

JUSTYNA MISIĄGIEWICZ

Wpływ islamu na system polityczny Turcji

The influence of Islam on the political system in Turkey

Islam w Turcji jest dużo bardziej tolerancyjny i liberalny niż w Iranie czy w świecie arabskim.¹ W XIX wieku Imperium Osmańskie jako jedyne państwo islamskie nawiązało kontakt z Zachodem i rozpoczęło modernizację systemu państwowego.² Doszło do połączenia islamu z nowoczesnością, demokracji z religią i wielokulturowością. Imperium Osmańskie było pierwszym państwem islamskim, które wprowadziło zaczątki systemu demokratycznego. Wraz z upadkiem tego państwa świat muzułmański znalazł się pod zwierzchnictwem mocarstw europejskich.³ Jedynie Turcja, Afganistan i Arabia Saudyjska pozostały niepodległe. Jednak tylko Turcja była rzeczywiście niezależna politycznie i gospodarczo od państw zachodnich. Konsekwencją stanowiło to, iż w większości państw islamskich nastroje antyzachodnie były wszechobecne. Trudno tam było stworzyć elitę intelektualną i administracyjną. Dochodziło więc do radykalizacji zarówno islamu, jak i polityki. W wielu przypadkach zaistniały trudności z utworzeniem państwa narodowego, jedyną siłą spajającą społeczeństwo stała się religia, tak więc powstawały państwa oparte na prawie religijnym.⁴

Inaczej było w Turcji, gdzie islam współlistniał z modernizacją i westernizacją. Zarówno w okresie osmańskim, jak i później Turcy utrzymywali stosunki z państwami zachodnimi.⁵ Dla muzułmanów w Turcji religia nie stanowi środka

¹ S. Lacinier, *Possible Impacts of Turkey's Full Membership to EU's Foreign Policy*, [w:] *European Union with Turkey. The Possible Impact of Turkey's Membership on The European Union*, S. Lacinier, M. Ozcan, I. Bal (red.), Ankara 2005, s. 25.

² B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford 1968, s. 45–72.

³ G. E. Fuller, I. O. Lesser, *A Sense of Geopolitics of Islam and the West*, Boulder 1995, s. 34.

⁴ S. Lacinier, *Possible Impacts...*, s. 25.

⁵ *Ibid.*, s. 26.

protestu, czy broni a w relacjach z państwami zachodnimi nie bierze się pod uwagę kwestii wyznaniowych, tylko interesy narodowe.⁶

Istotną cechą systemu społecznego Turcji jest świeckość. Turecka tradycja charakteryzuje się podejściem pragmatycznym do kwestii państwowych i nie ogranicza się do interpretacji rzeczywistości poprzez dogmat religijny. Nawet gdy religia miała wpływ na władzę, nie stanowiła czynnika determinującego życie społeczne i polityczne. Dlatego też elity rządzące musiały decydować pragmatycznie, biorąc pod uwagę oczekiwania różnych grup religijnych, etnicznych, społecznych i gospodarczych.⁷ Islam w Turcji jest bardziej rutyną i nieodzowną częścią historii tego państwa, ale nie ogarnia on wszystkich dziedzin życia duchowego i materialnego obywateli.⁸ Sprawy meczetu i polityki nie mogą się zająć.

Inną istotną cechą islamu w Turcji jest to, iż nie utożsamia on Europy z chrześcijaństwem, a Izraela z judaizmem. Turcja nawiązywała kontakt zarówno z chrześcijaństwem, jak i z judaizmem zwłaszcza w czasach osmańskich, kiedy wyznawcy tych religii wchodzili w skład Imperium. Islamu w Turcji nie można utożsamiać z konkretnym ugrupowaniem czy partią polityczną. Stanowi on bowiem efekt ewolucji cywilizacyjnej, a nie produkt przepelniony nośnymi hasłami politycznymi i propagandowymi. Dlatego też jest on pacyfistyczny i nie jest nastawiony na walkę ze swoimi przeciwnikami. Islam w Turcji nie stanowi emocjonalnego fenomenu. Turcy nie są podatni na demagogiczne hasła religijne. Nawet nie występuje w tym państwie wyraźna struktura i hierarchia religijna (*ulema*) odkąd Kemal Pasza Atatürk ją zlikwidował.⁹ Niezauważalne są przejawy fanatyzmu religijnego wśród młodych Turków. Większość z nich nie utożsamia się, a wręcz sprzeciwia się przyrównywaniu ich do radykalnych muzułmanów arabskich czy irańskich.¹⁰

W porównaniu z innymi odłamami na świecie islam w Turcji jest otwarty na nowe idee. Ma charakter pokojowy, będąc czynnikiem stabilizującym rzeczywistość. Zwłaszcza w kontekście integracji z Unią Europejską należy rozróżnić sunnicki islam w Turcji, który nie powoduje „zderzenia cywilizacyjnego” z chrześcijaństwem, od walczącego islamu szyickiego często antyzachodniego w swoim charakterze.¹¹ W tradycji islamskiej Turcji wyraźnie uwidaczniają się wpływy modernizacji i rozwoju.¹² Turcja więc może być dobrym przykładem do naśladowania dla innych państw muzułmańskich pod względem politycznym i gospodarczym. Dlatego też odgrywa ona bardzo istotną rolę pomostu między cywilizacją Zachodu i Wschodu, co

⁶ *Ibid.*, s. 27.

