

تحول دینی - اجتماعی در ترکیه عصر مصطفی کمال آتاترک تورگوت آتام محمدحسن مهدوی^۱

چکیده

ترکیه در دوره معاصر، تغییرات زیادی را پشت سر گذاشته و کم‌تر کشوری دچار این تغییرات شده است. زمانی این کشور ساکن‌دار مرجعیت سیاسی و دینی بخش وسیعی از دنیای اسلام بود. زمانی دیگر، پیش‌تاز سکولاریسم در کشورهای اسلامی گردید. (تاریخچه) درک چنین تحولی، نیازمند حل ابهامات گسترده در این زمینه است؛ (مسئله) که مولود عدم تلاش جدی علمی در زدودن آن است. (پیشینه) این نوشتار در راستای برطرف‌سازی بخشی از این ابهامات در پی پاسخ به این پرسش است: تحول دینی - اجتماعی در ترکیه عصر مصطفی کمال آتاترک از چه فرایند و برابندی برخوردار است؟ (سؤال) هدف اصلی مصطفی کمال، رسیدن به تمدن و فرهنگ مدرن غربی بود؛ لذا هر آنچه که مانع بر سر راه این هدف محسوب می‌شد مورد تغییر و تحول قرار گرفت. (فرضیه) این مقاله در پی آن است که بگوید: مصطفی کمال اگرچه نتوانست در اصل اعتقادات و باورهای مردم خللی ایجاد کند، اما موفق شد فاصله برگشت‌ناپذیری با گذشته سنتی مردم به وجود آورد. (هدف) دسترسی به چنین هدفی، با مطالعه اسنادی و به روش تحلیلی میسر است. (روش) از اقدامات آتاترک می‌توان دریافت که هیچ تغییری بدون رضایت‌مندی مردم به تمدن نمی‌انجامد. (یافته)

واژگان کلیدی

اصلاحات، عثمانی، ترکیه، آتاترک، خلافت و دین.

۱. دانش‌پژوه دکتری تاریخ تشیع، جامعه المصطفی العالمیه (نویسنده مسئول) - sabeh-
cet@hotmail.com

۲. دانش‌پژوه دکتری تاریخ معاصر کشورهای اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه (نویسنده)
hasanmahdavi80@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۳/۰۹/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۷/۱۰

مقدمه

اقدامات مصطفی کمال در ترکیه، نقطه عطفی در تاریخ این کشور به حساب می‌آید که بازتاب‌های مثبت و منفی بسیاری را به ارمغان آورده است. البته، اصلاحات در این کشور اگرچه از مدت‌ها قبل، در جریان بود اما اقدامات گسترده کمال در عرصه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و... خاص زمانه اوست که از جهت نوع، تنوع و گستردگی، بی‌سابقه بوده است. این اصلاحات، تأثیرات زیادی بر ترکیه گذاشت که برخی از آن‌ها تاکنون ادامه یافته و در جامعه ترکیه نهادینه شده است. به گونه‌ای که اسلام‌گرایان بعد از نجم‌الدین ازبکان نه اعتقادی عمیقی به تغییر آن داشته و نه به سادگی آن را قابل تغییر یافته‌اند، به علاوه، برخی از کشورهای دیگر اسلامی، کمالیسم در ترکیه را مورد توجه خود قرار داده‌اند و ترکیب آن با اسلام‌گرایی حزب رفاه و عدالت را الگویی برای حیات رو به رشد اجتماعی خویش قلمداد می‌کنند؛ از این رو، بررسی علمی تحول دینی- اجتماعی در ترکیه عصر مصطفی کمال آتاترک هم‌چنان موضوعی است که از ارزش برخوردار است.

زندگی و افکار مصطفی کمال

مصطفی کمال در سال ۱۸۸۱ میلادی در سالونیک و در یک خانواده متوسط متولد شد. پدرش کارمند پایین رتبه بود که بعد به شغل تجارت چوب پرداخت. وی در هفت‌سالگی پدرش را از دست داد و تحت سرپرستی مادرش زبیده خانم بزرگ شد. برخلاف میل مادرش که دوست داشت پسرش تعلیمات دینی ببیند و ابتدا هم او را به مکتب‌خانه برای آموزش قرآن و تعلیمات دینی فرستاد، وارد مدرسه نظامی رشدیه گردید و در سال ۱۸۹۵ م. ۱۲۷۴ ش. به دانشکده نظامی اعدادی ماناستیر پیوست و در سال ۱۸۹۹ م. ۱۲۷۸ ش. به عنوان دانشجوی افسری به دانشکده جنگ استانبول راه یافت و با درجه سروانی فارغ‌التحصیل شد. (لوئیس، ۱۳۷۲: ۳۴۰ و ۳۴۱)

در دوره جوانی کمال، کشورهای اسلامی شاهد ورود گسترده افکار جدید در عرصه‌های سیاسی و فکری بودند. ترکان جوانی متأثر از این افکار درصدد

تحول دینی-اجتماعی در ترکیه عصر مصطفی کمال آتاترک ۱۲۵۵

اصلاح سیاسی و اجتماعی برآمدند که این امر، تأثیر به‌سزایی در افکار کمال داشت و او را به عرصه فعالیت‌های سیاسی سری کشانید. (لوئیس، ۱۳۷۲: ۳۴۱) کمال به همکاری نزدیکی با ترکان جوان کشیده شد اما هم‌چنان افکار وی گمنام باقی ماند. او در حوزه‌های نظامی رشادتهای خوبی نشان داد و توانست محبوبیت و جایگاه خوبی در نزد مردم پیدا نماید. سرکوب شورش‌های داخلی در پایتخت در سال ۱۹۰۹ م. ۱۲۸۸ ش. و دفع شورش‌های آلبانی (۱۹۱۰ م. ۱۲۸۹ ش) دفاع از لیبی تحت سلطه عثمانی در تجاوز ایتالیا (۱۹۱۱ و ۱۹۱۲ م. ۱۲۹۰ و ۱۲۹۱ ش) و نیز رشادتهای وی در هنگام جنگ جهانی اول در جبهه‌های مختلف بخشی از فعالیت‌های موفق نظامی وی بود که توانایی او را به اثبات رسانید. (اسپوزیتو، ۱۳۸۸: ۱؛ بجنوردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۸۶)

اختلافات داخلی در ترکیه بین ملی‌گرایان و دستگاه خلافت از یک‌سو و شکست یونانی‌ها از ارتش کمال و انعقاد پیمان لوزان که حقارت‌های پیمان سور^۱ را پایان می‌داد و الغای کاپیتولاسیون از سوی دیگر توسط کمال، محبوبیت وی را افزایش داد و اوضاع را به نحو غیرقابل بازگشتی به نفع کمالیون تغییر داد. این اتفاق سبب شد مصطفی کمال با اخذ لقب غازی (جانباز) شهرت زیادی به دست آورد و در افکار مردم با محمد فاتح^۲ مقایسه شود. بنابراین، راه برای اقدامات بعدی کمال هموار گشت. در این شرایط، کافی بود با کمی احتیاط و به‌کارگیری قدرت در اختیار، تمامی موانع سر راه خود را بردارد و به اهداف از پیش تعیین شده دست یابد. (موثقی، ۱۳۸۰: ۱۶۶؛ لوئیس، ۱۳۷۲: ۳۵۷؛ نهر، ۱۳۸۶: ۱۳۵۳)

۱. معاهده سور (Treaty of Sèvres) در روز ۱۰ اوت (۱۹۲۰ م. / ۱۹ مرداد ۱۲۹۹ ش.) برای تنبیه امپراتوری عثمانی که در جنگ جهانی اول در کنار امپراتوری آلمان و امپراتوری اتریش - مجارستان وارد جنگ شده بود، میان نیروهای پیروز متفق در جنگ جهانی اول (روسیه، بریتانیا و فرانسه) و امپراتوری عثمانی امضا شد. پیمان لوزان نام یک پیمان آشتی بود که (در تاریخ ۲۴ ژوئیه ۱۹۲۳ م. / ۳ بهمن ۱۳۰۱ ش.) در لوزان سوئیس به امضا رسید. این پیمان وضعیت تقسیم‌بندی بخش‌های آناتولی و تراکیه شرقی امپراتوری فروپاشیده عثمانی را مشخص کرد. پیمان لوزان پیمان سور را فسخ کرد.

