

**ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΣΤΟ ΜΑΘΗΜΑ: ΙΣΛΑΜ, ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ
ΣΤΗΝ ΕΥΡΩΠΑΪΚΗ ΕΝΩΣΗ ΚΑΙ ΤΗ ΝΟΤΙΟΑΝΑΤΟΛΙΚΗ ΕΥΡΩΠΗ**

**ΣΥΝΤΟΜΗ ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ ΙΣΛΑΜ
ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ ΣΤΗΝ ΤΟΥΡΚΙΑ**

Εισαγωγή

Οι πρόσφατες βομβιστικές επιθέσεις μελών του Μετώπου της Μεγάλης Ισλαμικής Ανατολής (IBDA-C), της ισλαμικής οργάνωσης που θεωρείται ότι διατηρεί άριστες σχέσεις με την τρομοκρατική ομάδα Αλ Κάιντα (Al Qaeda) στην Κωνσταντινούπολη, αναζωπύρωσαν το ενδιαφέρον των δυτικών παρατηρητών για την ευρωπαϊκή πορεία της Τουρκίας. Ενώ η γεωστρατηγική σημασία της χώρας για τη Δύση έδειξε να μειώνεται αισθητά μετά και την είσοδο και εγκατάσταση των αμερικανικών και βρετανικών στρατευμάτων σε Αφγανιστάν και Ιράκ, η αναζήτηση ενός εναλλακτικού πολιτικού μοντέλου, προσιτού στα κράτη της Μέσης Ανατολής επανέφερε στο προσκήνιο την Τουρκία. Η συνύπαρξη αρχών κοινοβουλευτικής δημοκρατίας και ισλαμικής θρησκείας στην πολιτική ζωή της Τουρκίας γίνεται δεκτή με αισιοδοξία από το δυτικό κόσμο. Αν και η σχέση της αυτοδύναμης ισλαμικής κυβέρνησης Ερντογάν με το υπερπροστατευτικό σώμα των κεμαλιστών αξιωματικών παραμένει τεταμένη και παρόλου που είναι ευρέως γνωστό ότι η χώρα απέχει πολύ από τα δημοκρατικά πρότυπα των κρατών της Δύσης, είναι αναμφίβολα πολλοί εκείνοι που θεωρούν την ύπαρξη του τουρκικού πολιτικού μοντέλου αναγκαίο κακό σε σύγκριση με τα αντίστοιχα πρότυπα που προσφέρουν στον ισλαμικό κόσμο κράτη όπως το Ιράν, η Αλγερία, η Λιβύη και το Σουδάν.

Πράγματι, το Ισλάμ στην Τουρκία εμφανίζεται περισσότερο ετερογενές από ό,τι στα άλλα ισλαμικά κράτη και ταυτόχρονα πολύ πιο κοντά στις επιδιώξεις και τους στόχους της άρχουσας τάξης. Το ισλαμικό στοιχείο, που εξαρτάται άμεσα από την κρατική μηχανή, παρουσιάζεται μετριοπαθές στην πολιτική του ιδεολογία, ενώ η ομάδα των Σιιτών μουσουλμάνων Αλεβήδων (Alevi) μοιάζει να υποστηρίζει τα αριστερά, κεμαλικά κόμματα και πολιτικές παρατάξεις. Όσο για το πλήθος των ομάδων και κοινοτήτων που δρουν εκτός του κρατικού ελέγχου και για τις πολυπληθείς μεγάλες αδελφότητες, παρουσιάζουν τόσο μεγάλη διαφοροποίηση στη σύνθεση, την οργάνωση και τον προσδιορισμό των σκοπών τους από πόλη σε πόλη και από χωριό σε χωριό, ώστε δεν επιτρέπουν τη δημιουργία ενός μονολιθικού φονταμενταλιστικού Ισλάμ, όπως αυτό που έχει διαμορφωθεί σαφώς στον αραβικό κόσμο και στο Ιράν. Ειδοποιό διαφορά αποτελεί τόσο ο ιδιαίτερος ρόλος των περιπλανώμενων εροκήρυκων στην ανανέωση και πολιτυποίηση του θρησκευόμενου, σε αντίθεση με αυτόν των υψηλόβαθμων θρησκευτικών παραγόντων και δραστήριων κομματικών ηγετών στον αραβικό κόσμο και στο Ιράν, όσο και η παραδοσιακή τοποθέτηση των θρησκευτικών λειτουργών σε ρόλο συμπληρωματικό εκείνου της στρατο-γραφειοκρατίας.

α. Τα βασικά χαρακτηριστικά της ισλαμικής θρησκείας

Αναμφισβήτητα, η θρησκεία αποτελεί βασική συνιστώσα της πολιτικής, κοινωνικής, οικονομικής και πολιτιστικής εξέλιξης τόσο των κρατών όσο και των κοινωνικών ομάδων. Στην περίπτωση μάλιστα της μουσουλμανικής κοινότητας, ο παράγοντας αυτός αποκτά μεγάλη βαρύτητα λόγω της ιδιαίτερης φύσης του Ισλάμ, που η εν λόγω κοινότητα το θέλει από τη μια πλευρά θρησκευτικό δόγμα και από την άλλη πολιτική φιλοσοφία και νομικό σύστημα. Πράγματι, από τη στιγμή της δημιουργίας του το Ισλάμ λειτούργησε ταυτόχρονα ως κοινωνικό θρήσκευμα, μέσω του καθορισμού των κωδικών ηθικής συμπεριφοράς των μελών της μουσουλμανικής κοινότητας, ως πολιτικό θρήσκευμα, μέσω της προσπάθειάς του να κρατήσει την ενότητα και τη διακυβέρνηση της κοινότητας των πιστών, αλλά και ως νομικό θρήσκευμα, μέσω της θέσπισης μιας σειράς νομικών κανόνων που διέπουν τις σχέσεις των πιστών. Για το Ισλάμ κοινωνία είναι η κοινότητα των πιστών, η όμμα (umma), και κράτος η πολιτική έκφραση του λόγου του Θεού, η πολιτική οργάνωση των πιστών του. Καθώς όλοι οι θεσμοί στο Ισλάμ, συμπεριλαμβανομένων των πολιτικών, πηγάζουν από θρησκευτικά δόγματα, η ύπαρξή τους βασίζεται στην απονομή θείας δικαιοσύνης.

Σε έναν απλό παρατηρητή το ισλαμικό θρήσκευμα μοιάζει να μη χαρακτηρίζεται από πολυπλοκότητα και ποικιλομορφία ιδεών και πράξεων. Κυρίαρχο στοιχείο του είναι η απόλυτη υποταγή, η αυτοπαράδοση (Islam) των πιστών στον ένα και μοναδικό, αιώνιο, παντοδύναμο και αδιαίρετο Θεό, τον Αλλάχ (Αίιεί). Η πίστη αυτή οφείλει να συνοδεύεται από την πίστη στους προφήτες, εκ των οποίων τελευταίος είναι ο ιδρυτής της ο Μωάμεθ (Muham-mad Ibn Abdalla), από την πίστη στους αγγέλους, στο λόγο του Αλλάχ όπως αποκαλύπτεται από το ιερό βιβλίο, το Κοράνι (Qur'an: ανάγνωση, απαγγελία), στην ανάσταση των νεκρών την ημέρα της κρίσης και στον προκαθορισμένο από τον Αλλάχ προορισμό των ανθρώπων (qadar). Ο πιστός πρέπει να τηρεί με ευλάβεια τις πέντε θεμελιώδεις αρχές (arkan) της θρησκείας: (α) την ομολογία της πίστης του (shahada) στον ένα και παντοδύναμο Θεό, τον Αλλάχ (La ilaha illa'llah Muhammadu rasulu'llah: Δεν υπάρχει άλλος Θεός από τον Αλλάχ και ο Μωάμεθ είναι ο απόστολός Του) (β) την προσευχή προς τον Θεό (salat, namaz) πέντε φορές την ημέρα, με το πρόσωπο στραμμένο προς την ιερή πόλη Μέκκα (γ) το προσκύνημα στην ιερή πόλη Μέκκα (hadj) τουλάχιστον μία φορά στη ζωή του (δ) την υποχρεωτική υλική συνεισφορά υπέρ αυτών που χρήζουν βοήθειας (zakat), καθώς και την αυτόβουλη ελεημοσύνη (sadaqat) και (ε) την υποχρεωτική νηστεία (sawm) για άνδρες και γυναίκες άνω των 14 ετών που είναι σωματικά και πνευματικά υγιείς κατά το μήνα του Ραμαζανίου (Ramadan).

Όμως γρήγορα ο ίδιος παρατηρητής θα διαπιστώσει ότι πίσω από την απλότητα των θεμελιωδών κανόνων τήρησης της ισλαμικής πίστης υπάρχει ένα δαιδαλώδες σύστημα θρησκευτικών ομάδων-αιρέσεων οι οποίες διεκδικούν, η καθεμία ξεχωριστά, την κατοχή της αληθινής πίστης και της ορθής ερμηνείας των λόγων και των έργων του Προφήτη Μωάμεθ. Η αδυναμία εξεύρεσης μιας συμβιβαστικής λύσης ευρέως αποδεκτής από τις αντιμαχόμενες κοινωνικές, πολιτικές, οικονομικές, στρατιωτικές, εθνικές και θρησκευτικές ομάδες εντός της μουσουλμανικής κοινότητας για θέματα όπως αυτά της διαδοχής του Προφήτη, της ερμηνείας του Κορανίου και της ιεράς παράδοσης, η οποία αναφέρεται στη διδασκαλία και στις πράξεις του Προφήτη (Sunna, Hadith) ως μοντέλο επίλυσης σύγχρονων προβλημάτων, θέματα που συνδέονται άμεσα με άλλα βασικά όπως εκείνα του χαρακτήρα του ισλαμικού κράτους, του είδους της διακυβέρνησης της κοινότητας των πιστών και της νομιμότητας του κυβερνήτη, δημιούργησε τεράστια ελλείμματα συνοχής σε θρησκευτικό και πολιτικό επίπεδο. Η διαίρεση της μουσουλμανικής κοινότητας σε δύο μεγάλες θρησκευτικές ομάδες, τους Σουνίτες (από τη Sunna) και τους Σίιτες (από τους Shi'at-ul-Ali, δηλαδή τους μαχητές

του Αλη), " αλλά και σε κάποιες άλλες μικρότερης εμβελειας,? καθώς και η περαιτέρω διαίρεση των Σουνιτών και των Σιτών σε υποομαδες," αποτελούν χαρακτηριστικά παραδείγματα της έλλειψης ενότητας στους κόλπους της μουσουλμανικής κοινότητας.

