیز باید یاد کرد که از ماده‌گرایان مشهور قرن نوزدهم بود. همو بود که می‌گفت: "خدا نه در خارج از دنیای ماده، که در داخل آن قرار گرفته است و بدین ترتیب ستهیش میان ماده‌گرایان و روح‌گرایان را فراهم می‌ساخت."

بوخنر نیز اعتقاد داشت که نیروی بدون ماده و ماده‌ی بدون نیرو نمی‌تواند وجود داشته باشد و می‌افزود: "ماده هرگز از بین نمی‌رود و ابدی است و چرخشی است که همواره می‌گردد". وی می‌گفت: "ماده به سبب اینکه ازلی و ابدی است نه چیزی پیش از آن وجود داشت و نه بعد از آن چیزی وجود خواهد داشت". به قول حلمی ضیاء اولکن می‌توان گفت: "ماده‌گرایی با نظرات بوخنر شکل «بی‌خدایی» به خود گرفت".^۱

طرفداران ماده‌گرایی اعتقاد داشتند که دنیای اسلام از طریق توسل به فلسفه‌ی ماده‌گرایی می‌تواند بر مشکلات خود غلبه کند. در مقابل ماده‌گرایان، عده‌ای هم بودند که علم مخالفت بر می‌افراشتند که از این قبیلند:

علی سعوی (۱۸۷۸-۱۸۳۹) (که مقالاتی در روزنامه‌ی «علوم» می‌نوشت و کتابی به نام «من چیستم: مدافعه از حکمت ماده» تألیف کرده است)، احمد مدحت (مؤلف «اضمحلال مذهب مادیون»)، اسماعیل فنی (مؤلف «ابطال مذهب مادیون»)، اسماعیل فرید (مؤلف «رد و اثبات»)، مصطفی افندی (مؤلف «مسلك ضلالت مادیون در حضور عقل و فن» و «آیا امکان انکار خدا

^۱ Ülken.H.Z.: Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi (ist.1994).s.242

وجود دارد؟»، احمد حلمی (۱۹۳۰-۱۸۶۵) (مؤلف «حقیقت مذهب نیچری») و جمال الدین افغانی (که به مخالفت با ماده‌گرایی می‌پرداخت و انتقادات دینی را پاسخ می‌گفت).
عده‌ای هم چون سعید حلیم پاشا (۱۹۳۱-۱۸۶۳)، عمر فرید، محمد علی عینی، اسماعیل حقی (۱۹۴۶-۱۸۶۸)، محمد شمس الدین، احمد ناعم و محمد عاکف (۱۹۳۶-۱۸۷۳) نیز بودند که غیر مستقیم به ماده‌گرایان حمله می‌کردند.

۳) روح‌گرایی (اسپریتوالیسم)

هر چند امروزه بسیاری از حرکت‌ها، مکتب‌ها و گروه‌ها، خود را در صحنه‌های دینی، عرفانی و فلسفی به شکل روح‌گرا تعریف می‌کنند، اختلاف فراوانی در اصول، مفاهیم و نگرش‌ها میان آنها وجود دارد. نقطه‌ی مشترک اساسی میان این حرکت‌ها، مکتب‌ها و گروه‌ها را می‌توان به صورت قبول روح به عنوان یک عنصر معنوی خلاصه کرد. مع الوصف بعضی از آنها قبول نمی‌کنند که روح عنصری مستقل است. بعضی‌ها هم مدعی هستند که روح هرگز متغیر و متحول نمی‌شود. تعدادی هم اعتقاد دارند که روح مجدداً در بدن مستقر می‌شود.
در این میان بعضی از دایره‌المعارف‌نویسان نیز، روح‌گرایی را به دو قسمت فلسفی و تجربی تقسیم می‌کنند و می‌گویند: روح‌گرایی فلسفی متعلق به آن عده از فیلسوفان دوره‌ی باستان است که از وجود جوهری به نام روح دفاع می‌کردند و روح‌گرایی تجربی که از دوره‌ی فیلسوفانی چون افلاطون و فیثاغورث تا قرن نوزدهم، دوره‌ی متموج و متلاطمی را طی می‌کرده و تناسخ را می‌پذیرفت، توسط آلان کاردگ (Allan Kardec) در فرانسه نهادینه شده است. این حرکت در فرانسه و بسیاری از کشورهای اروپایی به عنوان «اسپریتیسم» و در کشورهای آمریکای لاتین به اعتبار نام بنیانگذارش «کاردسیسم» خوانده می‌شود.
آنانی که اطلاع کافی از حرکت روح‌گرایی ندارند، تصور می‌کنند که هر مکتب، حرکت و گروهی که عبارت روح‌گرایی را به کار نمی‌برد، به تناسخ اعتقاد دارد. در صورتی که روح‌گرایی، مسلک و مکتب افرادی است که به وجود روح اعتقاد و ایمان دارند.

عده‌ای هم هستند که روح‌گرایی را در جبهه‌ی مخالف ماده‌گرایی می‌نشانند. هر چند این تعریف و اطلاق در برخی حرکت‌های روح‌گرا صدق می‌کند، مسأله را نمی‌توان به همه گروه‌های روح‌گرا تعمیم داد. به عنوان مثال «نوروح‌گرایی» که بعداً بدان اشاره خواهیم کرد،

به جای افتراق و انتزاع روح و ماده، به اتحاد و اتفاق آنها اشاره می کند و از روح گرایی فارغ از ماده گرایی انتقاد می کند.

نمایندگان روح گرایی (فلسفه روح گرا) در آخرین دوره ی عثمانی و نخستین سال های جمهوریت همراه با اثبات گرایان و ماده گرایان نگران بودند که ساختار اداری موجود نتواند ضروریات دنیای جدید را برآورده کند و بدین جهت می خواستند دست به اصلاحات جدید بزنند. روح گرایان و پیروان سایر مکاتب فلسفی، هم زبان بودند که ترکیه برای آنکه از کاروان تمدن عقب نماند، مجبور است توجه خود را بیش از پیش به علوم مثبت افزایش دهد. نمایندگان این طرز تفکر از محمد عاکف ارسوی (سراینده ی سرود استقلال)، اسماعیل حقی زمیرلی، احمد حلمی، اسماعیل فنی، محمدعلی عینی (۱۹۴۵-۱۸۶۹) و فرید کام (۱۹۴۴-۱۸۶۶) تشکیل می شدند.

اسماعیل حقی زمیرلی (۱۹۴۶-۱۸۶۸) که به تدریس در دارالفنون (استانبول) و انستیتوی تحقیقات اسلامی اشتغال داشت، آثار مهمی در علم کلام جدید، فلسفه ی اولی، تاریخ فلسفه ی اسلامی، ... برجای گذاشته است. او که متوجه بود بعضی مکاتب فلسفی چون ماده گرایی، اثبات گرایی، دوگرایی، همه خدا گرایی و افزارگرایی به تخریب جامعه سبب می شوند، مسأله را پیوسته با علمای دینی و ارباب این مکاتب در میان می گذاشت. او به ماده گرایان می تاخت که ماده ی ازلی و ابدی را، آغاز عالم می دانند و می گفت اغلب فیلسوفان چون اسپینوزا، هگل و شوپنهاور، آغازی غیر مادی را می پذیرند، و نتیجه می گرفت که ماده گرایی را نمی توان جزو مکاتب و نگرش های فلسفی گرفت که اعتقادات، آرمان ها و ارزش های انسانی را به درکه و ظلمت یک موجودیت غیر مشخص می اندازد.

زمیرلی علاوه بر ماده گرایی، با زواید آن چون افزارگرایی نیز مخالفت می کرد. وی در مخالفت با اثبات گرایی می گفت این حرکت، واقعیت را به مرتبه ی تجربه تنزل می دهد و چون واقعیت دیگری را نمی شناسد، حرکتی است که بر جزمیت فیزیکی و بر اصل شبهه گرایی متافیزیکی استوار است. وی با حرکت های دیگر، چون دوگرایی و همه خداگرایی نیز مخالفت ورزید.

