الإصلاح الدينيّ والعَلمانيّة، دروسٌ من التجربة التركيّة (شكري هاني أوغلو)

بكر صدقي

يكاد مطلبُ الإصلاح الدينيّ للإسلام يقتصر اليومَ على مفكّرين علمانيين، مدفوعين إلى ذلك ـ على الأرجح ـ بانسداد الأفق الحضاريّ أمام العرب، وبصعود الأصوليّة الإسلاميّة بمختلف ألوانها في العقود الأخيرة، وبانعدام دعوات الإصلاح من داخل البيئة الإسلاميّة ذاتها... في ما عدا استثناءاتٍ قليلة جدّاً محارَبة من قِبل تيّارات الإسلام الأصوليّ.

إنّ صدور دعوات الإصلاح من البيئة العلمانيّة يضعها مباشرةً أمام مشكلة كبيرة: فما شأن العَلمانيّ بالإسلام وبإصلاحه؟ هكذا سيأتي الاعتراضُ على الأرجح من المفكّرين الإسلاميين، أو تيّارات الإسلام السياسيّ، أو جمهور المتديّنين. وهو اعتراضٌ غيرُ محقّ إذا نظرنا إلى الإسلام بوصفه عائقًا أمام تقدّم مجتمعاتنا ونهضتها. فالحال أنّ موضوع الإصلاح الدينيّ يعني المجتمعَ **بأسره**، لا تيّارًا فكريّاً معيّنًا فيه. بل تزداد أحقيّةُ الطرح الإصلاحيّ من قِبل علمانيّين، حين يأتي عبر منظور فكريّ يَعدُّ الثقافةَ الإسلاميّةَ مرجعيّةً ثقافيّةً جامعةً في هذه المجتمعات. بيْد أنّ **الغاية** من وراء دعوات الإصلاح هذه هي ما يضعها في مأزق. ذلك أنّ داعيةَ الإصلاح العلمانيّ لا يَهْدف إلى تسجيل موقف للتاريخ بقدْر ما يهدف إلى استقطاب جمهور المسلمين إلى دعوته الإصلاحيّة: فالغاية، إذنْ، هي «إصلاحُ **عقول** المسلمين» إذا جاز التعبير، الأمرُ الذي يقتضي طرحَ أفكارٍ تكتسب مشروعيّتها الاجتماعيّة بصورة **متدرّجة**.

والحال أنّ دعوة العلمانيّين إلى إصلاح الإسلام لا يمْكنها إلاّ أن تكون نوعًا من التسلّط على الإسلام من جهة خارجيّة تُرغم المسلمين على طريقة مختلفة في إيمانهم الدينيّ. وهذه هي خلاصةُ التجربة العلمانيّة التركيّة، التي ليست فصلاً للدين عن الدولة، وإنّما هيمنةَ الدولة على المجال الدينيّ، وفرضَ المستوى السياسيّ لمفهومها الخاصّ عن الإسلام. وإذا كانت تجاربُ الدول العربيّة ـ غير تونس ـ لا تُعدُّ «علمانيّةً تمامًا»، فإنّها قد حذت حذوَ التجربة التركيّة في فرض نوع من الإسلام الرسميّ على جمهور المؤمنين، وذلك عن طريق مؤسّساتٍ رسميّةٍ كالإفتاء والكليّات الجامعيّة للشريعة التي تنشئ أئمّةَ الجوامع على الصورة التي تريدها الدولةُ.

وفي هذا المجال وصل مؤرّخون جددٌ في تركيا إلى أفكار تَنْسف القناعاتِ الراسخةَ بصدد الدولة العثمانيّة. وأهمُّ ما وصلوا إليه أنّها لم تكن أبدًا دولة إسلاميّة، بل كان الإسلامُ مجرّدَ أداةٍ في خدمة النظامُ السياسيّ الذي كان علمانيّاً في جوهره. ولم يشكّل النظامُ الجمهوريّ، من منظور العَلمانيّة، قطيعةً مع الإسلام على هذا الصعيد، بل شكّل ارتكاسًا في أحد المستويات على الأقلّ: وهو الانتقالُ من هوية كوسموبوليتيّة إلى دولةٍ ـ أمةٍ مصطنعة، أنكرَت التنوّعَ الإثنيّ كما الدينيّ والمذهبيّ في بنية المجتمع، فتناسلتْ أزماتُها البنيويّةُ التي لم تتمكّن الجمهوريةُ التركيّةُ من تجاوزها طوال قرن كامل. وفي هذا الصدد تبدو الدولُ العربيّة، باستثناء تونس، دولاً عَلمانيّةً في علاقتها بالإسلام، على صورة الدولة العثمانيّة، وتبدو تونس دولةً علمانيّةً على الطريقة الكماليّة.