Η διαφοροποίηση στον τρόπο προσέγγισης των σχέσεων θρησκείας και πολιτείας στους κόλπους της κοινότητας των Σουνιτών οδήγησε στη δημιουργία τριών σχολών σκέψης. Η πρώτη σχολή προσπαθεί να συνδέσει το Ισλάμ με την αρχαία ελληνική πολιτική φιλοσοφία. Καθώς η πλειονότητα των μελών της έχει δεχθεί μεγάλη επιρροή από την αρχαία ελληνική φιλοσοφία, μεταξύ των οποίων και γνωστοί ισλαμιστές διανοούμενοι όπως ο Αβηκένας (Ibn Sina), ο Αβερρόης (Ibn Rushd), ο Fakhr ed-Din-Razi και ο Al Farabi, στόχος της είναι η ανάδειξη της αρμονίας που κυριαρχεί στην πολιτική ζωή των μελών μιας κοινωνίας όταν αυτή λειτουργεί με βάση τις θεϊκές εντολές και οδηγίες.

Η δεύτερη σχολή σκέψης προσπαθεί να αποτελέσει γέφυρα μεταξύ του Ισλάμ και της περσικής (σασσανιδικής) πολιτικής φιλοσοφίας. Κύριος εκφραστής της σχολής αυτής είναι ο Πέρσης βεζίρης Khajeh-e-Nizam-ul-Mulk, ο οποίος στο έργο του *Πολιτικό Σώμα (Siyasat Nameh)* υποστηρίζει ότι ο ανώτερος πολιτικός άρχοντας, ο σουλτάνος (sultan), έχει επιλεγεί απευθείας από τον Αλλάχ και είναι υπόλογος μόνο σε αυτόν. Σκοπός του συγκεκριμένου πολιτικού συστήματος είναι η δημιουργία και διατήρηση των συνθηκών που επιτρέπουν την πιστή εφαρμογή των αρχών του Ισλάμ."

Η τρίτη σχολή σκέψης, γνωστή ως νομική σχολή, αποτελεί το προϊόν της αγωνιώδους προσπάθειας κυρίως Αράβων - όχι μόνο διανοούμενων - να διατηρήσουν τον αραβικό χαρακτήρα της μουσουλμανικής κοινότητας και τα πρωτεία τους σε αυτήν, υπό την πίεση της αυξανόμενης εισόδου μη αραβικών ισλαμικών στοιχείων σε ανώτατες θέσεις εξουσίας. Κεντρικό στοιχείο της ιδεολογικής τους προσέγγισης είναι η διαπίστωση ότι η ορθή διακυβέρνηση της μουσουλμανικής κοινότητας οφείλει να είναι βασισμένη στη Σαρία (Shariah) και να μην επηρεάζεται από μη ισλαμικές παραδόσεις, ήθη και έθιμα. Καθώς η κατανόηση του βαθύτερου νοήματος των στίχων του Κορανίου δεν είναι εύκολη -άλλωστε το tasfir (ερμηνεία) και η qira'a (απαγγελία) του ιερού βιβλίου της μουσουλμανικής κοινότητας θεωρούνται αυτόνομοι κλάδοι των ισλαμικών επιστημών -, πεφωτισμένο ι θεολόγοι-νομοδιδάσκαλοι ανέλαβαν το δύσκολο αυτό έργο. Όμως, η έλλειψη μιας ισχυρής πολιτικο-θρησκευτικής ιεραρχίας, όπως αυτή των χριστιανικών ομάδων, επέτρεψε στις νομικές διατάξεις της Σαρία να επιδέχονται διαφορετικό τρόπο ερμηνείας και ανάλυσης από τους ερμηνευτές της. Αποτέλεσμα ήταν η δημιουργία των τεσσάρων νομικο-θεολογικών σχολών (madhhab) που κυριαρχούν σε ολόκληρη τη σουνιτική κοινότητα.

Η σχολή των Μαλικιτών (Maliki), ιδρυμένη από τον Malik-ibn-Anas, υποστηρίζει ότι πηγή της νομοθεσίας είναι το Κοράνι και έπειτα η Sunna. Οι εθιμικές παραδόσεις μπορούν να τροποποιούνται, εάν βρίσκονται σε αντίθεση με το γενικό καλό (istislah). Η εν λόγω σχολή έχει βρει μεγάλη απήχηση στα κράτη της βορειοδυτικής Αφρικής. Η σχολή των Σαφειτών (Shafi'i), ιδρυμένη από τον Muhammad ibn idris al-Shafi'i, υποστηρίζει τη χρήση του Hadith υπογραμμίζοντας την ανάγκη της συναίνεσης (ijma) των θεολόγων νομοδιδάσκαλων για ένα αυστηρά προσδιορισμένο θέμα. επικράτησε κυρίως στα κράτη της Ανατολικής Αφρικής, της νότιας Αραβικής Χερσονήσου, του Περσικού Κόλπου και της Ινδονησίας. Η σχολή των Χανμπαλιτών (Hanbali,) ιδρυμένη από τον Ahmad ibn Hanbal, επίσης υποστηρίζει τη χρήση του Hadith και είναι ιδιαίτερα σκληρή απέναντι στις περιθωριακές ομάδες εντός της μουσουλμανικής κοινότητας. Κυριάρχησε στα κράτη της Αραβικής Χερσονήσου και άσκησε μεγάλη επιρροή στη βασιλική οικογένεια της Σαουδικής Αραβίας. Τέλος, η σχολή των Χανεφιτών (Hanafi), την οποία ίδρυσε ο Abu Hanifa, υποβάθμισε τη Sunna λόγω αμφιβολιών ως προς τη γνησιότητα πολλών aHadith και εισήγαγε την προσωπική εκτίμηση (istihsan) στην επιλογή της καλύτερης νομικοθρησκευτικής λύσης. Βρήκε σημαντική απήχηση στους μουσουλμανικούς πληθυσμούς της Οθωμανικής

Αυτοκρατορίας, της Τουρκίας και στα κράτη της Κεντρικής Ασίας."

Αξίζει να σημειωθεί ότι η μουσουλμανική κοινότητα των Σουνιτών δεν έμεινε απαθής στην προσπάθεια των επιφανών ιεροδιδασκάλων να μετατρέψουν το Ισλάμ σε ένα σύνολο αυστηρά δομημένων νομικών αρχών και διατάξεων. Προικισμένοι ιμάμηδες (imam) έχουν συχνά αντιδράσει στην υπερβολική ανάπτυξη της νομολογίας του Ισλάμ μέσα από μια προσωπική προσπάθεια επιστροφής στην αρχική απλότητα της μουσουλμανικής κοινότητας. Στην προσπάθειά τους να φθάσουν στην πνευματική κατάσταση που θα τους επέτρεπε να δεχθούν, όπως ο Προφήτης, τις αποκαλύψεις του Κορανίου, αναζήτησαν την ολοκληρωτική προσέγγιση του Θεού μέσω του ασκητισμού και της απομάκρυνσής τους από τα υλικά αγαθά. Γνωστοί σούφι (sufi-tasawwuf), δηλαδή μουσουλμάνοι ασκητές, υπήρξαν μεταξύ άλλων κατά τον 9ο και το 10ο μ.Χ. αιώνα οι Abu Yazid (Bayezid) al-Bistami, Abu'l-Qasim Muhhamad al-lunayd και Husayn ibn Mansur-al-Hallaj, τον 11ο ο Abu Hamid al-Ghazali και το 13ο οι Fariduddin Attar, Muhyiuddin Muhammad Ibn Arabi, Abdallah al-Farghani Sa'id και lalaludin Rumi al-Balkhi.

Καθώς πολλοί πιστοί αναζητούσαν καθοδηγητή για την επιτυχή κατάληξη της προσπάθειάς τους να φθάσουν στην κορυφή της θείας πνευματικής εμπειρίας, αρκετοί σούφι ίδρυσαν αδελφότητες-μοναχικά τάγματα (tarikats). Ευρέως διαδεδομένα στην περιοχή της Ανατολικής Μεσογείου είναι τα τάγματα των Καδηρήδων (Qadiriya) από τον ιδρυτή τους Abd al-Qadir al-Ilani, των Νακσιμπεντήδων (Naksibendiya) από τον ιδρυτή τους Muhammad Baha ad-din an-Naksabandi, των Μεβλεβήδων (Mawlawiyya-Mevleviya) από τον ιδρυτή τους lalaludin Rumi -γνωστό και ως Μεβλανά (Mawlana)- και των Μπεκτασήδων (Bektashiya) από τον ιδρυτή τους Ηεοί Bektas Veli. Οι αδελφότητες διαθέτουν για διαμονή τα δικά τους οικήματα (tekke), τα οποία συντηρούν κυρίως με δωρεές πιστών και φίλων, και τα μέλη τους οφείλουν να εκτελούν τις πρόσθετες υποχρεώσεις (νηστεία, ειδική προσευχή, τεχνικές έκστασης κ.λπ.) που ορίζει ο αρχηγός του τάγματος, ο σείχη; (sheikh).

β. Σχέσεις Ισλάμ και πολιτείας κατά την περίοδο της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας

Η έμφαση του Ισλάμ στην ενότητα κοινωνίας και θρησκείας φάνηκε να βρίσκει την τέλεια έκφρασή της στην κοινωνική δομή και την πολιτική οργάνωση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Η συνύπαρξη των δύο αυτών λειτουργιών και αξιωμάτων στο ίδιο πρόσωπο, τον ανώτατο πολιτικό και στρατιωτικό ηγέτη του κράτους σουλτάνο και από το 16ο αιώνα τον αρχηγό της όμμα χαλίφη, συμβόλιζε το ισλαμικό ιδεώδες της πολιτικής κοινότητας που βασίζεται στη νομιμότητα και την αρμονία των θρησκευτικών αρχών. Άλλωστε, η αποκρυστάλλωση της οθωμανικής πολιτικής ταυτότητας στη φράση «din u devlet» εκφράζει αυτό ακριβώς, την ενότητα θρησκείας και κράτους.