احمد حلمی شهیندرزاده (۱۹۳۰-۱۸۶۵) یکی دیگر از نمایندگان فلسفه ی روح گراست که در مصر به خدمت «جمعیت اتحاد و ترقی» درآمد بود و نشریه ی «Çaylak» را در آنجا منتشر می کرد. وی پس از مراجعت به ترکیه، مقالات فلسفی خود را در نشریات «اقدام» و «تصویر افکار» چاپ کرد. احمد حلمی نیز با ماده گرایی و اثبات گرایی مخالف بود و می گفت ماده گرایی

به نظریه‌های غیر قابل اثبات استوار است و معتقد بود اثبات‌گرایی که کار را با ادعای رد نظریه‌های اثبات‌نشده، شروع کرده است، نمی‌تواند از دام اعتراض و انتقاد رها شود.

اسماعیل فنی (ارطغرل) (۱۹۴۶-۱۸۵۶) نیز بر ماده‌گرایان ایراد می‌گرفت که معتقد هستند روح هستی جدا از ماده است و بر آن ارجحیت دارد. او می‌گفت: " هستی یکی است و آن هم خداست که واجب‌الوجود و همیشه موجود است."

در این فرصت از حرکت «نو روح‌گرایی» در ترکیه هم سخن به میان می‌آوریم که در سال ۱۹۵۳ طی مقاله‌ی بدری روح سلمان در نشریه‌ی «روح و کائنات» معرفی شد. بدری روح سلمان در سال ۱۹۵۰ «جمعیت بررسی‌های علمی فرا روانشناسی ترکیه» را در استانبول تأسیس کرد و بدین ترتیب راهی جدید در حرکت روح‌گرایی باز کرد. وی نو روح‌گرایی را با توجه به اصول کیهان‌شناسی و هستی‌شناسی، وحدانیت خالق، اتحاد مخلوقات، موجودیت قوانین اراده الهی و ضرورت اطاعت از این قوانین، موجودیت روح، تولد دوباره، تکامل، فراغت، فداکاری، عشق، شفقت و مرحمت و تساهل نهادینه کرد.

بدری روح سلمان در سال ۱۹۵۱ کتاب خود «خدا» را منتشر کرد و در آن اختلاف نظر موجود میان مکتب نو روح‌گرایی با سایر مکتب‌های کلاسیک روح‌گرا را نشان داد. وی بیست و هشت اصل برای نو روح‌گرایی معین کرده است که در این فرصت مجال صحبت درباره آنها نیست.^۱

حرکتی که بدری روح سلمان آغاز کرده بود از طرف دوستان و همفکران او، رفعت قیصر لی اوغلی و عطا آتالای دنبال می‌شود و انجمن‌های مختلفی در آنکارا، از میر و آدانا برای تبلیغ و گسترش این حرکت فعالیت می‌کنند.

^۱ برای کسب اطلاع از اصول نو روح‌گرایی به سایت: m.ynet.com.astropsi تحت عنوان

"Türkiye'de Ruhçuluğun 50 yılı" رجوع شود.

جریان های حقوقی

ترکیه از قرن نوزدهم هم‌زمان با شروع حرکت غرب‌گرایی، به تغییر قوانین موجود جهت هماهنگی با ساختار حقوقی غرب آغاز کرد. زمامداران عثمانی می‌خواستند بدین طریق اتحاد سیاسی - حقوقی را در کشور تأمین کنند. فراموش نکنیم که غرب نیز از این جریان جانبداری می‌کرد و در بعضی موارد، علاوه بر تشویق، به اعمال فشار نیز متوسل می‌شد. به عنوان مثال وقتی دولت عثمانی در سال ۱۹۱۲ با تصمیم یک طرفه، کاپیتولاسیون‌ها را لغو کرد، با واکنش شدید اروپا روبرو گشت. نمایندگان غرب در اثنای مذاکرات صلح لوزان هم اصرار می‌ورزیدند که دعاوی بیگانگان مقیم ترکیه در دادگاه‌های مختلف که قضات خارجی هم حضور داشته باشند، بررسی شود.

البته تلاش غرب بیشتر به خاطر اقلیت‌های غیر مسلمان مقیم امپراتوری عثمانی بود. این تلاش با صدور فرمان اصلاحات به نتیجه رسید و مالا تغییراتی را در نهادهای دادگستری و قوانین جاری به همراه آورد. غرب از طریق این اقلیت‌ها فرصت دخالت در امور داخلی عثمانی را به دست آورد. دولت‌های غربی همچنین می‌خواستند با تغییر قوانین عثمانی به نفع خود از اقتصاد این کشور بهره‌ی بیشتری کسب کنند. به عنوان مثال با «معاهده‌ی بالتالیمانی» که در سال ۱۸۳۸ در انگلستان امضاء شد، دیوارهای گمرک عثمانی در مقیاسی وسیع فرو ریخت و در نتیجه، بازارهای عثمانی تحت تسلط محصولات صنعتی اروپا قرار گرفت.

کشورهای اروپایی به ویژه فرانسه می‌خواستند با قبولاندن قوانین خود به حکومت عثمانی بر اعتبار خود بیفزایند. فرانسه که با قانون مدنی مورخ ۱۸۰۴ خود (که به «قانون ناپلئون» معروف است) شهرت فراوانی به دست آورده بود، می‌خواست ضمن استفاده از این شهرت، قوانین خود را به کشورهای دیگر صادر کند.

اصلاحات حقوقی در دولت عثمانی را می‌توان در دو دسته: سازمان دادگستری و نحوه‌ی قانون‌گذاری بررسی کرد. این دو مورد، در فرمان تنظیمات نیز مورد اشاره قرار گرفته و تدوین بعضی قوانین جدید توصیه شده بود که «مجلس والای احکام عدلیه» می‌بایست به انجام آن مبادرت ورزد. در اثنای تجدید ساختار دادگستری و تأسیس دیوان احکام عدلیه، با استفاده از فرانسه به تأسیس شورای دولت دست زده شد. اصلاحات حقوقی در دولت عثمانی بیشتر در

زمینه‌ی وضع قوانین صورت گرفت. برای نخستین بار در دولت تنظیمات بود که قوانین و مقررات عمومی جهت تنظیم حقوق آماده گردید و به اجرا گذاشته شد. از این جمله هستند: قانون تجارت (۱۸۵۰)، قانون نامه‌ی همایون کیفری (۱۸۵۸)، قانون نامه‌ی اراضی و اصول محاکمات تجاری (۱۸۶۱) و قانون نامه‌ی تجارت بحریه (۱۸۶۳) که عمده ترین قسمت آنها از قوانین فرانسه گرفته شده است.

«مجله» یا «مجله‌ی احکام عدلیه» که در حقیقت قانون مدنی عثمانی است و بر اساس روش‌های موجود در تهیه‌ی قوانین غرب تدوین شده بود، مهمترین محصول قانون‌گذاری این دوره می باشد. در سال ۱۸۶۸ سازمانی به نام «جمعیت مجله» جهت وضع تعدادی قانون مبتنی بر احکام فقهی تشکیل شد. این جمعیت در فاصله‌ی سال‌های ۱۸۶۸ تا ۱۸۷۶ مجموعه‌ای در ۱۶ کتاب آماده ساخت. عبد الحمید دوم که این قوانین را مخالف مصالح خود می دید، در سال ۱۸۸۸ دستور انحلال جمعیت مزبور را صادر کرد. «کمسیون مجله» که در سال ۱۹۱۶ تشکیل شده بود تغییراتی در متن اولیه داد و زمانی که وزارت شرعیه همراه با خلافت فسخ شد (۳ مارس ۱۹۲۶) قوانین مبتنی بر احکام شرع، جایش را به قوانین لائیک داد.

