

Реабилитацията на религията в съвременната вътрешна турска политика

Мартин Табаков

Възобновяването на религията като политически инструмент в съвременната турска политика е тематика, чието обективно разглеждане трябва да се ръководи от известни съображения, които ще бъдат онагледени при изследването ѝ. Става дума за обект на интерес, който е в същността си действащ процес и все още не се е развил многостранно на този етап. С пълна сила това се отнася за религията като инструмент на външната политика на Република Турция. Последното е така и поради „скрития“ характер на външнополитическа активност на страната, тъй като външната политика се води не толкова от съответните официални институции, които в своята дейност винаги оставят документална следа, а по-скоро от една ислямска „мрежа“ от организации (държавни и частни) и лични контакти¹.

За сметка на това обаче, ислямът, особено политическите му интерпретации за електорална консумация, са оставили добре разпознаваема следа във вътрешнополитически аспект. Именно поради това, в следващите редове ще става дума предимно за употребата на религията като фактор във вътрешнополитическата действителност на страната след 80-те години на XX в. В това се крие следващата специфика, на която трябва да обърнем внимание – а, именно, че изследването на това какви позиции са спечелили политическият ислям и религията въобще от края на миналия век насам, може да бъде добре обяснено само след като се разгледа онова, което те са загубили на обществената сцена след дейността на Кемал Ататюрк (1881–1938) и институционализацията на секуларизма и налагания в държавността на Република Турция лаицизъм.

¹ Йоктем, К. Новото турско присъствие на Балканите. – Геополитика&Геостратегия, бр. 2, 2011.

Един по-обстоен преглед на осъществената от кемализма националистическа и просвещенска атака срещу религиозния порядък, наследен от Османската империя, трябва да бъде направен по две причини: Първо, за да се види как е прекъснат религиозният континуитет между ислямския дневен ред на Османската империя и лаицистичния такъв на Република Турция. Второ, за да може да се позиционира реабилитацията на исляма като политически прием в съвременната политика на Турция именно на фона на алтернативния курс, който води бюрократично-държавният елит с различен интензитет от създаването на Републиката през 1923 г. Именно в този контекст се очертават по-ясно пробивите на „статуквото“, които извършват апологетите на религиозния мироглед при реабилитирането на ислямската транскрипция на политически ред.

Политическият ислям в отстъпление: Ататюрк и атаката срещу религиозния порядък на османското общество

В края на XIX и началото на XX-ти в. Османската империя осцилира от сериозни икономически и политически предизвикателства. Неспособността на Султаната да владее и контролира широката периферия на Империята видимо разколебава сравнително добре изразения му дотогава властови монопол. Историята на модерния турския конституционализъм започва именно през късната Османската империя (ясно различимо по време на управлението на Махмуд II (1808–1839)², а османският елит вече започва да узрява за необходимостта от редица социално-политически промени, но времето, с неговите императиви, изпреварва решителността на османските реформатори. И въпреки че султанът и шейх-юл-ислямът често са функционирали в конкурентен режим, особено след XVII насам, в края на

² А именно: премахването на османския феодализъм (тимарите) и основаването на модерна армия. Хатихумаюнът утвърждава равенството на османските поданици далеч преди това да стори първата кемалистка конституция от 1924 г. С прокламация от 17 юни 1826 г. се разпускат еничарският корпус, след като месец по-рано е създадена нова армия по европейски образец. Отварят се различни училища, свързани с медицината и военното дело, както и с общообразователен профил. Все пак, в историографията са известни съображенията, според които реформите на Махмуд II и Абдул Меджид I (1839–1861) не са достатъчни или просто са мимикрия на султанския режим пред Европейските сили.

Османската империя заедно с властта на султана започва да се релативизира и ролята на исляма в империята.

На този сложен общо-политически фон, в който Империята не издържа на модернистичните предизвикателствата на европейските сили и въоръжената съпротива на подчинените народи, противниците на режима започват да развиват своята конспиративна дейност. Заговорите на офицерите, възникването на редица комитети за защита на правата, младотурските вълнения, Комитетът за единение и прогрес (1889 г.)³, създаването на „Отечество и свобода“ (1906 г.) – всичко това води до младотурската революция⁴ и младотурското 10-годишно управление (1908–1918), което остава двусмислено спрямо постигнатите резултати в историята на Османската империя. И въпреки че дискутирането на позитивите и негативите от младотурския експеримент по никакъв начин не е цел на настоящата статия, в контекста на разглежданата тема е удачно да се посочи, че младотурците започват да създават система от нерелигиозни училища, в които ясно се диференцира науката от исляма. Общоприето е мнението, че за самите младотурци просвещенските идеали и френската революция са неизчерпаем източник за вдъхновение.

Добре известен е авторитарният континуитет между младотурците, особено в лицето на националистическо и униатско крило на Комитета за единение и прогрес, и наложилия се след Първата световна война кемализъм.⁵ Бърнард Люис определя младотурския властови опит като

³ На които противостоят сравнително плахо прослойката на улемите, учениците от медресетата и шейховете от различни братства. Наред с тях, като втори опозиционен лагер, макар и малко по-късно проявил се, функционират кюрдите, които се страхуват от водената политика на тюркизация (Турция. Под редакцията на Семих Ванер. С., 2008) Джени Уайт обаче настоява, че алевитите-кюрди всъщност подкрепят секуларистичните реформи, понеже новият режим им предоставя защита срещу господството на сунизма („Islam and politics in contemporary Turkey”, Jenny White, “Cambridge History of Turkey”, ed. by Resat Kasaba. 2008, p. 360).

⁴ Която младотурска революция Жорж Кастелан определя като „насилствено действие от страна на офицерите от Македония”, (Кастелан, Ж. История на Балканите. С., 2002. 371).