Ως αρχηγός της μουσουλμανικής κοινότητας, ο σουλτάνος-χαλίφης όφειλε να ασκεί τη νομοθετική και εκτελεστική εξουσία στην επικράτειά του με βάση τις αρχές της ισλαμικής θρησκείας, τη Σαρία. Στην πράξη, κάτι τέτοιο σπάνια εφαρμόστηκε. Πιστός στη διδασκαλία της σχολής των Χανεφιτών, ο ανώτατος πολιτικο-θρησκευτικός ηγέτης είχε περιορίσει τα καθήκοντα του σείχουλ-ισλάμ (sheikh-ul-Islam), υψηλόβαθμου θρησκευτικού και δικαστικού κριτή με αποστολή να παρατηρεί εάν οι πράξεις του σουλτάνου-χαλίφη είναι σύννομες ή όχι με το ισλαμικό δίκαιο -τη Σαρία-, στην εξεύρεση μηχανισμών νομιμοποίησης της πολιτικής του βούλησης." Με τον τρόπο αυτό ο εκάστοτε σουλτάνος-χαλίφης όχι μόνο δεν εμπόδιζε αλλά, αντίθετα, ενθάρρυνε τόσο τη δημιουργία μιας διακριτής τάξης ανώτερων κληρικών, των ουλεμά (u'lama), όσο και τη συμμετοχή τους στην άσκηση εξουσίας.¹⁸ Όπως τονίζει η Άρμστρονγκ,

«δεν ήταν μόνο ότι οι ουλεμά είχαν πίσω τους τον ιερό νόμο και με τον τρόπο αυτό έδιναν νομιμοποίηση στο καθεστώς, αλλά και συνέβαινε συχνά οι ουλεμά, που ήταν αυτόχθονες στις συγκεκριμένες περιοχές, να ενεργούν ουσιαστικά ως μεσολαβητές ανάμεσα στον ντόπιο πληθυσμό και τον Τούρκο διοικητή».'?

Σε αντίθεση με την ιδεολογική ομοιογένεια που φαινόταν να διακρίνει τα μέλη της τάξης των ουλεμά σε θρησκευτικά θέματα, η διαφοροποίηση ήταν αυτή που χαρακτήριζε το θρησκευτικό πιστεύω του απλού λαού. Άλλωστε, ο γνωστικισμός που διακρίνει το ισλαμικό θρήσκευμα επέτρεπε τη δημιουργία διαφορετικών σχολών σκέψης και ερμηνείας του ισλαμικού δικαίου. Επίσης, η πολιτική του διαχωρισμού των κατοίκων της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, με βάση το θρήσκευμά τους, σε μιλλιέτ (millet) συνέβαλλε τα μέγιστα στη λειτουργία της ισλαμικής θρησκείας ως μηχανισμού κοινωνικής ολοκλήρωσης. Όμως, στις παραδοσιακές κοινωνίες η έννοια της κοινωνικής ολοκλήρωσης είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την κοινωνικοποίηση των ατόμων μέσα από τμήματα της κοινωνίας όπως η οικογένεια, η φυλή ή η κοινότητα. Ωστόσο, επειδή η κοινωνική ολοκλήρωση γινόταν κατανοητή μέσα από θρησκευτικούς όρους, ήταν φυσικό οι μουσουλμάνοι ασκητές (σούφι) αλλά και τα διάφορα μοναχικά τάγματα (tarikats) να ασκήσουν σημαντική επιρροή στη διαμόρφωση της συλλογικής ταυτότητας των μουσουλμάνων κατοίκων της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Η διαφοροποίηση δε των τελευταίων έγινε με βάση τις αρχές των σούφι ή των tarikats που ωλουθούσαν."

Οι παραπάνω πρακτικές όμως οδήγησαν στη δημιουργία δύο διαφορετικών Ισλάμ εντός της μουσουλμανικής κοινότητας: του ορθόδοξου σουνιτικού Ισλάμ, που εκπροσωπεί την πολιτική φιλοσοφία, την κουλτούρα και τις ιδεολογικές και οικονομικές επιδιώξεις της άρχουσας κρατικής τάξης, και ενός λαϊκού, μυστικιστικού, ετερόδοξου ή και ορθόδοξου Ισλάμ των πολυπληθών εξουσιαζόμενων μουσουλμανικών πληθυσμών της Αυτοκρατορίας." Η λειτουργία των μυστικιστικών θρησκευτικών ταγμάτων ως «μεσαζόντων» μεταξύ κέντρου και περιφέρειας, άρχουσας τάξης και απλού λαού, υπήρξε καταλυτικός παράγοντας στο διαχωρισμό του Ισλάμ σε λαϊκό και ηγετικό. Η απουσία δευτερευόντων πολιτικών θεσμών, όπως η εκκλησία και οι φεουδάρχες-ηγεμόνες στα κράτη της Δυτικής Ευρώπης κατά το Μεσαίωνα και οι δήμοι στις αυτόνομες πόλεις της Δύσης κατά την περίοδο της Αναγέννησης, ώθησε τους πιστούς να επιδιώκουν τη μύηση στα μυστικιστικά τάγματα και κάποιες κοινωνικές ομάδες στα τάγματα εκείνα που έχουν πρόσβαση στην κεντρική εξουσία (όπως το τάγμα των Μεβλεβήδων που είχε άμεση επιρροή στο σουλτάνο-χαλίφη και στο περιβάλλον του, και το τάγμα των Μπεκτασήδων που ασκούσε επιρροή στο στρατιωτικό σώμα των γενίτσαρων).

γ. Σχέσεις Ισλάμ και πολιτείας κατά την περίοδο των Νεότουρκων

Η αλματώδης αύξηση της πολιτικής, οικονομικής και στρατιωτικής ισχύος των δυτικοευρωπαϊκών κρατών και η μείωση της αντίστοιχης δύναμης του οθωμανικού κράτους προσέφεραν μοναδική ευκαιρία στα ανήσυχα πνεύματα του δεύτερου μισού του 19ου αιώνα να αναζητήσουν όχι μόνο τα αίτια αυτής της πτώσης αλλά και την κατάλληλη οδό για την επάνοδο του κράτους σε μια θέση που πίστευαν ότι του ανήκε ιστορικά, αυτή του μέλους της ομάδας των ισχυρών κρατών του πλανήτη μας. Όσοι υποστήριζαν την ανάγκη πολιτικών μεταρρυθμίσεων στο οθωμανικό κράτος, δηλαδή τα μέλη της στρατο-γραφειοκρατικής ελίτ, δεν έβλεπαν μόνο το σουλτάνο ως εμπόδιο για την «πρόοδο» αλλά και τις ορδές των δερβίσηδων (dervish), οι οποίες κατά την άποψή τους ευνοούσαν την ανάπτυξη μαγικών-μυστικιστικών θέσεων και εμπόδιζαν την ορθολογική θεώρηση του κόσμου. Για μια μεγάλη μερίδα εκσυγχρονιστών οι μεταρρυθμίσεις και η εκδυτικοποίηση του κράτους ήταν σχεδόν συνώνυμα.

Ταυτόχρονα εκδηλώθηκε μια κίνηση για μεταρρυθμίσεις στο χώρο της θρησκείας. Οι εκφραστές της ισχυρίζονταν ότι οι πολλές δεισιδαιμονικές πρακτικές που γεννήθηκαν στο Ισλάμ εμπόδιζαν την κατάλληλη αντίδρασή του στις εξελίξεις της σύγχρονης εποχής. Για την αναζωογόνησή του απαιτούνταν μια νέα ερμηνεία του Κορανίου και των aHadith αλλά και αφομοίωση στοιχείων που προσφέρουν οι μοντέρνοι καιροί σε θέματα διαδικασιών και οργάνωσης. Για τους θρησκευτικούς μεταρρυθμιστές δεν υπάρχει αντίφαση μεταξύ του αληθινού Ισλάμ και των σύγχρονων επιστημών.

Το γεγονός ότι οι κύριοι εκπρόσωποι του ρεύματος που εξέφραζε την ανάγκη θρησκευτικών μεταρρυθμίσεων, ο Muhammed Abduh, ο Rashid Rida και ο Jammal ad-Din «al-Afgani», ήταν πιο πολύ ελεύθεροι στοχαστές και λιγότερο πιστοί μουσουλμάνοι έπαιξε σημαντικό ρόλο στην αντιμετώπιση των ιδεών τους ως άκρως επικίνδυνων για τους θρησκευτικούς ηγέτες. Μπορεί στόχος των μεταρρυθμιστικών σχεδίων τους να ήταν η ανασύσταση ενός ισχυρού, μοντέρνου ισλαμικού πολιτισμού ο οποίος θα είχε διάρκεια απέναντι στη Δύση, η συνύπαρξη όμως σύγχρονων (συνταγματικός έλεγχος) και παραδοσιακών (επιστροφή στις αρχές του Κορανίου) ιδεών σε ένα νέο οθωμανικό ισλαμικό κράτος αποτελούσε μεγάλη απειλή για τις υπάρχουσες πολιτικές και εκπαιδευτικές εξουσίες του θρησκευτικού κατεστημένου. Είναι χαρακτηριστικό ότι η κριτική στάση που κράτησαν εξέχοντα μέλη της κίνησης αυτής, όπως ο ποιητής Mehmet Akif και ο Abdullah Cevdet, έναντι των παραδοσιακών τρόπων άσκησης της ισλαμικής θρησκείας επέφερε την εχθρότητα όλων σχεδόν των ηγετών της μουσουλμανικής κοινότητας. Μάλιστα, και οι δύο θεωρήθηκαν οπαδοί της κεμαλικής ιδεολογίας, παρά το γεγονός ότι στα συγγράμματά τους διακρίνει κανείς εύκολα τη θρησκευτική τους ευαισθησία.

