ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES

ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ»

ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΝΕΟΤΕΡΗ ΚΑΙ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΙΣΤΟΡΙΑ

# Η αμφισβήτηση του Ατατούρκ;
# Πολιτικές άμβλυνσης της κεμαλικής κοσμικότητας τη δεκαετία του 1950 στην Τουρκία

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Κωνσταντίνος Γρηγόριος Δημητρίου

Αθήνα, 2024

Διμελής Επιτροπή

Αντώνης Χατζηκυριάκου, Επίκουρος Καθηγητής, Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας, Πάντειον Πανεπιστήμιο Πολιτικών και Κοινωνικών Επιστημών (Επιβλέπων)

Νίκος Μούδουρος, Επίκουρος Καθηγητής, Τμήμα Μεσανατολικών και Τουρκικών Σπουδών, Πανεπιστήμιο Κύπρου

Copyright © Γρηγόρης Δημητρίου, 2024
All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διπλωματικής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνωμών του συγγραφέα.

**Ευχαριστίες**

Με την ολοκλήρωση της παρούσας διπλωματικής εργασίας θα ήθελα να εκφράσω τις ευχαριστίες μου προς όλους τους διδάσκοντες του μεταπτυχιακού προγράμματος «Νεότερη και Σύγχρονη Ιστορία» του Τμήματος Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας του Παντείου Πανεπιστημίου, για την καθοδήγηση που μου προσέφεραν με συνέπεια και ήθος καθ' όλη την περίοδο της φοίτησης μου.

Ιδιαίτερα, θερμές ευχαριστίες πρέπει να δοθούν στον επιβλέποντα καθηγητή της διπλωματικής μου εργασίας κ. Αντώνη Χατζηκυριάκου, Επίκουρο καθηγητή του Τμήματος Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας του Παντείου Πανεπιστημίου, για την εμπιστοσύνη που μου επέδειξε, αλλά και την επιστημονική και συμβουλευτική καθοδήγησή του σε όλα τα στάδια εκπόνησης της εργασίας με τις εύστοχες και πολύ εποικοδομητικές παρατηρήσεις του.

Τέλος, οφείλω ένα μεγάλο ευχαριστώ στην οικογένεια και τους φίλους μου για την συνεχή παρότρυνση και την ανιδιοτελή τους στήριξη καθ΄όλη την διάρκεια των σπουδών μου.

## Περιεχόμενα

Περίληψη ..... 5

Abstract ..... 7

Εισαγωγή ..... 8

Ενότητα 1η: Κεμαλική εκκοσμίκευση: Η εργαλειοποίηση της κοσμικότητας από τον Κεμάλ Ατατούρκ και οι πολιτικές του Ισμέτ Ινονού (1923–1950) ..... 11

*Τουρκικό μοντέλο εκκοσμίκευσης: Laiklik ..... 12*

*Πολιτικές εκκοσμίκευσης την περίοδο διακυβέρνησης του «Εθνικού Ηγέτη» (1938–1950) ..... 17*

*Η κατανόηση της κοσμικότητας από το Δημοκρατικό Κόμμα ..... 20*

Ενότητα 2η: Η χειραφέτηση της θρησκείας από το ΔΚ ή αλλιώς η αμφισβήτηση της κεμαλικής εκκοσμίκευσης (1950–1954) ..... 24

*Η επαναφορά του καλέσματος σε προσευχή στα αραβικά (1950) ..... 24*

*Η εμφάνιση της θρησκείας στον δημόσιο χώρο: Η απαγγελία του Κορανίου στο ραδιόφωνο και το μάθημα των Θρησκευτικών ..... 30*

Ενότητα 3η: Η επανεμφάνιση της θρησκευτικής αντίδρασης (*irtica*) και η προσπάθεια αποστασιοποίησης του ΔΚ από τους συντηρητικούς και ισλαμικούς κύκλους ..... 36

*Νόμος για την προστασία του Ατατούρκ (1951) ..... 37*

*Το περιστατικό της Μαλάτειας (1952) ..... 41*

*Ισλαμικά αιτήματα εντός και εκτός του ΔΚ ..... 46*

Ενότητα 4η: Ο θρησκευτικός λαϊκισμός του Αντνάν Μεντερές και η πορεία προς το στρατιωτικό πραξικόπημα (1954–1960) ..... 52

*Η διατάραξη της ισορροπίας Ισλάμ – κοσμικότητας στο πολιτικό αφήγημα του ΔΚ ..... 52*

*Κίνημα Νουρτζού, πράσινες σημαίες και ένα προσκύνημα: Η εκτροπή του Αντνάν Μεντερές από τις κεμαλικές κοσμικές αρχές ..... 57*

Επίλογος ..... 63

Πηγές – Βιβλιογραφία ..... 66

**Περίληψη**

Αφορμή για την εκπόνηση της συγκεκριμένης διπλωματικής εργασίας υπό τον τίτλο: «Η αμφισβήτηση του Ατατούρκ; Πολιτικές άμβλυνσης της κεμαλικής κοσμικότητας τη δεκαετία του 1950 στην Τουρκία», αποτέλεσε η ολοένα και αυξανόμενη τάση υποχώρησης των κοσμικών αρχών, εντός του κρατικού μηχανισμού στην γειτονική χώρα και η ταυτόχρονη σχεδόν ολοκληρωτική κυριαρχία του πολιτικού Ισλάμ στο σημερινό πλαίσιο διακυβέρνησης του Ρετζέπ Ταγίπ Ερντογάν (Recep Tayyip Erdoğan), που συνοπτικά αναφέρεται ως «Νέα Τουρκία». Ιστορική αφετηρία του πολιτικού Ισλάμ στη χώρα, θεωρείται η περίοδος διακυβέρνησης του Δημοκρατικού Κόμματος (ΔΚ) υπό τον Αντνάν Μεντερές (Adnan Menderes) κατά τη δεκαετία του 1950. Η συγκεκριμένη δεκαετία χαίρει ιδιαίτερης εκτίμησης από το καθεστώς Ερντογάν, το οποίο προσπαθεί να τη μυθοποιήσει, υπερτονίζοντας το θρησκευτικό αποτύπωμά της και σκιαγραφώντας μια εικόνα «ισλαμικής όασης» μέσα στην «κεμαλική έρημο» του 20ου αιώνα. Η πολιτική κληρονομιά του ΔΚ οικειοποιήθηκε από τον σημερινό Πρόεδρο της Τουρκίας, ο οποίος θεωρεί τον εαυτό του, θιασώτη και συνεχιστή των πολιτικών του Μεντερές.

Ωστόσο, σκοπός της παρούσας μελέτης δεν είναι να προβεί σε μια συγκριτική εξέταση των δυο ιστορικών περιόδων, αναφορικά με τη σχέση πολιτικής και Ισλάμ. Αντίθετα, η εργασία θα εντρυφήσει μονάχα στη δεκαετή περίοδο εξουσίας του ΔΚ. Θα επιδιώξει να εστιάσει διεξοδικά στην πολιτική αμφισβήτησης της κεμαλικής κοσμικότητας (*laiklik*), που ακολούθησε το ΔΚ μέσω της ένταξης του Ισλάμ στο πολιτικό αφήγημά του και στην εφαρμοσμένη πολιτική της δεκαετίας του 1950. Συγκεκριμένα, θα αναλυθούν τα ιδεολογικά μέσα και οι συμβολισμοί στους οποίους προσέφυγε το ΔΚ, ούτως ώστε να νομιμοποιήσει αυτή την πολιτική άμβλυνσης της κεμαλικής κοσμικότητας, αλλά και οι αντιδράσεις σ΄ αυτή την πολιτική, τόσο από κεμαλιστές/κοσμικούς διανοούμενους, όσο και από συντηρητικούς/ισλαμικούς κύκλους.

Με την άνοδό του στην εξουσία, το ΔΚ άσκησε κριτική στην αυταρχική εκκοσμικευτική πολιτική της περιόδου Ατατούρκ – Ινονού (1923–1950), η οποία είχε οδηγήσει στον εξοβελισμό της θρησκείας από το δημόσιο χώρο και τον περιορισμό της στην ατομική συνείδηση. Το Ισλάμ είχε θεωρηθεί από την κεμαλική ελίτ, ως το κύριο εμπόδιο στον εκσυγχρονισμό της χώρας. Αντίθετα, για τους Δημοκρατικούς, οι έννοιες *Ισλάμ* και *εκσυγχρονισμός* μπορούσαν να συνυπάρχουν αρμονικά. Το ΔΚ επιδίωξε να θεμελιώσει ένα νέο παράδειγμα κοσμικότητας, ενισχύοντας την ορατότητα της ισλαμικής θρησκείας κυρίως στη δημόσια σφαίρα και την εκπαίδευση, ενώ παράλληλα διατηρούσε αποστάσεις από ισλαμικά αιτήματα. Φιλοδοξούσε μέσω της πριμοδότησης της θρησκείας να ανακουφίσει τα πολυετή καταπιεσμένα θρησκευτικά αισθήματα των πολιτών και με αυτό τον τρόπο να επωφεληθεί και πολιτικά. Εξάλλου, στο δυτικό ψυχροπολεμικό στρατόπεδο, μέρος του οποίου φιλοδοξούσε να γίνει η Τουρκία μετά τον Β’ Παγκόσμιο Πόλεμο, η θρησκεία θεωρήθηκε «ασπίδα» ενάντια στην εξάπλωση του κομμουνισμού.

Η μεθοδολογία, που ακολουθήθηκε για την προσέγγιση των σκοπών της μελέτης ήταν η έρευνα μέσω πρωτογενών (εφημερίδες και περιοδικά) και δευτερογενών πηγών (έντυπη και ηλεκτρονική βιβλιογραφία). Η βιβλιογραφία που χρησιμοποιήθηκε αφορούσε κυρίως έργα στην αγγλική και την τουρκική γλώσσα και λιγότερο ελληνικές πηγές, που είναι ακόμη αρκετά περιορισμένες για το θέμα της

συγκεκριμένης μελέτης. Επιπλέον, η εργασία περιλαμβάνει φωτογραφίες, κυρίως σκίτσα, δημοσιευμένες σε εφημερίδες και περιοδικά της εποχής, αρκετά βοηθητικές διότι, αφενός οπτικοποιούν έννοιες και γεγονότα και αφετέρου, μας εισάγουν στο πολιτικό κλίμα της υπό μελέτης περιόδου.

*Λέξεις–κλειδιά: κοσμικότητα, Κεμαλισμός, Δημοκρατικό Κόμμα (ΔΚ), Ισλάμ, θρησκευτική αντίδραση.*

**Challenging Atatürk? Kemalist's laicism mitigation policies in 1950s in Türkiye**

Konstantinos Grigorios Dimitriou

**Abstract**

The rationale behind the formulation of this thesis, titled "Challenging Atatürk? Kemalist's laicism mitigation policies in 1950s in Türkiye" stems from the discernible trend of receding secularist principles within the state apparatus, juxtaposed with the ascendancy of political Islam, notably exemplified in the contemporary context of President Erdoğan's governance in what is often referred to as the "New Türkiye". The historical starting point of political Islam in the country started from the period of the Democratic Party (DP) under Adnan Menderes's government (1950-1960). This decade is particularly appreciated by the Erdoğan regime, which tries to mythologise it by exaggerating its religious significance and portraying it as an 'Islamic oasis' emerging in the 'Kemalist desert' of the 20th century. DP's political legacy has been appropriated by the current President of Turkey, who considers himself an aficionado and continuator to Menderes's policies.

However, the purpose of this study is not to make a comparative examination of the two historical periods with regard to the relationship between politics and Islam. Instead, the study will be delve into the DP's ten-year period of power. It will thoroughly investigate the policy of mitigation Kemalist's laicism (*laiklik*) pursued by the DP through the integration of Islam into its political narrative and applied politics in the 1950s. Specifically, the ideological means and symbolisms to which the DP resorted in order to legitimize this policy of mitigating Kemalist laicism as well the reactions to this policy, both from Kemalist' s intellectuals and conservative and extreme Islamic circles will be analyzed.

The DP, with its rise to power, criticized the authoritarian laicism policies of the Atatürk - İnönü period (1923-1950), which had led to the elimination of religion from the public sphere and its confinement to individual consciousness. Islam was considered by the Kemalist elite to be the main obstacle to the modernization of the country. On the contrary, for the DP, the concepts of Islam and modernization could coexist harmoniously. The DP sought to establish a new paradigm of secularism by enhancing the visibility of Islam, especially in the public sphere and education, while at the same time keeping its distance from fanatical Islamic demands. The DP aspired to relieve the citizens 's long-suppressed religious sentiments through the premium on religion and in this way to benefit politically. Furthermore, in the Western side, of which Turkey aspired to become a part after World War II, religion was seen as a "weapon" against the spread of communism.

The methodology that is used to approach the objectives of the study was research through primary sources (newspapers and magazines) and secondary sources (print and electronic bibliography).The bibliography that is used was consisted mainly of English and Turkish sources and less of Greek sources, which are still quite limited for the subject of this study.in addition, the study includes photographs, mainly caricatures, published in newspapers and magazines of the period, quite helpful because, on the one hand, they visualize concepts and events and, on the other hand, they introduce us to the political climate of the period under consideration.

*Keywords: laicism, Kemalism, Democratic Party (DP), Islam, reactionary Islam.*

## Εισαγωγή

Στις 10 Μαρτίου 2023, στον απόηχο της φονικότερης φυσικής καταστροφής που γνώρισε η σύγχρονη Τουρκία, ο Πρόεδρος Ρετζέπ Ταγίπ Ερντογάν υπέγραψε το προεδρικό διάταγμα που όριζε τη διενέργεια των εκλογών στις 14 Μαΐου. Η συγκεκριμένη ημερομηνία είχε σαφή πολιτικό συμβολισμό. Στις 14 Μαΐου 1950, διεξήχθησαν στην Τουρκία οι πρώτες ελεύθερες εκλογές. Το αποτέλεσμά τους, οδήγησε στην ειρηνική μετάβαση της εξουσίας από το Ρεπουμπλικανικό Λαϊκό Κόμμα (Cumhuriyet Halk Partisi, ΡΛΚ), το κόμμα που ίδρυσε ο Μουσταφά Κεμάλ (Mustafa Kemal), μετέπειτα Ατατούρκ, (Atatürk) και κυβερνούσε τη χώρα για 27 συναπτά έτη, στο Δημοκρατικό Κόμμα (Demokrat Parti, ΔΚ). Έτσι, το έτος 1950, σήμαινε το τέλος του θρησκευτικά καταπιεστικού κεμαλικού καθεστώτος και ταυτόχρονα την αρχή της ορατότητας του Ισλάμ.

Η άνοδος του ΔΚ και της κυβέρνησης του Αντνάν Μεντερές στην εξουσία, το 1950, σηματοδότησε το οριστικό τέλος του αρχηγικού μονοκομματικού συστήματος του Κεμάλ Ατατούρκ και του διαδόχου του Ισμέτ Ινονού (İsmet İnönü). Επιπρόσθετα, όμως, η τομή του 1950 υπήρξε και το τέλος της νομιμοποίησης της εξουσίας στο όνομα του Κεμαλισμού[1], της επίσημης κρατικής ιδεολογίας της Τουρκίας. Στην πλουραλιστική δημοκρατία δυτικού τύπου, στην οποία είχε εισέρθει η χώρα μετά το 1945, η εξουσία νομιμοποιούνταν πλέον από την εθνική βούληση (*millî irade*) και ήταν αποτέλεσμα εκλογών. Για τους επικριτές του ΡΛΚ, αυτή η εθνική βούληση είχε φιμωθεί κατά την προηγούμενη περίοδο στον βωμό του εκσυγχρονισμού/εκδυτικισμού της τουρκικής κοινωνίας.

Η άνοδος και η παραμονή του ΔΚ στην εξουσία θεωρήθηκε από την κεμαλική ιστοριογραφία, ως η γέννηση του πολιτικού Ισλάμ στη χώρα και προσπάθεια αμφισβήτησης του Κεμαλισμού. Όμως, υπήρξε πράγματι η εποχή του ΔΚ μια περίοδος συστηματικής και συνειδητής αποεκκοσμίκευσης ή οι πολιτικές που εφάρμοσαν οι Δημοκρατικοί ήταν απόρροια μιας πιο χαλαρής αντίληψης της κεμαλικής κοσμικότητας; Η καταπίεση του θρησκευτικού συναισθήματος τις προηγούμενες δεκαετίες μέσω της ακραίας εκκοσμίκευσης που εφάρμοσε το ΡΛΚ, οδήγησε το ΔΚ προς μια κατεύθυνση χαλάρωσης της κεμαλικής κοσμικότητας κυρίως στη δημόσια σφαίρα και στην εκπαίδευση. Η εργασία θα επικεντρωθεί σ' αυτά τα μέτρα χαλάρωσης των κυβερνήσεων Μεντερές και στο κατά πόσο η συγκεκριμένη πολιτική νομιμοποιήθηκε με βάση το Ισλάμ ή την κοσμικότητα.

[1] Στο συνέδριο του ΡΛΚ, το 1931, ο Κεμαλισμός, υιοθετήθηκε ως η επίσημη κομματική ιδεολογία, ενώ το 1937, τα έξι τόξα/αρχές του (Εθνικισμός, Ρεπουμπλικανισμός, Κοσμικότητα, Λαϊκισμός, Κρατισμός και Επαναστατικότητα) ενσωματώθηκαν και στο Σύνταγμα της χώρας. Με αυτό τον τρόπο, ο Κεμαλισμός, καταστάθηκε η επίσημη κρατική ιδεολογία του κράτους. Τα έξι τόξα της ιδεολογίας, αποτέλεσαν τις τυποποιημένες και αμετάκλητες ιδέες, που παρείχαν το ιδεολογικό υπόβαθρο νομιμοποίησης της μονοπωλιακής εξουσίας του ΡΛΚ. Αριστοτέλης Μητράρας, *Ο τουρκικός εθνικισμός του Ζιγιά Γκιοκάλπ και ο Κεμαλισμός,* Αθήνα, Παπαζήση, 2012, σ. 240-249 και 374. Περισσότερα για τον Κεμαλισμό βλέπε Niyazi Kızılyürek, *Κεμαλισμός – Η γένεση και η εξέλιξη της επίσημης ιδεολογίας της σύγχρονης Τουρκίας*, Αθήνα, Μεσόγειος, 2006, σ. 55-57 και Ανδρονίκη Χρυσάφη, *Σχολείο, Ιστορία και Πολιτική στην Τουρκία, το τουρκικό έθνος στα σχολικά βιβλία της κεμαλικής περιόδου*, Αθήνα, Παπαζήση, 2018, σ. 58-70 και Alexandros Lamprou, Sevgi Adak (επιμ.) *Tek Parti Dönemini Yeniden Düşünmek: Devlet, Toplum ve Siyaset*, İstanbul, Tarih Vakfi Yurt Yayınları, 2022 και Χριστόδουλος Γιαλλουρίδης, Αφεντούλης Λαγγίδης, *Μετακεμαλισμός,* Αθήνα, Εκδόσεις Σιδέρη, 2013, σ. 72-80.

Η πολιτική πριμοδότησης της θρησκείας που ακολούθησαν οι κυβερνήσεις Μεντερές, υπήρξε αποτέλεσμα αρκετών παραμέτρων, εντός και εκτός της χώρας. Στο ψυχροπολεμικό κλίμα, που ακολούθησε το τέλος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, η θρησκεία θεωρήθηκε από το δυτικό στρατόπεδο ως ένα από τα σημαντικότερα ιδεολογικά όπλα εναντίον του κομμουνισμού. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο και η Τουρκία, ως μια χώρα – μέλος του ΝΑΤΟ από το 1952, χρησιμοποίησε τη δύναμη του Ισλάμ στον αγώνα κατά του «άθεου κόκκινου εχθρού». Παράλληλα, η θρησκευτική καταπίεση των μαζών κατά τη μονοκομματική περίοδο και η είσοδος της χώρας στην πολυκομματική δημοκρατία, όπου ο λαός εκλέγει την κυβέρνηση, οδήγησε ΡΛΚ και ΔΚ στην ολοένα και αυξανόμενη επίκληση των θρησκευτικών αισθημάτων των ψηφοφόρων.

Η εργασία θα επιχειρήσει να θέσει μια σειρά από κρίσιμα ερωτήματα. Μπορεί να θεωρηθεί η δεκαετής εξουσία του ΔΚ και η πολιτική του ως η απαρχή του πολιτικού Ισλάμ στην Τουρκία; Πως αντιλαμβάνονταν οι Δημοκρατικοί την κεμαλική αρχή της *κοσμικότητας* και τις έννοιες της *θρησκευτικής αντίδρασης (irtica)* και του *εκσυγχρονισμού*; Η αναφορά της κοσμικότητας στο πρόγραμμα του ΔΚ ήταν προσχηματική στο πλαίσιο των συνταγματικά κατοχυρωμένων αρχών του Κεμαλισμού ή χαρακτηριζόταν για την αληθινή πίστη σε αυτή; Εν τέλει, ήταν το Δημοκρατικό Κόμμα ένα κοσμικό ή ένα συντηρητικό – ισλαμικό κόμμα;

Για την καλύτερη κατανόηση, η εξεταζόμενη περίοδος, χωρίστηκε σε δυο υποπεριόδους: Το διάστημα 1950–1954, στο οποίο θα δοθεί η μεγαλύτερη έμφαση και που έχει ονομαστεί από μελετητές ως «η περίοδος της θρησκευτικής χειραφέτησης» και το δεύτερο διάστημα έως το 1960, το οποίο έχει χαρακτηριστεί ως «η περίοδος της εργαλειοποίησης της θρησκείας». Το έτος 1954, που λαμβάνεται ως τομή της συγκεκριμένης δεκαετίας, αποτελεί το έτος των δεύτερων ελεύθερων εκλογών όπου το ΔΚ έφτασε στο απόγειο της δύναμής του.

Η εργασία θα διαρθρωθεί σε τέσσερις ενότητες. Στην πρώτη ενότητα επιχειρείται μια σύντομη αναδρομή στη μονοκομματική περίοδο (1923–1945) και πιο συγκεκριμένα η αντίληψη του Κεμαλισμού για την κοσμικότητα (*laiklik*). Αναλύονται οι πολιτικές εκκοσμίκευσης που εφαρμόστηκαν από τον Μουσταφά Κεμάλ Ατατούρκ και τον διάδοχό του Ισμέτ Ινονού, η εργαλειοποίηση του Ισλάμ και της κοσμικότητας, καθώς και οι διαφορετικές «αναγνώσεις» της κοσμικότητας μεταξύ του ΡΛΚ και ΔΚ κατά τη μετάβαση στην πολυκομματική δημοκρατία.

Η δεύτερη ενότητα επικεντρώνεται στην αλλαγή της εκκοσμικευτικής πολιτικής από το ΔΚ και ειδικότερα στα πρώτα μέτρα άμβλυνσης της κεμαλικής κοσμικότητας από την κυβέρνηση Μεντερές, όπως την επαναφορά του αραβικού καλέσματος σε προσευχή (ezan) και τη δυναμική εμφάνιση της θρησκείας στο δημόσιο χώρο και την εκπαίδευση. Οι συγκεκριμένες πολιτικές προκάλεσαν τις αντιδράσεις των κεμαλικών διανοούμενων και του Τύπου, ενώ ταυτόχρονα την ίδια περίοδο, οι μεταρρυθμίσεις του Ατατούρκ αμφισβητήθηκαν ευθέως και οδήγησαν σε βίαιες ισλαμικές ενέργειες.

Η τρίτη ενότητα εμβαθύνει στην έννοια της θρησκευτικής αντίδρασης (*irtica*) και τη στάση της κυβέρνησης του Μεντερές απέναντι σε ισλαμικές ενέργειες και αιτήματα. Τα βίαια ισλαμικά περιστατικά γνώρισαν έξαρση στη χώρα, ιδιαίτερα την τριετία 1950–1952 και συνδέθηκαν με την ανεκτική θρησκευτική πολιτική του ΔΚ. Ακόμα και μέσα στο ίδιο το ΔΚ υπήρχαν συντηρητικοί και ισλαμικοί κύκλοι που απαιτούσαν την κατάργηση των κεμαλικών μεταρρυθμίσεων των δεκαετιών του 1920 και 1930.

Τέλος, η τέταρτη ενότητα εστιάζει στην περίοδο της εργαλειοποίησης της θρησκείας (1954–1960). Μετά το 1954, ο ηγέτης του ΔΚ, Αντνάν Μεντερές, κυρίως λόγω της κακής οικονομικής κατάστασης, θα επιχειρήσει να περισώσει το πολιτικό του κεφάλαιο, ενισχύοντας τις αναφορές στο Ισλάμ. Η ολοένα και μεγαλύτερη εργαλειοποίηση της θρησκείας, ο αυξανόμενος αυταρχισμός του ΔΚ σε συνδυασμό με την ισχυροποίηση της αντιπολίτευσης του ΡΛΚ, θα οδηγήσει στα γεγονότα του Μαΐου 1960 και στην πρώτη παρέμβαση του στρατού στην πολιτική ζωή της χώρας.

**Ενότητα 1η: Κεμαλική εκκοσμίκευση: Η εργαλειοποίηση της κοσμικότητας από τον Κεμάλ Ατατούρκ και οι πολιτικές του Ισμέτ Ινονού (1923–1950)**

Η κοσμικότητα (*secularism*) είναι μια πολυδιάστατη έννοια και ο ακριβής ορισμός της αποτελεί πεδίο διαμάχης μεταξύ των μελετητών. Ο βασικός ορισμός που δίνεται για την κοσμικότητα είναι ο διαχωρισμός εκκλησίας – κράτους ή σε μία χώρα όπου δεν υπάρχει εκκλησία, ο διαχωρισμός της θρησκείας από την πολιτική[2]. Η σημαντικότερη απαίτηση που προκύπτει από τον παραπάνω ορισμό είναι πως το εγχώριο νομικό σύστημα δεν πρέπει να βασίζεται σε θρησκευτικούς κανόνες[3]. Όμως, ο συγκεκριμένος ορισμός είναι γενικός και υπεραπλουστευτικός. Με βάση αυτή τη διατύπωση, στην κατηγορία των κοσμικών κρατών μπορούν να συμπεριληφθούν και κράτη, τα οποία έχουν νομοθετικά σώματα και δικαστήρια που δεν υπόκεινται σε θρησκευτικό έλεγχο, αλλά συνταγματικά αναγνωρίζουν μια επίσημη θρησκεία (π.χ. Ελλάδα).

Ο Αχμέτ Κουρού, ταξινομεί τα κράτη σε τέσσερις κατηγορίες ανάλογα με τη στάση τους απέναντι στη θρησκεία: Στα κοσμικά κράτη, στα κράτη με επίσημη θρησκεία, στα θρησκευτικά κράτη και στα αντιθρησκευτικά ή αθεϊστικά κράτη. Όσον αφορά την πρώτη κατηγορία στην οποία εντάσσει μεταξύ των άλλων τις Η.Π.Α., τη Γαλλία και την Τουρκία, ο Κουρού ορίζει το κοσμικό κράτος με βάση δυο κριτήρια. Πρώτον, οι νομοθετικές και δικαστικές διαδικασίες δεν υπόκεινται θεσμικά σε κανέναν θρησκευτικό έλεγχο και δεύτερον τα κοσμικά κράτη δεν αναγνωρίζουν καμία επίσημη θρησκεία[4]. Όμως, εφαρμόζουν όλα τα κοσμικά κράτη παρόμοιες πολιτικές; Η κοσμικότητα της Τουρκίας και της Γαλλίας μπορεί να συγκριθεί με αυτή των Η.Π.Α.;

Οι πρόσφατες μελέτες έχουν τονίσει πως δεν υπάρχει ένα ενιαίο μοντέλο κοσμικότητας στον κόσμο, αλλά διαφορετικά πρότυπα και εκδοχές της που έχουν προκύψει κάτω από ορισμένες ιστορικές συνθήκες[5]. Πράγματι, οι πρακτικές εκκοσμίκευσης δείχνουν διαφορετικά χαρακτηριστικά ανάλογα με την ιστορική και κοινωνική ανάπτυξη κάθε κράτους[6]. Η σύγχρονη ταξινόμηση της κοσμικότητας βασίζεται σε δυο βασικούς τύπους: Την αγγλοσαξονική κοσμικότητα ή *secularism* και τη γαλλική κοσμικότητα ή *laicism*[7]. Ο Κουρού, ονομάζει αυτές τις μορφές κοσμικότητας ως παθητική (*pasif*) και επιθετική (*dışlayıcı*) κοσμικότητα αντίστοιχα[8].

Η αγγλοσαξονική ή παθητική κοσμικότητα (*secularism)* απαιτεί από το κράτος να διαδραματίσει παθητικό ρόλο ως προς τη θρησκεία, ανεχόμενη τόσο θρησκευτικά όσο και κοσμικά σύμβολα στη δημόσια σφαίρα[9]. Κύρια προτεραιότητα του κράτους

---

[2] Semiha Topal, "Everybody Wants Secularism-But Which One? Contesting Definitions of Secularism in Contemporary Turkey", *International Journal of Politics, Culture and Society*, 25, (2012), σ. 2.

[3] Anil Ozturk, "Seperating mosque and state: A comparative analysis of Turkish secularism", (χ.χ.), στο Academia,σ.1.https://www.academia.edu/34599037/Seperating_Mosque_and_State_A_Comparative_Analysis_of_Turkish_Secularism [πρόσβαση: 20/11/2023].

[4] Ahmet Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, σ. 10.

[5] Orhan Özgüç, "The Paradox of Turkish Secularism", *Turkish Journal of Politics*, 4, (2013), σ. 32.

[6] A. Ozturk, "Seperating mosque and state…", ό.π., σ. 1.

[7] O. Özgüç, "The Paradox of Turkish Secularism", ό.π., σ. 32 και S. Topal, "Everybody Wants Secularism-But Which One?...", ό.π., σ. 1-3.

[8] A. Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik…,* ό.π., σ. 14.

[9] Ahmet Kuru, "Secularism and Islam in Turkey: A Century of Contention", στο Alpaslan Özerdem and Ahmet Erdi Öztürk (επιμ.) *Companion to Modern Turkey's Centennial: Political, Sociological, Economic and Institutional Transformations since 1923*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2023, σ. 2.

είναι να παραμείνει ουδέτερο απέναντι στα διαφορετικά δόγματα[10]. Ουσιαστικά πρόκειται για τον πλήρη διαχωρισμό κράτους – θρησκείας, αφού το κράτος παραμένει θρησκευτικά αμερόληπτο και δεν επιβάλει οποιονδήποτε περιορισμό απέναντι στις θρησκείες. Το συγκεκριμένο μοντέλο εφαρμόζεται σήμερα στις Η.Π.Α. και σε πολλές άλλες ευρωπαϊκές χώρες (π.χ. Βέλγιο, Ολλανδία).

Αντιθέτως, η γαλλική ή επιθετική κοσμικότητα (*laicism),* πρεσβεύει ότι το κράτος οφείλει να διαδραματίσει επιθετικό – δυναμικό ρόλο ως προς τη θρησκεία απαγορεύοντας τα θρησκευτικά σύμβολα στον δημόσιο χώρο και έχει ως στόχο τον περιορισμό της θρησκείας στην ιδιωτική σφαίρα[11]. Η επιθετική κοσμικότητα εφαρμόζεται σήμερα στη Γαλλία, ενώ μέχρι πρόσφατα εφαρμοζόταν και στην Τουρκία.

**Τουρκικό μοντέλο εκκοσμίκευσης: *Laiklik***

Η επιθετική μορφή εκκοσμίκευσης στη Γαλλία (*laïcité*) αποτέλεσε πηγή έμπνευσης για τους ιδρυτές της Τουρκικής Δημοκρατίας και υιοθετήθηκε από το κεμαλικό κατεστημένο ως ιδανική μορφή εκκοσμίκευσης[12]. Ακόμα και ο τουρκικός όρος *laiklik* προήλθε από το γαλλικό *laïcité*, έναν όρο που χρησιμοποιείται για να δηλώσει τον έλεγχο του κράτους στη δημόσια ορατότητα της θρησκείας, σ' αντίθεση με τον όρο *secularism*, που υποδηλώνει πλήρη διαχωρισμό κράτους – θρησκείας[13].

Παρά το γεγονός πως η γαλλική και η τουρκική κοσμικότητα χαρακτηρίζονταν από μια κοινή αντικληρικαλιστική βάση και εναντιώνονταν σε μια ηγεμονική θρησκεία (Χριστιανισμός, Ισλάμ) εντούτοις, η κεμαλική κοσμικότητα ήταν περισσότερο παρεμβατική στη θρησκεία από τη Γαλλία. Στην τελευταία, η ιδέα του διαχωρισμού κράτους – εκκλησίας, υιοθετήθηκε σχετικά πιο σοβαρά απ' ότι στην Τουρκία, στην οποία η κοσμικότητα εφαρμόστηκε ως κρατικός έλεγχος της θρησκείας μέσω της Διεύθυνσης Θρησκευτικών Υποθέσεων (*Diyanet*), που υπαγόταν απευθείας στο γραφείο του πρωθυπουργού.

Το κεμαλικό μονοκομματικό κράτος θέλησε, όχι μόνο να ελέγξει τη θρησκεία, αλλά επιπλέον να προωθήσει ένα εθνικό σουνιτικό Ισλάμ, που θα ήταν συμβατό με το σύγχρονο έθνος – κράτος. Σ' αυτή την προσπάθεια, η Διεύθυνση Θρησκευτικών Υποθέσεων ήταν το κύριο διοικητικό όργανο για τη διάδοση του «επίσημου Ισλάμ»

[10] A. Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik…,* ό.π., σ. 14.

[11] A. Kuru, "Secularism and Islam in Turkey: A Century of Contention", ό.π., σ. 2 και A. Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik…,* ό.π., σ. 14.

[12] Η κυριαρχία της επιθετικής κοσμικότητας και στις δυο χώρες μπορεί να εξηγηθεί με βάση τις ιστορικές συνθήκες που επικρατούσαν κατά την ίδρυση του κοσμικού κράτους. Στην Τουρκία, όπως και στη Γαλλία η ύπαρξη του *ancient regime* βασισμένο στη συμμαχία κυρίαρχης θρησκείας-μοναρχίας, οδήγησε τις δημοκρατικές ελίτ να υιοθετήσουν μια στάση ενάντια στον δημόσιο ρόλο της θρησκείας. Στην Τουρκία, οι κεμαλιστές, ίδρυσαν τη Δημοκρατία ως αντίδραση στο οθωμανικό *ancient regime*, όπου η οθωμανική μοναρχία συμμαχούσε με τον ισλαμικό κλήρο (ulema). Αντίθετα, σε χώρες όπως οι Η.Π.Α., που το *ancient regime* απουσίαζε, οι κοσμικές ομάδες υιοθέτησαν μια πιο παθητική στάση απέναντι στη θρησκεία. A. Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik…,* ό.π., σ. 17 και 32 και A. Kuru, "Secularism and Islam in Turkey: A Century of Contention", ό.π., σ. 2.

[13] İştar Gözaydın, "Management of Religion in Turkey: the Diyanet and Beyond", στο Özgür Heval Çınar & Mine Yıldırım (ed.s): *Freedom of Religion and Belief in Turkey*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2014, σ. 12.

σ΄ όλη τη χώρα[14]. Ιδρύθηκε ως ένας μηχανισμός διάδοσης του κρατικού «επίσημου» και εθνικοποιημένου Ισλάμ, που θα αντικαθιστούσε το οπισθοδρομικό και «μη επίσημο» Ισλάμ, το οποίο σύμφωνα με τους κεμαλιστές μπορούσε να βλάψει την εκσυγχρονιστική πορεία της κοινωνίας[15]. Με άλλα λόγια, η Διεύθυνση Θρησκευτικών Υποθέσεων συστάθηκε με σκοπό να προστατεύσει το κεμαλικά αναβαπτισμένο Ισλάμ και το κοσμικό κράτος από το πολιτικό Ισλάμ.

Ο Μουσταφά Κεμάλ, έδωσε έναν ολοκληρωμένο ορισμό της κοσμικότητας, αποτυπώνοντας με αυτό τον τρόπο την κεμαλική αντίληψη της εκκοσμίκευσης:

> […] η θρησκεία αποτελεί μια προσωπική υπόθεση. Εμείς δείχνουμε σεβασμό στη θρησκεία. Δεν είμαστε αντίθετοι στη σκέψη. Εμείς μόνο προσπαθούμε να μην εμπλέκουμε τις θρησκευτικές υποθέσεις με τις υποθέσεις του έθνους και του κράτους[16].

