

**ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΔΙΕΘΝΩΝ ΚΑΙ ΕΥΡΩΠΑΪΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΔΙΕΘΝΩΝ ΚΑΙ ΕΥΡΩΠΑΪΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΕΙΔΙΚΕΥΣΗ ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΑΣΦΑΛΕΙΑΣ**

Εργασία για την απόκτηση μεταπτυχιακού τίτλου σπουδών με θέμα:

**« Η ΕΠΙΡΡΟΗ ΤΟΥ ΙΣΛΑΜ ΣΤΗ ΔΙΑΜΟΡΦΩΣΗ ΤΟΥ ΤΟΥΡΚΙΚΟΥ
ΕΘΝΙΚΙΣΜΟΥ: ΜΥΘΟΣ ΚΑΙ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ »**

Εισηγητής: Εμμανουήλ Ζ. Διαμαντουλάκης

Αρ. Μητρώου: 197Μ005

Επιβλέπουσα: Λέκτορας Μαριλένα Κοππά



ΑΘΗΝΑ – ΟΚΤΩΒΡΙΟΣ 1999

**ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΔΙΕΘΝΩΝ ΚΑΙ ΕΥΡΩΠΑΪΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΔΙΕΘΝΩΝ ΚΑΙ ΕΥΡΩΠΑΪΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΕΙΔΙΚΕΥΣΗ ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΑΣΦΑΛΕΙΑΣ**

Εργασία για την απόκτηση μεταπτυχιακού τίτλου σπουδών με θέμα:

**« Η ΕΠΙΡΡΟΗ ΤΟΥ ΙΣΛΑΜ ΣΤΗ ΔΙΑΜΟΡΦΩΣΗ ΤΟΥ ΤΟΥΡΚΙΚΟΥ
ΕΘΝΙΚΙΣΜΟΥ: ΜΥΘΟΣ ΚΑΙ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ »**

Εισηγητής: Εμμανουήλ Ζ. Διαμαντουλάκης

Αρ. Μητρώου: 197M005

Επιβλέπουσα: Λέκτορας Μαριλένα Κοττά



ΑΘΗΝΑ – ΟΚΤΩΒΡΙΟΣ 1999

MET
 Δ IA

Καβαλάρηδες οδεύουμε στο λιοπύρι ή κάτω από τη σιγανή βροχή εγώ και ο Θεός μου και κουβεντιάσουμε χλωμοί, πεινασμένοι ανυπόταχτοι.

«Αρχηγέ!» κι εκείνος στρέφει κατά με το πρόσωπό του κι ανατριχιάζω αντικρίζοντας την αγωνία του.

Τραχιά είναι η αγάπη μας, καθόμαστε στο ίδιο τραπέζι, πίνουμε το ίδιο κρασί στη χαμηλή τούτη ταβέρνα της Γης.

Κι ως σκουντρούμε τα ποτήρια μας, αχούν σπαθιά, τινάζονται μίση κι έρωτες, μεθούμε, οράματα σφαγής ανεβαίνουν στα μάτια μας, πολιτείες γκρεμίζονται μέσα στα μυαλά μας, κι είμαστε κι οι δυο λαβωμένοι και κουρσεμένοι, ξεφωνώντας από τους πόνους, ένα μεγάλο Παλάτι.

Νίκος Καζαντζάκης

Η ράτσα σου είναι το μεγάλο σώμα, το περασμένο, το τωρινό και το μελλούμενο. Εσύ είσαι μια λιγόστιγμη έκφραση, αυτή είναι το πρόσωπο. Εσύ είσαι ο ίσκιος αυτή το κρέας.

Δεν είσαι λεύτερος. Αόρατα μυριάδες χέρια κρατούν τα χέρια σου και τα σαλεύουν. Όταν θυμώνεις, ένας προπάππος αφρίζει στο στόμα σου· όταν αγαπάς, ένας πρόγονος σπηλιώτης μουγκαλιέται· όταν κοιμάσαι, ανοίγουν οι τάφοι μέσα στη μνήμη και γιομώνει βουρκόλακες η κεφαλή σου.

Ένας λάκκος αίμα είναι η κεφαλή σου, και μαζώνονται κοπάδια κοπάδια οι γίσκιοι των πεθαμένων και σε πίνουν να ζωντανέψουν.

«Μην πεθάνεις, για να μην πεθάνουμε!» φωνάζουν μέσα σου οι νεκροί. «Δεν προφτάσαμε να χαρούμε τις γυναίκες που πεθυμήσαμε· πρόφτασε εσύ, κοιμήσου μαζί τους! Δεν προφτάσαμε να κάμουμε έργα τις ιδέες μας· κάμε τις έργα εσύ! Δεν προφτάσαμε να συλλάβουμε και να στερεώσουμε το πρόσωπο της ελπίδας μας· στερέωσέ το εσύ!

»Τέλεψε το έργο μας! Τέλεψε το έργο μας! Μέρα νύχτα μπαινοβγαίνουμε στο κορμί σου και φωνάζουμε. Όχι δε φύγαμε, δεν ξεκορμίσουμε από σένα, δεν κατεβήκαμε στη γης. Μέσα από τα σωθικά σου ξακλουθούμε τον αγώνα. Λύτρωσέ μας!».

Νίκος Καζαντζάκης

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ	4
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: ΕΘΝΙΚΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΙΣΛΑΜ	11
1.1. Εθνικισμός και Εκσυγχρονισμός.....	11
1.2. Ισλάμ: Μύθος και Πραγματικότητα.....	18
1.3. Η σχέση μεταξύ Ισλάμ και εθνικισμού.....	23
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: ΙΣΛΑΜ ΚΑΙ ΤΟΥΡΚΙΚΟΣ ΕΘΝΙΚΙΣΜΟΣ.....	31
2.1. Το Ισλάμ στην Οθωμανική Αυτοκρατορία.....	32
2.2. Tanzimat: Ο προάγγελος της αλλαγής.....	39
2.3. Η ανάδυση του τουρκικού εθνικισμού.....	47
2.4. Κεμαλισμός και Ισλάμ.....	53
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ – ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΣΜΟΙ.....	62
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ.....	68
ΑΡΘΡΟΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	73

ΕΙΣΑΓΩΓΗ:

Η θρησκεία αποτελεί ένα από τα αντικειμενικά συστατικά στοιχεία που συνθέτουν την έννοια του «έθνους». Μαζί με τη γλώσσα, την κοινή καταγωγή, την ύπαρξη κοινού εδάφους και κοινών παραδόσεων, συναποτελούν αυτό που ο Clifford Geertz ονομάζει «αρχέγονους δεσμούς», οι οποίοι συμβάλλουν στην ενίσχυση της συλλογικότητας και στην εδραίωση της εθνικής ταυτότητας μεταξύ των μελών μιας κοινωνίας. Η σχέση της θρησκείας με τον εθνικισμό, μπορεί να φαίνεται ως παράδοξη, αν κάποιος λάβει υπόψη του ότι ο εθνικισμός αποτελεί μια σύγχρονη ιδεολογία, αφού είναι το αποτέλεσμα της μετεξέλιξης των κοινωνικών δομών από τον παραδοσιακό τύπο οργάνωσης προς μια νέα μορφή καταμερισμού εργασίας που χαρακτηρίζεται από την ύπαρξη του κράτους, ενώ η θρησκεία ανήκει στο χώρο του παραδοσιακού, δηλαδή στο χώρο τον οποίο ο εθνικισμός προσπαθεί να αλλάξει. Έτσι, υπάρχουν παραδείγματα, όπως η Γαλλική Επανάσταση, που δείχνουν ότι η θρησκεία δεν έπαιξε μεγάλο ρόλο ή αγνοήθηκε εντελώς. Σε άλλες, όμως, περιπτώσεις, η συμβολή της θρησκείας στην ανάπτυξη των εθνικών ταυτοτήτων και την ενίσχυση του εθνικισμού υπήρξε καταλυτική. Ο τρόπος της ανάπτυξης των βαλκανικών εθνικισμών αποτελεί, ίσως, το πιο αντιπροσωπευτικό παράδειγμα της δεύτερης άποψης.

Το θέμα της μελέτης μας αφορά τη σχέση του Ισλάμ και του εθνικισμού στην περίπτωση της Τουρκίας. Στόχος μας είναι να μελετήσουμε τη μεταξύ τους διαπλοκή, ώστε να δούμε αν και κατά πόσο το Ισλάμ συνέβαλε στην ανάπτυξη και τη διαμόρφωση της τουρκικής εθνικής ταυτότητας και του τουρκικού εθνικισμού. Επομένως, η ιστορική περίοδος που μας ενδιαφέρει αρχίζει, περίπου, από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα και τελειώνει με το θάνατο του διαμορφωτή του τουρκικού εθνικισμού Mustafa Kemal Atatürk.

Η περίπτωση της Τουρκίας παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον όσον αφορά τη μελέτη της ανάπτυξης του εθνικισμού ως πολιτικής διαδικασίας. Το ενδιαφέρον αυτό εντοπίζεται στον τρόπο με τον οποίο πραγματοποιήθηκε η μετάβαση από τις παραδοσιακές δομές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας στο σύγχρονο τρόπο οργάνωσης που προσπάθησε να ενσωματώσει ο Mustafa Kemal στα θεμέλια του δημιουργήματός του, του τουρκικού κράτους. Ο ρόλος

του Ισλάμ κατά τη διάρκεια της μεταβατικής διαδικασίας υπήρξε ουσιαστικός στον τρόπο με τον οποίο άρχιζε να διαμορφώνεται η τουρκική εθνική συνείδηση, η οποία εξέθρεψε και οδήγησε, τελικά, στην αποκρυστάλλωση του εθνικισμού. Και αργότερα, όταν το κεμαλικό κράτος απέκτησε σάρκα και οστά, το Ισλάμ συνέχισε να ασκεί επιρροή και να χρησιμοποιείται από την εθνικιστική ιδεολογία. Αυτή είναι η υπόθεση της εργασίας μας την οποία θα προσπαθήσουμε να αποδείξουμε χρησιμοποιώντας τα ανάλογα επιχειρήματα.

Πριν αναφερθούμε στη βασική μας επιχειρηματολογία για την επιρροή που άσκησε το Ισλάμ στη διαμόρφωση του τουρκικού εθνικισμού θεωρούμε απαραίτητο να διακρίνουμε τα κύρια συστατικά στοιχεία των δύο εννοιών, ώστε να έχουμε μια σαφή αντίληψη αυτών και να κατανοήσουμε τη σημασία τους. Αυτό γίνεται στο πρώτο κεφάλαιο της εργασίας το οποίο, ουσιαστικά, παρέχει τα βασικά θεωρητικά εργαλεία, με τη βοήθεια των οποίων θα προσπαθήσουμε να αναπτύξουμε το αντικείμενο της μελέτης μας. Σ' αυτό το πρώτο κεφάλαιο αποδεικνύεται ότι, τελικά, η σχέση μεταξύ της θρησκείας και του εθνικισμού δεν είναι τόσο παράδοξη όσο αρχικά φαίνεται. Οι δυο έννοιες συνδέονται μεταξύ τους κι αυτό συμβαίνει διαμέσου της διαδικασίας του εκσυγχρονισμού που παρεμβάλλεται ανάμεσα στην παράδοση και στο σύγχρονο τρόπο ζωής.

Για το ρόλο της συγκεκριμένης διαδικασίας έχει ασχοληθεί η «θεωρία του εκσυγχρονισμού» («modernization theory»), στοιχεία της οποίας χρησιμοποιούμε προκειμένου να κατανοήσουμε τους όρους της παράδοσης και του σύγχρονου, πάνω στις οποίες στηρίζονται αντίστοιχα η θρησκεία και ο εθνικισμός. Βασική προϋπόθεση της θεωρίας αυτής είναι η διάκριση μεταξύ παραδοσιακών και σύγχρονων κοινωνιών και η σταδιακή μετεξέλιξη των πρώτων οι οποίες, διαμέσου της διαδικασίας του εκσυγχρονισμού και της εκκοσμίκευσης (secularization), μεταβάλλονται σε σύγχρονες. Κατά τη μεταβολή αυτή η θρησκεία, από αναπόσπαστο μέρος που ήταν στις παραδοσιακές κοινωνίες, αποκτά έναν υποδεέστερο ρόλο στις σύγχρονες περιοριζόμενη στο χώρο της ιδιωτικής σφαίρας. Στο πλαίσιο αυτό, θεωρούμε σκόπιμο να παρουσιάσουμε, στο πρώτο μέρος, τη σχέση μεταξύ εθνικισμού και εκσυγχρονισμού και να την αντιπαραβάλλουμε με την παράδοση, επειδή ο διαμορφωτής του τουρκικού εθνικισμού Kemal Atatürk σύνδεσε το κίνημά του

με μια προσπάθεια εκτεταμένων κοινωνικών μεταβολών, στο όνομα του εκσυγχρονισμού και της εκκοσμίκευσης.

Αφού κατανοήσουμε την έννοια του εθνικισμού, θα προχωρήσουμε στη συνέχεια στην ανάλυση των σημαντικότερων πτυχών του Ισλάμ, το οποίο έχει συνδεθεί με διάφορα χαρακτηριστικά που μάλλον υπερβαίνουν την πραγματικότητα. Ουσιαστικά, το Ισλάμ αποτελεί μια μάλλον παρεξηγημένη έννοια κι αυτό αποδεικνύεται από τη χρήση διαφόρων εκφράσεων, όπως «ισλαμική απειλή», «φουνταμενταλισμός», «επιθετικό Ισλάμ» που χρησιμοποιούνται κυρίως από τις χώρες της Δύσης. Η παρεξήγηση αυτή είναι συνδεδεμένη με τη φύση του Ισλάμ, η οποία εμπεριέχει στοιχεία πολιτικής, νομικής, οικονομικής, κοινωνικής και θρησκευτικής σημασίας. Συνεπώς, το Ισλάμ δεν είναι μια απλή θρησκεία αλλά ένας τρόπος ζωής. Επιπρόσθετα, το νόημα της ίδιας της έννοιας διαψεύδει τους πιο πάνω χαρακτηρισμούς, καθώς το Ισλάμ είναι μια αραβική λέξη που σημαίνει την ειρήνη. Το πρώτο κεφάλαιο ολοκληρώνεται με μια τρίτη υποενότητα που αφορά την αντιπαράθεση των εννοιών του εθνικισμού και του Ισλάμ. Έτσι, θα μπορούμε να έχουμε μια ολοκληρωμένη εικόνα και των δύο, ώστε να προχωρήσουμε στο δεύτερο κεφάλαιο, στο οποίο θα εξετάσουμε το μεταξύ τους συσχετισμό στην περίπτωση της Τουρκίας.

Ο τουρκικός εθνικισμός είναι ένα σύνθετο φαινόμενο, η ανάπτυξη του οποίου συνδέθηκε άμεσα με την παράδοση και τη σχέση με το παρελθόν. Όπως όλοι οι ανατολικοί εθνικισμοί, έτσι και ο τουρκικός υπήρξε ένα τεχνητό κατασκεύασμα που δημιουργήθηκε στα θεμέλια μύθων και υπερβολών για το παρελθόν που οδήγησαν στην αντίληψη του έθνους καταρχήν ως «φαντασιακή κοινότητα» («imagined community»), χρησιμοποιώντας την ορολογία του Benedict Anderson, και αργότερα ως πραγματικότητα. Ουσιαστικά, η έννοια του έθνους αναδύθηκε μέσα από την ανυπαρξία της, απέκτησε σάρκα και οστά, εξυψώθηκε και θεοποιήθηκε από το δημιουργό του πολιτικού εθνικισμού στην Τουρκία, τον Kemal Atatürk.

Πριν αναφερθούμε στην επίδραση του Kemal και του συστήματος ιδεών του που είναι γνωστό ως Κεμαλισμός (Kemalizm) ή Ατατουρκισμός (Atatürkçülük) πρέπει πρώτα να κατανοήσουμε το ρόλο της παράδοσης και του παρελθόντος της Τουρκίας. Επομένως, αποτελεί ανάγκη να δούμε τη θέση του Ισλάμ ως συστατικού στοιχείου της παράδοσης στα πλαίσια της

Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, μέσα από τα απομεινάρια της οποίας αναδύθηκε η σύγχρονη Τουρκία. Αυτός ακριβώς είναι ο σκοπός της πρώτης υποενότητας του δεύτερου κεφαλαίου. Η μελέτη του τρόπου λειτουργίας του συστήματος της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας θα μας επιτρέψει, επίσης, να εξάγουμε χρήσιμα συμπεράσματα, συγκρίνοντάς το με τις αλλαγές που επέφερε ο Κεμαλισμός.

Συνδυετικός κρίκος μεταξύ της παράδοσης και του εκσυγχρονισμού, με σημαντικές επιπτώσεις τόσο στο Ισλάμ όσο και στην ανάδυση του τουρκικού εθνικισμού, υπήρξε η περίοδος των μεταρρυθμίσεων που έμειναν γνωστές ως Tanzimat. Οι επιπτώσεις αυτών των μεταρρυθμίσεων αποτελούν το αντικείμενο της δεύτερης υποενότητας που εμπεριέχεται στο δεύτερο κεφάλαιο της εργασίας. Ο έντονα κοσμικός και δυτικοευρωπαϊκός χαρακτήρας του tanzimat δημιούργησε αντιστάσεις στην παραδοσιακή κοινωνία της Αυτοκρατορίας, οι οποίες εκφράστηκαν διαμέσου του Ισλάμ, όπως φάνηκε με τη δημιουργία των κινήσεων των «Νέων Οθωμανών» («Yeni Osmanlılar») και των «Νέων Τούρκων» («Genç Türkler») και την ανάδυση των πολιτικών ιδεών του Πανοθωμανισμού, Πανισλαμισμού και αργότερα του Παντουρκισμού. Η επιρροή του Ισλάμ στη διαμόρφωση αυτών των πολιτικών υπήρξε έντονη.

Ο ρόλος του Ισλάμ υπήρξε καθοριστικός στην ανάπτυξη και εδραίωση ενός κοινού αισθήματος μεταξύ των Τούρκων. Χρησιμοποιώντας το μεγαλείο του, οι Τούρκοι μπορούσαν να θεωρούν τους εαυτούς τους ως θεμελιωτές ενός υψηλού πολιτισμού που έδωσε τα φώτα του στο σύγχρονο πολιτισμό. Εξάλλου, το Ισλάμ ήταν αυτό που έφερε σε επικοινωνία τους Οθωμανούς Τούρκους με τους τουρκόφωνους λαούς της Κεντρικής Ασίας και του Καυκάσου, εμφυσώντας τους την ιδεολογία του Παντουρκισμού την οποία οι τελευταίοι καλλιεργούσαν ως αντίβαρο στην πολιτική του εκρωσισμού και του Πανσλαβισμού. Η ιδεολογία αυτή αποτέλεσε την πηγή έμπνευσης για την ανάπτυξη του Τουρκισμού (Türkçülük), πνευματικός πατέρας του οποίου υπήρξε ο Ziya Gökalp. Όλες αυτές οι κινήσεις που οδήγησαν στην ανάδυση του τουρκικού εθνικισμού περιγράφονται στην τρίτη υποενότητα του δεύτερου κεφαλαίου.

Μέσα από αυτές τις προσπάθειες πρόβαλε μια τάση ανακάλυψης του τουρκικού παρελθόντος η οποία, με τη βοήθεια του συγγραφικού έργου μιας ομάδας Ευρωπαίων «ανατολιστών» διανοουμένων, πήρε τη μορφή ενός

«λογοτεχνικού εθνικισμού». Έτσι, η έννοια του έθνους άρχισε να κάνει δειλά την εμφάνισή της κυρίως μετά το πρώτο τέταρτο του 20^{ου} αιώνα, όταν ο Τουρκισμός αντικαθιστούσε την ιδεολογία του Οθωμανισμού, ως αποτέλεσμα της εκδήλωσης των βαλκανικών εθνικισμών και του ανταγωνισμού των μεγάλων ευρωπαϊκών δυνάμεων για τη δημιουργία σφαιρών επιρροής στα εδάφη της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Απέκτησε, όμως, ουσιαστικό περιεχόμενο όταν εμφανίστηκε στο προσκήνιο η ισχυρή φυσιογνωμία του Mustafa Kemal, του αποκαλούμενου Atatürk (πατέρας των Τούρκων), ο οποίος με τη διεξαγωγή του λεγόμενου πολέμου της ανεξαρτησίας επιδίωξε και πέτυχε, σε μεγάλο βαθμό, να συσπειρώσει τους Οθωμανούς Τούρκους κάτω από ένα ενιαίο ανεξάρτητο εθνικό-κράτος.

Αυτός ήταν ο κύριος στόχος του Atatürk, που έγινε πραγματικότητα την 29^η Οκτωβρίου 1923, με την ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας. Κατά τα πρώτα στάδια της Κεμαλικής Επανάστασης (1919-1922), ο ρόλος του Ισλάμ υπήρξε καταλυτικός ως προς την πραγματοποίηση των σχεδιασμών του Atatürk. Ο Kemal γνώριζε πολύ καλά ότι για να συσπειρώσει τον τουρκικό λαό έπρεπε να χρησιμοποιήσει το Ισλάμ, το οποίο αποτελούσε την ουσιαστική δύναμη που συνένωνε τους Τούρκους κάτω από μια κοινή ταυτότητα. Ουσιαστικά, το Ισλάμ έγινε, έτσι, το εργαλείο για την απόκτηση της λαϊκής υποστήριξης.

Η σύνθεση μεταξύ Τουρκισμού και Ισλάμ υπήρξε η πρώτη διάσταση του Κεμαλισμού, προκειμένου να εξασφαλιστεί το λαϊκό έρεισμα και να νομιμοποιηθούν ο εθνικισμός, ο εκσυγχρονισμός και η εκκοσμίκευση (Lâiklik/secularism), που αποτελούσαν βασικές αρχές του συστήματος ιδεών του Kemal. Όταν επιτεύχθηκε με επιτυχία ο πρώτος στόχος του Kemal, δηλαδή η δημιουργία ανεξάρτητου κράτους, ταυτόχρονα ολοκληρώθηκε η εκμετάλλευση του Ισλάμ. Αυτό που είχε προτεραιότητα ήταν η πραγματοποίηση του δεύτερου στόχου, που δεν ήταν άλλος από τον εκσυγχρονισμό και την εκκοσμίκευση της τουρκικής κοινωνίας. Το Ισλάμ, στοιχείο της παράδοσης, έπρεπε με κάθε τρόπο να αποδυναμωθεί και απομονωθεί, ώστε να μην ήταν ικανό να θέσει εμπόδια στις δυνάμεις της αλλαγής. Για να το πετύχει αυτό, ο Kemal προσπάθησε να θεσμοποιήσει το Ισλάμ, μεταβάλλοντάς το από ισχυρή νομιμοποιητική δύναμη σε μια κυβερνητική-κρατική υπηρεσία. Η αντιπαράθεση του Κεμαλισμού με το Ισλάμ, που περιγράφεται στην τέταρτη υποενότητα του δεύτερου κεφαλαίου, με την οποία ολοκληρώνεται το κύριο

μέρος της μελέτης, είναι σημαντική διότι μας επιτρέπει να εξάγουμε χρήσιμα συμπεράσματα για τη φύση του τουρκικού κράτους και τον τρόπο με τον οποίο αντιδρά τόσο στο εσωτερικό πολιτικό σύστημα όσο και στις εξωτερικές σχέσεις.



ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: ΕΘΝΙΚΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΙΣΛΑΜ

Στο πρώτο κεφάλαιο, θα προσπαθήσουμε να χτίσουμε τα θεωρητικά θεμέλια πάνω στα οποία θα στηριχτούμε για να προχωρήσουμε, στη συνέχεια, στην ανάλυση του βασικού αντικειμένου αυτής της εργασίας που είναι η επίδραση του Ισλάμ στη διαμόρφωση του τουρκικού εθνικισμού. Αυτό, απαιτεί την κατανόηση των εννοιών του «εθνικισμού» και του «Ισλάμ» που θα μας οδηγήσει στη σωστή οριοθέτηση της μεταξύ τους σχέσης. Με μια πρώτη ματιά, κάποιος μπορεί, εύκολα, να συμπεράνει το χάσμα που υπάρχει ανάμεσα στις δυο έννοιες, λαμβάνοντας υπόψη ότι ο εθνικισμός αποτελεί μια σύγχρονη έννοια ενώ το Ισλάμ ανήκει στο χώρο της παράδοσης. Από πού, όμως, αρχίζουν και μέχρι ποιο σημείο φθάνουν τα όρια μεταξύ του παραδοσιακού και του σύγχρονου; Τι μεσολαβεί μεταξύ τους; Μήπως υπάρχει η περίπτωση της διαπλοκής ανάμεσα σ' αυτούς τους δυο τύπους κοινωνικής οργάνωσης;

Η αναζήτηση απαντήσεων σε αυτά τα ερωτήματα θα μας απασχολήσει στο πρώτο κεφάλαιο της εργασίας, το οποίο διαιρείται σε τρεις υποενότητες. Η πρώτη αφορά τη μελέτη του εθνικισμού και τη σχέση του με τη διαδικασία του εκσυγχρονισμού, η δεύτερη την εξερεύνηση του άγνωστου και απόμακρου, για πολλούς, κόσμου του Ισλάμ και η τρίτη τον τρόπο με τον οποίο γίνεται, τελικά, κατανοητή η σχέση μεταξύ του εθνικισμού και του Ισλάμ.

1.1. Εθνικισμός και Εκσυγχρονισμός

Ο εθνικισμός ως ιδεολογία και πολιτική κίνηση αποτελεί ένα σύγχρονο φαινόμενο. Οι ρίζες του βρίσκονται στο δεύτερο μισό του 18^{ου} αιώνα στη Δυτική Ευρώπη και τη Βόρεια Αμερική. Παρά το γεγονός ότι οι ιστορικοί διαφοροποιούνται σχετικά με την έλευση του φαινομένου, υποστηρίζοντας ότι μπορεί να αναζητηθεί στην Αγγλική Επανάσταση, στην Αμερικανική Επανάσταση είτε στην περίοδο των διαιρέσεων της Πολωνίας, γενικά είναι αποδεκτό ότι η νέα ιδέα του εθνικισμού εδραιώθηκε με τη Γαλλική Επανάσταση και εξαπλώθηκε διαμέσου των ναπολεόντειων πολέμων σε

ολόκληρη την Ευρώπη¹. Επομένως, ο ευρωπαϊκός χώρος υπήρξε η κοιτίδα του εθνικισμού και αποτέλεσε τη βάση για την εξάπλωσή του σε ολόκληρο τον κόσμο.

Η πληθώρα των φαινομένων που εντάσσονται στο πλαίσιο της έννοιας του εθνικισμού καθιστά τον εθνικισμό ως μια από τις πιο διαφορούμενες έννοιες στο σύγχρονο λεξιλόγιο της πολιτικής και αναλυτικής σκέψης². Πράγματι, αφενός, ο εθνικισμός αποτέλεσε την κινητήρια δύναμη που επέτρεψε την κοινωνική, πολιτική, οικονομική και πολιτισμική χειραφέτηση από το «ancient regime». Από την άλλη πλευρά, όμως, κινητοποίησε δυνάμεις, οι οποίες ταυτίστηκαν με την καταπίεση και τη βία, επιτρέποντας, έτσι, τη σύνδεσή του με τα φαινόμενα του ναζισμού και του φασισμού, εξέθρεψε βίαια και απάνθρωπα αισθήματα που οδήγησαν στη διάλυση πολυεθνικών αυτοκρατοριών και στο ξέσπασμα πολέμων. Η ιδεολογική ισχύς του εθνικισμού αποδείχτηκε ακατανίκητη επικρατώντας, πρόσφατα, της πάλαι ποτέ ισχυρής ιδεολογίας του κομμουνισμού³.

Ένας από τους πιο θερμούς εκφραστές της άποψης ότι ο εθνικισμός είναι ένα βασικό συστατικό στοιχείο της διαδικασίας του εκσυγχρονισμού (modernization) είναι ο Ernest Gellner. Σύμφωνα με τον ίδιο, «ο εθνικισμός είναι πρώτα μια πολιτική αρχή, η οποία υποστηρίζει την εναρμόνιση της πολιτικής και της εθνικής ταυτότητας»⁴. Είναι μια θεωρία πολιτικής νομιμότητας, η οποία απαιτεί τα εθνικά όρια να μη διαφέρουν από τα πολιτικά και, το κυριότερο, τα όποια εθνικά όρια στο εσωτερικό ενός δεδομένου κράτους... να μη χωρίζουν τους κρατούντες από τους υπολοίπους⁵. Έτσι, τα όρια του κράτους θα πρέπει να ταυτίζονται με εκείνα του έθνους⁶.

¹ Το γενέθλιο σημείο του εθνικισμού παρουσιάζει ενδιαφέρον, όχι τόσο επειδή είναι ποτέ δυνατόν να προσδιοριστεί με ακρίβεια, αλλά επειδή μας εισάγει στο πρόβλημα των ιστορικών καταβολών και της εξέλιξής του –και η διερεύνηση του προβλήματος αυτού συμβάλλει στην αποσαφήνιση του πλαισίου στο οποίο επιχειρείται η μελέτη της παραγωγής και της αναπαραγωγής του. Βλέπε ΛΕΚΚΑΣ Ε. Παντελής, *Η Εθνικιστική Ιδεολογία – Πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία*, Κατάρτι, 2^η έκδ., Αθήνα, 1996, σελ. 90.

² Βλέπε ALTER Peter, *Nationalism*, 2nd ed., Arnold, London, 1994, σελ. 1.

³ Η επικράτηση του εθνικισμού έναντι του κομμουνισμού επισφραγίστηκε με την πτώση των κομμουνιστικών καθεστώτων των χωρών της Ανατολικής Ευρώπης και της Σοβιετικής Ένωσης και τις αλλαγές που έλαβαν χώρα στις αρχές της δεκαετίας του 1990. Ο κατακερματισμός της Γιουγκοσλαβίας και της Σοβιετικής Ένωσης που σήμανε την ανάδειξη νέων κρατικών οντοτήτων αποδεικνύει ότι ο εθνικισμός παραμένει πανταχού παρών και συνεχίζει να επιδρά και να επηρεάζει τις διεθνείς σχέσεις.

⁴ Βλ. GELLNER Ernest, *Έθνη και Εθνικισμός*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1992, σελ. 13.

⁵ Στο ίδιο, σελ. 14.