من أبرز المؤرّخين الجدد في تركيا شكري هاني أوغلو، الذي تخصّص في تاريخ الفترة الانتقاليّة بين الإمبراطوريّة العثمانيّة والجمهوريّة التركيّة. وقد جَمَعَ في كتاب بعنوان **الذهنيّة والسياسة والتاريخ من الدولة العثمانيّة إلى الجمهوريّة**، الصادر عام ٢٠٠٦، مقالاتٍ صحفيّةً غلب عليها الطابعُ السجاليّ وزعزعةُ القناعات الراسخة. وسنختار منها مقالتين لهما علاقةٌ بموضوع الإصلاح الدينيّ، يتناوله في الأولى بحصر المعنى، في حين يتناول في الثانية موضوعًا ذا صلةٍ بنقد أطروحة ماكس ڤيبر حول علاقة البروتستانتيّة بروح الرأسماليّة.

نقد «الكالڤنيّة الإسلاميّة»

ينطلق دعاةُ الإصلاح الدينيّ، القادم من مفكّرين عرب عَلمانيّين، من المرجعيّة الأوروبيّة المتمثّلة في حركة الانشقاق البروتستانتيّ، ومن ربطها بالنهضة الأوروبيّة. وهذا ما سيفنّده هاني أوغلو في مقالته حول أطروحة ماكس ڤيبر:

في رأي هاني أوغلو أنّ الجمهور المتديّن، المتّهم بالجهالة لعدم استجابته لدعوات الإصلاح، يُظهر حساسيّةً مرهفةً في تمييز الفارق الدقيق بين الجهود التوفيقيّة المستندة إلى التراث، وبين مساعي خلق خطابٍ جديدٍ من خلال تغريب التراث ونبذه.

«عند تناولنا العلاقةَ السببيّةَ التي سعى ڤيبر إلى إقامتها بين الكالڤنيّة وروح المبادرة الرأسماليّة، يجب، قبل كلّ شيء، التذكيرُ بأنّ الأمرَ لا يتعلّق بعلاقة بسيطة أو ميكانيكيّة. لقد شدّد ڤيبر بصراحة على هذا الأمر، فقال إنّه لم يَطرحْ أبدًا مقارباتٍ ميكانيكيّةً من نوع الزعم بأنّ الرأسماليّة ـ كنظام اقتصاديّ ـ هي ثمرةٌ تلقائيّةٌ للإصلاح الدينيّ، وإنّه لم يَهدفْ أبدًا إلى اختزال الموضوع في بعدٍ 'أخلاقيّ' أحاديّ شبيهٍ بالتفسير الماديّ الأحاديّ لماركس. إذنْ، من غير الممكن الزعمُ ـ بالاستناد إلى ڤيبر ـ أنّ مفهومًا محدّدًا للأخلاق من شأنه أن يولِّد بذاته سلوكًا اقتصاديًا محدّدًا، أو الزعمُ بأنّ هذا السلوك الاقتصاديّ لا يمكن أن ينشأ إلاّ في مجتمعاتٍ يَحْكمها مفهومٌ محدّدٌ للأخلاق.