Για τον Μουσταφά Κεμάλ και τους κεμαλιστές, η θρησκεία περιορίζεται στη συνείδηση του ατόμου και αυστηρά στον ιδιωτικό βίο. Κατά τη διάρκεια της μονοκομματικής εξουσίας του ΡΛΚ (1923–1950) και κυρίως την περίοδο διακυβέρνησης του Μουσταφά Κεμάλ (1923–1938) η επιθετική κοσμική ιδεολογία των κεμαλιστών, αντικατοπτρίστηκε στις ριζοσπαστικές μεταρρυθμίσεις (İnkılâplar, κυριολεκτικά επαναστάσεις). Οι κεμαλικές μεταρρυθμίσεις των δεκαετιών του 1920 και 1930, είχαν ως στόχο να εκκοσμικεύσουν και να εκσυγχρονίσουν ριζικά την τουρκική κοινωνία και το έθνος. Αυτές οι μεταρρυθμίσεις, μπορούν να ταξινομηθούν σε τρείς κατηγορίες, τις συνταγματικές, τις νομικές και τις κοινωνικό – πολιτιστικές μεταρρυθμίσεις[17].

Οι συνταγματικές και νομικές μεταρρυθμίσεις επιδίωκαν τον μετασχηματισμό της Τουρκίας, από μια θεοκρατική μοναρχία σε μια κοσμική Δημοκρατία. Το πρώτο μεγάλο βήμα προς αυτή την κατεύθυνση έγινε στις 29 Οκτωβρίου 1923 με την ανακήρυξη του Ρεπουμπλικανικού καθεστώτος (*Cumhuriyet*), έναν χρόνο μετά την κατάργηση του Σουλτανάτου. Έτσι, το νεοϊδρυθέν κεμαλικό κράτος αντλούσε τη νομιμοποίησή του από το κυρίαρχο έθνος και όχι από το Ισλάμ. Το 1924, το Χαλιφάτο καταργήθηκε, ενώ το 1928 η Τουρκία ανακηρύχθηκε επίσημα κοσμικό κράτος με την απάλειψη του 2ου άρθρου του Συντάγματος, το οποίο όριζε το Ισλάμ ως την επίσημη θρησκεία. Τελικά, η αρχή της κοσμικότητας (*laiklik*) καταστάθηκε μη τροποποιήσιμο άρθρο του Συντάγματος από το 1937. Επιπλέον, ο Ισλαμικός Νόμος καταργήθηκε, ενώ μέσω της υιοθέτησης του Ελβετικού Αστικού Κώδικά και του Ιταλικού Ποινικού Κώδικα (1926) η νομοθεσία εκκοσμικεύθηκε πλήρως. Η πολυγαμία και ο θρησκευτικός γάμος απαγορεύτηκαν και οι γυναίκες απέκτησαν πλήρη πολιτικά δικαιώματα (1934)[18].

---

[14] Umut Azak, *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation State*, London, I.B. Tauris, 2010, σ. 12.

[15] Η διάκριση μεταξύ «καθαρού» και «μολυσμένου» Ισλάμ, που μολύνεται από την εμπλοκή του στις πολιτικές υποθέσεις ήταν κρίσιμης σημασίας για την κεμαλική κοσμικότητα. U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 14.

[16] Şükrü Şur, "Demokrat Parti ve Atatürk'ün üç ilkesi: Cumhuriyetçilik, Laiklik ve Devletçilik (1950-1960)", *Atatürk Yolu Dergisi*, 56, (2015), σ. 150. Παραπέμπεται από Temuçin Faik Ertan, *Başlangıcından Günümüze Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2012, σ. 253.

[17] A. Ozturk, "Seperating mosque and state…", ό.π., σ. 4.

[18] Eric J. Zürcher, *Σύγχρονη ιστορία της Τουρκίας*, μτφ. Β. Κεχριώτης, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2004, σ. 236-238 και A. Ozturk, "Seperating mosque and state…", ό.π., σ. 4-5.

Ωστόσο, οι κεμαλιστές δεν περιορίστηκαν μονάχα σε νομικές ενέργειες παγίωσης του κοσμικού χαρακτήρα του κράτους. Έχοντας υιοθετήσει τη γαλλική *laïcité*, προχώρησαν ένα βήμα παραπάνω και είχαν ως στόχο να εκκοσμικεύσουν εκτός από το κράτος και την κοινωνική ζωή. Δηλαδή, η κεμαλική ελίτ δεν αντιλήφθηκε την κοσμικότητα μονάχα ως συνταγματική αρχή, αλλά και ως κοσμοθεωρία. Το κράτος προωθούσε την κοσμικότητα ως τρόπο ζωής στην κοινωνία μέσω της κυρίαρχης επίδειξης κοσμικών συμβόλων, όπως του αλκοόλ, της δυτικής τέχνης και μουσικής, αλλά και μέσω της εκστρατείας κατά της μαντίλας, που εγκαινίασε ο Ατατούρκ και το περιβάλλον του[19]. Οι ακάλυπτες γυναίκες σε δημόσιες τελετές και συναθροίσεις προβλήθηκαν από το κεμαλικό καθεστώς ως κοσμικά πρότυπα και έτσι εργαλειοποιήθηκαν, προκειμένου να εξυπηρετήσουν την εκσυγχρονιστική και εκκοσμικευτική πολιτική της νέας Δημοκρατίας.

Οι κοινωνικό – πολιτιστικές μεταρρυθμίσεις, όπως ήταν μεταξύ των άλλων, ο Νόμος Ενοποίησης της Εκπαίδευσης (1924), ο Νόμος του καπέλου (1925), το κλείσιμο των θρησκευτικών ταγμάτων (1925), η μεταρρύθμιση του αλφαβήτου (1928), και η απαγόρευση της θρησκευτικής ενδυμασίας έξω από τους ναούς (1934), είχαν ως στόχο την εξάλειψη της επιρροής της ισλαμοαραβικής κουλτούρας και την ένταξη της Τουρκίας στην πολιτισμένη Δύση. Η εκκοσμίκευση, έγινε κατανοητή από την κεμαλική ελίτ ως εκπολιτιστική αποστολή. Δηλαδή, οι κεμαλιστές εσωτερίκευσαν το ευρωκεντρικό οριενταλιστικό αφήγημα, στο οποίο ο δυτικός εκσυγχρονισμός εκπροσωπούσε το ανώτερο επίπεδο πολιτισμού[20].

Με την πάροδο του χρόνου, οι κεμαλιστές υιοθέτησαν μια ακόμη πιο επιθετική στάση απέναντι στη θρησκευτική εκπαίδευση. Το 1927 τα Θρησκευτικά καταργήθηκαν από τα σχολεία και δυο χρόνια αργότερα, τα αραβικά και τα περσικά αφαιρέθηκαν από το πρόγραμμα σπουδών. Το 1930, όλα τα θρησκευτικά σχολεία (İmam Hatip) έκλεισαν, ενώ το 1933 έκλεισε και η Θεολογική Σχολή του Darülfünun. Έτσι, έως και το 1949, εκτός από έναν περιορισμένο αριθμό μαθημάτων Κορανίου, δεν υπήρχαν στη χώρα ιδρύματα που παρείχαν θρησκευτική εκπαίδευση[21].

Παρά την επιφυλακτική στάση του Μουσταφά Κεμάλ έναντι της θρησκείας κατά τη διάρκεια της διακυβέρνησής του, εντούτοις, ο ίδιος την περίοδο του Πολέμου της Ανεξαρτησίας (1919–1923) κατέφυγε στη συμβολική δύναμη του Ισλάμ, για λόγους νομιμοποίησης και συσπείρωσης του μουσουλμανικού πληθυσμού της Ανατολίας απέναντι στις χριστιανικές κατοχικές δυνάμεις της Αντάντ. Με άλλα λόγια, ο Μουσταφά Κεμάλ προσέδωσε έναν θρησκευτικό χαρακτήρα, στον εθνικοαπελευθερωτικό αγώνα των Τούρκων, με σκοπό να κινητοποιήσει ευκολότερα τις παραδοσιακές μουσουλμανικές μάζες της Ανατολίας. Όμως, με το κλείσιμο ενός ιστορικού κύκλου, που σηματοδότησε η διάλυση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και την απαρχή ενός καινούργιου, που ξεκίνησε με την ανακήρυξη της Δημοκρατίας, τα δεδομένα άλλαξαν. Έτσι, ο Μουσταφά Κεμάλ ως ρεαλιστής πολιτικός αναπροσάρμοσε το αφήγημά του στις νέες συνθήκες. Η αρχή πως *«η κυριαρχία ανήκει άνευ όρων στο*

[19] Κατά τη διάρκεια της μονοκομματικής περιόδου δεν ψηφίστηκε κάποιος νόμος που να απαγόρευε τη χρήση μαντίλας. Παρ΄όλα αυτά, απαιτήθηκε από τις γυναίκες των δημοσίων υπαλλήλων να παρευρίσκονται στις δημόσιες εκδηλώσεις χωρίς μαντίλα. A. Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik…,* ό.π., σ. 219. Παραπέμπεται από Berkes, 1998 (1964) σ. 474.

[20] U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 11.

[21] A. Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik…,* ό.π., σ. 215.

*έθνος»* και η κοσμική ιδεολογία παγιώθηκαν ως τα εργαλεία νομιμοποίησης του νέου πολιτεύματος και της απεριόριστης εξουσίας του Μουσταφά Κεμάλ.

*Σημείωση: Καρικατούρα που δημιουργήθηκε με αφορμή την 11η επέτειο της νίκης των κεμαλικών στρατευμάτων στην Ανατολία. Ο Μουσταφά Κεμάλ απεικονίζεται ως ήλιος που οδηγεί την Τουρκία στην πρόοδο, ενώ στο σκοτεινό μέρος, απεικονίζονται τα σημαντικότερα γεγονότα – σταθμοί στην πορεία του κράτους. Ο εθνικός αγώνας του Μουσταφά Κεμάλ, αποτυπώνεται συμβολικά μ' έναν Τούρκο στρατιώτη να σημαδεύει άτομο με ελληνική παραδοσιακή στολή. Στη συνέχεια αναπαρίστανται μερικές από τις κεμαλικές μεταρρυθμίσεις, όπως η κατάργηση του φεσιού, το κλείσιμο των θρησκευτικών σχολείων και η υιοθέτηση του λατινικού αλφαβήτου.*
*Πηγή: Akbaba, 30 Αυγούστου 1933, 39.*

Εντούτοις, παρά την αλλαγή στον τρόπο νομιμοποίησης της εξουσίας μετά την ανακήρυξη της Δημοκρατίας, η θρησκεία δεν έπαψε να χρησιμοποιείται πολιτικά ούτε και κατά τη μονοκομματική περίοδο. Η εκκοσμίκευση του Μουσταφά Κεμάλ, παρουσιαζόταν ως μια «νέα θρησκεία», απόλυτα συμβατή με το Ισλάμ. Αρχικά στο κεμαλικό αφήγημα, οι έννοιες της *κοσμικότητας* και του *εκσυγχρονισμού* από τη μια πλευρά και του *Ισλάμ* από την άλλη, δεν είχαν αντιθετική αλλά διαλεκτική σχέση. Σύμφωνα με τον Μουσταφά Κεμάλ:

> Η θρησκεία μας είναι η πιο λογική και φυσική θρησκεία… Επειδή είναι φυσική θρησκεία είναι ανάγκη να την εφαρμόσουμε στη λογική, τη γνώση και την επιστήμη. Η θρησκεία μας είναι σύμφωνη με αυτά[…] Σε εμάς δεν υπάρχουν ιερωμένοι, όλοι είμαστε ίσοι και είμαστε υποχρεωμένοι να μαθαίνουμε ισότιμα τις αποφάσεις της θρησκείας μας. Κάθε άτομο έχει ανάγκη ένα μέρος προκειμένου να μάθει την πίστη του, […] τη θρησκεία του. Αυτό το μέρος είναι το σχολείο[22].

[22] Σία Αναγνωστοπούλου, *Τουρκικός εκσυγχρονισμός: Ισλάμ και Τουρκοκύπριοι στη δαιδαλώδη διαδρομή του Κεμαλισμού*, Αθήνα, Βιβλιόραμα, 2004, σ. 62. Παραπέμπεται από K. Atatürk, *Söylev*, τ.2, σ. 89.

Ο κεμαλικός εθνικισμός, δε νομιμοποιεί την εκκοσμικευτική ιδεολογία επικαλούμενος μονάχα τον εκδυτικισμό/εκσυγχρονισμό του κράτους, αλλά προσφεύγει ακόμα και στην ίδια τη θρησκεία. Το Ισλάμ θεωρείται συμβατό με τις δυτικές αξίες της λογικής, της γνώσης και της επιστήμης αφού στην πραγματικότητα τις εμπεριέχει. Η αρνητική στάση του Μουσταφά Κεμάλ σ΄ αυτή την ομιλία, δεν επικεντρωνόταν στη θρησκεία, αλλά στους ερμηνευτές της, δηλαδή στον κλήρο, ο οποίος διαχωρίζεται από την πίστη.

Με αυτό τον τρόπο, το Ισλάμ εργαλειοποιείται προκειμένου να εξυπηρετήσει τον κοσμικό χαρακτήρα του τουρκικού κράτους και να δικαιολογήσει την κατάργηση παραδοσιακών ισλαμικών θεσμών και συνηθειών (π.χ. Χαλιφάτο, φέσι, τσαντόρ). Το κεμαλικό «αληθινό Ισλάμ», που είναι απαλλαγμένο από τις «σκοταδιστικές» αντιλήψεις του παρελθόντος διδάσκεται πλέον στα σχολεία, τον κατεξοχήν φορέα ομογενοποίησης του εθνικού κράτους και της εκκοσμίκευσης. Εντούτοις, όπως αναφέρθηκε η στάση του Κεμάλ προς τη θρησκεία, συν τον χρόνο και ιδιαίτερα τη δεκαετία του 1930, έγινε πιο επιθετική, κάτι που οδήγησε και στην αφαίρεση των Θρησκευτικών από το πρόγραμμα σπουδών στα σχολεία.

Οι κεμαλιστές, αντιλαμβάνονταν το τουρκικό έθνος ως μια εθνοτικά, θρησκευτικά, ιδεολογικά και πολιτιστικά ομοιογενή οντότητα. Ο επιθυμητός τύπος νέου ανθρώπου – πολίτη των Κεμαλιστών ήταν ο Homo **LAST**us, δηλαδή το άτομο εκείνο που ήταν παράλληλα Κοσμικός (**L**aicist), Ατατουρκιστής (**A**tatürkist), Σουνίτης μουσουλμάνος (**S**unni Muslim) και Τούρκος (**T**urk). Για να ανήκει κάποιος στο κεμαλικό πρότυπο του επιθυμητού πολίτη έπρεπε να ικανοποιεί και τις τέσσερις παραμέτρους[23].

Προκειμένου να κατανοήσουμε την κεμαλική αντίληψη για το Ισλάμ στο πλαίσιο της τουρκικής εθνικής ταυτότητας είναι απαραίτητο να εστιάσουμε στην τρίτη παράμετρο του Homo LASTus. Παρα το γεγονός πως ο Κεμαλισμός απορρίπτει το Ισλάμ ως συστατικό στοιχείο της εθνικής ταυτότητας μολαταύτα, το να είναι κάποιος σουνίτης μουσουλμάνος είναι απαραίτητη προϋπόθεση προκειμένου να μετέχει στο τουρκικό έθνος. Ωστόσο, για τους κεμαλιστές, η συγκεκριμένη παράμετρος δεν έχει θρησκευτικό αλλά ταυτοτικό χαρακτήρα. Ο επιθυμητός πολίτης για τους κεμαλιστές είναι ο εκκοσμικευμένος κατ’ όνομα μουσουλμάνος, δηλαδή ένα άτομο που δεν είναι θρησκευόμενο με κανέναν τρόπο και η γυναίκα που δεν φοράει μαντίλα[24].

Ο κοσμικός σουνίτης μουσουλμάνος, οφείλει να μην ασκεί την πίστη του και σύμφωνα με το γνωστό αξίωμα του Κεμαλισμού, να περιορίζει τη θρησκεία στη συνείδησή του. Από μόνη της, αυτή η βασική αρχή της κεμαλικής κοσμικότητας αποκλείει την οποιαδήποτε εξωτερίκευση της ισλαμικής ταυτότητας του ατόμου, άρα αυτομάτως δεν την αναγνωρίζει. Με άλλα λόγια, αυτό που γίνεται αποδεκτό στη σχέση Ισλάμ – ατόμου από τους κεμαλιστές είναι η διατήρηση της σουνιτικής ταυτότητας μονάχα ως ταυτοτικό στοιχείο, που αποσυνδέεται από την άσκηση της λατρείας και τη δημόσια θρησκευτική εκδήλωση.

Στον Κεμαλισμό καθετί που συνδέεται με το Ισλάμ, εκκοσμικεύεται βίαια. Η Ουμμά (ιερή κοινότητα του Ισλάμ) αντικαθίσταται από το έθνος, ο ισλαμικός πολιτισμός με τον ευρωπαϊκό πολιτισμό, το τζιχάντ με τον δυτικό μιλιταρισμό και η

[23] Ihsan Yilmaz, *Creating the Desired Citizen: Ideology, State and Islam in Turkey*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, σ. 28-29.
[24] Στο ίδιο, σ. 56 και 61-63.

μουσουλμανική προσευχή με τη λατρεία του Ατατούρκ. Ο «νέος άνθρωπος» των κεμαλιστών έπρεπε πρώτα και κύρια να είναι κοσμικός, απαλλαγμένος από δεισιδαιμονίες, ορθολογιστής, δυτικός, δημοκρατικός και μιλιταριστής, αποδεχόμενος να θυσιάσει ακόμα και τη ζωή του για την προάσπιση του έθνους και τη διατήρηση της εδαφικής ακεραιότητας του κράτους.

Παρά τη φαινομενική εχθρική στάση του Κεμαλισμού στο Ισλάμ, η σχέση αναμεσά τους ήταν περισσότερο πολύπλοκη. Ο Μουσταφά Κεμάλ εργαλειοποίησε πολιτικά την έννοια της *κοσμικότητας* αλλά και του *Ισλάμ* στην προσπάθειά του να εδραιώσει την εξουσία του και να οικοδομήσει ένα σύγχρονο δυτικότροπο κράτος. Η εκκοσμίκευση της κοινωνίας ταυτίστηκε με τον εκσυγχρονισμό και οι κοσμικές μεταρρυθμίσεις του ιδρυτή της Τουρκικής Δημοκρατίας θεωρήθηκαν το μέσον, που θα οδηγούσε στην ευημερία και πρόοδο του έθνους.

Αν και η Τουρκία ήταν ένα συνταγματικά κοσμικό κράτος, στην πραγματικότητα δεν υπήρχε διαχωρισμός αλλά έλεγχος του Ισλάμ από το κράτος μέσω της Διεύθυνσης Θρησκευτικών Υποθέσεων. Στο πολιτικό σκέλος, ο Μουσταφά Κεμάλ εργαλειοποίησε ανάλογα με τις υπάρχουσες χρονικές συνθήκες άλλοτε το Ισλάμ (Πόλεμος της Ανεξαρτησίας) και άλλοτε την κοσμικότητα (περίοδος των μεταρρυθμίσεων) προκειμένου να νομιμοποιήσει την εξουσία του. Έτσι, αν και επίσημα αποκηρυγμένο, το Ισλάμ ήταν συνεχώς παρόν στην τουρκική πολιτική ζωή, ήδη από τη μονοκομματική περίοδο βοηθώντας το αυταρχικό κεμαλικό καθεστώς να εδραιώσει την εξουσία του.

## Πολιτικές εκκοσμίκευσης την περίοδο διακυβέρνησης του «Εθνικού Ηγέτη» (1938–1950)

Αν και ο Κεμάλ Ατατούρκ απεβίωσε το 1938, το κεμαλικό μονοκομματικό καθεστώς συνεχίστηκε έως και το 1946 από τον διάδοχό του, Ισμέτ Ινονού που πήρε το προσωνύμιο «Εθνικός Ηγέτης» (Milli Şef). Μπορούμε να διακρίνουμε τη διακυβέρνηση του τελευταίου σε δυο φάσεις ως προς τις πολιτικές εκκοσμίκευσης που εφαρμόστηκαν. Τη μονοκομματική περίοδο μέχρι και το τέλος του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου (1938–1945) και την πολυκομματική περίοδο που την ακολούθησε (1945–1950). Κατά την πρώτη περίοδο, συνεχίστηκε η σκληρή πολιτική εκκοσμίκευσης της περιόδου Ατατούρκ, με τον Ινονού να προσπαθεί να οικοδομήσει τη νομιμότητα του καθεστώτος πάνω σε μια αυστηρή ερμηνεία του Κεμαλισμού και της κοσμικότητας. Αντίθετα, τη δεύτερη περίοδο λόγω της ύπαρξης αντιπολιτευτικών κομμάτων και λόγω εξωτερικών ψυχροπολεμικών παραγόντων, ακολουθήθηκε μια πολιτική άμβλυνσης της ακραίας πολιτικής εκκοσμίκευσης.

Το διάστημα πριν το τέλος του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου, οι νόμοι που σχετίζονταν με τις μεταρρυθμίσεις εφαρμόστηκαν εντονότερα και ο Ινονού δεν προχώρησε σε παραχωρήσεις προς τη θρησκεία. Εκείνη την περίοδο, ενέργειες κατά του Νόμου Ενοποίησης της Εκπαίδευσης και της χρήσης αραβικού αντί λατινικού αλφαβήτου παρακολουθούνταν στενά από τις δυνάμεις ασφαλείας. Όσοι παραβίαζαν τους μεταρρυθμιστικούς νόμους τιμωρούνταν με βάση το άρθρο 526 του Τουρκικού Ποινικού Κώδικα σε φυλάκιση έως 3 μηνών ή χαμηλό χρηματικό πρόστιμο[25].

[25] Ali Dikici, "Millî Şef İsmet İnönü Dönemi Laiklik Uygulamaları", *Atatürk Yolu Dergisi*, 42, (2008), σ. 164.

Επιπλέον, το κράτος έλαβε μέτρα και σχετικά με τη μεταρρύθμιση της ενδυμασίας. Η απαγόρευση στις γυναίκες να φορούν νικάμπ και τσαντόρ που ίσχυε από το 1935, συνεχίστηκε και την εποχή του «Εθνικού Ηγέτη». Μάλιστα, η Γενική Διεύθυνση Ασφαλείας εξέδωσε το 1940 διαταγή για «*όσους φορούν ρούχα που αντιτίθενται με την πολιτισμένη ενδυμασία*»[26]. Παράλληλα με τη γυναικεία ένδυση, η αστυνομία κατέβαλε προσπάθειες παρακολούθησης και για όσους άντρες αντιστέκονταν στη χρήση του καπέλου και φορούσαν θρησκευτικό κάλυμμα κεφαλής[27]. Μερικά ακόμα από τα μέτρα αυστηρής εκκοσμίκευσης που εφάρμοσε το καθεστώς Ινονού ήταν και μεταξύ των άλλων, η απαγόρευση του προσκυνήματος στη Μέκκα (Hac), νομική ρύθμιση για την τιμωρία όσων απήγγειλαν το κάλεσμα σε προσευχή στα αραβικά, καθώς και η απαγόρευση αραβικών εκφράσεων και διδασκαλίας του Κορανίου[28].

Όμως, η πολιτική εκκοσμίκευσης του ΡΛΚ τροποποιήθηκε με τις νέες συνθήκες που δημιουργήθηκαν με τη λήξη του πολέμου και την νίκη των Συμμαχικών δυνάμεων. Μετά το τέλος του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου, που ταυτόχρονα σηματοδότησε και την απαρχή του Ψυχρού Πολέμου, η Τουρκία αποφάσισε να γίνει μέρος του «ελεύθερου κόσμου» με ηγέτη τις Η.Π.Α., προκειμένου μεταξύ των άλλων, να επωφεληθεί από τη γιγαντιαία οικονομική βοήθεια του Σχεδίου Μάρσαλ[29]. Ωστόσο, αναγκαία προϋπόθεση για την ένταξη της χώρας στο δυτικό στρατόπεδο, ήταν η αλλαγή περιεχομένου των κεμαλικών αρχών του Ρεπουμπλικανισμού (*Cumhuriyet*) και της Κοσμικότητας (*laiklik*), ώστε αυτές να συμβαδίζουν με τα ιδανικά της φιλελεύθερης δυτικής δημοκρατίας.

Έτσι, μέσα σ' αυτό το πλαίσιο, ο Ισμέτ Ινονού ενθάρρυνε την ίδρυση πολιτικών κομμάτων, προκειμένου η Τουρκία να ασπαστεί το δυτικό μοντέλο της πολυκομματικής αστικής δημοκρατίας και να εγκαταλείψει το μονοκομματικό σύστημα διακυβέρνησης που εξακολουθούσε να επιβιώνει μεταπολεμικά μονάχα στα κομμουνιστικά κράτη. Η Δημοκρατία, δεν οριζόταν πλέον μονάχα ως αντιπαραβολή με το θεοκρατικό πολίτευμα, αλλά περιλάμβανε και τις πολιτικές, κοινωνικές και θρησκευτικές ελευθερίες των πολιτών. Ωστόσο, τα νέα πολιτικά κόμματα που συγκροτήθηκαν, υποχρεώθηκαν να υιοθετήσουν τις έξι αρχές της κεμαλικής ιδεολογίας. Έτσι, η μετάβαση από το μονοκομματικό στο πολυκομματικό σύστημα δεν σηματοδοτούσε το πέρασμα σε μια πλουραλιστική δημοκρατία, αλλά μάλλον τον εκδημοκρατισμό της κεμαλικής δημοκρατίας.

Η είσοδος της Τουρκίας στο δυτικό στρατόπεδο, οδήγησε και στην επανερμηνεία της έννοιας της κοσμικότητας. Η έντονη εκκοσμίκευση της μονοκομματικής περιόδου θεωρήθηκε πως καλλιέργησε ένα αντιθρησκευτικό πνεύμα, άρα υποβοήθησε τον κομμουνισμό[30]. Έτσι, το ΡΛΚ εγκατέλειψε την αρχή της επιθετικής κοσμικότητας, ενισχύοντας την ορατότητα του Ισλάμ στην πολιτική και τη δημόσια σφαίρα. Η πεποίθηση που προερχόταν από τις Η.Π.Α. και κυριάρχησε στη

[26] A. Dikici, "Millî Şef İsmet İnönü Dönemi Laiklik Uygulamaları", ό.π., σ. 166. Παραπέμπεται από 32 EGMA. Emniyet Genel Müdürlüğü tarafından illere gönderilen 20.4.1940 tarih ve EUM- Ş.I.C.18007 sayılı genelge, D.13216–7.

[27] Στο ίδιο, σ. 166-167.

[28] Tugba Perk, "Milli şef döneminde din-devlet ve birey ilişkisi", (χ.χ.), στο Academia, [πρόσβαση: 27/06/2024] https://www.academia.edu/45126757/MİLLİ_ŞEF_DÖNEMİNDE_DİN_DEVLET_VE_BİREY_İLİŞKİSİ

[29] E. Zürcher, *Σύγχρονη ιστορία της Τουρκίας*, ό.π., σ. 277-279.

[30] Σ. Αναγνωστοπούλου, *Τουρκικός εκσυγχρονισμός…*, ό.π., σ. 67.

Τουρκία, ήταν πως ένα κοσμικό κράτος ενισχύει την λαϊκότητά του όταν δεν αναμειγνύεται σε θέματα θρησκείας και όχι όταν περιορίζει τις θρησκευτικές ελευθερίες των πολιτών. Εκτός από τα αντικομουνιστικά αισθήματα, μια άλλη παράμετρος που οδήγησε στην εγκατάλειψη της μαχητικής εκκοσμίκευσης ήταν και η ίδρυση του ΔΚ το 1946, που στο πρόγραμμά του αναφερόταν σε «*θρησκευτική ελευθερία*»[31].

Ως σημείο καμπής της αλλαγής πολιτικής του ΡΛΚ, μπορούμε να θεωρήσουμε το 7ο Συνέδριο του κόμματος (1947), όπου έλαβαν χώρα έντονες συζητήσεις για τη θρησκεία και την κοσμικότητα. Ορισμένοι βουλευτές και εκπρόσωποι του ΡΛΚ δήλωσαν μεταξύ των άλλων, πως δεν υπάρχει στη χώρα για περισσότερο από μια δεκαετία κανένα ίδρυμα που να παρέχει εκπαίδευση για το Ισλάμ και πως η Διεύθυνση Θρησκευτικών Υποθέσεων στερείται επαρκών οικονομικών πόρων. Τελικά, τα μέλη του ΡΛΚ επέκριναν αυτές τις δηλώσεις και έτσι, το Συνέδριο δε μπόρεσε να λάβει συγκεκριμένες αποφάσεις για το ζήτημα της κοσμικότητας[32].

Ωστόσο, όταν η κριτική στο εσωτερικό του ΡΛΚ συνδυάστηκε με την αντιπολίτευση του ΔΚ, η κυβέρνηση του ΡΛΚ αναγκάστηκε να κάνει κάποιες υποχωρήσεις στα αυστηρά κοσμικά μέτρα που εφάρμοζε. Το 1949, ο Ινονού διόρισε τον κοσμήτορα της Θεολογικής Σχολής της Κωνσταντινούπολης, Σεμσετίν Γκιουναλτάι (Şemsettin Günaltay), ως πρωθυπουργό[33]. Μεταξύ των άλλων, η νέα κυβέρνηση εισήγαγε τα Θρησκευτικά ως προαιρετικά στο πρόγραμμα των δημοτικών σχολείων (1949), άνοιξε τη Θεολογική Σχολή στην Άγκυρα (1949), ενώ επιτράπηκε το εκ νέου άνοιγμα των τεκέδων (1950)[34]. Η νέα μεταβλητή που καθόρισε τη στάση του ΡΛΚ απέναντι στη θρησκεία ήταν η διενέργεια των εκλογών. Τόσο το ΡΛΚ, όσο και τα αντιπολιτευόμενα κόμματα, στράφηκαν προς το Ισλάμ, στοχεύοντας να κερδίσουν τις ψήφους των βαθιά θρησκευόμενων ψηφοφόρων.

Τη συγκεκριμένη εποχή, η ισλαμική θρησκεία πριμοδοτήθηκε σε σχέση με τη μαχητική εκκοσμίκευση και τον κομμουνισμό. Η θρησκεία, χρησιμοποιήθηκε ως αντίδοτο στην εξάλειψη του «κόκκινου» κινδύνου στην Τουρκία. Λόγω των αντικομουνιστικών πολιτικών που ακολουθήθηκαν εκείνη την περίοδο, πολλά αριστερά κόμματα έκλεισαν[35]. Έτσι, δόθηκε χώρος σε κόμματα με ισλαμικό και συντηρητικό προσανατολισμό. Την τετραετία 1946–1950, ιδρύθηκαν πολλά ισλαμικά/ συντηρητικά κόμματα που –με εξαίρεση ορισμένα που έκλεισαν– συνέχισαν κανονικά τη λειτουργία τους[36].

Την ίδια τετραετία, το ΡΛΚ παρότι εγκατέλειψε την επιθετική εκκοσμίκευση της προηγούμενης περιόδου, δίνοντας ελευθερία στη θρησκεία, παρ' όλα αυτά επ' ουδενί δεν αμφισβήτησε την αρχή της κοσμικότητας. Προκειμένου να λάβει ψήφους και να απαλλαγεί από την πίεση της αντιπολίτευσης, το ΡΛΚ εργαλειοποίησε πολιτικά τη θρησκεία, χαλαρώνοντας τα ασφυκτικά μέτρα περιορισμού του Ισλάμ στη χώρα. Μολαταύτα, οι συγκεκριμένες πολιτικές του ΡΛΚ, δεν έφεραν το επιδιωκόμενο

[31] Mete Kaan Kaynar, (επιμ.), *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, İstanbul, İletişim Yayınevi, 2019, σ. 296.
[32] A. Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik…,* ό.π., σ. 222.
[33] Στο ίδιο, σ. 222.
[34] M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, ό.π., σ. 297 και U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 64.
[35] Το 1946, το Σοσιαλιστικό Εργατικό και Αγροτικό Κόμμα Τουρκίας (Türkiye Sosyalist Emekçi ve Köylü Partisi) και το Σοσιαλιστικό Κόμμα Τουρκίας (Türkiye Sosyalist Partisi) έκλεισαν από τα στρατοδικεία με την αιτιολογία πως συνδέονται με εξωτερικά κράτη. M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, ό.π., σ. 296.
[36] Στο ίδιο, σ. 296.

αποτέλεσμα. Δεν ικανοποίησαν ούτε τις μάζες, οι οποίες θεωρούσαν τις μεταρρυθμίσεις πολύ ήπιες, αλλά ούτε και τους διανοούμενους υποστηρικτές του ΡΛΚ, που θεωρούσαν τα συγκεκριμένα μέτρα ως πλήγμα στον κοσμικό χαρακτήρα του κράτους[37].

Λαμβάνοντας υπ' όψιν τα παραπάνω, μπορούμε να καταλήξουμε στο συμπέρασμα πως η θρησκευτική πολιτική την περίοδο του «Εθνικού Ηγέτη», μετά το τέλος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, ακολουθώντας τις επιταγές των νέων ψυχροπολεμικών συνθηκών και την προσχώρηση της Τουρκίας στο δυτικό «στρατόπεδο», προσαρμόστηκε, προκειμένου να μην θεωρείται παρόμοια με τις πολιτικές που εφάρμοζαν τα «άθρησκα» κομμουνιστικά κράτη. Το καθεστώς Ινονού ήταν ιδιαίτερα μισητό από την πλειοψηφία του πληθυσμού, τόσο λόγω της αύξησης του κόστους ζωής κατά την περίοδο του πολέμου[38], όσο και λόγω της αυταρχικής και κατασταλτικής πολιτικής εκκοσμίκευσης που εφάρμοζε, ειδικά κατά την πρώτη περίοδο διακυβέρνησής του. Το δειλό άνοιγμα του ΡΛΚ στο Ισλάμ μετά το 1949, δεν απέκτησε λαϊκό έρεισμα και δε μπόρεσε να ανακόψει την ολοένα και αυξανόμενη ενδυνάμωση του ΔΚ.

**Η κατανόηση της κοσμικότητας από το Δημοκρατικό Κόμμα**

Το ΔΚ, ιδρύθηκε στις 7 Ιανουαρίου 1946 ως ένα κεμαλικό – κοσμικό κόμμα που είχε υιοθετήσει τα 6 τόξα του Κεμαλισμού[39]. Στο πρόγραμμα των Δημοκρατικών, περιλαμβάνονταν διατάξεις σχετικά με την αντίληψη του κόμματος για την αρχή της κοσμικότητας. Το άρθρο 14 του προγράμματος όριζε την κοσμικότητα ως εξής:

> Το κόμμα μας αντιλαμβάνεται πως κοσμικότητα (laiklik) σημαίνει ότι η πολιτική του κράτους δεν ενδιαφέρεται για τη θρησκεία και πως καμία θρησκευτική σκέψη δεν είναι αποτελεσματική στη ρύθμιση και την εφαρμογή των νόμων και απορρίπτει την εσφαλμένη ερμηνεία της κοσμικότητας ως αντιθρησκευτικότητας. Αναγνωρίζει τη θρησκευτική ελευθερία όπως και άλλες ελευθερίες, ως ένα από τα ιερά δικαιώματα της ανθρωπότητας.
>
> Είναι αναγκαίο να εκπονηθεί ένα ολοκληρωμένο πρόγραμμα από τη πλευρά των ειδικών τόσο για το θέμα της θρησκευτικής εκπαίδευσης όσο και για ιδρύματα που θα εκπαιδεύουν τον κλήρο. Η Θεολογική Σχολή και παρόμοια ιδρύματα επιστημονικής φύσεως που θα βρίσκονται εντός Πανεπιστημίου, αυτά τα ιδρύματα του Υπουργείου Εθνικής Παιδείας πρέπει να είναι αυτόνομα.
>
> Η χρήση της θρησκείας ως πολιτικού εργαλείου, η χρήση της ως μέσου προπαγάνδας για τη διάλυση της αγάπης και της αρμονίας μεταξύ των πολιτών και τα συναισθήματα φανατισμού ενάντια στον ελεύθερο στοχασμό δεν πρέπει να γίνονται αποδεκτά[40].

[37] M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, ό.π., σ. 299.
[38] E. Zürcher, *Σύγχρονη ιστορία της Τουρκίας*, ό.π., σ. 277-276.
[39] M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, ό.π., σ. 297.
[40] Leyla Kırkpınar, "Demokrat Parti (DP) ve Din-Siyaset İlişkisi (1946-1960)", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 36, (2018), σ. 350-351. Παραπέμπεται από Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye' de Siyasi Partiler: 1859-1952,* İstanbul, Arba Yayınları, 1995, σ. 663-664, Albayrak, Mustafa, *Türk Siyasi Tarihinde Demokrat Parti 1946-1960*, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2004, σ. 600-601.