⁶ Αυτή είναι η άποψη του παραδείγματος του «κλασσικού εκσυγχρονισμού» («classical modernist paradigm») έκφραση του οποίου αποτελεί η σχολή του «nation-building». Η σχολή αυτή τονίζει την πολιτική φύση των εθνών και το βασικό ρόλο των πολιτών και των κυβερνήσεων στη συγκρότησή τους και έρχεται σε αντιπαράθεση με το παλαιότερο μοντέλο του «perennialism» και το πιο σύγχρονο, που

Το κράτος παύει να είναι κτήμα των μοναρχών και των δυναστειών του μεσαίωνα και αποκτά τη δική του υπόσταση και τη δική του λογική. Η Γαλλική Επανάσταση εξύψωσε την έννοια του λαού και της λαϊκής κυριαρχίας, καθώς επίσης και την έννοια του πολίτη-συμμέτοχου στις πολιτικές διαδικασίες, αντικαθιστώντας το θεσμό του ελέω θεού μονάρχη. Έτσι, μόνο έπειτα από τη Γαλλική Επανάσταση ο λαός αναγνωρίστηκε ως το κυρίαρχο έθνος. Στο βαθμό που το έθνος θεωρείται ξεχωριστή οντότητα, η διαφύλαξη του χαρακτήρα του συνεπάγεται αναγκαστικά την κατοχύρωση της ελευθερίας του, που διασφαλίζεται με την αυτόνομη πολιτική του υπόσταση – εγγύηση και έμβλημα αυτής της ελευθερίας είναι το κυρίαρχο κράτος⁷. Με άλλα λόγια, το κράτος γίνεται ο προστάτης του έθνους και ο φύλακας-άγγελος της πολιτιστικής κληρονομιάς, της κουλτούρας και της συλλογικής ταυτότητας του λαού⁸.

Η συμμετοχή του λαού στην πολιτική διαδικασία μπορεί να συμβεί μόνο μέσα στο περιβάλλον μιας σύγχρονης κοινωνίας. Κι αυτό επειδή το έθνος, το οποίο όπως αναφέραμε παραπάνω ταυτίστηκε με τη λαϊκή κυριαρχία, ήταν δυνατό να αναπτυχθεί μόνο μέσα σε μια αναπτυσσόμενη σύγχρονη κοινωνία. Το έθνος υπήρξε το προϊόν του εκσυγχρονισμού⁹. Σε μια μη-αναπτυξιακή περίοδο (non-developmental era) δεν υπήρχε η ανάγκη, ούτε και το πρόσφορο έδαφος για την ανάπτυξη των εθνών. Αντίθετα, οι παραδοσιακές θρησκείες δρούσαν ως εμπόδια τόσο για τη δημιουργία των εθνών όσο και για την επιθυμία για κοινωνική αλλαγή και ανάπτυξη¹⁰. Επομένως, αφού το δημιούργημα του εθνικισμού πραγματοποιείται σε μια σύγχρονη εποχή, ο

υποστηρίζει τη συγκρότηση των πολυεθνικών κρατών (multinational states). Για μια πιο λεπτομερή ανάλυση βλέπε στο SMITH Anthony, *Nationalism and Modernism*, Routledge, London, 1998, σελ. 8-24, και στο CONNOR W., *Ethnonationalism – The Quest for Understanding*, Princeton Paperbacks, Princeton, 1994, σελ. 3-27.

⁷ Βλ. ΛΕΚΚΑΣ Ε. Π., *Η Εθνικιστική Ιδεολογία – Πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία*, ό.π., σελ. 99.

⁸ Για τη σχέση μεταξύ του κράτους και του έθνους υπάρχει εκτεταμένη βιβλιογραφία. Ανάλογα με το ποια έννοια προηγείται μεταξύ τους, υπάρχει η διάκριση μεταξύ του «έθνους-κράτους» και του «κράτους-έθνους». Σύμφωνα με τον Anthony Smith, το «έθνος-κράτος» χαρακτηρίζει τη Δυτική Ευρώπη, ενώ το «κράτος-έθνος» την Ανατολική Ευρώπη και μέρος της Ασίας. Αυτό συμβαίνει επειδή στη Δύση τα ανεξάρτητα κράτη είχαν ήδη συμπληρώσει μια μακρόχρονη ιστορία, σε αντίθεση με την Ανατολική Ευρώπη στην οποία έπρεπε να διαλυθούν οι πολυεθνικές αυτοκρατορίες των Ρομανών, των Αψβούργων και των Οθωμανών. Βλ. SMITH A., όπου παραπάνω, σελ. 74. Οι διαφορετικές εμπειρίες μεταξύ της Δυτικής και της Ανατολικής Ευρώπης καθορίζουν και την τυπολογία που κάνει ο Hans Kohn ανάμεσα σε Δυτικούς και Ανατολικούς εθνικισμούς. Στην ανάπτυξη των πρώτων βασικό ρόλο παίζουν οι πολιτικοί παράγοντες, όπως η αστική τάξη, ενώ στους δεύτερους οι παραδοσιακοί δεσμοί, οι μύθοι του παρελθόντος και γενικότερα η κουλτούρα. Για τη διάκριση αυτή βλέπε περισσότερα στο KOHN Hans, *The Idea of Nationalism*, 2nd ed., Collier/Macmillan, New York, 1967.

⁹ Βλ. SMITH A., όπου παραπάνω, σελ. 21.

¹⁰ Στο ίδιο.

εθνικισμός συνδέεται άμεσα με τη διαδικασία του εκσυγχρονισμού (modernization)¹¹.

Η διαδικασία του εκσυγχρονισμού, υποθετικά, παρεμβάλλεται μεταξύ της παραδοσιακής και της αναπτυσσόμενης, σύγχρονης κοινωνίας. Στην πραγματικότητα αποτελεί μια αέναη διαδικασία, μια διαδικασία που είναι πανταχού παρούσα, αφού η μεταβολή και ο μετασχηματισμός είναι έμφυτα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης συμπεριφοράς κι επομένως και του τρόπου εκδήλωσής της στο κοινωνικό περιβάλλον. Και είναι αυτή η διαδικασία που φέρνει ένα αέρα αλλαγής και μια δυναμική που μεταβάλλουν τις παραδοσιακές δομές και μαζί με αυτές τον τρόπο ζωής των ανθρώπων. Οι τελευταίοι αναγκάζονται να ανταποκριθούν στην αλλαγή των παραδοσιακών δομών, π.χ. με την μετανάστευσή τους στα αστικά κέντρα για την εξεύρεση εργασίας. Η κινητικότητα, ως χαρακτηριστικό στοιχείο της διαδικασίας του εκσυγχρονισμού, δημιουργεί ένα μίγμα διαφορετικών πολιτιστικών στοιχείων, μια αντιπαράθεση μεταξύ των παλιών και των νέων μορφών οργάνωσης που, τελικά, συντελεί στην αποκρυστάλλωση διαφορετικών κουλτουρών και εθνικών ταυτοτήτων¹².

¹¹ Είναι απαραίτητο να γίνει η διάκριση μεταξύ των όρων «modernization» και «modernity». Ο πρώτος υποδηλώνει μια διαδικασία που βρίσκεται σε διαρκή εξέλιξη και η οποία έχει ως στόχο το δεύτερο. Ο όρος «modernization» μπορεί να οριστεί ως μια πολύπλευρη διαδικασία, η οποία εμπεριέχει αλλαγές σε όλες τις περιοχές της ανθρώπινης σκέψης και δραστηριότητας. Σύμφωνα με τον Daniel Lerner, είναι μια διαδικασία με κάποια ιδιαίτερα διακριτά χαρακτηριστικά, η οποία εξηγεί το γιατί η σύγχρονη κατάσταση («modernity») κατανοείται ως ένα σταθερό σύνολο μεταξύ των ατόμων που υφίστανται τους κανόνες της. Βλ. HUNTINGTON P. S., *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, London, 1968, σελ. 32. Ο Magnarella ορίζει τον όρο «modernization» ως μια γενική (all-encompassing) και παγκόσμια διαδικασία πολιτισμικής και κοινωνικο-οικονομικής αλλαγής με την οποία οι αναπτυσσόμενες (developing) χώρες επιθυμούν να αποκτήσουν μερικά από τα χαρακτηριστικά τα οποία είναι κοινά μεταξύ των βιομηχανικά αναπτυσσόμενων χωρών. Βλ. MAGNARELLA P., *Tradition and Change in a Turkish Town*, John Wiley and sons, New York, 1974, σελ. 5. Ο όρος «modernity» γίνεται αντιληπτός ως το αποτέλεσμα μιας έλλογης σκέψης και από αυτήν την άποψη διαπνέεται από ένα αίσθημα προόδου και τη γενική δυνατότητα για αναμόρφωση της κοινωνικής τάξης πραγμάτων σύμφωνα με τις επιταγές της λογικής. Βλ. PIERSON C., *The Modern State*, Routledge, London, 1996, σελ. 38. Κατά την άποψη του Anthony Smith, η διαδικασία του εκσυγχρονισμού λαμβάνει χώρα διαρκώς κι επομένως «there are modernizing, but no modern, societies». Βλ. SMITH A., *Theories of Nationalism*, Holmes & Meier Publishers, 2nd ed., New York, 1983, σελ. 99. Επομένως, η σύγχρονη κατάσταση είναι μια ουτοπία. Αυτό που συμβαίνει στην πραγματικότητα είναι μια συνεχής μεταβολή. Αυτό φαίνεται να πιστεύει και ο Pierson όταν αναφέρει ότι η σύγχρονη κατάσταση (modernity) αποδεικνύεται ότι δεν είναι ένα «μόνιμο παρόν» («permanent present») αλλά μάλλον είναι το τυχαίο προϊόν που λαμβάνει χώρα σε ένα συγκεκριμένο χρόνο και τόπο και υπάρχει η πιθανότητα αυτό το προϊόν να αντικατασταθεί από μια νέα κοινωνική τάξη πραγμάτων, η οποία κατά κάποιο τρόπο να είναι πέρα από τη σύγχρονη κατάσταση («beyond modernity») ή το μεταμοντέρνο. Βλ. PIERSON, ό.π. Για τους σκοπούς της παρούσας εργασίας, ο όρος «modernization» αναφέρεται ως «διαδικασία εκσυγχρονισμού», ενώ ο όρος «modernity» ως «σύγχρονη κατάσταση» ή «σύγχρονη κοινωνία», ανάλογα τον τρόπο που χρησιμοποιείται.

¹² Χαρακτηριστικά, ο Gellner αναφέρει ότι «όταν η κινητικότητα και η ελεύθερη συμφραζομένων επικοινωνία φθάσουν να γίνουν η ουσία της κοινωνικής ζωής, ο πολιτισμός μέσα στον οποίο διδάχτηκε κανείς να επικοινωνεί γίνεται ο πυρήνας της ταυτότητάς του». Βλ. GELLNER, ό.π., σελ. 116.

Όμως, η ανακάλυψη της ιδιαιτερότητας μιας οποιασδήποτε πληθυσμιακής ομάδας και η πίστη των μελών της ότι αποτελούν ένα ξεχωριστό έθνος δε συμβαίνει από τη μια στιγμή στην άλλη. Στο σημείο αυτό παρεμβάλλεται η δύναμη του εθνικισμού. Ο εθνικισμός, που είναι το αποτέλεσμα της ανάπτυξης και του εκσυγχρονισμού, είναι, όπως και η διαδικασία του εκσυγχρονισμού, μια παρεμβατική μεταβλητή μεταξύ της παράδοσης και της σύγχρονης κοινωνίας. Η έννοια του έθνους εξαρτάται από τη δημιουργική επέμβαση του εθνικισμού. Αυτό δε σημαίνει ότι το έθνος «είναι προϊόν παρθενογένεσης, παράγωγο κάποιας εκ του μηδενός ή εν κενώ πνευματικής δημιουργίας... η “παραγωγή” [του] δεν μπορεί παρά να βασίζεται σε υπαρκτές “πρώτες ύλες”»¹³. Τέτοιες είναι η γλώσσα, η θρησκεία, η κοινή καταγωγή, η ύπαρξη κοινού εδάφους και κοινών παραδόσεων, οι οποίες συναποτελούν αυτό που ο Clifford Geertz ονομάζει «αρχέγονους δεσμούς» («primordial ties»), που συμβάλλουν στην ενίσχυση της συλλογικότητας και της εθνικής ταυτότητας μεταξύ των μελών μιας κοινωνίας¹⁴.

Το έθνος προμηθεύεται αυτές τις πρώτες ύλες από τον εθνικισμό¹⁵. Σύμφωνα με τον Gellner, «ο εθνικισμός χρησιμοποιεί την προϋπάρχουσα, ιστορικά κληροδοτούμενη πληθώρα των πολιτισμών και τον πολιτισμικό πλούτο, παρ' όλο που τα χρησιμοποιεί πολύ επιλεκτικά και συνήθως τα μετασχηματίζει ριζικά. Είναι έτσι δυνατό να αναβιώσουν νεκρές γλώσσες, να εφευρεθούν παραδόσεις, να αποκατασταθούν εντελώς φανταστικές αρχέγονες καθαρότητες... Τα πολιτισμικά κουρέλια και μπαλώματα που χρησιμοποιούνται από τον εθνικισμό είναι συχνά αυθαίρετα ιστορικά εφευρήματα»¹⁶.

Επομένως, ο εθνικισμός, αρχικά, εμπνέεται από την παράδοση και στη συνέχεια την ερμηνεύει, την προσαρμόζει και τη διαπλάθει με το δικό του τρόπο, προκειμένου να επιτύχει το στόχο του, δηλαδή τη δημιουργία μιας ευδιάκριτης εθνικής ταυτότητας που θα οδηγήσει σε ένα ξεχωριστό έθνος. Βασικό ρόλο, στα αρχικά στάδια αυτής της διαδικασίας, μέχρι τη δημιουργία του οργανωμένου κράτους, διαδραματίζουν οι κυρίαρχες elites. Η διανόηση

¹³ Βλ. ΛΕΚΚΑΣ, ό.π., σελ. 114.

¹⁴ Βλ. GEERTZ Clifford «*The integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States*», στο GEERTZ Clifford (ed.), *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, Free Press, New York, 1963.

¹⁵ Τα έθνη γεννιούνται από τον εθνικισμό κι όχι το αντίστροφο. Βλ. GELLNER, ό.π., σελ. 106.

¹⁶ Στο ίδιο, σελ. 106-107.

και οι επαγγελματίες... μόνο αυτοί γνωρίζουν το πως να παρουσιάσουν το εθνικιστικό ιδεώδες της αυτο-χειραφέτησης (autoemancipation), διαμέσου της ιδιότητας του πολίτη (citizenship), έτσι ώστε όλες οι τάξεις να κατανοήσουν τα οφέλη της αλληλεγγύης και της συμμετοχής¹⁷. Από τη στιγμή της δημιουργίας του κράτους, είναι αυτό το ίδιο που αναλαμβάνει, διαμέσου των προπαγανδιστικών μηχανισμών που διαθέτει, κυρίως της εκπαίδευσης, αλλά και της νομιμοποιημένης χρήσης της βίας, τη διαπαιδαγώγηση των μαζών, την καλλιέργεια της πίστης ότι αποτελούν μέλη μιας ξεχωριστής κουλτούρας και την υπακοή τους στους μηχανισμούς και τα όργανα του εθνικού κράτους.

Το γεγονός ότι ο εθνικισμός εμπνέεται από την παράδοση δε σημαίνει ότι μπορεί να λειτουργήσει στο πλαίσιο μιας παραδοσιακής κοινωνίας. Η δύναμη του εθνικισμού εξαρτάται από την κινητοποίηση του ανθρώπινου πνεύματος και τη χρήση της λογικής. Στις παραδοσιακές κοινωνίες, ο άνθρωπος ήταν εγκλωβισμένος μέσα σ' ένα περιβάλλον που χαρακτηριζόταν από την επιβολή της φυσικής κατάστασης και του θεϊκού στοιχείου. Ο Θεός ήταν ο δημιουργός της ιστορίας (the maker of history). Η κοινωνική και η πολιτική σφαίρα αντλούσαν τη νομιμοποίησή τους από τη θρησκεία και το νόμο του Θεού. Αντίθετα, στις σύγχρονες κοινωνίες εμφανίζεται το «επιστημονικό κράτος» («scientific state»), το οποίο διαβρώνει τις παραδοσιακές κοινωνίες, ερχόμενο αντιμέτωπο με τη θρησκεία¹⁸. Είναι αυτό το κράτος που κάνει τη διάκριση μεταξύ της ιδιωτικής και της δημόσιας σφαίρας και εντάσσει τη θρησκεία στο χώρο της πρώτης. Η θρησκεία, πλέον, δεν μπορεί να παρεμβαίνει στις υποθέσεις του κράτους. Στη σύγχρονη κοινωνία είναι το κράτος και όχι ο Θεός που δημιουργεί την ιστορία¹⁹.

Οι διαφορές ανάμεσα στην παραδοσιακή και τη σύγχρονη κοινωνία μπορούν να συνοψιστούν στις εξής: στην παραδοσιακή κοινωνία το άτομο επιτελεί πολλές λειτουργίες ταυτόχρονα, οι σχέσεις είναι κυρίως διαπροσωπικές, οι κοινωνίες είναι μικρές σε μέγεθος και απομονωμένες, η οικονομία είναι αγροτική, το επίπεδο της τεχνολογικής γνώσης είναι χαμηλό και επικρατεί η θρησκευτική κοινότητα. Αντίθετα, οι σύγχρονες κοινωνίες χαρακτηρίζονται από την εξειδίκευση των λειτουργιών και των ρόλων, οι

¹⁷ Βλ. SMITH A., *Nationalism and Modernism*, ό.π., σελ. 57.

¹⁸ Βλ. SMITH A., *Theories of Nationalism*, ό.π., σελ. 237.

¹⁹ Στο ίδιο, σελ. 240.

κοινωνίες είναι μεγάλες σε μέγεθος και απρόσωπες, υπάρχει ένας σύνθετος καταμερισμός εργασίας, η παραγωγή είναι μηχανοποιημένη και στηρίζεται σε μια οικονομία της αγοράς και κυριαρχεί η πολιτική κοινότητα²⁰. Σύμφωνα με την κατηγοριοποίηση του Durkheim, μεταξύ «μηχανικής» και «οργανικής» αλληλεγγύης²¹ ως τύπων κοινωνικής ολοκλήρωσης, μπορούμε να εντάξουμε τις παραδοσιακές κοινωνίες στο «μηχανικό» τύπο οργάνωσης και τις σύγχρονες κοινωνίες στον «οργανικό».

Για την επιβίωσή τους, κατά την άποψη του Durkheim, οι σύγχρονες κοινωνίες έχουν ανάγκη τη συνεκτική δύναμη των αναδιαμορφωμένων (reconstituted) συλλογικών νορμών του «μηχανικού» τύπου της κοινωνίας και για να αντιμετωπίσουν τις διαφορετικές ανάγκες θα πρέπει να επανοργανώσουν τους εαυτούς τους ως τροποποιήσεις των παλιών κοινοτήτων, διαφορετικά θα διαλυθούν²². Με άλλα λόγια, οι σύγχρονες κοινωνίες διαπλάθονται διαμέσου της τροποποίησης των θεσμών που ίσχυαν παλαιότερα στις παραδοσιακές κοινωνίες. Οι θεσμοί αυτοί δεν εξαφανίζονται τελείως, αλλά αναδιαμορφώνονται με βάση τα νέα δεδομένα της σύγχρονης κοινωνίας. Έτσι, η θρησκεία συνεχίζει να υπάρχει, αλλά υποτάσσεται στη θέληση της πολιτικής κοινότητας και κατά κάποιο τρόπο πολιτικοποιείται, από την άποψη ότι ελέγχεται και χρησιμοποιείται από αυτή. Η επόμενη ενότητα θα μας δώσει την απάντηση αν το Ισλάμ μπορεί να χειραγωγηθεί και να χρησιμοποιηθεί από τις δυνάμεις του εκσυγχρονισμού και του εθνικισμού στην προσπάθεια δημιουργίας εθνικών δομών, στο πλαίσιο ενός εθνικού κράτους.

²⁰ Σύμφωνα με τον Samuel Huntington, κάθε χώρα είναι μια πολιτική κοινότητα (political community) με μια συντριπτική ομοφωνία μεταξύ του λαού στη νομιμοποίηση (legitimacy) του πολιτικού συστήματος. Βλ. HUNTINGTON, *Political Order in Changing Societies*, ό.π., σελ. 1. Και όσο πιο σύνθετη και ετερογενής είναι μια κοινωνία, τόσο η επίτευξη και η διατήρηση της πολιτικής κοινότητας εξαρτάται από το έργο των πολιτικών θεσμών. Στο ίδιο, σελ. 9.

²¹ Ο Durkheim διακρίνει μεταξύ «mechanical» και «organic» solidarity. Στο «μηχανικό» τύπο κοινωνίας, οι άνθρωποι μοιράζονται ένα κοινό σύνολο πεποιθήσεων, συναισθημάτων και αξιών, το οποίο με το πέρασμα των γενεών διαμορφώνεται σε «συλλογική συνείδηση» («conscience collective»). Η δύναμη του εθίμου και της παράδοσης σε αλληλέγγυες, μικρού μεγέθους κοινότητες δεν επιτρέπει πρόσφορο έδαφος για την ανάπτυξη εναλλακτικών μορφών νομιμοφοσύνης (loyalties) και εννοιών. Η «οργανική» ολοκλήρωση βασίζεται στη συμπληρωματικότητα των προσδοκιών [για την απόκτηση] καθηκόντων και ρόλων σε ομάδες που έχουν ένα υψηλό βαθμό ειδικευμένης εργασίας. Και είναι αυτός ο τύπος οργάνωσης που επιλύει το πρόβλημα της μόνιμης σύγκρουσης που αναπτύσσεται από τον έντονο οικονομικό ανταγωνισμό που εμφανίζεται όταν επεκτείνεται, απότομα, ο βαθμός και η συχνότητα των κοινωνικών σχέσεων. Βλ. SMITH A., *Theories of Nationalism*, ό.π., σελ. 45-46.

²² Στο ίδιο, σελ. 46.

1.2 Ισλάμ: Μύθος και Πραγματικότητα

Έπειτα από την αναφορά μας στην έννοια του εθνικισμού, απομένει η κατανόηση της σφαίρας του Ισλάμ προκειμένου να γίνει αντιληπτή η μεταξύ τους σχέση και ο τρόπος με τον οποίο αυτή εκδηλώνεται στην περίπτωση της Τουρκίας. Στην παρούσα ενότητα, για τους σκοπούς της εργασίας μας, θα αρκεστούμε στην παράθεση των βασικών πτυχών που περικλείει η έννοια του Ισλάμ, καθώς η πλήρης ανάλυση της έννοιας θα μπορούσε να αποτελέσει από μόνη της ξεχωριστή ερευνητική και συγγραφική προσπάθεια.

Το Ισλάμ αποτελεί για τους περισσότερους δυτικο-ευρωπαίους μια μάλλον παρεξηγημένη έννοια. Η πλειοψηφία της κοινής γνώμης στις χώρες της Δύσης είναι προδιαθετημένη αρνητικά απέναντι στο Ισλάμ. Στα τέλη της δεκαετίας του 1970 και κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1980 η κυρίαρχουσα άποψη στη Δύση για τον ισλαμικό κόσμο ήταν ότι αυτός αποτελείτο από μαχητές (militants) οι οποίοι ήταν αποφασισμένοι να υπονομεύσουν την σταθερότητα χωρών, να ανατρέψουν κυβερνήσεις και να επιβάλουν τη δική τους εκδοχή του ισλαμικού κράτους. Το αποτέλεσμα ήταν η βολική (facile) εξίσωση: Ισλάμ = φουνταμενταλισμός = τρομοκρατία = εξτρεμισμός²³. Αργότερα, το τέλος του Ψυχρού Πολέμου σήμανε το τέλος του κομμουνισμού, της «κόκκινης απειλής», το κενό της οποίας έσπευσε να καλύψει η «πράσινη απειλή» («Green Menace») που προερχόταν από το Ισλάμ.

Στα μάτια της Δύσης, το Ισλάμ συνδέεται με παραδοσιακές-αναχρονιστικές πρακτικές που το διαφοροποιούν και το καθιστούν ως τον αντίθετο πόλο, ο οποίος δεν μπορεί να έχει θέση στα πλαίσια του δυτικού εκσυγχρονισμού. «Αναχρονιστικό», «μη ορθολογικό» («irrational»), «θεοκρατικό», είναι μερικά από τα επίθετα που χρησιμοποιούνται για να δηλώσουν την αντίθεση προς τον κόσμο του Ισλάμ. Η αντίθεση μεταξύ σύγχρονου και παραδοσιακού, όπως γίνεται κατανοητή σύμφωνα με το δυτικό τρόπο σκέψης, που περιγράψαμε στην προηγούμενη ενότητα, δίνει τροφή συνεχώς για τη δημιουργία αρνητικών στερεοτύπων, τα οποία εμπεριέχονται σε υποτιμητικές εκφράσεις όπως «ισλαμική απειλή», «σύγκρουση των πολιτισμών», «η Δύση και οι άλλοι»

²³ Βλ. ESPOSITO L. John, «*Political Islam: Beyond the Green Menace*», Current History, Vol. 93, No 579, January, 1994, σελ. 20.

(«West versus Rest»), «Jihad vs. Macworld»²⁴. Ένας, ακόμα, όρος που χρησιμοποιείται από την ακαδημαϊκή κοινότητα της Δύσης για να συνδέσει το Ισλάμ με το φουνταμενταλισμό είναι αυτός που περιγράφεται από τις λέξεις «Πολιτικό Ισλάμ» («Political Islam»)²⁵.

Αυτή η στάση της Δύσης απέναντι στο Ισλάμ, εκτός του ότι είναι παραπλανητική, μπορεί να αποβεί και επικίνδυνη. Είναι παραπλανητική, διότι η ταύτιση του Ισλάμ με τη βία και ο χαρακτηρισμός που του αποδίδεται ότι αποτελεί παγκόσμια απειλή οδηγεί στην τάση που «αποτυγχάνει να διακρίνει μεταξύ της μη νομιμοποιημένης (illegitimate) χρήσης της θρησκείας από μεμονωμένα άτομα και της πίστης και πρακτικής της πλειοψηφίας των μουσουλμάνων που βρίσκονται σε ολόκληρο τον κόσμο οι οποίοι, όπως και οι πιστοί άλλων θρησκευτικών παραδόσεων, επιθυμούν να ζουν ειρηνικά»²⁶. Εξάλλου, η βία δεν είναι αποκλειστικό χαρακτηριστικό του μουσουλμανικού κόσμου. Όπως παρατηρεί ο Bruce Lawrence, αν η βία έχει διεισδύσει στο δημόσιο βίο των μουσουλμάνων κατά τη διάρκεια του αιώνα που διανύουμε, είναι επειδή η βία έχει διεισδύσει σε ολόκληρο τον κόσμο, παλιό και νέο²⁷.

Οι απόψεις των δυτικών για το Ισλάμ, μπορούν να οδηγήσουν σε ακραία και επικίνδυνα συμπεράσματα. Ενδεικτικά, αρκεί να αναφέρουμε τις θέσεις του Samuel Huntington, τις οποίες εκφράζει στο έργο του «The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order». Ο Huntington υποστηρίζει ότι η μεγάλη πληθυσμιακή αύξηση των μουσουλμάνων²⁸ σε συνδυασμό με την

²⁴ Βλ. ENTELIS P. John, «Political Islam», Middle East Studies Association Bulletin, 30, No 2, 1996, σελ. 165.

²⁵ Ο Nazih Ayubi συνδέει το Πολιτικό Ισλάμ με τις κατηγορίες του φουνταμενταλισμού και του νεο-φουνταμενταλισμού επειδή αυτές τονίζουν περισσότερο την πολιτική φύση του Ισλάμ. Βλ. AYUBI Nazih, *Political Islam – Religion and Politics in the Arab World*, Routledge, London, 1991, σελ. 68-69. Ο ίδιος αναφέρει ότι «...οι νεο-φουνταμενταλιστές, ή οι οπαδοί του πολιτικού Ισλάμ έχουν, πραγματικά, εισάγει μερικές καινοφανείς και ριζοσπαστικές αλλαγές στον τρόπο κατανόησης της ισλαμικής πολιτικής παράδοσης. Ενώ επιθυμούν να διατηρήσουν τον στενό δεσμό μεταξύ θρησκείας και πολιτικής που είχε αναπτύξει η παραδοσιακή νομολογία (jurisprudence), θέλουν να αντιστρέψουν τη σειρά μέσα σε αυτό το σύνδεσμο. Οι παραδοσιακοί νομομαθείς είχαν επιτύχει ένα σύνδεσμο μεταξύ της πολιτικής και της θρησκείας δίνοντας μια θρησκευτική νομιμοποίηση στην πολιτική ισχύ. Οι πολιτικοί ισλαμιστές υποστηρίζουν ότι η θρησκεία και η πολιτική δεν μπορούν να χωριστούν, αλλά επειδή τώρα είναι [οι πολιτικοί ισλαμιστές] σε θέση να αντισταθούν στο υπάρχον Κράτος, κι όχι να το νομιμοποιήσουν, επιθυμούν την πολιτικοποίηση μιας συγκεκριμένης άποψης που έχουν για τη θρησκεία. Για να πετύχουν το στόχο τους, οι σύγχρονοι ισλαμιστές έχουν την τάση να είναι περισσότερο εφευρετικοί και λιγότερο πιστοί στα γραπτά. Φυσικά, επικαλούνται τα κείμενα και παραθέτουν τις πηγές, αλλά κάνοντάς το αυτό είναι αρκετά επλεκτικοί και αξιοσημείωτα εφευρετικοί». Στο ίδιο, σελ. 2-3.

²⁶ Βλ. ESPOSITO L. John, «Political Islam: Beyond the Green Menace», ό.π., σελ. 24.

²⁷ Βλ. LAWRENCE B. Bruce, *Shattering the Myth – Islam Beyond Violence*, Princeton University Press, Princeton, 1998, σελ. 7.

²⁸ Σύμφωνα με τον Huntington, μεταξύ 1965 και 1990, ο συνολικός αριθμός των ανθρώπων του πλανήτη μας αυξήθηκε από 3,3 δισεκατομμύρια σε 5,3 δισεκατομμύρια, με ετήσιο ρυθμό αύξησης 1,85%. Στις μουσουλμανικές κοινωνίες οι ρυθμοί αύξησης σχεδόν πάντα ξεπερνούσαν το 2% και συχνά υπερέβαιναν το 2,5% και κατά καιρούς και το 3%... Οι μουσουλμάνοι, στο σύνολό τους, αποτελούσαν

οικονομική τους στασιμότητα, που προκαλούν μεταναστεύσεις και οικονομική πίεση προς τις χώρες της Δύσης, θα επιφέρει συγκρούσεις μεταξύ των μουσουλμανικών πληθυσμών και των άλλων λαών. Πιο συγκεκριμένα αναφέρει ότι «η αύξηση του μουσουλμανικού πληθυσμού θα αποτελέσει μια αποσταθεροποιητική δύναμη, τόσο για τις μουσουλμανικές κοινωνίες, όσο και για τους γείτονές τους. Οι μεγάλοι αριθμοί των νέων ανθρώπων με υποδεέστερη εκπαίδευση (with secondary education) θα συνεχίσουν να ενισχύουν την Ισλαμική Αναγέννηση (Islamic Resurgence) και να προωθούν την μουσουλμανική μαχητικότητα, τη στρατοκρατία και τη μετανάστευση. Ως αποτέλεσμα, τα πρώτα χρόνια του εικοστού πρώτου αιώνα είναι πιθανό να δούμε μια εξελισσόμενη αναβίωση της μη Δυτικής ισχύος και πολιτισμού και τη σύγκρουση των λαών των μη Δυτικών πολιτισμών με τη Δύση και μεταξύ τους»²⁹.