Αν και η πλειονότητα των μεταρρυθμιστών πολέμησε σφοδρά τον εθνικισμό ως στοιχείο που θα προκαλούσε τη διαίρεση της παγκόσμιας ισλαμικής κοινότητας, υπήρξαν ορισμένοι από αυτούς που τον αποδέχθηκαν. Ο κυριότερος εκπρόσωπος της ισλαμικής εθνικιστικής κίνησης ήταν χωρίς αμφιβολία ο Ziya Gokalp. Ο Gokalp, επηρεασμένος από το έργο του Γάλλου κοινωνιολόγου Emile Durkheim, είδε τη θρησκεία ως ιδεολογική έκφραση της κοινωνίας. Θεώρησε λοιπόν απαραίτητη προϋπόθεση για τη σωστή λειτουργία της θρησκείας την προσαρμογή της στην τουρκική κοινωνία. Η παραδοσιακή Σαρία, υποστήριξε, έπρεπε να συμπληρωθεί ή να αντικατασταθεί από μια κοινωνική Σαρία, δηλαδή από τουρκικές συνήθειες και παραδόσεις. Την ενότητα όλων των μουσουλμάνων τη θεωρούσε ιδανική αλλά μη πραγματοποιήσιμη. Επειδή οι Τούρκοι υπήρξαν για πολλές εκατονταετίες οι αληθinoί υπερασπιστές του Ισλάμ, πίστευε ότι η θρησκεία όφειλε να εκτουρκιστεί περαιτέρω. Αυτό σήμαινε τη χρήση της τουρκικής στη θέση της αραβικής γλώσσας στις προσευχές, στην απαγγελία του Κορανίου και άλλων θρησκευτικών κειμένων." Δεν αποτελεί λοιπόν έκπληξη το γεγονός ότι οι κεμαλιστές δανείστηκαν πολλά στοιχεία των μεταρρυθμίσεων που υποστήριζε ο Gokalp και προσπάθησαν να τα εφαρμόσουν για την εκδυτικοποίηση της Τουρκίας.

Μερικοί παντουοκιστά;" υπήρξαν περισσότερο κριτικοί και από τον Gokalp ως προς το Ισλάμ, φθάνοντας μάλιστα σε σημείο να το θεωρούν μη τουρκικό στοιχείο. Το ισλαμικό θρήσκευμα, υποστήριζε ο γνωστός παντουοκιστής Hüseyin Nihal Ateie, είναι μία θρησκεία των Βεδουίνων από την αραβική έρημο και δεν έχει καμία σχέση με τον τουρκικό πολιτισμό." Ωστόσο, οι περισσότεροι από τους παντουοκιστές διατήρησαν τη συναισθηματική τους σχέση με το Ισλάμ και ιδιαίτερα με τις μυστικιστικές ιδέες, οι οποίες έδειχναν να προσελκύουν το ενδιαφέρον των ισλαμικών εθνοτήτων του οθωμανικού κράτους περισσότερο από ο,τι η αυστηρή νομιμότητα του ορθόδοξου Ισλάμ. Θα πρέπει όμως να τονιστεί ότι οι πιο αυστηροί μουσουλμάνοι τόσο της μεταρρυθμιστικής όσο και της παραδοσιακής κατεύθυνσης δεν έκρυψαν ποτέ τα αρνητικά αισθήματα που έτρεφαν για τους παντουοκιστές.

Τεράστια υπήρξε η επίδραση των κινήσεων για θρησκευτική μεταρρύθμιση του

Ισλάμ στη φιλοδυτική, στρατο-γραφειοκρατική ελίτ της Αυτοκρατορίας. Αν και πιστοί μουσουλμάνοι, οι περισσότεροι Νεότουρκοι άρχισαν να αντιλαμβάνονται τη θρησκεία ως καθαρά ιδιωτική υπόθεση, η οποία εξ ορισμού δεν θα έπρεπε να έχει καμία ανάμειξη με την προσπάθεια εγκαθίδρυσης δυτικοευρωπαϊκών μοντέλων διοίκησης και οργάνωσης στην πολιτική ζωή του οθωμανικού κράτους. Ιδέες όπως η συνταγματικότητα και η δημοκρατία, αν και δεν διατάραζαν την πίστη των Νεότουρκων στον ισλαμισμό, ωστόσο συνέβαλαν στην άρνηση του παραδοσιακού ρόλου της Σαρία στη διαμόρφωση του καθημερινού τρόπου ζωής. Άλλωστε, οι ριζοσπαστικές μεταρρυθμίσεις που επέβαλε το κεμαλικό καθεστώς, ιδίως την περίοδο 1923 έως 1946, δεν θα ήταν δυνατόν να είχαν γίνει αποδεκτές από το μεγαλύτερο ποσοστό της στρατο-γραφειοκρατικής ελίτ, εάν δεν είχαν βρει γόνιμο έδαφος στις αναζητήσεις των μελών της για μία φόρμουλα που θα συντελούσε στον εκσυγχρονισμό του κράτους.

Εκτός από τα μέλη της στρατο-γραφειοκρατικής ελίτ, το κίνημα για τη θρησκευτική μεταρρύθμιση δεν βρήκε καμία θετική ανταπόκριση από τους θρησκευτικούς ηγέτες αλλά ούτε και από τον απλό λαό. Αν και υπήρξαν λιγστοί υψηλόβαθμοι ουλεμά που έδειξαν κάποια συμπάθεια προς τους μεταρρυθμιστές, η πλειονότητα απέκρουσε τις ιδέες τους. Όσο για τους ιεραρχικά κατώτερους ουλεμά και τους αρχηγούς των διάφορων θρησκευτικών ομάδων, αυτοί μετατράπηκαν σε δηλωμένους πολέμιους των μεταρρυθμιστικών κινήσεων, διότι οι ιδέες που πρόσβευαν οι τελευταίες έβλαπταν σοβαρά τα πολιτικά και οικονομικά τους συμφέροντα. Η εφαρμογή δυτικών προτύπων τόσο στον τρόπο άσκησης της πολιτικής εξουσίας στο οθωμανικό κράτος όσο και στον τρόπο λειτουργίας της ισλαμικής θρησκείας θα περιόριζε αισθητά την παραδοσιακά στενή σχέση των αρχηγών των θρησκευτικών οрдών με τους πολιτικο-στρατιωτικούς άρχοντες και τις πελατειακές σχέσεις τους με τους απλούς πολίτες. Η τεράστια εξάπλωση των διάφορων θρησκευτικών ομάδων στην οθωμανική επικράτεια! είχε φέρει τους αρχηγούς τους κοντά στα λαϊκά στρώματα συμβάλλοντας έτσι στην ενίσχυση της κοινωνικής, οικονομικής και πολιτικής τους εξουσίας. Το γεγονός ότι οι εισηγητές της θρησκευτικής μεταρρύθμισης δεν προέρχονταν από τέτοιες θρησκευτικές ομάδες δεν τους επέτρεψε την άμεση πρόσβαση στις λαϊκές μάζες.

Επίσης, θα πρέπει να τονιστεί ότι η καταστολή του κινήματος της 31ης Μαρτίου (13 Απριλίου 1909 σύμφωνα με το νέο ημερολόγιο) των φιλοϊσλαμικών ομάδων από τα φιλοδυτικά τμήματα του οθωμανικού στρατιωτικού κατεστημένου άσκησε σημαντική επιρροή στην εξέλιξη των σχέσεων θρησκείας και κράτους στην κεμαλική Τουρκία. Το κίνημα της 31ης Μαρτίου οργανώθηκε από την Ένωση για τη Μουσουλμανική Ενότητα (Ittihad-i Muhammedi Cemiyeti), μέλη της οποίας ήταν χαμηλόβαθμοι αξιωματικοί του στρατού και γραφειοκράτες, καθώς και κατώτεροι θρησκευτικοί λειτουργοί και μαθητές των μεντρεσέδων (medrese), των θρησκευτικών σχολών. Στόχος του κινήματος ήταν να δηλώσει την αντίθεσή του προς τους Νεότουρκους, τα φιλοδυτικά τμήματα της στρατο-γραφειοκρατικής ελίτ, οι οποίοι είχαν καταλάβει πραξικοπηματικά την εξουσία το 1908. Αν και υψηλόβαθμα στελέχη των ουλεμά έδειξαν να υποστηρίζουν τις ιδέες των Νεότουρκων για επιβολή αναγκαίων μεταρρυθμίσεων στο πολιτικό καθεστώς της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, τα κατώτερα στελέχη και οι οрдές των δερβίσηδων απέρριπταν κατηγορηματικά τέτοιες ιδέες και πρακτικές. Οι Νεότουρκοι κατάφεραν τελικά να καταστείλουν το κίνημα των ισλαμιστών." Από την εμπειρία τους αυτή όμως διδάχτηκαν ότι οι στενές σχέσεις που είχαν αναπτυχθεί μεταξύ των ηγετών των θρησκευτικών ομάδων και του απλού λαού καθιστούσαν τους πρώτους πανίσχυρους ως αντιπολιτευτική ομάδα. Οι περισσότεροι Νεότουρκοι έκριναν ότι ο μόνος τρόπος που θα τους επέτρεπε να επιβάλουν τις αναγκαίες πολιτικές και πολιτιστικές μεταρρυθμίσεις στη χώρα δίχως αναβολές και τροποποιήσεις ήταν η συγκέντρωση στα χέρια τους δικτατορικών πολιτικών εξουσιών

δ. Σχέσεις Ισλάμ και πολιτείας κατά την περίοδο του μονοκομματισμού

Κατά τη διάρκεια του στρατιωτικού αγώνα του ενάντια στο ελληνικό εκστρατευτικό σώμα, ο Ατατούρκ είχε χρησιμοποιήσει κατάλληλα τον ισλαμικό παράγοντα για την επίτευξη του στόχου του. Κορυφαίο παράδειγμα αποτελεί η επιτυχία του να πείσει το μουφτή της Άγκυρας να εκδώσει μία φέτβα (fetva: επίσημη νομικοθρησκευτική εντολή η οποία δίνεται μόνο από το μουφτή και αφορά συγκεκριμένη κατάσταση ή πρόβλημα της κοινότητας των πιστών), η οποία διακήρυσσε σε όλους τους θρησκευόμενους πολίτες που πολεμούσαν στο πλευρό του ότι η προηγούμενη φέτβα που εξέδωσε ο σείχουλισλάμ της Κωνσταντινούπολης και κατηγορούσε τους εθνικιστές ως κοινούς αντάρτες, υποχρεώνοντας έτσι κάθε πιστό μουσουλμάνο είτε να τους σκοτώσει είτε να απέχει από τις εκδηλώσεις τους, δεν είχε καμία ισχύ. Ως δικαιολογία χρησιμοποιήθηκε το γεγονός ότι η έκδοσή της είχε γίνει ύστερα από πίεση των κατοχικών δυτικοευρωπαϊκών δυνάμεων. Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό ότι 152 μουφτήδες από όλη τη χώρα υπέγραψαν τη φέτβα η οποία, μεταξύ άλλων, υποστήριζε ότι ο αγώνας του Ατατούρκ και των συντρόφων του έχει ως στόχο την απελευθέρωση του σουλτάνου." Επιπλέον, η παρουσία πολλών ισλαμιστών στην Α' Εθνική Συνέλευση του 1920/34 παραπλάνησε τους θρησκευτικούς ηγέτες σχετικά με τα μελλοντικά σχέδια του Ατατούρκ. Η ανικανότητα των ισλαμιστών να αναλάβουν την ηγεσία του αντιστασιακού αγώνα επρόκειτο να έχει σοβαρές επιπτώσεις στις σχέσεις πολιτείας και θρησκείας στο άμεσο μέλλον.