Αν και το ΔΚ υιοθέτησε την αρχή της κοσμικότητας, ταυτόχρονα προσπαθούσε να προσδώσει στον όρο ένα νέο και πιο φιλελεύθερο περιεχόμενο σε σχέση με τον αντίστοιχο ορισμό του ΡΛΚ[41]. Ενώ συντασσόταν με το ΡΛΚ όσον αφορά τον διαχωρισμό των κρατικών υποθέσεων από τη θρησκευτική επιρροή, εντούτοις, χαρακτήριζε τη θρησκευτική ελευθερία ως ιερό δικαίωμα των ανθρώπων και ασκούσε έμμεση κριτική στις αντιθρησκευτικές πολιτικές που εφαρμόστηκαν τη μονοκομματική περίοδο. Τέλος, κατηγορηματικά απέκλειε την εργαλειοποίηση της θρησκείας για πολιτικούς σκοπούς, διαχωρίζοντας με αυτό τον τρόπο τα θρησκευτικά αισθήματα του πληθυσμού με το πολιτικό Ισλάμ.

Στο Δεύτερο Μεγάλο Συνέδριο του ΔΚ, το 1949, ο πρόεδρος του κόμματος Τζελάλ Μπαγιάρ (Celâl Bayar), έδωσε μια ομιλία. Στην ομιλία αυτή, υπάρχει ένα τμήμα που αντικατοπτρίζει την οπτική του κόμματος για την κοσμικότητα και τη θρησκεία:

> Έχουμε πει στο πρόγραμμά μας πως η θρησκευτική ελευθερία όπως και άλλες ελευθερίες είναι ιερή. Στο πρόγραμμά μας η κοσμικότητα, οι αρχές του σεβασμού στη θρησκεία έχουν καθοριστεί με τον καλύτερο τρόπο…Το τουρκικό έθνος είναι μουσουλμανικό και θα παραμείνει μουσουλμανικό…Είμαστε σθεναρά ενάντια στην πολιτική εργαλειοποίηση της θρησκείας[42].

Κατά την αντιπολιτευτική περίοδο του ΔΚ (1946–1950), το κόμμα προσπαθούσε να κρατήσει αποστάσεις ασφαλείας από το Ισλάμ. Απέφυγε τον εξτρεμισμό και επιδίωκε να δημιουργήσει μια ήπια ατμόσφαιρα στο θέμα της θρησκείας[43]. Εξάλλου, ο ηγέτης του ΔΚ, Τζελάλ Μπαγιάρ, ως ένθερμος κεμαλιστής, προερχόμενος από τις τάξεις του ΡΛΚ (όπως και οι υπόλοιποι ιδρυτές του ΔΚ) ήταν πολύ ευαίσθητος σχετικά με την κοσμικότητα και είχε διαβεβαιώσει τον Πρόεδρο Ινονού, πως το νέο κόμμα δεν θα χρησιμοποιούσε πολιτικά το Ισλάμ. Επιπλέον, η απόσταση του ΔΚ από τη θρησκεία είχε και ως στόχο το κόμμα να μην κινδυνέψει με κλείσιμο με την κατηγορία για αντιδραστικές ενέργειες[44]. Με άλλα λόγια, το ΔΚ προσπαθούσε να επιτύχει μια ισορροπία ανάμεσα στην κοσμικότητα και το Ισλάμ, δηλαδή ανάμεσα στην επίσημη ιδεολογία του κράτους (Κεμαλισμός) και στο θρησκευόμενο εκλογικό σώμα που θα εξέλεγε τη νέα κυβέρνηση στις επερχόμενες εκλογές του 1950.

Αυτή τη νέα ισορροπία μεταξύ κοσμικότητας και Ισλάμ προσπάθησε να αποκρυσταλλώσει κατά την πολυκομματική περίοδο ο νομικός Αλί Φουάντ Μπασγκίλ (Ali Fuat Başgil). Ο Τούρκος διανοούμενος διατύπωσε μια φιλελεύθερη ή εναλλακτική μορφή κοσμικότητας (*liberal – alternative secularism*). Η ενναλακτική κοσμικότητα

---

[41] Το άρθρο 15 του προγράμματος του ΡΛΚ, όριζε την κοσμικότητα ως εξής: *«Το κόμμα μας θεωρεί απαραίτητο για την πρόοδο του έθνους όλοι οι νομοί, οι θεσμοί και οι διαδικασίες στην κρατική διοίκηση να γίνονται και να εφαρμόζονται σύμφωνα με τις κοσμικές ανάγκες με βάση τον σύγχρονο πολιτισμό και την επιστήμη και να διατηρούνται οι θρησκευτικές απόψεις ξεχωριστά από τις κρατικές υποθέσεις και την πολιτική»*. Şerafettin Turan, *Türk Devrim Tarihi 4. Kitap - Çağdaşlık Yolunda Yeni Türkiye (14 Mayıs 1950-27 Mayıs 1960)*, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1999, σ. 257.

[42] L. Kırkpınar, "Demokrat Parti (DP) ve Din-Siyaset İlişkisi…", ό.π., σ. 353. Παραπέμπεται από Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye' de Siyasi Partiler: 1859- 1952,* İstanbul, Arba Yayınları, 1995, σ. 681.

[43] Στο ίδιο, σ. 353.

[44] M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, ό.π., σ. 297.

υπερασπιζόταν τον ολοκληρωτικό διαχωρισμό της θρησκείας από το κράτος, μέσω της αυτονομίας της Διεύθυνσης Θρησκευτικών Υποθέσεων. Ο Μπασγκίλ πίστευε πως η κοσμικότητα αποτελούσε απαραίτητο στοιχείο του σύγχρονου κράτους και της κοινωνίας, αλλά η κρατική παρέμβαση στη θρησκεία, δε μπορούσε να συμβαδίζει με ένα πραγματικά κοσμικό κράτος[45]. Η νέα ερμηνεία της κοσμικότητας από τον Μπασγκίλ, συμβάδιζε περισσότερο με την αγγλοσαξονική ή παθητική κοσμικότητα (secularism).

Ο Φουάντ Μπασγκίλ όρισε το κοσμικό κράτος ως το κράτος εκείνο που δε βασίζεται σε θρησκευτικές πεποιθήσεις και αρχές[46]. Επιπλέον, ανέφερε πως στο δίκαιο των δυτικών χωρών κοσμικότητα σημαίνει διαχωρισμός θρησκείας – κράτους, δηλαδή μη ανάμειξη του κράτους στη θρησκεία και της θρησκείας στις κρατικές υποθέσεις. Ο Τούρκος νομικός προέκρινε την κοσμικότητα ως μέσο για την προστασία της θρησκευτικής ελευθερίας από τον θρησκευτικό και πολιτικό φανατισμό, αναφέροντας πως: «*στην εποχή που ζούμε σήμερα και μπροστά στη σημερινή ευρωπαϊκή πραγματικότητα της ζωής, η θρησκευτική ελευθερία μπορεί να ευδοκιμήσει μόνο σ΄ ένα κοσμικό κράτος*»[47].

Όπως γίνεται κατανοητό ο Μπασγκίλ, δεν αμφισβητούσε τον ευρωπαϊκό προσανατολισμό της Τουρκίας. Το δίλλημα Δύση ή Ανατολή δεν υφίσταντο και δεν τέθηκε καθ΄ όλη τη διάρκεια της δεκαετίας του 1950, παρά τη σταδιακή δειλή ανάδυση του πολιτικού Ισλάμ στη χώρα. Η Τουρκία όφειλε να ενστερνιστεί τις αξίες της δυτικής κοσμικότητας προκειμένου να εκσυγχρονιστεί. Στη σκέψη του διανοούμενου, ο εκσυγχρονισμός και το Ισλάμ δεν ήταν δυο έννοιες ασύμβατες μεταξύ τους.

Ωστόσο, σύμφωνα με τον Μπασγκίλ, η Τουρκία παρότι διέθετε κοσμικό Σύνταγμα από το 1928, εντούτοις, δεν είχε βιώσει την κοσμικότητα με την έννοια και τη μορφή που υπήρχε στα δυτικά κράτη. Για τον Τούρκο διανοούμενο, η κοσμικότητα δεν είναι ούτε δυσπιστία, ούτε εχθρότητα προς τη θρησκεία (αθεΐα). Κοσμικότητα είναι απλώς η ουδετερότητα του κράτους απέναντι στις θρησκείες που υπάρχουν σε μια χώρα και ο περιορισμός των θρησκευτικών κανόνων και αρχών μονάχα στη σφαίρα των θρησκευόμενων ανθρώπων. Είναι μια αρχή που ανήκει μόνο στις κρατικές και δημόσιες δραστηριότητες. Η προσωπική και πνευματική ζωή του ατόμου όπως, επίσης και η οικογένεια παραμένουν εκτός αυτής της αρχής[48].

Ο Τούρκος νομικός αντιλαμβανόταν την έννοια της κοσμικότητας ως ένα χαρακτηριστικό του κράτους, μια συνταγματική αρχή και όχι σαν μια ιδεολογία που διέπει οριζόντια ολόκληρη την κοινωνία και μια κοσμοθεωρία, έναν τρόπο ζωής που οφείλει να υιοθετηθεί από τα άτομα. Υποστήριζε πως η θρησκεία διαδραματίζει μια ιδιαίτερα σημαντική λειτουργία για τα μέλη της κοινωνίας. Το κράτος όφειλε να διαχωριστεί από το Ισλάμ, όχι οι άνθρωποι. Αυτή είναι η θεμελιώδης διαφορά της φιλελεύθερης κοσμικότητας από την κεμαλική κοσμικότητα.

Σύμφωνα με τις απόψεις του Φουάντ Μπασγκίλ, η αρχή της κοσμικότητας εφαρμόστηκε λανθασμένα στη χώρα για περισσότερο από ένα τέταρτο του αιώνα. Αναφερόμενος στη μονοκομματική περίοδο, υποστήριξε πως η ελευθερία της

[45] Umut Azak, "Beyond the headscarf: Secularism and freedom of religion in Turkey", *Turkish Policy Quarterly*, 11, (2012), σ. 94-96 και Ο. Özgüç, "The Paradox of Turkish Secularism", ό.π., σ. 37.
[46] Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, İstanbul, Yağmur Yayınevi, 2007, σ. 152.
[47] Στο ίδιο, σ. 160.
[48] Στο ίδιο, σ. 14 και 161-163.

θρησκείας σε μια χώρα δεν είναι απλώς η ελεύθερη πρόσβαση σε ναούς και η ελεύθερη άσκηση των θρησκευτικών καθηκόντων. Ταυτόχρονα είναι και το δικαίωμα ελεύθερης μελέτης και διδασκαλίας ανώτερων επιστημών της θρησκείας, της θεολογίας και η δημοσίευση θρησκευτικών άρθρων. Η κριτική του Μπασγκίλ στην εφαρμογή της κοσμικότητας από τους κεμαλιστές στρεφόταν έμμεσα και κατά του Μουσταφά Κεμάλ και πιο συγκεκριμένα στη μεταρρύθμιση της τουρκοποίησης του καλέσματος για προσευχή. Όπως ανέφερε χαρακτηριστικά: *«σήμερα υπάρχουν κάποιες χώρες, εκτός από τη Ρωσία, όπου οι πολιτικοί θεωρώντας τους εαυτούς τους θρησκευτικούς μελετητές δε δίστασαν να παρέμβουν ακόμα και στη γλώσσα της λατρείας»*[49].

Η εναλλακτική κοσμικότητα του Αλί Φουάντ Μπασγκίλ, υιοθετήθηκε από το ΔΚ και χρησιμοποιήθηκε ως θεωρητικό εργαλείο νομιμοποίησης της πολιτικής χειραφέτησης της θρησκείας ή αλλιώς της πολιτικής χαλάρωσης της επίσημης κεμαλικής κοσμικότητας[50] τη δεκαετία του 1950. Η ενναλακτική κοσμικότητα, έδινε προτεραιότητα στις θρησκευτικές ελευθερίες και ασκούσε κριτική στην καταπιεστική και ολοκληρωτική εκκοσμικευτική πολιτική της μονοκομματικής περιόδου. Με αυτό τον τρόπο, προσπάθησε να αμβλύνει το χάσμα ή αλλιώς να αποτελέσει μια «γέφυρα» ανάμεσα στην ακραία κεμαλική κοσμικότητα και τα αντικοσμικά – ισλαμικά συναισθήματα, που κυριαρχούσαν στους ισλαμικούς και συντηρητικούς κύκλους.

[49] A. F. Başgil, *Din ve Laiklik*, ό.π., σ. 14-15.
[50] U. Azak, "Beyond the headscarf: Secularism and freedom…", ό.π., σ. 94-96.

## Ενότητα 2η: Η χειραφέτηση της θρησκείας από το ΔΚ ή αλλιώς η αμφισβήτηση της κεμαλικής εκκοσμίκευσης (1950–1954)

Μετά τη νίκη του στις εκλογές της 14ης Μαΐου 1950, το ΔΚ έπρεπε να ικανοποιήσει τους ψηφοφόρους του, οι οποίοι το στήριξαν με θρησκευτικά κριτήρια αντιδρώντας στην ακραία πολιτική εκκοσμίκευσης του ΡΛΚ. Κατά τη διάρκεια της εκφώνησης του κυβερνητικού προγράμματος, ο πρωθυπουργός Αντνάν Μεντερές διαχώρισε τις μεταρρυθμίσεις σ' αυτές που «στοίχησαν στο έθνος» *(millete mal olmuş devrimler)* και σ' αυτές που «δε στοίχησαν στο έθνος» *(millete mal olmamış devrimler)*[51]. Με αυτό τον τρόπο, το νέο κυβερνών κόμμα αμφισβητούσε τις κεμαλικές μεταρρυθμίσεις ως ενιαίο σύνολο, δηλώνοντας πως κάποιες από αυτές μπορούσαν να επανεξεταστούν[52].

Κατά την πρώτη τετραετία διακυβέρνησης, το ΔΚ συνέχισε τον δρόμο που χάραξε το ΡΛΚ στην αρχή της πολυκομματικής περιόδου, καθώς εφάρμοσε μια πολιτική χαλάρωσης των αυστηρών μέτρων εκκοσμίκευσης. Η πρώτη και πιο σημαντική σε συμβολικό και πολιτικό επίπεδο μεταρρύθμιση του ΔΚ ήταν η επιστροφή στο αραβικό κάλεσμα σε προσευχή (ezan) έπειτα από 18 χρόνια. Επιπλέον, η ορατότητα της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα ενισχύθηκε σημαντικά με την απαγγελία αποσπασμάτων του Κορανίου στο κρατικό ραδιόφωνο, την αύξηση των θρησκευτικών εκπομπών αλλά και την υποχρεωτικότητα του μαθήματος των Θρησκευτικών στα δημοτικά σχολεία. Επίσης, η κυβέρνηση άνοιξε ξανά τα θρησκευτικά σχολεία (İmam Hatip), αύξησε το προσωπικό και τον προϋπολογισμό στη Διεύθυνση Θρησκευτικών Υποθέσεων, προχώρησε σε αύξηση κατασκευών τζαμιών, ενώ διέθεσε επίδομα ξένου συναλλάγματος σε όσους επιθυμούσαν να πάνε για προσκύνημα (Hac)[53].

### Η επαναφορά του καλέσματος σε προσευχή στα αραβικά (1950)

Πρώτη ενέργεια της νέας κυβέρνησης του Αντνάν Μεντερές, ήταν η θέσπιση του νόμου 5665, που τροποποιούσε το άρθρο 526 του Τουρκικού Ποινικού Κώδικα, το οποίο απαγόρευε την απαγγελία του καλέσματος σε προσευχή σε οποιαδήποτε άλλη γλώσσα πέρα από τα τουρκικά. Ο συμβολισμός του συγκεκριμένου νόμου ήταν τεράστιος. Η συζήτηση γύρω από το κάλεσμα σε προσευχή είχε ξεκινήσει ήδη από τα πρώτα χρόνια της πολυκομματικής περιόδου και είχε ως συνέπεια την αποκρυστάλλωση των δυο διαφορετικών ερμηνειών της κοσμικότητας, της κεμαλικής

[51] Η παραπάνω διάκριση των μεταρρυθμίσεων του Ατατούρκ, δυσαρέστησε τόσο τους κεμαλιστές, όσο και τους ισλαμιστές. Ο εκδότης του ισλαμικού περιοδικού *Sebîlürreşâd*, Εσρέφ Εντίπ (Eşref Edip), σχολιάζοντας το πρόγραμμα της κυβέρνησης Μεντερές αναρωτιόταν με νόημα τα εξής: *«Πως μπορούν να αποδοθούν στο έθνος οι μεταρρυθμίσεις που έγιναν από εκείνους που δεν εκπροσωπούν πλήρως και ελεύθερα τη βούληση του έθνους; […] Στο όνομα των μεταρρυθμίσεων έκλεισαν οι τουρμπέδες και τα Θρησκευτικά καταργήθηκαν από τα σχολεία. Όσοι απήγγειλαν το κάλεσμα για προσευχή στη γλώσσα του Κορανίου ρίχθηκαν στα μπουντρούμια. […] Αυτά έχουν γίνει ιδιοκτησία του έθνους;»* Eşref Edip, "Hükümetin Programı ve Ezan Meselesi", *Sebîlürreşâd*, 4, 80, Ιούνιος 1950, σ. 68-69.

[52] L. Kırkpınar, "Demokrat Parti (DP) ve Din-Siyaset İlişkisi, ό.π., σ. 353 και M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları,* ό.π., σ. 322.

[53] M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları,* ό.π., σ. 303-304 και 222.

και της εναλλακτικής κοσμικότητας [54]. Το πέρασμα σε μια πλουραλιστική δημοκρατία εκ των πραγμάτων κατήργησε το μονοπώλιο της μιας και μοναδικής ερμηνείας της κοσμικότητας, έτσι όπως την αντιλαμβανόταν το ΡΛΚ.

Εμπνευστής της μεταρρύθμισης του καλέσματος σε προσευχή, που υιοθέτησε ο Μουσταφά Κεμάλ το 1932, υπήρξε ο μεγάλος Τούρκος κοινωνιολόγος και θεωρητικός πατέρας του τουρκικού εθνικισμού Ζιγιά Γκιοκάλπ (Ziya Gökalp 1876–1924). Οι θρησκευτικές μεταρρυθμίσεις που πρότεινε ο διανοούμενος απέβλεπαν σε δυο στόχους. Αφενός, στον διαχωρισμό θρησκείας – κράτους και αφετέρου, στον διαχωρισμό της θρησκείας από τον ανατολικό πολιτισμό με σκοπό το Ισλάμ να εθνικοποιηθεί και να έρθει δίπλα – δίπλα με τον ευρωπαϊκό πολιτισμό και την τουρκική εθνική κουλτούρα[55]. Οι αντιλήψεις του Γκιοκάλπ για τη θρησκεία, αποτέλεσαν τη βάση για τη διαμόρφωση της κεμαλικής αντίληψης για το Ισλάμ και την αρχή της κοσμικότητας. Σύμφωνα με τον Μουσταφά Κεμάλ, η τουρκοποίηση του καλέσματος σε προσευχή θα απομάκρυνε τους Τούρκους από την επιρροή των Αράβων, ενώ παράλληλα θα καθιστούσε το Ισλάμ άμεσα προσβάσιμο στις λαϊκές μάζες. Με αυτό τον τρόπο, οι πιστοί θα έρχονταν σε επαφή με το «πραγματικό» Ισλάμ και θα απαγκιστρώνονταν από τις δεισιδαιμονίες[56].

Η αρχή της πολυκομματικής περιόδου στην Τουρκία συνέπεσε με τις πρώτες δημόσιες συζητήσεις σχετικά με το κάλεσμα σε προσευχή. Σ΄ αντίθεση με τη μονοκομματική περίοδο, οι αντίπαλοι της απαγόρευσης του αραβικού καλέσματος σε προσευχή μπορούσαν να εκφράσουν τις απόψεις τους λόγω της αυξημένης ελευθερίας του Τύπου και της έκφρασης[57]. Οι πιο ενδιαφέρουσες διαμαρτυρίες εναντίον του καλέσματος σε προσευχή στα τουρκικά, οργανώθηκαν από μέλη του θρησκευτικού τάγματος Τιτζάνι (Ticani)[58]. Υποστηρικτές της αδελφότητας ταξίδεψαν κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1940 σε πολλές πόλεις μόνο και μόνο για να απαγγείλουν το κάλεσμα για προσευχή στα αραβικά. Η ενέργειά τους θεωρούταν αδίκημα, με αποτέλεσμα πολλοί από αυτούς να συλληφθούν με βάση το άρθρο 526 του Ποινικού Κώδικα, που προέβλεπε 3 μήνες φυλάκιση[59].

Στις 4 Φεβρουάριου 1949, δυο οπαδοί του τάγματος Τιτζάνι διαμαρτυρήθηκαν ενάντια στην απαγόρευση στη στοά της Μεγάλης Τουρκικής Εθνοσυνέλευσης κατά τη διάρκεια μιας νομοθετικής συνεδρίας. Οι διαδηλωτές άρχισαν να απαγγέλλουν το αραβικό κάλεσμα σε προσευχή κατά τη διάρκεια της συνεδρίασης μέχρι που

---

[54] U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey,* ό.π., σ. 62.

[55] Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism: The life and teachings of Ziya Gökalp*, London, Luzac and Company Ltd. and The Harvill Press Ltd., 1950, σ. 88.

[56] Περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τη γέννηση του τουρκικού καλέσματος σε προσευχή, τη δεκαετία του 1930, βλέπε Umut Azak, "Secularism in Turkey as a Nationalist Search for Vernacular Islam: The Ban on the Call to Prayer in Arabic (1932-1950)", *REMMM*, 124, (2008), σ. 168-175 και Ş. Şur, "Demokrat Parti ve Atatürk'ün üç ilkesi: Cumhuriyetçilik, Laiklik ve Devletçilik (1950-1960)", *Atatürk Yolu Dergisi*, 56, (2015), σ. 166.

[57] U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey,* ό.π., σ. 73.

[58] Κλάδος του τάγματος Χαλβέτι (Halveti) που ιδρύθηκε το 1782 από τον Αχμέτ μπιν Μοχάμεντ Αλ – Τιτζάνι (Ahmed bin Muhammed Al-Ticani) στην Αλγερία και εξαπλώθηκε κυρίως στη Βόρεια Αφρική. Το θρησκευτικό τάγμα πρωτοεμφανίστηκε στον χώρο της Ανατολίας, στα τέλη του 19ου αιώνα. M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları,* ό.π., σ. 321. Περισσότερα για τη δράση του θρησκευτικού τάγματος κατά τη μονοκομματική και πολυκομματική περίοδο βλέπε Hüsamettin Yılmaz, *Demokrat Parti`nin irticaya bakışı; Ticani hareketi*, Dokuz Eylül Üniversitesi / Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Izmir, 2004.

[59] U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 68-69 και U. Azak, "Secularism in Turkey as a Nationalist Search for Vernacular Islam…", ό.π., σ. 175-176.

συνελήφθησαν από την αστυνομία. Και οι δυο διαδηλωτές είχαν συλληφθεί παλαιότερα για την απαγγελία του αραβικού καλέσματος σε προσευχή σε διάφορες τουρκικές πόλεις[60]. Το συγκεκριμένο συμβάν, φανέρωσε μια σοβαρή επίθεση στην κυβέρνηση σχετικά με το τουρκικό κάλεσμα σε προσευχή και έγινε η αιτία το τάγμα να κερδίσει τη συμπάθεια του συντηρητικού τμήματος, το οποίο απαιτούσε την επαναραβοποίηση του καλέσματος για προσευχή[61].

Το ζήτημα του καλέσματος σε προσευχή είχε σημαντική θέση για το ΔΚ κατά τη διάρκεια των 4 ετών που βρισκόταν στην αντιπολίτευση. Τέθηκε για πρώτη φορά από τον Φουάτ Κιοπρούλου (Fuat Köprülü) με μία ομιλία που πραγματοποίησε στην Άγκυρα πριν τις εκλογές του 1946. Ιστορικός και εμβληματική μορφή της ρεπουμπλικανικής ιστοριογραφίας, που μαθήτευσε δίπλα στον Ζιγιά Γκιοκάλπ, ο Κιοπρούλου, υπήρξε ένα από τα ιδρυτικά μέλη του ΔΚ και μετέπειτα Υπουργός Εξωτερικών των κυβερνήσεων Μεντερές. Η υπόσχεσή του να επαναφέρει το αραβικό κάλεσμα σε προσευχή είχε δημιουργήσει λαϊκή συμπάθεια, ενώ προκάλεσε άγχος στην Εθνοσυνέλευση και στο εσωτερικό του ΡΛΚ. Τοπικά συνέδρια του Δημοκρατικού Κόμματος είχαν επανειλημμένα εκφράσει τη λαϊκή δυσαρέσκεια για την υποχρεωτικότητα της απαγγελίας του καλέσματος σε προσευχή στα τουρκικά, ενώ και υποψήφιοι του κόμματος υποσχέθηκαν στους ψηφοφόρους τους την επαναφορά του στα αραβικά[62].

Κατά την παρουσίαση του κυβερνητικού προγράμματος, τον Μάιο του 1950, το θέμα για την άρση της απαγόρευσης του καλέσματος σε προσευχή στα αραβικά, τέθηκε στην ημερήσια διάταξη από κάποιους βουλευτές, με την κυβέρνηση να υιοθετεί την πρόταση λίγες ημέρες αργότερα. Το σκεπτικό της πρώτης πρότασης νόμου του βουλευτή ΔΚ Αχμέτ Γκιουρκάν (Ahmet Gürkan), ήταν τοποθετημένο στη βάση του διαχωρισμού της θρησκείας από το κράτος. Στο ίδιο σχέδιο νόμου δηλωνόταν ευθέως πως:

> Η ερμηνεία της προηγούμενης κυβέρνησης για την κοσμικότητα, κατά της θρησκείας και συνεπώς η απαίτηση το κάλεσμα σε προσευχή… να απαγγέλλεται στα τουρκικά αποτελεί παραβίαση της αρχής της κοσμικότητας και της ελευθερίας της συνείδησης όπως παρέχεται από το Σύνταγμα[63].

Το ζήτημα για τη γλώσσα απαγγελίας του καλέσματος σε προσευχή επανήλθε στον Τύπο που στήριζε το ΔΚ και λίγες μέρες αργότερα ο Μεντερές δήλωσε στην εφημερίδα *Zafer*:

> Ο Μεγάλος Ατατούρκ ένιωσε την ανάγκη να πολεμήσει ενάντια στη νοοτροπία του φανατισμού, ενώ είχε αρχίσει να εφαρμόζει κάποιες προληπτικές μεταρρυθμίσεις. Η υποχρέωση της απαγγελίας του καλέσματος σε προσευχή στα τουρκικά θα πρέπει επίσης να θεωρηθεί ως αποτέλεσμα μίας τέτοιας ανάγκης. Αυτή η υποχρέωση και η προφύλαξη που ήταν πολύ αναγκαία τότε προετοίμασε, μαζί με άλλα μέτρα, το έδαφος για τη σημερινή ελεύθερη Τουρκία […] Αφού έχουν περάσει τόσα χρόνια και οι προφυλάξεις που κάποτε θεωρούνταν απαραίτητες δε χρειάζονται πλέον, σήμερα η επιμονή σ΄ αυτό,

[60] U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…*, ό.π., σ. 70.
[61] M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları,* ό.π., σ. 322. *Cumhuriyet*, 5 Φεβρουαρίου 1949.
[62] U. Azak, *Islam and Secularism in* Turkey…, ό.π., σ. 73.
[63] "Ezan Hakkında Kanun Teklifleri", *Sebîlürreşâd*, 4, 82, Ιούνιος 1950, σ. 100.

συνιστά φανατισμό κατά της θρησκευτικής ελευθερίας. Τώρα είναι η στιγμή να λυθεί το ζήτημα με όρους κοσμικότητας και θρησκευτικής ελευθερίας[64].

Στις 13 Ιουνίου, το θέμα της επαναραβοποίησης του καλέσματος σε προσευχή τέθηκε ξανά στην Εθνοσυνέλευση. Ο Μεντερές δήλωσε πως η απαγόρευση του αραβικού καλέσματος σε προσευχή ήταν *«ανώφελη σήμερα»* (*bugün için faydasız*) και *«αντίθετη στην εκκοσμίκευση»* (*laikliğe de aykırı*)[65]. Το τελικό σχέδιο νόμου της κυβέρνησης θεωρούσε πως η ποινή που είχε επιβληθεί το 1939 για την απαγγελία του αραβικού καλέσματος σε προσευχή, ήταν αντίθετη στη θρησκευτική ελευθερία, την αρχή του διαχωρισμού κράτους – θρησκείας και την απόλυτη ουδετερότητα του κράτους στα θρησκευτικά ζητήματα. Επιπλέον, θεωρούσε πως η συγκεκριμένη απαγόρευση προκαλούσε ηθική αναταραχή στους «μουσουλμάνους Τούρκους» χωρίς λόγο[66]. Η αναφορά του όρου *μουσουλμάνοι Τούρκοι*, σηματοδοτούσε την αφετηρία μιας προσπάθειας του ΔΚ, να προσδώσει ταυτόχρονα εθνική και θρησκευτική υπερηφάνεια στους Τούρκους, σ' αντίθεση με τις προσπάθειες της κεμαλικής ελίτ τις δεκαετίες των μεταρρυθμίσεων να θεμελιώσει την ταυτότητα των πολιτών αποκλειστικά πάνω σε κοσμικά θεμέλια.

Στην ψηφοφορία, το νομοσχέδιο που κατέθεσε η κυβέρνηση έγινε ομόφωνα δεκτό από τους βουλευτές του ΔΚ και του ΡΛΚ. Το κόμμα της αντιπολίτευσης δεν εναντιώθηκε στον συγκεκριμένο νόμο, ενδεικτικό ήταν όμως, το γεγονός πως ο Ισμέτ Ινονού απουσίαζε από τη διαδικασία[67]. Στην άρση της απαγόρευσης του αραβικού καλέσματος σε προσευχή αντέδρασαν κεμαλικοί διανοούμενοι, ο στρατός αλλά και ο Πρόεδρος της Δημοκρατίας, Τζελάλ Μπαγιάρ. Παρότι ιδρυτικό μέλος του ΔΚ – κάτι ενδεικτικό των ρευστών ορίων με το ΡΛΚ, τουλάχιστον στο επίπεδο της ηγεσίας – ο Μπαγιάρ ως φανατικός υποστηρικτής της κοσμικότητας και των μεταρρυθμίσεων του Ατατούρκ, εναντιώθηκε στη ρύθμιση της κυβέρνησης, ενώ σκέφτηκε ακόμα και να παραιτηθεί. Όμως, οι θετικές αντιδράσεις για τη μεταρρύθμιση του καλέσματος σε προσευχή ήταν περισσότερες από τις αρνητικές, καθώς το ΔΚ κατάφερε να εξασφαλίσει την υποστήριξη των πλατιών λαϊκών μαζών και των ισλαμιστών[68].

CANLI BALIK
TRİO MAFFİ
Cumhuriyet
27 nci yıl Sayı : 9288
Cumartesi 17 Haziran 1950
Meclis, Arabca Ezan Yasağını Kaldırdı
C. H. P. milletvekilleri de kanunu tasvib ve kabul ettiler
Celse beklenmedik sahneler arasında cereyan etti
Alkışlara, sıra kapaklarının çıkardığı gürültüler de karıştı, Demokratlar kendi milletvekillerinden hatibleri zaman zaman susturmaya kalktılar
Şeker fiatlarında yapılacak ucuzluk tesbit edildi
Hidrojen bombası

*Σημείωση: Πρωτοσέλιδο της εφημερίδας Cumhuriyet που κάνει γνωστή την είδηση της κατάργησης της απαγόρευσης του καλέσματος σε προσευχή στα αραβικά.*
*Πηγή: Cumhuriyet, 17 Ιουνίου 1950.*

---

[64] U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey,* ό.π., σ. 74. Παραπέμπεται από *Cumhuriyet*, 5 Ιουνίου 1950 και Eşref Edip, "Hükümetin Programı ve Ezan Meselesi", *Sebîlürreşâd*, 4, 80, Ιούνιος 1950, σ. 71.
[65] Ş. Şur, "Demokrat Parti ve Atatürk'ün üç ilkesi…", ό.π., σ. 166-167. Παραπέμπεται από DPMGMZ, IX, C. 2, 13 Haziran 1950.
[66] "Ezan Hakkında Kanun Teklifleri", *Sebîlürreşâd*, 4, 82, Ιούνιος 1950, σ. 102.
[67] Ş. Şur, "Demokrat Parti ve Atatürk'ün üç ilkesi…", ό.π., σ. 167.
[68] M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, ό.π., σ. 302.

Η επαναραβοποίηση του καλέσματος σε προσευχή είχε ως συνέπεια ο ισλαμικός τύπος της εποχής να εκφράσει την υποστήριξή του στο ΔΚ. Μέσα από τα άρθρα που δημοσιεύτηκαν στο ισλαμικό περιοδικό *Sebîlürreşâd*, μπορούμε να κατανοήσουμε την αντίληψη των συντηρητικών – ισλαμικών ομάδων για την αρχή της κοσμικότητας, αλλά και τις κατηγορίες που απέδιδαν στους κεμαλιστές. Ο Αλί Φουάντ Μπασγκίλ, ανέφερε πως:

> Θρησκευτική ελευθερία σημαίνει πρώτα απ' όλα την ικανότητα του καθενός να ακολουθεί ελεύθερα μια πίστη…και να παραμένει κύριος της συνείδησής του χωρίς να υπόκειται σε καμία επίσημη ή πολιτική πίεση επιρροή ή απειλή. Ο καθένας μπορεί ελεύθερα να εκτελεί πράξεις, λατρεία, προσευχές και ικεσίες…στη γλώσσα που καθιερώνεται στη θρησκεία σύμφωνα με τις διαδικασίες και την εθιμοτυπία[69].

Ο Μπασγκίλ έδινε έμφαση στην ελευθερία της συνείδησης και της λατρείας, προσπαθώντας να συμφιλιώσει την αρχή της κοσμικότητας με το Ισλάμ. Διατύπωσε μια φιλελεύθερη ή ενναλακτική κοσμικότητα, που εναντιωνόταν στην κεμαλική ερμηνεία της κοσμικότητας, η οποία θεωρούσε το Ισλάμ εχθρό του εκσυγχρονισμού και υπέτασσε τη θρησκεία στο κράτος μέσω της Διεύθυνσης Θρησκευτικών Υποθέσεων. Κατά τον Τούρκο νομικό, σε μια πραγματικά κοσμική χώρα, το κράτος δε μπορούσε να επεμβαίνει στις θρησκευτικές υποθέσεις.

Πιο ακραίες τάσεις εξέφραζε ο εκδότης του *Sebîlürreşâd*, Εσρέφ Εντίπ (Eşref Edip). Όπως και ο Μπασγκίλ, τόνιζε την αντίφαση μεταξύ εκκοσμίκευσης και επέμβασης του κράτους στη γλώσσα της θρησκείας[70]. Σ' ένα από τα άρθρα του, ο Εντίπ συνομίλησε με τους νέους βουλευτές του ΔΚ. Σχετικά με τη νομιμοποίηση του αραβικού καλέσματος σε προσευχή, οι βουλευτές του ΔΚ σύμφωνα με τον Εντίπ ανέφεραν:

> (προς τους κεμαλιστές) Ξέρετε ποια είναι η μεγάλη ανησυχία τους τώρα; Η είδηση πως το ΔΚ θα καταργήσει την ποινή στο κάλεσμα για προσευχή, τους έχει βάλει σε μεγάλη αγωνία… Αυτός ο μαύρος και κόκκινος φανατισμός είναι που έχει τη θρησκεία υπό πίεση εδώ και ένα τέταρτο του αιώνα και έχει φτάσει στο σημείο να βάζει στα μπουντρούμια όσους λένε «Allahuekber»… Εάν οι ήχοι του «Allahuekber» ακουστούν από πενήντα – εξήντα χιλιάδες μιναρέδες, δεκαοκτώ εκατομμύρια Τούρκοι…θα ακούσουν πως η ελευθερία της θρησκείας έχει έρθει και έτσι οι Δημοκρατικοί θα έχουν κατακτήσει τις καρδίες του έθνους… Ξέρετε τι μας είπαν οι χωρικοί; Πεινάμε, είμαστε σε άθλια κατάσταση…αλλά αυτό που μας στεναχωρεί περισσότερο από αυτά είναι πως μας αφαίρεσαν το «Allahuekber» από τα τζαμιά και τους μιναρέδες μας[…][71].

