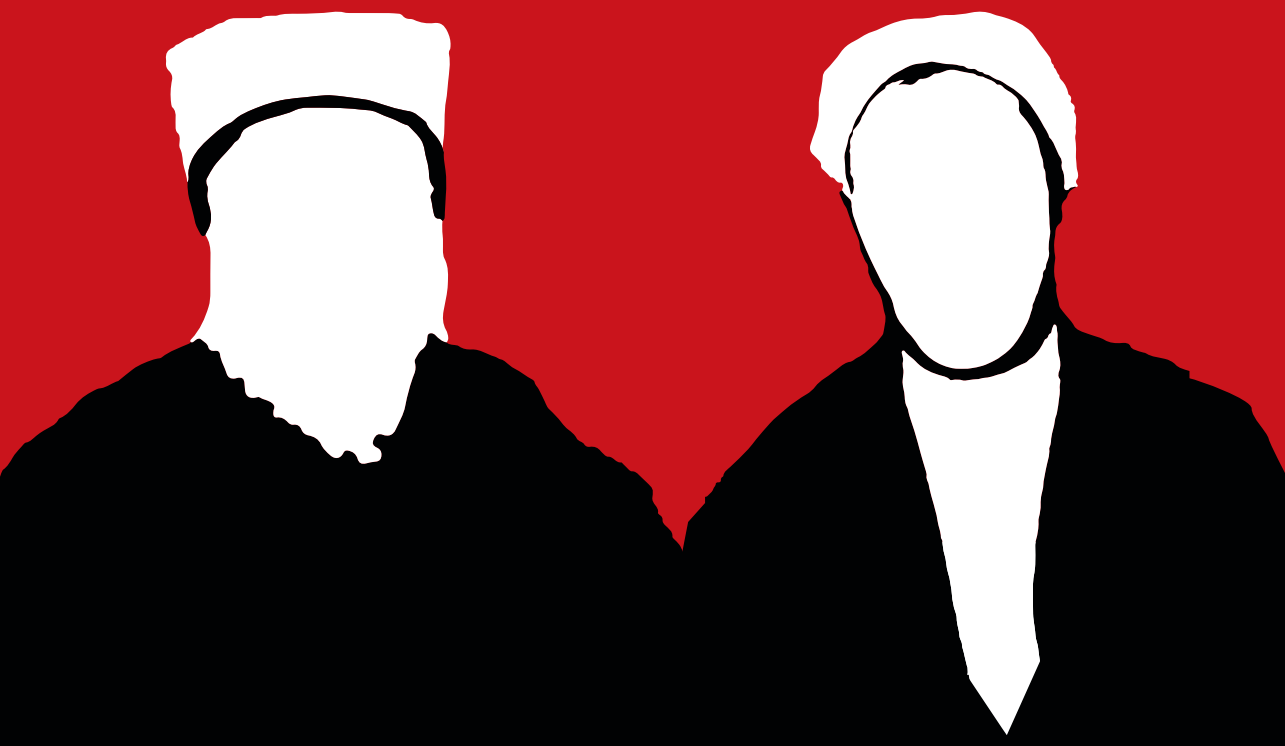




SUFIZM W POLITYCE, POLITYKA W SUFIZMIE

TURCJA W LATACH 1958-2001

AGATA MARIA KARBOWSKA

SUFIZM W POLITYCE,
POLITYKA W SUFIZMIE

Agata Maria Karbowska

**Sufizm w polityce,
polityka w sufizmie
Turcja w latach 1958-2001**



Kraków 2022

Agata Maria Karbowska
Uniwersytet Jagielloński, Kraków
ID <https://orcid.org/0000-0001-6261-8584>
✉ agata.karbowska@uj.edu.pl

© Copyright by Agata Maria Karbowska, 2022

Recenzje
prof. dr hab. Ewa Siemienieć-Gołaś
dr hab. Wiesław Lizak

Redakcja
Justyna Wójcik

Projekt okładki
Marta Jaszczuk

ISBN 978-83-8138-820-7 (druk)
ISBN 978-83-8138-821-4 (PDF)
<https://doi.org/10.12797/9788381388214>

Publikacja dofinansowana przez Wydział Studiów Międzynarodowych
i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA
ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43
e-mail: publishing@akademicka.pl
<https://akademicka.pl>

Spis treści

Zasady zapisu nazw i transkrypcja	7
Wykaz skrótów.....	8
Wstęp	9
I. Polityczny islam	23
II. Powstanie mistycyzmu muzułmańskiego na Bliskim Wschodzie	37
2.1. Sufizm – podstawy.....	38
2.2. Bractwo nakszbandijja.....	41
2.2.1. Twórca bractwa Bahā' ad-Dīn Naqšband Buḥārī i jego nauka ...	44
2.2.2. Rozwój nakszbandijji	47
2.2.3. Narodziny nakszbandijji-ḥalīdiyyi	48
2.2.4. Rytuał modlitewny i obrzędowość	55
III. Bractwo nakszbandijja w Imperium Osmańskim i Republice Tureckiej....	61
3.1. Nakszbandijja-ḥalīdiyya w dobie reform tanzimatu	62
3.2. Rządy Abdulhamida II i młodoturków: panislamizm, nacjonalizm, modernizm i odpowiedź nakszbandijji	68
3.3. Prowokacja kemalizmu: miejsce islamu w Turcji w kontekście sekularyzacji i okresu jednopartyjnego (1923-1945)	80
3.3.1. Polityka religijna Mustafy Kemala i reakcja bractwa nakszbandijja.....	83
3.4. Opozycja nakszbandijji względem sekularyzmu i pierwsze próby wkroczenia partii islamistycznych na scenę polityczną (1946-1957)....	91
IV. Aktywna polityka bractwa nakszbandijja (1958-2001)	105
4.1. Nowe formy zaangażowania nakszbandijji (1958-1969): Mehmet Zahid Kotku	105
4.2. Działalność polityczna nakszbandijji (1970-1979)	122
4.3. „Państwo w państwie”? Zakres autonomicznych działań nakszbandijji w latach 1980-1993.....	143
4.4. Droga ku przejściu władzy w państwie przez partię islamistyczną (1994-2001).....	172

V. Postrzeganie szajchów Kotku i Coşana oraz wspólnoty İskenderpaşa na podstawie badań terenowych	195
5.1. Mehmed Zahid Kotku: myśl i dziedzictwo	195
5.2. Mahmud Esad Coşan: postać i poglądy	205
5.3. Wspólnota İskenderpaşa: założenia i działalność	215
VI. Zakończenie.	221
Załącznik 1. Łańcuch mistrzów nakszbandijji-ḫalīdiyyi	231
Załącznik 2. Zdjęcia.	233
Załącznik 3. Kwestionariusz	234
Bibliografia	235
Streszczenie	285
Summary	287
Indeks osobowy	289

Zasady zapisu nazw i transkrypcja

Dawne imiona, nazwy i terminy arabskie oraz osmańskie zostały przetranskrybowane za pomocą znaków polskich ISO, natomiast dla nazewnictwa używanego od momentu utworzenia Republiki Tureckiej zastosowano współczesną pisownię turecką, obowiązującą od wprowadzenia reformy języka w 1928 roku. Nie transkrybowano nazw istniejących już w języku polskim, jak szariat, kalif, wezyr itp. Decyzja co do pisowni była problematyczna w kilku przypadkach: po pierwsze, w nazwach geograficznych rzadziej używanych, po drugie, w nazwach etymologicznie niearabskich, ale w arabskim zdominowanych, po trzecie, terminów zapisywanych po polsku dwójako. Aby ułatwić polską deklinację nazw, sprawdzono, który zapis dominuje, i zachowano pisownię polskojęzyczną wyrazów arabskich, jeśli przeważała.

Wymowa dźwięków oznaczonych literami współczesnego alfabetu tureckiego:

c czytaj *dż* (cema*a* – dżema*a*)

ç czytaj *cz* (Çelebi – Czelebi)

ğ czytaj po: *a, ı, o, u* – jak przedłużoną samogłoskę poprzedzającą (Erdoğ*an* – Erdoaa*n*)

po: *e, i, ö, ü* – jak *j* (Derneğ*i* – Derneji)

ı czytaj *y* (Ocaklar*ı* – Odżaklary)

j czytaj *ż* (Japonya – Żaponja)

ş czytaj *sz* (Coşan – Dżoszan)

v czytaj *w* (vakf – wakf)

y czytaj *j* (yüksek – jüksek)

^ nad samogłoskami czytaj jak ich przedłużenie (Talât = Talaat) oraz ze zmiękczeniem poprzedzających je spółgłosek: *g, k, l* (Kâmil = Kiamil)

Wykaz skrótów

CHP	– Republikańska Partia Ludowa (Cumhuriyet Halk Partisi)
NPP	– Narodowa Partia Pracy (Milliyetçi Çalışma Partisi)
NPZ	– Narodowa Partia Zaufania (Millî Güven Partisi)
PC	– Partia Cnoty (Fazilet Partisi)
PD	– Partia Demokratyczna (Demokrat Parti)
PDL	– Partia Demokratycznej Lewicy (Demokratik Sol Partisi)
PDT	– Partia Demokratycznej Turcji (Demokrat Türkiye Partisi)
PGNWP	– Partia Gruntów, Nieruchomości i Wolnej Przedsiębiorczości (Toprak, Emlak ve Serbest Teşebbüs Partisi)
PKK	– Partia Pracujących Kurdystanu (Partiya Karkaren Kurdistan)
PL	– Partia Ludowa (Halkçı Parti)
PLD	– Partia Ludowej Demokracji (Halkların Demokratik Partisi)
PLN	– Partia Ładu Narodowego (Millî Nizam Partisi)
PND	– Partia Nacjonalistyczno-Demokratyczna (Milliyetçi Demokrasi Partisi)
PNR	– Partia Narodowa Republikańsów (Cumhuriyetçi Millet Partisi)
PNT	– Partia Nowej Turcji (Yeni Türkiye Partisi)
PO	– Partia Ojczyzniana (Anavatan Partisi)
POI	– Partia Ochrony Islamu (İslam Korunma Partisi)
PON	– Partia Ocalenia Narodowego (Millî Selâmet Partisi)
POO	– Partia Ochrony i Oczyszczenia (Arıtma Koruma Partisi)
PR	– Partia [Zdrowego] Rozsądku (Sağduyu Partisi)
PRCh	– Partia Rolników i Chłopów (Çiftçi ve Köylü Partisi)
PRL	– Partia Rad Ludowych (Halk Şuralar Fırkası)
PRN	– Partia Rozwoju Narodowego (Millî Kalkınma Partisi)
PRN	– Partia Ruchu Narodowego (Milliyetçi Hareket Partisi)
PS	– Partia Sprawiedliwości (Adalet Partisi)
PSD	– Partia Słusznej Drogi (Doğru Yol Partisi)
PSS	– Partia Sprawiedliwości Społecznej (Sosyal Adalet Partisi)
PSz	– Partia Szcześliwości (Saadet Partisi)
PUL	– Partia Umiarkowanych Liberalów (Mutedil Hürriyetperveran Fırkası)
PW	– Partia Wolności (Hürriyet Partisi)
PWJ	– Partia Wielkiej Jedności (Büyük Birlik Partisi)
PWT	– Partia Wielkiej Turcji (Büyük Türkiye Partisi)
PWZ	– Partia Wielkiej Zmiany (Büyük Değişim Partisi)
PWZ	– Partia Wolności i Zgody (Hürriyet ve İtilaf Fırkası)
PZ	– Partia Zaufania (Güven Partisi)
RNPCh	– Republikańsko-Narodowa Partia Chłopska (Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi)
RP	– Partia Dobrobytu (Refah Partisi)
RPZ	– Republikańska Partia Zaufania (Cumhuriyetçi Güven Partisi)
SN	– Spojrzenie Narodowe (Millî Görüş)
SPL	– Socjaldemokratyczna Partia Ludowa (Sosyaldemokrat Halk Partisi)
TPK	– Turecka Partia Konserwatywna (Türk Muhafazakar Partisi)
TPR	– Turecka Partia Robotnicza (Türkiye İşçi Partisi)

Wstęp

Rozprawa *Sufizm w polityce, polityka w sufizmie. Turcja w latach 1958-2001* traktuje o złożonym fenomenie wpływu sufizmu na współczesną politykę, mentalność i życie społeczne ludności tureckiej z uwzględnieniem oddziaływania polityki na sufizm. Począwszy od końca I wojny światowej, Turcja znalazła się na skrzyżowaniu wpływów zachodnich i tradycji orientalnych. Obie tendencje można zaobserwować w obyczajach, architekturze, kulturze, religii oraz funkcjonowaniu instytucji państwowych. Krajobraz kulturowy i geograficzny Turcji jest bardzo zróżnicowany – od przybrzeżnych zielonych miast Morza Śródziemnego cechujących się dużym otwarciem na Zachód, po stepowe, wschodnie partie kraju, zamieszkiwane przez konserwatywną ludność. Kształt granic współczesnej Turcji nadał traktat z Lozanny z 1923 roku¹, a kierunek rozwoju na wzór zachodni – twórca Republiki, Mustafa Kemal Atatürk. Dzięki przeprowadzonym przez niego śmiałym reformom państwo, do tej pory opierające się na prawie muzułmańskim i znaczącej roli religii, stało się, przynajmniej w teorii, świeckie. W Turcji islam w wyjątkowy sposób związał się z nacjonalizmem, stając się wyznacznikiem tożsamości mieszkańców. Chociaż różnorodny turecki islam polityczny podważał zasadność sekularnych elementów i europejskiej identyfikacji historycznej, na której oparto ideologię kemalizmu, większość Turków nie dostrzegała sprzeczności między islamem a swoim przywiązaniem do symboli kemalistowskich. Symbole te odbierano jako integralną część tożsamości narodowej². Ideologia Atatürka niezmiennie stanowi jedną z ważniejszych determinant współczesnej polityki Turcji, której kształt zależy również od innych czynników. Jednym z nich jest wpływ środowisk muzułmańskich, szczególnie ważna pozostaje rola polityków wywodzących się z kręgów bractwa nakszbandijja. To właśnie ten ruch wspierał łączenie pewnych elementów sekularyzmu z islamem, wykształcał dynamiczne interakcje w społeczeństwie i generował nowe rozwiązania.

Jedną z ważniejszych odmian tureckiego islamu politycznego jest jeszcze niedostatecznie zbadana muzułmańska religijność ludowa, połączona ze specyficznym, tradycyjnym światopoglądem. Bodaj najbardziej charakterystycznym fenomenem w tym zakresie jest sufizm, czyli ascetyczna ścieżka prowadząca do Boga³. Ta

¹ *Treaty of Lausanne*, [on-line], http://wwi.lib.byu.edu/index.php/Treaty_of_Lausanne – 28 VII 2015.

² R. Tapper, N. Tapper, *'Thank God We're Secular!' Aspects of Fundamentalism in a Turkish Town*, [w:] L. Caplan (ed.), *Studies in Religious Fundamentalism*, New York: SUNY Press, 1987, s. 51-78.

³ Więcej na ten temat: J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, New York: Oxford Univ. Press, 1998.

mistyczna forma islamu rozwijała się w świecie muzułmańskim od początku jego istnienia. Sufizm odcisnął piętno na sposobie praktykowania religii w wielu krajach arabskich, Afryce Północnej, Turcji i Azji Środkowej⁴. Ruchy sufickie kształtowały się w procesie trwającym kilka wieków; były złożonym zjawiskiem, na które wpływ miało chrześcijaństwo, nauka i filozofia grecka, hellenistyczna, neoplatońska, hinduska, buddyzm, a także kultura i religia irańska oraz nauki Mahometa⁵. Zasadniczo sufizm jest trudny do opisanie i skonceptualizowania, co wynika z jego niezwyklej różnorodności, bogactwa przejawów doktrynalnych i organizacyjnych oraz stopni wtajemniczenia. Paradoksalnie fenomen ten nie ma jednej wyczerpującej definicji. Po jego rozejściu się z teologią filarami sufizmu stały się asceza i medytacja nad naturą człowieka i jego postępowaniem w obliczu Boga albo nad zawartą w Koranie ideą Boga⁶. Mistycyzm jako bliskość Najwyższego względem człowieka opierał się na medytacji związanej z miłością do Absolutu, który był jej jedynym przedmiotem. Szczególnie intensywna miała doprowadzić do fizycznego z Nim połączenia.

Mistycy muzułmańscy byli samotnikami, przeważnie znajdowali się poza społeczeństwem. Gardzili sprawami doczesnymi, preferowali natomiast życie w ubóstwie, pobożność, umartwianie się, modlitwę oraz ćwiczenie ducha. Mistycy suficy nie skupiali się z nadto na kwestiach teologicznych, ponadto wyrzekali się osobistych dążeń i rozkoszy, czego wyrazem było nieprzywiązywanie wagi do ubioru, mieszkania czy jedzenia⁷. Praktykami stosowanymi najwcześniej w celu oderwania się od doczesności, osiągnięcia ekstazy, by zintensyfikować poznanie Najwyższego, była *sama*⁸, czyli słuchanie muzyki i poezji, oraz *dikr*⁹. Podstawową zasadą, na której opiera się sufizm, jest idea miłości do Boga, przejawiająca się w pełnym Mu podporządkowaniu. Derwisze¹⁰ kierowali się intuicyjną wiedzą suficką, poznaniem i gnozą. Filozofia muzułmańska była bardzo różnorodna, mistycyzm stanowił jej ważną część, a prawie wszyscy filozofowie islamu w różnym stopniu byli z nim związani¹¹. Mistycy suficy są najbardziej – wśród muzułmanów – liberalni, postępowi i otwarci na dialog oraz na inne kultury.

⁴ S.H. Nasr, *Islam: Religion, History, and Civilization*, San Francisco: Harper Collins, 2003, s. 1-25.

⁵ Właśc. Abū l-Qāsim Muḥammad bin ‘Abdallāh bin ‘Abd al-Muṭṭalib bin Hāšim bin ‘Abd Manāf al-Qurašī (zm. 632). W języku polskim przyjęto zapis Mahomet tylko w odniesieniu do osoby proroka, w pozostałych przypadkach imię Muḥammad będzie w pracy zapisywane w transkrypcji arabskiej bądź w pisowni tureckiej. T. Anjum, *Sufism in History and its Relationship with Power*, „Islamic Studies” vol. 45, no. 2, 2006, s. 221.

⁶ Sura *Szczerość wiary*, wers 1-4, [w:] *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa: PIW, 2004.

⁷ R. Graves, *Introduction*, [w:] I. Shah, *The Sufis*, New York: Anchor Books, 1990.

⁸ Ar. *sama*, tur. *sema* – zaślubiny nocy lub noc zjednoczenia.

⁹ Ar. *dikr* – wspomnianie, powtarzanie imion Boga w rytualny sposób, aby wpaść w trans i wyzwolnić duszę spod doczesnych namiętności oraz oddać Bogu cześć.

¹⁰ Per. *darwīš* – członek muzułmańskiego bractwa religijnego o charakterze mistycznym, dosłownie – żebrzący, ascetyczny, wędrowny mnich muzułmański (ar. *faqīr*).

¹¹ O. Leaman, *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, tłum. M. Lipszyc, Warszawa: Fundacja Aletheia, 2004, s. 20-21.

Żywotność bractw sufickich we współczesnej Turcji wiąże się z ich kondycją w Imperium Osmańskim. Dzieliły się one na bractwa sekretne i o ustalonej pozycji, posiadające sprawną organizację i skodyfikowane rytuały. Często były opłacane z wakifów finansowanych przez sułtanów czy prominentów. Najbardziej rozpoznawalne z tych bractw są: bektaszijja, nakszbandijja, mewlewijja, halwetijja oraz ich odgałęzienia. Na ośrodki swej działalności wybierały miasta, skąd rekrutowały adeptów, pochodzących głównie z wyższych warstw społecznych. Każda szkoła posiadała własny sztandar, wyróżniające nakrycie głowy, formuły recytacji i charakterystyczny ceremoniał. Powstawała wokół osoby mistrza, czyli sławnego *şayha*¹².

Nakszbandijja jest jedną z najpopularniejszych szkół mistycznych w islamie, obszar jej oddziaływania rozciąga się od Chin, Indonezji, przez Indie, Azję Środkową, po Turcję, Bałkany i Półwysep Arabski. Do Turcji przywędrowała z Azji Środkowej dzięki mulle Abd Allahowi Simawiemu. Założona przez niego w Stambule *tekke*¹³ przetrwała do 1925 roku. Osiągnęła wtedy liczbę pięćdziesięciu dwóch wspólnot. Jej odrodzenie nastąpiło dopiero w połowie lat 50. XX wieku, głównie wśród Kurdów¹⁴. Aby zrozumieć współczesną rolę nakszbandijji w społeczeństwie, należy prześledzić jej dzieje na przestrzeni wieków oraz przyrzeć się poszczególnym mistrzom, którzy mieli największy wpływ na formowanie się *hālīdiyyi*, gałęzi nakszbandijji.

Bractwo nakszbandijja od wieków w różnych przejawach stanowi część tureckiej historii, kultury, ekonomii, polityki i indywidualnej tożsamości. Podobnie jak inne bractwa sufickie, przeszło ono w ostatnich dziesięcioleciach wewnętrzną transformację i odrodzenie, pomimo narzuconej przez państwo sekularyzacji i represji. Odrodzenie to było związane ze stopniową liberalizacją i integracją tureckiego państwa z rynkiem globalnym. Sieci religijne, społeczne i kulturalne nakszbandijji zdominowane zostały przez stowarzyszenia polityczne i gospodarcze. W odpowiedzi na represje większość bractw stopniowo przekształciła się ze stowarzyszeń stricte religijnych w konkurencyjne, nieformalne stowarzyszenia edukacyjne i kulturalne o religijnych podstawach. Otrzymały one wsparcie ze strony tradycyjnych grup społeczeństwa, które uważały wariant sekularyzacji kemalistów za zbyt radykalny i destrukcyjny w odniesieniu do tureckiej historii i tradycji. Nakszbandijja posiadała strukturę i pomagała w utrzymaniu edukacji religijno-moralnej oraz duchowym rozwoju społeczeństwa muzułmańskiego w Turcji.

W odpowiedzi na wzrost problemów politycznych o zasięgu globalnym nakszbandijja w ciągu ostatnich dekad przeorganizowała się na poziomie wewnętrznym. W pewnym stopniu została zsekularyzowana, a jej poglądy religijne zmodyfikowane przez interesy natury materialnej. Dokładne zbadanie nakszbandijji, na

¹² Pol. szajch – mistrz bractwa sufickiego. *Ibidem*, s. 21.

¹³ Tur. *tekke* – rodzaj klasztoru; budynek lub ich zespół stanowiący siedzibę zakonu mistycznego. W jego skład wchodziły meczet, szkoła (medresa), pomieszczenia dla członków zakonu i pielgrzymujących; mogło znajdować się tam również mauzoleum założyciela szkoły lub innego świętego męża. I. Weismann, *Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, London: Routledge, 2007, s. 44-45.

¹⁴ *Ibidem*, s. 1; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa: Dialog, 2007, s. 413.

przykładzie jej odgałęzienia w postaci wspólnoty İskenderpaşa, umożliwi poznanie tureckiego islamu politycznego i jego wpływu na nakszbandiję. Nakszbandijja wydaje się jednym z najbardziej politycznie aktywnych tarikatów¹⁵ i stanowi punkt odniesienia dla późniejszych ruchów socjopolitycznych w Turcji. Ponadto odegrała znaczącą rolę w kształtowaniu tożsamości muzułmanów w Turcji oraz angażowała się na różne sposoby w sprawy państwa¹⁶.

Nakszbandijja skupiała w sobie tradycje kulturowe i religijne istniejące w Imperium Osmańskim. Dzięki temu stanowiła łącznik między okresem osmańskim a współczesnością. Dzięki sieci licznych członków możliwa była wymiana myśli i przekazywanie norm społecznych. W końcu rozumienie islamu przez tureckich muzułmanów jest w dużej mierze zależne od koncepcji i instytucji sufickich. Na przykład zarówno Millî Görüş¹⁷, jak i potężny ruch Nurcu wyłoniły się z bractwa nakszbandijja.

Społeczeństwo Imperium dzieliło się na niepłacących podatków przedstawicieli rządu sułtańskiego i strażników ładu moralnego oraz pozostawioną samą sobie, obciążoną podatkami masę ludności. W tym patrymonialnym systemie elita sprawowała władzę i strzegła cywilizacji o wielkiej, opartej na muzułmańskich źródłach tradycji. W ciągu wieków właśnie ten zbiór wartości i przekonań decydował między innymi o integracji bardzo różnorodnego Imperium. Elementem spajającym różne warstwy społeczne w dużym stopniu były bractwa mistyczne, takie jak mewlewijja, nakszbandijja czy bektaszijja. Szajchowie, którzy stali na ich czele, mieli znaczące wpływy w wysokich kręgach, także za pośrednictwem miejskich bankierów czy bogatych kupców, którzy świadczyli ważne usługi na rzecz urzędników sułtańskich. Obrona muzułmańskiej wspólnoty i zagwarantowanie jej sprawiedliwości wewnętrznej należały do głównych zadań władcy i urzędników. Z poddanyimi sułtan kontaktował się za pośrednictwem przedstawicieli wspólnot, czyli lokalnych liderów grup religijnych, imamów, wielkich mistrzów, konsulów i właśnie szajchów.

Przedział czasowy badań prezentowanych w niniejszej rozprawie wyznaczają lata 1958-2001. Cezura ta nie jest przypadkowa. Za początek tego okresu przyjęto rok, w którym szajch Mehmet Zahid Kotku objął funkcję imama w meczecie İskenderpaşa (stąd nazwa wspólnoty). Od tego też czasu rząd zaczął wprowadzać reformy związane z modernizacją kraju, dzięki czemu nastąpiło rozluźnienie w stosunku do bractw sufickich. Po ponad dwudziestu pięciu latach od zamknięcia mauzoleów i *tekke* derwiszów, zakazania noszenia fezów i turbanów, które zastąpiono zachodnimi kapeluszami lub czapkami, w Turcji dokonały się znaczne zmiany. Z tego powodu należy wyraźnie zarysować tło historyczne, które wpłynęło na bractwa sufickie i politykę wewnętrzną kraju. Szybkość wdrażania reform – możliwa

¹⁵ Ar. *ṭarīqa*, pol. *tarik*a – droga, ścieżka, w islamie w IX-X wieku nazwa określająca sposób postępowania jednostki mającej skłonności mistyczne, ar. *ṭarīqat* odnosi się do reguły bractwa sufickiego lub samego bractwa.

¹⁶ M.H. Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, New York: Oxford Univ. Press, 2003, s. 134.

¹⁷ Tur. *Millî Görüş* (Wizja Narodu) – ruch religijno-polityczny i seria partii islamistycznych zainspirowanych przez Necmettina Erbakana.

dzięki autorytarnej władzy – była spowodowana chęcią utrzymania i wzmocnienia państwa. Działania kemalistów spotkały się bowiem z zaciętym oporem części obywateli. W tym okresie Trybunały Niepodległości, na podstawie Ustawy o utrzymaniu porządku, wydały 660 wyroków śmierci i 7500 nakazów aresztowań¹⁸. Tego rodzaju działania wywarły wpływ na pogorszenie się pozycji mniejszości. Kemaliści po objęciu władzy, podobnie jak unioniści względem Ormian, zaczęli od rozwiązania kwestii mniejszości kurdyjskiej.

Rok 1993, w którym w tragicznych okolicznościach zginął prezydent Turgut Özal, zamyka okres odradzania się bractw na scenie politycznej, a późniejsze lata kończą współpracę z Partią Ojczyźnianą. Wspólnota İskenderpaşa nie pozostała formalnie wierna żadnej partii politycznej, doprowadziła do realizacji swego głównego celu, czyli przywrócenia władzy politycznej muzułmanom w kraju muzułmańskim. W związku z tym po śmierci prof. Esada Coşana w 2001 roku funkcję lidera objął jego syn Muharrem Nureddin Coşan. Zdecydował on o powrocie do pierwotnej formy tarikatu, co stanowi końcową datę analizowanego przedziału czasowego w niniejszej rozprawie. Cały ten okres charakteryzował się walką bractwa o wprowadzenie islamu do sfery publicznej (szczególnie do należnego jej miejsca w polityce), a także wykorzystywaniem sufizmu przez polityków do pozyskania elektoratu.

* * *

Celem rozprawy jest odpowiedź na pytanie, jaki był wpływ nakszbandiji na politykę wewnętrzną Turcji w czasach, kiedy bractwem tym kierowali szajch Mehmet Zahid Kotku i Esad Coşan. W tym celu krytycznie przeanalizowane zostaną źródła traktujące o tym okresie. Niedostatecznie zbadany do tej pory temat otwiera przed badaczem wiele możliwości. Główny cel pracy wymaga osadzenia bractwa nakszbandijja w konkretnych kontekstach lokalnych oraz dostrzeżenia szerszego kontekstu społecznego kemalistowskiej Turcji. Ponadto prześledzone zostaną kulturowe uwarunkowania społeczeństwa tureckiego, w którym nakszbandijja przybrała specyficzną formę.

Niniejsza rozprawa zmierza do udzielenia odpowiedzi na kilka fundamentalnych pytań:

- Czym była partia islamska w warunkach kemalistowskiej Turcji i w jakich warunkach dokonała się transformacja islamskiego ruchu sufickiego nakszbandijja w partię?
- Jakie rodzaje ruchów religijnych mogą ułatwiać i konsolidować demokrację w społeczeństwie muzułmańskim?
- W jaki sposób partie Erbakana i Özala jako rządzące ugrupowania demokratyczne o islamskim podłożu reformatorskim wpłynęły na politykę kraju?
- Jaki wpływ wywarła polityka kemalistów na struktury bractw muzułmańskich, szczególnie na nakszbandijję?
- Jakie osoby przyczyniły się do uratowania bractw przed ich zaniknięciem?

¹⁸ *Ibidem.*

- Jak zmieniło się bractwo, jego symbolika i ceremoniał po konfrontacji z Republiką?
- Jakie elementy organizacyjne przetrwały od pierwotnej wersji tariki oraz jakie czynniki przyspieszyły otwarcie się *tekke* na nowoczesność?
- W czym przejawiało się podmiotowe sprawstwo w osobach szajchów i członków wspólnoty oraz jakim językiem komunikacji społecznej się posługiwali?
- Na jakich terenach i w jaki sposób bractwo nakszbandijja wywierało największy wpływ na politykę, kiedy jego działania były najbardziej skuteczne?
- Jak islamisci tureccy i mistrzowie nakszbandijji definiują między innymi politykę gospodarczą, edukacyjną i prawodawczą?
- Czym jest polityczny islam inspirowany przez nakszbandijję w Turcji i jak partie w badanym okresie wykorzystywały islam do celów politycznych?

Rozprawa jest próbą kompleksowego zbadania, jak sufizm w Turcji – na przykładzie bractwa nakszbandijja – adaptował się do nowych warunków w wyniku zdobytych doświadczeń, jak wpływał na politykę wewnętrzną i jak zmieniał się pod wpływem upływającego czasu oraz samej polityki państwa. Wybór bractwa nakszbandijja wydaje się o tyle zasadny, że jest ono bodaj najliczniejsze i posiada wielkie wpływy społeczne¹⁹. Tło rozprawy stanowić będą reformy, które wprowadził Mustafa Kemal²⁰ i jego następcy, oraz wdrażana przez nich polityka wobec religii, a ponadto wpływ tej polityki na bractwa mistyczne, szczególnie na nakszbandijję. Zostanie również zbadane to, jakie znaczenie miały czynniki geograficzno-historyczne dla kształtowania się społecznych nastrojów i sympatii względem bractwa. Celem poznawczym pracy będzie zatem opisanie zmian, które zaszły w nakszbandijji oraz prześledzenie programu politycznego Partii Ładu Narodowego, Partii Ocalenia Narodowego, Partii Dobrobytu, Partii Ojczyźnianej, Partii Słusznej Drogi i Partii Cnoty, a także biografii politycznych prominentów wywodzących się z nakszbandijji i tworzących islam polityczny oraz ich oddziaływanie na politykę wewnętrzną. Przedstawione zostaną między innymi takie postaci, jak Said Nursi, Mehmet Zahid Kotku, Mahmud Esad Coşan, Necmettin Erbakan, Turgut Özal, Korkut Özal, Süleyman Demirel oraz Adnan Menderes.

* * *

Niniejsza rozprawa na poziomie filozofii nauki przygotowywana została zgodnie z wymogami metody naukowej²¹, na bazie stanowiska realistycznego. Realizm ontologiczny zakłada istnienie świata niezależnie od wiedzy badacza o nim. Z kolei

¹⁹ Więcej na ten temat: Muhammad Hisham Kabbani, *Classical Islam and the Naqshbandi Sufi Tradition*, Fenton: Islamic Supreme Council of America, 2004.

²⁰ Więcej na ten temat: B. Lewis, *Narodziny nowoczesnej Turcji*, tłum. K. Dorosz, Warszawa: PWN, 1972.

²¹ Według Józefa Pietera metoda naukowa to ogół czynności i sposobów niezbędnych do rozwiązywania problemów naukowych, do pisania prac naukowych oraz oceny wyników badań. Więcej na ten temat: J. Pieter, *Zarys metodologii pracy naukowej*, Warszawa: PWN, 1975.

realizm epistemologiczny uznaje możliwość poznania – w ograniczonym zakresie – przedmiotu poznania przez badacza. W rozprawie uwzględnia się cenne założenie Davida Marsha i Gerry’ego Stokera, że realizm w nauce sugeruje istnienie obiektywnej rzeczywistości, ale to wyniki działania kształtują sposób społecznej konstrukcji świata. Między zjawiskami społecznymi niedającymi się bezpośrednio zaobserwować istnieją głębokie związki, które odgrywają decydującą rolę w wyjaśnianiu tych zjawisk. Dążąc do wyjaśniania przyczynowego, korzystano zarówno z metod jakościowych, jak i ilościowych²².

Polityka, stanowiąca kluczową część składową pracy, rozumiana jest jako zespół działań podejmowanych przez instytucje systemu politycznego²³. Wymiar wewnętrzny polityki zawęża się do spraw krajowych, natomiast zagraniczny – do zewnętrznych działań instytucji państwowych.

W niniejszej pracy refleksja teoretyczna na temat polityki prowadzona jest na poziomie wewnętrznym. Dotyczy jej kształtowania w systemie politycznym i koncentruje się na zmianach tego systemu pod wpływem ideologii politycznego islamu. Aby ustalić, które cele partii mają związek z politycznym islamem, przeanalizowane zostaną programy partii i konsekwencje polityczne ich działań. Następnie programy te zostaną porównane programów i wskazane zostaną dowody na wykorzystanie islamu w polityce wewnętrznej, edukacyjnej i gospodarczej ze zwróceniem uwagi na zawarte w tychże programach wartości religijne i moralne. Wyjaśniając politykę Partii Ładu Narodowego, Partii Ocalenia Narodowego, Partia Słusznej Drogi, Partii Ojczyźnianej, Partii Dobrobytu i Partii Cnoty, za podstawowy podmiot uznać należy nie państwo, ale jednostki podejmujące decyzje w jego imieniu.

Do tego celu wykorzystana zostanie analiza dualna podmiotowego sprawstwa proponowana przez Margaret S. Archer. Sprawstwo, czyli zdolność wywierania wpływu na otoczenie, staje się podmiotowe zawsze wtedy, kiedy stoją za nim ludzkie podmioty sprawcze (*agents*)²⁴. Termin *agency*, tłumaczony jako podmiotowe sprawstwo, kładzie nacisk na kluczową pozycję właśnie działania. Trudno pisać o koncepcji *agency* bez odwołania się do analiz *structure*. Struktura odnosi się do dystrybucji zasobów, możliwości, ryzyka. Wpisują się w nią też powszechne wyrażenia, takie jak struktura społeczna, klasowa, władzy. Archer proponuje teorię antyredukcyjną, analityczny dualizm, ponieważ – chociaż dostrzega współzależność

²² D. Marsh, G. Stoker (red.), *Teorie i metody w naukach politycznych*, tłum. J. Tegnerowicz, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2006, s. 30-31.

²³ Ang. *politics* – rywalizacja mająca na celu pozyskanie lub utrzymanie władzy. Natomiast ang. *policy* to zespół działań podejmowanych przez instytucje systemu politycznego. Zob. R. Jackson, G. Sørensen, *Wprowadzenie do stosunków międzynarodowych. Teorie i kierunki badawcze*, tłum. A. Czwojdrak, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2006, s. 256.

²⁴ Więcej na ten temat: M.S. Archer, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, tłum. A. Dziuban, Kraków: Nomos, 2012; eadem, *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003.

struktury i sprawstwa – utrzymuje, że operują one w różnych skalach czasowych²⁵. Brytyjska socjolog uważa, że teorie scalające kulturę lub strukturę ze sprawstwem czynią je nierozłącznymi, a to uniemożliwia zbadanie ich wzajemnych oddziaływań, rozdzielenie własności i sił zaangażowanych w nie ludzi od środowiska. Archer, reprezentująca krytyczny realizm społeczny, wprowadza do tego nurtu wiele nowych koncepcji, między innymi wzajemne oddziaływanie struktury i sprawstwa, procesów zmiany społecznej, rozumianej jako morfogeneza. Pojęcie to odnosi do procesów mających tendencję do rozbudowy czy zmiany formy, struktury bądź stanu danego systemu. Archer bada pojęcie struktur: skąd one pochodzą i w jaki sposób wywierają wpływ na rzeczywistość społeczną i ludzką. Porusza kwestię strukturyzowania kultury i instytucji społecznych – przedstawia kulturę jako obiektywne zjawisko. Utrzymuje ona, że realistyczna teoria społeczna odpowiednio konceptualizowała sposób oddziaływania na podmiot strukturalnych i kulturowych własności emergentnych²⁶. Kształtują one pełne ograniczeń i możliwości sytuacje, w których znajduje się podmiot działania, jednostka aktywna ze swoimi odrębnymi własnościami i siłami. To wszystko prowadzi do konieczności odpowiedzi na pytania, kim są te podmioty działania oraz w jaki sposób nabywają one i rozwijają poczucie jaźni, tożsamość osobistą, a przede wszystkim tożsamość społeczną. Takie właśnie podejście wydaje się bardzo przydatne do wyjaśnienia politycznego fenomenu nakszbandiji w nowoczesnej Turcji.

W celu przeprowadzenia w rozprawie analizy polityki wewnętrznej w działalności nakszbandiji wykorzystane zostaną teoretyczne podejście historyczne oraz systemowo-funkcjonalne Gabriela Almonda i Bingham Powella²⁷. W tym podejściu system polityczny złożony jest z szeregu połączonych funkcjonalnymi zależnościami struktur. Do zrozumienia systemu niezbędne jest zrozumienie jego funkcjonowania, a przede wszystkim zachodzącego w nim procesu *input-output*²⁸. Ze strony jego poszczególnych struktur płyną impulsy przetwarzane we wnętrzu, a następnie przekładane na praktykę polityczną. Teoria Almonda i Powella kładzie duży nacisk na postawy, wartości i przekonania o charakterze ideologicznym, podzielane przez całość społeczeństwa bądź wybraną grupę. Takie podejście może niewątpliwie pomóc w zrozumieniu polityki Turcji w okresie transformacji. Nie była ona państwem

²⁵ *Research Interests*, The Centre for Social Ontology, [on-line:] <http://socialontology.org/people/margaret-archer/research-interests/> – 2 IX 2018.

²⁶ G. Therborn, *Sociology as a Discipline of Disagreements and as a Paradigm of Competing Explanations: Culture, Structure, and the Variability of Actors and Situations*, [w:] P. Sztompka (ed.), *Agency and Structure: Reorienting Social Theory*, Philadelphia: Gordon & Breach, 1994, s. 286-288.

²⁷ Ujęcie systemowe wprowadził do nauk politycznych David Easton (idem, *A Framework for Political Analysis*, New York: Prentice-Hall, 1965), a uzupełnili je o elementy funkcjonalizmu Gabriel Almond i Bingham Powell (iidem, *Comparative Politics: A Developmental Approach*, Boston: Little, Brown & Co., 1966).

²⁸ Ang. *input-output* – wejście i wyjście.

demokratycznym, a impulsy docierały do systemu głównie ze strony partii demokratycznych zwolenników islamizmu²⁹, stających się powoli elitą władzy. Co istotne, grupa ta była pod ogromnym wpływem czynnika ideologicznego – ideologii politycznego islamu. Podejście funkcjonalno-systemowe pozwoli spojrzeć na politykę Turcji w kategoriach procesu zachodzącego w ramach systemu, z zaakcentowaniem zależności między ideologią a praktyką polityczną.

Analizując elementy ideologii nakszbandiji oraz kemalistów, warto pamiętać, że sama ideologia – jak pisał David McLellan – jest „najbardziej nieuchwytnym ze wszystkich pojęć funkcjonujących w naukach społecznych”³⁰. Pozostaje przedmiotem polemik i kontrowersji między badaczami, ze względu na brak powszechnie obowiązującej i uzgodnionej definicji oraz natury owego pojęcia. Andrew Heywood z kolei uważa, że wszystkie koncepcje ideologii łączą w sobie elementy teorii i praktyki, komplikując tym samym refleksję naukową. Pojęcie ideologii długo miało negatywne odniesienie ze względu na wykorzystywanie tych elementów jako narzędzi walki politycznej w celu zdyskredytowania systemu przekonań przeciwnika³¹. Ideologia stanowi podstawę działania i postępowania, przez co związana jest z praktyką, w przeciwieństwie do filozofii, która – skupiając się na teoretycznej refleksji – nie próbuje znajdować odpowiedzi na pytanie „jak powinno być?”, „jakie działania należy podjąć, aby osiągnąć pożądany stan rzeczy?”³².

Biorąc pod uwagę liczne zastrzeżenia odnośnie do terminu „ideologia”, w niniejszej rozprawie ideologia definiowana jest jako całościowy system przekonań, podzielany przez przedstawicieli danej grupy społecznej, będący podstawą do działania i kształtujący grupową tożsamość. Ideologia pozwala formułować zdania wartościujące, dostarcza ogólnej wizji świata i pożądanego modelu funkcjonowania społeczeństwa. Analiza islamu politycznego w Turcji jako ideologii przeprowadzona zostanie z wykorzystaniem zaproponowanej przez Johna B. Thompsona w *Studies in the Theory of Ideology*³³ metody, która zakłada konieczność analizy ideologii w trzech krokach. Pierwszym z nich jest analiza kontekstu społecznego, ustalenie okoliczności,

²⁹ Ar. *islamiyyun*, ang. *Islamist* – zwolennik islamizmu, czyli „rygorystycznego przestrzegania zasad islamu połączonego z dążeniem do wprowadzenia ustroju państwowego opierającego się na religijnym prawie islamu” (L. Drabik, E. Sobol (red.), *Słownik języka polskiego PWN*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2019); „Osoba, która mocno wierzy w islam, szczególnie ta, która wierzy, że islam powinien wpływać na systemy polityczne” (*Cambridge Dictionary*, [on-line:] <https://dictionary.cambridge.org/pl/dictionary/english/islamist> – 7 II 2020; o ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia w pracy własne – A.M.K.); „Termin używany do opisanie muzułmańskiego działacza politycznego lub społecznego” (*Oxford Islamic Studies*, [on-line:] <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1128> – 7 II 2020).

³⁰ D. McLellan, *Ideology*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1995, s. 1.

³¹ A. Heywood, *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, tłum. M. Habura, N. Orłowska, D. Stasiak, red. nauk. T. Żyro, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007, s. 19-20.

³² A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2001, s. 42.

³³ Więcej na ten temat: J.B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, Berkeley: Univ. of California Press, 1984.

w jakich dana ideologia powstawała i się rozwijała. Drugi to analiza dyskursu, czyli badanie form dyskursu zawierających ideologię. Ostatni to interpretacja.

Ze względu na interdyscyplinarny charakter badań w rozprawie konieczne będzie sięgnięcie do metod i narzędzi typowych dla nauk politycznych, nauk społecznych oraz nauk humanistycznych. W pracy pojawi się też metoda historyczna niezbędna do zbadania genezy sufizmu, bractwa nakszbandijja oraz przedziału czasowego obejmującego zgłębiany okres w historii Turcji³⁴. Zatem zastosowana zostanie dwuwarstwowa metoda, którą można usytuować w zakresie politologii i historii. Polega ona na poszukiwaniu i badaniu genezy zjawisk politycznych, odnajdywaniu związków przyczynowo-skutkowych między zdarzeniami z przeszłości a sytuacją teraźniejszą. Badania historyczne zjawisk politycznych służą jako substrat hipotez, dostarczają konkretnej bazy źródłowej do szerokich generalizacji³⁵, co dodatkowo pomaga w określeniu roli sufizmu w polityce. Ważne będzie też wykorzystanie obszernego materiału empirycznego, na podstawie którego ustalone zostaną fakty historyczne, dokonana ich krytyczna ocena i interpretacja. Szczególnie dotyczyć to będzie wydarzeń związanych z osobami kształtującymi bractwo i islam polityczny oraz ze zjawiskami politycznymi, które odcisnęły piętno na historii Imperium Osmańskiego i Turcji. Przyjęte podejście dotyczy więc w głównej mierze metod jakościowych i diagnostycznych. Pozwalają one na krytyczny przegląd dostępnej literatury, opracowań, dokumentów. Przeanalizowane zostaną odnoszące się do bractwa dokumenty państwowe, instytucjonalno-prawne akty normatywne określające system republiki, a więc kolejno przyjmowane konstytucje i ustawy, pochodzące zarówno z epoki Atatürka, jak i późniejszych rządów, kiedy to następowała „odwilż” w stosunku do religii.

Badania zmierzają do odkrycia związków przyczynowych o bardziej złożonym charakterze między nakszbandijją a polityką wewnętrzną. Najznamienitszymi postaciami, które kształtowały politykę, a były związane z bractwem, pozostają Süleyman Demirel, Necmettin Erbakan, Turgut i Korkut Özal. Dlatego właśnie ich życiorysy polityczne trzeba najbaczniej prześledzić. Do grona prominentów mających powiązania z nakszbandijją można zaliczyć jeszcze wiele osób, które zostaną również uwzględnione w pracy.

Ponieważ dzieje społeczeństw ludzkich są procesem rozwojowym, należy je badać, biorąc pod uwagę ich ewolucję, co zostanie uczynione w rozprawie. Nakszbandijja zmieniała się i dostosowywała do zmieniającego się klimatu polityczno-społecznego. Odpowiadała na bieżące potrzeby wyznawców, a także zjednywała sobie nowych dzięki pewnej elastyczności i możliwościom adaptacyjnym.

Opracowanie funkcjonowania nakszbandijji w kontekście życia politycznego Turcji skłania również do wykorzystania elementów metody porównawczej. Me-

³⁴ Więcej na ten temat: G.J. Garraghan, *A Guide to Historical Method*, New York: Fordham Univ. Press, 1951.

³⁵ A.J. Chodubski, *Wstęp do badań politologicznych*, Gdańsk: Wydawnictwo UG, 2006, s. 119-120.

toda ta umożliwi właściwe zrozumienie zachodzących w społeczeństwie i polityce zmian. Schyłek Imperium Osmańskiego i powstanie Republiki obfitowały w zaciętą rywalizację o władzę, licznie podejmowane próby modernizacji i wyjścia z impasu, spowodowanego groźbą podziału państwa przez mocarstwa zachodnie, wojną o niepodległość czy też późniejszą II wojną światową oraz konfliktem cypryjskim. To wszystko oddziaływało na politykę wewnętrzną i nastroje społeczne oraz zmuszało rządzących do podejmowania ważnych dla państwa i obywateli decyzji.

Mając do czynienia w badaniach z grupą ludzi, należącą do odrębnej wspólnoty, która nie poddaje się łatwo antropologicznym obserwacjom, posłużono się głównie metodą analizy dyskursu, gdyż wydawała się ona wygodniejsza i bardziej owocna. Chociaż działalność badanej grupy – tak jak wszelkiej działalności sufickiej – była zabroniona, w żadnym wypadku nie jest ona tajna. Publikowała ona bowiem ogromną liczbą czasopism, książek i broszur, które można przeanalizować i ocenić.

W celu uzyskania w miarę obiektywnej wizji omawianego okresu wykorzystana została historyczna krytyka źródeł, która między innymi pozwoli ustalić, czy i w jakim stopniu autorzy poszczególnych dokumentów są wiarygodnymi przekazicielami faktów. W pracy porównane zostaną badania naukowców zajmujących się sufizmem, nakszbandiiją, islamem politycznym, wpływem islamu na politykę wewnętrzną Turcji oraz historią państwa w tym okresie. Skonfrontowanie wielu opinii i punktów widzenia będzie stanowić istotny element badań.

Analiza źródeł została uzupełniona o przeprowadzone w terminie od czerwca do września 2017 roku w Stambule badania jakościowe, w których zastosowano technikę pogłębionego wywiadu indywidualnego półstrukturyzowanego. Punkt wyjścia stanowił kwestionariusz (załącznik 3), ale w czasie poszczególnych wywiadów rezygnowano z niektórych jego punktów, a w ich miejsce generowano nowe w trakcie rozmowy (zależnie od jej przebiegu). Badania te miały na celu jedynie wzbogacenie pracy o komponent empiryczny. Kwestionariusz był także modyfikowany ze względu na złożoną sytuację polityczną w Turcji związaną z ciągle obecnym w dyskursie zamachem stanu z 15 lipca 2016 roku (poprzedzającym badania). Ponadto ze względu na brak oficjalnej zgody szajcha Nureddina Coşana na przeprowadzanie badań respondentci pozostają anonimowi. Badaniami objęto dwudziestu pięciu przedstawicieli wspólnoty İskenderpaşa (wykładowców: politologów, historyków i socjologów; polityków, studentów, nauczycieli, ekonomistów, dziennikarzy i pracowników radia AKRAM), którzy w czasie działalności Zahida Kotku i Esada Coşana brali udział w spotkaniach wspólnoty bądź posiadają informacje na temat tych spotkań. Rozmówcy mieścili się w przedziale wiekowym 23-65 lat. Średni czas trwania jednego wywiadu wynosił 1,5-2 godzin. Pytania dotyczyły respondentów (między innymi ich pochodzenia, stopnia wykształcenia, tego, jak znaleźli się we wspólnocie), innych członków i ich działalności politycznej, doświadczeń i wspomnień związanych z Kotku i Coşanem, tego, jakie tematy były dyskutowane na spotkaniach, oraz procesu demokratycznego w Turcji. Takie badania pozwoliły na poznanie zarówno sposobów myślenia, przeżywania, zwyczajów, gestów, jak i motywacji, systemów wartości czy dominujących postaw badanych osób lub zbiorowości. Przede wszystkim

jednak dostarczyły częściowo odpowiedzi na pytanie o udział szajchów i wspólnoty w życiu politycznym Turcji. Przeanalizowane stanowią materiał prezentowany w rozdziale piątym.

* * *

Istnieje wiele publikacji poświęconych sufizmowi oraz bractwu mistycznemu nakszbandijja. Jednakże na temat wpływu nakszbandijji na turecką politykę wewnętrzną w czasach Mehmeta Zahida Kotku i Mahmuda Esada Coşana, o ile wiadomo, nie powstała żadna praca naukowa. Poszukiwano publikacji w języku polskim, angielskim, arabskim, niemieckim i oczywiście tureckim. Większość naukowców zajmujących się nakszbandijją prowadzi badania nad strukturami bractw, ceremoniałem i mistrzami, politycznym islamem. Nie skupili się jak dotąd dostatecznie na wpływie bractwa na wydarzenia polityczne w Turcji i na kształtowanie islamu politycznego, a także wpływie polityki na nakszbandijję.

O sufizmie ukazało się wiele prac³⁶, również samej nakszbandijji poświęcono publikacje³⁷, natomiast jeszcze więcej opracowań traktuje o różnorodnych przejawach islamu politycznego³⁸. Praca *Sufizm w polityce, polityka w sufizmie. Turcja*

³⁶ Między innymi H. Algar, *Sufism: Principles and Practice*, Oneonta, NY: Islamic Publications International, 1998; S.A. Kugle, *Sufis & Saints' Bodies: Mysticism, Corporeality & Sacred Power in Islam*, Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 2007; J.S. Trimingham, *op. cit.*; S. Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016; M. Brill Olcott, *Sufism in Central Asia: A Force for Moderation or a Cause of Politicization?*, Washington: Carnegie Endowment for International Peace, 2007; E. Ohlander, *Sufism in an Age of Transition: 'Umar al-Suhrawardi and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods*, Leiden: Brill, 2008; A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The Univ. of North Carolina Press, 1975; eadem, *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden: Brill, 1980.

³⁷ Między innymi M.H. Yavuz, *The Matrix of Modern Turkish Islamic Movements: the Naqshbandi Sufi Order*, [w:] E. Özdalga (ed.), *Naqshbandis in Western and Central Asia: Change and Continuity*, Richmond: Curzon Press, 1999; H. Algar, *Nakşibendilik*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007; A. Papas, *Shaykh Succession in the Classical Naqshbandiyya: Spirituality, Heredity and the Question of Body*, „Asian and African Area Studies” vol. 7, no. 1, 2007; Muhammad Hisham Kabbani, *op. cit.*; E. Özdalga (ed.), *Naqshbandis in Western and Central Asia: Change and Continuity*, Richmond: Curzon Press, 1999; P. Stenhou, *Islam's Trojan Horse? Turkish Nationalism and the Nakshibendi Sufi Order*, „Quadrant” vol. 51, no. 12, 2007; I. Weismann, *op. cit.*; F.M. Şeker, *Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru (Şerif Mardin Örneği)*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007; Omar Ali-Shah, *The Rules or Secrets of the Naqshbandi Order*, Singapore: Tractus Books, 1998.

³⁸ J.L. Esposito, E. El-Din Shahin (eds), *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, New York: Oxford Univ. Press, 2013; J.J. Donohue, J.L. Esposito (eds), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, 2nd ed., New York: Oxford Univ. Press, 2006; M. Casier, J. Jongerden (eds), *Nationalisms and Politics in Turkey: Political Islam, Kemalism and the Kurdish Issue*, London: Routledge, 2015; E.K. Selçuk, *Evolution of Political Islam: From the Welfare Party to the Virtue Party*, „Karadeniz Teknik Üniversitesi İletişim Araştırmaları Dergisi” vol. 1, no. 2, 2011; M.H. Yavuz, *op. cit.*; M.S. Kramer, *Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?*, „Middle East Quarterly” vol. 10, no. 2, Spring 2003; A.B. Soage, *Introduction to*

w latach 1958-2001 zajmuje się zatem słabo eksploatowanym tematem w literaturze przedmiotu.

Niniejsza rozprawa stanowi próbę dokonania kompleksowej analizy tureckiego odłamu nakszbandiiji i jej wpływu na politykę wewnętrzną i odwrotnie. Rozdział pierwszy przedstawia polityczny islam jako ideologię polityczną i porządek prawny, a także podejmuje problemy definicyjne z nim związane, jego różnorodność, podstawy teoretyczne i mechanizmy, jakie go stworzyły, stosunek do państwa, miejsce, jakie zajmuje w systemie politycznym, oraz jego turecką specyfikę.

W rozdziale drugim zamieszczono informacje na temat mistycyzmu muzułmańskiego oraz czasu i okoliczności, w jakich narodził się on na Bliskim Wschodzie. Szczegółowo opisano tam sufizm, jego genezę, myśl filozoficzną i dogmaty, a także praktyki i rytuały, na których się opiera. Pozwoli to na zrozumienie pochodzenia i funkcjonowania bractwa pozostającego przedmiotem badań. Przede wszystkim zaprezentowane zostanie bractwo nakszbandiija, stanowiące główny cel badawczy pracy. Celem rozdziału jest przedstawienie założycieli bractwa i okoliczności jego powstania, opisanie jego kształtowania się i umacniania pozycji oraz scharakteryzowanie ceremoniału, odróżniającego je od innych bractw. Skupiono się przy tym na osobie szajcha Baha ad-Dina Nakszbanda Buḥārīego i Ḥalīda, który zapoczątkował nakszbandiję-ḥalīdiyyę, a także na okolicznościach, w których zostało wprowadzone na teren Anatolii.

Z kolei rozdział trzeci poświęcony zostanie nakszbandiiji w schyłkowym okresie istnienia Imperium Osmańskiego oraz w nowo utworzonej Republice Tureckiej. Opisanie wydarzeń tego okresu jest niezbędne, bo zaważyły one na charakterze nakszbandiiji. Omówiona zostanie tu sytuacja religijna i polityczna w przededniu upadku Porty, następnie laicyzacja państwa, którą przeprowadził Mustafa Kemal, uwzględnione będą wszystkie zmiany prawne wpływające na pozycję bractw w kraju. Przy okazji przedstawiona będzie najbardziej znana postać związana z ruchem opozycyjnym Anatolii Wschodniej – szajch Said Nursi. Jego otwarty bunt wobec polityki Ankary stanowił punkt zwrotny, od którego rząd zaczął wykorzystywać ustawy do eliminowania bractw i ich wpływu na politykę wewnętrzną³⁹. W okresie po śmierci Atatürka, kiedy triumfował kemalizm, urząd prezydenta sprawował İsmet İnönü, a rząd podejmował duże wysiłki, by nie angażować się w II wojnę światową, co wymagało jednak nieprzeciętnych zdolności dyplomatycznych.

Political Islam, „Religion Compass” vol. 3, no. 5, 2009; B. Tibi, *Political Islam, World Politics and Europe Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*, London: Routledge, 2007; Z. Öniş, *Political Islam at the Crossroads: From Hegemony to Co-Existence*, „Contemporary Politics” vol. 7, no. 4, 2001; C. Schirrmacher, *Political Islam: When Faith Turns Out to Be Politics*, Eugene: Wipf and Stock, 2016; N.N.M. Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London–New York: Routledge, 1991; G. Böwering (ed.), *Islamic Political Thought: An Introduction*, Princeton: Princeton Univ. Press, 2015 itd.

³⁹ E.-J. Zürcher, *Turcja. Od sultanatu do współczesności*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2013, s. 136-140.

W rozdziale czwartym opisany zostanie sposób, w jaki bractwo poradziło sobie z dostosowaniem się do panującej rzeczywistości politycznej, początek walki o uzyskanie dla siebie przestrzeni w sferze publicznej oraz pierwsze próby wkroczenia na scenę polityczną. Przedstawienie wydarzeń, które miały wtedy miejsce, będzie pomocne w ocenie decyzji dokonywanych przez przywódców nakszbandijji. Zaprezentowane zostaną w tym rozdziale fakty polityczne okresu, w którym szajchem został Mehmed Zahid Kotku i legalnie działała już opozycja – co więcej – do głosu doszła nawet ta związana z islamem politycznym. W okresie tym znów dokonano kilku zamachów wojskowych, nastąpiła też demokratyzacja, umożliwiająca powrót bractw do sfery publicznej. Wiązało się to z przyjęciem nowej konstytucji w 1961 roku oraz z działalnością polityków wywodzących się z bractwa nakszbandijja. Rozdział czwarty ukaże także, jak Necmettin Erbakan kształtował politykę przez pryzmat swoich przekonań religijnych. Ta część pracy dostarczy wielu przykładów wpływu bractwa na politykę wewnętrzną związanych z osobą Turguta Özala i jego brata Korkuta. Podkreślona zostanie rola, jaką w historii Turcji odegrał Turgut (porównywalna niekiedy z tą, którą odegrał sam Mustafa Kemal), a także reformy, które wprowadził jako wicepremier o pełnomocnictwach w zakresie gospodarki, a które przyczyniły się do „cudu gospodarczego”⁴⁰. W rozdziale zostanie wyjaśnione także, dlaczego armia wybaczała Turgutowi te wszystkie odejścia od kemalizmu, a NATO i Bank Światowy uważały go za swego bliskiego sojusznika.

W rozdziale piątym z kolei zaprezentowane zostaną wyniki badań terenowych, obejmujące pogłębione wywiady jakościowe oraz analizę dostępnych publikacji wydanych przez wspólnotę. Zebrany materiał pozwoli na przedstawienie informacji na temat szajcha Kotku i Coşana oraz İskenderpaşy, ich poglądów, nauczania i przemysłów oraz wpływu na polityków, a także ich wzajemnych relacji. Odwołując się do pytań wywiadu (którego kwestionariusz znajduje się w załączniku 3), przedstawiono również opinie członków wspólnoty o Mehmedzie Zahidzie i Mahmudzie Esadzie oraz o İskenderpaşy.

Ostatni rozdział będzie stanowił podsumowanie pracy. Znajdą się w nim odpowiedzi na stawiane we wstępie pytania badawcze. W załącznikach znajdą się: zestawienie wszystkich szajchów nakszbandijji-ħalīdiyyi, autorskie zdjęcia grobu Zahida Kotku, meczetu İskenderpaşy, oraz kwestionariusz wywiadu.

Chciałabym przekazać wyrazy mojej głębokiej wdzięczności ks. prof. dr. hab. Krzysztofowi Kościelniakowi, prof. dr. hab. Barbarze Krauz-Mozer, prof. dr. hab. Adamowi Jelonkowi, prof. dr. hab. Ewie Siemieniec-Gołaś, prof. dr. hab. Helenie Synowiec oraz prof. dr. hab. Wiesławowi Lizakowi za wkład w powstanie niniejszej książki. Przede wszystkim za niezwykle cenne uwagi o charakterze warsztatowym i metodologicznym, zaangażowanie i pomoc w procesie badawczym oraz redakcję językową.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 245.

I. Polityczny islam

W ciągu ostatnich kilku dekad islam stał się centralnym punktem odniesienia dla szerokiej gamy działań politycznych, konfliktów i ruchów opozycyjnych. W celu dokładniejszego opisu ingerencji islamu w świecką dziedzinę polityki oraz odróżnienia tych praktyk od form osobistej pobożności, wiary i rytuału wprowadzono termin „islam polityczny”¹. Wielu uczonych twierdziło, że polityczny islam wiąże się z bezprawnym rozszerzaniem tradycji muzułmańskiej poza należną domenę religii. Niektórzy jednak uważali ten trend za konsekwencję ekspansji władzy państwowej i jej troski o wszystkie dziedziny życia społecznego, w tym religię². Budowanie nowoczesnego narodu wiązało się z tworzeniem instytucji edukacyjnych, kulturowych i opieki społecznej. Rodzina została w różnym stopniu włączona w ramy aparatów regulacyjnych państwa, które było traktowane jako nadzorca lub poręczyciel, ze względu na wprowadzone ograniczenia czy procedury. W konsekwencji nowoczesna polityka i stosowane przez nią formy władzy stały się warunkiem wykonywania wielu prywatnych czynności. Instytucje umożliwiające kult religijny zostały włączone i przekształcone przez struktury prawne i administracyjne związane z państwem³.

Współczesny aktywizm muzułmański nie polega tylko, tak jak w przypadku fundamentalistów, na próbach przejęcia państwa⁴. Ogromna większość ruchów na gruncie islamu skupia się na głoszeniu nauki, działaniach misyjnych, dawaniu jałmużny, zapewnianiu opieki medycznej, budowaniu meczetów, publikowaniu i ogólnym promowaniu wartości muzułmańskich przez działania społeczne. Niemniej jednak działania te angażują domenę polityczną, ponieważ podlegają ograniczeniom narzuconym przez państwo (takim jak udzielanie zezwolenia) i konkurują z instytucjami wspieranymi przez państwo lub państwowymi (pedagogicznymi, medycznymi itd.), promującymi zachodni modeli rodziny, kultu, rozrywki i społecznej odpowiedzialności⁵.

¹ Ch.M. Tella, A. Hammawa Song, P.Y. Mbaya, *Islamic Political Order as a Model of Politics and Governance for Sustainable Development*, „Global Journal of Arts Humanities and Social Sciences” vol. 2, no. 2, 2014, s. 59-60.

² Więcej na ten temat: E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1962; P. Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2006.

³ Ch. Hirschkind, *What is Political Islam?*, [w:] F. Volpi (ed.), *Political Islam: A Critical Reader*, New York: Routledge, 2011, s. 14.

⁴ B. Lawrence, *The Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*, Columbia: Univ. of South Carolina Press, 1995, s. 226-229.

⁵ Więcej na ten temat: W. Connolly, *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1995.

Ponadto zachowanie tradycyjnej formy osobistej pobożności zależy od zdolności do angażowania się w prawne, biurokratyczne, dyscyplinarne i technologiczne zasoby władzy, które kształtują współczesne społeczeństwa⁶. Islam łączy *dīn wa dawla* (religię i politykę)⁷ w sposób odmienny od zachodnich kategorii analitycznych, struktura ich wzajemnych relacji nie odzwierciedla sytuacji panującej w Europie w odniesieniu do państw europejskich i Kościoła, pomijając fakt, że podział między sferą religijną i polityczną, nawet w społeczeństwach zachodnich, zawsze był o wiele bardziej niewyraźny, niż zakładano wcześniej⁸. Jak zauważył już Tocqueville, chrześcijaństwo protestanckie odgrywa niezwykle ważną rolę w polityce Stanów Zjednoczonych w ustalaniu granic moralnych i spraw, w których obrębie rozwija się dyskusja polityczna, dlatego może być w pewnym sensie uznawane za pierwszorzędną instytucję polityczną⁹. Wszechobecne chrześcijaństwo było w różnym stopniu konstytutywnym elementem zachodnich instytucji politycznych. Należy bardziej docenić sposób, w jaki zachodnie koncepcje (religia, polityka, kultura, świeckość i doczesność) odzwierciedlają konkretne wydarzenia historyczne i nie mogą być stosowane jako zbiór uniwersalnych kategorii lub dziedzin naturalnych¹⁰.

Istnieje wiele definicji polityki – od starożytności po czasy współczesne badacze zastanawiali się nad właściwym sprecyzowaniem tego pojęcia. Arystoteles uznał, że jest to sztuka rządzenia państwem. Można ją też zdefiniować jako działalność, która za swój cel obiera zdobycie wpływu na podział ograniczonych zasobów między członków danej wspólnoty. Polityka to również mobilizowanie zbiorowości ludzkich do wspólnego działania i ich organizowanie się w państwa oraz inne formy integracji politycznej. Sprawujący władzę mogą decydować o podziale skończonych zasobów. Harold D. Lasswell pisał, że polityka umożliwia udzielenie odpowiedzi na pytania „kto, co, kiedy i jak bierze”¹¹, jest ona zatem walką o możliwość wpływania na to, kto w danym społeczeństwie otrzyma dostęp do zasobów/dóbr, do korzyści, jakie z nich otrzyma, w jakiej ilości i kiedy oraz w jaki sposób, jakimi metodami zostaną podzielone między członków społeczeństwa. Odpowiedź zależy nie tylko od woli osób sprawujących władzę, ale także od reguł prawnych i nieformalnych

⁶ *Ibidem*.

⁷ Ze względu na to, że w większości przypadków autorka posługiwała się terminami oryginalnymi i je tłumaczyła, w całej pracy dokonano zapisu według schematu – termin oryginalny (znaczenie/tłumaczenie). Przywołanie pisowni oryginalnej może także pomóc w przyszłości poszerzyć badania przez szybkie odnalezienie tych terminów w językach arabskim i tureckim (osmańskim).

⁸ Więcej na ten temat: W. Connolly, *op. cit.*; B. Lawrence, *op. cit.*, s. 226.

⁹ Więcej na ten temat: A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, Warszawa: Altheia, 2005.

¹⁰ Więcej na ten temat: N.N.M. Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London–New York: Routledge, 1991.

¹¹ W.S. Carpenter, „*Politics: Who Gets What, When, How*” by Harold D. Lasswell, „*American Political Science Review*” vol. 30, no. 6, 1936, s. 1174-1176.

obowiązujących w danym systemie politycznym, od charakterystycznej dla niego kultury politycznej czy struktury społecznej.

O władzę można rywalizować różnymi metodami, w tym metodami demokratycznymi lub niedemokratycznymi¹². Mao Zedong miał uznać, że „polityka to wojna bez rozlewu krwi, wojna zaś to krwawa polityka”. Najczęściej jednak politykę rozumie się jako „dążenie do udziału we władzy lub do wywierania wpływu na podział władzy, czy to między państwami, czy też w obrębie państwa, między grupami ludzi, jakie to państwo tworzą”¹³. Taką definicję przyjęto dla celów niniejszej pracy.

Na politykę wewnętrzną państwa składają się decyzje administracyjne, które są bezpośrednio związane ze wszystkimi sprawami i działalnością w granicach narodu. Różni się ona od polityki zagranicznej, która odnosi się do sposobów realizacji interesów rządu na arenie międzynarodowej. Polityka krajowa obejmuje szeroki zakres dziedzin, w tym biznes, edukację, energię, ochronę zdrowia, organy ścigania, finanse i podatki, zasoby naturalne, opiekę społeczną, prawa i wolności osobiste. Mustafa Kemal Atatürk uważał, że „płaszczyzna, do którego najbardziej odnosi się polityka zagraniczna i od której jest najbardziej zależna, to organizacja wewnętrzna państwa”¹⁴. Stwierdzenie Atatürka: „Pokój w państwie to pokój na świecie” zostało uznane za politykę Republiki zarówno w stosunkach międzynarodowych, jak i wewnętrznych. Sformułowanie to miało przekazać światu, iż Turcja nie rości sobie pretensji terytorialnych względem sąsiadów, a za główny cel polityki zagranicznej uznaje suwerenność i pełną niezależność. Ochrona nowo utworzonego państwa przed ingerencją obcych sił i zapewnienie mu postępu cywilizacyjnego stały się priorytetem nowego establishmentu¹⁵.

Przez ostatnie czterdzieści lat islam polityczny w swych różnych przejawach zdominował doktrynę polityczną na Bliskim Wschodzie i w Afryce Północnej (MENA). Islam nie jest monolitem; dzieli się na główne odłamy, sunnitów, szyitów i charydżytów. Należy wziąć pod uwagę jego dalsze podziały i specyfikę teologiczną, historyczną i polityczną wśród poszczególnych podgrup, takich jak między innymi sufizm. Do niniejszych badań wydaje się bardzo przydatny podział zaproponowany przez Cheryl Benard dla RAND Corporation¹⁶, ponieważ przedstawia trendy ważne dla zrozumienia islamu politycznego. Benard dzieli aktywnych politycznie muzułmanów ze względu na stosunek do swej religii na cztery grupy. Pierwsza to

¹² Więcej na ten temat: J. Schumpeter, *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, tłum. M. Rusiński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.

¹³ Więcej na ten temat: M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, oprac. Z. Krasnodębski, tłum. A. Kopacki, P. Dybel, Kraków: Znak, 1998.

¹⁴ *Mustafa Kemal Atatürk*, Columbia University, [on-line:] <http://www.columbia.edu/~sss31/Turkiye/ata/ata.html> – 22 V 2016.

¹⁵ E.-J. Zürcher, *Turcja. Od sultanatu do współczesności*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2013, s. 202-203.

¹⁶ RAND Corporation to amerykańska organizacja non profit zajmująca się globalną polityką, pomaga ulepszać politykę i podejmować decyzje przez badania i analizy.

fundamentalisci: stronnictwa radykalne (np. talibowie), stosujące przemoc w celu stworzenia totalitarnego, islamskiego państwa, oraz skrypturalisci (np. wahhabici w Arabii Saudyjskiej), posiadający ustaloną strukturę religijną, mniej skłonni do sięgania po przemoc¹⁷. Do drugiej grupy zalicza tradycjonalistów: konserwatystów (np. stronnictwo wielkiego *ayāt allaha* Alego as-Sīstānīego w Iraku), pragnących jak najwierniej zachować ortodoksyjne normy i stare obyczaje, oraz reformistów (np. władcy Kuwejtu) – dążących wprowadzić do tych samych celów, ale bardziej innowacyjnych i elastycznych w przestrzeganiu szczegółowych zasad¹⁸. Trzecią grupę tworzą różnego rodzaju modernisci (np. Mu‘ammar al-Qaḍḍāfi), uznający islam za rzeczywistość możliwą do pogodzenia z nowoczesnością i starający się tego dowieść, odwołując się do historii¹⁹. Czwarta grupa, czyli sekularyści – przedstawiciele głównego kierunku (tacy jak np. kemaliści w Turcji) – uznają religię za sprawę prywatną i nie dopuszczają, by zajmowała miejsce w przestrzeni publicznej, oraz radykalni zwolennicy laicyzacji (np. komuniści), dla których religia to ludzki wymysł i należy ją całkowicie odrzucić²⁰. Bractwo nakszbandijja i jej gałąź, czyli wspólnotę Īskenderpaša, można zaliczyć do trzeciej grupy, należą do niej także partie, na które nakszbandijja miała realny wpływ, i reprezentowany przez nią hanaficki islam polityczny²¹.

Według Robin Wright ruchy islamistyczne „prawdopodobnie zmieniły Bliski Wschód bardziej niż jakikolwiek trend, odkąd nowoczesne państwa uzyskały niepodległość”, redefiniując „politykę, a nawet zmieniając granice”²². Po arabskiej wiosnie niektóre nurty islamistyczne mocno zaangażowały się w politykę demokratyczną²³, podczas gdy inne, jak ISIS, stały się „najbardziej agresywną i ambitną islamistyczną milicją”²⁴. Islam polityczny to neologizm dyskutowany zarówno w muzułmańskim, jak i niemuzułmańskim kontekście publicznym i akademickim²⁵. Stanowi on jedną z wielu koncepcji społeczno-politycznych. Uważany jest za ruch tradycyjny i apologetyczny, stanowiący ekspresję pierwotnych więzów lojalności.

¹⁷ Ch. Benard, *Civil Democratic Islam: Partners, Resources, and Strategies*, Santa Monica: Rand, 2003, s. 27-28.

¹⁸ *Ibidem*, s. 29-32; K. Kościelniak, *Modernizacja islamu – fenomen świata muzułmańskiego czy polityczny cel Zachodu?*, [w:] B. Bednarczyk, Z. Pasek, P. Stawiński (red.), *Religia a współczesne stosunki międzynarodowe*, Kraków: Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne, 2010, s. 151-152.

¹⁹ Ch. Benard, *op. cit.*, s. 37-47.

²⁰ *Ibidem*, s. 25-26.

²¹ Na świecie dominuje hanbaliński islam polityczny, który nie jest tożsamy z hanafickim. Zalicza się do niego islam w wykonaniu ISIS, uciekający się do przemocy.

²² R. Wright, *A Short History of Islamism*, „Newsweek” 10 I 2015.

²³ O. Roy, *The New Islamists*, [on-line:] <https://foreignpolicy.com/2012/04/16/the-new-islamists/> – 29 V 2017.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Więcej na ten temat: E. Poljarevic, *Islamism*, [w:] E. El-Din Shahin (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Islam and Politics*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2015.

Jego specyficzny i unikatowy charakter²⁶ objawia się w formie społecznego i politycznego aktywizmu, opartego na idei, że życie publiczne i polityczne powinno opierać się na zasadach islamu. Dla swych przedstawicieli ma on do odegrania ważną rolę w organizowaniu społeczeństwa muzułmańskiego, a jego celem jest realizacja tego przekonania. Aktywizm tego ruchu jest publicznym manifestem religijnie świadomej woli politycznej, często wyrażanej jako opór wobec różnego rodzaju konkurencyjnych idei, polityków, a nawet stylów życia²⁷.

Terminologia dotycząca islamu politycznego jest różnie rozumiana przez poszczególnych uczonych. Zapoczątkował ją francuski filozof Voltaire w połowie XVIII wieku, który wprowadził termin *islamisme* (islamizm); jako pierwszy (w 1980 roku) wyrażenie *political islam* (islam polityczny) zaproponował Martin S. Kramer (ur. 1954). Graham Fuller postulował szersze rozumienie pojęcia islamizmu – jako formy polityki tożsamości, polegającej na „wspieraniu dla [muzułmańskiej] tożsamości, autentyczności, szerszego regionalizmu, wierze w odrodzenie, [i] rewitalizacji społeczności”²⁸. Niektórzy autorzy używają terminu „islamski aktywizm” synonimicznie i częściej niż „islamizm”²⁹, a Rached Ghannouchi pisze, że sami islamiści wolą używać terminu „ruch islamski”³⁰. Z kolei w zachodnich środkach masowego przekazu termin „ruch islamski” odnosi się do grup, które dążą do ustanowienia państwa muzułmańskiego opartego na szariacie (często z zastosowaniem brutalnej taktyki i łamania praw człowieka) i łączone są z ekstremizmem politycznym. W świecie muzułmańskim wśród jego zwolenników termin ten ma pozytywne konotacje³¹. Większość należy do organizacji islamskich lub ruchów społecznych (al-harakat al-Islamiyyah)³².

Niektórzy uczeni w celu rozróżnienia form islamu politycznego posługują się terminami opisowymi, takimi jak „islam konserwatywny”, „postępowy”, „wojujący”, „radikalny” lub „dżihadyzm”. Ta różnorodność terminologiczna wskazuje zarówno na wiele aspektów, które uważane są za charakterystyczne dla islamu politycznego, jak i na trudność w znalezieniu dla niego odpowiedniego wyrażenia³³. Określenie „islamizm” krytykowane jest w dalszym ciągu przez wielu orientalistów

²⁶ Więcej na ten temat: A. Mrozek-Dumanowska, *Islam i jego odnowa. Na przykładzie krajów arabskich, Turcji i Iranu*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Askon, 2010.

²⁷ E. Poljarevic, *op. cit.*; G. Krämer, *Political Islam*, [w:] R.C. Martin (ed.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, vol. 6, New York: Macmillan, 2004, s. 536-540.

²⁸ G.E. Fuller, *The Future of Political Islam*, New York: Palgrave Macmillan, 2003, s. 21.

²⁹ International Crisis Group, *Understanding Islamism*, Middle East & North Africa Report No. 37, 2 III 2005, s. 5, [on-line:] <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/understanding-islamism> – 2 III 2015.

³⁰ R. Ghannouchi, *How Credible is the Claim of the Failure of Political Islam?*, [on-line:] <https://www.middleeastmonitor.com/articles/africa/8087-how-credible-is-the-claim-of-the-failure-of-political-islam> – 4 IX 2016.

³¹ J.L. Esposito, *Islamist*, [w:] idem (ed.), *The Oxford Dictionary of Islam*, New York: Oxford Univ. Press, 2003, s. 151.

³² *Ibidem*.

³³ A. Knudsen, *Political Islam in the Middle East*, Bergen: Chr. Michelsen Institute, 2003, s. 2.

zarówno na świecie, zwłaszcza przez Maxime Rodinsona, jak i w Polsce przez Janusza Daneckiego. Jak podaje najnowszy *Słownik języka polskiego*, termin ten oznacza rygorystyczne przestrzeganie zasad islamu połączone z dążeniem do wprowadzenia ustroju państwowego opierającego się na religijnym prawie islamu, z kolei definiuje „islamistę” jako „badacza, znawcę islamu”, „zwolennika islamizmu”, a także „wyznawcę islamu”³⁴. Właśnie w drugim znaczeniu („zwolennik islamizmu”, czyli ideologii politycznej bazującej na islamie) będzie on używany w poniższej pracy.

„Islam polityczny”, stanowiący wytwór zachodniej metodologii badawczej, to termin ogólnie używany na oznaczanie zakrojonych na szeroką skalę działań jednostek lub organizacji zmierzających do transformacji państwa i całego społeczeństwa zgodnie z zasadami islamu. Odnosi się on także do islamu traktowanego jako zbiór wierzeń, kodeks postępowania lub zbiór wyobrażeń i metafor odnoszących się do polityki, a także do różnych prób definiowania porządku lub państwa islamskiego³⁵. Z praktycznego punktu widzenia termin ten stosowany jest do zdefiniowania szerokiego i niejednorodnego „trendu islamskiego”, takiego jak: islamizm, integralizm, fundamentalizm. Najkrótsza i zarazem najobszerniejsza definicja islamu politycznego zawęży się do określenia „islam wykorzystany do celów politycznych”. Islamizm nie jest monolitem, sami islamiści różnią się pod względem opinii i praktyk, a ich aktywizm polityczny rozciąga się od najbardziej apolitycznego i pokojowego (Tablīg³⁶) do najbardziej ekstremistycznego (Al-Qā’ida)³⁷. Islam polityczny obejmuje wszelkie dążenia podejmowane przez muzułmanów pragnących odwrócić wcześniejsze odstąpienie islamu od sfery politycznej. Jeśli odnosi się to do oddzielenia religii od polityki, to muzułmanie ci pragną zatarcia granic religijnych i politycznych. Zachodnie „oddawania Bogu tego, co Boskie, i cesarzowi tego, co cesarskie”, nie ma zastosowania w myśli islamistycznej. Rozdział religii był zbieżny z budową narodu i państwa, co nastąpiło po dekolonizacji lub rozpadzie Imperium Osmańskiego w przeważającej części świata muzułmańskiego, kiedy w połowie lat 20. XX wieku zniesiono kalifat³⁸.

³⁴ L. Drabik, E. Sobol (red.), *Słownik języka polskiego PWN*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2019.

³⁵ G. Krämer, *op. cit.*, s. 536-540.

³⁶ A. Alexiev, *Tablighi Jamaat: Jihad's Stealthy Legions*, „Middle East Quarterly” vol. 12, no. 1, Winter 2005, s. 3-11; I. Khattak, *Tableeghi Jamaat Leaders Denounce Gunpoint Sharia*, „Dawn” 28 IV 2009, [on-line:] <https://www.dawn.com/news/460513/tableeghi-jamaat-leaders-denounce-gunpoint-sharia> – 27 XII 2017.

³⁷ L. Sadiki, *Political Islam: Theoretical Underpinnings*, [w:] M. Abdalla (ed.), *Interregional Challenges of Islamic Extremist Movements in North Africa*, Pretoria: Institute for Security Studies, 2011, s. 2.

³⁸ N. Ardıç, *Islam and the Politics of Secularism: The Caliphate and Middle Eastern Modernization in the Early 20th Century*, New York: Routledge, 2012; H. Özoğlu, *From Caliphate to Secular State: Power Struggle in the Early Turkish Republic*, Santa Barbara: ABC-CLIO, 2011; Muhammad Hisham Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: Islamic Texts Society, 1991; Basheer M. Nafi, *The Abolition of the Caliphate: Causes and Consequences*,

Wśród zwolenników islamu politycznego drugiej generacji³⁹ istnieje ogólny ruch zmierzający do wykorzystywania bardziej demokratycznych środków. Obecny ruch islamistyczny stwierdza, że – chociaż islam jest systemem kompletnym – nie jest on gotowym planem dla współczesnego społeczeństwa muzułmańskiego. Dlatego też w islamie politycznym przyjęto idżtihad, który stara się przełożyć kluczowe koncepcje muzułmańskie na praktykę polityczną. Przykłady demokratycznej zmiany można znaleźć wśród partii islamistycznych, na przykład tureckiej Partii Dobrobytu (Refah Partisi), i przywódców politycznych mających powiązania z bractwem sufickim (na przykład prezydent Turgut Özal)⁴⁰. Demokratyczna transformacja islamu politycznego, nazywana czasem nowym islamizmem, nadal nie jest w pełni rozumiana i dostatecznie zbadana⁴¹.

Określenie „islam polityczny” ma wiele odcieni znaczeniowych. W swym bogactwie ogólnie odnosi się do każdej interpretacji islamu, która służy jako podstawa politycznej tożsamości i działania. W szczególności zaś odnosi się do ruchów reprezentujących nowoczesną mobilizację polityczną w imię islamu. Islam polityczny jest charakterystycznym aspektem szerszego XX-wiecznego rozwoju myśli muzułmańskiej, zwanego często odrodzeniem muzułmańskim. Na całym świecie muzułmanie starali się wzmocnić swoje rozumienie religii i zaangażowanie w nią. Nie wszystkie ruchy odrodzenia można jednak scharakteryzować jako islam polityczny. Na przykład w północnych Indiach Tabligī Ġamā’at znacznie się rozwinęło od czasu swoich początków w latach 20. Ruch zdecydowanie unika politycznego aktywizmu, a wiele bractw sufickich odradzało się dynamicznie w ostatnich dekadach XX wieku, nie popierając islamu politycznego. Podobnie muzułmanie angażują się w wiele różnych rodzajów działalności politycznej, które nie są charakteryzowane jako islam polityczny.

Tak więc termin „islam polityczny” jest zwykle używany do określenia specyficznego rodzaju programu politycznego i nie jest jedynie zbiorczą nazwą dla każdej działalności politycznej w świecie muzułmańskim⁴². Islam polityczny powinien być rozumiany w najszerszym możliwym znaczeniu jako różnego rodzaju współczesne ruchy polityczne, tendencje ideologiczne i polityki ukierunkowane na państwo, a związane z kształtowaniem życia politycznego przez islam⁴³.

[w:] Abdulrahim Ali, Iba Der Thiam, Yusof A. Talib (eds), *The Different Aspects of Islamic Culture*, vol. 6, pt. 1: *Islam in the World Today: Retrospective of the Evolution of Islam and the Muslim World*, Paris: UNESCO, 2016, s. 183-192.

³⁹ Więcej na ten temat: W.E. Shepard, *Islam and Ideology: Towards a Typology*, „International Journal of Middle East Studies” vol. 19, no. 3, 1987, s. 307-335.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ V. Langohr, *Of Islamists and Ballot Boxes: Rethinking the Relationship between Islamisms and Electoral Politics*, „International Journal of Middle East Studies” vol. 33, no. 4, 2001, s. 593.

⁴² Więcej na ten temat: J.O. Voll, T. Sonn, *Political Islam: Oxford Bibliographies Online Research Guide*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2010.

⁴³ R.C. Martin et al. (eds), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, New York: Palgrave Macmillan, 2004.

„Islam polityczny” bywa rozumiany jako składnik szerszego, aktywnego w sferze politycznej trendu islamistycznego (ar. *at-tayyār al-islāmī*)⁴⁴. W tym znaczeniu nie może być traktowany jako synonim brutalnego, radykalnego lub ekstremistycznego islamizmu i nie ogranicza się tylko do grup opozycyjnych. Idee islamistów i ich żądania zawarte w sloganach przenikają dużą część społeczeństwa i wpływają na politykę rządu, szczególnie w dziedzinie prawnej i społecznej⁴⁵. Islam polityczny to nie tylko ruch religijny czy polityczny, ale także cieszący się dużym poparciem wśród muzułmanów ruch społeczny o szerokim spektrum działania. Nie jest on zwarty ani jednolity i nie opiera się tylko na jednej ideologii. Nie można go więc ujmować statycznie, gdyż lokalne tradycje kulturowe, zaszczości historyczne, narodowościowe i religijne tworzą różne jego wersje. Nieustannie wyłaniają się nowe formy ruchu, który rozwija się dynamicznie i przybiera różne postacie pod wpływem wewnętrznych przemian społeczno-politycznych oraz oddziaływania czynników zewnętrznych⁴⁶. Islam polityczny upatruje w szariacie polityczne panaceum, zachowując jednocześnie nowoczesne biurokratyczne państwo i realizując społeczno-ekonomiczne oczekiwania współczesnych muzułmanów.