⁷ *Ibid.*, s. 28.

⁸ P. B. Henze, *Turkey: Toward the Twenty-First Century*, [w:] *Turkey's New Geopolitics from the Balkans to Western China*, G. E. Fuller, J. O. Lesser (red.), Santa Monica 1993, s. 5.

⁹ *Ibid.*, s. 6.

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ S. Laciner, *Possible Impacts...*, s. 31.

¹² P. B. Henze, *Turkey: Toward...*, s. 7.

nabiera szczególnego znaczenia w obliczu globalizującego się świata.¹³ Islam stanowi bardzo istotną część kultury i życia społecznego w Turcji. Zwłaszcza na wsiach i w prowincjonalnych miastach przestrzegane są zasady religijne.¹⁴ Dla wielu Turków bardzo istotne jest uczestniczenie w podstawowych obrzędach takich, jak na przykład piątkowa modlitwa w meczecie.¹⁵

W okresie wczesnej Republiki rządy autorytarne próbowały wyprzeć islam z życia publicznego. Westernizacja i sekularyzacja stały się dominującym nurtem eliminującym przejawy religijności islamskiej. Islamiści zostali odsunięci od polityki.¹⁶ Środowiska prozachodnie od tej pory odgrywały zasadniczą rolę w tworzeniu nowej tożsamości narodowej Turcji. Taki eksperyment miał doprowadzić do marginalizacji znaczenia islamu, a przez to do zerwania z przeszłością. Profesor Jenny B. White z Boston University określa stosunek państwa tureckiego do religii jako laicyzm, a nie sekularyzm. Sekularyzm bowiem oznacza separację religii i państwa. Laicyzm natomiast oznacza podporządkowanie kościoła państwu¹⁷ i stanowi jedną z fundamentalnych zasad kemalizmu. Przejawia się on w tym, iż państwo kontroluje szkolnictwo religijne, nominuje duchownych do meczetów oraz wpływa na treści wygłaszanych kazań.¹⁸

Po wprowadzeniu w Turcji systemu wielopartyjnego w 1950 roku organizacje i partie polityczne głoszące potrzebę odrodzenia islamu w tym państwie miały szansę artykulacji swoich interesów. Od tej pory islam stał się jednym z elementów życia politycznego Turcji.¹⁹ Stróżem świeckości państwa stała się armia, która aktywnie zwalczała ugrupowania islamistyczne.²⁰

Wraz z zakończeniem zimnej wojny w Turcji popularność zyskały poglądy dotyczące zderzenia islamu z cywilizacją Zachodu. Islamiści uważali, iż miejsce komunizmu, który już nie stanowił zagrożenia dla Zachodu, zajmie islam. Istnienie poczucia zagrożenia będzie bowiem niezbędne dla utrzymania NATO i integracji państw zachodnich. Potwierdzeniem tych poglądów było dzieło Samuela Huntingtona „Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu międzynarodowego”. Opinie antyzachodnie stały się bardzo powszechne w Turcji

¹³ S. Laciner, *Possible Impacts...*, s. 31.

¹⁴ P. B. Henze, *Turkey: Toward...*, s. 5.

¹⁵ *Ibid.*, s. 5.

¹⁶ H. Gole, *Secularism and Islamism In Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites*, „Middle East Journal” 1997, vol. 51, no. 1, s. 46–58.

¹⁷ J. B. White, *Islamist Mobilization In Turkey: A Study In Vernacular Politics*, Seattle 2002, s. 35.

¹⁸ G. E. Gruen, *Turks Debate the Role of Islam*, „American Foreign Policy Interests” 2003, nr 25, s. 281–295.

¹⁹ P. B. Henze, *Turkey: Toward...*, s. 6.

²⁰ I. D. Dagı, *Transformation of Islamic Political Identity in Turkey: Rethinking the West and Westernization*, „Turkish Studies”, March 2005, vol. 6, nr 1, s. 21–37.

lat 90. również na skutek odrzucenia tego państwa przez Wspólnotę Europejską.²¹

Ostatnia dekada charakteryzowała się wzrostem podziałów w społeczeństwie Turcji na zwolenników podejścia religijnego i zsekularyzowanego.²² Islamistyczne partie Dobrobytu (Refah) i Cnoty (Fazilet) starały się wzbudzić tradycjonalizm w społeczeństwie Turcji.