⁵ Според Бърнард Люис опозиционните сили на Комитета, борейки се срещу неговия авторитаризъм, си поставят няколко основни цели: сваляне на авторитарното правителство, провеждането на нови избори, възобновяване конституционализма, и особено важно – настояването военните да се оттеглят от политиката. (Възникване на съвременна Турция. С., 2003. 269).

„военна диктатура”,⁶ докато Джени Уайт описва кемалисткия управленски манталитет като „вид авторитарна демокрация с озападнен светски начина на живот”.⁷ Тъй като съвременната историография все още не е уточнила какви точно са били взаимоотношенията между Комитета за единение и прогрес и самия Кемал Ататюрк, то тя се ограничава с посочването на това, че Ататюрк е бил въввлечен в дейността на младотурската организация.⁸ Успешният край на Войната за независимост (1922 г.) легитимира окончателно Кемал Ататюрк сред сънародниците му и му предоставя възможност да започне историческите промени в страната след подписването на Лозанския договор (1923 г). Впоследствие наложената република, в духа на шестте лъча на кемализма (републиканизъм, национализъм, етатизъм, демократизъм, лаицизъм и революционност), поставя най-сериозното предизвикателство пред исляма в историята на Османската империя и в започващата такава на Република Турция.

Известен е порядъкът, с който Република Турция волунтаристично скъсва с османското си имперско минало и религиозния порядък като основна част от него. Първо е премахнат Султанатът (1922 г.), последван от Халифата (1924 г.),⁹ закрити са религиозните училища, създава се унифицирана светска образователна система (1924 г). Впоследствие следват приемането на гражданско законодателство и въвеждането на граждански брак, премахването на феса (1925 г), отпадането на члена от Конституцията, определящ исляма за държавна религия, заменянето на арабската с латинската азбука (1928 г.) и т.н. Консервативната ислямска опозиция реагира, настоявайки, че въведените промени прекъсват континуитета на Република Турция с нейното османско минало, което по презумпция

⁶ Възникване на съвременна Турция. С., 2003. 271.

⁷ „Islam and politics in contemporary Turkey”, Jenny White, “Cambridge History of Turkey”, ed. by Resat Kasaba. 2008, p. 357.

⁸ „Там (бел. р. – в Македония) той влиза във връзка с тайния Комитет за единение и прогрес и взема участие в работата му. Връзките му с лидерите на младотурското движение изглежда не са били много сърдечни, защото революцията от 1908 г. не му донася кой знае какви облаги”, (Възникване на съвременна Турция. С., 2003, с. 292). Освен това, Кемал Ататюрк е бил обучаван във Военния колеж, едно от ядрата на тайна опозиция срещу режима на Абдул Хамид II (1876–1909), което на свой ред загатва, че Мустафа Кемал най-вероятно е бил част от тези заговори.

⁹ Включително премахване на институцията на шейх-юл-исляма и Министерството на шариата.

означава, че новосъздаденият юридически субект ще бъде обречен на мнимо и краткотрайно съществуване в тази му форма.¹⁰ С помощта на гласувания извънреден Закон за поддържане на реда, подновен отново през 1927 г., Ататюрк получава изключителни правомощия да се справи с опозиционното настроените на режима фактори, включително и с избухналия кюрдски бунт през 1925 г.

Водената от кемалистите политика срещу исляма, имплицитно и срещу политическите следствия от интерпретацията на класическия сунизъм, най-ясно се онагледяват посредством създадената през 1924 г. Дирекция по религиозни дела. Тази институция, чието предназначение е замислено като държавнически опит за извършване на контрол върху народностния ислям и неговите по-екзотични интерпретации в периферията на републиката, *de facto* се опитва да въведе цензура в един дълбоко личен периметър на житейското, каквото е религията. По този начин държавата си присвоява един прерогатив, който в демократичните държави на Запад,¹¹ по прототипа на които се създава и кемалистката република, принадлежи на индивида – правото да избира и изповядва своите религиозни убеждения. Ако в западните демокрации държавата се отдръпва от религиозната чувствителност на гражданите си, то в Република Турция се извършва точно обратното движение – държавата започва да монополизира един частен духовен сектор. По този начин вмешателството в религиозните вярвания се извършва директно и грубо, за разлика от контрола, упражняван от дистанция, по времето на Султаната в класическия период на Османската империя. Целта на новия режим е да изблъска исляма като основен

¹⁰ „...ако изгубим Халифата, държавата Турция, със своите пет или десет милиона жители, ще изгуби цялото си значение пред ислямския свят... Халифатът е завоевание на Османската династия и по този начин съществуването му в Турция е осигурено завинаги. Да се подхвърля на риск загубата му доброволно е действие, което няма нищо общо с разум, лоялност и национално чувство”, Nutuk, ii, 812; cf. Speech, p. 655, цитирано по: Люис, Б. Възникване на съвременна Турция. С., 2003. 312.

¹¹ Изводът, че Република Турция на Кемал Ататюрк, се създава и развива по модела на западните демокрации, не трябва да се абсолютизира. Водената политика на етатизъм през 20-те години на XX век, подписаният руско-турски договор за приятелство със Съветския съюз през 1925 г., и преди диалогът с Социалистическия интернационал да се влоши отново към края на 20-те години на миналия век и кемализмът да бъде интерпретиран в руския печат като „националфашизъм” и „аграрен бонапартизъм”, все пак Ататюрк е попадал в официозния съветски печат и като „герой на революцията”. (Пак там, 335–336).