«أبعدَ من ذلك، أكّدتْ دراساتُ لوجو پرينتانو وريتشارد تاوني أنّ أطروحة ڤيبر تشكو من نقاط ضعف خطيرة جدًا، وأنّه أخطأ في تفسير التطوّرات التاريخيّة السابقة بانطلاقه من حقائق عصره. [و] في نوع من التفسير البعديّ، ادّعى تاوني أنّ 'الروح الرأسماليّة قديمةٌ قدم التاريخ،' وأنّ الكالڤنيّة لم تشكّلْ، في أحسن تقدير، أكثرَ من عاملٍ مسرِّع. أمّا پرينتانو فأكّد أنّ عصر النهضة وماكياڤيللي لعبا دورًا مؤثّرًا في تحطيم القيود الأخلاقيّة للقرون الوسطى يكافئ، على الأقلّ، الدورَ الذي لعبتْه الكالڤنيّة... وعبَّروا [هؤلاء المؤرّخون] عن متناقضات أكثر خطورةً انطوت عليها [أطروحةُ ڤيبر]: فوجّه هربرت لوثي مثلاً ضربةً قويّة لأطروحة ڤيبر، عندما أَثْبَتَ إجازةَ الأسقف الكاثوليكيّ فابري للإقراض بفائدة في جنيڤ، قبل قرن ونصف القرن من ظهور الكالڤنيّة. أما أندريه پيلييه فقد أَثْبَتَ، بدراسته التفصيليّة لتعاليم كالڤن، أنّه كان، في الحقيقة، من أبرز معارضي الرأسماليّة. فقد كان كالڤن، وعلى عكس ما تقوله أطروحةُ ڤيبر، يتبنّى في المجال الاقتصاديّ الأفكارَ الكاثوليكيّةَ التي يمكن إرجاعُها إلى القديس أوغسطين وأمثالِه من قادة الكنيسة، مثله في ذلك مثل لوثر وزوينغلي وجميعِ قادة الإصلاح الدينيّ.

«أبعدَ من ذلك أيضًا، تتمثّل نقطةُ الضعف الكبرى في أطروحة ڤيبر في أنّ العلاقة السببيّة التي افترضتْها لم تتطابقْ مع التطوّر التاريخيّ اللاحق. يجب ألاّ ننسى أنّ الرأسماليّة لم تزدهرْ في بلدات الريف الهولنديّ التي أَخلصتْ للمذهب الكالڤنيّ إخلاصًا تامّاً، بل ازدهرتْ في أمستردام التي تبنّت المذهبَ الأرمينيّ.[1] وهي لم تزدهرْ في البلدات الجبليّة في اسكتلندا التي تفتخر ـ إلى اليوم ـ بتمسّكها بأشدّ أشكال الكالڤنيّة نقاءً، بل في غلاسكو. وبالطريقة نفسها، نرى كيف أصبحتْ منطقةُ الفلاندرز الكاثوليكيّة أحدَ أكثر المراكز الرأسماليّة تطوّرًا في أوروبا، في حين لم تَشْهد اسكتلندا الپريسبيتيرانيّة[2] أيَّ نموّ اقتصاديّ يُذْكر... بعبارة أخرى، من غير الممكن تفسيرُ بزوغ الرأسماليّة الأميركيّة في ثلاثة قرون، والحديثُ عن «روح» تمتدّ سلسلةُ نسبها إلى بنجامين فرانكلين، من خلال تناول تاريخ للپروتستانتيّة تمّ اختلاقُه بوساطةِ أمثلةٍ انتقائيّةٍ كجماعة جنيڤ والپروتانيّة والميثوديّة والمعمدانيّة. فكالڤنيّةُ القرن التاسع عشر كما فهمها ڤيبر، إذنْ، لا تشبه كثيرًا الجماعاتِ الكالڤنيّةَ المبكّرةَ التي استندتْ إلى أرضيّةٍ فكريّةٍ يُمْكننا أن ندعوها 'اشتراكيّةً مسيحيّة.'»[3]

يخلص هاني أوغلو، في نصّه، إلى نقض مواقف المثقّفين الأتراك الذين رَبطوا بين صعود رأسماليّة جديدة في بلدات وسط الأناضول، في العقود الثلاثة الأخيرة، وبين «أخلاق

١ ـ المذهب الأرمينيّ: منسوبٌ إلى أرمينيوس (١٥٦٠ – ١٦٠٩)، وهو لاهوتيّ هولنديّ پروتستانتيّ انتقد تعاليمَ كالڤن، خصوصًا في مسألة القضاء والقدر، وقال بإمكانيّة الخلاص لجميع البشر.

٢ ـ الپريسبيتيرانيّة: كنيسةٌ پروتستانتيّة يدير شؤونَها شيوخٌ منتخَبون يتمتّعون جميعًا بمنزلةٍ متساوية.

٣ ـ شكري هاني أوغلو: «ماكس ڤيبر والكالڤنيون الإسلاميون،» يوميّة **الزمان** التركيّة، ٢ شباط ٢٠٠٦.