Με θεολογικά επιχειρήματα και ο Μεχμέτ Ραΐφ Ογκάν (Mehmet Râif Ogan), υπερασπιζόταν τη νομοθετική πρωτοβουλία της κυβέρνησης στο κάλεσμα σε προσευχή:

---

[69] Ali Fuat Başgil, "Din Mefhumunun Unsurları ve Din Hürriyeti", *Sebîlürreşâd*, 4, 79, Μάιος 1950, σ. 54.
[70] U. Azak, *Islam and Secularism in* Turkey…, ό.π., σ. 70.
[71] Eşref Edip, "Yeni Gelen Milletvekilleriyle Mülakat", *Sebîlürreşâd*, 4, 79, Μάιος 1950, σ. 50-52.

> Η λέξη *Tanrı*[72] μπορεί να είναι ισοδύναμο με το *ilah* (θείο) αλλά το *Allah* έχει συγκεκριμένο όνομα, το όνομά του είναι προσωπικό και η ουσία του είναι συγκεκριμένη και αποκλειστική μόνο στον *Allah*[73].

Από την άλλη πλευρά, το αραβικό κάλεσμα σε προσευχή θεωρήθηκε από τους κεμαλιστές ως σύμβολο του αντιδραστικού Ισλάμ που ήταν ασυμβίβαστο με αυτό που εκείνοι θεωρούσαν τουρκικό Ισλάμ.[74]. Κατά τη μονοκομματική περίοδο, η μεταρρύθμιση του καλέσματος σε προσευχή πραγματοποιήθηκε στη λογική του εκτουρκισμού του Ισλάμ, προκειμένου οι Τούρκοι να αποστασιοποιηθούν από τους «απολίτιστους» Άραβες αλλά και προκειμένου ο λαός να κατανοεί τα ιερά κείμενα της θρησκείας του. Επιπρόσθετα, σημαντικό ρόλο για την εμμονή των κεμαλιστών στο τουρκικό κάλεσμα σε προσευχή, διαδραμάτισαν οι ριζοσπαστικές ενέργειες της αδελφότητας Τιτζάνι, οι οποίες συνέβαλαν στο να κατανοηθεί το αίτημα απαναραβοποίησης του καλέσματος σε προσευχή ως αντιδραστικό και όχι ως φιλελεύθερο. Έτσι, η κατάργηση της μεταρρύθμισης του Μουσταφά Κεμάλ θεωρήθηκε από τους κεμαλιστές, ως παραχώρηση στους ισλαμιστές.

Επιπρόσθετα, οι κεμαλιστές διανοούμενοι έδιναν ιδιαίτερο βάρος στο γεγονός πως η μεταρρύθμιση γεννήθηκε μετά από πρωτοβουλία του ίδιου του Μουσταφά Κεμάλ. Θεωρούσαν πως η αμφισβήτηση της μεταρρύθμισης συνεπαγόταν άμεση αμφισβήτηση και του ριζοσπάστη (İnkılâbcı) Ατατούρκ. Με άλλα λόγια, οι κεμαλιστές υποστήριζαν το τουρκικό κάλεσμα σε προσευχή και την αρχή της κοσμικότητας, προστρέχοντας στην επίκληση της «αυθεντίας του Ατατούρκ». Αντίθετα, οι αντίπαλοι της κεμαλικής εκκοσμίκευσης προσπαθούσαν να αποσυνδέσουν τον σεβασμό για τον Ατατούρκ από το ζήτημα του καλέσματος σε προσευχή. Ο ίδιος ο Αντνάν Μεντερές, έθεσε ζήτημα χρονικότητας των μεταρρυθμίσεων. Υποστήριξε πως αυτές είχαν επιβληθεί κάποτε για έναν συγκεκριμένο λόγο *(«εναντίον της νοοτροπίας του φανατισμού»*[75]) και σε μια συγκεκριμένη χρονική συγκυρία (περίοδος διαμόρφωσης του τουρκικού έθνους – κράτους). Με αυτό τον τρόπο, δεν αμφισβήτησε τις ίδιες τις μεταρρυθμίσεις αλλά την αναγκαιότητα συνέχισής τους.

Εκτός από την ρήξη με το οθωμανικό – ισλαμικό παρελθόν, το τουρκικό κάλεσμα σε προσευχή συμβόλιζε για τους κεμαλιστές διανοούμενους τη διασφάλιση της ελευθερίας της συνείδησης. Για αυτούς, το τελευταίο σήμαινε απελευθέρωση του ατόμου από τις δεισιδαιμονίες (*hurafe*) και από τις καταχρήσεις των ιερωμένων που εμπόδισαν την άμεση πρόσβαση των ανθρώπων στο πραγματικό νόημα της θρησκείας[76]. Όπως αναφέρει και ο Ναντίρ Ναντί (Nadir Nadi), εκδότης της εφημερίδας *Cumhuriyet:*

> […] Ο Ατατούρκ, διαχώρισε τις υποθέσεις της θρησκείας από εκείνες του κράτους και έδωσε στους πολίτες πλήρη ελευθερία στην πίστη και ελευθερία στα έθιμα…την ίδια στιγμή, οι στοές των Δερβίσηδων, τάφοι και θρησκευτικά

[72] Η συγκεκριμένη λέξη χρησιμοποιούνταν στο τουρκικό κάλεσμα για προσευχή ως αντίστοιχη του «Allah».
[73] Mehmet Râif Ogan, "Kur'an Diliyle Ezan", *Sebîlürreşâd,* 4, 81, Ιούνιος 1950, σ. 87.
[74] U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 62.
[75] Στο ίδιο, σ. 74. Παραπέμπεται από *Cumhuriyet*, 5 Ιουνίου 1950 και Eşref Edip, "Hükümetin Programı ve Ezan Meselesi", *Sebîlürreşâd*, 4, 80, Ιούνιος 1950, σ. 71.
[76] Στο ίδιο, σ. 80.

> σχολεία, τα οποία έμοιαζαν σαν σύμβολα του μεσαίωνα, είχαν κλείσει. Η μαντεία, η πρακτική της θεραπείας με αναπνοή (*üfürükçülük*) μαζί με τις μυστικές τελετές είχαν απαγορευτεί. Εάν αυτές οι προφυλάξεις δεν είχαν ληφθεί, τότε δεν υπήρχε δυνατότητα να πραγματοποιηθεί η ελευθερία της συνείδησης στη χώρα μας[77].

Στην κεμαλική εκδοχή, η ελευθερία της συνείδησης ήταν εφικτή μόνο εφόσον θεσμοί και πρακτικές, που προέρχονταν από το αποκηρυγμένο οθωμανικό – ισλαμικό παρελθόν και οι οποίοι προσέκρουαν στον ορθό λόγο, εκκαθαρίζονταν από τη θρησκεία. Με αυτή την αντίληψη, το αραβικό κάλεσμα για προσευχή παρουσιαζόταν ίσως ως ένα υπόλειμμα αραβικής βαρβαρότητας που δε συμβάδιζε με την πραγματική φύση του Ισλάμ.

Μια κοινή συνισταμένη μεταξύ των δυο ερμηνειών της κοσμικότητας ήταν το οθωμανικό παρελθόν. Παρά τις προσπάθειές της να εκκινήσει την ιστορία από το μηδέν, η κεμαλική ελίτ αυτοπροσδιοριζόταν μέσω του ετεροπροσδιορισμού με τους «άλλους» Οθωμανούς. Αντίθετα, οι συντηρητικοί – ισλαμικοί κύκλοι θεωρούσαν το τουρκικό κράτος ως ιστορική συνέχεια της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Στην πραγματικότητα, η διαμάχη για το περιεχόμενο της κοσμικότητας, αφορούσε τη διαφορετική θέση που η κάθε πλευρά τοποθετούσε την οθωμανική ιστορία στο εθνικό αφήγημα (περιθωριακά ή κυρίαρχα).

Αν το 1923, σηματοδοτούσε για τους κεμαλιστές την απελευθέρωση της Τουρκίας από τον συμμαχικό κατοχικό στρατό και την αφετηρία του νέου κοσμικού κράτους, το έτος 1950 συμβόλιζε για τους συντηρητικούς – ισλαμιστές μια νέα μεγάλη απελευθέρωση, πολιτική και θρησκευτική. Η πολιτική απελευθέρωση επιτεύχθηκε με τη διενέργεια των πρώτων ελεύθερων εκλογών, ενώ η θρησκευτική απελευθέρωση αποκρυσταλλώθηκε με την άρση της απαγόρευσης του αραβικού καλέσματος σε προσευχή. Για τους κεμαλιστές, η κατάργηση του καλέσματος σε προσευχή στα τουρκικά θεωρήθηκε ως η πρώτη αντικοσμική ενέργεια της κυβέρνησης του ΔΚ, που πρόσβαλλε τις μεταρρυθμίσεις του Ατατούρκ και αναβίωνε τη θρησκευτική αντίδραση. Ωστόσο, απ' όποια πλευρά και αν το εξετάσει κανείς, η επαναραβοποίηση του καλέσματος σε προσευχή αποτέλεσε την πεμπτουσία της ρήξης της νέας εξουσίας με την κεμαλική δικτατορία της προηγούμενης περιόδου.

### Η εμφάνιση της θρησκείας στον δημόσιο χώρο: Η απαγγελία του Κορανίου στο ραδιόφωνο και το μάθημα των Θρησκευτικών

Η πρώτη κυβέρνηση του Αντνάν Μεντερές δεν περιορίστηκε μονάχα στην επαναραβοποίηση του καλέσματος σε προσευχή προκειμένου να κερδίσει τη λαϊκή εύνοια. Αμέσως μετά τη συγκεκριμένη μεταρρύθμιση, εισήγαγε την απαγγελία του Κορανίου στο κρατικό ραδιόφωνο και το μάθημα των Θρησκευτικών ως υποχρεωτικό στα σχολεία της πρωτοβάθμιας και δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης. Οι δυο συγκεκριμένες ενέργειες είχαν ως στόχο, αφενός, την ενίσχυση της παρουσίας της θρησκείας στον δημόσιο χώρο –σ' αντίθεση με την προγενέστερη κεμαλική πολιτική

[77] U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 78. Παραπέμπεται από Nadir Nadi, Politika ve Din, *Cumhuriyet*, 12 Οκτωβρίου 1952.

περιορισμού της στην ιδιωτική σφαίρα– και αφετέρου, το Ισλάμ να χρησιμοποιηθεί ως αντίδοτο στην κομμουνιστική ιδεολογία.

Κατά τη διάρκεια της ρεπουμπλικανικής περιόδου (1923–1950) δεν υπήρχαν θρησκευτικές εκπομπές στο ραδιόφωνο. Με την έναρξη της πολυκομματικής περιόδου, οι επιθυμίες του λαού για τη θρησκεία άρχιζαν να εκφράζονται[78]. Μπροστά σ' αυτές στις έντονες απαιτήσεις της κοινής γνώμης, η κυβέρνηση του ΔΚ επέτρεψε τις θρησκευτικές εκπομπές το ραδιόφωνο και άρχισε η μετάδοση του Ιερού Κορανίου σε Κωνσταντινούπολη και Άγκυρα[79]. Από τις 7 Ιουλίου 1950, κατά τη διάρκεια του Ραμαζανιού μεταδίδονταν θρησκευτικές εκπομπές στο ραδιόφωνο δυο φορές την ημέρα, μια το πρωί και μια το βράδυ για δέκα λεπτά η καθεμία, ενώ τους άλλους μήνες, οι θρησκευτικές εκπομπές μεταδίδονταν μια φορά την εβδομάδα, τα πρωινά της Παρασκευής[80].

Η συγκεκριμένη ενέργεια της κυβέρνησης, προκάλεσε θετικά σχόλια στον ισλαμικό τύπο της εποχής. Ένας άγνωστος αρθρογράφος έγραψε στο περιοδικό *Sebîlürreşâd:*

> […] Αν οι μεταρρυθμίσεις του Ατατούρκ, επρόκειτο να πνίξουν τη φωνή του καλέσματος για προσευχή και τον ήχο του Κορανίου, φυσικά αυτές οι μεταρρυθμίσεις δε θα επιβίωναν…Δεν υπάρχει τρόπος να εξηγηθεί αυτή η απόφαση με την κοσμικότητα. Αυτή η απόφαση ήταν για να ικανοποιήσει τους μουσουλμάνους πολίτες. Ήταν εντελώς αντίθετη με τις μεταρρυθμίσεις του Ατατούρκ…Εάν η εκκοσμίκευση και οι απόψεις της είναι να πραγματοποιήσει τον αθεϊσμό με την εξουσία της κυβέρνησης τότε μπορεί να υπάρξει μια σχέση. Αλλά δεν υπάρχει τέτοια έννοια πουθενά στον κόσμο σε κανένα κοσμικό κράτος, εκτός από τη Μόσχα. Οι ραδιοφωνικοί σταθμοί των μεγαλύτερων κοσμικών κρατών του κόσμου σε Ευρώπη και Αμερική αρχίζουν να εκπέμπουν με προσευχές από τη Βίβλο. Ακόμα και το Κοράνι απαγγέλλεται σε αυτά τα ραδιόφωνα…Δικτάτορες και αρχηγοί (*şef*) σφετερίζονται την ελευθερία της συνείδησης καθώς και άλλες ελευθερίες, ασκούν τρομερή πίεση στον λαό και δε διστάζουν να επιτεθούν σε ιερά πράγματα…Το να κάνεις τους πολίτες χαρούμενους και ικανοποιημένους δεν είναι έγκλημα αλλά πράξη αξιοθαύμαστη[81].

Η διάκριση των κεμαλικών μεταρρυθμίσεων από τον Μεντερές σε θετικές και αρνητικές για το έθνος, διευκόλυναν αρθρογράφους όπως παραπάνω, να υπερασπιστούν σθεναρά τις πολιτικές χαλάρωσης της κεμαλικής κοσμικότητας από το ΔΚ και να αμφισβητήσουν ευθέως την αξία των μεταρρυθμίσεων του Ατατούρκ. Το άρθρο δίνει ένα θετικό – φιλελεύθερο πρόσημο στην απαγγελία του Κορανίου στο ραδιόφωνο ενώ, παράλληλα μια αρνητική – αυταρχική διάσταση στις πολιτικές ακραίας εκκοσμίκευσης που εφαρμόστηκαν κατά την προγενέστερη περίοδο από τον Ατατούρκ και τον Ινονού, τους οποίους και ονοματίζει άμεσα. Το άρθρο νομιμοποιεί τις συγκεκριμένες ενέργειες της κυβέρνησης Μεντερές, φέρνοντας ως παραδείγματα

[78] Για περισσότερα βλέπε, "Türkiye Radyosunda Kur'an", *Sebîlürreşâd,* 1, 9, Ιούλιος 1948, σ. 132.
[79] Eyüp Şimşek, "Çok partili dönemde yeniden din eğitimi ve öğretimine dönüş süreci (1946-1960)", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 49, (2013), σ. 407.
[80] Bayram H. Kaçmazoğlu, *Demokrat Parti Dönemi: Toplumsal Tartışmaları*, İstanbul, Birey Yayıncılık, 1998, σ. 75.
[81] "Radyoda Kur'an", *Sebîlürreşâd,* 4, 83, Ιούλιος 1950, σ. 126.

κοσμικές χώρες της Δύσης, οι οποίες την ίδια περίοδο ενσωμάτωσαν θρησκευτικές λειτουργίες στα ραδιόφωνά τους.

Με αυτόν τον τρόπο, η πολιτική του ΔΚ αντιπροσώπευε την «αληθινή» κοσμικότητα και κατέτασσε τις απαγορεύσεις που περιόριζαν τη θρησκεία κατά τη μονοκομματική περίοδο, σε πολιτικές που ταιριάζουν περισσότερο σε σοσιαλιστικά αθεϊστικά κράτη. Η Τουρκία, ως χώρα που επιθυμεί να ενταχθεί πολιτικά και πολιτιστικά στη Δύση, δεν έπρεπε να ακολουθήσει το μονοπάτι της θρησκευτικής καταπίεσης, όπως συνέβαινε στο παρελθόν, καθώς με αυτό τον τρόπο κινδύνευε να ταυτιστεί με τη κομμουνιστική Ανατολή. Έτσι, ο αρθρογράφος δίνει μια ψυχροπολεμική διάσταση στην έννοια της κοσμικότητας. Η φιλελεύθερη εκκοσμίκευση, που εφαρμόζει το ΔΚ ταυτίζεται με τη Δύση και την αστική κοινοβουλευτική δημοκρατία, ενώ αντίθετα, η καταπιεστική και αυταρχική κεμαλική εκκοσμίκευση του ΡΛΚ, ταίριαζε περισσότερο σε ανελεύθερα και μη δημοκρατικά καθεστώτα.

Από την άλλη πλευρά, υπήρχαν και περισσότερο ισλαμιστές διανοούμενοι, όπως ο Ραΐφ Ογκάν, ο οποίος επιχειρηματολογούσε υπερ της απαγγελίας του Κορανίου στο ραδιόφωνο, χρησιμοποιώντας ωστόσο, ως πρότυπα θρησκευτικής χειραφέτησης, τις ισλαμικές χώρες της Ανατολής:

> Στη Συρία και στον Λίβανο βάζουν ακόμη και τα μεγάφωνα στους δρόμους και ακούγονται κλήσεις για προσευχή και απαγγελία του Κορανίου. […] Στη Σαουδική Αραβία, το ραδιόφωνο μεταδίδει το κάλεσμα σε προσευχή και το Κοράνι. Η Αίγυπτος, η Συρία, ο Λίβανος, το Ιράκ και η Σαουδική Αραβία είναι όλες χώρες όπου το Ισλάμ αναφέρεται ως θρησκεία στα Συντάγματά τους[82].

Οι αναφορές των δυο αρθρογράφων στο ζήτημα των θρησκευτικών εκπομπών στο ραδιόφωνο και στις πρακτικές που εφαρμόζουν τα ευρωπαϊκά κοσμικά και τα ισλαμικά κράτη της Ανατολής, αποκρυστάλλωνε τις διαφορετικές κοσμοθεωρίες που υπήρχαν ανάμεσα στους συντηρητικούς – ισλαμικούς κύκλους. Η παρουσία της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα, γινόταν από ορισμένους κατανοητή μέσα από το πρίσμα της φιλελεύθερης ευρωπαϊκής κοσμικότητας, ενώ από άλλους ως απαραίτητο συστατικό γνώρισμα ενός ισλαμικού κράτους. Έτσι, η κεμαλική αρχή του *εκδυτικισμού* και της *εκκοσμίκευσης*, είτε αναδιατυπωνόταν και αποκτούσε μια πιο φιλελεύθερη διάσταση, είτε απορριπτόταν ολοκληρωτικά ως μια μη συμβατή αρχή για μια μουσουλμανική χώρα.

Μετά από αυτές τις εκπομπές, υπήρξαν έντονα αιτήματα τόσο από τα μέλη της Μεγάλης Τουρκικής Εθνοσυνέλευσης, όσο και από τον λαό, να συμπεριληφθούν και θρησκευτικές ομιλίες στο ραδιόφωνο, κάτι που εφαρμόστηκε το 1954[83]. Στην κεμαλική αντίληψη, «*η θρησκεία σχετίζεται με το χώρο λατρείας, ενώ το ραδιόφωνο είναι μια εφεύρεση που ανήκει περισσότερο στις κοσμικές υποθέσεις»*[84]. Με βάση την παραπάνω οπτική, το κρατικό ραδιόφωνο ενός κοσμικού κράτους δε μπορούσε να εκπέμπει στη δημόσια σφαίρα θρησκευτικές εκπομπές. Στον αντίποδα αυτής της αντίληψης, οι συντηρητικοί – ισλαμικοί κύκλοι τόνιζαν τη σημασία των θρησκευτικών

[82] M. Râif Ogan, "Radyoda Kur'an", *Sebîlürreşâd,* 5, 107, Ιούλιος 1951, σ. 102.
[83] E. Şimşek, "Çok partili dönemde…", ό.π., σ. 407.
[84] Halil Aslangül, "Radyoda Dinî, Ahlakî Konuşmalar", *Sebîlürreşâd,* 8, 180, σ. 71. Παραπέμπεται από *Cumhuriyet*, 3 Σεπτεμβρίου 1954.

εκπομπών για το 99% του μουσουλμανικού πληθυσμού της Τουρκίας, υποστηρίζοντας πως είναι σκόπιμο να αυξηθεί το θρησκευτικό και ηθικό αίσθημα των ανθρώπων[85].

Η τόνωση του θρησκευτικού αισθήματος του λαού, εκτός από την απαγγελία του Κορανίου και τη μετάδοση θρησκευτικών εκπομπών στο ραδιόφωνο, θα επιτυγχανόταν και μέσω του μαθήματος των Θρησκευτικών. Σε αυτή τη λογική, αποφασίστηκε από την κυβέρνηση του ΔΚ, τα Θρησκευτικά στα δημοτικά σχολεία να καταστούν από προαιρετικά, υποχρεωτικά.

Στα τέλη της δεκαετίας του 1920, τα Θρησκευτικά αφαιρέθηκαν από το πρόγραμμα σπουδών των επίσημων εκπαιδευτικών ιδρυμάτων. Ο αντίκτυπος της θετικιστικής σκέψης, της ακραίας κοσμικής αντίληψης στις κυρίαρχες ελίτ και οι ανησυχίες πως η παραδοσιακή κατανόηση της θρησκείας θα διατάρασσε τη διαδικασία οικοδόμησης του έθνους – κράτους[86] διαδραμάτισαν καθοριστικό ρόλο προς την παραπάνω κατεύθυνση. Όμως, στα τέλη της δεκαετίας του 1940, ως αποτέλεσμα των νέων ισορροπιών που δημιούργησε η λήξη του Β' Παγκοσμίου Πολέμου και της αυξανόμενης πίεσης της αντιπολίτευσης, η κυβέρνηση του ΡΛΚ αναγκάστηκε να επαναφέρει τα Θρησκευτικά στο δημόσιο σχολικό σύστημα[87].

Κατά την πολυκομματική περίοδο, το θέμα της επανεισαγωγής των Θρησκευτικών συζητήθηκε πρώτα εντός του ΡΛΚ. Το ζήτημα τέθηκε τόσο στην Εθνοσυνέλευση (1946), όσο και κατά τη διάρκεια του 7ου Συνεδρίου του ΡΛΚ (1947). Οι υποστηρικτές της επανεισαγωγής της θρησκευτικής εκπαίδευσης στα σχολεία, θεωρούσαν τα Θρησκευτικά αναγκαία προκειμένου να ενισχυθεί η ηθική αντίσταση απέναντι στην αυξανόμενη απειλή του κομμουνισμού, προωθούμενου από την Ε.Σ.Σ.Δ.[88].

Οι κυβερνήσεις του ΔΚ, ακολούθησαν τα βήματα της τελευταίας κυβέρνησης του ΡΛΚ σχετικά με τη θρησκευτική εκπαίδευση στα σχολεία. Το ΔΚ έδινε μεγάλη έμφαση στη θρησκευτικότητα, κάτι που οριζόταν σύμφωνα με τα άρθρα 33 έως 41 του κομματικού προγράμματος[89]. Με την ένταξη των Θρησκευτικών στα σχολεία της πρωτοβάθμιας και δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης που υπάγονταν στο Υπουργείο Εθνικής Παιδείας, το ΔΚ αποκτούσε μια σημαντική ευκαιρία να κερδίσει τη συμπάθεια των συντηρητικών μουσουλμάνων και το καθεστώς να αποκτήσει νομιμότητα στα μάτια του κόσμου[90].

Η επιτροπή που συνέστησε το Υπουργείο Παιδείας με επικεφαλής τον Τεβφίκ Ιλερί (Tevfik İleri), αποφάσισε τα Θρησκευτικά να καταστούν υποχρεωτικά στα δημοτικά σχολεία. Η επιτροπή δικαιολόγησε αυτή την απόφαση ισχυριζόμενη πως το 98% των γονέων των μαθητών επιθυμούσαν τα Θρησκευτικά να καταστούν υποχρεωτικά[91]. Στις 7 Νοεμβρίου 1950 με την εγκύκλιο υπ' αριθμόν 2–2064 που εστάλη στους περιφερειάρχες, τα Θρησκευτικά συμπεριλήφθηκαν στο πρόγραμμα και προβλεπόταν μια ώρα την εβδομάδα από τα τουρκικά να αφιερώνεται στο συγκεκριμένο μάθημα. Σ' αντίθεση με την εγκύκλιο της κυβέρνησης Γκιουναλτάι το

[85] Halil Aslangül, "Radyoda Dinî, Ahlakî Konuşmalar", *Sebîlürreşâd,* 8, 180, σ. 71.
[86] Mehmet Cem Şahin, "Demokrat Parti Dönemi Türkiye'sinde Din, Siyaset ve Eğitim İlişkileri", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6 (12), (2012), σ. 48.
[87] Στο ίδιο, σ. 39.
[88] U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 63.
[89] Baytal, Yaşar, "Demokrat Parti'nin Eğitim Politikalarında Din ve Dini Okullar", *Atatürk Yolu Dergisi*, 66, (2020), σ. 105.
[90] M. C. Şahin, "Demokrat Parti Dönemi…", ό.π., σ. 39-41.
[91] "Okullarda Dinî Tedrisat", *Sebîlürreşâd,* 4, 87, Σεπτέμβριος 1950, σ. 192.

1949[92], η εγκύκλιος της κυβέρνησης Μεντερές προέβλεπε πως οι γονείς που δεν ήθελαν τα παιδιά τους να παρακολουθήσουν τα Θρησκευτικά, θα έπρεπε να ειδοποιήσουν γραπτώς τη διεύθυνση του σχολείου για αυτό το θέμα στην αρχή του έτους[93].

Το Υπουργείο Παιδείας, προχώρησε όπως ήταν αναμενόμενο και στην αντικατάσταση των υπαρχόντων σχολικών εγχειριδίων στα Θρησκευτικά, με νέα βιβλία του Εσρέφ Εντίπ. Σύμφωνα με την απόφαση της Διεύθυνσης Θρησκευτικών Υποθέσεων, το έργο με τίτλο « "*Θρησκευτικά για τα παιδιά μας", γράφτηκε σε σαφή γλώσσα και κρίθηκε άξιο σύστασης για παιδιά πρωτοβάθμιας εκπαίδευσης, καθώς είναι χαρακτήρα που θα ενσταλάξουν τη θρησκευτική γνώση και την ηθική αρετή στα μυαλά των νέων»[94].*

Όπως ήταν επόμενο, η ενίσχυση της θρησκευτικής εκπαίδευσης προκάλεσε έντονες διαφωνίες μεταξύ της κεμαλικής αντιπολίτευσης και των υποστηρικτών του ΔΚ. Ο αρθρογράφος του *Sebîlürreşâd,* Μουσταφά Ακ (Mustafa Ak), υπερασπίστηκε τη μεταρρύθμιση της κυβέρνησης, ως μια κίνηση που εξυπηρετεί τις ανάγκες του λαού, σ' αντίθεση με ότι συνέβαινε κατά τη μονοκομματική περίοδο:

> […] σ' αυτή τη χώρα που πάνω από το 98% του πληθυσμού είναι θρησκευόμενοι, τα Θρησκευτικά που διδάσκονταν για μεγάλο χρονικό διάστημα απομακρύνθηκαν από τα σχολεία και τα παιδιά στερήθηκαν τη θρησκεία για 25 χρόνια, ενώ τα παιδιά που διάβαζαν το Κοράνι στα τζαμιά τα έσερναν στα τμήματα και στα δικαστήρια […] Γνωρίζουμε μάλιστα πως όταν εισήχθησαν τα Θρησκευτικά στα σχολεία λήφθηκε επιστολή συγκατάθεσης από τους γονείς των μαθητών. […] Εσείς πιστεύετε πως η δημοκρατία είναι συνέχεια της χθεσινής δικτατορίας που παραβίασε την ελευθερία της συνείδησης και κώφευε στις εθνικές επιθυμίες και ανάγκες;[95]

Ένα περιστατικό που αποδείκνυε τη μεγάλη διάσταση απόψεων μεταξύ Κεμαλιστών – Δημοκρατικών ήταν η μήνυση που κατατέθηκε κατά του Υπουργού Παιδείας από τον Μπουλέντ Νούρι (Bulent Nuri), δικηγόρο του πρώην Υπουργού Παιδείας Χασάν Αλί Γιουτζέλ (Hasan Âli Yücel), λόγω της συμπερίληψης των Θρησκευτικών στο πρόγραμμα των δημοτικών σχολείων. Η συγκεκριμένη ενέργεια ξεσήκωσε την κοινή γνώμη. Μάλιστα, εκ μέρους του λαού της πόλης Ταρσός στην Τσουκούροβα στάλθηκε τηλεγράφημα προς τον πρωθυπουργό και το Υπουργείο Εθνικής Παιδείας, το οποίο ανέφερε:

> Εμείς τα παιδιά της Τσουκούροβα, πολεμήσαμε τους εχθρούς που κατέλαβαν την περιοχή μας για λίγο, μόνο για χάρη της θρησκείας, της τιμής και της πατρίδας, αυτών των τριών εννοιών. Τώρα διαμαρτυρόμαστε έντονα για τις ανατρεπτικές ενέργειες που πραγματοποιούν ορισμένοι κουμμουνιστικού

[92] Με τη συγκεκριμένη εγκύκλιο 70/54-26 της κυβέρνησης Γκιουναλτάι, προβλεπόταν μεταξύ των άλλων, πως τα Θρησκευτικά θα διδάσκονταν στη Δ' και Ε' Δημοτικού, τα απογεύματα του Σαββάτου, εκτός του εβδομαδιαίου προγράμματος, με την έγκριση των γονέων του μαθητή. Μ. C. Şahin, "Demokrat Parti Dönemi…", ό.π., σ. 41.

[93] M. C. Şahin, "Demokrat Parti Dönemi…", ό.π., σ. 42. και E. Şimşek, "Çok partili dönemde…", ό.π., σ. 399. Παραπέμπεται από *Ulus*, 24 Νοεμβρίου 1950.

[94] "Eşref Edib'in İlk Okullardaki Çocuklarımıza Din Kitabı", *Sebîlürreşâd,* 4, 94, Ιανουάριος 1951, σ. 304.

[95] Mustafa Ak, "Mecburi Din Öğretimi Laikliğe Aykırımıdır?", *Sebîlürreşâd,* 4, 89, Οκτώβριος 1950, σ. 222-224.

πνεύματος άτυχοι ενάντια στο νόμιμο έργο της κυβέρνησης για τη διασφάλιση της ελευθερίας και ανάπτυξης της θρησκείας[96].

Σύμφωνα με το τηλεγράφημα, για ακόμα μια φορά η κεμαλική αντίληψη της κοσμικότητας ταυτίζεται με τον κομμουνισμό, ενώ αντίθετα η πολιτική της κυβέρνησης με τη θρησκευτική ελευθερία. Άξιο αναφοράς είναι το γεγονός πως η θρησκευτική ταυτότητα τονίζεται σε σχέση με την εθνική ταυτότητα, η οποία δεν αναφέρεται καν στο μήνυμα των κατοίκων.

Εκτός από το μάθημα των Θρησκευτικών, η κυβέρνηση Μεντερές, προχώρησε το 1951 στην επαναλειτουργία των θρησκευτικών σχολείων στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση, προκειμένου να καλυφθούν οι ανάγκες για θρησκευτικούς λειτουργούς[97]. Έτσι, οι πολιτικές σκοπιμότητες μιας τέτοιας απόφασης (ικανοποίηση συντηρητικών ψηφοφόρων) συνδυάστηκαν και με πρακτικές ανάγκες (έλλειψη θρησκευτικού προσωπικού). Επιπλέον, τα αμέσως επόμενα χρόνια το ΔΚ, προχώρησε στην εισαγωγή των Θρησκευτικών στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση (1956) και στην ίδρυση του Ανώτατου Ισλαμικού Ινστιτούτου (1959) που παρείχε την ευκαιρία τριτοβάθμιας εκπαίδευσης στους αποφοίτους των θρησκευτικών σχολείων[98].

Κατά την πρώτη τετραετία της διακυβέρνησης του ΔΚ, η ορατότητα της θρησκείας αυξήθηκε σημαντικά, τόσο μέσω της δημόσιας απαγγελίας του Κορανίου και της ενίσχυσης της θρησκευτικής εκπαίδευσης, όσο και λόγω της «έκρηξης» κατασκευής τεμενών. Οι παραπάνω ενέργειες προώθησης του Ισλάμ, θεωρήθηκαν από τους κεμαλιστές ως πολιτική εργαλειοποίηση της θρησκείας και αμφισβήτηση της αρχής της κοσμικότητας. Από την άλλη πλευρά το ΔΚ, εκπροσωπώντας μια φιλελεύθερη αντίληψη της κοσμικότητας, υποστήριζε πως η πολιτική που ασκούσε ενίσχυε τον κοσμικό χαρακτήρα του κράτους, τονίζοντας μεταξύ των άλλων, πως η θρησκευτική εκπαίδευση ήταν απαραίτητη για την προστασία των εθνικών και ηθικών αξιών από τον κομμουνισμό.

[96] "Din Derslerinin Mecburiyeti", *Sebîlürreşâd,* 4, 94, Ιανουάριος 1951, σ. 292.
[97] M. C. Şahin, "Demokrat Parti Dönemi…", ό.π, σ. 43 και E. Şimşek, "Çok partili dönemde…", ό.π., σ. 403-404.
[98] E. Şimşek, "Çok partili dönemde…", ό.π., σ. 400-401 και 405-406.

## Ενότητα 3η: Η επανεμφάνιση της θρησκευτικής αντίδρασης (*irtica*) και η προσπάθεια αποστασιοποίησης του ΔΚ από τους συντηρητικούς και ισλαμικούς κύκλους

Με το πέρασμα της Τουρκίας στην πολυκομματική περίοδο, εκφράστηκαν προηγουμένως καταπιεσμένα αιτήματα πιστών μουσουλμάνων αλλά και νέα ισλαμικά αιτήματα ήρθαν στο προσκήνιο[99]. Μόλις μέσα σ΄ ένα εξάμηνο, η νέα συντηρητική κυβέρνηση του Αντνάν Μεντερές προχώρησε σε μεταρρυθμίσεις που εναντιώνονταν στην κεμαλική ερμηνεία της κοσμικότητας. Τα μέτρα υποχώρησης της αυστηρής εκκοσμίκευσης, δημιούργησαν την πεποίθηση στο συντηρητικό και ισλαμικό τμήμα της κοινωνίας, πως οι μεταρρυθμίσεις του Κεμάλ Ατατούρκ θα μπορούσαν να αποκαθηλωθούν.

Αν μόλις σ' ένα μήνα το αραβικό κάλεσμα σε προσευχή επανήλθε από την κυβέρνηση του ΔΚ, τότε θα μπορούσαν μέσα στη τετραετία να επανέλθουν εκ νέου το αραβικό αλφάβητο και το φέσι; Φυσικά, γνωρίζουμε εκ των υστέρων, πως κάτι τέτοιο δεν πραγματοποιήθηκε. Όμως, τότε αυτά τα ενδεχόμενα φάνταζαν ως μια ρεαλιστική προοπτική στα μάτια των σύγχρονων παρατηρητών. Έτσι, το ερώτημα που μπορεί να τεθεί είναι γιατί το ΔΚ δεν προχώρησε στην περαιτέρω αμφισβήτηση των μεταρρυθμίσεων του Ατατούρκ;

Για τους κεμαλιστές, αν κάτι τέτοιο συνέβαινε θα οδηγούσε στην κυριαρχία του αντιδραστικού Ισλάμ ή αλλιώς θρησκευτικού φανατισμού (*irtica*) και στο τέλος του κοσμικού κράτους. Η έννοια της *irtica,* που συνδέθηκε με την αντίσταση σε οτιδήποτε ήταν νέο, μοντέρνο, επιστημονικό και ισότιμο[100], χρησιμοποιήθηκε από το κεμαλικό μονοκομματικό καθεστώς προκειμένου να απονομιμοποιήσει όχι μόνο την ισλαμική, αλλά ολόκληρη την αντιπολίτευση ως αντιμεταρρυθμιστική και αντιδραστική[101]. Η θετικιστική ρητορική της κοσμικότητας, παρουσίαζε τη θρησκεία ως μέρος της παράδοσης και ως εκ τούτου εμπόδιο στην πρόοδο και τον εκσυγχρονισμό. Ο Κεμαλισμός ως κυρίαρχος φορέας του θετικισμού και του εκσυγχρονισμού αυτοπροσδιοριζόταν αντιπαραθετικά με την *irtica*, την οποία παρ' όλα αυτά είχε ανάγκη προκειμένου να διατηρεί το αφήγημα του «αυταρχικού εκσυγχρονισμού», που θα διέλυε το «σκοτάδι» της οπισθοδρόμησης.

