

## انقلاب فرهنگی در ترکیه: ۱۹۲۰-۱۹۵۰

دکتر احمد موثقی

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تهران

### مقدمه

ترکیه در دهه های ۱۹۲۰، ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ تغییرات اجتماعی-سیاسی سریعی را در قالبی جدید و به قصد رسیدن به غرب تجربه کرد. ولی آتاتورک رهبر فرآیند غربی سازی و پیشتاز این حرکت در دنیای اسلام هیچگونه ایدئولوژی اقتصادی و اجتماعی روشنی نداشت. هدف عمده او تغییر جامعه ترک، به ویژه از نظر فرهنگی و سیاسی، در جهتی «غربی» بود. البته پس از فروپاشی امپراطوری عثمانی ساختن ملتی جدید و بهبود اوضاع اقتصادی، به دنبال دوره ای طولانی از جنگها و تشنج ها هم در درون جامعه و هم از نظر بین المللی، ضروری بود. اما این کار به غایت دشوار نیاز به تفکری نظری، انتقادی و ابتکاری داشت که در مورد ترکیه در این دوره (۵۰-۱۹۲۰) مفقود بود. به جای آن، تقلید از غرب و پیروی از الزامات اقتصاد جهانی در این دوره تعیین کننده،

رشد طبیعی عربها حدود ۴,۳٪ می باشد و لذا مسئولین این رژیم در آخرین ساعات نشست کمپ دیوید ۲ آمادگی نشان دادند بعضی از مناطق عربی در بیت المقدس شرقی را به فلسطینیان واگذار کنند البته در صورتی که فلسطینیان اجازه دهند مناطق یهودی نشین که در قدس شرقی بنا شده به اسرائیل ملحق شود. در صورت پذیرش طرح توسط فلسطینیان، حکومت اسرائیل رهایی از دهها هزار فلسطینی از حاکمیت این رژیم را به عنوان یک پیروزی به رأی گیری می گذارد و در مجموع با در نظر گرفتن ترکیب جمعیتی این کار به نفع رژیم صهیونیستی خواهد بود.

در پایان یادآوری می شود موضوع تعیین سرنوشت بیت المقدس از مشکل ترین بخش گفتگوهای صلح فلسطینی و اسرائیلی محسوب می شود و علاوه بر آنها واتیکان نیز بر آن نظر دارد و با انتشار اطلاعیه ای خواهان مشارکت در گفتگوها و حاکمیت بین المللی بر آن می باشد.

دنبال شد. تناقضها و ناستواری ها در ایدئولوژی کمالیستی و اجرا و اعمال آن ایدئولوژی به زور و از بالا از طریق فرآیندی که می توان آن را «شبه نوسازی» نامید منجر به بروز بحرانهای عمده ای در پایان این دوره شد. برجسته تر از همه این که دوباره مذهب به عنوان یک نیروی اجتماعی و سیاسی مهم ظهور کرد. ارتش و نظام تک حزبی ناگزیر شد راه را برای طبقه متوسط روبه رشد و یک نظام نسبتاً چند حزبی باز کند. دولت سالاری ساختار اقتصادی- اجتماعی جامعه ترک را به طور اساسی تغییر نداد و شکاف میان فقیر و غنی و به ویژه شکاف میان مناطق شهری و روستایی، دست نخورده باقی ماند. دهقانان و کارگران و اقشار و طبقات پایین جامعه از این تغییرات که در ابعاد فرهنگی و سیاسی فقط در سطح خلاصه شده بود، نفعی نبردند. در نتیجه، پس از ۱۹۵۰ میراث کمالی به طور فزاینده ای زیر سؤال رفت و بحرانهای هویت، توزیع و مشروعیت در ابعاد فرهنگی، اقتصادی و سیاسی رخ نمود و نخبگان حاکم درصدد چاره جویی برای حل و رفع این بحرانها، از طریق تجدید نظر در ایده ها و برنامه های گذشته، برآمدند.