конструкт на мюсюлманския светоглед, водейки открита политика на секуларизация, на мястото на който се налага в публичната сфера на Република Турция нов тип сурогатна религия – лаицизма. Въпреки вложените усилия в тази насока, държавата трудно се справя с контрола върху неофициалното религиозно обучение, извършвано в аграрните райони на републиката, особено що се касае до дейността на различните братства и по-специално това на накшбенди.¹²

Частична реабилитация на религията се извършва едва след успешния опит за разведряване на фактическата еднопартийна система на Република Турция. Това е процес, олицетворяван от създаването на Демократическата партия (ДП, тур. Demokrat Parti, DP)¹³ през 1946 г. до спечелването на изборите от нейна страна през 1950 г. След 1946 г., както посочва Семих Ванер, религията се проявява от политическите семейства, които искат да се разграничат от твърдолинейния и догматичен кемализъм на НРП.¹⁴ Въпреки това, в условията на налагана „отгоре-надолу” авторитарно лаицистична и секуларистична публична атмосфера, реабилитацията на религията е извършвана с конюнктурна утилитарна цел, включително от политическия елит на кемалистката Народна републиканска партия (НРП, тур. Cumhuriyet Halk Partisi (CHP), според който социалистическата заплаха трябва да среща в Република Турция естествен контрапункт в лицето на исляма. „Оттам насетне по принцип се приема, че „научният” ислям и едно образование, основано върху позитивизма, взаимно се допълват. Нещо повече, започва да се разчита на този ислям, за да се внушава позитивизъм.”¹⁵

Вследствие на това частично бива възстановена ислямската образователна мрежа – възобновени са кораническите училища, бива отворен Богословският факултет, макар и предислоциран от Истанбул в Анкара. Демократическата партия позволява разпространението и

¹² Ислямът в края на Османската империя и по време на кемалистката република. – Турция. Под редакцията на Ванер, С., 2003. 286.

¹³ Според Семих Ванер, политическото инакомислие, катализиращо се електорално в лицето на Демократическата партия, черпи своята електорална база сред маргинализираните от бурната индустриализация крайградски слоеве, и появяваща се буржоазия, чийто практичен интерес изисква разхлабването на държавността.

¹⁴ Пак там.

¹⁵ Ислямът в края на Османската империя и по време на кемалистката република... 288

търговията с религиозна литература, въвежда се и религиозен предмет в обикновеното образование. Разбира се, това завръщане към исляма бива направлявано от държавата в лицето на Дирекцията по религиозни дела. Тази институция се стреми, освен да създаде културен антипод на социалистическия човек, също така да лансира традиционния суннитски ислям вместо неговите нестандартни интерпретации, които така или иначе се практикуват по периферията на републиката. Дервишките ордени,¹⁶ стоящи много по-близо до хората спрямо официозното духовенство, лансират един многолик ислям, труден за фиксиране, локализиране и контролиране от страна на бюрократичния държавен апарат.¹⁷ И макар към онзи момент да не може да се говори за реабилитация на исляма или политическия ислям, става дума по-скоро за „контролирани“ леки религиозни реверанси от страна на държавата, които да утвърждават ислямския профил на масовия гражданин на републиката, пред настъпващите алтернативни идентичности отвън. Едновременно с това имамите от официозното духовенство продължават да бъдат държавни чиновници – традиция, датираща от управлението на Махмуд II, което позволява на бюрократите да контролират ентусиазма на проповедниците. В същото време религиозната чувствителност на турчина се конфронтира по отношение на много социални отношения с налаганите му такива от лаицистичната държава.¹⁸

До създаването на партии, загатващи своя ислямски профил, през умножаването на ислямските организации, които притежават и свои печатни

¹⁶ Отвъд компетентността на автора на тези редове е да се ангажира с лансирането на конкретна класификация на кои политически течения са симпатизирали различните дервишки ордени. На този етап е установено от изследователите (Бърнард Люис), че Бекташите по-скоро симпатизирали на младотурците, докато Накшибендите били по-скоро опозиция на реформите. За по-подробно ситуиране, общо-социално и културно-религиозно, виж „The Sociological and Educational Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire”, H.J.Kissling, ed. (Studies in Islamic Cultural History) (1954). Разбира се, има изследвания, които абсолютизират ролята, която са изиграли, например, Накшибендите относно организацията на политическия ислям (виж. *The Rise of Political Islam in Turkey*, ed. Rabasa & Larrabee, pp. 14,).

¹⁷ „Турският ислям винаги е функционирал на две нива – официалната, правна и догматична религия на държавата, училищата и йерархията, и популярната, мистична и интуитивна вяра на масите, която намира главен израз във великите дервишки ордени.” – Бърнард Люис. Възникване на съвременна Турция. С., 2003 г. с. 463

¹⁸ E. Zürcher, *Turkey: A Modern History*, 2nd edn. (London: I.B. Tauris, 1997), pp. 243–5.

органи,¹⁹ се стига чак след въвеждането на по-либералната Конституция от 1961 г.²⁰ Основният социален слой, който пропагандира исляма в Република Турция, е еснафският (Люис, 2003). От друга страна, кемализмът е превърнат в официална държавна доктрина, която обаче се разминава с турската действителност.²¹ Това напрежение между етоса на политическата система и културно-историческата биография на субектите, които трябва да функционират в нейните рамки, периодично ще прераста в напрежение между двете. Последното на свой ред ще провокира механизмите за защита на лаицистичната държавност – интервенциите от страна на военните.

Демократичният политически процес в Република Турция бива прекъсван от трикратна намеса на военните (1960-63 г., 1970-73 г., 1980-83 г.).²² В тези периоди властта се съсредоточава в Националния съвет за сигурност (НСС, на тур. MGK), който най-често разпуска съответните демократични институции и изземва техните функции, действайки едновременно като законодателен и изпълнителен орган. И в трите посочени времеви периода, военните, действайки авторитарно, акцентират върху секуларизма и лаицизма на държавността, като по този начин всъщност пренебрегват нейната демократичност.