Εντούτοις, με την είσοδο της Τουρκίας στην πολυκομματική περίοδο, η μονοπωλιακή χρήση της έννοιας της *irtica* άρχιζε να γίνεται αντιληπτή ως μέσο επιβολής της κεμαλικής ιδεολογίας και να αμφισβητείται ελεύθερα από τους συντηρητικούς ισλαμιστές διανοούμενους (mukaddesatçı), οι οποίοι υποστήριζαν την ιδεολογία mukaddesatçılık. Πρόκειται για μια ιδεολογία που εκφράστηκε δημόσια με την έναρξη του Ψυχρού Πολέμου και συμφιλίωνε τον μη κεμαλικό εθνικισμό, με τον θρησκευτικό συντηρητισμό και τον ισλαμισμό. Εξέφραζε την δυσαρέσκεια για τις κεμαλικές εκσυγχρονιστικές πολιτικές, ασκώντας κριτική στη μονοκομματική περίοδο

[99] I. Yilmaz, *Creating the Desired Citizen*…, ό.π., σ. 74.

[100] U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 87.

[101] Πρόσωπα και οργανώσεις που θεωρούνταν ισλαμικές και άρα απειλητικές στον κοσμικό χαρακτήρα της Δημοκρατίας είχαν περιοριστεί δια νόμου. Το 163ο άρθρο του Τουρκικού Ποινικού Κώδικα (TCK) του 1926 είχε σχεδιαστεί για να προστατέψει τη συνταγματική αρχή της κοσμικότητας και επέβαλε ποινή φυλάκισης για σύσταση οργανώσεων, οι οποίες είχαν ως σκοπό την εφαρμογή θρησκευτικών αρχών στο πολιτικό, κοινωνικό ή δικαστικό σύστημα, δηλαδή εργαλειοποιούσαν πολιτικά τη θρησκεία. U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 14 και 85-86.

εξουσίας του ΡΛΚ και στον Ισμέτ Ινονού. Οι υποστηρικτές της προέβαλαν την ανάγκη αποκατάστασης αξιών και θεσμών που θεωρούνταν ιερές (*mukaddes*) χωρίς ωστόσο να απορρίπτουν πλήρως μεταρρυθμίσεις οικονομικού και τεχνολογικού εκσυγχρονισμού. Κύριοι εκπρόσωποι αυτού του αντικεμαλικού θρησκευτικού εθνικισμού ήταν ο Νετζίπ Φαζίλ Κισακιουρέκ (Necip Fazıl Kısakürek), ο Εσρέφ Εντίπ, ο Γιουκσέλ Σερντενγκένγκετστι (Osman Yüksel Serdengeçti) καθώς και θρησκευτικές ομάδες όπως οι Τιτζάνι, Νουρτζού (Nurcu) κ.α.[102].

Ο πρωθυπουργός Αντνάν Μεντερές απέρριψε την ύπαρξη του κινδύνου της θρησκευτικής αντίδρασης ισχυριζόμενος πως το έθνος είχε φτάσει σ' ένα σημαντικό επίπεδο ωριμότητας για να προστατέψει την κοσμικότητα[103]. Η παραπάνω θέση αποδείκνυε κατά τον Μεντερές, πως στην πραγματικότητα η απειλή της θρησκευτικής αντίδρασης, χρησιμοποιήθηκε από την κεμαλική ελίτ προκειμένου εκείνη να κυριαρχήσει επι του έθνους ως θεματοφύλακας της κοσμικότητας και του εκσυγχρονισμού. Ο Μεντερές, προσέδωσε μια δημοκρατική διάσταση στην άρνηση της *irtica,* με την έννοια πως το έθνος –και όχι η ελιτ– ήταν πλέον ικανό να υπερασπιστεί την κοσμικότητα αποκτώντας κυρίαρχο ρόλο.

Η πολιτική χαλάρωσης των αυστηρών μέτρων εκκοσμίκευσης που ακολούθησε η κυβέρνηση του ΔΚ, οδήγησε σε μια αναζωπύρωση καταπιεσμένων θρησκευτικών αισθημάτων, που εκφράστηκε τόσο μέσω ισλαμικών αιτημάτων (αιτήματα εντός και εκτός του ΔΚ για κατάργηση ορισμένων κεμαλικών μεταρρυθμίσεων) αλλά και μέσω βίαιων ενεργειών, που στρεφόντουσαν κατά του Κεμάλ Ατατούρκ και της κοσμικότητας (βανδαλισμοί αγαλμάτων Ατατούρκ και η απόπειρα δολοφονίας δημοσιογράφου από ισλαμικούς κύκλους στη Μαλάτεια).

**Νόμος για την προστασία του Ατατούρκ (1951)**

Μια πρώτη ισχυρή ένδειξη πως η επιστροφή της θρησκείας στον δημόσιο πολιτικό χώρο έφερνε στην επιφάνεια κρυμμένες εντάσεις, ήταν οι οργανωμένες επιθέσεις της ομάδας των Τιτζάνι σε προτομές και αγάλματα του Ατατούρκ σε διάφορα μέρη της χώρας. Τα μέλη του τάγματος των Τιτζάνι είχαν ως κύριο στόχο τους την ίδρυση ενός θεοκρατικού κράτους, τάσσονταν υπερ του Χαλιφάτου και του Ισλαμικού Νόμου (Σαρία), απέρριπταν τις μεταρρυθμίσεις του Ατατούρκ, περιέγραφαν τον ίδιο ως Σατανά (*Deccal*) και θεωρούσαν τα αγάλματά του, ειδωλολατρία[104].

Τα βίαια περιστατικά της συγκεκριμένης αδελφότητας είχαν αυξηθεί σημαντικά μετά την άνοδο του ΔΚ στην εξουσία. Τον Φεβρουάριο του 1951 στην πόλη Κίρσεχιρ**,** τα μέλη του θρησκευτικού τάγματος έσπασαν κομμάτια του αγάλματος του Ατατούρκ, ενώ ένα μήνα αργότερα παρόμοιες επιθέσεις σε αγάλματα, προτομές και φωτογραφίες του Ατατούρκ έλαβαν χώρα και σε άλλες πόλεις και χωριά[105]. Οι συγκεκριμένες ενέργειες βανδαλισμού, προκάλεσαν την άμεση αντίδραση των

[102] Talha Köseoğlu, "Mukaddesatçılık: A Cold War Ideology of Muslim Turkish Ressentiment*", International Journal of Middle East Studies*, 55, (2023), σ. 1-22 και Ertuğrul Meşe, *Mukaddesatçı Anti-Kemalizm. İslamcıların Atatürk ve Cumhuriyet Algılarının Sosyolojisi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2023, σ. 17-21.
[103] U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 88-89.
[104] Sabahattin Nal, "Demokrat Parti'nin 1950-1954 dönemi din siyaseti", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 60, 3, (2005), σ. 154 και M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, ό.π., σ. 322.
[105] M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, ό.π., σ. 323.

φοιτητών στην πόλη Κίρσεχιρ, οι οποίοι ως ένδειξη αφοσίωσης στις μεταρρυθμίσεις του Ατατούρκ συγκεντρώθηκαν μπροστά από το άγαλμά του, ενώ λίγες ημέρες αργότερα 2000 φοιτητές διαμαρτυρήθηκαν μπροστά από τη διοίκηση του ισλαμικού εθνικιστικού περιοδικού *Büyük Doğu*[106].

Ο Τύπος της εποχής κάλυψε εκτενώς αυτές τις ριζοσπαστικές ενέργειες και ανησυχούσε για τη δράση της ισλαμικής αδελφότητας στη χώρα. Ο Ναντίρ Ναντί, έγραψε μεταξύ των άλλων στην εφημερίδα *Cumhuriyet*:

> […]Οι επιθετικές ενέργειες κατά του Ατατούρκ…έχουν αισθητά αυξηθεί πρόσφατα σαν να μαχαιρώνουν τις καρδίες μας. Μακριά ο ένας από τον άλλον σε διαφορετικές γωνιές της χώρας μας, μια ομάδα αντρών με σκούρα πρόσωπα και γένια που είναι άγνωστοι μεταξύ τους, αλλά εκπληκτικά όμοιοι, επιτίθονται σε όποιες προτομές συναντούν[107].

Αρχικά, η κυβέρνηση προσπάθησε να υποβαθμίσει το ζήτημα. Ο Υπουργός Εθνικής Παιδείας Τεβφίκ Ιλερί υποστήριξε πως οι οργανωτές των επιθέσεων ήταν στην πραγματικότητα κομμουνιστές πράκτορες, που προσποιούνταν τους σεΐχηδες και συγκέντρωναν γύρω τους αδαείς ανθρώπους. Στην ίδια λογική κινήθηκε και ο Πρόεδρος της Δημοκρατίας, αναφέροντας πως οι επιθέσεις ήταν μεμονωμένες, οι δράστες τιμωρήθηκαν και πως δεν τίθεται θέμα ισλαμικής αντίδρασης στην Τουρκία.

Σ’ αντίθεση με την έντονη δυσαρέσκεια του ένα χρόνο πριν, αναφορικά με την επαναραβοποίηση του καλέσματος σε προσευχή, ο Τζελάλ Μπαγιάρ αντέδρασε περισσότερο ήπια στους βανδαλισμούς των αγαλμάτων του Ατατούρκ. Τον Ιούνιο του 1950, ο Μπαγιάρ ως ένθερμος κεμαλιστής αντέδρασε σχεδόν αυθόρμητα στον νόμο που καταργούσε μια μεταρρύθμιση του Μουσταφά Κεμάλ, σε μια χρονική συγκυρία που το ΔΚ δεν είχε ακόμα εδραιώσει την εξουσία του. Ωστόσο, ένα χρόνο αργότερα το ΔΚ ήταν ένα εδραιωμένο και ισχυρό κόμμα εξουσίας. Έτσι, ακόμα και αν ο Πρόεδρος της Δημοκρατίας ανησυχούσε με τις ενέργειες των Τιτζάνι, ενδεχομένως να υπέκρυψε δημόσια τις επιφυλάξεις του, προκειμένου να μην προκαλέσει τριγμούς στην κυβέρνηση, όπως το καλοκαίρι του 1950.

Εντούτοις, η κυβέρνηση, προκειμένου να απαλλαγεί από τις αντιδράσεις του Τύπου και της αντιπολίτευσης, θέσπισε έναν ειδικό νόμο για να αποτρέψει τις επιθέσεις κατά του Ατατούρκ[108]. Έτσι, στις 29 Μαρτίου 1951, κατατέθηκε στο προεδρείο της Εθνοσυνέλευσης το σχέδιο νόμου με το εξής σκεπτικό:

> Στη μνήμη του ήρωα του εθνικού αγώνα και σωτήρα της πατρίδας, επειδή αποτελεί σύμβολο του Ρεπουμπλικανισμού (*Cumhuriyet*) και των μεταρρυθμίσεων (*inkılâplar*), οι επιθέσεις που θα δεχτούν τα έργα του, θα εκφράσουν την εναντίωση στον Ρεπουμπλικανισμό και τις μεταρρυθμίσεις…Η τιμωρία που επιβλήθηκε στους δράστες που παραβίασαν τα άρθρα 480 και 482 του Τουρκικού

[106] Το περιοδικό *Büyük Doğu*, υπήρξε πρωτοπόρος του ισλαμικού τύπου της ρεπουμπλικανικής εποχής και ακολουθήθηκε από μυριάδες ισλαμικές εκδόσεις στην Τουρκία κατά την πρώιμη ψυχροπολεμική περίοδο. Γνώρισε μεγάλη δημοτικότητα μεταξύ των ισλαμικών συντηρητικών κύκλων και επηρέασε την ισλαμική, συντηρητική και εθνικιστική νεολαία. T. Köseoğlu, “Mukaddesatçılık: A Cold War Ideology…”, ό.π., σ. 10. *Cumhuriyet*, 5 Μαρτίου 1951 και 21 Μαρτίου 1951.

[107] *Cumhuriyet*, 28 Ιουνίου 1951.

[108] Ş, Turan, *Türk Devrim Tarihi 4. Kitap-Çağdaşlık Yolunda Yeni Türkiye*.., ό.π., σ. 55.

Ποινικού Κώδικα, δε θεωρήθηκε επαρκής για να ικανοποιήσει την κοινή γνώμη, γι' αυτό κρίνεται αναγκαίο να ετοιμαστεί αυτό το νομοσχέδιο[109].

Σύμφωνα με το σκεπτικό του νομοσχεδίου, αυτό που ώθησε την κυβέρνηση να θεσπίσει τον συγκεκριμένο νόμο, ήταν η ανάγκη ικανοποίησης της εθνικής βούλησης. Το ΔΚ νομιμοποίησε την εξουσία του πάνω στη συγκεκριμένη αρχή, σ' αντίθεση με τη διακυβέρνηση του ΡΛΚ τη μονοκομματική περίοδο, όπου η εθνική βούληση καταπιεζόταν και θυσιαζόταν στον βωμό της εκκοσμικευτικής και εκσυγχρονιστικής ιδεολογίας του Κεμαλισμού. Έτσι, για λόγους νομιμοποίησης της νέας εξουσίας, ο νόμος προστασίας του Ατατούρκ (Atatürk Koruma Kanunu, ΑΚΚ) κρίθηκε αναγκαίο να παρουσιαστεί από το ΔΚ ως απαίτηση του έθνους, αλλά παράλληλα και ως μέτρο για την προστασία της κεμαλικής κοσμικής Δημοκρατίας από τις ισλαμικές ομάδες.

*Σημείωση: Φωτογραφία από τον βανδαλισμό του αγάλματος του Ατατούρκ στην πόλη Κίρσεχιρ, τον Φεβρουάριο του 1951.*
*Πηγή: Cumhuriyet, 28 Φεβρουαρίου 1951.*

Οι συζητήσεις για το ΑΚΚ ξεκίνησαν τον Μάιο του 1951. Το αρνητικό κλίμα που υπήρχε για το νομοσχέδιο, τόσο από το ΡΛΚ, που θεωρούσε πως ήταν ανεπαρκές και στόχευε μόνο στην τυπική προστασία του Ατατούρκ, όσο και από βουλευτές του ΔΚ, που το κατήγγειλαν ως αντιδημοκρατικό[110], οδήγησε τον Μεντερές να πάρει θέση

[109] M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, ό.π., σ. 324.

[110] Ένα μεγάλο μέρος των βουλευτών του ΔΚ επέκριναν το προς ψήφιση νομοσχέδιο. Ο Σελαχαττίν Αντίλ (Selahattin Adil), αναφέρθηκε στη μονοκομματική περίοδο και την επέκρινε δηλώνοντας πως δε θα ψήφιζε τον ΑΚΚ που θα καθιστούσε έγκλημα να αποκαλεί κάποιος αυτή την εποχή δικτατορία (*şeflik,diktatörlük*). Ο Αρίφ Χικμέτ Παμούκογλου (Arif Hikmet Pamukoğlu), κατάκρινε τον Τ. Π. Κ. με το επιχείρημα πως θεωρήθηκε επαρκής για την ασφάλεια όλου του έθνους αλλά ανεπαρκής για την προστασία του Ατατούρκ. Τέλος, η Χαλιντέ Εντίπ (Halide Edip), θεώρησε τη θέσπιση του ΑΚΚ μια νοοτροπία της Ανατολής και πως ο νόμος θα ενέτασσε τον Ατατούρκ ανάμεσα στους θεοποιημένους και ειδωλοποιημένους ανθρώπους, όπως έκαναν οι αρχαίοι Ασσύριοι και Βαβυλώνιοι M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, ό.π., σ. 325-326.

προκειμένου να διαλύσει αυτή την ατμόσφαιρα. Ο πρωθυπουργός στην ομιλία του δήλωσε πως ήταν αναγκαίο να αποτραπούν οι επιθέσεις στα αγάλματα του Ατατούρκ και η χρήση αυτών των επιθέσεων ως όπλο κριτικής στην κυβέρνηση. Αυτή η τοποθέτηση του Μεντερές δεν κατάφερε να πείσει την αντιπολίτευση εντός του ΔΚ και έτσι, το νομοσχέδιο παραπέμφθηκε στη συνταγματική επιτροπή προκειμένου να μην απορριφθεί από την Εθνοσυνέλευση και η κυβέρνηση να κερδίσει χρόνο[111].

Παράλληλα, όσο το νομοσχέδιο βρισκόταν υπό συνταγματικό έλεγχο, οι Τιτζάνι συνέχιζαν τις επιθέσεις σε προτομές και αγάλματα του Ατατούρκ σε διάφορα μέρη της χώρας. Έφτασαν μάλιστα στο σημείο να επιτεθούν ακόμα και σ΄ ένα άγαλμα του Ατατούρκ στο κέντρο της πρωτεύουσας Άγκυρα[112]. Η αδελφότητα των Τιτζάνι είχε διεισδύσει ακόμα και στην «ιερή πόλη» του Κεμαλισμού. Μετά το συγκεκριμένο περιστατικό, ο ηγέτης του θρησκευτικού τάγματος Κεμάλ Πιλάβογλου (Kemal Pilavoğlu) και άλλα 11 μέλη συνελήφθησαν, ενώ με την πάροδο του χρόνου οι συλλήψεις έφτασαν τις 280[113]. Αντιδράσεις στο προς ψήφιση νομοσχέδιο εκφράζονταν με ηχηρό τρόπο και στον ισλαμικό τύπο της εποχής:

> […]Σήμερα σε καμία δημοκρατική (ακόμα και μη δημοκρατική) χώρα δεν υπάρχει τέτοιος νόμος για την προστασία οποιουδήποτε ατόμου. Αν το σκεφτεί κάποιος προσεκτικά γίνεται σαφές πως αυτός ο νόμος από μόνος του αρκεί για να καταστρέψει αμέσως τη δημοκρατία στην Τουρκία και να επιτρέψει την επανίδρυση του ολοκληρωτικού τρομοκρατικού καθεστώτος πριν από ένα ή δυο χρόνια… Ακόμα δεν έχουμε συνειδητοποιήσει ότι δεν έχουμε λάβει τα πιο σημαντικά πράγματα από τη Δύση. Τις έννοιες της κριτικής σκέψης, της θετικής εργασίας και της πνευματικής ανεκτικότητας[114].

Άξιο παρατήρησης είναι το γεγονός πως σ’ ένα αντιδυτικό ισλαμικό περιοδικό όπως ήταν το *Sebîlürreşâd*, η έννοια της *Δύσης* (*Garb*) χρησιμοποιείται από τον αρθρογράφο στην επιχειρηματολογία κατά του ΑΚΚ. Ο Γιλμάζ Οζτουνά (Yılmaz Öztuna) υποστηρίζει πως με τον συγκεκριμένο νόμο, η Τουρκία θα απομακρυνόταν από τη Δημοκρατία και την κριτική και ελεύθερη σκέψη που προέρχονταν από την Ευρώπη και θα επέστεφε σ’ ένα προηγούμενο αυταρχικό και ολοκληρωτικό σύστημα διακυβέρνησης.

Ειρήσθω εν παρόδω, η ιδεολογία του εκδυτικισμού υιοθετήθηκε από τους συντηρητικούς εθνικιστές, εν μέρει και όχι ολοκληρωτικά όπως στον κεμαλικό εθνικισμό. Για τους περισσότερους αρθρογράφους του *Sebîlürreşâd*, ο εκδυτικισμός αφορούσε κυρίως την αποδοχή των δυτικών δημοκρατικών αξιών αλλά και του φιλελεύθερου μοντέλου κοσμικότητας, που κυριαρχούσε στα προηγμένα ευρωπαϊκά κράτη. Αντίθετα, σε πολλά άλλα άρθρα του ίδιου περιοδικού, ο ευρωπαϊκός πολιτισμός αποκτούσε αρνητική διάσταση, αντιπαραβαλλόταν με τις ισλαμικές αξίες και χρησιμοποιήθηκε στην επιχειρηματολογία υπέρ της κατάργησης των μεταρρυθμίσεων του Ατατούρκ. Εν ολίγοις, υπάρχει ένας δυϊσμός στην έννοια της *Δύσης*, η οποία εργαλειοποιείται –ανάλογα με την εκάστοτε θεματική– και παρουσιάζεται άλλοτε με

---

[111] M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, ό.π., σ. 327.

[112] S. Nal, “Demokrat Parti’nin 1950-1954 dönemi din siyaseti”, ό.π., σ. 156. Παραπέμπεται από *Zafer*, 29 Ιουνίου 1951.

[113] M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, ό.π., σ. 327.

[114] Yılmaz Öztuna, “Atatürkü Koruma Kanunu”, *Sebîlürreşâd,* 4, 100, Απρίλιος 1951, σ. 391.

θετική διάσταση (Δημοκρατία, φιλελεύθερη κοσμικότητα) και άλλοτε με αρνητική (λατινικό αλφάβητο, αλκοόλ, ενδυμασία).

Όμως, το πιο σημαντικό δεν είναι τι αναφέρεται στο συγκεκριμένο άρθρο, αλλά τι παραλείπεται. Ο συγγραφέας δεν επισημαίνει τους λόγους που οδήγησαν την κυβέρνηση του ΔΚ στην ψήφιση του συγκεκριμένου νόμου, δηλαδή την αύξηση των επιθέσεων σε μνημεία του Ατατούρκ, ενώ δεν κάνει καμία θετική αναφορά στο ίδιο το πρόσωπο του Μουσταφά Κεμάλ, επιλέγοντας να αναφερθεί μονάχα στο αντιδημοκρατικό πνεύμα του νόμου και τους κινδύνους του αναφέροντας:

> […]εάν ένας πολίτης αφηγηθεί από μία ανάμνηση πως ο Ατατούρκ έπινε αλκοόλ κάθε βράδυ, μπορεί να κατηγορηθεί για «λεκτική προσβολή» […] Ένας ιστορικός δε θα μπορεί να δημοσιεύσει έγγραφα ή να γράψει για την περίοδο της Δημοκρατίας[115].

Μετά από νέες επιθέσεις των Τιτζάνι, ο Μεντερές επανέφερε το νομοσχέδιο στην Εθνοσυνέλευση και οργάνωσε τους βουλευτές να ψηφίσουν μαζικά υπέρ. Έτσι, ως αποτέλεσμα της αποφασιστικότητας του Μεντερές και του Μπαγιάρ, το ΑΚΚ έγινε νόμος του κράτους μετά από 4 μήνες αντιδράσεων με 232 ψήφους υπέρ, 50 κατά και 6 αποχές. Το περιεχόμενο του νόμου ήταν εξαιρετικά σύντομο με μόλις 5 άρθρα. Προέβλεπε 1–3 χρόνια ποινή φυλάκισης για όποιον προσβάλει δημόσια τη μνήμη του Ατατούρκ και φυλάκιση από 1–5 χρόνια για καταστροφή αγαλμάτων, προτομών, μνημείων που αναπαριστούν τον Ατατούρκ και τον τάφο του Ατατούρκ [116].

Ήδη πριν την ψήφιση του νόμου, οι επιθέσεις σταμάτησαν απότομα αφού ο αρχηγός των Τιτζάνι και πολλοί οπαδοί του είχαν συλληφθεί. Μέσω του ΑΚΚ, το ΔΚ επιχείρησε να σπάσει τον δεσμό μεταξύ ΡΛΚ και Μουσταφά Κεμάλ και να αποδείξει πως δεν ήταν ένα ισλαμικό ή κομμουνιστικό κόμμα, αλλά ένα κόμμα του καθεστώτος (rejim partisi)[117]. Ο νόμος για την προστασία του Ατατούρκ, θα μπορούσε να θεωρηθεί ως η πρώτη αναδίπλωση του ΔΚ από την αντιμεταρρυθμιστική πολιτική και τα μέτρα χαλάρωσης της εκκοσμίκευσης που εφάρμοσε κατά το δεύτερο εξάμηνο του 1950, σε μια προσπάθεια ικανοποίησής των συντηρητικών και ισλαμιστών ψηφοφόρων. Μολαταύτα, οι σχέσεις του ΔΚ με ισλαμικούς κύκλους δε θα διακοπούν μέχρι και το περιστατικό στην πόλη της Μαλάτειας τον επόμενο χρόνο.

**Το περιστατικό της Μαλάτειας (1952)**

Ο όρος «Το περιστατικό της Μαλάτειας», χρησιμοποιήθηκε για να αναφερθεί στην αποτυχημένη απόπειρα δολοφονίας του δημοσιογράφου και εκδότη της εφημερίδας *Vatan*, Αχμέτ Εμίν Γιαλμάν (Ahmet Emin Yalman), στην πόλη Μαλάτεια της νοτιοανατολικής Τουρκίας στις 22 Νοεμβρίου 1952. Ο Γιαλμάν, υπήρξε ένθερμος υποστηρικτής του Δημοκρατικού Κόμματος, όμως, όπως και πολλοί άλλοι δημοσιογράφοι και διανοούμενοι, που είχαν υποστηρίξει νωρίτερα το ΔΚ στον αγώνα του ενάντια στο ΡΛΚ, άρχισε να αποσυνδέεται από το κόμμα[118].

---

[115] Yılmaz Öztuna, "Atatürkü Koruma Kanunu", *Sebîlürreşâd,* 4, 100, Απρίλιος 1951, σ. 391.
[116] M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, ό.π., σ. 328.
[117] Στο ίδιο, σ. 329-230.
[118] U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 85 και 90.

Τα άτομα που συνελήφθησαν από τις αρχές μετά την επίθεση υποστήριξαν πως συμμετείχαν στο σχέδιο δολοφονίας κάτω από την επιρροή του περιοδικού *Büyük Doğu.* Οι περισσότεροι από τους υπόπτους ήταν μέλη της εταιρείας *Büyük Doğu* του Νετζίπ Φαζίλ Κισακιουρέκ[119], του παράνομου Ισλαμικού Δημοκρατικού Κόμματος και της Εταιρείας Εθνικιστών[120], που είχε την υποστήριξη της κυβέρνησης[121]. Όπως αποκαλύφθηκε, το άτομο που πυροβόλησε τον Γιαλμάν στο όνομα της ομάδας ήταν ένας 15χρονος μαθητής, που ονομαζόταν Χουσεΐν Ουζμέζ (Hüseyin Üzmez). Ο δράστης της επίθεσης είπε στην αστυνομία πως αποφάσισε να σκοτώσει τον Γιαλμάν επειδή ο εκδότης είχε δημοσιεύσει μια σειρά άρθρων, τα οποία θεωρούσε πως πρόσβαλλαν τις θρησκευτικές πεποιθήσεις του[122].

Η επιλογή του ισλαμικού δικτύου για την επίθεση στον Γιαλμάν ήταν εμπνευσμένη από μια σειρά από ιδεολογικά ρεύματα όπως, ο αντί–σημιτισμός, ο αντί–κομμουνισμός και ο αντί–δυτικισμός, τα οποία προϋπήρχαν της δεκαετίας του 1950, αλλά αποτέλεσαν το πνευματικό υπόβαθρο του συντηρητικού εθνικισμού αυτά τα χρόνια. Οι δράστες θέλησαν να τιμωρήσουν τον Γιαλμάν αφού πρώτα επηρεάστηκαν από τα άρθρα στο περιοδικό *Büyük Doğu*, όπου ο Γιαλμάν παρουσιαζόταν ως dönme[123], ελευθεροτέκτονας και εν τέλει ως «*εχθρός του Ισλάμ και του τουρκικού έθνους»*[124]. Ο Εμίν Γιαλμάν συνένωνε όλα τα στοιχεία που προκαλούσαν απέχθεια στους συντηρητικούς εθνικιστές ή πιο σωστά δημιουργήθηκε μια κομμουνιστική, μασονική και «άπιστη» αρνητικά φορτισμένη εικόνα του Τούρκου δημοσιογράφου, ούτως ώστε οι εχθροί της κοσμικότητας να εκφράσουν πιο εύκολα την επιθετικότητά τους.

Ωστόσο, στην πραγματικότητα ο ίδιος ο Γιαλμάν υπήρξε ένθερμος αντί–κομμουνιστής και υποστηρικτής της συμμαχίας της Τουρκίας με τις Η.Π.Α. Θεωρούσε πως στην πραγματικότητα η *irtica «κατευθυνόταν από μια εξωτερική κομμουνιστική δύναμη»*[125]. Η πηγή και η υποκίνηση όλων των κακών, αποδιδόταν τόσο από τους κεμαλιστές όσο και από τους συντηρητικούς – ισλαμιστές στον «κόκκινο εχθρό». Οι τελευταίοι συνέδεαν την ακραία εκκοσμίκευση με τις πολιτικές των άθρησκων κομμουνιστικών κρατών, ενώ οι κεμαλιστές, όπως ο Γιαλμάν θεωρούσαν την θρησκευτική αντίδραση και τον κομμουνισμό ως αποσταθεροποιητικά κινήματα.

---

[119] Ο Φαζίλ Κισακιουρέκ υπήρξε το πρώτο άτομο που διατύπωσε και διέδωσε τη λέξη *mukaddesatçılık*, στην Τουρκία κατά τη πρώιμη ψυχροπολεμική περίοδο. Ο ίδιος ο Κισακιουρέκ, αντιλαμβανόταν την κεμαλική διαδικασία εκκοσμίκευσης και εκσυγχρονισμού ως αυτοαποικισμό της Τουρκίας και συνέχεια των ιμπεριαλιστικών καταπατήσεων κάτω από ένα διαφορετικό πρόσχημα. T. Köseoğlu, "Mukaddesatçılık: A Cold War Ideology…", ό.π., σ. 7.

[120] Η Εταιρεία Εθνικιστών (*Milliyetçiler Federasyonu*) ιδρύθηκε τον Απρίλιο του 1950, από εκπρόσωπους εθνικιστικών οργανώσεων από την Άγκυρα, την Κωνσταντινούπολη και άλλες επαρχιακές πόλεις, ως μια ένωση των μη Κεμαλιστών εθνικιστών, τόσο από κοσμικές όσο και από ισλαμικές φατρίες. Ilker Aytürk, "Nationalism and Islam in Cold War Turkey, 1944- 69", *Middle Eastern Studies*, 50, 5 (2014), σ. 699.

[121] Το ΡΛΚ και η επίσημη εφημερίδα του *Ulus,* ασκούσαν κριτική στην κυβέρνηση πως χρηματοδοτούσε κάποιες εκδόσεις με αντάλλαγμα ψήφους. Μετά από κάποια χρόνια, ο Κισακιουρέκ επιβεβαίωσε την οικονομική στήριξη του ΔΚ σε ισλαμικά περιοδικά συμπεριλαμβανομένου του *Büyük Doğu* με τη μορφή της απευθείας πληρωμής από τον προϋπολογισμό του πρωθυπουργού. U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 98.

[122] U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 90-91.

[123] Μουσουλμάνος κρυπτό-Εβραίος

[124] U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 91 και 93.

[125] Στο ίδιο, σ. 96. Παραπέμπεται από Ahmet Emin Yalman, "Kara ile Kızıl", *Vatan*, 28 Νοεμβρίου 1952, σ. 1, 7.

Χαρακτηριστικό ήταν το πρωτοσέλιδο της *Cumhuriyet* που ανέφερε πως: «*Ένα αντιδραστικό δίκτυο πιάστηκε στη Μαλάτεια. Έγινε κατανοητό πως αυτό το δίκτυο που ιδρύθηκε από αντιδραστικούς και κομμουνιστές οργάνωσε τη δολοφονία του Γιαλμάν*»[126].

Η κυβέρνηση και η αντιπολίτευση, ο Τύπος και οι διανοούμενοι αντέδρασαν άμεσα καταδικάζοντας τη δολοφονική επίθεση. Το γεγονός της 22ας Νοεμβρίου, θεωρήθηκε από τον κυρίαρχο Τύπο ως απόδειξη του υφιστάμενου κινδύνου της *irtica* στην Τουρκία και επίθεση εναντίον της ελευθερίας της σκέψης και του κοσμικού καθεστώτος. Η καθοριστική αρνητική επιρροή του ισλαμικού τύπου στην εκδήλωση της δολοφονικής πράξης οδήγησε σε εκστρατεία των κεμαλικών διανοούμενων εναντίον των ισλαμικών εκδόσεων. Θεωρήθηκε πως η ελευθερία του Τύπου, έτυχε κατάχρησης από τους συντηρητικούς εθνικιστές και πως καμία ελευθερία έκφρασης δεν ήταν ανώτερη από την προστασία της κοσμικότητας[127].

Ειρήσθω εν παρόδω, ο Γιαλμάν όπως και πολλοί ακόμα υποστηρικτές της κεμαλικής κοσμικότητας, αντιλήφθηκαν το περιστατικό της Μαλάτειας ως συνέχεια ενός στοιχειωμένου ισλαμικού παρελθόντος, το οποίο επανεμφανιζόταν στο παρόν με διαφορετικές μορφές. Μέσω της υιοθέτησης του αφηγηματικού σχήματος της ιστορικής συνέχειας, το συμβάν του 1952, θεωρήθηκε ως ισλαμικό περιστατικό, αντίστοιχα με άλλα στο παρελθόν, όπως η εξέγερση της 31ης Μαρτίου 1909 ή το περιστατικό στην πόλη Μενεμένη το 1930[128]. Ωστόσο, συντηρητικοί εθνικιστές όπως ο Ογκάν, αμφισβήτησαν τις απεικονίσεις των παρελθοντικών γεγονότων ως συνέχεια μιας θρησκευτικής αντίδρασης. Σύμφωνα με αυτές τις απόψεις, σ΄ αντίθεση με την 31η Μαρτίου 1909, το συμβάν στη Μαλάτεια δεν είχε ως στόχο την εγκαθίδρυση απολυταρχικής διακυβέρνησης, αλλά ήταν μια επίθεση κατά της ελευθερίας της σκέψης και του ατόμου[129].

Για το Δημοκρατικό Κόμμα, το περιστατικό στη Μαλάτεια αποτέλεσε ένα σημείο καμπής, καθώς έως και εκείνη τη στιγμή έδειξε ανοχή στο άρθρο 163 του Τουρκικού Ποινικού Κώδικα, δίνοντας έτσι, χώρο σε ισλαμικούς κύκλους[130]. Χαρακτηριστικό, είναι το γεγονός πως λίγες ώρες πριν την απόπειρα εναντίον του δημοσιογράφου, ο Μεντερές που βρισκόταν στη Μαλάτεια, επανέλαβε τους ισχυρισμούς που είχε διατυπώσει την προηγούμενη ημέρα στην Καισάρεια:

> Κραυγάζω για εσάς. Κανείς δεν πρέπει να φοβάται και δε μπορεί να περιμένει από το τουρκικό έθνος τη θρησκευτική αντίδραση (*dîni irtica*), την επιθυμία για

[126] *Cumhuriyet*, 27 Νοεμβρίου 1952.

[127] U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 99-100.

[128] Η ισλαμική εξέγερση στις 31 Μαρτίου 1909, κατά της κυβέρνησης των Νεοτούρκων, είχε ως στόχο την αποκατάσταση του Ισλάμ και την επαναφορά της Σαρίας. Η συγκεκριμένη εξέγερση διατήρησε μια τραυματική επιρροή σε πολλούς από τους ηγέτες της Δημοκρατίας, όπως ο Ινονού και «στοίχειωνε» το καθεστώς της μονοκομματικής περιόδου. Από την άλλη, η ολιγόωρη εξέγερση στην πόλη Μενεμένη, το 1930 με πρωταγωνιστή τον αναλφάβητο Ντερβίς Μεχμέτ (Derviş Mehmed) είχε ως στόχο την αποκατάσταση του Χαλιφάτου, του Ισλαμικού Νόμου και το άνοιγμα των δερβίσικων στοών. Ως αποτέλεσμα της εξέγερσης, ο έφεδρος αξιωματικός Μουσταφά Φεχμί Κουμπιλάι (Mustafa Fehmi Kubilay) αποκεφαλίστηκε από τον Ντερβίς Μεχμέτ. Μάλιστα, το γεγονός πως πάνω από χίλια άτομα δεν εξέφρασαν ούτε ίχνος διαμαρτυρίας, ερμηνεύτηκε από την κυβέρνηση ως έμμεση υποστήριξη των στασιαστών. Βλ. E. Zürcher, *Σύγχρονη ιστορία της Τουρκίας*, ό.π., σ. 150-151 και 244-245. U. Azak*, Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 15 και 100.