Την απάντηση σε αυτού του είδους την κριτική που του ασκείται δίνει το ίδιο το Ισλάμ, αν αναλογιστούμε το νόημα της ίδιας της λέξης. Η λέξη Ισλάμ είναι αραβική και σημαίνει ειρήνη. Πιο συγκεκριμένα, σημαίνει «την είσοδο σε μια κατάσταση ειρήνης και ασφάλειας, διαμέσου της υποταγής προς το Θεό»³⁰. Το Ισλάμ είναι μια μονοθεϊστική θρησκεία και ως τέτοια διδάσκει ότι δεν υπάρχει άλλος Θεός εκτός από τον Αληθινό Θεό (Αλλάχ) και Προφήτης του είναι ο Μωάμεθ. Αυτή η δήλωση πίστης (shahada) αποτελεί τον πρώτο από τους πέντε θεμελιώδεις και αδιαπραγμάτευτους, για τους μουσουλμάνους, πυλώνες του Ισλάμ³¹. Ο Θεός αποτελεί το ανώτατο σημείο, στο οποίο μπορεί κάποιος να αναζητήσει ιδιότητες όπως η ζωή, η δημιουργία, η δύναμη, ο οίκτος, η δικαιοσύνη (συμπεριλαμβανομένης και της τιμωρίας) και ηθικές αξίες προς τις οποίες η ανθρώπινη κοινωνία θα πρέπει να υπόκειται αν επιθυμεί να επιζήσει και να καταστεί ευημερούσα. Πρόκειται, επομένως, για έναν ασταμάτητο αγώνα που έχει ως στόχο το καλό³².

το 1980 περίπου το 18% του παγκόσμιου πληθυσμού και είναι πιθανό ότι θα ξεπερνούν το 20% το έτος 2000 και το 30% το 2025. Βλ. HUNTINGTON S., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York, 1996, σελ. 117.

²⁹ Στο ίδιο, σελ. 121.

³⁰ Βλ. BOWKER John, *Voices of Islam*, Oneworld, Oxford, 1995, σελ. 16.

³¹ Οι άλλοι τέσσερις είναι η α) οι καθημερινές προσευχές, β) η νηστεία, γ) η ελεημοσύνη (zakat) και δ) το προσκύνημα στη Μέκκα.

³² Βλ. RAHMAN Fazlur, *Islam & Modernity – Transformation of an Intellectual Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, σελ. 14.

Ο Θεός έχει αποκαλύψει στον Μωάμεθ το Λόγο του, ο οποίος εμπεριέχεται στο Ιερό Βιβλίο των μουσουλμάνων, το Κοράνι (Qur'ān) το οποίο αποτελεί επίσης έναν αδιαπραγμάτευτο θεμέλιο λίθο στη ζωή του κάθε μουσουλμάνου. Έτσι, το Κοράνι καθίσταται το μέσο επικοινωνίας και συνάντησης των πιστών με το Θεό. Ο άνθρωπος έρχεται κοντά στο Θεό και εκπληρώνει την αποστολή του πράττοντας το καλό. Και αυτό το καλό αποκαλύπτεται από το Κοράνι και εκφράζεται με τη δημιουργία της Ισλαμικής κοινωνίας. Ο άνθρωπος προσεγγίζει το Θεό συμμετέχοντας στο Ισλαμικό εγχείρημα, που αποτελεί την ιστορική προσπάθεια της μουσουλμανικής κοινότητας να επιτύχει το Βασίλειο του Θεού στη γη³³.

Παρά το γεγονός ότι το Κοράνι καθόριζε και συνεχίζει να καθορίζει σε μεγάλο βαθμό τη ζωή και την πίστη των μουσουλμάνων, όπως είναι φυσικό δεν ήταν δυνατό να δίνει και μια απάντηση σε κάθε νέο πρόβλημα που προέκυπτε κατά την εξέλιξη της ζωής. Γι' αυτό, ο Μωάμεθ προσπάθησε να εξηγήσει το Λόγο του Κορανίου και να του δώσει μια πρακτική σημασία. Η συλλογή των λόγων και των πράξεων του Μωάμεθ είναι γνωστή ως Hadith. Τα Hadiths και το Κοράνι αποτελούν μαζί τη Sharī'a³⁴, τον Ιερό Ισλαμικό Νόμο, που είναι το μονοπάτι που θα πρέπει να ακολουθείται από την κοινότητα των πιστών (umma).

Όλα όσα προηγήθηκαν παραπάνω μαρτυρούν το αυτονόητο, ότι δηλαδή το Ισλάμ αποτελεί, κατ' αρχήν, μια θρησκεία. Δεν είναι, όμως, απλά μια θρησκεία, όπως, για παράδειγμα, ο χριστιανισμός. Το Ισλάμ, σύμφωνα με τους περισσότερους μελετητές, είναι ένας τρόπος ζωής. Εκτός από τη σωτηρία του ανθρώπου, το Ισλάμ από τα αρχικά του στάδια είναι μια κοινωνική θρησκεία που έχει θέσει έναν κώδικα δεοντολογίας για κοινωνική δράση, μια πολιτική θρησκεία που έχει ενοποιήσει και διοικήσει την κοινότητα των πιστών και τέλος μια νομική θρησκεία που έχει θέσει μια σειρά νομικών κανόνων, οι οποίοι αποτελούν τις βάσεις του Ισλαμικού δικαίου³⁵.

³³ Βλ. SMITH Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History*, Princeton University Press, Princeton, 1957, σελ. 17.

³⁴ Η λέξη Sharī'a σημαίνει «το συνηθισμένο μονοπάτι που ακολουθούσαν οι καμήλες, το οποίο οδηγούσε προς το μέρος όπου υπήρχε νερό»... Η Sharī'a έχει ερμηνευτεί λανθασμένα ως Ισλαμικό Δίκαιο. Αυτό που πράγματι σημαίνει είναι «ο δρόμος προς το νερό». Όπως το νερό εξαγνίζει και δίνει ανάπτυξη και ζωή σε κάθε δημιουργία, έτσι και η Sharī'a δίνει ζωή στις ανθρώπινες σχέσεις και στην εξέλιξή μας ως θεματοφυλάκων του Θεού. Βλ. στο ίδιο, σελ. 21-22.

³⁵ Βλ. TOPRAK Binnaz, *Islam and Development in Turkey*, E.J. Brill, Leiden, 1981, σελ. 22.

Από τις απαρχές του, το Ισλάμ εμπερικλείει στη σφαίρα του και συνδυάζει το πολιτικό με το θρησκευτικό στοιχείο. Το έτος της Εγίρας (Hijra), δηλαδή της μετάβασης (ή πιο σωστά της εξόδου) του Προφήτη Μωάμεθ από τη Μέκκα στη Μεδίνα, το 622 μ.Χ., σηματοδότησε την αρχή της δημιουργίας μιας πολιτικής κοινότητας στη Μεδίνα, η οποία θα βασιζόταν στη θρησκεία³⁶. Η σύγκρουση του Μωάμεθ με τα οικονομικά και πολιτικά συμφέροντα της αστικής τάξης της Μέκκας, οι μάχες στο Badr (624), στο Uhud (625), η ανακωχή της Hudaibiyya (628), στα σύνορα της Μέκκας και, τελικά, η κατάληψη της ίδιας της Μέκκας φανερώνουν ότι ο Μωάμεθ, εκτός από θρησκευτικός, ήταν και πολιτικός αρχηγός. Το «Σύνταγμα της Μεδίνας», το οποίο χρονολογείται από το 627 και περιγράφει τις υποχρεώσεις των πιστών και των άπιστων στη νέα αυτή κοινότητα, αποτελεί ένα ξεκάθαρο παράδειγμα της ιδέας ότι ο Μωάμεθ ήταν και προφήτης και πολιτικός αρχηγός³⁷.

Εξάλλου, οι διπλωματικές ικανότητες του Μωάμεθ ήταν αναμφισβήτητες. Σύμφωνα με την αφήγηση ενός Άραβα χρονικογράφου «ο Μωάμεθ συνέταξε και εξέδωσε ένα γραπτό μεταξύ των Muhājirūn [υποστηρικτές του Μωάμεθ, προερχόμενοι από τη Μέκκα] και των Anṣār [υποστηρικτές του από τη Μεδίνα], με το οποίο έκανε συμφωνία με τους Εβραίους και συνήψε μαζί τους μια συνθήκη, επιβεβαιώνοντάς τους την ελεύθερη άσκηση της θρησκείας τους και την κατοχή των δικών τους αγαθών θέτοντάς τους και παραχωρώντας τους ιδιαίτερες συνθήκες»³⁸. Το περιστατικό αυτό φανερώνει το ρόλο του Μωάμεθ ως μεσολαβητή μεταξύ των διαφόρων φυλών και τη διάθεσή του να δημιουργήσει μια κοινότητα πιστών, η οποία θα ήταν υπεράνω των φυλετικών διαφορών. Η δημιουργία αυτής της κοινότητας των πιστών (umma)

³⁶ Η φυγή του Μωάμεθ από τη Μέκκα οφειλόταν στη σύγκρουσή του με την κατεστημένη ολιγαρχία της αστικής τάξης και τα συμφέροντά της. Η μετανάστευσή του στη Μεδίνα έγινε κατόπιν πρόσκλησής του από τους κατοίκους της, που σε μεγάλο βαθμό ήταν Εβραίοι, πρόσφυγες από την Ιουδαία και Άραβες που ασπάστηκαν τον Ιουδαϊσμό. Οι στόχοι που εξυπηρετούσε αυτή η πρόσκληση ποικίλουν. Ένας βασικός λόγος ήταν σίγουρα η ικανότητά του να λειτουργεί ως μεσολαβητής και να επιλύει τις εσωτερικές τους διαφορές. Εκτός από κομιστής μιας νέας θρησκείας, ο Μωάμεθ έφερε στους κατοίκους της Μεδίνας την ασφάλεια και ένα μέτρο κοινωνικής πειθαρχίας. Οι κάτοικοι της Μεδίνας, σε αντίθεση με εκείνους της Μέκκας, δεν είχαν κανένα ιδιον συμφέρον να είναι παγανιστές και έτσι μπορούσαν να δεχτούν, δοκιμαστικά, τη θρησκευτική πλευρά του Ισλάμ, υπό τον όρο ότι θα ικανοποιούνταν οι πολιτικές και κοινωνικές τους ανάγκες. Ο ολοκληρωτικός θρησκευτικός προσηλυτισμός των κατοίκων της Μεδίνας δεν έλαβε χώρα, παρά πολύ αργότερα. Από την αρχή υπήρχαν διαφορές μεταξύ τους για το αν έπρεπε ο Μωάμεθ να παραμείνει στη χώρα τους ή να επιστρέψει στη Μέκκα. Εκείνοι που υποστήριζαν τον Μωάμεθ έμειναν γνωστοί στην Παράδοση ως Anṣār, δηλαδή βοηθοί, ενώ οι πολέμιοί του ως Munāfiqūn, που σημαίνει υποκριτές. Βλ. LEWIS Bernard, *The Arabs in History*, 6th ed., Oxford University Press, Oxford, 1993, σελ. 37-38.

³⁷ Βλ. PISCATORI P. James, *Islam in a World of Nation-States*, Cambridge University Press, RIA, London, 1986, σελ. 11.

³⁸ Βλ. LEWIS B., *The Arabs in History*, ό.π., σελ. 39.

προϋπέθετε την ενότητα και αδιαιρετότητα της πολιτικής με τη θρησκεία. Η θρησκεία θα μπορούσε να αποτελέσει τη συνεκτική δύναμη μεταξύ των διαφόρων φυλών, ενώ η πολιτική το αναγκαίο στήριγμα για την προώθηση των θρησκευτικών στόχων και την επέκταση του κόσμου του Ισλάμ. Οι πολιτικοί και θρησκευτικοί στόχοι δεν ήταν ποτέ διακριτοί στη σκέψη του Μωάμεθ και στη σκέψη των ανθρώπων της εποχής του. Η δυαδικότητα αυτή είναι έμφυτη στην ισλαμική κοινωνία, το σπέρμα της οποίας αποτελεί η *umma* που δημιούργησε ο Μωάμεθ³⁹.

Από τα παραπάνω, γίνεται φανερό ότι οι όποιες διακρίσεις μεταξύ πολιτικής και θρησκείας δεν έχουν βάση και δεν περιγράφουν την πραγματικότητα του Ισλάμ που δημιούργησε ο Μωάμεθ. Το δημιούργημα του Μωάμεθ δεν είναι σε καμιά περίπτωση μονολιθικό. Αντίθετα, το Ισλάμ θα μπορούσε να περιγραφεί σαν ένα ψηλό δέντρο με πολλά κλαδιά και βαθιά εκτεινόμενες ρίζες, που καλύπτουν όχι μόνο την πολιτική αλλά όλες τις άλλες πλευρές της ζωής ή σαν ένα αδιαίρετο σύνολο που αποτελείται από πολιτικά, οικονομικά, κοινωνικά, θρησκευτικά και ηθικά τμήματα⁴⁰.

1.3 Η σχέση μεταξύ Ισλάμ και εθνικισμού

Έχοντας περιγράψει τα βασικά θεωρητικά στοιχεία που σχετίζονται με τις έννοιες του εθνικισμού και του Ισλάμ, ήδη, κάποιες πλευρές αυτής της σχέσης έχουν αρχίσει να γίνονται πιο ευδιάκριτες, σκιαγραφώντας θολά, προς το παρόν, το γενικό πλαίσιο μέσα στο οποίο λαμβάνει χώρα αυτή η σχέση. Η παρούσα ενότητα έχει ως στόχο να καθαρίσει το τοπίο από την ομίχλη, δίνοντας σαφείς εξηγήσεις σε ό,τι αφορά τα βασικά σημεία και χαρακτηριστικά πάνω στα οποία επικεντρώνεται η συζήτηση μεταξύ του εθνικισμού και του Ισλάμ. Η αναφορά στις δυο έννοιες θα πρέπει να γίνει έχοντας υπόψη την εξέλιξη του κόσμου του Ισλάμ στον ρου της ιστορίας. Όπως αναφέραμε παραπάνω, το Ισλάμ δεν είναι μονολιθικό. Μέσα στους κόλπους του υπάρχει μια συνεχής αναμόρφωση, μια πάλη μεταξύ των δυνάμεων της παράδοσης και εκείνων που πιστεύουν στην μεταρρύθμιση και την αλλαγή.

³⁹ Στο ίδιο, σελ. 41.

⁴⁰ Βλ. PISCATORI P. James, *Islam in a World of Nation-States*, ό.π., σελ., 11.

Καταρχήν, λοιπόν, όταν αναφερόμαστε στο παραδοσιακό, ορθόδοξο Ισλάμ, δηλαδή στο Ισλάμ των χρόνων του Προφήτη Μωάμεθ, είναι φανερό το χάσμα που το χωρίζει από τον εθνικισμό. Οι δυο έννοιες εκφράζουν αντίθετα νοήματα. Ο κόσμος του εθνικισμού είναι ασυμβίβαστος με τον κόσμο του Ισλάμ. Η κοινότητα των πιστών (umma) είναι, όπως διαπιστώσαμε, ένα από τα βασικά συστατικά στοιχεία από τα οποία αντλεί τη νομιμοποίησή του το Ισλάμ. Ο χαρακτήρας της είναι παγκόσμιος. Σύμφωνα με τα λόγια του Μωάμεθ, «άλλοι προφήτες πριν από εμένα στάλθηκαν μόνο προς τους λαούς τους, εγώ έχω σταλεί για όλη την ανθρωπότητα»⁴¹. Στο σημείο αυτό, βρίσκεται μια πολύ σημαντική διαφορά μεταξύ του εθνικισμού και του Ισλάμ. Ενώ ο εθνικισμός έχει ως στόχο τη δημιουργία ξεχωριστών εθνικών κρατών, το Ισλάμ στοχεύει προς την παγκόσμια ενότητα. Ο βασικός σκοπός του Ισλάμ είναι να εγκαθιδρύσει μια παγκόσμια, μονοθεϊστική κοινωνία, η οποία να υπερβαίνει τα γεωγραφικά, φυλετικά, γλωσσικά και πολιτισμικά σύνορα και να τα συνδέει όλα σε μια κοινότητα⁴². Για τους παραδοσιακούς μουσουλμάνους, ο εθνικισμός είναι προάγγελος της διαίρεσης και της δυστυχίας και, άρα, εμπόδιο στη δημιουργία της Umma. Και αυτό διότι η κύρια πηγή της νομιμοποίησης για το Ισλάμ είναι ο Ένας, Παντοδύναμος και Ενοποιηός Θεός, ενώ για τον εθνικισμό είναι η πατρίδα.

Άλλη μια βασική διαφορά μεταξύ του εθνικισμού και του Ισλάμ αφορά τον τρόπο με τον οποίο κατανοείται η σχέση μεταξύ πολιτικής και θρησκείας, μεταξύ κράτους και εκκλησίας⁴³. Το ορθόδοξο Ισλάμ συγχωνεύει τις δυο έννοιες, αποτελώνοντας έτσι μια αδιαίρετη ενότητα, την οποία περιγράψαμε παραπάνω. Το Ισλάμ είναι και θρησκεία και κράτος (din wa dawla), αφού ο Προφήτης είναι και θρησκευτικός και κοσμικός ηγέτης. Αντίθετα, ο εθνικισμός διακρίνει, ξεκάθαρα, τις δυο έννοιες και υποτάσσει το θρησκευτικό στοιχείο στην πολιτική σφαίρα. Η θρησκεία είτε απομονώνεται τελείως διότι αποτελεί εμπόδιο στην ανάπτυξη της σκέψης, του ορθού λόγου και του

⁴¹ Βλ. HOURANI Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939*, Oxford Paperbacks, London, 1970, σελ. 3.

⁴² Βλ. NAQAVI Ali Muhammad, *Islam and Nationalism*, Islamic Propagation Organization, Tehran, 1970, σελ. 77.

⁴³ Ο όρος «εκκλησία» χρησιμοποιείται εδώ γενικά, προκειμένου να γίνει κατανοητή η διαφοροποίηση μεταξύ του πολιτικού και του θρησκευτικού. Είναι γνωστό ότι στο Ισλάμ δεν υπάρχει η έννοια του κλήρου όπως αυτή συναντάται στη χριστιανοσύνη. Η ιεραρχική δομή απουσιάζει και αυτό που υπάρχει είναι η αμεσότητα του πιστού με τον Αλλάχ. Η άμεση αυτή σχέση αντικατοπτρίζεται στην αρχιτεκτονική των επιβλητικών τζαμιών, όπου υπάρχει μεγάλος ανοικτός θόλος, που δηλώνει, ακριβώς, αυτή την επαφή του ανθρώπου με το Θεό.

εκσυγχρονισμού της κοινωνίας είτε πολιτικοποιείται, δηλαδή χρησιμοποιείται από την πολιτική ηγεσία για την εξυπηρέτηση των στόχων της τελευταίας.

Οι παραπάνω διαφορές μεταξύ εθνικισμού και Ισλάμ είναι ευδιάκριτες όσο το Ισλάμ συνεχίζει να διατηρεί τον κλασικό του χαρακτήρα, όσο δηλαδή η Umma διατηρείται ενωμένη. Μετά το θάνατο του Προφήτη Μωάμεθ, ο ενοποιητικός ρόλος που επιτελούσε περιήλθε στο πρόσωπο του χαλίφη⁴⁴. Το χαλιφάτο γίνεται έτσι το σύμβολο της ενότητας της Umma. Υπό την κυριαρχία του Θεού και την εξουσία του Νόμου του, της *Sharī'a*, ο χαλίφης είναι ο κοσμικός ηγέτης του κράτους και ο υπερασπιστής της πίστης⁴⁵. Έτσι, το Ισλάμ συνεχίζει να αναπτύσσεται και μετά το θάνατο του Μωάμεθ, κάτω από την εξουσία των δυναστειών των Ουμαγιδών (Umayyads) και των Αββασιδών (Abbasides).

Η σχέση μεταξύ πολιτικής και θρησκείας, αρχίζει να παίρνει μια νέα μορφή όταν το Ισλάμ περιέρχεται σε κρίση, με την κατάληψη της Βαγδάτης από τους Μογκόλους (1258) και την εγκαθίδρυση του Μαμελούκου σουλτάνου. Έτσι, ο χαλίφης χάνει τη δύναμή του, η οποία περνά, σταδιακά, στα χέρια του εμίρη ή του σουλτάνου⁴⁶. Η μετάθεση της ισχύος έφερε μαζί της μια αλλαγή στους πολιτικούς θεσμούς. Τα νέα κράτη που έκαναν την εμφάνισή τους, από τα οποία το σουλτανάτο των Μαμελούκων της Αιγύπτου ήταν το αποκορύφωμα,

⁴⁴ Ο al-Mawardi (991-1031) χαρακτηρίζει το Χαλιφάτο ως μια ανάγκη προερχόμενη από το Θείο Νόμο κι όχι από τη λογική· το Κοράνι επιβάλλει στους ανθρώπους να υπακούουν σε όσους εμφανίζονται να ασκούν μια κυριαρχία πάνω τους και αυτό συνεπάγεται ότι θα πρέπει να υπάρχει ένας χαλίφης να αντικαταστήσει τον Προφήτη, έτσι ώστε να διαπλέκονται η διατήρηση της θρησκείας και η διοίκηση των κοσμικών θεμάτων. Οι λειτουργίες του είναι πολιτικές και θρησκευτικές: να διατηρεί τον ορθόδοξο χαρακτήρα του Ισλάμ, να εκτελεί νομικές αποφάσεις, να προστατεύει την επικράτεια του Ισλάμ, να πολεμά εκείνους που αρνούνται να γίνουν μουσουλμάνοι, να αυξάνει τους κανονικούς φόρους και γενικά να ελέγχει τις διοικητικές υποθέσεις, δίχως να μεταβιβάζει πολλές εξουσίες. Πρέπει να διαθέτει ορισμένα προσόντα, φυσικά, νοητικά και πνευματικά, καθώς και το επιπλέον προσόν να ανήκει στην ίδια φυλή με αυτήν του Μωάμεθ, τη φυλή Quraysh. Επίσης, θα πρέπει να εκλέγεται από κάποιον άλλον –είτε με επιλογή από τους αρχηγούς της κοινότητας, ‘εκείνους που λύνουν και δένουν’, είτε με επιλογή που θα κάνει ο προηγούμενος χαλίφης. Αφού επιλεγθεί, ο λαός θα πρέπει να τον υπακούει εκτός και αν αυτός (ο χαλίφης) είναι ανήθικος, εκφράζει ανορθόδοξες απόψεις ή έχει φυσικές αδυναμίες οι οποίες τον καθιστούν ανίκανο να επιτελέσει τις λειτουργίες του. Βλ. HOURANI A., *Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939*, ό.π., σελ. 10.

⁴⁵ Βλ. ROSENTHALL I.J. Erwin, *Islam in the Modern National State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965, σελ. 12.

⁴⁶ Αφού οι Μογκόλοι κατέστρεψαν τη Βαγδάτη στα μέσα του 13^{ου} αιώνα, ο χαλίφης συνέχισε να υπάρχει μόνο σαν μια σκιά στην Αυλή των Μαμελούκων σουλτάνων της Αιγύπτου και ελάχιστοι νομομαθείς προτίθετο να αναγνωρίσουν τα δικαιώματά του, υπό αυτές τις συνθήκες. Βλ. HOURANI A., ό.π., σελ. 11. Κάποιοι μελετητές υποστηρίζουν ότι η διάκριση μεταξύ θρησκείας και πολιτικής έλαβε χώρα στα πρώτα χρόνια αμέσως μετά το θάνατο του Μωάμεθ, άλλοι με την κατάληψη της Βαγδάτης από τους Σελτζούκους Τούρκους (1055) και άλλοι πάλι με την κατάληψη της Βαγδάτης από τη δυναστεία των Buwayhids. Υπάρχει και η άποψη ότι ο διαχωρισμός επήλθε τον 9^ο αιώνα με τη δημιουργία σχολών δικαίου και την εμφάνιση της τάξης των ερμηνευτών –των *ulama*– οι οποίοι κατείχαν ημιαυτόνομες πηγές οικονομικής και πολιτικής βοήθειας. Βλ. EICKELMAN-PISCATORI, *Muslim Politics*, Princeton University Press, Princeton, 1996, σελ. 46-47.

είχαν μια διαφορετική δομή από το χαλιφάτο. Η ισχύς, τώρα πια, βρίσκεται στα χέρια μιας στρατιωτικής ομάδας, κεντροασιατικής, τουρκικής, κουρδικής ή καυκασιανής καταγωγής⁴⁷. Έτσι, σιγά-σιγά, αρχίζει να διασπάται η ενότητα της Umma και να διακρίνεται ο ρόλος του κράτους από αυτόν της θρησκείας.

Η αλλαγή αυτή του παραδοσιακού Ισλάμ σηματοδοτεί μια μεταβολή στον τρόπο σκέψης πολλών μουσουλμάνων. Εμφανίζονται διάφοροι θεωρητικοί οι οποίοι διατυπώνουν ιδέες και απόψεις περί της δυνατότητας να μεταρρυθμιστεί και να αλλάξει το Ισλάμ. Μεταξύ των πιο σημαντικών από αυτούς είναι οι Ibn Taymīyya, Muḥammad Abduh, Rashīd Ridā και Ibn Khaldūn. Ιδιαίτερα, όσον αφορά το πρόσωπο του τελευταίου θα ήταν χρήσιμο να επισημάνουμε τη συνεισφορά του στην ανάπτυξη της πολιτικής θεωρίας και στον τρόπο με τον οποίο μελετά τη σχέση μεταξύ της θρησκείας και του κράτους.

Ουσιαστικά, οι πολιτικές σκέψεις του Ibn Khaldūn (1333-1406) συγκλίνουν στην άποψη ότι το Ισλαμικό Κράτος θα έπρεπε να ήταν ένα μίγμα βασιλείου (mulk) και ισλαμικής νομοθεσίας (Sharī'a). Ο Ibn Khaldūn παρατήρησε την αλλαγή του Ισλάμ με τη μεταβολή του χαλιφάτου σε mulk και αναγνώρισε ότι η θέληση για την απόκτηση ισχύος και κυριαρχίας είναι μια από τις καθοδηγητικές δυνάμεις του ανθρώπου. Και προκειμένου να αποτραπεί η αμοιβαία καταστροφή των ανθρώπων, η κλίση του ανθρώπου προς το κακό θα πρέπει να ελεγχθεί είτε από τη θρησκεία, η οποία παρέχει μια φυσική περιοριστική εξουσία που βασίζεται στο νόμο όπως αυτός έχει αποκαλυφθεί από το Θεό, είτε από έναν κυβερνήτη (governor) του οποίου η εξουσία προέρχεται από το νόμο που θέτει σε λειτουργία η ανθρώπινη λογική⁴⁸. Υπό αυτές τις συνθήκες το mulk, το οποίο διέπεται από το νόμο της ισχύος, είναι στη φύση του ανθρώπου. Το ισχυρό κράτος είναι η φυσιολογική αντίδραση προς τις φυσικές ανάγκες του ανθρώπου ως έλλογης και κοινωνικής ύπαρξης⁴⁹. Οι αρχηγοί του mulk ή του ισχυρού κράτους ασκούν την εξουσία τους με βάση την ισχύ τους και έχοντας την συμπαράσταση και την αλληλεγγύη των υποστηρικτών τους.

⁴⁷ Βλ. HOURANI A., ό.π., σελ. 11.

⁴⁸ Βλ. ROSENTHALL I.J. Erwin, *Islam in the Modern National State*, σελ. 17-18.

⁴⁹ Στο ίδιο.

Η αλληλεγγύη αυτή στηρίζεται σε κοινούς δεσμούς αίματος και οικογενειακών παραδόσεων και είναι γνωστή ως *aṣabīya*⁵⁰. Καθώς το κράτος ή η δυναστεία αρχίζουν να σταθεροποιούνται, η *aṣabīya* χάνει σταδιακά τη δύναμή της. Ο κυβερνήτης χάνει την ανεξαρτησία της κρίσης του, η αλληλεγγύη των υπαλλήλων και των στρατιωτών γίνεται ασθενέστερη, οι σπατάλες οδηγούν σε βαρύτερους φόρους και η δυναστεία μπορεί να διαιρεθεί στα δύο ή το κράτος να χάσει τις εξωτερικές του επαρχίες⁵¹. Το τελικό αποτέλεσμα θα είναι η αντικατάσταση της προηγούμενης *aṣabīya* από μια καινούρια, η οποία θα είναι το προϊόν της κατάληψης της εξουσίας από μια νέα δυναστεία. Κατά το στάδιο στο οποίο αρχίζει να καταρρέει η πρώτη *aṣabīya* και ο δεσμός μεταξύ του κυβερνήτη και των κυβερνούμενων, η θρησκεία μπορεί να δημιουργήσει ένα νέο δεσμό ενότητας και να παράσχει μια νέα βάση μεταξύ των χαρακτηριστικών εκείνων που διατηρούν τα κράτη ενωμένα⁵².

Έτσι, σταδιακά, η σφαίρα του Ισλάμ αποκτά ένα καινούριο περιεχόμενο και η θρησκεία αντιμετωπίζεται με τρόπο παρόμοιο με εκείνο που χαρακτηρίζει τις δυτικές κοινωνίες. Στην αλλαγή αυτή θα συμβάλει τα μέγιστα η Γαλλική Επανάσταση και αργότερα η κατάρρευση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Την κατάρρευση της τελευταίας επιδίωξαν με ζήλο οι δυνάμεις της Δύσης προκειμένου να διασπάσουν την ενότητα του μουσουλμανικού στοιχείου και ιδιαίτερα του αραβικού χώρου και να εκμεταλλευτούν την περιοχή του κατάτεμαχίζοντάς την σε σφαίρες επιρροής. Ουσιαστικά, ο εθνικισμός μεταφέρεται από τις δυτικοευρωπαϊκές δυνάμεις προς τον Ισλαμικό κόσμο και πετυχαίνει να διασπάσει την ήδη καταποννημένη, από τις διαιρέσεις του παρελθόντος, *umma*. Η θρησκεία θα αποτελέσει προωθητικό μηχανισμό του εθνικισμού των μουσουλμανικών πληθυσμών και ιδίως του αραβικού εθνικισμού⁵³. Εκτός από αυτό θα γίνει αντικείμενο εκμετάλλευσης από τις

⁵⁰ Σύμφωνα με τον Rosenthal, «... η *aṣabīya* είναι ένα συλλογικό καλό· ένας κοινός δεσμός που οφείλεται κατά κύριο λόγο σε δεσμούς αίματος και οικογενειακής παράδοσης και ο οποίος δημιουργεί μια αίσθηση αλληλεγγύης» εμπνέει την κοινή δράση και είναι μια απαραίτητη δύναμη στη δημιουργία των κρατών και των δυναστειών· ο στόχος της είναι το *muḥk*, δηλαδή η εξουσία. Βλ. ROSENTHALL I.J. *Erwin*, ό.π., σελ. 18.