Różne nurty myśli islamistycznej propagują reformatorską strategię islamizacji społeczeństwa przez sprawowanie władzy państwowej lub za pomocą oddolnego aktywizmu społecznego i politycznego⁴⁷. Islamizm jest postrzegany jako czysto polityczna ideologia⁴⁸, będąca kulturowo-polityczną reakcją na „kryzys nieudanego rozwoju postkolonialnego społeczeństw muzułmańskich w warunkach globalizacji”⁴⁹, podczas gdy islam definiowany jest wyłącznie jako afirmacja pięciu filarów wiary. Podstawową metodą rozprzestrzeniania idei islamistów zawsze było przekonywanie mas muzułmańskich, głównie przez *da'wa* (zaproszenie do / nawracanie na islam)⁵⁰ lub *tarbiya* (intensywna edukacja)⁵¹. W związku z tym można wyróżnić kilka odmian ich współczesnej wersji. Jedni odpowiedzieli na potrzeby społeczne, organizu-

⁴⁴ G. Böwering et al. (eds), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Princeton: Princeton Univ. Press, 2012, s. 215.

⁴⁵ L. Guazzone, *The Islamist Dilemma: The Political Role of the Islamist Movements in the Contemporary Arab World, International Politics of the Middle East*, Reading: Ithaca Press, 1995.

⁴⁶ A. Mrozek-Dumanowska, *op. cit.*

⁴⁷ O. Roy, *The Failure of Political Islam*, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1994, s. 24.

⁴⁸ P. Burrin, *Political Religion: The Relevance of a Concept*, „History & Memory” vol. 9, no. 1/2, 1997, s. 321-349; E. Gentile, *Political Religion: A Concept and its Critics – A Critical Survey*, „Totalitarian Movements and Political Religions” vol. 6, no. 1, 2005, s. 19-32.

⁴⁹ A.F. March, *Political Islam: Theory*, „Annual Review of Political Science” vol. 18, 2015, s. 23.

⁵⁰ Więcej na ten temat: Abdul Badei Saqr, *How to Call People to Islam*, Riyadh: IIFSO, 1984; P. Sookhdeo, D. Murray, *Dawa: The Islamic Strategy for Reshaping the Modern World*, McLean: Isaac Pub., 2015.

⁵¹ B. Tibi, *Political Islam, World Politics and Europe: From Jihadist to Institutional Islamism*, London: Routledge, 2014, s. 20, 46-57; P.G. Mandaville, *Islam and Politics*, New York: Routledge, 2014, s. 49, 75, 85.

jąc pomoc materialną i programy edukacyjne, a także partie polityczne i stowarzyszenia lobbystyczne. Często określa się ich jako umiarkowanych islamistów⁵². Inne organizacje są reakcyjne w swoim podejściu do zmiany społecznej. Wiele z nich stosuje przemoc do osiągnięcia swoich celów. Ich idee przekształcania współczesnych społeczeństw z muzułmańską większością w idealne państwa islamskie są często powiązane z jakąś formą przymusu⁵³. Niektóre współczesne organizacje reakcyjne powstają w miejscach, w których doszło do dłuższych okresów przemocy przed pojawieniem się idei islamistycznych. Grupy takie są często określane jako radykalni islamiści, ponieważ wykazują niewielkie zainteresowanie dostosowywaniem twierdzeń ideologicznych do realiów politycznych, w jakich się znajdują⁵⁴. Wyraźną cechą nieprzejednanych grup w tej kategorii jest ideologia *takfir*, „ekskomunikowanie” lub nazwanie swych muzułmańskich przeciwników niewierzącymi⁵⁵.

Podejście islamistów do demokracji jest złożone. Badacze nie są zgodni co do tego, czy ruch islamistyczny jest zaangażowany w demokrację, czy też z natury jest nieoliberalny i niedemokratyczny. Akademicy sceptycznie nastawieni do demokratycznego islamizmu na ogół wysuwają jeden z dwóch argumentów⁵⁶. Pierwszy – proceduralny, uznający, że niektórzy islamiści zdecydowali się wprowadzić zmiany za pomocą demokratycznych wyborów, ponieważ nie mają jeszcze wystarczającej siły, by użyć bardziej zdecydowanych metod. Drugi – głoszący, że islamiści próbują narzucić szariat, który jest dyskryminujący wobec kobiet, niemuzułmanów itp., będą więc dążyć do narzucenia niedemokratycznej polityki⁵⁷.

Niepowodzenie liberalnej demokracji w większości krajów arabskich tłumaczy się dość często na Zachodzie niewystarczającym przyznaniem przez islam praw jednostkom⁵⁸. Historyk Elie Kedourie twierdzi, że „demokracja jest obca mentalności islamu”⁵⁹. To samo odnosi się do kwestii powszechnego głosowania, niektórzy twierdzą bowiem, że islamiści wierzą tylko w „jednego człowieka, jeden głos,

⁵² M. Asseburg (ed.), *Moderate Islamists as Reform Actors: Conditions and Programmatic Change*, „SWP Research Paper”, Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik, German Institute for International and Security Affairs, 2007, s. 4-90.

⁵³ F.I. Brichs, J. Etherington, *From Revolution to Moderation: The Long Road of Political Islam*, [w:] F.I. Brichs, J. Etherington, L. Feliu (eds), *Political Islam in a Time of Revolt*, Cham: Palgrave Macmillan, 2017, s. 19.

⁵⁴ J.L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, New York: Oxford Univ. Press, 2003, s. 36, 58, 148.

⁵⁵ I.A. Karawan, *Takfir*, [w:] J.L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 4, Oxford: Oxford Univ. Press, 1995; G. Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, Cambridge: Harvard Univ. Press, 2002, s. 31.

⁵⁶ V. Langohr, *op. cit.*, s. 591.

⁵⁷ N.J. Brown, *Shari'a and State in the Modern Muslim Middle East*, „International Journal of Middle East Studies” vol. 29, no. 3, 1997, s. 359-376.

⁵⁸ M. Moaddel, *The Study of Islamic Culture and Politics: An Overview and Assessment*, „Annual Review of Sociology” vol. 28, 2002, s. 359-386.

⁵⁹ L. Anderson, *Arab Democracy: Dismal Prospects*, „World Policy Journal” vol. 18, no. 3, 2001.

jeden raz”⁶⁰. Istnieje jednak wiele przykładów, które temu przeczą, w szczególności niedawne doświadczenia tureckiej Partii Dobrobytu i najważniejszych islamistów twierdzących, że islamizację najlepiej jest osiągnąć przez demokratyzację⁶¹. Prezes partii Erbakan udowodnił, że islamiści mogą dojść do władzy na drodze demokracji, kierować demokratycznym rządem oraz zrezygnować z władzy bez dążenia do zniszczenia demokratycznej wiarygodności państwa i bez uciekania się do bezsensownej przemocy⁶². Obecnie wiele partii demokratycznych islamistów w demokratycznym państwie z mużulmańską większością bierze udział w walce politycznej i zwycięża w wyborach.

Manifestacje polityczne odrodzenia mużulmańskiego powstały w kontekście niepowodzenia świeckich ruchów nacjonalistycznych w połowie XX wieku w całym mużulmańskim świecie. Entuzjazm i energia wywołane przez charyzmatyczne przywództwo i programy nacjonalistyczne lat 60. przeszły w ekonomiczną stagnację i polityczne kompromitacje, jak porażka sił arabskich w wojnie sześciodniowej w 1967 roku. Nowe grupy o wyraźnej identyfikacji mużulmańskiej zaczęły zastępować radykalnie lewicowe głosy opozycji politycznej. Pod koniec lat 70. uczeni zaczęli dostrzegać zarówno nowe mużulmańskie sposoby ekspresji, jak i stowarzyszenia działające na arenie politycznej.

Islamiści czerpali inspirację z początkowego sukcesu rewolucji irańskiej (1977-1978) z charyzmatycznym i mesjanistycznym przywódcą *āyat allāhem*⁶³ Rūḥollāhem Mūsawīm Ḥomeinīm⁶⁴ (1902-1989)⁶⁵, mając nadzieję na podobny rozwój wypadków w swoich krajach. Tylko niektóre szyickie organizacje, jak *Ḥizb Allāh* w Libanie, początkowo propagowały *wilāyat al-faqīh*⁶⁶, ale później przyjęły inne modele mużulmańskiego porządku⁶⁷. Większość islamistów na ogół unikała komentarza na temat irańskiego modelu rządu, deklarując, że sprawdza się on w przypadku tra-

⁶⁰ V. Langohr, *op. cit.*, s. 591.

⁶¹ M.A.M. Khan, *The Political Philosophy of Islamic Resurgence*, „Cultural Dynamics” vol. 13, no. 2, 2001, s. 223.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Ar. *āyat allāh* – znak Boga, „honorowy mużulmański tytuł naukowy; przysługuje mudżtahidom – uczonym szyickim, zajmującym się interpretacją prawa i teologii; zaczęto go używać w Iranie od XVII w.” (*ajatollah*, [w:] *Encyklopedia PWN*, [on-line:] <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/ajatollah;3866608.html>); „tytuł naukowy, nadawany wybitnym uczonym szyickim, szyicki przywódca religijny” (*ajatollah*, [w:] *Słownik języka polskiego PWN*, [on-line:] <https://sjp.pwn.pl/szukaj/ajatollah.html> – 22 IV 2016).

⁶⁴ Pol. Ruhollah Musawi Chomejni.

⁶⁵ S.A. Arjomand, *Khumaynī*, [w:] P. Bearman et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam*, 2 ed., Leiden: Brill, 2008.

⁶⁶ Szyicka teoria (Chomejniego) państwa, zwierzchność uczonego/prawnika, prerogatywy *faqiha*. Więcej na ten temat: H. Enayat, *Iran: Khumayni's Concept of Guardianship and Jurisconsult*, [w:] J.P. Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983, s. 160-180.

⁶⁷ J.P. Harik, *Hezbollah: The Changing Face of Terrorism*, New York: I.B. Tauris, 2004, s. 31-38.

dycji szyickiej, ale nie sunnickiej⁶⁸. W następstwie irańskiej rewolucji muzułmańskie grupy opozycyjne i ruchy religijne stały się bardziej aktywne nawet w tych częściach świata muzułmańskiego, w których wcześniej nie były one dostrzegalne. Powstały lub stały się silniejsze w Maghrebie, Libanie i Palestynie, Arabii Saudyjskiej i różnych częściach Azji Środkowej i Południowo-Wschodniej⁶⁹. Jeśli wcześniej istniały osoby i stowarzyszenia opowiadające się za muzułmańskim rozwiązaniem problemów państwa, kultury i społeczeństwa, to nie angażowały się one w taką samą zorganizowaną i często wojowniczą działalność, która stała się znakiem rozpoznawczym lat 80.⁷⁰ Nawet po 1979 roku islam polityczny pozostawał bardzo różnicowany pod względem ideologii, strategii i organizacji. Oprócz działalności Braci Muzułmanów⁷¹ nie powstała muzułmańska „międzynarodówka”, która byłaby zdolna do koordynowania działań islamistycznych na całym świecie. Chociaż wyraźne były wzajemne powiązania między różnymi grupami i jednostkami, to poszczególne grupy nadal działały w ramach porządku regionalnego, który został określony przez istniejące granice państwowe⁷².

Islam polityczny czerpie siłę i wsparcie z krytyki istniejących stosunków władzy, jawnej niesprawiedliwości i szerzącej się korupcji w różnych państwach i społeczeństwach nie tylko muzułmańskich, ale też całego świata. Islamiści przedstawiają islam jako alternatywę dla istniejących potęg i ideologii świata, od kapitalizmu i liberalizmu po komunizm i faszyzm. Od upadku Związku Radzieckiego Stany Zjednoczone i Zachód zostały ogólnie uznane za najpotężniejszego zewnętrznego wroga islamu⁷³.

Idee islamistyczne były popularne nie tylko wśród ruchów opozycyjnych bojowników, podzielała je znaczna część muzułmańskiej społeczności. Dzięki połączeniu chwytliwych sloganów (np. „Islam jest rozwiązaniem”⁷⁴, „zastosowanie szariatu”, „Koran jest naszą konstytucją”⁷⁵) z zaangażowaniem w pracę społeczną

⁶⁸ E. Sivan, *Sunni Radicalism in the Middle East and the Iranian Revolution*, „International Journal of Middle East Studies” vol. 21, no. 1, 1989, s. 1-30.

⁶⁹ A. Ehteshami, *Iran's Regional Policies since the End of the Cold War*, [w:] A. Gheissari (ed.), *Contemporary Iran: Economy, Society, Politics*, New York: Oxford Univ. Press, 2009, s. 326-327.

⁷⁰ Idem, *The Middle East: Iran and Israel*, [w:] M. Webber, M. Smith (eds), *Foreign Policy in a Transformed World*, New York: Routledge, 2002, s. 263.

⁷¹ J. Zdanowski, *Bliski Wschód 2011. Bunt czy rewolucja?*, Kraków: Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, 2011, s. 177.

⁷² O. Roy, *op. cit.*, s. 112.

⁷³ A. Rabasa et al., *The Muslim World after 9/11*, Santa Monica: Rand, 2004, s. 38-39.

⁷⁴ A.R. McCarthy, *Islam Is the Solution*, [on-line:] <https://www.islamreligion.com/videos/4084/islam-is-solution/> – 20 IV 2017; L. Taraki, *Islam Is the Solution: Jordanian Islamists and the Dilemma of the 'Modern Woman'*, „The British Journal of Sociology” vol. 46, no. 4, 1995, s. 643-661.

⁷⁵ *'The Quran is Our Constitution'*, WND, 21 IV 2013, [on-line:] <https://www.wnd.com/2013/04/the-quran-is-our-constitution/> – 20 IV 2017.

i charytatywną islamizm docierał nie tylko do ludzi młodych, zrozpaczonych i niewykształconych, lecz także do wielu członków miejskiej klasy średniej⁷⁶; został też życzliwie przyjęty przez urzędników państwowych oraz dobrze wykształconych, zamożnych i podróżujących profesjonalistów, pracowników akademickich i przedsiębiorców, wśród nich – aktywnych przedstawicieli społeczeństwa obywatelskiego⁷⁷.

W większości państw Bliskiego Wschodu rządziły autokratyczne reżimy⁷⁸, które uniemożliwiały islamistom zdobycie władzy, odmawiając im udziału w wyborach oraz brutalnie likwidując ich przywódców i zwolenników. Według wielu badaczy analizujących ten problem to właśnie przewaga autokracji na Bliskim Wschodzie spowodowała powstanie ruchów islamistycznych jako sposobów wyrażania powszechnych uczuć przeciwko bezprawnie rządzącym⁷⁹. Powody trudności, jakie napotykały ruchy islamistyczne, różnią się zależnie od kraju. Organizacje takie jak Bracia Muzułmanie w Egipcie, Islamski Front Zbawienia w Algierii i Partia Dobrobytu (Refah Partisi) w Turcji „akceptują pluralistyczny system polityczny i ścieżkę elekcyjną do władzy”⁸⁰, zawsze bowiem dążyły do objęcia władzy politycznej metodami pokojowymi. Niektóre grupy przekształciły się z używających przemocy w ruchy pokojowe, jak w przypadku stopniowej pacyfikacji libańskiego Hizb Allāhu⁸¹.

W dyskusjach w XX wieku kluczowe znaczenie miały takie terminy, jak *dīn* (religia), *dawla* (państwo) i *umma* (wspólnota), oraz odpowiedź na pytanie, czy islam to *dīn* i *dawla* lub czy *dīn* i *umma* ukazuje ewolucję islamu politycznego i państwa we współczesnych czasach. Ortodoksyjna doktryna utrzymuje, że „islam jest kompleksowym sposobem życia, który nie rozróżnia religii (*dīn*) i państwa (*dawla*)” ani też religii i domeny doczesnej (*dunyā*)⁸². Pogląd ten zdominował kulturę polityczną w krajach o większości muzułmańskiej⁸³. Postrzeganie islamu jako *dīn wa dawla* nie oznaczało próby przywrócenia kalifatu lub skonstruowania jakiegoś wyróżniającego się, nowego i wyraźnie muzułmańskiego systemu politycznego. Zamiast tego próbowano wprowadzić wymiar muzułmański do nowoczesnych systemów politycznych.

⁷⁶ J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 182-189.

⁷⁷ M.N. Pearson, *Gateways to Africa: The Indian Ocean and the Red Sea*, [w:] N. Levtzion, R. Pouwels (eds), *The History of Islam in Africa*, Ohio: Ohio Univ. Press, 2000, s. 32-33.

⁷⁸ Więcej na ten temat: Ł. Fyderek, *Autorytarne systemy polityczne świata arabskiego. Adaptacja i inercja w przededniu arabskiej wiosny*, Kraków: Księgarnia Akademicka, 2016; K. Czajkowska, A. Diawol-Sitko, *Systemy polityczne wybranych państw Bliskiego Wschodu*, Warszawa: Dialog, 2012.

⁷⁹ J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 185.

⁸⁰ Mustafa Al Sayyid, *Mixed Message: The Arab and Muslim Response to 'Terrorism'*, „The Washington Quarterly” vol. 25, no. 2, 2002, s. 176-179.

⁸¹ Drugiej głównej szyickiej grupy islamistów.

⁸² H. Mavani, *The Case for Secularity in Islam*, „Journal of Islamic Law and Culture” vol. 13, no. 1, 2011, s. 34.

⁸³ H. Yücesoy, *Justification of Political Authority in Medieval Sunnī Thought*, [w:] A. Afसरuddin (ed.), *Islam, the State, and Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns*, New York: Palgrave Macmillan, 2011, s. 9.

W wizji Muḥammada Ḥātamięgo⁸⁴ dyskurs w zglobalizowanym świecie przeniósł się z *dīn wa dawla* na islam jako *ḥadāra* (cywilizacja) i *muğtam'a* (społeczność). Podobnie było w przypadku zmiany przywódców z tych rozumiejących państwo islamskie w starym stylu w bardziej kosmopolitycznych biznesmenów i technokratów. Taka zmiana była konsekwencją politycznego zwycięstwa Partii Sprawiedliwości i Rozwoju (Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP) w 2002 roku w Turcji.

Relacje między religią a państwem układają się w różny sposób w kontekście globalnych interakcji cywilizacji i społeczności. W miarę zmiany charakteru nowoczesnego państwa narodowego islam jako państwo lub religia i państwo ma mniejsze znaczenie. Wcześniejsze debaty o potrzebie oddzielenia instytucji religijnych od państwa trwają natomiast nadal, ale są marginalizowane. Powszechniejsze są debaty dotyczące kwestii społecznych, natury i stylu życia (świecka opozycja wobec ograniczeń udziału kobiet w życiu publicznym, jak w Arabii Saudyjskiej, lub nałożenie ograniczeń w ogóle na życie społeczne w sferze publicznej).

Jednak ściśle egzekwowany sekularyzm także stanowi problem, wówczas gdy rządy zabraniają grupom religijnym udziału w polityce, zmniejszając zdolność partii opozycyjnych do skutecznego konkurowania w wyborach. Islamiści w krajach o muzułmańskiej większości łączyli sekularyzm z represjami ze strony rządów, co służyło promowaniu systemu islamskiego⁸⁵. Na poparcie tej tezy przywoływali czasy administracji kolonialnej, kiedy świeckie idee były narzucane przez mocarstwa zachodnie i lokalny establishment⁸⁶. Koncepcja sekularyzmu nie jest zatem zakorzeniona w krajach muzułmańskich wśród inteligencji, ledwo przeniknęła tam do głównego nurtu społeczeństw muzułmańskich⁸⁷. Turcja stanowi prawdopodobnie najlepszy przykład tego, w jaki sposób współczesne wydarzenia polityczne zmieniły debatę na temat religii i państwa w państwie konstytucyjnie świeckim. Ukazuje to wygrana przez islamistów polityczna walka o to, czy kobiety mogą nosić chusty w instytucjach publicznych⁸⁸.

Współczesny islam polityczny pojawił się w kontekście globalnego kryzysu modernizmu i świeckiego nacjonalizmu. Islamizm stanowi przykład nie tylko wzrastającej religijności, ale także ideologii legitymizującej walkę polityczną, i to zarówno w XIX wieku, kiedy islamizm narodził się w Imperium Osmańskim, jak i pod koniec XX wieku. Wzrost popularności islamizmu w Imperium Osmańskim wynikał głównie z potrzeby legitymizacji państwa w odpowiedzi na zachodzące zmiany gospodarcze,

⁸⁴ Pol. Mohammad Chatami; w 1997 roku został wybrany na prezydenta Islamskiej Republiki Iranu.

⁸⁵ P. El Sharakawy, *Islamic – Secular Hybrid and the Egyptian State*, „Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)” vol. 7, no. 1, 2013, s. 27.

⁸⁶ N. Hashemi, *Rethinking Religion and Political Legitimacy Across the Islam–West Divide*, „Philosophy and Social Criticism” vol. 40, no. 4–5, 2014, s. 6.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Türkiye’de başörtüsü yasağı: Nasıl başladı, nasıl çözüldü?*, [on-line:] <http://www.aljazeera.com.tr/dosya/turkiyede-basortusu-yasagi-nasil-basladi-nasil-cozuldu> – 11 IV 2017.

społeczne i polityczne, a dopiero w drugiej kolejności ze specyfiki relacji państwo – religia w islamie. Po tym okresie nastąpiła dominacja nacjonalizmu. Wtedy też relacje państwa i religii determinowało przede wszystkim użycie islamu jako ideologii politycznej, nie były one skutkiem specyfiki religii muzułmańskiej. Islamizm pojawił się ponownie, aby legitymizować postnacionalistyczną politykę tożsamości⁸⁹.

Wzrost popularności islamu politycznego w Turcji wiąże się z wydarzeniami ostatnich siedemdziesięciu lat i zmieniającą się sytuacją polityczną. Kluczowa była tu złożona zależność między czterema głównymi czynnikami – polityką partii centroprawicowych wobec religii, sponsorowaną przez państwo działalnością religijną, wpływem sufizmu i polityką partii islamistycznej. Polityka zaproponowana przez partie centroprawicy i działalność religijna różnych instytucji rządowych zmierzały do podniesienia świadomości religijnej, zwiększenia poziomu przestrzegania zasad religijnych i wzmocnienia tożsamości religijnej wśród mas. Z kolei sufich i partie islamskie cechuje radykalizm poglądów. Sprzeciwiają się rozdziałowi religii od państwa, kładą nacisk na islamizację społeczeństwa i państwa zgodnie z zasadami szariat.

⁸⁹ H. Gülaalp, *Using Islam as Political Ideology: Turkey in Historical Perspective*, „Cultural Dynamics” vol. 14, no. 1, 2002, s. 34.

II. Powstanie mistycyzmu muzułmańskiego na Bliskim Wschodzie

Mistycyzm to praktyka religijnych ekstaz (doświadczeń religijnych podczas naprzemiennych stanów świadomości), wraz z wszelkimi ideologiami, etyką, obrzędami, mitami, legendami i magią, które mogą być z nimi związane¹. Pozwala również na wgląd w prawdy ostateczne lub ukryte oraz odnosić się do ludzkiej transformacji popartej różnymi praktykami i doświadczeniami. Termin „mistycyzm” (gr. *mystikós* – tajemny) jest pochodzenia starogreckiego i ma różne, historycznie określone znaczenia. Według *Słownika języka polskiego* jest to „prąd religijno-filozoficzny uznający możliwość pozazmysłowego, bezpośredniego kontaktu z Bogiem”². W szeroko rozumianym pojęciu mistycyzmu mieści się także mistyczny nurt islamu, sufizm. Odróżnia się on od pozostałych odłamów islamu między innymi specyficzną interpretacją Koranu. Aby odnaleźć prawdziwe znaczenie księgi, sufi czytają Koran „oczami serca, a nie oczami swojej głowy”³, odnosząc się do potrzeby uchwycenia wewnętrznej natury i znaczenia tekstu. Dążą do równowagi między wewnętrznym a zewnętrznym wymiarem wierzącego. Życie ezoteryczne zwykle jest regulowane przez nauki sufickie, podczas gdy życie egzoteryczne jest reprezentowane przez rytualne obowiązki modlitwy i działania, zgodne z muzułmańskimi zasadami⁴. Sufizm to również dyscyplina mająca nauczyć, jak nie ograniczać się do materialistycznego wymiaru życia. Dowodzi, że istnieje jedno prawdziwe doświadczenie w istnieniu i jest to spotkanie z sacrum – tajemnicą wykraczającą poza ludzkie rozumowanie. Doświadczenie to opiera się na instynktownym rozumieniu i zwróceniu uwagi wiernych na ich ograniczoność w obliczu Boga. Sufizm organizuje stany mentalne w odniesieniu do ludzkiej cnoty i rytualnej aktywności. Stara się zaszczerpić wyższe wartości moralne przez dyscyplinowanie namiętności⁵. Można go postrzegać jako ciągle poszukiwanie nowych odkryć wewnętrznych i walkę o ludzką doskonałość. Sacrum nie jest racjonalne, jest raczej „głosem uczuć”, w którym wyraża się przerażenie i brak słów osoby stojącej w obliczu tajemnicy oraz przemożnej natury Boga, a jednocześnie nasycenie poczuciem zaangażowania w walkę ze światem doczesnym.

¹ D. Merkur, *mysticism*, [w:] *Encyclopædia Britannica*, [on-line:] <https://www.britannica.com/topic/mysticism> – 11 XII 2015.

² *Mistycyzm*, [w:] W. Doroszewski (red.), *Słownik języka polskiego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1958-1969.

³ Y.N. Öztürk, *The Eye of the Heart: An Introduction to Sufism and the Tariqats of Anatolia and the Balkans*, Istanbul: Redhouse, 1988, chap. 1.

⁴ Więcej na ten temat: F. Aydın, *Tarikatta Rabita ve Nakşibendilik*, İstanbul: Ekin, 1996.

⁵ E.A. Arvasi, *Tasavvuf Bahçeleri*, İstanbul: Büyük Dogu Yayınları, 1983, s. 16-17.

2.1. Sufizm – podstawy

Próba stworzenia uniwersalnej definicji sufizmu jest z pewnością trudnym zadaniem, ponieważ przez wieki na całym świecie powstała obszerna, a tym samym różnorodna literatura na jego temat. Co więcej, sufizm sam w sobie jest prawie niemożliwy do dokładnego zdefiniowania, ponieważ każdy sufi indywidualnie doświadcza drogi we właściwy sobie sposób. Dlatego wielu cenionych mistrzów sufickich podkreśla, że to, co można wyrazić werbalnie, nie jest sufizmem. Jednak pewna podstawowa wiedza na temat sufizmu jest niezbędna do zrozumienia światopoglądu sufich i do zbadania sposobów jego urzeczywistniania. Różne definicje sufizmu zebrał Osman Türer w *Ana Hatlariyla Tasavvuf Tarihi*⁶.

Sufizm – nazywany także mistycznym wymiarem islamu, mistycyzmem muzułmańskim czy mistycznym nurtem islamu – to zbiorcze określenie dla różnorodnych nurtów mistycznych w islamie⁷. Jako esencja „miłości, harmonii i piękna”⁸ stanowić miał jedność wszystkich religii⁹. Jest to także nauka badająca wszystkie etapy oczyszczenia duszy, doskonalenia obyczajów, postępów i wewnętrznego „ja” człowieka. Sufizm nie ma jednej konwencji – sama jego idea zakłada możliwość nauczania go pod wieloma postaciami. Wszechstronni mistrzowie i reformatorzy przez wieki zajmowali się jednoczeniem na pozór nieodwracalnie podzielonych społeczności. Suficka działalność, koncentrująca się na jednej społeczności, przybiera realną i aktywną postać; ma ona charakter czasowy i dotyczy konkretnego celu. Zakłada bowiem, że nie ma społeczeństw kompletnych i mających identyczne potrzeby. Ponieważ sufizm to działanie, nigdy nie skupiał się na tworzeniu instytucji. Sufi nie tworzą więc długotrwałych form instytucjonalnych, a raczej tymczasowe, które mają być tylko narzędziem, o lokalnym zasięgu.

⁶ O. Türer, *Ana Hatlariyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1995, s. 23-26.

⁷ Arabskie słowo określające ten fenomen, *taşawwuf*, pochodzi najprawdopodobniej od rdzenia *şuf* (wełna). Z tej tkaniny robiono bowiem włosienice dla mistyków, symbolizujące pokorę, poświęcenie doczesności dla wyższego celu, czyli osiągnięcia poznania (L. Massington et al., *Taşawwuf*, [w:] P. Bearman et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam*, vol. 10, Leiden: Brill, 2012; H.K. Yılmaz, *Anahatlariyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017, s. 15-18). Nazwa ta może też pochodzić od terminu *Ahl aş-şuffa* (lub *suffa* – ława), oznaczającego podążających za tradycją towarzyszy proroka, którzy byli grupą jego zubożałych towarzyszy i odbywali regularne spotkania *ḡikr*. Jednym z najbardziej znanych towarzyszy był Abu Huraira (İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n Nihâye*, c. 8, Beyrut: Mektebetü'l-Mearif, 1966, s. 108, 113). Stanowili oni wzór do naśladowania dobrowolnego ubóstwa i ascezy (Alî ibn 'Abd Allâh As-Samhūdî, *Wafâ' al-wafâ bi-ahbâr Dâr al-Muşţafâ*, al-Qāhira: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyah, 2006, s. 453-458; R. A tay, *Reviving the Suffa Tradition*, [w:] İ. Yılmaz (ed.), *Muslim World in Transition: Contributions of the Gülen Movement*, London: Leeds Metropolitan Univ. Press, 2007, s. 459-472).

⁸ Więcej na ten temat: N.S. Fatemi, F.S. Fatemi, *Love, Beauty, and Harmony in Sufism*, Cranbury, NJ: A.S. Barnes, 1978, s. 32.

⁹ A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The Univ. of North Carolina Press, 1975, s. 3-4.

Z reguły sufim nie zależy na rozgłosie i sławie, a wręcz od nich uciekają. Najwybitniejsi z nich często pozostawali anonimowi. Jednak dziedzictwo muzułmańskiego mistycyzmu odegrało wielką rolę w dziejach ludzkości. Mistycy muzułmańscy zaczęli zajmować znaczące stanowiska w państwach, sufi byli często władcami, ich doradcami lub też walczyli z instytucją monarchii, protestowali przeciwko wynikającym z niej nadużyciom¹⁰. W dzisiejszym islamie są przede wszystkim religijną społecznością żyjącą we wspólnocie. Gromadzą się przy szczególnych okazjach, takich jak święta muzułmańskie, którym towarzyszą tradycyjne festiwale, a ponadto spotykają się, by przekazywać sobie wiedzę; regularnie wzywają imienia Boga i wspominają Go, a także studiują święte prawo¹¹.

Uogólniając, sufizm, pomimo znaczących różnic, zdaje się opierać na kilku wspólnych podstawach. Jedną z nich polega na oderwaniu się od wszystkiego, co doczesne, i staraniu się o zjednoczenie z Bogiem, by dostąpić *ḥaqīqat sīrri* (tajemniczej prawdy) o Najwyższym¹². Za drugą wspólną podstawę można uznać oczyszczenie duszy za pomocą *ṣalāt* (modlitwa), *dikru*¹³ i *zuhd* (ascezy). Mahmud Esad Coşan¹⁴ podkreśla również dwa ważne cele, czyli filary sufizmu. Pierwszym jest *ma'rifat Allāh*, a drugim – *tazkiyat an-nafs* (oczyszczanie, uświęcenie duszy)¹⁵. *Ma'rifat Allāh* oznacza dosłownie poznanie, wiedzę o Bogu¹⁶. Poszukiwanie tej wiedzy jest istotnym składnikiem sufizmu. Nazwa ma ten sam źródłosłów co *'irfān*, oznaczający poznanie i wiedzę¹⁷. Jednakże w filozofii sufickiej istnieje rozróżnienie między wiedzą zdobytą przez rozumowanie, czyli naukę, a wiedzą nabytą przez serce, czyli poznanie intuicyjne. W terminologii muzułmańskiej to rozróżnienie wyraża się słowami: *'ilm*¹⁸ i *ma'rifa*¹⁹, które mają jednak to samo pole semantyczne. Co więcej, w islamie *Allāh*, który jest *al-Alīm*, tj. Wszechwiedzący²⁰, to źródło zarówno *'ilm*,

¹⁰ Farid al-Din Attar, *The Tadhkiratu 'l-Awliya (Memoirs of the Saints)*, Charleston: Nabu Press, 2014, s. 108.

¹¹ J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, New York: Oxford Univ. Press, 1998.

¹² *Hakikatin Sirri: Muhyiddin Ibn. Arabi*, [on-line:] <https://www.edebiyatdefteri.com/142787-hakikatin-sirri-muhyiddin-ibn-i-arabi/> – 3 III 2017.

¹³ Ar. *dikr* – wspomnianie, przypominanie imienia Boga, czyli oddawanie czci Bogu przez powtarzanie w rytualny sposób imion Boga lub formułek religijnych – szahady, *al-hamdu li-llahi, Allahu akbar, Astaghfir-u Llaha*.

¹⁴ W wywiadzie używa pseudonimu Halil Necatioğlu, czyli syn Halila Necati, gdyż tak właśnie nazywał się jego ojciec.

¹⁵ *Tasavvuf Üzerine Röportaj*, Maveria, vol. 54, Ankara 1981, [on-line:] <http://www.iskenderpa-sa.com/F19D1BAE-2BEB-44B3-BF5D-328C63057C9D.aspx> – 12 VII 2017.

¹⁶ C. Turner, *Islam without Allah? The Rise of Religious Externalism in Safavid Iran*, Richmond: Curzon Press, 2000, s. 75.

¹⁷ M. Mutahhari, *Irfan Sufism: A Short Introduction*, Selangor: Islamic Book Trust, 2016, s. 9-21.

¹⁸ Ar. *'ilm* – wiedza, nauka teologii.

¹⁹ Szerzej na ten temat: podrozdział 2.1.2.

²⁰ *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa: PIW, 2004, 2:158, 3:92, 4:35, 24:41, 33:40.

jak i *ma'rifa* w ostatniej instancji. Jednak natura wiedzy i sposoby jej zdobywania pokazują różnicę między islamem tradycyjnym i sufizmem już u jego początków.

Do najbardziej ekspansywnych i jednocześnie największych bractw sufickich należy niewątpliwie nakszbandijja. Rozwijała się ona intensywnie w XX wieku nawet w chińskich prowincjach zamieszkiwanych przez muzułmanów, jej ekspansja miała podłoże polityczne, duże znaczenie miało wywieranie presji na władze²¹. Jej misjonarze prowadzili działalność w Azji Środkowej, jednak większość mieszkańców tego terenu to ateści lub niepraktykujący wierzący. Wyjątek stanowi północny Kaukaz (głównie Dagestan i Czeczenia), gdzie w reakcji na wypieranie sufizmu przez fundamentalny islam nastąpiło odrodzenie bractw sufickich²². W Turcji do 1925 roku bractwa, ich klasztory i ośrodki osiągnęły ogromną liczbę; w samym Stambule nakszbandijja posiadała 450 *tekke*²³. Działała też w Iranie, a swoje odgałęzienia miała ponadto w Europie i Stanach Zjednoczonych²⁴. Po rozpadzie Imperium Osmańskiego suficka działalność rozwijała się dalej w krajach arabskich, lecz w niepodległych państwach – po przejęciu władzy przez nowe elity (szczególnie w Iraku i Syrii) – grupy sufickie zostały zepchnięte na margines²⁵. W Egipcie, chociaż działały od czasów Nasera, traciły na znaczeniu²⁶. Dopiero koniec XX wieku przyniósł ich odrodzenie, a obecnie ożyły bardziej jako ruchy folklorystyczne, na przykład w Maroku, kraju sufich, gdzie działają różne bractwa, ale przeważnie w sferze religijno-kulturowej²⁷.

Sufizm jest otoczony aurą tajemniczości, która przyciąga, ale też prowadzi do silnego rozdrobnienia z powodu mnożenia się bractw, a także zanikania niektórych z nich. Taki cykliczny charakter powiązany jest z naturą sufizmu. W jego stanach ekstatycznych można bowiem przebywać niedługo i tylko nieliczni mogą ich doświadczyć. Przeciętni muzułmanie po chwilowej ekscytacji wracają do ortodoksyjnej

²¹ D.C. Gladney, *China*, [w:] B.M. Rubin (ed.), *Guide to Islamist Movements*, London: Sharpe, 2010, s. 78.

²² M. Vatchagaev, *The Role of Sufism in the Chechen Resistance*, „North Caucasus Weekly” vol. 6, no. 16, 1970; M. Roshchin, *Sufism and Fundamentalism in Dagestan and Chechnya*, „Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien” no. 38, 2006, s. 61-72.

²³ Türkiye Büyük Millet Meclisi, *Zabit Ceridesi*: devre II [1923-1927] s. 311-312; H.E. Allen, *The Turkish Transformation: A Study in Social and Religious Development*, Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1935; J.M. Landau, *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Leiden: Brill, 1984, s. 247-250; A.Y. Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s. 157-174.

²⁴ Muhammad Hisham Kabbani, *Classical Islam and the Naqshbandi Sufi Tradition*, Fenton: Islamic Supreme Council of America, 2004, s. 496; R. Acim, *The Reception of Sufism in the West: The Mystical Experiences of American and European Converts*, „Journal of Muslim Minority Affairs” vol. 38, no. 1, 2018, s. 57-72.

²⁵ M. Sharify-Funk, W.R. Dickson, M.Sh. Xavier, *Contemporary Sufism: Piety, Politics, and Popular Culture*, New York: Routledge, 2018, s. 66-85.

²⁶ F. de Jong, *Sufi Orders in Ottoman and Post-Ottoman Egypt and the Middle East: Collected Studies*, İstanbul: Isis Press, 2000.

²⁷ Z. Landowski, *Sufizm. Podstawowe informacje*, Warszawa: Trio, 2010, s. 49-50.

codzienności. Sufizm jest uznawany za islam najbardziej dialogiczny, ugodowy i ekumeniczny. Teorie sufickie szerzyły się także w Europie i na Bliskim Wschodzie za pośrednictwem poszczególnych nauczycieli, nazywanych *al-insān al-kāmil* (uniwersalnymi, doskonałymi czy spełnionymi ludźmi)²⁸, do których grona należeli między innymi Bahā' ad-Dīn Naqšband, Šams Tabrīzī czy Ġalāl ad-Dīn Rūmī. Dowodem na synkretyczny charakter sufizmu są interferencje, inkulturacje czy zapożyczenia idei oraz praktyk z różnych wyznań, kultur i cywilizacji. Należy jednak mocno podkreślić, że sufizm wypracował swoją własną teologię i filozofię.

2.2. Bractwo nakszbandijja

Nakszbandijja jest jedną z najpopularniejszych szkół mistycznych w islamie, jej oddziaływanie rozciąga się od Chin i Indonezji, przez Indie i Azję Środkową, po Turcję, Bałkany i Półwysep Arabski. Początki nakszbandijji sięgają w mistycznej tradycji ħwāḡagān (Wielkich Mistrzów), która rozwijała się od XIII do XVI wieku w oazach Azji Centralnej²⁹. Stamtąd rozprzestrzeniła się na zachód w Anatolii, na wschód w obecnym Turkiestanie Wschodnim i na południe na subkontynent indyjski. Na początku XVII wieku rozprzestrzeniło się jej główne odgałęzienie – muḡaddidiyya, która wysyłała misjonarzy, by głosili nauki na ziemiach tureckich i arabskich, a także w Azji Centralnej. Na początku XIX wieku w Imperium Osmańskim na gruncie muḡaddidiyyi powstała ḥālidīyya, rozszerzająca geograficzne granice bractwa na tak odległe obszary, jak Kaukaz i Indonezja, a później Europa Zachodnia i Ameryka Północna³⁰.

Siła nakszbandijji wynika z połączenia ścisłego przestrzegania prawa boskiego i aktywnego zaangażowania w sprawy społeczne i polityczne. Jej wpływy są widoczne w przypadku różnorodnych współczesnych ruchów muzułmańskich, jak ruch Ġadīdi na ziemiach byłego Imperium Rosyjskiego³¹, Rada Ulemów w kolonialnych i postkolonialnych Indiach oraz Partia Ocalenia Narodowego w Turcji³². Do Turcji przywędrowała z Azji Środkowej dzięki mulle 'Abd Allāhowi as-Simāwīemu. Założona przez niego *tekke* przetrwała w Stambule do 1925 roku. Osiągnęła wtedy

²⁸ Tur. *İnsan-ı Kâmil*; O. Leaman, *The Qur'an: An Encyclopedia*, New York: Routledge, 2006, s. 302.

²⁹ *The Secret Order of the Ancient Khwajagan*, [on-line:] <https://sufiqalam.com/2014/02/04/the-secret-order-of-the-ancient-khwajagan/>; *Hacegan nedir?*, [on-line:] <https://www.nedir.com/hacegan> – 8 XI 2016.

³⁰ I. Weismann, *Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, London: Routledge, 2007, s. 1.

³¹ N. Devlet, *Studies in the Politics, History and Culture of Turkic Peoples*, Istanbul: Yeditepe University, 2004, s. 204.

³² Najbardziej szczegółowe omówienie nakszbandijji zob. H. Algar, *Naksibendilik*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007, s. 3-44.

liczbę pięćdziesięciu dwóch klasztorów, ale jej odrodzenie nastąpiło dopiero w połowie lat 50., głównie wśród Kurdów³³.

Nakszbandiyya wywodzi się ze ściśle sunnickiej tradycji mistycznej Chorasanu z odrobiną nauki malāmatiyyi, głoszącej, że należy upokorzyć się w oczach innych ludzi za pomocą czynów wydających się sprzecznymi z prawem, ziemską reputacja nie ma bowiem żadnego znaczenia³⁴. Bractwo ḥwāḡagān³⁵, założone w Azji Centralnej przez pierwszego ḥwāḡę Yusufa Hamadānīego (zm. 1140), łączyło islam z pewnymi wierzeniami szamańskimi, ciągle żywymi wśród koczowniczych plemion turekijskich³⁶. Jest jednym z nielicznych bractw, które swe pochodzenie wywodzi od kalifa Abu Bakra, pozostałe bowiem sięgają przez Alego do proroka Mahometa³⁷. Hamadānī zaczął karierę od nauk religijnych, później porzucił je i przyjął ascetyczny tryb życia³⁸. Mówi się, że kiedy odwiedził go *as-sulṭān*³⁹ ‘Aḥmad Saṅgar z dynastii Wielkich Seldżuków i obiecał, że spełni każdą jego prośbę, Hamadānī, zgodnie z powszechnymi praktykami sufich, łaskawie odmówił⁴⁰. Zgodnie z sunną mianował swych czterech następców, stanowiących odzwierciedlenie czterech kalifów prawowiernych⁴¹. Na szczególną uwagę zasługują ‘Abd al-Malik Ġiḡduwānī, Aḥmad Yasawī i ‘Abd al-Ḥālīq Ġiḡduwānī (zm. 1179). Ród Yasawīego skupiał się na turekijskiej populacji Azji Środkowej, z kolei wyznawcy ‘Abd al-Ḥālīqa Ġiḡduwānīego

³³ M. Leezenberg, *Religion among the Kurds: Between Naqshbandi Sufism and IS Salafism*, [w:] G. Stansfield, M. Shareef (eds), *The Kurdish Question Revisited*, Amsterdam: Hurst, 2017, s. 33-46.

³⁴ A. Hourani, *Shaikh Khalid and The Naqshbandi Order*, [w:] S.M. Stern, A. Hourani, V. Brown, *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented by His Friends and Pupils to Richard Walzer on His Seventieth Birthday*, Columbia: University of South Carolina Press, 1972, s. 91.

³⁵ Per. *ḥwāḡal/hoḡa* (chodża) – mistrz, pan; honorowy tytuł używany na Bliskim Wschodzie, w Azji Południowej, Azji Południowo-Wschodniej i Azji Środkowej, szczególnie w odniesieniu do nauczycieli sufich. *Ḥwāḡagān* jako liczba mnoga dla *ḥwāḡa* jest często używany w odniesieniu do sieci sufich w Azji Środkowej od X do XVI wieku, często włączanych do późniejszych hierarchii nakszbandiyyi.

³⁶ H. Algar, *Political Aspects of Naqshbandi History*, „Varia Turcica” vol. 18, 1990, s. 8.

³⁷ Dziedzictwo i *baraka* Alego uosobiona jest natomiast poprzez jego potomka Imama Ġa‘far ibn Muḥammad aṣ-Ṣādiq, szóstego imama szyickiego, założyciela XII-wiecznych imamowców oraz nauczyciela wielu sunnickich autorytetów z zakresu prawa, jak chociażby Abu Hanify, twórcy jednej z najbardziej rozprzestrzenionych szkół prawa – hanafickiej. H.M. Ramadan, *Understanding Islamic Law: From Classical to Contemporary*, Oxford: AltaMira Press, 2006, s. 24-29.

³⁸ D. Croner, *Seven Saints of Bukhara: The Khwajagan, or Masters of Wisdom*, Ulaanbaatar: Polar Star Books, 2016; F. Mansurov, *Khawaja Yusuf Hamadānī: His Life, Thoughts and Contribution to the Contemporary Sufism*, „Literacy Information and Computer Education Journal” vol. 6, no. 2, 2016; H. Algar, *Abu Ya‘qub Hamadānī*, [w:] *Encyclopedia Iranica*, [on-line:] <http://www.iranicaonline.org/articles/abu-yaqub-hamadani> – 11 I 2017.

³⁹ Ar. władca, pol. sułtan.

⁴⁰ H. Algar, *Political Aspects...*, s. 123-152.

⁴¹ Y.N. Öztürk, *op. cit.*, s. 49.

pracowali głównie w ośrodkach miejskich, w których dominowała kultura perska⁴². Jednak etniczność nie była najważniejszym punktem ich odmienności, stanowiła ją bowiem heterodoksja nomadyzmu pierwszych i ortodoksja kultury miejskiej drugich. Mimo tych różnic nie wykluczali się wzajemnie, zachowali świadomość wspólnego nauczyciela Yūsufa Hamadānīego⁴³. Założone przez Aḥmada bractwo yasawiyya jeszcze za jego życia trafiło do Anatolii za sprawą tzw. wojujących derwisy i stanowiło podłoże dla późniejszego bractwa bektaszytów. Z kolei z linii ‘Abd al-Ḥālīqā Ġiğduwānīego rozwinęło się później bractwo nakszbandijja⁴⁴.

Istnieją przypadki podwójnej przynależności do yasawiyyi i nakszbandijji, na przykład założone przez Hacı Bektaşa bractwo bektaszytów to odgałęzienie yasawiyyi przynależące do nakszbandijji⁴⁵. ‘Abd al-Ḥālīq z Ġiğduwānu koło Bucharzy rozwinął metody sufickiego treningu przystającego do kultury miejskiej; wybrał znaną już w tym czasie cichą formę *dikru* i sformułował osiem *kalimāt-i qudsiyya* (świętych zasad), które określały charakter i duchowe metody jego szkoły, przeciwnej rodzącemu się bractwu yasawiyya i stojącej w opozycji do form organizacyjnych, które przyjmował wtedy środkowoazjatycki sufizm.

Pod rządami Mongołów czagatajskich (od XIII do połowy XIV wieku) bractwo ḥwāḡagān, reprezentujące nierzucający się w oczy, dyskretny nurt, rozpowszechniło się w społeczeństwie, obejmując wiele lokalnych grup, które angażowały się w rozmaite praktyki i rytuały⁴⁶. Niektóre z tych grup przetrwały do końca XVI wieku, a jedną z nich była linia chodży Baha ad-Dīna. Po przywróceniu muzułmańskiej władzy w Bucharze przywołała ona *silsilę* oraz spuściznę po Ġiğduwānīm, uzupełniając ją trzema zasadami. W czasach panowania Timura Chromego (1370-1405)⁴⁷ i jego następców ḥwāḡagān-nakszbandijja rozprzestrzeniła się na inne miejskie centra Międzyrzecza, gdzie zdobywała popularność przede wszystkim wśród rzemieślników. W następnym pokoleniu obecna była już w głównych miastach timurydzkich Balchu, a zwłaszcza w jego stolicy, Heracie. W drugiej połowie XV wieku ‘Ubayd Allāh Aḥrār przebywający w Samarkandzie nadał nakszbandijji solidną formę organizacyjną⁴⁸. Formowanie, rozprzestrzenianie i dostosowanie się nakszbandijji stanowiło

⁴² D. DeWeese, *The Masha'ikh-i Turk and the Khojagan: Rethinking the Links between the Yasavi and Naqshbandi Sufi Traditions*, „Journal of Islamic Studies” vol. 7, no. 2, 1996, s. 180-198.

⁴³ H. Algar, *A Brief History of the Naqshbandi Order*, [w:] M. Gaborieau, A. Popovic, T. Zarcone (dir.), *Naqshbandis: Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman: Actes de la Table ronde de Sèvres: Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, Istanbul: Éditions Isis, 1990, s. 8.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ A. Hourani, *Shaikh Khalid...*, s. 91.

⁴⁶ Więcej na ten temat: H.L. Shushud, *Hacegan Hanedani*, „Systematics” vol. 6, no. 4, 1969.

⁴⁷ B.F. Manz, *The Rise and Rule of Tamerlane*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991, s. 41-65, 154-165.

⁴⁸ I. Weismann, *Naqshbandiyya...*; ‘Alī ibn Ḥusayn Kāshifī Ṣafī, *Beads of Dew: From the Source of Life: Histories of the Khwāḡagān, the Masters of Wisdom: Rashahāt ‘ain al-ḥayāt*, transl. by M. Holland, Ft. Lauderdale: Al-Baz Pub., 2001, s. 245-250.

część instytucjonalizacji i popularyzacji mistycznego aspektu islamu w tamtym okresie.

Bractwo zawsze było bardzo ortodoksyjne, zagorzale broniło szariatu, a najbardziej zacięcie – sunny proroka. Podkreślało, że naśladowca ich tariki musi zawsze przestrzegać nakazów prawa. Stanowczo potępiało tych, którzy osiągnęli cel i uznawali, że nie są już zobligowani do przestrzegania prawa⁴⁹. W ciągu całej historii islamu odgrywało jedną z najważniejszych ról w ochronie i rozprzestrzenianiu się religii, szczególnie w warunkach przymusu. Zawsze starało się zachować równowagę między ezoteryką a egzoteryką, dzięki – będącej w zgodzie z islamem i w jego służbie – aktywności politycznej czy kultywowaniu najbardziej ezoterycznych doktryn sufickich.

Nakszbandiija była również głównym kanałem szerzenia sufickiej metafizyki i doktryny. Członkowie bractwa, jak chociażby ‘Abd ar-Raḥmān Ġāmī⁵⁰, byli wyznawcami nauk Ibn ‘Arabiego i jego szkoły filozoficznej. Przyczynili się także do umocnienia islamu w Azji Centralnej, dzięki czemu mają opinię pobożnych muzułmanów.

2.2.1. Twórca bractwa Bahā’ ad-Dīn Naqšband Buḥārī i jego nauka

Żołęciem nakszbandiiji był Bahā’ ad-Dīn Muḥammad Ibn Burhān ad-Dīn Muḥammad al-Buḥārī. Bractwo wywodzi swą nazwę od jego przydomka, Naqšband (snycerz lub ten, który utrwała w sercu święte imię Boga)⁵¹. Urodzony w 1318 roku w wiosce w pobliżu Buchary, życie spędził w Azji Środkowej, która należała wtedy do perskojęzycznego świata⁵². Naqšband wywodził się z pobożnej rodziny, sufizm poznał dzięki dziadkowi i rozwijał się potem pod okiem innych szajchów. Wśród sufich panuje nawet przekonanie, że Bahā’ ad-Dīn został adoptowany przez Bābē Muḥammada Sammāsiego, który – widząc potencjał chłopca – powierzył jego przyszłe duchowe szkolenie swemu głównemu zastępcy, ḥwaḡy Amīrowi Kulālowi (1278-1370)⁵³. Wraz z nim Bahā’ ad-Dīn spędził wiele lat, uczestnicząc w spotkaniach z innymi mistrzami: zarówno tureckiej yasawiyyi, jak i ḥwaḡagān. To prawdopodobnie pod ich wpływem powrócił do początkowych zasad i praktyk, takich jak cichy *dīkr*. Pod wpływem wizji dodał do ośmiu *kalimāt-i qudsiyya* swego wielkiego poprzednika trzy kolejne dotyczące właśnie *dīkru*⁵⁴. Bahā’ ad-Dīn, gdy tylko prak-

⁴⁹ I. Weismann, *Naqshbandiyya...*, s. 4.

⁵⁰ Nour o-Din Abdorrahman Jami, [on-line:] <http://www.iranchamber.com/literature/jami/jami.php> – 22 VI 2017.

⁵¹ I. Weismann, *Naqshbandiyya...*, s. 14. Więcej na ten temat: H. Algar, *The Naqshbandī Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance*, „Studia Islamica” no. 44, 1976, s. 123-152.

⁵² H. Algar, *Bahâeddin Nakşibend*, [w:] *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, s. 458.

⁵³ R. Sultanova, *From Shamanism to Sufism: Women, Islam and Culture in Central Asia*, London: I.B. Tauris, 2011, s. 32-37.

⁵⁴ Omar Ali-Shah, *The Rules or Secrets of the Naqshbandi Order*, Singapore: Tractus Books, 1998, s. 10.

tykowano *dikr* na głos, ostentacyjnie opuszczał rytuał. Pragnął kontynuować linię przodków swobodnego poszukiwania duchowego oświecenia. Pomimo niechęci innych uczniów nie odszedł z kręgu Amīra Kulāla. Chodzą obecny był w jego wizji, a nawet pomógł mu ją interpretować⁵⁵. Ponadto – jak podają źródła nakszbandiiji – miał do ucznia wielki szacunek i ostatecznie uwolnił go od innych mistrzów⁵⁶.

Polityczne i społeczne zmiany w czasach Naqšbanda świadczyły o upadku państwa czagatajskiego i o odnowieniu muzułmańskiej władzy w Międzyrzeczu i Chorasanie. Mistrzowie linii ħwaḡagān, którzy byli represjonowani za swoją działalność pod rządami Mongołów, mogli wtedy zacząć umacniać duchową pozycję, a bardziej ambitni starali się przekształcić tarikę zgodnie z możliwościami, jakie oferowały im rządy Timuridów. Należał do nich Bahā' ad-Dīn, który reformistyczny tradycjonalizm wyrażał w duchowo zainicjowanej przez Ġiḡduwāniego sugestywnej, choć zasadnej krytyce ħwaḡagān. Zbadał i przemyślał praktyki istniejących już tarik, wprowadzając praktyczne innowacje. Naqšband w swoich kazaniach wzywał do prostoty i bezpretensjonalności, lecz odrzucił ascezę i samotność. Był zwolennikiem życia w świecie, który w jego opinii najlepiej kształtuje ludzką osobowość⁵⁷. Przeciwstawiał się ostentacyjnej pobożności i teatralności rytuałów, czterdziestodniowemu postowi, głośnemu *dikrowi* i żebractwu. Podobnie jak ojciec był rzemieślnikiem, a jego wyznawcy – idąc za tym przykładem – przestali wędrować i zaczęli zarabiać na życie rzemiosłem. Zgłębiając mądrość suficką, Bahā' ad-Dīn nie akceptował stylu życia derwiszów, nie wędrował i nie prosił o jałmużnę, wręcz przeciwnie – był całkowicie zaangażowany w życie społeczne⁵⁸.

W młodości podczas spotkań z członkami yasawiyyi poznał Ĥalila Ate, ówczesnego władcę Bucharu, któremu – jak podaje anegdota – służył przez sześć lat jako kat⁵⁹. Bahā' ad-Dīn, pozostając na dworze sułtana Ĥalila, otrzymał prawo do korzystania z ogromnej biblioteki pałacowej, studiował więc rękopisy teologów muzułmańskich. Jednak Naqšband gardził luksusem, dlatego wkrótce opuścił pałac i przeniósł się do wioski Rivatun niedaleko Bucharu. Był urzędnikiem państwowym, później zrezygnował z pełnionej funkcji, trzymał się z dala od rządzących, ponieważ – jak stwierdził – władza wplątuje serce w sprawy świata i oddala je od Boga⁶⁰. Zastosował więc metodę samowyrzeczenia się. Stosując ją, dobrowolnie zaczął czyścić ulice, leczyć dzikie zwierzęta i opiekować się nimi⁶¹. Gdy zaś obalono Ĥalila, Bahā'

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ I. Weismann, *Naqshbandiyya...*, s. 14.

⁵⁷ M.A. Mukhitdinova et al., *Teaching Sufism: Ideas of Bahauddin Nakshbandi and Its Activity in Modern Uzbekistan*, „International Journal of Advanced Science and Technology” vol. 28, no. 12, 2019, s. 291.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Z.V. Togan, *Gazan-Han Halil ve Hoca Bahaeddin Nakşband*, [w:] *Necati Lugal armağani*, Ankara: Tarih Kurumu Basımevi, 1968, s. 775-784.

⁶⁰ A. Hourani, *Shaikh Khalid...*, s. 91.

⁶¹ M.Z. Kotku, *Tasavvufi Ahlak*, c. 1-5, İstanbul: Seha Neşriyat, 2017, s. 190.

ad-Dīn poświęcił się wyłącznie swoim uczniom. Jedynie dwukrotnie opuścił swoją rodzinną miejscowość, by odbyć hadżdż. Podróż była długa – Naqšband powrócił dopiero po trzech latach. Ostatni raz podróżował do Heratu, gdzie miał audiencję u władcy. Bahā' ad-Dīn zmarł w 1389 roku i został pochowany w Qasr-i Arifan. Jego przydomek stał się eponimem odnowionej ścieżki *ḥwaḡagān*, która nazwana została nakszbandijjā⁶². Później został patronem Buchary, a w XVI wieku jego grób stał się centrum pielgrzymek dla muzułmanów z Azji Centralnej i członków nakszbandijji⁶³. Przyjmuje się, że należał do mistyków, którzy zgłębili prawdę suficką samodzielnie, stąd wywodzi się kolejny jego przydomek *al-Uwaysi*⁶⁴, czyli sufi, „który osiągnął oświecenie poza regularną ścieżką mistyczną i bez medytacji czy przewodnictwa żyjącego szajcha”⁶⁵.

Biografia Bahā' ad-Dīn Naqšbanda, stworzona przez jego uczniów i wyznawców, wymienia tylko kilka z jego duchowych osiągnięć. Nie zostawił po sobie wielu pism zawierających jego nauki czy systematyczną ścieżkę. Większość jego rękopisów jest przechowywana w Instytucie al-Biruni w Taszkencie w Uzbekistanie⁶⁶. Należy do nich *Malfūzāt ḥwaḡa Naqšband* zawierająca rady i przemówienia szajcha, opracowana przez Syeda Abdula Waduda Shaha w języku urdu, a przetłumaczona na angielski przez Mohammeda Hafeeza⁶⁷. Sama nakszbandijja została zasadniczo ukształtowana przez pokolenie jego uczniów. Do najważniejszych z nich w Azji Środkowej można zaliczyć 'Alā' ad-Dīn 'Aṭṭāra (zm. 1400), charyzmatycznego zięcia Bahā' ad-Dīna, który został uznany za jego następcę⁶⁸. Kolejnym był *ḥoḡa Muḥammad Pārsā* (zm. 1420), wybitny uczony religijny, który stworzył intelektualną podstawę nowego ruchu, zebrał wypowiedzi mistrza w *Risala-i qudsiyya* (Traktacie o świętości)⁶⁹ i prawdopodobnie z inicjatywy 'Aṭṭāra napisał pierwszą hagiografię Bahā' ad-Dīna, *Anīs aṭ-ṭālibīn wa-'uddat as-sālikīn* (Towarzysz poszukujących i przewodnik podążających), a także dzieło *Qudsiyah*, zawierające przemówienia

⁶² D. Le Gall, *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World, 1450-1700*, Albany: SUNY Press, 2005, s. 14-15.

⁶³ H. Algar, *The Naqshbandī Order: A Preliminary Survey...*, s. 123-152.

⁶⁴ Termin wywodzący się od imienia towarzysza proroka – Uwaysa al-Qarniego. *The Story of Uwais Al-Qarni – Sahih Muslim*, [on-line:] <https://abdurrahman.org/2009/07/23/the-story-of-uwais-al-qarni/> – 21 VIII 2017.

⁶⁵ A. Schimmel, *op. cit.*, s. 28-29.

⁶⁶ *The Collection of the Al-Biruni Institute of Oriental Studies*, [on-line:] <http://www.unesco.org/new/en/communication-and-information/memory-of-the-world/register/full-list-of-registered-heritage/registered-heritage-page-8/the-collection-of-the-al-biruni-institute-of-oriental-studies/> – 4 V 2018.

⁶⁷ M.A.H. Hafeez, *Malfuzat Khaja Bahauddin Naqshband*, 2018, [on-line:] <https://archive.org/details/365599117malfuzatofkhajabahauddinnaqshband> – 4 VI 2019.

⁶⁸ M. Falahati, M. Melvin-Koushki, *'Alā' al-Dīn 'Aṭṭār Bukhārī*, [w:] F. Daftary (ed.), *Encyclopaedia Islamica*, http://dx.doi.org/10.1163/1875-9831_isla_COM_0246.

⁶⁹ Khwaja Muhammad Parsa, *Qudsiyah*, [on-line:] <https://archive.org/details/QudsiyahfarsiBy-KhwajaMuhammadParsa> – 23 V 2017.

mistrza i biografię szajcha *Faṣl al-ḥiṭāb li-waṣl al-aḥbāb* (Rozstrzygający osąd w zjednoczeniu serc), w którym starał się łagodzić ścierające się poglądy w sprawach doktryny i praktyki za pomocą ogólnej mistycznej syntezy⁷⁰. W tej i innych pracach Pārsā wprowadził do Azji Środkowej dziedzictwo wielkich klasyków sufickich oraz nauki Ibn ‘Arabiego i powiązał nakszbandiję z mistycznymi tradycjami Bagdadu i Chorasanu⁷¹. Z kolei Ya’qub Čarḥī (zm. 1447), znany alim i mistyk⁷², jest autorem *Risāla*⁷³ omawiającej zalety zachowania *wuzu* przez cały czas, *dikru al-ḥafi*, *nawāfil* oraz niektóre cytaty *ḥwaḡa* Naqṣbanda i ‘Aṭṭāra. Trzej mistrzowie rozstali się po śmierci Bahā’ ad-Dīna, tworząc własne kręgi uczniów⁷⁴. Faworyzowany przez mistrza Pārsā pozostawał w Bucharze, podczas gdy dwaj pozostali musieli udać się w inne zakątki świata. Pārsā i ‘Aṭṭār uzupełniali się w pracach nad formułowaniem nowej tradycji⁷⁵. Mimo to ostatecznie mistrz duchowy Aḥrāra, Čarḥī, został uznany za najważniejsze ogniwo w oficjalnej genealogii nakszbandiiji⁷⁶.

2.2.2. Rozwój nakszbandiiji

Murād al-Buḥārī skupił się bardziej na Stambule, gdzie udało mu się pozyskać grupę wyznawców, w tym dwóch kolejnych sułtanów, których prosił o złagodzenie uciążliwych podatków obciążających mieszkańców Damaszkę oraz o uwolnienie miasta od finansowej i politycznej odpowiedzialności za doroczną karawanę pielgrzymów⁷⁷. W 1708 roku Murād przeniósł się do Stambułu, gdzie zaangażował się w walki polityczne przeciw wielkiemu wezyrowi, ponadto napisał krótki traktat o nakszbandiiji⁷⁸. Po jego śmierci w 1720 roku dzielnica Eyüp, gdzie został pochowany, stała się ważnym ośrodkiem nakszbandiiji-muğaddidiyyi. Jego potomkowie podzielili się na dwa odłamy, ważniejszy był ten z młodszym synem Muḥammadem (zm. 1755) na czele. Został on następcą ojca, po nim z kolei przywództwo objął jego syn ‘Alī al-Murādī (zm. 1771), który znacznie lepiej rozpoznawał potrzeby miasta i działał jako jurysta oraz pośrednik między rządem a społeczeństwem⁷⁹. ‘Alī poważnie rozszerzył i zdywersyfikował zasoby gospodarcze rodziny przez zakup nieruchomości, zarządzanie darowiznami i patronatami; za swoje usługi dla administracji centralnej objął

⁷⁰ Idem, *Faṣl-ul-Khitab*, [on-line:] <https://archive.org/details/FaṣlUlKhitabFarsi> – 23 V 2017.

⁷¹ Muhammad Hisham Kabbani, *op. cit.*, s. 233-235.

⁷² T. Ghaffari, *Mawlana Yaḡub Charkhi*, [on-line:] <http://maktabah.org/blog/?p=286> – 23 V 2017.

⁷³ M.Y. Charkhi, *Risail – urdu and farsi*, [on-line:] <https://archive.org/details/RisailMaulanaYaḡubCharkhi-UrduAndFarsi> – 23 V 2017.

⁷⁴ S. Soucek, *A History of Inner Asia*, New York: Cambridge Univ. Press, 2000, s. 140.

⁷⁵ ‘Alī ibn Ḥusayn Kāshifī Ṣafī, *op. cit.*, s. 50.

⁷⁶ J. Paul, *Doctrine and Organization: The Khwajagan/Naqshbandiya in the First Generation after Baha’uddin*, Berlin: Das Arabische Buch, 1998, s. 65-66.

⁷⁷ J.O. Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Syracuse: Syracuse Univ. Press, 1994, s. 39.

⁷⁸ K.A. Nizami, *Naqshbandi Influence on Mughal Rulers and Politics*, „Islamic Culture” vol. 39, 1965, s. 41-52.

⁷⁹ *Ibidem*.

w 1758 roku najbardziej prestiżową placówkę religijną w Damaszku. Rodzina zachowała wysoką pozycję przez niemal całe następne stulecie⁸⁰. Kiedy ‘Alī przedwcześnie zmarł, przywództwo objął jego małoletni syn i późniejszy biograf Muḥammad Ḥalīl al-Murādī (zm. 1791); zdobył on sławę jako naukowiec, ale stracił wiele kontaktów na dworze osmańskim. Gdy zmarł, nie zostawiwszy potomstwa, przywództwo przekazano jego kuzynowi ‘Alemu (zm. 1815), a następnie jego synowi Ḥusaynowi (zm. 1850)⁸¹. Ḥusayn poparł religijne odrodzenie zainicjowane w Damaszku w latach 20. XIX wieku przez szajcha Ḥalīda, który stał się głową nowego odgałęzienia nakszbandiiji⁸². Ḥalīd starał się przeobrazić bractwo w skuteczny ruch społeczno-religijny, wprowadzając jego założenia za pomocą skoncentrowanej formy *rābīṭy* (połączenia serca z mistrzem) i intensywnej *ḥalwy* (odosobnienia).

2.2.3. Narodziny nakszbandiiji-ḥalīdiyyi

Tradycja nakszbandiiji-muḡaddidiyyi dotarła na ziemie osmańskie na początku XVII stulecia razem z sufimi podróżującymi na zachód aż do Stambułu. Wtajemniczyli oni w tarikę wiele ważnych osobistości spośród ulemów czy przedstawicieli biurokracji osmańskiej. Nakszbandiija docierała do Indii z Imperium Osmańskiego również przez sufich, którzy podróżowali do Indii, poszukując możliwości poznania tegoż bractwa. Jeden z nich założył nową potężną gałąź nakszbandiiji-muḡaddidiyyi, dołączając tym samym do czołowych figur w historii tej tariki. Był to Kurd Maulānā Diya ad-Dīn Ḥalīd Ibn Ḥusayn aš-Šahrazurī (1776-1827)⁸³. Urodził się w mieście Karadağ w prowincji Şehrızor (obecnie iracki Kurdystan), gdzie rozpoczął edukację. Studia religijne odbył w madrasie w As-Sulaymāniyyi, ówczesnej stolicy kurdyjskiego emiratu Bābān, gdzie później został nauczycielem. W 1806 roku, odbywając hadżdż przez Damaszek, był świadkiem przejścia świętych miast przez wahhabitów. Powróciwszy do swej madrasy, spotkał ucznia szajcha muḡaddidiyyi Ġulāma ‘Alego Dihlawīego (zm. 1824) z Delhi⁸⁴, który przekonał go, aby dołączył do tej gałęzi nakszbandiiji. Powędrował więc do Indii, aby przejść inicjację z rąk mistrza Dihlawīego⁸⁵. Po roku intensywnego treningu sufickiego, który zazwyczaj trwa dłu-

⁸⁰ I. Weismann, *Naqshbandiyya...*, s. 75.

⁸¹ I.M. Habib, *The Political Role of Shaikh Ahmad Sirhindi and Shah Waliullah*, [w:] *Proceedings of the Twenty-Third Session of the Indian History Congress*, Aligarh: Indian History Congress, 1960, s. 209-223.

⁸² Więcej na ten temat: D. Damrel, *The ‘Naqshbandi Reaction’ Reconsidered*, [w:] D. Gilmar-tin, B.B. Lawrence (eds), *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia*, Gainesville: Univ. Press of Florida, 2000, s. 176-198.

⁸³ J. Voll, *Hadith Scholars and Tariqas: An ‘Ulama’ Group in the 18th Century Haramayn and their Impact in the Islamic World*, „Journal of Asian and African Studies” vol. 15, no. 3-4, 1980, s. 264-273.

⁸⁴ Gholamali Haddad Adel, Mohammad Jafar Elmi, Hassan Taromi-Rad (eds), *Sufism: An Entry from Encyclopaedia of the World of Islam*, London: EWI Press, 2012, s. 88.

⁸⁵ T. Ghaffari, *Shah Abdullah alias Ghulam Ali Dehlavi Naqshbandi*, [on-line:] <http://maktabah.org/blog/?p=25> – 5 XI 2017.

żej, indyjski mistrz przyznał mu „pełną i bezwzględną sukcesję” i polecił szerzyć ścieżkę w Azji Zachodniej. Po powrocie do As-Sulaymāniyyi jako *ḥalīfa* (następcy) Dihlawīego Ḥalīd miał według bractwa stoczyć pojedynek na cuda z potężnym Ma'rūfem al-Barzīngim z bractwa qādiriyya. Ściągnął na siebie gniew przeciwnika i został zmuszony w 1813 roku do opuszczenia miasta⁸⁶. Wyruszył wówczas do Bagdadu, gdzie założył swoją pierwszą *tekke*. Patronatem objęła go kurdyjska rodzina al-Ḥaydarī, za jej przykładem poszło wielu ulemów i notabli, którzy również objęli go patronatem i zostali jego uczniami⁸⁷. Dla nich, podobnie jak dla osmańskiego gubernatora, ścieżka Ḥalīda stanowiła realną alternatywę dla idei wahhabitów, które rozprzestrzeniły się w mieście w poprzednich dekadach. Sukces ten spowodował narodziny odrębnej gałęzi nakszbandijji, czyli ḥalīdiyyi⁸⁸.

Szajch Ḥalīd, podobnie jak Sirhindī, argumentował, że społeczność muzułmańska jako całość podążała ścieżką dekadencji, a lekarstwem mogło być tylko przywrócenie sunny i szariatu⁸⁹. Był bardzo zaniepokojony skutkami synkretycznych innowacji i dezintegracji społeczności osmańsko-muzułmańskiej. Utrzymywał, że „jeśli umma zbłądziła, to stało się tak z powodu jej władców”⁹⁰. Pogorszenie się warunków ekonomicznych, będące wynikiem „ekspansji europejskiego imperializmu oraz politycznych i intelektualnych reakcji, jakie wywołała”⁹¹, a także poprawa warunków transportu i komunikacji ułatwiły rozprzestrzenianie się nauk bractwa. Nakszbandijja coraz częściej traktowała państwo jako niezbędny instrument nie tylko realizacji muzułmańskich ideałów, ale także samego przetrwania społeczności muzułmańskiej, która w tym czasie znajdowała się pod silną presją europejskich mocarstw. Zgodnie z tradycją nakszbandijji wdrożenie muzułmańskiego prawa na poziomie państwowym i społecznym było warunkiem *sine qua non* sprawiedliwego społeczeństwa. Państwocentryzm nakszbandijji promował szajch Ḥalīd, który prosił swoich wyznawców, by modlili się o przetrwanie „wywyższonego państwa osmańskiego, od którego zależy zwycięskie istnienie islamu”⁹². Zachęcał też wszystkich muzułmanów do podjęcia działań przeciwko chrześcijańskiemu i szyickiemu ekspansjonizmowi.

⁸⁶ Więcej na ten temat: V.H. Aksan, D. Goffman, *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007, s. 267.

⁸⁷ A. Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East*, Oxford: Palgrave Macmillan, 1981, s. 86-88.

⁸⁸ Abu Salim al-'Ayyashi, *Ithaf al-akhilla' bi-ijazat al-masha'ikh al-ajilla'*, ed. Muhammad al-Zahi, Beirut: [s.n.], 1999, s. 123-124.

⁸⁹ Mevlana Halid-i Bağdadi, *Risale-i Halidiye ve Adab-i Zikir Risalesi*, İstanbul: Seha Nihayat, 1990.

⁹⁰ Butrus Abu-Manneh, *The Naqsibandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century*, „Die Welt des Islams” vol. 22, no. 1-4, 1982, s. 14.

⁹¹ M. van Bruinessen, *The Origins and Development of the Naksibendi Order in Indonesia*, „Der Islam” Bd. 67, 1990, s. 151; idem, *The Origins and Development of Sufi Orders (Tarekat) in Southeast Asia*, „Studia Islamika” vol. 1, no. 1, 1994, s. 15-16.

⁹² H. Algar, *A Brief History...*, s. 30.

Wydaje się więc, że podobnie jak Sirhindi, „najważniejszym obowiązkiem szajchów nakszbandiiji-muğaddidiyyi jest starać się wpłynąć na władców i doprowadzić ich do naśladowania zasad szariatu”⁹³. Jednym z głównych powodów, dla których ḥalīdiyya zdołała przeniknąć do struktur państwa osmańskiego, była ortodoksyjna i politycznie aktywistyczna doktryna tego bractwa. Zarówno państwo, jak i nakszbandiija były krytyczne wobec heterodoksji w społeczeństwie. Ulemowie ze Stambułu również upodobali sobie to bractwo w walce przeciwko heterodoksyjnej bektasziji⁹⁴. Szajch Ḥalīd, którego celem była rewitalizacja społeczności muzułmańskiej i islamu, wyszkolił setki uczniów, aby rozprzestrzenili jego poglądy w Azji Środkowej, Azji Południowo-Wschodniej, na Kaukazie, Bałkanach i Krymie⁹⁵.

Po zmianie władzy w emiracie Bābān nowy władca – chcąc znormalizować stosunki z Bagdadem – zaprosił Ḥalīda, by powrócił do As-Sulaymāniyyi. Później Ḥalīd wybrał swych wysłanników, którzy mieli rozpropagować nową tarikę w centralnych miastach Kurdystanu i Anatolii. Ḥalīd zyskał poparcie kilku kurdyjskich rodzin książęcych, jednak pod naciskiem rywali qādiriyyi⁹⁶ powrócił do Bagdadu. W 1822 roku wraz z wieloma naśladowcami udał się do Damaszku, gdzie rodzina Ġazzī wzięła go pod swoją opiekę, a liczni ulemowie i notable dołączyli do niego. Był wśród nich Ḥusayn al-Murādī, ówczesny lokalny mistrz muğaddidiyyi. Dla nich ortodoksyjna tradycja, którą zaproponował Ḥalīd, stwarzała perspektywę przywrócenia prawa i porządku w Damaszku. Ostatnie pięć lat przed śmiercią Ḥalīd pracował nad religijnym odrodzeniem miasta⁹⁷. W krótkim czasie zdobył wielu wyznawców, lecz już w 1827 roku zmarł na dżumę; został pochowany w Damaszku⁹⁸.

Chociaż Ḥalīd nigdy nie odwiedził Stambułu, to od około 1820 roku zaczął wysyłać tam delegatów (być może przygotowując grunt pod własne przybycie). Jego wysłannicy pozyskali wielu zwolenników wśród kurdyjskich imigrantów, a także uczonych religijnych i dygnitarzy, między innymi *šayḥ al-islāma*⁹⁹ i głównego sę-

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ A. Hourani, *Sufism and Modern Islam: Mavlana Khalid and the Nakshibendi Order*, [w:] idem, *The Emergence of the Modern Middle East*, Oxford: Palgrave Macmillan, 1981, s. 80.

⁹⁵ İ. Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1989, s. 243.

⁹⁶ A. Coptý, *The Naqshbandiyya and its Offshoot, the Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Harāmyn in the 11th/17th Century*, „Die Welt des Islams” vol. 43, no. 3, 2003, s. 321-331.

⁹⁷ I. Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Leiden: Brill, 2001, s. 70-100.

⁹⁸ H. Algar, *The Naqshbandī Order: A Preliminary Survey...*, s. 148; D.R. Khoury, *Debating Political Community in the Age of Reform, Rebellion and Empire, 1780-1820*, [w:] J. Hansen, M. Weiss (eds), *Arabic Thought beyond the Liberal Age: Towards an Intellectual History of the Nahda*, New York: Cambridge Univ. Press, 2016, s. 115.

⁹⁹ Ar. *šayḥ al-islām*, tur. *şeyh ül-islam/şeyhülislam* – tytuł honorowy używany w świecie muzułmańskim do początku XX wieku, stosowany zasadniczo do dostojników religijnych, ulemów i mistyków. J.H. Kramers, R. Bulliet, R.C. Repp, *Šayḫ al-Islām*, [w:] P. Bearman et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1052.

dziego Stambułu, a także wpływowych biurokratów. Rygor nowo przybyłych musiał wzbudzać zazdrość innych mistrzów sufickich, a także obawy sułtana Maḥmūda II, który w gorliwości ortodoksji i aktywizmie upatrywał potencjalne zagrożenie dla swojej absolutnej władzy. Niemniej jednak wysłannicy Ḥalīda poparli reformy sułtana, uznając je za niezbędne dla zachowania państwa muzułmańskiego i społeczności w obliczu zachodnich i wewnętrznych zagrożeń¹⁰⁰. W związku z tym w 1826 roku zachęcili ulemów i starszą biurokrację do zatwierdzenia rozwiązania korpusu janczarów, który stanowił przeszkodę w modernizacji Imperium Osmańskiego. Wkrótce potem heterodoksyjne bractwo bektaszytów, sojusznik janczarów, zostało zakazane, a ogólny nastrój ortodoksji zwyciężył wśród elity Stambułu¹⁰¹.

Ḥalīd wprowadził także innowację w duchowej metodzie *rābīṭy*, zastępując zwyczajowe towarzyszenie skoncentrowaniem się wszystkich uczniów, nawet tych, którzy nigdy go nie widzieli, wyłącznie na osobie szajcha. Celem tego działania miała być konsolidacja nowego odgałęzienia (ḥalīdiyya¹⁰²) pod jego kierownictwem, co spotkało się jednak z oporem ze strony zastępców, których duchowa niezależność została ograniczona¹⁰³. Ḥalīd dodał między innymi innowację organizacyjną – *ḡalq al-bāb* (zamknięcie drzwi) podczas *ḥatm al-ḥwāḡagān*¹⁰⁴, litanii kończącej sesję *dikru*. Ta praktyka, stanowiąca swego rodzaju przedłużenie cichego *dikru*, miała nadać nowemu bractwu bardziej ekskluzywny charakter. Wymienione zmiany pomogły Ḥalīdowi przekształcić jego bractwo w skuteczny ruch społeczno-religijny, którego celem było wsparcie wysiłków rządu osmańskiego w modernizacji przy jednoczesnym utrzymaniu Porty w granicach szariat¹⁰⁵. Ḥalīd opracował najbardziej kompletny sposób połączenia dwóch podstaw bractwa: aktywności społeczno-politycznej i ortodoksyjności. Pomimo różnych podejrzeń i wrogości, z jakimi się spotykał, wpływał na ludzi posiadających władzę, by podążali za szariatem, przez wzgląd na społeczność muzułmańską w Stambule i prowincjach, przez które wędrował¹⁰⁶.

¹⁰⁰ I. Weismann, *The Politics of Popular Religion: Sufis, Salafis, and Muslim Brothers in 20th-Century Hamah*, „International Journal of Middle East Studies” vol. 37, no. 1, 2005, s. 41-42.

¹⁰¹ Y. Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Oxford: Oxford Univ. Press 2001, s. 94-101; A. Coptly, *op. cit.*, s. 331-348; S.A.A. Rizvi, *History of Sufism in India*, vol. 2, New Delhi: Munhiram Manoharlal, 1992, s. 336-342.

¹⁰² Pełna nazwa: nakszbandijja-ḥalīdiyya, dalej wymiennie z nakszbandijją. A. Hourani, *Shaikh Khalid...*, s. 89-101.

¹⁰³ Butrus Abu-Manneh, *Khalwa and Rābita in the Khālidi Suborder*, [w:] M. Gaborieau, A. Popovic, T. Zarcone (dir.), *op. cit.*, s. 289-302.

¹⁰⁴ Więcej na ten temat: *Khatm-ul-Khwajagan*, [on-line:] <http://naqshbandi.org/khatm-ul-khwa-jagan/> – 20 XI 2017.

¹⁰⁵ Ḥalīd el-Baḡdādī, *Risāle fi iṣbāṭi'r-rābita*, İstanbul 1284; H. Algar, *Devotional Practices of the Khalidi Naqshbandis of Ottoman Turkey*, [w:] R. Lifchez (ed.), *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley: Univ. of California Press, 1992, s. 209-227.

¹⁰⁶ I. Weismann, *Naqshbandiyya...*, s. 87.

Wprowadzenie druku w Imperium Osmańskim i świecie muzułmańskim pomogło w rozpropagowaniu obszernego dorobku literackiego ḥalīdiyyi. Tarika ta stanowiła odpowiedź na wyzwanie budzącego się islamskiego fundamentalizmu, sekularyzmu czy kultury zachodniej. Przyjęty przez ḥalīdiyyę polemiczny ton przejawiał się w dwóch jej podstawowych tekstach: *al-Hadika an-nadiya fi ādāb at-tarīqa an-naqshbandiyya wal-bahḡa al-Ḥalīdiyya*¹⁰⁷ (Delikatny ogród według ścieżki nakszbandiyya i radość ḥalīdiyyi) Muhammada bin Sulaymāna al-Baḡdādīego, która została napisana pod nadzorem Ḥalīda, oraz *Kitāb al-Bahḡah as-saniya fi ādāb at-tarīqa al-‘aliya al-Ḥalīdiyyah an-Naqshbandiyya*¹⁰⁸ (Egzaltowana radość na wzór wywyższonej ścieżki ḥalīdiyyi-nakszbandiyyi) ‘Abd Allāha al-Ḥānīego, jego głównego zastępcy w Damaszku¹⁰⁹. Z czasem zostały one uzupełnione o liczne traktaty ogólne i tematyczne, zbiory listów, hagiografie czy słowniki biograficzne¹¹⁰.

W czasach dezintegracji imperium Ḥalīd posłużył się zdobytymi wiadomościami na temat indyjskiego aktywizmu politycznego muḡaddidiyyi, by opracować politykę przewodzenia bractwu. Przeprowadził centralizację sieci oddziałów ḥalīdiyyi przez bezpośrednie nominacje *ḥalīfów* z Bagdadu. Wysyłając ich do Stambułu, chciał, by uzależniali podejmowane przez siebie działania od konsultacji w każdej sprawie (niezależnie od stopnia jej ważności) z centrum w Bagdadzie¹¹¹. Głównym celem szajcha Ḥalīda było „promowanie moralnego i duchowego odrodzenia społeczności muzułmańskiej skupionej wokół kalifatu osmańskiego, w celu wzmocnienia jej spójności przed zewnętrznym atakiem”¹¹². Prowadził on staranną i przemyślaną politykę w celu penetracji państwa, rekrutując ulemów i niektórych wysoko postawionych biurokratów. Zdecydowanie odradzał swoim *ḥalīfom* nawiązywanie bliskich relacji z urzędnikami państwowymi i pobranie jakiegokolwiek wsparcia finansowego w postaci podarunku czy darowizny charytatywnej. Uważał bowiem, że znajomość z urzędnikami prowadziłyby ich do zaangażowania się w sprawy rządowe, a także powstrzymywała od wykonywania ich prawdziwych obowiązków, czyli duchowego oświecenia ludzi¹¹³. Biorąc pod uwagę jego pełen energii aktywizm polityczny

¹⁰⁷ Muhammad bin Suleiman al-Baghdadi al-Hanafi al-Naqshbandi, *al-Hadiqa an-nadiyya fi adab at-tariqa an-Naqshbandiyya wa al-bahja al-Khalidiyya*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, #59, manuskrypt datowany na 1234 A.H./1817, [on-line:] <http://www.suleymaniye.yek.gov.tr/> – 20 XI 2017.

¹⁰⁸ Muhammad ‘Abd Allah al-Khani, *al-Bahja al-saniyya fi adab al-tariqa al-‘aliyya al-Khalidiyya al-Naqshbandiyya*, Cairo: Dar al-Tiba’at al-‘Amira, 1303/1885-1886, zob. <http://www.suleymaniye.yek.gov.tr/>.

¹⁰⁹ D.D. Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, New York: Oxford Univ. Press, 1990, s. 35.

¹¹⁰ ‘Abd al-Maḡīda al-Ḥānī (1847-1901) w dziele *al-Hada’iq al-wardiya fi haqa’iq ayilla’ an-Naqshbandiyya* (Ogród różany dotyczący prawd czcigodnej nakszbandiyyi) opisuje historię bractwa od jego początków w Azji Centralnej do rodziny Ḥānī z Damaszku. *Ibidem*, s. 37-38.

¹¹¹ İ. Gündüz, *Gümüşhanevi Ahmed Ziyaüddin (KS): Hayatı Eserleri Tarikat Anlayışı Ve Hali-diyye Tarikati*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1984, s. 35.

¹¹² H. Algar, *Devotional Practices...*, s. 210.

¹¹³ *Ibidem*, s. 35-37.

i nadzwyczajną władzę, jaką posiadał, wskazówki te wydają się wręcz zaskakujące. Być może szajch chciał w ten sposób zapobiec wrogości osmańskiej stolicy wobec bractwa z powodu wzrostu jego popularności.

Ḥalīd był świadomy manipulacyjnej potęgi państwa, dążącej do zinstytucjonalizowania religii, chciał uniknąć tego, co ostatecznie i tak wydarzyło się po jego śmierci¹¹⁴. Pomimo jego oddania i lojalności wobec państwa osmańskiego rosnący wpływ bractwa zrodził w Stambule podejrzenia, na tyle silne, by zostało ono poddane oficjalnemu nadzorowi i śledztwu¹¹⁵. Sułtan Mahmud II (1808-1839) zawsze był podejrzliwy wobec charyzmatycznych, popularnych przywódców i alternatywnych lojalności w państwie. Ḥalīdiyya zyskała w końcu łaskę rządu osmańskiego, a także rzesze zwolenników, szczególnie tych należących do wyższych szczebli biurokracji. Sułtan zaczął nawet ją wspierać, kiedy po śmierci Ḥalīda aš-Šahrazurīego straciła centralne przywództwo. Jednak bliskie relacje bractwa ze strukturami państwa, które miały zapewnić przewagę nad innymi tarikatami, doprowadziły do objęcia jej patronatem Porty, czego chciał uniknąć Ḥalīd.