به دنبال جنگ جهانی اول (۱۸-۱۹۱۴) و طی جنگ ترکی-یونانی ۲۲-۱۹۱۹ (که در نظر ترکها به جنگ استقلال معروف است و جنگی برای حفظ استقلال و نه برای استقرار دولتی جدید تلقی می شود)، یک جنبش ناسیونالیستی شکل گرفت که در آن مصطفی کمال پاشا معروف به کمال آتاتورک (۱۸۸۱-۱۹۳۸) فرمانده نظامی و ژنرال رژیم سابق به عنوان رهبر ظهور نمود. جنبش مقاومت ملی که در «انجمن های دفاع از حقوق»، «کمیته نمایندگی» و به ویژه «مجمع ملی کبیر» سازمان یافته بود، پیمان صلح تحمیلی سوور (اگوست ۱۹۲۰) را که توسط رژیم سابق «در استانبول اشغال شده» پذیرفته شده بود، رد کرد. افراد جنبش مقاومت ملی نهایتاً نیروها و قوای یونانی را شکست داده و مجبور به تخلیه آنانولی کردند (سپتامبر ۱۹۲۲). در پی آن حکومت آنان در آنکارا از نظر بین المللی به رسمیت شناخته شد و بریتانیا «به تقاضاهای کمال تن در داد»<sup>۱</sup> واحدهای انگلیسی و فرانسوی استانبول را تخلیه کردند و از طریق پیمان لوزان (جولای، ۱۹۲۳)، حاکمیت ترکها تقریباً بر همه سرزمین

جمهوری ترکیه کنونی اعاده گردید.

اگرچه این ناسیونالیستهای ترک تصمیم

### انقلاب فرهنگی و غربی سازی

به نظر می‌رسد که اهداف اولیه نخبگان و رژیم کمالی، به جای تغییرات اقتصادی-اجتماعی رادیکال و ساختاری، دگرگونی فرهنگی و سیاسی بود. تصور می‌رفت که می‌توان مسائل مربوط به هویت و مشروعیت را از طریق یک فرهنگ سیاسی جدید ناسیونالیستی در چارچوب دولت-ملت، حل نمود. به گفته توپراک<sup>۲</sup> اهداف آنان بدین شرح بود:

گرفتند استقلال ملی را دنبال کنند، اما ناسیونالیسم آنان، همانطور که توپراک<sup>۳</sup> به درستی متذکر می‌شود، «نه در بستری ملی بلکه در بستری غربی» معنی می‌یافت. آنها با رد ارزشهای ملی، سنتی و بومی و فرهنگ و تاریخ خود به طور مطلق و یکجا، عمدتاً تغییر ساختار ارزشی پایه ای جامعه ترک را، از طریق نظام آموزشی، رسانه‌های جمعی و غیره هدف قرار دادند. به همین دلیل نویسندگانی چون ماردین<sup>۴</sup> براین باورند که انقلاب ترکی «در درجه اول یک انقلاب در ارزشها» بود که از بالا تحمیل شد. در نگرش کمالیستی، برای آنکه غربی سازی به مثابه «یک شبه ایدئولوژی» پذیرش مردمی کسب کند، «ساختار ارزشی غیر غربی جامعه می‌بایستی تغییر نماید».<sup>۵</sup> دانیل لرنر<sup>۶</sup> آن را «انقلاب ارتباطات» برای تحلیل بردن «ذهنیت شرقی» می‌خواند که مانع توسعه جمهوری می‌شود.

الف- استقرار یک ایدئولوژی برای جنبش که به رژیم ملی و اهداف آن مشروعیت سیاسی می‌داد.

ب- اقتدار دولت هم بر روی افراد عضو جامعه و هم بر روی گروه‌بندی‌های قومی، مذهبی و غیر آن.

ج- ایجاد یک هویت ملی که به مثابه عامل بسیج اجتماعی عمل کند.

اما، برخلاف فرهنگ سیاسی و دولت سنتی، این فرهنگ سیاسی و دولت جدید به غایت سکولار بود. نوسازی از نظر نخبگان کمالی به معنی سکولاریزم و غربی سازی بود.

برای اجرای این اهداف، بنا به نوشته برنارد لوئیس<sup>۷</sup>، کمال آتاتورک بر سه نکته اصلی تأکید ورزید: تثبیت جمهوری، ایجاد یک نظام آموزشی ملی یکپارچه و ضرورت

«تطهیر و پالایش و ترفیع ایمان اسلامی از طریق خلاص کردن آن از حالت یک ابزار سیاسی». این نکته آخر در واقع در فرآیند دنیوی سازی تحمیل شده بود تا با «تنها منبع ایدئولوژی جایگزین برای بسیج توده ای یعنی اسلام» مبارزه کند و از تأثیرگذاری آن بر جامعه ترک و تحول جامعه از یک زمینه سنتی اسلامی به زمینه ای غربی، جلوگیری شود.<sup>۸</sup>

در ابتدا سلطنت از خلافت (رهبری دینی و سیاسی) جدا شد و سپس هردوی آنها الغاء و اعلام جمهوری شد (۴-۱۹۲۲). از نظر بسیاری از گروهها و مخالفان مسلمان، هم در داخل ترکیه جدید و هم در خارج از آن، به طور کلی الغاء خلافت به عنوان قطع کردن پیوند مردم ترک با گذشته اسلامی و با شکوه خودشان و با دنیای اسلام تلقی شد. آتانورک همچنین دوائر قدیمی شیخ الاسلام و وزارت و دادگاههای شرعی را ملغی و مدارس و کالج های دینی جداگانه را تعطیل کرد.