Организация и артикулация на политическия ислям. Възобновяване позициите на религията в турското общество

През последните две десетилетия на XX в. и в първото десетилетие на новото хилядолетие се забелязва изключително оживление в Република Турция по отношение корелацията религия – политика. При разглеждането на тематиката относно ролята на религията в политиката особено важно е да

¹⁹ Относно ислямския печат след 1950 г., виж подробната класификация на Бърнард Люис – Възникване на съвременна Турция. С., 2003. 481.

²⁰ Такива опити, за създаването на партии, с по-ясен ислямски характер, са правени и преди това – Националната партия (1949 г) и Ислямската демократическа партия (1951 г). И двете са забранени по съдебен ред през 1954 г. Джени Уайт ще го обобщи по следния начин: „It was not until the 1950s that Islam regained a foothold in the political arena, and only in the 1980s did the first Islamist political parties become Popular” („Islam and politics in contemporary Turkey”, Jenny White, “Cambridge History of Turkey”, ed. by Resat Kasaba. 2008, p. 357

²¹ „Network-Building, Ethnicity and Violence In Turkey”, Hamit Bozarslan, Abu Dhabi, ECSSR, 1999

²² Случаят през 1997 г, известен за изследователите като „soft coup”, не е идентичен на посочените по-горе военни намеси.

се фиксира това, че „... според привържениците на ислямизма ислямът не е само религия, но и морален кодекс на социалнополитическата система” (Мария Чавдарова, 2008).²³

Основен метод за изследването на реабилитацията на общорелигиозното в публичната сфера на Републиката и организацията на политическия ислям е съсредоточаването на изследователското внимание върху фигурата на Неджметин Ербакан. През 1969 г. той публикува един програмен манифест – „Millî Görüş”²⁴ (известен на англ. като National Vision или National View), с който и до ден днешен се идентифицират, макар и в различна степен, възникващите десни партии в Република Турция. Според някои изследователи именно в този документ се антиципира първото послание за организация на политическия ислям след създаването на Републиката (Vanu Eligür, 2010). В Millî Görüş Ербакан се обявява за: 1) съживяване на традиционните ислямски ценности в турското общество; 2) икономическа интеграция с другите мюсюлмански страни, така че да бъде балансирана финансовата мощ на Запада; 3) съживяване на малкия бизнес, който постепенно да изземва функцията на основен субект в икономиката на страната от държавата²⁵. Паралелно с „Millî Görüş” като организация функционира и движението Neo-Nur на Фетхуллах Гюлен²⁶ (на англ. Gülen movement), което, особено впоследствие, ще развие дейността си не толкова

²³ Дотук обаче остават съвпаденията в мненията между автора на настоящия текст и „погледа” на цитираната Мария Чавдарова, според която „основен проблем на политическата система е силното влияние на ислямските политически партии...” Тъкмо напротив, както вече се загатна от настоящия труд, неговият автор се опитва да застъпи една антитезистна позиция, а именно, че проблемът пред адекватното функциониране на демократичния политически процес е институцията и ролята на военните, които няколко пъти прекъсват демократичния политически процес и суспендират законно избрани правителства. (М. Чавдарова, “Република Турция – формално-конституционна полиархия с влиятелен военен и религиозен фактор”, Политически системи и външна политика на балканските държави”, изд. „Стопанство”, 2008

²⁴ Millî Görüş ще бъде наречена впоследствие една от основните изселнически организации на турците в Европа. В едноименния документ обаче за първи път се атрикулира открито дневния ред на политическия ислям като антитеза на кемалистката държава.

²⁵ H. Gülaip, ‘Political Islam in Turkey: The Rise and Fall of the Refah Party’, The Muslim World 89, 1 (January 1999), p. 27.

²⁶ Една от основните цели на Движението Гюлен е да създаде „съвременен ислям”, в който демокрацията и религията да бъдат обосновани като непротиворечащи си компоненти. Въпреки че възниква като по-консервативна организация, Движението Гюлен постепенно се „отваря” към съвременния европейски дискурс, със силен акцент върху човешките права и свободния пазар. Кадрите на организацията обаче не таргетират някоя конкретна ислямска партия, а по-скоро комуникират с повечето от тях.

като политическа организация, колкото по-скоро като общоислямска мрежа за развитието на образованието и бизнеса. Ако „Millî Görüş” е идеологическият документ, то създадената от Неджметин Ербакан (1926–2011; министър-председател на Република Турция (1996–1997) Партия на националния ред (тур. Milli Nizam Partisi (MNP); малко по-късно възобновена като Партия на националното спасение – Milli Selamet Partisi (MSP) вече представлява опит за организационна подредба на политическия ислям. Въпреки своето участие в три коалиционни правителства, включително с НРП, партията не развива своята програма в управленска. Въпреки това, нейното възникване показва, че, макар и съществуващ латентно, в рамките на една враждебна към него политическа система и държавен апарат, политическият ислям започва да пробива статуквото.

Експлицитното конституиране на исляма като политически фактор в Република Турция се осъществява през 90-те години на миналия век. Една от последните прояви на юридическа санкция срещу политическия ислям и правата на гражданите е обнародването на четвъртата Конституция на страната през 1982 г., известна като „ограничителната конституция”.²⁷ Още на изборите, проведени следващата година (1983), Отечествена партия (ОП, на тур. Anavatan Partisi (ANAP), в която заедно стоят националисти, социалдемократи, либерали, включително голяма част от актива на забранената след военния преврат от 1980 г. Партия на националното спасение на Ербакан, печели парламентарните избори. Съвместно с военните, правителството на Отечествена партия, извоювало изборна победа благодарение на подкрепата на предприемаческите среди, води политика на „турско-ислямски синтез” (базиран на триадата „семейство”, „джамия”, „казарма”). Макар и парадоксална амалгама от национализъм и религия, „турско-ислямският” синтез на практика представлява повторна

²⁷ Нещо повече, Али Казанджъгил определя въпросната Конституцията като „една антидемократична конституция, включваща сурови ограничения на правата и свободите, изготвена от военна диктатура... Целта на военните е да елиминират демократичния пакт и да се върнат към авторитарния режим”. Въпреки това, Казанджъгил добавя, че в икономически план „военната хунта реализира политически мерки, които отговарят на исканията на турския капитализъм. Тя окуражава либерализацията и отварянето на икономиката към външния свят, покровителствайки растежа чрез увеличение на износа” (Турция. Под редакцията на Семих Ванер. С., 2008).