[129] U. Azak*, Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 100-101 και 104.

[130] M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, ό.π., σ. 307.

την οπισθοδρόμηση και προσφυγή στο κακό…Αν είναι απαραίτητο να μιλήσουμε για έναν αντιδραστικό κίνδυνο, αυτός μπορεί να είναι μόνο η πολιτική αντίδραση (*siyasi irtica*) και όχι η θρησκευτική[131].

Μέχρι και την εκδήλωση του περιστατικού, ο Μεντερές αντιλαμβανόταν την *irtica* ως ανεπιθύμητη πολιτική κριτική της αντιπολίτευσης, χρησιμοποιώντας την τελευταία έννοια ως συνώνυμο της εχθρότητας. Είναι έκδηλο πως εκτός από την πολιτική σκοπιμότητα που εξυπηρετούσε η αναφορά σε «πολιτική αντίδραση», η έλλειψη δημοκρατικής και πλουραλιστικής παράδοσης στη χώρα, εμπόδιζε την κατανόηση βασικών δημοκρατικών εννοιών (*δημοκρατία, αντιπολίτευση, εθνική βούληση*) με το ΔΚ να ισχυρίζεται πως διαθέτει το μονοπώλιο στη διακυβέρνηση της χώρας.

Μετά την επίθεση, ο Αντνάν Μεντερές άρχισε να είναι πιο επιφυλακτικός στο θέμα της *irtica*, δηλώνοντας την πιθανότητα η θρησκεία να μπορούσε να είναι μέσο καταπίεσης και πως το ΔΚ δε θα ανεχόταν τη χρήση της θρησκείας για πολιτικούς σκοπούς. Επιπλέον, προκειμένου να διαφοροποιηθεί από το ΡΛΚ, διαχώρισε τον λαό από το ριζοσπαστικό Ισλάμ, υποστηρίζοντας πως μια μικρή ομάδα αντιδραστικών δε μπορεί να αντιπροσωπεύει ολόκληρη την κοινωνία[132].

*Σημείωση: (Αριστερή εικόνα) Σκίτσο που αναπαριστά την αντίδραση προσωποποιημένη με μια νεκροκεφαλή με αραβικό τουρμπάνι και ένα φίδι που σκοτώνεται από τα έξι τόξα του Κεμαλισμού. Στη λεζάντα αναφέρεται: «όσο υπάρχουν αυτά τα τόξα το φίδι δε μπορεί να σταθεί όρθιο». (Δεξιά εικόνα) Σκίτσο που απεικονίζει τον Ατατούρκ να σκοτώνει με το «σπαθί των Μεταρρυθμίσεων» το τετρακέφαλο τέρας που συμβολίζει την αντίδραση (Ισλαμισμός, Φασισμός, Κομμουνισμός, Τουρανισμός).*
*Πηγή: Akbaba, 9 Μαΐου 1935, 71, σ. 3 και "Atatürk'ün Gericiliği Sembolize Eden Dört Başlı Canavarı Öldürdüğünü Resmeden Karikatür", Mizah, 13 Ιουνίου 1947, 2, 49. Malumatfuruş.*
*<https://shorturl.at/wFK26> [πρόσβαση:30/12/2023].*

[131] Haydar Temür, *Demokrat Parti'de Parti İçi Muhalefet (1946-1960)*, İstanbul, Tarih Vakfi Yurt Yayınları, 2022, σ. 276-277. Παραπέμπεται από *Cumhuriyet*, 22 Νοεμβρίου 1952 και *Akşam*, 22 Νοεμβρίου 1952.
[132] U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…*, ό.π., σ. 108. Παραπέμπεται από *Vatan*, 7 Δεκεμβρίου 1952 και *Zafer*, 26 Δεκεμβρίου 1952.

Η κυβέρνηση του ΔΚ προχώρησε με γοργούς ρυθμούς σε μέτρα για την απολιτικοποίηση του Ισλάμ. Έναν χρόνο μετά την επίθεση, ο Κισακιουρέκ δικάστηκε με την κατηγορία της υποκίνησης της συνωμοσίας κατά του Γιαλμάν και υποβλήθηκε μήνυση κατά του Σαΐντ Νουρσί (Said – i Nursi) με την κατηγορία της αντιδραστικής δραστηριότητας. Επιπλέον, τόσο το Ισλαμικό Δημοκρατικό Κόμμα (İslam Demokrat Partisi, ΙΔΚ) όσο και το Εθνικό Κόμμα (Millet Partisi, ΕΚ) έκλεισαν με την αιτιολογία πως εργαλειοποιούσαν πολιτικά τη θρησκεία. Οι συνέπειες των ερευνών για το περιστατικό έφτασαν μέχρι και το ίδιο το Δημοκρατικό Κόμμα, καθώς δυο βουλευτές του ΔΚ, ο Σαΐτ Μπιλγκίτς (Sait Bilgiç) και ο Ταχσίν Τολά (Tahsin Tola), διαγράφηκαν λόγω σύνδεσης με τον Εθνικιστικό Σύνδεσμο, ενώ ο Υπουργός Παιδείας Τεβφίκ Ιλερί υπέβαλε την παραίτησή του επειδή είχε διασυνδέσεις με τον Εθνικιστικό Σύνδεσμο και υπήρχαν αναφορές πως προστάτευε τους Τουρανιστές[133].

Ωστόσο, αυτή η αλλαγή στάσης του ΔΚ ήταν παροδική. Η ατμόσφαιρα περιορισμού του πολιτικού Ισλάμ με την εκστρατεία του ΔΚ κατά των ισλαμιστών εντός και εκτός του κόμματος, που δημιουργήθηκε μετά την απόπειρα δολοφονίας του Γιαλμάν, θα σταματήσει μετά από λίγο χρονικό διάστημα και πολλά από τα ονόματα που διαγράφηκαν από το κόμμα θα επιστέψουν στο ΔΚ. Ενδεικτικό είναι το γεγονός πως το ΔΚ θα συμμαχήσει στις εκλογές του 1957 με το τάγμα Νουρτζού του Σαΐντ Νουρσί [134].

Για την κεμαλική ιστοριογραφία και τους υποστηρικτές της κοσμικότητας, η επίθεση στη Μαλάτεια υπήρξε η πρώτη ριζοσπαστική ενέργεια της θρησκευτικής αντίδρασης κατά την πολυκομματική περίοδο. Σ' αντίθεση, όμως, με τις προγενέστερες επιθέσεις των Τιτζάνι, που επιτίθονταν για συμβολικούς λόγους σε αγάλματα και προτομές του Ατατούρκ, οι υποκινητές της συνομωσίας στη Μαλάτεια προέβησαν σε μια δολοφονική ενέργεια, στρεφόμενοι κατά της ανθρώπινης ζωής.

Αυτό που στην πραγματικότητα ανησυχούσε περισσότερο τους υποστηρικτές της κοσμικότητας τη δεκαετία του 1950 δεν ήταν κυρίως ο φόβος εγκαθίδρυσης ενός ισλαμικού κράτους μέσω μιας θρησκευτικής εξέγερσης. Το σοκ της κεμαλικής ελίτ ήταν πως με το περιστατικό της Μαλάτειας ανακάλυπτε βίαια (αν και απλώς εθελοτυφλούσε) πως η μεγάλη μάζα της τουρκικής κοινωνίας και όχι μονάχα η αναλφάβητη αγροτική ενδοχώρα, δεν είχε καταφέρει να εσωτερικεύσει τις κεμαλικές μεταρρυθμίσεις. Σχεδόν 30 έτη μετά την ανακήρυξη της Δημοκρατίας, η μεγάλη πλειοψηφία του πληθυσμού δεν είχε ακόμη απαγκιστρωθεί από τις θρησκευτικές δεισιδαιμονίες.

---

[133] Ήδη από τη δεκαετία του 1930, οι Τουρανιστές εμπνεόμενοι από τη ναζιστική ιδεολογία, υιοθέτησαν την ουσιοκρατική αντίληψη περί έθνους, θεωρώντας απειλή όσους «δεν είχαν καθαρό τουρκικό αίμα». Τουρανικά έντυπα έβριθαν αντισημιτικής προπαγάνδας, κάτι που βοήθησε στην υποκίνηση του πογκρόμ στις πόλεις της Ανατολικής Θράκης το 1934, με την ανοχή της κυβέρνησης. Κατά τη διάρκεια του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, τη περίοδο όπου διαφαινόταν νίκη της ναζιστικής Γερμανίας, η τουρανική προπαγάνδα αναζωπυρώθηκε. Όμως, το 1944, όταν η γερμανική ήττα ήταν πλέον βέβαιη, οι παντουρανικές οργανώσεις διαλύθηκαν και η φυλετική καθαρότητα που προέτασσαν τα μέλη τους, διώχθηκε με τις περίφημες «δίκες των φυλετιστών» το 1944. M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, ό.π., σ. 308 και U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…*, ό.π., σ. 93-94 και 109-110 και H. Temür, *Demokrat Parti'de…,* ό.π., σ. 276-277 και Α. Μητράρας, *Ο τουρκικός εθνικισμός του Ζιγιά Γκιοκάλπ…*, σ. 457-460 και 629-648 και E. Zürcher, *Σύγχρονη ιστορία της Τουρκίας*, σ. 273-274 και I. Aytürk, "Nationalism and Islam in Cold War Turkey…", ό.π., σ. 308-335.

[134] Το τάγμα Νουρτζού κατάφερε, μάλιστα, να εκλέξει βουλευτές με το ψηφοδέλτιο του ΔΚ, τόσο στις εκλογές του 1954, όσο και στις εκλογές του 1957. Νίκος Μούδουρος, *Ο μετασχηματισμός της Τουρκίας: από την κεμαλική κυριαρχία στον «ισλαμικό» νεοφιλελευθερισμό*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2012, σ. 107 και H. Temür, *Demokrat Parti'de Parti İçi Muhalefet…*, ό.π., σ. 281 και M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, ό.π., σ. 308.

**Ισλαμικά αιτήματα εντός και εκτός του ΔΚ**

Μετά τη δολοφονική ενέργεια εναντίον του Γιαλμάν, η κυβέρνηση έλαβε σκληρά μέτρα, τόσο κατά των ισλαμικών κινημάτων εκτός του κόμματος, όσο και εναντίον ατόμων με ισλαμικές απόψεις εντός του κόμματος. Το ΔΚ προσπάθησε μέσα από έναν εσωκομματικό αγώνα να διακόψει τις σχέσεις του με το πολιτικό Ισλάμ, με τον πρόεδρο Αντνάν Μεντερές να διαμηνύει πως επρόκειτο να ληφθούν σκληρά μέτρα έτσι ώστε να εξασφαλιστεί η πειθαρχία στο εσωτερικό του κόμματος[135].

Ωστόσο, πριν το περιστατικό της Μαλάτεια, τοπικά παραρτήματα και βουλευτές του ΔΚ είχαν εκφράσει ισλαμικά αιτήματα. Για παράδειγμα, ο βουλευτής του ΔΚ, Χασάν Φεχμί Ουσταόγλου (Hasan Fehmi Ustaoğlu) είχε προκαλέσει σάλο με ένα άρθρο του στην εφημερίδα *Büyük Cihad* υπό τον τίτλο: «Δεν είναι αλήθεια πως το έθνος χρωστάει στις μεταρρυθμίσεις του Ατατούρκ». Στο συγκεκριμένο άρθρο, ο Ουσταόγλου υποβάθμισε την αξία των μεταρρυθμίσεων του Ατατούρκ και τη συμβολή του Μουσταφά Κεμάλ στον τουρκικό εθνικοαπελευθερωτικό αγώνα, υποστηρίζοντας πως ο τελευταίος διεξήχθη στην πραγματικότητα για τη θρησκεία. Σε αυτή την ευθεία αμφισβήτηση του Ατατούρκ, το ΔΚ αντέδρασε και διέγραψε τον εν λόγω βουλευτή από το κόμμα[136]. Στη συνέντευξη, που παραχώρησε στον απόηχο του επίμαχου άρθρου στο περιοδικό *Serdengeçti,* ο Ουσταόγλου επέμεινε στα λεγόμενά του αναφέροντας:

> […] Φυσικά ο Θεός είναι που σώζει πρώτα το έθνος και μετά το έθνος (σώζει τον εαυτό του). Το να αποδίδεις τη σωτηρία ενός έθνους σ΄ έναν άνθρωπο είναι η μεγαλύτερη προσβολή για αυτό το έθνος. Τι εννοείς μας έσωσε; Δε θα υπήρχαμε χωρίς αυτόν;(Ατατούρκ). Επιπλέον, δεν επέκρινα τον Ατατούρκ στο άρθρο μου. Γνωρίζω για τη βοήθεια του Κεμάλ Πασά στον Πόλεμο της Ανεξαρτησίας. Έθιξα τα παιχνίδια που παίζονται πίσω από τον μανδύα των μεταρρυθμίσεων του Ατατούρκ» […] «Το τουρκικό έθνος είναι μουσουλμανικό. Η Τουρκία είναι μια ισλαμική χώρα. Κάθε κόμμα που θα ιδρυθεί σ΄ αυτή τη χώρα πρέπει να έχει ισλαμική ταυτότητα. Το ΔΚ είναι ένα μουσουλμανικό κόμμα[137].

Παρ’ όλο που η Τουρκία ήταν μια κοσμική Δημοκρατία και το ΔΚ ένα κοσμικό κόμμα του καθεστώτος, στο μυαλό των ισλαμιστών η θρησκεία διαδραμάτιζε πρωταγωνιστικό ρόλο στην πολιτική ζωή. Εντούτοις, το ΔΚ προκειμένου να καταστεί μια ισχυρή κυβερνητική δύναμη επιχειρούσε να εκφράσει πολλά και διαφορετικά τμήματα της κοινωνίας. Έτσι, αντιλήφθηκε πως η μόνιμη κυβερνητική προοπτική θα μπορούσε να καταστεί ρεαλιστική, μονάχα αν το κόμμα στηριζόταν στις πλειοψηφούσες συντηρητικές – ισλαμικές μάζες της χώρας και για αυτό τον λόγο επέδειχνε ανοχή στο ισλαμικό κίνημα.

Η εξαιρετικά ήπια πολιτική που ακολουθούσε το ΔΚ σχετικά με την εκκοσμίκευση, οδήγησε τελικά στην εμφάνιση κάποιων θεοκρατικών – ισλαμικών τάσεων μέσα στις τάξεις του, με τον ισλαμικό λόγο να συνεχίζει να κερδίζει έδαφος. Στο τοπικό συνέδριο του ΔΚ στην επαρχία του Ικονίου, τον Μάρτιο του 1951, πολλοί

---

[135] H. Temür, *Demokrat Parti'de Parti İçi Muhalefet…*, ό.π., σ. 280.

[136] Cem Eroğul, *Demokrat Parti Tarihi ve İdeolojisi*, İstanbul, Yordam Kitap, 2014, σ. 121. Παραπέμπεται από *Cumhuriyet,* 14 Οκτωβρίου 1952. U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 109.

[137] “H. Fehmi Ustaoğlu Diyor ki”, *Serdengeçti*, 6, 19-20, Νοέμβριος 1952, σ. 10-11.

εκπρόσωποι έκαναν την εμφάνισή τους με παραδοσιακές ισλαμικές ενδυμασίες[138] και διατύπωσαν αιτήματα όπως:

- Η κατάργηση του καπέλου και η επαναφορά της χρήσης του φεσιού και του σαρικιού
- Η επαναφορά του αραβικού αλφαβήτου
- Η υποχρέωση των γυναικών να φορούν τσαρσάφ
- Η νομιμοποίηση του γάμου ανδρών με τέσσερις γυναίκες (πολυγαμία)
- Η καθιέρωση της Παρασκευής ως εβδομαδιαίας αργίας
- Το άνοιγμα των τεκέδων
- Η εισαγωγή της διδασκαλίας των Θρησκευτικών και του Κορανίου στα σχολεία
- Η επιστροφή στη Σαρία[139]

Είναι σαφές πως τα παραπάνω αιτήματα, αμφισβητούσαν τον πυρήνα των κεμαλικών μεταρρυθμίσεων και ταυτόχρονα τα κοσμικά θεμέλια του σύγχρονου τουρκικού κράτους. Το Υπουργείο Εσωτερικών έδωσε εντολή στη νομαρχία του Ικονίου να διερευνήσει αυτά τα αιτήματα. Παράλληλα, το επαρχιακό διοικητικό συμβούλιο του ΔΚ στο Ικόνιο εξέδωσε ανακοίνωση για αυτό το θέμα καταδικάζοντας έντονα *«τη χρήση του ονόματος του Ικονίου μεταξύ των κόκκινων και των μαύρων δυνάμεων*». Η δήλωση ανέφερε επίσης, πως οι ιδέες που διατυπώθηκαν από λίγους ανθρώπους *«με ή χωρίς σκοπό»* στα συνέδρια του ΔΚ, δε θα δέσμευαν το κόμμα[140]. Ήταν σαφές πώς η ηγεσία του ΔΚ, δεν ενστερνιζόταν αυτά τα θεοκρατικά αιτήματα. Πως θα μπορούσε να τα υιοθετήσει άλλωστε από τη στιγμή που είχε συμπεριλάβει την αρχή της κοσμικότητας στο πρόγραμμά του και διέθετε στις τάξεις της ένθερμους κεμαλιστές με πρώτο τον Τζελάλ Μπαγιάρ;

Παρόμοια αιτήματα με το Ικόνιο διατυπώθηκαν και κατά τη διάρκεια του επαρχιακού συνεδρίου του κόμματος στην Άγκυρα, τον Σεπτέμβριο του 1952.

- Απαγόρευση στις γυναίκες να εργάζονται, εκτός από εκείνες που το έχουν ανάγκη και είσπραξη φόρου 250₺ κάθε έτος από τις γυναίκες που δεν έχουν παιδιά
- Απαγόρευση του διαγωνισμού ομορφιάς και χορευτικών πάρτι
- Ομιλίες για τη θρησκεία στο ραδιόφωνο
- Οι όρκοι να δίνονται αγγίζοντας το Κοράνι
- Μετατροπή της Αγίας Σοφίας από μουσείο σε τζαμί[141]

Όμως, τα ισλαμικά αιτήματα δεν περιορίζονταν μονάχα εντός του ΔΚ. Παράλληλα με τα συνέδρια του κόμματος, εκφράστηκαν δημόσιες τοποθετήσεις και στον ισλαμικό τύπο. Άλλοτε με πιο έντονο ισλαμικό και αντί–μεταρρυθμιστικό ύφος και άλλοτε ασκώντας μια πιο μετριοπαθή κριτική σε ορισμένες από τις μεταρρυθμίσεις

[138] Ν. Μούδουρος, *Ο μετασχηματισμός της Τουρκίας…*, ό.π., σ. 106.
[139] M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, ό.π., σ. 307 και U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 109 και H. Temür, *Demokrat Parti'de Parti İçi Muhalefet…*, ό.π., σ. 276.
[140] H. Temür, *Demokrat Parti'de Parti İçi Muhalefet…*, ό.π., σ. 276.
[141] C. Eroğul, *Demokrat Parti Tarihi…*, ό.π., σ. 120-121 και U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 109 και M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, ό.π., σ. 307 και S. Nal, "Demokrat Parti'nin 1950-1954 dönemi din siyaseti", ό.π., σ. 164. Παραπέμπεται από *Zafer*, 10 Δεκεμβρίου 1952.

του Ατατούρκ, τα επίμαχα άρθρα αμφισβητούσαν μερικώς ή ολικώς την αξία των μεταρρυθμίσεων.

Ο Ισμέτ Τουμτούρκ (İsmet Tümtürk), στο άρθρο του στο *Sebîlürreşâd*, έθετε το ερώτημα αναφορικά με το ποια θα έπρεπε να ήταν η στάση της κυβέρνησης απέναντι στις μεταρρυθμίσεις του Ατατούρκ, μέσα στο νέο πλαίσιο που δημιουργήθηκε μετά τις εκλογές της 14ης Μαΐου. Σύμφωνα με τον συγγραφέα υπήρχαν δυο διαφορετικές απόψεις – προσεγγίσεις σχετικά με τις μεταρρυθμίσεις. Η μία άποψη θεωρούσε πως οι μεταρρυθμίσεις στην εποχή της πολυκομματικής δημοκρατίας δεν ήταν ανώτερες από την εθνική βούληση, μπορούσαν να συζητηθούν ελεύθερα, να αμφισβητηθούν, και αν υπήρχαν μεταρρυθμίσεις που δεν ήθελε το έθνος, αυτές να καταργηθούν. Αντίθετα, η άλλη άποψη υποστήριζε πως οι μεταρρυθμίσεις ήταν ιερές και ανώτερες από την εθνική βούληση, δε μπορούσαν να καταργηθούν και έπρεπε να προστατευτούν πάση θυσία[142].

Από την άνοδο του ΔΚ στην εξουσία τον Μάιο του 1950 έως και το περιστατικό στη Μαλάτεια τον Νοέμβριο του 1952, το ισλαμικό περιοδικό *Sebîlürreşâd* συνεχώς εξαπέλυε μύδρους κατά των μεταρρυθμίσεων με άρθρα που αναφέρονταν στο καπέλο, το λατινικό αλφάβητο και την Αγία Σοφία. Σε ορισμένα από αυτά τα άρθρα, κατακρίνονταν οι διώξεις των αστυνομικών κατά πολιτών στις επαρχίες επειδή οι τελευταίοι φορούσαν μπερέ. Το Υπουργείο Εσωτερικών είχε αποστείλει εγκύκλιο στις επαρχίες κατά της χρήσης μπερέ[143]. Όμως, τα δικαστήρια είχαν αποφανθεί πως η χρήση μπερέ δεν αντίκειται στον νόμο για τα καπέλα και δεν ήταν έγκλημα, καθώς ο μπερές ήταν κάλυμμα που φορούσαν και τα πολιτισμένα δυτικά έθνη. Μάλιστα, τα άρθρα προσέφυγαν σε αναφορές εφημερίδων που παρουσίαζαν τον μπερέ τόσο δυτικό όσο το καπέλο[144]. Έτσι και σ΄ αυτή την περίπτωση, όπως και στην επιχειρηματολογία κατά του ΑΚΚ, η Δύση χρησιμοποιήθηκε με θετικό πρόσημο προκειμένου να δικαιολογηθεί η χρήση του μπερέ στην Τουρκία. Αφού οι Ευρωπαίοι φορούν μπερέ τότε η χρήση του νομιμοποιείται και από τους Τούρκους.

Η εναντίωση στο καπέλο εκφραζόταν με τον πλέον άμεσο τρόπο από ισλαμιστές συγγραφείς. Χαρακτηριστική ήταν η φράση, *«Πόσοι αθώοι θυσιάστηκαν για αυτό το καπέλο;»*[145] που χρησιμοποιήθηκε για να αναφερθεί στις εκατοντάδες εκτελέσεις πολιτών που αντιστάθηκαν στον νόμο του καπέλου κατά τη μονοκομματική περίοδο. Η άρση της απαγόρευσης του καλέσματος σε προσευχή στα αραβικά, θεωρήθηκε από πολλούς ως η αρχή της κατάργησης και άλλων κεμαλικών μεταρρυθμίσεων, όπως αυτή του καπέλου ή του λατινικού αλφαβήτου.

Ο Ραΐφ Ογκάν, άσκησε έντονη κριτική κατά της γλωσσικής μεταρρύθμισης στρεφόμενος παρ' όλα αυτά, μόνο κατά του ΡΛΚ και όχι εναντίον του Ατατούρκ. Θεωρούσε πως οι Τούρκοι δεν έπρεπε για χάρη του εκδυτικισμού να απομακρυνθούν από τη γλωσσική παράδοσή τους. Ο αρθρογράφος, εξέφραζε την ανησυχία του πως με τη νομική υποχρεωτικότητα με το νέο αλφάβητο, οι γεμάτες με επιστημονικά και λογοτεχνικά έργα βιβλιοθήκες ήταν πλέον ξένες για τους Τούρκους. Επιπλέον,

[142] İsmet Tümtürk, "İnkılap Zorbalığı Karşısında", *Sebîlürreşâd,* 4, 97, Μάρτιος 1951, σ. 338-341.

[143] Αυτή η εγκύκλιος ήταν το πρώτο άρθρο του νόμου για τη χρήση καπέλων. Eşref Edip,"Bere Giymek Meselesi Hakkında", *Sebîlürreşâd,* 4, 97, Μάρτιος 1951, σ. 345-347.

[144] Στο ίδιο, Αναφορά στο άρθρο του M. Râif Ogan στην *Yeni Sabah,* σ. 346-347.

[145] S.B., "Büyük Millet İnkılabı Karşısında", *Sebîlürreşâd,* 4, 84, Ιούλιος 1950, σ. 140.

τασσόταν κατά της διδασκαλίας ελληνικών και λατινικών στα σχολεία, τα οποία δε θεωρούσε λιγότερο δύσκολα από τα αραβικά και τα περσικά [146] και προσέθετε πως:

> […] Εμείς αποδεχόμαστε τα λατινικά γράμματα που δεν είναι κατάλληλα για τη δομή της τουρκικής γλώσσας. Αυτό το λέμε μεταρρύθμιση. Όχι, αυτό δεν ήταν μια μεταρρύθμιση, ήταν μια ανατροπή. Είναι μια άρνηση των απογόνων, της καταγωγής, του πολιτισμού και της ιστορίας. Είναι μια τυφλή μίμηση. Γιατί έγινε μεταρρύθμιση με λατινικά γράμματα; Ο λαός διαβάζει πιο εύκολα με αυτά; Αν δε μπορούσε να διαβάσει πριν ήταν λόγω της έλλειψης σχολείων […] Τα ιαπωνικά γράμματα είναι εύκολα; Πότε εγκατέλειψαν οι Ιάπωνες το αλφάβητό τους που μοιάζει με ιερογλυφικά;[147]

Ένα ακόμα σημαντικό ζήτημα που απασχολούσε τον ισλαμικό τύπο, επ' ευκαιρία και του εορτασμού για τα 500 χρόνια από την κατάκτηση της Κωνσταντινούπολης από τους Οθωμανούς, ήταν αυτό της μετατροπής της Αγίας Σοφίας σε ισλαμικό τέμενος[148]. Τα πρώτα δημοσιεύματα σχετικά με την Αγία Σοφία εμφανίστηκαν στο *Sebîlürreşâd* ήδη από το 1948, την περίοδο διακυβέρνησης του ΡΛΚ, κάνοντας αναφορά στον Σουλτάνο Μωάμεθ Β' (Fatih Sultan Mehmet) και χαρακτηρίζοντας το τότε μουσείο ως αποθήκη όμορφων αντικειμένων. Άξιο αναφοράς είναι το γεγονός πως πουθενά μέσα στο άρθρο δεν αναφερόταν η λέξη «τζαμί» (*cami*) αλλά η Αγία Σοφία χαρακτηριζόταν ως «ναός της Αγίας Σοφίας» (*Ayasofya mabedini*) και ο συγγραφέας τασσόταν με έμμεσο – πλάγιο τρόπο υπέρ της μετατροπής της σε τζαμί[149].

Κατά τη περίοδο διακυβέρνησης του ΔΚ, τα άρθρα που δημοσιεύτηκαν αναφέρονταν άμεσα στη μετατροπή του μουσείου σε τζαμί. Σε ένα άρθρο όπου το συναίσθημα κυριαρχούσε, ο Τεβέτόγλου (Dr. Tevetoğlu) ανέφερε πως η αγαπημένη του από τις εθνικές εορτές ήταν η 29η Μαΐου[150] την ημέρα όπου ο Σουλτάνος Μωάμεθ Β' κατακτώντας την Πόλη έσβησε από τον χάρτη τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία, ενώ θεωρούσε την κατάκτησή της ως *«το μεγαλύτερο εθνικό και ιστορικό γεγονός της εποχής μας»*. Τέλος, αφού εξυμνούσε τον Σουλτάνο Μωάμεθ Β' για την αγάπη του για την ελευθερία, τη δικαιοσύνη και τη γνώση κατέληγε αναφέροντας πως η Αγία Σοφία δεν είναι ένα βυζαντινό ερείπιο αλλά ένα τουρκικό μνημείο[151].

Για τον ισλαμιστή διανοούμενο Ραΐφ Ογκάν, η Αγία Σοφία δεν ήταν μόνο ένας ισλαμικός χώρος λατρείας, αλλά και ένα μνημείο νίκης των Τούρκων και του Σουλτάνου Μωάμεθ Β', που τερμάτισε τον Μεσαίωνα και άνοιξε μια νέα εποχή στην ιστορία. Η μετατροπή της από τζαμί σε μουσείο, εντασσόταν από τον Ογκάν σε μια πολιτική μουσειοποίησης και εκκοσμίκευσης και άλλων οθωμανικών τεμενών, που εφάρμοσε τη μονοκομματική περίοδο το κεμαλικό καθεστώς. Στην Κωνσταντινούπολη, εκτός από την Αγία Σοφία, και το τζαμί του Ντολμάμπαχτσέ (Dolmabahçe) απέκτησε

---

[146] Râif Ogan, "Türk Medeniyetine Delice Suikasd", *Sebîlürreşâd,* 4, 85, Αύγουστος 1950, σ. 147-149.

[147] Στο ίδιο, σ. 147-149.

[148] Το 1930, ο Μουσταφά Κεμάλ έδωσε την άδεια στο Αμερικανικό Βυζαντινολογικό Ινστιτούτο να εξετάσει και να αποκαλύψει τις μωσαϊκές εικόνες της Αγίας Σοφίας, ενώ από 1934 πάλι με απόφαση του Μουσταφά Κεμάλ, η Αγία Σοφία μετατράπηκε σε μουσείο, καθεστώς που διατηρήθηκε έως και τον Ιούλιο του 2020.

[149] Şükrü Gökmenoğlu, "Ayasofya Eşya Ambara Mı Kalacak?", *Sebîlürreşâd,* 1, 12, Αύγουστος 1948, σ. 184.

[150] Αν και μέχρι και σήμερα η 29η Μαΐου δε θεωρείται επίσημη εθνική επέτειος της Τουρκίας.

[151] Tevetoğlu, "Ayasofya Camimiz", *Sebîlürreşâd,* 5, 105, Ιούνιος 1951, σ. 69-70.

μουσειακό καθεστώς από το 1948 αφού χρησιμοποιήθηκε ως Ναυτικό Μουσείο, ενώ και άλλα τζαμιά μετατράπηκαν σε «Σπίτια του Λαού» (Halk Evleri) [152].

Το αίτημα για μετατροπή της Αγίας Σοφίας σε τζαμί εκφράστηκε με τον πλέον επίσημο τρόπο από το φυλλάδιο που εξέδωσε το παράρτημα της Ένωσης Τούρκων Εθνικιστών στην Κωνσταντινούπολη, το οποίο ενδεικτικά ανέφερε:

> Η μετατροπή ενός μνημείου όπου οι άνθρωποι μνημονεύουν τον Θεό για αιώνες, σε μουσείο αποτελεί ταυτόχρονα παραβίαση του ανθρώπινου πνεύματος και την πιο εξευτελιστική μεταχείριση αυτού του μνημείου... Το τζαμί της Αγίας Σοφίας είναι ένα υπέροχο σημάδι της τουρκικής δύναμης και νίκης…Η βίαιη μετατροπή ενός τόπου λατρείας (σε μουσείο) αποτελεί σαφή παραβίαση της ελευθερίας της συνείδησης και παραβιάζει την αρχή της κοσμικότητας στο Σύνταγμα…Η μοίρα που έχει χαράξει η ιστορία και το αίμα χιλιάδων Τούρκων δε μπορεί να καταστραφεί για πάντα με ένα πραξικόπημα προδοσίας. Η δικαιοσύνη θα επικρατήσει.[153].

Η Αγία Σοφία, αντιπροσώπευε για τους συντηρητικούς και ισλαμικούς κύκλους, το απόλυτο σύμβολο κατάκτησης και νίκης των Τούρκων έναντι των αλλόθρησκων. Η οθωμανική περίοδος, δεν παρουσιαζόταν ως μια ιστορική παρένθεση που δεν έχει σχέση με την Τουρκική Δημοκρατία, αλλά ως μια χρυσή περίοδος νίκης και κατάκτησης. Η εκ νέου μετατροπή της Αγίας Σοφίας σε τζαμί θα οδηγούσε σύμφωνα με την Ένωση Εθνικιστών, στην επιστροφή στην κανονικότητα, αφού η πράξη μετατροπής της σε μουσείο θεωρήθηκε πως «*παραβιάζει την αρχή της κοσμικότητας»* και χαρακτηρίστηκε ως «*πραξικόπημα προδοσίας»*. Αν και δεν κατονομάζεται, οι αιχμές για την απόφαση του Μουσταφά Κεμάλ να καταστήσει την Αγία Σοφία μουσείο είναι φανερές.

Η είσοδος της Τουρκίας στην πλουραλιστική δημοκρατία έθεσε τέρμα στο «ταμπού» της Αγίας Σοφίας. Η ανάδυση της δημόσιας συζήτησης εκείνη την περίοδο από τον ισλαμικό τύπο, παρουσίασε το μνημείο ως σύμβολο του εξισλαμισμένου τουρκικού εθνικισμού. Ωστόσο, η κυβέρνηση φρόντισε να κρατήσει λιτούς τους εορτασμούς για τα 500 έτη της κατάκτησης της Κωνσταντινούπολης, το 1953. Οι εξαιρετικές σχέσεις με την Ελλάδα[154] και η αλλαγή στάσης του κυβερνώντος κόμματος απέναντι στους ισλαμικούς κύκλους μετά το περιστατικό της Μαλάτεια, υπήρξαν οι σημαντικότερες αιτίες για αυτή την ευαισθησία του ΔΚ[155].

Οι ισλαμικές ενέργειες και τα θεοκρατικά αιτήματα που έλαβαν χώρα κατά την πρώτη τριετία της διακυβέρνησης του ΔΚ από συντηρητικές – ισλαμικές ομάδες προκάλεσαν αρχικά την αμήχανη έως και αδρανή αντίδραση της κυβέρνησης. Το ΔΚ επέδειξε ανοχή στη διατύπωση διαφορετικών απόψεων εντός του κόμματος, αντιλαμβανόμενο τη δύναμη της συντηρητικής – ισλαμικής βάσης. Έως και το 1952, ο Μεντερές δεν αποδεχόταν την ύπαρξη θρησκευτικής αντίδρασης στη χώρα και κατηγορούσε για αντιδραστικότητα την αντιπολίτευση. Ταυτόχρονα στην προσπάθειά του να παρουσιαστεί ως κεμαλικό κοσμικό κόμμα, έλαβε κάποια μέτρα για τη

[152] Râif Ogan, "Ayasofya, Meçhul Şehitler Âbidesi", *Islam Dünyasi*, 1, 7, 9 Δεκεμβρίου 1952, σ. 4-5.
[153] Türk Milliyetçiler Derneği, "Ayasofya Camii", *Sebîlürreşâd,* 5, 125, Απρίλιος 1952, σ. 37.
[154] Τον Νοέμβριο του 1952, ο Πρόεδρος της Τουρκίας, Τζελάλ Μπαγιάρ, επισκέφθηκε επίσημα την Ελλάδα. Χαρακτηριστικό των καλών σχέσεων ήταν οι σημαιοστολισμοί της Αθήνας με ελληνικές και τουρκικές σημαίες. *Cumhuriyet*, 25 και 26 Νοεμβρίου 1952.
[155] S. Nal, "Demokrat Parti'nin 1950-1954 dönemi din siyaseti", ό.π., σ. 167.

διαφύλαξη της μνήμης του Ατατούρκ (ΑΚΚ και εγκαίνια Ανίτκαμπιρ). Μολαταύτα, αυτές οι πρωτοβουλίες στόχευαν μονάχα στο να καθαγιάσουν το πρόσωπο του Μουσταφά Κεμάλ και όχι να προστατέψουν τις μεταρρυθμίσεις του, οι οποίες αμφισβητήθηκαν με ανοικτό τρόπο.

Εντούτοις, όπως αναφέρθηκε και στην αρχή της παρούσας ενότητας, το ΔΚ δεν επιχείρησε μετά την επαναφορά του καλέσματος σε προσευχή στα αραβικά να «αποκαθηλώσει» και άλλες κεμαλικές μεταρρυθμίσεις. Η κυβέρνηση δεν επιδίωκε να καταργήσει σταδιακά όλες τις μεταρρυθμίσεις του Ατατούρκ, αλλά μονάχα αυτές τις μεταρρυθμίσεις που προκαλούσαν μεγάλη δυσαρέσκεια στους πολίτες (όπως ήταν το τουρκικό κάλεσμα σε προσευχή). Εξάλλου, οι Δημοκρατικοί ουδέποτε αμφισβήτησαν την κοσμική ιδεολογία και τον δυτικό προσανατολισμό της Τουρκίας, κάτι που οι μεταρρυθμίσεις του καπέλου και του λατινικού αλφαβήτου συμβόλιζαν με τον πιο ισχυρό τρόπο.