W ramach ogólnego ruchu ożywienia i reform w XVIII i na początku XIX wieku ḥalīdiyya wyróżniała się większą niezależnością niż inne ruchy w Imperium. Na północy linia imamów ḥalīdiyyi prowadziła zbrojny opór przeciwko rosyjskiemu podbojowi Czeczenii i Dagestanu¹¹⁶. Ostatni imam Šāmīl (1797-1871) jako przywódca górali kaukaskich walczył przez ćwierć wieku z armią cesarską¹¹⁷. Walka z sowieckimi, a obecnie rosyjskimi rządami trwa z przerwami i w różnych kombinacjach bractw nakszbandiiji i qādiriyyi do dnia dzisiejszego. Ḥalīdiyya została sprowadzona nawet do Indii Wschodnich przez pielgrzymów, którzy dołączyli do Ḥalīda w Al-Ḥiğāzie. Mistrzowie, tacy jak 'Ismā'īl Minangkabawī (1712-1844) i 'Abd al-Wahhāb Rukan, rozprzestrzeniali ścieżkę na Archipelagu, zyskując poparcie wśród elit rządzących i chłopów¹¹⁸. Państwa utworzone po rozpadzie Imperium Osmańskiego (świecka Turcja i nacjonalistyczno-salafickie kraje arabskie) podchodziły z niechęcią do spuścizny Ḥalīda. Dopiero po ponownym pojawieniu się bractwa w niektórych z tych krajów historycy dostrzegli znaczenie Ḥalīda dla współczesnego odrodzenia się islamu oraz rolę ḥalīdiyyi w modernizacji Imperium Osmańskiego¹¹⁹.

W Iraku i Syrii – na terenach działalności Ḥalīda – wpływ jego bractwa był mniej widoczny niż w tureckiej czy kurdyjskiej części Imperium. Wynikało to ponieważ

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ E.Y. Demirci, *Modernisation, Religion and Politics in Turkey: The Case of the İskenderpaşa Community*, İstanbul: İnsan Publications, 2008, s. 95.

¹¹⁶ Więcej na ten temat: M. Gammer, *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*, London: Frank Cass, 1994.

¹¹⁷ Więcej na ten temat: Muhammad Tahir al-Qarakhi, *The Shining of Daghestani Swords in Certain Campaigns of Shamil*, [w:] T. Sanders, E. Tucker, G. Hamburg (eds), *The Russian-Muslim Confrontation in the Caucasus: Alternative Visions of the Conflict between Imam Shamil and the Russians, 1830-1859*, London–New York: Routledge, 2004, s. 33-61.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ I. Weismann, *Naqshbandiyya...*, s. 87.

z rosnącego wyzwania, jakim był fundamentalizm salafijji, a częściowo też z powodu dominacji niearabskich mistrzów w jej szeregach. Większość uczniów Ḥalīda była jak on etnicznie Kurdami, i to głównie dzięki ich wysiłkom ḥalīdiyya rozpowszechniła się na ziemiach osmańskich. Na terenach kurdyjskich Ḥalīd mianował wysłanników do ośrodków miejskich, przydzielając każdemu z nich określoną jurysdykcję terytorialną. Początkowo, od lat 30. XIX wieku, kiedy to rdzenne emiraty kurdyjskie zostały wyeliminowane przez reformatorów osmańskich, a wpływy europejskie się nasiliły, jego przedsięwzięcie kwitło. Mistrzowie ḥalīdiyyi, w większości równoległe przynależący do qādiriyyi, zaczęli wypełniać próżnię po emiratach. Zdobyli ogromną władzę i bogactwo jako przywódcy religijni czy mediatorzy. Ich polityczne wpływy osiągnęły najwyższy poziom w okresie od krótkiej batalii ‘Ubayd Allāha Nahrīego o ustanowienie kurdyjskiego księstwa na ziemi irańskiej w 1880 roku¹²⁰ do rewolty Sa’ida z Palu w 1925 roku przeciwko nowo założonej świeckiej republice tureckiej. Losy ḥalīdiyyi były zróżnicowane w zależności od kraju.

Na początku XX wieku mistrzowie ḥalīdiyyi podjęli próbę przystosowania bractwa do współczesnych realiów. Muḥammad Sa’īd w Bagdadzie i ‘Īsā al-Kurdī (1831-1912) w Damaszkku położyli fundamenty pod niektóre z transformacji tariki w niepodległościowym Iraku i Syrii¹²¹. Ḥalīdiyyi również udało się silnie zaznaczyć swoją obecność w świętych miastach Al-Ḥiğāzu, wciąż ważnym ośrodku kulturowym i religijnym. Dzięki tej pozycji ḥalīdiyya i równoległe linie muğaddidiyyi propagowały ścieżkę wśród pielgrzymów z całego świata muzułmańskiego do czasu przejścia nad nim władzy przez Arabię Saudyjską w 1925 roku¹²². Ḥalīdiyya w XIX wieku odniosła także sukces w Egipcie, a działając w osmańskich ośrodkach miejskich, utwierdziła swoją pozycję w regionach peryferyjnych, na których nakszbandijja była dotychczas obecna marginalnie lub wcale¹²³. Aby to osiągnąć, mistrzowie często wchodzili w sojusze z lokalnymi bractwami sufickimi, w szczególności z qādiriyyą. Wzmocnieniu autorytetu służyło także obejmowanie przez członków ḥalīdiyyi przywództwa plemiennego na terenach kurdyjskich po zlikwidowaniu przez państwo osmańskie rdzennych emiratów od lat 30. XIX wieku. Mistrzowie bractwa, jak szajch Sa’īd z Palu¹²⁴, a potem szajch Ahmad al-Bārzanī¹²⁵, zaangażowali się w narodową walkę kurdyjską przeciw odpowiednio państwu turec-

¹²⁰ W. Jwaideh, *The Kurdish National Movement: Its Origins and Development*, Syracuse: Syracuse Univ. Press, 2006, s. 75-98; M. Heper, *The State and Kurds in Turkey: The Question of Assimilation*, New York: Palgrave Macmillan, 2007, s. 40-43.

¹²¹ I. Weismann, *The Forgotten Shaykh: ‘Īsā Al-Kurdī and the Transformation of the Naqshbandī-Khālīdī Brotherhood in Twentieth-Century Syria*, „Die Welt des Islams” vol. 43, no. 3, 2003, s. 373-393.

¹²² A.J. Frank, *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige*, Leiden: Brill 2012, s. 2.

¹²³ I. Weismann, *Naqshbandiyya...*, s. 86.

¹²⁴ Osmański Piran, obecnie Dicle.

¹²⁵ M.R. Izady, *The Kurds: A Concise Handbook*, New York: Taylor & Francis, 1992, s. 64.

kiemu¹²⁶ i irackiemu¹²⁷. Albert Hourani twierdzi, że przez cały XIX wiek najbardziej wykształceni muzułmanie, którzy poważnie traktowali swoją religię, interpretowali ją według założeń wielkich mistrzów nakszbandiiji, a wielu przylgnęło do któregoś z założonych przez nich bractw¹²⁸.

2.2.4. Rytuał modlitewny i obrzędowość

Bardziej niż w jakimkolwiek innym z głównych bractw sufickich tożsamość i ciągłość nakszbandiiji opierają się na solidnym fundamencie. W centrum doktryny i praktyk leży jedenaście zasad *kalimāt-i qudsiyya* (świętych słów)¹²⁹ przypisywanych jej

¹²⁶ U.Ü. Üngör, *The Making of Modern Turkey: Nation and State in Eastern Anatolia, 1913-1950*, Oxford: Oxford Univ. Press 2012, s. 123.

¹²⁷ Q. Lawrence, *Invisible Nation: How the Kurds' Quest for Statehood is Shaping Iraq and the Middle East*, New York: Walker Books, 2008, s. 16-20; H. Tahiri, *The Structure of Kurdish Society and the Struggle for a Kurdish State*, Costa Mesa: Mazda Pub., 2007, s. 93.

¹²⁸ A. Hourani, *Sufism and Modern Islam...*, s. 76.

¹²⁹ Pierwszą była *yād kard* (wspominanie, przywoływanie) ustne i w myślach. Powtarzanie przekazanego *dikru* zapewniało osiągnięcie błogosławionej wizji. *Hwāḡa* Naqšband powiedział, że „celem *dikru* jest to, aby serce zawsze było świadome *al-ḥaqq* [Prawdy, jednego z Pięknych Imion Boga], ponieważ jego praktyka wypiera nieuwagę”. Ćwiczenia we wspominaniu dotyczą doświadczeń i tradycji, z których można czerpać pozytywną energię i siłę. Cichy *dikr*, uważność i czujność ucznia sprawiały, że jego serce stawało się świadome obecności *al-Ḥaqq* (Prawdy). Drugą z zasad była *bāz gašt* (powściągliwość, umiar). Osoba wypowiadająca *dikr* angażowała się w powtarzanie błogosławionej *śahady* (deklaracji Jedności Boga i akceptacji Mahometa jako Jego proroka), dzięki czemu wyrabiała w sobie cierpliwość i kontrolowała swoje myśli, aby nie zbłądziły. Pomocne w powstrzymywaniu myśli od błędzenia było przeplatanie *śahady* zwrotami: „Mój Boże, jesteś moim celem i Twoje zadowolenie jest moim celem”. Mistrzowie uważali, że zasada ta oznacza powrót do *al-Ḥaqq* za pomocą *inkisār* (pokory, uniżoności), czyli zdyscyplinowania. Adept staje się skruszony i powraca na drogę sprawiedliwości. Trzecia z zasad, *nigāh dāšt* (uwaga, czujność), oznaczała takie skupienie myśli, by nie zbłądziły podczas powtarzania błogosławionej *śahady*. Opierała się na kontrolowaniu władz cielesnych i umysłu przez koncentrowanie się na obecności Boga. Adept miał zachować czujność wobec myśli i otwartość na odczuwanie pozytywnej energii. Czwarta zasada to *yād dāšt* (pamięć), polegała ona na koncentracji na Boskiej obecności w stanie *ḡauq* (wrażliwości), intuicji lub spostrzegawczości, bez korzystania z pomocy zewnętrznej. Zachowywanie pamięci, wyczuwanie istnienia i ciała możliwe jest właśnie dzięki przywoływaniu pozytywnych wspomnień i doświadczeń. Piątą była *huš dar dam* (uważność w oddechu), czyli świadomość podczas oddychania. Polegała ona na technice kontroli oddechu, na głębokich wdechach i wydechach w naturalnym tempie. Równocześnie uczeń myślał o Bogu i zapominał o fackie oddychania. *Hwāḡa* Bahā' ad-Dīn uważał, że „zewnętrzną podstawą tej *tariki* jest oddech”. Szósta zasada to *safar dar waṭan* (podróżowanie po ojczyźnie) – podróż do swego wnętrza (od nagannych do godnych pochwały cech). Nazywana też była wizją lub objawieniem ukrytej strony *śahady*. To obserwacja siebie, uczenie się na własnych błędach, podróż od nagannych do pozytywnych cech. Siódma z nich, czyli *naẓar bar qadam* (baczenie na kroki), skupiała się na *sālīku* (pielgrzymie), który podczas swojej podróży miał być zawsze czujny, niezależnie od kraju, przez który wędrował. Zasada ta dotyczyła skupienia, by adept nigdy nie stracił z oczu celu podróży. Ważna była świadomość intencji adepta i zachowanie otwartości na

założycielom: pierwszych osiem – ‘Abd al-Ḥālīqowi Ġiğduwānīemu, kolejne trzy – Bahā’ ad-Dīn Naqṣbandowi, oraz cichy *dīkr*. W miarę upływu czasu dodawano także inne ważne teksty i rytuały, zwłaszcza zbiór *Maktubat* (listów) Aḥmada Sirhindiego, i praktyki duchowe, takie jak *ṣuḥba*, *ḥalwa* i *rābiṭa* (połączenie, związek), oraz ich konkretne zastosowania, które wprowadzili ‘Ubayd Allāh Aḥrār¹³⁰, Ḥālid aṣ-Ṣāhrazurī al-Bağdādī i inni¹³¹. Choć teksty i rytuały bractwa były kwestionowane przez rywali

możliwość robienia tego, co trzeba w odpowiednim czasie. Ósmą z kolei jest *ḥalwat dar anḡuman* (odosobnienie w społeczeństwie, samotność w tłumie). Podróżując, *sālik*, choć zewnętrznie pozostawał w świecie, wewnętrznie był z Bogiem. Przywódcy nakszbandiiji uznali, że „w tej tarice połączenie następuje w tłumie [zgromadzeniu] i odłączenie się w *ḥalwie*”. Całkowite odosobnienie nie jest zalecane przez nakszbandiiję – jest to jedna z najważniejszych zasad, które odróżniają tę tarikę od wielu innych. Odosobnienie powinno być praktykowane w sercach i umysłach uczniów w taki sposób, aby przez cały czas byli z Bogiem, nawet gdy przebywają z innymi ludźmi lub gdy robią coś innego. Dlatego typową, cotygodniową praktyką było wykonywanie *dīkru* w zgromadzeniu. Nawet w trakcie zgromadzenia następowało oddzielenie się od towarzyszy i rozwijanie zdolności do zdystansowania się od zewnętrznego hałasu, zakłóceń czy zamieszania związanego z przebywaniem w tłumie. Uzyskanie takiego spokoju było możliwe za pomocą *dīkru*, ćwiczeń wspominania Boga, zdolności ponownego zwrócenia uwagi na świat zewnętrzny, jeżeli było to konieczne. Naqṣband podkreślał, że tarika została założona właśnie na zasadzie *ḥalwat dar anḡuman*. *Dīkr* i pamięć o Bogu powinny osiągnąć taki poziom, że uczniowie nie będą już dłużej potrzebować odosobnienia od świata, aby pamiętać Boga. Bahā’ ad-Dīn twierdził, że „dobroć znajduje się w społeczności, a społeczność znajduje się w rozmowie”. Odnosił to zarówno do kaznodziejów religijnych, jak i do komunikacji między członkami tariki. Nacisk kładziony na wspólnotowość i przywiązywanie wagi do rozmowy doprowadziły członków nakszbandiiji do pełnej aktywności społecznej i służby potrzebującym. Można założyć, że dzięki tej zasadzie tarika zyskała popularność na całym świecie, ale też stała się trudniejsza, ponieważ stawia większe wymagania, gdy adept podejmuje wewnętrzną walkę w otoczeniu społecznym, a nie w samotności. Dziewiąta zasada, *wuqūf-i zamānī* (przerwa/świadomość czasu), polegała na zdaniu rachunku z tego, jak uczeń spędzał swój czas. Jeśli robił to właściwie, to powinien podziękować Bogu, jeśli jednak nie, prosił Najwyższego o przebaczenie za wykroczenia. Zasada *wuqūf-i zamānī* była czasem zatrzymania, zawieszenia intelektu, osądów, uprzedzeń i uwarunkowanych myśli, po to by rozważyć własne działania, myśli i sposób spędzania czasu. Dziesiąta zasada to *wuqūf-i ‘adadī* (świadomość liczb), koncentracja na liczbach, która polegała na sprawdzaniu, czy cichy *dīkr* został powtórzony wymaganą liczbę razy. W osiągnięciu świadomości liczb pomagającej kontrolować oddech zwykle pomagała *misbaḥa* (koraliki). Raṣāḥāt wspomina, że *ḥwāḡa* Naqṣband uważał *wuqūf-i ‘adadī* za pierwszy etap wiedzy ezoterycznej. Ostatnią z zasad była *wuqūf-i qalbā* (przerwa/świadomość serca), tj. tworzenie mentalnego obrazu własnego serca z wrytym na nim imieniem Boga. Uczeń miał podkreślać, że poza Bogiem serce nie ma innej świadomości ani celu. Trzy ostatnie zasady przypisane Bahā’ ad-Dīnowi miały na celu zwiększenie samoświadomości wykonawców *dīkru*, a także wiedzy o otaczającym ich świecie oraz zapewnienie stałej obecności Boga. Praktycznie zasady wiążą się z codzienną moralną samooceną, która doceniała ortodoksyjny charakter braterstwa. Przywódcy nakszbandiiji byli tradycjonalistami, bardzo zainteresowanymi utrzymywaniem ścisłego przestrzegania wszystkich restrykcji prawa islamskiego.

¹³⁰ Więcej na ten temat: J.-A. Gross, A. Urunbaev, *The Letters of Khwāja ‘Ubayd Allāh Aḥrār and His Associates*, Leiden: Brill, 2002.

¹³¹ D.R. Khoury, *op. cit.*, s. 114-116.

lub stowarzyszone z bractwem osoby, otworzyły pole do dyskusji dla ortodoksji oraz do aktywizmu, wokół którego kształtowała się tradycja nakszbandijji¹³².

Rytuały i dodatkowe obowiązki religijne nakszbandijji mogły ulegać zmianie stosownie do potrzeb i czasu, a także do warunków poszczególnych uczniów. Muri-dzi mieli codzienne lub okresowe obowiązki nadrzędne niezależne od okoliczności. Obejmowały one post, pewną ilość codziennego *dikru*, recytacje Koranu i dodatkowe modlitwy dodane do obowiązkowych pięciokrotnych w ciągu dnia. Kolektywnie odprawiany *dikr*, *rābiṭa* i *ḥatm al-ḥwāḡagān* składające się tylko z członków tariki należały do najważniejszych obowiązków w nakszbandijji. Jednakże ‘Ubayd Allāh Aḥrār, jeden z bardzo cenionych szajchów nakszbandijji, podkreślał, że *dikr* i samodyscyplinujące obowiązki powinny być praktykowane w czasie, który pozostanie po zakończeniu obowiązków służby publicznej. Na tej ścieżce dobroczynne obowiązki służby publicznej mają pierwszorzędne znaczenie, gdy sprzyjają zadowoleniu i zgodzie innych osób. Oczywiście nie oznacza to, że praktyki samodyscypliny lub obowiązki religijne mają być zaniedbywane. Przeciwnie, taka zasada pokazuje stopień, w jakim tarika troszczy się o dobrobyt wszystkich ludzi na świecie.

Opisując swoje doświadczenia na ścieżce, pierwsi sufi identyfikowali poszczególne stacje, przez które musieli przejść. Dzieliły się one na dwa główne typy: *maqāmāt* (etapy, stacje) oraz dane od Boga *aḥwāl* (stany)¹³³. Ostatnimi stacjami na ścieżce wtajemniczenia sufickiego były dwa uzupełniające się stany: *maḥabba* (miłości) i *ma’rifā* (gnozy). Prowadziły one do *fanā’* (unicestwienia w Bogu) i *baqā’* (utrzymania się przy życiu w Nim), w pełni realizując zasadę *tawḥīd* (Boskiej jedności)¹³⁴. Mistycy cieszyli się szczęściem unicestwienia swojego ja w Jednym, mistycy z nakszbandijji kładli dodatkowo nacisk na utrzymanie się przy życiu, aby wrócić na ten świat i poprowadzić innych tą samą drogą. Głównym narzędziem postępu na mistycznej ścieżce jest *dikr* (ciągłe wspomnienie Boga), oparty na nakazach Koranu, takich jak werset „o wierzący, pamiętaj Boga i oddawaj Mu chwałę o świcie i wieczorze”¹³⁵. Sufi nakszbandijji uważali, że wspomnianie Boga i inwokacja są sercem nauczania bractwa, a pamięć o Bogu była dla nich celem całego życia mistycznego.

Podróż we własnej ojczyźnie i samotność w tłumie umożliwiła rzemieślnikom i kupcom, będącym ostoją wczesnej nakszbandijji, na przyłączenie się do bractwa bez rezygnacji ze swych zajęć. Można było interpretować to jako zachęcanie do angażowania się w sprawy świata stanowiące część mistycznego powołania. Społeczny i polityczny aktywizm tariki przejawiał się w tym, że członkowie nakszbandijji nie powstrzymywali się ani od biznesu, ani od edukacji, ani od małżeństwa czy życia rodzinnego. Takie aktywne uczestnictwo miało decydujący wpływ na wszystkie sfery

¹³² H. Algar, *Political Aspects of Naqshbandi History*, [w:] M. Gaborieau, A. Popovic, T. Zarcone (dir.), *op. cit.*, s. 3-34.

¹³³ M.F. Gülen, *Key Concepts in the Practice of Sufism: Emerald Hills of the Heart*, vol. 1, Somerset, NJ: The Light, 2006, s. 21.

¹³⁴ T. Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, Bloomington: World Wisdom, 2008, s. 3, 40.

¹³⁵ *Koran...*

życia uczniów, a także na ogólną organizację społeczeństwa. Zasady „podróżowanie po ojczyźnie” i „samotność w tłumie” najbardziej przyczyniły się więc do społecznej i politycznej ewolucji nakszbandiji. Obie ujawniają malamatyńskie pochodzenie¹³⁶. W *Raṣāḥīcie* opisana została odpowiedź Bahā' ad-Dīna na pytanie, na czym opiera się jego tarika. Odparł on, że na zasadzie samotności w tłumie, oznaczającej bycie na zewnątrz ze stworzeniami i wewnątrz ze Stwórcą¹³⁷.

Założyciele tradycji wprowadzili uzupełniającą metodę *rābiṭa*, która zajęła później centralne miejsce w ḥālidiyyi. *Rābiṭa* (połączenie, powiązanie)¹³⁸ była techniką utrzymania wizerunku doskonałego mistrza w sercu ucznia (bez względu na to, czy był on obecny, czy nie). W niektórych sufickich czy filozoficznych tekstach serce jest również nazywane *ribāt* (związek, więź), ponieważ łączy duszę i ciało. W terminologii sufickiej *rābiṭa* oznaczała połączenie serca ucznia z szajchem, którego dusza osiągnęła poziom doskonałości¹³⁹. Jednak to wyjaśnienie nie wystarcza, aby w pełni zrozumieć koncepcję *rābiṭy*, która była metodą równoczesnej medytacji i dialogu z *muršidem*. Należała do najskuteczniejszych sposobów szkolenia uczniów i ważnych metod samoopieki w wielu bractwach wychodzących się z nakszbandiji.

Uczeń miał praktykować *rābiṭę* każdego dnia, aby być czujnym w każdej chwili. Czas jej trwania mógł się różnić w zależności od adepta, jednak minimalny czas poszczególniej praktyki wynosił pięć minut¹⁴⁰. Średni czas trwania wynosił od dziesięciu do piętnastu minut, a im dłużej wykonywana, tym była lepsza i bardziej skuteczna¹⁴¹. W szczególności odnosiło się to do *rābiṭa-i muršid*, ponieważ znajdowała się ona w centrum ścieżki sufickiej biegnącej w kierunku oczyszczenia i dojrzałości¹⁴². Przed wykonaniem *rābiṭy* uczniowie dokonywali ablucji. Znajdowali spokojne i czyste miejsce, w którym mogli zostać sami, choć można ją było praktykować także podczas wspólnych rytuałów *dikru*. Najważniejsze jednak było znalezienie spokoju w umyśle i sercu. Kiedy byli gotowi, klękali i podwijali pod siebie nogi. W tej pozycji zalecano im przeniesienie ciężaru na prawą stronę, aby ich głowy były bliżej serc. Następnie zamykali oczy i pokutowali za wszystkie grzechy, mówiąc dwadzieścia pięć razy *'istiğfār Allāh* (proszę o przebaczenie Boga). Następnie recytowali surę *al-Fātiḥa* (Otwierająca) i trzy razy surę *al-Ihlās* (Szczerość wiary). Przekazywali te modlitwy duszom proroka Mahometa i wszystkim mistrzom bractwa. Uczniowie akceptowali wszystkie sprawiedliwe tariki, ale praktyki *rābiṭy*

¹³⁶ I. Weismann, *Naqshbandiyya...*, s. 28.

¹³⁷ 'Alī ibn Ḥusayn Kāshifī Ṣafī, *op. cit.*; *Sura an-Nur/Światło*, [w:] *Koran...*

¹³⁸ *Rabita*, [w:] *Nişanyan Sözlük – Türkçe Etimolojik Sözlük*, [on-line:] <http://www.nisanyansozluk.com/?k=rab%C4%B1ta&x=0&y=0> – 4 XI 2016.

¹³⁹ Więcej na ten temat: D. Selvi et al., *Kuran ve Sünnet Işığında Rabita ve Tevessül*, İstanbul: Umran Yayınları, 1994.

¹⁴⁰ *Ibidem*, s. 81-82.

¹⁴¹ Ş. Çelikoğlu, *Rabita*, İstanbul: Server Yayınları, 2016, s. 69.

¹⁴² Y. Yücel, *Tasavvuf ve Tarikatlarda Rabita*, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Bilim Dalı, 1993, s. 61-62.

wykonywali tylko w jednej z nich. Dlatego każdy uczeń, oprócz modlitwy za innych mistrzów, modlił się za linię przekazu duchowego własnego bractwa¹⁴³.

Rābiṭe dopełniała praktyka *tawaḡḡuh*. Wymaga ona od mistrza skierowania serca ku uczniowi¹⁴⁴, tak by tworzyli więzy miłosne. Często wymiennie stosowane pojęcia *rābiṭa* i *tawaḡḡuh* wskazują na pozycję mistrza jako pośrednika, którego obraz jest porównywany do lustra odbijającego oblicze proroka i służącego jako kanał emanacji Bożego światła¹⁴⁵. Charyzmatyczni mistrzowie zwiększali wpływy na swoich uczniów i poszerzali sferę duchowej władzy. *Rābiṭa* została po raz pierwszy przyjęta przez ‘Aṭṭāra, a następnie była kontynuowana od Čarḥiego aż do Aḥrāra¹⁴⁶. Właśnie w tej w szczególnej praktyce będącej częścią *dikru*, opartej na koncentracji na wielkich mistrzach i ich duchowej łączności z prorokiem, sufi nakszbandiiji upatrują ich błogosławieństwa¹⁴⁷.

Zgodnie z żywą tradycją mistyczną żadna z podstawowych zasad i praktyk nakszbandiiji nie była ustalona i jednoznaczna. Potrójna struktura rodowodu bractwa, relacja między cichą i wokalną formą *dikru*, cztery zestawy świętych słów, alternatywna *ṣuḥba* i *rābiṭa* dały mistrzom nakszbandiiji w ciągu wieków znaczną swobodę zmiany i dostosowania tariki do potrzeb osobowości ucznia, miejsca i czasu¹⁴⁸. Linia zapoczątkowana przez Abu Bakra używała cichego *dikru* i przywiązywała dużą wagę do zasady *safar dar waṭan* oraz *ḥalwat dar anḡuman*. Dawała możliwość zajęcia postawy reformistycznej w stosunku do innych bractw, a nawet wszczęcie rebelii przeciwko opresywnym i nieprawidłowo funkcjonującym państwom¹⁴⁹.

¹⁴³ Rabita Risalesi, „Mahmud Es’ad Coşan (r.a.) Hoca Efendinin Rabita Tarifleri”, Bölüm 3, [on-line:] http://www.maneviyat.com/forum/yazilar/rabita_risalesi_rabita_nedir_rabitayla_alakali_sorular_tasavvufta_rabita-t2201.0.html – 30 X 2016.

¹⁴⁴ M.F.A.A. ElSenossi, *The Language of the Future Sufi Terminology*, [on-line:] <http://www.almirasuficentre.org.au/qamus/app/single/1551> – 7 III 2016.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ J. Paul, *op. cit.*, s. 35-43.

¹⁴⁷ We wspólnocie İskenderpaşa osoba, która skończyła czytanie Koranu, zaczyna 3-5-15-25 razy modlić się o przebaczenie. Nie jest to obowiązkowe, jednakże jeśli dostępne jest miejsce i czas, można zamknąć oczy i razem z *rābiṭa* wsłuchać się w swe serce, pokutując. *Ḥatm-i ḥāḡagān* (pieczęć mistrzów) to obowiązkowa sekwencja modlitewna w nakszbandiiji, recytowana po modlitwach ‘*aşr*’, ‘*işā*’ i *ṣubḥ*. W Turcji członkowie bractwa spotykali się raz w tygodniu po *salat al-‘iṣā* w czwartek wieczorem, siadając na długiej sofie. Przewodzący intonował modlitwy przyjęte przez bractwo, a zgromadzenie odpowiada refrenem (czasem *Hu*, a czasem *Allāh*). Na modlitwy te składa się siedmiokrotne odczytanie sury *al-Fātiḥa*, stukrotne odczytanie modlitwy, główne *salawāt-i šarīfa*, siedemdziesiąt dziewięć razy czyta się surę *aş-Şarḥ* (Otwarcie), 1001 razy odczytana zostaje sura *al-Iḥlās*, siedem razy sura *al-Fātiḥa*, 100 razy *salawāt-i šarīfa*. Po modlitwach jeden z uczestników czyta ‘*aşr-i šarīf*. *Ḥatm al-ḥwāḡagān* wykonuje tylko praktyk. *Ḥatm al-ḥwāḡagān* otrzymał również formę zbiorową jako modlitwa kończąca *dikr*, w której wyliczani i błogosławieni są kolejni mistrzowie od obecnego aż do proroka.

¹⁴⁸ I. Weismann, *Naqshbandiyya...*, s. 30.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

III. Bractwo nakszbandijja w Imperium Osmańskim i Republice Tureckiej

Dynastia osmańska, początkowo władająca północno-zachodnią Anatolią na granicy z Bizancjum, z czasem objęła panowanie nad jednym z największych, najsilniejszych i najdłużej trwających imperiów w historii. Arabski historyk i filozof Ibn ʿHaldūn, zainspirowany wzrostem i upadkiem kolejnych krótkotrwałych dynastii muzułmańskich, opracował cykliczną teorię historii i na jej podstawie udzielił Osmanom rad, jak uniknąć losu poprzedników. Zarówno rady Ibn ʿHaldūna, jak i osmańska sztuka rządzenia państwem doprowadziły do utworzenia światowego imperium. Ważną rolę odegrał w nim mit świeckiej dynastii potomków Oguza ʿHana, która w śnie Osmana uzyskuje akceptację Boga¹. Arystokratyczne korzenie nie wystarczyłyby do uzasadnienia legalności rządzenia Anatolią, ponieważ władcy innych księstw tego regionu wysuwali podobne żądania, a Osmanie na początku swego panowania nie należeli do najsilniejszych. Należało poprzeć świecką zasadność boskim namaszczeniem. Według mitu Osman, założyciel dynastii, spał w domu przyjaciela swego ojca, szajcha Adīb ‘Alego (tur. Şeyh Edebali), który prawdopodobnie kierował bractwem aḥīyya²³. We śnie księżyc wyszedł z piersi Edebaliego i wniknął w jego serce, później z jego pępka wyrosło drzewo, a jego cień okrył świat⁴. Edebali zinterpretował ten sen jako nadanie przez Boga Osmanowi i jego potomkom prawa do rządzenia⁵. Dodatkowo, by umocnić tę przepowiednię, oddał mu nawet swą córkę za żonę. Jego rodowód, łączący się w duchowym łańcuchu z prorokiem, w powiązaniu ze świecką legitymizacją stanowił niepodważalny fundament pod przyszłe imperium⁶. Dzięki temu małżeństwu Osman mógł odebrać przysięgę od wojowniczych derwiszy (koczowniczych Turkmenów), których sprowadził do Anatolii. Byli oni bardzo aktywni na terenach przygranicznych, a władzę nad nimi miał sprawować

¹ M.F. Köprülü, *Early Mystics in Turkish Literature*, London–New York: Routledge, 2006, s. 235.

² Idem, *The Origins of the Ottoman Empire*, Albany: SUNY Press, 1991, s. 6.

³ H.J. Kissling, *The Ottoman Empire to 1774*, [w:] B. Spuler et al. (eds), *The Muslim World: A Historical Survey*, pt. 3: *The Last Great Muslim Empires*, Leiden: Brill, 1969, s. 2.

⁴ C. Imber, *The Ottoman Dynasty Myth*, „Turcica” vol. 19, 1987, s. 7-28.

⁵ C. Finkel, *Osman’s Dream: The Story of the Ottoman Empire, 1300-1923*, New York: Basic Books, 2006, s. 2.

⁶ *Ibidem*.

właśnie Edebali. Wojowniczy derwisze skierowali hordę plemion koczowniczych (które mogły stanowić siłę destrukcyjną) do ochrony granic i poprowadzili je do podboju nowego terytorium i jego kolonizacji⁷.

3.1. Nakszbandiyya-ḥalīdiyya w dobie reform tanzimatu

W miarę rozprzestrzeniania się domeny Osmanów jej władcy nie mogli już dłużej opierać się na charyzmatycznym przywództwie wojowniczych derwiszów. Należało także zalegalizować ich samozwańcze rządy i podeprzeć je solidnymi fundamentami. Osmanie z powodu dezercji koczowniczych Turkmenów ponieśli już klęskę na początku XV wieku w walce z armią Timura⁸. Władcy osmańscy musieli więc znaleźć nowe, bardziej solidne oparcie i uzyskali je w postaci ortodoksyjnych bractw mużulmańskich, które rozwiązały też problem legitymizacji. Ta przyjacielska relacja oparta na wzajemnych korzyściach sprawiła, że wiele bractw ze swoją siecią powiązań czerpało z państwowych przywilejów i specjalnych ulg podatkowych⁹. W ten sposób różnorodne grupy społeczne zostały włączone do systemu politycznego i społecznego, który przybrał klasyczną formę w XVI stuleciu.

Rola bractwa nakszbandiyya w formowaniu się nowoczesnych idei mużulmańskich po raz pierwszy zaznaczyła się w Imperium Osmańskim już w drugiej połowie XVI wieku, gdy sułtanat przeżywał kryzys i poniósł klęski militarne. Z religijnego punktu widzenia degeneracja polityczna była wynikiem odstępstwa od szariatu, sytuację miało poprawić wyeliminowanie sprzecznych z islamem praktyk. Pierwsze przejawy tej tendencji widoczne są w pracy mużulmańskiego uczonego i ascety Muḥammada al-Birkawīego (tur. Mehmed Birgevi) (1522-1573)¹⁰, a zwłaszcza w jego koncepcji *ṭarīqa muhammadiyya* (drogi Mahometa)¹¹. Kariera Al-Birkawīego była ściśle związana z *tekke* Amir-i Buḥāriego, w tym czasie główną instytucją nakszbandiyyi w Stambule¹². Zarówno on, jak i jego uczniowie głośno krytykowali korupcję w Imperium i poza nim, szczególnie potępiali interpretację nauk islamu dla dobra bogatych. Birkawī udał się do stolicy Imperium, by osobiście spotkać się z wezyrem, który wysłuchał jego rad, jak przeciwdziałać zniekształcaniu wartości islamu¹³. Przez koncepcję drogi Mahometa Al-Birkawī starał się walczyć

⁷ R.P. Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington: Research Institute of Inner Asian Studies, 1983, s. 37-40.

⁸ Ahmed Ibn Arabshah, *Tamerlane, or Timur, the Great Amir*, London: Luzac & Co., 1936, s. 160-170.

⁹ E.Y. Demirci, *Modernisation, Religion and Politics in Turkey: The Case of the İskenderpaşa Community*, İstanbul: İnsan Publications, 2008, s. 45.

¹⁰ M. Demirci, *Birgivi ve Tasavvuf*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, s. 60-65.

¹¹ I. Birgivi, *Path of Muhammad: A Book on Islamic Morals and Ethics*, Bloomington: World Wisdom, 2005, s. 349-350.

¹² I. Weismann, *Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, London: Routledge, 2007, s. 134.

¹³ I. Birgivi, *op. cit.*, s. 350.

z namnażaniem się bractw i potęgiał powszechne wśród nich praktyki, między innymi odwiedzania grobowców¹⁴. Pomimo krytyki bractw nauki Birkawiego zostały przyjęte przez kilku członków nakszbandiyyi ze Stambułu, którzy wspierali jego zdecydowaną ortodoksyjną postawę. Najbardziej znani spośród tych członków to: Muḥammad Ma'rūf Trabzunī (zm. 1594), tłumacz *Raṣāḥāt 'ain al-ḥayāt* na język turecki¹⁵, i Aḥmad Tirawī (tur. Ahmed Tirevi) (zm. 1620), głowa *tekke* Hekim Çelebi¹⁶.

W XVII wieku pisma Al-Birkawiego stały się głównym źródłem inspiracji dla ultraortodoksyjnego ruchu Kadızadeliler (tur. ci od Kadızadeliego), nazwanego po Muḥammadzie Qāḍī Zādahu (tur. Mehmet Kadızade[li]) (zm. 1635)¹⁷. Członkowie tego ruchu sprzeciwiali się wszystkiemu, co uważali za odstępstwo od Koranu i sunny proroka, a więc popularnym wierzeniom i praktykom sufickim, takim jak odwiedzanie grobów, muzyka i taniec podczas *dikru* oraz nauki Ibn 'Arabiego, wraz z praktykami społecznymi (spożywaniem kawy i tytoniu). Ataki Kadızadeliler były skierowane przeciwko sufim, w szczególności wpływowym przedstawicielom ḥalwatiiyyi¹⁸. Zmobilizowało to wielu sufickich zwolenników w głównych miastach osmańskich do żądania od swych bractw „nakazania dobra i zakazania zła”, wyszukiwania grzeszników i zmuszania ich do powrotu na właściwą drogę. Ruch ten był krytyczny również wobec biurokracji osmańskiej i hierarchii naukowej, a jego liderzy zdobyli znaczące wpływy w sądzie, zyskali też oficjalne poparcie dla realizacji swego programu¹⁹.

Rzeczywiste zaangażowanie nakszbandiyyi w ruch Kadızadeliler ujawniło się w działalności Osmana Bosnawī (Bosnevi) (zm. 1664), ucznia Tirawiego, który był administratorem *tekke* Hekim Çelebi i kaznodzieją w kilku meczetach w Stambule. Bosnevi używał *minbaru*²⁰ do propagowania zasad Kadızadeliler i promował kampanię przeciwko sufickim wykroczeniom. W przeciwieństwie do niego Muḥammad Fayd Allāh (tur. Mehmed Feyzullah Efendi) z Erzurum (1639-1703), przyszły *seyhülislam*, rozpoczął karierę jako protegowany ostatniego przywódcy Kadızadeliler. W latach 80. XVI wieku²¹, gdy ruch ten zaczął zanikać, zdecydował się dołączyć do Murāda

¹⁴ Więcej na temat Birgeveiego: K. Kufrevi, *Birgewi (Birgiwi, Birgeli) Mehmed b. Pir 'Ali*, [w:] H. Pellat, C.E. Bosworth, E.J. van Donzel (eds), *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 7, Leiden: Brill, 1967.

¹⁵ D. Le Gall, *Kadizadelis, Nakşbendis, and Intra-Sufi Diatribe in Seventeenth-Century Istanbul*, „The Turkish Studies Association Journal” vol. 28, no. 1/2, 2004, s. 1-28; M. Sheikh, *Ottoman Puritanism and its Discontents: Ahmad al-Rumi al-Aqhisari and the Qadizadelis*, New York: Oxford Univ. Press, 2016, s. 168.

¹⁶ D. Le Gall, *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World, 1450-1700*, Albany: SUNY Press, 2005, s. 174.

¹⁷ Został mianowany kaznodzieją w kilku meczetach w stolicy osmańskiej w latach 20. XVII wieku.

¹⁸ M.C. Zilfi, *The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul*, „Journal of Near Eastern Studies” vol. 45, no. 4, 1986, s. 251-269.

¹⁹ D. Le Gall, *Kadizadelis...* Więcej na ten temat: M.C. Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Post-Classical Age (1600-1800)*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988.

²⁰ Ar. *minbar* – kazalnica w meczecie na prawo od mihrabu.

²¹ İ.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. 3, kısım 1: *XVI. Yüzyıl Ortalarından XVII. Yüzyıl Sonuna kadar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011, s. 482-485.

al-Buḥārīego, który wówczas przybył do Stambułu, aby rozpowszechnić nową ścieżkę nakszbandijji-muğaddidiyyi z Indii²². Birkawī i Kadızadeliler podzielali niechęć ortodoksyjnej idei nakszbandijji do praktyk wykraczających poza szariat. Odeszli jednak od nakszbandijji zarówno w kwestii oskarżania nauk Ibn ‘Arabiego i pielgrzymek do grobowców szajchów, jak i uciekania się do przemocy, by je wykorzystać.

W Imperium Osmańskim to nie etniczność czy język, ale religia stanowiła główne kryterium społecznego zróżnicowania i spoiwo łączące państwo. Imperium rozwinęło politykę wobec swoich etniczno-religijnych społeczności, nie zmieniając ich składu etnicznego ani tożsamości. Starano się raczej zintegrować społeczności z systemem administracyjnym przez ich uznanie i danie im szerokiej kulturowej i religijnej autonomii oraz zgodę na tworzenie lokalnych samorządów w postaci systemu milletów²³. Tworzenie elity rządzącej opierało się na systemie *kölelik* (niewolnictwa)²⁴. Chcąc obsadzać stanowiska w biurokracji i stałej armii, odbierano dzieci niemuzułmanom, następnie kształcono je w specjalnej szkole pałacowej na dożywotnią służbę państwową²⁵. Głównym celem takiej formy poboru było zagwarantowanie, że wojskowe i administracyjne rozkazy rządu będą wykonywane bez względu na konotacje społeczne, dzięki temu ludzie ci zachowują lojalność wobec rządzącego²⁶. Jedynymi członkami elity rządzącej rekrutującymi się z populacji mużułmańskiej byli ulemowie (religijni uczeni), których głównym zadaniem było pośredniczenie w relacji między klasą rządzącą a resztą społeczeństwa oraz w obrębie społeczeństwa – sprawowanie funkcji sędziów, administratorów *waqf* (tur. *wakıf*; fundacji religijnych)²⁷, uczonych i wykładowców²⁸. Nie mogli oni jednak ingerować bezpośrednio w pracę rządu czy administracji prawnej²⁹. Między poddanymi a elitą rządzącą znajdowała się grupa pośredników. Jej stworzenie było podyktowane chęcią utworzenia systemu administracyjnego i zagwarantowanie pewnych przywilejów w zamian za świadczenie usług państwowych³⁰. Przywileje te nie były dziedzicz-

²² D. Le Gall, *A Culture of Sufism...*, s. 150-156.

²³ B. Masters, Millet, [w:] G. Ágoston, B. Masters (eds), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York: Facts On File, 2009, s. 383-384; S.J. Shaw, *Historia Imperium Osmańskiego i Republiki Tureckiej*, t. 1: 1208-1808, tłum. B. Świetlik, Warszawa: Dialog, 2012, s. 242-245; B. Braude, *Foundation Myths of the Millet System*, [w:] B. Braude, B. Lewis (eds), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, vol. 1, New York: Holmes & Meier, 1982, s. 69-90.

²⁴ S.A. Somel, *Historical Dictionary of the Ottoman Empire*, Lanham: Scarecrow Press, 2012, s. 142.

²⁵ Ş. Mardin, *Historical Determinants of Stratification: Social Class and Class Consciousness in Turkey*, „Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi” c. 22, sayı 4, 1967, s. 118.

²⁶ N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, New York: Routledge, 1998, s. 12-14.

²⁷ *Waqf, wakıf* – „w prawie mużułmańskim fundacja (zapis) na cele rel., publiczne i charytatywne” (*Encyklopedia PWN*, [on-line:] <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/3993473-12-XI-2015>).

²⁸ H. İslamoğlu-İnan, ‘Oriental Despotism’ in *World System Perspective*, [w:] idem (ed.), *The Ottoman Empire and the World-Economy*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1987, s. 23.

²⁹ H. İnalcık, *The Nature of Traditional Society: Turkey*, [w:] R.E. Ward, D.A. Rustow (eds), *Political Modernization in Japan and Turkey*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1968, s. 43.

³⁰ *Ibidem*.

ne czy zapewnione do końca życia, lecz mogły zostać odebrane w każdej chwili. System administracyjny miał zapobiegać uzyskaniu przez tę grupę autonomicznego statusu, gdyż taka siła odśrodkowa mogłaby podważyć zwierzchnictwo państwa. System lenny bazował na tych samych założeniach. W przeciwieństwie do systemu feudalnego ziemia nie należała do ludzi ją obrabiających, ale do Boga. W praktyce to sułtan w imię Boga sprawował nad nią kontrolę i przydzielał dochody *sipahim*³¹. Przywileje i system administrowania Imperium Osmańskim w dużej mierze doprowadziły do jego zapóźnienia i wymusiły na Porcie przeprowadzenie reform.

Ḥalīdiyya także zaangażowała się w próbę ratowania Imperium drogą reform. Wpływ jej ortodoksyjnych zasad był zauważalny już we wczesnej fazie tanzimatu (1839-1876)³². Stało się to możliwe dzięki ugruntowanej pozycji, którą – mimo obaw sułtana Mahmuda II – nakszbandiyya-ḥalīdiyya uzyskała w Stambule. Dzięki prężnej działalności w połowie XIX wieku stała się ona najbardziej rozpowszechnionym bractwem w stolicy Osmanów, a kolejni zdolni mistrzowie cieszyli się coraz większym prestiżem aż do końca Imperium. Najlepszym tego dowodem była przynależność matki i siostry sułtana Abdülmecida (1839-1861) do nakszbandiyyi. Ponadto jednym z wychowawców młodego księcia był adept ḥalīdiyyi³³, a wielu wysokich rangą urzędników już za czasów jego ojca, Mahmuda II, również należało do bractwa. Ḥalīdiyya zainspirowała do reform władze osmańskie stojące za edyktem *Ḥatt-ı Şarīf* z Gülhane z 1839 roku, który rozpoczął tanzimat³⁴. Edykt ten zredagował reformatorsko nastawiony Raşid Pasza. Nowy sułtan zobowiązał się w swoim manifestie do podążania za szariatem i do wprowadzenia zasady równości dla wszystkich poddanych, bez względu na rasę czy wiarę³⁵. Zaczęto także wprowadzać reformy administracji, finansów i wojska, a także kodeksy wzorowane na europejskich³⁶. W tamtym okresie również sułtan Abdülmecid zademonstrował swoje przywiązanie do nakszbandiyyi przez budowę mauzoleum i dużej *tekke* nad grobowcem Ḥalīda w Damaszku w latach 40. XIX wieku oraz częste wizyty w *tekke* ḥalīdiyyi w dzielnicy Fatih³⁷. Ponadto sułtan poprosił tam o wykonywanie cotygodniowego

³¹ Tur. *sipahi* – kawaleria związana z określonym terytorium, jej członkowie nadzorowali chłopów uprawiających ich ziemię. Więcej na ten temat: S.J. Shaw, *op. cit.*, t. 1, s. 204-206.

³² Tur. osm. *tanẓīmāt* (reorganizacja, okres reform), pol. tanzimat. Określenie *tanzimat-ı hayriye* (dobroczynne reformy) użyte zostało jeszcze przed 1839 roku w sułtańskim dekreście. I. Hus-sain, *The Tanzimat: Secular Reforms in the Ottoman Empire*, London: Faith Matters, 2011, s. 5-13; M.E. Yapp, *The Making of the Modern Near East, 1792-1923*, New York: Routledge, 2013, s. 108-119.

³³ F. Riedler, *Opposition and Legitimacy in the Ottoman Empire: Conspiracies and Political Culture*, Abingdon: Routledge, 2010, s. 1-12.

³⁴ *Abdülmecid I*, [w:] *Encyclopaedia Britannica*, [on-line:] <https://www.britannica.com/biography/Abdulmehmed-I#ref231575> – 12 III 2016; S.J. Shaw, E.K. Shaw, *Historia Imperium Osmańskiego i Republiki Tureckiej*, t. 2: 1808-1975, tłum. B. Świetlik, Warszawa: Dialog, 2012, s. 112-114.

³⁵ J. Reychman, *Historia Turcji*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1973; D. Kołodziejczyk, *Turcja*, Warszawa: Trio, 2010, s. 19-20.

³⁶ D. Kołodziejczyk, *op. cit.*, s. 20-21.

³⁷ I. Weismann, *Naqshbandiyya...*, s. 91.

ḥatm al-ḥwāḡagān nad jego grobem po swojej śmierci. Praktyka ta trwała aż do zniesienia bractw w 1925 roku³⁸.

Na początku lat 50. XIX wieku ośrodkiem faktycznej władzy w Imperium Osmańskim nie był już pałac, a Wysoka Porta, która w tym czasie znajdowała się pod wpływem politycznym Zachodu³⁹. Spowodowało to znaczne osłabienie pozycji nakszbandijji. W podyktowanym przez zachodnich sojuszników po wojnie krymskiej *Ḥaṭṭ-i Hümayūn* (sultańskim dekrete) w 1856 roku niemuzułmańskim poddanym sułtana przyznano równość cywilną i polityczną, co stało w sprzeczności z szariatem⁴⁰. Kopiowanie zachodnich wzorców instytucjonalnych bez dopasowania ich do tradycji lokalnej spotkało się ze sprzeciwem nowego pokolenia, wykształconego już w zeuropeizowanych szkołach państwowych. Wtedy też nakszbandijja wsparła ruch oporu względem postanowień dekretu. Członek bractwa, kurdyjski uczony Aḥmad as-Sulaymāni, kierował ruchem zelotów, który w 1859 roku został oskarżony o spisek przeciwko rządowi⁴¹.

Wpływ ḥalīdiyyi jeszcze bardziej zaznacza się w kręgu salafitów w arabskich prowincjach Imperium Osmańskiego, mimo ich zwrotu przeciwko braterstwu. Do wybitnych salafitów wywodzących się z tradycji nakszbandijji należeli Nu'mān Ḥayr ad-Dīn al-Ālūsī al-Baghdādī⁴² i Rašīd Riḍa, który redagował wpływowy dziennik „Al-Manar” w Kairze. Również Šihab ad-Dīn Marḡānī, założyciel ruchu Ġadīd w Azji Centralnej, przeszedł inicjację do nakszbandijji⁴³. Jeszcze bardziej widoczny był wpływ ḥalīdiyyi w poglądach opozycyjnego ruchu Młodych Osmanów.

W stolicy Imperium Osmańskiego w 1865 roku powstał ruch przedstawicieli wczesnego modernizmu muzułmańskiego, ogólnie znany jako Młodzi Osmanowie (*Yeni Osmanlılar*, dosł. Nowi Osmanowie). Przecistawiali się oni polityce autorów tanzimatu i zbyt wolnemu wprowadzaniu państwowego programu modernizacji⁴⁴.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ S.J. Shaw, E.K. Shaw, *op. cit.*, t. 2, s. 126.

⁴⁰ J. Strauss, *A Constitution for a Multilingual Empire: Translations of the Kanun-ı Esasi and Other Official Texts into Minority Languages*, [w:] Ch. Herzog, M. Sharif (eds), *The First Ottoman Experiment in Democracy*, Würzburg: Ergon, 2016, s. 40; H. Özdemir, *Hatt-ı Humayın*, „Sızıntı” c. 31, 2009, s. 230.

⁴¹ Butrus Abu-Manneh, *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876)*, Istanbul: The Isis Press, 2001, s. 73-129, Ş. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Syracuse: Syracuse Univ. Press, 2000, s. 360-384.

⁴² Więcej na jego temat: C.A. Aydın, *Bağdat Müftüsü Mahmud Âlûsî'ye (D.1802-Ö.1854)*, İstanbul: Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası, 2010.

⁴³ M. Kemper, *Šihābaddīn al-Marḡānī als Religionsgelehrter*, [w:] idem, A. von Kügelgen (eds), *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, vol. 1, Berlin: Klaus Schwarz, 1996; K.K. Bazarbayev, A. Gumadullayeva, M. Rustambekowa, *Jadidism Phenomenon in Central Asia*, „Procedia – Social and Behavioral Sciences” vol. 89, 2013, s. 876-881.

⁴⁴ M.S. Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition*, New York: Oxford Univ. Press, 1995, s. 23-29.

Ruch ten zapoczątkowała grupa intelektualistów i biurokratów ze Stambułu, inspirowanych się naukami Ḥalīdiego⁴⁵. Sponsorował ich pasza Mustafa Fazıl, a coraz większą rolę zaczął odgrywać Namık Kemal. Jednak władzom nie spodobała się ich aktywność i zaczęły ich represjonować. Dlatego wielu z nich wyjechało do Europy, gdzie nadal tworzyli. Wczesny sprzeciw wobec edyktu z 1856 roku w ciągu trzech lat zorganizował mistrz nakszbandiyyi Aḥmad as-Sulaymāni⁴⁶. Młodzi Osmanowie, którzy działali jako tajne stowarzyszenie, byli pod wpływem ortodoksyjnych ideałów tego bractwa. Wielu z nich było protegowanymi wielkiego wezyra Muṣṭafy Raṣīda (1800-1858), twórcy wczesnej, religijnej części reform tanzimatu⁴⁷. Ich główny zwolennik, pisarz i poeta Namık Kemal (1840-1888), również inspirował się współczesnymi mu poetami powiązanymi z bractwem i podążał za ich ideami⁴⁸.

Młodzi Osmanowie sprzeciwiali się reformom w zachodnim stylu, szczególnie tym wprowadzanym w latach 50. XIX wieku pod despotycznym kierownictwem Wysokiej Porty. Większość liberałów tworzących stowarzyszenie młodoosmanów była bardziej konserwatywna w podejściu do religii niż władza wprowadzająca tanzimat. Uważali oni, że reformy te szkodzą moralnym i ideologicznym fundamentom społeczeństwa. Młodzi Osmanowie przywiązywali dużą wagę do wartości islamu i chcieli pogodzić tradycję muzułmańską z osmańską teorią i praktyką oraz z zachodnim systemem. Szukali więc historycznych precedensów do uzasadnienia reprezentacji społecznej w rządzeniu państwem, przywołując postępowe aspekty islamu. Młodzi Osmanowie odwoływali się do zachodnich wyobrażeń o wolności i ojczyźnie, uznając, że mają one muzułmańskie podłoże⁴⁹. Generalnie członków grupy różniło podejście do sposobów rozwiązania problemów Porty, ale byli zgodni co do konstytucji, parlamentu i osmanizmu.

Imperium Osmańskie było podmiotem heterogenicznym z ludnością zróżnicowaną narodowościowo, językowo, kulturowo i wyznaniowo. Funkcjonujący do tej pory system milletów zaczął stanowić problem, kiedy kolejne z grup zaczęła obejmować idea nacjonalizmu. Wprowadzane przez Portę reformy nie przyniosły spodziewanych rezultatów, więc młodoosmanie uznali, że parlament dopuszczający wszystkie grupy narodowościowe będzie buforem bezpieczeństwa.

⁴⁵ Ş. Mardin, *The Genesis...*, s. 10-13; idem, *Young Ottomans*, [w:] J.L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 4, Oxford: Oxford Univ. Press, 1995, s. 357.

⁴⁶ Idem, *The Nakshibendi Order of Turkey*, [w:] M.E. Marty, R.S. Appleby (eds), *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1993, s. 131.

⁴⁷ Tur. Mustafa Reşid Paşa. E.J. Zürcher, *Reşid Paşa, Muṣṭafā*, [w:] E.J. Lecomte, W.H. van Donzel, C.E. Bosworth (eds), *Encyclopaedia of Islam*, vol. 8, Leiden: Brill, 1995, s. 484; S. Somel, *Mustafa Reşid Paşa*, [w:] idem, *Historical Dictionary...*, s. 263, S.J. Shaw, E.K. Shaw, op. cit., t. 2, s. 109-112.

⁴⁸ Butrus Abu-Manneh, *Studies on Islam...*, s. 129-135.

⁴⁹ Ş. Mardin, *Young Ottomans...*, s. 357.

3.2. Rządy Abdulhamida II i młodoturków: panislamizm, nacjonalizm, modernizm i odpowiedź nakszbandijji

Transformacja państwa osmańskiego w drugiej połowie XIX wieku była skutkiem przeniknięcia do Porty zachodniego kapitalizmu wraz z wprowadzeniem kolei, edukacji, a tym samym zwiększenia aktywizmu społecznego. Kapitalistyczna reorganizacja rynku poważnie obniżyła pozycję klasy średniej; sprawiła, że małe grupy biznesowe, rzemieślnicy i rolnicy zostali narażeni na naciski z zewnątrz⁵⁰. Grupy te, aby chronić swoje interesy, próbowały redefiniować społeczeństwo w kategoriach wyznaczanych przez islam – zaczęły odwoływać się do religijnych symboli i retoryki, upolityczniając muzułmańską tożsamość. Społeczność zainteresowana ekonomiczną i polityczną słabością muzułmanów dostrzegała w nakszbandijji przywództwo i narzędzie organizacyjne do osiągnięcia politycznej niezależności i ożywienia gospodarczego. Nakszbandijja w Turcji – po konfrontacji z przenikającymi do tureckiego społeczeństwa kapitalizmem i współczesnymi ideami – ustanowiła własny, konkurencyjny system. Ĥalīdiyya popierała reformy w dziedzinie wojskowości, ale zniechęcała ją ogólna tendencja przemian. Jej członkowie działali w większości w tajnej opozycji młodoosmańskiej, nawet uczestniczyli w protestach, ale starali się nie angażować w politykę. Ochoczo natomiast członkowie ĥalīdiyyi zgłaszali się do służby wojskowej podczas wojny rosyjsko-tureckiej w latach 1877-1878⁵¹. Pod koniec lat 70. XIX wieku nakszbandijji, a w szczególności jej odgałęzieniu ĥalīdiyyi, udało się umocnić pozycję w stolicy Imperium Osmańskiego, kiedy władza polityczna wróciła do pałacu. Wielu jej członków zaangażowało się wówczas w (pan)islamiistyczną politykę zapoczątkowaną przez sułtana Abdülhamida II⁵².

‘Abd al-Ĥamīd ġānī (tur. Abdülhamid II) (1876-1909) został ogłoszony sułtanem po formalnym odsunięciu od władzy Murada V z powodu jego problemów psychicznych⁵³. Nowy sułtan początkowo był otwarty na nowatorskie idee i rozwiązania, zwykł nawet uczestniczyć w piątkowych modlitwach w meczecie razem z poddanymi, dyskutował o problemach Porty z Osmanami i cudzoziemcami⁵⁴. Chciał uratować kraj od upadku, dlatego zgłębiał dziedziny, które miały mu być przydatne w później-

⁵⁰ D.T. Kılınçoğlu, *Economics and Capitalism in the Ottoman Empire*, New York: Routledge, 2015, s. 17-42.

⁵¹ M. van Bruinessen, *The Naqshbandi Order as a Vehicle of Political Protest among the Kurds (With Some Comparative Notes on Indonesia)*, Paper presented at the International Conference ‘New Approaches in Islamic Studies’, Indonesian Institute of Sciences (LIPI), Jakarta, 15-17 August 1986; M. Heper, *The State and Kurds in Turkey: The Question of Assimilation*, New York: Palgrave Macmillan, 2007, s. 45, 51.

⁵² K. Soleimani, *Islam and Competing Nationalisms in the Middle East, 1876-1926*, New York: Palgrave Macmillan, 2016, s. 93-154.

⁵³ Więcej na ten temat: J. Haslip, *The Sultan: The Life of Abdul Hamid II*, London: Holt, Rinehart and Winston, 1973.

⁵⁴ E. Pears, *Life of Abdul Hamid*, London: Constable, 1917, s. 48-49.

szym rządzeniu⁵⁵. Pod wpływem polityków młodoosmańskich i bankructwa państwa 23 grudnia 1876 roku nadał mu konstytucję. Jednak ze względu na wewnętrzne i zewnętrzne kryzysy, problemy w kwestiach dynastycznych i brak wiary w lojalność Wysokiej Porty wycofał poparcie dla ustroju konstytucyjnego. Od tego czasu jego polityka zaczęła ewoluować w kierunku rządów autorytarnych i absolutnych. Abdülhamid II rozprawił się z Młodymi Osmanami za pomoc w uchwaleniu konstytucji ograniczającej jego władzę (między innymi przez ustanowienie parlamentu)⁵⁶. Politykę sułtana cechowało przede wszystkim silne podkreślenie pozycji jako kalifa wszystkich muzułmanów; miało to na celu umocnienie jego legitymacji. Ponadto miał on objąć patronatem bractwa sufickie, które uważał za ważny kanał komunikacji z ludem⁵⁷. Już w 1878 roku Abdülhamid II odnowił *tekke* nakszbandiiji w dzielnicy Sultanahmet, a jej zwierzchnika wysłał jako emisariusza do chanatu Buħary⁵⁸. Po odejściu Imperium Osmańskiego od rządów konstytucyjnych islam został ponownie wprowadzony do osmańskiej ideologii, a panislamizm zinstytucjonalizowany.

Ideologia ta rozwinęła się jako odpowiedź na prześladowania muzułmanów przez Rosjan i nowo utworzone państwa bałkańskie. Namik Kemal i Młodzi Turcy⁵⁹, sprowokowani europejską polityką wobec Imperium i muzułmanów, zaczęli dowartościowywać spuściznę islamu i krytykować wpływy Zachodu⁶⁰. Ruch ten, nawołujący do powrotu do muzułmańskich fundamentalnych wartości i tradycji Imperium Osmańskiego, zyskał poparcie wszystkich warstw społecznych. Sułtan Abdülhamid II również poparł i wykorzystał ten nowy trend do umocnienia swojej pozycji. Przeznaczał fundusze własne i państwa na budowę muzułmańskich szkół, remont meczetów i innych obiektów religijnych, a także na wzrost świadczeń dla ulemów. Ponadto do kalendarza włączono święta religijne, a naukę o islamie i język arabski – do programu nauczania w świeckich szkołach. Sułtan podkreślał swoją

⁵⁵ A.A. Kudsi-Zadeh, *A Promise of Reform: Two Complimentary Documents*, „International Journal of Middle East Studies” vol. 4, no. 3, 1973, s. 359-365.

⁵⁶ Ş. Mardin, *The Genesis...*, s. 77-80; D. Kołodziejczyk, *op. cit.*, s. 33.

⁵⁷ Więcej na ten temat: Butrus Abu-Manneh, *Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda al-Sayyadi*, „Middle Eastern Studies” vol. 15, no. 2, 1979, s. 131-153.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Tur. *Jön/Genç Türkler* – grupa opozycji wobec autorytarnych rządów Abdülhamida II; nowe pokolenie osmańskiej inteligencji wykształcone w rozbudowanych przez sułtana Abdülhamida II instytucjach edukacyjnych (głównie Mülkiye i Harbiye) wyznające idee liberalne i konstytucyjne oraz osmański patriotyzm Młodych Osmanów. Zorganizowali się najpierw (w 1889 roku) w Wojskowej Szkole Medycznej, zakładając İttihad-i Osmani Cemiyeti (Towarzystwo Jedności Osmańskiej, İOC), by przywrócić konstytucję i parlament. Na czele stał książę Sabah ad-Din oraz Ahmet Rıza, który razem z innymi uciekł przed sułtańską policją za granicę. W 1895 roku stanął na czele İttihad ve Terakki Cemiyeti (Komitetu Jedności i Postępu, czyli przemianowanego İOC). Oddział w Paryżu Francuzi określali jako Jeunes Turcs (Młodzi Turcy). M.Ş. Hanioğlu, *Bir siyasal örgüt olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jon Türklük (1889-1902)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1989; idem, *The Young Turks...*, s. 73-75.

⁶⁰ S.J. Shaw, E.K. Shaw, *op. cit.*, t. 2, s. 403.

funkcję kalifa wszystkich muzułmanów, mianując religijnych dostojników na terenach należących niegdyś do Imperium. Reagował na złe traktowanie braci w wieżach w innych krajach, wystosowując formalne protesty czy interpelacje⁶¹. Islamizm stanowił broń ideologiczną przeciw zachodniemu imperializmowi i nacjonalizmom szerzącym się w Imperium, a także służył do odstraszenia agresorów⁶².

W ramach tej polityki nakszbandiyya (wśród innych bractw) otrzymała patronat sułtana, została zreorganizowana przez państwo i odegrała kluczową rolę w organizowaniu popularnego muzułmańskiego osmanizmu. W okresie panislamizmu i po nim nakszbandiyya stała się jednym z najważniejszych stronnictw stanowiących podporę oficjalnego nurtu islamu⁶³. Swą strategię wypracowała, wiążąc się z ulemami, państwowym systemem edukacji i armią⁶⁴. Wiążąc z państwem służyła politycznej mobilizacji muzułmanów – tak właśnie powstał panislamizm jako ruch polityczny⁶⁵. Rola polityczna, jaką odegrało bractwo, odzwierciedlała sukces jego długoterminowej strategii organizacyjnej⁶⁶. Polegała ona na zorganizowaniu małych, lokalnych sieci, opartych na osobistych relacjach i włączeniu ich do struktury centralnej. Plan ten określał także, w jaki sposób należy zdobyć i mobilizować muzułmanów. Miało to odbywać się przez dążenie do samooczyszczenia, uzyskiwanego drogą absolutnej zgodności z nauczaniem szajcha⁶⁷. Między mistrzem a uczniami powstaje powiązanie, a łańcuch takich powiązań tworzy sieć nakszbandiyyi i umożliwia przepływ informacji. To właśnie ten system powiązań interpersonalnych w nakszbandiyyi stanowił podstawę jej politycznego sukcesu. Oprócz tradycyjnej strategii organizacyjnej bractwo z powodzeniem stosowało także nowoczesne techniki drukarskie, które reformująca elita polityczna wprowadziła już do Imperium Osmańskiego⁶⁸. Wielu z jej członków (między innymi jeden z najwybitniejszych uczonych, znawca hadisów Ziyā' ad-Dīn Gümüşhanevi) zostało później włączonych w panislamską politykę sułtana-kalifa Abdülhamida II⁶⁹.

Aḥmad Ziyā' ad-Dīn (tur. Ahmed Ziyaeddin/Ziyâüddîn Gümüşhanevi) (1813-1893) z Gümüşhane w południowym Trabzonie zasłynął z wychowawczych innowacji polegających na podziale uczniów według ich różnych umiejętności, co okazało się skuteczne zarówno za jego czasów, jak i we współczesnej Turcji. Urodzony

⁶¹ *Ibidem*, s. 404.

⁶² *Ibidem*, s. 405.

⁶³ İ. Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1989, s. 195-288.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Zh. Liu, M. Shu, *Nationalist Thoughts and Islam in the Late Ottoman Empire*, „Asian Journal of Middle Eastern and Islamic Studies” vol. 11, no. 2, 2017, s. 18-19.

⁶⁶ Y. Atasoy, *Citizenship and the Collapse of the State: The Ottoman Case*, [w:] M. Spencer (ed.), *Separatism: Democracy and Disintegration*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1998, s. 130-131.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 129.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ I. Weismann, *Naqshbandiyya...*, s. 85.

w rodzinie kupieckiej Gümüşhanevi udał się do Stambułu, aby ukończyć studia religijne, i pozostał tam jako nauczyciel⁷⁰. Przeszedł inicjację do ḥalīdiyyi i został następcą Aḥmada Sulaymāna al-Urwāḍiego⁷¹. Jednak Gümüşhanevi dopiero po ponad piętnastu latach, gdy już ukończył dwa główne dzieła, kolekcję hadisów i kompendium bractw sufickich, został mistrzem sufickim⁷². Do jego licznych zastępców należeli głównie Turcy z zachodniej Anatolii, a także niektórzy imigranci z Kaukazu i mieszkańcy innych krajów muzułmańskich.

Gümüşhanevi założył swoją *tekke* naprzeciwko Porty. Walka w wojnie rosyjsko-osmańskiej i lojalność względem sułtana zapewniły mu wielu zwolenników wśród urzędników państwowych, a nawet zaskarbiły mu przychyłność władcy, który go czasem przyjmował. Znaczenie jego osoby podkreśla fakt, że jeden z jego zastępców został wysłany do Pekinu, aby przewodniczył tam islamskiemu Uniwersytetowi Beijing-Hamidiya⁷³. Gümüşhanevi pod kilkoma znaczącymi względami odszedł od nauk Ḥalīda, co ułatwiło mu kontakty z władcą. Kładł nacisk na studiowanie hadisów, szczególnie tych, które popierały bezwzględne posłuszeństwo sułtanowi-kalifowi. Przestrzegał doktryny *waḥdat al-wuḡūd* i pozwalał na głosowy *dīkr*, czym zbliżył swoją gałąź do innych bractw sufickich.

Wprowadził pewne innowacje. Pierwszą była niełatwa do przyswojenia islamizacja zachodnich instytucji. Opierała się ona na dostosowaniu do czasów mu współczesnych ideałów czasów proroka i kultywowaniu ich w duchu moralności sufickiej⁷⁴. Drugą była strategia przyznawania pierwszeństwa nauce hadisów. Hadisy i sunna jako wypowiedzi i tradycja dotyczące czynów proroka są zaraz po Koranie dwoma istotnymi źródłami islamu sunnickiego i jurysprudencji. Zainteresowanie, wybór i użycie hadisów przez Gümüşhaneviego było powiązane z wartościami moralnymi, otwartymi na suficką interpretację. Ułożył je w porządku alfabetycznym w *Ramuz al-Ehadis*⁷⁵, chociaż większość z nich nie należy do hadisów *ṣaḥīḥ* (zdrowych)⁷⁶, a niektóre zostały najwyraźniej zmyślane⁷⁷.

⁷⁰ E.Y. Demirci, *Modernisation, Religion and Politics...*, s. 96.

⁷¹ Tur. Süleymân el-Ervâdî. A. Aydın, *Ervâdî*, [w:] TDV *İslam Ansiklopedisi*, [on-line:] <https://islamansiklopedisi.org.tr/ervadi> – 8 V 2017; N. Çinar, *Nakşbandî Hâlidî Şeyhi Ahmed B. Süleyman Elervâdî'nin Râbita ile İlgili „Hakku's-Sülûk Ve'r-râbita Ve Şemâil-İ Cemî'i Silsile” Risalesi*, „Ağrı İslâmî İlimler Dergisi” c. 5, 2019, s. 36.

⁷² *Ahmed Ziyâüddîn-i Gümüşhânevi*, [on-line:] <http://www.iskenderpasa.com/EFB62B73-6D7E-4809-90AB-B9A77107C077.aspx> – 8 V 2017.

⁷³ Butrus Abu-Manneh, *Studies on Islam...*, s. 149-159; D. Aribogan, *Opening the Closed Window to the East: Turkey's Relations with East Asian Countries*, [w:] I. Bal (ed.), *Turkish Foreign Policy in Post Cold War Era*, Boca Raton: Brown Walker Press, 2004, s. 406.

⁷⁴ E.Y. Demirci, *Modernisation, Religion and Politics...*, s. 97.

⁷⁵ Więcej na ten temat: A.Z. Gümüşhanevi, *Ramuz al-Ehadis*, İstanbul: Pamuk Yayıncılık, 2017.

⁷⁶ Są to hadisy słabo weryfikowane. Więcej na ten temat: K. Kościelniak, *Sunna, hadisy i tradycjoniści. Wstęp do tradycji muzułmańskiej*, Kraków: UNUM, 2006, s. 32-34.

⁷⁷ İ. Gündüz, *Gümüşhanevi Ahmed Ziyaüddin (KS): Hayatı Eserleri Tarikat Anlayışı Ve Halidiyye Tarikatı*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1984, s. 96-98.

Ziyaeddin należał do tych mistrzów nakszbandijji, którzy opowiedzieli się za całkowitą lojalnością wobec autokratycznych rządów sułtana Abdülhamida II. Zaniepokojony penetracją imperium przez zachodni kapitalizm finansowy (szczególnie założeniem Banku Osmańskiego), stworzył swój wariant bezodsetkowego systemu finansowego, by wspierać małe przedsiębiorstwa i niezamożnych⁷⁸. Część kapitału została użyta do uruchomienia drukarni i bibliotek w Stambule oraz kilku prowincjach⁷⁹. Gümüshaneviego nie interesowały nowinki technologiczne i nowoczesna produkcja. Apelował, by nie kupować produktów zagranicznych, szczególnie masowo napływającym do Imperium leków, oraz nie używać nowoczesnego systemu transportu, który był prowadzony przez zagraniczne firmy⁸⁰. Podejście to sprawiło, że nakszbandijję uznano za przeciwną nowym technologiom i rozwojowi cywilizacyjnemu. Jej członkowie byli oskarżani o prowadzenie polityki mającej na celu pozbawienie ogółu społeczeństwa wiedzy, co miało prowadzić do zacofania i powrotu kraju do „ciemnego średniowiecza”⁸¹. Wydaje się jednak, że Ziyaeddin prawidłowo postrzegał naturę kapitalistycznej ekspansji Zachodu, jego wpływ na gospodarkę i społeczeństwo Imperium Osmańskiego. Dostrzegał także pilną potrzebę walki z naruszaniem suwerenności kraju przez Zachód. Swój głęboki wgląd w istotę problemu ujawniał w wypowiedziach na temat mu najbliższy, czyli w dyskursie religijnym. Pogląd Gümüshaneviego wyrażony w kategoriach ekonomicznych można by uznać za wczesną turecką wersję antyimperializmu. Fakt, że zainwestował środki finansowe w rozwój państwa, dowodzi, że nie odrzucił technologii i postępu, lecz – kiedy było to konieczne – nie wahał się używać nowoczesnych technologii⁸². Po jego śmierci w 1893 roku zastąpił go jego uczeń Hasan Hilmi (1824-1911)⁸³.

Byli też członkowie ھاٰلیدیٰی sprzeciwiający się autokratycznemu reżimowi sułtana Abdülhamida II i reformom państwa na wzór zachodni, które w okresie jego panowania uległy intensyfikacji. Zostali surowo potraktowani przez władzę. Był wśród nich popularny kurdyjski mistrz Muḥammad As’ad al-Irbilî (zm. 1931), który po dziesięciu latach kierowania *tekke* w Stambule został w 1897 roku wygnany do swojego rodzinnego miasta w irackim Kurdystanie⁸⁴. Powrócił stamtąd dopiero po rewolucji 1908 roku i dołączył do sufich sprzyjających ruchowi Młodych Turków⁸⁵.

⁷⁸ S. Akyel, *Ahmed Ziyâüddin Gümüshânevî ve görüşleri*, „Milli Gazete” 12 XI 2018, [on-line:] <https://www.milligazete.com.tr/makale/1746078/siyami-akyel/ahmed-ziyaeddin-gumushanevi-ve-gorusleri> – 18 XI 2018.

⁷⁹ Więcej na ten temat: İ. Gündüz, *Gümüshanevi...*

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ E.Y. Demirci, *Modernisation, Religion and Politics...*, s. 96.

⁸² *Ibidem*, s. 96-97.

⁸³ *Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi*, [on-line:] <http://www.iskenderpasa.com/6E4B7614-2272-4117-A671-F7670AE1D789.aspx> – 28 I 2017.

⁸⁴ H. Algar, *Political Aspects of Naqshbandî History*, [w:] M. Gaborieau, A. Popovic, T. Zarccone (dir.), *Naqshbandis: Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman: Actes de la Table ronde de Sèvres: Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, Istanbul: Éditions Isis, 1990, s. 140-141.

⁸⁵ H.K. Yilmaz, *Altın Silsile*, Istanbul: Erkam Yayınları, 1994, s. 2-5.

Nakszbandiyya, a zwłaszcza jej odgałęzienia muğaddidiyya i potem ḥalīdiyya, odegra ważną rolę w formułowaniu odpowiedzi bractwa na wyzwania nowoczesności. We wczesnym okresie nowożytnym (XVI-XIX wiek) nauki nakszbandiyyi były nadal rozpowszechniane przez pobożne nauczanie i udzielanie porad władcom. Od drugiej połowy XIX wieku trzeba było opracować inne strategie, aby poradzić sobie z nowymi realiami wynikającymi z rosnącego wpływu Zachodu. Rozprzestrzenianie się racjonalizmu, konsolidacja kolonialnych i autorytarnych państw muzułmańskich oraz powstanie islamskiego modernizmu i fundamentalizmu postawiły mistrzów i adeptów nakszbandiyyi przed wielkim dylematem⁸⁶. Społeczną podstawę aktywizmu nakszbandiyyi stanowili kupcy, literaci, biurokraci i miejscy notable. Jej członkowie protestowali przeciwko polityce westernizacji, którą wprowadzały reformy tanzimatu⁸⁷. Podzegli nawet do incydentu w Kuleli w 1859 roku, domagając się pełnej restauracji muzułmańskiego prawa⁸⁸.

W tym samym czasie bractwo uległo wewnętrznym i zewnętrznym zmianom. Odegrało kluczową rolę w czasie powolnego tworzenia się narodu tureckiego przez promowanie konstytucjonalizmu i praw człowieka. Nakszbandiyya, interpretując nowy język przez pryzmat szariatu i sunny, była w stanie apelować o aktywizm na poziomie podstawowym. Bezpośrednie zaangażowanie Gümüşhaneviego w 1878 roku w wojnę na Kaukazie przeciwko Rosjanom, a także w studia nad hadisami były ważnym czynnikiem formowania się nowego społecznego i politycznego aktywizmu na gruncie islamu. Historia proroka Mahometa jako człowieka pomogła uczynić abstrakcyjne nakazy bardziej konkretnymi i była fundamentem wspólnego moralnego zrozumienia wśród muzułmanów. W szczególności należy zauważyć, że nakszbandiyya wywierała silniejszy wpływ w miastach niż na obszarach wiejskich. Nakszbandiyya-ḥalīdiyya miała cechy elitarne, ponieważ większość jej zwolenników stanowili ludzie wykształceni, kupcy, urzędnicy i dostojnicy⁸⁹.

Wojna rosyjsko-osmańska w 1878 roku stała się katalizatorem transformacji strategii bractwa, które szybko zaadaptowało współczesne pojęcia, takie jak miłość do ojczyzny czy obrona narodu⁹⁰. Na przykład Gümüşhanevi zebrał swoich uczniów, aby zgłosili się na ochotników i bronili ojczyzny, religii i państwa⁹¹. Katastrofalna porażka Osmanów i utrata znacznych terytoriów zmusiły bractwo do zaangażowania

⁸⁶ I. Weismann, *Naqshbandiyya...*, s. 132.

⁸⁷ Butrus Abu-Manneh, *The Naksibendiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century*, „Die Welt des Islams” vol. 22, no. 1-4, 1982, s. 12; A. Hourani, *Sufism and Modern Islam: Rashid Rida*, [w:] idem, *The Emergence of the Modern Middle East*, Oxford: Palgrave Macmillan, 1981, s. 95.

⁸⁸ U. İğdemir, *Kuleli Vak'ası Hakkında Bir Araştırma*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2009, s. 30, 60-64.

⁸⁹ M.H. Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, New York: Oxford Univ. Press, 2003, s. 138.

⁹⁰ Ş. Mardin, *The Nakshibendi Order...*, s. 205.

⁹¹ H. Algar, *The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance*, „Studia Islamica” no. 44, 1976, s. 149.

się w daleko idącą krytykę społeczną, kulturalną i polityczną. Jednym z rezultatów wojny był masowy exodus osmańskich muzułmanów z Bałkanów i Kaukazu oraz zniszczenie historycznych muzułmańskich wiosek i miasteczek, co spowodowało społeczną traumę wielu muzułmanów z terytorium osmańskiego⁹². Ta konfrontacja zmusiła bractwo do traktowania islamu jako tożsamości oporu i przekształceń.

Nakszbandijja przekształciła się w instytucję, która była w stanie zjednoczyć zróżnicowanych etnicznie muzułmanów i pomóc im stworzyć poczucie wspólnoty. W ten sposób w XIX wieku stała się skuteczną siłą dla zachowania islamu i masowej mobilizacji przeciwko penetracji kapitału zagranicznego, która przyczyniła się do zaniku społeczno-ekonomicznej żywotności tradycyjnego społeczeństwa osmańskiego. Na terenach kurdyjskich wyparła dominującą do tej pory gałąź qādiriyyi, szybko przejmując ważną rolę społeczną i polityczną, a funkcję szajcha wiążąc z funkcją przywódcy plemienia lub klanu⁹³. W wielkich miastach Imperium Osmańskiego wielu wielkich ulemów XIX i XX wieku było związanych z nakszbandijją-ḥalidiyyą⁹⁴. Szejkowie ḥalidiyyi upowszechnili również nakszbandijję w odległych rejonach świata muzułmańskiego, gdzie wcześniej albo była nieznana, albo nieistotna (np. w Cejlonie, Mozambiku, a przede wszystkim na Sumatrze).

W tamtym okresie doszło też do pierwszego buntu kurdyjskiego o podłożu nacjonalistycznym⁹⁵. Jego przywódca ‘Ubayd Allāha Nahrī (tur. Ubeydullah Nehri) należał do rodziny Şemdinli, szczycącej się pochodzeniem od proroka i założyciela bractwa qādiriyya ‘Abd al-Qadira al-Ğilaniego⁹⁶. Na początku XIX wieku ‘Ubayd Allāh, jako głowa rodziny, został zastępcą Ḥalīda. Po klęsce osmańskiej w wojnie z Rosją wszczął w 1880 roku bunt, wysłał armię na teren Iranu w celu ustanowienia kurdyjskiego księstwa sunnickiego. Lokalnie okrzyknięty bohaterem ‘Ubayd Allāh został wezwany do Stambułu i zesłany do Mekki, gdzie zmarł w 1883 roku. Jego najstarszemu synowi pozwolono wrócić do Nehri, a jego potomkowie nadal anga-

⁹² M.H. Yavuz, *Islamic Political Identity...*, s. 138.

⁹³ C.J. Edmonds, *Kurds, Turks and Arabs: Politics, Travel and Research in North-Eastern Iraq, 1919-1925*, London: Oxford Univ. Press, 1957, s. 73.

⁹⁴ Przykładem mogą być Šihāb al-Dīn al-Ālūsī (zm. 1854), autor *Rūḥ al-Ma’ānī*, prawdopodobnie ostatniego wielkiego pomnika tradycyjnego tafsīru (C. Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, transl. by J. Lameer, vol. 2, Leiden: Brill, 1996, s. 585-589), Muḥammad Amīn Ibn ‘Ābidīn (1784-1836), wybitny *faqīh* (*TDV İslām Ansiklopedisi*, c. 19, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, s. 292-293) czy Musa Kazım Efendi, *Şayḥ al-Islam* od 1910 do 1911 roku (zm. 1920) (A. Altunsu, *Osmanlı şeyhülislamı*, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972, s. 233-237) i szajch Muḥammed Zāhid Kevseri (zm. 1954), który brał udział w rozmowach z Gümüşhānevīm; był jednym z wielu wielkich tureckich uczonych, którzy udali się na wygnanie po zniesieniu Kalifatu (Y.Ş. Yavuz, *Zāhid Kevseri*, [w:] *TDV İslām Ansiklopedisi*, c. 44, s. 77-80).

⁹⁵ H. Özoğlu, *Kurdish Notables and the Ottoman State: Evolving Identities, Competing Loyalties, and Shifting Boundaries*, Albany: SUNY Press, 2004, s. 74-75.

⁹⁶ W. Jwaideh, *The Kurdish National Movement: Its Origins and Development*, Syracuse: Syracuse Univ. Press, 2006, s. 76.

żowali się w politykę Iraku, Turcji i Iranu. Kolejny jego syn, ‘Abd al-Qadir, po rewolucji Młodych Turków w 1908 roku osiadł w Stambule i zyskał tam szacunek jako moralny przywódca społeczności kurdyjskiej. Wybrano go nawet na przewodniczącego Rady Państwa, ale po buncie w 1925 roku razem ze swoim synem został powieszony⁹⁷.

Wysiłki Abdülhamida II podejmowane w celu opracowania muzułmańskiej ideologii dotyczącej statusu narodowego Osmanów implikowały jedność osmańską mimo wielości grup religijnych i kulturowych w imperium. Urzeczywistnienie tej jedności muzułmanów i niemuzułmanów w heterogenicznym imperium napotykało ogromne trudności. Ich źródłem był konflikt interesów obu grup, który w tamtym okresie przybrał na sile. Inną koncepcję narodowości w kontekście negacji osmanizmu zaproponowała grupa intelektualistów zwana Młodymi Turkami⁹⁸.

Opozycyjny ruch Młodych Turków chciał za wszelką cenę doprowadzić do upadku reżimu i triumfu nurtu „tureckiego”⁹⁹. Sprzyjały temu społeczne nastroje, szczególnie wśród urzędników, oficerów i intelektualistów, wykształconych w świeckich szkołach sułtana, wywodzących się z niższych warstw społecznych¹⁰⁰. Od 1907 roku w różnych częściach Imperium wybuchło kilka drobnych powstań z przyczyn ekonomicznych, których kulminacją była nietyпова rewolucja. Młodoturcy zmusili sułtana Abdülhamida II do przywrócenia konstytucyjnego parlamentaryzmu i rezygnacji z większości posiadanej władzy w 1908 roku¹⁰¹. W dwustopniowych wyborach, w których uczestniczyli wszyscy płacący podatki mężczyźni od dwudziestego piątego roku życia, zwycięstwo odnieśli kandydaci Komitetu Jedności i Postępu¹⁰².

Jednak niedoreprezentowane w parlamencie kręgi konserwatywne, szczególnie niżsi rangą ulemowie i szajchowie bractw sufickich, miały ciągle największą władzę nad muzułmańską częścią społeczeństwa. Ich przedstawiciele organizowali demonstracje, domagając się likwidacji barów i teatrów, zakazu fotografii czy swobodnego poruszania się kobiet. Grupa skupiona wokół gazety „Volkan” i szajcha nakszbandiji Derviśa Vahdadię powołała organizację İttihad-i Muhammedi (Jedność

⁹⁷ M. van Bruinessen, *The Sadate Nehri or Gilanizade of Central Kurdistan*, „Journal of the History of Sufism” vol. 1-2, 2000, s. 79-92.

⁹⁸ M.Ş. Hanioglu, *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*, New York: Oxford Univ. Press, 2001, s. 289.

⁹⁹ Ş. Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 221-250.

¹⁰⁰ S.J. Shaw, E.K. Shaw, *op. cit.*, t. 2, s. 410.

¹⁰¹ F. Ahmad, *The Young Turk Revolution*, „Journal of Contemporary History” vol. 3, no. 3, 1968, s. 19-36; D. Quataert, *The 1908 Young Turk Revolution: Old and New Approaches*, „Review of Middle East Studies” vol. 13, no. 1, 1979, s. 22-29; S.A. Somel, *Historical Dictionary...*, s. 329.

¹⁰² H.N. Akmeşe, *The Birth of Modern Turkey: The Ottoman Military and the March to World I*, London: I.B. Tauris, 2005, s. 57, 87; H. Kayali, *Elections and the Electoral Process in the Ottoman Empire, 1876-1919*, „International Journal of Middle East Studies” vol. 27, no. 3, 1995, s. 271-273.

Muzułmańska)¹⁰³. Rozpowszechniała ona propagandowe hasła przeciw laickości młodo Turków i ich programom działań publicznych. Już w następnym roku doszło do buntu żołnierzy I Armii, żądających przywrócenia szariatowi i powrotu kobiet do ich tradycyjnej roli. Razem ze studentami stambulskich madras zdobyli budynek parlamentu i zamordowali napotkanych działaczy KJİP. Reszta działaczy Komitetu zbiegła ze stolicy, by powrócić na czele Hareket Ordusu (Armii Czynu)¹⁰⁴ i jednogłośnie uchwalić w parlamencie detronizację Abdülhamida i zastąpienie go młodszym bratem, Mehmetem V. Wprowadzono stan wojenny, by młodo turecki parlament mógł dokończyć działania rewolucyjne, zmieniając artykuły konstytucji z 1876 roku, między innymi dotyczące przysięgi sułtana składanej przed zgromadzeniem na wierność szariatowi, konstytucji, krajowi i narodowi. W tamtym okresie utworzono wiele nowych partii – od liberalnych po konserwatywne. Rząd podjął także próby centralizacji i modernizacji państwa, a westernizacja zrodziła pytania o granice władzy osmańskiej na Bałkanach.