حقوق در ترکیه از دوره‌ی تنظیمات تا جمهوریت، از نظر ساختار و از نظر وضع قوانین با مجادله‌ی پیوسته میان غرب‌گرایی و ابقا در ارزش‌های ملی گذشت. این مجادله حتی در سال‌های نخست جمهوریت نیز ادامه یافت و پاره‌ای از قوانین، ویژگی اسلامی خود را حفظ کردند. وقتی غرب‌گرایی در حقوق، در ترکیه ریشه دواند، قوانینی که قبلاً تصویب شده بودند، ابطال شدند. پس از این حرکت، از یک سو محاکم شرعیه لغو شد و از دیگر سو آن عده از قوانین غرب که مناسب تشخیص داده می شد، به زبان ترکی ترجمه شدند تا مورد استفاده قرار گیرند. در نتیجه قانون مدنی از سوئیس، قانون کیفری از ایتالیا، قانون اصول جزا از آلمان، قانون اصول مدنی از سوئیس، قوانین تجارت زمینی و دریایی از آلمان اقتباس شد.

غرب بر فشار خود در دوره‌ی جمهوریت نیز ادامه می‌داد. بدین جهت، حکومت در جریان کنفرانس لوزان^۱ تعهد کرد که به اصلاحات لازم جهت همسویی با تمدن معاصر (اروپا) دست زده، مشاورین خارجی را برای خدمت به کشور دعوت کند.

^۱ «عهدنامه لوزان» که عنوان اصلی آن «عهدنامه‌ی صلح لوزان» است، متعاقب جنگ استقلال میان حکومت آنکارا از یک طرف و دولت‌های مؤتلفه و سایر دولت‌های ذی ربط از سوی دیگر امضا شد و جای

با تحقق انقلاب در حقوق که متعاقب لغو وزارت خانه های شرعیه و اوقاف صورت گرفت، اختلاف شرق - غرب در مسأله ی حقوق نیز پایان یافت و ترکیه قوانین فقهی را به کلی از صحنه ی حقوق خود زدود.

هرچند حکومت دوره جمهوریت در آغاز راهی سازشگرانه پیش گرفته بود، بعداً به طور کامل متوجه غرب شد. شاید می خواست بدین طریق علاوه بر لغو کاپیتولاسیون های قضایی، استقلال حقوقی اقلیت های غیر مسلمان جمهوری ترکیه را در زمینه ی احوال شخصیه نیز از طریق توسل به عهدنامه ی لوزان از میان بردارد.

"عهدنامه سور" را گرفت. در کنفرانس عهدنامه ی لوزان که عصمت اینونو از سوی ترکیه شرکت کرده بود، دولت های غربی هرکدام می خواستند نظر خود را اعمال کنند. این عهدنامه و ضمایمش در ۲۳ اوت ۱۹۲۳ در مجلس مورد تأیید قرار گرفت و بدین ترتیب ترکیه در چهارچوب اصول " میثاق ملی " (به استثنای موصل) به عنوان دولتی مستقل شناخته شد.

جریان های هنری

تاریخ جریان های هنری ترکیه را با بررسی «مکتب صنایع نفیسه» آغاز می کنیم و تحول این جریان ها را در سه رشته معماری، موسیقی و نقاشی پی می گیریم.^۱

پیش از اشاره به این دو مقوله، ابتدا به تاریخچه کوتاهی از هنر ترک نظر می افکنیم که قدمتش به قرن چهارم پیش از میلاد می رسد. نخستین آثار هنری ترکان تحت عنوان «هنر هون» از دامنه ی کوه های آلتای (سیبری) به دست آمده است. آثار به دست آمده از این منقطه امروز در موزه ی ارمتیاز (لنین گراد) جای گرفته اند.

گوک ترک ها که در قرن ششم میلادی قدم در صحنه ی تاریخ گذاشتند، در منطقه ای به نام «اوتوکن» واقع در غرب رودخانه ی «اورهون» می زیستند. نخستین آثار ترکی که به صورت مکتوب بر روی سنگ نبشته ها حک شده، از این منطقه به دست آمده اند.

اویغورها که در سال ۷۴۵ میلادی جای گوک ترکها را گرفتند، از ظرفیت عظیم فرهنگی برخوردار بودند. الفبای اویغورها که پس از الفبای گوک ترک در میان ترکان رواج پیدا کرد، به زودی از سوی سایر قبایل ترک مورد استفاده قرار گرفت.

مغولان که نقطه ی پایان بر حاکمیت اویغورها گذاشتند، با استفاده از فرهنگ آنان ترک شدند. تیمور «فرمان» خود را به زبان اویغور نوشته است.

گفته می شود اویغورها در پانتومیم (تئاتر صامت)، باله و تئاتر هم دست داشته اند. آنان همچنین با هنر مداحی (داستان گویی) نیز آشنا بودند. آثار معماری به جا مانده از اویغورها حایز اهمیت است. آنان گنبد معابد خود را به شکل آتشکده های ایران می ساختند و به سبک خود می آراستند. می گویند هنر نقاشی از اویغورها به ترکان رسیده است. نقاشی ها و مینیاتورهای به جا مانده از قرن های ۸ و ۹ میلادی که بر روی دیوارها ترسیم شده اند، تسلط اولیغورها را به این شاخه هنر نشان می دهد.

^۱ برای اطلاع بیشتر از هنر در ترکیه به: "Cuban, Doğan: Türkiye Sanat Tarihi" رجوع شود.

نویسنده در این کتاب به یکصد سؤال درباره ی هنر ترک پاسخ داده است.

هنر ترک در دوره ی اسلامی بیشتر در عرصه ی معماری و نقاشی رواج یافت و در دوره ی جمهوریت، همه ی گونه های هنر به شکلی رواج یافت. تأکید ما در این فرصت به سه رشته ی هنری بدین جهت است که آنها بر خلاف سایر رشته های هنری، بیشتر تحت تأثیر هجوم و سلطه ی غرب قرار گرفته اند.

شکی نیست که در گسترش هنر ترک «مکتب صنایع نفیسه» که در سال ۱۸۸۳ در استانبول شروع به کار کرد، اهمیت زیادی داشته است. در دوره ی تنظیمات که توجهی خاص به تأسیس مؤسسات آموزشی معطوف می شد، صحنه ی هنر نیز فراموش نشده بود. در اشاعه ی هنر نقاشی توجه، بیش از شرق به غرب برگشته بود و بسیاری از هنرمندان مورد تشویق و تحسین حکومت ها قرار گرفتند. تعدادی از هنرمندان مشهور غرب در رشته های نقاشی و معماری برای تدریس دعوت شدند و تعدادی از فارغ التحصیلان رشته های نقاشی مدارس نظامی نظیر شکر احمد پاشا و سلیمان سید بیک جهت ادامه ی تحصیل به اروپا اعزام گشتند. در آن دوره در سرزمین عثمانی مدارسی جز مهندس خانه و حریبه وجود نداشت و اغلب نقاشانی که در ادارات دولتی کار می کردند، خارجی بودند. توجه خاص سلطان عبد العزیز به هنر نقاشی که خود نیز مهارتی در این رشته داشت، سبب شد که قدم های مهم برای آموزش این هنر در بطن یک سازمان آموزشی برداشته شود. از سال های دهه ی ۱۸۷۰ به بعد، درس نقاشی در برنامه ی مدارس متوسطه قرار گرفت و در کنار تربیت معلم، احتیاج به اعزام دانشجو برای ادامه تحصیل در اروپا نیز پیش آمد.

گیومه، نقاش فرانسوی که به دعوت سلطان عبد العزیز به استانبول آمده و خواستار احداث مدرسه ای جهت تعلیم نقاشی و معماری شده بود، نتیجه ای به دست نیاورد و خود در محله ی بیگ اوغلی (استانبول) یک آکادمی طراحی و نقاشی باز کرد (۱۸۷۴). وی همراه با همسر خود به تدریس در این آکادمی پرداخت. پیشنهاد تأسیس مدرسه ی نقاشی که پیشتر از طرف گیومه عنوان شده بود، در سال ۱۸۷۷ از سوی منیف محمد پاشا، وزیر معارف بررسی شد. وی در نامه ای که به شورای دولت فرستاد، از نقاشی به شکل اساس بقیه ی هنرها نام برد و اظهار کرد که این هنر و معماری به شکل علمی آموخته نمی شود. منیف پاشا می خواست بدو یک مدرسه برای تعلیم فنون نقاشی و معماری احداث کند و ریاست مدرسه ی نقاشی را گیومه عهده دار شود. سلطان عبد الحمید دوم با پیشنهاد وزیر معارف به شرطی موافقت کرد که درس ها به زبان ترکی تدریس شود. در این مدرسه (مکتب صنایع نفیسه شاهانه) که هنوز جایش تعیین نشده بود، همه ی

کسانی که بیش از ۱۳ سال داشتند، بدون توجه به دین و جنسیت می‌توانستند تحصیل کنند. به جهت شروع جنگ روسیه - عثمانی و مرگ گیومه بر اثر ابتلا به بیماری تیفوئید در اثنای کمک به مهاجرین، اقدام منیف پاشا به جایی نرسید.