реабилитация на религиозното срещу върлуващата лява ерес сред младите турци²⁸ и възможност за издаване и разпространение на ислямска литература.²⁹ В същото време правителството на Тургут Йозал (1927–1993, министър-председател (1983–1989) и президент (1989–1993) на Република Турция) започва мащабна политика на приватизация на държавния сектор и икономическа либерализация. Въпреки „ограничителната Конституция“ от 1982 г, успоредно с икономическата децентрализация нараства и политическото самочувствие на новите, различни от НРП, обществени субекти. Чрез все по-активния интегритет на турската икономика с чуждестранната такава, заедно с разнообразяването на информационните канали (дерегулацията на телевизията и радиото),³⁰ само след няколко години ще се окаже, че турското общество е „надраснало“ политическата система на страната, а самата държава вече изпуска властовия монопол върху публичността. Репресията сама по себе си се изчерпва като аргумент, а ислямът започва да напуска периферията на турската република и все по-отчетливо да се амплифицира в обществото. Заражда се нова средна класа – т. нар. „буржоа от Анатолия“, която със своето ислямско самосъзнание тепърва ще играе основна електорална роля в демократичните промени на страната.

Парламентарен пробив на партия, олицетворяваща политическия ислям, при висок парламентарен праг от 10 %, прави Партията на благоденствието (Refah Partisi, (RP), идеологически наследник на забранените организации на Ербакан (Партия на националния ред и Партия на националното спасение), която се явява на парламентарните избори 1991 г. в утилитарна коалиция с Партия на националистическото действие (на турск. Milliyetçi Hareket Partisi (МНП), и двете заедно печелят 16,88 %. Чак следващите избори обаче – парламентарните през 1995 г. и частичните общински през 1996 г. – очертават Партията на благоденствието като незаобиколим фактор на политическия ислям в партийния живот на

²⁸ Jenny White. Cambridge History of Turkey”, ed by Resat Kasaba. 2008, p. 357

²⁹ Пак там, 369

³⁰ А. Öncü, ‘Packaging Islam: Cultural Politics on the Landscape of Turkish Commercial Television’, Public Culture 8, 1 (Fall 1995), p. 58.

Република Турция. Тогава се очертава и профилът на ислямския избирател – сравнително бедния и религиозен турчин от Централния и Източен Анадол. Макар и заемащ сравнително кратко министър-председателското място, извоювано през 1995 г., спечелването му от страна на Ербакан изглежда като еманация на победоносния ход на политическия ислям.

Въпреки това, равносметката на политическия ислям, канализиран и заявен от страна на Ербакан, изглежда амбивалентно. От една страна, Ербакан успява през 90-те години да се утвърди като основен конкурент на умерената десница в лицето на Отечествената партия и Партията на верния път (ПВП, на турск. Doğru Yol Partisi, DYP), с което допринася за това основната партийна конкуренция да се осъществява между десни партии, а не между левицата и десницата. До подобен извод достига и Али Казанджъгил, според когото политическият дебат става доминиран от крайната и стандартната десница, докато левицата на този фон е разединена и неспособна като цяло да конкурира електорално десните партии (Ванер, 2008). Вследствие на това се трансформира и икономическият дебат – започва да се говори все повече за либерализъм и все по-малко за етатизъм. За последното, разбира се, наред с политическите партии, имат заслуга и организациите на едрия капитал и бизнес като „Турската асоциация на индустриалците и предприемачите” (TÜSİAD). Именно последните са един от основните икономически субекти, които „подпомагат” властово натоварените политически партии да движат страната от държавно-планирана икономика към разширяваща се либерализация. За организации като TÜSİAD, посочва Дениз Акагюл, ЕС представлява допълнителна икономическа възможност, за разлика от ограниченията, които налага държавата на бизнеса³¹. Макар и напускащ тематичните рамки на

³¹ Разбира се, коректността на съдържанието ни задължава да посочим, че според преподавателя във Факултета по икономически и социални науки на университета в Лил Дениз Акагюл, ако за ТЮСИАД поэтапната икономическа интеграция с ЕС предоставя възможност за допълнителни бонификации, то за Дружеството на националните индустриалци и предприемачи (USİAD), разчитаща на държавата като основен икономически фактор, ЕС представлява по-скоро опасност. Сравнително средно положение по оста европейска икономическа интеграция пък заема Дружеството на независимите индустриалци и предприемачи (MÜSİAD). („Турция”, редакция на Семих Ванер, изд.

настоящата тема, отношенията на бъдещата Партия на справедливостта и развитието (Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) с Дружеството на независимите индустриалци и предприемачи (MÜSİAD) провокират допълнителен изследователски интерес относно формирането на икономическата платформа на партията на Ердоган и източниците на нейното финансиране. В контекста на темата за взаимоотношенията между исляма и бизнеса обаче Али Казанджъгил посочва, че „многобройни предприятия и производства са създадени от предприемачи, произхождащи от ислямски среди и култура” (Ванер, 2008).