Bułgaria ogłosiła wtedy niepodległość od Imperium, następnego dnia Austro-Węgry zajęły Bośnię i Hercegowinę, a Kreta zadecydowała o przynależności do Grecji. Wybuch I wojny bałkańskiej, mającej na celu wyzwolenie spod okupacji osmańskiej, był dla Porty katastrofalny w skutkach¹⁰⁵. Osmańska armia straciła prawie wszystkie terytoria europejskie¹⁰⁶, co młodo turcy tłumaczyli nieudolnością osmanizmu, zwłaszcza że udało im się odzyskać Edirne, a dokonali tego: jeden z założycieli KJİP, Talât, oficer Enver i komendant Cemal¹⁰⁷. Odbłyły się nowe wybory, w których zwyciężył Komitet, Talât, Enver i Cemal utworzyli zaś reżim rządowy, określany mianem triumwiratu¹⁰⁸.

Bractwo nakszbandijja zwróciło uwagę, że wprowadzenie reżimu konstytucyjnego zbiegło się w czasie ze stratami terytorialnymi, a Abdülhamid II przez wiele lat był w stanie utrzymywać terytoria Imperium. Nakszbandijja zorganizowała bunty w czasie konstytucyjnych rządów Młodych Turków¹⁰⁹. Jej członkowie żądali przywrócenia absolutnej władzy sułtana w imię solidarności muzułmańskiej i zadeklarowali dżihad przeciwko agresywnemu światu chrześcijańskiemu¹¹⁰. Ich sprzeciw

¹⁰³ T.Z. Tunaya, *Türkiye'de Siyasî Partiler: 1859-1952*, İstanbul: Arba Yayınları, 1984, s. 270-275.

¹⁰⁴ Stanowiła 11. korpus (w Salonikach) 3. Armii stacjonującej na Bałkanach, dowodzonej przez Mahmuda Şevketa Paszę 24 kwietnia 1909 roku. *Hareket Ordusu*, [w:] *Türk Ansiklopedisi*, c. 18, İstanbul: [s.n.], 1970, s. 487; T.Z. Tunaya, *Türkiye'de Siyasal...*, s. 19-37.

¹⁰⁵ R.C. Hall, *The Balkan Wars, 1912-1913: Prelude to the First World War*, London: Routledge, 2000, s. 10-20.

¹⁰⁶ D. Kołodziejczyk, *op. cit.*, s. 66.

¹⁰⁷ Z. Şakir, *Yakın Tarihin Üç Büyük Adamı: Talat, Enver, Cemal Pasalar*, İstanbul: Akil Fikir Yayınları, 2011, s. 30-78.

¹⁰⁸ E.J. Zürcher, *Turcja. Od sultanatu do współczesności*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2013, s. 110.

¹⁰⁹ M. van Bruinessen, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992, s. 90-97.

¹¹⁰ Y. Atasoy, *op. cit.*, s. 130.

wobec Młodych Turków nie brał się z kwestionowania rządów konstytucyjnych, ale z powodu ich odrzuceniu muzułmańskiego osmanizmu¹¹¹.

Młodoturcy, wiedząc, że naciski międzynarodowe przeszkodziły próbom zaprowadzenia osmanizmu, zaczęli optować za konkurencyjną koncepcją nacjonalizmu. Osmanizm – uznający wszystkich poddanych, niezależnie od języka czy wyznania, za lojalnych, pełnoprawnych obywateli państwa opartego na konstytucji – po 1913 roku stał się tylko iluzją. Nacjonalizm turecki czerpał z dziewiętnastowiecznych badań orientalistów europejskich nad pochodzeniem Turków przed islamem i ich przypuszczalną cechą rasową¹¹². Podstawą narodowości stały się rasa i język¹¹³, dając początki nacjonalizmowi tureckiemu¹¹⁴. Do głównych propagatorów turanizmu w Imperium Osmańskim należeli Azer Ali Hüseyinzade, Ahmet Ağaoğlu i Tatar Yusuf Akçura, który w 1904 roku opublikował w młodotureckim piśmie „Türk” w Kairze artykuł *Üç Tarz-ı Siyaset* (Trzy kierunki polityki). Porównywał w nim politykę opartą na osmanizmie, islamizmie i turanizmie, będącym pierwszą spójną wykładnią jego politycznych celów¹¹⁵. Równolegle powstawała inna koncepcja tureckiego nacjonalizmu, ograniczająca się do Anatolii – jako siedziby narodu tureckiego – i idealizująca chłopską kulturę. Preferowała radykalnie odejście od wcześniejszego nacjonalizmu osmańskiego tanzimatu i Abdülhamida II, który nigdy nie definiował historii narodu jako turecko-osmańskiej¹¹⁶. Po upadku kontrrewolucji w 1909 roku młodoturcy stali się podejrzliwi wobec aktywizmu islamskiego, w którym widzieli zagrożenie. Jednak sięgali po islam i jego aspekt państwowy wówczas, gdy wymagała tego taktyka polityczna, na przykład w latach 1914-1916, by zdobyć lojalność Arabów i muzułmanów zamieszkujących kolonie europejskie. Strategia opierająca się na ogłoszeniu świętej wojny w 1914 roku nie osiągnęła jednak założonych celów¹¹⁷.

Islamiści w tamtym okresie dzielili się na konserwatystów, reakcjonistów i modernizatorów oraz reformistów, opowiadających się za konstytucjonalizmem. Islamski ruch modernizmu z lat 1908-1918 reprezentowało czasopismo „Aş-Şirât al-mustaqîm Sırat-ı Müstakim” (później „Sebil ür-reşad Sabil ar-raşhād”), z którym byli związani Eşref Edip Fergan i Mehmet Âkif Ersoy¹¹⁸. Według tego środowiska społeczne odrodzenie miało się dokonać przez powrót do wartości islamu. Przywrócenie szariat uzasadniali oni tym, że jego jest on do pogodzenia z modernizacją.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² Stwierdzono, że należą do grupy ludów turańskich, w której skład wchodził Finowie, Węgrzy oraz Turcy z Azji Środkowej i Kaukazu. *Ibidem*, s. 77.

¹¹³ M.Ş. Hanioglu, *Preparation for a Revolution...*, s. 289.

¹¹⁴ B. Ersanlı, *İktidar ve Tarih: Türkiye’de „Resmi Tarih” Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s. 60-85.

¹¹⁵ E.J. Zürcher, *Turcja. Od sultanatu...*, s. 129.

¹¹⁶ M.H. Yinanc, *Milli Tarihimizin Adi*, İstanbul: Hareket Yayınları, 1969, s. 60-77.

¹¹⁷ E.J. Zürcher, *Turcja. Od sultanatu...*, s. 110-111.

¹¹⁸ Zh. Liu, M. Shu, *op. cit.*, s. 22.

Do najważniejszych ruchów islamistycznych, które wtedy powstały, można zaliczyć ruch Nurculuk (Uczniowie światła) założony przez modernistę bractwa nakszbandijji Kurda Saida Nursi. Nursi należał do İttihad-i Muhammedi (Jedności Muzułmańskiej) i był propagatorem KJiP¹¹⁹.

Bractwa odgrywały znaczącą rolę polityczną w krajach muzułmańskich, zwłaszcza w społeczeństwie osmańskim¹²⁰. W ostatnich latach Imperium bractwa, dążące do wywierania wpływu na politykę, nieustannie ze sobą rywalizowały. Heterodoksyjne opowiadały się po stronie Młodych Turków, podczas gdy bardziej ortodoksyjne były skłonne wspierać sułtana. Wyjątek stanowiło dwóch szajchów nakszbandijji, którzy dołączyli do rewolucjonistów, podczas gdy całe bractwo poparło sułtana¹²¹. Jeden z nich, szajch Muḥammed As'ad Irbilî¹²², został wygnany do swego rodzinnego miasta przez Abdulhamida II¹²³, a po rewolucji poparł ruch Młodych Turków¹²⁴. Z kolei drugi, szajch nakszbandijji Şawqî Ğalāl ad-Dīn (tur. Şevki Celâleddin), był jedynym aktywnym sufim na Kongresie Opozycji Osmańskiej w Paryżu w 1902 roku i dołączył do Młodych Turków¹²⁵. Z kolei Mūsā al-Kāzım Efendi, zwolennik ḥalīdiyyi, znany był ze skłonności reformatorskich, zwłaszcza w dziedzinie edukacji¹²⁶. Wielokrotnie służył jako *şeyhülislam*, również za rządów młodoturków w ostatnich latach istnienia imperium¹²⁷; później był też członkiem İttihad ve Terakki Cemiyeti (Komitetu Jedności i Postępu)¹²⁸.

Tymczasem w Damaszku spór o przywództwo w ḥalīdiyyi prowadzili As'ad aṣ-Şāḥib (1855-1928)¹²⁹ i Muḥammad al-Ḥānī młodszy (zm. 1898)¹³⁰. Pod koniec

¹¹⁹ Ş. Mardin, *Reflections on Said Nursi's Life and Thought*, [w:] Ibrahim M. Abu-Rabi' (ed.), *Islam at the Crossroads: On the Life and Thought of Bediuzzaman Said Nursi*, Albany: SUNY Press, 2003, s. 45-51.

¹²⁰ M.Ş. Hanioglu, *The Young Turks in Opposition...*, s. 53.

¹²¹ Mustafa Fevzi bin Numan, *Hediyet ül-halidin fi menakıb-ı kütüb ül-arifin Mevlana Ahmed Ziyaeddin bin Mustafa el-Güşühanevi kuddise sirreh*, İstanbul: [s.n.], 1895, s. 51.

¹²² Tur. Muhammed Esad Erbilî. H.K. Yılmaz, *Esad Erbilî*, [w:] *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 11, s. 348.

¹²³ H. Algar, *Political Aspects of Naqshbandi History...*, s. 4-5.

¹²⁴ M. Es'ad, *Makale-i Mahsusa*, „Beyan' ül-hak” c. 17, sayı 25, 1908, s. 371-373.

¹²⁵ M. Ulkusal, *Dobruca ve Türkler*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayın, 1966, s. 143.

¹²⁶ F. Koca, *Mūsā Kāzım Efendi*, [w:] *TDV İslâm Ansiklopedisi*, [on-line:] <https://islamansiklopedisi.org.tr/musa-kazim-efendi> – 4 XI 2018.

¹²⁷ H. Algar, *Political Aspects of Naqshbandi History...*

¹²⁸ Więcej na ten temat: F. Koca, *Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin Hayatı ve Fetvaları*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.

¹²⁹ Syn Maḥmuda i bratanek Ḥalīda, w imię ortodoksji walczył z panislamską polityką Abdülhamida II.

¹³⁰ Związany z lokalnym kręgiem reformatorskim słynnego amira 'Abd al-Qādir al-Ġazā'iriego (1808-1883). Al-Ġazā'irî został wprowadzony do nakszbandijji przez Ḥalīda, łączył nauczanie Ibn 'Arabiego z poszukiwaniem nowoczesności. I. Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya...*, op. cit., s. 148-153; T. Woerner-Powell, *Another Road to Damascus: An*

XIX wieku wyznawcy As'ada przystąpili do przyjęcia opozycyjnego wyznania Salafiego. Obie strony konfliktu wysuwały swoje roszczenia na łamach prasy. Şāhib publikował podstawowe teksty ḥalīdiyya pod oficjalnym patronatem, a Ḥānī drukował swoje prace prywatnie w Egipcie. Po śmierci Muḥammada al-Ḥānīego Şāhibowi udało się pozbawić sukcesji jego syna i przejąć także ich gałąź bractwa. Był też w stanie utrzymać znaczącą pozycję u Młodych Turków, którzy odnowili jego *tekke* i usankcjonowali publikację dużej kolekcji listów Ḥalīda w zamian za poparcie ich reżimu¹³¹.

Przywódcy młodotureccy zawiązali sojusz z państwami centralnymi, lecz kiedy przegrana w I wojnie światowej była już przesądzona, a ententa ściagała ich za przestępstwa wojenne (głównie rzeź Ormian), musieli usunąć się z polityki¹³². Wtedy też tron po zmarłym bracie objął Muḥammad VI Vahīd ad-Dīn (tur. Mehmet VI Vahidettin), który przejawiał ambicje polityczne. Pod koniec I wojny światowej nowy sułtan-kalif przystał na żądania zwycięskiej strony¹³³, oznaczające kapitulację Imperium¹³⁴. Zawieszenie broni dało możliwość uzyskania autonomii przez inne narodowości wchodzące do tej pory w skład Imperium¹³⁵. Powstał plan utworzenia Kurdystanu na terenach irackich, potem nastąpił stopniowy rozbiór Anatolii, a ententa wyraziła zgodę na utworzenie Wielkiej Grecji i Armenii kosztem terenów tureckich. Gdy w maju 1919 roku siły greckie wylądowały w Izmirze (Smyrna), stało się jasne, że Turcy będą musieli walczyć o swoje terytorium na prawie każdym froncie¹³⁶. Delegacja sułtańska podpisała w 1920 roku traktat z Sèvres, który między innymi przewidywał całkowitą demobilizację osmańskich sił zbrojnych, okupację znacznych obszarów Anatolii przez siły ententy oraz utworzenie Kurdystanu i Armenii w Anatolii Wschodniej¹³⁷. Nacjonaści, kierowani po maju 1919 roku przez Mustafę

Integrative Approach to 'Abd al-Qādir al-Jazā'irī (1808-1883), Berlin: De Gruyter, 2017, s. 131-147.

¹³¹ I. Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Leiden: Brill, 2001, s. 100-140.

¹³² Więcej na ten temat: M. Aksakal, *The Ottoman Road to War in 1914: The Ottoman Empire and the First World War*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2010; Y. Akın, *When the War Came Home: The Ottomans' Great War and the Devastation of an Empire*, Stanford: Stanford Univ. Press, 2018, s. 20-51; K. Fewster, V. Basarin, H. Hurmuz Basarin, *Gallipoli: The Turkish Story*, Crows Nest, NSW: Allen & Unwin, 2003, s. 41.

¹³³ Głównie Francja, Wielka Brytania, Rosja i Włochy.

¹³⁴ M. Kent (ed.), *The Great Powers and the End of the Ottoman Empire*, New York: Frank Cass, 1996, s. 31-205; R. Gingeras, *Fall of the Sultanate: The Great War and the End of the Ottoman Empire, 1908-1922*, New York: Oxford Univ. Press, 2016, s. 235-239; E.J. Erickson, *Ordered to Die: A History of the Ottoman Army in the First World War*, Westport: Greenwood, 2001, s. 179-206.

¹³⁵ R. Gingeras, *op. cit.*, s. 263-277.

¹³⁶ M. Dobkin, *Smyrna 1922: The Destruction of a City*, New York: Newmark Press, 1998; M. Llewellyn Smith, *Ionian Vision: Greece in Asia Minor, 1919-1922*, London: Hurst, 1999, s. 86-101.

¹³⁷ Tekst traktatu: *The Treaty of Peace between the Allied and Associated Powers and Turkey Signed at Sèvres August 10, 1920*, [w:] *The Treaties of Peace 1919-1923*, vol. 2, New York:

Kemala, odrzucili traktat z Sèvres, uznając go za nieważny, i rozpoczęli *kurtuluş savaşı* (wojnę wyzwolenczą), która zakończyła się w 1923 roku traktatem zapewniającym Turcji pełną suwerenność¹³⁸.

Będąc ruchem protestu, opartym na solidarności religijnej, bractwo zaczęło reprezentować interesy zurbanizowanych grup małych przedsiębiorców i rolników. W ostatnich dekadach Imperium Osmańskiego nakszbandiija zapisała się jako największa i najbardziej wpływowa niezależna grupa muzułmańska. Innowacje, które zastosowała w swym sufickim nauczaniu, uitorowały drogę przyszłej modernizacji. Jej zwolennicy dokładnie opracowali i z powodzeniem połączyli przekonania muzułmańskie i nowoczesność. Do 1920 roku, w przededniu rewolucji kemalistycznej, w Stambule było 305 łóż sufickich, z czego 65 należało do nakszbandiiji¹³⁹ (to więcej, niż posiadało jakiekolwiek inne bractwo)¹⁴⁰. Innowacje Gümüşhaneviego miały charakteryzować odrodzenie *hālidiyyi* w Stambule w drugiej połowie XX wieku, ponieważ sprzyjały integracji z republikańskim systemem politycznym¹⁴¹. Kierując się metodą i tradycją Gümüşhaneviego, społeczność İskenderpaşa stała się jedną z najbardziej wpływowych grup we współczesnej Turcji.

3.3. Prowokacja kemalizmu: miejsce islamu w Turcji w kontekście sekularyzacji i okresu jednopartyjnego (1923-1945)

Życie społeczne w Turcji po I wojnie światowej uległo zmianie. Wiązało się to ze zmianami gospodarczymi, zakorzenionymi w dziewiętnastowiecznym ruchu westernizacyjnym społeczeństwa osmańskiego, które niosły ze sobą także konflikty wewnętrzne. Zaczęto się też coraz intensywniej zastanawiać nad relacjami między kalifatem a narodem oraz nad tym, który z nich uznać za podstawową jednostkę polityki osmańskiej i muzułmańskiej. Suwerenność narodowa stawiała się coraz bardziej prestiżowa, zwłaszcza gdy była przywołana przez dotychczasowych poddanych dla uzasadnienia buntu i walki o wyzwolenie się od Imperium. Istotny był

Carnegie Endowment for International Peace, 1924; opracowania: D. Fromkin, *A Peace to End All Peace: Creating the Modern Middle East, 1914-1922*, New York: H. Holt, 1989; P.C. Helmreich, *From Paris to Sèvres: The Partition of the Ottoman Empire at the Peace Conference of 1919-1920*, Columbus: Ohio State Univ. Press, 1974, s. 301-320.

¹³⁸ Więcej na ten temat: C. Erikan, *Kurtuluş Savaşı Tarihi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008; B. Çukurova, *Kurtuluş Savaşında haberalma ve yeraltı Çalışmaları*, İstanbul: Ardiç Yayınları, 1994; B.C. Busch, *Mudros to Lausanne: Britain's Frontier in West Asia, 1918-1923*, Albany: SUNY Press, 1976, s. 216-225.

¹³⁹ C.R. Johnson, *Constantinople Today, or, The Pathfinder Survey of Constantinople: A Study in Oriental Social Life*, New York: Palgrave Macmillan, 1922; O. Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, c. 4, İstanbul: Eser Kültür Yayınları, 1977, s. 240-241.

¹⁴⁰ H. Algar, *Naksibendi Order in Republican Turkey*, „Islamic World Report” vol. 2, 1997, s. 54.

¹⁴¹ I. Weismann, *Naqshbandiyya...*, s. 94.

też kontekst bałkańskich muzułmanów, który miał duże znaczenie przy przejściu z imperium do republiki. Jak się okazało, wielu członków personelu administracyjnego i wojskowego (zwłaszcza oficerów KJiP) drugiego okresu konstytucyjnego (1908-1918), a także aktywnych w nacjonalistycznym ruchu oporu, w wojnie o niepodległość (1921-1922) i powstaniu republiki w 1923 roku, urodziło się lub spędziło młodość na macedońskim i trackim terytorium Imperium¹⁴². Należał do nich między innymi Mustafa Kemal, który wstąpił się w walkach podczas I wojny światowej i narodowowyzwoleńczej. Zaczął on stopniowo przejmować władzę w okresie, gdy zaczęło kształtować się poczucie tureckiej tożsamości i nacjonalistycznej świadomości. Stało się to poważną opcją ideologiczną, zwłaszcza że również inne grupy muzułmańskie (Arabowie i Albańczycy) ujawniły swe separatystyczne dążenia. Jak zauważył Ziya Gökalp, sama idea nacjonalizmu pojawiła się najpierw wśród niemuzułmanów, potem wśród Albańczyków i Arabów, a dopiero na końcu wśród Turków, ponieważ państwo osmańskie zostało właśnie przez nich utworzone¹⁴³.

Podobnie jak początkowy wzrost świadomości muzułmańskiej, także wzrost nacjonalizmu w Turcji był wyrazem osmańskiej reakcji na pozbawienie jej władzy przez europejski imperializm oraz z powodu niepowodzenia osmanizmu jako ideologii narodowej. Chociaż Kemal i jego najbliższe otoczenie odrzucali islam jako projekt cywilizacyjny, to akceptowali oni naród turecki – jako muzułmanów. Polityka wewnętrzna związana z tym nowym trendem ideologicznym była próbą systematycznego zastępowania niemuzułmańskiej burżuazji elitą muzułmańską i turecką, wprowadzającą jednak nacjonalizm jako główny element, na którym miała opierać się Republika. Podwaliny pod jej powstanie położyły już rządy Młodoturków w latach 1908-1918, a ostatecznie ukończona została dopiero po zakończeniu tureckiej wojny wyzwoleńczej. Impulsem stał się nakaz sułtana, by *şayh al-islam* ogłosił fatwę, nazywającą nacjonalistów buntownikami i nakładającą *fard* (religijny obowiązek)¹⁴⁴ zabicia ich przez muzułmanów. Nacjonałisci przeciwstawili się temu przy pomocy muftiego z Ankary, gdzie mieli swoją kwaterę główną. Mehmet Rifat Börekçi¹⁴⁵ wydał fatwę ogłaszającą, że sułtan pozostaje pod okupacją i nie może sprawować obowiązków, wierni muszą więc ratować kalifat¹⁴⁶. Wezwanie o przyłączenie

¹⁴² Więcej na ten temat: A. Mango, *Atatürk: The Biography of the Founder of Modern Turkey*, New York: Overlook Press, 1999; E.J. Zürcher, *The Unionist Factor: The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement, 1905-1926*, Leiden: Brill, 1984.

¹⁴³ Więcej na ten temat: H. Kayalı, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*, Berkeley: Univ. of California Press, 1997; Z. Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, ed. by N. Berkes, New York: Columbia Univ. Press, 1959, s. 72.

¹⁴⁴ J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford–New York: Oxford Univ. Press, 1982, s. 170-174.

¹⁴⁵ Mehmet Rifat Börekçi, [on-line:] <https://www.diyenet.gov.tr/tr-TR/Person/PresidentDetail/25/mehmet-rifat-borekci> – 14 VI 2019.

¹⁴⁶ B. Silverstein, *Islam and Modernity in Turkey*, New York: Palgrave Macmillan, 2011, s. 57-58; E.J. Zürcher, *Turcja. Od sułtanatu...*, s. 152.

się do nacjonalistów było w rzeczywistości w dużej mierze przedstawiane jako wezwanie do dżihadu przeciwko niewiernym najeźdźcom¹⁴⁷. Podczas gdy wielu było przywiązanych do urzędu sułtana-kalifa, przywódcy nacjonalistyczni odtąd uważali Vahidettina za sprzedawczyka. Sułtan zhańbił się, uciekając ze swym najbliższym otoczeniem brytyjskim statkiem po głosowaniu Wielkiego Zgromadzenia Narodowego za zniesieniem sułtanatu 1 listopada 1922 roku¹⁴⁸. Jego kuzyn Abdülmecid (zm. 1941) natomiast jeszcze przez rok pełnił funkcję kalifa (bez tytułu sułtana).

Zaplecze wojny tworzyli głównie muzułmańscy właściciele ziemscy i nowo powstająca muzułmańska burżuazja handlowa¹⁴⁹. Ideologia kemalistyczna, przedstawiająca turecki nacjonalizm jako tożsamość terytorialną, była dla nich atrakcyjna. Oficjalnie Turcja była pojęciem geograficznym, jej ludność żyła bowiem na tych ziemiach setki lat¹⁵⁰. Zasadniczo było to odmienne od muzułmańskich czy etnicznych modeli nacjonalizmu i znacznie bliższe oryginalnemu nacjonalizmowi osmańskiemu. Jednak zarówno w praktyce państwa, jak i powszechnych założeniach kulturowych Turek miał mówić po turecku i być sunnickim muzułmaninem¹⁵¹. Tak więc kemalistyczna wersja nacjonalizmu była zaktualizowanym wariantem wcześniejszego nacjonalizmu osmańskiego. Różnica polegała na wydaleniu niemuzułmańskich mieszkańców z terytorium zdefiniowanego jako Turcja¹⁵². Islamizm sułtana Abdülhamida II i radykalny sekularyzm Mustafy Kemala Atatürka były dwiema przeciwstawnymi wizjami tożsamości. Kemalistyczna konstrukcja narodu tureckiego zwieńczała więc poszukiwania jednolitej tożsamości przez wieloetniczne państwo. Kemalizm podkreślał także, że powstanie Republiki Tureckiej oznacza całkowite zerwanie z Imperium Osmańskim. Państwo narodowe, chociaż było bezpośrednim spadkobiercą dziewiętnastowiecznej modernizacji osmańskiej, stanowiło *novum* rewolucji kemalistycznej, polegające na legitymacji władzy państwowej przez ideologię tureckiego

¹⁴⁷ Więcej na ten temat: E.J. Zürcher, *Jihad and Islam in World War I: Studies on the Ottoman Jihad on the Centenary of Snouck Gurgronje's „Holy War Made in Germany”*, Leiden: Leiden Univ. Press, 2016.

¹⁴⁸ R. Gingeras, *op. cit.*, s. 294-298.

¹⁴⁹ F. Ahmad, *The Late Ottoman Empire*, [w:] M. Kent (ed.), *The Great Powers and the End of the Ottoman Empire*, London: Allen & Unwin, 1984, s. 5-30.

¹⁵⁰ Więcej na ten temat: E.Z. Karal, *The Principles of Kemalism*, [w:] E. Özbudun, A. Kazancıgil (eds), *Atatürk: Founder of a Modern State*, London: C. Hurst & Co., 1981.

¹⁵¹ K. Kirişçi, *Disaggregating Turkish Citizenship and Immigration Practices*, *Middle Eastern Studies* vol. 36, no. 3, 2000, s. 1-22.

¹⁵² W 1920 roku, podczas wojny o wyzwolenie, Mustafa Kemal zwracał się do mieszkańców Anatolii nie jako do Turków, ale jako do ludności różniącej się etnicznie zjednoczonej przez islam: „Nie są to tylko Turcy czy Czerkiesi, Kurdowie czy Lazowie. Składają się ze wszystkich muzułmańskich elementów i stanowią spójną całość”. W 1922 roku, po wygraniu wojny, Mustafa Kemal zaczął mówić o „Ludzie tureckim, zjednoczonym przez rasę, religię i kulturę”. Więcej na ten temat: *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, c. 1, Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1990, s. 74, 236; S. Yerasimos, *The Monoparty Period*, [w:] I.C. Schick, E.A. Tonak (eds), *Turkey in Transition*, New York: Oxford Univ. Press, 1987, s. 69.

nacjonalizmu¹⁵³. Kemalistyczny nacjonalizm był jednocześnie antyimperialistyczny i prozachodni.

Wewnętrzne napięcia i sprzeczności¹⁵⁴ cechują także kulturę zachodnią, jednocześnie uniwersalną i relatywistyczną¹⁵⁵, ku której zmierzał kemalistowski nacjonalizm, zrywając wszystkie więzi z przeszłością muzułmańską i osmańską. Atatürk zdecydował się przyłączyć Turcję do zbiorowej, mitycznej cywilizacji uniwersalnej, która wzorowała się na wyidealizowanym doświadczeniu Europy Zachodniej. Turcja – podobnie jak reszta Trzeciego Świata – nie była w stanie powtórzyć zachodnich doświadczeń. Nie świadczyło to o wrodzonym niedostatku narodu tureckiego, lecz wynikało z nierównej globalnej struktury kapitalizmu. Niepowodzenie nacjonalistycznych założeń i projektu zaadaptowania zachodnich doświadczeń przygotowało grunt pod postnacjonalistyczną krytykę zachodniej dominacji. Z tejże krytyki zrodził się nowy wariant islamizmu odrzucającego zarówno kemalizm, jak i muzułmański modernizm.

3.3.1. Polityka religijna Mustafy Kemala i reakcja bractwa nakszbandijja

Utworzona w 1923 roku świecka Republika Turecka oparta została na wizji Atatürka (Ojca Turków – jak został nazwany przez swych rodaków Mustafa Kemal), wypracowanej w trakcie debat między zwolennikami opcji zachodniej i wschodniej w czasie działalności Wielkiego Zgromadzenia Narodowego. Idee i zasady polityki Kemala, nazwane kemalizmem lub *Atatürkçülük* (ataturkizmem), weszły do programu założonej 9 września 1923 roku pod kierownictwem wielkiego przywódcy Halk Fırkası (Partia Ludowa)¹⁵⁶. Część z tych idei i zasad polityki została uwzględniona w konstytucji, uchwalonej w 1924 roku, i włączona do art. 2 konstytucji z 1937 roku. Najważniejsze założenia ideowe *Altı Ok* (sześć strzał) wyłożone zostały w programie partyjnym w 1931 roku: *cumhuriyetçilik* (republikanizm), *milliyetçilik* (nacjonalizm), *halkçılık* (populizm), *inkılâpçılık* (reformizm/rewolucjonizm), *laiklik* (laicyzm) i *devletçilik* (etatyzm)¹⁵⁷. *Türkçülük* (nacjonalizm turecki), propagowany za pomocą prasy, szkół i instytucji rządowych, ukształtował się w czasie wojny o niepodległość,

¹⁵³ Więcej na ten temat: Ş. Mardin, *Religion and Secularism in Turkey*, [w:] E. Özbudun, A. Kazancıgil (eds), *op. cit.*

¹⁵⁴ B. Oran, *Atatürk Milliyetçiliği: Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme*, Ankara: Dost Yayınları, 1988, s. 215-222.

¹⁵⁵ Więcej na ten temat: S. Amin, *Eurocentrism: Modernity, Religion and Democracy: A Critique of Eurocentrism and Culturalism*, New York: Monthly Review Press, 1989.

¹⁵⁶ Została przemianowana w 1924 roku na Cumhuriyet Halk Fırkası, a w 1935 roku na Cumhuriyet Halk Partisi (Republikańska Partia Ludowa). *CHP Tarihi, Giriş ve Kısa Özet*, [on-line:] <https://www.chp.org.tr/haberler/chp-tarihi> – 4 VII 2018.

¹⁵⁷ A.T. Kışlalı, *Kemalizm, Laiklik ve Demokrasi*, İstanbul: İmge Kitabevi Yayıncılık, 1999; A. Çeçen, *Atatürk ve İdeoloji, Türk Dili*, „TDK Yayını” sayı 359, 1981, s. 299.

kiedy mniejszości etniczne odrzuciły projekt wielonarodowego państwa osmańskiego. Ich migracje doprowadziły do homogenizacji etnicznej i kulturowej nowo utworzonej republiki – 97,3% populacji stanowili muzułmanie tureccy¹⁵⁸. Tym samym idea tureckiego narodu, tożsamości i obywatelstwa w Republice pokrywała się z ideami stanowiącymi islam (niekoniecznie jako praktyka religijna, ale jako tożsamość wspólnotowa). Traumatyczne zmagania w czasie wojny wyzwolenczej umocniły w społeczeństwie przeświadczenie o religijnej identyfikacji wrogów (mocarstwa greckie, armeńskie i europejskie). Powstająca republika miała być w założeniach kemalistów państwem świeckim, ale turecki nacjonalizm przyjął tożsamość muzułmańską. Transformacja zorientowana na Zachód wywołała tarcia między sekularyzmem, postulującym modernizację w stylu zachodnim, a islamizmem – ruchami jej przeciwnymi, które istnieją do dziś. Republika od momentu powstania zawsze czuła się zagrożona reakcyjną opozycją religijną¹⁵⁹.

Mustafa Kemal uważał, że współczesna Turcja powinna zerwać wszelkie więzi z osmańską przeszłością, ponieważ Porta była narzędziem w rękach imperialistycznych potęg. Według niego Turcja może pokonać zachodni imperializm jedynie przez westernizację. Dlatego kemalizm przedstawiał zerwanie z przeszłością osmańską jako akt antyimperialistyczny¹⁶⁰. W celu umożliwienia Turkom poznania swej wspólniejszej historii w 1925 roku utworzono *Türk Tarih Kurumu* (Tureckie Towarzystwo Historyczne), opracowano teorie historyczne i lingwistyczne, jak *Güneş Dil Teorisi* (słoneczną teorię języka), a także przeprowadzono turkizację języka. Powołane w 1932 roku *Türk Dili Tetkik Cemiyeti* (Towarzystwo Badań nad Językiem Tureckim, potem *Türk Dil Kurumu* – Tureckie Towarzystwo Językowe) próbowało wykazać, że wszystkie języki świata wywodzą się z tureckiego używanego w Azji Centralnej. Obie te tezy znalazły odzwierciedlenie w programach nauczania i podręcznikach szkół średnich¹⁶¹. Z programów nauczania usunięto język arabski i zakazano jego użycia.

Jednym z głównych celów rewolucji kemalistycznej było ocalenie islamu od pełnienia funkcji instrumentu politycznego¹⁶². Islam był postrzegany przez kemalistów jako zagrożenie polityczne, dlatego został poddany kontroli świeckiego państwa. Muzułmańskie filary władzy politycznej zostały zburzone po oficjalnym ogłoszeniu Republiki Tureckiej, a w marcu 1924 roku, po zniesieniu kalifatu, wygnano z kraju wszystkich członków dynastii osmańskiej. Konstytucja z kwietnia 1924 roku stanowiła, że suwerenność należy do narodu¹⁶³; wcześniej głosiła też, że religią na-

¹⁵⁸ S.J. Shaw, E.K. Shaw, *op. cit.*, t. 2, s. 564.

¹⁵⁹ B. Silverstein, *op. cit.*, s. 58.

¹⁶⁰ Więcej na ten temat: E.Z. Karal, *op. cit.*

¹⁶¹ E. Copeaux, *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993): Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998, s. 39-53; B. Oran, *op. cit.*, s. 155-159.

¹⁶² F. Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, London: Routledge, 1993, s. 54.

¹⁶³ 1924 *Anayasası*, [on-line:] <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1924-anayasasi/> – 4 VII 2019.

rodu jest islam, ale klauzula ta została odrzucona w 1928 roku¹⁶⁴. Zastąpiono odniesienia do Boga w oficjalnej przysiędze, żądano od Zgromadzenia Narodowego wzmocnienia stosowania szariatu, publikowano artykuły deklarujące rozdział religii od państwa i świecki charakter Republiki¹⁶⁵. Zlikwidowano sądy orzekające zgodnie z szariatem, zastępując je sądownictwem świeckim na podstawie *Mehkeme Teşkilatı Kanunu* z 1924 roku. Wielkie Zgromadzenie Narodowe na mocy Ustawy nr 429 ustanowiło Diyanet İşleri Başkanlığı (Dyrekcję Spraw Religijnych), oficjalną instytucję państwową w miejsce *şeyhülislama* po zniesieniu kalifatu osmańskiego¹⁶⁶. Instytucja ta miała zajmować się sprawami wiary i kultu religii muzułmańskiej oraz zarządzaniem instytucjami religijnymi¹⁶⁷. Przekazano jej administrację wszystkich meczetów (*camii* i *mascit*) oraz ich urzędników, a także bractwa i ich szajchów (tur. *şeyhler*)¹⁶⁸. Większość ulemów odesłano na emeryturę¹⁶⁹.

Revolucja kemalistyczna przekształciła Imperium oparte na islamie w państwo narodowe z nacjonalizmem jako ideologią legitymizującą. W przeciwieństwie do polityka, pisarza i socjologa Ziyi Gökalpa (1876-1924), który zaproponował połączenie kultury lokalnej z uniwersalną cywilizacją, kemaliści widzieli w kulturze lokalnej przeszkodę dla uniwersalnej¹⁷⁰. W umysłach przywództwa i samego Mustafy Kemała modernizacja oznaczała bowiem westernizację. Nauki sufickie miały duży wpływ na edukację i rozwój Gökalpa¹⁷¹. Z kolei jego prace zaważyły na kształcie reform Atatürka, na rozwoju kemalizmu i jego spuściznie we współczesnej Republice Turcji¹⁷². Gökalp widział w sufizmie potencjał nieskazitelnego początku, nietkniętego przez moralną degenerację miejskiego życia Stambułu. W jego myśli wyrażał się podziw dla solidarności bractw sufickich i szczególna fascynacja nakszbandijją, której aktywizm i służba dla Tamerlana – jak twierdzi – ułatwiły wyzwolenie Międzyrzecza

¹⁶⁴ A. Nussberger, *The European Court of Human Rights and Freedom of Religion*, [w:] R. Uerpmann-Wittzack, E. Lagrange, S. Oeter (eds), *Religion and International Law: Living Together*, Leiden: Brill, 2018, s. 131.

¹⁶⁵ Türkiye Büyük Millet Meclisi, *Zabıt Ceridesi*, III/3, s. 104, 112, 125.

¹⁶⁶ *Diyanet, Kuruluş ve Tarihi Gelişim*, [on-line:] <http://diyanet.gov.tr/tr/kategori/kurulus-ve-tarihce/28> – 4 VI 2018.

¹⁶⁷ „İslam dininin itikat ve ibadet alanıyla ilgili işleri yürütmek ve dini kurumları idare etmek” (*Diyanet, Kuruluş...*).

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ Türkiye Büyük Millet Meclisi, *Zabıt Ceridesi*, II/7, s. 24.

¹⁷⁰ A. Davison, *Secularization and Modernization in Turkey: The Ideas of Ziya Gökalp*, „Economy and Society” vol. 24, no. 2, 1995, s. 189-224.

¹⁷¹ U. Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, London: Luzac & Co., 1950, s. 23; E.L. Daniel, *The Theology and Mysticism in the Writings of Ziya Gökalp*, „The Muslim World” vol. 67, no. 3, 1977, s. 176; E. Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, New York: Routledge, 2013, s. 114-115.

¹⁷² T. Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gokalp: 1876-1924*, Leiden: Brill, 1985, s. 7.

spod rządów Złotej Ordy¹⁷³. Idealizowana przez niego organizacja suficka była urzeczywistnieniem wspólnoty, która zachowała pierwotne więzi, nieobecne w wysoce zindywidualizowanym życiu osmańskich elit miejskich. Islam, uważany za zbiór tradycji, wartości, norm i zasad prawnych, zderzył się z kemalistyczną wizją nowoczesnego państwa narodowego, która była przeszkodą w osiągnięciu celu sufich¹⁷⁴.

Jednak sposób kemalistów na zaadaptowanie wytworów zachodniej cywilizacji przypominał poniekąd wysiłki muzułmańskich reformatorów. W obu przypadkach celem tych wysiłków było połączenie uniwersalizmu z partykularnym esencjalizmem. Kemalizm zaproponował stworzoną od podstaw, kolektywną tożsamość, opierającą się na nauce, która potwierdzała i legitymizowała istnienie nowoczesnego, świeckiego narodu. Ideologia ta starała się stworzyć własne symbole, wykorzystując jednak te już istniejące, które można było zsekularyzować i użyć we współczesnym kontekście tak, aby zapewniały legitymizację nowo utworzonych. Następował tym samym proces uświęcania sfery profanum w tworzeniu narodu kemalistycznego. Kemalizm nie był jedynie zwykłą ideologią, lecz ze swoimi rytuałami, świętymi miejscami i męczennikami stał się prawie religią¹⁷⁵.

Jednym z najbardziej znaczących skutków utworzenia Republiki była walka z tradycyjnymi muzułmańskimi instytucjami, a bractwa sufickie stanowiły jeden z głównych celów tej walki. Rok 1925, naznaczony rebelią szajcha Saida z Palu, był krytycznym punktem zwrotnym w historii reżimu kemalistowskiego. Bunt i jego szybkie, zdecydowane stłumienie ujawniły, że reżim łączył zagrożenia kurdyjskie i islamskie z utrzymaniem stabilności¹⁷⁶. Incydent ten skłonił rząd do przyspieszenia sekularyzacji i konsolidacji tureckiego nacjonalizmu. Wtedy też wprowadzono wiele reform modernizujących kraj. W następnych miesiącach przyjęto *Türk Medeni Kanunu* (kodeks prawa cywilnego)¹⁷⁷, wzorowany na szwajcarskim, *Türk Ceza Kanunu* (kodeks karny)¹⁷⁸, oparty na włoskim odpowiedniku, i *Türk Ticaret Kanunu* (prawo handlowe), bazujący na odpowiedniku niemieckim¹⁷⁹. Uchwalono ustawę o ubiorze i nakryciu głowy oraz ustawę o alfabecie¹⁸⁰. Na mocy Ustawy nr 677 z dnia 30 listopada 1925 roku zamknięto wszystkie *tekke* (siedziby derwiszów) i *türbe*

¹⁷³ A.E. Topal, *Against Influence: Ziya Gökalp in Context and Tradition*, „Journal of Islamic Studies” vol. 28, no. 3, 2017, s. 298-299.

¹⁷⁴ B. Toprak, *Islam and Political Development in Turkey*, Leiden: Brill, 1981, s. 40; B. Oran, *op. cit.*, s. 135-40.

¹⁷⁵ E. Gellner, *Muslim Society*, New York: Cambridge Univ. Press, 1981, s. 60.

¹⁷⁶ M. Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Ankara: Yurt Yayınları, 1981.

¹⁷⁷ Türkiye Büyük Millet Meclisi, *Zabıt Ceridesi*, II/22, s. 334, *Türk Medeni Kanunu*, [on-line:] <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/5.3.743.pdf> – 15 X 2018.

¹⁷⁸ Türkiye Büyük Millet Meclisi, *Zabıt Ceridesi*, II/23, s. 4, [on-line:] <http://www.ceza-bb.adalet.gov.tr/mevzuat/765.htm> – 15 X 2018.

¹⁷⁹ Türkiye Büyük Millet Meclisi, *Zabıt Ceridesi*, II/22, s. 334.

¹⁸⁰ N.R. Keddie, *Secularism and the State: Towards Clarity and Global Comparison*, „New Left Review” no. 226, 1997, s. 31-32.

(mauzolea); zniesiono urząd opiekuna grobów. Ponadto zakazano używania tytułów i ubiorów religijnych w miejscach publicznych¹⁸¹. Zakazano również noszenia fezów i turbanów, uznając kapelusz za oficjalne nakrycie głowy. Tym samym zlikwidowano zależność nakrycia głowy od zajmowanej pozycji społecznej czy hierarchii religijnej¹⁸². Później tarikaty zastąpiono Halk Evleri (Domami Ludowymi) działającymi w miastach i Halk Odaları (Izbami Ludowymi) w mniejszych miejscowościach i na wsiach, które promowały radykalną sekularyzację i posłuszeństwo wobec nowej elity państwowej¹⁸³. Zakazano poligamii, a kobiety mogły na równi z mężczyznami występować o rozwód, który przeprowadzał sąd świecki. Ponadto kobiety zostały dopuszczone do wyborów (uzyskując czynne i bierne prawo), do pracy w szkolnictwie, w wolnych zawodach i w służbie cywilnej¹⁸⁴. Zastąpiono także muzułmański kalendarz księżycowy, miary czasu, system miar i wag kalendarzem gregoriańskim, miarami międzynarodowymi¹⁸⁵ i systemem europejskim¹⁸⁶, uczyniono niedzielę dniem wolnym od pracy w miejsce piątku. Ponadto zalegalizowano zakup i spożywanie alkoholu, obejmując monopolem państwowym jego produkcję i sprzedaż¹⁸⁷. Wszystkie wymienione reformy miały na celu podważenie autorytetu klasy religijnej, osłabienie instytucji i pozycji islamu.

Mimo oficjalnych czystek w instytucjach religijnych i bractwach nakszbandijji udało się wzniecić i poprowadzić wiele buntów przeciwko radykalnym reformom. W latach 1924-1938 miało miejsce aż osiemnaście takich buntów przeciwko drakońskiej polityce państwa, a większość z nich prowadzona była właśnie przez bractwo¹⁸⁸. Najważniejszy bunt wybuchł w Menemenie 23 grudnia 1930 roku, kiedy to grupa lokalnych członków nakszbandijji zaangażowała się w zamieszki, które – w opinii rewizjonistycznych historyków muzułmańskich – były organizowane przez władze państwowe jako pretekst do zamordowania najbardziej znanego szajcha nakszbandijji, Muḥammada Es'ada Erbiliego (1847-1931)¹⁸⁹. Identycznie interpretowano

¹⁸¹ Tekst oryginału: 30 Ekim 1925 tarih ve 677 sayılı „Türkiye Cumhuriyeti içinde, gerek vakıf suretiyle gerek mülk olarak şeyhin yönetimi altında, gerek başka şekillerde kurulmuş bulunan tüm tekke ve zaviyeler; sahiplerinin, diğer şekillerde haklarını kullanarak sahiplenmeleri devam etmek üzere tamamı kapatılmıştır. Bunlardan; yasal düzenlemelere uygun olarak, cami veya mescit şeklinde kullanılanların faaliyeti sürer.

Genel olarak tarikatlarla, şeyhlik, dervişlik, müritlik, dedelik, seyyitlik, çelebilik, babalık, emirlik, naiplik, halifelik, falcılık, büyüçülük, üfürükçülük ve bilinmeyenden haber verme ve isteğine kavuşturmak amacı ile nishacılık (muskacılık) gibi unvan ve sıfatların kullanılması ile, bu unvan ve sıfatlara hizmet görmek ve/veya kıyafeti giymek yasaktır”.

¹⁸² Türkiye Büyük Millet Meclisi, *Zabıt Ceridesi*, II/19, s. 247.

¹⁸³ Halkevleri, [on-line:] <http://www.halkevleri.org.tr/hakkimizda> – 12 III 2018.

¹⁸⁴ S.J. Shaw, E.K. Shaw, *op. cit.*, t. 2, s. 581.

¹⁸⁵ Türkiye Büyük Millet Meclisi, *Zabıt Ceridesi*, II/19, s. 115, 133.

¹⁸⁶ Türkiye Büyük Millet Meclisi, *Zabıt Ceridesi*, III/26, s. 106.

¹⁸⁷ Türkiye Büyük Millet Meclisi, *Zabıt Ceridesi*, II/23, s. 356.

¹⁸⁸ Więcej na ten temat: R. Halli, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Ayaklanmalar (1924-1938)*, Ankara: Genel Kurmay Yayınları, 1972.

¹⁸⁹ M.H. Yavuz, *Islamic Political Identity...*, s. 140.

zajścia w rejonie Izmiru, które – według oficjalnej wersji – zostały zapoczątkowane przez miejscowych członków nakszbandiiji¹⁹⁰. Protest wywołał Derviş Mehmet, zbierając zbrojny tłum przeciwko polityce świeckiego rządu. Wzywał on także do przywrócenia szariat i kalifatu. Do stłumienia demonstracji wysłano oddział żołnierzy z miejscowego garnizonu. Gdy jeden z żołnierzy strzelił do demonstrantów, doszło do zamieszek. Rozwścieczony tłum zabił porucznika Mustafę Fehmi Kubilaya¹⁹¹.

Wśród aresztowanych po incydencie w Menemennie znaleźli się dwaj wybitni mistrzowie nakszbandiiji-ḥalīdiyyi ze Stambułu. Jednym z nich był właśnie Muḥammad Es'ad Erbilī¹⁹², który po założeniu Republiki zebrał swoich uczniów w odosobnieniu, porzucił *dīkr* i ceremonię inicjacji, ograniczając się jedynie do *ṣuḥby*; uczył wiary w formie przyjętej przez nakszbandiiję i przybliżał dzieła Ibn 'Arabiego. Erbilī zmarł (lub został otruty) w więzieniu w 1931 roku, a jego syna Mehmeda stracono¹⁹³. Drugim wybitnym mistrzem był Abdülhakīm Arvâsî Üçışık (1865-1943) z prowincji Hakkaria. Przybył on do Stambułu po I wojnie światowej i ożywił *tekke* Kaşgarî w dzielnicy Eyüp. Szczególne interesował się listami Sirhindiego¹⁹⁴ i potajemnie kontynuował prowadzenie uczniów ścieżką nakszbandiiji i qādirīyyi nawet po 1925 roku¹⁹⁵. Po zwolnieniu z więzienia opuścił *tekke*, ale nadal prowadził działalność suficką podczas prywatnych spotkań i przez swoje publikacje. Arvâsî wywarł wpływ na wielu religijnych intelektualistów w Stambule, między innymi na najwybitniejszego modernistycznego tureckiego poetę epoki republikańskiej Necipa Fazıl Kısakürka (1904-1983)¹⁹⁶. Promował odnowiony islam, który był przede wszystkim obroną tradycji kulturowej. Drugim uczniem Arvâsiego był Hüseyin Hilm Işık (1911-2001), który po śmierci mistrza został uznany jego następcą. Założył on wspólnotę Işıkçı, która dążyła do urzeczywistnienia duchowego dziedzictwa nakszbandiiji, jednocześnie rezygnując z tradycyjnej struktury tariki.

¹⁹⁰ Ş. Mardin, *The Nakşibendi Order...*, s. 121-142; A. Kadioğlu, *The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity*, „Middle Eastern Studies” vol. 32, no. 2, 1996, s. 177-193.

¹⁹¹ F. Ahmad, *Islamic Reassertion in Turkey*, „Third World Quarterly” vol. 10, no. 2, 1988, s. 750-769; A. Kadioğlu, *op. cit.*, s. 177-193.

¹⁹² M. Armağan, *Menemen olayında 10 büyük şüphe*, [on-line:] <http://www.mustafaarmagan.com.tr/menemen-olayinda-10-buyuk-suphe.html> – 21 XI 2017; T. Atabaki, *The State and the Subaltern: Modernization, Society and the State in Turkey and Iran*, London–New York: I.B. Tauris, 2007, s. 131; I. Weismann, *Naqshbandiyya...*, s. 152.

¹⁹³ M.H. Yavuz, *The Matrix of Modern Turkish Islamic Movements: the Naqshbandi Sufi Order*, [w:] E. Özdağ (ed.), *Naqshbandis in Western and Central Asia: Change and Continuity*, Richmond: Curzon Press, 1999, s. 135.

¹⁹⁴ Listy Sirhindiego: Ahmad Sirhindi, *Maktubat-i Imam-i Rabbani Hazrat Mujaddid-i Alf-i Sani*, Karachi: Educational Press, 1972.

¹⁹⁵ I. Weismann, *Naqshbandiyya...*, s. 152; T. Atabaki, *op. cit.*, s. 131.

¹⁹⁶ 'Üstad', *genç Tayyipleri böyle yetiştirdi!*, [on-line:] <https://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/ustad-genc-tayyipleri-boyle-yetistirdi-haberi-36933> – 13 XI 2018.

Ruch ten cieszył się szczególną popularnością wśród studentów, wspierały go także wpływowo środowiska finansowe¹⁹⁷.

Opisane wcześniej incydenty były przedstawiane w oficjalnej historiografii Republiki jako zderzenie „sił ciemności i sił oświecenia”¹⁹⁸. Tego typu narracje miały usprawiedliwić intensyfikację prześladowań sufich. Państwo przejęło fundacje religijne i ich majątki, zlikwidowały Ministerstwo Fundacji Religijnych, a w jego miejsce powołało podległy kancelarii premiera Evkâf Umûm Mûdûrlüğü (Zarząd Fundacji Religijnych). Przychody tych instytucji trafiały do skarbu państwa. W ten sposób położono kres szkoleniom sufickim w Turcji.

Od ogłoszenia w 1923 roku Republiki wprowadzono szereg radykalnych reform. Jedną z nich było zunifikowanie systemu szkolnictwa na mocy ustawy *Tevhidi Tedrisat Kanunu* z 3 marca 1924 roku¹⁹⁹, podporządkowującej państwu (a konkretniej Ministerstwu Edukacji) wszystkie formy edukacji²⁰⁰. Pod rządami İsmeta İnönü, który pełnił funkcję prezydenta w latach 1938-1950, jednopartyjny reżim Cumhuriyet Halk Partisi (Republikańskiej Partii Ludowej, CHP²⁰¹) początkowo próbował zintensyfikować wpajanie podstawowych zasad świeckiego nacjonalizmu Mustafy Kemala²⁰². Badanie przeprowadzone przez İstatistik Genel Mûdûrlüğü (Dyrekcję Generalną ds. Statystyk) z 1940 roku wykazało, że 80% z 17,8 mln obywateli stanowili analfabeci²⁰³. Prawie 40% dzieci w wieku szkolnym w miastach nie potrafiło czytać ani pisać, liczba ta wzrastała do 78% na obszarach wiejskich²⁰⁴. Ponad 80% ludności zajmowało się rolnictwem, ale w ponad 31 tys. z około 40 tys. wiosek nie było żadnej szkoły. Tylko 46% szkół wiejskich kształciło nauczycieli. Z tego powodu w kwietniu 1940 roku parlament uchwalił ustawę ustanawiającą Köy Enstitütleri (instytuty wiejskie). W całej Turcji utworzono ogółem dwadzieścia jeden takich instytutów, z których każdy służył trzem lub czterem prowincjom²⁰⁵. Zapewniały

¹⁹⁷ H. Algar, *From Kashghar to Eyüp: The Lineages and Legacy of Sheikh Abdullah Nida'i*, [w:] E. Özdağ (ed.), *Naqshbandis in Western and Central Asia: Change and Continuity*, Richmond: Curzon Press, 1999, s. 12-13.

¹⁹⁸ Więcej na ten temat: *Menemen İrtica Hadisesi*, Ankara: Hariciye Vekaleti Matbuat Umum Mûdûrlüğü, 1931; M. Müftüoğlu, *Yakın Tarihimizden Bir Olay, Menemen Vak'ası*, İstanbul: Risale, 1991.

¹⁹⁹ *Tevhidi Tedrisat Kanunu*, [on-line:] <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.430.pdf> – 15 X 2018.

²⁰⁰ Türkiye Büyük Millet Meclisi, *Zabıt Ceridesi*, II/7, s. 7; M.K. Atatürk, *Nutuk*, c. 2, İstanbul: Türkiye İis Bankası Kültür, 2013, s. 849.

²⁰¹ Znana bardziej jako akronim od nazwy tureckiej.

²⁰² G. Jenkins, *Political Islam in Turkey: Running West, Heading East?*, New York: Palgrave Macmillan, 2008, s. 111.

²⁰³ *1928-1959 Yılları Arası Yetişkin Okuma Yazma Çalışmaları*, [on-line:] http://www.hbo.gov.tr/assets/Docs/okumayazma/istatistik/31092623_19281959.pdf – 22 XII 2018.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ H. Keseroğlu, *Köy enstitülerinde okuma ve kütüphane*, „Türk kütüphaneciliği” c. 19, sayı 1, 2005, s. 25-40.

one chłopcom (w mniejszym stopniu dziewczętom), absolwentom pięcioletnich szkół podstawowych w swoich wioskach – dodatkowy pięcioletni program. Łączył on przedmioty akademickie z praktycznym szkoleniem umiejętności przydatnych w warunkach wiejskich. Absolwentów Köy Enstitütleri wysyłano do wiosek, aby tam służyli jako wychowawcy i reformatorzy, rozpowszechniając zarówno nowoczesne metody i techniki, jak i wartości nowej świeckiej republiki. W rzeczywistości jednak absolwenci instytutów byli misjonarzami reżimu kemalistów, próbując zniwelować wpływ, jaki islam wciąż wywierał na życie wsi²⁰⁶.

Wprowadzając kolejne zaostżenia, Ministerstwo Sprawiedliwości w marcu 1939 roku wydało komunikat, w którym grożono karą każdemu, kto próbował udzielać lekcji przy użyciu pisma arabskiego²⁰⁷. Dwa lata później we wszystkich szkołach średnich wprowadzono obowiązkowe lekcje „historii rewolucji tureckiej” i „tureckiego reżimu republikańskiego”. Władze, kontynuując prześladowania tarik, często przeprowadzały nalot na tajne zgromadzenia i zamykały w więzieniach osoby, które uznano za winne udziału w rytuałach tarik. Kemaliści, tworzący państwo narodowe, nie tolerowali żadnych ruchów, jeśli nie były tworzone lub kontrolowane przez państwo²⁰⁸. W trakcie rządów jednopartyjnych (1923-1945), nie chcąc prowokować organów państwa, sieci bractw ograniczyły działalność do zamkniętych kręgów swoich zwolenników w następstwie krwawo stłumionego buntu i w konsekwencji zakazu zorganizowanej działalności sufickiej. W nowej Turcji nie było miejsca dla sufich. Dlatego, by zachować swe ideały i przekazywać następnym pokoleniom nauki, musieli oni zejść do podziemia. W tamtym okresie szajchem pozostawał od 1920 roku Mustafa Feyzi z Tekirdağ (1851-1926), który przeszedł inicjację z rąk Gümüşhaneviego, a po śmierci szajcha Dağıstâniego (1850-1920) objął przywództwo w *tekke*. Feyzi Efendi, znany również jako recytator hadisów w *Yeni Cami*, został wyznaczonego na kalifa przez Gümüşhaneviego. Ponadto szkolił Abdülaziza Bekkine, Abdullaha Hasiba Yardımcı i Mehmeta Zahida Kotku – mistrzów ostatniej epoki. Ideologia kemalistyczna przedstawiała nakszbandijję (tak jak wszystkie inne bractwa sufickie) jako zagrożenie dla nowoczesnego i świeckiego charakteru republiki²⁰⁹.

Pojawiły się jednak oznaki, że rząd jest teraz przygotowany na pewne ustępstwa wobec stopniowego wzrostu proislamskich nastrojów, pod warunkiem że nie pociągają one za sobą zrzeczenia się państwa kontroli nad nimi. W styczniu 1942 roku rząd zatwierdził publikację nowego tureckiego tłumaczenia Koranu²¹⁰. Polityka kultural-

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ F. Meşeci Giorgetti, *Nation-Building in Turkey through Ritual Pedagogy: The Late Ottoman and Early Turkish Republican Era*, „Journal of the History of Education Society” vol. 49, no. 1, 2020, s. 79-98.

²⁰⁸ T. Parla, A. Davison, *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey: Progress or Order?*, Syracuse, NY: Syracuse Univ. Press, 2004, s. 104-105.

²⁰⁹ I. Yılmaz, *Secular Law and the Emergence of Unofficial Turkish Islamic Law*, „Middle East Journal” vol. 56, no. 1, 2002, s. 118.

²¹⁰ M.B. Wilson, *The First Translations of the Qur'an in Modern Turkey (1924-38)*, „International Journal of Middle East Studies” vol. 41, no. 3, 2009, s. 419-435.

na Mustafy Kemala została poszerzona i częściowo zmieniła się, by była bardziej adekwatna do charakteru lokalnej kultury. W 1940 roku rząd uchylił zakaz nauczania muzyki ludowej w Konserwatorium w Stambule, które w maju 1941 roku dało pierwszy koncert tradycyjnej muzyki tureckiej²¹¹. Wzrost nastrojów proislamskich był sygnałem dla CHP, że idee kemalizmu mogą nie uzyskać już poparcia większości społeczeństwa. Warto zaznaczyć, że do 1945 roku popularność, jaką kiedyś cieszyła się CHP, malała. Mocno ograniczona siła nabywcza biurokratycznej klasy miejskiej wyraźnie zmalała z powodu inflacji i wysokiego opodatkowania w czasie wojny. Turecka wieś coraz mocniej odczuwała inwazyjną obecność niegdyś odległych instytucji państwa. Działo się tak zarówno dzięki ulepszonemu poborowi podatków, jak i inicjatywom edukacyjnym. Instytuty wiejskie często uważano za niepotrzebną ingerencję w ustabilizowane tradycyjne wiejskie życie²¹².

İsmet İnönü, próbując rozładować rosnące niezadowolenie wewnętrzne, wydał 19 maja 1945 roku oświadczenie, w którym obiecywał większą demokratyzację²¹³. Jednak władze nie zareagowały sprzeciwem, gdy 7 lipca znaczący przemysłowiec ze Stambułu Nuri Demirağ (1886-1957) złożył wniosek o utworzenie opozycyjnej partii politycznej. Milli Kalkınma Partisi (Partia Rozwoju Narodowego, PRN) została oficjalnie zarejestrowana 5 września 1945 roku, a w listopadzie İnönü ogłosił, że partie opozycyjne będą mogły kandydować w następnych wyborach powszechnych²¹⁴.

3.4. Opozycja nakszbandijji względem sekularyzmu i pierwsze próby wkroczenia partii islamistycznych na scenę polityczną (1946-1957)

Po Partii Rozwoju Narodowego na scenie politycznej zaczęły pojawiać się kolejne. Najważniejszą z nich była Demokrat Partisi (Partia Demokratyczna, PD), założona 7 stycznia 1946 roku przez grupę byłych członków Republikańskiej Partii Ludowej (CHP), premiera Celâla Bayara (1883-1987) i Adnana Menderesa (1899-1961), syna zamożnego właściciela ziemskiego z prowincji Aydın na wybrzeżu Morza Egejskiego. Początkowo İnönü z zadowoleniem przyjął utworzenie PD, a nawet współpracował z Bayarem podczas tworzenia partii. Zaniepokoiło go jednak tempo pozyskiwania przez nie poparcia. Dlatego 21 lipca, zanim PD dokończyła ogólnokrajową organizację, zwołał przedterminowe wybory do parlamentu. CHP zdobyła w nich większość, zajmując 397 miejsc w Zgromadzeniu. Chociaż PD udało się

²¹¹ Więcej na ten temat: S. Karahasanoğlu, *Meşk: The Traditional Teaching System of Turkish Music*, „Journal of Teaching and Education” vol. 1, no. 7, 2012, s. 165-170.

²¹² P. Stirling, *Turkish Village*, London: Weidenfeld and Nicholson, 1965, s. 278.

²¹³ G. Jenkins, *op. cit.*, s. 114.

²¹⁴ *Ibidem*.

wystawić kandydatów tylko w nieco ponad połowie okręgów wyborczych, zdobyła ona 61 miejsc, a pozostałe 7 miejsc zajęli niezależni²¹⁵.

Wyniki wyborów stanowiły dla Republikańskiej Partii Ludowej ostrzeżenie, że w następnych wyborach musi bardziej liczyć się z opinią publiczną. Wyborcy bowiem byli wtedy zniechęceni zwłaszcza przez oskarżanie PD o islamizm. Prewencyjnie więc rząd zmienił w 1949 roku art. 163 tureckiego kodeksu karnego, wprowadzając kary pozbawienia wolności na okres od dwóch do siedmiu lat za utworzenie organizacji lub prowadzenie działań propagandowych zmierzających do ustanowienia rządu opartego na zasadach religijnych²¹⁶. Dwa lata wcześniej na kongresie narodowym CHP konserwatyści partii wezwali do złagodzenia ograniczeń w edukacji religijnej, argumentując to tym, że islam będzie siłą napędową spójności społecznej i ostoją przeciwko rozprzestrzenianiu się komunizmu. W lutym 1948 roku deputowani CHP w parlamencie zgodzili się na możliwość nauczania religii w szkołach, pod warunkiem że pozostanie ono pod ścisłą kontrolą państwa. Jednak dopiero w lutym 1949 roku do sylabusu wprowadzono lekcje religii w ostatnich dwóch latach szkoły podstawowej. Parlament zgodził się również pozyskać niezbędną walutę obcą na pokrycie kosztów pielgrzymki do Mekki niewielkiej liczbie obywateli. Rząd wprowadził także İmam Hatip Kursları, czyli dziesięciomiesięczne kursy szkoleniowe dla przewodzących modlitwie i kaznodziejów islamu prowadzonych przez Generalną Dyрекcję Szkół Podstawowych²¹⁷. Następnie jej nowym prezesem został przewodniczący CHP Şemsettin Günlaltay (1883-1961), były profesor teologii muzułmańskiej²¹⁸. Z kolei parlament uchwalił ustawę przewidującą utworzenie Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Ankarskim, po raz pierwszy od czasu zamknięcia Instytutu Studiów Islamskich na Uniwersytecie w Stambule. W 1936 roku CHP przeprowadziła restrukturyzację i rozbudowę Diyanet²¹⁹, mianując 941 nowych pracowników. Partia rządząca ogłosiła także, że przywróci wiernym dostęp do grobowców dziewiętnastu wybitnych muzułmanów²²⁰. Reformom edukacyjnym CHP towarzyszyło złagodzenie ograniczeń dotyczących nauczania religii poza systemem państwowym. Członkowie tarik, którzy prowadzili tajne kursy Koranu, mogli teraz wyjść z podziemia i rozszerzyć swoją działalność.

²¹⁵ Wykorzystane dane pochodzą z oficjalnych wyników opublikowanych przez Turecki Instytut Statystyczny. *Cumhuriyet'ten Günümüze Milletvekili Seçimleri 1923-2002*, Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü, 2004.

²¹⁶ Uzupełnia art. 9 *Cemiyetler Kanunu* (Prawo stowarzyszeń) z 1938 roku, które zakazały działalności wszystkim organizacjom opartym na „zasadach religijnych, wyznań i zakonów”. B. Toprak, *op. cit.*, s. 154.

²¹⁷ I. Özgür, *Islamic Schools in Modern Turkey: Faith, Politics, and Education*, New York: Cambridge Univ. Press, 2012, s. 26-63.

²¹⁸ K. Şahin, *Günlaltay, Mehmet Şemsettin*, [w:] *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 14, s. 286-288.

²¹⁹ *Diyanet İşleri Başkanlığı kuruluş ve tarihi*, [on-line:] <https://www.diyaret.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/1/diyanet-isleri-baskanligi-kurulus-ve-tarihcesi> – 3 II 2017.

²²⁰ C. Lord, *Religious Politics in Turkey: From the Birth of the Republic to the AKP*, New York: Cambridge Univ. Press, 2018, s. 98.

Niepowodzenie reform Atatürka, mających na celu sekularyzację, i społeczne z nich niezadowolenie były najbardziej widoczne w pojawiających się od lat 40. magazynach i czasopismach, ponieważ ich redaktorzy i felietoniści opowiadali się za ustanowieniem państwa opartego na prawie szariatu. Wśród nich był również poeta i członek nakszbandijji Necip Fazıl Kısakürek. Zaczął on wydawać cotygodniowe czasopismo „Büyük Doğu” (Wielki Wschód), w którym nawoływał do odrotu od sekularyzmu, wielokrotnie chwalił sułtanów osmańskich i przeciwstawiał moralny upadek Zachodu kulturowej wyższości Wschodu²²¹. Kısakürek odważnie bronił wartości muzułmańskich także na konferencjach w centrach prowincji²²². Jednak najbardziej wpływowy był periodyk o nazwie „Sebilürreşad”, który ukazał się po raz pierwszy w 1908 roku, a potem – zakazany po buncie szajcha Saida z Palu – pojawił się ponownie w 1948 roku redagowany przez Eşrefa Ediba (1882-1971) uważanego za jednego z najbardziej głośnych krytyków świeckiego reżimu²²³.

Uogólniając, w okresie kemalizmu muzułmańska opozycja podzielała te same modernistyczne założenia i zadawała sobie takie samo pytanie o sposób przeprowadzenia owej modernizacji. Czyniła to jednak alternatywnie wobec świeckiego nacjonalizmu i sztywnych interpretacji sekularyzmu Kemala, który propagował tłumienie islamu. W przekonaniu opozycji społeczeństwa muzułmańskie były jak najbardziej zdolne do modernizacji. W tym czasie zaczęły się więc pojawiać wyrażnie islamistyczne partie polityczne. Spośród dwudziestu czterech partii powołanych w latach 1945-1950 osiem miało program islamistyczny. Zarówno partia Demirağa, jak i utworzona w 1946 roku Sosyal Adalet Partisi (Partia Sprawiedliwości Społecznej, PSS) dążyły do zorganizowania globalnej federacji wszystkich muzułmanów²²⁴. Jednak większość partii, w tym Çiftci ve Köylü Partisi (Partia Rolników i Chłopów, PKP), Aritma Koruma Partisi (Partia Ochrony i Oczyszczenia, POO), İslam Koruma Partisi (Partia Ochrony Islamu, POI), Türk Muhafazakar Partisi (Turecka Partia Konserwatywna, TPK) oraz Toprak, Emlak ve Serbest Teşebbüs Partisi (Partia Gruntów, Nieruchomości i Wolnej Przedsiębiorczości, PGNWP), skoncentrowała się na ochronie tradycji islamskich i wartości narodowych w Turcji²²⁵.

Jednak podczas wyborów powszechnych 14 maja 1950 roku jedyną zwycięską partią w parlamencie o wyrażnie islamistycznym programie była Millet Partisi (Partia Narodowa, PN), utworzona w 1948 roku przez grupę konserwatystów,

²²¹ M. Doğan, *Büyük Doğu'da Yazı Yazanların Listesi*, [w:] N.F. Armağanı (ed.), *Suffe Kültür Sanat Yıllığı 1984*, İstanbul: Suffe Yayınları, 1984, s. 243-245; M.O. Okay, *Büyük Doğu*, [w:] *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 6, s. 513-514; M. Özer, *Büyük Doğu*, [w:] E. Erverdi, M. Kutlu, İ. Kara (ed.), *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, c. 1, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1976, s. 483-484.

²²² M.O. Okay, *Necip Fazıl Kısakürek*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987, s. 15-18.

²²³ A. Efe, *Sebilürreşad*, [w:] *TDV İslâm Ansiklopedisi*, [on-line:] <https://islamansiklopedisi.org.tr/sebilurresad> – 29 VIII 2018.

²²⁴ B. Toprak, *op. cit.*, s. 75.

²²⁵ *Ibidem*.

którzy oderwali się od PD²²⁶. PN wybrała na swojego honorowego prezesa byłego premiera i emerytowanego marszałka (tur. *Mareşal*) Fevziego Çakmaka²²⁷. Çakmak miał opinię osoby pobożnej i znany był z sympatyzowania z nakszbandijją, chociaż podczas swojej kadencji – jako Szef Sztabu Generalnego Tureckich Sił Zbrojnych 1924-1944 – powstrzymał się od kwestionowania reform wdrażających sekularyzm. Manifest wyborczy Partii Narodowej nawoływał do edukacji religijnej w szkole podstawowej i średniej, do zakończenia państwowej kontroli nad instytucjami religijnymi oraz do większego doceniania wartości i tradycji muzułmańskich w życiu społecznym²²⁸. Przed wyborami Çakmak zachorował i zmarł w kwietniu 1950 roku. Pomimo wystawienia kandydatów w dwudziestu dwóch spośród sześćdziesięciu trzech prowincji kraju w następnym miesiącu posłowie PN zdobyli tylko 3,1% głosów, co zapewniło im jedno miejsce w parlamencie, który został rozszerzony do 487 członków. CHP otrzymała 39,6% głosów, a kandydaci niezależni – 0,6%²²⁹. Wyraźnym zwycięzcą wyborów była Partia Demokratyczna, która uzyskała 52,7% głosów i aż 415 mandatów²³⁰. Nowy parlament wybrał na prezydenta Celâla Bayara zamiast İnönü, który został przywódcą opozycji jako przewodniczący CHP; premierem obrano Adnana Menderesa²³¹.

W latach poprzedzających wybory w maju 1950 roku PD zbudowała skuteczną organizację ogólnokrajową. Menderes zmobilizował lokalnych dygnitarzy i właścicieli ziemskich, którzy zapewnili mu dużą liczbę głosów²³². Dodatkowo wnieśli system patronatu i lojalności, który dominował w relacjach na obszarach wiejskich, gdzie dużą popularnością cieszyła się nakszbandijja. Menderes, tak jak współczesne mu elity polityczne, dostrzegł, że niezwykle trudno byłoby wyeliminować lub tylko zmniejszyć wpływy islamu albo też zawęzić kręgi bractw sufickich. Dlatego zamiast zwalczać islam (a konkretniej sufizm), starał go dowartościować i wykorzystać aurytety szajchów. W czasie jego rządów nakszbandijja miała możliwość zorganizowania się i dzięki temu powoli stawała się swego rodzaju „państwem w państwie”²³³.

²²⁶ E.J. Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İstanbul: İletişim, 2003, s. 312, 325, 339, 363, 373; *Millet Partisi kuruldu*, [w:] A. Oktay, M. Tunçay, H. Ersel (ed.), *Cumhuriyet Ansiklopedisi 1923-2000*, vol. 2, fasc. 3, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 132-133.

²²⁷ *Türk İstiklâl Harbine Katılan Tümen ve Daha Üst Kademelerdeki Komutanların Biyografileri*, Ankara: Genelkurmay Basımevi, 1972, s. 55; A. Özçelik, *Fevzi (Çakmak) Paşa'nın Anadolu'ya Geçışı*, Ankara: Türk Kültürü, 1990, s. 364-370; eadem, *Fevzi Çakmak*, [w:] *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 8, s. 190-192; H. Gök, *Mareşal Fevzi Çakmak'ın askerî ve siyasî faaliyetleri, 1876-1950*, Ankara: Genelkurmay Basımevi, 1997, s. 2-45, 63-80.

²²⁸ T.Z. Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, İstanbul: Baha Matbaası, 1962, s. 190-192.

²²⁹ *1950-1977 Yılları Arasında Yapılan Milletvekili Genel Seçimleri*, [on-line:] <http://www.ysk.gov.tr/tr/1950-1977-yillari-arasi-milletvekili-genel-secimleri/3007> – 22 I 2018.

²³⁰ *Ibidem*.

²³¹ *Cumhuriyet'ten Günümüze Milletvekili Seçimleri 1923-2002...*

²³² W. Hale, E. Özbudun, *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey: The Case of the AKP*, New York: Routledge, 2010, s. xviii.

²³³ E. Koyuncu, *TC'nin nakşibendilik politikası*, [on-line:] <http://islamidusunce.net/forum/index.php?topic=4996.0;wap2> – 14 VIII 2019.

W kolejnych dekadach jej różne ugrupowania przekształciły się z sieci czysto religijnych w nieformalne stowarzyszenia edukacyjne i kulturowe. Strategie przyjęte przez ich mistrzów kładły znowu nacisk na ortodoksyjność, porzucenie *tekke* i zajmowanie pozycji imamów w meczetach oraz przekształcenie praktyki *şuħby* w religijną rozmowę prowadzoną przez mistrza²³⁴. W obliczu poważnych prześladowań ze strony kemalistowskiego państwa bractwa sufickie, które w dużym stopniu zależały od struktur tarikatu, zaczęły zanikać. Program prześladowań, aresztowań i egzekucji członków nakszbandiiji był bezlitośnie wdrażany. Władze nazwały tych członków „wężem, którego nie byliśmy w stanie zmiażdżyć”²³⁵. Mimo tych czystek nie wyeliminowano jednak wszystkich *tekke* nakszbandiiji-ħalīdiyyi w takim stopniu, jak innych bractw, które opierały się bardziej na osobie szajcha i jego *tekke*. Szczególna interpretacja *dikru* i *rābity* szajcha Ĥalīda nie wymagała żadnych zewnętrznych, zinstytucjonalizowanych rytuałów religijnych.

Członkowie nakszbandiiji przystosowali się do nowych realiów Republiki, przyjmując stanowiska pracy w administracji państwowej w Diyanet, aby ukryć swoje działania i wykorzystać państwowe meczety jako nowe centra sufickiego aktywizmu²³⁶. Meczety w Turcji mogły być zatem postrzegane jako *tekke*, ponieważ były jedynymi miejscami, w których jednocześnie współistniały formalne i nieformalne struktury religijne. Nakszbandiija-ħalīdiyya stała się najkorzystniejszym środkiem do ożywienia zorganizowanych ruchów społeczno-politycznych w okresie odwilży lat 50.²³⁷ Ważniejsze były gałęzie należące do linii Gümüşhaneviego, głównego mistrza ħalīdiyyi w późnoosmańskim Stambule²³⁸. Szajch Abdullah Hasib Yardımcı²³⁹ (1863-1949), który przeszedł inicjację z rąk Mustafy Feyziego i objął przywództwo po swoim zmarłym mistrzu w 1926 roku²⁴⁰, sprawował swoją funkcję potajemnie. Po piątkowych modlitwach Hocaefendi siedział w meczecie, gdzie gromadziła się wspólnota, uczniowie całowali jego rękę i razem z nim się modlili. Skupiał się na wysłuchiwanie ich problemów i udzielaniu odpowiedzi na ich pytania²⁴¹.

Abdülaziz Bekkine (1895-1952) w 1949 roku zastąpił swojego zmarłego przyjaciela Hasiba. Nie był zainteresowany przywróceniem działalności bractw i nie żałował ich zamknięcia, stwierdził nawet, że bractwa same sobie zasłużyły na zamknięcie²⁴². Całą swą uwagę poświęcił studentom, młodym naukowcom i technokratom. Pracując jako imam, kontynuował potajemne przewodzenie uczniom, których

²³⁴ M.H. Yavuz, *Islamic Political Identity...*, s. 139-140.

²³⁵ F. Altay, *10 Yıl Savaş ve Sonrası*, İstanbul: İnsel Yayınları, 1970, s. 437.

²³⁶ M.H. Yavuz, *Islamic Political Identity...*, s. 140.

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ I. Weismann, *Naqshbandiyya...*, s. 153.

²³⁹ İ. Sarı, *Anadolu Evliyalari: Anadolu'da gök kubbenin gizlediği mânevî değerler*, Antalya: NetMedia Yayıncılık, 2016, s. 666-667.

²⁴⁰ İ. Gündüz, *Gümüşhanevi Ahmed Ziyaüddin...*, s. 154.

²⁴¹ *Abdullah Hasib Yardımcı Efendi Hazretleri*, [on-line:] <http://www.evliylarimiz.com/abdullah-hasib-yardimci-efendi-hazretleri> – 11 VIII 2018.

²⁴² A. Ersöz, *Abdülaziz bekkine hazretleri*, İzmir: Nil Yayınları, 1992, s. 11.

przyjmował w swoim domu. Prowadzili oni dyskusje o nauce, kulturze, sztuce, życiu społecznym, gospodarczym i edukacyjnym kraju. W spotkaniach uczestniczyli Mehmet Zahid Kotku, Hafız Halil Necati Coşan²⁴³ czy Nurettin Topçu (1909-1975), turecki pisarz, akademik i filozof, założyciel magazynu „Hareket”, którego Bekkine wprowadził do nakszbandijji. Szczególnie chętnie do Bekkina przychodzili studenci uniwersyteccy²⁴⁴, ale za jego czasów bractwo nie wykazywało zbyt wielkiej aktywności ze względu na ścisłą kontrolę państwa nad religią²⁴⁵. Z chwilą, kiedy wprowadzony został system wielopartyjny i restrykcje dotyczące religii uległy rozluźnieniu, nieformalne sieci sufich stopniowo zaczęły tworzyć szersze kręgi uczniów, ale nie mogły powrócić do tradycyjnie zorganizowanego sufizmu. Pozbawiony zasobów gospodarczych, zreorganizowany sufizm nie mógł zaoferować swoim uczniom niczego więcej ponad duchowe oświecenie. Nie było wtedy możliwości zagwarantowania im przyszłości związanej z przejściem przez uczniów formalnego szkolenia sufickiego. Poza własną satysfakcją uczniowie nie mogli czerpać innych korzyści z przebycia duchowej podróży.

Bractwu udało się przetrwać czas kemalizmu, ponieważ świeckie państwo uważało jednostki za pozytywistyczne, abstrakcyjne byty, nie widziało więc potrzeby troszczenia się o etyczny i duchowy wymiar ludzkiego życia²⁴⁶. Zwiększyło to atrakcyjność i wzmocniło pozycję nakszbandijji. Była ona już w stanie zaspokoić ważne, osobiste potrzeby wielu grup społecznych, które czuły się wyobcowane i niedostatecznie reprezentowane przez oficjalną ideologię i politykę Kemala²⁴⁷. Nakszbandijja stała się intelektualną i historyczną podstawą nowego, miejskiego, muzułmańskiego dyskursu intelektualnego. Nielicencjonowana przez państwo działalność intelektualna odbywała się w prywatnych grupach i sieciach, co pozwoliło bractwom sufickim stać się miejscem swobodnej refleksji dotyczącej religijnych grup społeczeństwa tureckiego. Sam Menderes dzięki głosom członków bractwa zdobył silną pozycję, ale aby jej nie utracić, musiał poczynić ustępstwa na jego rzecz. Nakszbandijja na przestrzeni dziejów odznaczała się dużym potencjałem, w głosowaniach – jako liczny i potężny obóz – miała wpływ na wybór władzy w Turcji. Adnan Menderes chciał przejąć nad nią kontrolę, by czynić ją jednocześnie silnym gwarantem swego reżimu²⁴⁸.

Partia Demokratyczna stała się zhierarchizowaną siecią klientelistyczną, w której przysługi i gratyfikacje rozdawano w zamian za wsparcie wyborcze. W przeciwieństwie do związanej z elitą państwa kemalistowskiego CHP, PD z powodzeniem kreowała swój obraz partii otwartej na ludzi, chętniej i zdolnej reagować nie tylko

²⁴³ Halil Necati Coşan vefat etti, [on-line:] <https://www.dunyabulteni.net/arsiv/halil-necati-cosan-vefat-etti-h43961.html> – 11 VIII 2018.

²⁴⁴ N. Azamat, Abdülaziz Bekkine, [w:] *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 5, s. 365.

²⁴⁵ H.N. Coşan, *Yolumuzu Aydınlatanlar*, „Kadın ve Aile” c. 4, sayı 39, 1988, s. 48.

²⁴⁶ T. Abbas, *Contemporary Turkey in Conflict: Ethnicity, Islam and Politics*, Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2017, s. 14-17.

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ *Ibidem*.

na ich materialne, ale także duchowe potrzeby. W swoim programie zobowiązała się do wspierania prywatnych przedsiębiorstw i przyznawania pierwszeństwa sektorowi rolniczemu²⁴⁹. Partia Demokratyczna, mimo swoich odniesień do islamu, w okresie poprzedzającym wybory konsekwentnie odrzucała zarzuty CHP o to, że jest partią islamistów²⁵⁰. W manifestie wyborczym partii nie było żadnej wzmianki o islamie, a przywódcy partyjni powtórzyli publicznie swoje poparcie dla świeckości²⁵¹. Menderes, przedstawiając parlamentowi nowy program rządu, oświadczył jednak, że Partia Demokratyczna będzie szanowała wolność sumienia, która odnosiła się do wyznawania islamu²⁵². Zobowiązał się także do zachowania przez rząd reform Kemala, które zostały przyjęte przez społeczeństwo, co wyraźnie sugerowało, że inne reformy mogą zostać zmienione lub zniesione²⁵³.

Pierwszy rząd PD oficjalnie ustanowiono 2 czerwca 1950 roku, a trzy dni później Menderes ogłosił, że jego pierwszym aktem będzie zniesienie zakazu Atatürka z 1932 roku dotyczącego recytacji *azanu* po arabsku²⁵⁴. Mimo ostrej krytyki wniosku przedstawionego parlamentowi został on przyjęty jednogłośnie. Nawet posłowie CHP nie ośmielili się mu przeciwstawić, ze względu na poparcie większości obywateli²⁵⁵. Jeśli ustępstwa CHP względem islamu pod koniec lat 40. były stopniowe i ograniczone, to w latach 50. nabrały tempa²⁵⁶. W lipcu 1950 roku rząd PD zniósł zakaz nadawania audycji religijnych w państwowym radiu, pozwalając na rozpoczynanie audycji przez studia w Stambule i Ankarze do odczytania fragmentów Koranu po arabsku²⁵⁷. W listopadzie Rada Ministrów formalnie włączyła nauczanie islamu sunnickiego do programu w szkołach podstawowych. Lekcje były nadal dobrowolne, a rodzice mogli złożyć pisemną prośbę o zwolnienie ich dzieci (w praktyce takich dzieci było niewiele)²⁵⁸. W styczniu 1951 roku PD ogłosiła, że zamieni kursy Imam Hatip zainicjowane przez CHP w pełnoprawne szkoły Imam Hatip. Już w październiku otwarto siedem takich szkół w różnych ośrodkach prowincjonalnych w Turcji²⁵⁹. Każda z nich została podzielona na dwie sekcje: czteroletnie gimnazjum

²⁴⁹ Więcej na ten temat: *Demokrat Parti programı [1946]*, [on-line:] <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/917> – 12 VI 2016.

²⁵⁰ G. Jenkins, *op. cit.*, s. 117.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² B. Toprak, *op. cit.*, s. 78.

²⁵³ *Ibidem*, s. 78-79.

²⁵⁴ J.M. VanderLippe, *The Politics of Turkish Democracy: İsmet inönü and the Formation of the Multi-Party System, 1938-1950*, Albany: SUNY Press, 2012, s. 192.

²⁵⁵ B. Gürel, *Islamism: A Comparative-Historical Overview*, [w:] N. Balkan, E. Balkan, A. Öncü (eds), *The Neoliberal Landscape and the Rise of Islamist Capital in Turkey*, New York: Berghahn Books, 2015, s. 31.

²⁵⁶ *Ibidem*.

²⁵⁷ Więcej na ten temat: R. Çakır, İ. Bozan, B. Talu, *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*, İstanbul: TESEV Yayınları 2004, s. 58.

²⁵⁸ G. Jenkins, *op. cit.*, s. 117.

²⁵⁹ R. Çakır, İ. Bozan, B. Talu, *op. cit.*, s. 58.

(z naciskiem na kulturę) i trzyletnie liceum (skoncentrowane przede wszystkim na umiejętnościach zawodowych). Jednakże ich absolwenci otrzymywali tylko ekwiwalent świadectwa ukończenia szkoły podstawowej²⁶⁰. Dopiero w 1971 roku ich status został podniesiony do poziomu zwykłego gimnazjum²⁶¹.

Oprócz umożliwienia muzułmanom swobodniejszego działania w przestrzeni publicznej PD aktywnie zabiegała o względy islamistów i bractw sufickich, a najbardziej była zainteresowana osobą szajcha Saida Nursiego (1876-1960)²⁶². Nursi jako młody człowiek pozostawał pod wpływem sufich, przyłączając się nieformalnie do nakszbandiiji. Urodzony w religijnej rodzinie, pochodzącej z kurdyjskiej prowincji Bitlis, wychowywał się w środowisku sufickim i uczył się w madrasach u kilku miejscowych mistrzów ʿālidīyyi²⁶³. Chociaż ich szanował, odrzucił ramy bractwa, obierając duchowy patronat ‘Abd al-Qādir al-Ġilānīego. Następnie Nursi przeniósł się do miasta Van, gdzie zapoznał się z myślą współczesnych uczonych. Był przekonany o konieczności uświadomienia mas o nowych dziedzinach nauki i przybliżenia prawd religii w obliczu nowoczesnych trendów. Wtedy też otrzymał przydomek Bediüzzaman (ar. Badī’ az-Zamān, cud wieku²⁶⁴). Said Nursi w 1907 roku udał się do Stambułu, aby uzyskać poparcie sułtana Abdülhamida II dla założenia uniwersytetu kurdyjskiego, łączącego studia racjonalne i islamistyczne. Będąc zwolennikiem idei konstytucjonalizmu i wolności, Nursi sprzeciwiał się jednak pozytywistycznemu nastawieniu młodoturków. W następstwie rewolucji z 1908 roku opublikował krytyczny artykuł w gazecie nakszbandiiji „Volkan”. Treść artykułu doprowadziła do jego pierwszego aresztowania²⁶⁵. Ponadto jako członek İttihad-i Muhammedi Cemiyeti (Stowarzyszenia na rzecz Jedności Muzułmańskiej, SJM) był zaangażowany w powstanie 13 kwietnia 1909 roku. Po dwóch latach spędzonych w niewoli rosyjskiej podczas I wojny światowej Nursi wrócił w 1918 roku do Stambułu i został zaproszony przez członka ʿālidīyyi i *şeyhülislama* Musę Kazima do komisji powołanej w celu zaproponowania kierunku reformy religijnej. W tym czasie *Maktubat* Sirhindiego pomogły mu przezwyciężyć kryzys duchowy i utwierdziły go w słuszności decyzji o odrzuceniu oferty²⁶⁶.