۲. سلطان محمد دوم ملقب به محمد فاتح، هفتمین و بزرگ‌ترین پادشاه دولت عثمانی بود. سلطان محمد جوان‌ترین پادشاه عثمانی بود که دست به جنگ بزرگی برای فتح قسطنطنیه زد. در پی فتح این شهر، او را محمد فاتح نامیدند.

زمانی که امپراتوری عثمانی رو به انحطاط بیش تر فرو می رفت، راه حل های متفاوت برای برون رفت از آن وضعیت مطرح بود؛ پان ترکیسم (لاندو، ۱۳۸۶: ۶۳) که از سوی ترکان جوان و تحصیل کرده متأثر از غرب مطرح می شد، راه حل جبران عظمت از دست رفته عثمانی را رجوع به ریشه های ترک و الحاق همه ترکان در یک تمدن و حکومت واحد می دانستند که قلمرو بسیار بیش تر از ترکیه فعلی یعنی توران قدیم را دربر می گرفت. ضیا گو کالپ از چهره های فراملی گرای ترک در این باره گفته است:

فرزندان اوغوزخان، هیچ گاه سرزمینی را که به نام توران معروف است، فراموش نخواهند کرد. وطن و سرزمین اصلی ترکان، ترکیه و ترکستان نیست بلکه وطن اصلی آنان سرزمین پهناور و بزرگ توران است. (پل رو، ۱۳۵۲: ۲۵۹)

مصطفی کمال، اگرچه به ترک گرایی به عنوان یک فرهنگ اعتقاد کامل داشت اما دسترسی به آن را در موقعیت آن زمان امکان پذیر نمی دانست؛ لذا از شعار افراطی توران گرایی دست کشید و ترک گرایی با ملی گرایی محصور در مرزهای کنونی ترکیه را قابل وصول تر می دانست و برای رسیدن به آن تلاش نمود. در کنار پان ترکیسم، پان اسلامیسیم یکی دیگر از راه حل ها بود که دستگاه خلافت و طرفداران آن دنبال می کردند. خلیفه که مشروعیت خود را از دین می دانست از شعار وحدت اسلامی در صدد برگرداندن شکوه گذشته امپراتوری بود. مصطفی کمال این طرح را عملی نمی دانست و معتقد بود، دیگر مسلمانان قلمرو اسلامی مستقل هستند و هر کدام برای خود سلطانی دارند و به منافع خود فکر می کنند. عدم اطاعت از فتوای جهاد خلیفه در هنگام جنگ جهانی اول علیه انگلیس هم نشان می داد، خلیفه در خارج قلمرو حکومت خود از اقتدار لازم برخوردار نیست.

بدین ترتیب، کمال از هردوی این راه کارها (پان ترکیسیم و پان اسلامیسیم) که تا حدودی آرمان گرایانه بود به راه حل دیگری که واقع بینانه بود می اندیشید؛ همین امر، باعث شد از وی به عنوان یک فرد فرصت طلب و درعین حال دورنگر تعبیر کنند. مصطفی کمال خود در سخن رانی اسکی شهر، استراتژی

تحول دینی-اجتماعی در ترکیه عصر مصطفی کمال آتاترک ۱۲۷۵

را چنین توضیح داد:

نه وحدت اسلامی و نه تورانی‌گری، هیچ کدام یک مکتب عقیدتی یا یک سیاست منطقی برای ما به وجود نمی‌آورند. از این به بعد، سیاست حکومتی ترکیه جدید، به زندگی مستقل و تکیه بر حاکمیت خود ترکیه در درون مرزهای ملی‌اش می‌پردازد. (لانگو، ۱۳۸۶: ۱۳۲)

از این‌رو، درباره او گفته‌اند:

[کمال] از اندیشه‌های ترک‌گرایی، عثمان‌گرایی و اسلام‌گرایی دست کشید و فقط می‌خواست ترکیه جای مناسب خود را در بین ملل متمدن به دست آورد. (باربر، ۱۳۸۷: ۲۶۱)

اصلاحات دینی اجتماعی مصطفی کمال

هدف نهایی از اصلاحات در زمان مصطفی کمال، رسیدن به دنیای مدرن غربی بود که وی آن را قابل اقتباس در تمامی جنبه‌های اساسی و حتی ظاهری می‌دانست؛ لذا برای نیل به این مقصود، به مبارزه تمام‌قد با آنچه کهنه، مانع پیشرفت، خرافی و ... می‌خواند! برخاست که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) الغای سلطنت و خلافت اسلامی

خلافت در اندیشه مسلمانان سنی عبارت است از: «جانشینی پیامبر ﷺ در حراست دین و سیاست دنیا» گرچه خلافت، نمونه آرمانی دولت اسلامی از نگاه اهل سنت است؛ اما در عمل، در رابطه با تمام دولت‌های بعد از پیامبر اسلام ﷺ اعم از صالح و فاسد وصفی بوده است. (فیرحی، ۱۳۸۵: ۳۲ و ۳۳) مسلمات رابطه با خلافت این است که خلیفه جامع دو قدرت دینی و دنیایی است که درباره این مفهوم از زمان پیدایش تحولات معاصر اختلافی نبوده است. بنابراین، مصطفی کمال به خوبی درک کرده بود که مبارزه با آداب و سنن حاکم بر جامعه با وجود خلیفه، امری ناممکن خواهد بود لذا در پی فرصتی مناسب می‌گشت تا در اولین گام، این مانع مهم را از سر راه بردارد؛ از طرف دیگر، مصطفی کمال در این راه باید بسیار محتاطانه گام برمی‌داشت و در واقع بهانه خوبی برای این کار پیدا می‌نمود تا احساسات مذهبی مردم یک‌باره تحریک نشود؛ از این‌رو،

مزورانه دست روی کارنامه نه‌چندان مفید سیاسی سلطان گذاشت تا از این طریق هم به هدفش نزدیک‌تر شود و هم این که اولین تجربه‌ها در راستای سکولاریزه کردن جامعه را بردارد. در نتیجه، در اولین فرصت توسط شورای ملی، خلیفه را از مقام سلطنت خلع نمود و فقط مقام معنوی و تشریفاتی خلیفه را برایش باقی گذاشت.

اقدامات انگلیس، که مردم روی آن حساسیت بالایی داشتند، بهانه خوبی برای عملی کردن دیگر اقدامات مصطفی کمال فراهم نمود و آن این که انگلیس به منظور شرکت در مذاکره پیمان لوزان از سلطان دعوت به عمل آورد و نیز درخواست کرد که هم سلطان نمایندگانش را برای شرکت در آن بفرستد و هم شورای ملی را در جریان این امر بگذارد. این اقدام انگلیس، احساسات مردم را برانگیخت و شایع کردند که سلطان با همکاری انگلیس درصدد توطئه است؛ بنابراین، مصطفی کمال با استفاده از این موقعیت در نوامبر ۱۹۲۲ میلادی، شورای ملی را وادار کرد تا خلیفه را از مقام خلافت خلع نمایند و وحیدالدین هم از بیم محاکمه به جرم خیانت، کشور را ترک و به کشتی جنگی انگلیس پناهنده شد. پسرعموی وی عبدالمجید افندی که فرد آرام و مسالمت‌جویی بود به مقام تشریفاتی خلافت منصوب گردید. (نهر، ۱۳۸۶: ۱۳۶۱)

تفکیک سلطنت از خلافت به راحتی محقق نشد، زیرا در نظر بسیاری از مردم ترکیه، سلطنت هنوز به عنوان بخش جدایی‌ناپذیر از اختیارات خلیفه محسوب می‌شد. حتی در بین طرفداران مصطفی کمال بسیاری از جمله رئوف بیگ، رأفت و... بر این عقیده بودند. رئوف بیگ که به عنوان رئیس‌الوزرا بعد از فوزی پاشا انتخاب شده بود، گفته است:

وجداناً و جداً به سلطنت و خلافت مقید هستم ... بستگی من به خلافت با تعلیم و تربیت من به من تحمیل شده است... برای ما مشکل است که اوضاع را کنترل کنیم. این کار فقط از طریق اقتداری امکان‌پذیر است که همه عادت دارند آن را چون قدرتی غیرقابل دست‌یابی تلقی کنند. چنین اقتداری فقط در مقام سلطنت و خلافت است. (لوئیس، ۱۳۷۲: ۳۶۱؛ مخلوف، ۲۰۰۱: ۵۵؛ محمدتوفیق، ۱۳۱۷: ۱۲۹)

تحول دینی-اجتماعی در ترکیه عصر مصطفی کمال آتاترک ۱۹۲۹

اشاره رؤوف به اقتدار غیرقابل دست‌یابی، همان پندار عام مردم به منشأ الهی سلطنت است که خلیفه را منصوب از جانب خداوند می‌دانستند که کسی حق عزل و نصب آن را ندارد.