از سال ۱۸۸۰ به بعد اقدامات لازم جهت تأسیس مدرسه ای با محتوای بیشتر به نام «مکتب صنایع حسنه و فنون عالی» شروع شد. قرار بود در این مدرسه بیشتر به معماری اهمیت داده شود. متأسفانه احداث این مدرسه به دلایلی که معلوم نبود، عقیم ماند.

بعدها عثمان حمادی مدیر موزهی همایون که خود نقاش بود، دنبال جریان را گرفت. در سایه‌ی مساعی او «مکتب صنایع نفیسه‌ی شاهانه» که بیشتر با عنوان «مکتب عالی صنایع نفیسه» شهرت یافته بود، در تاریخ ۳ مارس ۱۸۸۳ با چهار رشته‌ی نقاشی، مجسمه‌سازی، معماری و حکاکی شروع به کار کرد. برنامه‌ی آموزشی این مدرسه در سال‌های بعد تغییر یافت و بر تعداد رشته‌ها افزوده شد.

متعاقب اعلان مشروطیت دوم، پیشنهادهای مبنی بر ادامه‌ی تحصیلات عالی‌ی دختران مطرح شد. این مسأله، احتیاج معلم زن برای تدریس نقاشی را پیش آورد. بدین جهت مکتب دیگری با عنوان «مکتب صنایع نفیسه‌ی اناث» گشایش یافت (۱۳ نوامبر ۱۹۱۴).

از سال‌های اول جمهوریت، فعالیت «مکتب عالی صنایع نفیسه» گسترش یافت. در دوره‌ی مدیریت محمد جمیل بیگ (۲۵-۱۹۲۱) دختران و پسران در کنار هم به آموزش پرداختند و معلمان ترک جای معلمان خارجی را گرفتند. مکتب در سال ۱۹۲۷ شکل آکادمی به خود گرفت و عنوانش به «آکادمی صنایع نفیسه» تبدیل شد و بعضاً با نام «آکادمی هنرهای زیبا» خوانده شد.

پس از اصلاح دانشگاه‌ها (۱۹۳۳) تغییراتی در آکادمی داده شد. از جمله، دوره‌ی هنرهای تزئینی به ۴ سال افزایش یافت. آکادمی در سال تحصیلی ۳۷-۱۹۳۶ دوره‌ی اصلاح را پشت سر گذاشت و تعداد زیادی استاد از کشورهای اروپایی را به تدریس در آکادمی فراخواند. در این دوره، رشته‌های مختلف چون تجلید، تذهیب، مینیاتور، نقاشی، فرش‌بافی و خطاطی شروع به کار کردند.

آکادمی در سال ۱۹۶۹ هم‌زمان با تصویب قانون شماره‌ی ۱۱۷۲ (قانون آکادمی‌های دولتی هنرهای زیبا)، وضعی تازه به خود گرفت و به استقلال علمی دست یافت. قانون شماره‌ی ۲۵۴۷ (مورخ ۴ نوامبر ۱۹۸۱) و مصوبه‌ی شماره‌ی ۴۱ هیأت دولت (مورخ ۲۰ ژوئیه ۱۹۸۲)

عنوان آکادمی را به «دانشگاه معمارسان» تبدیل کرد. این عنوان در ۲۹ ژانویه ۲۰۰۴ به دانشگاه هنرهای زیبای معمارسان تغییر یافت.

الف- معماری

معماری ترک، دوره ی کلاسیک خود را با معمارسان (۱۵۸۸-۱۴۸۹) آغاز کرد و روند خود را در قرن هفدهم با پیروان مکتب او ادامه داد. در اوایل قرن هجدهم، برداشت و انگاشت جدیدی در هنر عثمانی به وجود آمد و در نتیجه، هویتی جدید به معماری ترک داده شد. این تأثیر افزون بر استادان محلی، از طرف معماران خارجی نیز گسترش می یافت. حرکت غرب گرایی در هنر (معماری) در دوره ی سلطان محمود اول (۴۵- ۱۷۳۰) سرعت یافت و سبب شد که عناصر اصلی سبک کلاسیک از میان برداشته شوند و سبک باروک حاکمیت پیدا کند. این وضع تا اواسط سلطنت سلطان محمود دوم (۳۹- ۱۸۰۸) ادامه داشت.

هنر نئوکلاسیک که در این اوان در اروپای اواخر قرن هجدهم، در اروپا حاکمیت داشت، با اندکی تأخیر وارد امپراتوری عثمانی شد. این حرکت که خطوط اصلی خود را از هنرهای یونان و روم باستان گرفته بود، بدین جهت نئوکلاسیک نامیده می شد که مشخصات هنری عصر ناپلئون را در بر می گرفت. سبک نئوکلاسیک به ویژه در دوره ی سلطنت سلطان عبدالحمید (۶۱- ۱۸۳۹) و خلف او سلطان عبدالعزیز (۷۶- ۱۸۶۱) در سرزمین عثمانی حاکمیت یافت و تا اواخر قرن نوزدهم دنبال گردید؛ حرکت تنظیمات هم سرعتی بیشتر بدان بخشید. بدین جهت است که از این سبک به شکل «سبک تنظیمات» نیز یاد می شود.

در دوره ی سلطنت عبدالحمید دوم (۱۹۰۸- ۱۸۷۶) سبکی جدید به نام «نئوکلاسیک ترک» وارد صحنه شد که در آن توجه بیشتر به هنر کلاسیک ترک معطوف بود. این سبک که مدتی در دوره ی جمهوریت نیز ادامه یافت، عنوان «سبک آنکارا» را به خود اختصاص داده بود.

در جریان عصر لاله، کوشکها و کاخها با ذهنیت و برداشتی جدید ساخته می شدند. وقتی عصر لاله به پایان رسید، غرب گرایی کامل در هنر معماری آغاز شد. تظاهر معماری غرب را می توان در مجتمعی واقع در کنار «باب عالی» که از طرف حاجی بشیر آغا ساخته شده است، مشاهده کرد. حاکمیت سبک باروک نیز در مسجد نور عثمانیه (که چند سال پس از این مجتمع ساخته شده است)، به شکلی بارز قابل ملاحظه است.

به طور خلاصه، سلطه‌ی غرب در معماری عثمانی را می‌توان در اکثر ابنیه از جمله مساجد، مدارس، کاخ‌ها، چشمه‌ها، کتابخانه‌ها و تأسیسات نظامی ترک ملاحظه کرد. امروزه اگر چه در بعضی موارد ویژگی‌های معماری عثمانی در برخی ابنیه دیده می‌شود، ولی توجه بیشتر به سوی معماری غربی معطوف شده است.

ب- موسیقی

موسیقی غرب از دو راه مستقیم و غیر مستقیم بر موسیقی ترک تأثیر گذاشت. در تأثیر مستقیم، موسیقی غرب بر موسیقی ملی نفوذ کرد و در تأثیر غیر مستقیم مؤسسات موسیقی غرب در سرزمین‌های عثمانی مستقر گشتند. غرب‌گرایی در موسیقی را باید نتیجه‌ی طبیعی حرکت‌های فرهنگی دانست که در اواخر دوره‌ی عثمانی جریان داشت.