От друга страна, политическият ислям на Ербакан, в лицето на основаните от него партии, които имат една и съща съдба – забранени от Конституционния съд в различен период от време, не успява да се синхронизира с политическата система на Република Турция. Въпреки това обаче, Ербакан, както по-късно и неговият съпартиец от Партията на благоденствието – Реджеп Ердоган, успяват да социализират мюсюлманското население, приобщавайки го към изборния и политически процес в страната. Като следствие на това политическият ислям напуска културно-социалните периферии, където е принуден да съществува маргинално по времето на кемалистката държава, и пробива секуларните институции на Република Турция и техните лаицистични апологети, ставайки първа електорална сила и излъчвайки премиер на страната в средата на 90-те.

Успоредно с това, интересно е наблюдението на Семих Ванер, че партиите с ислямски профил, които инициират страната в посочената по-горе промяна, „...често са прибягвали до термина „milli”, който буквално означава „национален”, но има също така двойствения смисъл на „местен” и „обединяващ”, което по-скоро напомня за уммата (общността на всички мюсюлмани), отколкото за националната държава” (Ванер, 2008).

„Рива”, 2008). Някои от неговите ръководители биват сочени като близки на политическия елит на АКП (Rabasa & Lagabee, 2008).

Институционализация на политическия ислям и религията като естествена част от публичната сфера

Истинският успех на политическия ислям обаче трябва да се търси в институционалното израстване на Реджеп Таип Ердоган (род. 1954; министър-председател на Република Турция от 2003 г. до днес) и създадената от него АКР (на турск. Adalet ve Kalkınma Partisi, АКР), която управлява страната от 2002 г. насам. От традиционно-ислямистките партии на Ербакан постепенно се обособява едно модерното, прозападно и прогресивно крило. Успоредно с Ердоган, Абдулах Гюл (род. 1950; президент на Република Турция от 2007 г. до днес) се очертава като другия неформален лидер на тази фракция, която вече е ясно обособена в поредната Ербаканова Партия на добродетелта (на турск. Fazilet Partisi (FP))³². По този начин това крило ще доведе до създаването на АКР през 2001 г., която партийна формация документално не поставя под съмнение принципите на светската и демократична държава. За разлика от Партията на благоденствието, която има силно изразено критично отношение спрямо НАТО и възможността Турция да стане член на ЕС, АКР поддържа алтернативния курс на про-ЕС политика. Ислямът влиза в политическа употреба като морална основа на иначе прагматичния икономически дискурс на организацията.

За разлика от партийните формации на Ербакан, АКР успява не само да организира електорално политическия ислям, задържайки го като ресурс за последващи парламентарни битки, но и да го институционализира. Инфилтрираният посредством АКР в политическата система на републиката ислям прави така че религиозният електорат да не се радикализира. Тъкмо напротив, „допирът“ с институциите на страната прави от по-ранния ислям на Ербакан такъв, който да се движи съобразно системата. Констатацията на

³² „News reports in spring 2000 began to refer to the split within VP as the Renewers (Yenilikç,i) versus Erbakan’s Traditionalists (Gelenekç,i)”, Jenny White. Cambridge History of Turkey”, ed by Resat Kasaba. 2008, p. 373. Впоследствие, след забраната на Партията на добродетелта от КС през 2001 г, консервативната фракция на Ербакан ще създаде Партия на щастието, докато модерното крило на Ердоган и Гюл ще основе АКП. Според някои изследователи (Rabasa & Larrabee, 2008) това разделение води началото си дори от Ербакановата Партия на националното спасение (MSP).

Джени Уайт, а именно, „...the majority of Islamist activists, however, were interested in instituting change within the existing democratic system”³³, е напълно релевантно относно синтеза на политика и религия от страна на Ердоган. И ако Партията на добродетелта се е движела в политическата система на Република Турция дискуссионно, включително държейки се и антисистемно, то посредством функционирането на АКР вече в политическата и партийната система на страната ислямът става тип гражданско светоусещане. Въпреки че и АКР, подобно на споменатите по-горе консервативно-десни партии преди нея, попада под натиска на лаицизма, стабилните електорални устои на партията правят така че държавно-бюрократичната пропаганда в посока на това, че политическият ислям е ирелевантен на императивите на модерната държава, да започне да се разклаща. Ако все още резултатите на Турция в изпълнението базисни критерии на Европейския съюз като защита на човешките права, свобода на медиите и волеизлиянието са проблематични, то АКР постига далеч по-добри резултати в икономическата сфера на страната. МФВ определя макроикономическото развитие на Турция като впечатляващо, което се дължи на политическата стабилност и структурните реформи. Откакто АКР е на власт турската икономика има средно годишен растеж от 7,5%, в края на 2011 г. достигащ до 8,2%, инфлацията намалява от 60% до 10%, доходите почти се удвояват, а чуждестранните инвестиции от 2002 г. до 2011 наброяват общо 110, 5 млрд. долара.

Своеобразен тест за желанието на АКР да утвърди демократичните институции и практики представляват законодателните инициативи на партията. В рамките на настоящия тематичен ракурс, интересуващото ни законотворчество на водената от Ердоган партия можем условно да разделим на две направления. Първото се отнася до прокараните в Меджлиса на Турция на актове, свързани с ограничаване на ролята на военните в държавните дела. Част от извършените промени в тази насока са следните: 1) Националният съвет за сигурност бива лишен от изпълнителните си правомощия. Той се превръща в съвещателен орган, чиито решения не са

³³ Jenny White. Cambridge History of Turkey”, ed by Resat Kasaba. 2008, p. 366.

задължителни. Намаляват се заседанията на НСС, които се провеждат вече веднъж на два месеца, вместо всеки месец. Дори генералният секретар на съвета се предвижда да бъде цивилен и да не бъде посочван от Началника на Генералния щаб; 2) По-голям правителствен контрол върху бюджета и разходите на армията, както и засилване на ролята и функциите на Сметната палата по това перо; 3) Стопиране на възможността военни съдилища да съдят граждани.