این روند اسلام زدایی به ویژه در میان توده مردم بدون واکنش نبود. علاوه بر مجموعه ای از شورشهای محلی و پراکنده،

مهمترین و جدی ترین شورش جنبش شیخ سعید در ۱۹۲۵ در منطقه کردنشین آناتولی شرقی بود که به بسیاری از قسمتهای جنوب شرقی سرایت کرد. برخلاف اسلام «رسمی» و علماء که معمولاً بخشی از بوروکراسی دولتی بودند، جماعت های مذهبی غیررسمی و مردمی حول محور طریقت ها و دراویش، علیه استبداد و استعمار هر دو، فعال بودند. جنبش شیخ سعید یکی از آنها بود که در طریقه نقشبندیه ریشه داشت.

هدف رسمی این جنبش اسلامی مبارز اعاده خلافت بود، اگرچه به تلاش برای استقرار یک دولت کردی مستقل<sup>۹</sup> متهم شده بود. این جنبش به شدت سرکوب شد و افراد زیادی کشته شدند و دادگاههای ویژه شیخ سعید و چهل و شش نفر از پیروانش را محکوم به اعدام نمود.<sup>۱۰</sup>

مواجهه عمده و خشونت، بار دیگر بین کمالیستها و گروههای مبارزه اسلامی در ۱۹۳۰، نه در یک منطقه عقب افتاده آناتولی بلکه در «یکی از پیشرفته ترین استانها»<sup>۱۱</sup>،

یعنی در استان آیدین رخ داد. رهبر نقشبندی این جنبش، درویش محمد، که تحت نفوذ شیخ اسد بود، خود را مهدی خواند و برای

اعاده شریعت و خلافت در ترکیه قیام کرد.<sup>۱۲</sup> اما نیروهای نظامی این جنبش را سرکوب کردند و رهبران و برخی پیروان آن کشته شدند. بیست و هشت نفر از آنان، از جمله درویش محمد، محکوم و حلق آویز شدند.<sup>۱۳</sup> و این در حالی است که تعداد زیادی از رهبران و گروههای مذهبی و علما نقش مهمی در جنگ استقلال داشتند. آنها تعداد زیادی از شبکه های محلی «انجمن دفاع از حقوق» را سازمان دادند و مردم مسلمان را به جهاد فراخوانده و بسیج کردند. حتی با شرکت گسترده در مجمع ملی کبیر اول (۲۵-۲۰٪) اهداف ملی را اعلام و کمکهای مالی برای ارتش آزادیبخش جمع آوری نموده بودند.<sup>۱۴</sup> اما بعد از پیروزی، آنها به طور فزاینده ای از سیاستهای سکولار و اسلام زدایی آنتاتورک ناراضی شدند. سرکوب بیرحمانه و روند اسلام زدایی، بویژه پس از این شورشها، تشدید شد. انجمن ها و طریقت های درویش ممنوع و به فعالیتهای زیرزمینی کشانده شدند. مساجد و نهادهای مذهبی رها گردید و مجموعه تازه ای از تغییرات

«در ظواهر»<sup>۱۵</sup>، مردم را مجبور به تغییر نمادهای هویت و شناسایی سنتی شان به طور برجسته در لباس پوشیدن، و جایگزینی نمادهای غربی نمود. به عنوان مثال، پوشیدن فینه (کلاه قرمز منگوله دار) از طریق قانون یک جرم جنایی تلقی شد. پس از آن، کشف حجاب زنان، تغییر تقویم اسلامی و تعطیلی جمعه و برقراری قوانین مدنی سوئیس به جای قانون شریعت، حتی در امور خانوادگی و مذهبی، اعمال گردید. ماده دوم قانون اساسی ۱۹۲۴ که اسلام را به عنوان دین دولت معرفی می کرد حذف شد و الفبای رومی جدید جایگزین حروف الفبای عربی و زبان فارسی شد (۱۹۲۸). این کار در مطبوعات «انقلاب الفبا» نامیده شد،<sup>۱۶</sup> این اقدامات به عنوان انقطاع نهایی از گذشته و از شرق و الحاق و اتصال به تمدن غربی تلقی شد. حتی اذان می بایستی به جای عربی، به زبان ترکی ادا می شد!