استانبول پیش از آن که از طرف سلطان محمد فاتح گرفته شود، مرکز فعالیت‌های فرهنگی از جمله فعالیت‌های موسیقی بود. عثمانیان در قرن شانزدهم در کنار موسیقی خود که اکثراً از سوی «عاشق‌ها» اجرا می‌شد، با موسیقی و آلات موسیقی غربی آشنا شدند. در این آشنایی نمایندگان و جوامع خارجی مقیم امپراتوری، که به ترتیب برنامه‌های موسیقی مبادرت می‌ورزیدند، مؤثر بودند. اصولاً تاریخ موسیقی ترک را می‌توان در چهار دوره‌ی مشخص مورد بررسی قرار داد:

دوره‌ی اول که از آن می‌توان به شکل دوره‌ی تکوینی نام برد، با شروع آشنایی ترکان با تمدن اسلامی هم‌زمان است. این دوره دو مرحله داشت. در مرحله‌ی اول هرات پایتخت تیموریان بود و مرحله‌ی دوم با سلطنت مراد دوم مقارن بود. مراد دوم، که خود اطلاع‌وافی از موسیقی داشت آهنگ‌سازان و مؤلفان آثار موسیقی را محترم می‌شمرد. مع الوصف هنوز در آن دوره موسیقی خاص عثمانی ایجاد نشده بود. پس از فتح استانبول به دست سلطان محمد فاتح بود که موسیقی خاص عثمانی، تحت تأثیر موسیقی بیزانس شکل گرفت. عطری (۱۷۱۲-۱۶۴۰) نخستین آهنگ‌سازی بود که تصانیفی با توجه به این موسیقی ساخت. در دوره‌های بعد آهنگ‌سازان مشهوری چون طبعی مصطفی افندی (۱۷۱۲-۱۶۴۰)، سعدالله آغا (۱۸۲۵-۱۷۶۰)، سلیم سوم، اسماعیل دده افندی و دلال زاده اسماعیل افندی (۱۸۶۹-۱۷۹۷) پای در صحنه گذاشتند.

دوره‌ی رمانتیک که پس از دوره‌ی کلاسیک شروع شد، تحت تأثیر آهنگ‌سازان مشهوری چون حاجی عارف بیگ افندی (۱۸۸۴-۱۸۳۱) قرار گرفت. آهنگ‌سازانی چون شوقی

بیگ (۱۹۱۹-۱۸۶۱) و رحمی بیگ (۱۹۲۴-۱۸۶۵) که حاجی عارف بیگ (۱۸۸۴-۱۸۳۱) را تعقیب می‌کردند، تصانیف متعددی وارد موسیقی ترک کردند. در این دوره همچنین برای اولین بار موسیقی غرب در میان عثمانیان رایج شد و تغییرات مهم در موسیقی ترک پدید آمد. موسیقی ترک در آغاز قرن بیستم با تحول رو به رو گشت. در این دوره که امپراتوری عثمانی در آستانه‌ی فروپاشی قرار گرفته بود، هم‌زمان با رشد و گسترش حرکت‌های ملیت‌گرا، موسیقی ترک نیز تن به اصلاحات ریشه‌دار داد.

انقلابی که در نظر بود جمهوریت در موسیقی ترک انجام دهد، سنت‌گرایان را به شدت آزوده کرد. این مسأله بعضاً در حال حاضر نیز مشاهده و احساس می‌شود و مسأله‌ی تک صدایی و چند صدایی در موسیقی ترک مطرح می‌گردد.

با بسته شدن تکایا و زوایا در سال ۱۹۲۶، موسیقی سنتی و مولوی‌خانه‌ها که نقش بسیار مهم در ترویج این موسیقی بازی می‌کردند، آسیب دیدند. متعاقباً بخش موسیقی «دارالاحان» در سال ۱۹۲۷ به صورت سازمانی وابسته به کنسرواتوار شهرداری استانبول درآمد که به آموزش و اجرای موسیقی غربی مشغول بود.

نمایندگان موسیقی ترک در سال‌های اخیر (دهه‌ی ۱۹۹۰) را می‌توان در سه دسته زیر جای داد: (۱) افرادی که نمی‌خواستند توده‌ی علاقه‌مند به موسیقی را از دست دهند، ضمن اینکه به شکل سنتی موسیقی توجه نمی‌کردند، می‌خواستند با نوآوری‌هایی که مطرح می‌کنند، بازار موسیقی را در دست بگیرند.

(۲) افراد دسته‌ی دوم می‌کوشیدند که علاقه و الفت خود را با موسیقی سنتی حفظ کنند.

(۳) افراد دسته‌ی سوم که از آنان به شکل «نوگرایان» یاد می‌شود به کیفیت اهمیت می‌دادند.

ج- نقاشی

عثمانیان در قرن نوزدهم از مینیاتور، که سهمی بسزا در هنر عثمانی داشت به نقاشی غربی متوجه شدند. این نقاشی که از نظر لوازم و تکنیک، متفاوت از مینیاتور بود، مدت طولانی مورد آزمایش قرار گرفت. هم‌زمان با توجه عثمانی به اروپا در قرن هجدهم، علاوه بر موضوعات سنتی که در مینیاتورها به کار گرفته می‌شد، تصاویر گل در نقاشی‌ها جای گرفت. جامعه‌ی ترک با شروع قرن نوزدهم به عنوان مدل، به اروپا نظاره کرد و این توجه در صحنه‌ی هنر نیز منعکس گردید. هنرمندانی از غرب که در این دوره در استانبول زندگی می‌کردند، نقشی عظیم

در این تحول ایفا کردند. قرار گرفتن درس‌های رسم و نقاشی در مدارس نظامی، در پایان قرن نوزدهم، سبب شد که دانشجویان این مدارس به نقاشی علاقه مند شوند. بعضی از این دانشجویان بعداً به هنر نقاشی روی آوردند. خلیل پاشا و سلیمان سید، از دانشجویانی بودند که از طرف دولت برای تحصیل هنر نقاشی به خارج اعزام شدند تا وظیفه‌ی تعلیم را پس از بازگشت بر عهده بگیرند. این نقاشان بیشتر به ترسیم مناظر استانبول مبادرت می‌ورزیدند و بعضی دیگر به ترسیم تصاویر انسانی مشغول می‌شدند.

مکتب صنایع نفیسه که در سال ۱۸۸۳ گشایش یافت، روی هنر نقاشی ترک تأثیر گذاشت. این تأثیر بیشتر در سال‌های دهه‌ی ۱۹۱۰ مشهود گشت. پس از این تاریخ، دانشجویان موفق این مکتب از طرف دولت به خارج اعزام شدند. بسیاری از آنان پس از اتمام تحصیلات خود در همان مکتب یا در مدارس دیگر مشغول خدمت شدند. با احداث مکتب صنایع نفیسه / انات، دانشجویان دختر نیز امکان تحصیل در رشته‌ی نقاشی را به دست آوردند.

بعضی از دانشجویان که به منظور ادامه‌ی تحصیل به اروپا رفته بودند، با شروع جنگ جهانی اول به ترکیه بازگشتند و حرکت / امپرسیونیسم (برداشت گرای) را با خود به کشور آوردند و در این زمینه کار کردند.^۱

با ترتیب نمایشگاه‌های نقاشی در مدرسه‌ی *غالطه سرای*، نقاشی ترک به مرحله‌ی جدیدی دست یافت. در این نمایشگاه، آثار نقاشان جوان چون زکی کوجا ممی و علی عونى چلبی که به تازگی از اروپا برگشته بودند، نیز جای گرفت. آثار این دو هنرمند، هنر کوبیسم (حجم‌گری) را به ترکیه معرفی کرد. در سال ۱۹۲۹ اتحادیه‌ی نقاشان و مجسمه‌سازان مختلف تشکیل شد. چهار سال بعد از این جریان عده‌ای از نقاشان چون زکی فائق، جمال توللو و نوراله برک «گروه D» را تشکیل دادند.

از مهمترین حوادثی که در این دوره اتفاق افتاد، گشایش موزه‌ی دولتی نقاشی و مجسمه‌سازی در کاخ دولمه باغچه بود که در سال ۱۹۳۷ اتفاق افتاد. دو سال بعد، نخستین نمایشگاه دولتی نقاشی و مجسمه‌سازی ترتیب یافت. در فاصله‌ی سال‌های ۴۴ - ۱۹۳۷ پنجاه و هشت

^۱ برای اطلاع از تاریخ هنر نقاشی در ترکیه نگاه کنید به:

نقاش در چهارچوب برنامه‌ی حزب جمهوری خلق، به نقاط مختلف آناتولی رفتند و ۶۷۵ تابلو کشیدند.