Това са ред законодателни инициативи, които по презумпция биват подкрепяни от Европейски съюз,³⁴ с оглед на това, че институцията на военните често се е проявявала като цензор на демократичния политически процес.³⁵ Освен от Европейския съюз, АКР получаваше политическа подкрепа и от САЩ по отношение на това, че в една демократична страна трябва да има граждански контрол върху военните.

По-проблематично наблюдават законодателните инициативи на АКР световните анализатори що се касае до това, че партията прокарва през Меджлиса и такива актове, които засилват правомощията на правителството по отношение на съдебната система и Конституционния съд.

Друго съображение, насочено срещу законодателната дейност на АКР и своеобразен тест за афишираната принадлежност към демократичните ценности на управляващата партия, е в опозиционната критика за това, че Ердоган се опитва да направи Турция от парламентарна демокрация със силен президент в президентска демокрация. Отвъд спекулативните конюнктурни критики, ясните намерения на Ердоган за политическата система на страната ще се онагледят при изготвяната в момента нова Конституция на страната.

По отношение на извършените промени, то Али Казанджъгил е категоричен: „Не може да се отрече, че никое от предходните турски

³⁴ „Нашата реакция е много положителна... тяхното (бел. р. – на прокараните законодателни промени) приемане е напълно в духа на изпълнението на критериите от Копенхаген за членство в ЕС”, заявява Кристина Галах, говорител на комисаря на ЕС по външната политика и сигурността Хавиер Солана, цитирана от Ройтерс. <http://setimes.com/cocoon/setimes/xhtml/bg/features/setimes/features/2003/07/030731-SVETLA-001>

³⁵ <http://setimes.com/cocoon/setimes/xhtml/bg/features/setimes/features/2003/07/030731-SVETLA-001>

правителства не е било способно да въведе толкова много демократични и проевропейски реформи, колкото това на Ердоган”³⁶ (Ванер, 2008).

На този фон, НРП все повече започва да редуцира своите социалдемократически послания за сметка на националистически и антиевропейските такива. Вследствие на което се получава един политически парадокс – НРП, която е основен двигател за „уестърнизацията” на страната, в днешно време, след като е загубила лидиращата си роля като главен изразител на европейските ценности, започва все повече да издигна антиномични на своята политическа история послания. Подобен парадокс може да бъде посочен и по отношение на партиите, които онагледяват политическия ислям: ако от 70-те до 90-те години на миналия век (т.е консервативната десница на Ербакан) партиите на религиозния порядък са скептични към евентуалното членство на Турция в ЕС, то в първото десетилетие на настоящия век (т.е консервативната десница на Ердоган) те застъпват про-европейски позиции.

Религията и нейната политическа употреба като външнополитически инструмент

Ако във вътрешнополитически план политическият ислям намира своята практическа организация в лицето на Ербакан, а последващата институционализация постига чрез Ердоган, то взаимодействието на турската политика с исляма във външнополитически и геополитически аспект най-ясно се експлицира при разглеждането на фигурата и делото на настоящия министър на външните работи на Република Турция Ахмет Давутоглу (род. 1959). В парадигмата на неоосманизма, за чийто теоретичен и практически реализатор е сочен именно Давутоглу – пише Дарко

³⁶ Разбира се, говорейки за структурните реформи в Република Турция, не може да не споменем и техния практически старт, водещ началото си от правителството на Бюлент Еджевит и особено в периода 1999– 2001 г., когато според Жан Марку Турция става свидетел на непознати дотогава конституционни реформи, за да бъдат удовлетворени европейските изисквания след като през 1999 г. Турция е призната като пълноправен кандидат за член на ЕС. Именно по времето на Бюлент Еджевит се извършва конституционната реформа от 2001г, която силно ограничава властта на НСС, ограничавайки функциите на съвета само до консултативни такива. Приетите промени в Конституцията и ординарното законодателство през 2003–2004 г. от правителството на Ердоган допълнително ще обезсилят НСС.

Танаскович – стои идеята за ислямизма като автентичен модернизационен фактор в ислямските общества.³⁷ В основата на съвременната турска геополитика основен приоритет е възобновяването на страната като „централна сила” в евразийския регион.³⁸ Бившият външен министър на Турция Исмаил Джем вижда по идентичен геополитическия роля на страната му: „Ако Турция иска да стане страна, имаща значение за света, тя трябва, на първо място, да прегърне своето минало, като имперска сила, и да взаимодейства с непосредствените си съседи.”³⁹

Според самия Давутоглу кемализмът е извършил своеобразно престъпление срещу историческите корени на Турция като наследница на Османската империя, опитвайки се да се конвенгира със Запада, докато изоставя диалога с Изтока, където лежи славното минало на страната.⁴⁰ „Неоосманисткият проект на Давутоглу има предназначение да възстанови сферата на влияние, която във възможно най-голяма степен би съвпадала териториално с някогашните провинции на Османската империя.”⁴¹

Интересно за геополитическите координати на съвременната турска политика е да се отбележи, че тя е наследила от кемалистите едно особено прагматично чувство, според което поставените цели оправдават амбивалентността на приложените средства. Самият ислям може да бъде напълно успешно използван за осъществяването на „мостове” за комуникация с малцинствени групи от съседните държави на Турция. Именно ислямът, а не турският етнос лежи като основен идентификатор за разпознаване и получаване на подкрепа от страна на Турция.⁴² Тази подкрепа според Керем Йоктем се канализира чрез следните три форми: 1)

³⁷ Танаскович, Д. Неоосманизмът. Турция се връща на Балканите. С., 2010.

