حوليات آداب عين شمس المجلد٤٦ (عدد يناير– مارس٢٠١٨)
http://www.aafu.journals.ekb.eg
(دورية علمية محكمة)
جامعة عين شمس
كلية الآداب

النزعة العلمانية في شعر ضيا گوك آلپ

محمد حامد سالم*

أستاذ مساعد بكلية الآداب جامعة عين شمس قسم اللغات الشرقية

المستخلص

نشأت العلمانية بعد الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م، فكانت فرنسا أول من أقام نظامًا وفقًا لمبادئ الفكر العلماني، وكانت الأسباب قد تهيئت لظهور العلمانية؛ إذ شهدت البلاد صراعًا داميًا مع الكنيسة الكاثوليكية، التي كان لها صلاحيات وهيمنة مطلقة على الجميع؛ فظهرت فلسفة فصل الدين عن الدولة لمجابهة سلطان الكنيسة.

وقد شهدت البلاد الإسلامية دعاوى تنادي بتطبيق العلمانية على يد بعض المثقفين المنبهرين بنمط الحضارة الغربية. وتسببت حالة الضعف التي مرت بها الخلافة الإسلامية ثم إلغاؤها في الثالث من مارس عام ١٩٢٤م، في تحويل العلمانية من مجرد أفكار تروج إلى دخولها حيز التنفيذ، وأضحى إقامة نظام سياسي علماني على يد مصطفى كمال أتاتورك، بمثابة التطبيق العملي للعلمانية على الصعيد السياسي.

وتهدف الدراسة إلى إلقاء الضوء على الأشعار التي بشرت بالعلمانية في ديوان (يڭى حيات) على وجه الخصوص.

© جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة لحولية كلية الآداب - جامعة عين شمس ٢٠١٧.

المقدمة

موضوع هذا البحث: "النزعة العلمانية في شعر ضيا گوك آلپ[١]"، وقد دفعني لاختيار هذا الموضوع موضوعاً للدراسة عدة أسباب؛ أولها أن الشاعر ضيا گوك آلپ قد بشر بالعلمانية، ومهد لها في مواضع كثيرة من شعره، لاسيما في ديوانه (يڭی حيات)[٢]، أما ثاني الأسباب، فيتمثل في أن أحداً من المشتغلين في حقل الدراسات التركية، لم يخصص دراسة – فيما علم– لرصد الأشعار التي بشرت بالعلمانية، سواء في شعر ضيا أو غيره من الشعراء، وثالث هذه الأسباب أن موضوع تطبيق العلمانية في تركيا يمثل خطباً جللاً هز أركان العالم الإسلامي في بقاع المعمورة.

وتهدف الدراسة إلى إلقاء الضوء على الأشعار التي بشرت بعلمانية الدولة في ديوان (يڭی حيات) على وجه الخصوص، ورصد مدى تطابق التنظير الذي ورد في هذه الأشعار، مع ما تم تنفيذه على أرض الواقع.

أما فيما يتعلق بالدراسات السابقة، فقد يبدو أن موضوع العلمانية قد سبق تناوله سواء من الباحثين العرب، أم الأتراك على حد سواء، ولكن هذه الدراسة تتناوله من خلال الشعر، الذي نظمه أحد أهم المنظرين للعلمانية في تركيا.

وقد اعتمدت الدراسة على المنهج النقدي التحليلي، الذي يقوم على قراءة العمل الأدبي؛ بغرض الكشف عن دلالته، واستجلاء الجوانب الفنية فيه.

وقد صادفتني صعوبات في سبيل إعداد هذه الدراسة، كان أهمها أن شعر ضيا گوك آلپ يكاد يخلو من الجانب الجمالي، فهو يركن إلى العقل أكثر من العاطفة والوجدان.

اتكأت الدراسة على الأشعار التي وردت في ديوان (يڭی حيات)، في نسخته العثمانية، والذي نُشر عام ١٩١٨م، ولما كانت هذه النسخة غير مرقمة، فقد أعدت ترقيمها، كما اتخذت الدراسة من قصيدتي (استدعاء)[٣]، و (ايكنجى استدعاء)[٤]– اللتين نظمهما الشاعر لطلب النجدة من أتاتورك؛ لتحرير الأمة التركية والنهوض بها من حالة الركود التي تحياها – مرتكزاً لها، وقد وردت القصيدتان في كتاب (**Ziya Gökalp Sakî İbrahim Destanı ve Bir Kitapta Toplanmamış Şiirler**) لمؤلفه: **(Şevket Beysanoğlu)**[٥]، وكتاب **(Tarih Aynasında Ziya Gökalp)** للمؤلف: **(A. Vehbi Vakkasoğlu)**[٦]، ولما كانتا بالحروف اللاتينية، فقد قمت بتحويلهما إلى التركية العثمانية.

تمهيد

يُعنى التمهيد برصد تعريف العلمانية لغة واصطلاحاً، وإلقاء الضوء على البواعث التي أسهمت في ظهور العلمانية في أوروبا، والمراحل التي مهدت للعلمانية في تركيا، وجهود الشاعر ضيا گوك آلپ في ترسيخ دعائم العلمانية، وأخيراً خطوات إعلان تركيا دولة علمانية.

تعريف العلمانية لغة واصطلاحاً:

العَلْمانيَّة مذهب يخرج الاعتبارات الدينية من العلاقات المدنية، والتعليم العام، فيقال: دولة عَلْمانيَّة. والعَلْماني: اسم منسوب إلى عَلْم، على غير قياس: بمعنى عالم، غير ديني يُعنى بشئون الدنيا فقط، ويعتقد بفصل الدين عن الدولة، وتعلمن الشخص: صار غير ديني؛ فاهتم بشئون الدنيا فقط، فيقال: (تعلمنت المدارس، وتعلمن النظام)[٧].

وتعني العلمانية فصل الدين عن شئون الدولة، وألا تستند الدولة على دعائم دينية، بما يعنى عدم الخلط بين شئون الدولة والدين، وحماية الحريات، وحرية الاعتقاد لكل أفراد المجتمع، وصون هذه الحقوق للمواطنين يأتي على رأس مهام أنظمة الدول العلمانية. كما أن الدولة في النظم العلمانية تتخذ موقفاً محايداً من الدين، وتقف على مسافة واحدة من مختلف الأديان[٨].

بواعث نشأة العلمانية في أوروبا:

كانت هناك سلطة مطلقة تمارس باسم الدين في مجال العقيدة وفي مجالات الحياة العملية بشكل عام، كلها من قبل رجال الدين في أوروبا، فأضحى الدين الكنسي ذا سطوة كبيرة على مناحي الحياة في أوروبا كافة إبان القرون الوسطى المظلمة؛ مما أدى إلى حالة من تعطيل، وإفساد العقول وقاد هذا الوضع إلى حدوث صدام عنيف مع الكنيسة، فكان نبذ الدين أمراً ضرورياً لأوروبا إذا أرادت أن تتحضر وتتقدم.

وبعد أن صار لها ما أرادت بنبذ الدين أتى ذلك ثماره من خلال النهضة التي شهدتها؛ فقامت نهضتهم على أسس معادية للدين من الوهلة الأولى، ولم تكن النهضة سوى ردة فعل للكبت والضغوطات على الإنسان بفعل التصور الكنسي للدين، والممارسة الكنسية له، واندفعت أوروبا في نهضتها لتقتلع من طريقها المظاهر الآلهية كافة، وتستبدلها بتصورات بشرية من صنع الإنسان، كما تنزع من طريقها كل ما يتصل بالآخرة لتضع بدلاً منه ما يتصل بالحياة الدنيا ، فكانت هذه هي بداية العلمانية بالمفهوم الأوروبي، وانتشرت الدعوى انتشاراً واسعاً إلى أن تبلورت مناهجها وأفكارها.

وقد أسهم في شيوعها قيام الثورة الفرنسية، التي كانت نتيجة للصراع مع الكنيسة، وترتب عليها تنصيب أول حكومة لا دينية تحكم باسم الشعب، وهي الحكومة الفرنسية سنة ١٧٨٩م.

وساعد الاستعمار الذي هيمن على البلاد الإسلامية إثر سقوط الدولة العثمانيـــة، وكذلك حملات التبشير على انتشار العلمانية في العالم الإسلامي والعربي على حد سواء، وقد تحمّل الدعوة إلى العلمانية بعض المثقفين من العرب وغيرهم في بلاد الإسلام؛ حيـــث نادوا بتطبيق نظريّاتها[٩].

المراحل التي مهدت للعلمانية في تركيا:

يمكن أن نعد تاريخ العلمانية في تركيا هو نفسه بداية مرحلة التغريب في تركيا، فمنذ عام ١٧٧٣م، بُذلت الجهود لتحديث الجيش، وقد مهدت هذه الجهود الطريق لافتتاح مؤسسات تعليمية عسكرية فنية علمانية على النسق الغربي، واعتباراً من عصر السلطان محمود الثاني (١٢٢٣هـــ/ ١٨٠٨م- ١٢٥٥ هـــ/ ١٨٣٩م)، كانت تحديث المؤسسات التعليمية المدنية وفقاً لمتطلبات العصر، قد طرحت للمناقشة[١٠].

ويمكن أن يطلق على الفترة من (١٧٧٤م- ١٨٢٦م)، مرحلة الإصلاح العسكري، فقد بذلت الدولة جهوداً لتحديث النواحي العسكرية والتكنولوجية في إطار بث روح جديدة أمام الهزائم المستمرة التي منيت بها في أوروبا على وجه الخصوص. أما الفترة من (١٨٢٦م- ١٨٦٥م)، فكانت مرحلة الإصلاح الاجتماعي بالإضافة إلى الاصلاحات العسكرية التي أُجريت؛ حيث بُدءَ في اتخاذ خطوات إيجابية نحو الإصلاح الاجتماعي، وهذه الفترة في غاية الأهمية لأنها مهدت الطريق للمراحل التي تلتها، وكانت التنظيمات رمزاً لهذه المرحلة ومحركاً لها. وبعد عام ١٨٦٥م بدأت مرحلة التغيير الاجتماعي؛ حيث لوحظ أن الإجراءات كافة التي اتخذت قبل ذلك لم تكن كافية، كما أن التآكل بدأ يدب في

أركان الدولة؛ لذلك روجعت هذه الأوضاع لإيجاد الحلول المناسبة لتلك الأمراض، وفي هذه الأثناء سعت حركة العثمانيون الجدد لإدخال الليبرالية لتركيا وتأسيس مجتمع قوي ومنتج، وفي هذه الفترة أفصح (على سعاوي) للمرة الأولى عن كلمة العلمانية. واعتباراً من نهاية القرن التاسع عشر تبدأ مرحلة التغيير الجذري؛ حيث زادت وتيرة الإسراع نحو التغريب، وكان تيار الوضعية والمادية الذي مهد الطريق للعلمانية قوياً جداً، إلى جانب قوة التيار الإسلامي وتيار التتريك، ولكن تأثير الثقافة الغربية كان قد تغلل بشكل كبير، حتى إن الفكر الإسلامي قد حمل الشخصية الغربية[١١].

جهود ضيا ضيا گوك آلپ في ترسيخ دعائم العلمانية:

لم يكن ضيا گوك آلپ عضواً بارزاً في حزب الاتحاد والترقي فحسب، ولكن في الوقت نفسه تزعم مشاريع التجديد في المجالات الدينية، والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية ضمن اللجان التي شُكلت من كوادر حكومة الجمهورية التركية التي أُسست حديثاً، وقد دُعي إلى أنقرة لهذا الغرض، وطُلب منه إعداد دراسات نظرية وتطبيقية، فيما يتعلق ببناء الدولة الحديثة، وبالفعل استطاع إنجاز هذه المهمة، وتقدم بها إلى مجلس الأمة، حتى إن مصطفى كمال أتاتورك أعلنها على الرأى العام عام ١٩٢٣م، إضافة إلى أنه كان عضواً في اللجنة التي شكلت لتعديل الدستور عام ١٩٢١م؛ فقد كان ظهور مادة العلمانية في الدستور ثمرة جهوده المستمرة، كما كان مؤثراً بشكل كبير في جعل رواد نظام الجمهورية يتخذون قرارات مصيرية وتاريخية في موضوعات مثل: السلطنة، والخلافة، والتغريب، والديمقراطية، والحرية السياسية والاقتصادية من خلال أفكاره التي تبناها[١٢].

ولا يمكن إغفال الدعم الفكري الذي أسهم به ضيا گوك آلپ أثناء تأسيس الجمهورية؛ فقد وضع الأسس الفكرية للدولة التركية الحديثة، ومهد الطريق للإصلاحات التي قام بها أتاتورك، حتى نُسب إلى أتاتورك مقولة مفادها: (إن أبي هو رضا توفيق أفندي، ونامق كمال هو أبي في الحماس والثورة، أما أبي الفكري فهو ضيا گوك آلپ)[١٣].

خطوات إعلان تركيا دولة علمانية:

أما الخطوات التي اتخذت في سبيل إعلان الجمهورية التركية جمهورية علمانية، فكانت إعلان الجمهورية، وإلغاء الخلافة والسلطنة، وإلغاء مجلة الأحكام العدلية، والمحاكم الشرعية، وإدراج مبادئ العلمانية في الدستور، وتطبيق القانون المدني وفق النموذج الغربي، واتخاذ تدابير خاصة بحقوق المرأة، وإلغاء المدارس الدينية، وفتح الجامعات، وإلغاء التكايا والزوايا، وتغيير الخط، والزي أيضاً[١٤].

الدراسة

بشر الشاعر (ضيا گوك آلپ) بالعلمانية في شعره، وقد عول على أتاتورك لتنفيذ أفكاره هذه، وتُعنى الدراسة برصد مظاهر العلمانية فيما أتى به من أشعار، وكذلك الأشعار التي ناشد فيها الشاعر أتاتورك ليطبق العلمانية على أرض الواقع.

أولاً: مظاهر العلمانية عند ضيا گوك آلپ:

اتضح تبني (ضيا گوك آلپ) لعلمانية الدولة في شعره، عبر مظاهر بعينها، هى:

١. الإبقاء على الأذان باللغة التركية:

حرص (ضيا گوك آلپ) على تناول قضية الإبقاء على الأذان باللغة التركية في مطلع قصيدة عنوانها (**وطن**)، قال في أبيات منها:

بلد يُصدح بالأذان في مسجده باللغة التركية، ويفهم القروي معنى
الدعاء في الصلاة، بلد يُقرأ القرآن في مدرسته باللغة التركية؛
وطن يعرف فيه الكبير والصغير أوامر الله،

ذاك هو وطنك يا ابن الترك[١٥].

تبدو هذه الأبيات في ظاهرها، أن الشاعر يدافع عن هوية دولته من خلال الحرص على استخدام اللغة التركية؛ حتى في شعائر الله سبحانه وتعالى، وهو في مسعاه هذا يسوق مبرراته التي تتمثل في أن الأذان يصدح في بلاده باللغة التركية **(بر ئولكه كه جامعنده توركچه اذان اوقونور)**، وبمقدور القروي أن يعي معنى الدعاء في الصلاة **(كويلى آڭلار معناسنى نمازده كى دعانڭ)**، وقد خص القروي على وجه التحديد؛ لكونه أقل ثقافة ووعياً من أهل الحضر، فإذا كان بوسعه فهم مدلول الدعاء، فلا غضاضة في الإبقاء على اللغة التركية في الأذان والصلاة والدعاء، ولازال الشاعر يسوق كل ما من شأنه إقناع المتلقي بوجهة نظره، فيقول إن القرآن الكريم يُدرس في مدارس بلاده باللغة التركية **(بر ئولكه كه مكتبنده توركچه قرآن اوقونور)**، ويعلم الكبير والصغير أوامر الله **(كوچوك بويوك هر كس بيلير بويروغنى خدانڭ)**، ثم يختم مقطوعته بالتفاخر بأن هذا هو وطنك يا ابن الترك **(اى تورك اوغلى؛ ايشته سنڭ اوراسيدر وطنڭ)**. والشاعر في سعيه لإقناع المتلقي بعدم العدول عن قرار رفع الأذان بالتركية، لم يرتكز على أدلة دينية، بل جعل من الحفاظ على الهوية التركية منطلقاً له.

قد يبدو أن ترجمة الأذان للتركية ليس من العلمانية، ولكنه أحد الملامح الإسلامية المهمة التي يجب الحفاظ عليها، ولما كانت العلمانية تجاهر بطمس أي مظهر إسلامي، فالشاعر يسعى في أبياته تلك لمحو أحد هذه المعالم.

٢. إلغاء المحاكم الشرعية:

ألمح (ضيا گوك آلپ) في قصيدته **(مشيخت[١٦])** إلى ضرورة إلغاء المحاكم الشرعية، حيث قال في المربع الأول[١٧] منها:

الدولة التي لا تصوغ قوانينها بنفسها، وتقول إن قانونها "من السماء قد نزل، وغير قابل للبدل"، فهى ليست بدولة على وجه العموم، ولا استقلال لها يدوم. والأرض ليس بوسعها حمل مخلوق ليس للتغيير خليق[١٨].

ينتقد الشاعر في هذا المربع الدولة التي تقوم على إنفاذ القانون، من خلال محاكمها الشرعية، ويدعو إلى استبدال القوانين السماوية بقوانين وضعية من صنع البشر، حتى إنه يرى أنها لابد أن تصوغ قوانينها بنفسها **(بر دولت كه حقوقنى كندى دوغورماز)**، فهو يرفض القوانين الربانية التي أنزلها الله من السماء؛ لكونها غير قابلة للتغيير؛ وهذا ما لايروق له **(قانوننه "گوكدن اينمش دگيشه مز" دير)**، ويحكم على الدولة في هذه الحالة، بأنها ليست دولة، ولن تنال استقلالها **(او، اصلا بر دولت دگل، مستقل دورماز)**، ويختم المربع بأن يأتي بحكمة مفادها، أن الأرض لا تستطيع أن تحمل على ظهرها شخصاً غير قابل للتغيير، وهو بالتبعية يقصد الدولة التي ترتضي بالقوانين والمحاكم الشرعية، ولا تسعى للتغيير.

وهذه الأبيات تكشف صراحة عن رفض الشاعر تطبيق الشريعة الإسلامية، وادعاء بأنها السبب الرئيس في سقوط الدولة العثمانية، ويؤمن بالتغيير الذي يظن أنه ما سيقود أمته للحرية والتقدم.

يميز الشاعر بين القانون والدين، ويقر صراحة بأن أولي الأمر، والدولة هما مَن يعول عليهما إنفاذه، وقد عبر عن ذلك في بيت من قصيدة **(دولت)** قال فيه:

ولكن القانون أمر مختلف عن الدين، فتنفيذه منوط بأولي الأمر والدولة[١٩].

يشير الشاعر إلى أن الحقوق، أو القانون هو أمر يختلف عن الدين **(لا كين حقوق ديندن آيرى بر ايشدر)**، ويذهب في الشطر الثاني؛ ليوضح أن أولي الأمر والدولة هما المعنيان بتنفيذه **(براقيلمش اولو الامره، دولته)**.

وهو هنا يريد ألا تكون حقوق العباد في قبضة المحاكم الشرعية، التي تصدر أحكامها وفقاً لقوانينها، وهى دعوة صريحة لإلغائها، وقد أكد على ذلك المنحى ما قاله في الشطر الثاني، من أن الحقوق تُركت لأولي الأمر والدولة.

٣. إلغاء الأوقاف:

انتقد (ضيا گوك آلپ) الأوقاف نقداً لاذعاً، في قصيدة عنوانها: **(وقف)**، حتى خلص بعد ذلك لفكرة إلغاء الأوقاف بشكل تام، حيث قال في أبيات منها:

لكل وقف حكومة ذات سلطة إلهية، وله قوانينه، وموظفوه،
وميزانيته. ولما كان الإسلام ينفر من الرهبان، فإن الوقف
قد علمه الرهبنة، وحرم الأماكن الخربة من العمران
فيما أوجدت (المطاعم الخيرية)[٢٠] الكسل[٢١].

يقر الشاعر في مطلع قصيدته حقائق عن الأوقاف، إذ يقول حكومة لها من السطوة، كما لو كانت تمتلك سلطة ربانية **(هر وقف بر خدا شاهى حكومت)**، ولم يأت بجديد في الشطر الثاني؛ فأشار إلى أنه لكل وقف قوانينه، وموظفيه، وميزانيته الخاصة **(وار قانونى، مأمورلرى، بودجه سى)**، ولكنه ينتقل بعد ذلك ليصب جام غضبه على الأوقاف، حينما يقول إنه لا رهبنة ولا كهنوت في الإسلام، بل إن الإسلام ينفر من هذا الصنيع **(اسلاميت ايگره نيركن رهباندن)**، ولكن الأوقاف هى مَن علمت الإسلام الرهبنة **(وقف اوڭا راهبلگى اوگره تمش)**، ويلاحظ أنه لم يأت بدليل على زعمه هذا، وذهب إلى اتهام الأوقاف بأنها المسئول عن حرمان الأماكن التي في حاجة لعمران من هذا الإعمار **(خرابه لر محروم قالمش عمراندن)**، وختم بشطر أقر فيه بأن (العمائر) التي كان يُناط بها إطعام الفقراء، وطلاب العلم، والتي انتشرت في إرجاء الدولة العثمانية، أقر بأنها التي شجعت الناس على الكسل **(عمارتلر تنبللگى ئوره تمش)**؛ لانها توفر لهم الطعام دونما عناء منهم ولا سعي.