## Ενότητα 4η: Ο θρησκευτικός λαϊκισμός του Αντνάν Μεντερές και η πορεία προς το στρατιωτικό πραξικόπημα (1954–1960)

Η πολιτική αποκατάστασης της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα, σε συνδυασμό με την οικονομική ανάπτυξη και τον εκσυγχρονισμό της περιόδου 1950–1954, είχε ως αποτέλεσμα το κυβερνών κόμμα να επιδοκιμαστεί από τους ψηφοφόρους στις εκλογές του 1954. Ειδικότερα, το ΔΚ σημείωσε άνοδο 3 μονάδων σε σχέση με τις προηγούμενες εκλογές, καταγράφοντας ποσοστό 58,4%. Αντίθετα, το ΡΛΚ σημείωσε περαιτέρω πτώση 4,5 μονάδων συγκριτικά με το 1950, καταγράφοντας ποσοστό 35,1%[156].

Οι εκλογές του 1954 θεωρήθηκαν ως το απόγειο της εξουσίας του ΔΚ. Όμως, τον δεύτερο εκλογικό θρίαμβο, ακολούθησε μια περίοδος σταδιακής αποδυνάμωσης και φθοράς του κόμματος. Η εξουσία των Δημοκρατικών έγινε περισσότερο αυταρχική και οι πολιτικές θρησκευτικής χειραφέτησης και οικονομικής ευημερίας έδωσαν τη θέση τους σε πολιτικές θρησκευτικής κατάχρησης και οικονομικής κρίσης. Το τελευταίο, ήταν ο κύριος παράγοντας που οδήγησε στην περαιτέρω πολιτική εργαλειοποίηση της θρησκείας από την κυβέρνηση Μεντερές.

Η δυσαρέσκεια του εκλογικού σώματος για την κυβέρνηση αποτυπώθηκε δυναμικά στις εκλογές του 1957. Αν και το ΔΚ είχε παραμείνει πρώτο κόμμα με 48,6%, μολαταύτα, συγκέντρωσε ποσοστό μικρότερο απ' ότι όλη η αντιπολίτευση (ΡΛΚ, Ρεπουμπλικανικό Εθνικό Κόμμα, ΡΕΚ, Κόμμα Ελευθερίας, ΚΕ), που αθροιστικά κατέγραψε 51,4%.[157]. Η περίοδος της θρησκευτικής κατάχρησης και του ολοένα και αυξανόμενου αυταρχισμού του ΔΚ θα λάβουν τέλος τον Μάιο του 1960. Τότε, οι Τουρκικές Ένοπλες Δυνάμεις θα πραγματοποιήσουν το πρώτο πραξικόπημα στην ιστορία της χώρας, στο όνομα του Κεμαλισμού και της Δημοκρατίας.

### Η διατάραξη της ισορροπίας Ισλάμ – κοσμικότητας στο πολιτικό αφήγημα του ΔΚ

Η οικονομική δυσπραγία της περιόδου 1954–1957, οδήγησε τους Δημοκρατικούς στην ενίσχυση των ισλαμικών αναφορών στο αφήγημα και την πολιτική τους. Ωστόσο, την συγκεκριμένη περίοδο δεν ήταν το Ισλάμ που χρησιμοποιήθηκε ως το κύριο επικοινωνιακό «όπλο» για τον αποπροσανατολισμό του πληθυσμού από τα οικονομικά προβλήματα. Το Κυπριακό, που εκείνη την εποχή γινόταν ολοένα και πιο πολύπλοκο, έδωσε την ευκαιρία στην κυβέρνηση να το αναδείξει ως την κύρια εθνική υπόθεση της Τουρκίας. Η πολιτική χρήση της θρησκείας χρησιμοποιήθηκε συμπληρωματικά, πλην όμως σημαντικά, σε μια περίοδο που το κύριο ζήτημα που κυριαρχούσε στον δημόσιο διάλογο ήταν το Κυπριακό που λάμβανε και βίαιες διαστάσεις (Σεπτεμβριανά 1955).

Ενώ η περίοδος 1950–1954 χαρακτηριζόταν από μια προσπάθεια του ΔΚ να ισορροπήσει ανάμεσα στο Ισλάμ και την κοσμικότητα, αυτή η ισορροπία διαταράχθηκε μετά το 1954. Ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της επόμενης περιόδου ήταν η ολίσθηση του Αντνάν Μεντερές προς έναν θρησκευτικό λαϊκίστικο πολιτικό λόγο (*dini popülizm*). Ο ηγέτης του ΔΚ εργαλειοποίησε πολιτικά τη θρησκεία σε

[156] E. Zürcher, *Σύγχρονη ιστορία της Τουρκία*, ό.π., σ. 287-288 και 293-294.
[157] M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, ό.π., σ. 314.

μεγαλύτερη κλίμακα απ' ότι την πρώτη τετραετία διακυβέρνησής του. Τότε, οι ενέργειες των Τιτζάνι και το περιστατικό στη Μαλάτεια στάθηκαν το κύριο ανάχωμα στην προώθηση μιας ισλαμικής ατζέντας από την κυβέρνηση του ΔΚ.

Ωστόσο, αυτό το ανάχωμα ήταν παροδικό. Το ΔΚ, αμέσως μετά τις εκλογές του 1954, άρχισε ξανά να επενδύει σε θρησκευτικές αναφορές και υποσχέσεις προκειμένου να συσπειρώσει το εκλογικό του ακροατήριο. Η ομιλία του Μεντερές στο Ικόνιο τον Ιανουάριο του 1956, υπήρξε το πρώτο σημάδι μιας αυξανόμενης χρήσης θρησκευτικών συμβόλων, ιδιωμάτων και πρακτικών από το κυβερνών κόμμα[158].

> Κοσμικότητα σημαίνει από τη μια πλευρά διαχωρισμός της θρησκείας από την πολιτική και από την άλλη ελευθερία της συνείδησης. Δε μπορούμε να ανεχτούμε έστω και μια μικρή παρέκκλιση σχετικά με τον διαχωρισμό θρησκείας – πολιτικής. Όσον αφορά το ζήτημα της ελευθερίας της συνείδησης το τουρκικό έθνος είναι μουσουλμανικό και θα παραμείνει μουσουλμανικό. Για να ενσταλάξεις τη θρησκεία στα παιδιά, στις μελλοντικές γενιές και τη διδασκαλία των αρχών και των κανόνων είναι αδιαμφησβήτητη προϋπόθεση να παραμείνεις πάντα μουσουλμάνος[159].

Μέσα από τον παραπάνω λόγο, ο πρωθυπουργός της Τουρκίας επιχειρούσε να νομιμοποιήσει την εισαγωγή των Θρησκευτικών και στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση, προσφεύγοντας στην επίκληση της ελευθερίας της συνείδησης. Ενώ για το ΡΛΚ, η θρησκευτική πίστη οφείλει να περιορίζεται στη συνείδηση του ατόμου, για το ΔΚ είναι αναγκαίο το Ισλάμ να διδάσκεται στα σχολεία, διότι το τουρκικό έθνος είναι ένα μουσουλμανικό έθνος. Άρα, σύμφωνα με την παραπάνω συλλογιστική, για τον Μεντερές, η ελευθερία της συνείδησης ταυτίζεται με την ελεύθερη πρόσβαση στη θρησκευτική γνώση και την εκδήλωση της θρησκευτικότητας.

Η ομιλία στο Ικόνιο, που θα μπορούσε να θεωρηθεί ως η απαρχή της προεκλογικής περιόδου, έλαβε χώρα την ίδια χρονιά με την ψήφιση νέων νόμων περιορισμού του Τύπου. Έτσι, ενώ το καθεστώς γινόταν ολοένα και πιο αυταρχικό στην πορεία για τις εκλογές του 1957, οι υποσχέσεις του Μεντερές στο θρησκευτικό πεδίο αυξήθηκαν. Στην προεκλογική ατζέντα της κυβέρνησης, υπήρχαν εκτός από την εισαγωγή των Θρησκευτικών στην δευτεροβάθμια εκπαίδευση, η υπόσχεση για περισσότερα σχολεία εκπαίδευσης ιερωμένων και η συνέχεια της κατασκευής τζαμιών σ' όλη τη χώρα.

Εκτός, όμως από εφαρμοσμένες πολιτικές υποσχέσεις, ο Μεντερές κατέφευγε ταυτόχρονα και σ΄ έναν έντονα συναισθηματικά φορτισμένο θρησκευτικό λόγο. Υποσχόταν πως θα μετέτρεπε την Κωνσταντινούπολη σε δεύτερη Μέκκα και το τζαμί του Εγιούπ Σουλτάν σε δεύτερη Καάμπα, ενώ τόνιζε εμφατικά πως σε κάθε φουγάρο εργοστασίου θα στηνόταν ένας μιναρές[160]. Μέσω αυτών των αναφορών, ο Μεντερές προσπαθούσε να προσδώσει τον χαρακτήρα της Τουρκίας για τα επόμενα χρόνια και το πως ο ίδιος φανταζόταν τη χώρα. Αυτό το project του Αντνάν Μεντερές, έλαβε μια αντιστρόφως ανάλογη πορεία με το σχέδιο εκκοσμίκευσης του Κεμάλ Ατατούρκ.

---

[158] U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 120.

[159] E. Şimşek, "Çok partili dönemde…, ό.π., σ. 400. Παραπέμπεται από Sitembölükbaşı, 1995, σ. 30-31.

[160] M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, ό.π., σ. 314. και Ş. Şur, "Demokrat Parti ve Atatürk'ün üç ilkesi…, ό.π., σ. 170. Παραπέμπεται από Toker, 1991, 220.

Το σκίτσο που δημιουργήθηκε το 1933, με αφορμή τη συμπλήρωση δέκα ετών από την ανακήρυξη της Δημοκρατίας, οπτικοποιεί με τον καλύτερο δυνατό τρόπο την κεμαλική εκσυγχρονιστική πολιτική της δεκαετίας του 1930. Παράλληλα, όμως, βοηθάει να αντιληφθεί κανείς και τις διαφορές του κεμαλικού εκσυγχρονιστικού σχεδίου, με τις πολιτικές του Αντνάν Μεντερές. Το συγκεκριμένο σκίτσο, συνδέει τις κεμαλικές αρχές της Κοσμικότητας και του Κρατισμού[161], που ενώ τη δεκαετία του 1930 βρέθηκαν στο απόγειο τους, την περίοδο 1950–1960 περιθωριοποιήθηκαν ή εγκαταλείφθηκαν.

*Πηγή: Cumhuriyet 29/10/1933*

Οι συμβολισμοί της κεμαλικής πολιτικής είναι διάχυτοι στο σχέδιο. Κεντρική θέση λαμβάνει φυσικά ο Μουσταφά Κεμάλ ως ήλιος πάνω από το κράτος. Η δεύτερη παράσταση που τραβάει την προσοχή του αναγνώστη είναι το μεγάλο τρένο, που έρχεται από τη Δύση και ο καπνός του σκεπάζει εξ' ολοκλήρου τις κουρδικές περιοχές της Τουρκίας. Επιπλέον, δυο αεροπλάνα και ένα πολεμικό πλοίο βρίσκονταν εκτός των εθνικών συνόρων, συμβολίζοντας με αυτό τον τρόπο την προστασία της χώρας από τους «εχθρούς» της σε ξηρά και θάλασσα. Στον χάρτη της Τουρκίας ξεχωρίζει ένα μεγάλο άγαλμα του Μουσταφά Κεμάλ στη θέση της πρωτεύουσας Άγκυρας, η οποία πριμοδοτείται σε σχέση με την οθωμανική πρωτεύουσα, που συμβολίζεται μάλλον υποτιμητικά με ένα μικρό τζαμί.

Όμως, το πιο ενδιαφέρον μέρος του συγκεκριμένου σκίτσου ήταν η συγκριτική παράθεση των δυο «εικόνων» της Τουρκίας, μια σύγχρονη του σκίτσου και η άλλη, το 1923. Στη θέση της εγκατάλειψης, της καταστροφής και του μισογκρεμισμένου

[161] Ο Κρατισμός, αποτελεί ένα από τα έξι τόξα του Κεμαλισμού και ορίζεται ως η οικονομική θεωρία που εκφράζει την ανάγκη κρατικής παρέμβασης στην οικονομία. Το κεμαλικό καθεστώς εφάρμοσε τη δεκαετία του 1930 περισσότερες δημόσιες επενδύσεις και κρατικοποιήσεις κυρίως στους κλάδους των σιδηροδρόμων, της εξορυκτικής βιομηχανίας και των κοινωνικών υπηρεσιών. Αναστάσιος Φέκας, *Ισλάμ & Κομμουνιστικό κίνημα στην Τουρκία κατά τον 20ο αιώνα*, Αθήνα, Εντός, 2019, σ. 62.

μιναρέ το 1923, η Τουρκία παρουσιαζόταν δέκα χρόνια μετά ως ένα μεγάλο εργοστάσιο με σύγχρονα κτήρια και γέφυρες. Για το κεμαλικό καθεστώς, η ισλαμική παραδοσιακή αγροτική κοινωνία του 1923, είχε δώσει τη θέση της δέκα χρόνια μετά, σε μια κοσμική δυτική βιομηχανική χώρα. Το φουγάρο του εργοστασίου είχε αντικαταστήσει τον ισλαμικό μιναρέ. Ο εκσυγχρονισμός είχε αντικαταστήσει το Ισλάμ.

Σχεδόν 25 έτη μετά, οι συνθήκες στη χώρα ήταν εντελώς διαφορετικές. Η έμφαση δε δινόταν πια στη βιομηχανία αλλά στην ανάπτυξη της γεωργίας. Η Άγκυρα περιθωριοποιήθηκε εις βάρος της Κωνσταντινούπολης, καθώς το αυτοκρατορικό παρελθόν της τελευταίας, εξυπηρετούσε καλύτερα το κυβερνητικό αφήγημα. Χιλιάδες μιναρέδες ξεπρόβαλαν απ' άκρη σε άκρη της Τουρκίας. Για τον Μεντερές, που εμφατικά δήλωνε πως δίπλα σε κάθε φουγάρο θα υπήρχε ένας μιναρές, ο εκσυγχρονισμός δεν ήταν αντίθετος με την παράδοση και τη θρησκεία αλλά μπορούσε να συμβαδίζει αρμονικά.

Ένας τομέας που οι κυβερνήσεις του ΔΚ έδωσαν ιδιαίτερη έμφαση ήταν αυτός των κατασκευών. Οι Δημοκρατικοί προχώρησαν στην περαιτέρω επέκταση των μεταφορικών υποδομών της χώρας. Έως το 1960, με την αμερικανική βοήθεια και τεχνική τεχνογνωσία κατασκευάστηκαν επιπλέον 7000 χιλιόμετρα αυτοκινητοδρόμων[162]. Παράλληλα, με την κατασκευή του οδικού δικτύου αυξήθηκαν επίσης και οι κατασκευές ισλαμικών τεμενών. Μέσα σε 7 χρόνια εξουσίας του ΔΚ χτίστηκαν στη χώρα περίπου 15.000 τζαμιά[163].

Από το 1954 και εξής το ενδιαφέρον των Δημοκρατικών αναφορικά με την κατασκευή τζαμιών επικεντρώθηκε στην πρωτεύουσα Άγκυρα. Η συγκεκριμένη επιλογή της κυβέρνησης εξυπηρετούσε πρωτίστως πρακτικούς λόγους. Ο πληθυσμός της πρωτεύουσας είχε αυξηθεί ραγδαία τα τελευταία 30 χρόνια, αφού οι κάτοικοί της είχαν δωδεκαπλασιαστεί σε σύγκριση με πριν (από 75.000 το 1927 σε 360.000 κατοίκους τη δεκαετία του 1950[164]). Η δημογραφική αλλαγή που συντελέστηκε κυρίως λόγω της εισροής μεταναστών από την ύπαιθρο, οι οποίοι ήταν περισσότερο θρησκευόμενοι σε σχέση με τους μόνιμους κατοίκους της πόλης, σίγουρα απαιτούσε τη δημιουργία επιπλέον χώρων θρησκευτικής λατρείας.

Εντούτοις, το ενδιαφέρον της κυβέρνησης για την κατασκευή ενός τζαμιού στην Άγκυρα εξυπηρετούσε και ιδεολογικές σκοπιμότητες. Σ' αντίθεση με την Κωνσταντινούπολη, που υπήρξε η έδρα της Οθωμανικής δυναστείας και του Χαλιφάτου, η νέα πρωτεύουσα συμβόλιζε την αναγέννηση του τουρκικού έθνους και τη νέα κοσμική Δημοκρατία[165]. Στην Άγκυρα, όπου χτυπούσε η καρδιά της κοσμικότητας, η έμφαση είχε δοθεί στην κατασκευή νέων κτιρίων, δρόμων, πάρκων, σταδίων και φυσικά αγαλμάτων του Ατατούρκ. Η ιδιαιτερότητα της Άγκυρας ήταν πως από το 1923 δεν είχε κατασκευαστεί κανένα νέο τζαμί. Τα λίγα τζαμιά που υπήρχαν, χρονολογούνταν την περίοδο των Σελτζούκων και των Οθωμανών. Έτσι, οι Δημοκρατικοί επιδίωκαν να αφαιρέσουν από την πρωτεύουσα τον χαρακτηρισμό της ως *«η πόλη χωρίς ναό»* (*mabetsiz şehir*)[166].

---

[162] Cangül Örnek, Çağdaş Üngör (επιμ.), *Turkey in the Cold War: Ideology and Culture*, Λονδίνο, 2013, Palgrave Macmillan, σ. 6 και Α. Φέκας, *Ισλάμ & Κομμουνιστικό κίνημα…,* ό.π., σ. 102.

[163] M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, ό.π., σ. 314.

[164] "Ankarada Cami İnşaatı", *Sebîlürreşâd,* 8, 185, Νοέμβριος 1954, σ. 157.

[165] U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 9.

[166] "Ankarada Cami İnşaatı", *Sebîlürreşâd,* 8, 185, Νοέμβριος 1954, σ. 157.

*Σημείωση: Φωτογραφική απεικόνιση της Άγκυρας τη δεκαετία του 1950. Σε περίοπτη θέση στο κέντρο της πλατείας βρίσκεται το μνημείο της Νίκης (Zafer Anıtı) που αναπαριστά έφιππο τον Μουσταφά Κεμάλ. Στο βάθος της εικόνας διακρίνεται ένα μικρό οθωμανικό τζαμί (Zincirli Camii).*
*Πηγή: http://www.eskiturkiye.net/1606/ulus-ankara-1950ler*

Ένα άρθρο στο *Sebîlürreşâd* ασκούσε κριτική στο ΡΛΚ αναφορικά με την έλλειψη ενός σύγχρονου τζαμιού στην τουρκική πρωτεύουσα. Η Δύση για ακόμα μια φορά χρησιμοποιήθηκε προκειμένου να δικαιολογηθεί η αναγκαιότητα κατασκευής τεμένους.

> Είναι πολύ αφελές να πιστεύουμε ότι αυτή η πολιτική που ακολούθησε το ΡΛΚ στο παρελθόν ήταν το αποτέλεσμα μιας πολιτικής εκδυτικοποίησης. Διότι αυτοί γνωρίζουν καλύτερα πως κάθε χρόνο στον δυτικό κόσμο χτίζονται χιλιάδες εκκλησίες και λατρευτικοί χώροι μικροί και μεγάλοι. […] Αυτή η λανθασμένη νοοτροπία που κάποτε μάτωσε τη χώρα μας δεν προήλθε από τη Δύση[167].

Η κυβέρνηση του ΔΚ αποφάσισε να χτιστεί ένα μεγάλο τζαμί στο Κοτζάτεπε, έναν από τους λόφους με θέα τη Νέα Άγκυρα, ενώ και ο ίδιος ο Μεντερές δώρισε 100.000 τουρκικές λίρες για την κατασκευή του που άρχισε το 1956[168]. Όπως ενημερωνόμαστε από το *Sebîlürreşâd*, *«το ίδρυμα που συστάθηκε για την ανέγερση του μεγάλου τζαμιού συνεχίζει το έργο του και αφενός ασχολείται με την προετοιμασία των σχεδίων και των έργων, ενώ από την άλλη δέχεται και παρέχει δωρεές για αυτό τον ευοίωνο σκοπό»*[169].

Η κατασκευή τζαμιού στην Άγκυρα, υπήρξε μια προσπάθεια των Δημοκρατικών, να συμβολίσουν τη διαφορετική προσέγγισή τους αναφορικά με την αρχή της κοσμικότητας. Το άρθρο του Μπαχαντίρ Ντουλγκέρ (Bahadır Dülger) στο *Sebîlürreşâd*, αποκρυστάλλωνε τις διαφορές μονοκομματικής – πολυκομματικής εποχής στην πολιτική εκκοσμίκευσης:

---

[167] "Ankarada Cami İnşaatı", *Sebîlürreşâd,* 8, 185, Νοέμβριος 1954, σ. 157.
[168] Bahadır Dülger, "Ankara Camii", *Sebîlürreşâd,* 10, 236, Ιανουάριος 1957, σ. 170 και M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, ό.π., σ. 314.
[169] "Ankara'da Yapılacak Camiye Teberrü", *Sebîlürreşâd,* 10, 239, Φεβρουάριος 1957, σ. 212.

> Υποστηρίχθηκε πως οι σημαντικές αναπτυξιακές ενέργειες δε μπορούσαν να πραγματοποιηθούν χωρίς την εγκατάλειψη της θρησκείας. Έγινε σχεδόν ομόφωνα αποδεκτό πως το Ισλάμ ειδικότερα ήταν ένα πνευματικό στοιχείο που εμπόδιζε την πρόοδο από μόνο του […] Σήμερα υπάρχουν μεγάλες αλλαγές σ' αυτές τις απόψεις. Τώρα βλέπουμε πως είναι δυνατόν να εκπληρώσουμε τις απαιτήσεις του δυτικού πολιτισμού, χωρίς να κλονίσουμε τα θρησκευτικά μας αισθήματα, χωρίς να εγκαταλείψουμε το Ισλάμ ή χωρίς να βλάψουμε την πίστη μας[170].

Οι έννοιες *Ισλάμ* και *εκσυγχρονισμός* θεωρούνταν ασυμβίβαστες και αντιθετικές κατά τη μονοκομματική περίοδο. Υπήρχε η ισχυρή πεποίθηση από την κεμαλική ελίτ πως η πρόοδος της κοινωνίας και η εξέλιξη της Τουρκίας σε μια σύγχρονη δυτική χώρα, συνεπαγόταν με την εξάλειψη του Ισλάμ από το κράτος, την εκπαίδευση και την κοινωνία. Όμως, με την άνοδο του ΔΚ στην εξουσία, υπήρξε μια προσπάθεια αρμονικής συνύπαρξης αυτών –των θεωρούμενων μέχρι πρότινος αντιφατικών– εννοιών. Οι Δημοκρατικοί προσπαθούσαν να αποδείξουν πως ήταν εφικτός ο στόχος του εκσυγχρονισμού μαζί με τη διατήρηση του Ισλάμ, κυρίως στην εκπαίδευση και τη δημόσια σφαίρα.

Η αύξηση των θρησκευτικών αναφορών στις πολιτικές ομιλίες του Αντνάν Μεντερές και οι κατασκευές τζαμιών σε πολλές περιοχές της Τουρκίας, μεταξύ αυτών και η πρωτεύουσα Άγκυρα, σηματοδότησε την πριμοδότηση του Ισλάμ σε σχέση με την κεμαλική κοσμικότητα. Κατά την πρώτη τετραετία της διακυβέρνησης, το ΔΚ προσπαθούσε να εφαρμόσει μια ισορροπία Ισλάμ – Κεμαλισμού/κοσμικότητας. Παράλληλα με την ενίσχυση του θρησκευτικού στοιχείου (επαναραβοποίηση του καλέσματος σε προσευχή, εισαγωγή των Θρησκευτικών στα σχολεία, μετάδοση του Κορανίου από το κρατικό ραδιόφωνο κ.α.) το ΔΚ, έλαβε και κάποια φιλοκοσμικά μέτρα (Νόμος για την Προστασία του Ατατούρκ, λειτουργία Ανίτκαμπιρ, επανέκδοση του «Λόγου» [Nutuk] του Ατατούρκ) επιδιώκοντας να δείξει πως ήταν ένα κεμαλικό κόμμα.

Εντούτοις, κατά τη δεύτερη τετραετία διακυβέρνησης των Δημοκρατικών αυτή η εύθραυστη ισορροπία Ισλάμ – κοσμικότητας, διαταράχθηκε προς όφελος του πρώτου. Η διατύπωση ενός θρησκευτικού λαϊκίστικου λόγου από τον πρωθυπουργό Αντνάν Μεντερές και η εισαγωγή των Θρησκευτικών στα σχολεία της δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης επικρίθηκαν σκληρά από την αντιπολίτευση. Η ενίσχυση των θρησκευτικών αναφορών και πρακτικών στην πολιτική ζωή αυξήθηκε περισσότερο την περίοδο 1957–1960, όπου το ΔΚ κατηγορήθηκε από το ΡΛΚ για πολιτική εκμετάλλευση της θρησκείας.

### Κίνημα Νουρτζού, πράσινες σημαίες και ένα προσκύνημα: Η εκτροπή του Αντνάν Μεντερές από τις κεμαλικές κοσμικές αρχές

Σε μια απέλπιδα προσπάθεια να διατηρήσει τις δυνάμεις του, το ΔΚ κατέφυγε και την τετραετία 1957–1960, σε πρακτικές που υπέσκαπταν τα κοσμικά θεμέλια του κράτους. Η ορατότητα της θρησκείας στην πολιτική ζωή, στα μέσα ενημέρωσης και στο δημόσιο χώρο κορυφώθηκε. Δυο σημαντικά γεγονότα ενίσχυσαν με τον τρόπο

[170] Bahadır Dülger, "Ankara Camii", *Sebîlürreşâd,* 10, 236, Ιανουάριος 1957, σ. 170.

τους αυτή την κατάσταση. Το ισλαμικό κίνημα του Σαΐντ Νούρσι και το αεροπορικό δυστύχημα του Αντνάν Μεντερές.

Εκτός από το κίνημα των Τιτζάνι, υπήρχε και ένα άλλο ισλαμικό κίνημα, που είχε σχηματίσει ένα διασκορπισμένο δίκτυο σ' όλη τη χώρα και οι οπαδοί του έγιναν οι κύριοι πρωταγωνιστές που συνόψιζαν το πολιτικό Ισλάμ από τη δεκαετία του 1950 και εξής. Το τάγμα Νουρτζού (Nurcu) του Σαΐντ Νούρσι. Όπως και οι Τιτζάνι έτσι και ο Σαΐντ Νούρσι και οι οπαδοί του αντιμετωπίστηκαν αυστηρά από τους Δημοκρατικούς[171]. Παρ΄ όλα αυτά, το ΔΚ διατήρησε, ιδιαίτερα μετά τις εκλογές του 1954, ολοένα και στενότερες σχέσεις με το κίνημα.

Παρά τον συνεχιζόμενο έλεγχο του κινήματος και τις συλλήψεις του Σαΐντ Νούρσι, η ατμόσφαιρα κατά τη δεκαετή διακυβέρνηση του ΔΚ μπορούσε να θεωρηθεί σχετικά πιο ελεύθερη συγκριτικά με τη μονοκομματική εποχή. Ο Σαΐντ Νούρσι υποστήριξε το ΔΚ επειδή θεώρησε τη διακυβέρνησή του ως το μόνο μέσο για να μην επιστρέψει το ΡΛΚ στην εξουσία, το οποίο είχε *«θρέψει αθεϊστικά αιτήματα και είχε προκαλέσει ηθική και πνευματική βλάβη στην κοινωνία»*[172]. Το γεγονός πως το ΔΚ παρουσιαζόταν ως ένα κόμμα που σεβόταν το Ισλάμ και η ειδικά η άρση της απαγόρευσης του αραβικού καλέσματος σε προσευχή, ήταν αρκετά σημαντικοί λόγοι ώστε ο Νούρσι να υποστηρίξει τον Αντνάν Μεντερές [173].

Από την άλλη πλευρά, δεν ήταν μόνο ο Σαΐντ Νούρσι που στήριζε το ΔΚ αλλά και το αντίστροφο. Οι βουλευτές του ΔΚ, Σαΐτ Μπιλγκίτς και Ταχσίν Τολά, που είχαν διαγραφεί προσωρινά από το κόμμα μετά το περιστατικό της Μαλάτεια, εκπροσωπούσαν την επαρχία της Σπάρτης (Isparta) και είχαν εκτεταμένες επαφές με τον Κούρδο θεολόγο που ζούσε εκεί εξόριστος. Ιδιαίτερα ο Τολά που ήταν περισσότερο δεμένος με τον ηγέτη Σαΐντ Νούρσι, έδρασε ως ανεπίσημος αγγελιοφόρος μεταξύ κινήματος και πρωθυπουργού Μεντερές [174]. Ωστόσο, σύμφωνα με άλλους Δημοκρατικούς βουλευτές, το κόμμα δεν υποστήριζε τον Σαΐντ Νούρσι αλλά απλώς σεβόταν τις πεποιθήσεις, τη φιλοσοφία και την ελευθερία της σκέψης του[175].

Ακόμα και αν το ΔΚ επιδείκνυε έστω και ανοχή στο κίνημα του Κούρδου θεολόγου, στα μάτια της αντιπολίτευσης αυτό ήταν υπεραρκετό για να υπονομεύσει τις κοσμικές αξίες. Η συνεργασία ΔΚ – Σαΐντ Νούρσι αποκρυσταλλώθηκε από την αντιπολίτευση με το συμβάν στην πόλη Εμιρντάγ. Κατά τη διάρκεια της επίσκεψης του Αντνάν Μεντερές στην περιοχή, στις 19 Οκτωβρίου 1958, οπαδοί του Νούρσι (Nurcus) φέρεται να τον υποδέχτηκαν με πράσινες σημαίες. Η πράσινη σημαία συμβόλιζε την ισλαμική εναλλακτική σημαία της κοσμικής Τουρκικής Δημοκρατίας. Έτσι, η υποδοχή του Μεντερές με ένα τέτοιο σύμβολο ισλαμικής εξέγερσης θεωρήθηκε ως η απόδειξη της υπονόμευσης της κοσμικότητας από την ίδια την κυβέρνηση[176].

Ωστόσο, η διαμάχη ΔΚ– αντιπολίτευσης έφτασε στο αποκορύφωμά της όταν ο Σαΐντ Νούρσι επισκέφθηκε τις πόλεις Άγκυρα, Σπάρτη (Isparta), Ικόνιο και Κωνσταντινούπολη μεταξύ Δεκεμβρίου 1959 – Ιανουαρίου 1960. Σ΄ αυτές τις επισκέψεις του, απαίτησε μεταξύ των άλλων, τη μετατροπή της Αγίας Σοφίας σε τζαμί και συναντήθηκε με βουλευτές του ΔΚ. Τα συγκεκριμένα ταξίδια του Νούρσι,

[171] U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 115-119.
[172] Στο ίδιο, σ. 120. Παραπέμπεται από Nursi, 2004, σ. 181.
[173] Στο ίδιο, σ. 119-120.
[174] I. Aytürk, "Nationalism and Islam in Cold War Turkey…", ό.π., σ. 700.
[175] U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 121.
[176] Στο ίδιο, σ. 121.

πυροδότησαν εκ νέου τη δημόσια συζήτηση για την κοσμικότητα και πλαισιώθηκαν από τον αντιπολιτευόμενο Τύπο ως μια σκανδαλώδη αναβίωση της *irtica*[177].

Ο ηγέτης του ΡΛΚ, Ισμέτ Ινονού, κατηγορούσε το ΔΚ πως εκμεταλλευόταν τη θρησκεία για πολιτικούς λόγους και πως είχε ήδη ξεκινήσει προεκλογική εκστρατεία χρησιμοποιώντας τον Σαΐντ Νούρσι ως εργαλείο προπαγάνδας, αφού οι οπαδοί του Κούρδου ισλαμιστή θεωρούνταν μια σημαντική δεξαμενή ψήφων. Από την άλλη πλευρά, η ηγεσία του ΔΚ απέφυγε να χαρακτηρίσει την περιοδεία του Νούρσι ως αναβίωση της θρησκευτικής αντίδρασης και το κίνημά του ως παράνομη δραστηριότητα. Παρά το γεγονός πως ο Μεντερές απεικόνισε τον Σαΐντ Νούρσι ως έναν ακίνδυνο ηλικιωμένο, μολαταύτα, δεν ήθελε να θεωρηθεί πως τον υποστήριζε και γι' αυτό τον λόγο απαγόρευσε τη συνέχιση της περιοδείας του[178].

Το κίνημα Νουρτζού, αποτέλεσε την αφορμή για να αποκρυσταλλωθούν ξανά οι διαφορετικές αντιλήψεις των δυο κομμάτων αναφορικά με την κοσμικότητα. Η κεμαλική κοσμικότητα του ΡΛΚ έδινε έμφαση στην απειλή του πολιτικού Ισλάμ, ενώ η ενναλακτική κοσμικότητα του ΔΚ επικεντρωνόταν στην ελευθερία της συνείδησης[179]. Ο πρωθυπουργός επαναλάμβανε την πάγια άποψή του πως η κοσμικότητα στην Τουρκία παρεξηγήθηκε και εφαρμόστηκε ως πολιτική εναντίωσης στη θρησκεία και όχι ως ελευθερία της συνείδησης. Στις κατηγορίες του ΡΛΚ για εργαλειοποίηση της θρησκείας, ο Μεντερές ανέτρεχε στη μονοκομματική περίοδο, κατηγορώντας με τη σειρά του το ΡΛΚ για εργαλειοποίηση της κοσμικότητας, προκειμένου να διατηρηθεί στην εξουσία[180].

Η αντιπαράθεση Μεντερές – Ινονού μέσα από το ραδιόφωνο και τον έντυπο Τύπο, δεν οφειλόταν μονάχα στον Σαΐντ Νούρσι ή σε κάποια όξυνση ισλαμικών ενεργειών (εξαίρεση το περιστατικό στο Εμιρντάγ). Πολλώ δε μάλλον, δεν οφειλόταν σε κάποια αλλαγή πολιτικής σε σχέση με την προηγούμενη περίοδο, αναφορικά με την ορατότητα της θρησκείας στην κοινωνία και την εκπαίδευση. Η ανάδυση ζητημάτων κοσμικότητας στη δημόσια συζήτηση προέκυψε κατά κύριο λόγο από την αλλαγή πολιτικής του ΡΛΚ. Το κόμμα, σε συνέχεια της επιστροφής του στα έξι τόξα του Κεμαλισμού μετά τις εκλογές του 1954, είχε αποφασίσει την άνοιξη του 1958, να επιμείνει πιο έντονα από πριν στον αυξανόμενο κίνδυνο του πολιτικού Ισλάμ και στην ανάγκη λήψης μέτρων κατά του κινήματος Νουρτζού[181].

Η πολιτική εργαλειοποίηση της θρησκείας εντάθηκε φτάνοντας στο ζενίθ, μετά τη θαυματουργή επιβίωση του Μεντερές από το αεροπορικό δυστύχημα, στις 17 Φεβρουαρίου 1959. Το αεροπλάνο του Τούρκου πρωθυπουργού, που είχε προορισμό το Λονδίνο και την 3η Συνδιάσκεψη για την Κύπρο, συνετρίβη εξαιτίας της ομίχλης κοντά στο αεροδρόμιο Γκάτγουικ. Το συγκεκριμένο γεγονός έγινε αντικείμενο συνεχούς εκμετάλλευσης από το ραδιόφωνο και το κόμμα. Η ως εκ θαύματος επιβίωση του Μεντερές, έπεισε πολλούς θρησκόληπτους Τούρκους πως ο ίδιος αποτελούσε μια υπεράνθρωπη φιγούρα, που είχε επιλεγεί από τον Θεό για να κυβερνήσει τη χώρα. Επιπλέον, υποστηρικτές του ΔΚ υποδέχτηκαν τον Μεντερές στην

[177] U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 122-123.
[178] Στο ίδιο, σ. 123-125 και 130.
[179] Στο ίδιο, σ. 129.
[180] "Laiklik Mevzuunda Menderes-İnönü Münakaşası", *Sebîlürreşâd*, 13, 301, Ιανουάριος 1960 σ. 3-16.
[181] U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 128.