Για την επιτυχία των ριζοσπαστικών μεταρρυθμιστικών ιδεών του Ατατούρκ και των οπαδών του θεωρήθηκε επιβεβλημένη η συγκέντρωση της απόλυτης πολιτικής εξουσίας στα χέρια τους, κάτι που πραγματοποιήθηκε κυρίως την περίοδο του μονοκομματισμού (1923 έως και 1946). Τα μέτρα που έλαβαν ο Ατατούρκ και ο Ισμέτ Ίνονου (Ismet Inonu) είχαν ως στόχο, πρώτον, την εδραίωση της ηγεμονίας του κράτους σε θρησκευτικούς θεσμούς και κινήσεις, και δεύτερον, την εκδυτικοποίηση της τουρκικής κοινωνίας με αφετηρία όμως τα μέλη της άρχουσας τάξης και κατάληξη τον απλό λαό. Ωστόσο, ποτέ δεν έδειξαν ότι επιθυμούσαν τον παραγκωνισμό του θρησκευματος. Αντίθετα, θεώρησαν το ισλαμικό θρήσκευμα αναφαίρετο στοιχείο της εθνικής ταυτότητας των Τούρκων πολιτών. Έτσι, στη διάρκεια της δεκαετίας του 1930 η κεμαλική ελίτ δεν θα επιτρέψει την είσοδο μεταναστών με καθαρά τουρκική καταγωγή (των Γκαγκαούζων Τούρκων της Ρουμανίας) στην Τουρκία λόγω της θρησκευτικής τους πίστης (ήταν χριστιανοί ορθόδοξοι).

Ο κατάλογος των μεταρρυθμίσεων που επιβλήθηκαν, αν και εντυπωσιάζει με τον όγκο του, έχει ένα και μοναδικό στόχο: τον έλεγχο της κοινότητας των πιστών από το κράτος, και όχι την προσωπική τους ζωή. Έτσι το 1924 καταργείται το χαλιφάτο, θεσμός που συμβόλιζε την ενότητα της όμμα, καθώς επίσης το αξίωμα του σείχουλισλάμ και το Υπουργείο Θρησκευτικών Υποθέσεων και Ευλαβών Ιδρυμάτων (Seriye ve Evkaf Vekaleti). Η δημιουργία δύο νέων υπηρεσιών, της Διεύθυνσης Θρησκευτικών Υποθέσεων (Diyanet Isleri Reisligi) και του Γενικού Διευθυντηρίου για Θρησκευτικά Ιδρύματα (Evkaf Umum Mudurlugu), έθεσε υπό τον αυστηρό έλεγχο του κράτους τη διεύθυνση των mosques, την εκπαίδευση των ηγετών του τουρκικού Ισλάμ, την εξέταση του περιεχομένου του θρησκευτικού κηρύγματος, τη θρησκευτική ιδιοκτησία και τα ιδιωτικά θρησκευτικά ιδρύματα. Το ίδιο έτος απαγορεύτηκε η λειτουργία των ισλαμικών δικαστηρίων (seriat). Όλες τις αρμοδιότητες για τη λειτουργία της δικαστικής εξουσίας ανέλαβε το υπουργείο Δικαιοσύνης. Ο ελβετικός αστικός κώδικας, με ασήμαντες αλλαγές, έγινε το νέο αστικό δίκαιο της Τουρκίας. Επίσης, τα θρησκευτικά σχολεία έκλεισαν και ο νέος Νόμος περί Εκπαίδευσης (Tevhid-i Tedrisat Kanunu) έθεσε το ενιαίο εκπαιδευτικό σύστημα της χώρας υπό την

αρμοδιότητα του υπουργείου Παιδείας. Το 1925 απαγορεύτηκε οι άνδρες να φορούν το παραδοσιακό φέσι και οι γυναίκες τη μαντίλα, κάτι που έγινε μάλιστα και προϋπόθεση για την πρόσληψη υπαλλήλων σε κρατικές υπηρεσίες. Το 1928 διαγράφηκε το δεύτερο άρθρο του Συντάγματος που αναγνώριζε το Ισλάμ ως επίσημη θρησκεία του κράτους. Την ίδια χρονιά έγινε η αλλαγή του τουρκικού αλφάβητου από την αραβική στη λατινική γοαφή."

Φυσικά, η αποστροφή του Ατατούρκ και των κεμαλιστών για τις διάφορες θρησκευτικές ομάδες δεν άργησε να εκδηλωθεί. Αφορμή για την απαγόρευση των *tarikats* στάθηκε η αποτυχημένη ανταρσία του Κούρδου Νακσιμπεντή σείχη Said το 1925.³⁷ Η ισλαμική αντίσταση ενάντια στις μεταρρυθμίσεις των κεμαλιστών δεν τελείωσε με την καταστολή της ανταρσίας του Said. Αρκετά μέλη των ουλεμά συγκρούστηκαν ιδεολογικά με τις κρατικές Αρχές, η αντιμετώπισή τους όμως δεν έδειξε να προκαλεί ιδιαίτερες δυσκολίες στους κεμαλιστές. Η έλλειψη οργάνωσης που χαρακτήριζε το ισλαμικό κίνημα στην Τουρκία, η έντονη τάση προς το μυστικισμό και την εσωστρέφεια που πάντα διακρίνει τις θρησκευτικές αυτές ομάδες και η αποτελεσματικότητα των κεμαλικών αρχών έδωσαν την εντύπωση ότι κατά τη διάρκεια της μονοκομματικής περιόδου οι μεταρρυθμιστές είχαν πετύχει το στόχο τους. Το πολιτικό Ισλάμ της Τουρκίας, υπό την αυστηρή επίβλεψη του κράτους, είχε αδρανοποιηθεί.

ε. Σχέσεις Ισλάμ και πολιτείας κατά την περίοδο του πολυκομματισμού (1950-1980)

Σημαντικές όχι όμως και ριζοσπαστικές αλλαγές σημειώθηκαν στις σχέσεις πολιτείας και Ισλάμ στην Τουρκία κατά την πρώτη τριαντακονταετία της εφαρμογής του πολυκομματισμού. Καθώς η ανάδειξη του πολιτικού ηγέτη της χώρας κρινόταν πλέον από τα αποτελέσματα των εθνικών εκλογών και όχι από το συνέδριο του Ρεπουμπλικανικού Λαϊκού Κόμματος (CHP), ο αγροτικός πληθυσμός της χώρας, που είχε διατηρήσει τον ισλαμικό χαρακτήρα του, μετατράπηκε σε σημαντικό, αλλά όχι απαραίτητα και στον κυριότερο, παράγοντα για τη διεκδίκηση ανώτατων πολιτικών αξιωμάτων. Ο ανταγωνισμός των πολιτικών ηγετών για την ψήφο των αγροτών, που αποτελούσαν τότε το 75% του συνολικού πληθυσμού, συνέβαλε στη βαθμιαία χαλάρωση των μέτρων που είχε επιβάλει το κεμαλικό καθεστώς κατά την περίοδο της απόλυτης εξουσίας του. Κανένα κόμμα δεν μπορούσε να παρίσταται ως αντίπαλο ς της ισλαμικής θρησκείας δίχως να διακινδυνεύει την απώλεια ψήφων στις μη αστικές περιοχές.

Η χαλάρωση των αντισλαμικών μέτρων της μονοκομματικής περιόδου έγινε ήδη αισθητή από τα τέλη της δεκαετίας του 1940. Το Ρεπουμπλικανικό Λαϊκό Κόμμα άρχισε από την πρώτη στιγμή της εφαρμογής του πολυκομματικού συστήματος να κάνει κάποιες παραχωρήσεις σε μετριοπαθείς μουσουλμανικές απαιτήσεις. Για παράδειγμα, επέτρεψε στους πιστούς να πραγματοποιούν το ταξίδι στη Μέκκα, όπως επέτρεψε να διδάσκεται το μάθημα των θρησκευτικών στην πρώτη βαθμίδα της σχολικής εκπαίδευσης. Η προηγούμενη στάση του CHP όμως έναντι του Ισλάμ είχε εκθέσει ανεπανόρθωτα το κόμμα στα μάτια των πιστών μουσουλμάνων. Όσο για τον κύριο αντίπαλό του, το Δημοκρατικό Κόμμα (DP), αυτό αρχικά δεν εμφανίστηκε ως ισλαμικό κόμμα. Οι ηγέτες του όμως ανακάλυψαν γρήγορα τα θετικά αποτελέσματα των μικρών φιλικών χειρονομιών τους προς το Ισλάμ, κάτι που θέλησαν να εκμεταλλευτούν. Έτσι, μετά την άνοδό τους στην εξουσία το 1950, επέτρεψαν και πάλι την εκφώνηση της προσευχής στην αραβική γλώσσα, τη μετάδοση θρησκευτικών προγραμμάτων από το ραδιόφωνο, καθώς επίσης την επισκευή των τζαμιών (*camii*) αλλά και την κατασκευή νέων. Παρά τις ενέργειές τους αυτετι.υι ηγέτες του DP δεν

έθεσαν θέμα κατάργησης των κεμαλικών αρχών ή μετατροπής του καθεστώτος σε ισλαμικό. Συσπειρώνοντας υπό την ηγεσία του όλες τις κοινωνικές ομάδες που ήταν δυσαρεστημένες με το κεμαλικό καθεστώς, το Δημοκρατικό Κόμμα κατάφερε να εκμεταλλευτεί, μεταξύ άλλων, και την ψήφο των ισλαμιστών.