²⁶⁰ M. Kisaichi, *Popular Movements and Democratization in the Islamic World*, New York: Routledge, 2011, s. 166.

²⁶¹ G. Jenkins, *op. cit.*, s. 116.

²⁶² A. Manaz, *Siyasal İslamcılık*, c. 2: *Türkiye’de Siyasal İslamcılık*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008, s. 301.

²⁶³ E. Yalçın, *Bediüzzaman Said Nursi Hazretlerinin Vefatı*, [on-line:] <http://dilhane.net/bediuz-zaman-said-nursi-hazretlerinin-vefati/> – 24 III 2020.

²⁶⁴ Bediüzzaman Said Nursi, *Birth and Early Childhood*, [on-line:] http://www.nur.org/treatise/biography/from_Bediuzzamans_life09.htm – 14 VII 2017.

²⁶⁵ Ş. Mardin, *Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today: Continuity, Rupture and Reconstruction in Operational Codes*, [w:] A. Çarkoğlu, B. Rubin (eds), *Religion and Politics in Turkey*, London: Routledge, 2006, s. 14.

²⁶⁶ Ş. Vahide, *Islam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediuzzaman Said Nursi*, Albany: SUNY Press, 2005, s. 136-141.

Po I wojnie światowej Nursi wspierał ruch oporu, lecz później, po ogłoszeniu planu sekularyzacji, zerwał z Mustafą Kemalem, potępiając „wielbicieli europejskich naśladowców frankońskich obyczajów, którzy odcinają się od islamu”²⁶⁷. Nursi, początkowo wspierający Atatürka, szybko rozczarował się autorytarnym stylem i świecką polityką tureckiego przywódcy nacjonalistycznego. W 1923 roku wyjechał do Van²⁶⁸, a w 1925 został aresztowany pod zarzutem udziału w buncie szajcha Saida z Palu i skazany na wygnanie do zachodniej Anatolii²⁶⁹. Przez następne dwadzieścia pięć lat Nursi był prześladowany, a nawet ścigany przez władze, odbywał krótkie wyroki w więzieniu. Wydarzenia te sprawiły, że zaczął nowy etap w życiu: porzucił politykę i zaczął pisać *tafsir* (interpretację, komentarz) do Koranu, w celu przywrócenia Boga do sfery publicznej. Bediüzzaman okazał się płodnym pisarzem, był autorem licznych broszur, listów i pamfletów, z których wiele zostało zebranych w *Risale-i Nur*. Ten czternastotomowy *tafsir* rozszerzony o dywagacje logiczne i metafizyczne świadczy o jego twórczym zaangażowaniu. Głównymi tematami poruszonymi w *Risale-i Nur* była obrona islamu przed pozytywizmem, zachodnim racjonalizmem i próba udowodnienia, że Koran jest zgodny z nowoczesną nauką, nowoczesnymi technologiami i innowacjami²⁷⁰. Nursi argumentował, że wszelkie pozorne sprzeczności są wynikiem powierzchownego lub błędnego zrozumienia tekstu Koranu²⁷¹. Utrzymywał, że dzięki starannym badaniom nad świętą księgą islamu można wydobyć wiele warstw znaczeniowych i reinterpretować tekst zależnie od okoliczności czasu i miejsca²⁷². Jego zwolennicy uważali, że stopień trudności jego pism świadczy o złożoności i głębi treści. Sam Nursi uznawał się za spadkobiercę ẖalīda, a w 1940 roku był dumny z przyjęcia i noszenia szaty nadanej przez ẖalīda jednemu ze swoich pomocników²⁷³. Nawiązując do myśli Sirhindiego i ẖalīda, Nursi kontynuował tradycję odnowy religijnej nakszbandiiji, poszerzając ją o zadanie stosowania nowych metod wyjaśniania i środków perswazji. Podkreślał jednak, że to *Risale-i Nur*, a nie on sam, wypełniło to zadanie²⁷⁴. Doceniając znaczenie druku i mediów dla współczesnego społeczeństwa, Nursi zastosował te środki do

²⁶⁷ S. Nursi, *Risale-i Nur* No. 126, cyt. za: Ş. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, Albany: SUNY Press, 1989, s. 95.

²⁶⁸ Ş. Vahide, *op. cit.*, s. 180-182.

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ H. Algar, *Said al-Nursi and the Risale-i Nur: An Aspect of Islam in Contemporary Turkey*, [w:] K. Ahmad, Z.I. Ansari (eds), *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Mawlana Sayyid Abul A'la Mawdudi*, Leicester: Islamic Foundation, 1979, s. 313-333.

²⁷¹ İstanbul İlim ve Kültür Vakfı, *Risale-i Nur Külliyatı*, [on-line:] <https://www.iikv.org/kulliyat/>; *Said Nursi Kimdir?*, [on-line:] <https://www.iikv.org/s/said-nursi-kimdir> – 4 XI 2017.

²⁷² *Ibidem*.

²⁷³ H. Algar, *Sufism and Tariqat in the Life and Work of Bediüzzaman Said Nursi*, „Journal of the History of Sufism” vol. 3, 2002, s. 199-221.

²⁷⁴ Idem, *The Centennial Renewer: Bediüzzaman Said Nursi and the Tradition of Tajdid*, „Journal of Islamic Studies” vol. 12, no. 3, 2001, s. 291-311.

przekształcenia swojego bractwa w masowy ruch religijny²⁷⁵. Początkowym celem Nursiego była wewnętrzna transformacja jednostki – jako pierwszy krok w trzy-stopniowym procesie, któremu miało towarzyszyć wprowadzenie wiary w życie codzienne, zakończone przywróceniem szariat²⁷⁶.

CHP zakazała *Risale-i Nur* i prześladowała jej autora, co tylko poprawiło jego reputację. Izolacja na wygnaniu uwiarygodniła Nursiego i pogłębiła jego mistycyzm. Stopniowo budował on sieć zwolenników, którzy rozdawali odręcznie sporządzone kopie *Risale-i Nur* i spotykali się w tajnych grupach, aby je omawiać²⁷⁷. W przeciwieństwie do tradycyjnej tariki, która była w znacznym stopniu zinstytucjonalizowana wokół ezoterycznej tradycji ustnej, ruch Nurcu posiadał dość luźną strukturę i był skupiony na samych tekstach, a nie rytuałach. Do ruchu należała też niewielka liczba kobiet, które według Nursiego były intelektualnie równe, ale społecznie podporządkowane mężczyznom.

Warto jednak powrócić do wydarzeń wcześniejszych, gdy w czasie wyborów w 1950 roku Nursi przebywał w areszcie prewencyjnym w Denizli (zachodnia Anatolia). Partia Demokratyczna Menderesa po dojściu do władzy ogłosiła amnestię, dzięki której Nursi został zwolniony i stał się zdecydowanym zwolennikiem tej partii, spotkał się nawet z Menderesem²⁷⁸. Kiedy 2 maja 1954 roku odbyły się nowe wybory, Nursi wyraźnie poinstruował swoich uczniów, aby „w interesie Koranu” głosowali na PD²⁷⁹. Gotowość partii do wcielania islamistycznych idei odbiegała znacznie od radykalnej rewizji sekularnych reform Atatürka: nie podjęto próby przywrócenia urzędu *şeyhülislam*ı, muzułmańscy duchowni nadal byli zatrudniani jako urzędnicy państwowi, a wszystkie fundacje religijne pozostawały pod kontrolą państwa. PD nie próbowała także uchylić żadnego z kodeksów prawnych wprowadzonych przez Atatürka i zastąpić go szariatem. Skrupulatnie ścigała przestępców naruszających zasady i spuściznę kemalizmu. Kiedy bractwo tiğānīyya (które oficjalnie poparło CHP) zaczęło bezcześcić posągi i popiersia Atatürka, PD doprowadziła do skazania kilku jego członków na kary długoletniego więzienia, a jego przywódcę, Kemala Pilavoğlu (1906-1977), na dożywotnie więzienie²⁸⁰. W odpowiedzi na ataki tiğānīyyi PD 27 lipca 1951 roku uchwaliła Ustawę nr 5816 (o zbrodniach popełnionych przeciwko Atatürkowi). Przewidywała ona kary pozbawienia wolności do trzech lat za znieważenie

²⁷⁵ M.H. Yavuz, *Print-Based Islamic Discourse and Modernity: The Nur Movement*, [w:] *The Third International Symposium on Bediüzzaman Said Nursi: The Reconstruction of Islamic Thought in the Twentieth Century and Bediüzzaman Said Nursi*, Istanbul: Yeni Asya Yayınları, 1997, s. 324-350.

²⁷⁶ Idem, *Islamic Political Identity...*, s. 161.

²⁷⁷ *Ibidem*.

²⁷⁸ *Ibidem*.

²⁷⁹ F. Güventürk, F. Kadıoğlu, *Din Işığında Yobazlık ve Atatürkcülük*, Ankara: Ulusal Basımevi, 1967, s. 101.

²⁸⁰ T. Elmas, *Yakın tarihten bir provokasyon hikayesi: Ticaniler ve CHP*, [on-line:] <https://www.gzt.com/jurnalist/yakin-tarihten-bir-provokasyon-hikayesi-ticaniler-ve-chp-3463643> – 20 IX 2018.

spuścizny Atatürka i do pięciu lat za zniszczenie jego posągu, popiersia lub portretu²⁸¹. PD przewodniczyła także ostatnim etapom budowy Anıtkabir, mauzoleum Atatürka, w centrum Ankary. Ponadto natychmiast zareagowała, gdy posła Partii Narodowej oskarżono o przygotowania do przyjęcia bardziej radykalnego, antysekularnego porządku obrad. Na IV Krajowym Kongresie Partii w dniach 27-29 czerwca 1953 roku przewodniczący Yusuf Hikmet Bayur (1891-1980) i około czterdziestu jego zwolenników podało się do dymisji, oskarżając swoich partyjnych kolegów o działania przeciw rewolucji kemalistycznej²⁸². Wszczęto dochodzenie sądowe i 8 lipca 1953 roku zabroniono partii angażować się w działalność polityczną, zamknięto ponad 2 tys. jej oddziałów i przejęto majątek²⁸³. Niektórzy przeciwnicy Partii Demokratycznej twierdzili, że ruch ten był motywowany chęcią zmonopolizowania religijnego elektoratu. Wtedy też partia wprowadziła *Vicdan ve Toplanma Hürriyetinin Korunması Kanunu* (Ustawę o ochronie wolności sumienia i zgromadzeń), która przewidywała kary od roku do pięciu lat więzienia dla każdego, kto został uznany za winnego wykorzystywania religii do celów politycznych przez propagandę lub indoktrynację (obowiązywała do 12 kwietnia 1991 roku)²⁸⁴. Lata 50. przyniosły także zapowiedź demokratycznych wyborów oraz pewną liberalizację życia politycznego, co pociągnęło za sobą aktywizację elektoratu zamieszkującego anatolijską wieś. Partia Demokratyczna zdobyła w tym czasie większość głosów i zgodnie z obietnicą wyborczą kontynuowała linię łagodzenia polityki względem religii²⁸⁵.

W wyborach powszechnych 2 maja 1954 roku PD, wzmocniona kilkuletnim wzrostem gospodarczym i polepszeniem standardów życia, zdobyła 58,4% głosów, czyli jeszcze więcej niż poprzednio, uzyskując 503 mandaty w parlamencie, rozszerzonym do 541 członków. CHP otrzymała 35,1%, co dało jej 31 miejsc. Cumhuriyetçi Millet Partisi (Partia Narodowa Republikanów, PNR), założona przez liberalne skrzydło zakazanej Partii Narodowej, uzyskała 5,3% i 5 mandatów²⁸⁶. Niezależni otrzymali 0,6% i 2 miejsca w parlamencie²⁸⁷. Po kolejnym zwycięstwie Menderesa pozycja Partii Demokratycznej wzrosła i nie czuła się ona już tak zobligowana do demonstrowania przywiązania do islamu.

Gdy jednak pojawiła się taka możliwość, PD nie wahała się wykorzystać antymuzułmańskich nastrojów, by wzmocnić swoją pozycję. We wczesnych latach 50.

²⁸¹ Cały tekst: *Atatürk Aleyhine İşlenen Suçlar Hakkında Kanun*, <http://www.mevzuat.adalet.gov.tr/html/956.html> – 20 IX 2018.

²⁸² S. İnan, *Demokrat Parti Dönemi (1950-1960)*, [w:] S. İnan, E. Haytoğlu (ed.), *Yakın Dönem Türk Politik Tarihi*, Ankara: Anı Yayıncılık, 2008, s. 117; M. Albayrak, *Türk Siyasi Tarihinde Demokrat Parti (1946-1960)*, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2004, s. 496-497.

²⁸³ *Millet Partisi kuruldu...*, s. 132-133.

²⁸⁴ *Vicdan ve Toplanma Hürriyetinin Korunması Kanunu*, T.C. Resmi Gazete, 29 VII 1953, sayı 8470, [on-line:] <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/8470.pdf> – 2 XII 2018.

²⁸⁵ D. Kołodziejczyk, op. cit., s. 183-185.

²⁸⁶ *1950-1977 Yılları Arasında Yapılan Milletvekili Genel Seçimleri...*

²⁸⁷ *Ibidem*.

ruch Enosis, działający na rzecz zjednoczenia brytyjskiej kolonii Cypru z kontynentalną Grecją, stale zyskiwał na sile²⁸⁸. Aby zmobilizować turecką opinię publiczną przeciwko Enosis, Menderes zaczął zachęcać do utworzenia organizacji o nazwie Kıbrıs Türktür Cemiyeti (Stowarzyszenie Cypru Tureckiego)²⁸⁹. Choć była to teoretycznie niezależna organizacja obywatelska, to w praktyce kierownictwo stowarzyszenia ściśle współpracowało zarówno z Partią Demokratyczną, jak i nacjonalistycznymi elementami w aparacie bezpieczeństwa państwa²⁹⁰.

Ponadto PD próbowała wzmocnić pozycję Turcji podczas wciąż trwających w Londynie negocjacji przedstawicieli Wielkiej Brytanii, Grecji i Turcji odnośnie do przyszłego statusu Cypru w 1955 roku. Chciała tego dokonać, demonstrując siłę tureckiej opinii publicznej. Rząd we współpracy z członkami aparatu bezpieczeństwa postanowił sprowokować antygreckie zamieszki w Stambule²⁹¹. Kontrolowana przez państwo agencja informacyjna Anadolu Ajansı ogłosiła, że Grecy zbombardowali dom Atatürka w Salonikach. 6 września 1955 roku o godzinie 13.00 wiadomość ta została nadana w radiu tureckim. Wspierająca PD gazeta „İstanbul Ekspres” opublikowała dwie specjalne edycje, ze szczegółami dotyczącymi uszkodzenia miejsca urodzenia Atatürka²⁹². Na placu Taksim²⁹³ zebrał się tłum i zaczęto ataki na niemuzułmańskie nieruchomości. Zamieszki szybko przerodziły się w pogrom, który rozprzestrzenił się po całym mieście²⁹⁴. Minęło pięć godzin, zanim siły bezpieczeństwa podjęły skoordynowaną próbę ograniczenia rzezi²⁹⁵. Choć pozorna przyczyna pogromu miała charakter nacjonalistyczny, głównym kryterium stosowanym przez tłum w wyborze celów ataku była religia. W Stambule ogłoszono stan wojenny, a Stowarzyszenie Cypru Tureckiego natychmiast zamknięto²⁹⁶. Mimo że winni zostali schwytani, to z powodu braku dowodów nie pozostali długo w areszcie. Wydarzenia z 6-7 września 1955 roku miały oprócz szkód fizycznych druzgocący wpływ psychologiczny na mniejszości niemuzułmańskie w Turcji. Dla wielu był to ostateczny

²⁸⁸ Enosis był przeciwny nie tylko cypryjskim Turkom, ale także nacjonalistom w Turcji, z których wielu wciąż nie pogodziło się z aneksją wyspy przez Brytyjczyków podczas I wojny światowej.

²⁸⁹ D. Güven, *6-7 Eylül Olayları: Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları Bağlamında*, transl. by B. Şahin, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s. 76.

²⁹⁰ Eadem, *Riots against the Non-Muslims of Turkey: 6/7 September 1955 in the Context of Demographic Engineering*, „European Journal of Turkish Studies” no. 12, 2011.

²⁹¹ Członkowie KTC zorganizowali demonstrację na placu Taksim w centrum miasta, na którym spalili gazety w języku greckim, a agenci pracujący dla wywiadu tureckiego zdetonowali ładunek wybuchowy w obrębie tureckiego konsulatu w Salonikach, obok domu, w którym narodził się Atatürk.

²⁹² F. Çoker, *6-7 Eylül Olayları: Fotoğraflar Belgeler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005, s. 422.

²⁹³ Plac w dzielnicy Beyoğlu, w większości zamieszkanej przez niemuzułmanów.

²⁹⁴ G. Jenkins, *op. cit.*, s. 118.

²⁹⁵ F. Çoker, *op. cit.*, s. 192-195.

²⁹⁶ A. Öymen, *Öfkeli Yıllar*, İstanbul: Doğan Kitap, 2009, s. 574-575.

dowód na to, że niemuzułmanie są tam niemile widziani. Emigracja zaczęła nabierać tempa, a większość muzułmanów skupiła się na tureckiej polityce wewnętrznej²⁹⁷.

Partia Demokratyczna ogłosiła, że wybory odbędą się 27 października 1957 roku, sześć miesięcy przed terminem. Po hoscie pierwszej kadencji PD od 1954 roku tempo wzrostu gospodarczego zaczęło zwalniać, ceny zaś wciąż rosły. Rząd zaciągał kolejne kredyty zagraniczne, pogarszając tym samym sytuację finansową kraju. Spotkało się to z krytyką i wzmożeniem działalności opozycji. Po interwencji władzę przejęła armia – strażniczka ideologii Atatürka. Partia próbowała stłumić krytykę, zaostrzając kontrolę nad prasą, a jednocześnie zwiększyć swoją popularność, odwołując się do uczuć religijnych. Czyniła to na różne sposoby, między innymi rozpowszechniając ulotki podczas kampanii wyborczej w 1957 roku, zamieszczała fotografie meczetów. Niektórzy imamowie angażowali się w kampanię Partii Demokratycznej, której władze oskarżały z kolei CHP o to, że jest w niej mnóstwo komunistów i niewierzących. W przemówieniach Menderes cytował fragmenty Koranu i zachwalał program swojego rządu w sprawie meczetów oraz zniesienie zakazu *azanu* po arabsku, zarzucając jednocześnie CHP lekceważenie islamu²⁹⁸. W odpowiedzi przewodniczący CHP İnönü zaatakował PD za wykorzystywanie islamu do celów politycznych²⁹⁹. Pozostali członkowie CHP próbowali zjednać sobie elektorat, wykorzystując retorykę PD. Podczas kampanii wyborczej sekretarz partii Kasım Gülek (1905-1996) głosił, że partia zmienia kraj dzięki oparciu na wartościach muzułmańskich, a były premier Şemsettin Günaltay zauważył, że pod koniec lat 40. CHP jako pierwsza złagodziła sztywny sekularyzm początkowego kemalizmu³⁰⁰, otwierając Wydział Teologiczny na Uniwersytecie Ankarskim³⁰¹. W nowych wyborach CHP polepszyła swój wynik (41,4%), uzyskując 178 mandatów³⁰². Z kolei Partia Demokratyczna odnotowała spadek poparcia, zdobywając tylko 48,6% głosów. Wynik ten jednak wystarczył, aby zapewnić jej 424 z 610 miejsc w parlamencie. Partia Narodowa zdobyła tylko 4 miejsca w parlamencie, podobnie Hürriyet Partisi (Partia Wolności, PW)³⁰³, założona w grudniu 1955 roku przez byłych członków PD, którzy opuścili partię w proteście przeciwko jej rosnącemu autorytaryzmowi³⁰⁴.

Partia Demokratyczna zaczęła stopniowo ograniczać propagowanie doktryny Kemala. Pierwsze działania skierowała w stronę instytucji wiejskich, których

²⁹⁷ Ş. Özçelik, 6/7 Eylül 1955 Olaylarında Yerel Bir Basın Örneği: „Yeni Adana” Gazetesi, „Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi” c. 13, sayı 27, 2013, s. 251-277.

²⁹⁸ A.N. Yücekök, *Türkiye’de din ve siyaset*, İstanbul: Gerçek, 1971, s. 90.

²⁹⁹ J.M. Landau, M. Heper (eds), *Political Parties and Democracy in Turkey*, New York: I.B. Tauris, 1991, s. 124.

³⁰⁰ G. Jenkins, *op. cit.*, s. 123.

³⁰¹ U. Uzer, *An Intellectual History of Turkish Nationalism*, Salt Lake City: Univ. of Utah Press, 2016, s. 102.

³⁰² *1950-1977 Yılları Arasında Yapılan Milletvekili Genel Seçimleri...*

³⁰³ *Ibidem*.

³⁰⁴ G. Jenkins, *op. cit.*, s. 135.

działalność nie przyniosła widocznej poprawy znajomości myśli Ojca Turków wśród mieszkańców wsi. Absolwenci instytutów po powrocie na wieś często nie byli uważani za wzór do naśladowania, ale za niepożądanych outsiderów próbujących narzucić obce idee³⁰⁵. Z uwagi na rozmiar ubóstwa na wsi w tamtych czasach, wielu absolwentów zwracało się ku poglądom lewicowym, przez co wzbudzali podejrzenia nie tylko mieszkańców wsi, ale także państwa. Pod koniec lat 40. instytuty wiejskie oskarżano, że służą za „wylęgarnię komunizmu”, i poważnie ograniczono ich przyrost³⁰⁶. PD stopniowo ograniczała ich działalność, by w 1953 roku całkowicie je zamknąć. Wtedy też partia rządząca zaczęła zwiększać finansowanie Diyanet³⁰⁷, a w latach 1950-1960 przeprowadziła kampanię budowania meczetów (łącznie 15 tys.)³⁰⁸. Wiele zostało zbudowanych przez Diyanet, inne były finansowane z darowizn i utworzonych w tym celu organizacji charytatywnych. Ponadto Diyanet sfinansował remont i ponowne otwarcie 616 zabytkowych meczetów i świątyń muzułmańskich³⁰⁹.

W 1958 roku liczba szkół İmam Hatip wzrosła do 19, a liczba studentów do 3476³¹⁰. Znaczną część uczniów stanowiły dzieci migrantów pierwszego pokolenia ze wsi. Szacuje się, że w latach 1950-1955 około miliona chłopów wyemigrowało ze wsi z centralnej Anatolii i regionu Morza Czarnego do miast na zachodzie kraju. Wielu osiadło na przedmieściach Sztambułu, Ankary i Izmiru, tworząc pierwsze z nielegalnych dzielnic, znanych *gecekondu*³¹¹. Wkrótce otoczyły one wszystkie główne miasta Turcji, a ludność je zamieszkująca przyniosła ze sobą tradycje i postawy właściwe dla obszarów wiejskich. Szczególną rolę zajmowały wśród nich wspólnoty religijne zakorzenione w tradycji sufickiej, głównie bractwa nakszbandijja.

³⁰⁵ Więcej na ten temat: M. Makal, *Bizim Köy*, İstanbul: Varlık Yayınları, 1950.

³⁰⁶ B. Toprak, *op. cit.*, s. 81-82.

³⁰⁷ W latach 1950-1951 jego budżet wzrósł z 2,9 mln do 7,8 mln tureckich lir, a udział w ogólnym budżecie państwa z 0,2% do 0,6%.

³⁰⁸ B.K. Yeşilbursa, *A General Review of Turkey's Internal Affairs during the Demokrat Party Period According to British Documents, 1950-1960*, [on-line:] <https://www.atam.gov.tr/wp-content/uploads/B.-Kemal-YE%c5%9e%c4%b0LBURSA-A-General-Review-of-Turkeys-Internal-affairs-During-The-Demokrat-Party-Period-According-to-British-Documents-1950-1960.pdf> – 2 X 2017.

³⁰⁹ B. Toprak, *op. cit.*, s. 81-82.

³¹⁰ R. Çakır, İ. Bozan, B. Talu, *op. cit.*, s. 60.

³¹¹ Tur. *gecekondu* („osiedlić się przez noc”) – dom przygotowany szybko, bez odpowiednich uprawnień, dom postawiony w jedną noc.

IV. Aktywna polityka bractwa nakszbandijja (1958-2001)

Jednym ze źródeł kształtujących wierzenia religijne ludu tureckiego było niewątpliwie bractwo nakszbandijja. Wszyscy jego kolejni szajchowie cieszyli się niezmierzoną popularnością, wokół każdego zbierały się tłumy wyznawców. Poniekąd było to konsekwencją polityki ówczesnej Partii Demokratycznej, która starała się zjednać sobie muzułmański elektorat, dostosowując jednak islam do swoich potrzeb. Premier chciał wykorzystać nękanie do tej pory przez kemalistów wspólnoty, szczególnie te religijne. Równocześnie jednak pragnął w jak największym stopniu ograniczyć ich wpływ, przejmując nad nimi kontrolę. Do wzmocnienia swojej pozycji i utrzymania władzy zwrócił się właśnie ku nakszbandijji, która stała się wtedy w Turcji powszechna, ale uczynił ją narzędziem oficjalnej ideologii¹.

4.1. Nowe formy zaangażowania nakszbandijji (1958-1969): Mehmet Zahid Kotku

Podporządkowanie władzy zaczęło się dopiero od 1958 roku, gdy funkcję imama w meczecie İskenderpaşa przejął Mehmet Zahid Kotku². Był on dobrze znanym członkiem osmańskiego establishmentu sufickiego, cieszył się reputacją człowieka sprawiedliwego. Zaczął głosić swoje nauki i zyskiwać coraz więcej zwolenników, zapoczątkowując w końcu wspólnotę İskenderpaşa³, która postępowała zgodnie z suficką tradycją i naukami derwiszów *gümüşhaneviyyi* z gałęzi *muğaddidiyya-ḥalīdiyya* bractwa nakszbandijja. Kotku (1897-1980), zwerbowany do armii podczas I wojny światowej, pełnił długo służbę wojskową w Stambule, uczęszczając na wykłady i kazania religijne. Służąc w armii osmańskiej, w okresie, gdy ważyły się losy Imperium, zaangażował się w spotkania z innymi wybitnymi członkami nakszbandijji, podczas których omawiano możliwości rozwiązania tej krytycznej

¹ E. Koyuncu, *TC'nin nakşibendilik politikası*, [on-line:] <http://islamidusunce.net/forum/index.php?topic=4996.0;wap2=14> VIII 2019.

² Na temat Kotku zob. szerzej podrozdział 5.1; M.E. Coşan, *Kotku, Mehmet Zahid*, [w:] *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 26, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002, s. 227-228.

³ Nazwa ta wzięła się od znajdującego się w Stambule w dzielnicy Fatih meczetu wybudowanego w 1505/1506 roku przez wezyra o takim imieniu. Nigdy nie stanowił on miejsca gromadzenia się sufich, a modlący się w nim wierni nie są jej członkami. Wspólnota była związana z meczetem jedynie przez pełniącego w nim urząd imama Mehmeda Zahida Kotku.

sytuacji⁴. W wieku dwudziestu lat ustanowił *intisap* (duchowy związek) z *Seyrî sülûk*⁵ Ömerem Ziyâeddinem Dağistânîm⁶, przeszedł inicjację z rąk Gümüşhaneviego i został jego uczniem w założonej w 1850 roku *tekke* gümüşhaneviyyi. Po śmierci Dağistâniego na jego następcę wybrano Mustafę Feyziego i pod jego nadzorem Kotku ukończył trening suficki. W wieku dwudziestu siedmiu lat za zgodą swego szajcha zaczął pracę jako imam (przewodzi modlitwie) i *vaiz* (kaznodzieja) w różnych miastach i wioskach Turcji⁷. Gdy zakazano działalności bractw sufickich, wrócił do Bursy, a po śmierci swego ojca objął po nim stanowisko imama w wiejskim meczecie. Później został mianowany imamem i *vaizem* w innym meczecie w Bursie.

W 1952 roku został wezwany, by zająć miejsce szajcha Abdülaziza Bekkina, postaci legendarnej dla wspólnoty, który zdążył zebrać wokół siebie sporą liczbę członków mimo krótkiego czasu posługi. Mehmetowi Zahidowi Kotku udało się ich utrzymać⁸. W latach 60. i 70. XX wieku wiele bractw sufickich we współczesnej Turcji (w tym różne gałęzie nakszbandijji) uznało Kotku za swój *qutb* (biegun lub oś duchową)⁹. Jednym z głównych powodów, dla których Kotku okazał się najbardziej znaczącym przywódcą sufickim po 1952 roku, był jego związek z osobistościami publicznymi, które stały się wkrótce ważnymi figurami w tureckim życiu społecznym i politycznym. Należeli do nich ministrowie (Korkut Özal, Lütfü Doğan, Fehim Adak), premier i prezydent (Turgut Özal i Recep Tayyib Erdoğan), premier (Erbakan) oraz politycy (Cevat Ayhan, Temel Karamollaoğlu, Teoman Rıza Güneri, Hilmi Güler, Nazif Gürdoğan).

İskenderpaşa nie była już miejscem, gdzie starsi mężczyźni przychodzili tylko na modlitwę, lecz stała się centrum kształtowania młodych ludzi; wielu studentów należących do niej zajęło później ważne stanowiska na wyższych szczeblach biurokracji¹⁰. Kotku przekształcił społeczność z opartej na strukturze tarikatu w ruch na wpół polityczny. Jednak nie postrzegał on polityki jako jedynej dostępnej możliwości kształtowania Turcji¹¹. Oprócz tworzenia dogodnej przestrzeni dla powojennego pokolenia wybitnych islamistycznych intelektualistów nakszbandijja pod jego przewodnictwem odegrała także kluczową rolę w tworzeniu islamistycznych Partii Ładu Narodowego i Partii Ocalenia Narodowego. Być może najważniejszym dzia-

⁴ M. Sayoğlu, *Mehmet Zahid Kotku: Kafkasya'dan Bursa'ya*, „Yeni Şafak” 14 XI 1995.

⁵ Wyraża dyscyplinę nauczania w sufizmie. Jak człowiek nie może zostać uczonym bez czytania lub podróżnikiem bez podróżowania, tak nie można kontynuować sufizmu bez walki i opamiętania samokontroli. Więcej na ten temat: S. Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016, s. 30.

⁶ S. Ömeroğlu, *Mehmet Zahid Kotku*, „Milli Gazete” 13-18 XI 1988.

⁷ *Tasavvufi Yetişmesi ve Dinî Hizmetleri*, [on-line:] <http://www.iskenderpasa.com/A4DE1890-B2BC-4EFA-8288-DF4DCFF0D22C.aspx> – 14 VIII 2019.

⁸ E.Y. Demirci, *Modernisation, Religion and Politics in Turkey: The Case of the İskenderpaşa Community*, İstanbul: İnsan Publications, 2008, s. 98.

⁹ M.H. Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, New York: Oxford Univ. Press, 2003, s. 141.

¹⁰ *Mehmet Zahid Kotku Hocaefendi Rahmetle Anıldı*, „Zaman” 30 XI 1994.

¹¹ M.H. Yavuz, *Islamic Political Identity...*, s. 141.

łaniem Kotku była rola duchownego doradcy Necmettina Erbakana i Turguta Özala, który stanowczo popierał liberalizację i zorientowaną rynkowo politykę ekonomiczną. Podkreślał wagę postępu gospodarczego i uprzemysłowienia jako najlepszych sposobów rozwoju społeczeństwa i złagodzenia żelaznego uścisku kemalistycznego autorytaryzmu¹². Wizja szajcha Kotku modyfikowała stare sufickie powiedzenie: *Bir lokma, bir hurka* (wszystko, czego dana osoba potrzebuje, to kawałek chleba i odzienia) przez dodanie do tej listy także „jednej mazdy”¹³. Co oznaczało, że aby muzułmanie mogli kontrolować swoją przyszłość, powinni kontrolować również technologię.

W chwili, gdy tureccy muzułmanie zaczęli awansować i wstąpili w szeregi klasy średniej, zapragnęli również uzyskać władzę, by przekształcić swoje państwo i społeczeństwo¹⁴. Kotku podkreślał zarówno wagę wyzwolenie *uhrevi* (religijnego), jak i *felah* (materialnego), dlatego zachęcał swoich uczniów, aby angażowali się w handel. Uważał bowiem, że sukces w handlu uwolni jednostki spod zależności władz państwowych oraz stworzyć ekonomicznie i kulturowo potężną Turcję. W dążeniu do osiągnięcia tego celu podkreślał główną rolę edukacji i indywidualnego rozwoju swoich naśladowców¹⁵. Kotku był człowiekiem o wielkiej inteligencji, dlatego zdawał sobie doskonale sprawę z ograniczeń społecznych. W braku etyki i samodyscypliny społeczeństwa tureckiego widział główną przeszkodę dla pełnej realizacji wolności i etosu muzułmańskiego¹⁶.

Na początku sprawowania przez Hocaefendiego funkcji bractwo nie wykazywało zbyt wielkiej aktywności ze względu na ścisłą kontrolę państwa nad religią¹⁷. Z chwilą, kiedy wprowadzony został system wielopartyjny i restrykcje dotyczące religii uległy rozluźnieniu, nieformalne sieci sufich stopniowo zaczęły tworzyć szersze kręgi uczniów, ale nie mogły powrócić do tradycyjnie zorganizowanego sufizmu.

Podejście wspólnoty İskenderpaşa do państwa i władzy nie różniło się w zasadzie od sufickiego. Podążając za tradycją, wspólnota podtrzymywała ogólne twierdzenie sufich, że nie należy nawiązywać zbyt bliskich relacji z rządzącymi. Jak wszyscy znamienici sufi, Mehmet Zahid Kotku postrzegał władzę polityczną jako źródło korupcji, nie czynił wyjątku dla państwa muzułmańskiego. Według niego rządzący, bez względu na to, czy są wierzący, czy nie, zawsze uciskają rządzonych. Dla wzorowego muzułmanina lepiej było trzymać się z dala od rządzących i państwa¹⁸. Kotku

¹² C. Yılmaz, *Mehmet Zahid Efendi (K.S.) ve İktisadi Hayat*, „İslam” sayı 135, 1994, s. 26.

¹³ A. Görmüş, *Meğer ki Nakşibendiliği de kapataşın!*, [on-line:] <https://www.habervesaire.com/meğer-ki-nakşibendiliği-de-kapataşın-2/>; *bir lokma bir hurka bir mazda*, [w:] *Dünyasözlük*, [on-line:] <https://dunyasozluk.com/bir-lokma-bir-hirka-bir-mazda.html/368605> – 14 VIII 2019.

¹⁴ M.H. Yavuz, *Islamic Political Identity...*, s. 142.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Z. Saritoprak, *An Islamic Approach to Peace and Nonviolence: A Turkish Experience*, „The Muslim World” vol. 95, no. 3, 2005, s. 413-417.

¹⁷ H.N. Coşan, *Yolumuzu Aydınlatanlar*, „Kadın ve Aile” c. 4, sayı 39, 1988, s. 48.

¹⁸ M.Z. Kotku, *Nefsın Terbiyesi*, İstanbul: [s.n.], 1984, s. 128.

zwracał uwagę na trzy rodzaje pragnień – jako głównych źródeł korupcji, które powinny być pod kontrolą: seks, pieniądze i właśnie władza¹⁹. Twierdził, że pierwsze dwa są ważne dla reprodukcji i utrzymania ludzkiego istnienia, nie mogą więc być całkowicie wyeliminowane. Bóg – w jego opinii – zgadza się i błogosławi pragnieniu seksu i pieniędzy, o ile nie są one nadmierne²⁰. Pisał, że *makam ve riyaset sevgisi* (pragnienie władzy i przywództwa) zniewala ludzkość i z tego powodu powinno być całkowicie potępione²¹. Człowiek w swej naturze chce rządzić i dominować nad innymi, ale prawdziwy muzułmanin musi całkowicie wyzbyć się tego pragnienia, bez tego walka człowieka o doskonałość nie jest możliwa²².

Jako nowy szajch Kotku napotkał kilka trudności, wśród których był – ciągle obowiązujący, nałożony przez państwo – zakaz działalności wszelkich organizacji religijnych i bractw sufickich, które zostały wyjęte spod prawa. Objęcie przywództwa w działającej w podziemiu tarice, utrzymanie jej rytuałów i samego istnienia było zatem bardzo trudne, szczególnie w sytuacji, gdy kemaliści chcieli także podważyć społeczne podstawy bractw. Kontrola państwa nad działalnością religijną, a także prawna, instytucjonalna, społeczna i edukacyjna sekularyzacja zawężyła zakres tradycyjnej praktyki tariki. Większość znaczących osobowości religijnych związanych z tradycją suficką, jak Said Nursi, założyciel ruchu Nurcu, i Süleyman Hilmi (1888-1959), założyciel Süleymancılar, zdążyła już wdrożyć nowe metody nauki islamu poza tradycją tarikatów. Nursi sugerował, że lata 60. nie są odpowiednim czasem dla tarikatów, należy skupić się na przywróceniu wiary²³. Nie tylko presja polityczna ze strony państwa, ale również nieaktualne, nieodpowiednie metody zinstytucjonalizowanego sufizmu sprawiły, że zadanie było na początku trudne do zrealizowania.

Z presją polityczną poradzono sobie bez zbytniego wysiłku dzięki bardziej liberalnej atmosferze, która zapanowała po utworzeniu rządów monopartyjnych, szczególnie zaś dzięki tolerancyjnej postawie rządu Partii Demokratycznej. Ponadto Kotku ostrożnie traktował działalność tariki, aby nie pogwałcić świeckich zasad i nie dopuścić do wniesienia oskarżenia przeciwko niemu i jego uczniom. Oficjalne mianowanie go imamem dało mu szansę na ukrycie nieoficjalnych i pozaprawnych wymiarów jego działalności jako przywódcy *tekke*. Chociaż sam nie ukrywał tego nieoficjalnego wymiaru, to władze i policja tolerowały jego działalność – jako niestwarzającą bezpośredniego zagrożenia dla sekularyzmu²⁴. Kolejną przeszkodą

¹⁹ M.E. Yaşar, *Dergah'tan Parti'ye, Vakıf'tan Şirkete Bir Kimliğin Oluşumu ve Dönüşümü: İskenderpaşa Cemaati*, [w:] Y. Aktay, M. Gültekinil, T. Bora (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, c. 6: *İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 331-338.

²⁰ M.Z. Kotku, *Tasavvufi Ahlak*, c. 5, İstanbul: Seha Neşriyat, 2017, s. 111-112.

²¹ Idem, *Tasavvufi Ahlak*, c. 4, İstanbul: Seha Neşriyat, 2017.

²² Idem, *Tasavvufi Ahlak*, c. 5, s. 112.

²³ E. Özdalga, *Transformation of Sufi-Based Communities in Modern Turkey: The Nakşibendis, the Nurcus, and the Gülen Community*, [w:] C. Kerslake, K. Öktem, P. Robins (eds), *Turkey's Engagement with Modernity: Conflict and Change in the Twentieth Century*, New York: Palgrave Macmillan, 2010, s. 87.

²⁴ E.Y. Demirci, *Modernisation, Religion and Politics...*, s. 100.

dla Kotku wydawało się objęcie przywództwa nad istniejącym już ścisłym kręgiem uczniów pochodzących głównie ze środowiska akademickiego i technokratycznego, odziedziczonym po poprzedniku. Jak się jednak później okazało, zapewnili mu oni duże wsparcie i pomoc w realizacji jego misji.

Mehmet Zahid jako zdolny szajch był świadomy, że w jego czasach nie ma perspektyw dla działalności tradycyjnie zinstytucjonalizowanych tarikatów, bez dostosowania ich do potrzeb nowoczesności. Musiał również zdawać sobie sprawę z tego, że wprowadzenie zmian w strukturze tariki może zachwiać jego pozycją – jako duchowego lidera bractwa o ugruntowanej pozycji. Dlatego utrzymywał bliski kontakt z siecią Gümüşhaneviego gałęzi nakszbandijji, kiedy przystosowywał tarikat do uczniów pochodzących ze środowisk akademickich i technokratycznych²⁵. Dla tradycyjnej bazy nakszbandijji był szajchem, który przeszedł etapy tradycyjnego sufickiego szkolenia i posiadał typowe cechy duchowego przywódcy, co zapewniło mu ogólną akceptację. Jego uczniowie, pochodzący głównie z rodzin tradycyjnych, byli dzięki temu znacznie bardziej podatni na skutki modernizacji. Przybywając do ogromnego miasta, musieli mierzyć się z niebezpieczeństwem dezorientacji, wykorzenienia i atomizacji²⁶.

Ścisłe tradycyjnie zorganizowane tarikaty nie mogły zaoferować wielu środków zaradczych rozproszonym masom, które zostały wyrwane z obszarów wiejskich i poddane wpływowi modernizacji. Kotku sprawił, że życie jego uczniów wpisało się w nieprzerwaną ciągłość tradycji, tworząc pomost między wspaniałą przeszłością osmańską a współczesnością. Dostrzegał on bowiem podatność młodych na religijne odrodzenie na poziomie indywidualnym, stworzył więc nowy dyskurs, chcąc dostosować do niego tureckich muzułmanów w wymiarze jednostkowym. Jego rola w treningu duchowym uczniów wykazywała pewne podobieństwa do roli psychoanalityka. Kotku nigdy bezpośrednio nie ingerował w życie swoich uczniów, poza doradzaniem i odnoszeniem się w dość ogólny i bezosobowy sposób do ich problemów nie narzucał im gotowego rozwiązania. Posługiwał się alegorycznymi stwierdzeniami sufickimi w poetyckim stylu, dającymi możliwość kilku interpretacji. Miało to sprowokować uczniów do samodzielnego rozumowania i poprowadzić ich do rozwiązania własnych – obecnych i przyszłych – problemów. Uczniowie przyjmowali te raczej pośrednie sugestie, interpretowali je i odnosili do swojego życia²⁷.

Zdolność Kotku do utrzymywania relacji z głównym organem nakszbandijji przy jednoczesnym dostosowaniu do mieszkańców nowoczesnego miasta, którzy choć w niewielkim stopniu ulegli modernizacji, wynikała w dużym stopniu z jego umiejętności oratorskich. Sama treść jego przemówień zmieniała się w zależności od słuchaczy, okoliczności i tematyki, jaką podejmował. Kiedy przemowa dotyczyła rozwoju gospodarczego, kładł nacisk na innowacje, konieczność wdrażania nowych

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ Wywiady autorki z członkami wspólnoty (23 VII – 15 VIII 2017).

technologii i przemysłu ciężkiego. Kiedy zaś temat dotyczył środowiska i osiągnięć, zwracał uwagę na potrzebę wyważenia relacji między podstawowymi ludzkimi potrzebami, środowiskiem i technologią oraz zdecydowanie potępiał konsumpcjonizm. Jeśli miał do czynienia z bardziej tradycyjną publicznością, krytykował udział kobiet w rynku pracy, a z kolei rozmawiając z wykształconym, nowoczesnym audytorium, przyjmował znacznie bardziej umiarkowaną postawę²⁸.

Korzystając z bardziej przyjaznej atmosfery początku lat 60., przekształcił swoją tarikę w swoisty „otwarty uniwersytet”, przyciągający studentów z całej Turcji²⁹. Jego popularne wykłady łączyły mistyczne interpretacje hadisów w duchu Gümüşhaneviego z poparciem rozwoju ekonomicznego zgodnego z moralnością suficko-muzułmańską³⁰. W swojej encyklopedii sufickich moralów podkreślał znaczenie znalezienia prawdziwego mistrza duchowego i ubolewał nad zamknięciem sufickich *tekke* w Turcji i zastąpieniem ich kulturą masową (kawiarniami, dyskotekami itp.). Mówił:

Wiele lat temu istniały *dergah* zwane *tekke* (klasztory derwiszów), które zapewniały ludziom szkolenie duchowe i edukację. Ponieważ byli tam doskonali i doskonalczy się nauczyciele, ci, którzy uczęszczali do tych miejsc, mogli osiągnąć tak dobry postęp moralny i duchowy, jak to tylko możliwe. W tym samym czasie *dergah* były szkołami społecznymi, w których odbywał się trening społeczny i osobisty. Prowadzono tam wiele praktyk moralnych i duchowych, a także nauczanie, oświecanie wewnętrznego świata ludzi i rozwijanie w nich pięknych postaw, manier i cnót... Z czasem niektóre z tych *tekke* straciły swoją oryginalność i uległy degradacji. Te wadliwe, uważane za mające niepożądane skutki społeczne, zostały zakazane. Próżnię stworzoną przez ich fizyczne zniknięcie wypełniały kawiarnie, dyskoteki i tawerny³¹.

W latach 60. XX wieku wzrosła liczba publikacji islamistycznych oraz organizacji religijnych i fundacji. Kampania budowania meczetów zwiększyła zapotrzebowanie na personel religijny, znacznie przekraczając możliwości edukacyjne wciąż zbyt małej liczby szkół İmam Hatip. Niedobór zaspokoili absolwenci kursów Koranu prowadzonych w podziemiu przez tarikaty, w szczególności süleymancılar. Pierwszy oficjalnie uznany przez państwo kurs Koranu prowadzony przez tę gałąź nakszbandijji został otwarty w dzielnicy Üsküdar w Stambule w 1952 roku³². Wkrótce w ich ślady poszli inni sufi w całym kraju, lecz ich stosunki z państwem często były ambivalentne. Powszechne stały się przesłuchania nauczycieli tych kursów pod zarzutem naruszenia art. 163 kodeksu karnego. Mimo to liczba kursów Koranu prowadzonych

²⁸ Na podstawie wywiadów autorki z członkami İskenderpaşy (23 VII – 15 VIII 2017).

²⁹ I. Weismann, *Modernity from Within: Islamic Fundamentalism and Sufism*, [w:] L. Ridgeon (ed.), *Sufis and Salafis in the Contemporary Age*, London: Bloomsbury Academic, 2015, s. 29.

³⁰ K. Özal, *Twenty years with Mehmed Zahid Kotku: A Personal Story*, [w:] E. Özdağ (ed.), *Naqshbandis in Western and Central Asia: Change and Continuity*, Richmond: Curzon Press, 1999, s. 159-176.

³¹ Fragment całej wypowiedzi por.: M.Z. Kotku, *Tasavvufi Ahlak*, c. 1-5, İstanbul 2017.

³² U. Mumcu, *Rabita*, Ankara: Tekin Yayınevi, 1993, s. 53.

przez süleymancılar nadal rosła, osiągając pod koniec 1956 roku siedemdziesiąt, a w 1959 roku około tysiąca³³. W okresie od 1946 do 1950 roku liczba prywatnych organizacji w Turcji wzrosła z 814 do 2023, a tych ustanowionych dla celów religijnych z 11 (1,3% ogółu) do 154 (7,1%). W 1955 roku w kraju było 5799 prywatnych organizacji, z czego 1088 (15,8%) realizowało cel religijny³⁴. W 1960 roku liczba ta wynosiła odpowiednio ponad 12 tys. i 5,1 tys.³⁵ Oprócz umożliwienia tarikom swobodniejszego działania Partia Demokratyczna aktywnie zabiegała o względy islamistów.

Spadek popularności PD odnotowany w wyborach w 1957 roku zaniepokoił jej przywództwo, które stało się jeszcze bardziej nietolerancyjne wobec krytyki i coraz bardziej podkreślało swoje przywiązanie do religii, między innymi z powodu wydarzeń, które miały miejsce dwa lata później, kiedy to rozbił się samolot, którym Adnan Menderes leciał do Wielkiej Brytanii, by podpisać porozumienia w sprawie Cypru z brytyjskim premierem Haroldem Macmillanem i greckim premierem Konstantinosem Karamanlisem³⁶. Spośród dwudziestu jeden osób na pokładzie aż czternaście zginęło; sam Menderes wyszedł z wypadku bez szwanku³⁷. Zdarzenie to natychmiast zostało wykorzystane przez PD jako dowód Bożej opatrności³⁸. W całej Turcji lokalne oddziały partii organizowały odczyty z Koranu i składały ofiary z owiec, by wyrazić wdzięczność Bogu za ocalenie życia Menderesa. Na kongresie PD w Adanie jeden z delegatów uroczystie oświadczył, że katastrofa udowodniła, iż Menderes został wysłany przez Boga i proroka Mahometa, by przeprowadzić Turcję³⁹. Przez pozostałe miesiące 1959 roku PD kultywowała wizerunek Menderesa jako namaszczonego przez Boga przywódcę kraju⁴⁰. Partia pogłębiła również kontakty z aktywistami religijnymi, szczególnie Saidem Nursim.

Nursi – mimo że podupadł wtedy znacznie na zdrowiu – złożył na przełomie 1959 i 1960 roku kilka wizyt w Ankarze. Spotkał się tam z kilkoma znaczącymi członkami Partii Demokratycznej (w tym z Menderesem) i wezwał ich do bardziej

³³ M. Aydın, *Süleymancılar*, [w:] Y. Aktay, M. Gültekingil, T. Bora (ed.), *op. cit.*, s. 311.

³⁴ A.N. Yücekök, *Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı*, Ankara: Sevinç Matbaası, 1971, s. 133.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *1959: Turkish Leader Involved in Fatal Crash*, [on-line:] http://news.bbc.co.uk/onthisday/hi/dates/stories/february/17/newsid_2546000/2546299.stm – 5 IX 2017.

³⁷ A.G. Kartal, *English Historian Recalls Menderes Aircraft Accident*, [on-line:] <https://www.aa.com.tr/en/europe/english-historian-recalls-menderes-aircraft-accident/1394502#> – 5 IX 2017.

³⁸ G. Jenkins, *Political Islam in Turkey: Running West, Heading East?*, New York: Palgrave Macmillan, 2008, s. 123.

³⁹ B. Toprak, *Islam and Political Development in Turkey*, Leiden: Brill, 1981, s. 86.

⁴⁰ E.J. Zürcher, *Turcja. Od sultanatu do współczesności*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2013, s. 240; S. Sayari, *Adnan Menderes: Between Democratic and Authoritarian Populism*, [w:] M. Heper, S. Sayari (eds), *Political Leaders and Democracy in Turkey*, Lanham: Lexington Books, 2002, s. 72.

jednoznacznego przyjęcia programu islamistycznego⁴¹. W 1959 roku PD utworzyła Yüksek İslam Enstitüsü (Wyższy Instytut Islamu) na Uniwersytecie Stambulskim⁴², jednak była bardziej zainteresowana pozyskaniem głosów religijnego elektoratu niż wprowadzaniem polityki islamistycznej. Menderes nie był gotów polegać wyłącznie na oddanych muzułmańskich kręgach wyborców, więc aby pozostać przy władzy, zaczął kierować się w stronę autorytaryzmu⁴³.

W 1959 i na początku 1960 roku Partia Demokratyczna pod jego kierownictwem zaostrzyła cenzurę prasy i próbowała ograniczyć działalność CHP, udowadniając jej powiązania z armią. Rząd powołał komisję śledczą do zbadania tej sprawy, która miała przedstawić wyniki w ciągu trzech miesięcy. W tym czasie zakazano wszelkich działań politycznych poza parlamentem, a dziennikarzom prasowym nie wolno było nawet relacjonować debat Zgromadzenia Narodowego⁴⁴.

Wzrastający autorytaryzm PD zaniepokoił turecką armię – strażniczkę sekularnej spuścizny Atatürka. Chociaż Mustafa Kemal usunął wojsko jako instytucję z areny politycznej, wielu członków korpusu oficerskiego nadal utożsamiało armię z narodem tureckim. Była to jednak zasługa systemu oświaty, którym w tym celu posłużył się Atatürk. *Türk Tarih Tezi*⁴⁵ utrzymywała, że życie i praca żołnierza jest charakterystyczną cechą narodową, niemal naturalnym stanem w dziejach narodu tureckiego⁴⁶. Wprowadzenie obowiązkowej służby wojskowej w 1927 roku zapewniło armii rolę edukacyjną i socjalizacyjną. Biorąc pod uwagę wciąż bardzo ograniczony dostęp do edukacji formalnej, nie ma wątpliwości, że przez lata 40. i 50. XX wieku służba wojskowa odgrywała większą rolę niż system oświaty w kształtowaniu charakterów i postaw męskiej populacji Turcji⁴⁷. Stała się ona rytuałem przejścia dla młodych mężczyzn, a samo wojsko zostało uznane za szkołę. W rezultacie armia cieszyła się dużym szacunkiem społecznym. Dzięki zapewnieniu sobie w ten sposób zaplecza społecznego armia mogła wywierać wpływy polityczne⁴⁸.

Partia Demokratyczna dopuściła do pogorszenia się płac i warunków pracy korpusu oficerskiego, często ingerując w wojskowe oddelegowania i awanse. Od momentu przystąpienia Turcji do Organizacji Traktatu Północnoatlantyckiego (NATO)

⁴¹ Ş. Vahide, *Islam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediüzzaman Said Nursi*, Albany: SUNY Press, 2005, s. 338-340.

⁴² A.F. Başgil, *Din ve Lâiklik*, İstanbul: Kubbealti Neşriyat, 1977, s. 208-209, 279-294.

⁴³ S. Sayari, *op. cit.*, s. 75-78.

⁴⁴ E.J. Zürcher, *Turcja. Od sultanatu...*, s. 240-241.

⁴⁵ Więcej na ten temat: A. Dilaçar, *Atatürk'e saygı*, Ankara: Ankara Üniversitesi, 1969; D. Gürpınar, *Ottoman/Turkish Visions of the Nation: 1860-1950*, New York: Palgrave MacMillan, 2013, s. 83; S. Cagaptay, *Islam, Secularism and Nationalism in Modern Turkey: Who is a Turk?*, New York: Routledge, 2006, s. 54.

⁴⁶ S. Şen, *Silahlı Kuvvetler ve Modernizm*, İstanbul: Su Yayınevi, 2010, s. 58-60.

⁴⁷ K.H. Karpat, *The Military and Politics in Turkey, 1960-64: A Socio-Cultural Analysis of a Revolution*, „The American Historical Review” vol. 75, no. 6, 1970, s. 1654-1683.

⁴⁸ J. Brown, *The Military and Society: The Turkish Case*, „Middle Eastern Studies” vol. 25, no. 3, 1989, s. 387-404.

18 lutego 1952 roku tureccy oficerowie zaczęli podróżować za granicę, aby wziąć udział w szkoleniach⁴⁹. Wielu było przerażonych kontrastem między postawami rządów w krajach przyjmujących a tym, co uważali za pozbawione zasad zachowanie PD w Turcji⁵⁰. Upokorzeni trudnościami finansowymi i zaniepokojeni ogłoszeniem przez Menderesa 25 maja 1960 roku przedterminowego końca prac komisji śledczej ds. CHP oraz gotowością opublikowania jej ustaleń, a także tym, że PD wykorzystywała wojsko do tłumienia demonstracji antyrządowej, tureccy oficerowie zdecydowali się wyjść na ulice⁵¹.

Rankiem 27 maja wojsko przejęło kontrolę nad wszystkimi budynkami rządowymi w Ankarze i Stambule, aresztowało wszystkich czołowych członków PD, w tym Menderesa i Bayara⁵². Armia ogłosiła, że przejęła władzę w celu umożliwienia przeprowadzenia wolnych i uczciwych wyborów tak szybko, jak tylko będzie to możliwe⁵³. Generał Cemal Gürsel (1895-1966), niedawno emerytowany dowódca sił lądowych, został głową państwa, premierem i przewodniczącym Milli Birlik Komitesi (Komitetu Jedności Narodowej, KJN), który miał nadzorować administrację kraju do czasu powrotu do rządów cywilnych⁵⁴.

Przeważająca większość zwolenników CHP przyjęła zamach z zadowoleniem, szczególnie w miastach, gdzie odbywały się nawet uroczystości na ulicach⁵⁵. Znacznie mniej entuzjastyczna była reakcja w wioskach i małych miasteczkach Anatolii, jednak i tam zamach nie został otwarcie skrytykowany. Wielu postrzegało go nie tyle jako interwencję armii, ile powrót do władzy elity kemalistowskiej, która rządziła krajem w epoce jednopartyjnej⁵⁶. Władza wojskowa ogłosiła 14 czerwca *Geçiçi Kanunu* (Ustawę tymczasową)⁵⁷ określającą status prawny KJN i zobowiązała go do opracowania nowej konstytucji jeszcze przed przywróceniem rządów cywilnych⁵⁸. Jednocześnie Komitet oskarżył PD o „ustanowienie dyktatury jednopartyjnej”⁵⁹

⁴⁹ D. Kołodziejczyk, *Turcja*, Warszawa: Trio, 2010, s. 188-189.

⁵⁰ G. Jenkins, *Political Islam in Turkey...*, s. 124.

⁵¹ W.F. Weiker, *The Turkish Revolution 1960-1961: Aspects of military politics*, Washington: Brookings Institution, 1963, s. 13-17.

⁵² H. Kandil, *The Power Triangle: Military, Security, and Politics in Regime Change*, New York: Oxford Univ. Press, 2016, s. 164.

⁵³ Ch. Gunn, *The 1960 Coup in Turkey: A U.S. Intelligence Failure or a Successful Intervention?*, „Journal of Cold War Studies” vol. 17, no. 2, 2015, s. 103; T. Çavdar, *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi 1950-1995*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1996, s. 50-54; Ü.C. Sakallıoğlu, *Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey*, „International Journal of Middle East Studies” vol. 28, no. 2, 1996, s. 231-251.

⁵⁴ Cemal Gürsel, [on-line:] https://www.tccb.gov.tr/cumhurbaskanlarimiz/cemal_gursel/ – 13 VI 2019.

⁵⁵ M. Pelt, *Military Intervention and a Crisis of Democracy in Turkey: The Menderes Era and Its Demise*, London: I.B. Tauris, 2014, s. 205-209.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Geçiçi Kanunu*, T.C. Resmî Gazete, 14 VI 1960, sayı 10525, [on-line:] <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/10525.pdf> – 12 VII 2017.

⁵⁸ W. Hale, *Turkish Politics and the Military*, London: Routledge, 1994, s. 123.

⁵⁹ *Ibidem*.

i uzasadnił interwencję, powołując się na art. 34 Ustawy o służbie wewnętrznej Sił Zbrojnych Turcji nr 2771 z 1935 roku. Stwierdzono w nim: „Obowiązkiem tureckich Sił Zbrojnych jest ochrona i zachowanie tureckiej ojczyzny i Republiki Tureckiej zgodnie z definicją zawartą w konstytucji”⁶⁰.

Formalnie 29 września KJN rozwiązał Partię Demokratyczną, ale powrót do rządów cywilnych opóźniły podziały i spory odnośnie do treści nowej konstytucji. W październiku 592 osób związanych z reżimem PD zostało osądzonych pod zarzutami korupcji, morderstwa i naruszenia konstytucji⁶¹. 13 listopada 1960 roku Gürsel usunął z KJN z czterestu radykalnych oficerów podejrzanych o chęć wprowadzenia stałych rządów wojskowych i autorytarnej wersji wartości kemalistycznych, aby „ocalić naród od schizmy, zacofania, lenistwa i ciemności”⁶².

Nowa konstytucja została poddana pod referendum 9 lipca 1961 roku i zatwierdzona przez 61,7% obywateli⁶³. Wprowadziła ona dwuizbowy parlament składający się ze Zgromadzenia Narodowego i Senatu, które zatwierdzały wspólnie wszelkie akty prawne⁶⁴. Wybory do Zgromadzenia Narodowego miały się odbywać co cztery lata, a zwykły system większościowy został zastąpiony przez proporcjonalną reprezentację na poziomie partii na terenie całego kraju z wykorzystaniem systemu d'Hondta. Zgodnie z konstytucją z 1924 roku prezydent był wybierany przez parlament na odnawialną czteroletnią kadencję, nowa konstytucja wprowadzała pojedynczą, nieodnawialną kadencję siedmioletnią. Wprowadzono także niezależny sąd konstytucyjny i gwarancje autonomii dla uniwersytetów, sądownictwa i prasy, a także szerokie swobody obywatelskie dla obywateli tureckich. Artykuł 19 konstytucji gwarantował wolność sumienia i wiary religijnej oraz prawo do „oddawania czci, przewodzenia religijnym obrzędom i ceremoniom, pod warunkiem że nie są one niezgodne z porządkiem publicznym, moralnością publiczną lub prawami ogłoszonymi w tym celu”⁶⁵. Ten sam artykuł przewidywał wolność edukacji religijnej zgodnie z wolą zainteresowanych lub ich prawnych opiekunów, wzmocnił również art. 163 tureckiego kodeksu karnego przez wyraźne zakazanie wykorzystywania religii do celów politycznych. Stanowił on, że: „Ci, którzy naruszają ten zakaz lub podlegają do tego innych, będą karani zgodnie z prawem: stowarzyszenia będą trwale likwidowane przez sądy powszechne, partie polityczne przez Trybunał Konstytucyjny”⁶⁶.

⁶⁰ W.F. Weiker, *op. cit.*, s. 133.

⁶¹ Więcej na ten temat: *Yassıada Broşürü*, İstanbul: T.C. Millî Birlik Komitesi İrtibat Bürosu, 1960.

⁶² G. Jenkins, *Political Islam in Turkey...*, s. 125.

⁶³ N. Kapucu, H. Palabiyik, *Turkish Public Administration: From Tradition to the Modern Age*, Ankara: USAK Books, 2008, s. 46, 90; K. Gözler, *Türk Anayasa Hukuku*, Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları, 2000, s. 85-92.

⁶⁴ Tekst tureckiej konstytucji z 1961 roku: *1961 Anayasası*, [on-line:] <http://www.anayasa.gen.tr/1961ay.htm> – 12 VII 2017.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

Jeszcze przed zatwierdzeniem nowej konstytucji przez referendum Komitet Jedności Narodowej ogłosił nową służbę wewnętrzną tureckich Sił Zbrojnych, zastępując ustawę nr 2771 z 1935 roku zasadniczo mającą takie samo brzmienie ustawą nr 211 z 4 stycznia 1961 roku⁶⁷. Artykuł 34 ustawy nr 2771, który został użyty do uzasadnienia przewrotu z 1960 roku, włączono w dosłownym brzmieniu jako art. 35 ustawy nr 211⁶⁸. Jednym z pierwszych działań KJN po zdobyciu władzy była próba ograniczenia rosnącej siły ruchu Nurcu. Said Nursi zmarł 23 marca 1960 roku i został pochowany w miejscowości Urfa. Na początku lipca jego szczątki zostały ekshumowane i ponownie pochowane w nieznanym miejscu, aby nie dopuścić do tego, by jego grób stał się miejscem pielgrzymek⁶⁹. Menderes natomiast został powieszony 17 września 1961 roku⁷⁰.

Armia nie próbowała odwrócić zmian wprowadzonych przez PD i narzucić ściślejszej interpretacji sekularyzmu stosowanego w erze jednopartyjnej. Jednak konstytucja z 1961 roku zapewniła wojsku zaplecze instytucjonalne, którego mogło użyć, aby polityka przyszłych rządów pozostała w akceptowalnych granicach. Artykuł 111 konstytucji przewidywał utworzenie Milli Güvenlik Kurulu (Rady Bezpieczeństwa Narodowego, RBN), która miała koordynować działania i pomagać rządowi w sprawach związanych z bezpieczeństwem narodowym⁷¹. RBN składała się z pięciu osób cywilnych i pięciu wojskowych⁷². Jej spotkania miały odbywać się co najmniej raz w miesiącu i miał im przewodniczyć prezydent. Rada Ministrów była zobowiązana rozważyć wszelkie zalecenia przekazane jej przez RBN, chociaż nie było wymogu ich wdrożenia. W praktyce jednak RBN zinstytucjonalizowała samowolną rolę wojskowych w Turcji – jako strażników nie tylko bezpieczeństwa narodowego, ale też ideologicznego dziedzictwa Atatürka⁷³.

W lutym 1961 roku dawni zwolennicy PD utworzyli dwie nowe partie: Adalet Partisi (Partię Sprawiedliwości, PS) i Yeni Türkiye Partisi (Partię Nowej Turcji,

⁶⁷ *Türk Silahlı Kuvvetleri İç Hizmet Kanunu No. 211*, T.C. Resmî Gazete, 9 I 1961, sayı 10702, [on-line:] <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/10702.pdf> – 14 VII 2017.

⁶⁸ G. Jenkins, *Context and Circumstance: The Turkish Military and Politics*, Oxford–New York: Oxford Univ. Press for the International Institute for Strategic Studies, 2001, s. 44-45.

⁶⁹ Więcej na ten temat: M.H. Yavuz, *Being Modern in the Nurcu Way*, „ISIM Newsletter” (Leiden University) vol. 6, 2000, s. 7, 14.

⁷⁰ S. Morrow, *Adnan Menderes, Turkey's First Democratically-Elected Prime Minister*, 12 V 2019, [on-line:] <https://www.aa.com.tr/en/politics/adnan-menderes-turkey-s-first-democratically-elected-prime-minister/1490439> – 12 VII 2019.

⁷¹ Najbliższym odpowiednikiem MGK w poprzednim reżimie była trzynastoosobowa Milli Savunma Yüksek Kurulu (Najwyższa Rada Obrony Narodowej, MSYK), składająca się z prezydenta, premiera, dziewięciu ministrów i szefa sztabu. *Milli Güvenlik Kurulu – Hakkımızda*, [on-line:] <https://www.mgk.gov.tr/index.php/kurumsal/hakkimizda> – 12 XII 2018.

⁷² Po stronie cywili prezydent, premier i ministrowie obrony, spraw wewnętrznych i sprawiedliwości, ze strony wojska szef sztabu i dowódca sił lądowych, marynarki wojennej, lotnictwa i żandarmerii.

⁷³ Ü.C. Sakallıoğlu, *The Anatomy of the Turkish Military's Political Autonomy*, „Comparative Politics” vol. 29, no. 2, 1997, s. 154.

NPT), jednak to PS szybko zaczęła być uznawana – zarówno przez jej zwolenników, jak i przeciwników – za głównego spadkobiercę Partii Demokratycznej. Mimo że od założenia ogólnokrajowej organizacji minęło tylko osiem miesięcy, w wyborach 15 października 1961 roku Partia Sprawiedliwości uplasowała na drugim miejscu, zdobywszy 34,8% głosów i 158 mandatów. CHP zdobyła 36,7% głosów i 173 mandatów w 450-osobowym Zgromadzeniu Narodowym; NPT uzyskała 13,7% i 65 miejsc⁷⁴; a konserwatywna Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi (Republikańsko-Narodowa Partia Chłopska, RNPCh) 14% głosów i 54 mandaty⁷⁵.

Wynik i wybory pokazały zarówno stałość elektoratu dawnej Partii Demokratycznej, jak i konserwatyzm tureckich wyborców. Partie utworzone przez dawnych zwolenników PD zdobyły w sumie 48,5% głosów. Mimo że religia odgrywała niewielką rolę w kampanii wyborczej, aż 62,5% wyborców głosowało na partie mające w ich ocenie konserwatywne, proreligijne programy⁷⁶. Wybory rozczerowały wojско do tego stopnia, że niektórzy oficerowie rozważali możliwość przeprowadzenia drugiego zamachu stanu. Powstrzymali się od tego tylko dlatego, że dowództwu udało się pośredniczyć między İnönü a Ragipem Gümüşpalą (1897-1964), przewodniczącym Partii Sprawiedliwości⁷⁷, w utworzeniu rządu koalicyjnego z İnönü jako premierem⁷⁸. Koalicja CHP-SP wkrótce się rozpadła, głównie z powodu apelu PS o amnestię dla nadal przetrzymywanych w więzieniu członków PD. İnönü utworzył trójstronny rząd koalicyjny z PNT i RNPCh, który trwał przez ponad rok. Później powołał rząd mniejszościowy sprawujący władzę do lutego 1965 roku. Zastąpił go tymczasową administracją kierowaną przez Suata Hayri Ürgüplü (1903-1981), niezależnego posła i byłego dyplomaty, który doprowadził do nowych wyborów⁷⁹. Chociaż rywalizacja międzypartyjna była często zjadła, religia rzadko pojawiała się jako temat debaty między partiami politycznymi⁸⁰.

Rząd pod kierownictwem CHP kontynuował budowę nowych meczetów (około 1500 rocznie) i otworzył kolejne siedem szkół İmam Hatip⁸¹. Trójstronna koalicja w latach 1962-1963 zobowiązała się do podniesienia w nich poziomu edukacji, mimo

⁷⁴ 1950-1977 Yılları Arasında Yapılan Milletvekili Genel Seçimleri, [on-line:] <http://www.ysk.gov.tr/tr/1950-1977-yillari-arasi-milletvekili-genel-secimleri/3007> – 14 XII 2018.

⁷⁵ Statystyki za: *Cumhuriyet'ten Günümüze Milletvekili Seçimleri 1923-2002*, Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü, 2004.

⁷⁶ G. Jenkins, *Political Islam in Turkey: Running West, Heading East?*, New York: Palgrave Macmillan, 2008, s. 126.

⁷⁷ Türk Silahlı Kuvvetleri Genelkurmay Başkanlığı, Ragıp Gümüşpala, [on-line:] <https://www.tsk.tr/Sayfalar?viewName=RagipGumuspala> – 14 XII 2018.

⁷⁸ W. Hale, *Turkish Politics...*, s. 145-147.

⁷⁹ İ. Neziroğlu, T. Yılmaz, G.E. Efe, *Başbakanlarımız ve Genel Kurul Konuşmaları*, c. 5, Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi, 2014, s. 34.

⁸⁰ S. Sayari, Y.R. Esmer, *Politics, Parties, and Elections in Turkey*, Boulder: Lynne Rienner, 2002, s. 138.

⁸¹ R.M.A. Saleem, *State, Nationalism, and Islamization: Historical Analysis of Turkey and Pakistan*, Cham: Palgrave Macmillan, 2017, s. 173; B. Akşit, M.K. Coşkun, *Türkiye'nin*

deklaracji, że celem koalicji było stworzenie „oświeconych ludzi religii”⁸², uznających kemalizm i reformy sekularyzacyjne Atatürka. Rząd kierowany przez CHP zwiększył również udział Diyanet w całkowitym budżecie z 0,76% (1961) do 0,90% (1964)⁸³.

Rząd tymczasowy Ürgüplü usiłował wzmocnić kontrolę państwa nad praktykowaniem islamu, ogłaszając ustawę nr 633 w sprawie ustanowienia i określenia obowiązków Dyrekcji ds. Religii, będącą pierwszym obszernym statutowym opisem roli i obowiązków Diyanet⁸⁴. Wcześniej każdy, kto chciał zostać zatrudniony jako duchowny muzułmański, musiał jedynie zdać egzamin wstępny Diyanet. W rezultacie duża część duchownych nie była absolwentami państwowych szkół İmam Hatip, ale ukończyła kursy Koranu prowadzone przez tarikaty, nad którymi państwo miało niewielką kontrolę i które były wykorzystywane do szerzenia podważającej sekularyzm wersji islamu. W czasie ogłoszenia ustawy nr 633 sama süleymancılar prowadziła w Turcji około 3 tys. takich kursów⁸⁵. Ustawa ta zapewniała monopol Diyanet na zatrudnianie muzułmańskich duchownych w kraju i wymagała od nich ukończenia w pełnym wymiarze godzin szkoły İmam Hatip, Wydziału Teologicznego lub Wyższego Instytutu Islamu. Ponadto konstytucja z 1961 roku potwierdziła świecki charakter państwa tureckiego (art. 2) i równość wszystkich obywateli tureckich, niezależnie od wiary (art. 11), ale art. 1 stwierdzał: „Dyrekcja ds. Religii została ustanowiona jako podporządkowana premierowi, aby zarządzać wszystkimi sprawami związanymi z wierzeniami, kultem i zasadami moralnymi religii islamu, aby oświecić społeczeństwo na temat religii i zarządzać miejscami kultu”⁸⁶.

Nie wprowadzono jednak żadnego przepisu odnoszącego się do wyznawców wiary innej niż islam (ogólnie rozumiany jako islam sunnicki). Członkowie kurczących się społeczności niemuzułmańskich w Turcji przyjęli taką sytuację z zadowoleniem, ponieważ oznaczała ona, że wszystko, co odbywało się wewnątrz ich miejsc kultu, pozostawało wolne od ingerencji państwa. Takiej wolności nie mogła uzyskać znacznie liczniejsza mniejszość alewicka, której podatki pomagały finansować Diyanet, nadal jednak sunnicka większość uważała alewitów za heretyków. Nie otrzymywali oni ani wsparcia finansowego, ani pomocy, a państwo nadal odmawiało uznania *cemevi* za miejsca kultu i często próbowało je zamknąć⁸⁷.

W okresie poprzedzającym wybory z 10 października 1965 roku religia ponownie stała się jednym z głównych instrumentów konkurencji międzypartyjnej. Po

Modernleşmesi Bağlamında İmam Hatip Okulları, [w:] Y. Aktay (ed.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünce*, c. 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 394-410.

⁸² R. Çakır, İ. Bozan, B. Talu, *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*, İstanbul: TESEV Yayınları, 2004, s. 61.

⁸³ R.M.A. Saleem, *op. cit.*, s. 173.

⁸⁴ *Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş Ve Görevleri Hakkında Kanun*, [on-line:] <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.633.pdf> – 14 VIII 2017.

⁸⁵ G. Jenkins, *Political Islam in Turkey...*, s. 127.

⁸⁶ Tekst konstytucji Turcji z 1961 roku: *1961 Anayasası...*

⁸⁷ G. Jenkins, *Political islam in Turkey...*, s. 127.

śmierci Gümüşpali w czerwcu 1964 roku kierownictwo w PS przejął Süleyman Demirel (1924-2015). W przeciwieństwie do innych przywódców partyjnych z okresu republikańskiego – zwykle wybieranych z elity militarno-biurokratycznej lub ziemiańskiej – Demirel był synem biednych chłopów z zachodniej Anatolii, z prowincji İsparta⁸⁸. Jako inżynier budownictwa pełnił funkcję dyrektora generalnego Państwowych Zakładów Hydraulicznych w latach 1955-1960 i nadzorował budowę zapór i elektrowni⁸⁹. Po zamachu z 1960 roku Demirel wkroczył do sektora prywatnego i stworzył udany biznes budowlany. Pochodzenie zapewniło mu pozycję pierwszego lidera partii, z którym ludność wiejska mogła się identyfikować, a przebieg jego kariery był dla wielu wzorem, za którym chcieli podążać. Partia kładła duży nacisk na wartości, którymi kierował się Demirel, tak by konserwatywna ludność mogła się z nimi utożsamiać. Propaganda PS wykorzystała więc fakt, że jego ojciec odbył pielgrzymkę do Mekki, odnotowała także, że gdy był dzieckiem, w jego domu codziennie czytano Koran, oraz że urodził się w wiosce İslamköy (Wioska Islamu)⁹⁰. Ponadto Demirel mówił językiem mas i chociaż intelektualiści często szydzili ze stylu jego przemówień, trafiał on do jego słuchaczy, szczególnie podczas jego podróży po kraju, gdy przemawiał na wiecach politycznych na miejskich i śródmiejskich placach⁹¹.

Podział na lewicę i prawicę stał się istotną kwestią tureckiej polityki. W wyborach w październiku 1965 roku CHP starała się zerwać z wizerunkiem partii wojskowo-biurokratycznych elit. W tym celu prowadziła kampanię opartą na wyraźnym centrolewicowym manifeste⁹². Ponadto jawnie socjalistyczna partia Türkiye İşçi Partisi (Turecka Partia Robotnicza, TPR) po raz pierwszy wystawiła swych kandydatów w wyborach⁹³. W następnych latach stosunek partii do islamu był ściśle związany z zajmowaną w polityce pozycją. Partie prawicowe podkreślały swoją muzułmańską legitymizację i często oskarżały swoich lewicowych rywali o ateistyczne i komunistyczne sympatie, partie lewicowe zaś bagatelizowały kwestię religii lub były jawnie świeckie.

Wybory w 1965 roku okazały się znaczącym triumfem PS, która zdobyła aż 52,9% ogólnej liczby głosów i 240 z 450 miejsc w parlamencie⁹⁴. Demirel zyskał poparcie większości tureckiego elektoratu, a jego pozycja w PS była już pewniejsza⁹⁵.

⁸⁸ H. Arslanbenzer, *Süleyman Demirel: 'Great Turkey'*, „Daily Sabah” 19 I 2015, [on-line:] <https://www.dailysabah.com/portrait/2015/06/19/suleyman-demirel-dream-for-a-great-turkey> – 14 VIII 2017.

⁸⁹ *Süleyman Demirel*, [on-line:] https://www.tccb.gov.tr/cumhurbaskanlarimiz/suleyman_demirel/ – 11 III 2018.

⁹⁰ B. Toprak, *Islam and Political Development...*, s. 92.

⁹¹ *Former Turkish President Demirel, Twice Toppled by Military, Dies at 90 – Hospital*, [on-line:] <https://in.reuters.com/article/uk-turkey-demirel-idUKKBN0OX06S20150617> – 11 III 2018.

⁹² *CHP Tarihi*, [on-line:] http://www.chp.org.tr/?page_id=67&page=15 – 11 III 2018.

⁹³ T. Salman, *TİP (Türkiye İşçi Partisi) Parlamentoda*, c. 1: 1963-1966, İstanbul: TÜSTAV Yayınları, 2004, s. 10-32.

⁹⁴ *1950-1977 Yılları Arasında Yapılan Milletvekili Genel Seçimleri...*

⁹⁵ F. Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, New York: Routledge, 1993, s. 137-138.

Początkowo wielu członków partii uważało go za tymczasowego przywódcę, który ustąpi wówczas, gdy pozostali nadal uwięzieni członkowie PD zostaną ostatecznie zwolnieni. Dla zachowania jedności w partii i umocnienia poparcia dla niej w całym kraju Demirel wielokrotnie powoływał się na wizerunek PS jako obrońcy tradycyjnych wartości muzułmańskich. Ostrzegał przed rzekomym zagrożeniem ze strony komunizmu, ale pragmatycznie zacieśnił więzi ze Związkiem Radzieckim⁹⁶. Otwarcie sympatyzował z przywódcami ruchu Nurcu, we współpracy z siłami bezpieczeństwa prześladował sympatyków lewicy⁹⁷. Partia Sprawiedliwości aktywnie wspierała takie organizacje, jak Komünizmle Mücadele Derneği (Stowarzyszenie Walki z Komunizmem, KMD)⁹⁸, które z 27 oddziałów w 1965 roku rozrosło się do 141 w roku 1968 i często angażowało się w uliczne starcia z organizacjami lewicowymi⁹⁹.

W okresie od 1966 do 1968 roku rząd sprawował nadzór nad szkołami İmam Hatip, których liczba ogromnie wzrosła (z 13,5 tys. w roku akademickim 1965/66 do 29 tys. w roku 1968/69)¹⁰⁰. Choć ustawa nr 633 zwiększyła liczbę absolwentów tych szkół, do końca roku 1968/69 wypuszczały one ich znacznie więcej, niż wynosiło roczne zapotrzebowanie Diyanet. Stało się jasne, że nie były to już tylko szkoły zawodowe, ale wybierali je rodzice, którzy chcieli, aby ich dzieci otrzymały religijne wykształcenie. PS otworzyła trzy kolejne Wyższe Instytuty Islamu i czterdzieści trzy nowe szkoły İmam Hatip¹⁰¹.

Rosnące zapotrzebowanie na edukację religijną było częściowo skutkiem kolejnej fali migracji wewnętrznych. Szacuje się, że w latach 1965-1970 około 1,95 mln chłopów przeniosło się ze wsi do miast¹⁰². Ta zmiana demograficzna pomogła wówczas również w upowszechnieniu dostępnej literatury religijnej i rozwoju muzułmańskiej kultury ludowej. Państwowe Türkiye Radyo Televizyon Kurumu (Tureckie Radio i Telewizja, TRT) rozpoczęło transmisje testowe 31 stycznia 1968 roku. Ich zasięg był ograniczony, a telewizory tak drogie, że minęło wiele lat, zanim stały się powszechne w tureckich domach. Jednak pod koniec lat 60. w Turcji było ponad 2200 kin¹⁰³. W 1965 roku reżyser Muharrem Gürses (1915-1999) nakręcił film pt. *Hazreti Yusuf'un Hayatı* (Życie proroka Józefa), oparty na koranicznych odniesieniach do postaci z Koranu, znanej też w chrześcijaństwie. Zainspirował on innych do tworzenia

⁹⁶ M. Heper, S. Sayari (eds), *op. cit.*, s. 92, 229.

⁹⁷ E. Zürcher, *Turcja. Od sultanatu...*, s. 264.

⁹⁸ İ. Darendelioğlu, *Türkiye'de Milliyetçilik Hareketleri*, İstanbul: Toker Yayınları, 1975, s. 243-245, 311-315.

⁹⁹ M. Yanardağ, *MHP Değiştirdi Mi?*, İstanbul: Gendaş, 2002, s. 52.

¹⁰⁰ F. Yaşlı, *AKP, Cemaat, Sünni-Ulus: Yeni Türkiye Üzerine Tezler*, İstanbul: Yordam Kitap, 2014, s. 76.

¹⁰¹ R. Çakır, İ. Bozan, B. Talu, *op. cit.*, s. 70.

¹⁰² A. Gedik, *Migration and Urban Growth in Turkey, 1965-1970*, [w:] Ch.W. Matthiessen, K.P. Strohmeier (eds), *Innovation and Urban Population Dynamics: A Multi-Level Process*, Aldershot: Avebury, 1993, s. 105-122.

¹⁰³ Więcej na ten temat: N. Özön, *Türk Sineması Kronolojisi 1896-1966*, İstanbul: Bilgi Yayınları, 1966.

filmów o tematyce religijnej¹⁰⁴. Większość z nich dotyczyła życia mistyków sufickich, świętych, proroków i pielgrzymów. W roku 1970 Yücel Çakmaklı (ur. 1937) w filmie *Birleşen Yollar* podjął pierwszą próbę odniesienia się do roli muzułmańskich wartości, tradycji i stylu życia we współczesnej Turcji. Film starał się pokazać nie tylko to, jak szczęście i wewnętrzny pokój zależą od przyswojenia wartości muzułmańskich, ale także przywiązanie do sunnickiego islamu, który stał się integralną częścią Turcji¹⁰⁵. *Birleşen Yollar* wywarł ogromny wpływ na nowy ruch kulturowy zwany *milli sinema* (kino narodowe), w którym spletały się tematy nacjonalistyczne i religijne¹⁰⁶.

Urbanizacja sprowadziła do miast także alewitów. Na wsi żyli oni w rozproszonych i przeważnie odizolowanych społecznościach. W wyborach powszechnych 12 września 1969 roku większość alewitów głosowała za świecką centrolewicową CHP. Jednak wybory ponownie wygrała Partia Sprawiedliwości, uzyskując 46,6% głosów i 256 z 450 miejsc w parlamencie. CHP uzyskała 27,4% i 143 mandaty, pozostałe 51 miejsc zostało podzielonych między 13 niezależnych posłów i 6 mniejszych partii¹⁰⁷.

Pod koniec lat 60. XX wieku nastąpił gwałtowny wzrost przemocy politycznej zainicjowany przez radykalne ugrupowania lewicowe – szczególnie aktywne wśród rosnącej populacji studentów. Przemoc ta wkrótce znalazła odpowiedź ze strony prawicowych organizacji, takich jak KMD i Milli Türk Talebe Birliği (Turecki Narodowy Związek Studentów, MTTB)¹⁰⁸. Chociaż później nabrały one bardziej religijnego charakteru, pod koniec lat 60. MTTB była tak samo nacjonalistyczna, jak i muzułmańska¹⁰⁹. Po tym, jak lewicowi studenci przeprowadzili serię gwałtownych protestów przeciwko wizycie w Stambule amerykańskiej VI Floty, KMD i MTTB 14 lutego 1969 roku zorganizowały wiec w centrum Stambułu, na którym pojawiły się wezwania do dżihadu przeciwko komunizmowi. Dwa dni później, w tzw. krwawą niedzielę, setki lewicowców starły się na ulicach Stambułu ze zwolennikami prawicy. Czterech protestujących zostało zabitych, a ponad 200 rannych¹¹⁰.

Działalność KMB i MTTB zeszła na drugi plan, gdy pojawił się ruch młodzieżowy byłego RNPCh, który został przemianowany w 1969 roku na Milliyetçi Hareket Partisi (Partia Ruchu Narodowego, PRN)¹¹¹. W 1965 roku RNPCh przejął Alparslan

¹⁰⁴ B. Alıcı, *Türkiye’de Modernleşme ve Animasyon Sineması*, İstanbul: Eğitim Yayınları, 2019, s. 99-101.

¹⁰⁵ Yerli, Milli, Manevi Bir Film: *Birleşen Yollar*, [on-line:] <https://www.tsa.org.tr/tr/yazi/yazide-tay/311/yerli-milli-manevi-bir-film--birlesen-yollar> – 9 V 2018.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Statystyki za: *Cumhuriyet’ten Günümüze Milletvekili Seçimleri 1923-2002...*

¹⁰⁸ Milli Türk Talebe Birliği, *Tarihçe*, [on-line:] <https://www.mttb.org.tr/sayfalar/tarihce/94> – 15 I 2018.

¹⁰⁹ 100. Yılında Milli Türk Talebe Birliği ve Gençlik Sempozyumu, [on-line:] <https://www.haberler.com/100-yilinda-milli-turk-talebe-birligi-ve-genclik-8458303-haberi/> – 9 V 2018.

¹¹⁰ M.Ç. Okutan, *Bozkurt’tan Kur’an’a: Milli Türk Talebe Birliği: 1916-1980*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 190.

¹¹¹ M.H. Yavuz, *The Politics of Fear: The Rise of the Nationalistic Action Party (MHP) in Turkey*, „Middle East Journal” vol. 56, no. 2, 2002, s. 200-221.

Türkeş (1917-1997), były pułkownik, jeden z czołowych spiskowców w zamachu z 1960 roku¹¹². Türkeş opublikował broszurę zatytułowaną *Dokuz Işık* (Dziewięć światła), która w dziewięciu punktach sformułowała program partii¹¹³. Określał on partię jako radykalnie nacjonalistyczną, panturkistyczną i antykomunistyczną. Program niewiele mówił natomiast o miejscu religii, odnotowując jedynie w części o moralności, że islam jest religią Turków. W publicznych wypowiedziach Türkeş wielokrotnie bronił sekularyzmu Kemala, jednak w 1969 roku zaczął uznawać islam za jedną z cech narodowych Turków¹¹⁴, a później ukuł hasło „Tureccy nacjonaści są tak samo muzułmanami jak góra Hira i tak tureccy jak Tanrı Dağı”¹¹⁵.