اما محتوای ایدئولوژی جدید و جایگزین، مشهور به کمالیسم، چه بود؟ آیا واقعاً یک ایدئولوژی ملی، متفاوت از غربگرایی بود که می توانست یک فرهنگ

سیاسی ملی جهت حل مسائل مربوط به هویت و وفاداری یا مشروعیت به وجود آورد؟ طرز تلقی مصطفی کمال عمدتاً ریشه در تفکر گوکالپ داشت. با این وجود، گوکالپ<sup>۱۷</sup> بر این باور بود که سه ایدئولوژی عمده اسلام‌گرایی، غرب‌گرایی و ترکی‌گرایی در واقعیت، در چارچوب دولت مدرن قابل انطباق و سازگاری با هم و مکمل یکدیگر هستند.<sup>۱۸</sup> مدعی بود که آنچه او «ترک‌گرایان» می‌نامد کسانی هستند که «تمدن غربی» را در عین ترک و مسلمان باقی ماندن هدف قرار داده‌اند. اما کمال به عنوان یک رجُل نظامی و عمل‌گرا این سه ایدئولوژی را ناسازگار و غیرقابل انطباق با هم می‌دید و اسلام‌گرایی را به نفع دو ایدئولوژی دیگر رد می‌کرد. تصور می‌شد که ناسیونالیسم ترکی را می‌توان از طریق غربی‌سازی بنا نمود. ناسیونالیسم ترکی «تحت نفوذ خارجی» از طریق علم‌اروپایی جدید ترک‌شناسی در قرن نوزدهم ساخته شده بود که می‌خواست نشان دهد «ترک‌ها اروپایی هستند» و «تفاوت‌های جداکننده آنها از افراد اروپایی» را به حداقل برساند.<sup>۱۹</sup>

کمالیسم یک آئین نبود، بلکه مجموعه یا ملغمه‌ای عمل‌گرایانه از برخی آراء و عقاید با ریشه‌های غربی بود که نهایتاً در ۱۹۳۷، در «شش‌محور» که در قانون اساسی نوشته شد، اعلام گردید. این «محورها» عبارت بودند از جمهوری‌گرایی، ناسیونالیسم، مردم‌گرایی، دولت‌سالاری، سکولاریزم، و اصلاح‌طلبی. جمهوری‌گرایی به شکل حکومت و مفهوم حاکمیت ملی مربوط می‌شد. ناسیونالیسم کمالی منشأ قومی و نژادی و بالاتر از همه سرزمینی داشت.<sup>۲۰</sup> ملت ترک این طور تعریف می‌شد که دربرگیرنده همه ترک‌هایی است که در مرزهای موجود جمهوری زندگی می‌کنند و نه همه ترک‌ها از نظر زبان، آموزش، نژاد و مذهب، آنطور که گوکالپ معتقد بود. مردم‌گرایی ارجاع به مردمی داشت که دارای حاکمیت بدون تمایزات طبقاتی، بودند.<sup>۲۱</sup> به مثابه یک شیوه غالب شدن بر شکاف میان بوروکراسی و مردم.<sup>۲۲</sup> معنی مردم‌گرایی، حکومت برای مردم بود نه حکومت به وسیله مردم، به ویژه به علت جهت‌گیری نخبه‌گرایانه آن. یعنی «دولت‌سالاری» یا «اتاتیسم» که معنی‌اش هدایت حکومتی

فعال و مشارکت در نه تنها توسعه اقتصادی، بلکه به طور همزمان در امور اجتماعی، اخلاقی، و ملی» بود. سکولاریزم به جدایی دین از دولت و حتی کنترل آن توسط دولت مربوط می شد. برخی نویسندگان ادعا می کنند که علی رغم ماهیت رادیکال سکولاریزم کمالیستی، قصد آن محو اسلام در ترکیه نبود، بلکه منظور فردی یا خصوصی کردن دین بود<sup>۲۳</sup>، همان طور که در مورد مسیحیت در روند نوسازی، دنیوی سازی در غرب رخ داد.

با این وجود، همان طور که روستو<sup>۲۴</sup> متذکر می شود، سکولاریزم از نظر کمالیستها به معنی «کنترل محکم دستگاه مذهبی اسلامی توسط حکومتی غیر معتقد» بود. اساساً آنها به معنایی متداول از دنیوی سازی در غرب می خواستند دین را از امور سیاسی و اجتماعی جامعه ترک جدا کنند و آنرا به افراد در زندگی خصوصی شان واگذارند. آنها به منظور اطمینان یافتن از اینکه هرگز دوباره پیوند دین و سیاست، به ویژه از لایه های زیرین جامعه رخ ندهد، مصمم به کنترل اعمال و رویه های مذهبی مسلمانان و نهادهای مربوطه شان توسط دولت بودند.