⁵¹ Βλ. HOURANI A., ό.π., σελ. 23.

⁵² Στο ίδιο, σελ. 24.

⁵³ [Από την εποχή της κυριαρχίας των Οθωμανών (16^{ος} αι.)] ο όποιος αραβικός εθνικισμός υπήρχε ήταν στενά συνδεδεμένος με τις θρησκευτικές επιρροές. Το βασικό στοιχείο που θα πρέπει να έχουμε στο νου μας είναι ότι κατά τη διάρκεια των αιώνων της Οθωμανικής εξουσίας το Ισλάμ στηρίχτηκε στους Άραβες, ενώ την ίδια στιγμή το γόητρο και η αυτοσυντήρηση των Αράβων εξαρτιόταν από το Ισλάμ. Βλ.

πολιτικές elites των μουσουλμανικών κοινωνιών, προκειμένου αυτές να υπερασπίσουν και να διασφαλίσουν τα συμφέροντά τους. Ο Fazlur Rahman, ο οποίος ανήκει στη σφαίρα των εκσυγχρονιστών, επισημαίνει ότι το σύνθημα «στο Ισλάμ η θρησκεία και η πολιτική είναι αδιαίρετα» χρησιμοποιείται για να εξαπατήσει το μέσο άνθρωπο στο να αποδεχτεί ότι, αντί η πολιτική ή το κράτος να υπηρετούν τους μακροπρόθεσμους στόχους του Ισλάμ, το Ισλάμ θα πρέπει να υπηρετεί τους άμεσους και μυωπικούς στόχους των κομματικών σχεδιασμών⁵⁴.

Η πολιτικοποίηση της θρησκείας στο πλαίσιο του Ισλάμ θα γίνει πλέον συνήθεια όταν ο μουσουλμανικός κόσμος απελευθερωθεί από την πολύχρονη εκμετάλλευση και καταπίεση που είχε υποστεί από την αποικιοκρατία της Δύσης. Πολιτικοί αρχηγοί, όπως ο Sadat της Αιγύπτου και ο Hassan II του Μαρόκου νομιμοποίησαν την υπάρχουσα πολιτική ιεραρχία, αναφερόμενοι ο καθένας προς το πρόσωπό του ως «ο Πρόεδρος-Πιστός» («the President-Believer») και «ο αρχηγός των πιστών» («the commander of the faithful») αντίστοιχα⁵⁵. Επίσης, είναι χαρακτηριστική η φρασεολογία που χρησιμοποίησε ο Saddam Hussein κατά την περίοδο της κρίσης του περσικού Κόλπου το 1990-1991. Ως αρχηγός του Αραβικού Σοσιαλιστικού Κόμματος Ba'ith, με την αφοσίωσή του στο λαϊκισμό (secularism) και τον αραβικό σοσιαλισμό και την πολιτική καταπίεσης εναντίον των ισλαμικών ομάδων στο Ιράκ, θα περίμενε κανείς ότι ο Saddam, στις εκκλήσεις του για βοήθεια, θα χρησιμοποιούσε τη γλώσσα του αντι-ιμπεριαλισμού αντί αυτής του Ισλάμ. Όμως, καυστικά αναφέρθηκε στους «άπιστους» της Δύσης, που στόχευαν εναντίον του και απαίτησε jihad, δηλαδή ιερό πόλεμο, για να τους αντιμετωπίσει⁵⁶. Παραδείγματα όπως τα παραπάνω είναι συχνά στα πλαίσια του σύγχρονου μουσουλμανικού κόσμου.

Ο σύγχρονος μουσουλμάνος έχει, όπως είναι φυσικό, βιώσει διαφορετικά το Ισλάμ σε σχέση με τον τρόπο που το αντιμετώπισαν οι πρόγονοί του. Επηρεασμένος και από τη διαδικασία του εκσυγχρονισμού, με την οποία έρχεται καθημερινά αντιμέτωπος, είτε στην ίδια του την πατρίδα είτε σε κάποια

DODGE Bayard, «*The Significance of Religion in Arab Nationalism*», στο PROCTOR J. Harris (ed.), *Islam and International Relations*, Praeger, London, 1965, σελ. 100-101.

⁵⁴ Βλ. RAHMAN Fazlur, *Islam & Modernity – Transformation of an Intellectual Tradition*, σελ. 140.

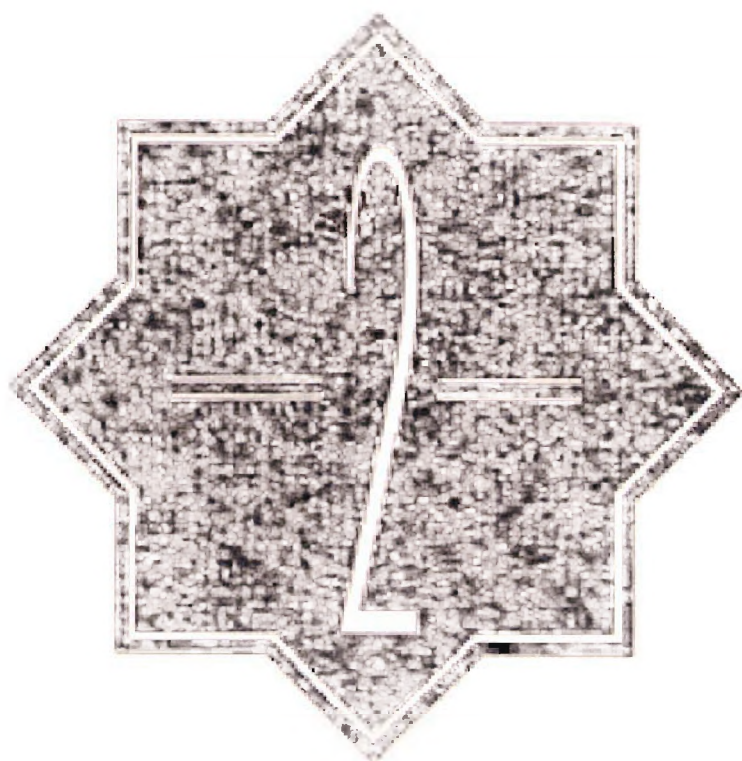
⁵⁵ Βλ. EICKELMAN-PISCATORI, *Muslim Politics*, ό.π., σελ. 12.

⁵⁶ Στο ίδιο, σελ. 13.

δυτική χώρα, στην οποία βρίσκεται για σπουδές, ο νέος μουσουλμάνος σκέφτεται και λειτουργεί διαφορετικά από τον πατέρα του ή κάποιο μεγαλύτερο συγγενή του. Τα μορφωμένα αγόρια και κορίτσια δεν εξαρτώνται πια τόσο πολύ από το Κοράνι, για να αναζητήσουν λύση στα προβλήματα που αντιμετωπίζουν. Όλο και περισσότερο παραμελούν τις ορθόδοξες πηγές της θρησκείας, αντικαθιστώντας τα παλιά κείμενα με νέα σύγχρονα βιβλία⁵⁷. Έτσι, η θρησκεία παίζει όλο και λιγότερο ρόλο και περιορίζεται στην ιδιωτική σφαίρα για όποιον επιθυμεί την πνευματική σωτηρία στο Ισλάμ.

Συμπερασματικά, το βάρος στη σχέση μεταξύ του εθνικισμού και του Ισλάμ κλίνει όλο και περισσότερο προς το μέρος της πρώτης έννοιας. Ο μουσουλμανικός κόσμος συνεχίζει να παραμένει κατακερματισμένος σε διάφορα κράτη. Η ισλαμική *umma* αποτελεί μια ουτοπία, ένα απραγματοποίητο όνειρο. Το γεγονός αυτό δεν υποβαθμίζει καθόλου την επιρροή που συνεχίζει να ασκεί το ορθόδοξο Ισλάμ σε μερίδα μουσουλμάνων. Και δεν είναι λίγοι αυτοί που χρησιμοποιούν τα μονοπάτια του Διαδικτύου (Internet) για να κάνουν γνωστές τις απόψεις τους, τονίζοντας την προσήλωσή τους στο παραδοσιακό Ισλάμ. Οι μουσουλμάνοι διακηρύσσουν τη συνέχειά τους με το παρελθόν, ενώ ταυτόχρονα έρχονται αντιμέτωποι με τους όρους της σύγχρονης πραγματικότητας.

⁵⁷ Βλ. DODGE Bayard, «*The Significance of Religion in Arab Nationalism*», ό.π., σελ. 108. Ο Bayard Dodge, στη μελέτη του σχετικά με τη σημασία της θρησκείας στον αραβικό εθνικισμό αναφέρει, καταθέτοντας παράλληλα και την προσωπική του εμπειρία, ότι «...οι μορφωμένοι νέοι Άραβες έχουν την τάση να παραμελούν τις πνευματικές πλευρές του Ισλάμ και να εκφράζουν τα αισθήματά τους από την άποψη ενός αυστηρού εθνικισμού (*napow nationalism*) παρά από αυτή της θρησκείας. Όπως ένας φοιτητής μου από την Αραβία είπε σε μια από τις διαλέξεις μου, "Η θρησκεία μου είναι ο εθνικισμός" ("My religion is nationalism")». Στο ίδιο, σελ. 109.



ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: ΙΣΛΑΜ ΚΑΙ ΤΟΥΡΚΙΚΟΣ ΕΘΝΙΚΙΣΜΟΣ

Το δεύτερο κεφάλαιο της εργασίας μας αφορά τη σχέση του Ισλάμ και του εθνικισμού στην περίπτωση της Τουρκίας. Έχοντας, ήδη, επισημάνει τις βασικές παραμέτρους των δύο εννοιών, μπορούμε τώρα να μελετήσουμε τη μεταξύ τους διαπλοκή, ώστε να δούμε αν και κατά πόσο το Ισλάμ συνέβαλε στην ανάπτυξη και τη διαμόρφωση της τουρκικής εθνικής ταυτότητας. Η Τουρκία αποτελεί μια περίπτωση με ιδιαίτερο ενδιαφέρον όσον αφορά τη μελέτη της ανάπτυξης της εθνικιστικής ιδεολογίας. Το ενδιαφέρον εντοπίζεται στον τρόπο με τον οποίο επιτεύχθηκε η μετάβαση από τις παραδοσιακές δομές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας στο σύγχρονο τρόπο οργάνωσης του κεμαλικού κράτους.

Η κατανόηση, επομένως, του τουρκικού εθνικισμού προϋποθέτει τη μελέτη του τρόπου λειτουργίας της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, από την ίδρυσή της μέχρι και την πτώση της. Για τις ανάγκες της παρούσας εργασίας, το ενδιαφέρον μας, όσον αφορά την περίοδο των Οθωμανών, θα εστιαστεί σε δυο κύρια σημεία. Το πρώτο αφορά τη θέση του Ισλάμ στην Οθωμανική Αυτοκρατορία και το δεύτερο τις σημαντικές αλλαγές, που έμειναν γνωστές ως Τανζιμάτ και οι οποίες έδωσαν την ώθηση για τη μεταρρύθμιση του οθωμανικού κατεστημένου και αποτέλεσαν τον προάγγελο των νέων μελλοντικών αλλαγών που οδήγησαν στην ανάπτυξη του τουρκικού εθνικισμού και την ίδρυση του τουρκικού κράτους. Στη συνέχεια θα αναφερθούμε στα θεμελιώδη χαρακτηριστικά αυτού του εθνικισμού και πιο συγκεκριμένα στα ιδιαίτερα γνωρίσματα που συνθέτουν την τουρκική εθνική ταυτότητα. Έτσι, θα έχουμε τη δυνατότητα αφενός να συγκρίνουμε το ρόλο του Ισλάμ στην περίοδο της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και στην περίοδο από την ίδρυση του κεμαλικού δημιουργήματος και αφετέρου να αναφερθούμε στις βασικές αρχές της κεμαλικής ιδεολογίας αντιπαραθέτοντάς τις με το Ισλάμ.

2.1. Το Ισλάμ στην Οθωμανική Αυτοκρατορία

Όπως είναι γνωστό από την ιστορία, η Οθωμανική Αυτοκρατορία υπήρξε το δημιούργημα της δυναστείας των Οσμανλήδων (Osmanlı= Οθωμανός), δηλαδή των απογόνων του Osman, του ιδρυτή της Αυτοκρατορίας. Το εμιράτο του Osman αποδείχτηκε το πιο ισχυρό από τα υπόλοιπα τουρκικά φύλα και ήταν αυτό που διαδέχτηκε τη διάλυση του κράτους των Σελτζούκων και τελικά επικράτησε, στα τέλη του 13^{ου} αιώνα. Η εξασθένηση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας εξαιτίας των αλληπάλληλων επιδρομών εναντίον της αλλά και των εσωτερικών της προβλημάτων είχε ως αποτέλεσμα την ήττα από τους Οθωμανούς, οι οποίοι συνόρευαν με το Βυζάντιο και εποφθαλμιούσαν τα πλούσια σε οικονομική και στρατηγική σημασία εδάφη του.



Η Οθωμανική Αυτοκρατορία το έτος 1680
Πηγή: Microsoft Encarta Encyclopedia 1997

Έπειτα από την ηγεμονία του Οσμάν, οι διάδοχοί του κατόρθωσαν να κατακτήσουν τις σημαντικότερες πόλεις του Βυζαντίου, με αποκορύφωμα την Κωνσταντινούπολη (1453) και να επεκτείνουν τα σύνορα της Αυτοκρατορίας τους σε τρεις ηπείρους, όπως βλέπουμε στην παραπάνω εικόνα. Εντός των συνόρων της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας συμπεριλήφθηκαν και οι τρεις ιερές πόλεις του Ισλάμ, η Μέκκα, η Μεδίνα και η Ιερουσαλήμ. Επίσης, μετά την ήττα των Μαμελούκων στην Αίγυπτο (1517) και τη Συρία (1516), δυο πόλεις που

έχουν εξαιρετική σημασία για τους μουσουλμάνους, το Κάιρο και η Δαμασκός, έπεσαν στα χέρια των Οθωμανών.

Η σημασία της κατάκτησης της Συρίας και της Αιγύπτου είναι πολύ μεγάλη διότι ο σουλτάνος Selim, επιστρέφοντας νικητής στην Κωνσταντινούπολη, πήρε μαζί του τον τελευταίο χαλίφη των Αββασιδών, Mutevvekil III και μετά το θάνατο του τελευταίου έγινε ο πρώτος Οθωμανός χαλίφης⁵⁸. Έκτοτε, ο σουλτάνος ήταν όχι μόνο ο κοσμικός αλλά και ο θρησκευτικός ηγέτης των Οθωμανών. Έτσι, οι δεσμοί των Οθωμανών με το παραδοσιακό Ισλάμ έγιναν ισχυρότεροι και οι σουλτάνοι απέκτησαν σημαντική επιρροή στον ισλαμικό κόσμο, χρησιμοποιώντας τον τίτλο του «Αρχηγού των Πιστών» («Commander of the Faithful»)⁵⁹.

Όπως έχουμε αναφέρει στο προηγούμενο μέρος της εργασίας μας, το Ισλάμ ήδη διερχόταν από μεγάλη κρίση εξαιτίας του διαχωρισμού του χαλιφάτου από το σουλτανάτο. Ο Selim, με την ενέργειά του αυτή, πέτυχε να ενοποιήσει και πάλι το θρησκευτικό με το πολιτικό στοιχείο. Έτσι, συνδυάζοντας το διπλό ρόλο του κοσμικού ηγέτη και του θρησκευτικού αρχηγού, ο σουλτάνος-χαλίφης συμβόλιζε το ισλαμικό ιδεώδες μιας πολιτικής κοινότητας βασισμένης στη θρησκευτική νομιμοφροσύνη. Αυτό το ιδεώδες αναβιβάστηκε σε πολιτικό δόγμα διαμέσου της Οθωμανικής έκφρασης *din u devlet*, που σημαίνει ακριβώς την ενότητα της θρησκείας και του κράτους⁶⁰.

Η σχέση των Τούρκων με το Ισλάμ χρονολογείται από τον 9^ο αιώνα, όταν ξεκίνησαν τη μετακίνησή τους προς τα δυτικά. Μέχρι τότε, η πλειοψηφία των τουρκικών φύλων ήταν σαμανιστές. Μερικοί υποστηρίζουν την άποψη ότι το Ισλάμ επιβλήθηκε στους Τούρκους, ενώ η πλειοψηφία των μελετητών συνδέει την επιλογή του Ισλαμισμού με τον πολεμοχαρή χαρακτήρα των Τούρκων. Ο

⁵⁸ Βλ. ΜΥΣΤΑΚΙΔΟΥ Λιάνα, *Οι Αλεβίτες στη σύγχρονη Τουρκία*, Γόρδιος, Αθήνα, 1997, σελ. 109. Ο τίτλος του σουλτάνου-χαλίφη διήρκεσε μέχρι την 1^η Νοεμβρίου 1922, οπότε η μεγάλη Τουρκική Εθνοσυνέλευση κατήργησε τη μοναρχία. Ο τελευταίος σουλτάνος που είχε ταυτόχρονα και τον τίτλο του χαλίφη ήταν ο Mehmet VI ή Vahdettin. Με άλλη απόφαση της Εθνοσυνέλευσης, που εκδόθηκε στις 18 Νοεμβρίου 1922, απονεμήθηκε ο τίτλος του χαλίφη στον Abdülmecit. Ο Abdülmecit (1868-1944) είχε ζήσει όλη του τη ζωή κλεισμένος μέσα στα ανάκτορα και κάτω από αυστηρή επιτήρηση. Μοναδική ασχολία και διέξοδός του ήταν η ζωγραφική. Μετά την ίδρυση της τουρκικής δημοκρατίας και την απομάκρυνση της βασιλικής οικογένειας από το τουρκικό έδαφος, στάλθηκε μαζί με την οικογένειά του στην Ελβετία (3-3-1924) και στη συνέχεια πήγε στο Παρίσι, όπου έζησε μέχρι το θάνατό του (1944). Η τουρκική κυβέρνηση αρνήθηκε το 1954 το αίτημα της οικογένειάς του να μεταφερθούν τα οστά του στη γενέτειρά του και έτσι τον πήγαν στη Μεδίνα, όπου αναπαύεται μέχρι σήμερα. Ο Abdülmecit υπήρξε ο τελευταίος χαλίφης του Ισλάμ. Έκτοτε, η θέση αυτή παραμένει κενή. Στο ίδιο, σελ. 110.

⁵⁹ Βλ. DAVISON H. Roderic, *Turkey – A Short History*, 3rd ed., The Eothen Press, Huntingdon, 1998, σελ. 42.

⁶⁰ Βλ. TOPRAK Binnaz, *Islam and Development in Turkey*, σελ. 26.

Bernard Lewis απορρίπτει την πρώτη άποψη, υποστηρίζοντας ότι «οι Τούρκοι ήλθαν σε πρώτη επαφή με το Ισλάμ στα σύνορα – και η πίστη τους έχει διατηρήσει από τότε μέχρι και σήμερα μερικά από τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του Ισλάμ των συνόρων (frontier Islam), της μαχητικής και απλής θρησκείας των ανθρώπων των συνόρων. Οι Τούρκοι δεν εξαναγκάστηκαν να εισχωρήσουν στο Ισλάμ, όπως συνέβη με τόσους άλλους πληθυσμούς, και το δικό τους Ισλάμ δεν διακρίνεται από κανένα σημάδι περιορισμού ή υποταγής»⁶¹. Πράγματι, το γεγονός ότι οι Τούρκοι αποτελούσαν ικανούς πολεμιστές έκανε πολλούς μουσουλμανικούς στρατούς να τους συμπεριλάβουν στις τάξεις τους και να τους μεταδώσουν έτσι την πίστη του Ισλάμ. Επίσης, οι κατακτήσεις των Αράβων επέτρεπαν τη διάχυση της ισλαμικής θρησκείας, η οποία διείσδυσε και στο χώρο της κεντρικής Ασίας.

Επιπρόσθετα, το Ισλάμ ήταν αυτό που εξέθρεψε ή κατά κάποιο τρόπο νομιμοποίησε την επέκταση των τουρκικών φύλων από τις στέπες της Ασίας και τη δημιουργία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Το γεγονός ότι οι τουρκικές φυλές συνόρευαν με το χριστιανικό Βυζάντιο, αποτελούσε μια πρόκληση για τους γαζήδες (gazi= ιερός πολεμιστής) να επεκτείνουν την επικράτεια του Ισλάμ (dar al-Islam) σε βάρος της επικράτειας των απίστων (dar al-harb) κηρύττοντας jihād, δηλαδή ιερό πόλεμο. Και, ακριβώς, αυτή η αντίληψη περί ιερού πολέμου κατέληξε να αποτελεί, από οθωμανική σκοπιά, τον αναγνωρισμένο λόγο ύπαρξης (raison d'être) της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας⁶². «Από την ίδρυσή της μέχρι την πτώση της, η Οθωμανική Αυτοκρατορία ήταν ένα κράτος αφιερωμένο στην προαγωγή ή την υπεράσπιση της ισχύος και της πίστης του Ισλάμ... Στα Οθωμανικά χρονικά, τα εδάφη της Αυτοκρατορίας αναφέρονται ως "οι τόποι του Ισλάμ", ο ηγέτης τους ως ο "Padişah του Ισλάμ", τα στρατεύματά τους ως "οι στρατιώτες του Ισλάμ", ο αρχηγός της θρησκείας τους ως ο "şeyh του Ισλάμ"· οι πληθυσμοί τους αναγνώριζαν τους εαυτούς τους πρώτα και πάνω απ' όλα ως μουσουλμάνους»⁶³.

⁶¹ Βλ. LEWIS B., *The Emergence of Modern Turkey*, 2nd ed., Oxford University Press/RIL, London, 1968, σελ. 11.

⁶² Βλ. SUGAR F. Peter, *Η Νοτιοανατολική Ευρώπη κάτω από Οθωμανική κυριαρχία (1354-1804)*, Τόμος Α', Σμίλη, Αθήνα, 1994, σελ. 30.

⁶³ Βλ. LEWIS B., *The Emergence of Modern Turkey*, ό.π., σελ. 13.

Παρόλα αυτά, πολλοί μελετητές διαφωνούν σχετικά με το νομιμοποιητικό ρόλο του Ισλάμ στο πλαίσιο της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Ο Şerif Mardin είναι ένας από αυτούς, όταν αναφέρει ότι ο χαρακτήρας της Οθωμανικής κυβέρνησης ήταν τόσο ισλαμικός όσο και γραφειοκρατικός. Πιο συγκεκριμένα, ο Mardin υποστηρίζει ότι ήταν ισλαμικός από την άποψη ότι το Ισλάμ ήταν η θρησκεία του κράτους και ο αρχικός ρόλος του σουλτάνου ήταν αυτός του αρχηγού της ισλαμικής κοινότητας και ήταν γραφειοκρατικός από την άποψη ότι το να εργάζεται κανείς με στόχο τη διατήρηση του κράτους υποδήλωνε την πρακτική των Οθωμανών επισήμων. Συνεχίζοντας, ο Mardin αναφέρει ότι το να θέτει κανείς σε κίνδυνο την ύπαρξη του κράτους ήταν αυτό που –εξ’ ορισμού– έκανε μια κίνηση αιρετική. Κατά καιρούς, όπως το δέκατο έβδομο αιώνα, ο χαρακτήρας της κυβέρνησης ήταν περισσότερο ‘ισλαμικός’, αλλά από τα μέσα του δεκάτου εβδόμου αιώνα είχε αποκτήσει περισσότερο ένα γραφειοκρατικό ύφος⁶⁴.

Απόψεις των μελετητών, όπως αυτή του Mardin, φανερώνουν ότι ο αντίκτυπος του Ισλάμ δεν ήταν ο ίδιος σε όλη τη διάρκεια της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Η δύναμη και η επιρροή του ήταν ανάλογα με την πορεία της Αυτοκρατορίας. Στα πρώτα της στάδια, το Ισλάμ ασκούσε μεγάλη επιρροή, εμψυώνοντας στους γαζήδες το πνεύμα της κατάκτησης και της επέκτασης. Αργότερα, με τη σταθεροποίηση της Αυτοκρατορίας, το Ισλάμ δεν ήταν πια αυτό που οδηγούσε τους πολεμιστές των συνόρων στον ιερό τους αγώνα εναντίον των απίστων. Αντίθετα, «ήταν το Ισλάμ που αναμίχθηκε στις αυτοκρατορικές δολοπλοκίες ισχύος και που συμβιβάστηκε με την αρχόμενη κοσμικότητα (secularism) του Οθωμανικού κράτους»⁶⁵. Και στο τέλος, όταν πια ήταν φανερό ότι η Αυτοκρατορία δεν ήταν σε θέση να διατηρήσει τη συνοχή της και παρά τις προσπάθειες για την επικράτηση ενός ενωτικού πνεύματος εκφραζόμενου διαμέσου του «Πανοθωμανισμού» και

⁶⁴ Βλ. MARDİN Şerif, «*Religion and Secularism in Turkey*», στο KAZANCIĞIL Ali & ÖZBUDUN Ergül (eds), *Atatürk: Founder of a Modern State*, C. Hurst & Co., London, 1981, σελ. 194. Σε ένα άλλο κείμενό του, ο Mardin αναφέρει δυο περιστατικά που τονίζουν την ισχύ του σουλτάνου και είναι, έτσι, δηλωτικά του γραφειοκρατικού χαρακτήρα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Σύμφωνα με αυτά, το 1639 ο Murad IV εκτέλεσε έναν şeyh που ανήκε στη nakşibendi τάξη των δερβίσηδων και που είχε αποκτήσει υπερβολική επιρροή και στο Ilgin σκότωσε τον şeyh του Sakarya, ο οποίος είχε προσελκύσει περίπου επτά ή οκτώ χιλιάδες πιστούς. Βλ. MARDİN Şerif, «*Religion and Politics in Modern Turkey*», στο PISCATORI P. James (ed.), *Islam in the Political Process*, Cambridge University Press/RIIA, Cambridge, 1983, σελ. 140.

⁶⁵ Βλ. SUNAR İlkey & TOPRAK Binnaz, «*Islam in Politics: The Case of Turkey*», *Government and Opposition*, Vol. 18, No 4, Autumn, 1983, σελ. 424.

«Πανισλαμισμού», η επιρροή του Ισλάμ ολοένα και έφθινε προς όφελος των δυνάμεων που επιθυμούσαν την αλλαγή και τον εκσυγχρονισμό.

Για να κατανοήσουμε καλύτερα τη θέση του Ισλάμ στην Οθωμανική Αυτοκρατορία θα πρέπει να έχουμε μια εικόνα του τρόπου λειτουργίας της. Ένα από τα βασικά στοιχεία είναι ο έντονα ιεραρχικά δομημένος και συγκεντρωτικός (centralized) χαρακτήρας του συστήματός της. Στο υψηλότερο σκαλοπάτι της ιεραρχίας βρισκόταν ο σουλτάνος, που οι Τούρκοι αποκαλούσαν ως Padişah και ο οποίος ήταν τοποθετημένος από το Θεό και προστάτευε την τάξη στην Αυτοκρατορία. Στο αμέσως παρακάτω ήταν ο Μεγάλος Βεζύρης ή Sadrazam, ο αντιπρόσωπος του σουλτάνου, ο οποίος ήταν ο αρχηγός του διοικητικού, στρατιωτικού και νομικού προσωπικού του σουλτάνου. Δίπλα σε αυτά τα σώματα ήταν και αυτό των Ulema, που ανήκαν στην τάξη των μορφωμένων ανθρώπων και οι οποίοι ήταν επιφορτισμένοι με πνευματικά, μορφωτικά και νομικά καθήκοντα. Ωστόσο, κύριο μέλημά τους ήταν να ελέγχουν αν η νομοθεσία, η διοίκηση και η δικαιοσύνη του σουλτάνου ήταν συμβατές με τις επιταγές της Shar'i'a⁶⁶ (στα τουρκικά Şeriat). Τέλος, στη βάση της ιεραρχίας βρισκόταν ο απλός λαός που διακρινόταν σε μουσουλμάνους και μη-μουσουλμάνους. Οι τελευταίοι αποτελούσαν μέλη των θρησκευτικών κοινοτήτων, των millets⁶⁷.

⁶⁶ Έτσι, οι Ulema είχαν ως βασικό τους στόχο τη διατήρηση της παραδοσιακής τάξης και όχι την αλλαγή ή τη μεταρρύθμιση. Η έμφασή τους στην τάξη (nizâm) ήταν τόσο σημαντική ώστε ακόμη και εκείνοι που επιχειρούσαν μεταρρυθμίσεις αναγκάζονταν να ισχυριστούν ότι προσπαθούσαν να αποκαταστήσουν την τάξη. Βλ. BERKES Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, Routledge (επανατύπωση), New York, 1998, σελ. 16.

⁶⁷ Σύμφωνα με τον İtler Turan, οι μουσουλμάνοι και οι μη-μουσουλμάνοι αποτελούσαν δυο διαφορετικές πολιτικές ενότητες. Μέχρι τα μέσα του 19^{ου} αιώνα, αν κάποιος επρόκειτο να συμμετέχει στις πολιτικές διαδικασίες της Αυτοκρατορίας, ως μέλος της διοίκησης ή του στρατού, έπρεπε να ήταν μουσουλμάνος. Τα μέλη των millets, που τυπικά αποτελούσαν μη-μουσουλμανικές κοινότητες, με καθορισμένα δικαιώματα και υποχρεώσεις, ήταν ελεύθερα να ασκούν τη θρησκεία και το εμπόριό τους, αλλά δεν ήταν μέλη της πολιτικής κοινότητας της Αυτοκρατορίας και δεν μπορούσαν να διοικούν. Έπρεπε να υπακούουν την πολιτική εξουσία. Βλ. TURAN İtler, «*Religion and Political Culture in Turkey*», στο TAPPER Richard (ed.), *Islam in modern Turkey – Religion, Politics and Literature in a Secular State*, I.B. Tauris & Co Ltd, London, 1991, σελ. 36. Παρά το γεγονός ότι το σύστημα των millets είναι γνωστότερο από τους μη-μουσουλμανικούς πληθυσμούς, θα πρέπει να αποδεχθούμε και την ύπαρξη μουσουλμανικού millet, γεγονός το οποίο αποδέχεται και ο Bernard Lewis, ο οποίος υποστηρίζει ότι «στην Αυτοκρατορία υπήρχε ένα μουσουλμανικό millet, αλλά όχι τουρκικά, αραβικά ή κουρδικά millets». Βλ., LEWIS B., *The Emergence of Modern Turkey*, ό.π., σελ. 335. Τα πιο πλούσια και γνωστά millets ήταν αυτά των Ελλήνων, των Αρμενίων και των Εβραίων, ενώ όσον αφορά το μουσουλμανικό στοιχείο, ήταν σε μεγάλο βαθμό ετερογενές, αποτελούμενο από ορθόδοξα (σουνιτικά) και ετερόδοξα (θρησκευτικές αιρέσεις, τάγματα, κ.λπ.) στοιχεία. Ο θεσμός των millets συντέλεσε στη συνοχή της Αυτοκρατορίας, αφού η νομιμοποιητική βάση του ήταν θρησκευτική και όχι εθνική. Ο Peter Sugar υποστηρίζει ότι το σύστημα των millets «στην πραγματικότητα ήταν ένας εσωτερικός ελιγμός της εξουσίας ή πολιτική τακτική για τις μειονότητες, βασισμένη στην ομοιογένεια της θρησκευτικής προέλευσης». Βλ. SUGAR F. P., *Η Νοτιοανατολική Ευρώπη κάτω από Οθωμανική κυριαρχία (1354-1804)*, ό.π., σελ. 24.