Aydınlar Ocağı (Ognisko Oświeconych)¹¹⁶ w połowie lat 70., aby przeciwdziałać rosnącemu ruchowi lewicowemu, sformułowało *Türk İslam Sentezi* („syntezę turecko-islamską”)¹¹⁷, łączącą elementy tureckiego nacjonalizmu i sunnickiego islamu¹¹⁸. W przeciwieństwie do fuzji islamu i tureckości dostrzegalnej w filmie *Birleşen Yollar*, koncepcja „syntezy turecko-islamskiej” była agresywna i wykluczająca. Wykluczała ona alewitów i sugerowała, że wszyscy niesunnici są rzeczywistymi lub potencjalnymi zdrajcami sprawy narodowej¹¹⁹. Koncepcję syntezy przyjęła Partia Ruchu Narodowego, a w 1966 roku Türkeş utworzył sieć organizacji młodzieżowych

¹¹² *Milliyetçi Hareket Partisi*, [on-line:] https://www.mhp.org.tr/htmldocs/basbug/hayati/mhp/basbugumuzun_hayati.html – 9 V 2018.

¹¹³ Całość: A. Türkeş, *Milli Doktrin: Dokuz Işık*, İstanbul: Kamer Yayınları, 1997.

¹¹⁴ B. Eligür, *The Mobilization of Political Islam in Turkey*, New York: Cambridge Univ. Press, 2010, s. 64.

¹¹⁵ *Tiān Shān* (dosł. niebiańskie góry) – łańcuch górski w Azji Centralnej, na pograniczu Kazachstanu, Uzbekistanu, Kirgistanu i Chin. Zalesione pasma Alatau, które znajdują się na niższej wysokości w północnej części Tian Shan, zamieszkują plemiona pasterskie, które mówią językami turkijskimi. A. Türkeş, *op. cit.*, s. 124.

¹¹⁶ Prawicowe stowarzyszenie powstałe w 1970 roku. Jego pierwszym przewodniczącym został İbrahim Kafesoğlu, jeden z twórców ideologii „syntezy turecko-islamskiej”. Członkowie stowarzyszenia są przeciwnikami zachodniego imperializmu i westernizacji, bronią „syntezy turecko-islamskiej” i są etatystami. Do powstania stowarzyszenia przyczyniło się wielu wykładowców, pisarzy i ludzi biznesu. Więcej na ten temat: S. Basmacı, *Aydınlar Ocağı ve Türk-İslam sentezi: 1980'lerden 2000'li yıllara devreden milliyetçi-muhafazakar bakiye*, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2009; Aydınlar Ocağı, [w:] *Ana Britannica*, c. 3, İstanbul: Ana Yayıncılık, 1985, s. 149.

¹¹⁷ Termin „synteza turecko-islamistyczna” jest rzadko używany, jego zwolennicy uważają, iż sugeruje, że ideologia jest sztucznym tworem, a nie historyczną rzeczywistością. A. Rabasa, F.S. Larrabee, *The Rise of Political Islam in Turkey*, Santa Monica: Rand, 2008, s. 37-38.

¹¹⁸ T. Bora, *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, İstanbul: Birikim Yayınları, 1998, s. 127.

¹¹⁹ T. Erman, E. Göker, *Alevi Politics in Contemporary Turkey*, „Middle Eastern Studies” vol. 36, no. 4, 2000, s. 99-118; I. Karlsson, *Turkish Islam and European Values – Two Irreconcilable Concepts?*, [w:] K. Modeer, M. Sunnqvist (eds), *Beyond Nordic Legal Modernity: In Search for New Co-Ordinates: Nordic Jurisprudence Revisited*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2013, s. 231-234.

zwanych Ülkü Ocakları (Ogniska Idealistów)¹²⁰. Oni i inni działacze stali się znani jako Bozkurtlar (Szare Wilki)¹²¹, gdyż Türkeş twierdził, że zwierzęta te są narodowym symbolem ludów tureckich w Azji Środkowej¹²². W 1968 roku Türkeş ustanowił pierwszy z ponad 100 obozów komandosów rozsianych po całej Anatolii. Zapewniały one młodym nacjonalistom ideologiczne i paramilitarne szkolenia¹²³. W wyborach w 1969 roku Partia Ruchu Narodowego zdobyła zaledwie 3% głosów, pozostawiając Türkeşa wyłącznym przedstawicielem w parlamencie. Jednak wraz z eskalacją przemocy politycznej Szare Wilki szybko stały się najpotężniejszym radykalnym ruchem prawicowym na ulicach Turcji. Niezdolność rządu Partii Sprawiedliwości do ograniczenia przemocy zwiększyła presję na Demirela, który w tym czasie musiał liczyć się z coraz większym sprzeciwem ze strony własnej partii. Wtedy też za sprawą przedsiębiorców mających powiązania z nakszbandijją pojawił się w polityce tureckiej islamizm. Jako ruch społeczny zyskał on na znaczeniu, kiedy zaistniała polityczna struktura stworzona przede wszystkim przez przyjęcie przez wojsko syntezy turecko-islamskiej jako polityki państwa po zamachu stanu w 1980 roku¹²⁴.

4.2. Działalność polityczna nakszbandijji (1970-1979)

Grupy wywodzące się z tradycji nakszbandijji uległy w pewnym stopniu modernizacji i dostosowały się do wymogów nowoczesności, dlatego nie podtrzymywały już sufickich praktyk w tradycyjnym sensie. Nie były one jednak formalnymi, opartymi na kontraktowym członkostwie stowarzyszeniami, stały się natomiast wspólnotami na zasadzie wzajemnego zaufania, związanymi bardziej z wielorakimi funkcjami ekonomicznymi i społeczno-kulturowymi niż czysto teologicznymi. Wspólnoty te funkcjonowały także jako ośrodki edukacyjne i opieki zdrowotnej (zapewniając podstawową opiekę potrzebującym). Ich działalność w tej dziedzinie przyczyniła się do znacznej poprawy stopnia edukacji, zdrowia i higieny. Ponadto wspólnoty zapewniały studentom stypendia, zakwaterowanie i kursy wyrównujące. Na poziomie

¹²⁰ Aydınlar Ocağı, [w:] *Ana Britannica*, c. 3, İstanbul: Ana Yayıncılık, 1985, s. 149; S. Idiz, *Turkey's Ultra-Nationalists Playing with Fire*, [on-line:] <https://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/03/turkey-ultra-nationalists-rally-grey-wolves-mhp.html#>; strona organizacji: Aydınlar Ocağı – Fikir, kültür ve düşünce kuruluşu, [on-line:] <http://aydinlarocagi.org/> – 12 II 2019.

¹²¹ Więcej na ten temat: B. Hoffmann, M. Opperskalski, E. Solmaz, *Graue Wölfe, Koranschulen, Idealistenvereine: Türkische Faschisten in der Bundesrepublik*, Köln: Pahl-Rugenstein, 1981; H. Poulton, *The Top Hat, the Grey Wolf, and the Crescent: Turkish Nationalism and the Turkish Republic*, New York: New York Univ. Press, 1997, s. 138-158.

¹²² A. Türkeş, *op. cit.*, s. 122.

¹²³ C.C. Combs, M. Slann, *Grey Wolves*, [w:] *idem, Encyclopedia of Terrorism*, New York: Facts On File, 2007, s. 110; *Nation and Tribe the Winners: A Swelling Tide of Nationalism May Change Turkish Politics*, „The Economist” 22 IV 1999, [on-line:] <https://www.economist.com/europe/1999/04/22/nation-and-tribe-the-winners> – 12 II 2019.

¹²⁴ B. Eligür, *op. cit.*, s. 276.

społecznym stały się substytutami tradycyjnych tożsamości komunalnych. Pozwoliły swoim członkom na rozwinięcie nieformalnych, rodzinnych relacji, dały im poczucie przynależności ponad tożsamościami regionalnymi, etnicznymi i plemiennymi. Promowały integrację narodową, pomagając członkom z obszarów wiejskich w zasymilowaniu się w środowisku miejskim¹²⁵.

Nie ulega wątpliwości, że społeczności miały do spełnienia także funkcje duchowe, naznaczone jednak piętnem procesów modernizacyjnych. Postęp modernizacji i urbanizacji stworzył wewnętrzną potrzebę, a zarazem problem, ludzie więc chętnie zwracali się ku doświadczeniu mistycznemu. Wspólnoty, które uczestniczyły w procesie modernizacji, nadal szukały oparcia w tradycji sufickiej, widząc w niej formę odrodzenia islamu, którą promowały¹²⁶.

Szybki rozwój urbanizacji, za którym nie nadążała efektywność systemu prawnego, powodował nieufność do instytucji państwowych, co utrudniało relacje biznesowe. Nieuregulowany i niekontrolowany rynek kapitalistyczny często dawał możliwości do nadużyć i nastroczał swoim uczestnikom wielu trudności. W tych okolicznościach wspólnoty, które starały się budować swoją wiarygodność i uczciwość, powołując się na założenia islamu, i pomagały swym członkom uporać się z tymi trudnościami, były tak cenione. Ponadto wspólnoty budowały wzajemne zaufanie, gdyż w tych środowiskach społecznych informacje o nieuczciwych zachowaniach szybko się rozchodziły¹²⁷.

W mobilizacji ruchu społecznego kluczową rolę odegrali przedsiębiorcy należący do nakszbandijji. Wykorzystali oni nadarzającą się okazję polityczną i rozszerzyli zastane struktury, ustanawiając nowe sieci swej wspólnoty. Istniał więc dynamiczny związek między szansą polityczną (strukturą) a przedsiębiorcami (podmiotowym sprawstwem), których wysiłki ulegały intensyfikacji wraz ze spadkiem szansy politycznej na zaspokojenie ich potrzeb¹²⁸. Aktywność ta zależała od tworzonych i wykorzystywanych przez działaczy ruchu na gruncie islamu zasobów organizacyjnych, udanych procesów tworzenia ram oraz poczucia krzywdy w społeczeństwie¹²⁹. Właśnie na przełomie lat 60. i 70. przedsiębiorcy przejawiali znaczną aktywność w obliczu słabnącej szansy politycznej na uzyskanie reprezentacji swoich interesów.

Połączenie wewnętrznego oddania Bogu i wspólnocie z zewnętrznym działaniem, co wyróżniało nakszbandijję spośród innych bractw sufickich i na co kładziono szczególnie nacisk, zmotywowało ich do poszukiwania więzi z władzami politycznymi, co czasem skutkowało konfliktem. Zasada „samotności w tłumie” przemawiała przeciw pobożnemu wycofaniu się ze świata, co stworzyło ramy zaangażowania politycznego jako legalnego i akceptowalnego duchowo¹³⁰. Zasada ta, chociaż nie

¹²⁵ N. Vergin, *Toplumsal değişim ve dinselikle artış*, „Toplum ve Bilim” sayı 29-30, 1985, s. 27.

¹²⁶ E.Y. Demirci, *Modernisation, Religion and Politics...*, s. 86.

¹²⁷ T. Kuran, *Islamic Economics and the Islamic Subeconomy*, „Journal of Economic Perspectives” vol. 9, no. 4, 1995, s. 168-169.

¹²⁸ B. Eligür, *op. cit.*, s. 280.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ H. Algar, *Political Aspects of Naqshbandi History*, „Varia Turcica” vol. 18, 1990, s. 152.

została w żaden sposób uwarunkowana koniecznością zaangażowania politycznego, ze względu na otwartość na liczne interpretacje zachęciła wiele wybitnych postaci nakszbandijji do aktywności politycznej¹³¹. Jednak jej charakter został ukształtowany i ograniczony przez wiele zmiennych, wynikających z kontekstów społeczno-ekonomicznych, politycznych i kulturowych¹³². Zaangażowanie wspólnoty İskenderpaşa we współczesną politykę turecką nie jest wyjątkiem. Doświadczenie Partii Ocalenia Narodowego najlepiej ilustruje aktywizm polityczny nakszbandijji w demokracji wielopartyjnej, a także ukazuje charakter interesów i ograniczenia w zaangażowaniu w politykę.

Rola religii w polityce wczesnej demokracji wielopartyjnej w Turcji jest często pomijana. Mimo iż pewna liczba religijnych partii politycznych powstała wkrótce po wprowadzeniu konkurencyjnej polityki partii, żadna z nich nie mogła odegrać znaczącej roli w polityce narodowej. Tureccy wyborcy ogólnie, a wspólnoty religijne w szczególności, niechętnie oddawali głos na partie, które nie oferowały nic więcej niż tylko obietnicę poluzowania w sferze religijnej¹³³. Sytuacja ta utrzymywała się aż do lat 60. Pod koniec tego okresu instytucje społeczeństwa obywatelskiego, takie jak związki zawodowe, organizacje zawodowe, uniwersytety i prasa, zaczęły zyskiwać znaczną autonomię od państwa i wywierać większy wpływ na politykę.

Chociaż wspólnoty muzułmańskie również skorzystały na tym rozluźnieniu, charakter sekularyzacji w Turcji uniemożliwiał im rozwijanie autonomii w takim stopniu jak w innych krajach muzułmańskich. Rosnące niezadowolenie społeczności muzułmańskich zespilo się z ambicjami politycznymi niektórych religijnych biurokratów i technokratów. Wiadomo, że Zahid Kotku był negatywnie nastawiony do polityki czy partii politycznych i niechętnie wyraził zgodę na utworzenie partii politycznej Millî Nizam Partisi, a potem Selamet¹³⁴. Jego niechęć wynikała z braku poparcia dla upolitycznienia islamu i niezadowolenia z politycznych ambicji niektórych uczniów, zajmujących wysokie stanowiska w państwie. Narzekał, że próbują nim manipulować, aby wykorzystać jego duchowy wpływ do celów politycznych¹³⁵.

Presja na utworzenie partii politycznej nie ograniczała się jedynie do ambitnych urzędników. Wśród małych i średnich przemysłowców zapanowało bowiem powszechne niezadowolenie z polityki gospodarczej Partii Sprawiedliwości, która stworzyła subsydiowany przez państwo sektor prywatny kosztem małych i średnich przedsiębiorstw oraz przemysłu¹³⁶. Doprowadziło to turecką burżuazję do podziału:

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ B. Toprak, *Islam and Political Development...*, s. 75-76.

¹³⁴ E.Y. Demirci, *Modernisation, Religion and Politics...*, s. 152.

¹³⁵ İsmail Turan Hoca İle Mehmet Zahid Kotku (rh.a) Hakkında, „Kadın ve Aile” c. 6, sayı 67, 1990, s. 41.

¹³⁶ M.N. Danielson, R. Keleş, *Politics of Rapid Urbanization: Government and Growth in Modern Turkey*, New York–London: Holmes & Meier, 1985; Y. Atasoy, *Islamic Revivalism and the Nation-State Project: Competing Claims for Modernity*, „Social Compass” vol. 44, no. 1, 1997, s. 83-99.

po jednej stronie znaleźli się skoncentrowani głównie w Stambule wielcy przemysłowcy, pośrednicy lub licencjodawcy międzynarodowych firm, a po drugiej – mały i średni przemysł oraz handel skupione w miastach anatolijskich¹³⁷.

Kotku nie był obojętny na problemy tej drugiej grupy, ale formowanie partii nie wydawało mu się konieczne. Występował przeciwko partiom, gdyż uważał, że są zasadniczo złymi organizacjami, niszczącymi jedność w kraju¹³⁸. W jego opinii ludzie próbowali bronić swego interesu za pośrednictwem swojej partii kosztem innych, usprawiedliwiając każdą metodę, jeśli pozwalała odnieść sukces. Rozwiązywanie problemów, z którymi boryka się naród i ludzkość, wymaga najwyższej odpowiedzialności, tymczasem partie bronią interesów określonej grupy lub klasy¹³⁹. Według jego biografa, Halita İlhana, Kotku „był zwolennikiem technologii i nie wahał się skorzystać z żadnego urzędu. Zawsze zachęcał ludzi do zakładania firm i korporacji, podkreślał znaczenie niezależności ekonomicznej. Jego życie było pogrążone w polityce”¹⁴⁰. Jako szajch suficki odegrał ważną rolę w przekształcaniu nakszbandijji i jej rozwoju, stanowiąc wzór dla większości współczesnych tureckich ruchów społeczno-politycznych wśród muzułmanów.

Kotku postrzegał politykę Partii Sprawiedliwości jako sprzeczną ze wspólnym interesem, ale jego troska o islam była większa niż jego zwolenników, którzy widzieli rozwiązanie w ustanowieniu tej partii. Pogląd na kwestię obrony wspólnych interesów wyraził w słowach: „Mamy stowarzyszenia dla rzemieślników, dla zawodów medycznych, dla wszelkiego rodzaju zawodów w obronie wspólnych interesów. Wszystkie one się uzupełniają”¹⁴¹. Prosił więc swoich zwolenników, aby skupili się raczej na sferze gospodarczej i społecznej niż politycznej. Podążając drogą swego poprzednika Ahmeda Ziyaüddina Gümüşhaneviego, zwracał uwagę na penetrację rynku przez zachodni kapitał i zachęcał wyznawców do zorganizowania się w celu opracowania niezależnej polityki uprzemysłowienia¹⁴². Zahid Kotku dał impuls do uruchomienia pierwszej państwowej fabryki silników w Turcji. W kazaniu, które wygłosił w 1956 roku, sygnalizował wiernym potrzebę wspólnych przedsięwzięć, ilustrując to prostym przykładem: „Wziąłem w domu do ręki pudełko szpilek, zobaczyłem, że jest to zagraniczny towar... Czy nie możemy po prostu zrobić szpilek?”¹⁴³. Przekonał wspólnotę do podjęcia działania pod kierownictwem Necmettina Erbakana (1926-2011); konkretnie chodziło mu o stworzenie muzułmańskiego modelu zakładu przemysłowego. Gümüş Motor, którego nazwa pochodzi od *tekke*

¹³⁷ Więcej na ten temat: W. Hale, *The Political and Economic Development of Modern Turkey*, London: Routledge, 1981.

¹³⁸ M.Z. Kotku, *Tasavvufi Ahlak*, s. 183.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ H. İlhan, *Bağımsızlığa Teşvik Etmiştir*, „İslam” sayı 111, kasım 1992, s. 43.

¹⁴¹ *Ibidem*, s.184.

¹⁴² E.Y. Demirci, *Modernisation, Religion and Politics...*, s. 154.

¹⁴³ T. Elmas, *Türkiye'nin ilk motor fabrikası nasıl sustu?*, [on-line:] <https://www.gzt.com/jurnal/turkiyenin-ilk-motor-fabrikasi-nasil-sustu-3462314> – 7 III 2019.

Gümüşhanevi, miał produkować pompy nawadniające¹⁴⁴. W ten sposób zaspokoił pilne potrzeby tureckich rolników, zrealizował też wszystkie zamówienia złożone przez Państwowe Zakłady Hydrauliczne. Kiedy większość akcji została przeniesiona do spółdzielni Pancar i fabryki cukru, Erbakan został zmuszony do opuszczenia Dyrekcji Generalnej. Nazwę z Gümüş Motor zmieniono na Pancar Motor. W 1965 roku podpisano umowę licencyjną z niemiecką firmą Hatz i rozpoczęto produkcję silników benzynowych chłodzonych powietrzem¹⁴⁵. Przedsięwzięcie nie odniosło jednak sukcesu – częściowo ze względu na politykę rządu Partii Sprawiedliwości. Państwo stało się wtedy instrumentem służącym grupom przemysłowców, hamowało małe i średnie przedsiębiorstwa, interweniując w wybór ich przedstawiciela. Podjęta przez Erbakana próba utorowała jednak drogę do utworzenia nowej partii i jego kariery politycznej.

Necmettin Erbakan urodził się 29 października 1926 roku w Synopie, naukę rozpoczął w Kayseri, ale szkołę podstawową ukończył już w Trabzonie, po nominacji jego ojca Mehmeta Sabri na sędziego sądu karnego¹⁴⁶. Potem ukończył z wyróżnieniem szkołę średnią w stambulskim liceum dla chłopców. Mimo uzyskania prawa przyjęcia na uniwersytet bez egzaminu wstępnego postanowił go zdać i rozpoczął studia od drugiego roku na Wydziale Mechanicznym Uniwersytetu Technicznego w Stambule (İTÜ)¹⁴⁷. Wtedy też zaczął regularnie uczestniczyć w grupach dyskusyjnych prowadzonych przez szajcha nakszbandijji Mehmeta Zahida Kotku¹⁴⁸. W 1948 roku został asystentem w Katedrze Silników İTÜ, pracując równocześnie w sektorze prywatnym. Władze uniwersyteckie, widząc potencjał Erbakana, stworzyły mu możliwość przeprowadzenia badań oraz zdobycia wiedzy i doświadczenia, wysyłając go w 1951 roku na uniwersytet RWTH Aachen¹⁴⁹. Podczas pobytu w Niemczech przeprowadził badania w centrum badawczym DVL, które pracowało dla armii niemieckiej, i tam uzyskał tytuł doktora. Ponadto pracował w niemieckim Ministerstwie Gospodarki nad produkcją silników, które zużywają mniej paliwa. Praca habilitacyjna Erbakana – wyjaśniająca, w jaki sposób paliwo wtryskiwane do

¹⁴⁴ Więcej na ten temat: S. Özgür, *Necmettin Erbakan ve Gümüş Motor*, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2014; T. Elmas, *op. cit.*; K. Fabbe, Ü. Özlale, E.M. Balıkcıoğlu, *Islamic Capitalism and the Rise of Religious-Conservative Big Business*, [w:] A.M. Colpan, G. Jones (eds), *Business, Ethics and Institutions: The Evolution of Turkish Capitalism in Global Perspectives*, New York: Routledge, 2019, s. 97-98.

¹⁴⁵ İ. Pektaş, *Türkiye'nin İlk Motor Fabrikası: Gümüş Motor*, [on-line:] <http://www.ilhamipektas.com/turkiyenin-ilk-motor-fabrikasi-gumus-motor/> – 19 VI 2019.

¹⁴⁶ G. Bayar, *Necmettin Erbakan: Political and Engineering Genius*, [on-line:] <https://www.aa.com.tr/en/life/profile-necmettin-erbakan-political-and-engineering-genius/1746527> – 19 VI 2019.

¹⁴⁷ *Biography of Necmeddin ERBAKAN*, [on-line:] <http://necmettin-erbakan-milligorus.blogspot.com/2011/10/biography-of-necmeddin-erbakan.html> – 19 VI 2019.

¹⁴⁸ R. Çakır, *Ayet ve Slogan*, İstanbul: Metis Yayınları, 2002, s. 19-20.

¹⁴⁹ *Prof. Dr. Necmettin Erbakan*, [on-line:] http://www.esam.org.tr/prof-dr-necmettin-erbakan_d110.html – 19 VI 2019.

silników Diesla ulegało zapłonowi – spotkała się z dużym zainteresowaniem niemieckiego środowiska naukowego¹⁵⁰. Po opublikowaniu tej pracy prof. dr Flats, dyrektor generalny największej w tamtym czasie niemieckiej fabryki silników DEUTZ, zaprosił go do przeprowadzenia badań silników czołgów Leopard¹⁵¹. Erbakan został pierwszym po II wojnie światowej tureckim naukowcem na uniwersytecie w Niemczech¹⁵². W 1953 roku wrócił do Turcji, aby tam obronić pracę habilitacyjną i uzyskać tytuł naukowy (miał wtedy dwadzieścia siedem lat i był najmłodszym doktorem habilitowanym w Turcji). Następnie wrócił do Niemiec, aby przeprowadzić badania silników, i pracował tam przez około pół roku jako główny inżynier¹⁵³.

W 1953 roku wrócił na İTÜ, a rok później wstąpił do wojska; przez pół roku był w randze podporucznika, a przez kolejne pół roku – porucznika. Podczas służby wojskowej przygotował regularną listę wyposażenia, która wzbudziła zainteresowanie amerykańskiej Komisji NATO-wskiej, a amerykański kapitan oznajmił, że chce zobaczyć żołnierza, który ją przygotował¹⁵⁴. Kiedy zapytał go, dlaczego chce wyposażać zakłady w maszyny produkcyjne, a nie, jak do tej pory, produkty końcowe, Erbakan odpowiedział: „Te stoły warsztatowe były w Ameryce, dlaczego nie mielibyśmy ich mieć [w Turcji]?”¹⁵⁵. Wkrótce zostały one przywiezione do Turcji¹⁵⁶. Po zakończeniu służby wojskowej ponownie wrócił na uniwersytet, a w 1956 roku założył Gümüş Motor, która miała produkować pierwsze w kraju silniki. Wtedy sam premier Adnan Menderes pogratulował mu i podziękował za jego wkład w rozwój przemysłu. W 1960 roku na kongresie przemysłowym Erbakan powiedział, że od tej pory powinni produkować własne samochody i założył później pierwszą lokalną firmę motoryzacyjną w kraju, która wypuściła pierwszy turecki samochód o nazwie Devrim¹⁵⁷.

Ambitny i utalentowany Erbakan w 1966 roku został wybrany na przewodniczącego Działu Przemysłowego Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği (Związku Izb i Giełd Towarowych Turcji, TOBB)¹⁵⁸, będącego oficjalnym przedstawicielem małych i średnich przedsiębiorstw oraz przemysłu. Wtedy po raz pierwszy Necmettin pojawił się jako rzecznik konserwatywnych małych firm. Dwa lata później został

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ *Necmettin Erbakan Kimdir? Prof. Dr. Necmettin Erbakan (1926-2011): Akademisyen, Siyasetçi ve Devlet Adamı*, [on-line:] <https://www.erbakan.edu.tr/s/erbakan> – 12 II 2019; G. Köhne, *Islamist Erbakan liebt starke Worte und überrascht zugleich als waschechter politischer Pragmatiker: Stunde der Wahrheit für Väterchen „Derca“*, „Berliner Zeitung” 8 VII 1996, s. 5.

¹⁵² TESPİT, *Necmettin Erbakan kimdir?*, [on-line:] <https://tespit.net/biyografi/necmettin-erbakan-kimdir-biyografisi-885> – 22 V 2018.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *Who is Erbakan?*, [on-line:] <http://www.gencsaadet.com/2011/03/who-is-erbakan/> – 11 V 2018.

¹⁵⁵ Islam and Science, *Biography of Necmettin Erbakan*, August 2005, s. 4, [on-line:] <http://www.esam.org.tr/pdfler/Prof.%20Dr.%20Necmettin%20Erbakan/2005%20Islam%20and%20Science-Prof.%20Dr.%20Necmettin%20Erbakan-English.pdf> – 14 V 2018. Tłum i przyp. A.M.K.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ TESPİT, *Necmettin Erbakan kimdir?*...

¹⁵⁸ *Eski Başkanlar*, [on-line:] <https://www.tobb.org.tr/Sayfalar/EskiBaskanlar.php> – 11 V 2018.

prezesem TOBB, ale ze względu na reakcję wielkich przemysłowców stambulskich Ministerstwo Handlu anulowało wybory, Erbakana zaś zastąpiła osoba akceptowana przez przemysłowców¹⁵⁹. Po konsultacji z liderami opinii publicznej, w tym z Zahidem Kotku, Erbakan zdecydował się kontynuować walkę na arenie politycznej¹⁶⁰.

W wyborach w 1969 roku Partia Sprawiedliwości głosowała przeciwko kandydaturze Erbakana na członka partii, Demirel obawiał się bowiem, że kadry Erbakana wesprą jego politycznego rywala w partii, Sadettina Bilgiç¹⁶¹. Ponadto Demirel zmusił wielu członków do rezygnacji. W takich okolicznościach małe i średnie przedsiębiorstwa, zagrożone zwiększeniem szkodliwego wpływu państwa na ich interesy, nie miały innej możliwości, jak utworzyć partię, która broniłaby ich interesów. Erbakan wziął udział w wyborach w 1969 roku jako niezależny kandydat i został wybrany do Zgromadzenia Narodowego z prowincji Konya¹⁶². Podczas kampanii wyborczej zwracał uwagę na problemy anatolijskich przemysłowców i kupców. Mechanizm gospodarczy w Turcji opowiadał się bowiem głównie po stronie wielkich przemysłowców i handlowców z metropolii, marginalizując drobnych anatolijskich kupców i przemysłowców. Poprzez system kwotowy ogromna część budżetu przypadała zajmującym się importem kupcom metropolitalnym. Wartość wytworzona przez Anatolijczyków była natomiast przekazywana dużym przemysłowcom przez system bankowy, gdyż TOBB kontrolowany był przez małą grupę masonskiej mniejszości kompradorów¹⁶³.

W tamtym czasie Necmettin Erbakan założył też Millî Görüş Hareketi (Ruch Wizji Narodowej), który Şevket Kazan uznał za początek islamu politycznego w Turcji. Sam islam polityczny polityk ten zdefiniował jako „powrót do naszych źródeł/tożsamości (öz) i nienaśladowanie Zachodu”¹⁶⁴. Słowo *millî* oznacza nie tylko „narodowy”, ale także kojarzy się z etnosem religijnym i nadal jest wyrażany w kategoriach etycznych – to symbol sprawiedliwości, lojalności i wspólnoty. Terminu *millî* można używać zamiennie z określeniem „wspólnota zdefiniowana religijnie”¹⁶⁵. Byli członkowie Partii Sprawiedliwości, którzy zrezygnowali lub zostali usunięci razem z Erbakanem, założyli w 1970 roku Millî Nizam Partisi (Partię Ładu Narodowego, PŁN). Erbakan, zanim założył partię, pragnął uzyskać zgodę Kotku, a już po jej utworzeniu często się z nim konsultował¹⁶⁶. Kotku pobłogosławił utworzenie partii, stwierdzając:

¹⁵⁹ A.Y. Sarıbay, *Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası: MSP Örnek Olayı*, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985, s. 98.

¹⁶⁰ Islam and Science, *Biography of Necmettin Erbakan...*, s. 5.

¹⁶¹ K. Fabbe, Ü. Özlale, E.M. Balıkcıoğlu, *op. cit.*, s. 98.

¹⁶² Ch. Joppien, *Die türkische Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP). Eine Untersuchung des Programms „Muhafazakar Demokrasi”*, Berlin: Klaus Schwartz, 2011, s. 68-75.

¹⁶³ A.Y. Sarıbay, *op. cit.*, s. 99.

¹⁶⁴ B. Eligül, *op. cit.*, s. 66.

¹⁶⁵ B. Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1988, s. 38-39.

¹⁶⁶ B. Yesiada, *The Virtue Party*, [w:] B. Rubin, M. Heper (eds), *Political Parties in Turkey*, London: Frank Cass, 2002, s. 64-65.

W następstwie obalenia sułtana Abdülhamida II rządy w kraju przejęli naśladowcy Zachód masoni. Są mniejszością. Nie mogą reprezentować naszego narodu. Historycznym obowiązkiem jest przekazanie rządów kraju prawdziwym przedstawicielom naszego narodu przez ustanowienie partii politycznej. Dołącz do tego już spóźnionego przedsięwzięcia¹⁶⁷.

Taką wypowiedzią Kotku mobilizował swoich uczniów (między innymi Fehima Adaka, Korkuta Özala, Hasana Aksaya i Lütfigo Doğana) do stworzenia z Erbakanem pierwszej w Republice wyraźnie islamistycznej partii politycznej, która miała scalić tradycyjne tureckie społeczeństwo z establishmentem¹⁶⁸. Na spotkaniu w styczniu 1970 roku, dwa tygodnie przed utworzeniem Partii Ładu Narodowego, Kotku przestrzegał przed przedwczesnymi próbami utworzenia państwa opartego na szariacie w Turcji i zaczął popierać moralną i kulturową reorientację tureckiego społeczeństwa¹⁶⁹. Większość czołowych członków PŁN miała powiązania z nakszbandijją. Program partyjny podkreślał potrzebę moralnego i materialnego rozwoju kraju, w tym promocję wolnej przedsiębiorczości i inwestycje w przemysł ciężki, co w dużym stopniu wynikało z sugestii udzielanych przez Kotku. Partia wzywała także do zaprzestania wszelkich form kontroli urodzeń i potępiła „ucisk religii i brak szacunku dla ludzi religijnych”¹⁷⁰.

W publicznych wypowiedziach Erbakan nie ukrywał tęsknoty za Imperium Osmańskim, choć zwykle wstrzymywał się przed wyraźnym wezwaniem do przywrócenia szariatu. Przemawiając 13 listopada 1970 roku w Kocaeli, oświadczył: „Niemoralność w kraju zniknie, gdy PŁN dojdzie do władzy i utworzy honorowe, moralne muzułmańskie państwo tureckie, tak jak to było w przeszłości”¹⁷¹. Wiele z publicznych wypowiedzi Erbakana było wyraźnie antysemitycznych i przywoływało widmo syjonistycznych masonskich spisków, między innymi w przemówieniu w Diyarbakır 30 czerwca 1970 roku Erbakan tak pisał o stłumieniu powstania islamistycznego w kwietniu 1909 roku: „Wolnomularze przejęli grupę oficerów, by utworzyć Hareket Ordusu (Ruchomą Armię), zdemaskować sułtana Abdülhamida, zniszczyć muzułmańskie Imperium i przekazać kontrolę nad światem z muzułmańskim Żydom”¹⁷².

Partię Sprawiedliwości 18 grudnia 1970 roku opuściło aż dwudziestu siedmiu członków z Sadettinem Bilgiçem na czele i utworzyło nową Demokratik Parti (Partia Demokratyczna, PD). Chociaż Demirel nadal miał większość parlamentarną, jego rząd został poważnie osłabiony. Dowódcy sił zbrojnych postawili 12 marca 1971 roku ultimatum, grożąc zamachem stanu, chyba że Demirel będzie w stanie

¹⁶⁷ S.A. Emre, *Siyasette 35 Yıl*, c. 1, Ankara: Keşif Yayınları, 2002, s. 173.

¹⁶⁸ A.Y. Sarıbay, *op. cit.*, s. 99.

¹⁶⁹ H. Algar, *Political Aspects...*, s. 143.

¹⁷⁰ Program PŁN zob. <http://www.belgenet.com/parti/program/mnp.html> – 15 VI 2018.

¹⁷¹ Na temat kolejnej sprawy sądowej przeciwko PŁN zob. http://www.belgenet.com/dava/mnp_01.html – 15 VI 2018.

¹⁷² *Ibidem*.

stworzyć silny rząd, który położy kres anarchii, bratobójczym walkom, niepokojom społecznym i gospodarczym, wprowadzając reformy w duchu Atatürka¹⁷³. Rząd w tych okolicznościach natychmiast podał się do dymisji, a Demirela na stanowisku premiera zastąpił Nihat Erim (1912-1980), członek prawicy CHP, który utworzył rząd technokratów¹⁷⁴. Pod naciskiem wojska rząd rozpoczął represje, ogłaszając 26 kwietnia 1971 roku stan wojenny w jedenastu z sześćdziesięciu siedmiu prowincji kraju (czyli we wszystkich dużych obszarach metropolitalnych). W ciągu następnych miesięcy aresztowano kilka tysięcy lewicowych sympatyków. Turecką Partię Robotniczą zlikwidowano 21 lipca, a większość jej kierownictwa uwięziono. Nie podjęto podobnych działań przeciwko Partii Ruchu Narodowego lub powiązanym z nią organizacjom. Jednak 20 maja Trybunał Konstytucyjny zamknął islamistyczną Partię Ładu Narodowego z powodu naruszenia art. 163 kodeksu karnego, ponieważ „działała wbrew świekości państwa i zasadom chroniącym rewolucję Atatürka”¹⁷⁵. Nie wszczęto jednak postępowania przeciwko jej kierownictwu, ale Erbakan wyjechał na pewien czas do Szwecji¹⁷⁶. Rząd zamknął szkoły średnie İmam Hatip w obawie przed silnym wpływem wcześniej rozpoczętej edukacji religijnej na dzieci¹⁷⁷.

Narzucony stan wojenny pomógł zmniejszyć przemoc polityczną, ale wbrew oczekiwaniom wojskowych nie mógł doprowadzić do utworzenia silnego rządu. Problem polegał na tym, że każdy przepis wymagał zatwierdzenia przez parlament (zdominowany przez PS). Pierwszy ponadpartyjny rząd pod przewodnictwem Erima przetrwał niespełna dziewięć miesięcy, a drugi niewiele ponad cztery miesiące¹⁷⁸. Potem nastąpiły dwie mniejszościowe koalicje ze skłonnościami do kompromisów premierami: pierwsza – trwająca od maja 1972 do kwietnia 1973 roku z Feritem Meletem (1906-1988), byłym członkiem prawego skrzydła CHP; druga – tymczasowo kierowana przez Naima Talu (1919-1998), byłego prezesa Tureckiego Banku Centralnego, który doprowadził kraj do nowych wyborów 14 października 1973 roku¹⁷⁹.

Po powrocie do Turcji Erbakan nadzorował utworzenie oficjalnie założonej 11 października 1972 roku Millî Selamet Partisi (Partii Ocalenia Narodowego, PON). Podczas kampanii wyborczej w 1973 roku mocno akcentowała ona tęsknotę za Imperium Osmańskim. W przemówieniach i literaturze używała starych osmań-

¹⁷³ W. Hale, *Turkish Politics...*, s. 184-185.

¹⁷⁴ *Teknokrata politikacı çelmesi*, [on-line:] <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/teknokrata-politikaci-celmesi-38254608> – 15 VI 2018; E. Özbudun, *Contemporary Turkish Politics: Challenges to Democratic Consolidation*, Boulder: Lynne Rienner, 2000, s. 34.

¹⁷⁵ *Türk Ceza Kanunu*, Madde 163, [on-line:] <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2004/10/20041012.htm#1> – 15 VI 2018.

¹⁷⁶ *İşte Millî Görüş partileri*, [on-line:] <https://www.timeturk.com/tr/2011/02/27/iste-milli-gorus-partileri.html> – 15 VI 2018.

¹⁷⁷ S. Cagaptay, *The New Sultan: Erdogan and the Crisis of Modern Turkey*, New York: I.B. Tauris, 2017, s. 70.

¹⁷⁸ *Teknokrata politikacı çelmesi...*

¹⁷⁹ *Türkiye'nin 75 Yılı: 1923-1998 Gün Gün Cumhuriyet Tarihi*, İstanbul: Tempo Yayıncılık, 1998, s. 225.

skich słów zamiast neologizmów kemalistowskich. Partia twierdziła, że siłą Imperium Osmańskiego była jego moralna i intelektualna wyższość, a jego upadek – bezpośrednią konsekwencją prób naśladowania Zachodu. PON argumentowała, że jeśli kraj ma odzyskać należny mu status potęgi, musi powrócić do islamu i cywilizacji muzułmańskiej¹⁸⁰. W swoich wystąpieniach przywódcy partii wielokrotnie podkreślali potrzebę szybkiej industrializacji. Twierdzili, że wcielanie wartości muzułmańskich umożliwiłoby Turcji osiągnięcie wysokiego wzrostu przemysłowego bez ucisku i materializmu, nieodłącznego od zachodniego kapitalizmu¹⁸¹.

Erbakan wyraził bardzo otwarcie swój sprzeciw wobec nawiązania ściślejszych stosunków z Europejską Wspólnotą Gospodarczą (EWG). Ostrzegał, że może to doprowadzić do tego, że Turcja stanie się częścią Izraela¹⁸². Erbakan – zawsze dumny ze swojego muzułmańskiego dziedzictwa i technicznego wykształcenia – dość popularny wykładowca, przez lata działalności publicznej wielokrotnie potwierdzał, że podstawy zachodniej technologii mają swoje źródło w naukowych osiągnięciach świata muzułmańskiego z okresu między VII a XIV wiekiem. Zachód przejął i wykorzystał tę wiedzę, nie odwołując się do oryginalnych źródeł. Stąd historycznie błędne twierdzenie, że innowacje techniczne powstały na Zachodzie, zyskało legitymację tylko w wyniku zachodniego imperializmu kulturowego. Erbakan uważał, że postęp obejmuje bogactwo duchowe, a ubogi kulturowo Zachód nie jest w stanie rozwijać wiedzy i technologii. Z kolei świat muzułmański, a zwłaszcza naród turecki, może podjąć się historycznej misji i objąć światowe przywództwo. Sukces tej misji miał polegać na zwiększeniu roli islamu w tureckim społeczeństwie¹⁸³.

Tego rodzaju twierdzenie, typowe dla modernistycznego islamizmu, zakłada, że zachodnia technologia i instytucje mają muzułmańskie korzenie. W konsekwencji akceptowanie ich nie narusza zasad wiary. Podobnie jak islamiści końca XIX i początku XX wieku, członkowie PON nie widzieli żadnej korelacji między zachodnią cywilizacją a technologią, a zatem odrzucili wizję modernizacji jako równoznacznej z westernizacją¹⁸⁴. Pomimo niezgodności z założeniami Kemala idea ta nie była obca głównemu nurtowi kultury politycznej.

Stosunki PON ze wspólnotą İskenderpaşa nie przypominały relacji między partią a jej zwolennikami czy sympatykami. Od samego początku wspólnota stała za partią, której znamienici członkowie, jak Erbakan czy Korkut Özal (1929-2016), byli wśród bliskich osób zebranych wokół szajcha Kotku, który pozostawał duchowym

¹⁸⁰ H.İ. Aşgın, *Din Ve Siyaset İlişkisi Bağlamında Millî Görüş Hareketi*, doktora tesi, Çorum: Hitit Üniversitesi, 2018, s. 27-37.

¹⁸¹ *İşte Millî Görüş partileri...*

¹⁸² N. Erbakan, *Mecliste Ortak Pazar*, Izmir: MNP Gençlik Teşkilatı, 1971, s. 17-18.

¹⁸³ Idem, *Üç Konferans: İslâm ve ilim, Doğuda batıda ve İslâm'da kadın, Sanayi davamız*, İstanbul: Fetih Yayınevi, 1974, s. 6-42.

¹⁸⁴ B. Toprak, *Politicisation of Islam in a Secular State: The National Salvation Party in Turkey*, [w:] S.A. Arjomand (ed.), *From Nationalism to Revolutionary Islam*, London: Palgrave Macmillan, 1984, s. 123, 127.

przewodnikiem zarówno PŁN, jak i jej następczyni – PON¹⁸⁵. Pomimo że İskenderpaşa odegrała ważną rolę w tworzeniu PON i udzieliła jej zdecydowanego poparcia, nie oznaczało to wsparcia partii wyraźnie religijnej w celu zmiany reżimu politycznego. Kotku był całkowicie świadomy ograniczonej użyteczności zaangażowania politycznego¹⁸⁶. Chociaż Partia Ocalenia Narodowego miała silne zaplecze moralne i używała symboli religijnych częściej niż inne partie, była jednak bardzo pragmatyczna. Podjęła się obrony pewnych grup ekonomicznych, ale doskonale zdawała sobie sprawę z tego, że aby zrealizować swoje interesy, musi dysponować siłą przetargową w systemie parlamentarnym¹⁸⁷. W programie gospodarczym partia uwzględniała oczekiwania małych i średnich przemysłowców¹⁸⁸.

Wybory 14 października 1973 roku wygrała CHP, zdobywając 33,3% głosów i 185 z 450 mandatów w parlamencie. Następną była Partia Sprawiedliwości, która uzyskała 29,8% i 149 mandatów oraz nowo utworzona Partia Demokratyczna z 11,9% i 45 mandatami. PON zajęła czwarte miejsce (11,8 %) ¹⁸⁹. Większość jej głosów pochodziła od religijnego skrzydła PS, zwłaszcza chłopów, drobnych kupców i rzemieślników¹⁹⁰. Najlepsze wyniki uzyskiwała na obszarach środkowej i wschodniej Anatolii – najmniej rozwiniętych lub najszybciej się rozwijających. Ogólne dane dotyczące 450 kandydatów, którzy wystartowali w wyborach z ramienia PON, wykazują, że 33,7% z nich uprawiało wolne zawody, 21,2% pracowało w branży przemysłowej i handlowej, 19,2% w usługach rządowych, a jedynie 2,8% należało do duchownych, co stanowiło niski wynik dla partii religijnej¹⁹¹. Jednak PON nie bazowała tylko na małych i średnich przemysłowcach; większość jej zwolenników stanowili tradycyjni rzemieślnicy, drobni przedsiębiorcy i handlarze, dla których negocjacje w ramach systemu parlamentarnego były niemożliwe. Jednak w przeciwieństwie do małych i średnich przemysłowców ci tradycyjni z niższej klasy średniej byli najbardziej lojalnymi zwolennikami partii¹⁹².

W zwycięskiej CHP kierownictwo objął Bülent Ecevit (1925-2006), poeta i tłumacz, któremu udało się odsunąć od władzy 86-letniego İnönü na nadzwyczajnym kongresie partii 4 maja 1972 roku. Ecevit sympatyzował bardziej z ruchem państw niezaangażowanych niż z Zachodem czy blokiem sowieckim. Jak się wydaje, Bülent uznał, że Partia Ocalenia Narodowego, choć wyraźnie sprzeciwiała się kemalizmo-

¹⁸⁵ Więcej na ten temat: M. Sayoğlu, *Vefatının 15. Yılında Mehmet Zahid Kotku*, „Yeni Şafak” 12 XI 1995; H. Necatioğlu [M.E. Coşan], *Seçim Üzerine Düşünceler*, „İslam” sayı 98, 1991, s. 1-2.

¹⁸⁶ H. Algar, *Political Aspects...*, s. 143.

¹⁸⁷ T. Bora, K. Can, *Devlet-Ocak-Dergah: 12 Eylül'den 1990'lara ülkücü Hareket*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, s. 69.

¹⁸⁸ A.Y. Sarıbay, *op. cit.*, s. 104-125.

¹⁸⁹ 1950-1977 Yılları Arasında Yapılan Milletvekili Genel Seçimleri...

¹⁹⁰ G. Jenkins, *Political Islam in Turkey...*, s. 132.

¹⁹¹ B. Toprak, *Islam and Political Development...*, s. 106.

¹⁹² *Ibidem*.

wi, podzielała niechęć do zachodniego kapitalizmu i komunizmu, co mogło stanowić podstawę ich wspólnego działania. Pod koniec 1974 roku Bülent rozpoczął negocjacje w sprawie utworzenia koalicyjnego rządu. Koalicja CHP-PON została formalnie ustanowiona 26 stycznia. Erbakan został wówczas wicepremierem, a jego partia otrzymała sześć Ministerstw: Rolnictwa, Sprawiedliwości, Handlu, Przemysłu i Technologii oraz Spraw Wewnętrznych. Ponadto członek partii Süleyman Arif Emre został mianowany ministrem stanu odpowiedzialnym za Diyanet¹⁹³. Korkut, wystawiony przez partię w wyborach parlamentarnych w 1973 roku, wygrał i został ministrem rolnictwa w rządach koalicyjnych w latach 1974 i 1975-1977 oraz ministrem spraw wewnętrznych w latach 1977-1978.

Napięcia między partnerami koalicyjnymi pojawiły się niemal natychmiast, gdy PON podjęła próbę obsadzenia podległych ministerstw swoimi zwolennikami. Partnerstwo nadwreżyło również wewnętrzną jedność partii Erbakana¹⁹⁴. Innym źródłem konfliktu w PON była propozycja Ecevita w marcu 1974 roku dotycząca powszechnej amnestii dla więźniów politycznych. Chociaż wielu członków PON opowiedziało się za amnestią dla osób religijnych i konserwatystów, to było przeciwnych amnestii dla lewicowych więźniów politycznych uwięzionych po interwencji wojskowej w 1971 roku¹⁹⁵. Mehmet Zahid Kotku również był przeciw amnestii, a Korkut Özal, znając stanowisko swego mistrza, oznajmił, że także nie popiera amnestii dla komunistów, ale zagłasuje za nią w parlamencie, ponieważ – jako minister – jest do tego zobowiązany. Jeden z naczelników przywódców ruchu Nurcu, Ahmet Hüsrev Altınbaşak, który przebywał wówczas w więzieniu, był gotów pozostać w nim do momentu wyłączenia z amnestii wrogów ludu¹⁹⁶. Ustawa jednak została przyjęta w parlamencie mimo sprzeciwu dwudziestu posłów PON. Niektórzy członkowie Partii Ocalenia Narodowego oskarżali Erbakana i jego bliskich współpracowników o ułaskawienie komunistów i odeszli z partii¹⁹⁷.

Od 1974 roku PON sprawowała władzę jako partner w rządzie koalicyjnym przez czterdzieści miesięcy. Erbakan nie tylko zdominował wszystkie procesy decyzyjne w partii, ale był także jej jedynym ideologiem. W 1975 roku opublikował książkę *Millî Görüş* (Wizja Narodu) opisującą cele partii, a tytułu tego wkrótce zaczęto używać do opisanego całego ideologicznego programu Erbakana¹⁹⁸. *Millî Görüş*

¹⁹³ Millet Meclisi 4. Dönem, Süleyman Arif Emre, [on-line:] https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/td_v2_istatistik.tutanak_hazirla?v_mecelis=4&v_donem=4&v_yasama_yili=&v_cilt=&v_birlesim=&v_sayfa=&v_anabaslik=&v_altbaslik=&v_mv=S%DCLEYMAN%20AR%DDF%20EMRE&v_sb=&v_ozet=&v_kelime=&v_bastarih=&v_bittarih=-13IV2017.

¹⁹⁴ G. Jenkins, *Political Islam in Turkey...*, s. 133.

¹⁹⁵ F. Atacan, *Explaining Religious Politics at the Crossroad: AKP-SP*, „Turkish Studies” vol. 6, no. 2, 2005, s. 190-191.

¹⁹⁶ M.G. Sevilgen, *MSP'de Dört Yıl 1973-1977*, Ankara: Yüksel Matbaası, 1980, s. 120-122.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ E. Özyürek, G. Özpınar, E. Altındış (eds), *Authoritarianism and Resistance in Turkey: Conversations on Democratic and Social Challenges*, Cham: Springer, 2019, s. 83-84.

zawierała konkretne propozycje odnośnie do narodowej kultury i edukacji, industrializacji i sprawiedliwości społecznej bazujące na zasadach islamu¹⁹⁹. Necmettin bronił w niej prawa kobiet do pracy i takiego samego dostępu do edukacji, jaki mają mężczyźni. Jednocześnie podkreślał, że głównym zadaniem kobiety jest dbanie o rodzinę, a jej najważniejszą rolę – rolę matki²⁰⁰. W polityce zagranicznej Erbakan był zwolennikiem bliskich związków ze światem muzułmańskim, wycofania się z NATO i rozluźnienie więzów Turcji z EWG²⁰¹, jednak PON nie zrealizowała żadnej z tych obietnic. Kiedy w latach 1978-1979 PON nie sprawowała rządów, EWG zaprosiła Turcję do przyłączenia się do wspólnoty wraz z Grecją, wówczas Ecevit, wspierany przez nastawionych protekcyjnie członków tureckiej społeczności biznesowej – odrzucił zaproszenie²⁰².

Kadencję koalicji CHP-PON zdominowała jednak turecka inwazja na Cypr 20 lipca 1974 roku, która ogromnie zwiększyła popularność Ecevita w kraju²⁰³. Próbował to wykorzystać, rozwiązując koalicję z PON i zwołując przedterminowe wybory, ale pozostałe partie odmówiły współpracy. Ecevit kilka miesięcy później został zastąpiony przez Sadięgo Irmaka (1904-1990) – lekarza, wykładowcę akademickiego i byłego członka Senatu oraz ministra pracy, który utworzył tymczasowy rząd technokratów. Po długich negocjacjach 31 marca 1975 roku Irmaka zastąpił Demirel, któremu udało się utworzyć pravicową koalicję tzw. Milliyetçi Cephesi (Frontu Nacjonalistycznego), obejmującą Partię Sprawiedliwości, Partię Ocalenia Narodowego, Cumhuriyetçi Güven Partisi (Republikańską Partię Zaufania, RPZ)²⁰⁴ i Partię Ruchu Narodowego²⁰⁵. Demirel, chcąc pomieścić tak wielu partnerów, zwiększył liczbę członków Rady Ministrów do trzydziestu²⁰⁶. Erbakan, Türkeş i Turhan Feyzioğlu (1920-1988) zostali mianowani wicepremierami. RPZ otrzymała cztery stanowiska w ministerstwach, PRN i PON – siedem, do tych samych sześciu ministerstw, które PON utrzymywała w koalicji z CHP, dodano Ministerstwo Robót Publicznych; pozostałe zostały przekazane członkom PS.

¹⁹⁹ N. Erbakan, *Millî Görüş*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1975, s. 235-264.

²⁰⁰ *Ibidem*, s. 35.

²⁰¹ *Ibidem*, s. 235-264.

²⁰² G. Jenkins, *Political Islam in Turkey...*, s. 135.

²⁰³ B. Reich (ed.), *Political Leaders of the Contemporary Middle East and North Africa: A Biographical Dictionary*, Westport: Greenwood Press, 1990, s. 164.

²⁰⁴ Grupa pod przewodnictwem Turhana Feyzioğlu oderwała się od CHP i 12 maja 1967 roku założyła Güven Partisi (Partię Zaufania). W wyborach w 1969 roku otrzymała ona 6,6% głosów i stała się trzecią partią w parlamencie. 29 stycznia 1971 roku została przemianowana na Millî Güven Partisi (Narodową Partię Zaufania). W tym samym roku partia weszła do rządu technokratów, a w następnym roku premierem został jej członek Ferit Melen. 4 maja 1973 roku Partia Republikańska połączyła się z Narodową Partią Zaufania, tworząc Cumhuriyetçi Güven Partisi (Republikańską Partię Zaufania). *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, c. 8, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983; *Türkiye'nin 75 Yılı...*, s. 195.

²⁰⁵ E.J. Zürcher, *Turcja. Od sultanatu...*, s. 262-263; D. Kołodziejczyk, *op. cit.*, s. 228.

²⁰⁶ D. Kołodziejczyk, *op. cit.*, s. 228.

Z kolei od połowy lat 70. Turcja wzmacniała swoje więzi ze światem muzułmańskim, co było przede wszystkim odpowiedzią na międzynarodową izolację kraju po inwazji na Cypr i jego słabość gospodarczą w obliczu gwałtownego wzrostu cen ropy. We wrześniu 1969 roku Turcja stała się jednym z trzydziestu założycieli Munazzamat at-Ta'āwun al-islāmī (Organizacji Współpracy Islamskiej, OWI). Karta OWI, zawierająca cele i obowiązki organizacji, została sformułowana dopiero w marcu 1972 roku, a jej preambuła zobowiązała wszystkich członków do zachowania „muzułmańskich wartości duchowych, etycznych, społecznych i ekonomicznych”²⁰⁷. Artykuł 8 statutu stanowił, że członkostwo jest otwarte na „każde państwo muzułmańskie”²⁰⁸ (co powinno wykluczać świecką Turcję).

Początkowo Turcja była mniej aktywnym uczestnikiem OWI i często wysyłała relatywnie niskiej rangi delegacje. Zmieniło się to, gdy VII Konferencja Ministrów Spraw Zagranicznych OWI w maju 1976 roku odbyła się w Stambule pod przewodnictwem tureckiego ministra spraw zagranicznych İhsana Sabriego Çağlayangila (1908-1993) z PS. Premier Demirel w swoim wystąpieniu podkreślił, że „w całej historii Turcy poświęcali wiele istnień dla chwały islamu”²⁰⁹. W trakcie spotkania Turcja ogłosiła, że oficjalnie ratyfikuje kartę OWI, a także pozwoli Organizacji Wyzwolenia Palestyny (OWP) otworzyć przedstawicielstwo w Ankarze. W zamian delegaci na konferencji zatwierdzili propozycje Turcji, aby OWI utworzyła w Stambule Centrum Badań nad Muzułmańską Historią, Sztuką i Kulturą (Research Centre for Islamic History, Art and Culture, RCIHAC)²¹⁰ oraz Centrum Badań Statystycznych, Ekonomicznych i Społecznych dla Krajów Islamu (İslam Ülkeleri İstatistik, Ekonomik ve Sosyal Araştırma ve Eğitim Merkezi, ang. Statistical, Economic and Social Research and Training Centre for Islamic Countries, SESRIC) w Ankarze²¹¹. Pod koniec lat 70. Turcja podpisała także szereg umów gospodarczych z krajami muzułmańskimi, mając nadzieję na dostawy ropy naftowej. W styczniu 1977 roku otwarto rurociąg naftowy z Kirkuku do Yumurtalik. Podczas IX Muzułmańskiej Konferencji Ministrów Spraw Zagranicznych OWI w Dakarze w kwietniu 1978 roku Turcja głosowała za przyjęciem rezolucji wzywającej do „całkowitego i bezwarunkowego wycofania się Izraela ze wszystkich okupowanych terytoriów arabskich”²¹².

Strategiczne względy, które stanowiły motywację do bliższych związków z krajami muzułmańskimi, nie miały przełożenia na politykę wewnętrzną. Również PON nie naciskała na swoich koalicjantów, aby wprowadzili jakiekolwiek inicjatywy polityczne cofające reformy Atatürka, a tym bardziej, by podjęli próby wprowadzenia

²⁰⁷ Pełny tekst karty OIC zob. <http://www.oic-oci.org> – 6 III 2018.

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ *7th Session of the Council of Foreign Ministers, Istanbul, Republic of Turkey (14 May, 1976)*, [on-line:] <https://www.oic-oci.org/docdown/?docID=4396&refID=1231> – 8 III 2018.

²¹⁰ Centrum zwykle używa akronimu IRCICA, bo łatwiej go wymówić, strona internetowa Centrum: <http://www.ircica.org> – 6 II 2018.

²¹¹ Wydaje się to sprzeczne z konstytucyjnym statusem Turcji jako państwa świeckiego.

²¹² Islamic Conference of Foreign Ministers – ICFM, [on-line:] https://www.oic-oci.org/page/?p_id=68&p_ref=37&lan=en – 6 III 2018.

szariatu. Erbakan nie próbował powstrzymywać partnerów koalicyjnych przed podnoszeniem stóp procentowych, nie odnotowano zauważalnego przyspieszenia tempa industrializacji w Turcji²¹³. Erbakan kreował się na polityka, który zajmuje stanowisko w ważnych społecznie kwestiach, ale – poza pojawianiem się na uroczystościach otwarcia nowych fabryk – niewiele robił dla wyprowadzenia kraju z kryzysu. Razem z PON prowadził protesty przeciwko pomnikowi *Güzel İstanbul*, jednemu z postawionych w Stambule 10 marca 1974 roku na obchody 50. rocznicy powstania Republiki, przedstawiającemu nagą kobietę. Wskutek negocjacji posąg usunięto z jego miejsca w Karaköy i umieszczono w parku Yıldız²¹⁴. Erbakan odmówił też podpisania dekretu rządowego zezwalającego na otwarcie państwowej rozlewni butelek, które byłyby używane do napojów alkoholowych, co było sprzeczne z zasadami islamu²¹⁵. Ponadto oświadczył, że wszyscy studenci komunisci zostaną wydeleni ze szkół. Zareagował również na działania policji, gdy uniemożliwiła uczniom z MTTB obchody rocznicy podboju Konstantynopola w Ayasofyi, którą Atatürk przekształcił w muzeum w 1934 roku²¹⁶. Erbakan oświadczył wtedy, że będzie się tam sam modlił w przyszłym roku, jednak nie spełnił obietnicy.

PON niewiele była w stanie zmienić w okresie swoich rządów. Wykorzystała jednak ten czas na przygotowanie gruntu pod przyszłą działalność. Tysiące jej partyjnych zwolenników otrzymało pracę w kontrolowanych przez nią ministerstwach. Zaznaczyła swoją obecność w administracji, nawet kiedy nie była już w rządzie. Podobną strategię przyjęła także w edukacji. Wspierany przez wojsko rząd technokratów wydał komunikat zamykający szkoły średnie İmam Hatip. Gdy PON doszła do władzy w 1974 roku, otworzyła je ponownie, a także zapewniła ich rozwój, powodując wzrost liczby uczniów o 464% w ciągu czterech lat²¹⁷. Łączna liczba uczniów w szkołach średnich i licealnych İmam Hatip wzrosła z ponad 46 tys. w latach 1971-1972 do 134,5 tys. w latach 1977-1978²¹⁸. W 1976 roku szkoły İmam Hatip zostały otwarte dla dziewcząt, mimo że islam sunnicki tradycyjnie zabrania kobietom pełnienia funkcji religijnych²¹⁹. Partia Obrony Narodowej niewątpliwie chciała wyko-

²¹³ Erbakan uczestniczył w ceremoniach dla około 200 kluczowych fabryk, z których tylko 70 ostatecznie rozpoczęło produkcję. F. Çalmuk, *Necmettin Erbakan*, [w:] Y. Aktay, M. Gültekin-gil, T. Bora (ed.), *op. cit.*, s. 555.

²¹⁴ 'Ah güzel İstanbul'; 43 yıl önce 'müstehten' deyip saldırdılar, bugün fidanlarla 'üstünü örttüler', [on-line:] <https://t24.com.tr/haber/ah-guzel-istanbul-43-yil-once-mustehcen-deyip-saldirilar-bugun-fidanlarla-ustunu-orttuler>, 476018 – 6 IV 2019.

²¹⁵ G. Jenkins, *Political Islam in Turkey...*, s. 136.

²¹⁶ MTTB'li 150 Genç Dün Ayasofya 'Da Namaz Kildi, [on-line:] <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Mttb/> – 8 XII 2018.

²¹⁷ C. Lord, *Religious Politics in Turkey: From the Birth of the Republic to the AKP*, New York: Cambridge Univ. Press, 2018, s. 186-187.

²¹⁸ Więcej na ten temat: İ. Bozan, *Devlet ile Toplum Arasında Bir Okul: İmam-Hatip Liseleri bir kurum*, İstanbul: TESEV Yayınları, 2007; R. Çakır, İ. Bozan, B. Talu, *op. cit.*, s. 64.

²¹⁹ *Danıştay 1976'da dedi ki: „Haydi kızlar İmam”*, [on-line:] <https://www.yeniakit.com.tr/haber/danistay-1976da-dedi-ki-haydi-kizlar-imam-558888.html> – 8 XII 2018.

rzystać szkoły İmam Hatip do podniesienia poziomu religijności w społeczeństwie. Starła się również zwiększyć wpływ pobożnych muzułmanów na aparat państwowy, próbując wypełnić stanowiska partyjnymi zwolennikami. Nie miała natomiast zamiaru zwiększać kontroli państwa nad religią. W czasie swoich rządów PON nie prowadziła kampanii sponsorowania przez państwo budowy meczetów. Nie naciskała też na zwiększenie finansowania Diyanet, którego udział w całkowitym budżecie rządu spadł z 0,92% z 1973 do 0,58% w 1979 roku²²⁰.

Koalicja Frontu Narodowego pozostała u władzy do wyborów powszechnych 5 czerwca 1977 roku, jednak wciąż ogromna popularność Ecevitów spowodowała wyraźne zwycięstwo CHP, która zdobyła 41,4% głosów i 213 z 450 mandatów w parlamencie. PS zwiększyła poparcie do 36,9%, co zapewniło jej 189 miejsc, natomiast poparcie dla Republikańskiej Partii Zaufania spadło do 1,9%, dając jej zaledwie 3 miejsca, natomiast PON zebrała 8,6% głosów, czyli o połowę mniej niż w poprzednich wyborach²²¹. Jednym z powodów takiego stanu wydaje się utrata wielu głosów zwolenników Nurcu, którzy znów głosowali na PS. Porównanie wyników wyborów parlamentarnych z lat 1973 i 1977 ujawnia ogólne cechy zaplecza elektoratu PON. W słabo rozwiniętych miastach, gdzie partia tak dobrze poradziła sobie w 1973 roku, odnotowano szybki wzrost poparcia dla Partii Ruchu Narodowego, które prawie się podwoiło, dając jej szesnaście miejsc w parlamencie. Uderzające w obu wyborach jest to, że podczas gdy PON straciła głosy w wyborach w 1977 roku w słabo rozwiniętych miastach, gdzie skoncentrowane były małe i średnie przedsiębiorstwa, to zwiększyła swoje udziały w miastach najsłabiej rozwiniętych²²².

Gdy Ecevitowi nie udało się sformułować rządu mniejszościowego, Demirel utworzył koalicję z PON i PRN. Tak jak poprzednio, wicepremierami zostali przywódcy dwóch partii mniejszościowych. Ponadto Partia Ocalenia Narodowego otrzymała siedem Ministerstw: Spraw Wewnętrznych, Rolnictwa, Pracy, Przemysłu, Mieszkalnictwa i Spraw Zagranicznych. W zamian za wsparcie Demirel obiecał także liderom PON i PRN pełnię władzy, Erbakan miał odpowiadać za gospodarkę, a Türkeş za sprawy społeczne (w tym edukację). Porozumienie wkrótce okazało się niemożliwe, między innymi dlatego, że PRN była głęboko zaangażowana w eskalację przemocy politycznej²²³, a Erbakan nie zdołał powstrzymać pogarszania się sytuacji gospodarczej²²⁴.

Partia Ocalenia Narodowego składała się w dużej mierze z przedstawicieli wolnych zawodów, małych i średnich przemysłowców, dla których religijność polegała na osobistym zaangażowaniu. Politycy dostrzegali jednak niezadowolenie swoich

²²⁰ G. Jenkins, *Political Islam in Turkey...*, s. 137.

²²¹ 1950-1977 Yılları Arasında Yapılan Milletvekili Genel Seçimleri...

²²² B. Toprak, *Islam and Political Development...*, s. 155-177.

²²³ M. Orhan, *Political Violence and Kurds in Turkey: Fragmentations, Mobilizations, Participations and Repertoires*, New York: Routledge, 2016, s. 15, 87.

²²⁴ J. Maher (ed.), *The Middle East and North Africa 2003*, London-New York: Europa Publications-Routledge, 2002, s. 1115.

religijnych wyborców, którzy czuli się marginalizowani. Religia zapewniała im zaplecze ideologiczne, oferujące rozwiązanie wszystkich problemów²²⁵. Nie było więc zaskoczeniem, że pod koniec lat 70. PON przyjęła bardziej fundamentalistyczną linię i zaczęła rościć sobie prawo do monopolu na islam, coraz bardziej polegając na pobożnych, marginalizowanych zwolennikach. Partia do ich rekrutacji utworzyła nieformalne oddziały młodzieżowe, które niejednokrotnie uciekały się do przemocy, potęgując jeszcze bardziej problem przemocy ulicznej²²⁶.

Nie sposób pominąć jeszcze innych obszarów działalności PON. W tamtym okresie rozwinęła ona i rozszerzyła sieci fundacji religijnych, stowarzyszeń kulturalnych oraz organizacji zawodowych i młodzieżowych w całej Anatolii. Dokonała tego dzięki kontroli nad Ministerstwem Spraw Wewnętrznych, uzyskując znaczny immunitet w kwestii ścigania za działalność antysekularną. W 1976 roku PON założyła Akıncılar Derneği (Ak-Der)²²⁷, którą ówczesni obserwatorzy określali jako „legalną z pozoru, nielegalną w zamiarze”²²⁸. Zgodnie ze statutem założycielskim Ak-Der była jedynie organizacją młodzieżową²²⁹, ale jej czasopismu „Akıncı” wyznaczono konkretny cel do osiągnięcia – zniszczenie „niechcianego, humanistycznego systemu świeckiej zachodniej Republiki” i zastąpienie go „państwem islamskim opartym na ustanowionych przez Boga prawach”²³⁰. Ak-Der rozprzestrzeniło się szybko po całej Turcji, osiągając prawie 600 oddziałów²³¹. W latach 1976-1978 powstały także podobne organizacje dla urzędników służby cywilnej (Akıncı Memurlar Derneği, Ak-Mem), pracowników fizycznych (Akıncı İşçiler Derneği, Ak-İş), sportowców (Akıncı Sporcular Derneği, Ak-Spor) oraz licealistów (Akıncı Liseliler Derneği, Ak-Lis).

Ponadto pod koniec lat 70. członkowie Millî Görüş zaczęli zakładać organizacje wśród diaspory tureckiej w wielu krajach Europy²³², zwłaszcza w ówczesnych Niemczech Zachodnich, które na początku lat 60. XX wieku zaczęły sprowadzać gastarbeiterów z Turcji, aby uzupełnić krajowy niedobór pracowników fizycznych²³³. Chociaż rekrutacja nowych robotników zatrzymała się w 1973 roku, to liczba lud-

²²⁵ E.Y. Demirci, *Modernisation, Religion and Politics...*, s. 156.

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ Tur. *akıncı* – napastnik, *dernek* – związek, stowarzyszenie; nazwa pochodzi od lekkobrojenej kawalerii armii osmańskiej. Więcej na ten temat: M. Alkan, *Osmanlı Devleti'nde Akıncı Ocağının Sonu*, „Gazi Akademik Bakış” c. 7, sayı 13, 2013, s. 107-110.

²²⁸ F. Bulut, M. Faraç, *Kod Adı: Hizbullah*, İstanbul: Ozan Yayıncılık, 1999, s. 50.

²²⁹ Akıncılar Derneği, [on-line:] <https://web.archive.org/web/20160528073140/http://akincilar.org.tr/hakkimizda/> – 5 VII 2018.

²³⁰ *Akıncı* no. 5, [w:] S. Yalçın, *Hangi Erbakan?*, Ankara: Basak Yayınları 1994, s. 151.

²³¹ *Anarşi ve terör*, 1981, [w:] F. Bulut, *Ordu ve Din, Asker gözüyle İslamcı faaliyetler*, İstanbul: Tuzmanlar Yayıncılık, 1995, s. 171-179.

²³² T. Sunier, N. Landman, *Milli Görüş*, [w:] *idem*, *Transnational Turkish Islam: Shifting Geographies of Religious Activism and Community Building in Turkey and Europe*, London: Palgrave Pivot, 2015, s. 68-80.

²³³ V. Gerling, *Zugewanderte Senioren / innen in Deutschland und Großbritannien: Soziodemographische Strukturdaten, Lebenslagen und soziale Dienste der Altenhilfe*, „Sozialer Fortschritt” Bd. 51, H. 6, 2002, s. 78.

ności tureckiej w Niemczech nadal rosła w związku z programem łączenia rodzin. Większość Turków przybyłych do Niemiec pochodziła z niezagospodarowanych wiejskich regionów Anatolii. Połączenie szoku kulturowego i ksenofobicznej postawy Niemców, z którą Turcy się często spotykali, spowodowało, że wycofali się oni do zamkniętych społeczności i jeszcze bardziej garnęli do tradycyjnych wartości. Stanowili oni podatny grunt dla organizacji, które z jednej strony oferowały poczucie religijnej i etnicznej solidarności w obcym środowisku, a z drugiej dawały obietnicę przywrócenia muzułmańskich obyczajów i wartości w tureckiej ojczyźnie²³⁴.

W 1975 roku Erbakan założył Avrupa Millî Görüş Teşkilatı (AMGT)²³⁵. Pierwotnie jej siedziba mieściła się w Berlinie, ale została później przeniesiona do Kolonii²³⁶. W ciągu następnych lat AMGT rozrosła się do ponad 2 tys. oddziałów i miała ponad 250 tys. aktywnych członków i sympatyków²³⁷. AMGT stała się jednym z głównych źródeł dochodów Millî Görüş w Turcji. Oprócz własnych oddziałów organizacja założyła liczne stowarzyszenia kulturalne, grupy młodzieżowe i fundacje oraz kontrolowała dużą część meczetów w Niemczech²³⁸. Ponadto w latach 1979-1980 Millî Görüş była ruchem społecznym zdolnym mobilizować ludność do szerokiego popierania jej projektów. Organizowała ona serię protestów, których kulminację stanowił masowy wiec w Konyi 6 września 1980 roku, pierwotnie zaplanowany jako protest przeciwko zatwierdzeniu przez Kneset 30 lipca prawa uznającego Jerozolimę za wieczną stolicę Izraela²³⁹. Wiec szybko przekształcił się w demonstrację wspierającą ustanowienie państwa islamskiego w Turcji, a wielu demonstrantów nosiło turbany i fezy. Niektórzy ostentacyjnie siadali, gdy grano hymn narodowy, lub intonowali hasła typu „Ateistyczne państwo zostanie zniszczone”, „Islam szariatem, Koran konstytucją”, nieśli plakaty (niektóre z nich po arabsku głoszące „Szariat albo śmierć” i „Jeden kalifat, jedno państwo”)²⁴⁰. W przemówieniu do zebranych Erbakan

²³⁴ R. Rigney, *The Turkish Community in Germany: The Gastarbeiter Issue*, „Daily Sabah” 4 IX 2019, [on-line:] <https://www.dailysabah.com/op-ed/2019/09/04/the-turkish-community-in-germany-the-gastarbeiter-issue> – 5 X 2019.

²³⁵ Prowadziło działalność w zakresie nauki i nauczania islamu oraz działalność religijną, społeczną i kulturalną. Po pewnym czasie zmieniło nazwę na İslâm Toplumu Millî Görüş, miało służyć całemu społeczeństwu. Zob. Milli Görüş Teşkilatı'nın Almanya'da Din Eğitimi Çalışmaları, [on-line:] <https://dergipark.org.tr/pub/atdd/issue/53301/732066>.

²³⁶ A. Manaz, *Siyasal İslamcılık*, c. 2: *Türkiye'de Siyasal İslamcılık*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008, s. 87-88.

²³⁷ W 1994 roku organizacja zmieniła nazwę na İslam Toplumu Millî Görüş (Wizja Narodu Społeczności Muzułmańskiej, İTMG). Wciąż ma główną siedzibę w Niemczech, a w każdym niemal kraju europejskim swoje przedstawicielstwo. *Ibidem*, s. 89.

²³⁸ Wywiad Garetha Jenkinsa z członkami organizacji Milli Görüş, Frankfurt, VI 1995 za: G. Jenkins, *Political Islam in Turkey...*, s. 137.

²³⁹ O. Duman, *Devrimcilerin Filistin Günlüğü (1968-1975)*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015; P.S. Alpman, *Kudüs: Simidin Ortasındaki Boşluk*, [on-line:] <https://www.birikimdergisi.com/haftalik/8662/kudus-simidin-ortasindaki-bosluk> – 6 X 2018.

²⁴⁰ *Ülke korku tüneline*, [on-line:] <https://www.cumhuriyetarsivi.com/katalog/192/sayfa/2010/9/20/9.xhtml> – 5 X 2018.

agitował: „Powinniśmy wziąć za przewodnika przemysł, determinację i miłość dżihadu [który zaowocował] podbojem Stambułu. Obyś odniosła zwycięstwo, nowa armio sułtana Fatiha Mehmeta, a twoja święta walka będzie błogosławiona. Przygotujcie się, naostrzmy nasze miecze”²⁴¹.

Kolejny problem zrodził się na początku lat 70., kiedy to władze tureckie zamknęły greckie seminarium prawosławne na wyspie Heybeliada na morzu Marmara, po tym jak turecki parlament uchwalił ustawę zakazującą działalności prywatnych szkół wyższych w 1971 roku²⁴². Niemuzułmanie, chociaż stanowili mniej niż 0,5% ogółu ludności tureckiej, nadal byli pod presją państwa. Ponadto turecki sąd kasacyjny skonfiskował wszystkie aktywa, głównie darowizny i spadki, nabyte przez niemuzułmańskie fundacje od 1936 roku, co było rażącym naruszeniem traktatu z Lozanny. Orzeczenie Sądu Kasacyjnego znieważało niemuzułmańskich obywateli Turcji, definiując ich jako cudzoziemców, a założone przez nich fundacje – jako obce²⁴³. Nie dopuszczono jednak do powtórki pogromu z 1955 roku²⁴⁴.

W latach 70. przemoc motywowana religią w Turcji zmieniła cel z niemuzułmanów na alewitów, głównie w wyniku ich utożsamiania się z lewicowymi partiami i organizacjami, kiedy tureccy nacjonaści coraz częściej przyjmowali koncepcję syntezy turecko-islamskiej²⁴⁵. Początkowo alewici wspierali partie lewicowe, ponieważ uważali je za bardziej świeckie, ale później wielu zaczęło dostrzegać podobieństwo między alewizmem a socjalizmem. Wydarzenia historyczne, takie jak bunt *kızılbaş*, uznawano za powstania lewicowe, a niektórzy zaczęli nawet uważać alewizm za formę protokomunizmu²⁴⁶. W rezultacie alewici byli silnie reprezentowani we wszystkich lewicowych grupach i organizacjach działających w tym okresie, także tych stosujących przemoc polityczną²⁴⁷. Sunniccy prawicowi ekstremiści i organizacje ultranacjonalistyczne przeważnie uważali alewitów za komunistów. Pod koniec lat 70. zaczęły się ataki na społeczności i wspólnoty alewickie, w pogromach tych zginęło ponad 106 osób (w większości cywile w Tokat, Cankiri, Çorum i Sivas). Do największej masakry doszło w anatolijskim mieście Kahramanmaraş pod koniec grudnia 1978 roku²⁴⁸.

²⁴¹ S. Yalçın, *Hangi Erbakan*, Ankara: Başak Yayınları, 1994, s. 146-147.

²⁴² E. Macar, M.A. Gökaçtı, *Heybeliada Ruhban Okulu'nun Geleceği Üzerine Tartışmalar ve Öneriler*, İstanbul: TESEV, 2009, s. 11.

²⁴³ Y. Reyna, E.M. Zonana, *Son Yasal Düzenlemelere Göre Cemaat Vakıfları*, İstanbul: Gözlem, 2003, s. 554-557.

²⁴⁴ F.M. Göçek, *The Transformation of Turkey: Redefining State and the Society from the Ottoman Empire to the Modern Era*, New York: I.B. Tauris, 2011, s. 151.

²⁴⁵ H. Sözer, *Managing Invisibility: Dissimulation and Identity Maintenance among Alevi Bulgarian Turks*, Leiden: Brill, 2014, s. 80.

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ *Revolutionary People's Liberation Party/Front (DHKP/C)*, [on-line:] <https://www.britannica.com/topic/Revolutionary-Peoples-Liberation-Party-Front> – 11 V 2018.

²⁴⁸ *Maraş Katliamı'nın 41. yılı: Olaylar nasıl başladı, neler yaşandı?*, [on-line:] <https://tr.euronews.com/2019/12/19/maras-katliam-nedir-olaylar-nasil-basladi-neler-yasandi> – 19 XII 2019.

Kotku był oburzony, że partia nie tylko przyczyniała się do podziałów społecznych i konfliktów, ale także pogłębiła podziały między muzułmanami. Uważał, że ze wszystkich podziałów w społeczeństwie najbardziej niebezpieczny jest ten między muzułmanami. Każda grupa była nieświadoma, jak wygląda sytuacja innych, i oskarżała je o herezję, odstępstwo, a nawet bluźnierstwo²⁴⁹. Kotku nie pozostał obojętny na błędy i wypaczenia PON, przy każdej okazji używał swojego duchowego wpływu na członków partii. Ostrzegał i krytykował partię za nieumiejętność w rozwiązywaniu problemów kraju. Kiedy zwiększająca się agresja młodzieży przeszła w anarchię i przemoc uliczną, która niemal doprowadziła Turcję do wojny domowej, Zahid Kotku zażądał zamknięcia młodzieżowych oddziałów partii. Poprosił nawet Erbakana o rezygnację z kierownictwa w PON. Jednak jego ostrzeżenia i rady nie zostały wysłuchane. Później przyznał, że jego błędem było oczekiwać od partii obrony i szerzenia ideałów islamu. Uważał, że najlepszą drogą walki o islam jest edukacja i duchowe oświecenie²⁵⁰.

Kolejny problem stanowiła sprawa stroju kobiet w przestrzeni publicznej, tzn. ustawa kapeluszu z 1925 roku oraz inne przepisy dotyczyły raczej odzieży męskiej niż kobiecej, niemniej jednak Atatürk aktywnie zniechęcał kobiety do zakrywania głowy w miejscach publicznych. Późniejsze pokolenia kemalistów często usiłowały nakłonić je do bardziej nowoczesnej formy ubioru, a w latach 50. i na początku 60. wysiłki kemalistów skupiały się na potępianiu *çarşaf* (dosł. prześcieradło, czyli czador), okrywającego ciało czarnego płaszcza²⁵¹. Podjęto nawet próby przekonania konserwatywnych kobiet do porzucenia czadoru na rzecz *başörtüsü* – zwykle spinanej pod brodą tradycyjnej chusty kobiet z wiejskiej Anatolii²⁵². Urbanizacja kraju w końcu lat 60. i 70. spowodowała, że kobiety zakrywające głowy stały się bardziej widoczne dla miejskiej elity kemalistowskiej. Wiejskie *başörtüsü* umożliwiały kobietom dostosowanie się do interpretacji muzułmańskich założeń skromności, jednocześnie chroniły przed warunkami atmosferycznymi. W miastach coraz więcej kobiet zaczęło nosić *türban* (turban) – kawałek tkaniny ciasno owinięty wokół głowy i szyi.

W latach 70. dla pobożnych miejskich kobiet turban stał się nie tylko religijnym obowiązkiem, ale i modą. Zaczęły pojawiać się sklepy odzieżowe, które specjalizowały się w *tesettür* (zakryty, zawoalowany), lub sprzedawały chusty obok innych ubrań. Większość kobiet noszących chusty pochodziła z rodzin o niższych dochodach, zdominowanych przez konserwatywnych mężczyzn, którzy niechętnie wyrażali zgodę, by ich córki zdobyły więcej niż elementarne wykształcenie,

²⁴⁹ M.Z. Kotku, *Tasavvufi Ahlak*, c. 4, s. 184.

²⁵⁰ A.Y. Sarıbay, *Türkiye’de Siyasal Modernleşme ve İslam*, „Toplum ve Bilim” sayı 29/30, 1985, s. 61.

²⁵¹ M. Aksoy, *Başörtü-türban: Batılılaşma-modernleşme, laiklik ve örtünme*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005, s. 138.

²⁵² *Ibidem*, s. 141.

a żonom nieczęsto pozwalali na pracę poza domem²⁵³. Niezwykle rzadko chusty nosiły kobiety pracujące zawodowo lub w instytucjach elit, czasami zakładały je kobiety zatrudnione jako sprzątaczkі lub personel kuchenny. W rezultacie wielu kemalistów postrzegało chustę raczej jako wyznacznik statusu społecznego niż osobistej pobożności²⁵⁴. Jednak w późnych latach 70. kobiety noszące chusty nie tylko stawały się coraz bardziej widoczne na ulicach miast; pojawiały się – choć rzadko – wśród wykwalifikowanych pracowników i na uniwersytetach. Zatrwożeni tym wtargnięciem w domenę elity rządzącej kemaliści zaczęli postrzegać chustę jako polityczne wyzwanie dla sekularyzmu. Rząd CHP wydał 8 grudnia 1978 roku okólnik zakazujący zakrywania głów kobietom pracującym w sektorze publicznym²⁵⁵.

Wśród wielu kwestii, z którymi zmagali się rząd, najbardziej istotną była inflacja. Pod koniec 1977 roku wzrosła ona do prawie 50%, podczas gdy bezrobocie szacowano nieoficjalnie na prawie 30%²⁵⁶. 31 grudnia dwunastu liberalnych członków Partii Sprawiedliwości stanęło po stronie opozycji w wotum zaufania i Demirel został zmuszony do dymisji. W kilka dni Ecevitowi udało się utworzyć nowy rząd, pozyskując poparcie partii mniejszościowych i niezależnych. Jednak tak jak w przypadku poprzedników, rząd przy większości czterech mandatów nie był w stanie powstrzymać upadku gospodarki ani narastającej przemocy politycznej²⁵⁷. Ecevit złożył rezygnację, a na stanowisku ponownie zastąpił go Demirel, choć tym razem na czele rządu technokratów. W 1979 roku inflacja wzrosła do 75,7%, a gospodarka skurczyła się o 0,5%, trend ten przyspieszał jeszcze przez pierwsze osiem miesięcy 1980 roku²⁵⁸. Podobnie było w przypadku liczby ofiar przemocy politycznej. W 1977 roku w wyniku starć lewicowych i prawicowych zginęło łącznie 319 osób²⁵⁹, liczba ta wzrosła

²⁵³ M. Toprak, N. Uslu, *The Headscarf Controversy in Turkey*, „Journal of Economic and Social Research” vol. 11, no. 1, 2009, s. 43-67; F. Sayan-Cengiz, *Beyond Headscarf Culture in Turkey's Retail Sector*, New York: Palgrave Macmillan, 2016, s. 14-15.

²⁵⁴ M. Toprak, N. Uslu, *op. cit.*, s. 37-38.

²⁵⁵ M. Aksoy, *op. cit.*, s. 155.

²⁵⁶ *Inflation Turkey 1977*, [on-line:] <https://www.inflation.eu/inflation-rates/turkey/historic-inflation/cpi-inflation-turkey-1977.aspx> – 3 II 2019; *Turkey Country Study Guide*, vol. 1: *Strategic Information and Developments*, Washington: International Business Publications, 2015, s. 91; A. Kibritcioglu, L. Rittenberg, F. Selcuk, *Inflation and Disinflation in Turkey*, New York: Routledge, 2002, s. 77-86, 151-168.

²⁵⁷ Chodzi głównie o masakerę na placu Taksim (tur. *Kanlı 1 Mayıs*), atak na lewicowych demonstrantów 1 maja 1977 roku. Liczba ofiar waha się od 34 do 42 osób zabitych i od 126 do 220 rannych. Ponad 500 demonstrantów zostało później zatrzymanych przez siły bezpieczeństwa, a 98 zostało postawionych w stan oskarżenia. Żaden ze sprawców nie został złapany, chociaż wkrótce podejrzenie padło na Kontrgerillę i powiązane z nią grupy prawicowe. E. Mavioğlu, R. Sanyer, *30 yıl sonra kanlı 1 Mayıs*, [on-line:] <https://web.archive.org/web/20070930204325/http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=219735> – 3 II 2019.

²⁵⁸ *Turkey Country Study Guide...*, s. 91; A. Kibritcioglu, L. Rittenberg, F. Selcuk, *op. cit.*, s. 77-86, 151-168.

²⁵⁹ O. Müftüoğlu, *Devrimci Yol Savunması. 12 Eylül ve Türkiye Gerceği*, Ankara: Birgün Kitap, 2012, s. 117-119.

do ponad 1200 w 1978 roku, 1500 w 1979 roku i ponad 2 tys. w pierwszych ośmiu miesiącach 1980 roku. Wczesnym rankiem 12 września wojsko przeprowadziło zamach stanu, przejmując kontrolę nad administracją kraju i zakazując wszelkiej działalności politycznej.

4.3. „Państwo w państwie”? Zakres autonomicznych działań nakszbandijji w latach 1980-1993

Problem przemocy politycznej, który pojawił się pod koniec lat 70., pogłębił przepaść między wspólnotą a partiami związanymi z ruchem Milli Görüş (w szczególności PON). Szajch Zahid Kotku nie zgadzał się ze stanowiskiem Erbakana, który skłaniał się ku radykalnym ruchom, takim jak Akıncılar. Pewnego dnia do Erbakana, przez jego szwagra, prof. Osmana Çatakliego, Kotku przesłał nawet wiadomość: „Necmi, wycofaj się z kierowania partią!”²⁶⁰. Erbakan sprzeciwiał się autorytetowi religijnemu wspólnoty. Napięcie między nimi trwało, aż doszło do wojskowego zamachu stanu. Aresztowania sprawiły, że chwilowo zapomniano o rozłamie między wspólnotą a partią, a zaraz po zamachu zmarł szajch Zahid Kotku.