Η απαίτηση του κεμαλικού κατεστημένου να μην επιτραπεί η άνοδος στην εξουσία ενός ισχυρού μη κεμαλικού πολιτικού κόμματος, όπως ήταν το DP, οδήγησε τη στρατιωτική ηγεσία στη διαμόρφωση νέων όρων λειτουργίας της πολιτικής αρένας. Ένα νέο Σύνταγμα, που υποστήριζε την αύξηση της πολιτικής δύναμης των μικρών κομμάτων, δημιουργήθηκε μετά το πραξικόπημα του 1960. Ταυτόχρονα, οι τεράστιες διαστάσεις που έλαβε το κύμα εσωτερικής μετανάστευσης από τις αγροτικές περιοχές στα αστικά κέντρα κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1960 επέδρασαν θετικά εν ισχύοντας την πολιτική δράση των ισλαμιστών. Η μη ένταξη ενός μεγάλου ποσοστού των μεταναστών στην οικονομική και πολιτιστική ζωή των μεγάλων πόλεων είχε ως αποτέλεσμα τη διατήρηση της ισλαμικής τους ταυτότητας και ίσως την ενίσχυσή της ως αντίδραση στις νέες συνθήκες ζωής. Η αύξηση της φυσικής παρουσίας του Ισλάμ, για παράδειγμα, με τον πολλαπλασιασμό των τζαμιών, συνέβαλε στην ανάπτυξη μουσουλμανικής συνείδησης ιδιαίτερα μεταξύ των κατοίκων των φτωχότερων συνοικιών, γνωστών και ως *gecekondu* (παραπήγματα). Όμως, οι πρώτες κινήσεις των ισλαμιστών για τη δημιουργία πολιτικών κομμάτων δεν εκδηλώθηκαν από μέλη του πληθυσμού των μεταναστών αλλά από αυτά της παραδοσιακής αστικής μεσαίας τάξης, όπως ιδιοκτήτες καταστημάτων, τεχνίτες, χαμηλόβαθμοι θρησκευτικοί αξιωματούχοι. Οι πρώτοι ήταν πολύτιμοι στους δεύτερους ως πηγή ψήφων.

Την ίδια χρονική περίοδο η ανάπτυξη των τουρκικών καπιταλιστικών ομάδων, που διατηρούσαν στενές σχέσεις με το ξένο κεφάλαιο, δημιούργησε αντιπάθειες στο χώρο των μικρομεσαίων επιχειρήσεων, οι οποίες περιορίζουν τις δραστηριότητες των ομάδων αυτών σε τοπικό επίπεδο. Η ίδρυση του Κόμματος της Εθνικής Τάξης (MNP) το 1970 υπό την αρχηγία του Νετζμετίν Ερμπακάν (Necmettin Erbakan) υπήρξε αποτέλεσμα της σύγκρουσης των δύο αυτών ομάδων που αναπτύχθηκαν στο εσωτερικό του Κόμματος της Δικαιοσύνης (AP). Παρά το γεγονός ότι το στρατιωτικό κίνημα του 1971 απαγόρευσε τη συμμετοχή του MNP στην πολιτική ζωή της χώρας, σύντομα και με την προτροπή των στρατηγών ο Ερμπακάν ίδρυσε το Κόμμα της Εθνικής Σωτηρίας (MSP). Η συμμετοχή του MSP στις περισσότερες κυβερνήσεις συνασπισμού που δημιουργήθηκαν κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1970 επέτρεψε στον Ερμπακάν να χρησιμοποιήσει την επιρροή του σε θέματα οικονομικής πολιτικής και θρησκείας. Το αποτέλεσμα της πολιτικής δραστηριότητας του MSP ήταν η ισχυροποίηση του θρησκευτικού στοιχείου μέσω της αύξησης των θρησκευτικών σχολείων και πανεπιστημίων αλλά και της ανεκτικότητας της δικαιοσύνης σε θέματα που αφορούσαν την ελευθερία έκφρασης των θρησκευτικών ηγετών, την οποία περιόριζε αισθητά η απειλή κυρώσεων που επέβαλλε το περίφημο άρθρο 163 του Συντάγματος. Αλλά το MSP δεν αποτελούσε το μοναδικό εκπρόσωπο του τουρκικού ισλαμισμού στην πολιτική ζωή της χώρας.

Εκτός από το Κόμμα της Δικαιοσύνης (AP) του Σουλεϊμάν Ντεμιρέλ (Suleiman Demirel), ο οποίος συνέχιζε να διεκδικεί τις ψήφους των ισλαμιστών λόγω της επαρχιώτικης καταγωγής του αλλά και της συμπάθειας που έδειχναν στο πρόσωπό του τα μέλη της θρησκευτικής ομάδας των Nurcu, υπήρχε και το Κόμμα της Εθνικής Κίνησης (MHP) του Αλπαρσλάν Τουρκές (Alparslan Turkes). Αποτελώντας φθηνή απομίμηση της ισλαμικής εθνικιστικής κίνησης της προκεμαλικής περιόδου, το MHP παρουσίαζε προς τα έξω μια έκφραση της τουρκο-ισλαμικής σύνθεσης ως ιδεολογία του." Ένας από τους στόχους του Τουρκές ήταν να τονίσει ότι το ισλαμικό και το τουρκικό στοιχείο είναι ταυτόσημα. Οι Τούρκοι, οι οποίοι για πολλούς αιώνες ήταν σημαντικά στελέχη των μουσουλμανικών στρατευμάτων, αποτελούσαν για τον Τουρκές το τελευταίο προπύργιο του Ισλάμ, το οποίο απειλούνταν από το διεθνή

ιουδαϊσμό, τον καπιταλισμό, τον κομμουνισμό και τις δυτικοευρωπαϊκές χώρες. Κατηγορώντας τους μουσουλμάνους Αλεβήδες ως κομμουνιστές και καταλογίζοντάς τους τις πιο φοβερές θρησκευτικές ετεροδοξίες, το MHP έπαιξε σημαντικό ρόλο στις αιματηρές συγκρούσεις μεταξύ Σουνιτών και Αλεβήδων μουσουλμάνων στη δεκαετία του 1970.

Χαρακτηριστικό λοιπόν στοιχείο της πρώτης τριαντακονταετίας κατά την οποία εφαρμόστηκε ο πολυκομματισμός στην πολιτική ζωή της χώρας υπήρξε η χαλάρωση αρκετών από τα μέτρα που είχε λάβει το κεμαλικό καθεστώς εναντίον του Ισλάμ. Επίσης, η ανικανότητα των ισλαμικών ομάδων να συμφωνήσουν στη δημιουργία ενός αντιπροσωπευτικού ισλαμικού κόμματος οδήγησε στη διάσπαση της ψήφου τους σε περισσότερα από δύο κόμματα. Τα ριζοσπαστικά θρησκευτικά αιτήματα των διάφορων κομμάτων ήταν φυσιολογικό να μην προβληθούν ποτέ αποτελεσματικά. Η συμμετοχή δε ισλαμικών ομάδων σε βίαιες συγκρούσεις, στα τέλη της δεκαετίας του 1970, με την αστυνομία ή με άλλες κοινωνικές και θρησκευτικές ομάδες όχι μόνο δεν συνέβαλε στην κυριαρχία των ισλαμικών επί των ομάδων αυτών, αλλά αποτέλεσε και το καλύτερο παράδειγμα για την παρέμβαση του στρατεύματος στην πολιτική ζωή της χώρας.

στ. Το πολιτικό Ισλάμ κατά την περίοδο 1983-1996

Η κατάληψη της εξουσίας από το στρατιωτικό κατεστημένο στις 12 Σεπτεμβρίου του 1980 οδήγησε στην κατάργηση όλων των πολιτικών κομμάτων και σε δεκάχρονη τιμωρία των ηγετών με την απαγόρευση άσκησης των πολιτικών τους δικαιωμάτων." Πάνω από όλα όμως, συνέβαλε στην καταστολή του δυναμικού αριστερού κινήματος το οποίο, έχοντας μετατραπεί σε χώρο επεξεργασίας ριζοσπαστικών ιδεών (όπως ανθρώπινα δικαιώματα και ελευθερία του Τύπου), είχε καταστεί η κυριότερη απειλή για την υπάρχουσα πολιτική και κοινωνική δομή του τουρκικού κράτους, καθώς έθετε θέμα δημοκρατικής μεταρρύθμισης «καθ' εικόνα και ομοίωση» με τα κράτη της Δύσης. Η επιβολή νέου Συντάγματος από το δικτατορικό καθεστώς" και η επανεμφάνιση παλιών πολιτικών κομμάτων - με άλλη ονομασία, φυσικά- αλλά και νέων επανέφεραν τη χώρα σε ένα είδος κοινοβουλευτικού πολιτεύματος που δεν απειλούσε το υπάρχον status quo. Η μόνη διαφορά, που έγινε γρήγορα αισθητή, ήταν ότι τα δεξιά κόμματα θα κυριαρχούσαν πλέον στην πολιτική αρένα της Τουρκίας.

Αν και το Κόμμα της Εθνικής Σωτηρίας επανιδρύθηκε με την ονομασία Κόμμα της Ευημερίας (RP) από φίλους του Ερμπακάν στις 19 Ιουλίου του 1983, η δημοτικότητα του νεοϊδουθεντού Κόμματος της Μητέρας Πατρίδας (ANAP) και του προέδρου του Τουργκούτ Οζάλ (Turgut Ozal) το αποδυνάμωσε πολιτικά. Προερχόμενος από το ίδιο tarikat με τον Ερμπακάν, τους Νακσιμπεντήδες, και έχοντας συμβάλει στην οικονομική ανάπτυξη των ισλαμικών επιχειρήσεων με τη φιλελευθεροποίηση της οικονομίας της χώρας που επιχείρησε, ο Οζάλ κατάφερε να κερδίσει μεγάλο ποσοστό των ισλαμικών ψήφων." Ένα από τα αποτελέσματα των οικονομικών μεταρρυθμίσεων του υπήρξε ωστόσο και η εμφάνιση μιας νέας γενιάς φιλελεύθερων μουσουλμάνων διανοούμενων, όπως ο Aίί Bulac και ο Suleiman Aioe," οι οποίοι, επη ρεασμένοι ρεασμένοι από την εξίσωση των πολιτών στους κόλπους μιας καταναλωτικής κοινωνίας, άρχισαν να υποστηρίζουν ανοιχτά την εξομάλυνση των σχέσεων Τούρκων και Κούρδων, Αλεβήδων και Σουνιτών, λαϊκιστών και ισλαμιστών, καθώς επίσης την ένταξή τους στο υπάρχον κοινωνικό και πολιτικό σύστημα. Έννοιες όπως αστική κοινωνία, συναίνεση και πλουραλισμός άρχισαν να έχουν περίοπτη θέση στο λεξιλόγιό τους.