Το κέντρο του Οθωμανικού συστήματος ήταν ο σουλτάνος. Γύρω από αυτόν υπήρχε ένας πολυπρόσωπος μηχανισμός που προστάτευε τη δύναμη και την εξουσία του σουλτάνου. Τα γρανάζια αυτού του μηχανισμού αποτελούνταν από α) τα μέλη της διοίκησης, τους «δούλους της Πύλης» (Καρικυλ) όπως χαρακτηριστικά ονομάζονταν, οι οποίοι αποσπούνταν από τις κοινωνικές τάξεις και ήταν υποχρεωμένοι να υπακούν χωρίς όρους το σουλτάνο, β) τα μέλη του στρατιωτικού σώματος των γενίτσαρων (yeni çeri= νέος στρατός), τα οποία επίσης αποσπούνταν από τον τόπο προέλευσής τους και υποχρεούνταν να υπηρετήσουν το σουλτάνο και γ) από το σύστημα απονομής εδαφών (τιμαρίων), ως υπηρεσία για την πολεμική τους προσφορά μετά από έναν νικηφόρο πόλεμο, στους σπαχήδες (sipahî= ιππείας πολεμιστής). Όσο οι παραπάνω θεσμοί λειτουργούσαν, ο σουλτάνος διατηρούσε την ισχύ του και οι φεουδαρχικές τάσεις ελέγχονταν⁶⁸.

Στο Οθωμανικό σύστημα, θεωρητικά η Sharī'a έπρεπε να αποτελεί την κατευθυντήρια δύναμη για τις πράξεις του κάθε μουσουλμάνου. Στην πράξη, όμως, το σύστημα λειτουργούσε πολύ διαφορετικά. Το Ισλάμ του Μωάμεθ είχε, ήδη, περάσει στην ιστορία και το Ισλάμ των μεσαιωνικών χρόνων, όπως αναφέραμε στο πρώτο μέρος, ήταν κατά πολύ διαφορετικό από αυτό του Προφήτη. Η Sharī'a δεν μπορούσε να δίνει ικανοποιητικές απαντήσεις στα προβλήματα των μουσουλμάνων, η ζωή των οποίων είχε ριζικά αλλάξει από εκείνη των πρώτων χρόνων του Ισλάμ. Η ύπαρξη μιας συμπληρωματικής νομοθεσίας ήταν απαραίτητη. Ο Οθωμανός σουλτάνος μπορούσε να εκδίδει κανόνες (kanûns) κατά την κρίση του, οι οποίοι θα ήταν σύμφωνοι με το πνεύμα της Sharī'a, αλλά έξω από το πλαίσió της. Εξάλλου, ο Şeyhül-Islâm, ο αρχηγός της θρησκευτικής εξουσίας, διοριζόταν από τον σουλτάνο, ο οποίος τον επέλεγε από την υψηλότερη βαθμίδα των ulema⁶⁹ και μπορούσε να απολυθεί από αυτόν, όμως με μια νομοθετική πρόταση (fetva/fatwâ) ο Şeyhül-Islâm μπορούσε να εκθρονίσει το σουλτάνο. Η ισορροπία ήταν λεπτή, ωστόσο η δύναμη του σουλτάνου ήταν μεγαλύτερη⁷⁰.

⁶⁸ Βλ. BERKES N., *The Development of Secularism in Turkey*, ό.π., σελ. 14.

⁶⁹ Η τάξη των ulema συμπεριλάμβανε τους ιμάμηδες (imâm= θρησκευτικός αρχηγός), τους μουφτήδες (muftî= νομικός σύμβουλος) οι οποίοι ερμήνευαν τον ισλαμικό κώδικα (Sharī'a) και τους καδήςδες (kadî= ιεροδικαστής) που εφάρμοζαν τη Sharī'a. Ο ανώτερος στην τάξη των μουφτήδων ήταν ο Şeyhül-Islâm.

⁷⁰ Ο Turgut Özal, στο 19^ο κεφάλαιο του βιβλίου του «Turkey in Europe & Europe in Turkey», υποστηρίζει την άποψη ότι οι σουλτάνοι μπορούσαν να επιβάλουν τους δικούς τους κοσμικούς νόμους. Γι' αυτό και ο Süleyman I ονομάστηκε ως «Ο Νομοθέτης». Επίσης υποστηρίζει ότι, θεωρητικά, οι ulema ήταν σε θέση να ακυρώσουν τους κανόνες του σουλτάνου, στην πράξη, όμως, σπάνια τους δίνονταν η αφορμή για να

Ουσιαστικά το σώμα των *ulema* ήταν μέλος του κρατικού μηχανισμού, του γραφειοκρατικού χαρακτήρα της Οθωμανικής κυβέρνησης, κατά τη διάκριση του Mardin. Καταρχήν, τα ιερατικά σχολεία στα οποία φοιτούσαν οι *ulema* ήταν κρατικά δημιουργήματα και χρηματοδοτούνταν από το κράτος. Επιπρόσθετα, οι ίδιοι οι *ulema* έπρεπε να κάνουν την πρακτική τους εξάσκηση στις διοικητικές υπηρεσίες του κράτους, όπου συχνά ανακάλυπταν ότι η *Sharī'a* δεν κάλυπτε όλες τις περιπτώσεις τις οποίες έπρεπε να εξετάσουν. Έτσι, έρχονταν αντιμέτωποι με τη διάκριση μεταξύ εκείνων που υπάκουαν στο ισλαμικό δίκαιο και εκείνων που ήταν υπάλληλοι του σουλτάνου και εφαρμόζαν τα σουλτανικά διατάγματα⁷¹.

Γενικά, η Οθωμανική κοινωνία υπήρξε μια κοινωνία των διακρίσεων και των αντιθέσεων. Έτσι, συναντούμε από τη μια πλευρά τη *Sharī'a* και από την άλλη τους κανόνες του σουλτάνου, από τη μια το σώμα των *ulema* και από την άλλη την αυλή του σουλτάνου και τον ίδιο. Επίσης συναντούμε το χάσμα που χωρίζει τον απλό λαό που κατοικεί στην περιφέρεια της Αυτοκρατορίας από την *elite* που βρίσκεται τριγύρω από το σουλτάνο. Αντανάκλαση των παραπάνω διακρίσεων αποτελεί η αντίθεση μεταξύ του ορθόδοξου (*orthodox*) και του ετερόδοξου Ισλάμ (*heterodox Islam*). Ο πρώτος τύπος εμπνέεται από τη *Sharī'a* και εκφράζεται από τους *ulema*, ενώ ο δεύτερος εμπεριέχει ετερόδοξα στοιχεία όπως θρησκευτικά τάγματα⁷² (*tarikats*), αιρέσεις και αδελφότητες, το πνεύμα των οποίων δεν συνάδει προς εκείνο

το πράξουν. Ο Özal καταλήγει με την άποψη ότι «θα ήταν λάθος να περιγραφεί η Οθωμανική Αυτοκρατορία ως ένα θεοκρατικό κράτος». Βλέπε στην ηλεκτρονική διεύθυνση <http://www.access.ch/tuerkei/GRUPI/ozal/default.htm>.

⁷¹ Τέτοια ήταν η κατάσταση που αντιμετώπισε ο Şehzade Korkut και την οποία περιγράφει στο άρθρο του ο Şerif Mardin. Βλ. MARDİN Şerif, «*The Just and the Unjust*», Daedalus, Vol. 120, No 3, Summer, 1991, σελ. 116.

⁷² Από τον Ζουλφί Λιβανελί έχει υποστηριχθεί η άποψη ότι τα τάγματα ήταν τα πολιτικά κόμματα της Οθωμανικής περιόδου. Πιο συγκεκριμένα, ο ίδιος υποστήριξε ότι «την περίοδο των Οθωμανών απαγορευόταν η λειτουργία των πολιτικών κομμάτων, τα διάφορα πολιτικά ρεύματα και οι ιδεολογικές κατευθύνσεις συγκεντρώνονταν αναγκαστικά γύρω από τα Τάγματα. Γι' αυτό δε θα είναι σφάλμα να θεωρήσουμε τα Τάγματα πολιτικά κόμματα της Οθωμανικής περιόδου. Τα Τάγματα αντικατοπτρίζουν την πολιτική εικόνα της Μικράς Ασίας και φανερώνουν τις εσωτερικές ισορροπίες. Οι αυτοκράτορες είχαν αντιληφθεί τη σημασία αυτών των οργανώσεων και καθόριζαν ανάλογα τη στάση τους. Υποστήριζαν κατά περίπτωση εκείνο το Τάγμα που κατά την άποψή τους έπαιζε το ρόλο του ρυθμιστή για τη διατήρηση της σταθερότητας. Γι' αυτόν άλλωστε το λόγο και κάθε αυτοκράτορας ανήκε ή υποστήριζε και ένα διαφορετικό Τάγμα. Ο Yavuz Sultan Selim π.χ. ανήκε στο Τάγμα των *Sumbuli*, ενώ ο Abdulhamit στο Τάγμα των *Naksibendi*. Η απαγόρευση της λειτουργίας των Ταγμάτων που επιβλήθηκε την περίοδο της Δημοκρατίας δεν απομάκρυνε τους ανθρώπους απ' αυτές τις οργανώσεις. Συνέβη, μάλιστα, το ακριβώς αντίθετο. Τα πολιτικά κόμματα αργότερα ταυτίστηκαν με τα Τάγματα». Βλ. ΜΥΣΤΑΚΙΔΟΥ, ό.π., σελ. 155. Αλλά και οι Sunar İ. & Toprak B. υποστηρίζουν την άποψη ότι το *raison d'être* των συντεχνιών και των ταγμάτων ήταν να εξυπηρετήσουν τα συμφέροντα της άρχουσας τάξης, παίζοντας το ρόλο του διοικητικού συνδετικού κρίκου μεταξύ των θεσμών του κράτους και του πληθυσμού και λειτουργώντας, έτσι, ως ένα μέσο ελέγχου αυτού του πληθυσμού. Βλ. SUNAR İ. & TOPRAK B. ό.π., σελ. 423.

που αντιπροσωπεύει το σουνιτικό Ισλάμ⁷³, που είναι η επίσημη θρησκεία των Τούρκων.

Συμπερασματικά, μπορεί να ειπωθεί ότι η Οθωμανική Αυτοκρατορία ήταν καταρχήν μια ισλαμική Αυτοκρατορία, από την άποψη ότι ο ισλαμικός νόμος θα έπρεπε να ήταν σεβαστός από τους μουσουλμάνους, με πολλές, όμως, ιδιαιτερότητες. Η θέση του Ισλάμ βρισκόταν σε ισορροπία με την κοσμική εξουσία του σουλτάνου, χωρίς να την υπερβαίνει. Οι λειτουργίες που επιτελούσε στήριζαν την πολιτική του σουλτάνου και το ρόλο του ως θεματοφύλακα της τάξης και της ευημερίας της Αυτοκρατορίας. Στα αρχικά στάδια της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας ήταν το Ισλάμ που οδήγησε στην εξάπλωση και την επέκτασή της στις γειτονιές των απίστων, ενώ αργότερα ήταν πάλι αυτό που συνέβαλε στη διατήρηση της ενότητάς της. Από τη στιγμή, όμως, που η Αυτοκρατορία ξεκίνησε τις προσπάθειές της για να εκσυγχρονιστεί, η επιρροή του Ισλάμ γινόταν όλο και μικρότερη. Το Σύνταγμα του 1876, μπορεί να αναγνώρισε το Ισλάμ ως την επίσημη θρησκεία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, όμως δεν επηρέασε την ισχύ του σουλτάνου, το πρόσωπο του οποίου, σύμφωνα με το άρθρο 5, ήταν ιερό⁷⁴. Έτσι, στο παιχνίδι μεταξύ του κοσμικού και του θρησκευτικού, ο σουλτάνος και η κυβέρνηση (Υψηλή Πύλη), συνεπικουρούμενοι από τη θέληση και το συμφέρον των ευρωπαϊκών δυνάμεων, ήταν αυτοί που όριζαν τους κανόνες, αποτρέποντας παράλληλα τη διολίσθηση της Αυτοκρατορίας στη θεοκρατία.

2.2. Tanzimat: Ο προάγγελος της αλλαγής

Η λέξη tanzimat είναι ο πληθυντικός αριθμός της λέξης tanzim, η οποία στα τουρκικά σημαίνει την τακτοποίηση, την τάξη (tanzim etmek= τακτοποιώ, οργανώνω). Ειδικότερα, η λέξη έχει το νόημα της μεταρρύθμισης. Στην

⁷³ Μια από τις μεγαλύτερες διαιρέσεις στον κόσμο του Ισλάμ είναι αυτή μεταξύ των Σουνιτών (ahl as-sunnah wa-l-ijma) και των Σιιτών (shí'atu 'Alī). Οι πρώτοι ακολουθούν πιστά την παράδοση του Μωάμεθ και αναγνωρίζουν ως ερμηνευτές της Sharī'a μόνο τους ulema, ενώ δεν αποδέχονται το θεσμό του ιμάμη. Οι Σίιτες εκφράζουν την πίστη και τη λατρεία τους στον 'Αλī, το γαμπρό του Προφήτη Μωάμεθ και τον αποδέχονται ως το μοναδικό του διάδοχο. Επίσης, αποδέχονται ως ερμηνευτή των λόγων του Προφήτη τους ιμάμηδες στους οποίους αποδίδουν θεϊκή εξουσία. Από τους δώδεκα ιμάμηδες που υπάρχουν, οι έντεκα έχουν πεθάνει ενώ ο ένας έχει εξαφανιστεί και αναμένεται η επιστροφή του.

⁷⁴ Για το Σύνταγμα του 1876, βλέπε στο BERKES, ό.π., σελ. 223-250.

περίπτωση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, σημαίνει το καθεστώς της μεταρρύθμισης και της αλλαγής που έλαβε χώρα από το 1839 μέχρι το 1876.

Η Οθωμανική Αυτοκρατορία, μετά από μια ένδοξη περίοδο κατακτήσεων και επέκτασης, είχε φτάσει στο απόγειό της το 16^ο και 17^ο αιώνα. Από τα τέλη, όμως, του 17^{ου} αιώνα η αίγλη της Αυτοκρατορίας αρχίζει να φθίνει και να δίνει τη θέση της στην παρακμή. Η ήττα των Οθωμανών μπροστά από τα τείχη της Βιέννης, κατά τη δεύτερη πολιορκία της, το 1683, κατέδειξε την αδυναμία της Αυτοκρατορίας. Οι συνθήκες⁷⁵, τις οποίες αναγκάστηκε να υπογράψει η τελευταία με τις ευρωπαϊκές δυνάμεις, από τα τέλη του 17^{ου} και κατά τη διάρκεια του 18^{ου} αιώνα, απλά, επιβεβαίωσαν την πτώση και την παρακμή της. Η έκλειψη της λάμψης του Οθωμανικού άστρου ήταν συνέπεια αφενός της αποδιοργάνωσης και της σήψης του διοικητικού και κοινωνικού συστήματος στο εσωτερικό της Αυτοκρατορίας και αφετέρου της ανόδου των ευρωπαϊκών δυνάμεων.

Εξαιτίας της επιστημονικής και τεχνολογικής τους προόδου, οι μεγάλες ευρωπαϊκές δυνάμεις αναρριχήθηκαν στο προσκήνιο, διαβρώνοντας την σπαρασσόμενη από τα εσωτερικά της προβλήματα Οθωμανική Αυτοκρατορία. Η τελευταία είχε πάψει να αποτελεί ισχυρή δύναμη. Αυτό αποδείχθηκε από τον αποκλεισμό της από το Συνέδριο της Βιέννης (1814-1815), στο οποίο τα κυρίαρχα ευρωπαϊκά κράτη έλαβαν την απόφαση να δρουν συναινετικά, ως «Κονσέρτο της Ευρώπης» («Concert of Europe»), διαμορφώνοντας το χαρακτήρα του ευρωπαϊκού σκηνικού.

Η Οθωμανική Αυτοκρατορία δεν μπορούσε να μείνει ένας απλός θεατής στο έργο που ήδη βρισκόταν σε εξέλιξη και αφορούσε την αυτοκαταστροφή της. Έπρεπε να βρει τρόπο να αντιδράσει. Η αντίδρασή της έλαβε τη μορφή της μίμησης των ευρωπαϊκών προτύπων οργάνωσης και ανάπτυξης. Κι αυτό ήταν φυσιολογικό αφού, από τη μια πλευρά, οι σουλτάνοι ήταν εντυπωσιασμένοι από τη δύναμη των ευρωπαϊκών κρατών και την αίγλη του ευρωπαϊκού πολιτισμού και από την άλλη έπρεπε, προκειμένου να διατηρήσουν τα απομεινάρια της Αυτοκρατορίας, να συναλλάσσονται με τις μεγάλες ευρωπαϊκές δυνάμεις, οι οποίες είχαν ήδη διεισδύσει στα εδάφη της

⁷⁵ Αναφερόμαστε στις συνθήκες του Κάρλοβιτς (1699), του Πασσάροβιτς (1718), του Κιουτσούκ Καϊναρτζή (1774) και του Ιασιού (1792).

Αυτοκρατορίας και χρησιμοποιούσαν τους πληθυσμούς της (ιδίως τα μη-μουσουλμανικά millets) προς την εξυπηρέτηση των συμφερόντων τους.

Η ανάγκη για μεταρρυθμιστικές προσπάθειες είχε γίνει αντιληπτή πολύ πριν την περίοδο του tanzimat. Ήδη από την «περίοδο της τουλίπας» («tulip era»), η οποία ακολούθησε τη συνθήκη του Πασσάροβιτς (1718), ο σουλτάνος Ahmet III και ο Μεγάλος Βεζύρης Ibrahim Paşa αναγνώρισαν την ανάγκη για αλλαγή, έχοντας τη ματιά τους στραμμένη προς τη Δύση. Στην «περίοδο της τουλίπας» έγινε σαφές ότι η ισλαμική Ανατολή δεν μπορούσε να δώσει στους Οθωμανούς Τούρκους αυτό που επιζητούσαν και ότι η Δύση είχε εισέλθει σε μια νέα φάση οικονομικού πλούτου, επιστημονικής προόδου και στρατιωτικής ισχύος⁷⁶. Επίσης, την περίοδο πριν τις μεταρρυθμίσεις του tanzimat, ο σουλτάνος Mahmud II είχε ξεκινήσει μια ευρεία μεταρρυθμιστική προσπάθεια, στο σύνολο της κοινωνικής και πολιτικής ζωής των Οθωμανών, με αλλαγές στο στρατό, στην εκπαίδευση, στη δικαιοσύνη, στη διοίκηση, στην ίδια την Οθωμανική κουλτούρα⁷⁷.

Οι μεταρρυθμίσεις του tanzimat αποτέλεσαν τη συνέχεια των προηγούμενων μεταρρυθμίσεων του Mahmud. Οι αιτίες που τις επέβαλαν παρέμεναν οι ίδιες και είχαν να κάνουν τόσο με εσωτερικούς όσο και εξωτερικούς παράγοντες. Στους πρώτους ήταν, όπως προαναφέραμε, το έλλειμμα ισχύος της Αυτοκρατορίας εξαιτίας της σήψης του κοινωνικού και πολιτικού της ιστού και στους δεύτερους η αύξηση της δύναμης των ευρωπαϊκών κρατών, τα οποία είχαν, ήδη, εισχωρήσει στο εσωτερικό της Αυτοκρατορίας επιβάλλοντας τις θέσεις τους στους σουλτάνους, καθιστώντας τους, ουσιαστικά, ως ανδρείκελα των θελήσεών τους. Ένας επιπλέον λόγος που επέβαλε τις μεταρρυθμίσεις ήταν η απειλή που δεχόταν η ακεραιότητα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας από τον Mehmed Ali της Αιγύπτου, για την

⁷⁶ Βλ. BERKES N., ό.π., σελ. 25.

⁷⁷ Οι πιο σημαντικές από τις μεταρρυθμίσεις του Mahmud αφορούσαν α) την κατάργηση του σώματος των γενίτσαρων, το 1826, β) την αναδιοργάνωση του στρατού με τη βοήθεια του Πρώσου στρατιωτικού διοικητή Moltke, γ) την υιοθέτηση υπουργικού συστήματος, με την κατάργηση του θεσμού του Μεγάλου Βεζύρη και την αντικατάστασή του από τον πρωθυπουργό (başvekil) ο οποίος αποτελούσε αφενός τον ηγέτη και τον συντονιστή μεταξύ των υπουργείων (vekil) και αφετέρου το συνδετικό κρίκο μεταξύ της κυβέρνησης και του σουλτάνου, δ) τη δημιουργία κοσμικών σχολείων, όπως τα λεγόμενα ως ruşdiye που ήταν πρωτοβάθμιας και δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης και σχολών όπως το Mekteb-i Maarif και το Mekteb-i Ulûm-u Edebiye, τα οποία καταργούσαν το μονοπώλιο των medreses, των θρησκευτικών σχολείων των ulema, ε) τη χρήση της γαλλικής γλώσσας στη διδασκαλία των μαθημάτων, στ) την ίδρυση της στρατιωτικής ακαδημίας, το έτος 1834, ζ) τη χρήση ξένων γλωσσών με τη δημιουργία «μεταφραστικού γραφείου» («tercüme odası») στην Υψηλή Πύλη, η) την αποστολή διπλωματικών αποστολών στο εξωτερικό, θ) την εισαγωγή του δυτικού τρόπου ένδυσης, κ.λπ.

αντιμετώπιση του οποίου ήταν αναγκαία η συνδρομή των ευρωπαϊκών δυνάμεων.

Έτσι, η απόφαση για το ξεκίνημα του *tanzimat* υπαγορεύτηκε, ουσιαστικά, από τις μεγάλες ευρωπαϊκές δυνάμεις και πάρθηκε από το σουλτάνο ως εκδήλωση της πίστης και της αφοσίωσής του προς αυτές. Γι' αυτό οι μεταρρυθμίσεις είχαν έντονο δυτικοευρωπαϊκό χρώμα. Τυπικά, η περίοδος του *tanzimat* ξεκίνησε το έτος 1839, όταν ο νέος σουλτάνος Abdülmecid, γιος και διάδοχος του Mahmud II, εξήγγειλε το Αυτοκρατορικό Διάταγμα (Hatt-ı Şerif) του Gülhane, με το οποίο υποσχόταν μεταρρυθμίσεις, κυρίως στους τομείς της εκπαίδευσης, της δικαιοσύνης, της οικονομίας και του στρατού. Από τις εξαγγελίες του σουλτάνου, η σημαντικότερη ήταν αυτή που αναγνώριζε ένα καθεστώς ισότητας μεταξύ όλων των Οθωμανών υπηκόων, ανεξάρτητα από τη θρησκεία τους. Αυτό σήμαινε ότι οι μουσουλμάνοι και οι χριστιανοί θα είχαν τα ίδια δικαιώματα, μια υπόθεση που αν γινόταν πραγματικότητα θα ερχόταν σε πλήρη αντίθεση με την ισλαμική παράδοση, η οποία, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, διακρίνει μεταξύ της επικράτειας των πιστών (*dar al-Islam*) και εκείνης των απίστων (*dar al-harb*). Η διάκριση αυτή αφορά δυο τελείως διαφορετικούς κόσμους, η εξίσωση ή η ανάμιξη των οποίων αποτελούσε προσβολή της θρησκείας και του αισθήματος της κοινής γνώμης των μουσουλμάνων. Στην πραγματικότητα, αυτό που συνέβη ήταν ότι «στη συνείδηση του μεγάλου πλήθους, αλλά κυρίως εκείνων που κινούσαν τον κρατικό μηχανισμό, η κατάργηση αυτή των διακρίσεων δεν έγινε ειλικρινά αποδεκτή και ουσιαστικά δεν εφαρμόστηκε ποτέ»⁷⁸.

Μεταξύ των σημαντικότερων μεταρρυθμίσεων που πραγματοποιήθηκαν την περίοδο του *tanzimat*, κατά τη διάρκεια της θητείας του Abdülmecid και του διαδόχου του Abdülaziz, ήταν α) η δημιουργία του Συμβουλίου Δικαιοσύνης (*Meclis-i Ahkâm-i Adliye*), β) η έκδοση ποινικού κώδικα το 1840, εμπορικού κώδικα το 1850 και αστικού κώδικα το 1870, που τροποποιήθηκαν και ολοκληρώθηκαν κατά τα επόμενα έτη, γ) η ίδρυση της Οθωμανικής

⁷⁸ Βλ. ΘΕΟΔΩΡΟΠΟΥΛΟΣ Β., *Οι Τούρκοι και Εμείς*, Φυτράκης, Αθήνα, 1988, σελ. 69. Κατά την άποψη του ίδιου, η εξαγγελία του σουλτάνου για την απονομή καθεστώτος μη διάκρισης μεταξύ των θρησκευτικών κοινοτήτων της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, «ήταν κατά ένα μεγάλο μέρος ένας διπλωματικός ελιγμός που αποσκοπούσε να δημιουργήσει εντυπώσεις μεταξύ των [Ευρωπαϊκών] Δυνάμεων, κυρίως για να προλάβει απ' ευθείας επέμβασή τους στα εσωτερικά της Τουρκίας. Τακτική που ακολούθησε η Τουρκία και το 1856, όταν πριν τη Διάσκεψη των Παρισίων έσπευσε να εξαγγείλει το Ισλαχάτ Φερμανί [*Islahat Fermanı*] διάταγμα που ουσιαστικά επαναλάμβανε τις υποσχέσεις του 1839 που δεν είχαν τηρηθεί».

Τράπεζας το 1840, κατά τα πρότυπα των ευρωπαϊκών τραπεζών, δ) η επέκταση της λειτουργίας των σχολείων πρωτοβάθμιας και δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης (*ruşdiye*), ε) η δημιουργία σχολείου για αγόρια το 1848 (*Dar-ul-muallimin*) και για κορίτσια το 1870 (*Dar-ul-muallimat*), τα οποία υπάγονταν στο Υπουργείο της Εκπαίδευσης σε αντίθεση με τα *medreses* (θρησκευτικά ιδρύματα) που συνδέονταν με το γραφείο του *Şeyhül-Islâm*, στ) η ίδρυση του Οργανισμού της Οθωμανικής Επιστημονικής Κοινότητας (*Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye*) που εξέδιδε το περιοδικό *Mecma-i Funûn*, το οποίο δημοσίευε τα έργα των διανοητών και φιλοσόφων της Γαλλικής Επανάστασης και τέλος, η ίδρυση του Λυκείου του *Galatasaray* το 1868, στο οποίο φοιτούσαν μαζί μουσουλμάνοι και μη-μουσουλμάνοι.

Ο χαρακτήρας αυτών των μεταρρυθμίσεων ήταν, όπως τονίσαμε, έντονα ευρωπαϊκός. Στα σχολεία που δημιουργούνταν, η αραβική γλώσσα έδινε τη θέση της στη γαλλική και τα προγράμματα διδασκαλίας οργανώνονταν σύμφωνα με τα ευρωπαϊκά πρότυπα. Το κοσμικό χρώμα που είχαν οι μεταρρυθμίσεις ήταν ένα βασικό στοιχείο του *tanzimat*. Παρά το γεγονός ότι το Διάταγμα του *Gülhane* διακήρυττε νομιμοφροσύνη προς τη *Sharī'a* (ή *Şariat*), παράλληλα, έδινε έμφαση προς την ανάγκη δημιουργίας νέων κανόνων, οι οποίοι, ουσιαστικά, κωδικοποιούσαν τα πιο κοσμικά μέρη της *Sharī'a*, συρρικνώνοντας το πλαίσιο αναφοράς της. Παράδειγμα αποτελεί η εισαγωγή του εμπορικού κώδικα που οδήγησε στην κωδικοποίηση του εμπορικού δικαίου και στη δημιουργία του πρώτου δικαστηρίου, το οποίο ήταν ανεξάρτητο από τα δικαστήρια της *Sharī'a* και τα χριστιανικά εκκλησιαστικά δικαστήρια⁷⁹.

Ένα άλλο χαρακτηριστικό του *tanzimat* ήταν η αλλαγή του χαρακτήρα των μη-μουσουλμανικών θρησκευτικών κοινοτήτων (*millet*s). Οι μεγάλες ευρωπαϊκές δυνάμεις προκειμένου να νομιμοποιήσουν την επέμβασή τους στα εσωτερικά ζητήματα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας χρησιμοποιούσαν τους δεσμούς τους με τα χριστιανικά κυρίως *millet*s, επιζητώντας την καλύτερη μεταχείρισή τους από τους Οθωμανούς. Η επαφή των ευρωπαϊκών κρατών με τα *millet*s είχε ως αποτέλεσμα τη διάχυση των γαλλικών πολιτικών ιδεών, του πνεύματος της Γαλλικής Επανάστασης, μεταξύ των μελών των

⁷⁹ Βλ. BERKES, ό.π., σελ. 161.

τελευταίων. Σε αντίθεση με το μουσουλμανικό millet, στις κοινότητες των Ελλήνων και των Αρμενίων υπήρχε μια αναδυόμενη αστική τάξη, αρκετά πλούσια και με συνείδηση της ύπαρξής της και του ρόλου της. Αυτό οδηγούσε στη χειραφέτηση των millets από τον αποκλειστικό έλεγχο των εκκλησιών⁸⁰. Επιπρόσθετα, όπως σημειώνει ο Niyazi Berkes, μετά από τη δημοσίευση του μεταρρυθμιστικού διατάγματος (Islahat Fermanı) το 1856, τα millets ήταν σε θέση να εκλέγουν τους αντιπροσώπους τους, οι οποίοι θα νομοθετούσαν, θα εκτελούσαν και θα δίκάζαν τις θρησκευτικές, διοικητικές, οικονομικές, εκπαιδευτικές και αστικές υποθέσεις της κάθε κοινότητας. Με αυτές τις αλλαγές, τα millets έγιναν μικρές μη-εδαφικές δημοκρατίες (republics) και εν τη γενέσει «έθνη»⁸¹. Μάλιστα, οι κοινότητες των Γρηγοριανών Αρμενίων και των Εβραίων απέκτησαν τα δικά τους Συντάγματα το 1863 και το 1865 αντίστοιχα. Έτσι, με τις μεταρρυθμίσεις του tanzimat τα millets απέκτησαν θεσμούς, τους οποίους δεν είχαν κατά τη διάρκεια της κλασσικής Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.