تناول الشاعر الأوقاف بالنقد أيضاً في موضع آخر من قصيدة جعل عنوانها: **(بودجه برلگى: دمج الميزانية)**، حيث قال في أبيات منها:

من المحال أن تكون للدولة خزينتان، إحداهما تختص بالأوقاف،
والأخرى ببيت المال. ولا يمكن الحصول على موافقة المجلس على
ميزانيتين كل عام نيابي[٢٢]. فإما أن يخصص لكل وقف ميزانية،
ولا تكون هناك مالية بمسمى أوقاف، ويتم إعطاء هذه
الميزانيات لدوائر كل قضاء، وحينئذ لا يتم إعتمادها
من مجلس المبعوثان[٢٣]. وإما يتم الإقرار بأن المهام
التي تقوم بها الأوقاف جميعها من شأن الحكومة،
وتُلحق صناديق الأوقاف ببيت المال، وحينها
تتوحد الدولتان المنتميتان لوطن واحد[٢٤].

جعل (ضيا گوك آلپ) من البعد الاقتصادي مرتكزاً له في انتقاد الأوقاف، وكانت المالية هى محور نقده؛ إذ يرى أنه لا يصح أن تكون في الدولة خزينتان، واحدة للأوقاف، والأخرى تختص ببيت المال **(بر دولتڭ اولماز ايكى خزنه سى برى اوقاف، اوته كيسى**

بيت المال)، وبالتالي من الصعب أن يتم الموافقة من المجلس النيابي على تحصيل ميزانيتين في كل عام **(مجلسدن، هر مشروطيت سنه سى ايكى بودجه ايديله مز استحصال)**، ولكنه لم يكتف في هذه القصيدة بعرض المشكلة التي يراها من وجهة نظره، بل سعى فيها لإيجاد الحلول، فاقترح الحل في أمرين، الأول: أن يكون لكل وقف ميزانيته الخاصة به، وتُلغى المالية المخصصة للأوقاف، وتتولى كل دائرة بكل قضاء الإشراف على الميزانية، وبالتالي لا حاجة لاعتمادها من مجلس المبعوثان **(يا هر وقف بر خصوصى بودجه در، اوقاف آدلى بر خزينه بولونماز. بو بودجه لر ناحيه يه ويريلير، مبعوثانده آرتق تصديق اولونماز.)**، أما الحل الآخر، فيتمثل في الاعتراف بأن كل ما تقوم به الأوقاف من أعمال يجب أن تسند للحكومة، وتُضم صناديق الأوقاف لبيت المال، وبالتالي تندمج دولة الأوقاف مع الدولة في كيان واحد **(ياخود دينير وقفلرڭ ياپديغى، وظيفه لر هپ حكومت ايشيدر، بيت الماله گيرر اوقاف صنديغى، بر يورتده كى ايكى دولت برلشير.)**.

ويلاحظ أن ما طرحه (ضيا گوك آلپ) من حلول يصب في مصلحة تقليص دور الأوقاف، وانتزاع صلاحياتها، تمهيداً لإلغائها في المرحلة التالية.

وثمة ملاحظة أخرى تختص بالجانب الفني في القصيدة،، حيث نعدم في هذه الأشعار العناصر الجمالية التي تميز الشعر، فشعره يخاطب العقل، ولا يخاطب الوجدان.

خلص (ضيا گوك آلپ) إلى ضرورة إلغاء الأوقاف؛ بعد أن مهد لهذا، من خلال انتقاده لها. وقد شهدت قصيدة **(بودجه برلگى)** هذا المطلب؛ إذ قال في بيتين منها:

كما أنه لا ولاية عامة[٢٥] للأوقاف، فلا يمكن بعد الآن تخصيص وزارة لها، وكما أنه لا توجد ولاية تامة، فليس بمقدور وزير آخر انتزاعها جميعها[٢٦].

يتكئ الشاعر في الشطر الأول على مرتكز ديني، وهو (الولاية العامة)، فيتخذه منطلقاً فكرياً له؛ لكي ينفذ من خلاله لمبتغاه؛ فيقول إنه لاتوجد ولاية عامة في الأوقاف **(هم وقفڭ يوق ولايت عامه سى)**؛ وعليه ليس هناك ضرورة للإبقاء على وزارة خاصة بها **(اوقاف آرتق بر نظارت قاله ماز)**، ويشير إلى أنه مثلما لاتوجد (ولاية تامة) **(هم ده يوقكن ولايت تامه سى)**، فلا يستطيع وزير أن ينتزعها لنفسه، طالما أنه لا يملك الولاية هذه **(باشقه ناظر اونى طوپدن آله ماز)**.

ويلاحظ أن على الرغم من أن عنوان القصيدة **(بودجه برلگى)**؛ إلا أن الشاعر لم يخضعها جميعها لفكرة دمج الميزانية، فقد جعله تمهيداً للوصول لفكرة إلغاء الأوقاف بشكل تام.

ويلاحظ أن الشاعر يميل إلى توظيف لغة بسيطة، تخلو من التعقيد اللفظي والمعنوي؛ حتى يستطيع أن يفهمها المتلقي على مختلف مستوياتهم الثقتفية.

٤. إلغاء المشيخة الإسلامية:

سار (ضيا گوك آلپ) على النهج الذي أرساه في إلغاء الأوقاف، والمتمثل في التمهيد، وينطلق منه للإفصاح عن فكرة الإلغاء، وقد فعل الأمر نفسه في المشيخة، حيث شهد المربع السادس من قصيدة **(مشيخت)** فكرة تقليص صلاحيات المشيخة تماماً؛ حيث قال:

اتركي العلم للكلية، ودعي المسائل القضائية للدولة. وليكن جهدك محصوراً فقط في نشر الدين، إذا ما كنت تريدين نيل

ما تستحقين من تقدير وتوقير. واعملى على
الوفاء بواجبك الذي يتوافق وطبيعة العصر[٢٧].

يوجه الشاعر حديثه إلى مقام مشيخة الإسلام، ويطلب منها أن تتخلى عن أخص واجباتها؛ فقد كان يُناط بها القيام بوظيفتين رئيسيتين، هما: دور علمي يتمثل في حماية العلوم الإسلامية، ودور قانوني، يتمثل في الإشراف على المحاكم الشرعية. فهو يطالبها بالتخلي عن دورها العلمي بإسناده للكلية، وأن تتخلى عن دورها القانوني، وتتركه للدولة **(علمى براق كليه يه، عدلى دولته)**، ويرسم الدور الذي يرتضيه لها، والذي يتمثل في نشر الدين ليس إلا **(سن ساده جه ديانتڭ نشرينه چاليش)**، كما يطلب صراحة أن تؤدي الدور الذي يراه من وجهة نظره يتوافق وطبيعة العصر **(عصره اويان وظيفه ڭى يابمغه چاليش)**، وإذا قامت بفعل هذه المطالب على النحو الذي يريده، فسوف تنال الاحترام والتقدير **(مرادڭسه نائل اولمق حقلى حرمته)**.

ويلاحظ أن الشاعر يتناقض مع نفسه؛ ففي الوقت الذي يطالب المشيخة بالتخلي عن واجبها العلمي، نجده يطالبها بالتفرغ لنشر الدين فقط، وتناسى أن نشر الدين لا يمكن أن يحدث دونما علم، فأنى لفقيه أن يأخذ على عاتقه نشر الدين الحنيف، مالم يتخذ من العلم منطلقاً له؟ حتى يتمكن من إقناع أولئك الذين يدعوهم لدين الله.

اشتمل المربع الثاني من قصيدة **(مشيخت)** إشارة إلى إلغاء مقام مشيخة الإسلام؛ لغياب دورها الذي أُسست من أجله، إذ قال:

إن مقام المشيخة الذي يوجه خدماته للدين القويم، يأخذ بعين الاعتبار
الانشغال بقضايا الحقوق والعلوم، وبينما يتعطل عدله وحكمته
عن أداء عملهما من ناحية، فمن ناحية أخرى
تنشر للاهمال بين الناس[٢٨].

يستهل (ضيا گوك آلپ) هذا المربع بعرض للدور الذي يُناط بمقام المشيخة، فيقر حقيقة أنه هو مَن يوجه خدماته للدين **(بر مشيخت مقامى كه دينه خدمتى)**، وقد أوضح هذا الدور في الشطر الثاني، بأنها معنية بالقانون وبالعلوم الشرعية **(حقوق، علم ايشلريله اوغراشمق صايار)**، وينتقل بعد ذلك لعرض وجهة نظره؛ التي يسعى من خلالها لإلغاء المشيخة؛ حيث قال إن وظيفتيها سواء القانونية أم العلمية حينما تتعطلان عن أداء دورهما **(بر طرفدن بوزار ايكن عدلى، حكمتى)**، فإن هذا ما يصيب الشعب بالإحباط واليأس، كما يدفعه أيضاً إلى الاهمال في أداء واجبه **(اوته ياندن خلق ايچنه قيدسزلق يايار)**.

يبدو أن الشاعر في حالة تشوش فكري؛ ففي المربع السابق لا يجد أية غضاضة في أن تتخلى المشيخة عن دورها، بل يحفزها على ذلك، ويطالبها بالتفرغ لنشر الدين؛ ولكنه في هذا المربع يرى أن عدم قيام المشيخة بواجبها سيؤدي إلى تصدير الإحباط، والاهمال. وهو يتلاعب بمشاعر المتلقي، فإذا لم تقم المشيخة بواجبها، وإذا وصل المتلقي لمرحلة اليأس؛ فلا داعي للإبقاء عليها، والأفضل أن يُتخذ قرار بالغائها.

٥. إلغاء ضريبة الأعشار[٢٩]**:**

طالب (ضيا گوك آلپ) بإلغاء الضريبة المفروضة على الأراضي، وهى ضريبة الأعشار، وذلك في أبيات من قصيدة **(كوى: القرية)** حيث قال:

لكن أيها التركي إن هذه القرية السعيدة عرضة للزوال، في مخالب
الملتزم[٣٠]**، والمرابي، والتاجر. وتقول: "خلصوني" وتريد**
منك أن تعجل بأمور ثلاثة، هى: "إلغ أصول الأعشار،
وافتح البنوك، وشيد في كل حي جمعية زراعية"[٣١].

أولى الشاعر اهتماماً بالقرية والقروي، حتى إنه خصص قصيدة تسلط الضوء على معاناة القرية التركية، وقد شهد البيت الأول حرصه الشديد على هذه القضية، فوجه خطابه إلى الشعب التركي، وليس لمتخذ القرار، فنجده يقول أيها التركي: إن القرية السعيدة هذه عرضة للضياع **(لاكين اى تورك بو مسعود كوى بيتيور)**، وقد أحسن في توجيه خطابه لأبناء الشعب؛ لكي يكونوا آلة ضاغطة على صانع القرار، كما أن وصفه للقرية بأنها سعيدة، ثم انتقاله لرسم صورة سوداوية لمستقبلها، يلفت نظر المتلقي لأمر جلل، سيخوض فيه الشاعر. وقد ذكر السبب الذي يقود هذه القرية – التي كانت سعيدة يوم ما – إلى هذا المصير المظلم؛ حيث لخصه في ثلاث شخصيات، تلك الشخصيات التي تنهش بمخالبها في جسد الشعب؛ وهى: (الملتزم، والمرابي، والتاجر)، حتى إن القرية ضجت من هذا الصنيع، وصرخت قائلة خلصوني **(ملتزمڭ، فائيضجينڭ، تجارڭ پنجه سنده. ! دييور: "بنى قورتارڭ")**. وقد لخص حل المشكلة – على لسان القرية– في أمور ثلاثة، هى: أن تعجل الدولة بإلغاء ضريبة الأعشار، وتسرع الخطى في افتتاح البنوك، ولعله يقصد البنوك الزراعية، وتقوم بإنشاء جمعية زراعية في كل حي **(بو اوچ ايشى سندن چابوق ايستييور: "قالدير اعشار اصولنى، آچ بانقه ياپ هر سمتده بر زراعى سنديقه")**

يلاحظ أن الشاعر يمس قضية مهمة؛ إذ يسعى لتحسين أوضاع القرية والقروي، حيث ركز على الزراعة بوصفها عصب الاقتصاد عند بعض الشعوب. وجرياً على عادة الشاعر في كشف أمراض الأمة في شعره، نجده لا يكتفي بفتح ملف المشكلة، لكنه يسعى جاهداً لوضع الحلول.

يلاحظ وضوح العبارة في صياغة أفكار الشاعر والمباشرة، فهو حينما يخاطب المتلقي لا يجهده في محاولة بألفاظ أو صور قد يصعب عليه فهمها.

٦. فصل الدين عن الدولة:

حرص (ضيا گوك آلپ) على تبني مبدأ العلمانية، الذي يرتكز على الفصل بين شئون الدين والحكم، وقد تجلى هذا في أمور ثلاثة، هى:

أ. تداخل دور المؤسسة الحاكمة والمؤسسة الدينية ووجوب الفصل بينهما:

حدد (ضيا گوك آلپ) علاقة المشيخة بالدولة، ولكنه أبى أن يتدخل كل منهما في شأن الآخر، وذلك من خلال المربع الخامس من قصيدة **(مشيخت)**، إذ قال:

تتفق المشيخة مع الدولة، ولكن لا تقترن دولتان في دولة واحدة.
ويمتزج العلم والدين في وجدان واحد، وأبداً لا يتحقق
علمان، ولا قانونان، ولا دينان[٣٢].

يقر الشاعر بأن مقام مشيخة الإسلام يتفق ويأتلف مع الدولة **(بر دولتله بر مشيخت آڭلاشير اما)**، وفعل الاتفاق هذا يكون في الفكر، أو الإحساس، أو الغاية. ولكنه عاد ليؤكد أنهما على الرغم من اشتراكهما في الفكر؛ إلا أنهما لا يمكن أن يشكلا كيانين مستقلين، فلا يمكن أن تكون كل واحدة منهما دولة مستقلة داخل دولة؛ فلا يصح أن تقترن دولتان في دولة واحدة **(بر ئولكه ده ايكى دولت مقارن اولماز)**، وأشار إلى أن العلم يمكن أن يمتزج بالدين في وجدان واحد، ولا غضاضة في هذا **(بر وجداندە علمله دين قاياشير)**، ولكنه عاد ليؤكد على فكرته الرئيسة التي يلح عليها، وهى أنه لا يمكن أن يتحقق علمان، ولا قانونان، ولا دينان **(ايكى علم، ايكى حقوق، ايكى دين اولماز)**.

شهد المربع الثالث من قصيدة **(مشيخت: المشيخة)**، رفض الشاعر للتداخل بين باب الفتوى ومجلس النواب، إذ قال:

هل الأمة هى الحاكم؟ أم المشيخة؟ والمجلس الوطني أهو مجلس النواب؟ أم باب الفتوى[٣٣]؟ وهل المشروطية لم تكن سوى حيلة شرعية؟ وهل هو حلم أن نكون أمة حرة[٣٤]؟

يكثف الشاعر من توظيف أحد الأساليب الإنشائية المهمة، وهو أسلوب الاستفهام، ولكن الاستفهام هنا خرج عن مدلوله المعروف؛ ليؤدي دلالة الاستنكار، فأسهمت الأسئلة التي طرحها في توضيح التداخل بين الأدوار المنوطة بكل مؤسسة من مؤسسات الدول؛ وقد وصل هذا التداخل في الحكم، فلم يعد معروف مَن يحكم أهى الأمة؟ أم المشيخة؟ **(حاكم اولان ملتميدر، مشيختميدر؟)**، كما أظهر التداخل بين دور مجلس المبعوثان، وباب الفتوى **(ملى مجلس مبعوثانمى، باب فتوامى؟)**، وبدا يشكك في كون المشروطية لم تكن سوى حيلة شرعية **(مشروطيت بر حيلهء شريعتميدر؟)**؛ وما ذاك إلا لكونها لم تحدد دور كل مؤسسة على حدة، ولم تفصل بين المؤسسة الحاكمة والمؤسسة الدينية، حتى إنه بدأ ييأس في نيل الحرية، وذهب إلى أن هذا الأمر ربما كان حلماً يداعب الخيال **(حر بر ملت اولديغمز يوقسه رؤيامى)**.

ومما لاشك فيه أن الاستفهام يسهم في شحذ ذهن المتلقي؛ للتفاعل مع الحدث، ويدفعه لإعمال عقله في محاوله لإيجاد إجابة على الأسئلة المطروحة.

وضع (ضيا گوك آلپ) حداً فاصلاً بين دور الخليفة، ودور المفتي، وذلك في بيتين من قصيدة **(خليفه ومفتى)**، قال فيهما:

كما أن الدولة والمدرسة عالمان مختلفان، فكذلك المفتي والخليفة؛ لكل عمله، فلا يتدخلان في شئون بعضهما البعض. حتى وإن اختلفت هاتان القوتان، فهما دوماً توأمان، فلا يتنافسان مع بعضهما البعض بزعم أنها تمتلك السطوة[٣٥].

أقر الشاعر بأن الدولة أو بالأحرى المؤسسة الحاكمة، تختلف عن المدرسة أو العلم، فلكل منهما شأنه الخاص، فلا تتدخل الدولة في توجيه العلم **(دولت ايله مدرسه آيرى ايكى عالمدر)**، كذلك الخليفة بوصفه يترأس المؤسسة الحاكمة، والمفتي الممثل للهيئة الدينية، فلكل منهما دوره الخاص به، فلا يتدخلان في شئون بعضهما البعض **(مفتى ايله خليفه بربرينه قاريشماز)**، حتى وإن حدث اختلاف بين هاتين القوتين، فسوف يظلا في نهاية الأمر توأمان **(آيريسه ده بو ايكى قوت دائم توأمدر)**، لكل منهما دوره الذي يؤديه، بحيث يكملا بعضهما البعض، كما أن اختلافهما لا يعطي أحداً منهم الحق في منافسة الآخر، بزعم أنه يمتلك حق السطوة والتسلط على الآخر **(نفوذ بنده ديه رك بربريله ياريشماز)**.

ويلاحظ أن الشاعر أعطى لكل واحدة من هاتين المؤسستين حقها، ووصفهما بأنهما تمتلكان القوة، لكنه ينفي أن تسيطر مؤسسة على أخرى، وتخضعها لتوجهاتها التي تريدها.

حرص (ضيا گوك آلپ) على إبراز التداخل الحادث بين دور الدولة والدين، وذلك في المربع الرابع من قصيدة **(مشيخت)**، حيث قال:

ثنائية التشريع والقضاء، وكذلك المحكمة وإعلاماتها كلاهما ينصان: على أن الدولة تقوم بسن القوانين للدين، أما الدين فيسنه للدولة. ويصير ذوو العمائم موظفين، وذوو الطرابيش

أئمة، فالدولة تشبه المشيخة، والدين يشبه الحكومة[٣٦].

شهد هذا المربع تداخل الأدوار واختلاطها، فبدأ الشاعر باستدعاء ثنائيات مهمة أولها التشريع والقضاء، ثم الثنائية الأخرى وهى المحكمة وما يصدر عنها من إعلامات، فيقول إن هاتين الثنائيتين تشهدان على أن الدولة هى من تتولى سن القوانين للدين **(دولت دينه قانون ياپار)**، أما الدين فيقوم هو الآخر بسنه للدولة **(دينسه دولته)**. وهذا ما يحدث لبساً، فلم تحدد اختصاصات لكل مؤسسة؛ كى تتمكن من أداء دورها على خير وجه، ولهذا صار ذوو العمائم من الشيوخ وفقهاء الأمة موظفين **(صاريقليلر مأمور اولور)** يأتمرون بأمر الخليفة، ولم يعد لهم الاستقلالية في اتخاذ القرار، فيما صار أصحاب الطرابيش أئمة **(فسليلر امام اولور)**، وبعد ذلك لخص الشاعر هذا التداخل في الشطر الأخير، حيث أعرب عن كون الدولة صارت تشبه المشيخة **(دولت بكْزر مشيخته)**، وذلك نظراً لتدخلها في شئونها، وعدم رفع وصايتها عنها، كما أن الدين صار يشبه الحكومة **(دين حكومته بكْزر)** ولم تتحقق له استقلاليته أيضاً.

تناول الشاعر قضية الدين والدولة، هذه القضية التي تمثل له هاجساً، وذلك في بيت مستل من قصيدة **(قادين: المرأة)**، قال فيه:

كان الدين قد ولد من العائلة، أما الحقوق والقانون فمن الدولة. والعقيدة الأخيرة المثلى لدى الأمة هى أن تكون الأخلاق متوافقة مع العلم[٣٧].

يشير الشاعر إلى أن الدين أمر مكتسب، بوسع الإنسان أن يكتسبه من محيط العائلة التي نشأ فيها، فيقول إنه ولد من العائلة **(دين دوغمشدى عائله دن)**، وهنا يحمل العائلة مسئولية عدم تلقين أبنائها صحيح الدين، ويعفي الدولة من هذه المهمة، أما القوانين فقد ولدت من رحم الدولة، فالدولة من تتولى سنها، ولم يحدد نوع هذه الحقوق، أو القوانين، فربما قصد أن الدولة تتولى إصدار القوانين الشرعية أيضاً **(حقوق ايسه دولتدن)**، ويرى من وجهة نظره أن توافق الدين مع الأخلاق هو ما تبقى من عقيدة مثلى لدى الأمة **(ملتده كي صوك مفكوره علمه اويغون اخلاقدر)**. ويلاحظ أنه اختار أن يتوافق العلم مع الأخلاق، ولم يشر إلى اتفاق الدين مع الأخلاق.