اصلاح طلبی هم به تغییر مداوم، ولی غیر خشونت بار، به خصوص یک انقلاب فرهنگی با هدف یک «غربی سازی کامل» به نام علم، مربوط می شد.<sup>۲۵</sup>

آتاتورک به منظور اجرا و اعمال این شعارهای ایدئولوژیک، یا به بیان روستو<sup>۲۶</sup> «تصویری تماماً غربی و مدرن» بخشیدن به ترکیه جدید، در کنار اسلام زدایی بر آموزش تمرکز کرد. آموزش به طور صوری بر روی همه گشوده بود ولی تسهیلات آموزشی و مشاغلی که در آنها تحصیل کردگان استخدام می شدند، عمدتاً در شهرها قرار گرفته بودند.<sup>۲۷</sup>

در واقع نخبگان جدید از جمله خود آتاتورک تربیت شده و آموزش دیده در نظام آموزشی مدرن امپراتوری در اواخر قرن نوزدهم بودند که تحرک اجتماعی را به ویژه از طریق ارتش و بوروکراسی افزایش داده بود. در جمهوری جدید هم نخبگان، تحصیلکرده این دو نهاد قدرتمند که اغلب نهادهای مذهبی را به عنوان مخالفان عمده خود تلقی می کردند، سعی کردند مواضع خودشان را با تربیت روشنفکران غربزده بسط و گسترش داده و تثبیت نمایند.

آنها این کار را به ویژه از طریق بسط دبیرستان‌ها و دانشگاه‌ها با یک برنامه درسی غیرمذهبی و سکولار که دیگر هیچگونه ربط و مناسبت عربی و فارسی نداشت، انجام دادند. حتی مرکز آکادمیک عثمانی قدیمی برای علم و تکنولوژی، یعنی دارالفنون بسته شده بود (۱۹۳۳) و از طریق مؤسسات جدید نظیر دانشگاه استانبول جدید، به دانشجویان «آشکارا ایدئولوژی کمالیستی آموزش داده و تلقین می‌شد»<sup>۲۸</sup>

این فرآیند جامعه‌پذیری در جهت ارزشهای غربی در میان توده‌ها نیز از طریق نهادهای روستایی برای کاستن و پرکردن شکاف میان «تحصیل‌کردگان» و «دهقانان» اعمال گردید<sup>۲۹</sup>. بعلاوه، رسانه‌های جمعی مدرن وسیله‌ کلیدی دیگری برای این فرآیند بود که بنا به اظهار لرنر<sup>۳۰</sup> هدفش ایجاد «ترک‌های جدید»، یعنی «تحول شخصیتی تام و تمام» بود.

نشریات در انجمنی مورد حمایت و تحت مسئولیت حکومت سازمان داده شدند و محدودیتهایی بر روزنامه‌ها، اخبار و بحث‌های سیاسی تحمیل گردید<sup>۳۱</sup> رادیو هم

«اصول سیاسی رژیم جدید و تجلیات فرهنگی نوسازی نظیر موسیقی غربی، نمایش‌ها، و سخنرانی‌ها، هر دو» را منتشر می‌نمود<sup>۳۲</sup>. اشکال غربی نقاشی و مجسمه‌سازی، شعر و نثر، تئاتر و معماری مورد تشویق قرار گرفت.

آن طور که کارپت<sup>۳۳</sup> ذکر می‌کند خانه‌های خلق (تعداد کل ۴۷۸ خانه خلق از ۱۹۳۲ تا ۱۹۵۱ در شهرها تأسیس گردید) رسانه‌های جمعی را مردمی و عمومی کرد تا بدین وسیله «ایدئولوژی ناسیونالیستی-سکولاریستی» را بین توده‌ها منتشر سازد و «روشنفکران و روستائینان را با هم جمع کند» و «یک فرهنگ ملی» را توسعه دهد و «استانداردهای فرهنگی عمومی» را بالا برد.<sup>۳۴</sup> وی نتیجه می‌گیرد که تمدن یا نوسازی مطلوب در نظر رسانه‌ها، نخست «عمدتاً مرکب از تغییراتی سیاسی» بوده که ابتدا خوشایند گروه‌های شهری روشن فکر و سپس مطلوب اقشار پایین‌تر اجتماعی و در نهایت برای روستاها جذاب باشد.