Wojsko, po pomyślnie przeprowadzonym zamachu stanu, przejęciu kontroli nad administracją i zakazaniu działalności politycznej, rozpoczęło trwającą najdłużej w historii interwencję. Starano się nie tylko reformować cały system polityczny²⁶¹ i przywrócić porządek, ale także zjednoczyć tureckie społeczeństwo, aby zapobiec powtórce krwawych zamieszek z poprzednich lat. Fethullah Gülen, w odróżnieniu od ruchu Nurcu, poparł wojskowy zamach stanu. „Synteza turecko-islamska” nie tylko wykluczyła znaczną część ludności Turcji, ale też była wyraźnie sprzeczna z wizją tureckiego państwa narodowego Atatürka. Jednak armia turecka, zawsze uważająca się za strażnika spuścizny Atatürka, wybrała na ideologiczny fundament odbudowy społeczeństwa właśnie „syntezę turecko-islamską”²⁶².

Po ogłoszeniu stanu wojennego, rozwiązaniu parlamentu, senatu, zgromadzeń miejskich i burmistrzów przez ponad trzy lata krajem skutecznie rządziła pięcioosobowa grupa wojskowych²⁶³ pod dowództwem szefa sztabu generalnego Kenana Evrena (1917-2015)²⁶⁴. Emerytowany dowódca marynarki admirał Bülend Ulu-

²⁶⁰ *İslam Dergisi'nin idealist gençlerine ne oldu*, [on-line:] <https://www.hurriyet.com.tr/islam-dergisi-nin-idealist-genclerine-ne-oldu-10002560> – 11 V 2018.

²⁶¹ J. Zdanowski, *Historia Bliskiego Wschodu w XX wieku*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2010, s. 344.

²⁶² I.N. Grigoriadis, *Instilling Religion in Greek and Turkish Nationalism: „Sacred Synthesis”*, New York: Palgrave Macmillan, 2013, s. 74-75.

²⁶³ S.C. Tucker, *A Global Chronology of Conflict: From the Ancient World to the Modern Middle East*, vol. 6, Santa Barbara: ABC-CLIO, 2009, s. 2538.

²⁶⁴ Kenan EVREN, [on-line:] https://www.tccb.gov.tr/cumhurbaskanlarimiz/kenan_evren/ – 19 XII 2019.

su (1923-2015)²⁶⁵ został premierem dwudziestosiedmioosobowej Rady Ministrów złożonej wyłącznie z technokratów bez żadnej przynależności partyjnej²⁶⁶. W październiku 1981 roku armia zwołała Radę Konsultacyjną – legislaturę, w której skład wchodziło 160 starannie dobranych przedstawicieli. W praktyce jednak armia zachowała najwyższą władzę wykonawczą aż do powrotu władzy cywilnej w grudniu 1983 roku. Na poziomie lokalnym dowódcy stanu wojennego współpracowali z nowo mianowanymi burmistrzami, a poza obszarami miejskimi – z gubernatorami, którzy zostali zatwierdzeni lub mianowani przez wojskowych²⁶⁷.

Głównym krótkoterminowym celem armii było stłumienie przemocy politycznej. Za jedną z głównych przyczyn zamieszek politycznych w latach 70. armia uważała wysoki wskaźnik urodzeń w Turcji i próbując go ograniczyć, nie wahała się przeciwstawić konserwatywnej opinii publicznej. W 1982 roku po raz pierwszy ogłosiła plany legalizacji aborcji w Turcji. Tayyar Altikulaç (ur. 1938), szef Diyanet²⁶⁸, wysłał list protestacyjny do Ministerstwa Zdrowia, argumentując, że aborcja jest niedopuszczalna w islamie²⁶⁹. Niemniej jednak w maju 1983 roku została ona dopuszczona do dziesiątego tygodnia ciąży²⁷⁰.

W dłuższej perspektywie armia dążyła do zrekonstruowania państwa i areny politycznej. Wszystkie te poczynania miały zapobiec walkom frakcyjnym i niestabilnym rządów koalicyjnym, z którymi Turcja musiała sobie radzić od ponad dziesięciu lat²⁷¹. Początkowo zamach był udany i przyjęto go z aprobatą, ponieważ wojsko przywróciło porządek i szybko położyło kres politycznej przemocy²⁷². Za tę stabilność społeczeństwo płaciło wieloma utrudnieniami i niedogodnościami: wprowadzono godziny policyjne, większość publicznych działań została zabroniona, zakazano publikowania wielu czasopism, gazet i filmów, spalono setki tysięcy (rzekomo wywrotowych) książek, zawieszono działalność niemal wszystkich stowarzyszeń i związków zawodowych²⁷³. Ponadto 14 tys. Turków zostało pozbawionych obywatelstwa, a kolejne 650 tys. zostało zatrzymanych. Większość została wkrótce zwol-

²⁶⁵ H. Lentz, *Heads of States and Governments since 1945*, New York: Routledge, 2014, s. 771.

²⁶⁶ 12 Eylül 1980 Darbesi Alt Komisyonu, *Ulus'u Dinledi*, [on-line:] <https://www.haberler.com/12-eylul-1980-darbesi-alt-komisyonu-ulusu-yu-3707085-haber/>; *A Book Telling 'Not Quite Everything' on 1980 Coup*, „Hürriyet Daily News” 3 IV 2012, [on-line:] <https://www.hurriyetaidailynews.com/a-book-telling-not-quite-everything-on-1980-coup-17604> – 9 XI 2018.

²⁶⁷ D. Kołodziejczyk, *op. cit.*, s. 239-242.

²⁶⁸ Dr. Tayyar Altikulaç, [on-line:] <https://www.diyaret.gov.tr/tr-TR/Person/PresidentDetail/37/dr-tayyar-altikulac> – 22 I 2018.

²⁶⁹ *Doktor lüzum görürse*, [on-line:] <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/doktor-luzum-gorurse-20709043> – 22 I 2018.

²⁷⁰ T.C. Resmî Gazete, 24 V 1983, sayı 2827, [on-line:] <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/18059.pdf> – 22 I 2018.

²⁷¹ M.C. Güran, *The Political Economy of Privatization in Turkey: An Evolution*, [w:] T. Çetin, F. Oğuz (eds), *The Political Economy of Regulation in Turkey*, New York: Springer, 2011, s. 32.

²⁷² Więcej na ten temat: Milli Güvenlik Konseyi, *12 September in Turkey: Before and After*, Ankara: General Secretariat of the National Security Council, 1982.

²⁷³ D. Kołodziejczyk, *op. cit.*, s. 239-242; E.J. Zürcher, *Turcja. Od sultanatu...*, s. 280-283.

niona, ale oskarżono ponad 230 tys. osób²⁷⁴. Chociaż prawicowcy byli co najmniej tak samo odpowiedzialni za przemoc jak lewica w latach poprzedzających zamach stanu, działacze lewicowi byli traktowani znacznie ostrzej. Przesłuchania często były brutalne, a 171 więźniów zmarło w wyniku tortur²⁷⁵.

16 października 1981 roku armia oficjalnie rozwiązała wszystkie partie polityczne w Turcji i przeniosła ich aktywa do Skarbu Państwa²⁷⁶. Oprócz powszechnego zakazu wszelkiej działalności politycznej kilku czołowych polityków było ściganych przez specjalne sądy stanu wojennego. Wśród nich 15 października 1980 roku zatrzymany był Erbakan, a 24 lutego on i trzydziestu trzech innych czołowych członków Partii Ocalenia Narodowego zostało formalnie oskarżonych na mocy art. 163 tureckiego kodeksu karnego oraz za naruszenie zapisanej w konstytucji zasady sekularyzmu²⁷⁷. Dwa lata później Erbakan został skazany na cztery lata więzienia, a jego współoskarżeni na okres od dwóch do czterech lat. Wszystkie wyroki skazujące zostały unieważnione w apelacji 13 lutego 1985 roku²⁷⁸. Co więcej, armia ogłosiła 25 kwietnia 1983 roku ustawę o partiach politycznych, która zakazała utrzymywania jakichkolwiek powiązań z poprzednimi partiami. Nowe prawo określało również, że wszystkie partie polityczne „muszą działać zgodnie z zasadami Atatürka i jego rewolucji”²⁷⁹.

Chociaż zakaz działalności politycznej został zniesiony w okresie poprzedzającym powrót do rządów cywilnych, obowiązywał nadal ponad 700 polityków (500 stosunkowo mało znaczących do 1986 roku, a pozostałych, w tym Demirela, Ecevita, Erbakana i Türkeşa, aż do 1991). Wszystkie nowe partie polityczne musiały również przedstawić Radzie Bezpieczeństwa Narodowego listy kandydatów do parlamentu do zatwierdzenia²⁸⁰. W sierpniu 1983 roku utworzono piętnaście partii politycznych, lecz armia nie uznała dwunastu z nich, głównie za powiązania ze skazanymi politykami: Ecevitem i Demirelem.

Armia promowała prawicową ideologię opartą na syntezie turecko-islamskiej jako sile spójności społecznej²⁸¹. Mimo że Evren był synem imama, nie ma

²⁷⁴ Türkiye Büyük Millet Meclisi, *Meclis Araştırmaları Komisyonu Raporu*, c. 1, [on-line:] https://www.tbmm.gov.tr/sirasayi/donem24/yil01/ss376_Cilt1.pdf – 9 XI 2018; S. Kızılkaya, *Bir 12 Eylül bilancosu*, „NTV Mag” IX 2000, s. 77.

²⁷⁵ M.A. Birand, H. Bila, R. Akar, *12 Eylül: Türkiye’nin Miladı*, İstanbul: Doğan Kitap, 1999, s. 232.

²⁷⁶ *Kanun No. 2533*, TC Resmî Gazete, 16 X 1981, sayı 17486, [on-line:] https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/17486_1.pdf – 9 XI 2018.

²⁷⁷ *Parti Liderlerine Tebliğ*, [on-line:] https://web.archive.org/web/20120610234546/http://www.belgenet.com/12eyul/12091980_07.html – 3 X 2019.

²⁷⁸ S. Aydın, Y. Taşkın, *1960’ın Günümüze Türkiye Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 358.

²⁷⁹ *Kanun No. 18027*, TC Resmî Gazete, 29 IV 1983, sayı 18032, [on-line:] <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/18032.pdf> – 19 X 2019.

²⁸⁰ D. Kołodziejczyk, *op. cit.*, s. 243-244.

²⁸¹ I.N. Grigoriadis, *op. cit.*, s. 74-75.

dowodów na to, że opierał się na programie islamistycznym. Próbował raczej uprzedmiotowić islam jako zaporę ideologiczną przeciwko komunizmowi, a we wschodniej i południowo-wschodniej Anatolii przed separatystycznym kurdyjskim nacjonalizmem²⁸². Nakszbandijja-ħalidiyya pozostawała silna w kurdyjskich regionach Turcji, pomimo okrutnych prześladowań we wczesnym okresie Republiki. Była szczególnie widoczna w małych miastach i na obszarach wiejskich, gdzie jej mistrzowie pozostawali bliżej tradycyjnego sufizmu. Główne centrum kurdyjskiej ħalidiyyi, stworzone przez Abdülhakima El-Hüseyniego (1902-1972), znajduje się w miejscowości Menzil w pobliżu Adıyaman. El-Hüseyni założył tam szkołę i *tekke* w 1938 roku, po tym jak otrzymał tarikę od Ahmeda Haznevîego (zm. 1949) w Syrii²⁸³. Jego przedsięwzięcie kontynuował charyzmatyczny syn, Muhammed Raşid Erol (1930-1993), który upowszechnił tarikę wśród Kurdów i Turków²⁸⁴. Ogromna popularność El-Hüseyniego wzbudziła obawy wojska, a po zamachu stanu z 1980 roku przez dwa lata przebywał na wygnaniu na brzegu morza Marmara. Następnie, wraz z restytucją polityki partyjnej, partie zaczęły zabiegać o jego głos²⁸⁵.

Armia sądziła, że zwiększając kontrolę państwa nad religią, będzie w stanie zapobiec wzrostowi popularności islamu, zagrażającemu dziedzictwu Atatürka. We współpracy z ultranacjonalistyczną organizacją Türk Ocakları opublikowała w 1983 roku *Milli Kültür Raporu* (Raport na temat kultury narodowej)²⁸⁶. Ponadto armia argumentowała, że Turków jednoczy wspólna kultura narodowa oparta na instytucjach rodziny, meczetu i wojska. W tym samym roku turecki Sztab Generalny opublikował trzytomową wykładnię kemalizmu *Atatürkçülük* (Atatürkizm)²⁸⁷. Miała ona na nowo wykreować Atatürka na pobożnego muzułmanina. Wskazano w niej także, iż reformy, które wprowadził, nie miały na celu zmniejszenia wpływu islamu na życie publiczne, ale uwolnienie go od obskuranckich naleciałości i przywrócenie jego pierwotnego stanu, czyli oświeconej, racjonalnej religii. W 1984 roku książkę ponownie wydało Ministerstwo Edukacji, rozprowadzano ją w szkołach jako materiał źródłowy przeznaczony do kursów na temat kemalizmu²⁸⁸. Oprócz usunięcia

²⁸² G. Jenkins, *Political Islam in Turkey...*, s. 140.

²⁸³ H. Algar, *Halidiyye*, [w:] *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 15, s. 297-298; M. van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*, London: Zed Books, 1992, s. 338-339.

²⁸⁴ S. Özcan, *Seyyid Muhammed Râşid Erol'un Hayati Ve Tasavvufi Etkisi*, „Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi” c. 8, sayı 2, 2016, s. 765-784.

²⁸⁵ *Ibidem*. Menzil stał się dziś ważnym miejscem pielgrzymek. Tysiące wyznawców z całej Turcji i tureckich emigrantów z Europy Zachodniej przybywa codziennie, aby odwiedzić wspańnię mauzoleum zbudowane nad grobami Erola i jego starszego syna oraz aby uczestniczyć w spotkaniu z młodszym synem, obecnym mistrzem oddziału Adıyaman, i otrzymać jego błogosławieństwo.

²⁸⁶ *Milli Kültür Raporu*, Ankara: Devlet Planlama Teşkilatı, 1983.

²⁸⁷ *Atatürkçülük: Birinci Kitap, Atatürk'ün Görüş ve Direktifleri; İkinci Kitap, Atatürk ve Atatürkçülüğe İlişkin Makaleler; Üçüncü Kitap, Atatürkçü Düşünce Sistemi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1984.

²⁸⁸ M.H. Yavuz, *Islamic Political Identity...*, s. 288.

czołowych graczy z areny politycznej armia starała się zmienić otoczenie. Wtedy też powierzyła politykę gospodarczą Turgutowi Özalowi (1927-1993), byłemu inżynierowi i biurokracie. To właśnie Özal wszedł w polityczną próżnię powstałą po zakazie armii dotyczącym partii politycznych i polityków aktywnych przed zamachem stanu²⁸⁹.

Özal urodził się w południowo-wschodniej części Malatyi jako najstarszy z trzech synów Hafize i Mehmeta Siddika, tureckich Kurdów. Był głęboko przywiązany do islamu, tak jak jego pobożni rodzice. Ojciec, wykształcony imam, odegrał znaczną rolę w kształtowaniu religijnych przekonań i praktyk synów²⁹⁰. Mehmet zdecydował się na karierę urzędnika w państwowym Banku Rolnym, gdzie został dyrektorem oddziału. Jego matka Hafize Özal (1906-1988) była nauczycielką w szkole podstawowej i angażowała się w spotkania wspólnoty İskenderpaşa. Özal po ukończeniu świeckiej szkoły podstawowej i średniej rozpoczął studia na Uniwersytecie Technicznym w Stambule i razem ze swoim młodszym bratem Korkutem po raz pierwszy wziął udział w lokalnych spotkaniach nakszbandijji. Turgut studiował też ekonomię w Stanach Zjednoczonych. Po ukończeniu studiów w 1950 roku wstąpił ze swoim bratem Korkutem do służby cywilnej, a w latach 60. bliskie stosunki z Patrią Sprawiedliwości doprowadziły do mianowania go przez Demirela podsekretarzem Devlet Planlama Teşkilatı (Państwowego Urzędu Planowania, PUP), będącej kluczowym centrum biurokracji gospodarczej aż do lat 80.²⁹¹ Karierę Özalów gorliwie popierał lider İskenderpaşy Mehmed Zahid Kotku. Zdaniem niektórych był to początek zamierzonego wysiłku na rzecz „przejęcia państwa”, aby je potem islamizować²⁹². Po interwencji wojskowej w 1971 roku Özal zrezygnował z pełnienia funkcji w PUP i przeprowadził się do Waszyngtonu, gdzie spędził dwa lata, pracując w Banku Światowym. Po powrocie do Turcji podjął pracę w sektorze prywatnym. Wtedy też wraz z bratem Korkutem dołączył do PON, jednak jego próby rozpoczęcia kariery politycznej były mniej pomyślne²⁹³.

W 1977 roku bez powodzenia startował w wyborach do parlamentu jako kandydat z ramienia PON z Izmiru. Dopiero kiedy w październiku 1979 roku premierem został Demirel, ponownie mianował Özala na stanowisko podsekretarza PUP. Na tym stanowisku Özal odegrał ważną rolę we wprowadzeniu reform gospodarczych, zwanych decyzjami z 24 stycznia, które doprowadziły do większego liberalizmu gospodarczego tureckiej gospodarki. Po zamachu stanu został mianowany wicepremierem Turcji w rządzie Bülenta Ulusu, odpowiedzialnym za gospodarkę. Kontynuował

²⁸⁹ B. Reich, *op. cit.*, s. 395-396.

²⁹⁰ M. Heper, *Islam, Conservatism, and Democracy in Turkey: Comparing Turgut Özal and Recep Tayyip Erdoğan*, „Insight Turkey” vol. 15, no. 2, 2013, s. 142.

²⁹¹ Turgut Özal został przewodniczącym POP, a jego brat Korkut Özal i kilku innych członków wspólnoty İskenderpaşa objęli w niej kluczowe stanowiska.

²⁹² J. Haynes (ed.), *Religion and Politics in Europe, the Middle East and North Africa*, New York: Routledge, 2010, s. 142.

²⁹³ *Ibidem*.

wdrażanie reform; wprowadził w tamtym okresie realny kurs wymiany, zmniejszył deficyt handlu zagranicznego i uwolnił stopy procentowe od kontroli państwa. Roczna inflacja spadła z 107% w 1980 roku²⁹⁴ do 27% w roku 1982²⁹⁵. Özal nie chciał jednak słuchać ostrzeżeń co do nie zrównoważonych, wysokich stóp procentowych oferowanych przez dom maklerski Banker Kastelli. Dom ten upadł, pozbawiając oszczędności 220 tys. inwestorów. Özal zrezygnował z funkcji w lipcu 1982 roku w wyniku skandalu, który wybuchł w sektorze bankowym w kraju²⁹⁶.

Nowy projekt konstytucji, zatwierdzony przez Zgromadzenie Konsultacyjne w październiku 1982 roku²⁹⁷, zaostrzył kontrolę państwa nad propagowaniem zarówno islamu, jak i kemalizmu²⁹⁸. Projektanci konstytucji z 1982 roku dążyli do stworzenia „syntezy turecko-islamskiej”. Próbowali w tym celu połączyć dwa sprzeczne i bezkompromisowe czynniki regulacyjne, kemalizm i islam, w dwie ideologiczne obietnice państwa autorytarnego. Spowodowało to ogromne problemy dla przyszłości tureckiego systemu politycznego²⁹⁹. Konstytucja została poddana pod publiczne referendum 7 listopada 1982 roku, a głosowanie było obowiązkowe. Została zatwierdzona przez 91,4% głosujących przy frekwencji 91,3%³⁰⁰. Znosiła nieskuteczny Senat, wprowadziła jednoizbowy parlament z 400 mandatami, posłowie mieli być wybierani maksymalnie na pięć lat. Wymagała również od partii politycznych zdobycia co najmniej 10% głosów, aby mogły wejść do parlamentu. Artykuł 2 powtarzał tekst poprzedniej konstytucji o Turcji jako „demokratycznym, świeckim i społecznym państwie opartym na rządach prawa”, ale dodał nowe zdanie wyrażnie podkreślające „zaangażowanie w nacjonalizm Atatürka”³⁰¹. Artykuł 10 konstytucji gwarantował równość wobec prawa dla „wszystkich bez względu na język, rasę, płeć, poglądy polityczne, przekonania filozoficzne, religię lub sektę”³⁰².

Konstytucja promowała islam jako ideologiczną zaporę przeciwko komunizmowi. Wydany we wrześniu 1981 roku przez Ministerstwo Edukacji raport zatwierdzony przez armię ostrzegł, że duża liczba dzieci nadal pobiera naukę religii poza systemem państwowym na kursach Koranu prowadzonych przez tarikaty³⁰³. W od-

²⁹⁴ *Inflation Turkey 1980*, [on-line:] <https://www.inflation.eu/inflation-rates/turkey/historic-inflation/cpi-inflation-turkey-1980.aspx> – 10 X 2019.

²⁹⁵ *Ibidem*.

²⁹⁶ B. Reich, *op. cit.*, s. 396.

²⁹⁷ *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası 1982*, [on-line:] <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2709.pdf> – 19 X 2019.

²⁹⁸ N. Savaşkan Akdoğan, *Secularism and Islamism in Turkey: Understanding the 2007 Elections*, [w:] M.A.M. Salih (ed.), *Interpreting Islamic Political Parties*, New York: Palgrave Macmillan, 2009, s. 219.

²⁹⁹ T. Parla, *Türkiye’de Anayasalar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1995, s. 29.

³⁰⁰ D. Nohlen, F. Grotz, Ch. Hartmann, *Elections in Asia and the Pacific: A Data Handbook*, vol. 1: *Middle East, Central Asia, and South Asia*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2001, s. 254.

³⁰¹ Konstytucja Turcji z 1982 roku zob. *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası 1982...*

³⁰² *Ibidem*.

³⁰³ *Din Bilgisi Öğretimi*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1981.

powiedzi w art. 24 konstytucji stwierdzono: „Religijne i moralne nauczanie i edukacja odbywają się pod nadzorem i kontrolą państwa. Nauczanie w dziedzinie kultury i moralności religijnej jest częścią obowiązkowych lekcji, które są prowadzone w instytucjach edukacji elementarnej i gimnazjalnej”³⁰⁴.

Na mocy art. 136 armia podniosła Diyanet do rangi instytucji konstytucyjnej, która wykonuje swoje obowiązki jako część aparatu państwowego „zgodnie z zasadami sekularyzmu, daleka od wszelkich poglądów politycznych i opinii, w interesie narodowej solidarności i integracji”³⁰⁵. W praktyce Diyanet zajmowała się wyłącznie administrowaniem i propagowaniem islamu sunnickiego. Obowiązkowa nauka religii w szkołach obejmowała tylko zasady, rytuały i praktyki islamu sunnickiego w kontekście lojalności wobec państwa, syntezy turecko-islamskiej i nacjonalizmu. Wszystkich niesunnitów, w tym znaczną mniejszość alewitów, wyłączono spod zasady równości wobec prawa przewidzianego w art. 10 konstytucji. Podręczniki Ministerstwa Edukacji nadal opisywały sunnicki islam jako *dinimiz*, czyli „naszą religię”³⁰⁶. W następstwie zamachu armia zrestrukturyzowała instytucje nadzorujące szkolnictwo wyższe i rozgłośnie radiowo-telewizyjne, prowadząc do utworzenia dwóch nowych organów nadzorczych: Yükseköğretim Kurulu (Rada Szkolnictwa Wyższego), utworzonej w 1981 roku³⁰⁷, oraz Radyo ve Televizyon Yüksek Kurulu (Rada ds. Radia i Telewizji, RTYK), powstałej w 1983 roku³⁰⁸, która później została przemianowana na Radyo ve Televizyon Üst Kurulu (Najwyższa Rada Radia i Telewizji, RTÜK). Wyższe szczeble w tych dwóch nadrzędnych instytucjach zajęło wielu członków organizacji Türk Ocakları, z której pochodziła również znaczna część nowych rektorów uniwersyteckich, mianowanych po czystce wśród naukowców po-dejrzanych o lewicowe sympatie³⁰⁹.

W art. 134 zaostrzono kontrolę państwa nad przestrzeganiem kemalizmu, co zakończyło autonomię zarówno Tureckiego Towarzystwa Językowego, jak i Tureckiego Towarzystwa Historii, które zostały włączone do Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu (Najwyższej Rady Kultury, Języka i Historii im. Atatürka, AKDITYK), podlegającej odtąd premierowi³¹⁰. W jej składzie znalazły się także dwa nowe centra: Atatürk Araştırma Merkezi (Centrum Badawcze im. Atatürka) i Atatürk Kültür Merkezi (Centrum Kultury im. Atatürka)³¹¹. Armia ogłosiła nowe prawo,

³⁰⁴ *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası 1961...*

³⁰⁵ *Ibidem*.

³⁰⁶ *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2004, s. 34.

³⁰⁷ Yükseköğretim, *Tarihçe*, [on-line:] <https://www.yok.gov.tr/kurumsal/tarihce> – 12 III 2019.

³⁰⁸ 1983 yılında 2954 sayılı Türkiye radyo ve Televizyon Kanunu, [on-line:] <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2954.pdf> – 12 III 2019.

³⁰⁹ S. Hansen, *‘The Era of People Like You Is Over’: How Turkey Purged Its Intellectuals*, „The New York Times Magazine” 24 VII 2019, [on-line:] <https://www.nytimes.com/2019/07/24/magazine/the-era-of-people-like-you-is-over-how-turkey-purged-its-intellectuals.html> – 5 VIII 2019.

³¹⁰ Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, [on-line:] <https://www.ayk.gov.tr/s9-hakkmzda/tarihce/> – 5 VIII 2019.

³¹¹ *Ibidem*.

które precyzowało obowiązki i funkcje AKDITYK: „Badania naukowe i promocja, rozpowszechnianie i publikacja myśli, zasad i reform ataturkizmu, kultury tureckiej, historii tureckiej i języka tureckiego”³¹². Na mocy art. 118 konstytucji zmieniono również status Rady Bezpieczeństwa Narodowego (RBN), zobowiązując Radę Ministrów (w przeciwieństwie do konstytucji z 1961 roku) do nadania jej priorytetowego znaczenia³¹³.

Rada Bezpieczeństwa Narodowego nadal nie posiadała żadnej władzy wykonawczej, nie było również żadnych zmian ani w jej składzie, ani w częstotliwości, z jaką się spotykała. Jednak nowa ustawa rozszerzyła zakres jej odpowiedzialności za identyfikację zagrożeń bezpieczeństwa i skuteczne sformułowanie właściwej reakcji³¹⁴. Rozszerzono definicję bezpieczeństwa narodowego o wymiar ideologiczny. Artykuł 4 stanowił, że do obowiązków RBN należy „określenie środków uznanych za niezbędne w celu ochrony porządku konstytucyjnego, zapewnienia jedności i integralności narodowej, ukierunkowania Narodu Tureckiego na cele narodowe w świetle myśli ataturkizmu, tworzenia zasad i reform w myśl narodowych ideałów i wartości”³¹⁵. Chociaż RBN nominalnie podlegała premierowi, w praktyce jej Sekretariat Generalny był kontrolowany przez Türk Silahlı Kuvvetleri Genelkurmay Başkanlığı (Sztab Generalny Tureckich Sił Zbrojnych). Comiesięczne spotkania RBN zapewniały wojsku zaplecze instytucjonalne, które miało gwarantować, że polityka rządu cywilnego pozostanie w granicach uznawanych za dopuszczalne³¹⁶.

Takie mechanizmy kontrolne miały na celu umożliwić wojsku powstrzymanie wzrostu nastrojów proislamskich. Evren często odwoływał się do islamu w publicznych wypowiedziach. W listopadzie 1980 roku armia zatwierdziła dekret rządowy zezwalający na pochówek szajcha nakszbandijji Mehmeta Zahida Kotku na dziedzińcu meczetu Süleymaniye³¹⁷. Trzeba zaznaczyć, że dopiero pierwszy raz od końca Imperium Osmańskiego pozwolono na pochówek w jego granicach. Armia nie otworzyła żadnych nowych szkół İmam Hatip i nadzorowała rozwoju nauczania religii poza systemem szkolnym. Liczba kursów Koranu prowadzonych przez Diyanet zwiększyła się do 3047 w 1983 roku, podczas gdy liczba studentów wzrosła do 100 263³¹⁸. Armia zatwierdziła również program budowy meczetów, z których część została opłacona przez państwo³¹⁹.

³¹² T.C. Resmi Gazete, 11 VIII 1983, sayı 18138, [on-line:] <http://www.mevzuat.adalet.gov.tr/html/635.html> – 3 VI 2018.

³¹³ Art. 111 konstytucji z 1961 roku, *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası 1961...*

³¹⁴ Milli Güvenlik Kurulu Ve Milli Güvenlik Kurulu Genel Sekreterliği Kanunu, Kanun Numarası: 2945, Kabul Tarihi: 9/11/1983, [on-line:] <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2945.pdf> – 22 I 2018.

³¹⁵ MGK Genel Sekreterliği, [on-line:] <http://www.mgk.gov.tr/Turkce/kanun.html> – 22 I 2018.

³¹⁶ G. Jenkins, *Context and Circumstance...*, s. 49-55.

³¹⁷ Szesnastowieczny meczet zbudowany przez Süleymana II w centrum Stambułu.

³¹⁸ Statystyki Diyanet cytowane w: R. Çakır, İ. Bozan, *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün Mü?*, İstanbul: TESEV, 2005, s. 87.

³¹⁹ *Ibidem*, s. 73.

Ponadto armia próbowała zaostrzyć kontrolę państwa nad praktykowaniem islamu w tureckiej diasporze, szczególnie w Niemczech, gdzie grupy nakszbandiiji i AMGT Erbakana miały już dobrze ugruntowaną pozycję wśród gasterbeiterów. W ciągu trzech lat rządów wojskowych liczba pracowników Diyanet pracujących poza Turcją wzrosła z 20 do 270, co nieuchronnie dodatkowo obciążało budżet państwa. Evren potajemnie zgodził się, by wynagrodzenie personelu zagranicznych oddziałów Diyanet opłacała Rābitat al-‘ālam al-islāmī (Światowa Liga Muzułmańska), radykalna organizacja z siedzibą w Arabii Saudyjskiej zaangażowana w propagowanie wahhabickiej interpretacji szariatu³²⁰.

Ponownie wrócił problem noszenia chust przez konserwatywne muzułmanki. Wojskowi w imię zasad świeckości państwa zaczęli się coraz intensywniej przeciwstawiać tej praktyce. Premier wydał 7 grudnia 1981 roku listę rozporządzeń, które wymagały od wszystkich pracowników i studentów wyższych uczelni noszenia „odzieży zgodnej z rewolucją i zasadami Atatürka”, i jednoznacznie stwierdził, że studenci uniwersytetów „nie mogą zakrywać głów w instytucjach publicznych”³²¹. Jednak niektóre uczelnie zdecydowały się zignorować nowy przepis i pozwoliły dziewczętom w chustach kontynuować naukę³²². Rada Ministrów 20 grudnia 1982 roku wydała ponownie „komunikat w sprawie wyglądu i ubioru”, który wszedł w życie 10 stycznia. Tym razem był egzekwowany przez policję kontrolującą studentki przy wejściach na kampusy uniwersyteckie. Wiele dziewcząt w chuście zmuszono do opuszczenia zajęć³²³.

Armia przygotowywała się powoli do powrotu do rządów cywilnych, wciąż utrzymując ścisłą kontrolę nad wieloma obszarami życia publicznego. Özal po złożeniu rezygnacji w ciągu następnych dziesięciu miesięcy zaczął gromadzić członków do Anavatan Partisi (Partii Ojczyźnianej, PO). Kierowana przez niego partia została oficjalnie utworzona 20 maja 1983 roku. Przedstawiana była jako szeroka koalicja, której sprzyjający liberalizacji gospodarczej rdzeń decyzyjny pochodził z islamistycznej i nacjonalistycznej prawicy politycznej³²⁴. Evren prawdopodobnie miał nadzieję, że wybory w 1983 roku wygra Milliyetçi Demokrasi Partisi (Partia Nacjonalistyczno-Demokratyczna, PND), której prezesem był Turgut Sunalp (1917-1999) – emerytowany generał, wielokrotnie wyrażający poparcie dla armii³²⁵. Jedyną

³²⁰ D. Kandiyoti, *The Travails of the Secular: Puzzle and Paradox in Turkey*, „Economy and Society” vol. 41, no. 4, 2012, s. 528.

³²¹ Przepisy dotyczące wyglądu i odzieży uczniów i pracowników w szkołach prowadzonych przez Ministerstwo Edukacji i inne ministerstwa zob. T.C. Resmî Gazete, 7 XII 1981, sayı 17537, [on-line:] <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/17537.pdf> – 22 I 2018.

³²² M. Aksoy, *op. cit.*, s. 164-165.

³²³ *Ibidem*, s. 165-166.

³²⁴ Y. Çelik, *Contemporary Turkish Foreign Policy*, Westport: Praeger, 1999, s. 69.

³²⁵ Turgut Sunalp, [on-line:] <https://www.biyografya.com/biyografi/6167>; Milliyetçi Demokrasi Partisi (MDP), [on-line:] <http://bgc.org.tr/ansiklopedi/milliyetci-demokrasi-partisi-mdp-.html> – 12 II 2019; C. Kerslake, K. Öktem, P. Robins (eds), *Turkey's Engagement with*

partią lewicową dopuszczoną do udziału w wyborach była Halkçı Parti (Partia Ludowa, PL), kierowana przez niedawno emerytowanego urzędnika Necdeti Calpa (1922-1998), która promowała umiarkowany program socjaldemokratyczny³²⁶.

W wyborach ANAP zdobyła 45,1% głosów, co dało jej 212 mandatów w parlamencie³²⁷. PL uplasowała się na drugim miejscu z 30,5% i 117 mandatami, podczas gdy PND zdobyła zaledwie 23,3% i 71 miejsc³²⁸. 13 grudnia 1983 roku prezydent Evren oficjalnie zatwierdził nową Radę Ministrów, której prezesem przez następne sześć lat był Özal. Sympatycy Özala uznają jego kadencję za złoty wiek, kiedy to „ekonomiczny liberalizm, antybiurokratyzm i proislamska postawa uczyniły go bardzo popularnym”³²⁹. W rzeczywistości Özal nigdy nie wygrał w pełni wolnych i uczciwych wyborów³³⁰. Jego zwycięstwo wyborcze w listopadzie 1983 roku wynikało głównie z nałożonego przez armię zakazu udziału w wyborach przywódców politycznych sprzed przewrotu. Niemniej jednak nie ma wątpliwości, że podczas pełnienia urzędu Özal zrobił więcej, aby unowocześnić Turcję, niż jakkolwiek przywódca od czasów Atatürka, szczególnie przez liberalizację gospodarki.

Próby westernizacji podejmowane we wczesnych dekadach republiki miały na celu modernizację centrum, a peryferie pozostawiono w ich ówczesnej formie. Nawet po przejściu na politykę wielopartyjną w latach 40. XX wieku republikański establishment pozostawił te rejony zapóźnione kulturowo. Wprawdzie dopuszczono je do czynnego prawa wyborczego w 1950 roku, ale przez kilka następnych dziesięcioleci nie mogły odegrać znaczącej roli w polityce. Turgut Özal starał się zbliżyć obrzeża do centrum, a tym samym umożliwić im uczestnictwo w tureckiej gospodarce i polityce³³¹. Zwycięstwo wyborcze Özala było triumfem „kosmopolitycznego, globalizującego się skrzydła wojska, ponieważ był on ich człowiekiem od momentu wdrożenia jego programu gospodarczego 24 stycznia 1980 roku”³³².

Özal był idealistą z dalekosiężnymi planami, wyznaczał sobie ambitne cele i wierzył, że ma misję od Boga, którą Najwyższy pomoże mu wypełnić. Coraz częściej szukał Jego pomocy i ukierunkowania, ale środki, jakie wykorzystywał do realizacji celów, pozostawały świeckie³³³. Mimo wszystko był inżynierem o prozachodniej orientacji i świeckich przekonaniach. Kiedy więc musiał podjąć decyzję w ważnej

Modernity: Conflict and Change in the Twentieth Century, New York: Palgrave Macmillan, 2010, s. 103.

³²⁶ *Siyasi Partiler*, [on-line:] https://www.tbmm.gov.tr/kutuphane/siyasi_partiler.html – 12 II 2019.

³²⁷ Miejsca zostały rozdzielone zgodnie z systemem d'Hondta z podwójnym progami (wojewódzkim i krajowym).

³²⁸ Statystyki za: *Cumhuriyet'ten Günümüze Milletvekili Seçimleri 1923-2002...*

³²⁹ M.H. Yavuz, *Islamic Political Identity...*, s. 75.

³³⁰ *Ibidem*.

³³¹ F. Acar, *Turgut Özal: Pious Agent of Liberal Transformation*, [w:] M. Heper, S. Sayarı (eds), *op. cit.*, s. 163-180.

³³² F. Ahmad, *Military and Politics in Turkey*, [w:] C. Kerslake, K. Öktem, P. Robins (eds), *op. cit.*, s. 103.

³³³ M. Heper, *op. cit.*, s. 141-142.

kwestii, myślał racjonalnie, zamiast zwracać się do tekstów religijnych, by tam szukać wskazówek. Ani ograniczone poglądy świeckich ideologii, ani założenia islamu, ani wreszcie lojalność wobec grupy muzułmańskiej nie miały ostatecznego wpływu na jego decyzje polityczne. Jako premier nie faworyzował przyjaznego islamowi sektora prywatnego, lecz uzależniał przekazywanie środków wyłącznie od obiektywnych kryteriów ekonomicznych³³⁴.

Özal dystansował się zarówno od ideałów świeckich, jak i od radykalnego islamu, popieranego przez arabskich, perskich i pakistańskich islamistów. Jego poglądy skłaniały się w kierunku islamu proponowanego przez tureckich intelektualistów muzułmańskich, którzy należeli do nakszbandiiji, jak na przykład Necip Fazıl Kısakürek, Nurettin Topçu³³⁵ czy Fethullah Gülen³³⁶. Nie był zwolennikiem powrotu państwa opartego na religii. Özal nawet zniósł zakaz głoszenia kazań przez Fethullaha Gülena, ponieważ chciał wykorzystać jego poglądy i działania przeciwko radykalnym grupom muzułmańskim³³⁷. Ruch Gülena stał się najbardziej znaną gałęzią Nurcu³³⁸.

Chociaż Özal sprzeciwiał się niektórym republikańskim ideałom i politykom, jego zastrzeżenia nie były podyktowane względami religijnymi. Wysoko cenił osmańską przeszłość, dlatego kwestionował usunięcie jej na margines tureckiej historii. W sferze kultury popierał zyskującą na popularności muzykę arabską (*Tur Arabesk*) – turecki gatunek muzyki folklorystycznej z mieszkanką egipskich i zachodnich elementów popularnych. Było to jednak źle widziane przez republikański establishment. Özal uznawał, że nie można oceniać wartości preferencji odbiorców i wyborów konsumenckich. Co ważniejsze, kwestionował także tabu, jakim był w Turcji długotrwały problem kurdyjski. Uznał, że wszelkie możliwe jego rozwiązania, w tym federalizm, powinny być tematem swobodnej dyskusji³³⁹.

³³⁴ *Ibidem*.

³³⁵ Ş. Mardin, *Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today: Continuity, Rupture and Reconstruction in Operational Codes*, [w:] A. Çarkoğlu, B. Rubin (eds), *Religion and Politics in Turkey*, London: Routledge, 2006, s. 15.

³³⁶ Pochodzący z Erzurum Gülen wczesną edukację uzyskał od miejscowego mistrza nakszbandiiji, Muhammada Lütfiego. Przeniósł się następnie do Izmiru, gdzie pracował jako nauczyciel i głosił kazania w miejscach publicznych, rozwijając swoje wyjątkowe zdolności jako religijno-moralny kaznodzieja. Ruch zapoczątkowany przez Gülena zrzeszał rozległą sieć firm, które pomogły mu zbudować rozwinięte przedsiębiorstwo edukacyjne, kilka uniwersytetów i szkół wyższych oraz własne media. Gülen rozwijał państwowcentryczny turecki nacjonalizm, wolny rynek i pracę edukacyjną opartą na sufickich ideałach dyscypliny, ascezy i poświęcenia. Jego nowy turecki islam docierał do Turków z Bałkanów i Azji Środkowej. Arabów i Iran krytykował i obwiniał za tworzenie negatywnego wizerunku islamu.

³³⁷ Więcej na ten temat: M.J. Sedgwick, *Sufism: The Essentials* Cairo: American Univ. in Cairo Press, 2000.

³³⁸ H. Yavuz, *Toward an Islamic Liberalism? The Nurcu Movement and Fethullah Gülen*, „Middle East Journal” vol. 53, no. 4, 1999, s. 584-605; R. Hermann, *Fethullah Gülen – eine muslimische Alternative zur Refah Partei?*, „Orient” Bd. 37, H. 4, 1996, s. 619-646.

³³⁹ S. Aydın, Y. Taşkın, *op. cit.*, s. 254-269.

Zdaniem Özala to nie ludzie powinni służyć państwu, a państwo ludziom³⁴⁰. Duże znaczenie dla projektu Turcji Özala miało wprowadzenie i konsolidacja podstawowych wolności: słowa, wyznania i sumienia oraz swobody przedsiębiorczości. Turgut dążył do tego, by Turcja mogła konkurować na rynkach międzynarodowych z krajami rozwiniętymi, a także do przekształcenia państwa w takim kierunku, aby reagowało na potrzeby, preferencje i nastroje swoich obywateli. Uważał, że jest jedyną osobą zdolną do pomyślnego przeprowadzenia tej misji. Ponadto pozwolił politykom tureckim rozpocząć debatę nad takimi znaczącymi kwestiami, jak funkcja państwa wobec obywateli, rozwiązanie problemu kurdyjskiego, charakter sekularyzmu i laicyzmu republikańskiego, cywilno-wojskowe stosunki w kraju³⁴¹.

Özal przyczynił się także do stopniowego przechodzenia do polityki opartej na konsensusie. Próbował zebrać i pogodzić w Partii Ojczyźnianej poglądy centroprawicowe, centrolewicowe, ultranacjonalistyczne i islamistyczne³⁴². Przynajmniej przez jakiś czas PO skupiała polityków mających całkowicie różne poglądy na świat. Po raz pierwszy osoby z różnymi programami politycznymi zaczęły gromadzić się na dyskusjach panelowych i angażować się w autentyczną debatę. Sugerowano, że sprawnie funkcjonujące rządy koalicji w latach 1991-1993 i 1999-2002 łączące PO z różnymi partiami (Partią Ludowo-Republikańską, Partią Słusznej Drogi, Partią Lewicy Demokratycznej, PLD [Demokratik Sol Parti] i Partią Ruchu Narodowego, PRN [Milliyetçi Hareket Partisi³⁴³]) były efektem polityki zapoczątkowanej przez Özala, a dotyczącej działania tureckiego systemu politycznego³⁴⁴.

W pierwszych po zamachu stanu z 1980 roku wyborach wspólnota İskenderpaşa wsparła Partię Ojczyźnianą, ponieważ jej lider, Turgut Özal, był z nią w bliskim kontakcie (choć nie zażyłym jak jego brat czy matka). Chociaż kilku członków partii wybieranych do zgromadzenia było członkami nakszbandijji, İskenderpaşa nie odgrywała roli w samym tworzeniu partii. Pragmatyczny Özal związał się ze wspólnotą i zebrał utalentowanych członków nakszbandijji, młodych technokratów pochodzących z różnego zaplecza politycznego³⁴⁵. Warunki rynkowe lat 80. doprowadziły do powstawania nowego, abstrakcyjnego, wysoce scentralizowanego i ekonomicznie świadomego islamu, który zaakceptowała współczesna ludność miejska. İskenderpaşa, jako powstały na gruncie islamu ruch zorientowany na społeczeństwo i horyzontalny model tożsamości (tożsamość nabywa się od grupy rówieśniczej, a nie rodziców)³⁴⁶, angażowała się w sprawy niereligijnych elementów społeczno-

³⁴⁰ M. Heper, *op. cit.*, s. 143.

³⁴¹ *Ibidem*.

³⁴² *Ibidem*, s. 144.

³⁴³ *Elections to the Turkish Grand National Assembly*, [on-line:] <http://electionresources.org/tr/> – 25 II 2018.

³⁴⁴ M. Heper, *op. cit.*, s. 144.

³⁴⁵ E.Y. Demirci, *Modernisation, Religion and Politics...*, s. 156.

³⁴⁶ Więcej na ten temat: A. Solomon, *Far from the Tree: Parents, Children, and the Search for Identity*, New York: Scribner, 2013.

-ekonomicznych społeczeństwa (takich jak środki masowego przekazu, edukacja, biznes). Nie osłabiło to jej głównego celu działania, tj. promowania indywidualnej pobożności, mającej zapewnić przyszłość islamu i pokojowe współistnienie z kulturą Zachodu. W odniesieniu do nowoczesnego tureckiego państwa i polityki wspólnota koncentrowała swoje wysiłki na społeczeństwie obywatelskim. W rozwijającym się sektorze prywatnym gospodarki İskenderpaşa zmieniła się z ruchu religijnego zorientowanego na państwo w ruch zorientowany na społeczeństwo.

Zmiana ta była w dużym stopniu wymuszona ciosem, jakim dla integralności wspólnoty była śmierć szajcha Kotku. Problem sukcesji nie wynikał tylko z dylematu, kto ma go zastąpić, lecz czy przyszedł następca będzie w stanie utrzymać wspólnotę zjednoczoną³⁴⁷. Kotku był ostatnim przedstawicielem formalnie przebytego treningu sufickiego, nie było więc nikogo reprezentującego tradycyjną strukturę, kto zająłby jego miejsce. Nie było też tak mądrej osoby jak Kotku, zdolnej rozpoznawać problemy modernizacji i przystosowania do nich wspólnoty. Wybór osoby z nowej klasy średniej mógłby prowadzić do braku zaufania do mistrza wybranego z równych sobie, a także zerwania relacji z szeroko pojętą społecznością nakszbandijji. Wspólnota potrzebowała nowego szajcha, którego członkowie darzyliby szacunkiem i który byłby powszechnie akceptowany w kręgach nakszbandijji. Sprostać tym oczekiwaniom mógł tylko Mahmud Esad Coşan, profesor tureckiej literatury klasycznej, prywatnie zięć Kotku³⁴⁸. Z powodzeniem zastępował szajcha Kotku w przewodzeniu modlitwom i wygłaszaniu kazań podczas ostatnich dni jego życia, co oznaczało, że został przez niego nominowany na następcę³⁴⁹. Erbakan nie złożył jednak *biat* (przysięgi duchowego przywództwa) nowemu liderowi, ponieważ nie był on teologiem; nauki pobierał w akademii, ale nie w *tekke*, dlatego nie był w jego opinii szajchem³⁵⁰.

Esad Coşan, urodzony w 1938 roku w Ayvacık w prowincji Çanakkale, dorastał w religijnej rodzinie (jego dziadek pobierał nauki w madrasach w Stambule i dołączył do *tekke* Ahmeda Ziyaüddina Gümüşhaneviego, w której otrzymał pierwsze nauki religijne). W dzieciństwie przeprowadził się do Stambułu, gdzie jego ojciec Halil Necâti pracował w Diyanet i był bardzo blisko z Zahidem Kotku, któremu przedstawił swojego syna³⁵¹. Mimo głębokiej religijności środowiska rodzinnego nie wybrał wydziału teologicznego, ale studiował języki: arabski, perski, historię średniowiecza i sztukę turecko-muzułmańską na Uniwersytecie Stambulskim. Studia ukończył w 1960 roku³⁵². Wtedy też podjął pracę na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu

³⁴⁷ E.Y. Demirci, *Modernisation, Religion and Politics...*, s. 155.

³⁴⁸ Mahmud Es'ad Coşan (Rh.a), *Hayatı*, [on-line:] <http://www.iskenderpasa.com/D69CDFCD-64D4-4278-A8EC-51B091A7FB03.aspx> – 22 VI 2017.

³⁴⁹ Prof. Dr. Mahmud Es'ad Coşan Rh.a, [on-line:] <http://www.esadcosankulliyati.com/arsiv/mec/mec.html> – 25 II 2018.

³⁵⁰ *İslam Dergisi'nin idealist gençlerine ne oldu...*

³⁵¹ *Ibidem*.

³⁵² Mahmud Es'ad Coşan (Rh.a), *Hayatı...*

Ankarskiego jako wykładowca tureckiej literatury klasycznej. W 1982 roku uzyskał tytuł profesora³⁵³, a pięć lat później przeszedł na emeryturę.

Kierownictwo nad wspólnotą İskenderpaşa objął w bardzo trudnych okolicznościach. Miał wykształcenie akademickie, ale brak mu było porywającego, literackiego stylu swego poprzednika. Kiedy stał się liderem wspólnoty, był stosunkowo młody – miał czterdzieści dwa lata – nie cieszył się szczególnym autorytetem (wielu członków było od niego starszych). Jednakże poparli go bliscy przyjaciele i starsi uczniowie Kotku, którzy darzyli go szacunkiem i zadeklarowali przynależność do ścieżki, której przewodził³⁵⁴. W pożegnaniu Alego Yakupa Cenķilera, wybitnej postaci religijnej i ucznia Kotku, Coşan szczerze przyznał się do otrzymanego wsparcia: „Zawsze wspierał mnie w moich obowiązkach, czego niezmiernie potrzebowałem. Otwarcie zadeklarował swą przynależność do naszej wspólnoty, İskenderpaşa Dergahı, i do mojej prostej osoby”³⁵⁵.

Coşan wzmocnił pozycję we wspólnocie, lecz bycie tradycyjnym szajchem nie odpowiadało jego kompetencjom. Jako profesor akademicki znał języki obce: angielski i niemiecki oraz arabski i perski, co ułatwiło mu dostęp zarówno do klasycznej myśli muzułmańskiej, jak i zachodniej. Jego możliwości intelektualne i znakomita edukacja wpływały na styl i metody nauczania. Oto jak opisał swoją sytuację w nowych uwarunkowaniach kulturowych: „Wszyscy wiemy, że muzułmanie w naszych czasach różnią się od tych z przeszłości. Ja, mianowany przez mojego poprzednika, staję się szajchem w konwencjonalnym znaczeniu. Ale nie mam turbanu – *sarika*, *kavuk*³⁵⁶ czy *cübbe*³⁵⁷. Ani nie wykonuję swoich obowiązków w starym stylu”³⁵⁸.

Różnica nie polegała tylko na metodach i stylu, gdyż sami uczniowie zmienili się w porównaniu z tymi z przeszłości. Dawniej mistrz w ramach szkolenia prosił uczniów o wykonanie trudnych, a nawet najgorszych prac fizycznych. Obecnie wszystko się zmieniło i ludzie dostosowali się do nowej rzeczywistości. Należało też użyć nowych metod treningu. Współcześni Mahmudowi Esadowi uczniowie to osoby dobrze wykształcone, których nie można było traktować w konwencjonalny sposób. Dotyczyło to wyglądu, stroju (nosili dżinsy, koszule z krótkim rękawem), warunków cywilizacyjnych (studiowali na uniwersytetach i stawali się lekarzami, inżynierami, matematykami itp.). Nie było więc potrzeby utrzymywania ścisłej diety czy metod zaparcia się samego siebie. Tym bardziej nie było potrzeby utrzymywania tarikatu, wspólnota przejęła jego funkcje, a służenie społeczeństwu dla Boga stało się metodą samozaparcia³⁵⁹.

³⁵³ *Ibidem*.

³⁵⁴ E.Y. Demirci, *Modernisation, Religion and Politics...*, s. 155.

³⁵⁵ M.E. Coşan, *İslam Çağrısı*, İstanbul: Vefa Yayınları, 1990, s. 111.

³⁵⁶ Specjalne nakrycie głowy.

³⁵⁷ Specjalna szata.

³⁵⁸ *Günümüzlük Şeyh Mürid Anlayışı*, İstanbul: İslam Dergisi, 1990.

³⁵⁹ E.Y. Demirci, *Modernisation, Religion and Politics...*, s. 103-104.

W związku z tym Coşan wezwał swoich naśladowców do aktywnego udziału w życiu społecznym, gospodarczym i kulturalnym. W wyniku tego liczba stowarzyszeń, fundacji i publikacji znacząco wzrosła³⁶⁰. Coşan motywował swoich uczniów do nauki języków obcych, korzystania z komputerów, nawiązywania kontaktów ze światem zewnętrznym i odwiedzania innych krajów. Drogę Gümüşhaneviego uczynił wzorem dla stowarzyszeń politycznych i korporacji gospodarczych. W tym procesie zdefiniowany został na nowo także obraz Boga³⁶¹. Coşan przywiązywał dużą wagę do stosunków gospodarczych, sugerował, że muzułmanie powinni postrzegać wyzwalającą i usprawniającą ukrytą rękę sił rynkowych jako odzwierciedlenie Boskiej mądrości³⁶². Angażowanie się w handel i wymianę handlową uznawał za sposób kształtowania społeczeństwa i zbiorowej świadomości. Twierdził, że należy poważnie traktować handel zagraniczny, ponieważ „jedną z dróg do sukcesu jest sukces w handlu”³⁶³. W późniejszych pismach jeszcze bardziej podkreślał wagę handlu i przedsiębiorstw gospodarczych niż polityki, a niektóre z jego przemówień i artykułów były bardzo podobne do przemówień prezesów korporacji, informujących akcjonariuszy o kondycji ekonomicznej firmy. Uważał, że uwielbienie Boga można realizować w sferze handlowo-ekonomicznej. Pisał:

Handel jest prawdziwy i trwały w życiu jednostki. Inne działania są utopijne, hipotetyczne i wyobrażone, podczas gdy handel jest najbardziej realistyczny. Moim zdaniem ci, którzy nie mają doświadczenia w handlu, nie okazują się dobrymi ludźmi. Najbardziej pragmatyczni i realistyczni ludzie to biznesmeni i kupcy. Jeśli biznesmen jest jednocześnie muzułmaninem, oznacza to, że osiągnął największą harmonię ze swoją religijną postawą³⁶⁴.

Tę moralną wizję ekonomiczną Coşan propagował w założonym przez siebie czasopiśmie i stacji radiowej, a później także przez Internet. Promował w nich wymianę informacji i rozwój intelektualny w społeczeństwie, tym samym wprowadzając na rynek intelektualistów i przedstawicieli wolnych zawodów. W 1983 roku ukazał się pierwszy miesięcznik wspólnoty „İslam”³⁶⁵ o nakładzie wynoszącym 100 tys. egzemplarzy³⁶⁶. Następnie pojawił się magazyn dla kobiet „Kadın ve Aile” (Kobieta i Rodzina) i kwartalnik „İlim ve Sanat” (Nauka i Sztuka). Przedsięwzięcia te dały wspólnocie

³⁶⁰ *Ibidem*.

³⁶¹ M.H. Yavuz, *Islamic Political Identity*..., s. 142.

³⁶² *Ibidem*.

³⁶³ M.E. Coşan, *Yeni Dönemde Yeni Görevler*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1993, s. 119.

³⁶⁴ *Ibidem*, s. 163.

³⁶⁵ Właścicielem miesięcznika „İslam” była Nakşibendi Gümüşhanevi Dergahı, redaktorem naczelnym Hasan Hüseyin Ceylan, redaktorem Zahid Akman, sekretarzem redakcji Esad Coşan, szefem wiadomości zagranicznych Fehmi Koru, a Zekeriya Karaman zajmował się finansami.

³⁶⁶ *Merhum Prof Dr. M. Esad Coşan'ın (Rha) İslam Dergisinde Yayınlanan Başmakaleleri*, [on-line:] <https://web.archive.org/web/20140617221245/http://www.internetpazar.com/islam-dergisi-basmakaleleri-basmakaleler1.html> – 7 V 2018.

İskenderpaşa możliwość dotarcia do szerszych kręgów społeczności nakszbandijji i oddziaływania na nie, a nawet na nienależących do niej muzułmanów.

Wojсковy zamach stanu z 12 września 1980 roku dał impuls do powstania magazynów muzułmańskich. Właśnie w latach 80. rozpoczęło się „przebudzenie islamu”. Prawie każde bractwo czy wspólnota miały swoje czasopismo. Oczywiście były między nimi różnice w zakresie podejmowanych problemów, ale wszystkie stawiały sobie za cel stworzenie „społeczeństwa islamskiego”³⁶⁷. „İslam” był powiązany z Partią Ojczyźnianą, ponieważ w jej szeregach działali politycy, w tym lider Turgut Özal, należący do wspólnoty İskenderpaşa. Jednak dalsze współdziałanie było niemożliwe z uwagi na promowanie przez Partię Ojczyźnianą wolnego rynku czy jej politykę wobec UE. „İslam” nie był zwykłym magazynem propagandowym, chociaż większość jego współtwórców stanowili zwolennicy, a przynajmniej sympatycy bractwa. Czasopismo poświęcało o wiele więcej miejsca bieżącym problemom niż zagadnieniom czysto religijnym, sufickim. Zajmowało się sytuacją ludzi uciskanych i prześladowanych w różnych częściach świata. Najważniejszą z poruszanych kwestii była edukacja i informowanie o tych problemach społecznych szerszego grona muzułmanów.

Wykorzystując nową, otwartą na islam przestrzeń w latach 80., Esad Coşan zmienił meczet İskenderpaşa w sieć centrów edukacyjnych, gospodarczych i komunikacyjnych, jednocześnie opowiadając się za pokojowym dostosowaniem się do współczesnego państwa i rynku kapitalistycznego. W tym samym czasie krytykował Erbakana za skupienie się na polityce i zasugerował utworzenie rady obejmującej wszystkie stowarzyszenia związane z nakszbandijją w Turcji³⁶⁸. Był również aktywny w propagowaniu ścieżki za granicą, szczególnie w Australii³⁶⁹. Coşan przyciągał bogatych biznesmenów i kupców, a dzięki ich pomocy rozwijał przedsiębiorstwa gospodarcze i fundacje religijne dla dobra społeczności.

Rozwojem gospodarczym był też żywo zainteresowany Turgut Özal. Jego ogólnym celem było przekształcenie skostniałego i scentralizowanego reżimu państwowego opierającego się na substytucji importu w dynamiczną, konkurencyjną globalnie gospodarkę rynkową napędzaną przez eksport, otwartą na zagraniczny kapitał, pomysły i technologie³⁷⁰. W latach 1983-1989 Özal złagodził ograniczenia w przepływie funduszy, sprawił, że lira turecka stała się w pełni wymienialna, ożywił chylącą się ku upadkowi giełdę w Stambule, uruchomił program prywatyzacji i pozyskał młodych, wykształconych w USA tureckich technokratów na wysokie stanowiska w administracji gospodarczej³⁷¹. Turcja w czasie jego urzędowania złożyła

³⁶⁷ *İslam Dergisi'nin idealist gençlerine ne oldu...*

³⁶⁸ H. Yavuz, *Islamic Political Identity...*, s. 137-146; oficjalna strona wspólnoty: <http://www.iskenderpasa.com>.

³⁶⁹ Więcej na ten temat na oficjalnej stronie Gümüşhanevî Dergâhı: <http://www.gumushkhana-widargah.8m.com/mnc.html> i stronie organizacji założonej w Australii przez Coşana: <http://www.haqq.com.au/~salam/cosan/naqshis.html> – 5 III 2017.

³⁷⁰ B. Reich, *op. cit.*, s. 397-398.

³⁷¹ Z. Öniş, *Turgut Özal and his Economic Legacy: Turkish Neo-Liberalism in Critical Perspective*, „Middle Eastern Studies” vol. 40, no. 4, 2004, s. 128.

nawet 14 kwietnia 1987 roku wniosek o przystąpienie do Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej (EWG). Özal wierzył, że możliwość członkostwa przyspieszy liberalizację gospodarki³⁷².

Podstawowym celem leżącym za dążeniami Özala do wprowadzenia w Turcji swobody przedsiębiorczości była liberalizacja tureckiej gospodarki. Chciał on zrezygnować z kontrolowanego przez państwo modelu substytucji importu i zastąpić go gospodarką rynkową zorientowaną na eksport³⁷³. W ten sposób przyczynił się do zakończenia dominującej protekcjonistycznej i paternalistycznej polityki gospodarczej oraz zintegrował gospodarkę turecką z gospodarką światową³⁷⁴. Dzięki temu sektory państwowe zostały sprywatyzowane, a tradycyjne uprawnienia i zabezpieczenia w gospodarce zlikwidowane. Te daleko idące reformy gospodarcze uzupełniono o istotną poprawę w sektorach telekomunikacji i informatyki. Te dwa długo oczekiwane pakiety reform umożliwiły Turcji *çağ atlamak* (przeskoczenie ery), jak stwierdził Özal³⁷⁵. Turecka gospodarka znacząco zwiększyła konkurencyjność na rynkach międzynarodowych, co doprowadziło do znacznego wzrostu gospodarczego w kraju³⁷⁶.

Solidne, centroprawicowe poglądy Turguta Özala przenikały się z jego osobistą pobożnością. Pragnął on poprawić status ekonomiczny i społeczny miejskich klas robotniczych i średnich, zwanych *Orta direk*³⁷⁷. Szczególnie zależało mu na tym, aby „cicha muzułmańska większość” odniosła korzyści z politycznych, gospodarczych i społecznych przemian, które rozpoczął³⁷⁸. Zaledwie kilka dni po tym, jak został zaprzysiężony na premiera, 16 grudnia 1983 roku wydał dekret stanowiący ramy prawne dla wprowadzenia bankowości bez odsetek pod nazwą *Özel Finans Kurumları* (Specjalne Instytucje Finansowe, SIF)³⁷⁹. Sprawilo to, że banki muzułmańskie stały się alternatywnym modelem bankowości w Turcji³⁸⁰. Wcześniej pobożni muzułmanie raczej unikali jakiegokolwiek kontaktu z instytucjami finansowymi, które

³⁷² S. Erdoğan, 1987 Yılında Avrupa Birliği'ne Yapılan Tam Üyelik Başvurusunda Turgut Özal'ın Rolü, *İmgelem*” c. 3, sayı 5, 2019, s. 239-254.

³⁷³ B. Reich, *op. cit.*, s. 397.

³⁷⁴ Z. Öniş, *op. cit.*, s. 137.

³⁷⁵ M. Heper, *op. cit.*, s. 146.

³⁷⁶ Z. Öniş, *op. cit.*, s. 135.

³⁷⁷ E. Aroli, *Özal'a Laf Söyletmem Arkadaş*, İstanbul: Say Yayınları, 1989, s. 68-72.

³⁷⁸ Y. Çolak, *Citizenship between Secularism and Islamism in Turkey*, [w:] E.F. Keyman, A. İçduygu (eds), *Citizenship in a Global World: European Questions and Turkish Experiences*, New York: Routledge, 2005, s. 251.

³⁷⁹ Więcej na ten temat: *Özel Finans Kurumları kurulmasına ilişkin* 16/12/1983 tarih ve 83/7506 sayılı Bakanlar Kurulu Karar'ı hükümleri, *Kanun No. 7506*, TC Resmî Gazete, 19 XII 1983, sayı 18256, [on-line:] <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/18256.pdf>; *Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Strateji Ve Bütçe Başkanlığı*, [on-line:] http://www.dpt.gov.tr/dptweb/eku_tup98/erogluza/malimev.html#VIII – 11 VIII 2018.

³⁸⁰ R. Yayar, H.V. Baykara, *TOPSIS Yöntemi ile Katılım Bankalarının Etkinliği ve Verimliliği Üzerine Bir Uygulama*, „Business and Economics Research Journal” vol. 3, no. 4, 2012, s. 25.

prowadziły interesy zakładające wymianę oszczędności na złoto lub obcą walutę. Ukrywali oszczędności w bezpiecznym według nich miejscu (często pod łózkami). Na mocy dekretu oszczędności te zostały wprowadzone do systemu finansowego. Ponadto otwarcie na tego typu bankowość miało przyciągnąć zagraniczne inwestycje innych pobożnych muzułmanów, szczególnie z krajów arabskich. Pierwszy SIF Albaraka Türk Katılım Bankası rozpoczął działalność w styczniu 1985 roku³⁸¹, a w kwietniu – Faisal Finans. Oba były saudyjsko-tureckimi spółkami *joint venture*³⁸², jednak zanim należący w większości do Kuwejtu trzeci Kuveyt Türk Evkaf zaczął funkcjonować w marcu 1989 roku, banki muzułmańskie wciąż stanowiły mniej niż 1% wszystkich aktywów sektora bankowego. W warunkach wysokiej inflacji końca lat 80. bezpieczniej było zamieniać oszczędności na walutę obcą lub złoto, zamiast ryzykować niepewne zwroty z przedsięwzięć biznesowych, w które SIF zainwestowały swoje fundusze. Należy jednak podkreślić, że banki muzułmańskie przyczyniły się do powstania wpływowej sieci muzułmańskich przedsiębiorców. Odegrały one później ważną rolę w rozwoju tzw. *Anadolu Kaplanları* (anatolijskich tygrysów) – firm, które w znacznym stopniu przyczyniły się do sukcesu tureckiej gospodarki na rynkach międzynarodowych³⁸³. Powiększenie kapitału własnego dzięki bankom opartym na islamie pozwalało na uniezależnienie się od uprawnień i ochrony tradycyjnie dostarczanych przez państwo.

W czasach rządów Partii Ojczyźnianej produkt narodowy brutto Turcji wzrósł średnio o 7,3% w skali roku w latach 1984-1987³⁸⁴. Roczny eksport prawie podwoił się w tym samym okresie do 10,2 mld dolarów. Nie odnotowano natomiast wzrostu ogólnego poziomu życia; w rzeczywistości większość Turków zbiedniała. Płace pozostawały w tyle za inflacją, ponieważ ceny konsumpcyjne wzrosły średnio o 41,7% rocznie. W 1987 roku przeciętne zarobki uzwiązkowionych robotników były realnie niższe o 19,8% niż w 1980 roku³⁸⁵. Nie tworzono miejsc pracy, a oficjalna stopa bezrobocia sięgała 8,4%.

Wspólnota İskenderpaşa nie zgadzała się z polityką gospodarczą Partii Ojczyźnianej, ale cieszyła się korzyściami płynącymi z otwartości politycznej i powstania szeregu organizacji promujących działalność kulturalną i edukacyjną oraz interesy biznesowe. W połowie lat 80. razem z innymi grupami wyznaniowymi znalazła się

³⁸¹ Bizi Taniyin, [on-line:] http://www.albarakaturk.com.tr/bizi_taniyin/detay.aspx?SectionID=AvW7CcOUELQIQzfWvBQMfQ%3D%3D&ContentId=SjpfzafdvjZK8baQMqwSZQQ%3D%3D – 12 IX 2019.

³⁸² Szejik Saleh Kamel z grupy Al Baraka, większościowy udziałowiec Al Baraka Türk, był współlnikiem biznesowym Korkuta Özala.

³⁸³ Więcej na ten temat: podrozdział 4.4; M.H. Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2009, s. 52-56; C. Tuğal, *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, Stanford: Stanford Univ. Press, 2009, s. 132.

³⁸⁴ Statystyki gospodarcze za Tureckim Instytutem Statystycznym: <http://www.turkstat.gov.tr> – 24 III 2018.

³⁸⁵ E. Yeldan, *On the Structural Sources of the 1994 Turkish Financial Crisis: A CGE Modeling Analysis*, „International Review of Applied Economics” vol. 12, no. 3, 1998, s. 397-414.

pod kontrolą świeckiej prasy, która zaniepokojona wzrastającą liczbą studentek noszących muzułmańskie stroje na uniwersytetach³⁸⁶ ostro skrytykowała rząd i domagała się od niego natychmiastowych działań. Niektórzy dziennikarze wezwali siły zbrojne do obrony reform kemalistów. Gdy równowaga władzy między liberałami a konserwatystami w Partii Ojczyźnianej zmieniła się na korzyść liberałów, stosunki społeczności z partią stały się napięte. Özal, choć bezpośrednio nie opowiedział się po żadnej ze stron, stopniowo przesunął się w kierunku liberałów. W reakcji na wniosek Turcji o pełne członkostwo w EWG, któremu wspólnota była całkowicie przeciwna, Coşan wycofał swoje poparcie dla partii³⁸⁷.

Ponadto w tym czasie rząd Özala znalazł się pod presją wojska domagającego się egzekwowania zakazów działalności politycznej, a także pod coraz silniejszą presją zarówno krajowej opinii publicznej, jak i międzynarodowych organizacji praw człowieka, żądających złagodzenia ograniczeń wobec byłych przywódców kraju³⁸⁸. Kilku z nich założyło już partie, którymi próbowali kierować przez zaufanych współpracowników. Özal ogłosił, że sprawa zostanie poddana pod referendum³⁸⁹. Chociaż Partia Ojczyźniana prowadziła intensywną kampanię na rzecz utrzymania zakazu, naród turecki głosował za jego zniesieniem (50,2%)³⁹⁰. Gdy tylko wynik referendum został ogłoszony, Özal wezwał do przedterminowych wyborów. Zamierzał zabezpieczyć kolejną pięcioletnią kadencję, zanim odsunięci do tej pory politycy będą w stanie przejąć pełną kontrolę i zorganizować skuteczną kampanię. Opozycja była również mocno rozdrobniona. Özal zwiększył liczbę posłów do 450 i znowelizował ustawy wyborcze, aby partia o największej liczbie głosów miała nieproporcjonalnie duży udział w parlamencie³⁹¹.

Strategia Özala zakończyła się sukcesem, gdyż w wyborach z 29 listopada 1987 roku Partia Ojczyźniana zdobyła największą liczbę głosów (36,3%), co dało jej 292 mandaty. Byli członkowie CHP podzielili się na dwie frakcje, z których każda utworzyła własną partię: Sosyaldemokrat Halk Partisi (Socjaldemokratyczna Partia Ludowa, SPL), którą prowadził Erdal İnönü (ur. 1926), syn byłego lidera CHP İsmeta İnönü, oraz Demokratik Sol Partisi (Partia Lewicy Demokratycznej, PLD), którą kierował Bülent Ecevit. SPL zdobyła 24,8% głosów, co dało jej 99 miejsc, PLD zdobyła zaledwie 8,5%, Doğru Yol Partisi (Partia Słusznej Drogi, PSD), którą prowadził Demirel, zdobyła 19,1% i 59 miejsc³⁹². Nowe partie założone przez dwóch

³⁸⁶ V.K. Vojdik, *Masculinities, Feminism, and the Turkish Headscarf Ban: Revisiting Şahin v. Turkey*, [w:] R. Cooper, A.C. McGinley, M. Kimmel (eds), *Masculinities and the Law: A Multidimensional Approach*, New York: New York Univ. Press, 2012, s. 274.

³⁸⁷ E.Y. Demirci, *Modernisation, Religion and Politics...*, s. 158.

³⁸⁸ H. Chapin Metz, *Turkey: A Country Study*, Washington: Library of Congress, 1995, s. 257.

³⁸⁹ *Ibidem*, s. 258.

³⁹⁰ D. Nohlen, F. Grotz, Ch. Hartmann, *op. cit.*, s. 254.

³⁹¹ M. Çetin, *Turkey's Path to Democratization: Barriers, Actors, Outcomes*, New York: Blue Dome Press, 2014, s. 27-30.

³⁹² *1983-2007 Yılları Arasında Yapılan Milletvekili Genel Seçimleri*, [on-line:] <http://www.ysk.gov.tr/tr/1983-2007-yillari-arasi-milletvekili-genel-secimleri/3008> – 27 VIII 2019.

pozostałych czołowych polityków z epoki przed zamachem nie przekroczyły progu 10%. Refah Partisi, RP (Partia Dobrobytu) Necmettina Erbakana uzyskała 7,2% głosów, a Milliyetçi Çalışma Partisi (Narodowa Partia Pracy, NPP) Alparslana Türkeşa jedynie 2,9%³⁹³.

Coşan jako lider wspólnoty subtelnie przyznał, że popiera tylko partię broniącą praw muzułmanów i wyraźnie sprzeciwiającą się członkostwu we wspólnotach unijnych³⁹⁴. Jedyną partią, która spełniała te warunki, była PD, czyli reaktywowana PON pod przywództwem Erbakana. Jednak wsparcie wspólnoty İskenderpaşa dla partii nie trwało długo. Popadła ona w konflikt z przywództwem PD, które chciało wydostać się spod jej wpływu po tym, gdy zostało potępione przez Esada Coşana. Po 1980 roku w islamizmie wytworzył się nienazwany podział na działalność wspólnotową i publikowanie czasopism, stanowiące domenę Coşana, oraz należącą do Erbakana szeroko rozumianą politykę³⁹⁵.

Nowy rząd Partii Ojczyźnianej został oficjalnie zaprzysiężony 21 grudnia 1987 roku, ale – w obliczu osłabienia gospodarki oraz skutecznej i coraz lepiej zorganizowanej opozycji – Özal nie był w stanie powstrzymać spadku popularności rządu i swojej. W wyborach nie odniósł takiego sukcesu jak w 1983 roku. Mesut Yılmaz, który był ministrem kultury i turystyki w rządzie Özala, poprosił kilku członków Wydziału Nauk Politycznych Uniwersytetu Bilkent, aby przedstawili Özalowi przyczyny niepowodzeń wyborczych PO. Jednak podczas spotkania z Özalem członkowie Wydziału nie mogli dojść do słowa, ponieważ właśnie on sam zdominował rozmowę i zaczął się zastanawiać nad skutecznością PO przez lata³⁹⁶. Roczny wzrost PNB spadł w 1989 roku do 0,9%, a więc mniej niż średnia roczna stopa wzrostu populacji wynosząca około 2,2%, natomiast inflacja konsumencka wzrosła do poziomu 63,3%³⁹⁷.

Publiczne niezadowolenie ze spadających standardów życia dodatkowo potęgował sposób rządzenia Özala. W pełni liberalny, ale mniej demokratyczny Özal zaczął skłaniać się ku wysoce osobistemu przywództwu. Zapragnął prezydenckiego systemu rządów, gdyż wołał sam podejmować wszystkie ważne decyzje, a od innych oczekiwał tylko, by dostarczali mu niezbędnych informacji. Özal był politykiem przedsiębiorczym, który chciał zrobić wszystko jak najszybciej. Dlatego był nazywany *işbitirici siyasetçi* (polityk czynu)³⁹⁸. Próbował robić wszystko za wszel-

³⁹³ *Ibidem*.

³⁹⁴ M.E. Coşan, *Bu Kasım Ayının Bizce Üç Mühim Olayı*, „İslam” sayı 51, 1987, s. 6; *Tercüman Gazetesine Cevap ve Zorunlu Bir Açıklama*, „İslam” sayı 51, 1987, s. 10.

³⁹⁵ M. Gündoğan, *Erbakan*, İstanbul: Destek Yayınları, 2019, s. 189-194.

³⁹⁶ M. Heper, *op. cit.*, s. 144-145.

³⁹⁷ *Inflation Turkey 1989*, [on-line:] <https://www.inflation.eu/inflation-rates/turkey/historic-inflation/cpi-inflation-turkey-1989.aspx> – 27 VIII 2019.

³⁹⁸ R.N. Bali, *Siyasette İlk Adım – ANAP*, [on-line:] <https://www.birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-114-ekim-1998/2308/isadamlari-ve-siyaset-pragmatik-bir-ask-hikayesi/5798> – 25 III 2018.

ką cenę, był niecierpliwy, jeśli chodzi o proceduralne zasady demokracji – do tego stopnia, że pewnego razu stwierdził, iż „to nie będzie koniec świata, jeśli tylko raz zdecyduję się przeciwstawić konstytucji [tureckiej z 1982 roku]”³⁹⁹.

Zamiast przeforsować nowe prawo przed parlamentem, dokonywał tego za pomocą dekretów. Często przyspieszało to proces reform, ale bywało także powodem niepewności i zamętu w regulacjach prawnych. Zdarzały się bowiem sytuacje, że Özal podpisał dekret, który wszedł w życie, tylko po to, aby kilka dni później podpisać kolejne, zmieniające lub uchylające ten wcześniejszy⁴⁰⁰. Özal równie często uchylał się od karania korzystających z luk regulacyjnych. Chociaż w biurokracji państwowej zawsze istniała korupcja, pod koniec lat 80. stała się ona endemiczna i raziła coraz bardziej⁴⁰¹.

26 marca 1989 roku w wyborach do zgromadzeń lokalnych PO zajęła trzecie miejsce z 21,8% głosów, za SPL z 28,7% i PSD z 25,1%⁴⁰². Zgodnie z konstytucją z 1982 roku prezydenta miał wybrać parlament, co oznaczało mianowanie go przez PO. Özal skorzystał więc z okazji, by uchronić się przed konsekwencjami dalszej publicznej niechęci – został wybrany na prezydenta 31 października 1989 roku, a formalnie zaprzysiężony 9 listopada.

Podczas sześciu lat sprawowania funkcji premiera i prezydenta Özal kontynuował i intensyfikował integrację „syntezy turecko-islamskiej” z oficjalnym dyskursem państwowym, który rozpoczęła armia. Nie ma dowodów na to, że popierał wprowadzenie szariatu albo zniesienie sekularyzmu. Wprowadził pewne środki prawne, aby złagodzić restrykcje dotyczące praktyk muzułmańskich, jednak uznawał świeckie prawo za właściwe do regulowania spraw społeczeństwa. To właśnie za pomocą środków prawnych ułatwiał muzułmanom manifestowanie pobożności w przestrzeni publicznej – kulturowej – i uzewnętrznianie swojej tożsamości. Umożliwił społeczeństwu odrzucenie kemalistowskiej fasady.

Özal przez obronę biernego laicyzmu zapoczątkował znaczny wzrost wolności religijnej i sumienia⁴⁰³. Przeciwny tradycyjnemu, republikańskiemu i stanowczemu sekularyzmowi, w którym polityka państwa ograniczyła islam do sfery osobistych przekonań obywatela i nie pozwalała na wyrażanie opinii religijnych na forum publicznym, zaczął go naruszać. Często fotografowano go i ministrów podczas modlitw w meczecie w Ankarze. W pewnym publicznym wystąpieniu Özal ukazał się jako praktykujący muzułmanin. To podczas jego kadencji w czasie ramadanu *iftar* (dosł. przełamujący post, posiłek po zachodzie słońca) stał się polityczną tradycją i służył

³⁹⁹ M. Heper, *op. cit.*, s. 146.

⁴⁰⁰ G. Jenkins, *Political Islam in Turkey...*, s. 148.

⁴⁰¹ D. O’Byrne, *Corruption Within the Turkish System – a Leading Industrialist’s Crusade*, „Insight Turkey” no. 10, 1997, s. 136-144.

⁴⁰² *Mahalli İdareler Seçimi Sonuçları* 26.3.1989, [on-line:] <http://www.ysk.gov.tr/doc/dosyalar/1989Mahalli-Tuik.pdf> – 25 III 2018.

⁴⁰³ A. Kuru, *Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion*, „World Politics” vol. 59, no. 4, 2007, s. 568-594.

jako okazja do nawiązania kontaktów między politykami, biurokratami i biznesmenami⁴⁰⁴. Nastąpił także zauważalny wzrost liczby publikowanych promuzułmańskich książek, periodyków i gazet oraz programów muzulmańskich w telewizji państwowej (zarówno programów wyraźnie religijnych, jak i filmów dokumentalnych, fabularnych i programów dyskusyjnych)⁴⁰⁵. W lipcu 1988 roku Özal jako pierwszy sprawujący urząd premier odbył hadżdż do Mekki, upewniwszy się, że kluczowe momenty jego pielgrzymki będą relacjonowane na żywo w państwowej telewizji⁴⁰⁶.

W listopadzie 1989 roku, krótko po objęciu urzędu prezydenta, zaczął uczęszczać na piątkowe modlitwy w meczecie Kocatepe – największym i najbardziej uczęszczanym w Ankarze. Zdawał sobie doskonale sprawę z tego, że chociaż był tam jako osoba prywatna, zostanie to uznane za symboliczny gest sprawującego urząd pierwotnie piastowany przez Atatürka. Rządy Partii Sprawiedliwości za czasów Özala były przychylne publicznemu wyznaniu religii, co zaowocowało wzrostem poparcia państwa dla instytucji wyznaniowych. Özal kontynuował program budowania meczetów rozpoczęty pod rządami wojskowych. Podczas jego sześciolletniej kadencji każdego roku budowano średnio 2 tys. nowych meczetów, które były przeważnie kontrolowane przez Diyanet. Nowe meczety powstawały na obszarach alewickich, chociaż rząd nadal odmawiał udzielenia zgody na otwarcie *cemevi*. W latach 1983-1989 otwarto także kolejne szkoły İmam Hatip, których ogólna liczba wynosiła 382, a uczniów 267 tys.⁴⁰⁷ W tym samym okresie wzrosła też całkowita liczba pracowników zatrudnionych w Diyanet, a także liczba prowadzonych przez niego kursów Koranu⁴⁰⁸.

Özal, tak jak muzulmańscy biznesmeni i intelektualiści, szukał sposobu połączenia rozwoju gospodarki rynkowej i wartości promowanych przez islam. Jego partia miała opinię konserwatywno-progresywnej, upatrującej rozwiązania we wzajemnym wpływie wartości muzulmańskich i liberalnego, zachodniego modelu rozwoju. Muzulmańscy przedsiębiorcy i intelektualiści w Turcji zaczęli szukać szczęścia nie tylko w życiu pozagrobowym, ale i doczesnym. Oczekiwali jednak, by islam odgrywał większą rolę w definiowaniu dobra wspólnego niż procesy gospodarcze i polityczne⁴⁰⁹. Islam bowiem oferował im wspólną podstawę, generował zaufanie wśród przedsiębiorców i ułatwiał pracę instytucjom rynkowym. Nowe konserwatywno-muzulmańskie przedsiębiorcze klasy średnie i finansowo niezależna od państwa burżuazja były przeciwne radykalnemu islamowi, skłaniały się ku przynoszącej im korzyści demokracji, a tym samym stabilności politycznej. Özal odegrał kluczową rolę w powstawaniu i rozwoju nowej klasy średniej opartej na muzulmańskiej

⁴⁰⁴ *İftar namazı!*, [on-line:] <http://www.turkiyegazetesi.com.tr/Genel/a159127.aspx> – 20 I 2019.

⁴⁰⁵ G. Jenkins, *Political Islam in Turkey...*, s. 149.

⁴⁰⁶ *İşte Turgut Özal'ın 'imamlık' yaptığı o an!*, [on-line:] <https://www.haber7.com/ic-politika/haber/976897-iste-turgut-ozalin-imamlık-yaptigi-o-an> – 20 I 2019.

⁴⁰⁷ R. Çakır, İ. Bozan, B. Talu, *op. cit.*, s. 67.

⁴⁰⁸ G. Jenkins, *Political Islam in Turkey...*, s. 150.

⁴⁰⁹ M. Heper, *op. cit.*, s. 147.

przedsiębiorczości, zwanej też mużułmańskimi kalwinistami⁴¹⁰. Ta klasa stała się gorącym zwolennikiem zaproponowanej przez niego wizji Turcji. Wspierała też rozpowszechnianie przesłania „milczącej większości mużułmanów” przez finansowanie mużułmańskich gazet, stacji telewizyjnych i radiowych⁴¹¹. Ponadto odegrała kluczową rolę w rozwoju równoległej rzeczywistości z własnymi poglądami na świat i stylem życia: strojem, gustem, muzyką, żywnością, obszarami mieszkalnymi czy hotelami na wakacje.

Özal zintensyfikował także starania armii o zaostrzenie kontroli państwa nad praktykowaniem islamu wśród tureckich gasterbeiterów w Europie. W latach 1983-1989 zwiększono liczbę pracujących poza Turcją pracowników Diyanet. W Niemczech powołano Diyanet İşleri Türk-İslam Birliği (Turecko-Muzułmańską Unię ds. Religijnych, DİTİB), nazwą jednoznacznie nawiązującą do „syntezy turecko-islamskiej”. Oprócz nadzorowania działalności personelu religijnego wysłanego z Turcji DİTİB rozpoczęła organizowanie konkursów czytania Koranu i wezwań do modlitwy oraz ustanowiła fatwową infolinię telefoniczną, pod którą tureccy obywatele mogli dzwonić z pytaniami dotyczącymi orzeczeń religijnych⁴¹².

Wkrótce po tym, jak został premierem, Özal zwrócił się do Rady Szkolnictwa Wyższego (RSW) o złagodzenie zakazu noszenia chust w szkołach i na uniwersytetach. 10 maja 1984 roku RSW opublikowała orzeczenie odróżniające po raz pierwszy *başörtüsü* od turbanu, co pozwalało kobietom, które „noszą turban w sposób nowoczesny”⁴¹³, działać w przestrzeni publicznej. Zaniepokojeni kemaliści uznali to posunięcie za wtargnięcie islamu w sferę publiczną, a kobiety noszące turban – za działaczki ruchu islamistycznego⁴¹⁴. Zaczęli wywierać presję na RSW, aby ponownie narzuciła całkowity zakaz noszenia chust w miejscach publicznych. Pod naciskiem Evrena 8 stycznia 1987 roku RSW opublikowała nowy zestaw przepisów dyscyplinarnych dla studentów, zakazujący nawet turbanu⁴¹⁵. Uczennice noszące hidżab i jego zwolennicy przeprowadzili szereg protestów na uniwersytetach w całym kraju, a nawet strajki głodowe i bojkoty zajęć, ale nie odniosło to skutku. W związku z napotkanymi trudnościami zaczęły się ukazywać publikacje islamistyczne, między innymi „Kadın ve Aile”, wypełnione artykułami wyrażającymi gniew i poczucie krzywdy⁴¹⁶.

⁴¹⁰ M. Akyol, *What Makes Turkish Islam Unique?*, [w:] C. Arvanitopoulos (ed.), *Turkey's Accession to the European Union: An Unusual Candidacy*, Berlin–Heidelberg: Springer, 2009, s. 191.

⁴¹¹ M. Heper, *op. cit.*, s. 147.

⁴¹² Więcej na temat: Diyanet İşleri Türk İslam Birliği, [on-line:] <http://www.ditib.de/index.php?id=&lang=en> – 12 VII 2018.

⁴¹³ Decyzja YÖK nr 84.35.527 z 10 maja 1984 roku zob. M. Aksoy, *op. cit.*, s. 166.

⁴¹⁴ N. Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1993, s. 5-6.

⁴¹⁵ E. Özdalga, *The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey*, Richmond: Curzon, 1998, s. 45.

⁴¹⁶ D. Rogers, *A House of Mirrors: Representations of Veiling in Modern Turkey*, Ph.D. dissertation, Univ. of Michigan, 2006, s. 29.