WZROST ZNACZENIA PARTII DOBROBYTU (REFAH)

Partia Dobrobytu (Refah) od 1991 roku była masową partią ogólnopolską, zwracając szczególną uwagę w mniejszym stopniu na religię, a w większym na problemy socjalne. Partia starała się mobilizować ubogą społeczność wiejską, która nie była zadowolona z liberalnych reform lat 80.²³ W 1995 roku stała się ona wiodącą siłą polityczną, uzyskując 21,6% głosów w wyborach powszechnych.²⁴ Po raz pierwszy w historii Republiki partia proislamistyczna doszła do władzy jako główna siła polityczna.²⁵ W 1996 roku powstała koalicja Refah z Partią Prawdziwej Drogi, a premierem został lider islamistyczny Necmettin Erbakan. Poglądy Partii Dobrobytu można zdefiniować jako umiarkowanie fundamentalistyczne.²⁶ Mimo to chcąc przypodobać się tradycjonalistycznemu elektoratowi, stawała się ona coraz bardziej radykalna.²⁷ Jednak na polu gospodarczym prawa wolnego rynku i globalizacja wykluczały możliwość stosowania polityki populistycznej.²⁸ Instytucje międzynarodowe takie jak Bank Światowy czy Międzynarodowy Fundusz Walutowy starały się uniemożliwić koalicji rządzącej w Turcji plan zmiany linii polityki gospodarczej. W polityce zagranicznej rząd Erbakana uczynił zasadniczy zwrot, kierując się

²¹ *Ibid.*, s. 21–37.

²² O. Lesser, *Changes on the Turkish Domestic Scene and Their Foreign Policy Implications*, [w:] *The Future of Turkish-Western Relations: Toward A Strategic Plan*, Z. Khalilzad, I. O. Lesser, F. S. Larrabee (red.), Rand Santa Monica 2000, s. 5–20.

²³ Z. Onis, *The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of the Welfare Party in Perspective*, „Third World Quarterly” 1997, vol. 18, nr 4, s. 743–766.

²⁴ Islamiści jeszcze wcześniej partycypowali w rządach w postaci Partii Ocalenia Narodowego pod przywództwem Necmettina Erbakana, w latach 70. Jednak od 1995 roku partia islamistyczna stanowiła główną siłę w rządzie po raz pierwszy w historii Turcji.

²⁵ Zobacz więcej: M. Hakan Yavuz, *Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey*, „Comparative Politics” 1997, vol. 30, nr 1, s. 63–82, lub: H. Gulap, *Political Islam in Turkey: The Rise and Fall of the Refah Party*, „Muslim World” 1999, vol. 89, nr 1, s. 24–36.

²⁶ Z. Onis, *Political Islam at the Crossroads: from Hegemony to Co-existence*, „Contemporary Politics” 2001, vol. 7, nr 4, s. 284.

²⁷ Zob.: R. Cakir, *The Second Return to Religion*, „Private View”, Spring 2000, nr 8.

²⁸ Zob.: U. Cizie-Sakallioğlu, E. Yeldan, *Politics, Society and Financial Liberalization: Turkey In the 1990s*, „Development and Change”, Spring 2000, vol. 31, nr 1, s. 481–508.

w stronę świata muzułmańskiego, a nie w stronę Zachodu.²⁹ Taka reorientacja była bardzo ryzykowna i niezgodna z podstawowymi zasadami Republiki. Podobne kroki zostały poczynione na polu polityki kulturalnej. Przykładem są symboliczne akcje, takie jak plan budowy meczetu w najbliższym sąsiedztwie urzędu miasta w Istambule na placu Taksim, czy zmiana godzin pracy urzędów w czasie Ramazanu, jak również zgoda na noszenie tradycyjnych muzułmańskich chust w instytucjach publicznych.³⁰