Γενικά, η περίοδος του tanzimat μπορεί να χαρακτηριστεί ως μια από τις πιο παρερμηνευμένες περιόδους της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Για μια μερίδα Οθωμανών, κυρίως αυτούς που πλαισίωναν το σουλτάνο και την κυβέρνηση του Μεγάλου Βεζύρη, οι μεταρρυθμίσεις ήταν αναγκαίες για τον εκσυγχρονισμό της Αυτοκρατορίας. Η πλειοψηφία, όμως, των Οθωμανών υπηκόων πίστευε ότι το tanzimat ήταν μια αποτυχία. Τα θρησκευτικά ιδρύματα των μουσουλμάνων είχαν γίνει το καταφύγιο των φτωχών Οθωμανών αγροτών, που έβλεπαν το χάσμα μεταξύ της περιφέρειας και του κέντρου να αυξάνει όλο και περισσότερο σε βάρος της πρώτης. Για τη μεγάλη μάζα των μουσουλμάνων, το tanzimat είχε οδηγήσει την Οθωμανική Αυτοκρατορία στη χρεοκοπία και στην εξάρτηση από τις μεγάλες ευρωπαϊκές δυνάμεις. Μέσα σε αυτή την κατάσταση της απελπισίας και της δυσαρέσκειας για την πλειοψηφία των μουσουλμάνων, το παραδοσιακό στοιχείο αναδυόταν στην επιφάνεια. Οι άνθρωποι της περιφέρειας ήταν οι δίκαιοι (just), ενώ οι ευρωπαϊστές και εκσυγχρονιστές αποτελούσαν τους παράνομους (unjust)⁸². Η αντίδραση, που δεν άργησε να εκδηλωθεί, πήρε σάρκα και οστά με την

⁸⁰ Βλ. ZÜRCHER J. E., *Turkey – A modern History*, I.B.Tauris, London, 1998, σελ. 64.

⁸¹ Βλ. BERKES, ό.π., σελ. 158.

⁸² Βλ. MARDİN Şerif, «*The Just and the Unjust*», ό.π.

εμφάνιση δύο οργανωμένων κινήσεων, των «Νέων Οθωμανών» και των «Νέων Τούρκων».

Η κίνηση των «Νέων Οθωμανών»⁸³ («Yeni Osmanlılar») αναπτύχθηκε και οργανώθηκε στα μέσα της δεκαετίας του 1860. Οι σπουδαιότεροι από τους εκφραστές της ήταν ο Namık Kemal, ο Ziya Bey (αργότερα απέκτησε τον τίτλο του Paşa), ο İbrahim Şinasi, ο Ali Suavi και ο Πρίγκηπος Mustafa Fazıl Paşa, αδελφός του αντιβασιλιά της Αιγύπτου İsmail Paşa και εγγονός του Mehmet Ali. Οι «Νέοι Οθωμανοί» δεν ανήκαν στα χαμηλά στρώματα της Οθωμανικής κοινωνίας. Αντίθετα, ήταν μέλη της διοίκησης της Υψηλής Πύλης και, μάλιστα, κάποιοι απ' αυτούς ήταν προστατευόμενοι του πρωτεργάτη των μεταρρυθμίσεων του tanzimat, Reşit Paşa, οι οποίοι απομακρύνθηκαν αργότερα όταν τον Reşit Paşa διαδέχθηκαν στην πρωθυπουργία οι Ali Paşa και Fuat Paşa.

Η ιδεολογία των «Νέων Οθωμανών», μολονότι μεταξύ τους υπήρχαν αρκετές διαφορές, ήταν ένα μίγμα θρησκευτικού συντηρητισμού και ευρωπαϊκού πολιτικού φιλελευθερισμού. Υποστήριζαν τις μεταρρυθμίσεις, όχι όμως και τον τρόπο με τον οποίο αυτές πραγματοποιήθηκαν από τις Οθωμανικές κυβερνήσεις της περιόδου του tanzimat. Πίστευαν ότι οι μεταρρυθμίσεις είχαν επιβληθεί από τις ευρωπαϊκές δυνάμεις και εξυπηρετούσαν τα συμφέροντά τους, επιτρέποντας την οικονομική και πολιτική επέμβασή τους στην Αυτοκρατορία. Κατά την άποψή τους, οι παραχωρήσεις που γίνονταν προς τα μη-μουσουλμανικά millets μπορούσαν να εξάψουν τους εθνικισμούς τους, θέτοντας σε κίνδυνο την ενότητα της Αυτοκρατορίας. Δυσανεστημένοι με όσους θεωρούσαν ότι οι μουσουλμάνοι δεν ήταν ικανοί να προβούν οι ίδιοι σε μεταρρυθμίσεις, οι «Νέοι Οθωμανοί» νοσταλγούσαν τη χρυσή εποχή του Ισλάμ και το μεγαλείο της Αυτοκρατορίας, διακηρύσσοντας ότι κάθε μεταρρύθμιση θα έπρεπε να συνάδει με τις πραγματικές ανάγκες των Οθωμανών. Το Ισλάμ δεν ήταν το εμπόδιο στις μεταρρυθμίσεις, αλλά το φίλτρο μέσα από το οποίο θα διέρχονταν οι τελευταίες και θα αποκτούσαν πραγματική αξία.

⁸³ Η ονομασία «Νέοι Οθωμανοί» εμφανίστηκε για πρώτη φορά το 1867, σε μια επιστολή που είχε γράψει ο Mustafa Fazıl Paşa προς το σουλτάνο Abdülaziz, από την οποία έγινε γνωστό ότι ο Fazıl Paşa είχε οργανώσει στο Παρίσι μια ομάδα, τα μέλη της οποίας αυτοαποκαλούνταν ως «Jeunes Turks». Βλ. BERKES N., ό.π., σελ. 205.

Αυτό που διακυβευόταν μετά το *tanzimat*, κατά την άποψη των «Νέων Οθωμανών», ήταν η ίδια η ενότητα της Αυτοκρατορίας. Η διατήρησή της προϋπέθετε τρεις συνιστώσες: α) την ενοποίηση των μουσουλμάνων (*ittihad-i Islâm*), β) τη συγχώνευση των *millet*s (*imtizac-i akvam*) και γ) τον εκσυγχρονισμό⁸⁴. Σύμφωνα με τις θέσεις του Namik Kemal, αυτές θα μπορούσαν να γίνουν πραγματικότητα διαμέσου της πολιτικής του Πανοθωμανισμού και της παραχώρησης συνταγματικού καθεστώτος, το οποίο θα στηριζόταν στη θέληση και τον πατριωτισμό του λαού. Προκειμένου να εμφυσήσει τις ιδέες του στον Οθωμανικό λαό, ο Namik Kemal δημιούργησε ένα νέο λεξιλόγιο, στο οποίο οι παλιές λέξεις αποκτούσαν ένα καινούριο νόημα, σύμφωνα με την ορολογία του φιλελευθερισμού του 19^{ου} αιώνα. Η λέξη *vatan* (ή *watan*) ισοδυναμούσε με το νόημα της γαλλικής λέξης *patrie* (πατρίδα), η λέξη *hürriyet* με αυτό της λέξης *liberté* (ελευθερία), ενώ η έννοια του *millet* ισοδυναμούσε με εκείνη του έθνους⁸⁵.

Παρά την έλλειψη συνοχής μεταξύ των μελών της, η ομάδα των «Νέων Οθωμανών» συνέβαλε, κυρίως με τη συγγραφική της δραστηριότητα, στην εισαγωγή του Οθωμανικού Συντάγματος του 1876 και στη συνέχεια της συνταγματικής κίνησης, που είχε ως στόχο την αντιμετώπιση της απόλυτης δύναμης του σουλτάνου. Ουσιαστικά, όμως, οι στόχοι της δεν επιτεύχθηκαν. Από τη μια πλευρά, η πολιτική του Πανοθωμανισμού παρέμεινε στο χώρο του ανέφικτου, αφού ήδη είχαν αρχίσει να ξεσπούν οι βαλκανικοί εθνικισμοί που ενθαρρύνθηκαν από την πολιτική του πανσλαβισμού που εφάρμοζε η Ρωσία και από την άλλη, το Σύνταγμα του 1876 διάνυσε μια βραχύβια περίοδο, αφού ο σουλτάνος Abdülhamid II, ενεργώντας απόλυτα, το κατέστησε ανενεργό μόλις το 1878.

Η αποκατάσταση του συνταγματικού καθεστώτος και η αντιμετώπιση του απολυταρχικού τρόπου διακυβέρνησης του σουλτάνου Abdülhamid II, ήταν δυο βασικά σημεία στην ημερήσια διάταξη των «Νέων Τούρκων» («Genç Türkler»). Οι τελευταίοι δραστηριοποιήθηκαν στα τέλη του 19^{ου} αιώνα και κυρίως στις αρχές του 20^{ου}, μεταξύ των ετών 1908 και 1918. Από τα πιο δραστήρια μέλη της κίνησης των «Νέων Τούρκων» υπήρξαν οι Ahmed Riza, Mehmed Murad και ο Πρίγκηπος Sabahaddin, ανιψιός του σουλτάνου

⁸⁴ Στο ίδιο, σελ. 221.

⁸⁵ Βλ. ZÜRCHER J. E., ό.π., σελ. 72.

Abdülhamid. Μεταξύ των «Νέων Τούρκων», όπως και στην περίπτωση των «Νέων Οθωμανών», υπήρχε ιδεολογικό χάσμα. Κάποιοι υποστήριζαν την ιδέα του Πανισλαμισμού ενώ άλλοι τον εξευρωπαϊσμό και τον εκσυγχρονισμό.

Παρά τις μεταξύ τους διαφορές, υπήρχε μια γενική ομοφωνία μεταξύ των «Νέων Τούρκων» ότι το *tanzimat* δεν είχε δημιουργήσει τις προϋποθέσεις που θα οδηγούσαν στην ατομική ελευθερία και πρόοδο των Οθωμανών και ότι απέτυχε να δημιουργήσει μια κοινωνική οργάνωση ικανή να παράγει μια αυθεντική ανάπτυξη. Το πραγματικό πρόβλημα της Τουρκίας βρισκόταν στις χαλαρές κοινωνικές δομές και στη συσσώρευση της ισχύος στο κέντρο, που δεν επέτρεπαν την ανάπτυξη ατομικής πρωτοβουλίας ως μοχλού για τη γενικότερη ανάπτυξη της Οθωμανικής κοινωνίας. Επομένως, θα έπρεπε να αλλάξει ο παραδοσιακός χαρακτήρας της Οθωμανικής κοινωνίας. Και αυτό το πέτυχαν οι «Νέοι Τούρκοι» με την επανάσταση του 1908, που οδήγησε στην εισαγωγή του δεύτερου Συντάγματος (επρόκειτο για μια τροποποιημένη έκδοση του πρώτου Συντάγματος, του 1876), το οποίο περιόριζε τις εξουσίες του σουλτάνου⁸⁶. Το Σύνταγμα του 1908, με το διαχωρισμό της νομοθετικής και της δικαστικής από την εκτελεστική εξουσία, κατά το πρότυπο της διαίρεσης του Montesquieu, έθετε τα θεμέλια ενός σύγχρονου κράτους και παράλληλα άνοιγε το δρόμο προς τις σαρωτικές αλλαγές του Kemal Atatürk.

2.3. Η ανάδυση του τουρκικού εθνικισμού

Το σύστημα λειτουργίας της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, όπως αναλύσαμε στις προηγούμενες ενότητες, αναμφίβολα δεν μπορούσε να συντελέσει καταλυτικά, ώστε να εκθρέψει την τουρκική εθνική συνείδηση. Στην επικράτεια της Αυτοκρατορίας, η λέξη «Τούρκος» δεν είχε εθνική σημασία, αλλά ήταν ταυτόσημη με τη λέξη «Μουσουλμάνος». Το γεγονός αυτό ήταν απόρροια της νομιμοποιητικής δράσης της θρησκείας και του ρόλου του Ισλάμ. Οι διακρίσεις ήταν μεταξύ θρησκευτικών κοινοτήτων κι όχι μεταξύ εθνοτήτων. Οι Σέρβοι, οι

⁸⁶ Ενώ το άρθρο 5 του Συντάγματος του 1876 αναγνώριζε στο πρόσωπο του σουλτάνου μια ιερότητα, το άρθρο 3 του Συντάγματος του 1908 όριζε ότι ο σουλτάνος θα έπρεπε να πάρει όρκο ότι θα συμμορφωνόταν με τις διατάξεις του Συντάγματος και το άρθρο 5 του τελευταίου έθετε το Συμβούλιο των Υπουργών (*Heyet-i Vükelâ*) υπό τον έλεγχο του κοινοβουλίου [κι όχι του σουλτάνου, όπως συνέβαινε με το Σύνταγμα του 1876]. Βλ. GEYİKDAĞI M.Y., *Political Parties in Turkey – The role of Islam*, Praeger, New York, 1984, σελ. 21.

Έλληνες, οι Ορθόδοξοι Αλβανοί, οι Βούλγαροι, οι Ορθόδοξοι Αρμένιοι, ανήκαν στο χριστιανικό millet, σε αντίθεση με τους Τούρκους, τους Κούρδους, τους Αλβανούς, που ανήκαν στο μουσουλμανικό.

Μέχρι, περίπου, τα μέσα του 19^{ου} αιώνα, η λέξη «Τουρκία» δεν χρησιμοποιούνταν στα Οθωμανικά έγγραφα και ο όρος «Τούρκος», μέχρι και το τέλος του 19^{ου} αιώνα, είχε μια υποτιμητική σημασία και σήμαινε τον άξεστο, τον «χωριάτη». Επίσης, στο πολύγλωσσο μωσαϊκό της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, δεν υπήρχε μια επίσημη γλώσσα που να αποκαλείται ως τουρκική. Το Κοράνι ήταν γραμμένο στα Αραβικά και στα σχολεία διδάσκονταν τα αραβικά και τα περσικά, όχι τα τουρκικά. Αντίθετα, η τουρκική γλώσσα ήταν σε υποδεέστερη θέση και μιλιόταν μόνο στα σπίτια των φτωχών χωρικών. Ακόμη και στην περίοδο του tanzimat, η γλώσσα της elite ήταν η Οθωμανική. Επιπρόσθετα, τα millets χρησιμοποιούσαν τη δική τους γλώσσα και τα δικά τους ήθη και έθιμα, ενώ το μουσουλμανικό millet βρισκόταν, όπως είδαμε, κατακερματισμένο.

Όλες αυτές οι συνθήκες συνετέλεσαν έτσι, ώστε από τα αρχικά στάδια της Αυτοκρατορίας μέχρι και τις μεταρρυθμίσεις του tanzimat, η εθνική συνείδηση των Τούρκων συνέχιζε να βρίσκεται σε κατάσταση «χειμερίας νάρκης». Η διατήρηση της ενότητας της πολυεθνικής, πολυπολιτισμικής «Οθωμανικής Βαβέλ», βρισκόταν σε πρώτη προτεραιότητα. Για το λόγο αυτό, τα βασικά στοιχεία που μπορούσαν να ξυπνήσουν και να ενεργοποιήσουν τις εθνικές συνειδήσεις, οδηγώντας την Αυτοκρατορία στην αποσύνθεση και την καταστροφή της, έπρεπε να παραμείνουν ανενεργά. Και αυτό έγινε εφικτό μέχρι και το τέλος της περιόδου του tanzimat, παρά το γεγονός ότι τα σημάδια διάλυσης της Αυτοκρατορίας είχαν, ήδη, γίνει φανερά.

Η αντίδραση που προκάλεσε η αποτυχία των μεταρρυθμίσεων, σε συνδυασμό με κάποιες άλλες εξελίξεις, τις οποίες θα αναφέρουμε παρακάτω, δημιούργησαν τις προϋποθέσεις για την ανάπτυξη ενός πνεύματος αλληλεγγύης που, με το πέρασμα του χρόνου, απέκτησε εθνικιστικά χαρακτηριστικά. Η συμβολή του Ισλάμ στα πρώιμα στάδια του τουρκικού εθνικισμού, όταν ακόμα δεν είχε διαμορφωθεί μια ενιαία εθνική συνείδηση, υπήρξε καθοριστική. Η ιδεολογία του «Ισλαμισμού», εκφραζόμενη μέσα από την πολιτική του «Πανισλαμισμού», συσπείρωσε τους Οθωμανούς Τούρκους σε μια εποχή κατά τη διάρκεια της οποίας τα χριστιανικά millets

μεταβάλλονταν από θρησκευτικές σε εθνικές κοινότητες. Παρά το γεγονός της αποτυχίας της, η πολιτική αυτή ξύπνησε το ενδιαφέρον των Οθωμανών Τούρκων για τους μουσουλμάνους αδελφούς τους που κατοικούσαν εκτός των συνόρων της Αυτοκρατορίας και τους επέτρεψε να ανακαλύψουν τις προ-ισλαμικές ρίζες τους.

Πριν ακόμα συνειδητοποιήσουν την εθνική τους διαφορά και την κάνουν πράξη σε πολιτικό επίπεδο οι Οθωμανοί Τούρκοι, εξαιτίας των μεταρρυθμίσεων του *tanzimat*, μπορούσαν να έλθουν σε επικοινωνία με ευρωπαίους διανοούμενους και να εμπνευστούν από τα κείμενα των τελευταίων. Από τα μέσα του 18^{ου} και κυρίως κατά τη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα, λόγω του ενδιαφέροντος που υπήρχε στην Ευρώπη για τους ανατολικούς λαούς και τους πολιτισμούς τους, είχε δημιουργηθεί μια ομάδα Ευρωπαίων «ανατολιστών» (*orientalists*), οι οποίοι καλλιεργούσαν στα γραπτά τους και μετέδιδαν στους αναγνώστες τους ένα πνεύμα περηφάνιας για τους Τούρκους. Οι σημαντικότεροι απ' αυτούς ήταν οι Arthur Lumley Davids, Joseph de Gruignes, Mustafa Celâleddin Paşa, Arminius Vambéry και Léon Cahun. Οι Ευρωπαίοι, ήδη, χρησιμοποιούσαν τους όρους «Τούρκος», «Τουρκία», εννοώντας αντίστοιχα τους «Οθωμανούς» και την «Οθωμανική Αυτοκρατορία», ενώ οι ίδιοι οι Τούρκοι επέτρεψαν στους όρους αυτούς να λησμονηθούν⁸⁷. Το συγγραφικό έργο των «ανατολιστών» τροφοδότησε τους Οθωμανούς Τούρκους, εμφυσώντας τους το ενδιαφέρον για την αναζήτηση της δικής τους γλώσσας, του ιστορικού τους παρελθόντος και φέρνοντάς τους κοντύτερα με τους τουρκόφωνους λαούς που ζούσαν εκτός των συνόρων της Αυτοκρατορίας, στην Κεντρική Ασία και τον Καύκασο. Έτσι, μέσα από τα κείμενα των Ευρωπαίων διανοουμένων δημιουργήθηκε, στα τέλη του 19^{ου} αιώνα, ένα ρεύμα «λογοτεχνικού εθνικισμού», το οποίο είχε ως κυριότερους εκπροσώπους του, μεταξύ των Οθωμανών Τούρκων, τους Şemseddin Sâmî, Ahmed Midhat, Ahmed Cevdet Paşa, Veled Çelebi και Necib Asım.

Οι παραπάνω προσπάθησαν, με τη συγγραφική τους δραστηριότητα, να αποκρυσταλλώσουν την έννοια της εθνικής ταυτότητας, διευκρινίζοντας τη σχέση μεταξύ των όρων «Μουσουλμάνος» - «Οθωμανός» - «Τούρκος» αποδίδοντάς της τουρκικά χαρακτηριστικά. Έτσι, η Οθωμανική Αυτοκρατορία

⁸⁷ BA. KUSHNER D., *The Rise of Turkish Nationalism 1876-1908*, Frank Cass, London, 1977, σελ. 8.

αποκτούσε, κατά τον Şemseddin Sâmî, τον χαρακτήρα του τουρκικού κράτους, ενώ ο Necib Asim αναφερόταν στους Τούρκους ως το «κυρίαρχο έθνος» της Αυτοκρατορίας⁸⁸. Στην προσπάθειά τους αυτή, όπως άλλωστε συμβαίνει σε κάθε περίπτωση θεμελίωσης ιδιαίτερης εθνικής κουλτούρας και ανεξάρτητης εθνικής ύπαρξης, η γλώσσα και η θρησκεία απέκτησαν ιδιαίτερη σημασία.

Η σταδιακή μετατροπή της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας σε τουρκικό κράτος απαιτούσε, σύμφωνα με τον Sâmî, την διάλυση της οθωμανικής γλώσσας και την ανάδυση, μέσα από τα ερείπια της τελευταίας, της τουρκικής. Το νέο τουρκικό έθνος άρχιζε να κάνει την εμφάνισή του και αυτό απαιτούσε τη δική του εθνική γλώσσα⁸⁹. Η διαδικασία της αλλαγής θα συνεχιζόταν, μέχρι η τουρκική γλώσσα εξαγνιστεί από τα αραβικά και περσικά στοιχεία. Στόχος ήταν η απλοποίηση της γλώσσας και ο απεγκλωβισμός της από το βαρύ γραφειοκρατικό ύφος, έτσι ώστε να είναι κατανοητή από το σύνολο των Οθωμανών Τούρκων. Η ουσία της αλλαγής μπορεί να συμπυκνωθεί στα λόγια του ίδιου του Şemseddin Sâmî: «αφήστε μας να απλοποιήσουμε τη γλώσσα μας, αφήστε μας να τουρκοποιήσουμε τη γλώσσα μας»⁹⁰.

Εκτός από τη γλώσσα, η συμβολή της θρησκείας ήταν εξίσου σημαντική. Το Ισλάμ έπαιξε καθοριστικό λόγο στην ανάπτυξη και θεμελίωση ενός κοινού αισθήματος μεταξύ των Τούρκων. Οι Τούρκοι απέδιδαν στους εαυτούς τους το ρόλο του προστάτη του Ισλάμ, τονίζοντας παράλληλα την αδυναμία των Αράβων και την ανικανότητά τους να παίξουν τον ίδιο ρόλο⁹¹. Σύμφωνα με την άποψη του Ahmed Cevdet Paşa, πριν ακόμα οι Τούρκοι ανακαλύψουν το προ-ισλαμικό τους παρελθόν, η Οθωμανική Αυτοκρατορία ήταν αυτή που επανέφερε την ενότητα και την ζωντάνια στο Ισλάμ, εν μέρει εξαιτίας της τουρκικότητάς (Türklük) της⁹². Επιπρόσθετα, επικαλούμενοι τη δόξα και το

⁸⁸ Στο ίδιο, σελ. 39.

⁸⁹ Βλ. BERKES N., ό.π., σελ. 320.

⁹⁰ Βλ. KUSHNER D., ό.π. σελ. 70.

⁹¹ Ενδεικτικό της αντιπαράθεσης μεταξύ των Τούρκων και των Αράβων είναι το παρακάτω απόσπασμα: «Εκείνοι που προστάτεψαν το Αραβικό έθνος, του οποίου η εθνική ισχύς υπέφερε από αδυναμία και είχε τρωθεί, για διάφορους λόγους, ήταν οι Τούρκοι. Κανένα αραβικό ποίημα δεν απαγγέλθηκε στους πολέμους προς χάρη αυτών των στρατιωτών, αλλά μόνο τουρκικά ποιήματα. Αυτοί που κρατούσαν το Οθωμανικό λάβαρο στις θάλασσες της Ινδίας δεν ήταν Άραβες, αλλά Τούρκοι... Αυτοί που έφεραν εκατοντάδες διαφορετικούς λαούς στην επικράτεια του Οθωμανικού Σουλτανάτου δεν ήταν Άραβες αλλά Τούρκοι. Αυτοί που έδωσαν νέο νόημα στις έννοιες της δικαιοσύνης και της αρετής, οι οποίες είχαν περιπέσει σε κατάσταση διαφθοράς και παρατεταμένης εχθρότητας μεταξύ τους, κατά την εμφάνιση των Ουμαγιδών (Umayyads), δεν ήταν Άραβες αλλά Τούρκοι». Παρατίθεται στο ίδιο, σελ. 34.

⁹² Στο ίδιο, σελ. 28.

μεγαλείο του Ισλάμ και τη συμβολή τους σε αυτό, οι Τούρκοι θεωρούσαν τους εαυτούς τους μεταξύ των θεμελιωτών του σύγχρονου πολιτισμού.

Επίσης, το Ισλάμ λειτούργησε, όπως αναφέραμε παραπάνω, ως ο συνδετικός κρίκος μεταξύ των Οθωμανών Τούρκων και των τουρκόφωνων λαών της Κεντρικής Ασίας και του Καυκάσου (Τάταροι, Καζάκοι, Τουρκομάνοι, Αζερμπαϊτζανοί, Κιργίζιοι, Ουζμπέκοι, κ.λπ.). Η επαφή με αυτούς τους λαούς ενίσχυσε ακόμη περισσότερο τις κοινές γλωσσικές και θρησκευτικές παραδόσεις, δίνοντας στην έννοια του τουρκικού εθνικισμού πολιτικό περιεχόμενο. Οι Οθωμανοί Τούρκοι ήλθαν σε επικοινωνία με Τούρκους διανοούμενους της τσαρικής Ρωσίας και εμποτίστηκαν από την ιδεολογία του Παντουρκισμού την οποία αυτοί καλλιεργούσαν ως αντίβαρο στην πολιτική του εκρωσισμού και του Πανσλαβισμού. Μεταξύ αυτών των διανοουμένων δεσπόζουσα θέση κατέχει η μορφή του Ismail Gasprinski, Τούρκου από την Κριμαία, ο οποίος διαμέσου της εβδομαδιαίας εφημερίδας «Tercüman», που εκδιδόταν στα τουρκικά, οραματιζόταν την πνευματική και γλωσσική ενότητα όλων των Τούρκων της Ρωσικής Αυτοκρατορίας.

Η μετανάστευση πολλών από αυτούς τους διανοούμενους στην Οθωμανική Αυτοκρατορία είχε ως αποτέλεσμα τη διασπορά της Παντουρκικής ιδεολογίας στην επικράτειά της. Από αυτή την άποψη, σημαντικό ρόλο διαδραμάτισαν οι Yusuf Akcuraoglu (γνωστός ως Akcura), Ahmed Ağaoğlu και ο Ali Hüseyinzade. Και οι τρεις συμφωνούσαν ότι ο Παντουρκισμός ήταν η καλύτερη λύση για την ένωση όλων των τουρκικών πληθυσμών με κέντρο την Οθωμανική Τουρκία. Για τους Οθωμανούς Τούρκους, ο Παντουρκισμός έγινε η πηγή έμπνευσης για την ανάπτυξη της δικής τους πολιτικής ιδεολογίας, του «τουρκισμού» (türkçülük)⁹³, πνευματικός πατέρας και διαμορφωτής της οποίας υπήρξε ο Ziya Gökalp⁹⁴.

⁹³ Μολονότι οι δυο έννοιες συμπίπτουν σε πολλά σημεία, θα πρέπει να μη συγχέονται μεταξύ τους. Ο Παντουρκισμός αφορούσε την ένωση όλων των πληθυσμών τουρκικής καταγωγής, εντός και εκτός των συνόρων της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και από αυτήν την άποψη ταυτιζόταν με τον Παντουρανισμό, ενώ ο «τουρκισμός» αναφερόταν στην ανάπτυξη της τουρκικής συνείδησης μεταξύ των Οθωμανών Τούρκων.

⁹⁴ Ο Ziya Gökalp πίστευε στην ύπαρξη ισχυρής τουρκικής κουλτούρας, ο χαρακτήρας της οποίας ήταν ένα μίγμα ισλαμικών, Αραβικών, Βυζαντινών και σύγχρονων ευρωπαϊκών στοιχείων. Αυτό που επιδίωκε ήταν «μια σύνθεση μεταξύ των τουρκικών, ισλαμικών και σύγχρονων ιδεών». Κατά την άποψή του, «στο Ισλάμ η αλήθεια είναι ό,τι πιστεύει η πλειοψηφία. Το Ισλάμ δεν είναι εμπόδιο στη θεμελίωση ενός σύγχρονου κράτους» και «η εθνικότητα (nationality) δεν προσδιορίζεται μόνο από τη γλώσσα, αλλά και από τη θρησκεία». Βλ. DANIEL L. ELTON, «Theology and Mysticism in the Writings of Ziya Gökalp», The Muslim World, Vol. LXVII, No 3, July, 1977.

Η πολιτική του «τουρκισμού» δεν εκδηλώθηκε στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, αφού η επίσημη ιδεολογία των «Νέων Τούρκων» και της οργάνωσής τους, του «Κόμματος για την Ένωση και την Πρόοδο» («İttihat ve Terakki Cemiyeti») παρέμενε ο «Οθωμανισμός». Ουσιαστικά, άρχισε να διαμορφώνεται μετά το 1913, μόνο όταν οι Οθωμανικές ψευδαισθήσεις κατέρρευσαν, ως αποτέλεσμα της ανάπτυξης των βαλκανικών εθνικισμών και του ανταγωνισμού των μεγάλων ευρωπαϊκών δυνάμεων για τη δημιουργία σφαιρών επιρροής στα εδάφη της Αυτοκρατορίας. Εκδήλωση των τουρκικών εθνικιστικών αισθημάτων υπήρξε η τουρκο-αρμενική σύγκρουση, που οδήγησε στο ολοκαύτωμα του 1915, η οποία ήταν, ουσιαστικά, το αποτέλεσμα της διαμάχης μεταξύ δύο εθνών για την κατοχή και χρήση μιας συγκεκριμένης περιοχής. Στη διάδοση του «τουρκισμού» και του Παντουρκισμού συνέβαλε η ίδρυση διαφόρων οργανώσεων, οι πιο σημαντικές από τις οποίες ήταν οι «Türk Derneği», «Türk Yurdu» και «Türk Ocağı» και η έκδοση πολλών περιοδικών, όπως τα ομώνυμα «Türk Derneği» και «Türk Yurdu», «Genç Kalemler», «Yeni Felsefe Mecmuası», «İçtihad», «Halka Doğru» και εφημερίδων, μεταξύ των οποίων οι «Basiret», «İkdam», «Sabah», «Tasvir-i Efkâr», κ.λπ.

Η έννοια του έθνους απέκτησε ουσιαστικό περιεχόμενο και εξυψώθηκε αργότερα, με την Κεμαλική Επανάσταση (1919-1922). Μόνο τότε, οι Τούρκοι μπόρεσαν να αυτοπροσδιοριστούν ως ο λαός, τα μέλη του οποίου αποτελούσαν τον κεντρικό πυρήνα μιας συγκεκριμένης χώρας, απομεινάρι της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, της Τουρκίας. Η επίσημη ονομασία της ήταν «Türkiye». Ο όρος αυτός χρησιμοποιήθηκε από τους Κεμαλιστές που δρούσαν στην Ανατολία και νομιμοποιήθηκε το 1921 και επίσημα με το Σύνταγμα του 1924. Έτσι, μέσα από τις στάχτες της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας ανέτειλε η «Τουρκική Δημοκρατία», η ίδρυση της οποίας, την 29^η Οκτωβρίου 1923, σήμαινε την απαρχή μιας νέας εποχής, που είχε ως βασικά της χαρακτηριστικά τις καινοτομίες και τις αλλαγές που επέφερε ο ιδρυτής της Mustafa Kemal Paşa, ο επονομαζόμενος Atatürk (πατέρας των Τούρκων).