در اوایل دهه‌ی ۱۹۴۰ «گروه جدیدی‌ها» متشکل از افرادی که در آکادمی هنرهای زیبا در آتلیه لئوپلد لوی (Leopold Levi) تحصیل کرده بودند، تشکیل شد. اعضای این گروه بیشتر به موضوعات اجتماعی توجه می‌کردند.

نقاشی ترک از سال‌های دهه‌ی ۱۹۸۰ به بعد علاوه بر گرایش‌های مجرد و تجسمی، به تولید آثار پر محتوا علاقه مند شد.

جریان های عمومی

۱) انقلاب زبان

عثمانیان از قرن شانزدهم به بعد حرکت «ترکی ساده» را شروع کرده، می خواستند زبان ترکی را از نفوذ زبان های فارسی و عربی برهانند. این حرکت پالایش، زیاد توفیق نمی یافت و زبان ترکی از سیطره ی زبان های عربی و فارسی رها نمی شد.^۱ مع الوصف حرکت به تناوب ادامه داشت تا اینکه در قرن نوزدهم، حرکتی جدید به زعامت عاکف پاشا شروع شد که می خواست اصول نوشتاری، در دیوان ترک متداول شود و زبانی ساده و بی تکلف مورد استفاده قرار گیرد.^۲ نمایندگانی چون ضیاء پاشا از حرکت عاکف پاشا جانبداری کردند. ضیاء پاشا در مقاله ای که در سال ۱۸۶۸ نوشت از ادبیات کلاسیک عثمانی به شکل ادبیات بیگانه یاد کرد. دعوت برای ایجاد یک زبان ملی طرفداران زیادی پیدا کرد. در نتیجه کتاب های متعدد دستور زبان و فرهنگ لغات تدوین شد. کلمات و تعابیر فارسی و عربی از زبان ترکی بیرون کشیده شدند و به جای آن ها کلمات و تعابیر ترکی نشستند. آن عده از کلمات و تعابیر فارسی و عربی که امکان تغییرشان موجود نبود، بر اساس قواعد دستور زبان ترکی به کار گرفته شدند.

اقدامات اساسی در خصوص پالایش زبان ترکی در آغازین سال های دوره ی جمهوریت شروع شد. در ژوئیه ی سال ۱۹۳۲ با تشکیل «جمعیت زبان» که نخستین کنگره اش در دولمه باغچه سرای ترتیب یافت، تصفیه ی زبان ترکی از واژه های فارسی و عربی سرعت یافت. وقتی نتیجه ی مطلوب از این اقدام به دست نیامد، تصمیم گرفته شد به کلماتی که مردم عادت کرده اند دست زده نشود.^۳

^۱ Levend.A.S.:*Türk Dilinin Gelişme ve Sadeleşme Safhaları* (Ank.1949)

^۲ Öksüz.Y.Z.:*Türkçenin Sadeleşme Tarihi* (Ank.1995)

^۳ در خصوص تأثیرات فارسی بر زبان ترکی نگاه کنید به: تعامل زبان و ادب فارسی با زبان و ادب ترک (متن سخنرانی در چهارمین مجمع بین المللی استادان زبان و ادبیات فارسی) تهران ۳۰-۲۸/۱۳۸۲، فرهنگ واژه های مشترک ترکی- فارسی، آنکارا: ۱۳۷۴ هر دو تألیف اصغر دلبری پور

متولیان انقلاب جمهوریت می‌خواستند علاوه بر تصفیه‌ی زبان ترکی از عناصر فارسی و عربی، راه‌های گسترش زبان ترکی را از طریق علمی هموار سازند. مقصود این بود که زبان، شکل ملی به خود بگیرد و بر اساس اصول لائیسیم حرکت کند تا استقلال ملی حفظ شود. در این میان سعی بر این بود که زبان دینی نیز از عربی به ترکی برگردانده شود. در راستای همین تصمیم روز ۳ فوریه ۱۹۲۸ نخستین خطبه به زبان ترکی در استانبول خوانده شد و چهارسال بعد (۲۲ ژانویه ۱۹۳۲) قرائت قرآن به زبان ترکی صورت گرفت. روز ۱۸ ژوئیه ۱۹۳۲ سازمان امور دیانت طی بخشنامه‌ای که به مفتی‌گری استانبول فرستاد، اعلام کرد که اقدامات لازم جهت خواندن نماز و اذان به زبان ترکی فراهم گردد. در میان نهادهایی که به پالایش زبان ترکی می‌اندیشیدند، سهم بیشتر، از آن‌خانه‌های خلیق بود که علاوه بر اشاعه‌ی اصول و انقلاب‌های جمهوریت، می‌خواستند ضمن تقلیل تأثیر زبان‌های فارسی و عربی، موانع موجود بر سر راه لائیسیم را از میان بردارند. طرفداران انقلاب و در رأس آنان خود آتاترک نیز با عرضه‌ی نظریه‌ی «آفتاب - زبان» می‌خواستند ارتباط میان زبان ترکی با زبان‌های کهن دنیا را ثابت کنند و بگویند که ملت ترک، تمدنی دیرپای دارد. در نظریه‌ی «آفتاب - زبان» اشاره شده است که همه‌ی تمدن‌ها از تمدن ترکان، و همه‌ی زبان‌ها از زبان ترکی سرچشمه گرفته‌اند.^۱ در فرهنگ واژه‌های مشترک ترکی - فارسی که در این رایزنی فراهم گشته، حدود شش هزار واژه وجود دارد که تأثیر و تأثر دو زبان را از هم دیگر به خوبی نشان می‌دهد.

۲) انقلاب الفبا

ترکان پس از استفاده از الفباهای مختلف چون الفبای گوک ترک (کتیبه‌های اورهون)، الفبای اویغور (که متکی بر الفبای سغدیان بود) و الفبای برهمی (که بیشتر آثار دینی، نجوم و پزشکی بدان نوشته می‌شدند) هم‌زمان با تشریف به اسلام، به الفبای عربی روی آوردند.^۲

^۱ برای اطلاع بیشتر از این موضوع به مقالاتی که در نشریه‌ی *Bellefen, 1937, 38* نوشته شده‌اند، رجوع شود.

^۲ *Çevik, M.S.: Türkler ve Yazı, (Yeni Türkiye), Sayı 43*

آنان در دوره ای که از الفبای عربی استفاده می کردند، به ویژه در دوره‌های سلجوقیان و عثمانیان، به مسأله‌ی خط و خطاطی تأکید می کردند و به گسترش خوشنویسی می پرداختند. ترکان که این الفبا را برای توجیه واژه‌های ترکی نارسا می دیدند، از دوره‌ی عثمانی به فکر تغییر الفبا افتادند. نخستین مباحثه بر سر اصلاح الفبای مورد استفاده‌ی ترکان، در سال ۱۲۷۸ هجری قمری در «جمعیت علمیه‌ی عثمانیه» صورت گرفت. در این میان میرزا فتحعلی آخوندزاده، مترجم زبان‌های شرقی والی روسیه در قفقاز، رساله‌هایی درخصوص اصلاح الفبا به فارسی نوشت. پیشنهادات آخوندزاده در «جمعیت علمیه عثمانیه» مورد بررسی قرار گرفت و به سبب موانع موجود در راه، رد شد. آخوندزاده پس از این جریان توجهش را به سوی الفبای لاتین معطوف کرد و جزوه ای در این مورد آماده کرد. نامق کمال، ابراهیم شناسی، جلال نوری، ابوالضیاء توفیق و علی سعاوی از افرادی بودند که در زمینه‌ی اصلاح یا تغییر الفبا نظراتی ابراز داشتند.^۱

در سال ۱۸۶۹ نامق کمال و میرزا ملکم خان، سفیر ایران در استانبول در روزنامه‌ی حریت به بحث و مباحثه بر سر اصلاح الفبا برخاستند. نامق کمال بعداً در سال ۱۸۷۸ ضمن اشاره به اینکه الفبای عربی از راست به چپ و الفبای لاتین از چپ به راست نوشته می شود، پیشنهاد تغییر الفبا را مثبت تلقی کرد.