Działania Partii Dobrobytu doprowadziły do powstania poważnego kryzysu politycznego na początku 1997 roku. Momentem krytycznym stała się data 28 lutego 1997 roku, kiedy to nastąpiły działania zwane potocznie „Procesem z 28 lutego”.³¹ Wtedy to, Rada Bezpieczeństwa Narodowego będąca konstytucyjnym organem władzy państwowej, w której rola wojska była bardzo istotna, przedsięwzięła kroki w celu zapobiegnięcia powstaniu państwa islamistycznego. Rada zwróciła się do rządu o jak najszybsze działanie na rzecz porządku konstytucyjnego. Podjęła ona wiele decyzji w celu „przywrócenia świeckiego charakteru państwa zagrożonego ze strony islamistów”.³² W ramach walki z islamizmem działania podjął Sztab Generalny i Siły Zbrojne. Armia stawała się coraz bardziej aktywna, prowadząc kampanie społeczne skierowane przeciwko Partii Dobrobytu i rządowi. Starano się ograniczyć fundusze ruchów islamistycznych, uwięziono Tayyipa Erdogana ówczesnego mera Istambułu, zlikwidowano kursy koraniczne prowadzone przez różne fundacje islamskie, poddano kontroli fundacje i islamskie organizacje pozarządowe.³³ W rezultacie reform z 28 lutego siły kemalistowskie zyskały przewagę. W ramach kampanii antyislamskiej Prokurator Publiczny złożył wniosek do Trybunału Konstytucyjnego w maju 1997 roku dotyczący zdelegalizowania Partii Dobrobytu. Koalicja rządowa podała się do dymisji w lipcu 1997 roku, obawiając się bezpośredniej interwencji wojska. Partia Refah została zaś zdelegalizowana w styczniu 1998 roku, stanowiła bowiem centrum działalności antykemalistowskiej. Trybunał Konstytucyjny Turcji oskarżył Partię Dobrobytu o działanie na rzecz stworzenia państwa wyznaniowego. Opozycja i środowisko wojskowe oskarżyły premiera o obsadzanie najważniejszych stanowisk rządowych zwolennikami prawa islamskiego.³⁴ W styczniu 1998 roku doszło do zdelegalizowania Partii, a premier Erbakan został odsunięty od działalności politycznej na pięć lat.³⁵ Proces z 28 lutego ostatecznie zakończył eksperyment rządów partii islamistycznej tak radykalnej, jak Refah.³⁶

²⁹ Z. Onis, *Political Islam at the Crossroads...*, s. 284.

³⁰ *Ibid.*, s. 284.

³¹ *Ibid.*, s. 286.

³² I. D. Dagi, *Transformation...*, s. 21–37.

³³ *Ibid.*, s. 21–37.

³⁴ G. E. Gruen, *Defining Limits on Religious Expression in Public Institutions: The Turkish Dilemma*, „Jewish Political Studies Review”, Fall 1999, nr 11/3–4, s. 163–196.

³⁵ J. Salt, *Turkey's Military Democracy*, „Current History” 1999, vol. 98, nr 626, s. 72–78.

³⁶ Z. Onis, *Political Islam at the Crossroads...*, s. 286.

Analizując „Proces z 28 lutego”, nie można stwierdzić, iż był to typowy zamach stanu. Koniec władzy Partii Dobrobytu był skutkiem nie tylko działalności środowisk wojskowych, ale również licznych protestów organizacji społecznych. Wzrost popularności ruchów proislamistycznych prowokował środowiska sekularystyczno-kemalistowskie do działania. Rada Bezpieczeństwa Narodowego przygotowała „National Policy Paper” opisujący „siły reakcyjne” islamu, jako podstawowe zagrożenie dla państwa tureckiego bardziej niebezpieczne od separatyzmu kurdyjskiego.³⁷

DZIAŁALNOŚĆ PARTII CNOTY (FAZILET)

Po zamknięciu Partii Dobrobytu jej posłowie wstąpili do Partii Cnoty (Fazilet), która została utworzona przez bliskich współpracowników Erbakana, przez co była traktowana jako sukcesorka Partii Dobrobytu. Kwestią różnicującą obydwie partie był stosunek do Zachodu. Partia Cnoty reprezentowała światopogląd bardziej umiarkowany.³⁸ Wyrażna była jej bliskość do zachodnich partii socjaldemokratycznych.³⁹ Nowa partia odrzuciła hasła antyzachodnie, głosiła natomiast politykę proeuropejską i proamerykańską.⁴⁰ Ponadto, przyjęła ona zachodnie wartości polityczne takie, jak demokracja i prawa człowieka jako część swojego programu politycznego. Liderzy odchodzili od przywiązywania wagi do zasad islamu i tradycji otomańskiej, popierali natomiast procesy demokracji i prywatyzacji.⁴¹ W wyborach z 1999 roku Partia Cnoty stała się trzecią siłą polityczną, uzyskując 15% głosów.⁴² Recai Kutan lider Partii Cnoty stwierdził, iż „siły politycznej nie można uzyskać środkami niedemokratycznymi”.⁴³ Kutan głosił potrzebę tolerancji i wolności religijnej, a sekularyzacja jego zdaniem nie powinna się wiązać z ograniczaniem wolności wyznania. Takie prozachodnie podejście Partii Cnoty spowodowało, iż Prokurator Publiczny zwlekał z wnioskiem o jej zdelegalizowanie aż do kwietnia 1999 roku.⁴⁴

Problem roli, jaką odgrywa islam we współczesnej Turcji, staje się coraz bardziej nurtujący, zwłaszcza w kontekście kształtowania narodowej tożsamości.⁴⁵ Ta kwestia stała się jeszcze bardziej kontrowersyjna, kiedy to w 1999 roku przedstawicielka proislamistycznej Partii Cnoty Merve Kavakci będąc człon-

³⁷ I. D. Dagi, *Transformation...*, s. 21–37.