زمانی که بحث جدایی سلطنت از خلافت در مجلس مطرح شد، مورد اعتراض مردم قرار گرفت، لذا مصطفی کمال طی نطق مفصلی که ارائه نمود، به ماهیت سلطنت و خلافت بعد از پیامبر اسلام ﷺ اشاره کرد که چگونه سلطنت موروثی عنوان خلافت را یدک می‌کشیده است و یادآور شد:

چه قدر ننگ‌آور است که این سلسله از خلفا با این که نسبت به دستورات خدا و رسول ﷺ از همه کس بیگانه‌تر و بی‌اعتنا تر بوده‌اند، با این حال خود را نماینده و خلیفه دین خدا می‌خوانند! (محمدتوفیق، ۱۳۱۷: ۱۳۲-۱۳۴)

البته در آن زمان، این گونه استدلال‌ها به تنهای کافی نبود؛ لذا می‌باید به نوعی از اهرم فشار و تهدید مخالفین استفاده می‌کرد:

آقایان ... اگر آن‌هایی که در این جا اجتماع کرده‌اند، مجلس و یا هرکسی دیگری به شکل طبیعی به مسأله بنگرد، فکر می‌کنم موافقت کنند. حتی اگر هم موافق نباشند، سرانجام حقیقت ابراز خواهد شد، منتهی ممکن است در این چرخ، سرهایی نیز قطع شود. (ایگدمیر و دیگران، ۱۳۴۸: ۱۱۸؛ خضر، ۲۰۰۹: ۲۳۳)

اگرچه مصطفی کمال با جدایی سلطنت از خلافت و انتخاب شدن به عنوان رئیس‌جمهور کشور در ۱۹۲۳ میلادی اولین تیر را موفقانه به سوی هدف پرتاب کرده بود، اما آن را کافی نمی‌دانست. هدف وی از بین بردن کامل مقام خلافت بود و در این امر، به دنبال فرصت می‌گشت. در ۲۴ نوامبر ۱۹۲۳ میلادی، دو تن از سران مسلمان هند، آقاخان و امیرعلی، نامه‌ای به عصمت پاشا نوشتند و از وی خواستند نسبت به خلیفه و جایگاه وی با احترام نگاه شود و نسبت به جدایی سلطنت از خلافت هم اعتراض داشتند. از قضا، این نامه به طور مشخص به نفع مصطفی کمال انجامید و از آن استفاده‌های زیادی شد؛ اولاً، این نامه از لندن نوشته شده بود و همین امر، بهانه شد تا مصطفی کمال آن را توطئه دیگر از جانب انگلیس در راستای اختلاف‌افکنی در بین ملت ترک بداند. ثانیاً، یکی از

نویسندگان آن، آقاخان، کسی است که معروف به همکاری با انگلیس بود و شایع بود که در هنگام جنگ جهانی اول، انگلیس از وی به عنوان رهبر مسلمانان هند یاد می‌کرد تا از حمایت مسلمانان هند از خلیفه عثمانی جلوگیری نماید و نیز او از فرقه اسماعیلیه بود که اعتقادی به خلافت عثمانی نداشت. همین‌طور شیعه بودن امیرعلی بهانه‌ای شد که طرفداران کمال آن را به سخره گرفته و بگویند که چرا شخصیتی غیر سنی که تا دیروز خلیفه را غاصب می‌شمرد امروز به ترک‌ها می‌گوید با خلیفه مدارا کنید! از همه مهم‌تر این که آقاخان چرا در موقع فتوای جهاد خلیفه در جنگ با انگلیس، به حمایت خلیفه نیامد و برعکس، جانب انگلیسی‌ها را گرفت؟ (نهری، ۱۳۸۶: ۱۳۶۳؛ لوئیس، ۱۳۷۲: ۳۶۹) این‌ها مطالبی بود که از سوی حامیان کمال به میان آمد تا مردم قانع شوند پشت پرده این نامه، انگلیس قرار دارد.

مصطفی کمال، که فرصت را مغتنم می‌شمرد سرانجام از طریق مجلس ملی در سال ۱۹۲۴ میلادی، رسماً خلافت اسلامی را ملغی اعلان نمود، خلیفه عبدالمجید از مقامش خلع و تمامی بیت او مجبور بودند خاک ترکیه را ترک کنند. بدین ترتیب، خلیفه که پایگاه اصلی سنت‌گرایان و محل تجمع علمای دین بود با از بین رفتنش، راه برای اقدامات بعدی کاملاً فراهم گردید. لغو خلافت که در کمال ناباوری عملی شد، واکنش‌های عالمان دینی را به همراه داشت (زارع، ۱۳۸۳: ۱۲۷) و حتی کردهای ترکیه که در اصل از ملی‌گرایی ترک ناراضی بودند، همین امر را بهانه‌ای برای دست زدن شورش به رهبری شیخ سعید از طریقه نقش بندیه، نمودند که به شدت سرکوب شد و شیخ سعید با جمعی از یارانش اعدام گردیدند. در سال ۱۹۳۰ میلادی، قیام دیگری به رهبری درویش محمد رخ داد که در پی اعاده خلافت و شریعت اسلامی بود؛ اما مانند قیام شیخ سعید سرکوب شد. (موثقی، ۱۳۸۰: ۱۵۵) بنابراین فضای حاکم بر ترکیه، اجازه واکنش‌های بیش از این را نمی‌داد.

کشورهای مختلف اسلامی نیز واکنش‌های زیادی نسبت به این امر نشان دادند. در هند مسلمانان که از مدت‌ها برای حمایت از خلافت تلاش‌های زیادی کرده بودند و حتی جنبشی را به همین نام به راه انداخته بودند، در محافل علمی

تحول دینی-اجتماعی در ترکیه عصر مصطفی کمال آتاترک ۱۳۱

به نظریه جدایی دین از سیاست اعتراض و به دفاع از ایده خلافت پرداختند. ابوالکلام آزاد از دانشمندان به نام مسلمان هند و از بنیان‌گذاران جنبش خلافت، معتقد بود: «اگرما دین را از امور سیاسی جدا کنیم چیزی برای ما باقی نخواهد ماند.» (مشیر الحسن، ۱۳۶۷: ۲۲) وی معتقدان جدایی دین از سیاست را مرتد می‌دانست که بی‌سروصدا کار خود را صورت می‌دهند. (هاردی، ۱۳۶۹: ۲۳۴؛ شیخ عطا، ۱۳۸۱: ۳۵۱؛ علیخانی و دیگران، ۱۳۸۴: ۳۶۹)

گذشته از انتقادهای شدیدی که نسبت به الغای خلافت در گوشه و کنار جهان اسلام برپا بود، حامیان ایده جدایی دین از امور سیاسی و اجتماعی هم به تکاپوی توجیه این عمل افتادند. اولین رساله که به طور صریح از ایده سکولار در جهان اسلام حمایت نمود رساله به نام *الخلافه و سلطه الامه* است که در ۱۹۲۲ میلادی و به وسیله مجلس ملی ترکیه تدوین و منتشر شد. (قدردان ملکی، ۱۳۸۰: ۱۱۹) مصطفی کمال با رد خلافت الهی صحابه، استدلال می‌کرد: «پیغمبر ما به صحابه خود دستور داده است که ملت‌های جهان را به دین اسلام درآورند و فرمان نداده است که برای این ملت‌ها حکومت برقرار کنند.» (عنایت، ۱۳۶۲: ۵۵) محمد عبده متفکر بزرگ جهان اسلام هم می‌گوید:

امت یا نمایندگان امت، خلیفه را نصب می‌کنند و ملت به حق بر وی سلطه دارند و هرگاه مصلحتشان اقتضا کند می‌توانند خلیفه را عزل کنند. (عنایت، ۱۳۷۰: ۱۵۱، شریعتمداری، ۱۳۸۲: ۱۳۵)

گذشته از این‌ها، مهم‌ترین اثری که در حمایت از اقدام مصطفی کمال در لغو خلافت نوشته شد، توسط علی عبدالرزاق مصری است که *الاسلام و اصول الحکم* را در پاسخ به *الخلافه او الامامه العظمی* رشید رضا، نوشت و در آن، حتی منشأ الهی حکومت خود پیامبر ﷺ را هم منکر شد. وی در استدلال‌هایش با اشاره به برخی از آیات قرآن کریم^۱ چنین نتیجه می‌گیرد: القرآن کما تری یمنع صریحاً ان یکون النبی حفیظاً علی الناس، و لا

۱. سوره نساء، آیه ۸۰؛ سوره انعام، آیات ۶۷ و ۱۰۷؛ سوره یونس، آیات ۹۹ و ۱۰۸؛ سوره اسراء، آیه ۵۴؛ سوره فرقان، آیه ۴۳؛ سوره الزمر، آیه ۴۱؛ سوره شوری، آیه ۴۸؛ سوره ق، آیه ۴۵؛ سوره غاشیه، آیه ۲۲.

وکیلا و لا جبارا و لامسیطرا... و من لم یکن حفیظا و لا مسیطرا، فلیس بملک، لان من لوازم الملک السیطره العامه و الجیروت سلطانا غیر محدود، و من لم یکن وکیلا فلیس علی الملّه بملک ایضاً.

قرآن پیامبر را از اینکه وکیل و مسیطر بر مردم باشد منع می‌کند، و کسی که نتواند سیطره داشته باشد سلطنت هم ندارد زیرا از لازمه سلطنت، داشتن جیروت و سیطره است. (قدردان ملکی، ۱۳۸۰: ۱۸۵؛ علیخانی و دیگران، ۱۳۸۴: ۲۹۴ - ۳۵۲، عنایت، ۱۳۷۰: ۱۸۲ - ۱۹۲)

ب) تضعیف نهادهای مذهبی و حمله به دارویش

تئیدگی دین و سیاست در اسلام، سبب شد عالمان دینی از ابتدای شکل‌گیری عثمانی، جایگاه مهمی داشته و جزیی از نظام عثمانی قلمداد شوند. (دورسون، ۱۳۸۱: ۱۸۵) بنابراین، در کنار سلطان و خلیفه به مرور نهاد قدرتمند علما قرار گرفتند و در پی تعامل با هم از قدرت عظیمی برخوردار شدند و به تقویت هم پرداختند. (حیدر زاده نائینی، ۱۳۸۰: ۳۳) در نتیجه، عالمان دینی در جامعه، از نفوذ زیادی برخوردار شدند از این‌رو، هر اقدام علیه نهاد روحانیت دشواری‌های زیادی به همراه داشت اما مصطفی کمال کم‌توجه به این موضوع اقدام به لغو مقام شیخ‌الاسلامی کرد.

مقام شیخ‌الاسلامی یکی از مقام‌های مهم مذهبی بعد از خلافت در دستگاه عثمانی محسوب می‌شد. با لغو مقام شیخ‌الاسلامی، وزارت امور مذهبی هم از بین رفت و بسیاری از امور و وظایف که به طور سنتی از اختیارات عالمان دین محسوب می‌شد، مثل بنیاد امور خیریه که نظارت بر وقف و... را در اختیار داشت، از کنترل آنان خارج شد و به‌جای آن، اداره امور اوقاف زیر نظر مستقیم دولت به وجود آمد. عرفی‌سازی قوانین و جایگزین کردن آن به جای قوانین شرعی که در اختیار عالمان دین بود، یکی از اقدامات در این عرصه محسوب می‌شود که قوانین مدنی سوئیس، قانون جزایی ایتالیا و قانون بازرگانی آلمان به ترکی ترجمه شده و ملاک عمل قرار گرفت. این عرفی‌سازی قوانین، پیامدهای مهمی در نظام خانواده و جزایی پدید آورد. ازدواج قانونی اجباری شد، اگرچه ازدواج شرعی هم، ممنوع نشد. طرد زوجه و چند زنی ممنوع گردید و

تحول دینی-اجتماعی در ترکیه عصر مصطفی کمال آتاترک ۱۳۳۵

طلاق تابع مقررات قانونی گردید. (جی شاو، ۱۳۷۰، ج ۲: ۶۳۹؛ ترنر، ۱۳۸۷: ۲۸۷؛ پی یرد اینک، ۱۳۶۸: ۱۰۳ - ۱۰۵؛ لاموش، ۱۳۱۶: ۴۰۶) همه این‌ها به تسلط همیشگی و سنتی عالمان دین بر این امور پایان داد و به تضعیف موقعیت آنان انجامید. تعطیل شدن آموزش و مدارس دینی سنتی و تحت نظارت قراردادان آن، از اقدامات دیگری است که اگرچه با هدف آموزشی دنبال می‌شد اما در حقیقت هدف آن، تضعیف جایگاه عالمان دینی بود، که نتایج تأسف‌باری در کمبود متخصصین امور دینی داشت. (ترنر، ۱۳۸۷: ۲۸۲ - ۲۸۴)

گذشته از آن، در ترکیه از دیرباز در کنار مذهب رسمی دولت، طریقت‌های مختلف دراویشی وجود داشتند؛ اسپوزیتو در این خصوص گفته است:

نه تنها در میان مردم نفوذ داشتند بلکه بسیاری از سلاطین [عثمانی] نیز پیرو شیخ‌های آن‌ها بودند. حتی در دوران یک حکومت قدرتمند متکی به مذهب حنفی هم، صوفیان و علمای آن از نفوذ برخوردار بودند. (اسپوزیتو، ۱۳۸۸، ج ۱: ۸۹)

بنابراین، دولت به زودی متوجه شد خطر دراویش برای لائسیسم (سکولاریسم) اگر بیش‌تر از عالمان دینی نباشد، کم‌تر هم نخواهد بود. به علاوه، این‌که آنان به خاطر عدم وابستگی به حکومت، شرایط و نفوذ بهتری در به حرکت درآوردن مردم داشتند و تجربه قیام کردها هم این موضوع را به اثبات رسانده بود. آتاترک در سفرش به کاستامونو (شهری در استان قسطنطنیه ترکیه) ضمن حمله به پوشش‌های سنتی مردم، از خانقاه‌های دراویش، و آداب و عقاید خاصشان، مقبره‌هایی که مردم نادان و خرافاتی برای کمک و راهنمایی به آن اماکن رجوع می‌کنند، انتقاد نمود و گفت:

تاکنون عده زیادی این طرز تفکر را داشته‌اند و موجبات زنگ‌زدگی و خفقان اندیشه ملت را فراهم کرده‌اند. به هر صورت خرافاتی که در اذهان مردم جا دارد تماماً بیرون ریخته خواهد شد، چه تا وقتی که این خرافات خارج نشده ممکن نیست نور حقیقت در اذهان بشر ظاهر شود. (لوئیس، ۱۳۷۲: ۵۶۸ و ۵۶۹)

و نیز گفت:

استعانت از مرده برای جامعه متمدن ننگ است ... منظور از این طریقت‌ها، غیر از حصول رفاه مادی و معنوی اشخاص پیرو آنان چه می‌تواند باشد؟ باور نکردنی است که در مقابل حضور تابناک علم و دانش و تمدن در تمام جنبه‌های آن، در جامعه متمدن ترکیه هنوز افرادی وجود دارند که تفکرشان چنان ابتدایی است که رفاه مادی و معنوی خود را از راهنمایی‌های این یا آن شیخ انتظار دارند ... جمهوری ترکیه دیگر نمی‌تواند سرزمین شیخ‌ها، درویش، مریدان و اخوت‌های این‌چنین باشد ... سران اخوت‌ها این حقیقتی را که با کمال وضوح بیان کرده‌ام، خواهند فهمید و طبق اراده خود خانقاه‌ها را فوراً تعطیل خواهند کرد و این واقعیت را می‌پذیرند که مریدانشان دیگر به سن بلوغ رسیده‌اند. (محمدتوفیق، ۱۳۱۷: ۱۷۴ - ۱۷۶؛ ایگدمیر و دیگران، ۱۳۴۸: ۱۵۶)

بدین ترتیب، مقررات جدیدی به تأیید مجلس رسید و مقرر شد تمام اخوت‌ها منحل و ممنوع اعلام شوند، دارایی آنان ضبط و خانقاه‌ها و اماکن مقدس آن‌ها بسته شد؛ از تجمع آنان، برای دعا و دیگر مراسم مذهبی جلوگیری به عمل آمد. (احمد یاقی، ۱۳۸۸: ۱۹۴) البته باید یادآور شد که اصل ادعای خرافات که کمال از آن نام می‌برد تا حدودی حقیقت داشت و نمی‌توان انکار کرد، اما این که کمال در راستای اصلاح این خرافات چقدر صداقت داشت، امری قابل تأمل است. به نظر می‌رسد وی صرفاً با طرح این موضوعات می‌خواست به اهداف خود در راستای رهایی از شر درویش مزاحم دست یابد تا اصلاح امور مذهبی و زدودن خرافات مذهبی که شیوخ طریقت گرفتار آن بودند.