با این وجود، روش‌های آتاتورک اغلب «دیکتاتور مآبانه» بود<sup>۳۵</sup>. حکومت،



رسانه‌های مدرن را برای تقویت و افزایش اقتدار خود معرفی کرده بود ولی با هرگونه تلاشی جهت بهره‌گیری از آن رسانه‌ها برای مقاصد مختلف مخالفت می‌نمود<sup>۳۶</sup> به‌طور کلی، بنا به اظهار کارپت<sup>۳۷</sup> «تحصیل‌کردگان به نوسازی از منظری ایدئولوژیکی می‌نگریستند و در صورت لزوم، آماده‌تحمیل شیوه‌های رفتاری «پیشرفته» بودند در حالی که خودشان نیز زمام امور را در دست داشتند. از طرفی دیگر، دهقان دریافته بود که یک نوسازی فرهنگی قومی و مؤکد، نظام ارزشی او را واژگون می‌کند. بدون آنکه زندگی وی را در جهت بهبود بیشتر تغییر دهد.» تمام نهادهای ناسازگار با اصول پایه‌ای یک دولت سکولار و سکولاریزم ممنوع شدند، همان‌طور که تشکیل اجتماعات برمبنای دین، فرقه، و طریقت و درگیرشدن احزاب سیاسی در فعالیت‌های مذهبی، ممنوع گردیدند. اما هم در تئوری و هم در عمل، این ایدئولوژی جدید خود با واقعیات و عینیات فرهنگی، اجتماعی و تاریخی مردم و کشور ترکیه ناسازگار و در تعارض بود. کمالیسم با نفی اسلام یا به عبارتی دقیق‌تر با نفی و رد

ابعاد اجتماعی و طرفداران آن، یک پایه و محور اصلی و اساسی هویت ملی ترکها را نفی و رد می‌کرد، درعین حال که همزمان ادعای ناسیونالیست بودن را داشت. منطق این گرایش در «کلیت و تمامیت» تمدن غربی که نمی‌توان ابعاد و جوانب آن را از هم تفکیک و گزینش نمود، قرار داشت. هدف اصلی آن توسعه کشور «در مدار و در خط تمدن غربی» و یک «انقلاب تمام‌عیار» بود که «اخذ و پذیرش» یا به بیان کمال، «مبارزه» و «عزم و تصمیم مطلق» برای نیل به «یک دگرگونی و تحول بی‌قید و شرط به سوی تمدن غربی» و «نابودسازی همه نیروهای ارتجاع»، حرکت «به سوی غرب علی‌رغم غرب» بود که همان‌طور که برکز<sup>۳۸</sup> متذکر می‌شود «از نظر شیوه برخلاف لیبرالیسم غربی بود». اسلام‌گرایان برعکس، فکر می‌کردند که اخذ تکنولوژی بدون دگرگونی و تحول فرهنگی، که از نظر آنان برابر با «رها کردن آنچه که شما در صدد حفظش بودید» تلقی می‌شد، ممکن است<sup>۳۹</sup> دوگانگی میان نهادهای سنتی و مدرن که از زمان اصلاحات رژیم سابق باقی و برجا مانده بود، به نفع نهادهای مدرن

تغییر کرد. ولی رژیم جدید ریشه های فرهنگی و تاریخی نهادهای سنتی را نادیده گرفت و تقلید سطحی و صوری از آراء، نمادها و مدل های غربی را بدون اخذ علم و تکنولوژی در فرآیند یک نوسازی واقعی در روابط اجتماعی از درون و از پائین دنبال نمود. همانطور که برکز<sup>۴۰</sup> ذکر می کند، سکولاریزم کمالی فاقد یک مبنای عقیدتی و نظر مثبت و محکم بود که به طور گریزناپذیر آن را «آسیب پذیر» می ساخت.

تغییرات فرهنگی تحمیلی از بالا و به زور، غالباً نخبگان شهری و طبقه تحصیلکرده را تحت تأثیر قرار می داد. اگر چه نرخ باسوادی از حدود ۸٪ در ۱۹۲۸ به بیش از ۲۰٪ در ۱۹۳۵ و ۳۰٪ در پایان جنگ جهانی دوم افزایش یافت. اکثر تلاشهای آموزشی رژیم در شهرهای بزرگ و کوچک صرف شده بود و اتحاد و ائتلاف رژیم با اعیان و نخبگان روستایی محافظه کار مانع بسط و گسترش آموزش در میان دهقانان شد و شکاف میان شهر و روستا وسیع بود.<sup>۴۱</sup> به علاوه در فرهنگ سیاسی شکاف میان نخبگان و توده ها نه تنها کاهش نیافت، بلکه افزایش یافت.<sup>۴۲</sup> همانطور که استیرلینگ