³⁸ Z. Onis, *Political Islam at the Crossroads...*, s. 287.

³⁹ *Ibid.*, s. 287.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 309–332.

⁴¹ R. Quinn, *Mecham, From the Ashes of Virtue, a Promise of Light: The Transformation of Political Islam in Turkey*, „Third World Quarterly” 2004, vol. 25, nr 2, s. 345–346.

⁴² Z. Onis, *Political Islam at the Crossroads...*, s. 287.

⁴³ I. D. Dagi, *Transformation...*, s. 21–37.

⁴⁴ *Ibid.*, s. 21–37.

⁴⁵ G. E. Gruen, *Turks Debate the Role of Islam...*, s. 281–295.

kiem Parlamentu odmówiła zdjęcia z głowy tradycyjnej chusty muzułmańskiej i tym samym zakazano jej zajęcia miejsca na sali obrad.⁴⁶ Mimo to noszenie chust jest bardzo powszechne na prowincji Turcji, co władze traktują jako polityczny symbol fundamentalizmu islamskiego. Dlatego też zakazuje się stosowania tego typu symboliki na uniwersytetach i w urzędach państwowych. Postawę posłanki Kavakci traktowano jako polityczne wyzwanie dla podstawowej zasady funkcjonowania państwa tureckiego, czyli sekularyzmu.⁴⁷ Za profesor Jenny B. White można powtórzyć, iż „Erbakan próbował manipulować sceną polityczną z zewnątrz również za pomocą incydentu Merve Kavakci”.⁴⁸ Faktem jest, iż byli członkowie Partii Dobrobytu zajęli ponownie miejsca w parlamencie w ramach Partii Cnoty, która starała się wypracować nowy wizerunek bardziej umiarkowany niż jej poprzedniczka. Jednak nie doszło do zakończenia konfliktu między Partią Cnoty i zsekularyzowanym państwem. 22 czerwca 2001 roku Trybunał Konstytucyjny Turcji orzekł jej delegalizację, uzasadniając swój wyrok działaniem na szkodę świeckości państwa. Tak więc, Partia Cnoty była ostatnią partią islamistyczną zlikwidowaną przez władzę.⁴⁹

TURCJA POD RZĄDAMI PARTII SPRAWIEDLIWOŚCI I ROZWOJU (AKP)

11 maja 2000 roku podczas kongresu Partii Cnoty po raz pierwszy w historii politycznego islamizmu w Turcji doszło do konfrontacji i współzawodnictwa między liderami różnych frakcji: tradycjonalistami i modernistami. Następnie w 2001 roku po zdelegalizowaniu Partii Cnoty obie frakcje stały się zalążkiem powstania dwóch nowych partii. Frakcja tradycjonalistyczna stworzyła Partię Szczęśliwości,⁵⁰ a modernistyczna Partię Sprawiedliwości i Rozwoju (AKP) pod przywództwem Recepa Tayyipa Erdogana. Została ona oficjalnie zarejestrowana w sierpniu 2001 roku. W wyborach z listopada 2002 roku AKP uzyskała 34% poparcia i wraz z Partią Ludowo-Republikańską utworzyła rząd.⁵¹ Program partii nazwano „Programem Demokratycznym i Rozwojowym”, nawiązując do nowych priorytetów polityki rządu. Deklarowano również odejście od ideologizacji programu politycznego w erze globalizacji.⁵² Priorytetem politycznym i gospodarczym AKP była integracja z UE, zrezygnowano z haseł religijnych, populistycznych czy fundamentalistycznych,

⁴⁶ *Ibid.*, s. 281–295.

⁴⁷ *Ibid.*, s. 281–295.

⁴⁸ J. B. White, *Islamist Mobilization...*, s. 145.

⁴⁹ G. E. Gruen, *Turks Debate the Role of Islam...*, s. 281–295.

⁵⁰ W wyborach z listopada 2002 roku, ta nowa partia nie przekroczyła progu wyborczego i nie zasiadła w parlamencie. Jej wynik 2,5% świadczył o drastycznym spadku popularności politycznego Islamu w Turcji.

⁵¹ Szerzej o analizie rezultatów wyborów: S. Ozel, *Turkey at the Polls: After the Tsunami*, „Journal of Democracy” 2003, vol. 14, nr 2, s. 80–94.