هم‌چنین، در قانون جزایی ۱۹۲۶ میلادی، مجازات‌های برای کسانی که با سوءاستفاده از مذهب در جهت اهداف سیاسی و تحریک مردم علیه نظم و امنیت برآیند، تعیین گردید و مجازات‌های برای رهبران مذهبی و واعظین در نظر گرفته شد. در صورتی که در هنگام انجام وظیفه دینی خود به تحریک مردم پردازند و یا خارج از محدوده مشخص عبادی، تجمع و یا جشنی برپا نمایند. عکس‌العمل‌هایی نسبت به این اقدامات از سوی شیوخ طریقت و پیروان آنان به وقوع پیوست و در چندین جای، سعی کردند مردم را علیه این تصمیمات بشورانند ولی مانند دیگر اقدامات ضد دولتی، سرکوب و عاملین آن مجازات شدند.

ج) ترویج ایدئولوژی ناسیونالیستی جدید به جای اسلام

مصطفی کمال با این اقدامات وسیعی که به خاطر جدای دین از امور سیاسی اجتماعی و محدود کردن آن به امر شخصی و فردی در زندگی مردم، انجام داد. نیاز به یک ایدئولوژی جدید داشت که از طریق آن بتواند خلأ معنوی حاصل از کنار گذاشتن دین را جبران نماید، همچنان که غرب مسیحی قبلاً این کار را انجام داده بود. این ایدئولوژی جدید، همان ناسیونالیسم ترکی بود که از مدت‌ها قبل در ترکیه رشد فزاینده یافته بود.

مصطفی کمال، خود این جایگزینی را چنین توضیح می‌دهد:

پیوندی که افراد ملت ما را به هم ربط می‌دهد اینک کاملاً دگرگون شده است و به جای علایق دینی و مذهبی اینک، اندیشه از یک ملت بودن ما را به هم پیوند می‌دهد. (ایگدمیر و دیگران، ۱۳۴۸: ۱۳۷؛ شادان، ۱۳۷۳: ۱۰۴)

در جای دیگر، یادآور می‌شود:

کتاب مقدس ما، ملی‌گرایی است که از علم حمایت می‌کند [و] خوشبختی می‌آورد. ترک‌گرایی را ارتقا می‌دهد و سعی می‌کند کلیه ترک‌ها را با هم مرتبط سازد. در این صورت، در ایدئولوژی و فلسفه ما کلمه دین مترادف با ملی‌گرایی است. (شادان، ۱۳۷۳: ۱۰۶)

ناسیونالیسم کمالی، اگرچه با زور نیزه و تهدید تفنگ: «توانست تمامی تعهدات معنوی را که زمانی در انحصار مذهب بود، تحت نظارت گیرد اما نتوانست آرامش روحی و جامعیت فلسفی [را] که دستاورد اسلام بود، به مردم اعطا کند.» (جی شاو، ۱۳۷۰، ج ۲: ۶۴۴) لذا با فروکش کردن تب ملی‌گرایی بعد از جنگ جهانی دوم، مردم ترکیه که با نوعی از بحران هویت مواجه شده بودند، میل بازگشت به گذشته اسلامی در آنان تقویت گردید که نتیجه‌اش بازگشت به آرمان‌های اسلامی در عرصه‌های مختلف اجتماعی و فرهنگی از سوی مردم بود.

د) انقلاب در حروف و ترکی سازی عبادات

تغییر در زبان و خط مرسوم، یکی از اقدامات دیگر مصطفی کمال است؛ گرچه در ظاهر کم‌اهمیت، اما در واقع بنیادی و اساسی است که از آن به انقلاب در حروف تعبیر می‌شود.

اصل بحث اصلاح در الفبای عربی که فراگیری آن سخت بود در ۱۸۶۹ میلادی مطرح شده بود. مقاله‌ای در این زمان در روزنامه حریت چاپ شد که از وضع بد تعلیم کودکان ترک شکایت کرده بود و آن را به سیستم آموزشی نسبت داده بودند. چاپ این مقاله، ملک‌خان سفیر ایران در باب عالی را واداشت تا طی نامه به دبیران روزنامه حریت، علت اصلی این مشکل را ناشی از خط عربی بداند که ادامه استفاده از آن، تحصیلات کافی را ناممکن می‌ساخت و از رسیدن مسلمانان به سطح تمدن اروپایی جلوگیری می‌کرد. (لوئیس، ۱۳۷۲: ۵۹۱ و ۵۹۲)

در زمان مصطفی کمال، طرح کنار گذاشتن خط و الفبای عربی به‌طور جدی دنبال شد. در واقع، کمال به غلط دریافته بود تحول در عرصه‌های مختلف، بدون از بین بردن آثار مربوط به گذشته ممکن نخواهد بود و این امر را با تغییرات در زبان و الفبا دنبال کرد. بهانه‌ای که کمال برای تغییرات الفبای گذشته، استفاده نمود، موج گسترده و وسیع از بیسوادی بود که در بین مردم حاکم بود. کمال، این بیسوادی مطلق را به پای الفبای دشوار و بیگانه با زبان ترک دانست که مردم از فراگیری آن عاجز بوده‌اند و چاپ آن هم با مشکلات فراوان روبه‌رو بود. (ایگدمیر و دیگران، ۱۳۴۸: ۱۵۹ - ۱۶۲) لذا با شعار ریشه‌کن کردن بیسوادی از آحاد مردم، تغییرات گسترده در عرصه زدودن لغات بیگانه از زبان ترکی و خلق واژه‌های خالص ترکی به جای آن، صورت گرفت. الفبای لاتین جایگزین الفبای عربی شد که گامی در راستای نزدیکی با غرب به حساب می‌آمد. به این ترتیب، الفبا که بیش‌تر یادآور گذشته اسلامی مردم بود از بین رفت و نسل جدید، قادر به یادآوری آسان گذشته خود نبودند. (پی‌یرد اینک، ۱۳۶۸: ۱۰۳)

لوئیس، هم ضمن پذیرش مشکلات خط و زبان عربی برای مردم ترک معتقد است هدف اصلی این تغییر آن قدر که جنبه اجتماعی و فرهنگی داشت، جنبه علمی و آموزشی نداشت و تحمیل آن بر مردم بیش‌تر به خاطر قطع رابطه با گذشته و شرق و ادغام نهایی در تمدن غرب، صورت می‌گرفت. (لوئیس، ۱۳۷۲: ۳۹۰)

ریچارد رابینسون معتقد است:

تحول دینی-اجتماعی در ترکیه عصر مصطفی کمال آتاترک ۱۳۷۱

با این که این امر بیش تر جنبه آموزشی داشت، در عین زمان می توانست، حس ناسیونالیستی مردم را با ترکی سازی در همه موارد تقویت کند... زدودن خط عربی که خط قرآن است، موجب بی اعتبار کردن دین می شد و دیگر این که می توانست جوانان را از ادبیات موروثی شان که شدیداً جنبه دینی داشت جدا کند. (رایبسون، ۱۳۵۶: ۸۷ و ۸۸)