یادآور می شود، حکومت می دانست که اکثر ترکها نه از اصلاحات سر در می آورند و نه خواهان آن بودند» و بخشی از اقدامات آنان «تعمداً به عنوان یک تبلیغات برای توده ها طراحی شده بودند. اقلیت کوچکی از ساکنان تحصیلکرده شهرها «در تقابل شدید با روستانشینان» که تقریباً ۸۰٪ جمعیت کشور را تشکیل می دادند، قرار گرفتند.<sup>۴۳</sup> بنا به نوشته احمد<sup>۴۴</sup>، فرهنگ غربی جدید، «نشانه و ویژگی بورژوازی طبقه بالای پایتخت»، «تنها به صورت یک جلاء و روکش نازکی باقی ماند و بر جامعه به طور کلی تأثیرگذار نبود». در واقع «فاصله و شکافی بین حاکمان و مردم تحت حکومت ایجاد شده بود. مردمی که دریافتند کمتر مشترکاتی با نخبگانی جدید دارند و به نظر می رسد که در دنیایی کاملاً متفاوت از دنیای آنان زندگی می کنند؛ نخبگان که لباسهای متفاوت می پوشیدند و به زبانی سخن می گفتند که آنان نمی فهمیدند و با این وجود حاکمان ادعا می کردند که مردم گرا هستند. این بیگانگی به رشد خود در سرتاسر دهه ۱۹۳۰ ادامه داد و با مرگ رهبر کاریزما، آتانورک

بدتر شد. متعاقب آن دو نوع فرهنگ وجود داشت: فرهنگ غربی شده و سکولار یک اقلیت کوچک ولی با نفوذ در پیوند با بوروکراسی و فرهنگ بومی توده مردم در پیوند با اسلام». روستایی، وارد صحنه نشده بود.

اهمیت قبلی که به سیاسی کردن دهقانان داده می شد با «تلاش هماهنگ برای آموزش یک طبقه از نخبگان غربزده» جایگزین شد<sup>۴۵</sup> ولی علی رغم فرهنگ سیاسی غالب نخبگان حاکم، فرهنگ سیاسی متمایز طبقات پائین شهری و روستایی هر دو،<sup>۴۶</sup> «به خصوص فرهنگ سیاسی دهقانان» همچنان به غایت سنتی باقی ماند و مبنایی برای جنبش های اسلامی سنت گرا، بنیادگرا و حتی نوگرا گردید. عدم توفیق آن تغییرات فرهنگی تحمیلی از بالا در رسیدن به نواحی روستایی و تأثیر در آنها، در جنبش های مقاومت اولیه منعکس شده بود. در واقع همانطور که توپراک<sup>۴۷</sup> ذکر می کند. «دولت به واسطه سیاستهای سکولار و برنامه غربی سازی اش، نظام ارزشی حاکم بر یک جامعه اسلامی سنتی را مورد تهدید قرار داده بود بدون آنکه همزمان یک چارچوب

ایدئولوژی جدید که بتواند جذبه و پذیرش توده ای داشته باشد، فراهم نماید. همچنین دولت با یک برنامه و با تعهدی جدی نسبت به تغییر ساختاری یا اقتصادی در نواحی روستایی، وارد صحنه نشده بود.

بدین ترتیب نتیجه گیری غربی سازی، مترادف با نوسازی در عرصه و متن ترکی اش، در سطح توده ها درک نشده بود. مسئله دنیوی سازی فقط توسط نخبگان غربزده دنبال شده بود تا «نگرش آنان نسبت به مدرنیته را بر توده مردم بی میل برای ترک جهت گیری فرهنگی شان تحمیل نماید».<sup>۴۸</sup> به همین دلیل اگرچه حرکت غربی سازی ترکی قدمت بیشتری نسبت به نوسازی ژاپن دارد<sup>۴۹</sup> ولی برخلاف ژاپنی ها، مردم ترکیه نتوانستند به «ترکیبی از فرهنگ مدرنیته و هویت» نائل آیند.<sup>۵۰</sup> اما برخی دلایل اقتصادی-اجتماعی، علاوه بر دلایل ایدئولوژیکی و سیاسی برای عدم موفقیت تجربه ترکها وجود دارند که آنها را باید در پایه اجتماعی جمهوری جدید و تغییرات اجتماعی و اقتصادی در جامعه ترک در دهه های بین ۵۰-۱۹۲۰ جستجو کرد.

*Political Development in the Middle East*. Cambridge, Mass., New York: Schenkman Pub. Co., 1975, A33; Ozbudun, Ergun, *Established Revolution Versus Unfinished Revolution* in Huntington, Samuel p. 2. Clement, Moore H. (eds.), *Authoritarian Politics in modern society: The Dynamics of Established One-party Systems*. New York, London: Basic Books, 1970, p. 390; Toprak, Binnaz, op. cit., pp. 64-5.