كالقنيّة إسلاميّة» مُفترضة. وينطلق هؤلاء المثقفون، وفقًا لأوغلو، من فرضيّةٍ ضمنيّةٍ فحواها أنّ الإسلام يشكّل عائقًا أمام التقدّم والحداثة، وضمنًا أمام التقدّم الاقتصاديّ الرأسماليّ، وأنّ السبيل الوحيد للخروج من حال الركود الحضاريّ هو الإصلاحُ الدينيّ في الإسلام. وإذ يتبنّى المثقّفون المذكورون فكرةَ «استحالة استجابة الإسلام لتحدّيات الحداثة، وأنّ نجاحه في الاستجابة المذكورة رهنٌ بتغيّره بما يُشْبه الإصلاحَ الدينيّ المسيحيّ،» يردّ أوغلو بالقول إنّ الإصلاح الدينيّ المسيحيّ لم تكن له أيُّ مزاعم من نوع الاستجابة لتحدّيات الحداثة، وإنّ تعاليمَ كلٍّ من الكالڤنيّة واللوثريّة عارضت التغييرَ بصلابة تَفُوق جمودَ الكاثوليكيّة نفسها، بسبب تمسّكهما الشديد بالينابيع الأولى للمسيحيّة. وفي المقابل، يَعتبر أوغلو أنّ الإسلام والمجتمع العثمانيّ/التركيّ قَدّما الأجوبةَ، على مدى قرن مضى، على تحدّيات الحداثة من دون الانفصال عن التراث والتقليد. ويَختم أوغلو ردّه على دعاوى الإصلاح القائمة على المرجعيّة البروتستانتيّة بالقول: «الواقع أنّ الوهابيّين، الذين هم أكثرُ مَن يمكن أن ينطبقَ عليهم وصفُ 'الكالڤنيّين الإسلاميّين،' هم في الوقت نفسه أبعدُ الناس عن 'روح الرأسماليّة' المزعومة...»[1]

الإصلاح الدينيّ في الإسلام

يفنّد أوغلو في سجاله مع دعاة الإصلاح الدينيّ في الإسلام فرضيّتين ضمنيّتين عندهم. **الأولى** تَعْتبر أنّ المسيحيّة هي الدين المشترك للمجتمعات الحديثة، وهي فرضيّةٌ يصفها بأنّها قائمةٌ على نوع من «المركزيّة المسيحيّة.» أما **الثانية** فتتعلّق باتّخاذ الإصلاح الدينيّ في المسيحيّة نموذجًا عامًّا للإصلاح الدينيّ. وتقوم على هاتين الفرضيّتين المترابطتين نتيجةٌ مفادُها استحالةُ الردّ على تحدّيات الحداثة بمعزلٍ عن الإصلاح الدينيّ. وهنا ينبّه أوغلو إلى ضرورة عدم الغفلة عن أنّ هذا المفهوم للإصلاح الدينيّ يَحْصر مفهومَ «الحداثة» في أوروبا أو الغرب، كما يصوِّر الإسلامَ كائنًا راكدًا بصورةٍ أبديّة خلافًا للمسيحيّة التي تطوّرتْ عبر العصور. ويرى أوغلو أنّ مفهوم الحداثة لدى دعاة الإصلاح الدينيّ هو أنّها شيء ثابت ذو حدود صارمة وواضحة ونهائيّة. لذلك تدعو أطروحتُه إلى الإصلاح الدينيّ، إلى إصلاح بنية مقاومة للتطوّر، بوساطة عوامل دينيّة (العِلم) ودفعها إلى التلاؤم مع العصر (العصرنة). وبعد تحقيق ذلك، وفقًا لهذه الأطروحة، سيصبح العالمُ الإسلاميّ متصالحًا مع العصر. وبدلاً من أن يكون الإسلامُ عائقًا أمام التطوّر الاجتماعيّ والعلميّ، سيتمثّلهما في بنْيته، كما هو الحالُ في العالم المسيحيّ.