⁵² I. D. Dagi, *Transformation...*, s. 21–37.

które mogłyby nie tylko pogorszyć wizerunek Turcji na arenie międzynarodowej, ale również były sprzeczne z oczekiwaniami społecznymi.⁵³ Mimo iż AKP oficjalnie deklaruje zerwanie z korzeniami islamistycznymi, w dalszym ciągu jest podejrzewana o wspieranie środowisk i poglądów islamistycznych.

Zwycięstwo Partii Sprawiedliwości i Rozwoju w Turcji w wyborach 3 listopada 2002 roku często było nazywane przez obserwatorów „politycznym trzęsieniem ziemi”.⁵⁴ Wzbudziło bowiem wiele obaw zarówno wśród polityków w Turcji, jak również za granicą. Biorąc pod uwagę islamistyczne życiorysy liderów, AKP można określić mianem ruchu postislamistycznego zachowującego zasady islamu w życiu społecznym, ale nie w polityce. Stosunek AKP do UE i do globalizacji różni się od konserwatywnego podejścia islamistycznego. Członkostwo Turcji w UE traktowane jest jako naturalnie korzystne dla Turcji, a wypełnienie kryteriów kopenhaskich to istotny krok w kierunku modernizacji tego państwa. Zaraz po wyborach w 2002 roku lider AKP R. T. Erdogan zadeklarował, iż priorytetem partii nie jest rozwiązanie kwestii chust, ale przyśpieszenie procesu integracji Turcji z UE.⁵⁵ Mimo iż AKP wywodziła się z korzeni islamistycznych i nawiązywała do islamu, to większość badaczy nie upatruje w jej zwycięstwie parlamentarnym przyczyn religijnych. A. Mango wybitny angielski naukowiec zajmujący się Turcją stwierdził, iż AKP wygrała wybory głosami protestu.⁵⁶ Inni eksperci Henri J. Barkey i Philips H. Gordon stwierdzili, iż był to głos protestu przeciwko korupcji w polityce, kryzysowi gospodarczemu i „władzy koleśiów”.⁵⁷ Był to przede wszystkim sprzeciw przeciwko nieudolności poprzedniego rządu w sprawach gospodarczych, która spowodowała kryzysy w latach 2000 i 2001.⁵⁸ Następową pauperyzacją robotników, przedsiębiorców i wojskowych.⁵⁹ Turcy wybrali rząd proislamistyczny, mimo obowiązującej ideologii sekularystycznej. Dojście AKP do władzy spotkało się z krytyką sceptyków obawiających się zwrotu ku fundamentalizmowi w Turcji. Jednak zachodnie rządy i rynki finansowe niespodziewanie zareagowały pozytywnie na wybór Turków, dostrzegając szansę stabilizacji systemu politycznego w tym państwie.⁶⁰ Widoczne było również zbliżenie między nowym rządem i światem zachodnim. Dla wspól-

⁵³ Z. Onis, *Political Islam at the Crossroads...*, s. 291.

⁵⁴ G. E. Gruen, *Turkey's „Political Earthquake”*: *Significance for the United States and the Region*, „American Foreign Policy Interests” 2003, vol. 25, s. 87–97.

⁵⁵ I. D. Dagi, *Transformation ...*, s. 21–37.

⁵⁶ G. E. Gruen, *Turkey's „Political Earthquake...*, s. 87–97.

⁵⁷ H. J. Barkey, P. H. Gordon, *Turkey's Elections and the United States: Challenges Ahead*, „Euro-Focus”, November 2002, vol. 8, nr 7/8, s. 2.

⁵⁸ G. E. Gruen, *Turkey's „Political Earthquake...*, s. 87–97.

⁵⁹ K. Kaya, *Turkey's Elections: What Impact for Eurasia?*, „Central Asia – Caucasus Analyst”, 6 November 2002.

⁶⁰ H. Kosebalaban, *The Impact of Globalization on Islamic Political Identity. The Case of Turkey*, „World Affairs”, Summer 2005, vol. 168, nr 1, s. 27.

czesnych islamistów globalne stosunki międzynarodowe nie są już źródłem wojny cywilizacji. Obecnie integracja ze strukturami zachodnimi stanowi najwyższy cel rządu Turcji. Islamiści coraz aktywniej uczestniczą w procesach globalizacji. Dochodzi do mobilizacji muzułmańskiego społeczeństwa, które coraz częściej upatruje korzyści w procesie globalizacji. W ten sposób system wewnętrzny w Turcji liberalizuje się.⁶¹ W kwestii integracji z Unią Europejską islamiści zmienili swoje nastawienie. W przeszłości ideologie islamistyczne określały UE jako „klub chrześcijański”.⁶² Jednak w miarę zbliżania się do struktur zachodnich zmieniało się również podejście do tej kwestii środowisk muzułmańskich. Erdogan stwierdził w swojej przemowie do Parlamentu w 2003 roku, iż „to, co tworzy z Turcji państwo europejskie, to przyjęcie europejskich wartości, pluralistycznej demokracji, prawa, praw człowieka, sekularyzmu, wolności sumienia i opinii”.⁶³ Premier nie widział możliwości odwrotu od procesu globalizacji i upatrywał szanse dla Turcji w korzystaniu z efektów tego procesu. Dlatego też głosił konieczność rozwoju gospodarczego zgodnego z trendami zachodnimi. Transformacja tożsamości islamskiej rozwijała się równoległe ze zmianami społecznymi, ekonomicznymi i politycznymi w ciągu ostatnich dwóch dekad.