ب. تحديد صلاحيات الخليفة:

شهدت قصيدة **(خليفه ومفتى)** حضوراً لهذه الفكرة؛ إذ قال في بيتين من مطلعها:

هناك شيئان مقدسان، أحدهما الدولة، والآخر الدين، وخليفتنا يأتي هو – فحسب– على رأس دولتنا. هو ليس مفتياً، بل أمير المؤمنين ودوره ليس إصدار الفتاوى، وإنما سن القوانين[٣٨].

يستهل الشاعر قصيدته بأن يضع حد فاصلاً؛ بين المهام التي يقوم بها الخليفة بوصفه رأس الدولة والمسئول عنها، والمفتي بوصفه رأس المؤسسة الدينية، فيرى أن هناك شيئين يحملان صفة القداسة، هما الدولة والدين **(ايكى شى وار مقدس: برى دولت، برى دين)**، وبعد ذلك بدأ في وصف المسئول عن الدولة، وتحديد دوره حتى لا تختلط الأمور، فيقول إن خليفتنا يأتي على رأس دولتنا **(دولت اونكْ باشنده انجاق خليفه مز وار)**، ولخص الدور المنوط به في أنه، أمير لمؤمنين، وليس مفتياً؛ لكي يتصدر للفتوى، وإنما دوره يتلخص في سن القوانين **(كه بر مفتى دگـل او، بر امير المؤمنين: فتوالرى او ويرمز، قانونلرى او ياپار)**؛ وبالتالي ليس لأي شخص أن يتدخل في عمل المفتي من قريب أو بعيد، حتى وإن كان الخليفة.

ويصور الشاعر دور الخليفة في التشريع، من خلال بيتين في القصيدة نفسها، بقوله:

إن شئون التشريع – كاملة– في قبضة ظل الله، وجوهر هذا هو مضمون "الطاعة لأولي الأمر"[٣٩]. فسن القوانين في قبضته دون سؤال المفتي، ومرجعيته تتمثل في العرف والإجماع، ومجلس شورته هو مجلس النواب[٤٠].

يلح الشاعر على أن أمور التشريع كاملة في قبضة خليفة المسلمين **(تشريع ايشى تماماً ظلى اللهڭ الندە)**، والذي نعته بـــ: **(ظل الله)**، ويقرر أن المنطلق الذي يرتكز عليه في هذا هو نص الآية الكريمة، ويعود مرة أخرى ويؤكد على أن سن القوانين حق أصيل له وحده، دونما أن يرجع للمفتي لأخذ رأيه **(قانون يايمق– مفتى يه صورمقسزين– الندە)**، ولكن يبقى مرجعيته الوحيدة في هذا الأمر هو العرف والإجماع، والمجلس الذي يمكن أن يسترشد برأيه هو مجلس النواب **(مرجعى عرفله اجماع، مبعوثاندر شوراسى)**. وبالتالي لا وجود للمفتي في أمر يختص بسن القوانين، ولا يزال الشاعر يؤكد على هذا مراراً وتكراراً.

يلاحظ أن الشاعر يؤسس من خلال التنظير للعلمانية، وأن كل ما طرحه من افكار نُفذت بالفعل على أرض الواقع.

ج. تحديد صلاحيات المفتي ومكانته:

وبعد أن فرغ (ضيا گوك آلپ) من تحديد دور خليفة المسلمين، انتقل لتوضيح دور المفتي في بيتين من القصيدة نفسها، حيث قال:

يأتي المفتي على رأس المؤسسة الدينية، ويناط به توضيح الحلال والحرام والخطيئة والثواب. وهو ليس مُشرعاً، وليس مستشاراً قانونياً يُسأل عن سبيل التقوى، ويكون رده دوماً بالموعظة[٤١].

حدد الشاعر مكانة المفتي بأنه يأتي على رأس المؤسسة الدينية **(دينڭ دخى باشنده مفتى وار كه بيلديرر)**، وبعد أن حدد مكانته، انطلق لتوصيف دوره الوظيفي، ولخصه في توضيح الحلال من الحرام، والخطيئة من الثواب **(حرام ايله حلالى، گناه ايله ثوابى)**، ونفى عنه أن يكون مُشرعاً، أو مستشاراً قانونياً **(او نه شارع، نه حقوق مشاورى دگلدر)**، وعاد مرة ثانية؛ لتوصيف دوره على وجه التحديد في كونه يُطلب منه الفتوى، فيجيب بالموعظة الحسنة **(اوڭا تقوى صورولور، موعظه در جوابى)**.

يتبين من اختيار الشاعر لعناوين قصائده، أنها تتسم بالمباشرة إلى حد كبير، فعنوان القصيدة صريح وكاشف عن مضمونه. وفي هذه القصيدة لم يأت الشاعر بجديد، فقط حدد دور الخليفة، وكذلك المفتي، وهى أدوار معلومة للجميع، ولكنه يبدو أنه أراد أن يبعث برسالة لسلطان العصر، وكذلك لعموم الشعب؛ كي يستنهض هممهم.

ويمكن أن نرصد في هذين البيتين ملمحاً فنياً لافتاً للنظر، ويتمثل في الثنائيات الضدية التي أتى بها الشاعر؛ مثل **(حرام ايله حلال)**، **(گناه ايله ثوابى)**، وهى تسهم في تقوية المعنى، وإحداث موسيقى داخلية في بنيان العمل الشعري، تطرب له الأذان.

حدد الشاعر المقومات التي يجب أن تتوفر في المفتي، والتي تمكنه من أداء دوره على خير وجه، وذلك في بيتين من ذات القصيدة، حيث قال:

ولكن القدرة على الافتاء هذا، هو شأن العلم بلا مراء. وما من أحد بمقدوره التصدى للإفتاء دون أن يعرض ذهنه للاجتهاد والعناء.

فالمفتى ليس موظفاً، وإنما شخصية علمية،
والعَالِم ينشر علمه، دونما أن يلجأ للخليفة[٤٢].

يقر الشاعر حقيقة علمية لا مراء فيها، وهى أنه ليس بمقدور أي شخص أن يتصدى للإفتاء، فالإفتاء هو شأن علمي **(لاكين افتا قدرتى بو بر علم ايشيدر)**، وفي هذا إشارة إلى أن الإفتاء يختص بالعلوم الشرعية التي يقوم عليها المفتي، كما أنها رسالة إلى الخليفة ألا يتدخل في هذا الأمر، ويؤكد في الشطر الثاني على أن أحداً ليس بمقدوره أن يكون مفتياً دونما أن يجتهد في تحصيل العلوم الدينية، ليس هذا فحسب، بل عليه أن يجتهد ويُعمل عقله **(كيمسه مفتى اوله ماز، قفاسنى يورمه دن)**، ثم نجده يضع توصيفاً دقيقاً للمفتي؛ إذ قال إنه شخصية مستقلة، فهو ليس موظفاً بالدولة، وذلك دلالة على أنه لا يتلقى أوامر من أحد حتى لو كان السلطان نفسه، فهو شخصية علمية لها احترامها وتقديرها **(مفتى بر مأمور دگـل، علمى اولان كشيدر)**، وطالما كان المفتي عالماً، فهو يتولى نشر علمه في الدولة دونما أن يسأل الخليفة أو يلجأ إليه **(عالم يايار علمنى خليفه يه صورمه دن)**.

ونكاد نعدم الجمال في أشعار (ضيا گوك آلپ)، فهى تتسم بالضعف من الناحية الفنية، فلا صور بيانية، ولا محسنات لفظية ومعنوية، تثري الموسيقى الداخلية في القصيدة؛ فقد اهتم بالجانب الفكري على حساب الجانب الفني.

عبر (ضيا گوك آلپ) في بيتين من قصيدة **(دولت)** عن احترامه للمفتي، وللدور الذي يقوم به، من خلال عرضه لمنهجه في اتباع كتاب الله وسنة رسوله، إذ قال:

إن دليلي في العبادات والاعتقادات على الدوام، هو كتاب الله وسنة خير الأنام. وإذا ما اشتبه علىَّ شيئ في هذه الشئون،
فإنني حتما أنصت لفتاوى المفتين[٤٣].

يكشف الشاعر في هذين البيتين عن موقفه تجاه الدين صراحة، ويفصح عن كونه يتخذ من كتاب الله عز وجل، وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم دليلاً ومرشداً هادياً له على الدوام، سواء أكان الأمر يتعلق بالعبادات، أم بالمعتقدات **(عبادتله اعتقاد ده دائما كتاب ايله سنت بنم رهبرم)**، وينتقل في البيت الثاني؛ ليصرح بمدى تقديره للعلم وللعلماء ممثلاً في شخصية المفتي، حيث يلجأ إليه حينما يشتبه عليه أمر من أمور الدين **(بو ايشلرده شبهه م وارسه مطلقا، مفتيلرڭ فتواسنى ديڭلرم)**. وهذا الصنيع من الشاعر يشف عن تقديره لدور المفتي، واحترامه له؛ بوصفه يحمل أمانة، ويعد رمزاً للمؤسسة الدينية، التي لها الاستقلالية، فلا شأن لها بالسياسية ولا بالخليفة.

٧. تجديد الخطاب الديني:

حرص (ضيا گوك آلپ) على الدعوة إلى تجديد الخطاب الديني، ولكنه قبل أن يخوض في هذا الأمر، ويتهم بأنه يتطاول على عقيدة الأمة، نجده يبرز موقفه من الدين في موضعين، الأول حل في صدر ديوان **(يڭى حيات)**، بل في أول بيتين، حيث قال في قصيدة **(دين)**:

إن ديني لا هو أمل ولا خوف، فإنني أعبد ربي لكوني أحبه. وأقوم بأداء واجبي دونما أشتم رائحة من الجنة ولا من جهنم[٤٤].

تكمن أهمية هذين البيتين في أن الشاعر أتى بهما فى مستهل ديوانه، كما أنه جعل عنوان القصيدة (دين)، وهو بهذا الصنيع يريد ليبعث برسالة لمن اتهموه بالتطاول على الدين، ليس هذا فحسب، بل أتهم أيضاً بالكفر، فأعرب عن أن تدينه لا هو خوف ولا

رجاء **(بنم دينم نه اميددر، نه قورقو)**، وأفصح عن كونه يعبد الله لكونه يحبه فقط ليس إلا **(اللهمه سوديڭمدن طاپارم!)**، وفسر هذا الأمر بأنه يقوم بأداء واجبه ليس طمعاً في أن يشتم ريح الجنان، أو خوفاً من لفحات النيران **(نه جنت، نه جهنمدن بر قوقو آلمقسزين وظيفه مى ياپارم)**. وهو في ذلك يبدو متأثراً بمناجاة رابعة العدوية الشهيرة: "إلهي إن كنت أعبدك خوفاً من نارك فاحرقني بالنار، أو كنت أعبدك طمعاً في الجنة فاحرمني منها، وإن كنت لا أعبدك إلا لأجلك، فلا تحرمني من مشاهدة وجهك."[٤٥].

أما الموضع الآخر الذي أبرز فيه الشاعر موقفه من الدين، فكان في بيتين من مطلع قصيدة **(دولت)**، قال فيهما:

ينص القرآن الكريم في محكم التنزيل على: "وأطيعوا الله والرسول
وأولي الأمر..!" وكل مشاعر وجداني، فإن محبتي
للقوانين والأحاديث والآيات[٤٦].

جعل الشاعر من كلمة (دولت) عنواناً لقصيدته، وعلى الرغم من ذلك فقد استهلها ببيتين، يطرح فيهما موقفه من الدين، ويظهر من خلالهما وعيه الديني؛ حيث بدا مطلعاً على القرآن الكريم، فذهب إلى أن القرآن الكريم يقول: "وأطيعوا الله" **(قرآن دييور: "أيله يڭز اطاعت حقه)**، وبعد ذلك الرسول **(صوڭرا، پيغمبره)**، وهنا يتجلى وعي الشاعر الديني بشكل لافت للنظر، فهو لم يعطف طاعة الرسول على طاعة الله، ولكن فصل بينهما بكلمة **(صوڭرا)**، وهو ما يتسق مع نص الآية القرآنية التي سبق الإشارة إليها، والتي لم تعطف طاعة الرسول على طاعة الله، ثم يشير بعد ذلك – ضمناً– إلى طاعة أولي الأمر، ممثلاً في كلمة **(دولت)**، وينتقل في البيت الثاني، ليؤكد على أنه بكل مشاعر وجدانه وأحاسيسه **(وجدانمڭ بوتون حسى)**، يكن المحبة **(صداقت)** للقوانين **(قانونلره)**، والأحاديث **(حديثه)**، وأخيراً الآيات **(آيته)**.

ويلاحظ أن حرص الشاعر على الحفاظ على الوزن والقافية، جعله يخل بترتيب الأولويات، فأبدى احترامه للقوانين أو بالأحرى أولي الأمر، ثم أتبعها بالأحاديث، وهو يقصد بطبيعة الحال الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم ختمها بالآيات التي يقصد بها الله سبحانه وتعالى، وهو أمر غير مقبول من الشاعر أن يقدم أولي الأمر على الله ورسوله.

وقد جعل الشاعر تجديد الخطاب الديني على محاور ثلاثة، حيث اختص المحور الأول بالواعظ، فيما جعل الاجتهاد وإعمال العقل محوراً ثانياً، أما المحور الثالث والأخير، فكان تسليط الضوء على أن صحيح الدين يسهم في حفظ الأمن للبلاد.

أ. دور الواعظ في تجديد الخطاب الديني:

شهدت قصيدة **(دين)** مناشدة (ضيا گوك آلپ) للواعظ أن يغير خطابه الديني ويطوره، حيث قال في أبيات من القصيدة:

أيها الواعظ! لا تقل لا أدري كم ألف مثقال[٤٧] **من الحطب تشعل نار**
جهنم، ولكن قل هناك شمس الجمال، وقد أشرقت من حطب
عشقنا. وقل هناك شجرة تدعى (طوبى) [٤٨] **جذرها في السماء،**
وأغصانها في القلوب. تغذت روحي من ثمارها، ولم يعد
بها جائع، وشهدها المحبة والشفقة كلها[٤٩].

اختص الشاعر الواعظ الذي يعتلي المنابر بالحديث؛ وذلك ليقينه بمدى قدرته على التأثير في نفوس الناس وخصوصاً البسطاء منهم، كما أنه خاطبه بوصفه يمتلك ناصية الدين، ومعلوم ما للدين من منزلة في النفوس، وأنه ما يدغدغ عواطف البعض.

وقد ارتكز الشاعر على جملة من الأساليب الإنشائية المختلفة التي من شأنها الإسهام في إثراء عمله الفني، فقد استهلها بأسلوب النداء محذوف اللاحقة في قوله **(واعظ)**، وحذفه لأداة النداء تعكس قربه من المنادى، والنداء يهيئ المتلقي لما سيلقى عليه، وبعد ذلك وظف أسلوب النهى **(ديمه)**؛ حيث طلب إليه ألا يستخدم أسلوب الترهيب في نشر الدعوة، وألا ينشغل بقول لا أدري كم من الحطب تكفي لإشعال نار جهنم، وقد وظف المصدر **(چيقمق)** الذي يحمل بين مدلولاته معنى الإشعال؛ لأن أسلوب الترهيب، ربما يسهم في نفور البعض من هذا النمط الدعوي، ولم يكتف الشاعر بنهيه عن هذا الصنيع، بل وضع له عبر أسلوب الأمر الآلية التي يسير عليها في الدعوة، وهى الترغيب، فطلب إليه أن يُبشر ولا ينفر، فيقول له قل إن هناك شمس الجمال **(گوزه للك گونشى)**، وهذه الشمس أشرقت من حطب عشقنا **(عشقمزڭ اودوندن)**، ويكرر مرة أخرى أسلوب الأمر **(دى)**، ويأمره بأن يقول هناك شجرة في الجنة اسمها (طوبى)، جذرها في السماء وأغصانها في القلوب، تغذت روحه من ثمار هذه الشجرة، ولم يعد هناك جائع، فيما شهدت انتشار المحبة والشفقة.

وما من شك في أن الشاعر مس قضية مهمة منذ قرابة من مائة عام، وهى تجديد الخطاب الديني، الذي يتم استدعاؤه في الوقت الحالي، وربما سيظل مطلباً في عصور أخرى. وقد استخدم الواعظ أيقونة لهذا التجديد؛ حيث تمثل جل همه في أن يبعث برسالة للواعظ أن يكون الترغيب هو وسيلته للدعوة، وأن يكون سبيله بعث البشارة في النفوس، وليس الترهيب من نار جهنم.

ومعلوم أن الله سبحانه وتعالى لم يُحرم شرب الخمر في القرآن الكريم مرة واحدة، بل عبر آيات ومراحل مختلفة. فربما أراد الشاعر التأسي بهذا عبر خطاب ديني مستنير للواعظ.

ب. الاجتهاد وإعمال العقل في تجديد الخطاب الديني:

طالب (ضيا گوك آلپ) بتجديد الخطاب الديني عبر قصيدة، عنوانها: **(دينله علم: العلم والدين)**، حيث قال في بيتين منها:

العلوم النقلية[٥٠] هى دليل الفقهاء، وهم يجرون الدين بقوة إلى سلك هذا الطريق. والحكمة تقول: "إن الأمور العقلية[٥١] هي دليلي؛ إذن امضوا أنتم إلى اليمين، وأنا إلى اليسار[٥٢]."

يدعو الشاعر في هذين البيتين إلى إعمال العقل في الأمور الدينية، وقد أنكر على الفقهاء أن تكون العلوم النقلية دليلهم **(فقيهلرڭ قلاووزى نقليات)**، بحيث إنهم يأخذون كل شئ على أنه مسلمات، بل واتهمهم بأنهم يجرون الدين بقوة إلى هذا الطريق؛ لتمسكهم بهذه القناعات **(دينى زورله سوروكلرلر بو يوله)**، وبعد أن عرض رأيه تجاه الفقهاء، نجده يذهب إلى أن الحكمة تتطلب **(حكمت دير كه)** إن تكون الأمور العقلية هى دليله، **(حكمت دير كه "بڭا رهبر عقليات)**، ويختم بقوله، إن مَن يركن إلى الاتكاء على العلوم النقلية، فعليه أن يتجه صوب اليمين، أما هو سيسلك طريقاً آخر وهو اليسار؛ لكونه يرتكز على العقل في الأمور الدينية **(او حالده سز صاغه گيدڭ، بن صوله)**.

وقد وظف الشاعر الرمز في الشطر الأخير، فوصف مَن يتمسك بالعلوم النقلية باليميني، أو ما اصطلح على تسميته اليمين المتشدد، أم مَن يطلق لعقله العنان فهو يساري.

لاشك أن الشاعر يدعو لخطاب ديني مستنير من وجهة نظره، ويشدد على إعمال العقل في هذا الأمر، وقد كرم الله سبحانه وتعالى الإنسان بالعقل، وميزه عن كافة المخلوقات، فلا غضاضة في إعماله العقل والاجتهاد في بعض الأمور الدينية، ولكن هناك مسلمات لا يصح معها الاجتهاد كالأمور الغيبية، والبعث، والجنة والنار، وقد ذُكر ذلك في كتاب الله عز وجل في قوله : ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ**﴾[٥٣]

ج. دور صحيح الدين في حفظ الأمن:

يسعى الشاعر إلى تجديد الخطاب الديني، فيرى أن بناء المساجد، وقيامها بدورها التنويري في نشر صحيح الدين، كفيل بحفظ الأمن، وقد تجلى ذلك في بيتين من قصيدة **(كوى: القرية)**، قال فيهما:

هو ليس أمياً، وإن لم يكن له معلماً، وأيضاً يعرف دينه، حتى وإن
لم يكن له إماماً. شيدوا له جامعاً، ومدرسة، وكتاباً،
تصير كل بواباتكم على الحدود آمنة[٥٤].

على الرغم من أن عنوان القصيدة (كوى)، إلا أن أغلب أبياتها تختص بالقروي، وقد سبق الإشارة إلى هذه القصيدة في موضع أخر، وكان يخاطب فيها القروي أيضاً، وهاهو يمتدح الشاعر المزارع التركي في البيت الأول، فينفي عنه صفة الأمية، حتى وإن حُرم من المعلم **(امى دگـل، معلمسز قالسه ده)**، كما يلفت النظر إلى تدينه الفطري، الذي يتجلى في معرفته بتعاليم دينه، حتى وإن لم يكن له إماماً يرشده إلى الطريق القويم **(امامى يوق، گنه بيلير ديننى)**، وبعد ذلك يضع الشاعر يده على أمر مهم للغاية، وهو الربط بين الدين، والأمن، فلم يطالب بإغلاق المساجد، ولكنه طالب القائمين على الحكم أن يقوموا بتشييد المساجد للقروي؛ لقناعته بدورها في نشر صحيح الدين لدى هذا القروي البسيط، كذلك يريد أن يهتموا بالجانب العلمي، المتمثل في بناء المدارس والكتاتيب **(اوڭا جامع، مكتب، كتاب ياپيلڭز)**، فقد اهتم بالجانب الديني الوجداني، والجانب التعليمي التثقيفي، وقد أوضح أهمية هذا الطرح الذي يتبناه؛ حيث أفصح عن كون هذا الصنيع كفيل بحفظ أمن وحدود البلاد من الأعداء **(امين قالير حدوده هر قاپيلڭز)**.