2.4. Κεμαλισμός και Ισλάμ

Παρά τη συμβολή του Ισλάμ στη διάπλαση της τουρκικής εθνικής ταυτότητας, στις απαρχές της ανάπτυξης του τουρκικού εθνικισμού, η μελλοντική του πορεία έμελλε να είναι αρκετά δύσκολη, ιδιαίτερα όταν εμφανίστηκε στο προσκήνιο ο διαμορφωτής του τουρκικού εθνικισμού Mustafa Kemal. Στις προτεραιότητες του δημιουργού της Τουρκικής Δημοκρατίας ήταν η μεταρρύθμιση του συστήματος και η μετάβαση από την παραδοσιακή οργάνωση στη δημιουργία ενός σύγχρονου τουρκικού κράτους, ενταγμένου στην οικογένεια των δυτικών αναπτυγμένων κρατών. Η θρησκεία, ιδωμένη ως έκφραση του παραδοσιακού Οθωμανικού κατεστημένου, αποτελούσε εμπόδιο στη θεμελίωση των νέων σύγχρονων δομών, πάνω στις οποίες θα στηριζόταν το κεμαλικό δημιούργημα. Γι' αυτό και θα έπρεπε να απομονωθεί, έτσι ώστε να ήταν αδύνατο να προβάλλει αντίσταση στις επερχόμενες εξελίξεις.

Η αντιπαράθεση του Mustafa Kemal με το Ισλάμ είναι ολοφάνερη, αν κάποιος μελετήσει τις θεμελιώδεις αρχές του συστήματος ιδεών του, που είναι γνωστό ως Κεμαλισμός (Kemalizm) ή Ατατουρκισμός (Atatürkçülük). Οι αρχές αυτές είναι ο ρεπουμπλικανισμός (Cumhuriyetçilik), ο εθνικισμός (Milliyetçilik), ο ποπουλισμός (Halkçılık), ο επαναστατισμός (İnkılapçılık), με την έννοια της ριζικής αλλαγής, ο λαϊκισμός ή εκκοσμίκευση (Lâiklik) και ο κρατισμός (Devletçilik)⁹⁵. Αυτές έγιναν τα έξι βέλη, το σύμβολο του Ρεπουμπλικανικού Λαϊκού Κόμματος (Cumhuriyet Halk Partisi), πρώην Λαϊκού Κόμματος (Halk Fırkası ή Halk Partisi), που είχε ιδρύσει ο Kemal το 1923. Ιδιαίτερα, η τριάδα που συνθέτουν οι αρχές του ρεπουμπλικανισμού, του εθνικισμού και του λαϊκισμού και σε μικρότερο βαθμό ο επαναστατισμός συμβολίζουν την πλήρη αντίθεση με το Οθωμανικό κατεστημένο και το Ισλάμ.

Πιο συγκεκριμένα, ο ρεπουμπλικανισμός σήμαινε ότι «η κυριαρχία ανήκει, δίχως όρους, στο έθνος» («Hâkimiyet Kayıtsız şartsız milletindir»). Από αυτή την άποψη, η συγκεκριμένη αρχή ερχόταν σε αντίθεση με το σουλτανάτο και το χαλιφάτο, στην επικράτεια των οποίων η ισχύς ήταν συγκεντρωμένη στα

⁹⁵ Περισσότερα για τις αρχές του Κεμαλισμού βλέπε στο KAZANCIĞIL Ali & ÖZBUDUN Ergul (eds), *Atatürk: Founder of a Modern State*, ό.π., και στο LANDAU M. Jacob (ed.), *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Westview Press, Colorado, 1984.

μέλη της δυναστείας του Osman. Η λαϊκή κυριαρχία, η ελευθερία και η ισότητα ήταν ενσωματωμένες στην αρχή του ρεπουμπλικανισμού⁹⁶. Όμως, δεν έγιναν ποτέ πράξη αφού ο Kemal αρνήθηκε κάθε μορφή πλουραλιστικής δημοκρατίας, κυβερνώντας δικτατορικά⁹⁷. Το γεγονός αυτό σχολιάζεται από τον Paul Dumont, ο οποίος δίνει μια ξεκάθαρη απάντηση, τονίζοντας ότι «η αποτυχία των δύο προσπαθειών [το 1924 και το 1930 για τη δημιουργία πολυκομματικού συστήματος] αποδεικνύει ότι οι ηγέτες της νεοϊδρυθείσας Τουρκικής Δημοκρατίας ήταν διατεθειμένοι να ανεχθούν τη δημιουργία μιας πλουραλιστικής δημοκρατίας μόνο μέσα σ' ένα καθεστώς από το οποίο θα απουσίαζαν οι αντιπολιτευτικές δυνάμεις»⁹⁸.

Ο εθνικισμός υπήρξε η δεύτερη στην ιεραρχία θεμελιώδης αρχή του Κεμαλισμού. Αποκηρύσσοντας τις ουτοπικές φιλοδοξίες του Παντουρκισμού, Πανοθωμανισμού και Πανισλαμισμού, ο Atatürk αφιερώθηκε στη δημιουργία ενός ισχυρού τουρκικού έθνους, απελευθερωμένου από την εξάρτηση των ξένων δυνάμεων. Τα οράματά του δεν οδηγούσαν προς την αναδιοργάνωση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας αλλά προς την άρνηση του συστήματος λειτουργίας της και προς την κατεύθυνση θεμελίωσης μιας ολοκαίνουριας οντότητας. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Şerif Mardin, «ο Mustafa Kemal πήρε μια μη υπαρκτή, υποθετική, οντότητα, το τουρκικό έθνος και της έδωσε ζωή»⁹⁹. Τα βασικά συστατικά που χρησιμοποιήθηκαν για το χτίσιμο του τουρκικού έθνους αντλήθηκαν, όπως είδαμε στην προηγούμενη ενότητα, κυρίως από το προϊσλαμικό παρελθόν των Τούρκων. Αλήθειες, μύθοι και υπερβολές οδήγησαν στην καλλιέργεια της πίστης για την ύπαρξη ενός τουρκικού μεγαλείου και ενός κορυφαίου τουρκικού πολιτισμού και χρησιμοποιήθηκαν για τη διάπλαση της τουρκικής εθνικής ταυτότητας και συνείδησης. Σταδιακά, το Ισλάμ καταλύεται και τη θέση του παίρνει μια νέα θρησκεία, ο εθνικισμός, που δεν αμφισβητείται και δεν ξεπερνιέται και που στο άκουσμά της νομιμοποιούνται τα πάντα.

⁹⁶ Βλ. DUMONT Paul, «*The Origins of Kemalist Ideology*», στο LANDAU M. Jacob (ed.), *Atatürk and the Modernization of Turkey*, ό.π., σελ. 28.

⁹⁷ Ο Κεμαλισμός επηρεάστηκε από το φασισμό όσον αφορά τις μεθόδους οργάνωσης και τις πρακτικές που χρησιμοποίησε. Μια από αυτές ήταν η μονοκομματική διακυβέρνηση και ο πρωταρχικός ρόλος που αποδόθηκε στο κράτος. Βλ. AHMAD Feroz, *The Making of Modern Turkey*, Routledge, London, 1993, σελ. 62.

⁹⁸ Βλ. DUMONT Paul, «*The Origins of Kemalist Ideology*», ό.π., σελ. 28.

⁹⁹ Βλ. MARDİN Şerif, «*Religion and Secularism in Turkey*», στο KAZANCIĞİL Ali & ÖZBUDUN Ergül (eds), *Atatürk: Founder of a Modern State*, ό.π., σελ. 208.

Στη σταδιακή κατάλυση του Ισλάμ συνέβαλε και ο λαϊκισμός (secularism), ως αναγκαίο συστατικό του εκσυγχρονισμού και της κοινωνικής αλλαγής. Μολονότι ο αγγλικός όρος «secularism» σημαίνει την ανάπτυξη εκτεταμένων κοινωνικών αλλαγών που σηματοδοτούν το πέρασμα από τον παραδοσιακό στο σύγχρονο τρόπο οργάνωσης, οι Κεμαλιστές χρησιμοποίησαν εσκεμμένα τον όρο «lâiklik» προκειμένου να τονίσουν το διαχωρισμό των θρησκευτικών από τις κοσμικές κοινωνίες¹⁰⁰. Όπως θα δούμε παρακάτω, η ρήξη με το Ισλάμ δεν επήλθε αμέσως, από την αρχή της κεμαλικής επανάστασης, αλλά αργότερα, όταν ο Kemal είχε ήδη συγκεντρώσει στα χέρια του αρκετή δύναμη ώστε να καταργήσει το χαλιφάτο.

Τέλος, και ο επαναστατισμός ερχόταν σε αντίθεση με το Ισλάμ. Η αρχή αυτή είχε την έννοια της συνεχούς αλλαγής και της μεταρρύθμισης, της σύγκρουσης με το παραδοσιακό και το κατεστημένο, που αντιπροσώπευε η θρησκεία. Οι αρχές του Kemal έπρεπε να επαναπροσδιορίζονται συνεχώς, ώστε να παρακολουθούν τις μεταβολές και τις εξελίξεις της νέας περιόδου. Ο ίδιος τόνιζε ότι «η πηγή της ευημερίας και της ανωτερότητας για το έθνος σήμερα, όπως και χτες και αύριο, είναι η μεταρρύθμιση των αρχών»¹⁰¹.

Ο Mustafa Kemal υπήρξε έντονα θετικιστής, οπαδός της επιστήμης και της πρόοδου, που επιτυγχάνεται διαμέσου της επιστημονικής γνώσης. Έτσι, λάβαρό του στη μεταρρυθμιστική του προσπάθεια ήταν η επιστήμη και ο πολιτισμός. Η επιστήμη ήταν γι' αυτόν «ο πιο αληθινός οδηγός στη ζωή»¹⁰², ενώ ο πολιτισμός σήμαινε την πρόοδο και την απόκτηση ισχύος. Η άποψή του ότι «οι απολίτιστοι λαοί είναι καταδικασμένοι να παραμένουν υπό τον έλεγχο των πολιτισμένων»¹⁰³ αποδεικνύει τη σημασία που απέδιδε στον πολιτισμό. Αντίθετα, η θρησκεία αποτελούσε ανάχωμα στην κατεύθυνση προς την πρόοδο και τον πολιτισμό και γι' αυτό το λόγο αποκηρύχθηκε και διώχθηκε από τους Κεμαλιστές. Ο ίδιος ο Kemal, μιλώντας στη Μεγάλη Εθνική Συνέλευση το Νοέμβριο του 1924, μετά την ψήφιση των νόμων εναντίον της θρησκείας, επισήμανε ότι «το τουρκικό έθνος έχει αντιληφθεί με μεγάλη χαρά ότι τα εμπόδια, τα οποία συνεχώς, για αιώνες, είχαν κρατήσει την Τουρκία

¹⁰⁰ Βλ. DUMONT Paul, «*The Origins of Kemalist Ideology*», ό.π., σελ. 36.

¹⁰¹ Βλ. στο άρθρο του KARAL Z. E., «*The Principles of Kemalism*», στο KAZANCIĞİL Ali & ÖZBUDUN Ergül (eds), *Atatürk: Founder of a Modern State*, ό.π., σελ. 23.

¹⁰² Στο ίδιο, σελ. 32.

¹⁰³ Βλ. στο LEWIS B., *The Emergence of Modern Turkey*, ό.π., σελ. 268.

μακριά από τα πολιτισμένα έθνη που προχωρούσαν στην κατεύθυνση της προόδου, έχουν εξαλειφθεί»¹⁰⁴.

Εξάλλου, το εύρος των μεταρρυθμίσεων στις οποίες προχώρησε ο Kemal αποκαλύπτουν την προσπάθεια ριζικής αλλαγής της τουρκικής κοινωνίας, από παραδοσιακή, ισλαμική, σε σύγχρονη δυτικοευρωπαϊκού τύπου. Οι μεταρρυθμίσεις αφορούσαν την κατάργηση του σουλτανάτου το 1922, πριν τη δημιουργία της Τουρκικής Δημοκρατίας, την κατάργηση του χαλιφάτου το 1924, την κατάργηση της θέσης του Şeyh-ül-İslâm, την κατάργηση των Υπουργείων Θρησκευτικών Υποθέσεων και Ευαγών Ιδρυμάτων και την αντικατάστασή τους με Διευθύνσεις υπαγόμενες στις υπηρεσίες του Πρωθυπουργού, την κατάργηση των θρησκευτικών δικαστηρίων και των θρησκευτικών σχολείων (medreses) το 1924 και των αδελφοτήτων (tarikats) το 1925, την απαγόρευση του παραδοσιακού φεσιού (fez) και την αντικατάστασή του με το καπέλο (şarfa) το 1925, την υιοθέτηση του Γρηγοριανού ημερολογίου επίσης το 1925, την υιοθέτηση του Ελβετικού Αστικού Κώδικα το 1926, την υιοθέτηση του ευρωπαϊκού συστήματος αρίθμησης το 1928, την αντικατάσταση του αραβικού με το λατινικό αλφάβητο το 1928, την παροχή πολιτικών δικαιωμάτων στις γυναίκες, πρώτα στις δημοτικές εκλογές του 1930 και αργότερα στις εθνικές εκλογές του 1934, τη δημιουργία του Ιδρύματος της Τουρκικής Γλώσσας (Türk Dil Kurumu) το 1931 το οποίο εντατικοποίησε την προσπάθεια εξάλειψης των αραβικών και των περσικών λέξεων και την αντικατάστασή τους από τουρκικές, την υιοθέτηση του δυτικού μετρικού συστήματος το 1931, την υιοθέτηση οικογενειακών ονομάτων το 1934 και τέλος την αλλαγή της εβδομαδιαίας ημέρας ξεκούρασης από Παρασκευή σε Κυριακή το 1935¹⁰⁵.

Όπως φαίνεται από την παραπάνω χρονολογική παράθεση των μεταρρυθμίσεων, η κατάργηση του χαλιφάτου δε συνέβη ταυτόχρονα με αυτή του σουλτανάτου αλλά έγινε αργότερα. Το γεγονός αυτό αποδεικνύει ότι ο Mustafa Kemal ήθελε πρώτα να αποκτήσει ισχύ, εκμεταλλευόμενος την επιρροή που ασκούσε το Ισλάμ στην τουρκική κοινωνία και ιδιαίτερα στην περιφέρεια. Έτσι, στα πρώτα χρόνια της κεμαλικής επανάστασης δεν υπήρξε

¹⁰⁴ Στο ίδιο, σελ. 267-268.

¹⁰⁵ Για μια συνοπτική παράθεση των μεταρρυθμίσεων του Atatürk βλέπε στο TOPRAK Binnaz, «*The Religious Right*», στο SCHICK I.C & TONAK E.A. (eds), *Turkey in Transition*, Oxford University Press, Oxford, 1987, σελ. 223.

αντίδραση προς τη θρησκεία. Αντίθετα, το κίνημα της ανεξαρτησίας είχε, στα πρώτα του στάδια, θρησκευτικό χαρακτήρα, αφού ο στόχος του ήταν η απελευθέρωση των «ισλαμικών εδαφών» και των «ισλαμικών πληθυσμών» από τον ξένο έλεγχο των χριστιανών και οι διακηρύξεις απευθύνονταν στους «μουσουλμάνους συμπατριώτες»¹⁰⁶. Η τάξη των *ulema* και οι μουσουλμανικές αδελφότητες, τις οποίες μετέπειτα καταδίωξε ο Kemal, είχαν υποστηρίξει τις κεμαλικές δυνάμεις στον αγώνα τους για την ανεξαρτησία του τουρκικού έθνους. Επιπρόσθετα, δεν ήταν τυχαίο το ότι οι Τούρκοι εθνικιστές χρησιμοποιούσαν τον όρο «*millet*», που, όπως είδαμε, είχε το νόημα της θρησκευτικής κοινότητας και τα παράγωγά του προκειμένου να περιγράψουν τους όρους «έθνος», «εθνικός» και «εθνικισμός»¹⁰⁷.

Παρόλα αυτά, η κατάργηση του σουλτανάτου ουσιαστικά προετοίμασε το έδαφος για την κατάργηση και του χαλιφάτου. Η απουσία του πρώτου είχε συσπειρώσει μια ισχυρή αντιπολίτευση γύρω από το χαλιφάτο, το οποίο ασκούσε ιδιαίτερη επιρροή¹⁰⁸. Σύμφωνα με τα λόγια του Kemal, «έπειτα από την κατάργηση του σουλτανάτου, δέχθηκα την κατάργηση του χαλιφάτου, καθώς δεν ήταν τίποτα, παρά η ίδια προσωπική εξουσία υπό διαφορετικό όνομα»¹⁰⁹. Όμως, ακόμα και έπειτα από τη διακήρυξη της Τουρκικής Δημοκρατίας, συνέχιζαν να υπάρχουν πυρήνες συντηρητικών που χρησιμοποιούσαν το πρόσωπο του χαλίφη Abdülmecid σαν σύμβολο αντίστασης εναντίον των Κεμαλιστών και της νεοσύστατης Δημοκρατίας. Γι' αυτό, οι οπαδοί του Kemal ανησυχούσαν μήπως ο Abdülmecid χρησιμοποιούσε τη θρησκευτική του επιρροή για να αποκτήσει και πολιτικό ρόλο.

Η αφορμή για την κατάργηση του χαλιφάτου ήλθε από δυο Ινδούς μουσουλμάνους, τον Agha Khan και τον Ameer Ali, οι οποίοι με επιστολή τους προς τον Πρωθυπουργό İsmet Paşa, το Νοέμβριο του 1923, εξέφρασαν την ανησυχία τους για το διαχωρισμό του σουλτανάτου από το χαλιφάτο και ζητούσαν από την τουρκική κυβέρνηση να θέσει το χαλιφάτο σε μια βάση που θα του εξασφάλιζε την εμπιστοσύνη και την εκτίμηση όλων των

¹⁰⁶ Βλ. στο LEWIS B., ό.π., σελ. 402.

¹⁰⁷ Βλ. στο AHMAD Feroz, *The Making of Modern Turkey*, ό.π., σελ. 48.

¹⁰⁸ Οι συντηρητικοί οπαδοί του χαλιφάτου είχαν καταφέρει να εισάγουν στο Σύνταγμα του 1924 το άρθρο 2, το οποίο ανέφερε ότι «Η θρησκεία του Τουρκικού κράτους είναι το Ισλάμ».

¹⁰⁹ Βλ. BERKES N., ό.π., σελ. 454.

μουσουλμανικών εθνών. Όταν η επιστολή αυτή δημοσιεύτηκε στον τουρκικό τύπο, ο Kemal έσπευσε να εκμεταλλευτεί την ευκαιρία. Επειδή η επιστολή προερχόταν από το Λονδίνο, οι Κεμαλιστές έκαναν λόγο για ανάμιξη των ξένων δυνάμεων στο εσωτερικό της χώρας και για προδοσία του χαλίφη. Ακολούθησαν συλλήψεις των διευθυντών των εφημερίδων, που είχαν δημοσιεύσει τη συγκεκριμένη επιστολή και ανθρώπων της θρησκείας. Μάλιστα, πολλοί φοβούνταν ένα «χαλιφικό πραξικόπημα» («califal treasury»).

Τελικά, όταν η κρίση και η αναστάτωση που προκάλεσε έφθασαν στο αποκορύφωμά τους στους πρώτους μήνες του 1924, ο Kemal, αφού πρώτα έπεισε τους αρχηγούς του στρατού να αποδεχθούν την κατάργηση του χαλιφάτου, ανήλθε στο βήμα της Μεγάλης Εθνικής Συνέλευσης την 1^η Μαρτίου και ανήγγειλε τα όσα θα επακολουθούσαν. Στο σύντομο λόγο του, ο Kemal έδωσε έμφαση στην προστασία και τη σταθεροποίηση της Δημοκρατίας, στη δημιουργία ενός ενιαίου εθνικού εκπαιδευτικού συστήματος και στην ανάγκη να εξαγνιστεί και ανυψωθεί η ισλαμική θρησκεία, απαλλάσσοντάς την από τη θέση του πολιτικού οργάνου την οποία διατηρούσε για αιώνες¹¹⁰. Μετά από δυο μέρες, την 3^η Μαρτίου 1924, το χαλιφάτο αποτελούσε παρελθόν και τα μέλη του αυτοκρατορικού οίκου του Osman αναγκάστηκαν να εγκαταλείψουν την Τουρκία.

Παρά το γεγονός της κατάργησης του χαλιφάτου, το 1924, το Ισλάμ παρέμεινε συνταγματικά η επίσημη θρησκεία των Τούρκων μέχρι το 1928. Μάλιστα, την κατάργηση του χαλιφάτου διαδέχτηκε η δημιουργία δύο Διευθύνσεων, της Διεύθυνσης για τις Θρησκευτικές Υποθέσεις (Diyanet İşleri Müdürlüğü) και της Γενικής Διεύθυνσης για τα Ευαγή Ιδρύματα (Evkaf Umum Müdürlüğü), οι οποίες τελούσαν υπό την αιγίδα του Πρωθυπουργού. Η ίδρυση αυτών των Διευθύνσεων αποδεικνύει, κατά την άποψη του Erik Zürcher, ότι η κεμαλική αντίληψη της έννοιας του λαϊκισμού (secularism) δε σήμαινε τόσο τον διαχωρισμό του κράτους και της θρησκείας όσο τον έλεγχο του πάνω σε αυτή¹¹¹. Σχετικά με το ίδιο θέμα, ο Bernard Lewis υποστηρίζει ότι «η πολιτική του Kemal προς τη θρησκεία δεν ήταν αντιθρησκευτική. Ο στόχος του ήταν να εκσυγχρονίσει και εθνικοποιήσει [δηλ. τουρκοποιήσει] το Ισλάμ»¹¹². Με άλλα

¹¹⁰ Βλ. LEWIS B., ό.π., σελ. 264.

¹¹¹ Βλ. ZÜRCHER J. E., *Turkey – A Modern History*, ό.π., σελ. 195.

¹¹² Βλ. LEWIS B., ό.π., σελ. 413.

λόγια, ο Kemal προσπάθησε να υποτάξει το Ισλάμ στις δυνάμεις της εκκοσμίκευσης, του ορθολογισμού και του εθνικισμού.

Όμως, παρά την ισχυρή δύναμη του Κεμαλισμού, η προσπάθεια υποκατάστασης του Ισλάμ από τον εθνικισμό και το λαϊκισμό δεν απέδωσε τα αναμενόμενα και ουσιαστικά απέτυχε. Ο πιο σημαντικός λόγος που μπορεί να εξηγήσει αυτή την αποτυχία ήταν ότι ο εθνικισμός επιβλήθηκε «από πάνω προς τα κάτω» κι όχι το αντίστροφο. Δεν υπήρξε, δηλαδή, ένας υγιής εθνικισμός, που να αναπτύχθηκε από τα πλατιά λαϊκά στρώματα, αλλά ένας κατασκευασμένος, τεχνητός εθνικισμός (manufactured nationalism). Κι αυτό οφειλόταν, ουσιαστικά, στην αδυναμία αν όχι ανυπαρξία, μιας αστικής τάξης, κατά τα πρότυπα της Γαλλικής Επανάστασης. Η κεμαλική elite απέτυχε να διεισδύσει στην περιφέρεια του τουρκικού πληθυσμού, η οποία αποτελούνταν από την πλειοψηφία των λαϊκών μαζών. Έτσι, η κεμαλική ιδεολογία δεν μπόρεσε να υποκαταστήσει το Ισλάμ στις καρδιές του απλού λαού. Η διδασκαλία του κεμαλικού δόγματος εσωτερικεύθηκε μόνο από την intelligentsia, η οποία συνεισέφερε στο άνοιγμα του χάσματος μεταξύ του κέντρου και της περιφέρειας¹¹³.

Οι ριζικές αλλαγές στις οποίες προχώρησε ο Kemal και ιδιαίτερα η κατάργηση του σουλτανάτου και του χαλιφάτου, προκάλεσαν, όπως ήταν φυσικό, αντιδράσεις. Ακόμα και συναγωνιστές του Kemal, από την περίοδο του πολέμου για την ανεξαρτησία, αντέδρασαν. Μεταξύ αυτών ήταν οι αξιωματικοί Ali Fuad (Cebesoy), Refet (Bele) και Kâzım Karabekir καθώς και ο πρώην υπουργός και συνεργάτης του Kemal, Rauf (Orbay). Εκφράζοντας τη δυσαρέσκειά τους προς την απόλυτη εξουσία του Kemal, παραιτήθηκαν από το Λαϊκό Κόμμα, ιδρύοντας στη συνέχεια, τη 17^η Νοεμβρίου 1924, το Προοδευτικό Ρεπουμπλικανικό Κόμμα (Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası).

Τα μέλη του νέου Κόμματος υποστήριζαν τη δημοκρατία, το διαχωρισμό των εξουσιών και τις ατομικές ελευθερίες. Η υποστήριξή τους προς το σουλτανάτο και το χαλιφάτο ήταν, επίσης, αναμφισβήτητη. Όταν ο Kemal

¹¹³ Βλ. KADIOĞLU A «*The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity*», *Middle Eastern Studies*, Vol. 32, No 2, April, 1996, σελ. 188. Η ίδια αναφέρει ότι «η προσπάθεια της ρεπουμπλικανικής elite να δημιουργήσει μια ιδεολογία ήταν μόνο επιδερμική και δεν ασπαζόταν από όλες τις τάξεις. Η Δημοκρατία (Republic) ήταν θεμελιωμένη πάνω σε αρχές οι οποίες δεν ήταν αυθεντικές αλλά ήταν περισσότερο κατασκευασμένες από πάνω. Με άλλα λόγια, το ρεπουμπλικανικό σύστημα δεν υπήρξε δημοκρατικό (the Republic was not democratic). Η Δημοκρατία (Democracy) δεν ήταν ένα από τα έξι βέλη [του συμβόλου] του Ρεπουμπλικανικού Λαϊκού Κόμματος».

συμβουλευθήκε τον Rauf για το σουλτανάτο, ο τελευταίος, μεταξύ των άλλων, εξέφρασε την εξής άποψη: «...Είναι δύσκολο για μας να ελέγξουμε την κατάσταση. Αυτό μπορεί να διασφαλιστεί μόνο από μια εξουσία την οποία ο καθένας είναι συνηθισμένος να τη θεωρεί ως απλησίαστα υψηλή. Τέτοια είναι η θέση του σουλτανάτου και του χαλιφάτου. Η κατάργησή τους και η προσπάθεια να δημιουργηθεί μια οντότητα διαφορετικού χαρακτήρα στη θέση τους θα οδηγούσε σε αποτυχία και καταστροφή. Αυτό είναι ανεπίτρεπτο»¹¹⁴. Και η άποψη του Refet ότι «δεν μπορεί να υπάρχει ζήτημα αναφορικά με οποιοδήποτε τύπο διακυβέρνησης, πέρα από το σουλτανάτο και το χαλιφάτο»¹¹⁵ είναι, επίσης, ενδεικτική των θέσεων της αντιπολίτευσης.

Εκτός από τις παραπάνω, και άλλες αντιδράσεις εναντίον της εκκοσμίκευσης έλαβαν χώρα, κυρίως στην περιφέρεια, υπό την αρχηγία κάποιου τοπικού *şeyh* ή *hoca*. Οι κυριότερες από αυτές τις αντικυβερνητικές διαδηλώσεις έγιναν στο Kayseri, στο Erzurum, στο Maraş και στο Rize, κατά τη διάρκεια του Νοεμβρίου του 1925, στη Μενεμένη το Δεκέμβριο του 1930 και στην Προύσα (Bursa), το Φεβρουάριο του 1933¹¹⁶. Συνοπτικά, τα τέσσερα πρώτα γεγονότα αφορούσαν την αντίθεση του τοπικού πληθυσμού στην αντικατάσταση του φεσιού από το καπέλο. Το «συμβάν της Μενεμένης» («Menemen Olayı») είχε ως υποκινητή του το δερβίση Mehmet (Giritli), ο οποίος ισχυριζόταν ότι ήταν ένας Mehdi, δηλαδή ένας Μεσσίας που είχε ως προορισμό του να σώσει τον κόσμο. Γύρω απ' αυτόν συσπειρώθηκε μια μικρή ομάδα αντιδραστικών, η οποία ζητούσε την αποκατάσταση της Sharia. Το συμβάν εξελίχθηκε σε βίαιη αντίδραση όταν σκοτώθηκε, αρχικά, ο αξιωματικός του στρατιωτικού αποσπάσματος Kubilay και αργότερα ο ίδιος ο Mehmet (Giritli) και αρκετοί από τους συνεργάτες του. Τέλος, οι διαδηλώσεις στην Προύσα ήταν μια εκδήλωση της λαϊκής δυσαρέσκειας για την τουρκοποίηση του «ezan», της προσευχής των μουσουλμάνων. Οι διαδηλωτές εξέφρασαν την επιθυμία τους για την επαναφορά του «ezan» στα αραβικά.

¹¹⁴ Βλ. AHMAD Feroz, *The Making of Modern Turkey*, ό.π., σελ. 57.

¹¹⁵ Στο ίδιο.

¹¹⁶ Για τα γεγονότα που συνέβησαν σε αυτές τις περιοχές βλέπε στο BROCKET D.G., «*Collective Action and the Turkish Revolution: Towards a Framework for the Social History of the Atatürk Era, 1923-38*», *Middle Eastern Studies*, Vol 34, No4, October, 1998, σελ. 44-66.

Μια άλλη περίπτωση αντίδρασης, διαφορετικής φύσης από τις παραπάνω, ήταν η κουρδική εξέγερση στις νοτιοανατολικές περιοχές της Τουρκίας, τον Φεβρουάριο του 1925, υπό τον αρχηγό του τάγματος των Nakşibendî Seyh Said. Η εξέγερση είχε τόσο θρησκευτικό όσο και εθνικό χαρακτήρα. Οι Κούρδοι στασιαστές εκτός από την αποκήρυξη της «κεμαλικής δημοκρατίας» και την επαναφορά του χαλίφη επιδίωξαν τη δημιουργία κουρδικού έθνους. Η πράξη αυτή αποτέλεσε μια προσβολή προς τις εθνικιστικές ιδέες του Kemal, ο οποίος απέλυσε τον Fethi και επανέφερε στην Πρωθυπουργία τον İsmet Paşa. Στις αμέσως επόμενες μέρες ψηφίστηκε ο «Νόμος για τη Διατήρηση της Τάξης» («Takrir-i Sükum Kanunu»), που αρχικά επρόκειτο να ισχύσει για δυο χρόνια αλλά τελικά η εφαρμογή του παρατάθηκε μέχρι το Μάρτιο του 1929. Έτσι, η κυβέρνηση συγκέντρωσε την απόλυτη εξουσία στα χέρια της, την οποία είχε ανάγκη για να επιβάλει το μεταρρυθμιστικό πρόγραμμά της. Μετά την ψήφιση του Νόμου για τη Διατήρηση της Τάξης, δημιουργήθηκαν τα «Δικαστήρια της Ανεξαρτησίας» («İstiklâl Mahkemesi»), στρατοδικεία, τα οποία καταδίκασαν, με συνοπτικές διαδικασίες, πολλούς αντιφρονούντες στην ποινή του θανάτου.