Premier Erdogan i minister spraw zagranicznych a zarazem wicepremier Turcji Abdullah Gul reprezentują „nowy typ islamistycznych polityków”.⁶⁴ Mimo iż występowały liczne głosy kwestionujące ich tożsamość islamską, ich tryb życia i orientacja społeczna wyraźnie nawiązywały do zasad wiary muzułmańskiej. Premier Erdogan stwierdził, że „przede wszystkim jestem muzułmaninem. A jako muzułmanin staram się stosować do zasad mojej religii. Mam zobowiązanie w stosunku do Boga, który mnie stworzył. Jednak moja wiara jest moją sprawą osobistą i nie przenoszę jej do polityki”.⁶⁵ Premier stwierdził, iż „partia polityczna nie może opierać się na religii, która jest zarezerwowana dla jednostek”.⁶⁶ Abdullah Gul w 1991 roku stał się członkiem parlamentu z ramienia partii Dobrobytu, a gdy premierem był Erbakan w 1996 roku Gula nazywano sekretarzem stanu. Następnie odgrywał on istotną rolę w Partii Cnoty, chciał zmienić jej charakter islamistyczny, preferując „nową politykę” opartą na uniwersalnych podstawach demokratycznych z uwzględnieniem wolności wyznania.⁶⁷ Elity postislamistyczne poprzez taką politykę starają się zdystansować siły ke-

⁶¹ *Ibid.*, s. 27.

⁶² *Ibid.*, s. 31.

⁶³ *Ibidem.*

⁶⁴ H. Smith, *New Breed of Islamic Politicians Start to Find Their Feet*, „Guardian”, 10 March 2003.

⁶⁵ D. Sontag, *The Erdogan Experiment*, „The New York Times Magazine”, 11 May 2003, s. 42–47.

⁶⁶ *Ibid.*, s. 44.

⁶⁷ G. E. Gruen, *Turks Debate the Role of Islam...*, s. 281–295.

malistyczne i elity wojskowe.⁶⁸ Zdają sobie sprawę z tego, iż mogą przetrwać tylko w systemie demokratycznym i pluralistycznym respektującym prawa polityczne i obywatelskie oraz zintegrowanym ze strukturami europejskimi. W ten sposób polityczna tożsamość islamistyczna może zaistnieć oficjalnie w państwie. Faktem jest, iż islamiści doświadczyli w dużym stopniu niedorozwoju politycznego państwa tureckiego, biorąc pod uwagę proces zamykania partii politycznych, stowarzyszeń i więzienia ich przywódców.⁶⁹ Funkcjonowanie praw obywatelskich i praworządności zminimalizuje naciski ze strony środowisk wojskowych i sekularystycznych, jak również umożliwi efektywniejszą współpracę z partnerami zachodnimi. Poszukiwanie sojuszników zagranicznych skłoniło islamistów do współpracy z organizacjami pozarządowymi, UE, Europejskim Trybunałem Praw Człowieka, oraz pojedynczymi państwami, które często wyrażały krytykę wobec kwestii stosowania praw człowieka w Turcji. Wychodzą z założenia, iż im dalej Turcja będzie oddalona od Zachodu, tym silniejsza będzie armia zwalczająca ruchy islamistyczne.

W rezultacie islamiści zmienili podejście do Zachodu, integracji europejskiej i globalizacji. Ta transformacja wzmocniła niechęć środowisk kemalistowskich wobec kierunku prozachodniego. Tradycyjnie antyzachodni islamiści stali się zwolennikami demokratyzacji na wzór europejski, a tradycyjnie prozachodni kemaliści zaczęli się obawiać konsekwencji westernizacji i preferowali system elitarno-republikański. Kemaliści, będąc architektami modernizacji Turcji, otworzyli drzwi dla systemu demokratycznego i integracji ze strukturami europejskimi, jednak nie przewidzieli, iż system pluralistyczny doprowadzi do władzy ich wrogów.⁷⁰ Polityczny islam w Turcji ewoluował od fundamentalistycznego (Refah), poprzez umiarkowanie fundamentalistyczny (Fazilet), aż do umiarkowanie liberalnego (AKP).⁷¹

* * *

Zmiany gospodarcze i socjalne spowodowane przeobrażeniami demograficznymi oraz dynamicznym napływem ludności ze wsi do miast silnie wpłynęły na kreowanie tożsamości Turcji. Wraz ze społecznością wiejską do dużych miast wzorujących się na stylu europejskim napłynęły tradycyjne anatolijskie wartości i styl życia. Bardzo charakterystycznym wizerunkiem współczesnej Turcji są szalasy i slumsy (*gecekondü*)⁷² na obrzeżach miast wybudowane przez społecz-

⁶⁸ I. D. Dagi, *Transformation...*, s. 21–37.