٨. تحرير المرأة:

مثلما خصص (ضيا گوك آلپ) مساحة من أشعاره لرصد الجانب الديني، فلم يفته أن يتناول الجانب الاجتماعي أيضاً، وقد حظيت المرأة بمكانة كبيرة عند الشاعر؛ وليس هذا بمستغرب، فهى الركن الرصين في بناء أي مجتمع. وكانت قضية تحرير المرأة على رأس أولوياته، فقد رصدها في غير موضع من أشعاره؛ حيث تمحورت في عدة عناصر، هى:

أ. حق المرأة في العمل[٥٥]:

كان الشاعر مهموماً بقضية المساواة بين الرجل والمرأة في مناحي الحياة المختلفة، ومن بينها حق المرأة في العمل، وقد رصد هذا في قصيدة عنوانها: **(مسلك قادينى: المرأة العاملة)** قال في بيتين منها:

بينما نصادف آلاف منهن في الساحات، وقد تحملن العذاب دونما
زوج، فيما تقولون: "إنهن لسن في حاجة للعمل، فإما يتوجب
عليهن أن تجدن زوجاً، أو أن تتضورن جوعاً[٥٦]!"

يضع (ضيا گوك آلپ) يده على مشكلة مهمة تمس الحياة الاجتماعية في تركيا، ويعرض رؤيته حول عمل المرأة، تلك الفكرة التي ربما لا يقبلها المجتمع بسهولة، ولم يتجرأ الشعراء على الخوض فيها، وفي سبيل إقناع المجتمع بطرحه هذا، نجده يسوق فرضية ترمل الزوجة، أو تطليقها، فيلفت نظرهم إلى أمر موجود بالفعل في أي مجتمع، وهو أن هناك الكثيرات من النساء، اللاتي أحصاهن بالآلاف دون أزواج، وقد استخدم الكلمة **(قوجه سز)**، بشكل عام، وهى – بطبيعة الحال– تنسحب على المطلقات والأرامل، وقد جعل من نفسه صوتاً حراً معبراً عن هؤلاء النسوة؛ وما ذاك إلا لكون كثيرات في المجتمعات الشرقية لا تشتكين، ولا تسطعن التعبير عما بهن من ألم؛ فوصف حالهن بأنهن تعانين العذاب **(چكر اشكنجه)**، وبعد أن مهد بهذه المقدمة، قال لمحدثيه، إنكم دائماً ما تتبنون الرأى القائل بأنهن لسن في حاجة للعمل **(دگـللر مسلگـه محتاج)**، ويختم طرحه هذا، بأن هناك أمرين لا ثالث لهما، الأول هو أنها لابد أن تتزوج **(يا قوجه بولمالى)**، وهو صنيع غير مضمون، فحظوظ المرأة المطلقة أو الأرملة في الزواج في المجتمعات الشرقية محدود، إضافة إلى أن موضوع زواجها غير مأمون العواقب، لاسيما إن كان لديها أولاد، والأمر الآخر أن تجوع **(يا قالمالى آچ)**. وبناءً على هذا هناك ضرورة لعملها، حتى تتولى الصرف على نفسها وأبنائها بعزة وكرامة.

ومثلما نادى الشاعر بعمل المرأة التي لا زوج لها، فقد خصص أبياتاً من القصيدة نفسها، نادى فيها بحق المرأة في العمل، حيث قال:

تقولون: "عندما ينضج عمر الفتاة، فلابد أن تجد زوجاً لها، ويتكفل زوجها بجلب الخبز لبيتها، وحينئذ ما الداعي لعمل المرأة؟ ولا حاجة لأن تكون منافسة للرجل"، ألم يكونا شركاء منذ الأزل؟ فإذا عملا سوياً تتضاعف الأجرة[٥٧].

يلاحظ أن الشاعر يتوجه بحديثه لمن ينادون بزواج الفتاة في عمر مبكر، فيستخدم صيغة المضارع في قوله: **(ديرسڭز)**، واستخدامه لهذا الفعل في هذا الزمن، يدل على أن حديثهم هذا أصبح ديدنهم، فدائماً يرون أنه طالما كبرت الفتاة، فلابد أن تتزوج **(مطلقا كندينه بولور بر قوجه)**، ويستمر في عرض رؤيتهم حول زواج الفتاة، فهم يرون أن الزوج يتكفل بالعمل والسعي لتوفير الطعام لها **(قوجه سى أوينه گتيرر أكمك)**، وطالما هو مَن يناط به هذا الأمر، فليس هناك ضرورة لعمل المرأة **(او حالده قادينه مسلك نه گرك؟)**، ونجده بعد ذلك يلمس جانباً مهماً في قضية عمل المرأة، من خلال عرضه لرؤية الذين يعارضون الفكرة، فهم يرون أنه لا حاجة لأن تكون منافسة للرجل **(نه لازم اركگڭ رقيبى اولمق)**، وينطلق الشاعر لعرض رؤيته الشخصية، فيقول عبر أسلوب الاستفهام إن الرجل والمرأة كانا شريكين منذ الأزل **(دگـلمى ايكيسى ازلدن اورتاق؟)**، ويختتم أبياته هذه بأن خاطب الرافضين لعمل المرأة بنفس منطقهم المادي، فهم يرفضوا فكرة خروج المرأة للعمل، بذريعة أن زوجها يوفر الخبز لها، وقد ذهب هو الآخر إلى أن عمل المرأة سيضاعف دخل الأسرة **(ياپسه لر بر اجرت اولور ايكى قات)**. ويلاحظ أنه لم يستخدم خطاباً تنويراً لهؤلاء الرافضين؛ فلم يقل لهم إن عمل المرأة سيسهم في تشكيل شخصيتها ووعيها، وبالتالي ستربي أجيالاً مستنيرة تحمل لواء الأمة، وتقودها إلى التقدم والرقي.

ب. حق المرأة في التعليم[٥٨]:

اهتم الشاعر بقضية مساواة المرأة بالرجل في التعليم، وقد شهدت قصيدة **(مسلك قادينى: المرأة العاملة)** حضوراً لهذا الموضوع؛ حيث قال في أبيات منها:

وإن لم تكن هذه الأشياء، فالمرأة انسان، والعلم هو أعظم حقوق الإنسان، وإن لم تجتهد المرأة فإن فكرها لا يرتقي، وحينها من الطبيعي ألا تكون مناسبة لكم. وتقولون وقتها إنها ناقصة عقل[٥٩]، وهى لديها الرغبة في أن تزيده، أليست محقة في ذلك[٦٠]؟

يستهل الشاعر أبياته بقوله بغض النظر عن هذه الأمور، فإن المرأة أولاً وأخيراً إنسان **(يونلرده اولماسه، قادين انساندر)**، وأعظم حقوق الإنسان هو العلم **(انسانڭ اڭ بويوك حقى عرفاندر)**. ونجد أن الشاعر استخدم مفردة **(عرفان)**، التي تتسم بتعدد معانيها؛ إذ تعني (العلم، والمعرفة، والثقافة)، ويذهب الشاعر للتأكيد على أنه مالم تجتهد المرأة في تحصيل العلم، فستظل ضيقة الأفق، ولن يرتقي فكرها **(قادين چالشمازسه فكرى يوكسلمز)**، وحينئذ ستتاح الفرصة لوصفها في أعين البعض بأنها غير مناسبة **(طبيعى او زمان سزه دنك گلمز)**، ولن يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل ستفتح الباب للقول إنها ناقصة عقل **(ديبورسڭز اونڭ اكسيكدر عقلى)**. وبعد ذلك يتدخل الشاعر ليطرح وجهة نظره، فيرى أن المرأة تريد أن تفتح مداركها، وتزيد من ثقافتها ووعيها، ويسأل أليست على حق في صنيعها هذا؟ **(آرتيرمق ايستيور، دگـلمى حقلى؟)**.

ربط الشاعر – بشكل صريح– بين النهوض بالمرأة فكرياً، ونهضة الوطن، وذلك من خلال بيت مستل من قصيدة: **(مسلك قادينى: المرأة العاملة)**، قال فيه:

وإن لم ترتق المرأة يتراجع الوطن، ودونها لا يمكن أن تتحقق أية معرفة[٦١].

ارتكز الشاعر هنا على صيغة الشرط المركبة، التي يتطلب توظيفها الإتيان بجواب الشرط، وقد أتى بها في المضارع المنفي؛ حيث عقد الصلة بين عدم ارتقاء المرأة وبين انحطاط المجتمع الكبير أي الوطن، ولم يحدد كنه هذا الارتقاء، ولكن بطبيعة الحال ينسحب على تحصيل العلم، والانخراط في العمل، والاستنارة الفكرية؛ لكونها يناط بها تنشئة أجيال، فلو ظلت على حالها ولم ترتق، فإن الوطن سيتراجع **(قادين يوكسلمزسه آلچاليز وطن)**، ويذهب إلى إنه دونما المرأة لا يمكن أن تتحقق أية معرفة **(صميمى اوله ماز اونسز بر عرفان)**.

وثمة ملاحظة أسلوبية ساقها الشاعر، وتتمثل في الثنائيات الضدية بين **(يوكسلمزسه)**، **(آلچاليز)**، وهى ما أسهمت في إحداث موسيقى داخلية في بنيان البيت.

خصص الشاعر بيتاً من قصيدة عنوانها: **(عائله)** لرصد قيمة المرأة ومنزلتها، ليس في مجتمعها الصغير ممثلاً في أسرتها، ولا في مجتمعها الأكبر الذي يجسده الوطن، ولا أيضاً في المجتمع الأشمل وهو الأمة، ولكن في الحياة بشكل عام؛ إذ قال:

والعائلة هى الركن الرصين لهذه الأمة، وهذه الدولة، وهذه الحياة تظل منقوصة مالم تصل المرأة للكمال[٦٢].

يعرض الشاعر في الشطر الأول من هذا البيت لمنزلة العائلة، حيث جعلها أساس الأمة والدولة **(عائله در بو ملتڭ بو دولتڭ اساسى)**، ولما كانت المرأة هي الركن الركين في بنيان العائلة، فكأن الشاعر يريد ليقول إن المرأة هى أساس الأمة في عمومها، والدولة في أخص خصائصها، وقد أكد الشطر الثاني على هذا الطرح، حينما ساق الشاعر

خطابه الإصلاحي، عندما ربط بين الحياة في مجملها والتي قال فيها إنها ستظل منقوصة؛ مالم تصل المرأة للكمال **(قادين تمام اولمادقچه اكسيك قالير بو حيات)**، وهو يقصد بوصولها للكمال، أي النضج العقلي والوعي؛ لكونها سيناط بها تربية جيل كامل، وهذا لا يتأتى إلا بتحصيل العلم، وفتح الأبواب أمامها للاطلاع والثقافة.

والشاعر يبرز منزلة المرأة في الحياة؛ بحيث يمكن أن نعتبره صاحب رؤية تنويرية، وخطاباً إصلاحياً، في فترة حرجة من فترات الدولة العثمانية، لكنه أخذ على عاتقه حمل مشعل إصلاح أحوال المجتمع من خلال ركيزته الأصيلة وهى المرأة.

ج. حق المرأة في الزواج والطلاق والميراث:

تناول (ضيا گوك آلپ) في قصيدة **(عائله)**، ثلاث قضايا مهمة تخص المرأة، وهى: الزواج، والطلاق، والميراث، حيث قال:

المرأة إما أن تكون أمي، أو أختي، أو ابنتي، وهى مَن تُحيي عندي أقدس المشاعر. فأنى لهذه المخلوقات أن تُحقر في نظر الشرع؟ حتما هناك خطأ في كلام المفسرين. ولكي تُبنى العائلة بما يتناسب مع معايير العدل، فيجب المساواة في هذه الأمور الثلاثة: الزواج، والطلاق، والميراث. فللأنثى نصف حظ الرجل في الإرث، وفي حالة الزواج لها الربع[٦٣]. وكلما استمر هذا فلا ارتقاء لعائلة، ولا لأمة[٦٤].

سعى الشاعر في مستهل أبيات قصيدته إلى التمهيد للمتلقي؛ ليجعل منه منطلقاً فكرياً لما يريد أن يلقيه على مسامعه، فوصف وضعية المرأة في حياة كل شخص، بأنها إما أن تكون أماً، أو أختاً، أو ابنه **(بر قادين وار كه يا آننه م، يا قارده شم، يا قيزم)**، وهو لم يأت بجديد فيما ذهب إليه؛ ولكنه وظف جانباً مهماً في المكون الشخصي عند المرأة، وهو المشاعر التي تميزها، فجعلها توقظ أقدس المشاعر لديه وتحييها **(اودر بنده اڭ مقدس دويغولرى ياشاتان)**، وبعد ذلك يعرج على الدين؛ فيوظف الاستفهام الذي يفيد التعجب والإنكار، حينما أبدى دهشته من موقف الشرع نحو المرأة، الذي يُحقر من شأنها **(بو مخلوقلر ناصل حقير اولور شرعڭ گوزنده ؟)**، وعاد ليؤكد على أنه هناك خطأ عند بعض المفسرين دونما شك **(بر ياڭلشلق وار مطلقا مفسرڭ سوزنده)**، وقبل أن ينطلق للمطالبة بحقوق المرأة، نجده يمهد بشيء يروق للمتلقي وهو العدل، فيرى أنه لكي تُؤسس العائلة على نحو يتناسب مع العدل **(عائله نڭ عدله اويغون اولمق ايچون بناسى)**؛ فلابد من المساواة في أمور ثلاثة، هى الزواج، والطلاق، والميراث **(عائله نڭ عدله اويغون اولمق ايچون بناسى نكاح، طلاق، ميراث: بو اوچ ايشده گرك مساوات.)**، ولكنه لم يحدد كيفية المساواة بين الرجل والمرأة في الزواج، وإن كان الدين الحنيف قد كفل للمرأة اختيار الزوج وقبوله بشكل كريم، كما حفظ لها حق الطلاق، أما الموضوع الثالث الذي تدخل فيه الشاعر برأيه، وهو الميراث، فقد ذهب إلى أن للفتاة نصف حظ الذكر في ميراث أبيها، أما عندما تتزوج ويموت عنها زوجها، فلها الربع **(بر قيز ارثده ياريم اركك، ازدواجده درتده بر)**، ولم يكتف بهذا، بل ذهب للزعم بأنه طالما استمر هذا الوضع، فلن تشهد العائلة والأمة أي ارتقاء **(بولوندقچه نه عائله، نه مملكت يوكسلير)**.

والشاعر هنا يركب الشطط، فلم يكن خطابه تنويرياً، بل كان خطاباً علمانياً، سعى فيه إلى هدم ثوابت شرعية خصوصاً في المواريث، ذلك النظام الذي يعد أعدل نظم التوريث، كما أنه لا علم له بأن هناك حالات تحظى فيها الأنثى بنصيب أكثر من الذكر،

بل وهناك حالات أخلاى تُورَّث الأنثى، ولا يورَّث الذكر.

د. حق المرأة في المشاركة في بناء المجتمع ومكانتها:

أولى (ضيا گوك آلپ) اهتماماً بدور المرأة في بناء المجتمع والأمة جنباً إلى جنب مع الرجل، بوصفه أحد الجذور الفكرية والعقدية لحركة تحرير المرأة، وقد رصد هذا من خلال بيت له من قصيدة عنوانها: **(قادين: المرأة)**، قال فيه:

لا يمكن أن تُبنى الأمة بشكل منفرد، ولكن سوف تبنيها
الأنثى والذكر معاً، ويتحد وجدانان في الحياة[٦٥].

يقطع الشاعر عبر زمن الاقتداري المنفي المبني للمجهول، بأن الأمة لا يمكن أن تُبنى دون مشاركة المرأة إلى جانب الرجل **(ملت يالڭز ياپيله مز)**؛ وما ذاك إلا لكونها نصف المجتمع، فالأنثى والذكر هما معاً مَن سيسهما في تشييد صرح الأمة **(بونى قادين اركك ياپه جق)**، ليس هذا فحسب، بل جعلهما سيتوحدان في هذه الحياة في وجدان واحد **(ديرلكده ايكى وجدان برلشه رك)**. ويعد هذا البيت بمثابة دستوراً للقائمين على الحكم في البلاد، فهو ليس دعوة لعمل المرأة ولا تعليمها، بل إنه يمثل مشاركة الرجل ومزاحمته في كل مناحي الحياة، هذه المشاركة التي ترتكز على التعاون للصالح العام، وليس لمجرد التنافس وإثبات الذات.

عرض الشاعر لمنزلة المرأة في المجتمع وفي الدين أيضاً، من خلال بيت من القصيدة نفسها، قال فيه:

بُنى المجتمع على أركان ثلاثة، أولها: العائلة، وأنت أيتها
المرأة من أقمتي عش هذا الدين[٦٦].

يهتم الشاعر برصد منزلة العائلة في مواضع مختلفة من شعره، فنجده يقرر أن المجتمع يتشكل من ثلاثة أركان رئيسة، وأن العائلة بمثابة الركن الأول في هذا البناء **(جمعيتڭ اوچ ركنى وار: برنجيسى عائله)**، وينطلق من هذا إلى وصف منزلة المرأة ليس في المجتمع ولا في الدولة فحسب، ولكن في الدين أيضاً، فيصفها بأنها هى مَن أقامت عش الدين الحنيف **(بو ديانت يوواسنى قوران سنسڭ، قادينذر)**. ولعله هنا يشير إلى قصة السيدة خديجة رضى الله عنها، عندما هرع إليها الرسول صلى الله عليه وسلم، بعد أن أتاه جبريل عليه السلام في الغار، فأوى إليها فوجد عندها السكينة بعد الهلع، والطمأنينة بعد الفزع.

٩. استقلال المؤسسات العلمية عن تبعية الدين والدولة:

نادى (ضيا گوك آلپ) بأن تقوم المدارس بأداء رسالتها التنويرية والأخلاقية بشكل مستقل، لا تخضع فيه لتبعية الدولة أو الدين، وهو ما يتسق مع أحد تعاريف العلمانية الذي يذهب إلى أنها: (العقيدة التى ترى إبعاد الدين عن الدولة والتعليم والأخلاق، وأن تكون جميعها مستقلة، وبعيدة عن تأثير الكنيسة والمؤسسات الدينية، وأن يرى الإنسان أن العقل هو مصدر خلاصه لا الدين، وبالتالي رفض كل الغيبيات وما وراء الطبيعة[٦٧]).

وقد تجلى هذا في شعر ضيا على مستويين، هما:

أ. استقلال المؤسسة العلمية عن تبعية الدين:

شهدت قصيدة **(كليه)** حضوراً لفكرة استقلال المدرسة عن هيمنة الدين وسطوته، حيث تبنى الشاعر هذه الفكرة في أبيات قال فيها:

أيتها المدرسة إما أنك موطن للعلم، إذن فتعالي وانخرطي في الكلية
أو أنك حشد عملي، ففي هذه الحالة ابق في المشيخة ثانية.

عليك أن تعلمين أن كلية الإلهيات – اليوم– مفتوحة داخل
دار الفنون[٦٨]. وإن كنتِ للآن تطلبين العلم في الصين،
فإن هذا الموقع الخالي فقط بكِ خليق[٦٩].

يستهل الشاعر قصيدته موجهاً خطابه للمدرسة بوصفها النواة الرئيسة للمؤسسة التعليمية، ويقول لها بعد أن تمثلها إنساناً يحس ويتألم، إما أن تكوني بيتاً ومسكناً للعلم **(اى مدرسه يا بر علم يورديسكْ)**، أي أن دورها ينحصر في تحقيق رسالتها العلمية، فإن كانت هكذا، فعليها أن تنخرط في المؤسسة العلمية الأكبر وهى الكلية **(او حالده گل كليه نكْ ايچنه)**، أما إذا تخلت عن دورها العلمي، وتحولت لمجرد جيش أو حشد عملي، ففي هذه الحالة عليها أن تبقى في حضن المشيخة **(ياخود كه سن بر عملى اردوسكْ بو تقديرده مشيختده قال بينه)**. وبعد ذلك ينتقل الشاعر لوصف التداخل بين تدريس العلوم الشرعية، والعلوم الدنيوية، فنجده يوجه حديثه للمدرسة أيضاً، فيخبرها أن كلية الإلهيات المعنية بتدريس العلوم الشرعية، موجودة داخل دار الفنون التي تتبني تدريس العلوم الدنيوية **(بيل كه بوگون دار الفنون ايچنده الهيات فاكولته سى آچيقدر)**، والشاعر لا يقصد بهذا الوصف أن مبنى الإلهيات أصبح داخل مبنى دار الفنون، وإنما يذهب إلى ما هو أبعد، فهو يشير إلى قضية ازدواجية التعليم في مكان واحد، وأنه يجب فصل التعليم الديني عن فروع العلم الأخرى، ولا تخضع المؤسسات التعليمية لتبعية المؤسسة الدينية. ويستمر في توجيه خطابه للمدارس، ويقول لها إنك لو كنتي تطلبين العلم في الصين **(علمى حالا آرييورسكْ سن چينده)**، فإن المكان الخالي هو ما يليق بك **(بو بوش موقع يالكْز سكْا لايقدر)**. وهذا يؤكد على عدم رضا الشاعر عن استسلام المدرسة للخضوع لسيطرة المشيخة عليها، ويطالب باستقلالها عنها.