ابراهیم شناسی و ابوالضیاء توفیق از کسانی بودند که با اصلاح الفبا موافق بودند. ناگفته نماند که علی سعاوی یکی از اندیشمندان انقلاب نیز در حرکت اصلاح الفبا شرکت کرد. وی در سال ۱۸۶۹ در روزنامه‌ی «علوم» که خود منتشر می کرد، مقاله ای با عنوان «لسان و خط ترکی» نوشت (ج ۱ ش ۲۱۴) و گفت: «زبان عربی به رغم مزایایی که دارد صاحب نارسایی‌هایی نیز می باشد و باید اصلاح شود». وی صراحتاً اعلام کرد که به هیچ وجه طرفدار تغییر الفبا نیست. پس از دوره‌ی مشروطیت اقدامات مربوط به اصلاح الفبا افزایش یافت. حسین جاهد و عبدالله جودت در رأس کسانی بودند که بر تغییر الفبا تأکید می کردند. البته شیخ الاسلام‌ها نه تنها با تغییر الفبا که با اصلاح آن نیز مخالفت می کردند و استفاده از الفبای جدید را در مدارس، خلاف شرع می دانستند.

^۱ Hakki Ismail : Ta'mim – i Maarif ve İslah -i Huruf (İst.1908).

نخستین اقدام رسمی جهت تغییر الفبا در سال ۱۹۰۹ از طرف وزارت معارف صورت گرفت و اقدامات اساسی با تشکیل جمعیت غیر رسمی «اصلاح حروف» آغاز گشت. سردمداران تغییر الفبا مسأله را در کنگره‌ی ملی اقتصاد (۱۷ فوریه تا ۴ مارس ۱۹۲۳) در میان گذاشتند. با تشکیل «انجمن زبان» که در بطن وزارت معارف قرار گرفت، فعالیت جهت تغییر الفبا سرعت یافت.

بالاخره آتاترک شب ۸ اوت ۱۹۲۸ در ضیافتی که از سوی حزب جمهوری خلق در پارک گلخانه ترتیب یافته بود، مژده‌ی تغییر الفبا را داد.^۱

با تصویب قانون شماره‌ی ۱۳۵۳ (مورخ اول اکتبر ۱۹۲۸) در مجلس، اعلام شد که از اول ژانویه ۱۹۲۹ همه‌ی مکاتبات رسمی باید با الفبای جدید صورت گیرد. متعاقب تصویب قانون مزبور «مکتب‌های ملت» در چهار گوشه‌ی کشور برای آموزش الفبای جدید بسیج شدند.

حکومت جمهوریّت کار تغییر الفبا را با تغییر ارقام آغاز کرد و ارقام لاتین را جایگزین ارقام متداول کرد. قانون استفاده از ارقام بین‌المللی در اواخر ماه مه ۱۹۲۸ در مجلس تصویب شد. به هنگام تصویب این قانون در مجلس، بسیاری از نمایندگان مسأله‌ی تغییر الفبا را مطرح کردند و مطبوعات از تغییر الفبا جانبداری کردند. در این اوان، عده‌ای هم بودند که در نوشته‌های خود از حروف لاتین استفاده می‌کردند. دکتر رضا نور (۱۹۴۳-۱۸۷۹) یکی از این افراد بود که در سال ۱۹۲۷ «اغز نامه» را در اسکندریه با الفبای لاتین چاپ کرد.

هم زمان با تغییر الفبا، هزاران اثر ترکیه به خط عربی که در کتابخانه‌های مختلف نگهداری می‌شوند و قسمت اعظم فرهنگ ترک را تشکیل می‌دهند، به سرنوشت محتوم و مقدر خود محکوم شدند و تنها افراد سالمند و علاقمند که تعدادشان روز به روز کم‌تر می‌شود، دنبال آنها را رها نکرده‌اند.

۳) قانون کلاه

آتاترک روز ۲۸ اوت ۱۹۲۵ در صحبت با مردم «اینه بولو» اعلام کرد که ملت بعد از این به تناقضات فرهنگی فرصت و اجازه نخواهد داد و اضافه نمود که ظاهر آراسته نشانه‌ی تفکر آزاد است و بدینوسیله بر ضرورت عدم استفاده از پوشاک‌های نامتناسب به ویژه کلاه‌هایی چون

^۱ Aksoy, Osman : Atatürk ve Dil Devrimi (Ank).

فس و عمامه تأکید کرد. لایحه‌ی مربوط به استفاده از کلاه‌های مدرن روز ۲۵ نوامبر ۱۹۲۵ در مجلس مورد مذاکره قرار گرفت و تصویب شد و مقرر گشت کسانی که با این قانون (قانون شماره‌ی ۶۷۱) مخالفت کنند به زندان از دو تا شش ماه و پرداخت جریمه از یک تا پنج هزار لیره محکوم شوند. قانون کلاه، دومین قانون از هشت قانون انقلاب است که در قانون اساسی ترکیه (۱۹۸۲) درج شده است.

امروز قانون کلاه (به عبارت دیگر قانون پوشاک) به شکل دیگری در ترکیه ادامه می‌یابد. زنان محجبه نمی‌توانند در ادارات دولتی کار کنند و کاندیدای نمایندگی مجلس بشوند. همچنین دختران محجبه از ادامه‌ی تحصیل در دانشگاه محروم می‌مانند. هرچند حکومت حزب عدالت و توسعه می‌کوشد این مانع را از جلوی زنان کشور بردارد، مخالفت بعضی از احزاب سیاسی و در رأس آنها حزب جمهوری خلق، اجازه این کار را نمی‌دهد.

۴) جلوگیری از فعالیت طریقت‌ها

طریقت‌ها یکی از مهمترین و طولانی‌ترین مقولات «اسلام مردمی» در ترکیه هستند. آنها که در ادوار اولیه‌ی امپراتوری عثمانی به شکل گروه‌های دراویش وارد صحنه‌ی اجتماعی ترکیه شده بودند، با اسلام محافظه‌کار، رسمی و خشونت‌بار حکومت، مخالفت می‌کردند. به برپایی سازمان‌های غیر رسمی دست می‌زدند و در قرن هجدهم تقریباً وارد همه قصبات و روستاها شده و به حاکمیت در حیات دینی بازرگانان و اصناف ادامه می‌دادند. هرچند بعضی از رهبران طریقت‌ها که شیخ‌نامه‌ی می‌شدند، در جنگ استقلال (۱۹۲۰) شرکت کرده بودند، کمی بعد بالائیسیم رادیکال آتاترک بنای مخالفت گذاشتند. در نتیجه مٌهر «اعتقادات باطل» و «تعصب» خوردند و فعالیتشان در سال ۱۹۲۵ ممنوع گشت. ولی این ممنوعیت، آنان را از حیات اجتماعی ترکیه بیرون نیانداخت و از اواخر دهه‌ی ۱۹۴۰ به بعد، این بار به شهرها روی آوردند و با افزودن فعالیت‌های سیاسی خود شهرتی پیدا کردند.

طریقت‌ها هرچند فعالیتشان هنوز ممنوع است، به کار خود ادامه می‌دهند. در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ اخباری در روزنامه‌ها منتشر می‌شد که شیوخ به هنگام اجرای مراسم، در تکایا و درگاه‌های خود دستگیر می‌شوند. طی سال‌های اخیر، تساهل بیشتری نسبت به اعضای طریقت‌ها نشان داده می‌شود و اینک بسیاری از سیاستمداران و دولتمردان، عضو یکی از طریقت‌ها هستند.

اطلاعات مربوط به ساختار و اهداف سیاسی طریقت‌ها محدود است و در حال حاضر طریقت‌هایی چون نقشبندیه، سلیمانچی‌ها، قادریه، خلوتیه، رفاعیه و مولویه، مشغول فعالیت هستند.