Αυτές οι αντιδράσεις απέδειξαν ότι το Ισλάμ, κυρίως το περιφερειακό, ετερόδοξο Ισλάμ, παρέμενε ζωντανό στη συνείδηση της πλειοψηφίας του τουρκικού πληθυσμού. Αποτελούσε, ίσως, το πιο ζωτικό στοιχείο που τροφοδοτούσε την τουρκική εθνική ταυτότητα. Ο Kemal, στην προσπάθειά του να αποκόψει αυτόν τον ισχυρό δεσμό προκειμένου να δημιουργήσει ένα σύγχρονο, κοσμικό κράτος, δημιούργησε ένα κενό στην εθνική ταυτότητα των Τούρκων. Ουσιαστικά, απέτυχε να προσφέρει μια υποκατάστατη κουλτούρα στη θέση του Ισλαμισμού και ενίσχυσε το χάσμα μεταξύ του σύγχρονου και του παραδοσιακού στοιχείων της τουρκικής κοινωνίας, τα οποία μέχρι και σήμερα συνεχίζουν να διαμορφώνουν τις εσωτερικές εξελίξεις και να έχουν αντίκτυπο στην εξωτερική πολιτική της Τουρκίας.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ – ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΣΜΟΙ

Η σχέση μεταξύ θρησκείας και πολιτικής έχει γίνει αντικείμενο πολλών επιστημονικών αναλύσεων, που προσπαθούν να κατασκευάσουν ένα γενικό θεωρητικό πλαίσιο με βάση το οποίο να εξηγούν τα διάφορα γεγονότα. Η παραπάνω μελέτη δανείστηκε τα εργαλεία της θεωρίας του εκσυγχρονισμού (modernization theory). Μολονότι η συγκεκριμένη θεωρία έχει δεχτεί αρνητική κριτική για την αποτυχία της να εξηγήσει τις αλλαγές που έλαβαν χώρα στις κοινωνίες του λεγόμενου Τρίτου Κόσμου, τα εργαλεία της συνεχίζουν να παραμένουν χρήσιμα. Με βάση αυτή τη θεωρία διακρίναμε τις έννοιες του εθνικισμού και του Ισλάμ, εντάσσοντας την πρώτη στο χώρο του σύγχρονου που προσπαθεί να επιβληθεί και να καταλάβει το χώρο της παράδοσης στον οποίο ανήκει το Ισλάμ. Η μεταβολή μιας κοινωνίας από παραδοσιακή σε σύγχρονη σηματοδοτεί σημαντικές αλλαγές στο χώρο της θρησκείας και ιδιαίτερα στη σημασία του ρόλου της μέσα στο πλαίσιο που συγκροτούν οι νέες δομές.

Το θέμα του τουρκικού εθνικισμού, μολονότι έχει αναλυθεί εκτενέστατα, συνεχίζει να προσελκύει το ενδιαφέρον των μελετητών που ασχολούνται με την Τουρκία, καθώς η μελέτη του αποκαλύπτει σημαντικά στοιχεία για τον τρόπο με τον οποίο αντιδρά το πολιτικό της σύστημα, τόσο στο εσωτερικό της όσο και στις σχέσεις τις με τα άλλα κράτη και κυρίως αυτά που βρίσκονται στην ευρύτερη περιφέρειά της. Το ενδιαφέρον αυτό, μεταξύ άλλων, εστιάζεται στη διαπλοκή του εθνικισμού με το Ισλάμ, δυο εννοιών που ενώ, ουσιαστικά, είναι ασυμβίβαστες μεταξύ τους, κατόρθωσαν να συνυπάρξουν, έστω και δύσκολα, μέσα στο πλαίσιο που καθόρισαν οι ιδιαίτερες συνθήκες, από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα μέχρι, περίπου, τα μέσα του 20^{ου}, τις οποίες αναλύσαμε παραπάνω.

Η περίπτωση της Τουρκίας επιβεβαιώνει τα συμπεράσματα της θεωρίας του εκσυγχρονισμού, όσον αφορά τις αλλαγές που υφίσταται η θρησκεία κατά τη διάρκεια της μεταπήδησης από το παραδοσιακό στο σύγχρονο, από την Οθωμανική Αυτοκρατορία στο κεμαλικό κράτος. Ενώ κατά τη διάρκεια της πρώτης το Ισλάμ ασκούσε ένα ισχυρό νομιμοποιητικό ρόλο, η σημασία του μειώνεται με τη δημιουργία της Τουρκικής Δημοκρατίας. Αν καταχρηστικά

δεχτούμε την άποψη ότι στην Οθωμανική Αυτοκρατορία ο Θεός ήταν Εκείνος που δημιουργούσε την ιστορία, στην περίπτωση της Τουρκικής Δημοκρατίας το Ισλάμ περιορίζεται στα πλαίσια της ιδιωτικής σφαίρας. Το κεμαλικό δημιούργημα δεν υπήρξε αντιθρησκευτικό. Αντίθετα, χρησιμοποίησε τη θρησκεία προκειμένου να χτίσει τα θεμέλια του εθνικισμού και της εκκοσμίκευσης. Το Ισλάμ απομονώθηκε και τη θέση του πήρε μια άλλη θρησκεία, αυτή του εθνικισμού.

Όπως συμβαίνει με τους ανατολικούς εθνικισμούς, η ανάπτυξη του τουρκικού εθνικισμού δεν υπήρξε ορθολογική, από την άποψη ότι η έννοια του έθνους δεν απευθυνόταν σε ένα συγκεκριμένο κράτος, αποτελούμενο από Τούρκους πολίτες. Τα όρια του κράτους και της τουρκικής εθνότητας δεν συνέπιπταν μεταξύ τους. Το τουρκικό κράτος περιλάμβανε πολλούς και διαφορετικούς πληθυσμούς και μειονότητες που αποτελούσαν πρόβλημα στη νομιμοποίηση του έθνους. Εξαιτίας της κοινωνικής και πολιτικής οπισθοδρόμησης, ο εθνικισμός εκφράστηκε διαμέσου της παράδοσης. Η ανάπτυξη του «λογοτεχνικού εθνικισμού», κυρίως από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα, οδήγησε, όπως είδαμε, στην ανακάλυψη του τουρκικού παρελθόντος. Το παρελθόν, μέσα από την κατασκευή μύθων και οραμάτων, έγινε η πηγή που έδωσε τροφή στην ανάπτυξη του εθνικισμού.

Η απουσία ενός υγιούς λαϊκού εθνικισμού ήταν απόρροια της έλλειψης μιας τουρκικής αστικής τάξης, ο ρόλος της οποίας ήταν αναγκαίος για την αφύπνιση των λαϊκών μαζών και την εμφύσηση της εθνικής ιδέας. Το κενό της καλύφθηκε από το κεμαλικό κράτος, το οποίο εμφανίστηκε, πλασματικά, ως ο απόλυτος εκφραστής των λαϊκών οραμάτων. Στην πραγματικότητα, υπήρξε ο εκφραστής των δικών του θελήσεων και προσδοκιών οι οποίες ταυτίζονταν με τις πολιτικές του εξευρωπαϊσμού και του εκσυγχρονισμού. Ουσιαστικά, η έννοια του έθνους εφευρέθηκε από τους εκφραστές του Κεμαλισμού προκειμένου να διασωθεί ό,τι απέμεινε από το «Μεγάλο Ασθενή» του 19^{ου} αιώνα, την Οθωμανική Αυτοκρατορία. Έτσι, ο διαμορφωτής του πολιτικού εθνικισμού Mustafa Kemal Atatürk διέσωσε από την ανυπαρξία του το τουρκικό έθνος και του προσέδωσε το χαρακτήρα της «φανταστικής κοινότητας», σύμφωνα με την ορολογία του Benedict Anderson. Κατά συνέπεια, οι Τούρκοι μπορούσαν να «φανταστούν» τους εαυτούς τους ως μέλη αυτής της κοινότητας και να ταυτιστούν με το τουρκικό έθνος.

Ο στόχος του Kemal ήταν η δημιουργία ενός σύγχρονου εθνικού κράτους, κατά τα πρότυπα των δυτικοευρωπαϊκών κρατών. Η επίτευξη αυτού του στόχου προϋπέθετε τη λαϊκή στήριξη, την οποία δε διέθετε ο Kemal. Γι' αυτό άλλωστε χρησιμοποίησε την παράδοση προκειμένου να μπορέσει να εφαρμόσει το εθνικιστικό του πρόγραμμα. Το Ισλάμ ήταν η μοναδική αυθεντική πηγή που συνένωνε τους Τούρκους κάτω από μια κοινή ταυτότητα. Ο Kemal το ήξερε αυτό πολύ καλά και προσπάθησε να το εκμεταλλευτεί με επιτυχία, κατά τη διάρκεια του πολέμου της ανεξαρτησίας. Ο πόλεμος αυτός είχε το χαρακτήρα του ιερού πολέμου (jihād) που διεξήγαγαν οι μουσουλμάνοι εναντίον των απίστων, για να διασώσουν τα μουσουλμανικά εδάφη. Έτσι, το Ισλάμ έγινε το μέσο για την απόκτηση της λαϊκής υποστήριξης. Αυτός ήταν, εξάλλου, ο λόγος της καθυστέρησης της κατάργησης του χαλιφάτου, ενώ είχε προηγηθεί η κατάργηση του σουλτανάτου.

Παράλληλα, όμως, το Ισλάμ συνιστούσε μια απειλή που μπορούσε να καταστρέψει τον κεμαλικό εκσυγχρονισμό και να εμποδίσει την πορεία προς τη Δύση. Όταν πλέον είχε επιτελέσει τον εργαλειακό ρόλο του, κατά την εφαρμογή της κεμαλικής πολιτικής, ήταν αναπόφευκτη η ρήξη μεταξύ τους. Ο εκσυγχρονισμός που οραματιζόταν ο Kemal στηριζόταν στη λήθη του παρελθόντος και στην αλλαγή των παραδοσιακών στάσεων και αντιλήψεων, οι οποίες σε μεγάλο βαθμό τροφοδοτούνταν από το Ισλάμ. Το τελευταίο έπρεπε να αποδυναμωθεί και απομονωθεί, ώστε να μην καταστεί ικανό να αντιπαρατεθεί με τις δυνάμεις του εκσυγχρονισμού. Αυτό που τελικά έγινε, κατά τη διάρκεια των χρόνων του Kemal, ήταν η θεσμοποίηση (institutionalization) του Ισλάμ και η μεταβολή του σε μια κυβερνητική-κρατική υπηρεσία.

Η προσπάθεια μεταβολής των παραδοσιακών δομών πραγματοποιήθηκε διαμέσου μιας διαδικασίας που έλαβε χώρα «άνωθεν», από μια κυβέρνηση που λειτούργησε καταπιεστικά και απόλυτα. Σε αυτή την προσπάθεια της κοινωνικής μεταβολής, ο ρόλος του κράτους και των μηχανισμών του, ιδιαίτερα του στρατού, κατέχουν ιδιαίτερη θέση. Η δημοκρατία και η συμμετοχή του λαού στις πολιτικές διαδικασίες χρησιμοποιήθηκαν σαν προπαγανδιστικό υλικό προκειμένου το κεμαλικό κράτος να επιβάλει τη θέλησή του. Η ανυπαρξία της δημοκρατίας φάνηκε από την αποτυχημένη

προσπάθεια της δημιουργίας του πολυκομματικού συστήματος, στις δεκαετίες του 1920 και του 1930. Εξάλλου, τα πολιτικά κόμματα δημιουργούνται από τον Kemal και καταργούνται από τον ίδιο. Όπως αναφέραμε παραπάνω, το κράτος δεν εκφράζει τη θέληση της κοινωνίας στο σύνολό της αλλά εκφράζει τη δική του θέληση για να επιβάλει το σύστημα που επιθυμεί. Επιπλέον δε λαμβάνει υπόψη του τις αντοχές και τις δυνατότητες της κοινωνίας για το αν η ίδια μπορεί να ανεχτεί την κρατική βούληση.

Η τουρκική κοινωνία ήταν και είναι στην πλειοψηφία της μια παραδοσιακή κοινωνία. Η επίδραση του Κεμαλισμού δεν είχε αντίκτυπο στην πλατιά λαϊκή μάζα. Ουσιαστικά οι δομές παρέμειναν ίδιες με αυτές που ίσχυαν πριν την κεμαλική επανάσταση. Το Ισλάμ δεν βρήκε ένα νέο υποκατάστατο στα λαϊκά στρώματα, τα οποία αντιμετώπισαν με δυσπιστία και καχυποψία την πολιτική του εκσυγχρονισμού και της εκκοσμίκευσης. Η κατάργηση του χαλιφάτου σήμαινε την ύπαρξη ενός κενού στον τρόπο αυτοπροσδιορισμού του Τούρκου και στην εθνική του ταυτότητα. Το κενό αυτό προσπάθησε να το καλύψει ο Κεμαλισμός διακηρύσσοντας, από τα πρώτα χρόνια της επανάστασης, μια σύνθεση μεταξύ του Τουρκισμού και του Ισλάμ (*Türk Islâm sentezi*), προκειμένου να διατηρήσει την ενότητα του τουρκικού κράτους.

Παρά τις προσπάθειες του Kemal να δημιουργήσει ένα σύγχρονο και πολιτειακά αμιγές τουρκικό εθνικό-κράτος, η Τουρκία παρέμεινε και συνεχίζει να παραμένει μια χώρα διχασμένη όσον αφορά το επίπεδο της εθνικής της ταυτότητας. Από τη μια πλευρά βρίσκεται η *elite* της τουρκικής κοινωνίας, η οποία τάσσεται πάντα υπέρ της εκκοσμίκευσης και των μεταρρυθμίσεων που οδηγούν τη χώρα προς τα δυτικά. Κύριος εκπρόσωπος και προστάτης των συμφερόντων της είναι ο στρατός. Από την άλλη βρίσκεται η τουρκική περιφέρεια, η οποία είναι σε μεγάλο βαθμό προσκολλημένη στις παραδοσιακές, θρησκευτικές, αξίες και υποστηρίζει το Ισλάμ και τους εκπροσώπους του.

Ήδη, πριν ακόμα ωριμάσουν οι κεμαλικές μεταρρυθμίσεις, η τουρκική περιφέρεια αντέδρασε έντονα στις εξαγγελίες περί εκσυγχρονισμού. Οι λαϊκές εξεγέρσεις που έγιναν στο Kayseri, στο Erzurum, στο Maraş και στο Rize, κατά τη διάρκεια του Νοεμβρίου του 1925, στη Μενεμένη το Δεκέμβριο του 1930 και στην Προύσα το Φεβρουάριο του 1933 απέδειξαν ότι η Τουρκο-ισλαμική σύνθεση δεν ήταν μια εύκολη υπόθεση. Γι' αυτό, άλλωστε, οι

αναταραχές που προκάλεσαν αυτές οι εξεγέρσεις οδήγησαν σε μια πιο ριζοσπαστική απάντηση από την πλευρά του κεμαλικού κράτους, κυρίως κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1930, η οποία χαρακτηρίστηκε από τους μελετητές ως «δογματική εκκοσμίκευση» («militant secularism»).

Η δημιουργία ενός σύγχρονου κράτους προϋπέθετε, κατά την άποψη του Kemal, την κατάκτηση της γνώσης που θα στηριζόταν στη λογική. Αυτή αποτελούσε το μονοπάτι διαμέσου του οποίου μπορούσε η Τουρκία να μιμηθεί και να ακολουθήσει την πρόοδο των δυτικοευρωπαϊκών κρατών. Το Ισλάμ ήταν εμπόδιο στην ανάπτυξη της έλλογης σκέψης και στη δημιουργία της γνώσης, γι' αυτό κι έπρεπε να απομακρυνθεί από το προσκήνιο της πολιτικής σφαίρας και να αποτελέσει αντικείμενο προσωπικής επιλογής του κάθε ατόμου ξεχωριστά.

Ουσιαστικά, δύο ήταν οι βασικές κατευθύνσεις της κεμαλικής στρατηγικής απέναντι στο Ισλάμ. Η πρώτη ήταν η χρησιμοποίηση του Ισλάμ προκειμένου οι Κεμαλιστές να εξασφαλίσουν τη λαϊκή υποστήριξη και να νομιμοποιήσουν έτσι τον εθνικισμό, την εκκοσμίκευση και τον εκσυγχρονισμό που επικαλούνταν. Η δεύτερη ήταν η αντιπαράθεση με το Ισλάμ και η ρήξη με ό,τι το εκπροσωπούσε. Τελικά, καμιά από αυτές τις στρατηγικές δεν στάθηκε ικανή να υποκαταστήσει το Ισλάμ με τον εθνικισμό. Η θρησκεία συνέχισε να τροφοδοτεί την εθνική ταυτότητα της πλειοψηφίας των Τούρκων που ζούσαν στην περιφέρεια.

Εκτός από τα παραπάνω βασικά συμπεράσματα που προκύπτουν από την ανάγνωση της μελέτης μας, μπορούμε να επισημάνουμε, επίσης, δυο σημαντικά σημεία για τη φύση του τουρκικού κράτους και για τη φύση του Ισλάμ. Το τουρκικό κράτος, δημιούργημα του Kemal Atatürk, από τα αρχικά του στάδια μέχρι και σήμερα είναι ένα συγκεντρωτικό και καταπιεστικό κράτος. Ο συγκεντρωτισμός αυτός έχει τις ρίζες του, όπως παρατηρήσαμε, στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Όμως, ο συγκεντρωτισμός του κεμαλικού κράτους είναι πολύ διαφορετικός από τον αντίστοιχο του σουλτάνου. Ο τελευταίος ανέχθηκε τη διαφορετικότητα στο εσωτερικό της Αυτοκρατορίας σε αντίθεση από τον Kemal που την κατέπνιξε, για να δημιουργήσει το εθνικό κράτος του. Τα χαρακτηριστικά αυτά παραμένουν τα ίδια μέχρι και σήμερα, αφού οι δομές του κράτους δεν έχουν αλλάξει. Η καταπίεση είναι έμφυτο γνώρισμα του κράτους προκειμένου να διατηρήσει την ενότητά του. Η δημοκρατία

(democracy) είναι ανύπαρκτη, διότι αυτό εξυπηρετεί το στόχο της ενότητας. Η παραχώρηση δημοκρατικού καθεστώτος θα άνοιγε τους ασκούς του Αιόλου, καθώς οι διαφορετικοί πληθυσμοί θα προσπαθούσαν να διεκδικήσουν τα δικαιώματά τους με τον κίνδυνο να αποσχιστούν από το τουρκικό έδαφος. Αυτός ο φόβος είναι πάντα υπαρκτός και συνεχίζει να απασχολεί την τουρκική elite και τους βασικούς εκπροσώπους της που αποτελούν μέλη του τουρκικού στρατού.

Το δεύτερο σημαντικό στοιχείο που απορρέει από την ανάγνωση της παραπάνω μελέτης αφορά τη φύση του τουρκικού Ισλάμ. Το Ισλάμ δεν υπήρξε ποτέ «φουνταμενταλιστικό», όπως το κατηγορούν οι σημερινοί κληρονόμοι του κεμαλικού κράτους. Η Οθωμανική Αυτοκρατορία, ουσιαστικά, δεν υπήρξε ποτέ μια θεοκρατία, καθώς ο σουλτάνος είχε ισχυρότερη επιρροή από τους ulema οι οποίοι, σε μεγάλο βαθμό, ήταν κρατικοί λειτουργοί. Η καταδίκη του ισλαμισμού στην Τουρκία έχει ως στόχο την εξυπηρέτηση των συμφερόντων του κεμαλικού κατεστημένου και την επιβεβαίωση της ύπαρξής του. Η θέση εκτός νόμου του Κόμματος της Ευημερίας (Refah Partisi) και η ποινή που επιβλήθηκε στον ηγέτη του Necmettin Erbakan, από το Συνταγματικό Δικαστήριο της Άγκυρας, τον Ιανουάριο του 1998, εκτός του ότι αποδεικνύουν την ανυπαρξία της δημοκρατίας, επιβεβαιώνουν την πίστη στη συνέχιση της πολιτικής της εκκοσμίκευσης του Kemal και φανερώνουν το πόσο εύθραυστη είναι αυτή.

Η Τουρκία βρίσκεται μεταξύ τριών πόλων και συνεχίζει να δέχεται τις επιδράσεις τους. Αυτοί είναι η Κεντρική Ασία με την οποία συνδέεται γλωσσικά, ο αραβικός κόσμος με τον οποίο συνδέεται θρησκευτικά και η Ευρώπη με την οποία ερωτοτροπεί, ελκυσόμενη από το άρωμα της εκκοσμίκευσης και του εκσυγχρονισμού που αποπνέει. Παράλληλα, στο εσωτερικό της επικρατεί μια διαμάχη μεταξύ των δυνάμεων του εκσυγχρονισμού και των δυνάμεων της παράδοσης, από την οποία τυπικά νικήτριες είναι οι πρώτες. Ουσιαστικά, όμως, τα βασικά διλήμματα παραμένουν, περιμένοντας το πρόσφορο έδαφος για να βγουν στην επιφάνεια, καθιστώντας την Τουρκία έναν ασταθή παράγοντα στις διεθνείς σχέσεις.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

Εικόνες από το παρελθόν και το παρόν της Τουρκίας



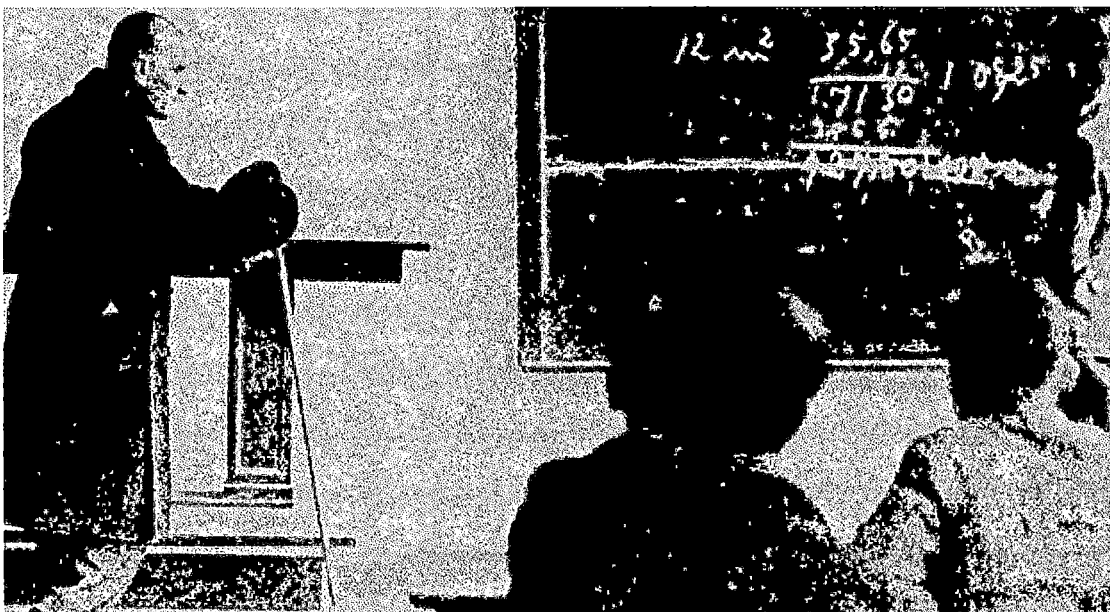
Προσωπογραφία του Mustafa Kemal Atatürk
Πηγή: Διαδίκτυο, Τουρκικό Υπουργείο Εξωτερικών



Προπαγανδιστική αφίσα κατά τη διάρκεια του πολέμου της ανεξαρτησίας. Η αραβική γραφή σημαίνει «Ο Απελευθερωτής του Ισλάμ», ενώ κάτω από την εικόνα του κοριτσιού είναι γραμμένες οι λέξεις «Εθνικό Σύμφωνο».
Πηγή: Διαδίκτυο, Τουρκικό Υπουργείο Εξωτερικών



Ο Mustafa Kemal παριστάμενος αυτοπροσώπως στην εκμάθηση του λατινικού αλφαβήτου.
Πηγή: Διαδίκτυο, Τουρκικό Υπουργείο Εξωτερικών



Ο Mustafa Kemal κατά την επίσκεψή του σε τουρκικό σχολείο, παρακολουθώντας την εκμάθηση του νεοεισαγόμενου δυτικού μετρικού συστήματος.
Πηγή: Διαδίκτυο, Τουρκικό Υπουργείο Εξωτερικών



Κεμαλισμός και Ισλάμ: η Τουρκία των αντιθέσεων
Πηγή: TIME Magazine, 12-8-1998



Τουρκικός Στρατός: Ο θεματοφύλακας του Κεμαλισμού
 Πηγή: TIME Magazine, 12-1-1998



Τουρκάλες μαθήτριες στα İmam Hatip, μελετούν το Κοράνι
 Πηγή: TIME Magazine, 12-1-1998

ΑΡΘΡΟΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Ahmad Feroz, *The Making of Modern Turkey*, Routledge, London, 1993.
- Alter Peter, *Nationalism*, 2nd ed., Arnold, London, 1994.
- Ayubi N. Nazih, *Political Islam – Religion and Politics in the Arab World*, Routledge, London 1991.
- Berkes Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, Routledge, New York, 1998.
- Bowker John, *Voices of Islam*, Oneworld, Oxford, 1995.
- Brockett D. Gavin, «Collective Action and the Turkish Revolution: Towards a Framework for the Social History of the Atatürk Era, 1923-38», *Middle Eastern Studies*, Vol. 34, No 4, October, 1998.
- Connor Walker, *Ethnonationalism – The Quest for Understanding*, Princeton Paperbacks, Princeton, 1994.
- Daniel L. Elton, «Theology and Mysticism in the Writings of Ziya Gökalp», *The Muslim World*, Vol. LXVII, No 3, July, 1977.
- Davison H. Roderic, *Turkey – A Short History*, 3rd ed., The Eothen Press, Huntingdon, 1998.
- Eickelman F. D.-Piscatori J., *Muslim Politics*, Princeton University Press, Princeton, 1996.
- Entelis P. John, «Political Islam», *Middle East Studies Association Bulletin*, 30, No 2, 1996.
- Esposito L. John, «Political Islam: Beyond the Green Menace», *Current History*, Vol. 93, No 579, January, 1994.
- Geertz Clifford (ed.), *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, Free Press, New York, 1963.
- Gellner Ernest, *Έθνη και Εθνικισμός*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1992.
- Geyikdağı M. Yaşar, *Political Parties in Turkey – The role of Islam*, Praeger, New York, 1984.
- Hourani Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939*, Oxford Paperbacks, London, 1970.
- Huntington P. Samuel, *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, London, 1968.

Huntington P. Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York, 1996.

Θεοδωρόπουλος Βύρων, *Οι Τούρκοι και Εμείς*, Φυτράκης, Αθήνα, 1988.

Kadioğlu Ayşe, «The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity», *Middle Eastern Studies*, Vol. 32, No 2, April, 1996.

Kazancigil Ali & Özbudun Ergul (eds), *Atatürk: Founder of a Modern State*, C. Hurst & Co, London, 1981.

Kohn Hans, *The Idea of Nationalism*, 2nd ed., Collier/Macmillan, New York, 1967.

Kushner David, *The Rise of Turkish Nationalism 1876-1908*, Frank Cass, London, 1977.

Landau M. Jacob (ed.), *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Westview Press, Colorado, 1984.

Lawrence B. Bruce, *Shattering the Myth – Islam Beyond Violence*, Princeton University Press, Princeton, 1998.

Λέκκας Ε. Παντελής, *Η Εθνικιστική Ιδεολογία – Πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία*, 2^η έκδ., Κατάρτι, Αθήνα, 1996.

Lewis Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, 2nd ed., Oxford University Press/RIIA, London, 1968.

Lewis Bernard, *The Arabs in History*, 6th ed., Oxford University Press, Oxford, 1993.

Magnarella Paul, *Tradition and Change in a Turkish Town*, John Wiley and sons, New York, 1974.

Mardin Şerif, "The Just and the Unjust", *Daedalus*, Vol. 120, No 3, Summer, 1991.

Μυστακίδου Λιάνα, *Οι Αλεβήδες στη σύγχρονη Τουρκία*, Γόρδιος, Αθήνα, 1997.

Naqavi Ali Muhammad, *Islam and Nationalism*, Islamic Propagation Organization, Tehran, 1970.

Pierson Christopher, *The Modern State*, Routledge, London, 1996.

Piscatori P. James (ed.), *Islam in the Political Process*, Cambridge University Press/RIIA, Cambridge, 1983.

Piscatori P. James, *Islam in a World of Nation-States*, Cambridge University Press/ RIIA, London, 1986.

Proctor J. Harris (ed.), Islam and International Relations, Praeger, London, 1965.

Rahman Fazlur, Islam & Modernity – Transformation of an Intellectual Tradition, The University of Chicago Press, Chicago, 1982.

Rosenthal I.J. Erwin, Islam in the Modern National State, Cambridge University Press, Cambridge, 1965.

Schick I. C & Tonak E.A. (eds), Turkey in Transition, Oxford University Press, Oxford, 1987.

Smith Anthony, Theories of Nationalism, 2nd ed., Holmes & Meier Publishers, New York, 1983.

Smith Anthony, Nationalism and Modernism, Routledge, London, 1998.

Smith Wilfred Cantwell, Islam in Modern History, Princeton University Press, Princeton, 1957.

Sugar F. Peter, Η Νοτιοανατολική Ευρώπη κάτω από Οθωμανική κυριαρχία (1354-1804), Τόμος Α', Σμίλη, Αθήνα, 1994.

Sunar İlkey & Toprak Binnaz, "Islam in Politics: The Case of Turkey", Government and Opposition, Vol. 18, No 4, Autumn, 1983.

Tapper Richard (ed.), Islam in modern Turkey – Religion, Politics and Literature in a Secular State, I.B. Tauris & Co Ltd, London, 1991.

Toprak Binnaz, Islam and Development in Turkey, E.J. Brill, Leiden, 1981.

Zürcher J. Erik, Turkey – A modern History, I.B.Tauris, London, 1998.

ΔΙΕΥΘΥΝΣΕΙΣ ΔΙΑΔΙΚΤΥΟΥ:

1. <http://www.access.ch/tuerkei/GRUPI/ozal/default.htm>