ب. استقلال المؤسسة العلمية عن تبعية الدولة:

تبنى (ضيا گوك آلپ) فكرة استقلال المؤسسة العلمية عن تبعية الدولة، ونادى بأن ترفع الدولة يدها عن العلم والعلماء، وقد حفلت قصيدة **(دار الفنون: الجامعة)** بهذا المطلب، إذ قال في بعض أبياتها:

تقولون إن العلوم تخضع – أيضاً– لتبعية الإدارة الحكومية، وأنا أقول
إن الإدارة ليست لها دراية بكل علم؛ وما ذاك إلا لكونها غير متخصصة.
والصلاحية تُنتزع بالتخصص، ولا تُمنح من أعلى كما لو كانت منصباً
وما من عالم يستمد نفوذه من سلطان على الإطلاق،
وإن كان كل وزير يأخذ عنه[٧٠].

ينادي الشاعر بعدم تسييس العلم، وأن يكون العلم للعلم فقط، ولا تتدخل الدولة في توجيهه، فيقول لمن يتبنى ولاية الدولة على العلم، إنكم تقولون إن العلوم تخضع لتبعية الإدارة الحكومية **(دييورسكْز حكومتكْ ادارى ولايتى فنلره ده شاملدر)**، وبعد أن ساق رأيهم، راح يدلى برأيه، قائلاً إن الإدارة ليست محيطة بكل علم؛ وذلك لكونها غير متخصصة **(بن ديرم كه اداره هر هنرى بيلمز، چونكه متخصص دگلدر)**، وهو رأى يستحق التقدير منه ويصادف قناعة لدى المتلقي، ويداوم الشاعر على سوق البراهين التي من شأنها إقناع المتلقي، فيقول إن الصلاحية تُؤخذ بالتخصص فقط، وهى ليست كالمنصب، الذي يمنحه من يتولون منصباً رفيعاً **(صلاحيت، منصب گبى يوقاردن ويريلمز هپ اختصاصله آلينير)**، ثم ينتقل بعد ذلك ليشير إلى قضية مهمة، فيقول لا يوجد

عالم يمكنه أن يستمد نفوذه من سلطان على الإطلاق (**هيچ بر عالم نفوذينى خنكاردن آلماز**)، فهو يؤكد على أنه لا وساطة في العلم هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يؤكد على استقلالية المؤسسة العلمية عن تبعية الدولة والسلطان.

رصد الشاعر في أبيات من القصيدة نفسها دور المعلم في العملية التعليمية، ووجوب فصل التعليم عن تبعية الدولة، فنجده يقول:

فالمعلم إما أنه بعلمه تعين، ولم يطلب منكم التعيين، أو أنكم توليتم تعيينه، وهو غير مؤهل، ولم تظهر دلائل علمه، فيظل تلميذاً بليداً. دعوهم فليُنتخبوا فيما بينهم، ولتكونوا أنتم مراقبين. اتركوا العلم للعلماء، واحكموا قبضتكم على زمام الحكم، فالجامعة لا تُنظم وبالأوامر تُدار، إنما العلم الحر هو فقط ما يصلح شأنها. فالنور لا يشع على أي مهنة من خارجها، فدعوا العلم، فهو من شأن المعلم[٧١].

اهتم (ضيا گوك آلپ) بقضية التعليم، ولم يغفل أهم أركان المنظومة التعليمية وهو المعلم، منذ ما يقرب من قرن من الزمان، فناقش قضية تعيينه، فيرى أنه إما أن يكون قد عُين بكفاءته وقدرته العلمية، ولم يطلب التعيين منهم، فقدراته هى التي أهلته لهذه الوظيفة (**بر مدرس يا علميله تعيين ايله مشدر، سزدن تعيين ايسته مز**)، أو أن الحكومة هى من تولت تعيينه، ولم يكن مؤهلاً لشغل هذه الوظيفة المهمة، فسينكشف أمره، ولن يستطيع القيام بواجباته، وسيضطر لترك هذه المهنة جبراً، وسيتحول لمجرد خادم للطلاب (**چومه ز**)، يقوم على خدمتهم وشئونهم. وهذا يؤكد ما ذهب إليه في أبيات سابقة أنه لا وساطة في العلم، فالمعلم الذي توظف دون أن يكون مؤهلاً لذلك سيفتضح أمره. وبعد ذلك أوجد الحل لمشكلة تعيين المعلم، فيوجه حديثه للحكومه، ويطلب إليها أن تطلق للمعلمين حرية انتخاب من يرونه مناسباً فيما بينهم، وأن تكتفي هى بدور المراقب ليس إلا (**بيراقيڭز بونلر كندى كندينه سچيلسينلر، سز سيرجى قاليڭز**). وينتقل بعد ذلك ليطلب إلى الحكومة صراحة، أن ترفع يدها عن التعليم وتتركه للعلماء، فيما تتفرغ هى لإحكام قبضتها على زمام الحكم، فالتعليم ليس شأنها، وإنما شأن العلماء (**علمى ويرڭ عالملره، سز ينه أله ملكڭ ديزگيننى آلڭز**)، ويتطرق إلى قضية إصلاح الجامعة، ويلخصها في أن العلم الحر الذي لا يتم توجيهه من أحد، هو ما يرتقي بالجامعة، فهى لا يمكن أن تُدار من خلال الأوامر (**دار الفنون امرلرله دوزه لمز اونى ياپار انجق سربست بر علم**)، ويختم أبياته بأن يوصي القائمين على الحكم أن يتركوا العلم للمعلم، فهو أكثر الناس دراية بمشاكل التعليم، وإصلاح أي مؤسسة لا يأتي من خارجها، بل من المؤسسة نفسها، وشبه ذلك بأن النور لا يمكن أن يسطع على مهنة ما من خارجها (**بر مسلڭه خارجندن فر گلمز بيراقيڭز علمى ياپسين معلم**).

<u>ثانياً: التعويل على أتاتورك في تنفيذ مشروعه:</u>

حرص الشاعر (ضيا گوك آلپ) على استدعاء (مصطفى كمال أتاتورك)؛ بوصفه رمزاً للخلاص، كما أن عول عليه تنفيذ أفكاره ومشروعه، الذي يتلخص في التوجه نحو علمانية الدولة.

وقد خصص لهذا قصيدتين، حملتا العنوان نفسه، الأولى: (استدعاء)، والأخرى كان عنوانها (ايكنجى استدعاء: الاستدعاء الثاني). كما حرص على إهدائهما لأتاتورك، حيث أدرج بعد العنوان مباشرة عبارة (غازى پاشا حضرتلرينه).

نظم الشاعر قصيدته (استدعاء) الأولى على شكل المربع، وجعلها تتألف من سبعة مربعات أو بنود، وقد حرص على سوق الأمراض التي تعاني منها الأمة وعرضها في مستهل كل مربع، كما حرص على أن يختم المربع؛ بأن يأتي بالجملة (قورتار بزى: خلصنا). وقد أراد الشاعر من وراء توظيف ضمير المتكلمين (بز)، إظهار أن جموع الشعب تواقة إلى الخلاص، وليس هو وحده، فهو لم يسع لمصلحة شخصية.

فنجده في المربع الأول يسلط الضوء على عدم التنظيم والعمران، ويشكو إليه من الظالمين– من وجهة نظره– حيث قال:

هذا الوطن محروم من التنظيم ومن العمران، ولم يحظ القرويون
بنصيب من التعليم. يا مَن خلصتنا من اليونان الظالمين،
خلصنا من أعداء أخرين كثيرين[٧٢].

يبدو الشاعر مهموماً بقضايا وطنه، فاستهل المربع بعرض مشكلة عامة، تتمثل في حرمان الوطن من شيئين مهمين، هما: (التنظيم والعمران)، وهما قضيتان من شأنهما إضعاف أية أمة، ثم انتقل في الشطر الثاني ليعرض مشكلة محددة واضحة المعالم، وهى حرمان القروي من التعليم **(كويليلرڭ نصيبي يوق عرفاندن)**، وهو مطلب يستحق التقدير من الشاعر، وانتقل ليعرض في الشطر الثالث البطولات التي قام بها أتاتورك، لتكون مرتكزاً له لعرض مطلبه، فيناديه بقوله: يامن خلصتنا من اليونان الظالمين **(اى قورتاران بزى ظالم يوناندن)**، ويختم مربعه بالمطلب المهم وهو أن يخلصه وأمته من أعداء كثيرين **(قورتار بزى داها برچوق دوشمندن)** لم يحددهم هويتهم، ولا عددهم أيضاً.

أما المربع الثاني، فقد عُني فيه بقضية المدنية، وعبر عن كون الأمة التركية راغبة في الارتقاء، واللحاق بركب الحضارة، إذ قال:

الواقع أن المدنية بعيدة عنا، وعقيدتنا كما الشمس ساطعة. والأمة
كلها تواقة لعلو القدر، فعليك ن تخلصنا من الجهل والمعايب[٧٣].

أعرب الشاعر بشكل صريح عن أن الحضارة والمدنية بعيدة كل البعد عنه، وعن أمته **(مدنيت، گرچه بزه اوزاقدر)**، ويؤكد على أن لهم عقيدتهم الواضحة، والتي شبهها بالشمس الساطعة، هذه العقيدة التي تتمثل في التطلع إلى المدنية، وينتقل بعد ذلك ليؤكد لأتاتورك أن الأمة بأسرها، وبكافة أطيافها وانتمائتها تواقة للرقي، وأن تتبوأ الأمة المكانة التي تليق بها **(بوتون ملت يوكسلمه يه مشتاقدر)**، وختم المربع بالطلب الذي يلح عليه، حيث استخدم الأمر (قورتار بزى)، ويطلب من أتاتورك أن يخلصه والأمة من الجهل والمعايب **(قورتار بزى جهالتدن، نقصاندن)**. وهنا يلقي بالمسئولية على أتاتورك؛ لأنه مهد له في الشطر السابق، بأن الأمة كلها مشتاقة للمدنية، فإن لم تتحقق فأنت المسئول. ويلاحظ أن مطلب الشاعر كان الخلاص من الجهل؛ لأن الخلاص منه يحقق المدنية التي يصبو إليها.

لم يكتف الشاعر بأن يظهر لأتاتورك تطلع كل جموع الشعب للمدنية نظرياً فقط، فقد ذهب في المربع الخامس، ليؤكد له أن كل أطياف الشعب تحت أمرته، ورهن إشارته، فقال:

اظهر الآن الأهداف العلمية والثقافية، فكل شىء يكون تحت إمرة
القائد: العالم، والشاعر، وكل الجنود، ما عليك إلا أن تطلب،
أو تصدر أمراً. خلصنا من الفقر والحرمان[٧٤].

يطلب الشاعر من أتاتورك أن يخلص أمته من الفقر والحرمان، الذي تحياه **(قورتار بزى مسكنتدن، حرماندن)**، فقد خاطبه في مستهل المربع بصيغة الأمر، الذي يفيد الرجاء والطلب، بأن يبدي رؤيته حول المشروعات العلمية والثقافية **(گوستر شمدى علمى، حرثى هدفلر)**، وهنا يعقد الشاعر الصلة بين الفقر والحرمان من جهة، والأهداف العلمية والثقافية من جهة أخرى، فيرى أن الفقر ليس فقراً مادياً، وإنما الفقر الحقيقي هو الفقر المعرفي والثقافي، وبعد أن مهد لهذا، نجده يقول له، إذا ما قدمت مشروعك التنويري، ستجد كل طوائف الشعب ملتفة حولك بوصفك القائد، فقط ما عليك إلا أن تطلب، أو بالأحرى تأمر **(هر شى اولور، يالڭز ايسته، امر وير)**، واللافت للنظر أنه اختص العالم والشاعر، وكافة الجنود بوصفهم الفئات التي على استعداد لإنفاذ مشروعه **(عالم، شاعر، قوماندانده هپ عسكر)**؛ وذلك لأن طائفة العلماء والشعراء هم من يقع على عاتقهم التنوير.

اختص الشاعر السلطان محمد وحيد الدين (١٣٣٦هـ/ ١٩١٨م- ١٣٤١هـ/ ١٩٢٢م) أخر سلاطين آل عثمان، وأخر خليفة للمسلمين بمربعين من القصيدة، وهما المربعان الأخيران السادس والسابع، وقد تناوله فيهما بالنقد اللاذع، حيث طلب من أتاتورك في المربع السادس صراحة أن يخلصه من هذا السلطان، إذ قال:

لا يبقى ذئب راعياً في قطيعنا، ولا بقاء لجاسوس فوق ربوتنا، ولا يبقى خائن سلطاناً، خلصنا من هذا الثعبان المرصع بالنجوم[٧٥].

يشبه الشاعر سلطان العصر بالذئب، والأمة بالقطيع، ويأبى أن يستمر على رأس الأمة حاكماً؛ لانه سيفتك بها مثلما يفتك الذئب بالقطيع، فيرى أنه لا يصح أن يبقى الذئب يرعى فيه **(سوريمزده بر قورت چوبان قالمسون)**، وقد شبهه بعدو، ولكنه عدو خفي، أو بالأحرى جاسوس يتبوأ مكانة رفيعة فوق كرسي الحكم، والذي شبهه بالربوة العالية **(تپه مزده گيزلى دوشمن قالمسون)**، ولعل تشبيهه بالجاسوس، أبلغ من العدو الصريح؛ لأن مقاومته ستكون أشد صعوبة من العدو الصريح، ولم يكتف بهذا، بل جعله صديقاً لأعداء الأمه أي أنه يصفه بالخائن الذي يتآمر معهم على تدمير البلاد، ولا يرتضي أن يظل الخائن سلطاناً للبلاد **(دوشمنلرڭ دوستى خاقان قالمسون)**، ويختم مربعه بأن يطلب إلى أتاتورك صراحة، أن يخلصه والأمة ممن أسماه أفعى، ولكنها مرصعة بالنجوم والنياشين **(قورتار بزى بو يلديزلى يلاندن)**.

أما المربع الأخير الذي انتقد فيه السلطان محمد وحيد، فقد عقد موازنة بينه وبين السلطان عبد الحميد الثاني (١٢٩٣هـ/ ١٨٧٦م- ١٣٢٧هـ/ ١٩٠٩م)، قال فيها:

رغم أن عبد الحميد كان سلطاناً دموياً، إلا أنه كان إنساناً إذا ما قورن بهذا، وقد صدق أبرياء كثيرون فتواه، اذن خلصنا من هذا السلطان الأسود[٧٦].

يستهل الشاعر المربع بشهادة في حق السلطان عبد الحميد، فيرى – من وجهة نظره– أنه على الرغم من كونه دموياً **(عبد الحميد گرچه قيزل سلطاندى)**، إلا أنه يعد إنساناً إذ ما قورن بسلطان العصر **(بوڭا نسبت ينه او بر انساندى)**، ويستمر في انتقاده، حينما يسوق في الشطر الثالث ما يؤكد على أن الأبرياء كان لديهم الثقة في فتاويه، وقد اطمئنوا له **(چوق معصوملر فتواسنه ايناندى)**، وختم المربع كعادته، بأن طلب إلى أتاتورك أن يخلصه من هذا السلطان، الذي وصفه بأنه السلطان الأسود **(قورتار بزى آرتق قره سلطاندن)**، وهذا الوصف يدلل على استبداده وظلمه وفقاً لرؤية الشاعر.

يعد المربع الرابع من أهم المربعات على الإطلاق، لكون الشاعر أبدى لأتاتورك رفضه للعيش في عباءة الشرق، إذ قال:

إنك ذكي وقد اطمئننا لهذا منذ زمن بعيد، وعانينا جداً من مرشدين بلا عقيدة. ومللنا من العيش بوصفنا شرقيين في الغرب، خلصنا من هذا السجن المظلم[٧٧].

يمتدح الشاعر ذكاء أتاتورك، ويظهر أن هذا ما جعل الأمة جمعاء تثق في ذكائه، وتطمئن له منذ أمد بعيد **(سن داهيسڭ، بوڭا چوقدن ايناندق)**، ويعرب له عن حجم المعاناة التي قاستها الأمة على يد من نعتهم بمرشدين، ويقصد بالطبع سلاطين، لكنه استخدم كلمة **(راهبرلر)** للدلالة على كون الحاكم هو من يتولى توجيه الأمة إلى الطريق القويم، ولكنه وصفهم بأنهم بلا عقيدة، أي بلا قناعات نحو الإصلاح، ولا يمتلكون الذكاء ولا حسن الإدارة، ولا الإرادة التي يمتلكها أتاتورك. أما أهم أبيات القصيدة ذاك الذي أفصح فيه الشاعر لأتاتورك عن شعوره بالملل؛ بسبب العيش في الغرب وهم محسوبين على الشرق، يرتدون ثوبه **(غربده، شرقلى ياشامقدن اوصاندق)**، واعتبر أن العيش على هذا الحال، أشبه بمن يعيش في سجن مظلم **(قورتار بزى بو قرانڭلق زندانڈن)**، فطلب أن يخلصه منه.

وهذا البيت يمثل دعوة صريحة ومباشرة للتوجه نحو علمانية الدولة.

ومثلما أولى الشاعر اهتماماً بالأبعاد الثقافية والسياسية، فقد خصص مربعاً للبعد الاقتصادي أيضاً، وهو المربع الثالث، قال فيه:

ماذا لو ذاع صيت كل جندي في ميدان القتال؟ وليهب كل جندي لحرفتها البهاء على طاولته، ولنحقق نجاحاً في كل علم خلصنا من الأزمة الاقتصادية[٧٨].

على الرغم من أن الشاعر يطلب من أتاتورك تخليص الأمة من الأزمة الاقتصادية **(قورتار بزى اقتصادى بحراندن)**، إلا أنه لم يركن لهذا، بل يطالب كل أبناء الشعب بأن يكون جنوداً في ميادين الحرب **(حربده نصل اوڭ آلدييسه هر نفر)**، ويطلب من كل عامل أن يتقن حرفته، حتى يصل بها إلى درجة الرونق والبهاء، فوق طاولته التي يمارس عليها عمله **(تزگاهده ده صنعتنه ويرسون فر)**، ويطالب المجتمع بأن يجتهد لتحقيق نجاحات في كل فروع المعرفة **(قازانه لم هر هنرده بر ظفر)**. وهذا هو السبيل للإصلاح الاقتصادي.

أما قصيدة (ايكنجى استدعاء)، فقد نظمها الشاعر بعد مرور أسبوع واحد ليس إلا على قصيدة (استدعاء) الأولى. ونسوق بعضاً من أبياتها:

أنت لست إنساناً عظيماً فحسب، فلديك قوى مجهولة كثيرة وخفية. وأنت لست ذكياً وشجاعاً فحسب، فالانتصارات الممنوحة لنا كلها من لدنك[٧٩].

بدا الشاعر في هذه الأبيات مادحاً لأتاتورك، فقد استهلها بأن نفى عنه كونه إنساناً عظيماً فقط **(سن يالڭز بر بويوك انسان دگلسڭ)**، ولكنه زاد على هذا أنه يمتلك قوى خفية غير ظاهرة للعيان، وأيضاً مجهولة غير محددة المعالم وكثيرة **(سنده صاقلى نيجه مجهول قوتلر)**، وربما أسهمت هذه القوى في التفاف الناس حوله؛ لما لها من تأثير في نفوسهم. وسار على نهجه في الإقرار بما يمتلكه من ذكاء وبسالة، **(يالڭز داهى وقهرمان**

دگـلس‌ڭ)، ولكنه لا يمتلك هاتين الصفتين فحسب، بل ذهب إلى أن كافة الانتصارات التي وهبها الله للأمة التركية، هى من صنيعة أتاتورك.

وقد امتدح أتاتورك في أبيات أخرى من القصيدة، ولكنه حرص على أن يستنصره، ويخاطب فيه الأبعاد الإنسانية، حيث قال:

يا غازي باشا حقاً لقد تعبتَ كثيراً جداً، ومن المحتمل أنك في حاجة لقسط من الراحة، ولكنك أنت مَن اكتشفتَ لغز الترك، فأنت مثل الإكسير علاجاً لهذه الأمة، فالأولاد الأتراك ليس بمقدورهم العيش في الظلمة دون أب، ودليل، ومصباح[٨٠].

تكشف هذه الأبيات عن ذكاء الشاعر الاجتماعي، فلم يخاطب أتاتورك مباشرة مبدياً له مطالبه، ولكنه مهد بالاعتراف، أنه بذل مجهودات عظيمة في سبيل خدمة الأمة، وتعب كثيراً جداً **(غازى پاشا، گرچه فضله يورلدڭ)**، وذهب إلى أنه ربما في حاجة لقسط من الراحة **(احتمال كه راحتده ده محتاجسڭ)**، وهذا حقه كإنسان، ولازال الشاعر يخاطبه من مدخل نفسي، فيمتدحه بأنه من استطاع أن يضع يده على الطلاسم التركية **(لاكن تورك‌ڭ طلسمنى سن بولدڭ)** التي احتار فيها غيره، ويبالغ في مدحه بأن جعله إكسيراً يداوي جراح الأمة **(اكسير گبى بو ملته علاجسڭ)**، وبدأ يستنصره مخاطباً البعد الإنساني، فشبه الأمة التركية بالأبناء الصغار، الذين لا يستطيعون العيش في الظلام الحالك، دونما أبيهم، ومرشدهم، ومصباح ينير لهم الطريق **(تورك چوجقدر ياشايه مز باباسز قراڭلقده، قلاووزسز، لامبه سز)**، فشبه أتاتورك بالأب، والشعب بالأطفال، ومعروف أن الأبناء الصغار هم نقطة الضغف لدى الأب، فلا يستطيع إغفال مطالبهم.