⁶⁹ *Ibid.*, s. 21–37.

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ Z. Onis, *Political Islam at the Crossroads...*, s. 293.

⁷² Zgodnie z prawem w Turcji, dom wybudowany w ciągu jednej nocy, nie może być zburzony przez władzę. Tak więc, wokół wielkich aglomeracji miejskich powstają osiedla slumsów zamieszkałe przez ludność napływową ze wsi.

ność napływową. W ten sposób powstają ubogie i tradycjonalistyczne dzielnice, gdzie meczety stanowią centrum życia społecznego.⁷³ Tak się dzieje nie dlatego, iż mieszkańcy tych nowo powstałych dzielnic mieszkalnych są fanatykami, ale z uwagi na potrzebę tworzenia wspólnoty i symboli spokojnego życia.⁷⁴ Takie tradycje zostały przeniesione ze wsi do miast wraz z migrantami, którzy coraz częściej i liczniej poszukują lepszego życia. Tradycjonalistami stawali się przedstawiciele klasy średniej, jak również najwyższa elita gospodarcza. Kwestie dotyczące noszenia tradycyjnych chust, jak również edukacji religijnej stały się symbolami rozbicia światopoglądowego w społeczeństwie.⁷⁵ Chusty to wyznacznik konfrontacji świeckiego kemalizmu i sił proislamicznych w Turcji.⁷⁶ Zakaz noszenia chust w miejscach publicznych i na uniwersytetach spotykał się z ostrą krytyką nie tylko pobożnych muzułmanów, ale również zwolenników praw człowieka. Chusta to nie tylko symbol wiary ale przede wszystkim politycznego islamu i dążenia do przywrócenia prawa islamskiego (szariatu).⁷⁷ Taka interpretacja była właściwa dla zwolenników świeckości państwa i dziedzictwa Atatürka. Dla zsekularyzowanej elity nie stanowiłoby problemu, gdyby noszenie chust było powszechne tylko wśród niewyedykowanych i żyjących na prowincji kobiet. Jednak fakt, iż prawa noszenia chust domagają się wykształcone kobiety zamieszkujące największe miasta Turcji, stanowi istotny sygnał. Taka sytuacja staje się aktem politycznym a nie religijnym.⁷⁸

Sprzeczności między nowoczesnością i tradycją silnie wpływały na wizerunek Turcji za granicą. Powrót do korzeni islamskich często był postrzegany przez zachodnich komentatorów jako odwrót Turcji od wartości europejskich. Jednak, mimo różnic światopoglądowych, zarówno nacjonaliści, jak i islamiści głoszą potrzebę reform i modernizacji państwa, co nieuchronnie wiąże się z adaptacją do standardów europejskich.⁷⁹

⁷³ P. B. Henze, *Turkey: Toward...*, s. 5.

⁷⁴ *Ibid.*, s. 5.

⁷⁵ O. Lesser, *Changes on the Turkish Domestic Scene ...*, s. 5–20.

⁷⁶ G. E. Gruen, *Turks Debate the Role of Islam...*, s. 281–295.

⁷⁷ *Ibid.*, s. 281–295.

⁷⁸ *Ibidem.*

⁷⁹ O. Lesser, *Changes on the Turkish Domestic Scene...*, s. 5–20.

SUMMARY

Muslims make up 99% of the population of Turkey, however secularism is the characteristic of the social system of the state. In comparison with other sections in the world, Islam in Turkey is open to new ideas. It has peaceful character, being a factor stabilizing the reality. Especially in terms of integration with the EU, one should stress that Sunni Islam in Turkey does not cause “civilisational collision” with Christianity. The present Prime Minister of Turkey Recep Tayyip Erdogan, being the leader of the Islamic Party of Justice and Development (AKP) clearly pointed to the direction of the state’s policy, saying that “the thing which makes Turkey a European country is the adoption of the European values, pluralistic democracy, human rights, secularism, freedom of conscience and opinion”.⁸⁰

⁸⁰ H. Kosebalaban, *The Impact of Globalization on Islamic Political Identity. The Case of Turkey*, „World Affairs”, Summer 2005, vol. 168, nr 1, s. 31.