Οι αλλαγές που συντελέστηκαν σταδιακά μέσα στο Κόμμα της Ευημερίας (RP), σε συνδυασμό με τη φθορά που υπέστη το ANAP, συνέβαλαν στην αλματώδη αύξηση της

εκλογικής δύναμης του πρώτου σε 9,8% το 1989, 19% το 1994 και 22,3% το 1995. Σημαντικό ρόλο στην άνοδο του RP έπαιξε και η βαθμιαία στροφή του από τη θρησκευτική στην κοσμική ιδεολογία, καθώς επίσης το γεγονός ότι ζητήματα διοίκησης και μανάτζμεντ έτυχαν μεγαλύτερης προσοχής από αυτά που αφορούσαν θρησκευτικά ζητήματα. Η απόφαση της ηγεσίας του RP να αυξήσει την επιρροή της πέρα από τις ψήφους που προσέφερε η συντηρητική Ανατολία αποδείχθηκε καθοριστική για την ανάπτυξη δύο τάσεων μέσα στο κόμμα: των παραδοσιακών (gelenekciler) και των ανανεωτών (yenilikciler).⁴⁵ Οι παραδοσιακοί επιζητούσαν τη θρησκευτική ιδεολογία του κόμματος, ενώ οι ανανεωτές θέλησαν να προσελκύσουν στην παράταξη και όσους θα ψήφιζαν το Κόμμα της Ευημερίας ανεξάρτητα από θρησκευτικά κίνητρα. Αν και οι ανανεωτές δεν ήταν λιγότερο ή περισσότερο ισλαμιστές ή λαϊκιστές από τους παραδοσιακούς, γνώριζαν καλά τις μοντέρνες μεθόδους διαφήμισης, μάρκετινγκ και οργάνωσης εκλογικών αγώνων, καθώς και τη σωστή εφαρμογή τους. Φυσικά, υπήρξαν πολλές αντιδράσεις μέσα στο RP κατά της ανανεωτικής κίνησης. Οι Hasan Mezarci και Sadik Albayrak αποτέλεσαν χαρακτηριστικό παράδειγμα ριζοσπαστικών ισλαμιστών που πολέμησαν την ανανεωτική κίνηση. Όμως, οι επιτυχίες του RP στις δημοτικές εκλογές του 1994 έδειξαν να ισχυροποιούν τη θέση της ανανεωτικής ομάδας στο εσωτερικό του.

Σημαντική συμβολή στην άνοδο του Κόμματος της Ευημερίας είχε και η δημοσιοποίηση του προγράμματος για μια «Δίκαιη Τάξη» (Adil Duzen) στην Τουσεϊα." Η τάση των παραδοσιακών κομμάτων να μη σχεδιάζουν κοινωνικά και πολιτικά προγράμματα, αλλά να στηρίζουν την εκλογική τους δύναμη στη χαρισματική προσωπικότητα των ηγετών τους," έδωσε την ευκαιρία στο RP να παρουσιάσει κάτι νέο στους σκεπτόμενους ψηφοφόρους. Επίσης, το γεγονός ότι οι εκπρόσωποι του RP δεν είχαν υποστεί τη φθορά της εξουσίας συνέβαλε σημαντικά στη διαμόρφωση της εντύπωσης, κυρίως στα λαϊκά στρώματα, ότι είναι αυτοί που θέλουν και μπορούν να πραγματοποιήσουν το όνειρο μιας «καθαρής και δίκαιης κοινωνίας». Η απογοήτευση μιας μεγάλης μερίδας πολιτών με την πρακτική των παλιών αριστερών κομμάτων τους φάνηκε να ωθεί ένα σημαντικό αριθμό από αυτούς στο Κόμμα της Ευημερίας. Η στροφή του RP από θρησκευτικό ιδεολογικό κόμμα σε λαϊκό κόμμα με πλουραλιστικό πρόσωπο ήταν γεγονός. Η άνοδος του Ερμπακάν στην εξουσία τον Ιούνιο του 1996, σε συνεργασία με το Κόμμα του Ορθού Δρόμου (DYP) της Τανσού Τσιλέρ (Tansu Ciller), ήταν για ξένους και εγχώριους παρατηρητές φυσιολογικό επακόλουθο των κοινωνικοοικονομικών εξελίξεων που είχαν προηγηθεί.

ζ. Το πολιτικό Ισλάμ κατά την περίοδο 1997-2003

Ωστόσο, η άνοδος του Κόμματος της Ευημερίας δεν συνοδεύτηκε και από ριζοσπαστικές και ρηξικέλευθες πρακτικές σε θέματα εσωτερικής και εξωτερικής πολιτικής. Αντίθετα, όπως τόνισε και ο πρώτος ισλαμιστής πρωθυπουργός, ο Νετζμετίν Ερμπακάν, «ουσιαστική βάση για την κυβέρνηση αποτελούν οι αρχές του Ατατούρκ». Όσο για την εξωτερική πολιτική, θα παρέμενε η ίδια με μόνη διαφορά την έμφαση στις ισλαμικές χώρες «με τις οποίες [η Τουρκία] συνδέεται με πνευματικούς και ιστορικούς δεσμούς;». " Όμως, η αδυναμία της κυβέρνησης Ερμπακάν να ικανοποιήσει τα αιτήματα της ανανεωτικής αλλά και της συντηρητικής πτέρυγας του κόμματός του και συγχρόνως να μειώσει την ανησυχία των υποστηρικτών της κοσμικής ταυτότητας της Τουρκίας, αύξησε την ένταση της αντιπαράθεσης τόσο στο εσωτερικό του RP όσο και με το ριζοσπαστικό τμήμα των κεμαλιστών αξιωματούχων." Έτσι, παρότι η ισλαμική κυβέρνηση δεν εμπόδισε τη στρατιωτική ηγεσία να εφαρμόσει την πολιτική για σύσφιξη των σχέσεων σε στρατιωτικό, διπλωματικό, οικονομικό και πολιτιστικό επίπεδο με το κράτος του Ισραήλ, η δική της πρωτοβουλία να υποστηρίξει τις

ισλαμικές θέσεις των ψηφοφόρων της και να προωθήσει τις σχέσεις της χώρας με τα ισλαμικά κράτη (συμπεριλαμβανομένων του Ιράν και της Λιβύης) οδήγησε σε «βελούδινη» παρέμβαση της στρατιωτικής ιεραρχίας τον Ιούλιο του 1997.

Το κυνήγι που εξαπέλυσε η κεμαλική δικαστική εξουσία στο ισλαμικό κόμμα έδειξε να συμβάλλει τα μέγιστα στη συρρίκνωση της επιρροής του τελευταίου κατά την επόμενη πενταετία. Ξεκινώντας το Φεβρουάριο του 1998 και μετά από εννέα μήνες δικαστικής διαμάχης, οι κοσμικοί κύκλοι της Τουρκίας πέτυχαν την παραδειγματική τιμωρία του ισλαμικού κόμματος και της ηγεσίας του. Το Συνταγματικό Δικαστήριο, υπό την προεδρία του Ahmet Necdet Sezer, νυν προέδρου της χώρας, αποφάσισε (με 9 ψήφους υπέρ έναντι 2 κατά) την απαγόρευση της λειτουργίας του Κόμματος της Ευημερίας, τη διακοπή της κρατικής βοήθειας προς αυτό, τη δήμευση της περιουσίας του, καθώς επίσης την άρση της βουλευτικής ιδιότητας και την επιβολή πενταετούς εξαιρέσεως από την πολιτική ζωή της χώρας στον αρχηγό και τέως πρωθυπουργό Ερμπακάν και στα υψηλόβαθμα κομματικά στελέχη Sevkett Kazan, Ahmet Tekdal, Sevkett Yilmaz, Hasan Huseyin Ceylan και I. **Halil** Celik. Επίσης, δεν παρέλειψε να τιμωρήσει με μικρότερες ποινές στελέχη του RP όπως ο δημοφιλής δήμαρχος Κωνσταντινούπολης Ρετζέπ Ταγίπ Ερντογάν (Recep Tayyip Erdogan). Αν και το ποσοστό του Κόμματος της Αρετής (PP), που δημιουργήθηκε από τους εναπομείναντες βουλευτές του RP υπό την ηγεσία του Recai Kutan, σημείωσε πτώση κατά έξι ποσοστιαίες μονάδες στις εκλογές του 1999, κάτι τέτοιο δεν ήταν αρκετό για να εξευμενίσει τους κοσμικούς κύκλους. Το Συνταγματικό Δικαστήριο οδηγήθηκε από αντισλαμικούς κύκλους στην απαγόρευση της λειτουργίας του PP το καλοκαίρι του 2001 και στην επιβολή αυστηρών ποινών σε επιφανή στελέχη του." Η κατακόρυφη πτώση της δημοτικότητας του Κόμματος της Ευτυχίας (SP), διαδόχου των RP και PP, με αρχηγό τον Recai Kutan, και η αδυναμία του να εισέλθει στο Κοινοβούλιο στις εκλογές του Νοεμβρίου του 2002 έδειξαν ότι ο κύκλος του Νετζμετίν Ερμπακάν και της ομάδας του μάλλον έχει κλείσει για την πολιτική ζωή της Τουρκίας.