المعضلة الرئيسة عند دعاة الإصلاح

يقول أوغلو: «المعضلة الرئيسة التي واجهتْها الدعوةُ إلى الإصلاح الدينيّ في الإسلام، بفرضه من فوق، بعد فقدان الأمل من ديناميّات الإسلام الذاتيّة، تمثّلتْ في أنّ جمهور المتديّنين نَظَر إلى هذه العمليّة بوصفها 'تدخّلاً خارجيّاً.' فعلى خلاف المصلحين المسيحيّين الذين لا يحتَمِل تديُّنهم النقاشَ، تعرّض المثقفون العثمانيّون، الذين واظبوا، وعلى مدى قرن كامل، على بذل الجهود لمواءمةِ جمهور المسلمين مع عصرهم، إلى اتّهامهم بالسعي إلى 'خلق دين جديد.' وبدلاً من البحث عن علّة فشلهم في خطإ أطروحتهم الإصلاحيّة، فإنّهم ألقَوْا باللائمة على الجمهور، في ردّة فعل مألوفة لدى الحركات النخبويّة. فقد رأى هؤلاء المثقّفون في أنفسهم أصحابَ اجتهاد يسعون إلى تحقيق 'إصلاح' بوساطة العلم الحديث، ولم يَفهموا لماذا أخفقوا في التأثير بقدْر ما فعل، على سبيل المثال، محمد عبده أو رشيد رضا، أو لماذا يَتْبع الجمهورُ قادةَ 'الإسلام الشعبيّ،' رادّين ذلك إلى 'جهالة الجمهور.'

«بالطريقة نفسها، تلقّى علماءُ دين، من دعاة الإصلاح كمحمد عبيد الله الملقب بالأفغانيّ، الاستجابةَ السلبيّةَ نفسَها من الجمهور المتديّن. وفي هذا قال الأفغانيّ: 'لا مجال للشكّ في أنّه لو بقيت المسيحيّةُ القديمةُ في إنكلترة ولم تظهر البروتستانتيّة، لما رأينا من التمدّن الموجود هناك اليوم أيَّ أثر.' وقد فشلتْ فشلاً ذريعًا محاولةُ محمد عبيد الله الأفغاني 'خلقَ قوم جديد' في حركة موازية للانشقاق البروتستانتيّ، استنادًا إلى الآية القرآنيّة: ﴿مَنْ يرتدّ منكم عن دينه فسوف يأتي اللّهُ بقوم يحبّهم ويحبّونه أذلّةً على المؤمنين أعزّةً على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومةَ لائم﴾.[2] كذلك فشلتْ محاولةُ محمد جمال الدين إعادةَ تفسير القرآن والحديث الشريف على ضوء فلسفة القرنِ العشرين، لكنّ أنصارَ التغريب أغرقوه بمدائحهم بوصفه 'أوّل شيخٍ يخاطب اللهَ باللغة التركيّة.'»[3]

وفي رأي هاني أوغلو أنّ الجمهور المتديّن المتَّهَم بالجهالة لعدم استجابته لدعوات الإصلاح، يُظهر حساسيّةً مرهفةً في تمييز الفارق الدقيق بين الجهود التوفيقيّة المستندة إلى التراث، وبين مساعي خلق خطابٍ جديدٍ من خلال تغريب التراث ونبذه؛ فيقول:

«حَوّل النظامُ الجمهوريّ دعواتِ الإصلاح الدينيّ إلى سياسة رسميّة للدولة. وقد نأى الجمهورُ بنفسه عن جهود النظام لعلمنة الدين، كما عن أصحاب الاجتهاد الذين سعوا إلى 'تنويره' بصدد ما يكونه 'الإسلامُ الحقيقيّ.' في حين أنّه أيّد قادةَ الإسلام الشعبيّ وتمثّل خطابَهم الذي حاول أن يجيب على

---

١ ـ شكري هاني أوغلو: «ماكس ڤيبر والكالڤنيون الإسلاميون،» يوميّة **الزمان** التركيّة، ٢ شباط ٢٠٠٦.

٢ ـ سورة المائدة، الآية ٥٤.

٣ ـ شكري هاني أوغلو: «الإصلاح في الدين،» يوميّة **الزمان** التركيّة، ١٤ أيار ٢٠٠٥.

يقول أوغلو: «المعضلة الرئيسة التي واجهتْها الدعوةُ إلى الإصلاح الدينيّ في الإسلام، بفرضه من فوق، بعد فقدان الأمل من ديناميّات الإسلام الذاتيّة، تمثّلتْ في أنّ جمهور المتديّنين نَظَر إلى هذه العمليّة بوصفها 'تدخّلاً خارجيّاً'.»