Κωνσταντινούπολη και την Άγκυρα με επευφημίες, ενώ χιλιάδες πρόβατα θυσιάστηκαν στους δρόμους της πρωτεύουσας και σ᾽όλη τη χώρα[182].

Όμως, η πολιτική εκμετάλλευση του δυστυχήματος με θρησκευτικές αναφορές συνεχίστηκε και από τον ίδιο τον Αντνάν Μεντερές. Η επίσκεψή του μετά το συμβάν στον τάφο του σουλτάνου Εγιούπ, όπου και θυσίασε 10 ζώα, σηματοδότησε την αρχή μιας νέας εποχής, όπου οι επισκέψεις σε τζαμιά και τάφους έγιναν εργαλεία πολιτικής προπαγάνδας[183]. Από πολιτική σκοπιά, για τους κεμαλιστές, ήταν αδιανόητο σημαίνων πολιτικό πρόσωπο, που με την ιδιότητα του εκπροσωπούσε παράλληλα την κοσμική Δημοκρατία, να επισκεφθεί χώρο λατρείας. Παρ' όλα αυτά, αν εξαιρέσει κανείς την πολιτική διάσταση του θέματος και εστιάσει περισσότερο στη χρονική συγκυρία, η πράξη του Μεντερές ήταν βαθιά ανθρώπινη. Ο ίδιος είχε επιζήσει από ένα αεροπορικό δυστύχημα, το οποίο είχε οδηγήσει στο θάνατο υπουργούς και βουλευτές του εκατοντάδες χιλιόμετρα μακριά από την Τουρκία.

Ωστόσο, η ανακωχή Μεντερές – Ινονού υπήρξε προσωρινή. Η κυβέρνηση γινόταν ολοένα και πιο αυταρχική προς την αντιπολίτευση. Η πόλωση ανάμεσα σε ΔΚ – ΡΛΚ γρήγορα απέκτησε και βίαια χαρακτηριστικά. Κατά τη διάρκεια της περιοδείας του Ινονού στη Δυτική Ανατολία και την Κωνσταντινούπολη, την άνοιξη του 1959, ο ίδιος δέχτηκε δολοφονική επίθεση δυο φορές. Βίαιες συγκρούσεις εμφανίστηκαν ακόμη και μεταξύ βουλευτών μέσα στην Εθνοσυνέλευση, ενώ ορισμένοι Δημοκρατικοί μιλούσαν ακόμη και για κλείσιμο του ΡΛΚ[184].

Το γεγονός που άνοιξε τον δρόμο στην παρέμβαση του στρατού στα πολιτικά ζητήματα ήταν η απόφαση του ΔΚ, τον Απρίλιο του 1960, για σύσταση κοινοβουλευτικής επιτροπής που θα διερευνούσε πιθανούς δεσμούς ΡΛΚ – στρατού. Ο Ισμέτ Ινονού, την ημέρα που η επιτροπή ανακοίνωσε τις αποφάσεις, απευθυνόμενος στους Δημοκρατικούς, ανέφερε με νόημα: *«Είναι επικίνδυνο πράγμα να παρεκκλίνεις από το δημοκρατικό καθεστώς και να το μετατρέπεις σε καθεστώς καταπίεσης. Αν συνεχίσετε σ' αυτή την πορεία ούτε και εγώ δε θα μπορώ να σας σώσω…»*[185]. Πράγματι οι μετέπειτα εξελίξεις επιβεβαίωσαν πλήρως τα λεγόμενα του Ινονού. Έναν μήνα αργότερα, ο Διοικητής των Χερσαίων Δυνάμεων Τζεμάλ Γκιουρσέλ (Cemal Gürsel) απέστειλε υπόμνημα στον Υπουργό Άμυνας. Σ' αυτή την προειδοποιητική επιστολή ζητούσε μεταξύ άλλων την παραίτηση του Προέδρου της Δημοκρατίας, την αλλαγή κυβέρνησης και την άμεση άρση των αντιδημοκρατικών νόμων.

Η ολοένα και αυξανόμενη μετάλλαξη της διακυβέρνησης των Δημοκρατικών σε αυταρχικό καθεστώς δρομολόγησε τις εξελίξεις. Οι πολιτικές του Μεντερές θεωρήθηκαν αιρετικές και επικίνδυνες από πολλούς κεμαλιστές και ώθησαν τον τουρκικό στρατό να παρέμβει στο πρώτο από τα πολλά πραξικοπήματα του 20ου αιώνα στην Τουρκία. Στις 27 Μαΐου 1960, οι στρατιωτικές μονάδες κατέλαβαν όλα τα κυβερνητικά κτήρια σε Άγκυρα και Κωνσταντινούπολη και συνέλαβαν όλους τους

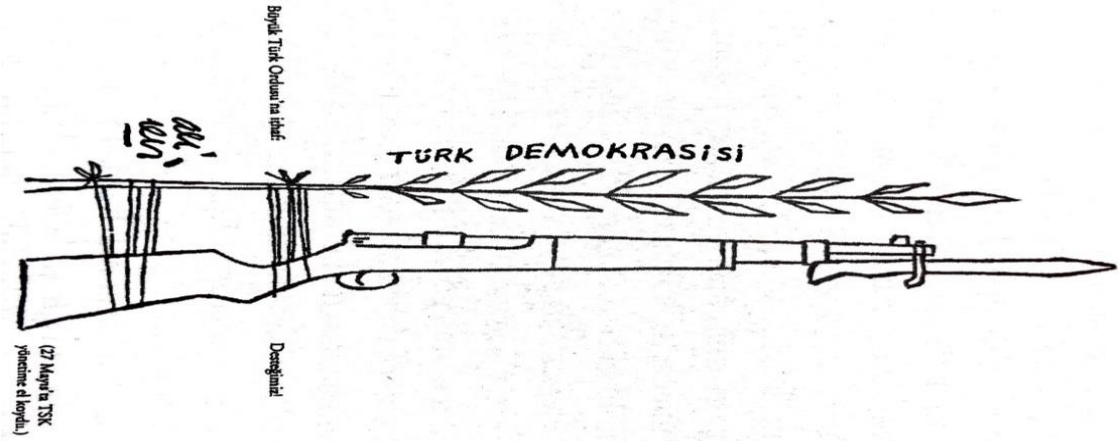
[182] M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, ό.π., σ. 316 και U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 122 και E. Zürcher, *Σύγχρονη ιστορία της Τουρκίας*, ό.π., σ. 313 και C. Eroğul, *Demokrat Parti Tarihi,* ό.π.*,* σ. 218.

[183] C. Eroğul, *Demokrat Parti Tarihi,* ό.π.*,* σ. 218 και U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 122.

[184] C. Eroğul, *Demokrat Parti Tarihi,* ό.π.*,* σ. 219-223 και *Cumhuriyet*, 14 Σεπτεμβρίου 1959.

[185] Bilâ, Fikret, *Karşı Devrim - 1923'ten 2023'e*, İstanbul, Kırmızı Kedi, 2022, σ. 84.

υπουργούς και βουλευτές του ΔΚ, συμπεριλαμβανομένων των Μεντερές και Μπαγιάρ[186].




*Σημείωση: Σκίτσο εφημερίδας που κάνει γνωστή την είδηση της «επανάστασης» των Τουρκικών Ένοπλων Δυνάμεων.*
*Πηγή: Cumhuriyet, 28 Μαΐου 1960.*

Ωστόσο, εντύπωση προκαλεί το γεγονός πως η υπεράσπιση της κοσμικότητας δεν αναφέρθηκε ως ένας από τους κύριους λόγους για το πραξικόπημα[187]. Οι πρώτες ανακοινώσεις και ομιλίες των στρατιωτικών ηγετών δεν περιείχαν καμία συγκεκριμένη αναφορά στην κοσμικότητα. Η παρέμβαση του στρατού δικαιολογήθηκε από μια ομάδα καθηγητών Νομικής με το σκεπτικό πως η κυβέρνηση είχε ενεργήσει αντισυνταγματικά[188]. Μάλιστα, η Εθνική Επιτροπή Ενότητας (Ε.Ε.Ε.), που απαρτιζόταν από μια ομάδα αξιωματικών με επικεφαλής τον Τζεμάλ Γκιουρσέλ, σε ανακοίνωσή της αποστασιοποιούταν από θρησκευτικά θέματα:

> Ο μεγάλος στόχος της Ε.Ε.Ε. είναι η ιερή μας θρησκεία, που είναι ο θησαυρός της ελευθερίας της συνείδησης, να παραμείνει αγνή και αμόλυντη χωρίς να χρησιμοποιείται ως εργαλείο αντιδραστικών και πολιτικών κινημάτων […] η υποχρέωση απαγγελίας του καλέσματος σε προσευχή και του Ιερού Κορανίου στα τουρκικά σε καμία περίπτωση δεν εμπίπτουν στο πεδίο εφαρμογής της Ε.Ε.Ε. […][189]

Είναι φανερό πως οι ηγέτες του πραξικοπήματος δεν επιδίωκαν να επιστρέψουν στην ακραία αυστηρά κοσμική και αντί–ισλαμική πολιτική της μονοκομματικής περιόδου. Δεν επιδίωκαν να γυρίσουν τον χρόνο πίσω. Η Εθνική Επιτροπή Ενότητας αρκέστηκε μονάχα να τονίσει την κοσμικότητα στο 19ο άρθρο του νέου Συντάγματος του 1961, ως θεσμική αρχή της Τουρκικής Δημοκρατίας, έχοντας ως βίωμα τις θρησκευτικές πολιτικές του ΔΚ[190]. Όμως, οι πραξικοπηματίες δεν

[186] E. Zürcher, *Σύγχρονη ιστορία της Τουρκίας*, ό.π., σ. 313-314 και C. Eroğul, *Demokrat Parti Tarihi*, ό.π., σ. 235 και U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 131-132.
[187] Το πραξικόπημα του 1960, αναφέρεται στην τουρκική βιβλιογραφία ως επανάσταση. Αχμέτ Ινσελ, Αλί Μπαϊραμογλου, *Ο Τουρκικός στρατός: ένα πολιτικό κόμμα, μια κοινωνική τάξη*, Αθήνα, Βιβλιόραμα, 2007.
[188] U. Azak, *Islam and Secularism in Turkey…,* ό.π., σ. 132.
[189] "Dine Hiçbir Suretle Müdahale Edilemez", *Sebîlürreşâd,* 13, 311, Ιούλιος 1960, σ. 162.
[190] M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, ό.π., σ. 317.

περιορίστηκαν μονάχα στο να θέσουν το ΔΚ εκτός νόμου. Το έκτακτο δικαστήριο που ίδρυσαν, καταδίκασε τον Αντνάν Μεντερές σε θάνατο με την κατηγορία της παραβίασης του Συντάγματος. Η ποινή του εκτελέστηκε τα ξημερώματα της 17ης Σεπτεμβρίου 1961, παρά τις εκκλήσεις πολλών ξένων κυβερνήσεων και του Ινονού[191].

Ο τουρκικός στρατός, αν και εμφανίστηκε με το πραξικόπημα ως ο «σωτήρας» της Δημοκρατίας και της κοσμικότητας, ταυτόχρονα καθαίρεσε μια δημοκρατικά εκλεγμένη κυβέρνηση. Η συγκεκριμένη αντίφαση δεν ήταν παράδοξη για τους πραξικοπηματίες. Η αρχή πως «*η κυριαρχία ανήκει άνευ όρων στο έθνος*» περιστοιχίζεται από τον Κεμαλισμό. Άρα, ακόμα και ένα κόμμα που είχε ανέλθει στην εξουσία μέσω δημοκρατικών διαδικασιών δε μπορούσε να εκδηλώνεται εχθρικά προς τον Κεμαλισμό, που αποτελεί την επίσημη, μοναδική και αδιαπραγμάτευτη πολιτική ιδεολογία της Τουρκίας.

[191] M. K. Kaynar, *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, ό.π., σ. 332 και E. Zürcher, *Σύγχρονη ιστορία της Τουρκίας*, ό.π., σ. 322-324.

## Επίλογος

Το βίαιο τέλος της διακυβέρνησης του ΔΚ και η θανατική καταδίκη δια απαγχονισμού που επιβλήθηκε στον Μεντερές, δεν οδήγησε στην περιθωριοποίηση του Ισλάμ στην πολιτική ζωή της Τουρκίας. Οι επόμενες κυβερνήσεις υιοθέτησαν μια σύγχρονη και ορθολογική ερμηνεία του Ισλάμ, στην κατεύθυνση που είχε χαράξει το ΔΚ. Το αραβικό κάλεσμα σε προσευχή διατηρήθηκε, όπως και τα Θρησκευτικά στα σχολεία, ενώ υπήρξε μέριμνα για την κατασκευή τζαμιών. Η ενίσχυση της θρησκείας από τους Δημοκρατικούς, ασκούσε τόσο μεγάλη επιρροή στις μάζες, που ακόμα και μετά τη δεκαετία του 1950, η μετριοπαθής φιλοϊσλαμική πολιτική τους ήταν αδύνατον να εγκαταλειφθεί.

Όσον αφορά, στο ερώτημα που τέθηκε στην εισαγωγή της παρούσας εργασίας, σχετικά με το αν η εποχή του ΔΚ υπήρξε μια περίοδος συνειδητής αποεκκοσμίκευσης ή απόρροια μιας πιο χαλαρής αντίληψης της κοσμικότητας, με βάση τα δεδομένα, τείνω να ενστερνίζομαι περισσότερο την δεύτερη άποψη. Σε μια ενδεχόμενη περίπτωση αποεκκοσμίκευσης, θα ενέμενε κανείς το ΔΚ να αμφισβητήσει την αρχή της κοσμικότητας. Παρ΄όλα αυτά, οι Δημοκρατικοί όχι μόνο δεν προέβησαν σε κάτι τέτοιο, αλλά αντίθετα στηρίχθηκαν πάνω στη συγκεκριμένη αρχή προκειμένου να νομιμοποιήσουν την πολιτική της επανεμφάνισης της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα.

Αν αμφισβητήθηκε κάτι αυτό ήταν η λανθασμένη –για τους Δημοκρατικούς– αντίληψη και εφαρμογή της κοσμικότητας από τους κεμαλιστές, κατά τη μονοκομματική περίοδο. Επιπλέον, το γεγονός πως η ηγετική ομάδα του ΔΚ προερχόταν μέσα από τις τάξεις του ΡΛΚ, δικαιολογούσε εν πολλοίς την επίκληση της αρχής της κοσμικότητας για τις πολιτικές πριμοδότησης της θρησκείας και ταυτόχρονα την παντελή απουσία νομιμοποίησης αυτής της πολιτικής στο όνομα του Ισλάμ.

Τελικά ήταν το ΔΚ ένα κοσμικό ή ένα ισλαμικό κόμμα; Η απάντηση στο παραπάνω ερώτημα είναι υποκειμενική και έγκειται στη διαφορετική νοηματοδότηση της πολυδιάστατης έννοιας της κοσμικότητας. Για τους κεμαλιστές, που αντιλαμβάνονταν την κοσμικότητα ως τον ολοκληρωτικό αποκλεισμό του Ισλάμ από τη δημόσια σφαίρα και το νομικό, δικαστικό και εκπαιδευτικό σύστημα, έχοντας ως πρότυπο την ακραία εκκοσμίκευση των δεκαετιών 1930–1940, το ΔΚ δεν ήταν ένα κοσμικό κόμμα. Σύμφωνα με τους επικριτές των Δημοκρατικών, η ορατότητα της θρησκείας στο δημόσιο χώρο, η ενίσχυση της θρησκευτικής εκπαίδευσης και οι θρησκευτικές αναφορές στον πολιτικό λόγο από το κυβερνών κόμμα, υπονόμευαν την κεμαλική κοσμικότητα και τον δυτικό προσανατολισμό της Τουρκίας.

Αντίθετα, οι ίδιοι οι Δημοκρατικοί αυτοπροσδιορίζονταν ως κεμαλιστές και κοσμικοί. Αντλούσαν το πρότυπο κοσμικότητας από τα δυτικά κράτη και κυρίως τις Η.Π.Α. Θεωρούσαν πως η αρχή της κοσμικότητας εφαρμοζόταν λανθασμένα ως αντιθρησκευτικότητα και όχι ως διαχωρισμός κράτους – θρησκείας. Για τους Δημοκρατικούς, το κράτος όφειλε να μην επεμβαίνει στα θρησκευτικά ζητήματα και να εξασφαλίζει τη θρησκευτική ελευθερία. Η σημαντική διαφορά από το αμερικανικό παράδειγμα, ήταν πως το ΔΚ δεν επιδίωξε στο όνομα της κοσμικότητας να ενισχύσει την ελευθερία όλων των διαφορετικών θρησκειών που υπήρχαν στην Τουρκία. Αντίθετα, εφάρμοσε την αντίληψή του για την κοσμικότητα ως κρατική ευνοιοκρατία προς το σουνιτικό Ισλάμ.

Αν και το ΔΚ συνδέθηκε κατά διαστήματα με ισλαμικούς κύκλους, δεν υπήρξε ποτέ ένα ισλαμικό κόμμα. Η επιμονή του για την αποκατάσταση του Ισλάμ, στην εκπαίδευση και στη δημόσια σφαίρα αλλά και οι θρησκευτικές αναφορές στον πολιτικό λόγο, γινόταν κυρίως για ψηφοθηρικούς λόγους. Ποτέ η ηγεσία του ΔΚ δεν αμφισβήτησε την κοσμική κρατική δομή του κράτους. Ποτέ δεν υποστήριξε τη Σαρία και την ιδέα συγκρότησης ενός ισλαμικού κράτους.

Η ρευστότητα των εννοιών της *κοσμικότητας*, της *θρησκευτικής αντίδρασης* και του *εκσυγχρονισμού*, δεν επιτρέπει την αυστηρή ταξινόμηση του ΔΚ, είτε στο αμιγώς κοσμικό, είτε στο αμιγώς συντηρητικό – ισλαμικό πολιτικό φάσμα. Οι Δημοκρατικοί κινούνταν σαν εκκρεμές ανάμεσα σε κοσμικότητα – Ισλάμ και προσπαθούσαν να τα συνδυάσουν. Από τη μία πλευρά, το ΔΚ ως κόμμα του καθεστώτος (rejim partisi), είχε ανάγκη νομιμοποίησης σε ρεπουμπλικανικά – κοσμικά θεμέλια, αλλά από την άλλη, η προσφυγή στην εκλογική βάση κάθε τέσσερα χρόνια, που ήταν στη συντριπτική πλειοψηφία της θρησκευόμενη, έκανε αναγκαία την υιοθέτηση ενός θρησκευτικού πολιτικού λόγου. Ανεξαρτήτως πολιτικής τοποθέτησης του ΔΚ, αυτή η πολιτική άμβλυνσης της κεμαλικής κοσμικότητας και η εργαλειοποίηση της θρησκείας για πολιτικούς σκοπούς, μας επιτρέπει να χαρακτηρίσουμε τη δεκαετία του 1950 ως την περίοδο απαρχής του πολιτικού Ισλάμ.

Το ΔΚ έθεσε τα θεμέλια της κυριαρχίας του πολιτικού Ισλάμ τον 21ο αιώνα στην Τουρκία. Το σημερινό κυβερνών κόμμα Δικαιοσύνης και Ανάπτυξης (Adalet ve Kalkınma Partisi, ΚΔΑ), θεωρεί τον εαυτό του ως συνεχιστή της κληρονομιάς του ΔΚ και του Μεντερές. Μάλιστα, τα ισλαμικά αιτήματα που διατυπώθηκαν για πρώτη φορά τη δεκαετία του 1950 επανέρχονται δυναμικά και στη σημερινή Τουρκία. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η Αγία Σοφία, που από το 2020 επαναλειτουργεί ως τζαμί, ένα αίτημα που διατυπώθηκε πρώτη φορά την εποχή των Δημοκρατικών. Αλλά και άλλα περιστατικά ελάσσονος σημασίας καταδεικνύουν την ιστορική «συνέχεια» ισλαμικών ενεργειών. Στις 10 Νοεμβρίου 2023, ένας 20χρόνος άνδρας αποχώρησε από ένα τζαμί, ως αντίδραση στη δέηση για την επέτειο θανάτου του Ατατούρκ. Παρά το γεγονός πως συνελήφθη από τις αρχές, σύμφωνα με τον Νόμο για την Προστασία του Ατατούρκ, έπειτα από δυο μήνες αφέθηκε ελεύθερος. Κατά την απελευθέρωση υποστηρικτές του πανηγύρισαν μέσα στο δικαστικό μέγαρο φωνάζοντας το *takbir* και το σύνθημα *«ζήτω η Σαρία»*[192].

Αλλά και τα αιτήματα για επιστροφή στον Ισλαμικό Νόμο και το Χαλιφάτο, που πρωτοεμφανίστηκαν ως περιθωριακά τη δεκαετία του 1950, σήμερα αρχίζουν να αποκτούν ολοένα και ισχυρότερη φωνή με την ανοχή του καθεστώτος Ερντογάν. Την Πρωτοχρονιά του 2024, κατά τη διάρκεια συγκέντρωσης στην Κωνσταντινούπολη, μια μερίδα διαδηλωτών κρατούσε σημαίες του Χαλιφάτου. Ένας από τους διαδηλωτές, δέχτηκε τη λεκτική επίθεση φοιτητή, που αισθάνθηκε καθήκον του να προστατεύσει το κοσμικό δημοκρατικό καθεστώς. Ο «δημοκράτης φοιτητής» συνελήφθη με την κατηγορία της «υποκίνησης ανθρώπων σε μίσος και εχθρότητα»[193]. Με την ίδια

[192] "Atatürk'e hakaret eden Ahmet Bostancı'ya tahliye...Adliyede 'Yaşasın şeriat' sloganları atıldı!", *Cumhuriyet,* 16 Ιανουαρίου 2024, <https://halktv.com.tr/gundem/ataturke-hakaret-etmisti-tahliye-edildi-adliyede-yasasin-seriat-sloganlari-798349h> [πρόσβαση: 16/01/2024].

[193] Uğur, Can, "Ege Akersoy'un tutuklanmasında çarpıcı ayrıntı: Sosyal medyada hedef oldu, suçlama değiştirildi" *Cumhuriyet,* 2 Ιανουαρίου 2024,<https://www.cumhuriyet.com.tr/siyaset/ege-akersoyun-tutuklanmasinda-carpici-ayrinti-sosyal-medyada-hedef-2158567> [πρόσβαση: 16/01/2024].

κατηγορία συνελήφθη τον επόμενο μήνα και μια διάσημη Τουρκάλα δικηγόρος υπέρμαχος της κοσμικότητας, επειδή καταφέρθηκε δημόσια εναντίον της Σαρίας[194].

Συγκριτικά με την ολοένα και συνεχιζόμενη υποχώρηση του κοσμικού χαρακτήρα του κράτους στη σημερινή Τουρκία, η περίοδος του Μεντερές φαντάζει άκρως κοσμική. Οι Δημοκρατικοί, υπό την ηγεσία του κατάφεραν να δώσουν ένα τέλος στις δρακόντειες κοσμικές πολιτικές του μονοκομματικού καθεστώτος και να εκφράσουν τις θρησκευόμενες πλατιές μάζες της υπαίθρου. Η δημόσια ορατότητα της θρησκείας δικαιολογήθηκε, αφενός μέσω μιας αντικομουνιστικής ρητορικής, απότοκο των ψυχροπολεμικών συνθηκών και αφετέρου, στο όνομα μιας φιλελεύθερης αγγλοσαξονικού τύπου κοσμικότητας, που έδινε έμφαση στη θρησκευτική ελευθερία. Κοινή συνισταμένη και των δυο ιδεολογικών «όπλων» του ΔΚ ήταν η Δύση.

Συμπερασματικά, η πολιτική πριμοδότησης του Ισλάμ από το ΔΚ τη δεκαετία του 1950, δεν πρέπει να ερμηνεύεται αποκλειστικά μέσα από το αντιπαραθετικό σχήμα Κεμαλισμού/πολιτικού Ισλάμ, όπου το ΔΚ ως εκφραστής του τελευταίου επιθυμεί την αποκατάσταση της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα, αξίωση στην οποία εναντιώνονται οι Κεμαλιστές. Στην πραγματικότητα, τα μέτρα χαλάρωσης της κεμαλικής κοσμικότητας από τους Δημοκρατικούς, αποτέλεσαν μονάχα τη συνέχεια των αντίστοιχων πολιτικών του ΡΛΚ, κατά τη περίοδο 1945–1950. Μέσα στις νέες συνθήκες της ψυχροπολεμικής εποχής, ο αντικομουνισμός είχε εδραιωθεί ως η de facto επίσημη ιδεολογία της Τουρκίας. Κεμαλισμός και πολιτικό Ισλάμ συνδέονταν από έναν κοινό αντικομουνισμό, ο οποίος νομιμοποιούσε την εργαλειοποίηση του Ισλάμ από το ΔΚ και προγενέστερα από το ΡΛΚ, ως μια πολιτική προστασίας κατά του «άθεου κόκκινου εχθρού».

[194] Πέτρος Κράνιας, «Διάσημη Τουρκάλα δικηγόρος το τελευταίο θύμα της καμπάνιας Ερντογάν», *Lifo*, 21 Φεβρουαρίου 2024, <https://www.lifo.gr/now/world/diasimi-toyrkala-dikigoros-teleytaio-thymatis-kampanias-erntogan > [πρόσβαση: 29/02/2024].

## Πηγές – Βιβλιογραφία

### Πηγές

Akbaba Dergisi

Büyük Doğu Dergisi

Cumhuriyet Gazetesi

Hür Adam Dergisi

İslâm Dünyası Dergisi

Sebîlürreşâd Dergisi

Serdengeçti

Ulus Gazetesi

Vatan Gazetesi

Zafer Gazetesi

### Βιβλιογραφία

Αναγνωστοπούλου, Σία, *Τουρκικός εκσυγχρονισμός: Ισλάμ και Τουρκοκύπριοι στη δαιδαλώδη διαδρομή του Κεμαλισμού,* Αθήνα, Βιβλιόραμα, 2004.

Aytürk, İlker, "The Racist Critics of Atatürk and Kemalism from the 1930s to the 1960s", *Journal of Contemporary History,* 46, (2011), σ. 308-335.

Aytürk, Ilker, "Nationalism and Islam in Cold War Turkey, 1944- 69", *Middle Eastern Studies,* 50, 5 (2014), 693-719.

Azak, Umut, *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation State*, London, I.B. Tauris, 2010.

Azak, Umut, "Secularism in Turkey as a Nationalist Search for Vernacular Islam: The Ban on the Call to Prayer in Arabic (1932-1950)", *REMMM*, 124, (2008), σ. 161-180.

Azak, Umut, "Beyond the headscarf: Secularism and freedom of religion in Turkey", *Turkish Policy Quarterly*, 11, (2012), σ. 91-99.

Başgil, Ali Fuad, *Din ve Laiklik*, İstanbul, Yağmur Yayınevi, 2007.

Baytal, Yaşar, “Demokrat Parti'nin Eğitim Politikalarında Din ve Dini Okullar”, *Atatürk Yolu Dergisi*, 66, (2020), σ. 91-122.

Bernard, Lewis, *Η ανάδυση της σύγχρονης Τουρκίας,* τομ. Ι, μτφ. Κ. Πητ, Αθήνα, Παπαζήση, 2001.

Bernard, Lewis, *Η ανάδυση της σύγχρονης Τουρκίας,* τομ. ΙΙ, μτφ. Σ. Παπαγεωργίου Αθήνα, Παπαζήση, 2002.

Bilâ, Fikret, *Karşı Devrim - 1923’ten 2023’e*, İstanbul, Kırmızı Kedi, 2022.

Bozarslan, Hamit, *Ιστορία της Σύγχρονης Τουρκίας*, μτφ. Μ. Οικονόμου Αθήνα, Σαββάλας, 2008.

Γιαλλουρίδης, Χριστόδουλος, Λαγγίδης, Αφεντούλης, *Μετακεμαλισμός*, Αθήνα, Εκδόσεις Σιδέρη, 2013.

Γκόλντνερ, Λόρεν, *Κεμαλισμός και Μπολσεβικισμός*, μτφ. Σ. Γιαννέλης, Αθήνα, Έξοδος, 2019.

Dikici, Ali, “Millî Şef İsmet İnönü Dönemi Laiklik Uygulamaları”, *Atatürk Yolu Dergisi*, 42, (2008), σ. 161-192.

Eroğul, Cem, *Demokrat Parti Tarihi ve İdeolojisi*, İstanbul, Yordam Kitap, 2014.

Gözaydın, İştar, “Management of Religion in Turkey: the Diyanet and Beyond”, στο Özgür Heval Çınar & Mine Yıldırım (ed.s): *Freedom of Religion and Belief in Turkey*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2014, σ. 10-35.

Heyd, Uriel, *Foundations of Turkish Nationalism The life and teachings of Ziya Gökalp*, London, Luzac and Company Ltd. and The Harvill Press Ltd., 1950.

İnalcık, Halil, *Atatürk ve demokratik Türkiye*, İstanbul, Kronik kitap, 2022.

Ινσελ, Αχμέτ, Μπαϊραμογλου, Αλί, *Ο Τουρκικός στρατός: ένα πολιτικό κόμμα, μια κοινωνική τάξη*, Αθήνα, Βιβλιόραμα, 2007.

İlyas, Ahmet, “İktidar Muhalefet İlişkisine Bir Örnek: Atatürk’ü Koruma Kanunu”, *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8/7, (2013) σ. 223-235.

Kaçmazoğlu, H. Bayram, *Demokrat Parti Dönemi: Toplumsal Tartışmaları*, İstanbul, Birey Yayıncılık, 1998.

Kaynar, Mete Kaan, (επιμ.), *Türkiye'nin 1950'li Yılları,* İstanbul, İletişim Yayınevi, 2019.

Kenan, Sevinc, Ralph W. Hood Jr, Thomas J. Coleman III, “Secularism In Turkey” στο Phil Zuckerman (επιμ.), John R. Shook (επιμ.), *The Oxford Handbook of Secularism,* Oxford, Oxford University Press, 2017.

Kırkpınar, Leyla, "Demokrat Parti (DP) ve Din – Siyaset İlişkisi (1946-1960)", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi,* 36, (2018), σ. 349-359.

Kızılkaya, Ahmet, “Niyazi Berkes: Teokrasi ve Laiklik”, - *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 24, (2010), σ. 275-282.

Κιζιλγιρέκ, Νιγιαζί, *Κεμαλισμός – Η γένεση και η εξέλιξη της επίσημης ιδεολογίας της σύγχρονης Τουρκίας*, Αθήνα, Μεσόγειος, 2006.

Köseoğlu, Talha, “Mukaddesatçılık: A Cold War Ideology of Muslim Turkish Ressentiment”, *International Journal of Middle East Studies*, 55, (2023), σ. 1-22.

Κράνιας, Πέτρος, «Διάσημη Τουρκάλα δικηγόρος το τελευταίο θύμα της καμπάνιας Ερντογάν», *Lifo*, 21 Φεβρουαρίου 2024, από <https://www.lifo.gr/now/world/diasimi-toyrkala-dikigoros-teleytaio-thyma-tis-kampanias-erntogan> [πρόσβαση: 29/02/2024].

Kreiser, Klaus, *Atatürk*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2021.

Kuru, Ahmet, “Secularism in Turkey: Myths and Realities”, *Insight Turkey*, 10/No. 3, (2008), σ. 101-110.

Kuru, Ahmet, “Secularism and Islam in Turkey: A Century of Contention”, στο Alpaslan Özerdem and Ahmet Erdi Öztürk (επιμ.) *Companion to Modern Turkey’s Centennial: Political, Sociological, Economic and Institutional Transformations since 1923*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2023.

Kuru, Ahmet, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.

Kuru, Ahmet, *Türkiye'de Demokrasi İslam ve Laiklik*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.

Lamprou, Alexandros, Adak, Sevgi (επιμ.) *Tek Parti Dönemini Yeniden Düşünmek: Devlet, Toplum ve Siyaset*, İstanbul, Tarih Vakfi Yurt Yayınları, 2022.

Malumatfuruş, “Atatürk'ün Gericiliği Sembolize Eden Dört Başlı Canavarı Öldürdüğünü Resmeden Karikatür”, Malumatfuruş. 14 Μαρτίου 2023 <https://www.malumatfurus.org/inkilap-dusmanlari/> [πρόσβαση: 30/12/2023].

Meşe, Ertuğrul, *Mukaddesatçı Anti-Kemalizm. İslamcıların Atatürk ve Cumhuriyet Algılarının Sosyolojisi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2023.

Μητράρας, Αριστοτέλης, *Ο τουρκικός εθνικισμός του Ζιγιά Γκιοκάλπ και ο Κεμαλισμός*, Αθήνα, Παπαζήση, 2012.

Μούδουρος, Νίκος, *Ο μετασχηματισμός της Τουρκίας: από την κεμαλική κυριαρχία στον «ισλαμικό» νεοφιλελευθερισμό*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2012.

Nal, Sabahattin, "Demokrat Parti'nin 1950-1954 dönemi din siyaseti", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 60, 3, (2005), σ. 137-171.

Ozturk, Anil, *Seperating mosque and state: A comparative analysis of Turkish secularism*,(χ.χ.),Academia,https://www.academia.edu/34599037/Seperating_Mosque_and_State_A_Comparative_Analysis_of_Turkish_Secularism [πρόσβαση:20/11/2023].

Örnek, Cangül, Üngör Çağdaş (επιμ.), *Turkey in the Cold War: Ideology and Culture*, Λονδίνο, Palgrave Macmillan, 2013.

Özgüç, Orhan, "The Paradox of Turkish Secularism", *Turkish Journal of Politics*, 4, (2013), σ. 29-49.

Parla, Taha, "Kemalist – Tek Parti Ideolojisi ve CHP' nin Altı Ok" στο *Türkiye'de Siyasal Kültürünün Resmi Kaynakları*, τομ. III, İstanbul, İletişim Yayınları, 1992.

Perk, Tugba, "Milli şef döneminde din-devlet ve birey ilişkisi", (χ.χ.), στο Academia, πρόσβαση:https://www.academia.edu/45126757/MİLLİ_ŞEF_DÖNEMİNDE_DİN_DEVLET_VE_BİREY_İLİŞKİSİ [27/06/2024].

Rabasa, Angel, Larrabee, F. Stephen, *The Rise of Political Islam in Turkey*, Pittsburgh, RAND, 2008.

Şahin, Mehmet Cem, "Demokrat Parti Dönemi Türkiye'sinde Din, Siyaset ve Eğitim İlişkileri", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6 (12), (2012), 31-54.

Şimşek, Eyüp, "Çok partili dönemde yeniden din eğitimi ve öğretimine dönüş süreci (1946-1960)", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 49, (2013), 391-414.

Şirin, Tolga, "Freedom from religion in Turkey", στο Özgür Heval Çınar & Mine Yıldırım (ed.s): *Freedom of Religion and Belief in Turkey*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2014, σ. 59-88.

ŞUR, Şükrü, "Demokrat Parti ve Atatürk'ün üç ilkesi: Cumhuriyetçilik, Laiklik ve Devletçilik (1950 - 1960)", *Atatürk Yolu Dergisi*, 56, (2015), σ. 147-176.

Temür, Haydar, *Demokrat Parti'de Parti İçi Muhalefet (1946-1960)*, İstanbul, Tarih Vakfi Yurt Yayınları, 2022.

Topal, Semiha, “Everybody Wants Secularism – But Which One? Contesting Definitions of Secularism in Contemporary Turkey”, *International Journal of Politics, Culture and Society*, 25, (2012), σ. 1-14.

Turan, Şerafettin, *Türk Devrim Tarihi 4. Kitap - Çağdaşlık Yolunda Yeni Türkiye (14 Mayıs 1950 – 27 Mayıs 1960),* Ankara, Bilgi Yayınevi, 1999.

Yılmaz, Ihsan, *Creating the Desired Citizen: Ideology, State and Islam in Turkey*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.

Yılmaz, Hüsamettin, *Demokrat Parti'nin irticaya bakışı; Ticani hareketi*, Dokuz Eylül Üniversitesi / Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Izmir, 2004.

Zürcher, Eric, *Σύγχρονη ιστορία της Τουρκίας*, μτφ. Β. Κεχριώτης, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2004.

Φέκας, Αναστάσιος, *Ισλάμ & Κομμουνιστικό κίνημα στην Τουρκία κατά τον 20ο αιώνα*, Αθήνα, Εντός, 2019.

Χρυσάφη, Ανδρονίκη, *Σχολείο, Ιστορία και Πολιτική στην Τουρκία, το τουρκικό έθνος στα σχολικά βιβλία της κεμαλικής περιόδου*, Αθήνα, Παπαζήση, 2018.