³⁸ Understanding Turkey's Foreign Policy Through Strategic Depth, Joshua W. Walker, Transatlantic Academy. До същия извод достига и д-р Ал. Тодоров от Българско геополитически дружество (виж. „Турската геополитика – между романтиката и реализма”, сп. „Геополитика&Геостратегия”, бр. 5, 2010.

³⁹ Йоктем, К. Новото турско присъствие на Балканите – Геополитика&Геостратегия, бр. 2, 2011.

⁴⁰ *Derinlik, Turkiye'nin Uluslararası Konumu* (Strategic Depth, Turkey's International Position), Ahmet Davutoglu Istanbul: Kure Yayinlari, 2001

⁴¹ Танаскович, Д. Неоосманизмът. Турция се връща на Балканите. С., 2010.

⁴² „Ибрахим (бел. р. – бивш партиен функционер от Република Македония) критикува турското правителство за това, че вместо да подкрепя етническите си родственици, е започнало да инвестира в много по-голямата мюсюлманска група от албанци” – Йоктем, К. Новото турско присъствие на Балканите – Геополитика&Геостратегия, бр. 2, 2011.

интелектуалните и политически мрежи около външния министър Ахмет Давутоглу; 2) неконвенционалните външнополитически агенти на турската държава като Турската агенция за развитие (ТИКА) и Управлението по религиозните дела (Дианет); 3) ислямските организации. (Йоктем, 2011). По този начин, разчитайки на странични структури на турската държава или на мрежовите ислямски организации, мюсюлманските общества, често без значение от етноса на техните субекти, започват да се консолидират социално и културно-религиозно, а турската държава си осигурява ислямски „островчета” на симпатия отвъд собствените си граници.

Религия и политика в лоното на исляма

След 80-те години на миналия век ислямът и неговата политическа интерпретация постепенно започват да си пробиват място като релевантен аргумент във вътрешната политика на Република Турция, поетапно преодолявайки заложените в публичната сфера на страната рестрикции спрямо религиозната артикулация на политическия продукт. Лаицизмът, инфилтриран като сурогатна религия от кемалистите през двадесетте години на ХХ в., частично започва да бъде релативизиран, оставяйки секуларизма като единствена и автентична импликация на демократичността. Логично следствие от това, че е държан тенденциозно в маргинално състояние и в периферията на държавния живот, ислямът през 80-те и 90-те години на миналия век, в лицето на неговата политическа интерпретация от страна на Неджметин Ербакан, реагира първоначално институционално неадекватно, с повече ентузиазъм и по-малко съобразителност. В началото на това хилядолетие обаче, най-експлицитно проявено след идването на власт на АКР и нейния лидер Реджеп Ердоган, политическият ислям изглежда ценностно модифициран спрямо своя аналог отпреди десетилетие и максимално пригоден към институционалното функциониране на неговите представители в държавната власт. От вътрешнополитически инструмент, той се обособява и като външнополитически и геополитически такъв, основна роля за което играе идеологът на новото турско присъствие на Балканите и настоящ министър на външните работи Ахмед Давутоглу. И ако

тепърва бъдещето ще покаже доколко е възможно успоредното съществуване на държавност, чийто основи са „налетени“ по западен прототип, и своеобразен вид „граждански ислям“, то от корелацията религия–политика изглежда, че на този етап Република Турция печели, но това е от онези противоборства, в които със сигурност има и загубили. Във вътрешнополитически аспект ролята на претърпелите поражения срещу успехите на политическия ислям са политическият и институционалният изразител на лаицизма в страната – НРП и военният елит. Да се прогнозира към момента кой ще е на страната на загубилите от външнополитическия дискурс на турската политика, би изисквало да се навлезе в сферите на футуризма и емоционалния популизъм, с които авторът на тези редове на този етап няма да се ангажира.

Библиография

Ванер, С., Турция. С., 2008

Кастелан, Ж., История на Балканите. С., 2002

Люис, Б., Възникване на съвременна Турция. С., 2003

Танаскович, Д. Неосманизмът. Турция се връща на Балканите. С., 2010

Йоктем, К. Новото турско присъствие на Балканите. -
Геополитика&Геостратегия, бр. 2/2011

Bardakoğlu, A., Religion and Society: New Perspectives from Turkey, Ankara: Presidency of Religious Affairs, 2006

Bozarslan, H., Network-Building, Ethnicity and Violence In Turkey, Abu Dhabi, ECSSR, 1999

Davutoğlu, A., Derinlik, Türkiye'nin Uluslararası Konumu (Strategic Depth, Turkey's International Position). Istanbul: Kure Yayinlari, 2001

Eligür B, The Mobilization of Political Islam in Turkey, Banu Eligür, Cambridge University press 2010

Ergil, D., Secularism in Turkey: Past and Present, Ankara: Turkish Foreign Policy Institute, 1995

Gülalp, H., 'Political Islam in Turkey: The Rise and Fall of the Refah Party', *The Muslim World* 89, January 1999

Kissling, H. J., *The Sociological and Educational Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire*, ed. (Studies in Islamic Cultural History) (1954)

Öncü, A., 'Packaging Islam: Cultural Politics on the Landscape of Turkish Commercial Television', *Public Culture* 8, 1995

Rabasa, A. & Larrabee, F.S., *The Rise of Political Islam in Turkey*, RAND, 2008

Zürcher, *Turkey: A Modern History*, 2nd edn. (London: I.B. Tauris, 1997)

White, J., "Islam and politics in contemporary Turkey," *Cambridge History of Turkey*, ed. by Resat Kasaba

White, J., *Islamic Mobilization in Turkey: a A Study in Vernacular Politics*, Seattle and London: University of Washington Press, 2002

Yavuz, M. H, & Esposito, J.L., *Turkish Islam and the Secular State: The Gulen Movement*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2003