القضايا الراهنة في إطار التراث التقليديّ نفسه. إنّ إصرار النُّخب التركيّة على عدم فهم التحوّل الكبير الذي حقّقه الخطابُ التقليديّ المذكور، وطريقة استجابته لتحدّيات الحداثة، والأهمّ من ذلك عدم إدراك تلك النخب السمةَ الحديثةَ لهذا الخطاب ولحامليه من قادة الإسلام الشعبيّ، وحكْمها على جمهور المتديّنين بوصفه جموعًا خارج العصر 'مخدوعةً بالخرافات' وتحتاج معالجةً عن طريق التنوير.. كلُّ هذا يشكّل مشكلةً خطيرةً في الوعي لدى النخب الحديثة في تركيا. هذه النخب الحديثة، ذاتُ المرجعيّة الإيديولوجيّة الكماليّة عمومًا، تقدِّس مفهومَها الخاصّ للحداثة بوصفها الحداثةَ الوحيدةَ الممكنة، وتصرّ على تشبيه كلّ الناس بنفسها؛ أيْ تحويل جمهور المؤمنين إلى علمانيّين على الطريقة الكماليّة! وهذا الأمر يؤدّي، من حين إلى آخر، إلى توتّرات اجتماعيّة خطيرة، تَنتج منها إعاقةُ التعدّد والاختلاف، خصوصًا حين تسيطر هذه العقيدةُ على السياسة سيطرةً احتكاريّة. أليست هذه الإيديولوجيا، التي تحوّلتْ إلى ما يشْبه الدينَ، هي المغلَقةَ أمام التطوّر، وتطغى عليها صفةُ الركود؟»[١]

إصلاح الإسلام أمْ إصلاح العقيدة الكماليّة؟

ويقول هاني أوغلو في مقالة أخرى إنّ فشل المشروع الكماليّ في إصلاح الإسلام بعلمنته وعصرنته أدّى مع الزمن إلى تكلّس الإيديولوجيا المضافة إلى اسم مؤسّس الجمهورية، وتحوّلِها إلى عقيدةٍ دينيّةٍ مغْلقة، بحيث باتَ الصراعُ الدائرُ بين العَلمانيّة والإسلام في تركيا اليوم نوعًا من الحرب بين الأديان. وقد انقسمتْ تركيا الحديثةُ على نفسها بين تركيتين: رسميّة وشعبيّة. من هنا يُطلق هاني أوغلو دعوتَه إلى إصلاح الإيديولوجيا الكماليّة، بوصفها الطريقَ الممكنَ لدمج «التركيتين» في تركيا واحدة:

«إنّها لمسألةٌ يعنينا جميعًا التفكيرُ فيها بحساسيّة عالية: كيف يمكن تحويلُ التركيتين القائمتين إلى تركيا واحدة في سياقٍ توفيقيّ ما؟ إنّ قدرةَ تلك الإيديولوجيا، التي أُرسيتْ أسسُها في الفترة الأخيرة من حكم آل عثمان وتصلّبتْ، بصورة خاصّة، منذ عقد الأربعينيّات وما بعد، حين ازداد طابعُها الأرثوذكسيّ حدّة، على إصلاح نفسها، بالنظر إلى التاريخ الواقعيّ الذي ابتعدتْ تطوّراتُه عن توقّعاتها الأصليّة، من شأنها أن تشكّل خطوةً مهمّةً في الاتّجاه الصحيح. وعلى العكس، من المحتمل أن يؤدّي التمسّكُ بهذا الطابع الأرثوذكسيّ والإمعانُ في الجمود إلى مزيد من الصعوبات أمام توحيد التركيتين. علينا ألاّ ننسى أنّ توحيدَ التركيتين عن طريق إزالة إحداهما الأخرى لا يُمْكن أن يتحقّق إلاّ بقلب النظام الاجتماعيّ رأسًا على عقب، الأمرُ الذي لا تريده أغلبيّةُ المجتمع لحسن الحظّ. وهذا ما يَفْتح أمامنا أفقَ الأمل.»[٢]

سوريا

بكر صدقي
كاتب ومترجم من سوريا.

١ ـ المصدر السابق.

٢ ـ شكري هاني أوغلو: «تركيّتان،» يوميّة **الزمان** التركيّة، ٣١ أيار ٢٠٠٤.