امتح الشاعر أتاتورك في أبيات أخريات، ولكنه هذه المرة عاد للتاريخ، فقال:

هذا الأمة ارتقت دوماً، عندما تبوأ الأبطال قمتها، وجوهرها الذي في القلب قد علاه الصدأ، عندما اكتظت الصفوف الأولى بالطامعين.

وإن لم يكن دليلها بطلاً، فإن حال هذه الأمة يظل صعباً[٨١].

يأنس الشاعر هنا لتاريخ أمته، فيرى أنها لم تصل إلى ما وصلت إليه من عظمة ورقي، إلا حينما تولى أمرها أبطال **(تيه سنده قهرمانلر اولنجه بو ممكلت دائم گيتمش ايلرى)**، وبدأ الصدأ يعلو معدنها الثمين، الذي جعله جوهراً، حينما عجت الصفوف الأولى بالطامعين **(ايلك صيره يه حريص فردلر طولنجه پاسلى قالمش قلبنده كى جوهرى)**، وبعد أن قدم بهذه المقدمة، اتجه لامتداح أتاتورك بشكل غير مباشر، فيرى أنه إن لم يكن مرشدها ودليلها شجاعاً، فلن يصلح حال الأمة، بل سيظل صعباً **(بو ملتڭ حالى اولور يك يامان قلاووزى اولمزسه بر قهرمان)**.

يخاطب الشاعر في أتاتورك صفة الشجاعة، ويمتدح فيه ثقة الشعب، والتفافه حوله، وأنه خير أمين على الأمة، حيث قال في أبيات من القصيدة:

هذه الأمة التي من سلالة الأبطال، تريد أن ترى على قمتها أسوداً، ولو كان هناك مَن قدم العون لها لحظة الخطر، فذاك فقط هو الشخص المؤتمن. لا يوجد مَن يفهم الترك مثلك، فأنت مَن لدية معرفة بالعصر، ومَن يدرك أملاك الدولة، عليك أن تأخذنا، للنهضة الموعودة، فهذا واجبك الواضح جداً[٨٢].

يستهوي ماضي الأمة التليد الشاعر، فيركن إليه، ويكرر أن هذه الأمة تنتمي إلى سلالة الأبطال **(قهرمانلر صويى اولان بو ملت)**، ويشير إلى أتاتورك ضمناً، حينما يفصح

عن كون الأمة ترغب في أن يتوفر فيمن يتولي أمرها الشجاعة، كما لو كان أسداً **(آرسلانلرى گورمك ايستر باشنده)**، ويصف أتاتورك بأنه المؤتمن على هذه الأمة؛ لأنه قدم لها الدعم في لحظة فارقة من تاريخها، وهى لحظة الخطر **(تهلكه لى آنده اوڭا كيم مدد ايلمشسه اودر آنجق معتمد)**، ويخاطبه صراحة قائلاً إنه ليس هناك مَن بمقدوره أن يفهم الترك مثله **(يوقدر سنڭ گبى توركى آڭلايان)**، كما أنه الوحيد الذي يستوعب طبيعة العصر، والخطر المحدق بالأمة، وهو مَن يعرف ممتلكات الأمة ومكتسباتها، وبمقدوره الحفاظ عليها **(يوقدر سنڭ گبى توركى آڭلايان سنسڭ عصرى بيلن، ملكى آڭلايان)**، وبعد ذلك يطلب إليه صراحة أن يأخذ بيد الأمة إلى النهضة الموعودة، ولم يكتف بذلك فقط، بل أكد عليه أن هذا واجبه الواضح ومسئوليته تجاه الوطن **(بزى موعود ترقى يه اولاشدر بو ده سنڭ وظيفڭدر بسبللى)**.

الخاتمة

تناول الشاعر قضايا تمس العلمانية بشكل مباشر، مثل: الإبقاء على الأذان بالتركية، وقائمة من الإلغاءات، وهى: إلغاء المحاكم الشرعية، والأوقاف، والمشيخة، وضريبة الأعشار. وطالب بتجديد الخطاب الديني من خلال الواعظ، ونادى بإعمال العقل في المسائل الفقهية.

عكست الأشعار التي تناولت الأبعاد الدينية، أن الشاعر يرتكز على خلفية دينية، وإن لم تكن عميقة، فهو قد أفصح صراحة وفي الأبيات الأولى من ديوانه (ي□ى حيات) عن أنه يعبد الله لأنه يحبه، لا طمعاً في جنته، ولا خوفاً من ناره، فهو ليس بالمسلم المتشدد، ولا بالمتبحر في علوم الدين، وقد أدى هذه إلى ركوبه الشطط في طرحه لبعض القضايا الدينية.

تعرض الشاعر لقضايا مهمة في سبيل دعوته لعلمانية الدولة، فتناول المشكلة الاقتصادية، وطلب من أتاتورك تخليص الأمة من أزمتها التي تعانيها.

مس الطرح العلماني عند الشاعر المشاكل الاجتماعية، وخص المرأة بالنصيب الأوفر منها؛ فنادى بتحريرها وحقها في التعليم، والعمل، والزواج، والطلاق، والميراث.

عول ضيا في إنفاذ مشروعه العلماني صراحة على أتاتورك، في تحرير الأمة وإقصاء السلطان عن عرشه.

لم يفت الشاعر – في إطار دعوته العلمانية – أن ينادي بتحرير التعليم، واستقلاليته وعدم تسيسه، والاهتمام بحال المعلم، ووضع آلية اختياره وفق ضوابط، تكفل القيام بواجبه على خير وجه.

تتسم أشعار ضيا بالضعف من الناحية الفنية، فلم تكن تخاطب القلب بقدر ما خاطبت العقل، فكان شعره بوقاً لنشر أفكاره؛ ولضمان سيرورته على ألسنة الشعب.

سعى ضيا إلى عرض المشاكل التي تعاني منها الأمة في شعره، ولكنه لم يكتف بعرضها فقط، فقد أوجد الحلول لبعض هذه المشاكل من وجهة نظره.

لم يطالب الشاعر بإلغاء الأوقاف، وكذلك المشيخة بشكل مباشر، بل مهد لذلك بعرض المشاكل التي تعانيها؛ ليقينه بما تتمتع به هاتان المؤسستان من منزلة في نفوس الشعب.

حرص الشاعر على العزف على وتر العامل النفسي في التعامل مع أتاتورك؛ حتى يشحذ همته لتنفيذ مطلبه، ومطلب الأمة؛ وحتى يرضي غروره بوصفه رمزاً للخلاص، فتارة يمتدحه؛ لكونه خلص الأمة من نير الاحتلال اليوناني وظلمه، وتارة

أخرى يمتدح فيه الذكاء، وثقة الأمة فيه منذ زمن بعيد.

أجمل الشاعر المطالب التي يعول على أتاتورك تحقيقها في قصيدته (استدعاء) الأولى، في: تحرير الأمة من أعداء كثيرين، تخليصها من الجهل، والفقر، والأزمات الاقتصادية، وقد أوجز كل هذا في مطلب واحد، وهو التخلص من السلطان محمد وحيد الدين، تمهيداً لعلمانية الدولة.

لم تمر سوى سنة وأربعة شهر منذ أن نظم الشاعر قصيدة (استدعاء) الثانية في الثلاثين من أكتوبر عام ١٩٢٢م، حتى ألغيت الخلافة الإسلامية.

استغرقت المساحة الزمنية بين نظم الشاعر لديوانه (يى حيات)– الذي ضمنه أفكاره نحو علمانية الدولة– وإلغاء الخلافة ما يقرب من ست سنوات ليس إلا، وقد أدرك الشاعر إلغاء الخلافة ما يربو عن سبعة أشهر.

بلغ الفاصل الزمني بين قصيدتي استدعاء الأولى والثانية أسبوعاً واحداً، وهو ما يعكس قلق الشاعر، وإلحاحه في طلب الغوث من أتاتورك.

Abstract

The Secularist Trend in the poetry of Ziya Gökalp

by:mohamed hamed salem

Secularism emerged following the French Revolution in 1789. Hence, France was the first state to establish a regimeaccording to the principles of secularist thought. Secularism appeared following a fierce struggle with Catholic Church which had a total sovereignty upon society. This struggle led to the philosophy that called to separate religion from State.

Islamic Countries witnessed some Intellectual attempts that raised the slogan of secularism. These attempts were adopted by some intellectuals who were impressed by norms of Western Civilization. The Weakness of Islamic Calphate and its collapse in March 1924 gave more strength to secularism. Mustafa Kamal Atatürk's establishment of secularist political regime is the practical political manifestation of Secularism.

This study aims at shedding light upon the poems that called for secularism in the Diwan of Yeni Hayat in Particular.

الهوامش

[١] . **مولده وحياته:** عُرف (ضيا گوك آلپ) وذاع صيته من خلال جهوده في التتريك، وعلم الاجتماع، وهو فنان ومفكر عظيم، وقد ولد في ٢٣ مارس عام ١٨٧٥م بمدينة (ديار بكر)، واصل اسمه (محمد ضيا)، وأبوه (محمد توفيق) كان يعمل كاتباً، وبعد أن أنهى (ضيا) دراسته بالمدرسة الرشدية العسكرية في (ديار بكر)، أكمل دراسته في

المدرسة الملكية العسكرية، وقد تولى عمه (حاصف افندى) تربيته، بعد أن فقد أباه في سن مبكر، حيث تعلم العربية والفارسية على يديه، وطالع أعمال مفكرين، مثل: (الغزالي)، و(الفارابي)، و(ابن رشد)، وكان لديه الرغبة في تعليم نفسه ذاتياً وتثقيفها. وقد أقبل ذات يوم على الانتحار بأن أطلق الرصاص على رأسه؛ لأسباب شخصية؛ ولتأثره ببعض مما قرأ في سن صغير، ولكنه لم يصب بأذى. "انظر:

Seyit Kemal Karaalioğlu, Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İst. 1983, s. 911".

وبينما كان في السنة الأخيرة من دراسته في المدرسة البيطرية، حُكم عليه بالسجن تسعة أشهر، حيث كان محبسه في (طاشقشله)؛ بسبب انضمامه لجمعية سرية، كانت تناضل ضد استبداد السلطان عبد الحميد

الثاني، وكان قد افتتح شعبة لحزب الاتحاد والترقي في ديار بكر، وانخرط في ممارسة السياسة، وأصدر جريدتي (دجله)، و(پكمان)، وفي عام ١٩١٨م صار عضواً في لجنة الثقافة والعلوم."انظر:
Şükran Kurdakul, Şairler ve Yazarlar Sözlüğü, 3. Basım, Gözlem Yayınları, İst. 1981, s. 528, 529".

وقد أُطلق سراحه في عام ١٩٠٠م، وعاد أدراجه إلى الوطن، وبعد إعلان المشروطية صارت جهوده السياسية أكثر تأثيراً، وفي أثناء حرب البلقان عام ١٩١٢م، عاد من (سلانيك) إلى (استانبول)، حيث أُسند إليه تدريس علم الاجتماع في (دار الفنون)، وفي الفترة من ١٩١٥م– ١٩١٩م كان يكتب في مجلة (تورك يوردى: الوطن التركي)، وقد أصدر في عام ١٩١٧م (ي□ى مجموعه: المجلة الجديدة)، وتم نفيه إلى مالطة، بعد أن قبضت عليه القوات البريطانية، عندما تم احتلال (استانبول) عام ١٩١٩م، وعندما عاد من المنفى عام ١٩٢١م، أصدر (كوچوك مجموعه: المجلة الصغيرة) في (ديار بكر). "انظر:
Seyit Kemal Karaalioğlu, a. g. e, s. 911".

وفاته: توفي (ضيا گوك آلپ) في التاسعة والأربعين من عمره؛ بسبب مشاكل في المعدة، كان يعاني منها في صدر شبابه. فبعد أن أصبح نائباً عن مدينة (ديار بكر)، كان بصدد إعداد كتاب (تورك مدنيتى تاريخى: تاريخ الحضارة التركية)؛ ليدرس بالمرحلة الثانوية، وبعد أن فرغ من كتابة الجزء الأول منه، توفي في (استانبول) في ليلة الرابع والعشرين من أكتوبر عام ١٩٢٤م، وقبره في مدفن السلطان محمود. "انظر:
Seyit Kemal Karaalioğlu, a. e, 911" :وانظر أيضاً.
Orhan Okay, Şerif Aktaş: Yirminci Yüzyılda Türk Edebiyatı, Büyük Türk Klâsikleri, Cilt 11, Ötüken- Söğüt Yayınları, İstanbul 1992, s. 13".

شخصيته الأدبية: كان الأدب وخصوصاً الشعر السبيل الذي عبر به ضيا عن أفكاره، وهو يعد واحداً من أوائل الممثلين للأدب القومي، ولاسيما في الشعر من خلال أشعاره الجديدة التي بدا فيها هذا التوجه من خلال اللغة والمحتوى، وضيا الذي أشار إلى الملامح والأفكار الرئيسة لبداية عهد جديد من خلال مقالات (بوگونكى فلسفه)، (ي□ى حيات)، و(ي□ى ديگرلر)، والتي نُشرت في (گنج قلملر) عام ١٩١١م، قد نقل عالم هذا الفكر في شعره. "انظر:
Hülya Argunşah, Yeni Türk Edebiyatı, 1839- 2000, 3. Baskı, Grafiker Yayınları, Ank. 2006, s. 205, 205".

كان (ضيا گوك آلپ) يؤمن بأن غاية القومية التركية، هو أن تسهم في جعل الأمة التركية ترتقي، وهو على قناعة، أن ذلك الأمر يمكن أن يتحقق من خلال تبني الثقافة القومية، والوحدة الوطنية، وقد اتخذ من الشعر وسيلة له؛ لنشر أفكاره في عموم الشعب مدة طويلة، كما سعى بجد لتوطين الوزن الهجائي في الشعر التركي. "انظر:
Fethi Gözler, Edebiyatımızdaki Dinî, Tasavvufî ve Hikmetli Manzum Sözlerden Bir Demet, Kültür Bakanlıgı Yayınları, I. Baskı, Ank. 1989, s. 171".

وقد أولى (ضيا) اهتماماً بالتربية والتنشئة الوطنية للأطفال، في أشعاره التي نظمها من أجلهم، وكذلك الأمر اهتم بالتربية الوطنية العسكرية في منظوماته التي نظمها للجند، وذلك عبر أسلوب سهل وواضح، وكان يسعى للمزج بين حب الوطن والدين، وحب اللغة، حيث مزج بين حب الدين والوطن في منظومات مثل: (توحيد، الهى، توركڭ تكبيرى، عسكر دعاسى). "انظر:
Nihat Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, 2. Cilt, Milli Eğitim Basımevi, İst. 1987, s. 1112".

وكانت مبادئ (ضيا گوك آلپ) هى ما تحركه، فكان على قناعة بأن التتريك هو السبيل للارتقاء بالأمة التركية؛ وقد حشد كل الإمكانات العلمية والفنية؛ لتحقيق هذه الغاية، وتبنى فكرة تنظيم كافة المؤسسات الاجتماعية وفقاً للنسق الغربي، وأن تسهم الثقافة في خلق وحدة عالمية. وقد دافع عن الأدب التركي، وكان سبيله في هذا ضرورة التوجه للشعب، ولمنابع الثقافة التركية القومية، وأن تدمج لغة الكتابة، مع لغة المحادثة، وأن يستخدم الوزن الهجائي بدلاً من الوزن العروضي، وأن يُتخذ من الأدب الغربي، والأدب الشعبي نموذجاً في خلق الأدب التركي. وكان يستخدم في شعره ونثره، لغة بسيطة أقرب للغة الحديث، تتسم ببساطتها وسهولة فهمها، وقد نظم الأسطورة، والملاحم الشعرية، والأشعار التعليمية؛ مستخدماً

الأشعار والكتابات السهلة؛ حتى تصادف أفكاره الانتشار على نطاق جماهيري واسع؛ ولهذا كان يستفيد من الأسطورة التركية، والفولكلور التركي، وحكايات (دده قورقود)، حيث كانت وسيلة لنشر فنه وفكره. وكان مولعاً بالوزن الهجائي؛ إذ لعب دوراً مهماً في تطويره. "انظر:
Seyit Kemal Karaalioğlu, a. g. e, 912".

إنتاجه الأدبي: (قيزل آلما)، ديوان شعري نُشر عام ١٩١٤م، (ي□ى حيات) ديوان شعري، وقد نُشر عام ١٩١٨م، (تركلشمك، اسلاملاشمق، معاصرلاشمق)، ونُشر عام ١٩١٨م، (آلتون ايشيق) وهو مزيج من النظم والنثر، ونُشر عام ١٩٢٣م، (تركچيلـكك اساسلرى) ونُشر عام ١٩٢٣م أيضاً، (تورك مدنيتى تاريخى)، ونُشر عام ١٩٢٥م، و (مالطه مكتوبلرى)، ونُشر عام ١٩٣١م، و (ضيا گوك آلپ كلياتى I)، وهى عبارة عن أشعاره، والحكايات الخرافية الشعبية، وقد أعدته للنشر **(Fevziye Abdullah Tansel)** عام ١٩٢٥م. "انظر:

Seyit Kemal Karaalioğlu, a. e, 912".

[٢] . ضيا گوك آلپ: ي□ى حيات، ناشرى: ي□ى مجموعه، استانبول ١٩١٨م.

[٣] . طُبعت هذه القصيدة في العدد العشرين من جريدة **(Küçük Mecmua)**، الصادر في ٢٣ تشرين أول عام ١٣٣٨هـ، الموافق ٢٣ أكتوبر عام ١٩٢٢م، الصفحة الثامنة، السنة الأولى، وبعد ذلك أُعيد طبعها في العدد ٩٩٨ من جريدة **(Ögüd)** التي صدرت في أنقرة في ١٣ تشرين ثاني عام ١٣٣٨هـ، الموافق ١٣ نوفمبر عام ١٩٢٢م، كما طُبعت في العدد ٦٣٥ من جريدة **(Açık Söz)** التي صدرت في قسطموني، في ١٩ تشرين ثاني عام ١٣٣٨هـ الموافق ١٩ نوفمبر عام ١٩٢٢م. وبعد وفاة (ضيا گوك آلپ) نُشرت في مجلة **(İçtihad)**، تحت عنوان عام هو: **(İhyây-ı Âsâr)**، وذلك في العدد ٢١١، الصادر في ٣١ سبتمبر عام ١٩٢٦م، كما تم إضافتها إلى الطبعة الثانية من ديوان **(Yeni Hayat)**. "انظر:
Şevket Beysanoğlu: Ziya Gökalp Sakî İbrahim Destanı ve Bir Kitapta Toplanmamış Şiirler, I. Basılış, Millî Eğitim Basımevi, İst. 1976., s. 151".

[٤] . طُبعت هذه القصيدة في العدد الواحد والعشرين من جريدة **(Küçük Mecmua)**، الصادر في ٣٠ تشرين أول عام ١٣٣٨هـ، الموافق ٣٠ أكتوبر عام ١٩٢٢م، الصفحة ١٤، ١٥، السنة الأولى، وبعد ذلك أُعيد طبعها في العدد ٢١٢ الصادر في سبتمبر عام ١٩٢٦م، في القسم الخاص بـــــــ **(İhyây-ı Âsâr)**، بمجلة **(İçtihad)** وطُبعت في نهاية الطبعة الثانية من ديوان **(Yeni Hayat)**. "انظر:
Şevket Beysanoğlu, a. g. e, s. 151".

[5]. Şevket Beysanoğlu: Ziya Gökalp Sakî İbrahim Destanı ve Bir Kitapta Toplanmamış Şiirler, I. Basılış, Millî Eğitim Basımevi, İst. 1976.

[6] . A. Vehbi Vakkasoğlu: a.e.

[٧] . أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، المجلد الأول، الطبعة الأولى، عالم الكتب، القاهرة ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، ص ١٥٤٥.

[8] . M. Zeki Duman: Türkiye'de laiklik sorununun siyasal temelleri, Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi, Cilt:7 Sayı:2 Yıl:2010, s. 286.

[٩] . محمد قطب: مذاهب فكرية معاصرة ، ط١، دار الشروق، القاهرة ١٩٨٣م، ص: ٤٤٨–٤٦١. وأيضاً علي جريشة: الاتجاهات الفكرية المعاصرة ، ط١، دار الوفاء للطباعة والنشر، الاسكندرية ١٩٩٨م، ص ٥٠–٦٥، نقلاً عن:

faculty.ksu.edu.sa/.../Documents/

[10] . Mehmet Köçer, Şule Egüz: Türk Eğitim Tarihinde Sekülerizm, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 9/5 Spring 2014, p. 1447-1457, Ankara-Turkey, pp. 1449, 1450.

[11] . Hocaoğlu Durmuş :Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi, Türkiye Günlüğü., Sayı: 29, Temmuz-Ağustos, Ankara.1994, s.49.

[12] . Mustafa Keskin: Ziya Gökalp'in Din Anlayışı, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 8, (2003) .s, 115.