قانون شماره‌ی ۶۷۷ که روز ۳۰ نوامبر ۱۹۲۵ در مجلس ترکیه تصویب شد، حکومت را موظف کرد کلیه‌ی تکایا و زوایا و درگاه‌های شیوخ و بزرگان دین که به هر شکلی احداث شده بودند، را ببندد.^۱

در اواخر دوره‌ی عثمانی، طریقت‌ها به قدری در سطح کشور گسترش یافته بودند که تنها در استانبول ۱۶ طریقت و ۴۳۸ تکیه وجود داشت. متعاقب قیام شیخ سعید (۱۳ فوریه ۱۹۲۵) بود که ضرورت بستن این مجامع پیش آمد. سیاست‌هایی که در دوره‌ی اول جمهوریت اجرا می‌شد، ظهور کانون‌های مخالفت در آناتولی شرقی را فراهم کرد. وقتی فعالیت کمیته‌ی استقلال‌گردد که یکی از این کانون‌ها بود برملا شد، بسیاری از رهبران کمیته دستگیر شدند. این جریان، تظاهرات متعددی در شهرهای مختلف به همراه آورد. درگیری طرفداران شیخ سعید با نیروهای ژاندارمری به سرعت شدت یافت و حالتی فراگیر به خود گرفت. مجلس ضمن تصویب «قانون تقریر سکون» به حکومت اجازه داد وضع فوق‌العاده اعلام کند. دادگاه استقلال شرق در دیار بکر، حکم اعدام شیخ سعید و ۲۸ تن از همراهانش را صادر کرد و آنان یک روز بعد یعنی روز ۲۹ ژوئن اعدام شدند.^۲

آتاترک در سخنرانی ۳۰ اوت ۱۹۲۵ خود در قسطنطنیه، به شدت به طریقت‌ها حمله کرد و از لزوم بسته شدن تکایا و زوایا و جلوگیری از فعالیت طریقت‌ها سخن به میان آورد. وی خطاب به حمدالله صبحی که با تصمیم آتاترک مخالفت می‌کرد، گفت: " با این تصمیم مخالفت نکن، ۱۰ سال بعد همه‌اش را دوباره باز می‌کنی".

^۱ Ozankaya, Özer : *Atatürk ve Laiklik* (Ank.1983)

^۲ برای اطلاع از این جریان نگاه کنید به :

Ceylan, H, H, : *Cumhuriyet Dönemi Din – Devlet İlişkileri* (ist.1989).s.235 – 254 .

• نقشبندی‌ها

نقشبندی‌ها بعد از دهه‌ی ۱۹۴۰ تحرک یافتند و فعالیتشان را مجدداً شروع کردند. هر چند هنوز بعد از بیست سال به پیشرفت محسوسی دست نیافته‌اند، طی سال‌های اخیر استادان دانشگاه، دولتمردان و بازرگانان را وارد جرگه‌ی خود کرده‌اند.

نقشبندی‌ها همزمان با رشد و توسعه‌ی حزب سلامت ملی (MSP) جان تازه‌ای یافتند. گفته می‌شود برخی از رهبران این حزب چون نجم‌الدین اربکان، کورکوت اوزال و حسن آکسای نقشبندی هستند.

این امر سبب شد که طریقت نقشبندی مشروعیت کسب کرد و توانست آزادانه به فعالیتش ادامه دهد. نقشبندی‌ها با روی کار آمدن حزب مام میهن (در دهه‌ی ۱۹۸۰) قدرت و تأثیر بسیاری در سیاست و اقتصاد کشور به دست آوردند.

بعضی از نشریات اسلامی چون «اسلام» ارتباط نزدیک با نقشبندی‌ها دارند. هرچند تعداد کل پیروان نقشبندیه معلوم نیست، تصور می‌شود که این تعداد بسیار زیاد است. نقشبندی‌ها در شهرهای بزرگ ترکیه از جمله استانبول تکیه دارند و اکراد سنی از این طریقت جانبداری می‌کنند.

• سلیمانچی‌ها

سلیمانچی‌ها دومین طریقت بزرگ در ترکیه، تاریخچه‌ای نسبتاً جدید دارند. طریقت سلیمانچی‌گری در دهه‌ی ۱۹۶۰ از طرف سلیمان حلمی توناخان که شیخ نقشبندی بود، احداث گشت. وی که تا اواخر دهه‌ی ۱۹۳۰ کلاس‌های آموزش قرآن داشت، در سال‌های ۱۹۳۹ و ۱۹۴۴ به زندان افتاد. عدم حمایت نقشبندی‌ها از وی سبب شد که از طریقت نقشبندیه جدا شود. وی در سال ۱۹۵۷ به سبب حادثه‌ای که در مسجد «اولو جامع» بورسا اتفاق افتاده بود، مجدداً زندانی شد و در سال ۱۹۵۴ در زندان درگذشت. پس از درگذشت او، دامادش کمال کاجار آموزش قرآن را ادامه داد و طریقت سلیمانچی را بنیان گذاشت. وی که بعداً از طرف حزب عدالت وارد مجلس شد، هم‌اکنون رهبری طریقت را بر عهده دارد.

سلیمانچی‌ها که متفاوت از نقشبندی‌ها هستند، نشریه‌ای منتشر نمی‌کنند و گزارش‌های خود را مخفی نگه می‌دارند. ولی آنچه مسلم است در مخالفت با آتاترک، نظام لائیک در ترکیه و زندگی به شکل غربی، بسیار رادیکال هستند. سلیمانچی‌ها که می‌گویند حلمی توناخان از

اولیا و از نسل حضرت محمد (ص) است، کلاس های قرآن حکومت را به عنوان نماینده «اسلام واقعی» نمی دانند و به گشایش کلاس های غیر رسمی آموزش قرآن ادامه می دهند.

• نورچی ها

علاوه بر دو طریقت نقشبندی و سلیمانچی، از میان طریقت هایی که تعداد زیادی عضو دارند، می توان به طریقت نور اشاره کرد که از طرف سعید نورسی (۱۹۶۰ - ۱۸۷۳) احداث شد. سعید نورسی یکی از علمای اسلامی بود که زندگی خود را با وعظ و تألیف اثر به پایان رسانید. وی فعالیتش را که از دوره «ترکان جوان» آغاز کرده بود، تا چند روز پیش از کودتای ۱۹۶۰ ادامه داد. سعید نورسی که می خواست در شهر وان دانشگاهی مثل «الازهر» مصر دایر کند، به جهت سیاست لائیک رژیم جدید، به مخالفت با آتاترک پرداخت و به سبب شرکت در قیام اکراد (۱۹۲۵) به غرب ترکیه تبعید شد و بقیه ی زندگی خود را در آنجا گذراند.

طریقت نورچی گری سعید نورسی مکتبی است که اصول آن در کتاب «رساله ی نور» جمع شده است. از این کتاب بر می آید که وی به اسلام سنتی اعتقاد داشت و با لائیسزم مخالف بود. نظرات نورسی پس از درگذشت او از سوی طرفدارانش کمی عوض شد. نورچی ها، امروز در زندگی روزمره به اسلام اهمیت می دهند و سعی می کنند اسلام را با توجه به گسترش علم و فن آوری جهان جدید به اجرا در آورند. توجه به علم و فن آوری غرب سبب شده است که نورچی ها راه اعتدال در مواجهه با غرب پیش گیرند. مع الوصف هنوز در مسأله ی ارزش های فرهنگی، با غرب مخالفت می ورزند. آنان در مقایسه با نقشبندی ها و سلیمانچی ها، اصلاح طلب و پیشرو هستند.

امروز طریقت نور در داخل و خارج ترکیه طرفدار زیادی دارد و تعداد زیادی کتاب و نشریه منتشر می کند. در حالی که سلیمانچی ها سعی می کنند نهادهای دینی تحت کنترل دولت احداث کنند، نورچی ها می خواهند در این مؤسسات نفوذ کنند. می گویند نورچی ها به مدارس امام - خطیب، انستیتوهای الهیات و مساجد نفوذ کرده اند. آنان با توجه به اینکه سعید نورسی با شرکت در نهادهای دموکراتیک مخالفت نمی ورزید، در احزاب سیاسی فعالیت می کنند.