ماهیت این اقدام، زمانی آشکارتر شد که پای ترکی سازی در زبان، به امور عبادی نیز باز شد. ترجمه قرآن به ترکی بدون حفظ اصل عربی آن، گفتن اذان به ترکی و خواندن نماز جمعه به ترکی و... (ایگدمیر و دیگران، ۱۳۴۸: ۱۵۹ - ۱۶۲؛ محمدتوفیق، ۱۳۱۷: ۱۸۱ - ۱۸۵) از اقداماتی است که می توان به عربی زدایی و یا به دین زدایی آتاترک تعبیر نمود؛ از همه جالب تر این که این اقدامات در بسیاری موارد به بهانه ارتقادهی سطح ایمان مردم و قابل فهم شدن عبادات برای مردم، صورت می گرفت! ضیا گوکالب که از مدت ها چنین ایده هایی را مطرح نموده بود می گوید:

سرزمینی که در آن اذان از مسجد به ترکی قرائت می شود، آنجا که رعیت معنای دعا را در عبادتش می فهمد، سرزمینی که در مدارسش قرآن به ترکی خوانده می شود، آنجا که بزرگ و کوچک همه فرمان خدا را می فهمند، آنجاست، ای پسر ترک، آنجاست سرزمین پدری تو. (لوئیس، ۱۳۲۲: ۵۷۵)

ه) مدرن (غربی) سازی فرهنگ اجتماعی زنان

در زمان ترکان جوان، اشتراکات اجتماعی زنان روبه گسترش نهاد که البته بیش تر به خاطر اقتضائات دوران جنگ بود و در پی آن، تعدادی زیادی از زنان به ادارات دولتی و خدمات روی آوردند. در خلال جنگ های استقلال، زنان به فعالیت های سیاسی روی آوردند و در گردهمایی ها شرکت می کردند و کسانی چون خالده ادیب و نکیه الگون، به ایراد سخنرانی در جمع مردم می پرداختند. (رضایی سیاوشانی، ۱۳۷۷: ۵۵ و ۵۶)

در زمان حکومت مصطفی کمال این تلاش ها صورت عینی تر و مشهودتر به خود گرفت. مصطفی کمال خود در نطقی بیان داشت:

عقب ماندگی سازمان اجتماعی معلول خواری زنان در جامعه است، در

جامعه ما زندگی برای مردان بود. اگر زندگی عبارت از فعالیت است، عاطل گذاشتن نیمی از قوای فعاله جامعه، نیمه مفلوج ساختن آن جامعه است. (ایگدمیر و دیگران، ۱۳۴۸: ۱۵۰)

استقلال مالی زن جهت کم‌تر شدن وابستگی‌های مالی آنان به مردان، برابری زنان و مردان و آزادی روابط میان زنان و مردان، از اهداف اصلاحی زنان بود. در رابطه با هدف اول، داشتن هرگونه شغل برای زنان مجاز دانسته شد و به همین منظور، استخدام زنان در صنایع جدید شهری به شکل مستمر ده برابر و صد برابر گردید این در حالی بود که در بیش‌تر موارد، این فرایند از نقطه صفر شروع گردیده بود. (لرنر، ۱۳۸۳: ۱۹۰) در راستای هدف دوم، زنان از نگاه قانون با مردان برابر دانسته شدند. قانون فرصت‌های شغلی و تحصیلی برابر با مردان برای زنان فراهم آورد. همچنین قانون مدنی جدید، زنان را در امر طلاق، سرپرستی فرزندان و سهم ارث، دارای حقوق برابر با مردان دانست. اتحادیه زنان ترکیه اگرچه اعلان کرده بود یک تشکل غیرسیاسی است، اما عملاً در امور سیاسی مربوط به زنان شرکت می‌کرد و از ایده سکولار نسبت به زنان حمایت می‌نمود. برای زنان فرصت حق انتخاب کردن و انتخاب شدن در نمایندگی‌های پارلمانی داده شد و عملاً تعداد هیجده زن به عنوان نماینده در ۱۹۳۵ میلادی انتخاب شدند که ۴،۵٪ کل نمایندگان را شامل می‌شدند. این اقدام نمادین، ترکیه را از فرانسه (۱۹۴۴ م. ۱۳۲۳ ش.)، ایتالیا (۱۹۴۵ م. ۱۳۲۴ ش.) و سوئیس (۱۹۷۱ م. ۱۳۵۰ ش.) جلو می‌انداخت. (رضایی سیاوشانی، ۱۳۷۷: ۵۵، ۵۷ و ۱۴۰) در راستای هدف سوم، زنان را تشویق به کنار گذاشتن لباس‌های سنتی خود از جمله حجاب کردند اما به خاطر حساسیت بالای این موضوع، نخست، از اجبار در این امر خودداری شد. رقص مختلط زنان و مردان تشویق می‌شد و حتی ازدواج زنان مسلمان با مردان غیرمسلمان قانونی شد. البته گزارشی هم حاکی از آن است که این قانون جنبه نمادین و صوری داشته و در عمل ازدواج زن مسلمان با غیرمسلمان محدودیت و مجازات به همراه داشته است. (محمد توفیق، بی‌تا: ۴۴۹)

در رابطه با این تغییرات، می‌توان گفت اگرچه زنان با مردان از لحاظ قانون برابر دانسته شدند اما پذیرش کامل آن از سوی جامعه سنتی ترکیه به مدت‌ها زمان نیاز داشت و امری آسان نبود. به‌علاوه این تغییرات، زنان شهری و

تحول دینی-اجتماعی در ترکیه عصر مصطفی کمال آتاترک ۱۳۹۵

روستایی را به‌طور برابر شامل نمی‌شد. این امر، اگر از سوی زنان شهری نسبتاً با استقبال مواجه شد اما زنان روستایی تا مدت‌ها و حتی در برخی موارد تاکنون به سنت‌های قدیمی راجع به خانواده، همسر و ... پایبند ماندند. از سوی دیگر، این تغییرات چنان سریع و ناگهانی بود که پذیرش آگاهانه و عمیق آن از سوی زنان ممکن نبود بلکه بیش‌تر جنبه احساسی داشت. (ایگدمیر و دیگران، ۱۳۴۸: ۱۵۰ - ۱۵۲؛ ابوک، ۱۳۸۴: ۸۷؛ قاسمی، ۱۳۸۴: ۴۰؛ لوئیس، ۱۳۷۲: ۳۸۲ و ۳۸۳؛ شادان، ۱۳۷۳: ۱۱۹)

و) تغییر در پوشش و مبارزه با آداب اسلامی

مصطفی کمال همانند عبدالله جودت و ضیا گوکالب به صراحت بیان می‌داشت: «تمدنی که نسل جدید ترک باید به وجود بیاورد، از نظر ظاهر و محتوا همان تمدن اروپا است.» (راینسون، ۱۳۵۶: ۲۹) لذا در گام‌های بعدیش، دقیقاً همان چیزهای را نشانه گرفت که مخالف این ایده بود و آن پوشش مردم بود که نماد مذهبی هم محسوب می‌شد. وی از مردم خواست که: «بایستی واقعاً ثابت کنند که از نظر ظاهر نیز، اشخاصی متمدن و پیشرفته هستند.» (لوئیس، ۱۳۷۲: ۳۷۶؛ ایگدمیر و دیگران، ۱۳۴۸: ۱۵۴) بعد با سؤال این که آیا لباسی که اکنون می‌پوشیم ملی است؟ این‌طور نتیجه می‌گیرد:

این اختلاط مسخره سبک‌ها نه ملی و نه بین‌المللی است ... دوستان من، احتیاجی نیست که در جست‌وجوی احیای لباس توران باشیم. لباس متمدن و بین‌المللی برای ملت ما برانزنده و مناسب است و ما آن را خواهیم پوشید. پوتین و کفش در پا، شلوار (پانتالون) بر پاها، پیراهن و کراوات، کت و جلیقه و البته برای تکمیل، پوششی با نقابی در جلو برای سر... اسم این سرپوش کلاه است. (لوئیس، ۱۳۷۲: ۳۷۷؛ ایگدمیر و دیگران، ۱۳۴۸: ۱۵۵)

بدین ترتیب، مبارزه دامن‌داری با مظاهر سنتی، با ممنوع کردن پوشیدن فینه آغاز گردید و پوشش سنتی مردم به نحوی مبالغه‌آمیزی به تمسخر گرفته شد:

آقایان، ضرورت داشت فینه که بر سر ملت ما همچون نشانی از بیسوادی، غفلت، تعصب و تنفر از ترقی و تمدن بود، محو شود و جای آن را کلاه بگیرد که سرپوشی است مورد استفاده تمام جهان متمدن. تا با آن عمل ثابت شود که ملت ترک در تفکر نیز، چون سایر امور به‌هیچ‌وجه از زندگی متمدن منحرف نمی‌شود. (لوئیس، ۱۳۷۲: ۳۷۵؛ محمد توفیق، ۱۳۱۷: ۱۷۲)

در جای دیگر با اشاره به مردی که در جلوی وی نشسته است می‌گوید:

این مرد فینه بر سردارد، با عمامه سبز دور آن، پیراهن گشادی بر تن و روی آن کتی چون آنچه من ... پوشیده است، قسمت پایانی را نمی‌توانم ببینم، حالا شما بگویید این چه نوع لباسی است؟! آیا مردی متمدن حاضر است چنین لباسی بی‌مسمای را بر تن کرده و بیرون رود تا خود را مسخره جهانی کند؟ (لوئیس، ۱۳۷۲: ۳۷۷، محمد توفیق، ۱۳۱۷: ۱۷۳)

همراه با ممنوعیت پوشیدن فینه، حملاتی هم به پوشش زنان شد و آن را به تمسخر گرفت:

در بعضی جاها زنانی را دیده‌ام که تکه پارچه یا حوله یا چیزی شبیه به آن را برای پنهان کردن صورت خودروی سر می‌کشند و وقتی مردی می‌گذرد پشت به دیوار می‌ایستند و یا جمعاً روی زمین می‌نشینند. معنی و دلیل این رفتار چیست؟ آقایان، آیا مادران و دختران ملتی متمدن می‌توانند چنین رفتاری عجیب و غریب و وضع بربریتی را داشته باشند؟ این صحنه‌ها موجب ... مسخره از ملت است و لازم است که فوراً علاج شود. (لوئیس، ۱۳۷۲: ۳۷۹)

اقدامات سنت‌ستیزانه حکومت مصطفی کمال، باعث انزجار شدیدی در بین اکثریت سنتی جامعه شد اما سابقه روش استبدادی حکومت ثابت کرده بود که مخالفت با آن، هزینه‌های سنگین برای مخالفین به همراه خواهد داشت؛ لذا در داخل ترکیه، کسی جرأت ابراز مخالفت جدی را پیدا نکرد اما در مصر، اقدامات کمال علیه مظاهر فرهنگ اسلامی و سنتی مردم، داد علما را درآورده و نسبت به آن واکنش شدیدی ابراز داشتند. در اعلامیه مارس ۱۹۲۶ / اسفند ۱۳۰۵ شمسی ریاست مذهبی اسلامی پادشاهی مصر که به امضاء عالمان الازهر و مفتی اعظم مصر رسیده بود آمده است:

واضح است که اگر مسلمانی درصدد این باشد که از راه انتخاب نوع لباس مشخصه غیرمسلمان شبیه آن‌ها شود، به مرور زمان همان راه را نیز، در مورد اعتقادات و عمل خود انتخاب خواهد کرد. به همین دلیل است که کسی که کلاه بر سر می‌گذارد و به این وسیله تمایلی را که نسبت به دین دیگری و تحقیری را که نسبت به دین خود احساس می‌کند، ابراز می‌دارد، طبق نظر متفق‌القول مسلمانان، کافر است. (لوئیس، ۱۳۷۲: ۳۷۸)

تحول دینی-اجتماعی در ترکیه عصر مصطفی کمال آتاترک ۱۹۱۸

البته در پاسخ به انتقاد سنت‌گرایان، مصطفی کمال اسلامی بودن این لباس‌ها را رد می‌کرد و آن را وارد شده از بیرون اسلام می‌دانست:

بعضی‌ها با به سر گذاشتن کلاه به جای فینه مخالفت می‌کنند... چرا با کلاه این‌قدر مخالف باشیم ولی از فینه که مخصوص یونانی‌ها و یادگار عهد بیزانسی است خوشمان بیاید؟! ... می‌دانید این لباس‌ها متعلق به چه کسانی بوده است؟ متعلق به کشیش‌های بیزانسی و خاخام یهودی! در دوران گذشته فقط علمای دین عمامه به سر می‌گذاشتند که نشانه علم و دانششان بود ولی پس از چندی هرکسی عمامه گذاشت تا مردم را بفریبند. برای یک ملت زنده و متمدن شرم‌آور است که از مردگان یاری بخواهد. (باربر، ۱۳۸۷: ۲۶۸؛ محمدتوفیق، ۱۳۱۷: ۱۷۰؛ ایگدمیرودیگران، ۱۳۴۸: ۱۵۵)

غربی‌سازی کمال تنها به پوشش ختم نشد، از این پس کلیه ترک‌ها مجبور بودند مانند غربی‌ها نام فامیل برای خود انتخاب کنند، مجلس ملی برای کمال لقب آتاتورک را انتخاب کرد و برای سرهنگ عصمت هم به مناسبت رشادت‌ها در منطقه اینونو، لقب اینونو را برگزید.

نتیجه

اصلاحات آتاترک برخی را چنان شیفته کرد که از وی، موجود قابل پرستش ساخته‌اند و او را پیشوا و بشری فوق بشر دانسته‌اند. (محمدتوفیق، ۱۳۱۷: ۲۰۷) با مدیحه‌سرایی‌هایی چون «ما عابدان آتاترک هستیم، همه‌چیز اوست و همه‌کس اوست.» (وفائی، ۱۳۸۰: ۷۹ - ۸۲) مقام فوق بشری برایش قائل شده‌اند و اقدامات وی را نجات‌بخش و ضروری پنداشته‌اند که امری احساسی و افراط‌گرایانه به حساب می‌آید. این دسته اعتقاد داشته‌اند:

نمی‌توان رشادت‌های وی برای نجات یک ملت در حال احتضار را نادیده گرفت زیرا ترکیه نمی‌توانست بدون بهره‌گیری از صفات برجسته کمال، همچون درک او از هدف، دوراندیشی و... کشوری مستقل باقی می‌ماند. استبداد و دیکتاتوری او برای نجات کشور لازم و ضروری بود. (ابوک، ۱۳۸۴: ۶۷ و ۶۸)

در مقابل، بسیاری وی را یهودی‌زاده، فرزند نامشروع از نسل صرب، مخالف دین و مذهب و او را عامل توطئه یهود و استعمار در تجزیه جهان اسلام به حساب

آورده‌اند. (الجاسر، ۲۰۰۲: ۱۷۸؛ حلمی، ۲۰۰۴: ۳۳؛ ترکی سابق، ۱۹۷۸: ۴۵ - ۵۲ و ۱۱۶) البته صرف ادعاست و در اغلب موارد، مستندات محکمی ندارد؛ اگرچه او به زبان خویش گفته است: «من هیچ مذهبی ندارم و گاه آرزو می‌کنم که تمام مذاهب در قعر دریا مدفون شوند.» (کامروا، ۱۳۸۸: ۷۷)