[13] . Ömer Erden: Ziya Gökalp'in 1924 Anayasası İle İlgili Çalışmaları, Mart 2013, Sayı: 58, s. 50. http://www.atam.gov.tr/wp-content/uploads/02-Omer-Erden.pdf

[14] . Ömer Faruk Darende: Sekülerleşme ve Laiklik Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi,

Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015/1 yıl: 6 cilt: VI sayı: 11, s. 153, 154.

[١٥] .
بر ئولكه كه جامعنده تورکچه اذان اوقونور
كويلى آڭلار معناسنى نمازده كى دعانڭ...
بر ئولكه كه مكتبنده تورکچه قرآن اوقونور،
كوچوك بويوك هر كس بيلير بويروغنى خدانڭ...
اى تورك اوغلى؛ ايشته سنڭ اوراسيدر وطنڭ!

ضيا گوك آلپ: مرجع سبق ذكره، ص ٦.

[١٦] . بينما تم وضع هذه المنظومة في ديوان (يڭى حيات: الحياه الجديدة)، حيث نُشرت – أولاً– مع ست ملاحظات في مجلة (يڭى مجموعه: المجلة الجديدة)، فقد تم حذفها بناءً على الأمر الصادر من (أنور باشا)، نائب القائد العام في ذلك الحين. ولما كانت صفحات الطبعة الأولى من هذا الديوان غير مرقمة؛ فكان من السهل حذف الأوراق التي تشتمل على تلك المنظومة. "انظر:

K. N. Duru, İttihat ve Tarakki Hatıralarım, İst. 1957, s. 76." نقلاً عن:
Şevket Beysanoğlu: a. g . e, s. 145."

وفيما يتعلق بواقعة نشر هذه المنظومة، يذكر الأستاذ الدكتور **(Cavit Orhan Tütengil)** أن منظومة **(مشيخت)** للشاعر **(ضيا گوك آلپ)**، قد نُشرت بالأحرف الحديثة للمرة الأولى في مقالتنا الموسومة بـــــــ: **(Bir Din Dersi: درس ديني)**، والتي صدرت في جريدة **(cumhuriyet)**، في الثاني عشر من شهر مايو عام ١٩٧٥م، وكنا قد اوضحنا ما يتعلق بهذا الموضوع على النحو التالي: "بينما كانت منظومة (مشيخت) للشاعر (ضيا گوك آلپ)، سوف تدرج في ديوانه الذي يحمل اسم: (يڭى حيات)، والذي نُشر عام ١٩١٨م، فقد حظرت الرقابة نشرها، ومن ثم حُذفت من النسخة المطبوعة. وإنني أتقدم بالشكر العميق للأستاذ المحترم **(Gotthard Jäschke)**؛ لتفضله بإرسال صورة ضوئية لنا من النص الأصلي للمنظومة الشيقة (مشيخت)، والتي لا تتوفر في كافة الكتب التركية بخطوطها القديمة والحديثة، وقد حلت في الصفحة رقم اثنين وستين، من كتاب **(aus der religiösen reformbewegung in der türkei:** من حركات الإصلاح الديني في تركيا)، الذي نشره **(August Fischer)** في مدينة **(Leipzig)** عام ١٩٢٢م، وقد قمت بتحويل المنظومة إلى الحروف الحديثة. "انظر:

Cavit Orhan Tütengil, Gökalp'a İlişkin Yeni Notlar, s. 174.
www.journals.istanbul.edu.tr/iusoskon/article/download/1023006350/1023005874"

ويمكن أن نصادف نص المنظومة موضوع البحث للمرة الثانية – مثلما كانت في مقالتنا السابقة – وذلك في المقالة التي تحمل عنوان: **(Fındıkoğlu'ya Borcum:** دَيني لفندق اوغلى)، حيث ورد في الكتاب الثالث عشر من **(Sosyoloji Konferanslarının:** محاضرات علم الاجتماع) للأستاذ **(Gotthard Jäschke)**.

أما المرة الثالثة التي نُشر فيها النص الكامل للمنظومة، فكان قد ساقها **(Şevket Beysanoğlu)** في الصفحة رقم سبع وثمانين من كتابه **(Ziya Gökalp Sakî İbrahim Destanı ve Bir Kitapta Toplanmamış Şiirler)** الذي طُبع في (استانبول) عام ١٩٧٦م."انظر:

Cavit Orhan Tütengil, a. e, s. 175."

يلاحظ أنه قد كُتب لهذه المنظومة أن تظل في طي النسيان، مايربو عن نصف قرن من الزمان، فقد كان من المقرر لها أن تُدرج بين دفتي ديوان الشاعر (يڭى حيات)، ولكن القائمين على أمر البلاد ارتأوا حذفها مستغلين عدم ترقيم صفحات الديوان، ولم تُنشر وترى النور للأجيال الناشئة إلا بعد مرور سبعة وخمسين عاماً، حينما حصل عليها **(Cavit Orhan Tütengil)**، والغريب في الأمر أن يحصل على نسختها العثمانية بعد أن نُشرت في ألمانيا بعد مرور أربعة أعوام على نشرها في تركيا. ولولا هذه الجهود الفردية التي بذلها **(Cavit Orhan Tütengil)** لما وصلت إلى أيدينا هذه القصيدة المهمة.

[١٧] . يعد المربع أحد أشكال النظم، الذي يتألف من أربعة مصاريع، وقد أُصطلح على تسميتها بالبنود، وأكثر المربعات بنوداً من الناحية العددية، ما اشتمل على سبعة بنود، أما أقلها ما يبلغ ثلاثة بنود، ويصلح المربع لاستيعاب كافة أشكال الوزن العروضي، كما أنه يتسم بالمرونة التي تمكنه من تناول موضوعات مختلفة، وقد وجدت مربعات عُنيت بالأبعاد الفلسفية وموضوع العشق، ويتسم البند الأول بإمكانية تقفية

المصاريع الثلاثة الأولى، وهو أحد أنماط الشعر الشعبي، الذي ينقسم بدوره إلى مربع متكرر، ومربع مزدوج. "انظر:
Cevat Akkanat, Gelenek ve İkinci Yeni Şiiri, 1. Bas. Kültür Bakanlığı, Ank. 2002, s. 227
وانظر أيضاً:
Cem Dilçin: Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, 5. Bas. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ank. 1999, s. 212".

[١٨] .
بر دولت كه حقوقنى كندى دوغورماز،
قانوننه "گوكدن اينمش دگيشه مز" دير؛
او، اصلا بر دولت دگل، مستقل دورماز،
دگيشمه ين بر وارلغى طاشيه مز ير!
Cavit Orhan Tütengil: a. g. e, s. 175.

[١٩] .
لا كين حقوق ديندن آيرى بر ايشدر،
براقيلمش اولو الامره، دولته.
ضيا گوك آلپ: مرجع سبق ذكره، ص ٤٤.

[٢٠] . كان تعبير (عمارت) يُطلق على الأبنية التي تم تشييدها إبان العصر السلجوقي؛ بهدف المنفعة العامة، وكانت تُبنى في مراكز المدن، حيث تضم مكاناً للعبادة، وسوقاً، كما كانت هذه المدن تحاط بسور، ومن خلال رصد الكتابات التي سُجلت على الأبنية في عصر السلاجقة، وفي العصر العثماني أيضاً، يتبين أن مصطلح (عمارت) قد أُطلق على كافة الأبنية التي كانت تُشيد في هذه الفترة الزمنية، مثل: (جامع، ودار الشفا، تربه، زاويه، مسجد، دار الضيافه)، كما كان يطلق على الأسوار التي تحيط المدن السلجوقية (عمارت)، وكذلك أطلق المصطلح نفسه على الأسبلة الخيرية. ويستبين من هذا أن الأبنية الخيرية المسورة، حملت مفهوم (عمارت) في المدن السلجوقية، فيما لم تشهد أبنية أخرى شيدت خارج المدينة إطلاق مصطلح (عمارت) عليها مثل التربة والقباب، وبناءً على هذا فإن كلمة (عمارت) ترتبط بإعمار المدينة. "انظر:
Mustafa Demir, Türkiye Selçuklu Şehirlerinde İmaret Kurumları ve Vakıfları, Dergisi, 27. Sayı, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1998, s. 42,43."
وقد تم البدء في تداول مصطلح (عمارت) بوصفها مطعماً خيرياً عام ٧٣٦هـ/ ١٣٣٦م، حيث أُطلق على العمارة التي شيدها السلطان العثماني (اورخان بك) في مدينة (إزنيق)، وجعلها وقفاً باسمه. ولهذا كان من المقبول إطلاق مصطلح (عمارت) على المطعم الخيري؛ وذلك في عصور الدولة العثمانية بشكل عام. "انظر:
Mehmet Şeker- Ziya Kazıcı, İslâm Türk Medeniyeti Tarihi, Çağrı Yayınları, İst. 1981, s. 265."

[٢١] .
هر وقف بر خدا شاهى حكومت،
وار قانونى، مأمورلرى، بودجه سى ...
اسلاميت ايگره نيركن رهباندن،
وقف اوكا راهبلگى اوگره تمش ....
خرابه لر محروم قالمش عمراندن،
عمارتلر تنبللگى ئوره تمش...
ضيا گوك آلپ: مرجع سبق ذكره، ص ٤٨، ٤٩.

[٢٢] . هى الدستور الذي أصدره السلطان عبد الحميد الثاني، وكان هذا في الرابع من ربيع الأول عام ١٢٩٤هـ الموافق ١٦ مارس ١٨٧٧م، ووفقاً لهذا الدستور، تم تشكيل أو مجلس نيابي في الدولة العثمانية، وقد أُطلق عليه (مجلس مبعوثان)، ولما دبت الخلافات بين الأعضاء في المجلس، فقد أصدر السلطان عبد الحميد مرسوماً في الحادي عشر من صفر عام ١٢٩٥م الموافق ١٤ فبراير عام ١٨٧٨م يقضي بتعطيل العمل بالمجلس لأجل غير مسمى، وقد أُطلق على هذه المرحلة المشروطية الأولى، أما الثانية، فكانت المرسوم الذي أصدره السلطان عبد الحميد الثاني أيضاً في الثاني من جمادي الآخر عام ١٣٢٦هـ الموافق ٢٤ يوليو عام ١٩٠٨م، بإعادة المجلس بعد توقفه عن العمل ما يزيد عن ثلاثين عاماً. "انظر"

سهيل صابان، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، السلسلة الثالثة (٤٣)، الرياض ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ص ٢٠٩".

٢٣ . من الكلمة العربية (مبعوث)، وألحقت بها أداة الجمع الفارسية، وطبقاً للقانون الأساسي، هو الفرع الذي يتشكل من النواب المنتخبين للمجلس النيابي العثماني. "انظر:
سهيل صابان، مرجع سبق ذكره، ص ١٩٩، وانظر أيضاً:
Hasan Ferhat Aydın, Meclis-i Mebusan ve Meclis-i Âyan Tutanak Terimleri Sözlüğü, TBMM Basımevi- Ank. 2015. s. 134."

٢٤ .
بر دولتڭ اولماز ايكى خزنه سى،
برى اوقاف، اوته كيسى بيت المال ...
مجلسدن، هر مشروطيت سنه سى،
ايكى بودجه ايديله مز استحصال ...
يا هر وقف بر خصوصى بودجه در،
اوقاف آدلى بر خزينه بولونماز ...
بو بودجه لر ناحيه يه ويريلير،
مبعوثانده آرتق تصديق اولونماز ...
ياخود دينير وقفلرڭ ياپديغى
وظيفه لر هپ حكومت ايشيدر،
بيت الماله گيرر اوقاف صنديغى،
بر يورتده كى ايكى دولت برلشير...
ضيا گوك آلپ: مرجع سبق ذكره، ص ٤٦.

٢٥ . تُعرف الولاية العامة بأنها الولاية الثابتة لمن يترأس الدولة أو مَن في حكمه أصالة، وللقضاة نيابة عنه، أما الولاية الخاصة، فهى الولاية الثابتة للأفراد بصفتهم الشخصية، وليس بصفتهم حكاماً، وتعد الولاية الخاصة مقدمة على الولاية العامة في حال تعلقهما بشيء واحد، بمعنى إن كان لفاقد الأهلية، ولي من أقاربه، فهو أولى بالولاية عليه.
"انظر: بدران أبو العينين بدران، الفقه المقارن للأحوال الشخصية بين المذاهب الأربعة، دار النهضة العربي، بيروت لبنان ١٩٦٧م، ص ١٣٤".

٢٦ .
هم وقفڭ يوق ولايت عامه سى
اوقاف آرتق بر نظارت قاله ماز...
هم ده يوقكن ولايت تامه سى،
باشقه ناظر اونى طوپدن آله ماز! ...
ضيا گوك آلپ: مرجع سبق ذكره، ص ٤٧.

٢٧ .
علمى براق كليه يه، عدلى دولته؛
سن ساده جه ديانتڭ نشرينه چاليش!
مرادڭسه نائل اولمق حقلى حرمته
عصره اويان وظيفه ڭى ياپمغه چاليش!
Cavit Orhan Tütengil: a. g. e, s. 175.

٢٨ .
بر مشيخت مقامى كه دينه خدمتى
حقوق، علم ايشلريله اوغراشمق صايار،
بر طرفدن بوزار ايكن عدلى، حكمتى،
اوته ياندن خلق ايچنه قيدسزلق ياپار!
Cavit Orhan Tütengil: a. e, s. 175.

٢٩ . هى الضريبة التي تُفرض على المحاصيل، وهى تمثل عُشر المحصول شرعاً، ولكن لم يتم مراعاة هذه النسبة في أغلب الأحيان؛ فقد تم تحصيل الثمن، ووصلت النسبة أحياناً إلى الخمس. "انظر"
Midhat Sertoğlu, Osmanlı Tarih Lûgatı, 2. Baskı, Enderun Yayınları: 18, İst. 1986, s. 274."

٣٠ . الملتزم هو الشخص يتولى جمع ما هو مقرر على الفلاحين من ضريبة الأعشار، ويتعهد بتقديم مبلغاً محدداً للخزينة لقاء هذا العمل، وكان الملتزمون يسددون هذه الأموال إما دفعة واحدة، أو بالتقسيط. "انظر:
Mehmet Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, II, İst. 1993."

٣١ .
لاكين اى تورك بو مسعود كوى بيتيور
ملتزمڭ، فائيضجينڭ، تجارڭ
پنجه سنده ... ! دييور: "بنى قورتارڭ"؛
بو اوچ ايشى سندن چابوق ايستييور:
"قالدير اعشار اصولنى، آچ بانقه
ياپ هر سمتده بر زراعى سنديقه".
ضيا گوك آلپ: مرجع سبق ذكره، ص ١٧.

٣٢ .
بر دولتله بر مشيخت آڭلاشير اما!
بر ئولكه ده ايكى دولت مقارن اولماز؛
بر وجدانده علمله دين قاپناشير اما!
ايكى علم، ايكى حقوق، ايكى دين اولماز.
Cavit Orhan Tütengil: a. g. e, s. 175.

٣٣ . هو المقعد الذي يتولاه شيخ الإسلام، ويطلق عليه أيضاً (شيخ الاسلام قاپوسى: باب شيخ الإسلام)، ويُعرف كذلك بـــــــــــ: (باب مشيخت)، ونظراً لعدم وجود دائرة رسمية منفصلة تختص بشيوخ الإسلام، منذ أن تم إلغاء معسكر الانكشارية أى حتى عام ١٨٢٦م، فكان مَن يشغلون هذا المقام يؤدون وظيفتهم وهم في منازلهم، وبعد أن تم إلغاء هذا المعسكر صار (اغا قاپوسى)، هو باب الفتوى. "انظر:
Midhat Sertoğlu, a. g. e, s. 28."

٣٤ .
حاكم اولان ملتميدر، مشيختميدر؟
ملى مجلس مبعوثانمى، باب فتوامى؟
مشروطيت بر حيلهء شريعتميدر؟
حر بر ملت اولديغمز يوقسه رؤيامى؟

Cavit Orhan Tütengil: a. g. e, s. 175

٣٥ .
دولت ايله مدرسه آيرى ايكى عالمدر..
مفتى ايله خليفه بربرينه قاريشماز.
آيريسه ده بو ايكى قوت دائم توأمدر،
نفوذ بنده ديه رك بربريله ياريشماز!
ضيا گوك آلپ: مرجع سبق ذكره، ص ٣٧.

٣٦ .
هپ ايكيدر تشريع، قضا، محكمه، اعلام:
دولت دينه قانون ياپار، دينسه دولته...
صاريقليلر مأمور اولور... فسليلر امام:
دولت بڭزر مشيخته، دين حكومته!
Cavit Orhan Tütengil: a. g. e, s. 175.

٣٧ .
دين دوغمشدى عائله دن، حقوق ايسه دولتدن،
ملتده كى صوڭ مفكوره، علمه اويغون اخلاقدر
ضيا گوك آلپ: مرجع سبق ذكره، ص ٢٠.
كلمة (مفكوره) من الكلمات التي أوجدها الشاعر ضيا گوك آلپ. "انظر:
Ferit Devellioğlu, Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Eski ve Yeni Harflerle, 11. Baskı, Aydın Kitabevi Yayınları, Ank. 1993, s. 600."

٣٨ .
ايكى شى وار مقدس: برى دولت، برى دين؛
دولت اونڭ باشنده انجاق خليفه مز وار،

كه بر مفتى دگل او، بر امير المؤمنين:
فتوالرى او ويرمز، قانونلرى او ياپار.

ضيا گوك آلپ: المرجع نفسه، ص ٣٦.

[٣٩] . إشارة إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ سورة النساء، الآية ٥٩.

[٤٠] .
تشريع ايشى تماماً ظلى اللهكّ النده،
"اولو الامره اطاعت[٤٠]" ناطقدر بو اساسى.
قانون ياپمق- مفتى يه صورمقسزين- النده،
مرجعى عرفله اجماع، مبعوثاندر شوراسى:

ضيا گوك آلپ: مرجع سبق ذكره، ص ٣٦.

[٤١] .
دينكّ دخى باشنده مفتى وار كه بيلديرر:
حرام ايله حلالى، گناه ايله ثوابى.
او نه شارع، نه حقوق مشاورى دگلدر،
اوكّا تقوى صورولور، موعظه در جوابى.

ضيا گوك آلپ: المرجع نفسه، ص ٣٦.

[٤٢] .
لاكين افتا قدرتى بو بر علم ايشيدر؛
كيمسه مفتى اولە ماز، قفاسنى يورمه دن.
مفتى بر مأمور دگل، علمى اولان كشيدر،
عالم ياپار علمنى خليفه يه صورمه دن.

ضيا گوك آلپ: المرجع نفسه، ص ٣٧.

[٤٣] .
عبادتله اعتقاد ده دائما
كتاب ايله سنت بنم رهبرم؛
بو ايشلرده شبهه م وارسه مطلقا،
مفتيلرك فتواسنى ديكّلرم...

ضيا گوك آلپ: المرجع نفسه، ص ٤٤.

[٤٤] .
بنم دينم نه اميددر، نه قورقو؛
اللهمه سوديكمدن طاپارم!
نه جنت، نه جهنمدن بر قوقو
آلمقسزين وظيفه مى ياپارم[٤٤].

ضيا گوك آلپ: المرجع نفسه، ص ١.

[٤٥] . سعد بو فلاقة: رابعة العدوية البتول الشاعرة المتصوفة، مجلة حوليات التراث، العدد الثامن، جامعة مستغانم، الجزائر ٢٠٠٨م، ص ٢٧.

[٤٦] .
قرآن دييور: "أيله يكّز اطاعت
حقه، صوكّرا، پيغمبره، دولته ...!"
وجدانمكّ بوتون حسى صداقت
قانونلره، حديث ايله آيته[٤٦] .....

ضيا گوك آلپ: مرجع سبق ذكره، ص ٤٤.

[٤٧] . عبارة عن وحدة وزن تعادل أربعة قناطير ، وتستخدم في وزن الحطب، والحجارة، وسائر الأوزان الأخرى. "انظر:

Şemseddin Sâmi, Kâmûs-ı Türkî, Enderun Yayınları: 31, İst. 1989, s. 514."

[٤٨] . روى ابن المبارك قال : أخبرنا معمر عن الأشعث عن عبد الله عن شهر بن حوشب عن أبي هريرة قال: في الجنة شجرة يقال لها طوبى؛ يقول الله تعالى لها: تفتقي لعبدي عما شاء؛ فتفتق له عن فرس بسرجه ولجامه وهيئته كما شاء، وتفتق عن الراحلة برحلها وزمامها وهيئتها كما شاء. وقال ابن وهب من حديث شهر بن حوشب عن أبي أمامة الباهلي قال: طوبى شجرة في الجنة ليس منها دار إلا وفيها غصن

منها، ولا طير حسن إلا هو فيها، ولا ثمرة إلا هي منها؛ وقد قيل: إن أصلها في قصر النبي – صلى الله عليه وسلم – في الجنة، ثم تنقسم فروعها على منازل أهل الجنة، كما انتشر منه العلم والإيمان على جميع أهل الدنيا. وذكر أيضا المهدوي والقشيري عن معاوية بن قرة عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: طوبى شجرة في الجنة غرسها الله بيده ونفخ فيها من روحه تنبت الحلي والحلل وإن أغصانها لترى من وراء سور الجنة. "انظر:

http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/qortobi/sura13-aya29.html"

[٤٩] .
واعظ ... ! ديمه جهنمڭ آتشى
چيقار بيلمم قاچ بيڭ چكى اودوندن.
دى كه واردر بر گوزه للك گونشى
دوغمش بزم عشقمزڭ اودوندن
دى كه واردر "طوبا" آدلى بر آغاچ
كوگ‌ى گوكده، گوڭللرده، داللرى ....
يمشندن ييدى روحم، دگـل آچ
بتون سوگى، شفقت اونڭ باللرى ...