Αντίθετα, η ανανεωτική ομάδα των RP και PP, με επικεφαλής τους Ρετζέπ Ταγίπ Ερντογάν και Αμπντουλάχ Γκιούλ (Abdullah Gul), κατόρθωσε όχι μόνο να μη διασκορπιστεί αλλά και να δημιουργήσει ένα νέο κομματικό μηχανισμό, το Κόμμα της Δικαιοσύνης και της Ανάπτυξης (AKP), ο οποίος κυριάρχησε στις εκλογές του Νοεμβρίου του 2002 επιτρέποντας τη δημιουργία αυτοδύναμης κυβέρνησης. Φυσικά, τα προβλήματα στις σχέσεις παραγόντων του ισλαμικού κόμματος με την κεμαλική άρχουσα τάξη συνεχίζουν με αμείωτη ένταση να σκιάζουν την πολιτική ζωή της χώρας. Ωστόσο, η αυξημένη δημοτικότητα του AKP, σε συνδυασμό με την ανάγκη προσεκτικής μεταχείρισης μιας σειράς θεμάτων καθοριστικών για την πορεία της χώρας στον 21ο αιώνα (π.χ. σχέσεις με την Ευρωπαϊκή Ένωση, Κυπριακό, εξελίξεις στο Ιράκ), μοιάζει να έχει περιορίσει αισθητά την πολυποικίλη δραστηριότητα ακραίων παραγόντων αλλά και ομάδων πίεσης.⁵⁶ Μετά από τις βομβιστικές επιθέσεις στην Κωνσταντινούπολη από εγχώριες και ξένες τρομοκρατικές ισλαμικές ομάδες το Νοέμβριο του 2003, φουντώνουν τα σενάρια για πτώση της κυβέρνησης Ερντογάν καθώς και αυτά περί στρατιωτικού πραξικοπήματος. Όμως, ανεξάρτητα από τη διάρκεια ζωής της νέας κυβέρνησης, γίνεται πλέον φανερό ότι η άνοδος ισλαμικών κομμάτων και παραγόντων στην εξουσία θα αποτελεί σύνηθες φαινόμενο στην πολιτική ζωή της Τουρκίας κατά τη μεταψυχροπολεμική περίοδο.

Συμπέρασμα

Στόχος του παρόντος κεφαλαίου ήταν η κατανόηση του ρόλου του Ισλάμ στην πολιτική ζωή της Τουρκίας μέσα από τη διαχρονική ανάλυση των σχέσεων θρησκείας και πολιτείας. Η εικόνα της ομοιότητας μεταξύ του τουρκικού Ισλάμ και του Ισλάμ των αραβικών κρατών (Αίγυπτος, Αλγερία) ή των Ιρανών την οποία παρουσιάζουν τα ξένα και εγχώρια μέσα μαζικής ενημέρωσης είναι μάλλον άστοχη. Ιστορικοί και πολιτισμικοί λόγοι συνέβαλαν σε αυτή τη διαφοροποίηση. Ενώ το Ισλάμ στις προαναφερθείσες χώρες αποτέλεσε πηγή αντίστασης στην αποικιοκρατική πολιτική των δυτικοευρωπαϊκών κρατών, οι Οθωμανοί αλλά και οι Τούρκοι δεν αντιμετώπισαν παρόμοια προβλήματα. Αντίθετα, ήταν η έντονη ανησυχία της παντοδύναμης στρατο-γραφειοκρατικής ελίτ για τη στρατιωτική αποδυνάμωση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας που οδήγησε κάποια από τα μέλη της στην αναζήτηση του «μαγικού φίλτρου» που θα επανέφερε το κράτος στη θέση που πίστευαν ότι του ανήκε ιστορικά, δηλαδή στην ομάδα των πανίσχυρων κρατών της υφελίου. Ένα από τα συμπεράσματα της αναζήτησης αυτής ήταν και η ανάγκη αναθεώρησης των σχέσεων θρησκείας και πολιτείας.

Όμως, η εφαρμογή των αναγκαίων μεταρρυθμίσεων κατέστη εφικτή για τη φιλοδυτική στρατο-γραφειοκρατική ελίτ μόνο ύστερα από τη συγκέντρωση της απόλυτης πολιτικής εξουσίας στα χέρια της. Η απόρριψη των μεταρρυθμιστικών προγραμμάτων από το λαό υπήρξε αποτέλεσμα δύο παραγόντων. Πρώτον, πρωταρχικός στόχος των μεταρρυθμίσεων αυτών ήταν η ενδυνάμωση του κράτους και όχι η αναδιάρθρωση της πολιτικής και της κοινωνικής δομής της χώρας. Δεύτερον, η απόσταση που χώριζε την κυβερνητική ελίτ από τον απλό λαό σε κοινωνικό, εκπαιδευτικό και πολιτιστικό επίπεδο δεν επέτρεψε στο μήνυμα των μεταρρυθμιστών να φθάσει και να γίνει κατανοητό από τη λαϊκή βάση. Η επικράτηση του ριζοσπαστικού τμήματος των μεταρρυθμιστών, του Ατατούρκ και των οπαδών του, οδήγησε στην επιφανειακή αποδυνάμωση του θρησκευτικού στοιχείου από την πολιτική ζωή της Τουρκίας και στην απόλυτη κυριαρχία των οπαδών του κοσμικού καθεστώτος, δηλαδή των κεμαλιστών.

Η αναγκαστική υιοθέτηση του πολυκομματικού κοινοβουλευτισμού από τη στρατο-γραφειοκρατική ελίτ κατά τη μεταπολεμική περίοδο και η αθρόα μετανάστευση του πληθυσμού από τις αγροτικές περιοχές στα μεγάλα αστικά κέντρα επέφεραν σημαντικές αλλαγές στην πολιτική, πολιτιστική και οικονομική δομή του κεμαλικού κράτους. Μεταξύ των αλλαγών αυτών, η αξία που απέκτησε η ισλαμική ψήφος των μεταναστών επέβαλε την άρση κάποιων αυστηρών μέτρων του κεμαλικού καθεστώτος κατά της θρησκείας σε θέματα όπως η προσευχή, η ενδυμασία, η θρησκευτική εκπαίδευση και το δικαίωμα εργασίας των ισλαμιστών σε κρατικές υπηρεσίες. Ωστόσο, κανένα από τα πολιτικά κόμματα που είτε επιθυμούσαν να κερδίσουν την ψήφο των ισλαμιστών είτε διακήρυσσαν τον ισλαμικό χαρακτήρα τους δεν φάνηκε να επιδιώκει την εγκατάσταση ενός ισλαμικού πολιτικού μοντέλου τύπου Ιράν στη χώρα. Αντίθετα, τα εν λόγω κόμματα μοιάζουν να επιδιώκουν την εξεύρεση ενός «τρίτου δρόμου», αυτού της σύζευξης των αρχών της ισλαμικής θρησκείας α λα Τούρκα με τις δυτικόστροφες κεμαλικές αρχές.

Πράγματι, τα κόμματα που ίδρυσε και των οποίων ηγήθηκε άμεσα ή έμμεσα ο Νετζμετίν Ερμπακάν, αν και στάθηκαν σε θεωρητικό επίπεδο επικριτικά ως προς τη Δύση, έδειξαν να απέχουν πολύ από αυτήν όταν συμμετείχαν σε κυβερνητικά σχήματα. Όσο για το κόμμα του οποίου ηγείται ο Ρετζέπ Ταγίπ Ερντογάν, διακηρύσσει τόσο τον ισλαμικό του χαρακτήρα όσο και τη διακαή επιθυμία του για ένταξη της χώρας στους κόλπους της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Επίσης, φιλική στάση προς το κεμαλικό κράτος, δίχως να απορρίπτουν την ισλαμική ταυτότητα, διατηρούν οι

υπερεθνικές πολιτικές ομάδες και κόμματα, ιδιαίτερα αυτά των οποίων επικεφαλής υπήρξαν οι Αλπαρσλάν Τουρκές και Ντεβλέτ Μπαχτσελί (Devlet Bahçeli).⁶⁰ Τέλος, δεν θα πρέπει να αγνοηθεί η συνεχής υποταγή της θρησκευτικής κοινότητας των Τούρκων Σιτών, γνωστών ως Αλεβήδων, στο κεμαλικό πολιτικό στρατόπεδο λόγω του φόβου για τους Σουνίτες.

Φυσικά, υπάρχουν κάποιες πολιτικές ομάδες με έντονο ισλαμικό φονταμενταλιστικό χαρακτήρα, που δεν δέχονται να ενταχθούν στο πολιτικό οικοδόμημα της Τουρκίας. Τέτοιες ομάδες είναι το Μέτωπο της Μεγάλης Ισλαμικής Ανατολής (IBDA-C) και η τουρκική Χιζμπουλάχ (Hizbullah). Και οι δύο ομάδες δεν πιστεύουν ότι μπορεί να υπάρξει δημοκρατική μετάβαση σε ένα ισλαμικό κράτος και επιδιώκουν την επίτευξη των στόχων τους με τη βία των όπλων. Πολλά από τα μέλη του IBDA-C είναι κουρδικής καταγωγής, δρουν στις δυτικές μεγαλουπόλεις και διακηρύσσουν ότι επιθυμούν τη δημιουργία ενός μεγάλου, ομοσπονδιακού ισλαμικού κράτους στην ευρύτερη περιοχή. Όσο για τη Χιζμπουλάχ, είχε χε εμφανιστεί στις νοτιοανατολικές περιοχές της Τουρκίας κατά την περίοδο της διαμάχης της άρχουσας κεμαλικής τάξης με το κουρδικό PKK και έδειξε να έχει άμεση επαφή με τις αρχές ασφαλείας. Λίγο καιρό μετά τη σύλληψη του Αμπντουλάχ Οτσαλάν (Abdullah Ocalan), η Χιζμπουλάχ εξαρθρώθηκε ύστερα από επιτυχημένες επιχειρήσεις του στρατού και αστυνομικών μονάδων.⁶¹ Όσο για την IBDA-C, η ελάχιστη απήχηση του μηνύματός της όλα αυτά τα χρόνια και η αρνητική προδιάθεση της κοινής γνώμης προς τους συμμετέχοντες και μέλη της στις πρόσφατες βομβιστικές επιθέσεις στην Κωνσταντινούπολη δείχνουν ότι μάλλον δύσκολα θα κατορθώσει να εξελιχθεί σε πραγματική απειλή για το πολιτικό status quo της χώρας.