15. Ataturk in Lewis, Bernard, op. cit., p. 269.

16. Feroz, Ahmad, op. cit., p. 82.

17. Niyazi, Berkes (Translator & ed.), *Turkish Nationalism and Western Civilization, Selected Essays of Ziya Gokalp* Westport, Connecticut: Greenwood Press, Publishers, 1959, p. 27.

18. Ibid., p. 290.

19. Bernard, Lewis, op. cit., p. 345.

20. Ibid, p. 360; Kazancigil Ali & Ozbudun, Ergun (eds.), *Ataturk Founder of a Modern State* London: C. Hurst, 1981, pp. 51-2.

21. Davison, R.H. op. cit., P. 140. Berkes, Niyazi, op. cit., pp. 462-3.

22. Ali, Kazancigil op. cit., p. 51.

23. Ali, Kazancigil, op. cit., p. 5-2-3.

24. Lucian, pye W. & Verba, Sidney (eds) *Political Culture and Political Development*, Princeton, N. J.; Princeton

1. Bernard. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 2nd ed. London, New York: Oxford University Press, 1968, p. 254.
2. Binnaz. Toprak, *Islam and Political development in Turkey*. Leiden: Brill, 1981, p. 38.
3. Ibid., p. 39.
4. Ibid., p. 39.
5. Ibid., p. 40.
6. Daniel. Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. Glencoe, Ill: Free Press, 1958, p. 112.
7. Bernard, Lewis, op. cit., p. 264.
8. Binnaz, Toprak, op. cit., p. 39.
9. Binnaz, Toprak, op. cit., pp. 68-9.
10. Roderic, Davison H., "Turkey: a Short History", 2nd ed. Huntington: Eothen, 1988, p. 131; Bernard Lewis, op. cit., p. 266.
11. Feroz, Ahmad "The making of modern Turkey." London, New York: Routledge, 1993, p. 60.
12. Ibid. p. 60; Mehmet, Ozay, "Islamic identity and Development Studies of the Islamic Periphery." London, New York: Routledge, 1990, p. 119.
13. Ibid., p. 119.
14. Joseph, Szyliowicz S., *Elites and Modernization in Turkey in Tachau, Frank (ed.), "Political Elites and*

38. Turan, Ilter, "Religion and Political Culture in Turkey" in Tapper, Richard (ed.), *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*. London: I. B. Tauris, 1991, p. 34.
39. Berkes, N. op.cit., p. 502.
40. F. Ahmad, op. cit., p. 82; Stirling, Paul, *Religious Change in Republican Turkey in The Middle East Journal*, 12 (4), 1958, pp. 401-7.
41. Davison, R. H., op. cit., p. 143. B. Toprak, op.cit., p. 122.
42. Stirling, p. op.cit., p. 403.
43. F. Ahmad, op.cit., p. 92.
44. Toprak, op.cit., p. 66.
45. D. Rustow, in Pye, L. & Verba, S., op.cit., pp. 180-185.
46. Toprak, B., op.cit., p. 70.
47. Ibid., p. 58.
48. Ward, R.E. & Rustow, D. op.cit.
49. Mehmet, O. op.cit., p. 15.
- University Press, 1965, p. 183.
25. Karpat, Kemal, H., "Social Change and Politics in Turkey: A Structural-Historical - Analysis, Leiden: Brill, 1973, p. 109.
26. Shorter, Frederic C., *The Population of Turkey After the War of Independence in International Journal of Middle East Studies* 17(4), 1985, pp. 435-6.
27. Joseph Szyliowicz S., op. cit., p. 38.
28. For details See: Fry, Frederick W., *The Turkish Political Elite*. Cambridge, Mass: M.I.T. Press, 1965, pp. 29-72; Fry, Frederic W. "Education: Turkey" in Ward, Robert E. & Rustow, Dankwart (eds.), *Political Modernization in Japan and Turkey*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1964, pp. 205-235; D. in Pye, L. & Verba: S, op. cit., pp. 171-199.
29. D. Lerner, op. cit., p. 128.
30. K.H, Karpat, in Ward, R.E. & Rustow, Rustow, D., op. cit., pp. 272-305.
31. Ibid., p. 175.
32. Ibid., pp. 273-4.
33. Ibid., p. 282.
34. Lerner, D., op.cit., p. 128.
35. Karpat, K.H, op.cit, p. 282.
36. Ibid., p. 277.
37. Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: Macgill University Press, 1964, pp. 463-502.