ضيا گوك آلپ: مرجع سبق ذكره، ص ١.

[٥٠] . العلوم النقلية أو الوضعية، هى العلوم التي يأخذها الإنسان عن الغير، وتستند إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال لإعمال العقل فيها؛ إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول، وأصل هذه العلوم النقلية، هى الشرعيات من الكتاب والسنة، والتي شُرعت لنا من الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، وما يتعلق بها من العلوم التي تهيئها للإفادة، ويندرج تحت هذه العلوم علم التفسير، وأيضاً علم القراءات، وعلم الحديث، وعلم أصول الفقه، والعلوم اللسانية، مثل اللغة، والنحو، وكذلك الأدرب، وعلم الكلام. "انظر:
عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج٣، ط ٧، دار نهضة مصر، القاهرة ٢٠١٤، ص ٩٣١".

[٥١] . وقد أطلق عليها (ابن خلدون) العلوم الحكمية الفلسفية، وعُرفت كذلك بالعلوم العقلية، وهى العلوم التي يهتدي إليها الإنسان بفكره، بحيث يكون بمقدوره الوقوف عليها، والاهتداء بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها، وبراهينها ووجوه تعليمها؛ حتى يهتدي إلى الصواب والخطأ فيها من حيث كونه إنسان ذو فكر. ويندرج تحت هذه العلوم، علم المنطق، والعلوم الطبيعية، وعلوم الرياضيات، وما وراء الطبيعةوعلم الفلك. "انظر:
عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: نفسه، ص ٩٣٠، ٩٣١".

[٥٢] .
فقيهلرڭ قلاووزى نقليات،
دينى زورله سوروكلرلر بو يوله ...
حكمت دير كه "بڭا رهبر عقليات؛
او حالده سز صاغه گيدڭ، بن صوله...."

ضيا گوك آلپ: مرجع سبق ذكره، ص ٤.

ذهب المفكر :حسن فتحي: إلى تعريف اليسار الإسلامي على أنه (ليس حزباً سياسياً، ولا هو معارضة حزبية، ولا يتوجه ضد أحد؛ لأن السياسة في ثقافة الأمة ونهضتها، فالمعارك بالأساس في الثقافة، وداخل وعي الأمة الحضاري، ولا يهدف اليسار الإسلامي إلى استنفار أحد، أو استعداء أحد على أحد، وإنما يسعى إلى إيقاظ الأمة، ومواصلة نهضتها الحديثة، وطرح البدائل أمام الشعب، والاحتكام إلى الجماهير، وتجاوز الحلول الجزئية، والنظرات الفردية إلى تصور شامل؛ لوضع الأمة في التاريخ). "انظر:
صبري محمد خليل، اليسار الإسلامي، مذاهبه، ومفاهيمه، والمواقف المتعددة منه".

عن: نقلاً https://drsabrikhalil.wordpress.com

مجلة اليسار الإسلامي، العدد الأول، القاهرة ١٩٨١م، افتتاحية العدد.

[٥٣] . سورة المائدة، الآية ١٠١.

[٥٤] .
امى دگل، معلمسز قالسه ده
امامى يوق، گنه بيلير دينني...
اوڭا جامع، مكتب، كتاب ياپيڭز...

امين قالير حدوددە هر قاپيڭز

ضيا گوك آلپ: مرجع سبق ذكره، ص ١٧.

٥٥ . تبنى قاسم أمين فكرة تحرير المرأة، ونادى بأن تنخرط في مجال العمل بقوله: (ولا شيء يمنع المرأة المصريَّة من أن تشتغل مثل الغربيَّة بالعلوم والآداب والفنون الجميلة والتجارة والصناعة إلَّا جهلها وإهمال تربيتها، ولو أخذ بيدها إلى مجتمع الأحياء، ووُجِّهت عزيمتها إلى مجاراتهم في الأعمال الحيويَّة واستعملت مداركها وقواها العقليَّة والجسميَّة لصارت نفسها حيَّة فعَّالة تنتج بقدر ما تستهلك، لا كما هي اليوم عالة لا تعيش إلَّا بعمل غيرها .ولكان ذلك خيرًا لوطنها لما ينتج عنه من ازدياد الثروة العامَّة والثمرات العقليَّة فيه). "انظر:

قاسم أمين، تحرير المرأة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة ٢٠١٢م، ص ١٨".

٥٦ . **گورورکن اورته ده ايشته بيڭلرجه،**
قوجه سز قادينلر چكر اشكنجه،
ديرسڭز "دڭللر مسلڭه محتاج،
يا قوجه بولمالى، يا قالمالى آچ!"

ضيا گوك آلپ: مرجع سبق ذكره، ص ٤٠.

٥٧ . **ديرسڭز "بر گنج قيز ياشى دولونجه،**
مطلقا كندينه بولور بر قوجه،
قوجه سى أوينه گتيرر أكمك،
او حالده قادينه مسلك نه گرك؟
نه لازم اركڭڭ رقيبى اولمق"
دڭلمى ايكيسى ازلدن اورتاق؟
ياپسه لر بر اجرت اولور ايكى قات[٥٧] ..

ضيا گوك آلپ: المرجع نفسه، ص ٣٧، ٣٨.

٥٨ . نادى قاسم أمين بفكرة تعليم المرأة بقوله: (ففي رأيي أن المرأة لا يمكنها أن تدير منزلها إلَّا بعد تحصيل مقدار معلوم من المعارف العقليَّة والأدبيَّة. فيجب أن تتعلَّم كل ما ينبغي أن يتعلَّمه الرجل من التعليم الابتدائي على الأقل حتى يكون لها إلمام بمبادئ العلوم يسمح لها بعد ذلك باختيار ما يوافق ذوقها منها، وإتقانه بالاشتغال به متى شاءت. فإذا تعلَّمت المرأة القراءة والكتابة، واطلعت على أصول الحقائق العلميَّة، وعرفت مواقع البلاد، وأطالت النظر في تاريخ الأمم، ووقفت على شيء من العلوم الطبيعيَّة، استعدَّ عقلها لقبول الآراء السليمة، وطرح الخرافات والأباطيل التي تفتك الآن بعقول النساء). "انظر: قاسم أمين، مرجع سبق ذكره، ص ١٨".

٥٩ . إشارة إلى حديث النبي صلى الله عليه وسلم: (حدثنا سعيد بن أبي مريم، قال أخبرنا محمد بن جعفر، قال أخبرني زيد هو ابن أسلم عن عياض بن عبد الله عن أبي سعيد الخدري، قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في أضحى أو فطر إلى المصلى، فمر على النساء، فقال يا معشر النساء تصدقن، فإني أريتكن أكثر أهل النار، فقلن وبم يا رسول الله؟ قال تكثرن اللعن وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن، قلن وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل، قلن بلى، قال فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم، قلن بلى، قال فذلك من نقصان دينها). "انظر:

محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، الجزء الأول، دار ابن كثير، دمشق- بيروت ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، ص ١١٦."

٦٠ . **بونلرده اولماسه، قادين انساندر،**
انسانڭ اڭ بويوك حقى عرفاندر.
قادين چالشمازسه فكرى يوكسلمز،
طبيعى او زمان سزه دنك گلمز،
ديبورسڭز اونڭ اكسيكدر عقلى،

آرتيرمق ايستيور، دكلمى حقلى

ضيا گوك آلپ: مرجع سبق ذكره، ص ٣٩.

[٦١] **قادين يوكسلمزسه آلچالير وطن،**
صميمى اوله ماز اونسز بر عرفان

ضيا گوك آلپ: المرجع نفسه، ص ٣٩.

[٦٢] **عائله در بو ملتڭ بو دولتڭ اساسى،**
قادين تمام اولمادقچه اكسيك قالير بو حيات ...

ضيا گوك آلپ: المرجع نفسه، ص ٤٢.

[٦٣] • ليس من الصواب أن يعمم القول، بأن للمرأة نصف حظ الرجل في الميراث في الإسلام، ولكن الحق أن للمرأة أربع حالات، الأولى أن تحصل على نصف الرجل، والثانية أن تأخذ مثل الرجل، أما الحالة الثالثة، فتأخذ فيه أكثر من الرجل، والرابعة أن ترث المرأة ولا يرث الرجل. "انظر: http://www.quran-m.com/quran/article

[٦٤] **بر قادين وار كه يا آننه م، يا قارده شم، يا قيزم**
اودر بنده اڭ مقدس دويغولرى ياشاتان ...
بو مخلوقلر ناصل حقير اولور شرعڭ گوزنده ...؟
بر ياكلشلق وار مطلقا مفسرڭ سوزنده ...!
عائله نڭ عدله اويغون اولمق ايچون بناسى
نكاح، طلاق، ميراث: بو اوچ ايشده گرك مساوات.
بر قيز ارثده ياريم اركك، ازدواجده درتده بر
بولوندقچه نه عائله، نه مملكت يوكسلير[٦٤] ...

ضيا گوك آلپ: مرجع سبق ذكره، ص ٤٢.

[٦٥] **ملت يالكز ياپيله مز، بونى انجق ديرلكده**
قادين اركك: ايكى وجدان برلشه رك ياپه جق.

ضيا گوك آلپ: المرجع نفسه، ص ٢٠.

[٦٦] **جمعيتڭ اوچ ركنى وار: برنجيسى عائله!**
بو ديانت يوواسنى قوران سنسڭ، قادينلر[٦٦].

ضيا گوك آلپ: المرجع نفسه، ص ١٩.

[٦٧] . محمد علي الباز: العلمانية جذورها وأصولها، ط١، دار القلم، دمشق ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، ص ١١.

[٦٨] . هو المسمى الذي كان يطلق على جامعة استانبول الآن، وقد تم إنشاؤها في الثاني والعشرين من رجب عام ١٢٦٢هـ الموافق ١٨٦٤م، وكانت تهدف إلى تأهيل موظفين لمختلف الدوائر الحكومية، وقد ألغي مسمى (دار الفنون) هذا، وأطلق عليها جامعة استانبول في عام ١٩٣٣م. "انظر" سهيل صابان، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٩".

[٦٩] **اى مدرسه يا بر علم يورديسڭ،**
او حالده گل كليه نڭ ايچنه؛
ياخود كه سن بر عملى اردوسڭ،
بو تقديرده مشيخته قال بينه....
بيل كه بوگون دار الفنون ايچنده
الهيات فاكولته سى آچيقدر،
علمى حالا آرييورسڭ سن چينده،
بو بوش موقع يالكز سكا لايقدر

ضيا گوك آلپ: مرجع سبق ذكره، ص ٥٢.

[٧٠] **دييورسكز حكومتڭ ادارى**
ولايتى فنلره ده شاملدر.
بن ديرم كه اداره هر هنرى
بيلمز، چونكه متخصص دكلدر ..
صلاحيت، منصب گبى يوقاردن

ويريلمز هپ اختصاصله آلينير ...
هيچ بر عالم نفوذينى خنكاردن
آلماز گرچه اوندن آلير هر ناظر ...

ضيا گوك آلپ: المرجع نفسه، ص ٥٠.

٧١. **بر مدرس يا علميله تعيين**
ايله مشدر، سزدن تعيين ايسته مز.
ياخود علمى ايتمه مشكن تبين
ايدرسڭز تعيين، قاليز برچومه ز!..
بيراقيڭز بونلر كندى كندينه
سچيلسينلر، سز سيرجى قاليڭز،
علمى ويرڭ عالملره، سز ينه
أله ملكڭ ديزگيننى آلڭز؛
دار الفنون امرلرله دوزه لمز،
اونى ياپار انجق سربست بر علم؛
بر مسلكه خارجندن فر گلمز
بيراقيڭز علمى ياپسين معلم!...

ضيا گوك آلپ: المرجع نفسه، ص ٥٠، ٥١.

٧٢. **بو يورت محروم دوزنلكدن، عمراندن**
كويليلرڭ نصيبي يوق عرفاندن؛
اى قورتاران بزى ظالم يوناندن!
قورتار بزى داها برچوق دوشمندن!

Şevket Beysanoğlu: a. e, s. 117.

٧٣. **مدنيت، گرچه بزه اوزاقدر؛**
مفكوره مز گونش قدر پارلاقدر..
بوتون ملت يوكسلمه يه مشتاقدر:
قورتار بزى جهالتدن، نقصاندن!

Şevket Beysanoğlu: a. e, s. 117.

٧٤. **گوستر شمدى علمى، حرثى هدفلر**
عالم، شاعر، قوماندانده هپ عسكر..
هر شى اولور، يالڭز ايسته، امر وير ..
قورتار بزى مسكنتدن، حرماندن!

Şevket Beysanoğlu: a. e, s. 117.

٧٥. **سوريمزده بر قورت چوبان قالمسون،**
تپه مزده گيزلى دوشمن قالمسون؛
دوشمنلرڭ دوستى خاقان قالمسون
قورتار بزى بو يلديزلى يلاندن!

Şevket Beysanoğlu: a. e, s. 117.

٧٦. **عبد الحميد گرچه قيزل سلطاندى،**
بوڭا نسبت ينه او بر انساندى ...
چوق معصوملر فتواسنه اينانـدى
قورتار بزى آرتق قره سلطاندن!

Şevket Beysanoğlu: a. e, s. 117.

٧٧. **سن داهيسڭ، بوڭا چوقدن ايناندق..**
مفكوره سز راهبرلردن پك ياندق...
غربده، شرقلى ياشامقدن اوصاندق
قورتار بزى بو قراڭلق زندان!

Şevket Beysanoğlu: a. e, s. 117.

٧٨. **حربده نصل اوڭ آلدييسه هر نفر،**
تزگاهده ده صنعتنه ويرسون فر..
قازانه لم هر هنرده بر ظفر:
قورتار بزی اقتصادی بحراندن!

Şevket Beysanoğlu: a. e, s. 117.

٧٩. **سن يالڭز بر بويوك انسان دگلسڭ؛**
سنده صاقلی نيجه مجهول قوتلر ..
يالڭز داهی وقهرمان دگلسڭ؛
هپ سنده در بزه موهوب نصرتلر:

A. Vehbi Vakkasoğlu: a. g. e, s. 50.

٨٠. **غازی پاشا، گرچه فضله يورلدڭ،**
احتمال كه راحتده ده محتاجسڭ..
لاكن توركڭ طلسمنی سن بولدڭ،
اكسير گبی بو ملته علاجسڭ..
تورك چوجقدر ياشايه مز باباسز،
قرائلقده، قلاووزسز، لامبه سز..

A. Vehbi Vakkasoğlu: a. e, s. 49.

٨١. **تپه سنده قهرمانلر اولنجه،**
بو ممكلت دائم گيتمش ايلری..
ايلك صيره يه حريص فردلر طولنجه
پاسلی قالمش قلبنده كی جوهری...
بو ملتڭ حالی اولور پك يامان،
قلاووزی اولمزسه بر قهرمان..

A. Vehbi Vakkasoğlu: a. e ,s. 49.

٨٢. **قهرمانلر صويی اولان بو ملت،**
آرسلانلری گورمك ايستر باشنده..
تهلكه لی آنده اوڭا كيم مدد
ايلمشسه اودر آنجق معتمد..
يوقدر سنڭ گبی توركی آڭلايان..
سنسڭ عصری بيلن، ملكی آڭلايان ..
بزی موعود ترقی يه اولاشدر:
بو ده سنڭ وظيفڭدر بسبللی..

A. Vehbi Vakkasoğlu: a. e ,s. 49, 50.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية:

- أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، المجلد الأول، الطبعة الأولى، عالم الكتب، القاهرة ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.
- بدران أبو العينين بدران: الفقه المقارن للأحوال الشخصية بين المذاهب الأربعة، دار النهضة العربي، بيروت لبنان ١٩٦٧م.
- سهيل صابان: المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، السلسلة الثالثة (٤٣)، الرياض ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج٣، ط ٧، دار نهضة مصر، القاهرة ٢٠١٤م.
- عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج١، ط١، دار الشروق، القاهرة ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

- علي جريشة: الاتجاهات الفكرية المعاصرة ، ط١، دار الوفاء للطباعة والنشر، الاسكندرية ١٩٩٨م.قاسم أمين: تحرير المرأة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة ٢٠١٢م.
- محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، الجزء الأول، دار ابن كثير، دمشق- بيروت ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
- محمد علي الباز: العلمانية جذورها وأصولها، ط١، دار القلم، دمشق ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.
- محمد قطب: مذاهب فكرية معاصرة ، ط١، دار الشروق، القاهرة ١٩٨٣م.

ثانياً: الدوريات العربية:

- سعد بو فلاقة: رابعة العدوية البتول الشاعرة المتصوفة، مجلة حوليات التراث، العدد الثامن، جامعة مستغانم، الجزائر ٢٠٠٨م.

ثالثاً: المراجع التركية العثمانية:

- ضيا گوك آلپ: ي□ى حيات، ناشرى: ي□ى مجموعه، استانبول ١٩١٨م.

رابعاً: المراجع التركية الحديثة:

- A. Vehbi Vakkasoğlu: Tarih Aynasında Ziya Gökalp, 2. Baskı, Yeni Asya Yayınevi, İst. 1980.
- Cem Dilçin: Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, 5. Bas. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ank. 1999.
- Cevat Akkanat: Gelenek ve İkinci Yeni Şiiri, 1. Bas. Kültür Bakanlığı, Ank. 2002.
- Ferit Devellioğlu: Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Eski ve Yeni Harflerle, 11. Baskı, Aydın Kitabevi Yayınları, Ank. 1993.
- Fethi Gözler: Edebiyatımızdaki Dinî, Tasavvufî ve Hikmetli Manzum Sözlerden Bir Demet, Kültür Bakanlıgı Yayınları, I. Baskı, Ank. 1989.
- Hasan Ferhat Aydın: Meclis-i Mebusan ve Meclis-i Âyan Tutanak Terimleri Sözlüğü, TBMM Basımevi- Ank. 2015.
- Hülya Argunşah: Yeni Türk Edebiyatı, 1839- 2000, 3. Baskı, Grafiker Yayınları, Ank. 2006.
- K. N. Duru: İttihat ve Tarakki Hatıralarım, İst. 1957.
- Mehmet Şeker- Ziya Kazıcı: İslâm Türk Medeniyeti Tarihi, Çağrı Yayınları, İst. 1981.
- Mehmet Zeki Pakalın: Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, II, İst. 1993.
- Midhat Sertoğlu: Osmanlı Tarih Lûgatı, 2. Baskı, Enderun Yayınları: 18, İst. 1986.
- Nihat Sami Banarlı: Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, 2. Cilt, Milli Eğitim Basımevi, İst. 1987.
- Orhan Okay, Şerif Aktaş: Yirminci Yüzyılda Türk Edebiyatı, Büyük Türk Klâsikleri, Cilt 11, Ötüken- Söğüt Yayınları, İstanbul 1992.
- Seyit Kemal Karaalioğlu: Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İst. 1983.
- Şemseddin Sâmi: Kâmûs-ı Türkî, Enderun Yayınları: 31, İst. 1989.
- Şevket Beysanoğlu: Ziya Gökalp Sakî İbrahim Destanı ve Bir Kitapta Toplanmamış Şiirler, I. Basılış, Millî Eğitim Basımevi, İst. 1976.
- Şükran Kurdakul: Şairler ve Yazarlar Sözlüğü, 3. Basım, Gözlem Yayınları, İst. 1981.

خامساً: الدوريات التركية:

- Hocaoğlu Durmuş :Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi, Türkiye Günlüğü., Sayı: 29, Temmuz-Ağustos, Ankara.1994.
- M. Zeki Duman: Türkiye'de laiklik sorununun siyasal temelleri, Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi, Cilt:7 Sayı:2 Yıl:2010.
- Mustafa Demir: Türkiye Selçuklu Şehirlerinde İmaret Kurumları ve Vakıfları, Dergisi, 27. Sayı, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1998.
- Mustafa Keskin: Ziya Gökalp'in Din Anlayışı, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 8, (2003) .
- Ömer Erden: Ziya Gökalp'in 1924 Anayasası İle İlgili Çalışmaları, Mart 2013, Sayı: 58. http://www.atam.gov.tr/wp-content/uploads/02-Omer-Erden.pdf
- Ömer Faruk Darende: Sekülerleşme ve Laiklik Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015/1 yıl: 6 cilt: VI sayı: 11.

سادساً: الدوريات الإنجليزية:

- Mehmet Köçer, Şule Egüz: Türk Eğitim Tarihinde Sekülerizm, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 9/5 Spring 2014, p. 1447-1457, Ankara-Turkey.

سابعاً: مواقع من الشبكة العنكبوتية:

http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/qortobi/sura13-aya29.html
http://www.quran-m.com/quran/article
https://drsabrikhalil.wordpress.com
www.journals.istanbul.edu.tr/iusoskon/article/download/1023006350/1023005874
faculty.ksu.edu.sa/.../Documents/