در مجموع، اصلاحات دینی اجتماعی کمال اگرچه از دید اکثر صاحب‌نظران غربی مورد ستایش قرار گرفته و آن را از نوع اصلاح و حذف زوائد دینی شمرده‌اند. (اسپوزیتو، ج ۱، ۱۳۸۸: ۲ و ۳، لوئیس، ۱۳۷۲: ۵۷۰ و ۵۷۱، ترنر، ۱۳۸۷: ۲۸۴) اما در واقع، نمی‌توان اقدامات کمال را به عنوان اصلاح و تهذیب در امور مذهبی پذیرفت؛ زیرا در بسیاری از موارد، افراط‌گرایی کمال باعث تضعیف مذهب شد، به‌علاوه، وی هیچ‌گاه از کارشناسان واقعی این امر استفاده نکرد، بلکه تک‌تازانه هرچه مورد نظر خودش بود را عملی می‌ساخت؛ این امر با اعمال یک اصلاحگر واقعی تفاوت داشت. نکته آخر، اقدام کمال در تغییر مظاهر پوششی اسلامی مردم که قرن‌ها با آن آداب خو گرفته و زندگی کرده بودند، غرب‌زدگی و از خود بیگانگی مفرط وی را نشان می‌دهد که باعث انزجار مردم از وی شد و همین امر، جایگاه وی در نزد ملل مسلمان را تنزل داد. ضمن این‌که هیچ نفعی به پیشرفت واقعی نداشت و صرفاً تقلید میمون‌وار به حساب می‌آمد. به هر حال، کمال ترکیه را در مسیری قرار داد که نتایج آن با تمام فراز و فرودهایش به ترکیه کنونی انجامیده است. وی با این‌که نتوانست خللی در ریشه‌های اصلی اعتقادات دینی مردم به وجود آورد که دلیل آن هم موج بازگشت به خویشتن در ترکیه در دهه‌های بعد از کمال است، اما کاری کرد که ترکیه هیچ‌گاه نتواند به سنت‌های دوره عثمانی برگردد. برایان ترنر می‌گوید «آنچه مسلم است ارزش‌ها و التزامات اسلامی مربوط به دوره عثمانی قدیم هرگز نمی‌توانند به طور کامل تجدید گردند، زیرا اعتبار نظام سنتی از بنیاد دگرگون شده است.» (ترنر، ۱۳۸۷: ۲۹۰) سوسرهای از حقوق‌دانان سوئیس، هم می‌گوید:

اگر اصلاحاتی را که در ترکیه صورت گرفته است به عنوان یک کل در نظر بگیریم، امکان ندارد انسان بتواند تعجب خود را بر زبان نیاورد. قدرتمندترین دولت اسلامی، ظرف شش ماه، همه رسوم و آیین هزار ساله خود را بی‌اعتبار کرد. در هیچ کشوری تغییرات چنین آنی و ریشه‌دار صورت نگرفته است.» (زارع، ۱۳۸۳: ۱۳۶)

تحول دینی-اجتماعی در ترکیه عصر مصطفی کمال آتاترک ۱۹۳۵

کتابنامه

- قرآن کریم
- ابوک، کریس (۱۳۸۴). *ترکیه* ترجمه مهسا خلیلی، تهران، نشر ققنوس.
- احمد یاقی، اسماعیل (۱۳۸۸). *دولت عثمانی از اقتدار تا انحلال ترجمه* رسول جعفریان، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- اسپوزیتو، ج. ل (۱۳۸۸). *دایره المعارف جهان نوین اسلام*، ترجمه و تحقیق حسن طارمی و دیگران، تهران، نشر کنگره و نشر کتاب مرجع، ج ۱.
- ایگدمیر، الوغ و دیگران (۱۳۴۸). *آتاتورک*، ترجمه، حمید نطقی، تهران، مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای.
- باربر، نوئل (۱۳۸۷). *فرمان روایان شاخ زرین*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، نشر قطره.
- بجنوردی، کاظم و دیگران (۱۳۸۰). *دایره المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱.
- پل رو، ژان (۱۳۵۲). *ترکیه*، ترجمه خان بابا بیانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- پی یرد اینیک، ژان (۱۳۶۸). *خاورمیانه در قرن بیستم*، ترجمه فرنگیس اردلان، تهران، انتشارات جاویدان.
- ترکی سابق، ضابط (۱۹۷۸). *الرجل الصنم*، ترجمه عبدالله عبدالرحمن، بی‌جا، مؤسسه الرساله الطبعه الثانيه.
- ترنر، برایان (۱۳۸۷). *ماکس وبر و اسلام*، ترجمه سعید وصالی، تهران، نشر مرکز.
- الجاسر، طه (۲۰۰۲). *ترکیه میدان الصراع بین الشرق والغرب*، دمشق، دارالفکر.
- جی.شاو، استنفورد (۱۳۷۰). *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید*، ترجمه محمود رمضان زاده، مشهد، آستان قدس رضوی، ج ۲.
- حلمی، مصطفی (۲۰۰۴). *الاسرار الخفیة وراء الغاء الخلفاء العثمانيه*، بیروت، دارالکتب العلمیه.

- حیدرزاده نائینی، محمدرضا (۱۳۸۰). *تعامل دین و دولت در ترکیه، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.*
- خضر، هشام (۲۰۰۹). *آتاتورک و دوره فی القضاء علی الخلفاء العثمانيه، ریاض، مکتبه النافذه.*
- دورسون، داود (۱۳۸۱). *دین و سیاست در دولت عثمانی، ترجمه داود وفاپی و منصوره حسینی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.*
- رایبسون، ریچارد (۱۳۵۶). *جمهوری اول ترکیه، ترجمه ایرج امین، تهران، انتشارات فرانکلین.*
- رضایی سیاوشانی، صدیقه (۱۳۷۷). *سیمای زن در جهان ترکیه، تهران، نشر برگ زیتون.*
- زارع، محمدرضا (۱۳۸۳). *علل رشد اسلام‌گرایی در ترکیه، تهران، اندیشه‌سازان نور.*
- شادان، پروند، سبحانی، زهرا (۱۳۷۳). *زمینه شناخت جامعه و فرهنگ ترکیه، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی بین‌المللی.*
- شریعتمداری، حمیدرضا (۱۳۸۲). *سکولاریسم در جهان عرب، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.*
- شیخ عطا، علی‌رضا (۱۳۸۱). *دین و سیاست: مورد هند، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.*
- علیخانی، علی‌اکبر و دیگران (۱۳۸۴). *اندیشه سیاسی در جهان اسلام؛ از فروپاشی خلافت عثمانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی.*
- عنایت، حمید (۱۳۶۲). *تفکر نوین سیاسی اسلام، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران، امیرکبیر.*
- عنایت، حمید (۱۳۷۰). *سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران، امیرکبیر.*
- فیرحی، داود (۱۳۸۵). *نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران، سمت.*
- قاسمی، صابر (۱۳۸۴). *جمهوری ترکیه، تهران، وزارت امور خارجه.*
- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۰). *سکولاریسم در مسیحیت و اسلام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.*

تحول دینی-اجتماعی در ترکیه عصر مصطفی کمال آتاترک ۱۹۵۵

- کامروا، مهران (۱۳۸۸). *خاورمیانه معاصر*، ترجمه محمدباقر قالیباف و موسی پورموسوی، تهران، نشر قومس.
- لاموش، سرهنگ (۱۳۶۱). *تاریخ ترکیه*، ترجمه سعید نفیسی، تهران، انتشارات کمیسیون معارف.
- لاندو، جیکوب (۱۳۸۶). *پان ترکیسم یک قرن در تکاپوی الحاق‌گری*، ترجمه حمید احمدی، تهران، نشرنی.
- لرنر، دانیل (۱۳۸۳). *گذار جامعه ستی؛ نوسازی در خاورمیانه*، ترجمه غلامرضا خواجه سروی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- نهرو، جواهر لعل (۱۳۸۶). *نگاهی به تاریخ جهان*، ترجمه محمود تفضلی، تهران، امیرکبیر.
- لوئیس، برنارد (۱۳۷۲). *ظهور ترکیه نوین*، ترجمه محسن علی سبحانی، بی‌جا، انتشارات مترجم.
- محمد توفیق، محمد (۱۳۱۷). *کمال آتاتورک*، ترجمه اسماعیل فردوسی فراهانی، بی‌جا، نشر نامه عراق.
- محمد توفیق، محمد (بی‌تا). "کمال آتاتورک"، *مجله ارمغان*، سال ۲۲، ش ۸ - ۹.
- مخلوف، ماجده (۲۰۰۱). *الخلافه فی خطابات آتاتورک*، قاهره، دارالافتاح العربیه.
- مشیر الحسن (۱۳۶۷). *جنبش اسلامی و گرایش‌های قومی در مستعمره هند*، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- موثقی، احمد (۱۳۸۰). "بررسی تجربه نوسازی فرهنگی و سیاسی در ترکیه؛ ۱۹۲۰ تا ۱۹۵۰"، *نشریه دانشکده حقوق و علوم سیاسی* دانشگاه تهران، تابستان، شماره ۵۲، ص ۱۵۱-۱۸۴.
- وفایی، داود (۱۳۸۰). *ریشه‌های غرب‌گرایی و اسلام‌گرایی در ترکیه*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- هاردی، پی (۱۳۶۹). *مسلمانان هند بریتانیا*، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد، آستان قدس رضوی