Zakaz stwarzał największe problemy na wydziałach teologii, gdzie kobiety były tradycyjnie zobligowane do zakrywania głowy podczas czytania Koranu. RSW 24 maja 1988 roku uchyliła zakaz noszenia chusty dla studentów teologii, a 1 listopada poszła o krok dalej i opublikowała oświadczenie opisujące turban jako odzież nowoczesną. Jednak w praktyce niewiele się zmieniło, bo większość władz uniwersyteckich należała do zagorzałych kemalistów i odmawiała wprowadzenia złagodzenia zakazu. W odpowiedzi na protesty rząd Partii Ojczyźnianej uchwalił 16 listopada 1988 roku ustawę o amnestii względem relegowanych studentek. Ustawa zatwierdziła również swobodę wyboru odzieży dla studentów i nauczycieli akademickich, pod warunkiem że nie naruszały ona zasad i reform kemalistycznych zagwarantowanych w art. 174 konstytucji⁴¹⁷. Evren odmówił jednak jej ratyfikacji i odesłał ustawę do parlamentu w celu ponownego rozpatrzenia⁴¹⁸. 4 grudnia 1988 roku RSW opublikowała nowy zestaw przepisów, który pozwolił uczennicom ze względu na przekonania religijne zakrywać szyje i głowy *başörtüsü* lub turbanem⁴¹⁹. 10 grudnia parlament uchwalił nowe prawo, które potwierdziło złagodzenie ograniczeń zawarte w najnowszych rozporządzeniach RSW. Tym razem Evren ratyfikował prawo, a następnie złożył wniosek do Trybunału Konstytucyjnego o jego unieważnienie. Trybunał Konstytucyjny 7 marca 1989 roku uchylił ustawę, uzasadniając decyzję naruszeniem zawartej w konstytucji zasady sekularyzmu. *Başörtüsü* i *türban* zostały po raz kolejny zabronione⁴²⁰.

Jednak świecki establishment często wydawał się bardziej zainteresowany kontrolowaniem przejawów przekonań religijnych w instytucjach edukacyjnych niż treścią ich programów nauczania. Kiedy Özal objął urząd, wyznaczył Vehbiego Dinçerlera (ur. 1940)⁴²¹, także zwolennika nakszbandijji⁴²², na ministra edukacji. Dinçerler zapewnił dominację syntezy turecko-islamskiej w nauczaniu historii, a Ministerstwo Edukacji Narodowej przetłumaczyło wtedy na turecki *Scientific Creationism* Henry'ego M. Morrisa, która podważała teorię ewolucji i opowiadała się za dosłowną interpretacją biblijnego opisu stworzenia świata w sześć dni, i rozdawało je nauczycielom za darmo. Instruowano szkoły, by nie uczyły o ewolucji, gdyż może ona dać uczniom

⁴¹⁷ Y. Atasoy, *Islam's Marriage with Neoliberalism: State Transformation in Turkey*, New York: Palgrave Macmillan, 2009, s. 176.

⁴¹⁸ Zgodnie z art. 89 tureckiej konstytucji prezydent ma prawo zwrócić ustawę do parlamentu w celu ponownego rozpatrzenia, ale musi ją ratyfikować, jeśli parlament ponownie zatwierdzi ją bez wprowadzania żadnych zmian.

⁴¹⁹ M. Aksoy, *op. cit.*, s. 180.

⁴²⁰ Y. Atasoy, *Islam's Marriage with Neoliberalism...*, s. 176.

⁴²¹ Türkiye Büyük Millet Meclisi, 19. Dönem, [on-line:] https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/td_v2_istatistik.tutanak_hazirla?v_meclis=&v_donem=&v_yasama_yili=&v_cilt=&v_birlesim=&v_sayfa=&v_anabasluk=&v_altbaslik=&v_mv=MEHMET%20VEHB%DD%20D%DDN%C7ERLER&v_sb=&v_ozet=&v_kelime=&v_bastarih=&v_bittarih=-18IX2019.

⁴²² *Siyasete damgasını vuran tarikat*, [on-line:] <https://www.haberturk.com/gundem/haber/478-siyasete-damgasini-vuran-tarikat> – 18 IX 2019.

mylne wyobrażenie, że istnieje konflikt między religią a nauką⁴²³. Ponadto minister zrewidował program edukacyjny w szkołach İmam Hatip w celu bardziej zdecydowanego wpajania uczniom, że tureckość realizowała się jedynie w połączeniu z islamem. W treściach nowego programu nauczania w szkołach İmam Hatip z 1985 roku zamieszczono istotne informacje o roli Turków w rozpowszechnianiu islamu na całym świecie. Turcy byli według nich liderami, tureckie narodowe wartości moralne i muzułmańskie przekonania były kompatybilne i tworzyły naturalną całość, a do podstaw tureckiego stylu życia należy potrzeba islamu⁴²⁴.

Administracji Özala niesławę przyniosła skala obsadzania posad w biurokracji swoimi zwolennikami (proces ten znany był jako *kadrolaşma*). Rozdawanie przywilejów było jednym z głównych instrumentów wykorzystywanych przez polityków tureckich w praktyce. Jednak w ramach Partii Ojczyźnianej *kadrolaşma* często przyjmowała charakter ideologiczny, gdyż ministrowie mianowali stanowiska ze względu na przekonania religijne, a nie tylko w nagrodę za lojalność. Szczególnie Państwowy Urząd Planowania odznaczał się dużą liczbą urzędników należących do bractwa nakszbandijja⁴²⁵. Sekularyści dostrzegli rosnący udział konserwatystów w biurokracji i częste (zarówno prawdziwe, jak i fałszywe) doniesienia o zamykaniu stołówek w instytucjach państwowych w czasie ramadanu. W maju 1985 roku w świeckiej prasie pojawiły się głosy protestu przeciwko temu, że burmistrz z ramienia PO w Anıtkayı próbował zakazać sprzedaży herbaty i napojów bezalkoholowych w lokalnych kawiarniach przez cały ramadan⁴²⁶.

Kiedy Özal powołano na prezydenta, zapewniał on, że na stanowisku premiera zastąpił go odpowiedni i cieszący się szacunkiem, lojalny wobec partii Yılmaz Akbulut (1935-2021). W rezultacie przez pierwsze osiemnaście miesięcy Özal skutecznie kontynuował kształtowanie polityki rządu przez Akbuluta. Rząd Partii Ojczyźnianej przyjął 25 października 1990 roku ustawę nr 3670, która zniosła wszelkie ograniczenia dotyczące sposobu ubierania się studentów, „pod warunkiem że nie naruszają one obowiązujących przepisów”⁴²⁷. Socjaldemokratyczna Partia Ludowa wystąpiła do Sądu Konstytucyjnego o anulowanie tej ustawy, sąd jednak odrzucił wnioski. Powodem była poprzednia decyzja z 7 marca 1989 roku, orzekająca, że chusta stanowi naruszenie konstytucji, a ponieważ decyzja ta zakazywała ubrań, które naruszały obowiązujące prawa, ustawa nr 3670 sama w sobie nie naruszała konstytucji. Jednak z powodu braku politycznej woli egzekwowania zakazu wiele

⁴²³ *Yaratılışçılar nereden nereye... ABD’de olmadı Türkiye’de yapalım*, [on-line:] <https://www.birikimdergisi.com/guncel/282/evrim-kurami-yasiyor> – 18 IX 2019.

⁴²⁴ *İmam-Hatip Liseleri Öğretim Programları*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1985, s. 14-17.

⁴²⁵ F. Yaşlı, *op. cit.*, s. 82.

⁴²⁶ A. Öztemel, *Ramazan-I Şerif Hoşgörüyle Geçsin*, [on-line:] <https://www.pusulahaber.com.tr/ramazan-iserifhosgoruylegecsin-9515yy.htm> – 22 IX 2019.

⁴²⁷ Klauzula uzupełniająca 17, ustawa nr 3670: *Kanun No. 3670*, T.C. Resmî Gazete, 28 X 1990, sayı 20679, [on-line:] <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/20679.pdf> – 22 IX 2019.

uniwersytetów zdecydowało się zignorować decyzję Sądu Konstytucyjnego i umożliwić dziewczętom noszącym *başörtüsü* lub turban udział w zajęciach⁴²⁸.

Özal starał się także złagodzić inne ograniczenia, na przykład wolności słowa, aby stworzyć to, co często określał mianem „mówiącej Turcji”. Umożliwił prywatnym stacjom konkutowanie z telewizją państwową. Magic Box (obecnie Star TV), będąca współwłasnością Ahmada Özala, syna Turguta, stała się z dniem 1 marca 1990 roku pierwszym niezależnym kanałem telewizyjnym w Turcji⁴²⁹, omijając tym samym oficjalny monopol państwa na nadawanie wyłącznie swoich programów przez satelitę. Szybko utworzono inne prywatne stacje telewizyjne i radiowe⁴³⁰. W kwietniu 1991 roku ostatecznie uchylono art. 163 tureckiego kodeksu karnego zakazujący działalności politycznej motywowanej religią i zakładania organizacji religijnych lub partii politycznych mających na celu utworzenie republiki islamskiej. Zastąpiono go jednak drakońską ustawą antyterrorystyczną⁴³¹.

Ustawę tę przyjęto pod silną presją tureckich sił zbrojnych; pierwotnie miała na celu walkę z separatystyczną Partiya Karkaren Kurdistan (Partia Pracujących Kurdystanu, PKK), której powstanie przeciwko władzy osiągnęło wówczas szczytową formę⁴³². Terroryzm rozumiany był szeroko, jego definicja prawna obejmowała wszelkiego rodzaju działania, które popierały zmiany świeckiego charakteru Republiki Tureckiej, a nawet usiłowały „podważyć autorytet państwa”⁴³³.

Özal, sprawując funkcję premiera (1983-1991), sam podejmował kluczowe decyzje polityczne lub konsultował je tylko z kilkoma ministrami czy biurokratami wysokiego szczebla. Gdy w 1991 roku został prezydentem, zdarzało się nawet, że czynił to bez konsultacji z odpowiednimi ministrami czy z premierem. Awans Özala na urząd prezydenta osłabił jego kontrolę nad Partią Ojczyźnianą jako całością, szczególnie zaś nad dogmatycznymi islamistami i ultranacjonalistami w partii, którzy utworzyli Kutsal İttifak (Święty Sojusz) pod przewodnictwem ministra stanu Mehmeta Keçeciler (ur. 1944). Autorytarny styl Özala nie powodował tarć z premierem Yıldırımem

⁴²⁸ 1968'de Başörtüsü, İlk Fakülte İşgali, 80'lerde „Türban” ve Kenan Evren, [on-line:] <http://bianet.org/bianet/bianet/107522-1968-de-basortusu-ilk-fakulte-ismali-80-lerde-turban-ve-kenan-evren> – 23 IX 2019.

⁴²⁹ B.E. Çetin, *The Paramilitary Hero on Turkish Television: A Case Study on Valley of the Wolves*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2015, s. 60.

⁴³⁰ Więcej na ten temat: Y. Kaptan, G. Karanfil, *RTÜK, Broadcasting, and the Middle East: Regulating the Transnational*, „International Journal of Communication” vol. 7, 2013, s. 2232-2340.

⁴³¹ R. Nizamoğlu, *TCK 163 ve Düşündürdükleri*, [on-line:] <https://dergi.diyaret.gov.tr/makaledetay.php?ID=18544>; *State Security Courts and the 1991 Anti-Terror Law (Law No. 3713)*, [on-line:] <https://www.hrw.org/reports/1997/turkey/Turkey-09.htm> – 12 XI 2019.

⁴³² Więcej na ten temat: M.C. Unal, *The Kurdistan Workers' Party (PKK) and Popular Support: Counterterrorism towards an Insurgency Nature*, „Small Wars & Insurgencies” vol. 23, no. 3, 2012.

⁴³³ Ustawa o walce z terroryzmem: *Kanun No. 3713*, T.C. Resmi Gazete, 12 IV 1991, sayı 20843, [on-line:] https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/20843_1.pdf – 12 XI 2019.

Akbulutem. Inaczej było, kiedy jego następcą został Mesut Yılmaz (ur. 1947). Özal poparł liberalne skrzydło partii, kierowane przez byłego ministra spraw zagranicznych Mesuta Yılmaz, który w kwietniu 1991 roku na kongresie partii z powodzeniem rzucił wyzwanie Akbulutowi, by objąć kierownictwo w PO. Yılmaz zwrócił się z prośbą do polityków na wysokich szczeblach władzy, aby nie przekazywali prezydentowi informacji bez uzyskania zgody premiera⁴³⁴. W ciągu kilku miesięcy od objęcia urzędu, gdy jego stosunki z Özalem uległy pogorszeniu, a PO była rozdarta wewnętrznymi podziałami, Yılmaz zwołał przedterminowe wybory.

Özal traktował Partię Ojczyźnianą jak swoje dziecko, od początku bowiem towarzyszył tworzeniu jej podwalin filozoficznych. Dlatego właśnie uznał, że jego poglądy na temat gospodarki i polityki zagranicznej nie różnią się od poglądów ministrów, którzy go zastąpili. Sytuacja stała się napięta, ponieważ autokratyczny styl uprawiania polityki przez Özala podważał rolę reprezentatywnych instytucji i personalizował politykę⁴³⁵. Özal nie mógł dłużej kontrolować pewnych wydarzeń. Jego pojednawcza i nieantagonistyczna prezydentura zaczęła stawać się coraz bardziej agresywna i partyzancka, zaczął działać na własną rękę. Özal spędził ostatnie lata urzędowania jako raczej sfrustrowany prezydent⁴³⁶.

Wspólnota İskenderpaşa zmieniła w tym czasie swoją politykę i opublikowała wiele esejów na temat przywództwa w islamie, zamieściła też zdjęcie Coşana w miesięcznikach „İslam” i „Kadın ve Aile”. Poświęcano tam coraz więcej uwagi zagadnieniu politycznych aspektów islamu. W styczniowym numerze „İslamu” z 1990 roku Coşan (pod pseudonimem Halil Necatioğlu) napisał, że prawdziwymi przedstawicielami muzułmanów są ulemowie i szajchowie, a nie opresyjni polityczni despoci⁴³⁷. Zostało to zinterpretowane jako zapowiedź jego przygotowań do objęcia kierownictwa w nowej partii⁴³⁸. W liście do redaktora „İslamu” jeden z korespondentów zapytał nawet, czy publicyści należący do nakszbandijji przygotowują grunt pod utworzenie partii politycznej. Odpowiedź była wymijająca, ale ponownie sugerowała, że prawdziwymi reprezentantami muzułmanów są ulemowie i szajchowie⁴³⁹. Artykuły w periodykach İskenderpaşy sprawiały wrażenie, że przygotowuje ona nową partię, co jednak nie było jej intencją. Wspólnota chciała jedynie bronić nieugruntowanego jeszcze autorytetu duchowego Coşana przed krytykującym go otwarcie przywództwem Partii Dobrobytu. W latach 90. Erbakan celowo kwestionował słusność wyboru Coşana na lidera wspólnoty, a także sufizm, sufich oraz ich metody, które postrzegał jako wielką przeszkodę dla swoich celów politycznych. Partia Dobrobytu próbowała zmonopolizować islam, deklarując się jako jedyna reprezentacja prawdziwie

⁴³⁴ M. Heper, *op. cit.*, s. 147.

⁴³⁵ Z. Öniş, *op. cit.*, s. 23.

⁴³⁶ M. Heper, *op. cit.*, s. 147.

⁴³⁷ H. Necatioğlu [M.E. Coşan], *Din Alimlerinin Tartışılmaz Değeri ve Üstünlüğü*, „İslam” sayı 77, 1990, s. 4-5.

⁴³⁸ R. Çakır, *op. cit.*, s. 39-40.

⁴³⁹ „İslam” sayı 90, 1991, s. 3.

wierzących. Czyniąc poparcie dla partii jedynym kryterium bycia muzułmaninem i zarazem wierzącym, upolityczniła w ten sposób islam⁴⁴⁰.

Napięcie wzrosło jeszcze bardziej, gdy Erbakan ogłosił się *cihad emiri* (dowódcą świętej wojny) i domagał się posłuszeństwa od wierzących. Erbakan zastosował ten polityczny manewr, aby uzyskać poparcie wśród bojowo nastawionych kręgów społecznych. Coşan w sugestywnym przemówieniu *Nakıstan Mücahid Olmaz* (Niedoskonały człowiek nie może podjąć walki w imię islamu), omówionym w czerwcowym wydaniu „İslam” z 1990 roku⁴⁴¹, skrytykował polityczny manewr Erbakana. Hocaefendi objaśniał, że u podstaw metody stosowanej przez nakszbandijję leży miłość, współczucie i cierpliwość. Mimo piętrzących się różnorodnych trudności, kłopotów i cierpienia członkowie bractwa dzięki tej metodzie bez użycia siły opanowali wiele krajów. Uważał, że

[w]ojna jest ostatecznością, a prowadzona w imię Boga może uzyskać legitymizację jedynie wtedy, kiedy nie można już dłużej znieść trudu i cierpienia. Jednak przedtem istnieje wiele środków, ale w rękach tych, którzy próbują zamienić ostatnią opcję w jedyną, islam wiązał się z wojną, rozlewem krwi i okrucieństwem⁴⁴².

Należy więc nauczyć się kochać innych i z cierpliwością znosić wszelkie kłopoty⁴⁴³. W przemówieniu Hocaefendi przeciwstawiał się politycznej bojowości, potępiał nieodpowiedzialną taktykę przywództwa partii, podejmowaną w imię władzy politycznej. Mimo że za reprezentację muzułmanów uważał ulemów i szajchów, nigdy nie sugerował utworzenia partii pod ich przewodnictwem. Według niego bowiem ulemowie jako ludzie sumienia, którzy mówią prawdę, w każdych okolicznościach i za wszelką cenę mieli nadzorować społeczeństwo i czuwać nad nim. Nie szukali oni przychylności rządzących, zgodnie z zasadą „wstyd tym, którzy szukają łaski u władców”⁴⁴⁴. Korupcja społeczeństwa wynikała według niego ze skorumpowania rządzących, stanowiącego rezultat korupcji ulemów, którzy stali się jedynie ich funkcjonariuszami⁴⁴⁵.

Mahmud Esad Coşan Hocaefendi opowiadał się za politycznym uczestnictwem muzułmanów w obronie swoich interesów, ale pozostających w granicach prawa. Sekularyzm nie oznaczał dla niego braku zainteresowania muzułmanów polityką i administracją kraju. Przeciwnie, w jego opinii powinni oni być bardziej zaangażowani, aby siły antymuzułmańskie nie przejęły kontroli nad rządem ze względu na mandaty poselskie, by nie manipulowały elektoratem i nie naruszały praw podstawowych. Przestrzegał także przed powierzeniem administracji Turcji ludziom niekompetent-

⁴⁴⁰ H. Necatioğlu [M.E. Coşan], *Bir Parti ve Biz*, „İslam” sayı 83, 1990, s. 4-5; idem, *Hakka ve İnsafa Davet*, „İslam” sayı 84, 1990, s. 6-7.

⁴⁴¹ „İslam” sayı 82, 1990, s. 50-51.

⁴⁴² *Ibidem*, s. 76.

⁴⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴⁴ H. Necatioğlu [M.E. Coşan], *Hakka ve İnsafa Davet...*, s. 7.

⁴⁴⁵ Idem, *Alimin Tartışılmaz Üstünlüğü*, „İslam” sayı 87, 1990, s. 6-7.

nym, niemoralnym, kłamcom oraz skorumpowanym politykom. Członkowie wspólnoty nie powinni być zwykłymi zwolennikami lub członkami partii i dzielić się na frakcje. Musieli oni opowiedzieć się za uczciwym, czystym życiem politycznym⁴⁴⁶.

İskenderpaşa postrzegała politykę jako zjawisko wielowymiarowe z szerokim spektrum oddziaływania, dlatego jej zdaniem polityki nie można pozostawić w ręku partii czy polityków. Gürdoğan uważał, że celem interesowania się polityką nie ma być ani dojście do władzy, ani nieograniczone z niej korzystanie czy przekazywanie odpowiedzialności cywilnej niektórym ludziom. Powinno być nim natomiast nabywanie świadomości problemów i odpowiedzialności za kraj. Bez tej perspektywy życie społeczne, polityczne, gospodarcze i kulturalne może się znaleźć pod kontrolą wąskiego kręgu elity władzy⁴⁴⁷. Mając to na uwadze, wspólnota opracowała przejrzystą strategię zajmowania pozycji ponad polityką partyjną. W przeddzień wyborów generalnych w 1991 roku Coşan przedstawił taką właśnie strategię w miesięczniku „İslam”:

Najważniejszą strategią dla nas jest wspieranie wykwalifikowanych i autentycznych kandydatów z każdej istniejącej partii. W ten sposób, obojętnie która partia wygra wybory, wynik przyniesie korzyść całemu narodowi. Jednak ze względu na brak organizacji i koordynacji jest za późno, aby muzułmanie w tych wyborach postępowali według powyższej szerokiej strategii. Ale nadal istnieje szansa osiągnięcia najlepszego wyniku w wyborach przez głosowanie na najlepszych dostępnych kandydatów, których pomysły są im bliskie, a przynajmniej nie stoją w opozycji, bez podążania za konkretną linią partyjną lub lojalnościową⁴⁴⁸.

W wyborach powszechnych 20 października 1991 roku wspólnota nie poparła konkretnej partii. Zamiast tego zdecydowanie zalecała swym członkom i wszystkim muzułmanom, by uważnie sprawdzali kandydatów wszystkich partii i głosowali na najodpowiedniejszych, korzystając z możliwości wprowadzonego właśnie głosowania preferencyjnego⁴⁴⁹. Taka postawa była częścią szerszej strategii, mającej na celu promowanie powszechnego konsensusu i dialogu. Dzięki niej politycy różnych ugrupowań i intelektualisci z różnym zapleczem ideologicznym otrzymali szansę na wyrażenie swoich poglądów na łamach miesięcznika „İslam”. İskenderpaşa nie tylko publikowała poglądy, którym się wyraźnie przeciwstawiała, ale też dążyła do osiągnięcia zgody społecznej.

Największą liczbę głosów zdobyła wtedy Partia Słusznej Drogi Süleymana Demirela (27% i 178 miejsc w parlamencie). Drugie miejsce zajęła Partia Ojczyźniana (24% i 115 miejsc), wyprzedzając Socjaldemokratyczną Partię Ludową (20,8% i 88 mandatów)⁴⁵⁰. Aby przekroczyć dziesięcioprocentowy próg wyborczy

⁴⁴⁶ *Ibidem*, s. 5-6.

⁴⁴⁷ E. Gürdoğan, *Kültür ve Sanayileşme*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1991, s. 42-43.

⁴⁴⁸ H. Necatioğlu [M.E. Coşan], *Seçim Üzerine Düşünceler*, „İslam” sayı 98, 1991, s. 4.

⁴⁴⁹ E.Y. Demirci, *Modernisation, Religion and Politics...*, s. 161.

⁴⁵⁰ *1983-2007 Yılları Arasında Yapılan Milletvekili Genel Seçimleri...*

w parlamencie, kilku głównych członków Narodowej Partii Pracy kandydowało z ramienia Partii Dobrobytu, która była w stanie uzyskać 16,9% poparcia i 62 miejsca (19 było w posiadaniu byłych członków NPP). Jako ostatnia do parlamentu weszła Partia Lewicy Demokratycznej z 10,8% głosów i 7 miejscami⁴⁵¹. PSD i SPL 20 listopada 1991 roku formalnie ustanowiły rząd koalicyjny z Demirelem jako premierem. Kadencja Demirela trwała niecałe osiemnaście miesięcy i charakteryzowała się ciągłymi napięciami między rządem a pałacem prezydenckim, szczególnie w polityce zagranicznej.

Po upadku Związku Radzieckiego w grudniu 1991 roku Özal intensywnie pracował nad umocnieniem stosunków z nowymi niepodległymi (głównie tureckojęzycznymi) państwami Azji Środkowej. Swoimi przemówieniami ponownie rozpalił marzenia panturkizmu, wielokrotnie obiecując, że w XXI wieku pas wpływów tureckich będzie się ciągnął od Adriatyku po Wielki Mur Chiński. Turcja za czasów jego rządów zaczęła promować panturkizm w Azji Środkowej, zwiększając inwestycje, udzielając pożyczek i pomocy, rozszerzając współpracę handlową, finansując tworzenie nowych szkół oraz umożliwiając bardzo skuteczne korzystanie z usług medialnych⁴⁵². Rankiem 17 kwietnia 1993 roku, tuż po powrocie z wyczerpującej jedenastodniowej podróży do Azji Środkowej, Özal zmarł prawdopodobnie wskutek otrucia⁴⁵³. Zastąpił go Demirel, formalnie wybrany na prezydenta przez parlament 16 maja 1993 roku; jego z kolei zastąpiła liderka Partii Słusznej Drogi Tansu Çiller (ur. 1946), wykształcona w USA profesor ekonomii, która po raz pierwszy weszła do parlamentu w wyborach w październiku 1991 roku. Çiller została pierwszą kobietą premierem Turcji, a swoje stanowisko utrzymała do następnych wyborów parlamentarnych⁴⁵⁴.

4.4. Droga ku przejęciu władzy w państwie przez partię islamistyczną (1994-2001)

Koalicja PSD-SPL okazała się równie niezdolna jak Partia Ojczyzniana do zapewnienia stabilności gospodarczej czy podniesienia poziomu życia w Turcji. Nie próbowała również zaostrzyć regulacji prawnych i ograniczyć korupcji. Sytuacja w kraju uległa zatem pogorszeniu. Reformy Özala nie przyczyniły się do podniesienia poziomu życia mieszkańców, w których wrażliwość moralną godziła powszechna korupcja,

⁴⁵¹ *Ibidem*.

⁴⁵² Y. Shichor, *A Pretext Out of Context: Contemporary China's Obsession with Pan-Turkism*, [on-line:] <https://theasiadialogue.com/2015/06/22/a-pretext-yet-out-of-context-contemporary-chinas-obsession-with-pan-turkism/> – 12 IX 2017.

⁴⁵³ *Independent Expert Evaluation Casts Doubt on Özal Report*, [on-line:] <http://www.todayozaman.com/news-318830-independent-expert-evaluation-casts-doubt-on-ozal-report.html> – 12 IX 2017.

⁴⁵⁴ Y. Arat, *A Woman Prime Minister in Turkey: Did It Matter?*, „Women & Politics” vol. 19, no. 4, 1998, s. 1-8; J. Jensen, *Women Political Leaders: Breaking the Highest Glass Ceiling*, New York: Palgrave Macmillan, 2008, s. 41-42, 131.

a ich sytuacja materialna pogorszyła się z powodu utrzymującej się wysokiej inflacji. Upadek komunizmu sprawił, że islam stał się jedyną ideologią protestu. Przejawiało się to najpełniej w rosnących „dzielnicach nędzy”, na peryferiach wszystkich głównych miast Turcji. Islam stawał się antidotum na rażącą niesprawiedliwość, panującą w nowoczesnym miejskim życiu. Po raz pierwszy w historii Turcji w 1984 roku większy procent populacji stanowiła ludność miejska (52,4%)⁴⁵⁵. Wraz z rozwojem urbanizacji pojawił się większy dostęp do edukacji, szczególnie dla dziewcząt. Ogólny wskaźnik alfabetyzacji dorosłych wzrósł do 79,2% w 1990 roku (dla kobiet wskaźnik ten wyniósł 68,5%)⁴⁵⁶.

Zmiany społeczne wywołane programem reform Özala oddziaływały na turecką politykę właśnie w czasie rządów koalicji PSD-SPL. W ramach systemu substytucji importu turecki sektor prywatny zdominowała garstka dużych, pochodzących ze Stambułu przedsiębiorstw⁴⁵⁷. Utrzymywały one zazwyczaj korzystne stosunki z członkami elity biurokratycznej i politycznej Ankary. W 1971 roku duże firmy utworzyły własne stowarzyszenie biznesowe, znane pod nazwą Türk Sanayicileri ve İşadamları Derneği (Tureckie Stowarzyszenie Przemysłowców i Przedsiębiorców, TÜSİAD)⁴⁵⁸.

Jednak w latach 80. niektóre tradycyjne, rodzinne, małe i średnie przedsiębiorstwa z prowincjonalnej Anatolii rozszerzały swoją działalność na rynki eksportowe, wspierane zachętą ze strony rządu i osobistymi związkami z konserwatywnymi członkami Partii Ojczyźnianej. Większość z nich działała w sektorach niewymagających wysokich kwalifikacji, ale pracochłonnych, takich jak produkcja tekstyliów, odzieży, skóry i szkła. Küçük ve Orta Büyüklükteki İşletmelerin (Sektor Małych i Średnich Przedsiębiorstw, KOBİ) wywodzi się z kręgów biznesowych, które nie uznawały odsetek i instytucji finansowych opartych na odsetkach. Małe i średnie przedsiębiorstwa (MŚP) na poziomie lokalnym stworzyły nową społeczność biznesową, ulepszając swoje praktyki w tym zakresie, ucząc się technologii i szukając nowych rynków. Nawet nie korzystając z bezpośredniego wsparcia ze strony rządu, otwarte na nowe rynki małe przedsiębiorstwa uruchomiły proces produkcji i akumulacji kapitału w Anatolii⁴⁵⁹. Rezultatem tego procesu było powstanie „anatolijskich tygrysów”⁴⁶⁰ (nazwa została nawet po tym, jak wielu z nich przeniosło siedzibę do

⁴⁵⁵ Turkey – Urban Population as a Share of Total Population, [on-line:] <https://knoema.com/atlas/Turkey/Urban-population> – 27 VIII 2019.

⁴⁵⁶ Turkey – Literacy Rate, [on-line:] <https://www.indexmundi.com/facts/turkey/literacy-rate> – 27 VIII 2019.

⁴⁵⁷ İ. Atiyas, O. Bakis, *Structural Change and Industrial Policy in Turkey*, „Emerging Markets Finance and Trade” vol. 51, no. 6, 2015, s. 1210, 1221.

⁴⁵⁸ TÜSİAD Hakkında, [on-line:] <https://tusiad.org/tr/tusiad/hakkinda> – 12 IX 2017.

⁴⁵⁹ Ö. Demir, M. Acar, M. Toprak, *Anatolian Tigers or Islamic Capital: Prospects and Challenges*, „Middle Eastern Studies” vol. 40, no. 6, 2004, s. 166-188.

⁴⁶⁰ Por. E.J. Ijjasz-Vasquez, *Rise of the Anatolian Tigers: Leveraging & Managing Urbanization in Turkey*, <https://www.worldbank.org/en/news/feature/2015/10/14/rise-of-the-anatolian-tigers> – 27 VIII 2019.

Stambułu). Kemal Can zauważył, że kapitał w Anatolii posiadały zasadniczo trzy grupy: konserwatywni, religijni anatolijscy biznesmeni, firmy należące do tarikatów lub wspólnot religijnych oraz spółki z wieloma akcjonariuszami⁴⁶¹.

W niestabilnym otoczeniu gospodarczym, w którym roczna stopa inflacji konsumenckiej wynosiła średnio 74% w latach 1990-1994⁴⁶², „anatolijskie tygrysy” wołały finansować działalność z własnych zasobów. Nie chciały pożyczać pieniędzy od Özel Finans Kurumlar ani zaciągać oprocentowanych kredytów w tradycyjnych bankach. Niektóre z nich ustanowiły własne nieformalne systemy finansowania mużmańskiego, zbierając fundusze od tysięcy małych inwestorów w Anatolii, także oszczędności robotników tureckich w diasporze (początkowo gromadzone po to, by finansować działania religijne) zostały przywiezione do Turcji w celu założenia firm i budowy alternatywnej siły gospodarczej⁴⁶³. Pomimo rosnącej zamożności „anatolijskie tygrysy” pozostały wierne wartościom konserwatywnym⁴⁶⁴. Tarikaty i struktury wspólnot religijnych również odegrały ważną rolę w tworzeniu anatolijskiego kapitału. Solidarność wewnętrzna wśród przedsiębiorców sprzyjała dzieleniu się przekonaniem i praktykami religijnymi, a równocześnie rozwijała środowisko współpracy i wzajemnego wsparcia. Wspólnoty religijne, organizując kursy Koranu, budując meczety, szkoły i akademiki za pieniądze zebrane od członków lub przyjaciół, przygotowały przyszłych klientów i bazę kapitałową szkół, firm i przedsiębiorstw dla swoich członków⁴⁶⁵.

Na początku lat 90. rozwój „anatolijskich tygrysów” zaowocował powstaniem mużmańskiej burżuazji. Grupa młodych islamistycznych biznesmenów założyła 5 maja 1990 roku własne stowarzyszenie przedsiębiorców w opozycji do TÜSİAD – Müstakil Sanayici ve İş Adamları Derneği (Stowarzyszenie Niezależnych Przemysłowców i Przedsiębiorców, MÜSİAD)⁴⁶⁶. Od początku MÜSİAD było organizacją jawnie mużmańską. Wnioski o członkostwo firm, które zostały uznane za niemoralne lub których działania uznano za niemuzmańskie (na przykład zaangażowane w produkcję napojów alkoholowych), były zdecydowanie odrzucane. MÜSİAD dążyło do zastąpienia zachodniego kapitalizmu, określony przez pierwszego prezydenta Erola Yarara (ur. 1960) jako niemoralny, modelem biznesowym, który służył społeczności i łączył „wysoką moralność z wysoką technologię”⁴⁶⁷. MÜSİAD aktywnie dążyło również do zacieśniania więzi gospodarczych z innymi

⁴⁶¹ K. Can, *‘Yesil sermaye’ laik sisteme ne yapti?* „Birikim” sayı 99, 1997, s. 59-65.

⁴⁶² *Inflation Turkey 1994*, [on-line:] <https://www.inflation.eu/inflation-rates/turkey/historic-inflation/cpi-inflation-turkey-1994.aspx> – 7 II 2019.

⁴⁶³ Ö. Demir, M. Acar, M. Toprak, *op. cit.*, s. 170.

⁴⁶⁴ A. Goldberg, D. Halm, F. Şen, *Die deutschen Türken*, Münster: LIT Verlag, 2004, s. 37.

⁴⁶⁵ K. Can, *op. cit.*, s. 59-65.

⁴⁶⁶ *MÜSİAD’la Tanışın*, [on-line:] <https://www.musiad.org.tr/icerik/musiadla-tanisin-2> – 23 IV 2019.

⁴⁶⁷ E. Yara, *A New Perspective of the World at the Threshold of the 21st Century*, Istanbul: MÜSİAD, 1996, s. 47.

krajami muzułmańskimi, organizując wyjazdy zagraniczne delegacji swoich członków oraz ustanawiając w 1993 roku coroczne międzynarodowe targi w Stambule. W połowie lat 90. MÜSIAD liczyło już ponad 2 tys. członków i stanowiło około 10% całkowitego PNB Turcji. Prawie 80% firm MÜSIAD zostało założonych po 1980 roku, w porównaniu z zaledwie 20% firm TÜSIAD⁴⁶⁸.

Partia Dobrobytu również stworzyła wyrafinowaną organizację i system zbierania funduszy w Turcji. Rozszerzyła sieć fundacji, stowarzyszeń kulturalnych i organizacji młodzieżowych, utworzonych jeszcze przez Partię Ocalenia Narodowego. Jedną z najważniejszych z nich była Milli Gençlik Vakfı (Narodowa Fundacja Młodzieży, NFM), utworzona w 1975 roku, która stała się największą organizacją młodzieżową w kraju⁴⁶⁹. W połowie lat 90. XX wieku NFM miała ponad 1600 oddziałów rozproszonych po całym kraju⁴⁷⁰. Oprócz organizowania spotkań towarzyskich zapewniała stypendia dla dziesiątek tysięcy studentów z niezamożnych środowisk, dopłacała do zakwaterowania w blisko 150 akademikach. NFM wpajała zarówno konserwatywne wartości muzułmańskie, jak i silne poczucie tęsknoty za czasami osmańskimi. Organizowała coroczne rajdy 29 maja – z okazji rocznicy podboju Konstantynopola (datę tę wybrano też na rozpoczęcie oficjalnej działalności fundacji).

Poza działalnością dobroczynną NFM odegrała ważną rolę w pozyskiwaniu funduszy dla Partii Dobrobytu, szczególnie poprzez zbiórkę i sprzedaż skór zwierząt, ofiarowanych podczas corocznego festiwalu w ramach *‘İd al-’Ađhā*⁴⁷¹. Koalicja PSD-SPL próbowała w 1992 roku zakazać tej praktyki, wymagając, aby skóry, których wartość turecki skarb państwa oszacował na około 25 mln dolarów rocznie, były przekazywane jednej z wielu instytucji państwowych⁴⁷². Prawo okazało się jednak trudne do wyegzekwowania, a skóry pozostały znaczącym źródłem dochodu zarówno dla Partii Dobrobytu, jak i dla wielu innych organizacji islamistycznych⁴⁷³. Poza indywidualnymi darowiznami od firm przywiązanych do islamu głównym źródłem finansowania PD było AMGT w Niemczech, które na początku lat 90. miało przekazywać partii kilka milionów dolarów miesięcznie⁴⁷⁴. Głównym jednak celem sieci organizacyjnej PD było uzyskiwanie wsparcia politycznego, a nie tylko finansowego.

⁴⁶⁸ Więcej na ten temat: E. Berberoğlu, *TÜSIAD mı büyük yoksa MÜSIAD mı?*, [on-line:] <http://www.hurriyet.com.tr/tusiad-mi-buyuk-yoksa-musiad-mi-5189600> – 23 IV 2019.

⁴⁶⁹ A. Manaz, *op. cit.*, s. 92.

⁴⁷⁰ *Ibidem*.

⁴⁷¹ Tur. *Kurban Bayramı*. Więcej na temat święta: *Koran*, tłum J. Bielawski, Warszawa: PIW, 2004, sura *As-Saffat* (Szeregi), wersy 102-111.

⁴⁷² T.C. Resmi Gazete, 2 V 1992, sayılı: 21216, [on-line:] <https://www.cumhuriyetarsivi.com/katalog/192/sayfa/1995/5/4/3.xhtml> – 11 III 2018.

⁴⁷³ A.S. Yayla, S. Teymur, *How Did Change Help the Country of Turkey Deal with Terrorism More Effectively?*, [w:] Th.A. Gilly, Y. Gilinskiy, V.A. Sergevnin (eds), *The Ethics of Terrorism: Innovative Approaches from an International Perspective (17 Lectures)*, Springfield: Charles C. Thomas, 2009, s. 103.

⁴⁷⁴ Więcej na ten temat: Ph. Robins, *Suits and Uniforms: Turkish Foreign Policy Since the Cold War*, London: Hurst & Co., 2003, s. 149-150.

Poza tym, że tożsamość turecko-islamska była wtedy wpajana przez państwowy system edukacji, pod koniec lat 80. i na początku lat 90. XX wieku nastąpił ogromny wzrost liczby muzułmańskich czasopism i magazynów, szeroko rozpowszechniano też konserwatywne gazety. Wcześniej wiedza religijna i poglądy na temat roli islamu w społeczeństwie były przekazywane głównie ustnie, przez imamów i tarikaty lub w rodzinie. Jednak słowo drukowane coraz częściej konkurowało z tradycją ustną lub nawet ją przewyższało. Chociaż istniała niewielka liczba publikacji, które wyraźnie popierały prawo szariatu, większość miała na celu raczej rozpowszechnianie konserwatywnych wartości i tworzenie muzułmańskiego społeczeństwa niż wzywanie do ustanowienia państwa islamskiego. Rozluźnienie państwowego monopolu na nadawanie programów na początku lat 90. doprowadziło również do pojawienia się islamistycznych kanałów telewizyjnych i stacji radiowych, choć ponownie nacisk położono na wartości i styl życia, a nie na wyraźne hasła propagandowe dotyczące zmiany politycznej.

W 1993 roku w majowym numerze „İslamı” Yusuf Saray opublikował esej *İslam, Demokrasi, Parti* (Islam, demokracja i partia) wyraźnie podkreślający stanowisko wspólnoty wobec polityki partyjnej. Krytykował w nim postawę uznającą politykę i partie za antymuzułmańskie oraz zakazującą prawdziwym muzułmanom w nich uczestniczyć. Autor zaakceptował fakt, że partie były fundamentem świeckich demokracji, ale odrzucił ideę, że najlepsze dla muzułmanów jest utrzymywanie od nich dystansu⁴⁷⁵. Nie tylko partie, ale także dobrowolne stowarzyszenia, towarzystwa, związki czy fundacje są w jego opinii niezbędne do utrzymania demokratycznego, świeckiego systemu. Potępiający partie zorganizowali się właśnie w takich dobrowolnych stowarzyszeniach, które okazały się bardziej sprawne, a przy tym mniej groźne dla systemu demokratycznego niż partie polityczne. Partia może żądać zmiany prawnej systemu politycznego, chociaż podlega obowiązującemu prawu. Założeniem organizacji wolontariackiej natomiast było przede wszystkim zaakceptowanie prawnych ram politycznych⁴⁷⁶.

Według autora eseju partie nie uosabiały znaczących dla islamu i ruchu islamskiego wartości, ale realizowały je przez pełnione funkcje społeczne. Korzystanie z partii i systemu partyjnego było więc konieczne, aby chronić siebie i podkreślić swoje żądania polityczne⁴⁷⁷. Sytuacja ta nie została stworzona przez islam, ale na nim wymuszona. Należało więc odróżniać używanie partii i systemu partyjnego od podporządkowania islamu i ruchu muzułmańskiego partii, ponieważ nie są one zwyczajnym konstruktem politycznym społeczeństwa. Gdyby tak było, całkowita westernizacja systemów politycznych po rozpadzie Imperium Osmańskiego doprowadziłaby islam do upadku. Wiara, że ruchy muzułmańskie mogą istnieć tylko w formie partii politycznej, to dla Saraya zredukowanie islamu do poziomu polityki

⁴⁷⁵ Y. Saray, *İslam, Demokrasi, Parti*, „İslam” sayı 117, 1993, s. 50.

⁴⁷⁶ *Ibidem*.

⁴⁷⁷ *Ibidem*.

i partii politycznej, to również ograniczenie uniwersalnych ideałów islamu do warunków polityki realnej⁴⁷⁸.

Tymczasem – zdaniem Saraya – islam ma wykraczać poza istniejące warunki społeczne i polityczne, a nie je uzasadniać. Nie widzi on różnicy między pogodzeniem islamu z demokracją i poprzednim ustrojem. Nie odrzuca samej demokracji, ale raczej porównywanie islamu do niej i odwrotnie. Demokracja jest społecznie i politycznie uwarunkowana przez współczesne realia, a islam powinien je przewyższać i przekształcać w lepsze – tak jak miało to miejsce w przeszłości. Islam nie może stać się częścią żadnej formy politycznej, bo zredukowanie go do partii politycznej stanowiłoby zaprzeczenie jego transcendentnego wymiaru⁴⁷⁹. Saray, reprezentujący stanowisko wspólnoty, odrzucił pogląd, że partia muzułmańska może przeprowadzić procesowi demokratycznemu. Uważał, że partie jako instytucje demokratyczne powinny być miejscem wyrażania różnych opinii i wolnej dyskusji. Kiedy muzułmański ruch stał się partią polityczną, kwestie polityczne nabrały religijnego charakteru i wolna dyskusja stała się niemożliwa⁴⁸⁰.

Saray dostrzegał świeckie ukierunkowanie partii, bez względu na to, jak muzułmańska mogła być jej ideologia. W kwietniowym wydaniu „İslamu” z 1993 roku wyraził pogląd, że ideologia Partii Dobrobytu – *adil düzen* (system sprawiedliwy) – jest kolejną świecką ideologią z domieszką islamu, co jednak nie czyniło z PD ruchu muzułmańskiego⁴⁸¹. W jego opinii PD podzieliła ruchy muzułmańskie i muzułmanów, twierdząc, że jest ich jedynym legalnym przedstawicielem; w konsekwencji wykluczała tych, którzy jej nie popierali⁴⁸².

Wspólnota İskenderpaşa nie postrzegała islamu tylko jako kwestii ekonomiczno-politycznej, o czym świadczy następująca wypowiedź:

Podstawową kwestią jest islamizacja społeczeństwa. Najważniejszą sprawą jest ożywienie muzułmańskiej świadomości i wrażliwości na poziomie jednostek oraz wzmocnienie czynnika muzułmańskiego w strukturze społecznej. Te podejścia, które nie dają pierwszeństwa ludziom, jednostkom, i myślą o islamie jako o kwestii czysto ekonomicznej i politycznej, wyrządzają szkodę islamowi⁴⁸³.

Ze względu na to, że islamizacja społeczeństwa jest fundamentalnym założeniem islamu, İskenderpaşa przewidywała stopniowe przekształcanie go właśnie w tym kierunku. Swoim zwolennikom doradzała, aby kierowali się spokojnym i zdrowym osądem w przestrzeni politycznej i uważali, by nie wpaść w pułapkę radykalizmu i fundamentalizmu, które w osądzie jej zwolenników stanowią formę islamu, a ta forma – zamiast do jedności i pokoju – prowadzi do podziału i konfliktów

⁴⁷⁸ *Ibidem*.

⁴⁷⁹ *Ibidem*.

⁴⁸⁰ *Ibidem*.

⁴⁸¹ Y. Saray, „*Adil Düzen*” *Beşeri İdeoloji mi?*, „İslam” sayı 116, 1993, s. 47.

⁴⁸² Idem, *İslam, Demokrasi...*

⁴⁸³ S. Say, *Laik Türkiye’de Müslüman Toplum*, „İslam” sayı 100, 1991, s. 20.

w muzułmańskiej ummie. Pod tym względem wspólnota krytykowała Islamski Front Ocalenia (fr. Front islamique du salut, FIS) w Algierii, który chciał przejąć władzę polityczną dzięki wygranej w demokratycznych wyborach i zainspirować muzułmańskie ruchy w innych krajach. W liście do redakcji „İslamı” czytelnik pytał, dlaczego redakcja była tak krytyczna i ostrożna wobec FIS i jego lidera, Abbasiego Madaniego. Odpowiadając, redaktor przypomniiał, że muzułmanie w Libii oczekiwali zbyt wiele od Kaddafiego, kiedy doszedł do władzy, a także idealizowali irańską rewolucję. Podsumowując, podkreślił, że osąd o ruchach muzułmańskich musi być wolny od ekscytacji i emocji, ma być spokojny i zdrowy⁴⁸⁴.

Islamistyczne media wzmacniały w odbiorcach poczucie przynależności do ponadnarodowej społeczności muzułmańskiej, która często opierała się na silnej tęsknocie za czasami osmańskimi. Konserwatywni Turcy często postrzegali siebie jako członków tej ponadnarodowej społeczności, jako przeszłych i przyszłych przywódców. Nie ma wątpliwości, że polityka Stanów Zjednoczonych i Unii Europejskiej (UE) również przyczyniła się do utrwalania poczucia muzułmańskiej tożsamości. Europa, chociaż nie budziła zaufania, zawsze służyła jako punkt odniesienia dla standardów, do których dążył Turek. Kiedy Özal złożył formalny wniosek o członkostwo w EWG, nie tylko wyznaczył cel, ale także naraził Turków na upokorzenie związane z ewentualnym odrzuceniem. Przekonał obywateli o korzyściach płynących z członkostwa, nie przygotowując ich jednak na ewentualną negatywną decyzję Wspólnoty Europejskiej. W związku z tym ogłoszenie przez EWG 18 grudnia 1989 roku, że odroczyła nawet ocenę wniosku Turcji o członkostwo, było postrzegane w kraju jako zwykła zniewaga⁴⁸⁵.

Znacząca była też odpowiedź Zachodu na inwazję Iraku na Kuwejt w 1990 roku, a dwa lata później na wybuch przemocy etnicznej w Bośni. Jako dawne prowincje Imperium Osmańskiego oba te obszary znajdowały się w sferze zainteresowania Turcji. Zdecydowana większość Turków oburzyła się z powodu rozbieżności między gorliwością, z jaką Zachód zareagował na inwazję na Kuwejt, a niechęcią do interwencji militarnej w Bośni⁴⁸⁶. Powszechnie uważano, że Zachód, kreujący się na propagatora etyki i praw człowieka, w rzeczywistości kieruje się interesem własnym, potrzebą zabezpieczenia dostaw taniej ropy przez wypędzenie Irakijczyków z Kuwejtu⁴⁸⁷. Takie okoliczności spowodowały wzrost poparcia wyborczego dla jawnie islamistycznej i antyzachodniej PD Erbakana.

Zgodnie z tureckim prawem Partia Dobrobytu nie mogła otwarcie popierać zniesienia świeckiego państwa bez ryzyka likwidacji. W publicznych wystąpieniach członkowie PD woleli skoncentrować się na obietnicach, że po objęciu władzy wprowadzą to, co określili jako *adil düzen* (sprawiedliwy porządek), rozumiany jako

⁴⁸⁴ „İslam” sayı 90, 1991, s. 3.

⁴⁸⁵ *Ibidem*.

⁴⁸⁶ Pomimo przytłaczających dowodów na powszechne okrucieństwa chrześcijańskich Serbów przeciwko muzułmańskim Bośniakom.

⁴⁸⁷ „İslam” sayı 90, 1991, s. 3.

bardziej sprawiedliwy podział bogactwa, ale także jako społeczeństwo podległe muzułmańskim zasadom i etyce. Jednak w pismach i prywatnych rozmowach członkowie partii nie ukrywali poparcia dla wprowadzenia szariat⁴⁸⁸. Erbakan zaatakował „niewolniczy porządek” stworzony przez „kapitał oparty na odsetkach”⁴⁸⁹. Twierdził, że ustanowienie nieoprocentowanego systemu doprowadzi do potrojenia siły nabywczej *per capita*, a to z kolei – do ogromnego wzrostu eksportu i ustanowienia wspólnego muzułmańskiego rynku zdominowanego przez Turcję⁴⁹⁰. Rozpoczął wdrażanie „systemu puli”, który eliminował potrzebę pożyczania przez skarby państwa z rynku wewnętrznego. Teoretycy Partii Dobrobytu często otwarcie krytykowali zachodni model demokracji, mówiąc, że to „koń trojański zachodniego imperializmu kulturowego”⁴⁹¹. Utrzymywali, że pod względem reagowania na potrzeby ludu pozostaje daleko w tyle za systemem ustanowionym przez proroka Mahometa w VII wieku⁴⁹².

Na czwartym kongresie w październiku 1993 roku PD przyjęła wniosek, w którym wezwała do wprowadzenia systemu opartego na wielu kodeksach prawnych. W założeniach tego systemu przewidziano, że ludność podzieliłaby się zgodnie z przekonaniami, a każda wspólnota mogłaby być regulowana przez ogólny autorytet muzułmanów, w systemie podobnym do Konstytucji medyńskiej. Jednak retoryka PD nie pozostawiła wątpliwości, że niemuzułmanie byłiby w najlepszym wypadku raczej tolerowanymi podwładnymi niż równymi partnerami.

W pismach i przemówieniach przywódcy PD pozostawali otwarcie antysemiccy. Walczyli przeciwko – istniejącej według nich – złożonej sieci międzynarodowych konspiracji syjonistycznych, często powołując się na sfabrykowane antysemityczne teksty, między innymi *Protokoły mędrców Syjonu*⁴⁹³. Erbakan nawet uzasadnił niechęć swojej partii do przystąpienia Turcji do EWG założeniem, że ostatecznie będzie nią kierował Izrael, który razem ze Stanami Zjednoczonymi i całym Zachodem był jego zdaniem winny eskalacji przemocy PKK w południowo-wschodniej Turcji. 25 grudnia 1992 roku Erbakan zdecydowanie stwierdził w parlamencie:

terroryzm jest planem syjonistycznym. Jest to realizacja planu sformułowanego przez Amerykę i jej drapieżnych lokajów na Zachodzie i w kręgach syjonistycznych. To, co widzimy w Bośni, Algierii, na Cyprze, w Azerbejdżanie, Palestynie, Abchazji i Kaszmirze, widzimy także w PKK⁴⁹⁴.

Chociaż kierownictwo partii było zwykle ostrożne w kwestii wyrażania antyalewickich poglądów, napięcia pojawiły się ponownie w lipcu 1993 roku. Przybrały wtedy formę ataku na doroczny alewicki festiwal sztuk Pir Sultan Abdal

⁴⁸⁸ A. Dilipak, *Bu Din Benim Dinim Değil*, İstanbul: İşaret-Ferşat, 1991, s. 31.

⁴⁸⁹ N. Erbakan, *Adil Ekonomik Duzen*, Ankara: Refah Partisi, 1991, s. 14-15.

⁴⁹⁰ *Ibidem*.

⁴⁹¹ A. Dilipak, *Sorular; Sorunlar ve Cevaplar 1*, İstanbul: Beyan Yayınlar, 1993, s. 93.

⁴⁹² A. Bulaç, *İslam ve Demokrasi: Teokrasi ve Totaliterizm*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1993, s. 65.

⁴⁹³ S.A. Emre, *op. cit.*, s. 224-225.

⁴⁹⁴ Türkiye Büyük Millet Meclisi, Tutanak Dergisi, Cilt 26, Dönem 19, Yasama 2-25 XII 1992.

Şenliği⁴⁹⁵ w Sivas we Anatolii wschodniej. Organizatorzy festiwalu zaprosili komika Aziza Nesina (1915-1995), zadeklarowanego ateistę, który ogłosił, że opublikuje tu-reckie tłumaczenie *Szatańskich werseł*⁴⁹⁶. Po południowych modlitwach przed hotelem, gdzie przebywali uczestnicy festiwalu, zaczął gromadzić się tłum skandujący antyalewickie i prosunnickie hasła propagandowe, a w końcu doszło do podpalenia hotelu. Zginęło wtedy trzydziestu trzech alewickich intelektualistów i dwóch pracowników hotelu uczestniczących w festiwalu⁴⁹⁷. PD nie tylko nie potępiła jednoznacznie tego incydentu, ale jeden z jej czołowych członków, adwokat Şevket Kazan (ur. 1933), zgłosił się na ochotnika do obrony osób oskarżonych o udział w ataku⁴⁹⁸. Takie działania w mocny sposób określiły linię przyjętą przez partię.

Tradycyjnie strategie wyborcze w Turcji były wysoce scentralizowane. To lider partii podejmował wszystkie decyzje i udzielał patronatu w zamian za wsparcie polityczne. Lider był także główną twarzą kampanii propagandowych i publicznych wieców, z których większość odbywała się w ciągu kilku miesięcy poprzedzających wybory⁴⁹⁹. Partia Dobrobytu przyjęła bardziej subtelniejszą, długoterminową strategię, która opierała się na integracji partii z lokalnymi społecznościami, szczególnie z konserwatywnymi masami na wsi i miejskimi dzielnicami nędzy. Była to również jedyna partia, która rozumiała, że dzięki tworzeniu osobistych więzi z lokalnymi kobietami jej członkinie mogą sprawniej zacieśnić kontakty między partią a lokalną społecznością niż jakikolwiek mężczyzna. Ponadto PD opracowała bazy danych okręgów wyborczych i podzieliła dzielnice między małe grupy członkiń, które odwiedzały miejscowe kobiety. Rozmawiały z nimi, słuchały ich problemów, brały udział w ślubach i obrzędach rodzinnych, czasami udzielały materialnego wsparcia w postaci żywności i paliwa, a nawet przychodziły w odwiedziny do kobiet chorych lub przebywających w szpitalach. Dla członkiń, pochodzących w większości z konserwatywnych środowisk, było to często doświadczenie wyzwalające, ponieważ stanowiło jedną z nielicznych okazji, kiedy mężowie i ojcowie pozwolili im pracować poza domem⁵⁰⁰.

W wyborach lokalnych 27 marca 1994 roku Partia Słusznej Drogi zdobyła największą liczbę głosów (21,4%), przed Partią Ojczyźnianą (21%) i Partią Dobrobytu (19,1%)⁵⁰¹, co stanowi wzrost w porównaniu z wyborami powszechnymi z paździer-

⁴⁹⁵ M.H. Yavuz, *Islamic Political Identity...*, s. 77.

⁴⁹⁶ Kontrowersyjnej powieści brytyjskiego pisarza Salmana Rushdiego (ur. 1947).

⁴⁹⁷ 2 Temmuz 1993 Madimak Katliamı olayı nedir? İşte Sivas katliamının görülmemiş fotoğrafları, [on-line:] <https://www.sozcu.com.tr/2018/gundem/2-temmuz-1993-madimak-olayi-nedir-iste-sivas-katliaminin-gorulmemis-fotograf-lari-2497834/> – 3 IX 2018.

⁴⁹⁸ Cumadan sonra elinde benzin bidonlu adamlar Allah'ü Ekber diyerek yaktılar, [on-line:] <https://www.yenivatan.at/madimak-olayi-nedir-sivas-katliaminin-24ncue-yildoenuemue/>; Y. Türker, *Madimak helallesmesi*, [on-line:] <http://www.radikal.com.tr/yazarlar/yildirir-turker/madimak-helallesmesi-1054991/> – 3 IX 2018.

⁴⁹⁹ G. Jenkins, *Political Islam in Turkey...*, s. 157.

⁵⁰⁰ *Ibidem*.

⁵⁰¹ 27 Mart 1994 Tarihinde Yapılan Mahalli İdareler Genel Seçimi, [on-line:] <http://www.ysk.gov.tr/tr/27-mart-1994-mahalli-idareler-genel-secimi/2804> – 3 IX 2018.

nika 1991 roku, kiedy startowała z tej samej listy co NPP). Partia Dobrobytu przejęła kontrolę nad dwudziestoma ośmioma prowincjami, w tym w Stambule, Ankarze, Diyarbakırze, Konyi i Kayseri, głównie dzięki głosom mieszkańców rozległych „dzielnic nędzy” na peryferiach miast. Lokalne wyniki wyborów zaalarmowały wielu zwolenników sekularyzmu, którzy wzywali do bojkotu konserwatywnych firm, mających rzekomo finansować PD. Ich obawy wzrosły, gdy 15 kwietnia 1994 roku burmistrz Stambułu Recep Tayyip Erdoğan pierwsze spotkanie nowego zgromadzenia miejskiego z ramienia PD rozpoczął modlitwą, ogłosił plany zamknięcia domów publicznych, zakazu sprzedaży środków antykoncepcyjnych i alkoholu.

Warto tu wspomnieć fakty z biografii Erdoğan, które rzutują na jego postawę polityczną. Urodził się w robotniczej dzielnicy Kasımpaşa w Stambule, w pobożnej rodzinie pierwszego pokolenia imigrantów z prowincji Rize. Uczęszczał do szkoły İmam Hatip, na uniwersytecie wstąpił do Partii Ocalenia Narodowego, wtedy też zaczął działać w Milli Türk Talebe Birliği oraz we wspólnocie İskenderpaşa⁵⁰². Jako członek PON Erdoğan przeszedł wszystkie szczeble w hierarchii partyjnej, a po jej zdelegalizowaniu wstąpił do PD i wygrał w wyborach lokalnych 27 marca 1994 roku. Podczas kadencji Erdoğan nastąpiła znaczna poprawa usług i infrastruktury. Unikał on spotkań z przedstawicielami zachodniej społeczności – dyplomatami i dziennikarzami – w Stambule. W 1993 roku określił demokrację jako „pojazd, którym jeździsz tak daleko, jak chcesz, a potem wysiadasz”, dodając: „W przyszłości Turcji nie ma miejsca na kemalizm ani żadną inną oficjalną ideologię”⁵⁰³. Już po objęciu urzędu Erdoğan wywołał kontrowersje, deklarując: „Wszystkie szkoły powinny być szkołami İmam Hatip”⁵⁰⁴; „Chwała niech będzie Bogu, wspieramy prawo szariat”⁵⁰⁵; „Posiedzenia parlamentu powinny zaczynać się od modlitwy”⁵⁰⁶; „Zbliży się dzień, gdy absolwent İmam Hatip zostanie prezydentem”⁵⁰⁷. Erdoğan skrytykował swoich przeciwników za korupcję i poprzysiągł uczciwą administrację⁵⁰⁸. Jednak w ciągu następnych miesięcy Partia Dobrobytu skupiła się bardziej na ugruntowaniu

⁵⁰² Y. Akdoğan, *Lider: Siyasi Liderlik ve Erdoğan*, İstanbul: Turkuvaz Kitap, 2017, s. 9; I. Özgür, *Islamic Schools in Modern Turkey: Faith, Politics, and Education*, New York: Cambridge Univ. Press, 2012, s. 119.

⁵⁰³ Wywiad z Recepem Tayyipem Erdoğanem w: M. Sever, C. Dizdar (ed.), 2. *Cumhuriyet Tartışmaları*, Ankara: Başak Yayınları, 1993.

⁵⁰⁴ Kaynak Yenicag: *Dün yediğini unutan Başbakan!*, [on-line:] <https://www.yenicaggazetesi.com.tr/dun-yedigini-unutan-basbakan-21570yy.htm> – 16 VII 2017.

⁵⁰⁵ „Milliyet” 29 XI 1994, [on-line:] <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Arsiv/1994/11/29> – 16 VII 2017.

⁵⁰⁶ „Milliyet” 8 I 1996, [on-line:] <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Arsiv/1996/01/08> – 16 VII 2017.

⁵⁰⁷ *Akit*, 5 II 1996, [on-line:] <https://www.sabah.com.tr/galeri/turkiye/28-subatin-gazete-mansetleri/4> – 16 VII 2017.

⁵⁰⁸ U. Akinci, *The Welfare Party's Municipal Track Record: Evaluating Islamist Municipal Activism in Turkey*, „Middle East Journal” vol. 53, no. 1, 1999, s. 7; Recep Tayyip Erdoğan *Belgeseli*, [on-line:] <http://www.belgeselizle.org/belgeseller/Recep-Tayyip-Erdogan-Belgeseli-692.html> – 29 XI 2018.

wsparcia swojego elektoratu przez świadczenie usług niż na realizacji programu ideologicznego⁵⁰⁹.

Początkowo Partia Dobrobytu radykalnie zmniejszyła poziom korupcji, charakterystycznej dla poprzednich administracji, ale wywołała też protesty niezadowolonych grup, zwłaszcza mniejszości kurdyjskiej. Nie miała monopolu na konserwatywny elektorat. W lipcu 1992 roku sześciu z bardziej religijnych deputowanych z Narodowej Partii Pracy odłączyło się od niej i w styczniu 1993 roku utworzyło własną partię, Büyük Birlik Partisi (Partia Wielkiej Jedności, PWJ) pod przewodnictwem Muhsina Yazıcıoğlu (ur. 1954)⁵¹⁰. NPP natomiast została wchłonięta przez zreformowaną, konserwatywną Partię Ruchu Narodowego. W Partii Ojczyźnianej przetrwało konserwatywne skrzydło, nawet jeśli po śmierci Özala większość członków bractwa nakszbandijja poparło Partię Dobrobytu. Partia Słusznej Drogi nadal cieszyła się poparciem wielu członków ruchu Nurcu – rozdrobnionego bardziej niż tradycyjne tarikaty. Jednak największą i najbardziej wpływową grupą byli zwolennicy Fethullaha Gülena⁵¹¹, kaznodziei zatrudnionego przez Diyanet. Chociaż Gülen konsekwentnie odmawiał poparcia określonej partii politycznej, jednak liczba jego wyznawców sprawiała, że o jego aprobatę zabiegali przywódcy polityczni, w tym Ecevit i Çiller. Wtedy też Çiller zaczęła kreować wizerunek pobożnej muzułmanki⁵¹².

6 marca 1995 roku Turcja podpisała umowę o unii celnej z UE⁵¹³. Porozumienie to było bardzo niepopularne wśród tureckich nacjonalistów, którzy widzieli w nim rzeczenie się części suwerenności na rzecz Brukseli i otwarcie rynku tureckiego dla drapieżnych korporacji europejskich. Çiller uznawała tę umowę za ważny krok w kierunku pełnego członkostwa Turcji w UE. Publicznie przedstawiała przystąpienie do UE jako narzędzie neoosmańskiego ekspansjonizmu kulturalnego i religijnego, w którym Turcy „zanoszą *adhan* do Europy”. Jednocześnie na ścianach oddziałów Partii Słusznej Drogi pojawiły się portrety Çiller noszącej chustę podczas uczestnictwa w modlitwie w meczecie⁵¹⁴. W czasie, kiedy Çiller była premierem, liczba meczetów w Turcji wzrastała średnio o 870 rocznie, a liczba szkół İmam Hatip – o 171⁵¹⁵. Jesienią 1995 roku do szkół İmam Hatip uczęszczało 496 tys. studentów, czyli około 13% wszystkich zapisanych do państwowych szkół średnich⁵¹⁶.

⁵⁰⁹ G. Jenkins, *Political Islam in Turkey...*, s. 158.

⁵¹⁰ Muhsin Yazıcıoğlu, [on-line:] <https://www.bbp.org.tr/sayfa/muhsin-yazicioglu> – 29 XI 2018.

⁵¹¹ Więcej na ten temat: M.H. Yavuz, *Toward an Islamic Enlightenment: The Gülen Movement*, New York: Oxford Univ. Press, 2013.

⁵¹² *Ibidem*.

⁵¹³ *Decision No 1/95 of the EC-Turkey Association Council of 22 December 1995 on implementing the final phase of the Customs Union (96/142/EC)*, [on-line:] https://www.avrupa.info.tr/fileadmin/Content/Downloads/PDF/Custom_Union_des_ENG.pdf – 1 IX 2019.

⁵¹⁴ G. Jenkins, *Political Islam in Turkey...*, s. 159.

⁵¹⁵ R. Çakır, İ. Bozan, B. Talu, *op. cit.*, s. 70.

⁵¹⁶ H. Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi, 1920-1998*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999, s. 576.

Kiedy 24 grudnia odbyły się wybory parlamentarne, największą liczbę głosów zdobyła Partia Dobrobytu (21,4%), co dało jej 158 miejsc w rozszerzonym parlamencie liczącym 550 członków. Partia Ojczyźniana zajęła drugie miejsce z 19,6% głosów, nieznacznie wyprzedzając PSD z 19,2%⁵¹⁷. Partia Lewicy Demokratycznej Ecevita zdobyła 14,6%, a zreformowana CHP pod kierownictwem Deniza Baykala (ur. 1938) – 10,7%⁵¹⁸. Po miesiącach negocjacji w marcu 1996 roku Partia Słusznej Drogi utworzyła koalicję z Partią Ojczyźnianą, ale rząd upadł w niespełna trzy miesiące przez rywalizację pomiędzy Çiller i Yılmazem. W czerwcu 1996 roku PSD i PD ogłosiły, że osiągnęły porozumienie w sprawie utworzenia rządu. Koalicja PD-PSD została oficjalnie ustanowiona 28 czerwca, a przywódca większej partii Necmettin Erbakan został pierwszym jawnie islamistycznym premierem Turcji.

Na początku swojego urzędowania Erbakan skoncentrował się raczej na gestach, a nie na merytorycznych zmianach legislacyjnych. Sześć tygodni po objęciu urzędu poinformował o zamiarze zmiany orientacji tureckiej polityki zagranicznej, wybierając Iran jako miejsce docelowe swojej pierwszej oficjalnej wizyty zagranicznej⁵¹⁹. Partia Dobrobytu i Erbakan zgadzali się z Iranem co do ideologii, islamizacji państwa i społeczeństwa oraz przeciwstawiania się szkodliwym wpływom zachodnim. Nowy premier przez cały czas podkreślał, że jest zagorzałym zwolennikiem islamskiego reżimu Iranu⁵²⁰, co wyraził słowami: „Dzięki rewolucji naród irański uratował się przed poddaniem się amerykańskiemu imperializmowi”⁵²¹. Zatrzymał się w Teheranie na trzy dni podczas dziesięciodniowej trasy obejmującej wizyty w Pakistanie, Singapurze, Malezji i Indonezji. Podczas pobytu w Teheranie Erbakan podpisał dwudziestodwuletnią umowę o wartości 23 mld dolarów na import gazu ziemnego⁵²². Umowa była wyraźnie sprzeczna z Ustawą o sankcjach Iran-Libia (ILSA, podpisaną przez prezydenta USA Billa Clintona 5 sierpnia 1996 roku), która nakładała sankcje na każdą zagraniczną firmę dokonującą inwestycji w wysokości ponad 20 mln dolarów rocznie w irańskim sektorze energetycznym⁵²³. Na ceremonii podpisania umowy Erbakan nadal antagonizował Stany Zjednoczone, publicznie

⁵¹⁷ 1983-2007 Yılları Arasında Yapılan Milletvekili Genel Seçimleri...

⁵¹⁸ *Ibidem*.

⁵¹⁹ A. Öksüz, *Erbakan Hoca, İran ve bölge denklemi*, „Mili Gazete” 18 IX 2019, [on-line:] <https://www.milligazete.com.tr/makale/3152282/adnan-oksuz/erbakan-hoca-iran-ve-bolge-denklemleri> – 11 VI 2018.

⁵²⁰ R. Olson, *Turkey's Relations with Iran, Syria, Israel, and Russia, 1991-2000*, Costa Mesa: Mazda, 2001, s. 24.

⁵²¹ Ü. Gündoğan, *Islamist Iran and Turkey, 1979-1989: State Pragmatism and Ideological Influences*, „Middle East Review of International Affairs” vol. 7, no. 1, 2003, s. 8.

⁵²² M.L. Haas, *The Clash of Ideologies: Middle Eastern Politics and American Security*, New York: Oxford Univ. Press, 2012, s. 184.

⁵²³ *Turkey's Troubling Deal With Iran*, „New York Times” 14 VIII 1996, [on-line:] <https://www.nytimes.com/1996/08/14/opinion/turkey-s-troubling-deal-with-iran.html> – 10 IX 2017.

apelując o zwołanie spotkania na szczycie między Turcją, Iranem, Syrią i Irakiem w celu omówienia środków współpracy regionalnej⁵²⁴.

Tego samego dnia minister sprawiedliwości Şevket Kazan udał się do Bagdadu, gdzie zasugerował, że Turcja mogłaby rozważyć zastosowanie irackiego systemu zmniejszania kar więzienia tym skazanym, którym udało się nauczyć Koranu na pamięć. Ponadto 22 października 1996 roku Erbakan ogłosił plan stworzenia muzułmańskiej alternatywy dla G-7. Utworzono więc Organizację Współpracy Gospodarczej D-8 (Developing-8), która obejmowała Bangladesz, Egipt, Indonezję, Iran, Malezję, Nigerię, Pakistan i Turcję⁵²⁵. Erbakan prawdopodobnie miał nadzieję, że D-8 stworzy wspólny rynek i ostatecznie stanie się konkurencyjna dla UE⁵²⁶. Działalność organizacji oficjalnie zainaugurowano na szczycie głów państw w Stambule 15 czerwca 1997 roku. Jednak odmienne geograficzne, polityczne i gospodarcze interesy państw członkowskich sprawiły, że D-8 nigdy nie funkcjonowała skutecznie, szybko też zaczęła tracić na znaczeniu.

Realia polityczne uniemożliwiły Erbakanowi wprowadzenie w praktyce antysemickiej i antyizraelskiej retoryki Partii Dobrobytu⁵²⁷. Cztery miesiące przed objęciem przez niego urzędu Turcja i Izrael podpisały pięcioletnią umowę o współpracy w zakresie szkolenia wojskowego. Po stronie tureckiej porozumienie negocjowało głównie wojsko, a nie rząd cywilny. Armia dążyła również do wzmocnienia współpracy z Izraelem w przemyśle obronnym. Mimo osobistych zastrzeżeń Erbakan podpisał umowę o współpracy przemysłu obronnego między Turcją a Izraelem 28 sierpnia 1996 roku, a 8 grudnia umowę z Israel Aerospace Industries (IAI) o wartości 622,5 mln dolarów na modernizację pięćdziesięciu czterech tureckich F-4 Phantom. Podczas wizyty w Stanach Zjednoczonych w styczniu 1997 roku minister stanu Fehim Adak (1931-2016) spotkał się nawet z żydowskimi organizacjami lobbingsowymi, takimi jak American Israel Public Affairs Committee (AIPAC), oraz organizacjami finansowymi o żydowskich korzeniach, w tym Salomon Brothers i Lehman Brothers. Adak następująco skomentował poprzednią antysemicką retorykę Partii Dobrobytu: „Możemy prowadzić interesy z Żydami. Jeśli jest to biznes i ci pasuje, to go robisz”⁵²⁸.

Podczas pierwszych sześciu miesięcy urzędowania PD przyjęła również pragmatyczne podejście do spraw wewnętrznych. Przywódcy partyjni starannie unikali w wystąpieniach zapalnej retoryki i koncentrowali się przede wszystkim na próbach

⁵²⁴ R. Olson, *Turkey-Syria Relations Since the Gulf War: Kurds and Water*, „The Middle East Policy Council” vol. 5, no. 2, 1997.

⁵²⁵ *Brief History of D-8*, [on-line:] <http://developing8.org/about-d-8/brief-history-of-d-8/> – 21 II 2018.

⁵²⁶ B. Özkeçeci-Taner, *The Role of Ideas in Coalition Government Foreign Policymaking: The Case of Turkey Between 1991 and 2002*, Dordrecht: Republic of Letters, 2009, s. 114-116.

⁵²⁷ R. Olson, *Turkey-Syria Relations...*

⁵²⁸ *Adak, Yahudilerle de iş yaparız*, s. 9, [on-line:] [http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Arsiv/1997/01/19-21 II 2018](http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Arsiv/1997/01/19-21%II2018).

zahamowania rosnącego deficytu sektora publicznego. PD podjęła wiele działań mających na celu zwiększenie jego dochodów, ale ostatecznie wszystkie okazały się nieefektywne⁵²⁹. 11 listopada, podczas ceremonii upamiętniającej rocznicę śmierci Atatürka, Şükrü Karatepe, burmistrz Kayseri z ramienia PD, oświadczył: „Uczestnictwo w tej ceremonii sprawia, że płaczę krwią. Ten system powinien się zmienić. Czekaliśmy. Poczekamy trochę dłużej. I niech muzułmanie utrzymują przy życiu urazę, żal i nienawiść, którą odczuwają w swoich sercach”⁵³⁰.

Pierwsze bezpośrednie wyzwanie dla świeckiego establishmentu pojawiło się w czasie ramadanu, kiedy 11 stycznia 1997 roku Erbakan zaprosił kilku przywódców nakszbandiji do wspólnego posiłku w Ministerstwie⁵³¹. Kilka dni później Rada Ministrów uchwaliła dekret reorganizujący godziny pracy w instytucjach państwowych w celu uwzględnienia postów podczas ramadanu⁵³². Najwyższy sąd administracyjny w kraju, Daniştay (Rada Stanu)⁵³³, 28 stycznia unieważnił go, ponieważ naruszał konstytucyjną zasadę świeckości państwa⁵³⁴.

Jednakże nagrania telewizyjne szajchów przybywających do premiera w tradycyjnych strojach i turbanach sprowokowały turecką armię⁵³⁵. Organizacje islamiistyczne od dawna były jednym z głównych celów wywiadu wojskowego. W tureckim Sztabie Generalnym utworzono specjalny organ, Batı Çalışma Grubu (Zespół Zadaniowy „Zachód”), który monitorował między innymi działalność islamistów⁵³⁶. W dniach 22-24 stycznia 1997 roku dowódcy sił zbrojnych odbyli spotkanie w bazie marynarki wojennej w Gölcük nad morzem Marmara. Podczas spotkania omawiano strategię, która miałaby doprowadzić Partię Dobrobytu do ustąpienia z urzędu⁵³⁷. Wojsko nie zdecydowało się tym razem na bezpośrednie przejęcie władzy, lecz skupiło się na zmobilizowaniu opozycji, aby wystąpiła przeciwko PD. Armia

⁵²⁹ G. Jenkins, *Political Islam in Turkey...*, s. 161.

⁵³⁰ To przemówienie było cytowane w wyroku Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, sprawa Partii Dobrobytu przeciwko Turcji, Strasburg, 31 lipca 2001 r.

⁵³¹ İ. Efe, *Critical Discourse Analysis of Discourses on and around Coup d'État in Turkish Newspapers*, „Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi” c. 6, sayı 1, 2018, s. 252; *Cumhuriyetin seyir defterinden*, [on-line:] <https://web.archive.org/web/20120625104803/http://dosyalar.hurriyet.com.tr/fix98/75yil/1995.htm> – 11 III 2018.

⁵³² T.C. Resmi Gazete, 18 I 1997, sayı 22881, [on-line:] <https://www.resmigazete.gov.tr/arxiv/22881.pdf> – 14 III 2018.

⁵³³ T.C. Daniştay Başkanlığı, *Daniştay Tarihçesi*, [on-line:] <https://www.danistay.gov.tr/kurumsal-12-danistay-tarihcesi.html> – 14 III 2018.

⁵³⁴ *Bu genelge parti kapattırır*, [on-line:] <https://www.sozcu.com.tr/2016/yazarlar/saygi-ozturk/bu-genelge-parti-kapattirir-1038697/> – 13 III 2018.

⁵³⁵ *Cumhuriyetin seyir defterinden...*

⁵³⁶ N. Çelen, *Batı Çalışma Grubu'nun fişlediği mağdurlar CÇG'ye tepkili*, [on-line:] <https://web.archive.org/web/20080716051311/http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=700231>; *BÇG Carried on Activities until 2009, Documents Suggest*, [on-line:] <https://web.archive.org/web/20130401132142/http://todayzaman.com/news-311307-bcg-carried-on-activities-until-2009-documents-suggest.html> – 15 III 2018.

⁵³⁷ G. Jenkins, *Political Islam in Turkey...*, s. 161.

koordynowała jedynie inicjatywy sekularystów w sądownictwie, mediach i na uniwersytetach oraz nawiązywała kontakty zakulisowo, próbując osłabić parlamentarną większość koalicji. Na spotkaniu Narodowej Rady Bezpieczeństwa 28 stycznia wojsko wezwało rząd do podjęcia kroków w celu ograniczenia rozprzestrzeniania się muzułmańskiej propagandy. Z kolei po przemówieniu burmistrza Sincan (przedmieścia Ankary) z ramienia PD, Bekira Yıldıza (ur. 1964)⁵³⁸, na antyizraelskim wiecu „Jerozolimskie noc” z udziałem irańskiego ambasadora, w którym poparł on szariat, wojskowi oświadczyli, że są gotowi poprzeć swoje słowne ostrzeżenia użyciem siły.

Armia przekierowała kolumnę opancerzonych transporterów wojskowych do Sincan, a Yıldıza aresztowano⁵³⁹. Podczas przemówienia 12 grudnia 1997 roku w Siirt Erdoğan wyrecytował wiersz Ziyi Gökalpa: „Meczety to nasze koszary, minarety nasze bagnety, kopuły naszymi hełmami i wierzący naszymi żołnierzami”⁵⁴⁰. Mimo że pisma Gökalpa miały głęboki wpływ na ideologię Kemala (przycoczony wiersz znalazł się na liście zalecanych lektur dla uczniów szkół podstawowych opublikowanej przez tureckie Ministerstwo Edukacji), prokuratura postanowiła wnieść oskarżenie. Erdoğan 21 kwietnia 1998 roku został skazany za podżeganie do nienawiści religijnej na podstawie art. 312 tureckiego kodeksu karnego na dziesięć miesięcy więzienia⁵⁴¹. Po nieudanej apelacji Erdoğan rozpoczął odsiadki wyroku⁵⁴². Przyniosło mu to miano bohatera narodowego i sprawiło, że zaczęto go postrzegać jako męczennika. Artykuł 76 konstytucji z 1982 roku zakazywał tym, którzy „brali udział w działaniach ideologicznych i anarchistycznych, podżeganii i zachęcaniu do takich działań”, kandydowania do parlamentu. Tym samym odebrano Erdoğanowi możliwość starania się o stanowisko polityczne.

7 lutego 1997 roku na Uniwersytecie Stambulskim wspierający kemalizm naukowcy przeprowadzili publiczną demonstrację, aby wyrazić poparcie dla świeckiego systemu edukacji. Równocześnie w Ankarze grupy kobiet zorganizowały marsz przeciwko szariatowi. Znaczące konfederacje związków zawodowych ogłosiły, że konsolidują się, aby przeciwstawić się wszelkim próbom zmiany ustroju. Na posiedzeniu Rady Bezpieczeństwa Narodowego (RBN) 28 lutego wojsko przedstawiło memorandum gabinetowi opracowane przez sekretariat RBN we współpracy z Batı Çalışma Grubu. Skrytykowano w nim rząd za brak czujności w stosunku do działań proislamistycznych i zasugerowano listę działań na rzecz świeckości, takich jak między innymi przekazanie kontroli nad szkołami İmam Hatip państwu, zniesienie

⁵³⁸ *Siyasetçi Bekir Yıldız kimdir?*, [on-line:] https://m.yeniakit.com.tr/kimdir/Bekir_Y%C4%B1ld%C4%B1z – 3 IX 2018.

⁵³⁹ *İlahi adalet. O meşhur tankların yürütüldüğü Sincan'ın o dönemki Belediye Başkanı Bekir Yıldız konuştu*, [on-line:] <https://www.sabah.com.tr/gundem/2012/04/15/ilahi-adalet> – 22 V 2018.

⁵⁴⁰ *Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, 26 Şubat 1954 yılında İstanbul'da doğdu*, [on-line:] <https://www.sabah.com.tr/recep-tayyip-erdogan> – 21 VI 2017.

⁵⁴¹ *Erdoğan artık yasaklı*, „Milliyet” 24 IX 1998, [on-line:] <https://www.milliyet.com.tr/siyaset/erdogan-artik-yasakli-5346393> – 21 VI 2017.

⁵⁴² Erdoğan został przedterminowo zwolniony za dobre zachowanie.

tarikatów, kontrolowanie pieniędzy zgromadzonych przez islamskie przedsiębiorstwa i banki, ograniczenie mediów islamistycznych oraz zamknięcie prywatnych kursów Koranu⁵⁴³.

Wojsko zarzucało rządowi, że szkoły były używane do wpajania antysekularystycznych wartości; wypuszczały znacznie więcej absolwentów, niż było wakatów w tej branży, więc zajmowali oni stanowiska w aparacie państwa, stanowiąc tym samym niebezpieczeństwo infiltracji przez element islamistyczny⁵⁴⁴. Lista żądań została zatwierdzona przez gabinet, jednak prywatnie urzędnicy Partii Dobrobytu podkreślali, że nie mogą pozwolić na wdrożenie tych środków, by nie odcinać się od swoich korzeni⁵⁴⁵. Na kolejnych spotkaniach RBN wojsko zwróciło się do rządu z wnioskiem o sporządzenie sprawozdania z postępów w realizacji listy. Wiosną i wczesnym latem 1997 roku Sztab Generalny przeprowadził także serię spotkań informacyjnych dla mediów, sądownictwa i środowisk biznesowych, wyszczególniając to, co uważał za zagrożenie dla sekularyzmu ze strony PD⁵⁴⁶. Wojsko oświadczyło, że 19 gazet, 110 czasopism, 51 stacji radiowych i 20 kanałów telewizyjnych w Turcji jest zaangażowanych w propagandę islamistów. Twierdzili, że islamiści założyli 2,5 tys. stowarzyszeń, 500 fundacji, ponad 1000 firm, 1200 akademików i ponad 800 prywatnych szkół⁵⁴⁷.

Najwyższe dowództwo zleciło również emerytowanym funkcjonariuszom poinformowanie zaufanych dziennikarzy, że – w ich osobistej opinii – krwawy zamach pozostaje opcją ostateczną⁵⁴⁸. Czynnici oficerowie odwiedzali przywódców związków zawodowych, aby omówić ich możliwą reakcję na interwencję wojskową⁵⁴⁹. Nawet zbliżyli się do byłych lewicowych ekstremistów, w tym niektórych uwięzionych i torturowanych w wyniku zamachu stanu z 1980 roku, prosząc o współpracę w zwalczaniu, jak to określili, wspólnego wroga⁵⁵⁰. Wojsko wywierało też nacisk na członków Partii Słusznej Drogi, aby przekonać ich do rezygnacji z urzędu, oraz publicznie podważało szacunek do PD, oskarżając ją o wstrzymywanie środków na operacje wojskowe przeciwko PKK. Prokurator Sądu Najwyższego (Türkiye Cumhuriyeti

⁵⁴³ Ö. Rahşan Çetrez, *Political and Institutional Influences on the Legal Formation of Nascent Markets: Incorporation of Islamic Banking and Organic Agriculture within the Legal System in Turkey, 1984-2015*, [w:] H. Hwang, J.A. Colyvas, G.S. Drori (eds), *Agents, Actors, Actorhood: Institutional Perspectives on the Nature of Agency, Action, and Authority*, Bingley: Emerald Pub., 2019, s. 224; pełna lista dostępna na stronie: 28 Şubat Kararları, [on-line] <http://bianet.org/bianet/siyaset/8236-28-subat-kararlari>; więcej na ten temat: <https://www.yenisafak.com/gundem/hafizalardaki-28-subat-2424251> – 22 V 2018.

⁵⁴⁴ E.J. Zürcher, *Turcja. Od sultanatu...*, s. 302.

⁵⁴⁵ *Ibidem*; G. Jenkins, *Political Islam in Turkey...*, s. 162.

⁵⁴⁶ G. Jenkins, *Political Islam in Turkey...*, s. 162.

⁵⁴⁷ „Cumhuriyet” 12 VI 1997, [on-line:] <https://www.cumhuriyetarsivi.com/katalog/192/sayfa/1997/6/12/15.xhtml> – 12 III 2018.

⁵⁴⁸ G. Jenkins, *Political Islam in Turkey...*, s. 162.

⁵⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁵⁰ *Ibidem*.

Yargıtay Başkanlığı) Vural Savaş (ur. 1938) 21 maja 1997 roku zwrócił się do Trybunału Konstytucyjnego z wnioskiem o zamknięcie PD za próbę obalenia konstytucji⁵⁵¹. Inne sądy zaczęły działać przeciwko firmom posądzanym o finansowanie tej partii. Członkowie zarządu Kombassan Holding, jednej z największych konserwatywnych firm tureckich, sfinansowali podróż Erbakana po Anatolii w okresie poprzedzającym wybory w 1996 roku i zapewniali konsekwentne wsparcie Partii Dobrobytu. 17 czerwca 1997 roku zablokowano wszystkie jej aktywa i zobowiązano się spłacić akcjonariuszom 101 mln dolarów⁵⁵², podczas gdy w prasie świeckiej pojawiały się liczne (zarówno prawdziwe, jak i zmanipulowane) artykuły opisujące domniemaną groźbę islamskiego fundamentalizmu⁵⁵³.

Przywódcy Partii Dobrobytu, nie chcąc bezpośredniej konfrontacji z wojskiem, starali się działać rozważnie w przestrzeni publicznej, choć nie wierzyli, że wojsko zaryzykowałoby międzynarodowym potępieniem, dopuszczając się krwawego zamachu stanu. Niemniej jednak, gdy parlamentarna większość koalicji zmniejszyła się w wyniku kolejnych rezygnacji z PSD, 18 czerwca 1997 roku Erbakan złożył rezygnację z rządu. Prawdopodobnie spodziewał się, że prezydent Demirel poprosi Çiller o utworzenie nowego. On jednak udzielił mandatu liderowi Partii Ojczyźnianej Yılmazowi, któremu udało się zebrać trójstronną koalicję z Partią Lewicy Demokratycznej i nowo utworzoną Demokrat Türkiye Partisi (Partia Demokratycznej Turcji, PDT), w której skład wchodziłi byli członkowie PSD. Nowy rząd oficjalnie objął urząd 30 czerwca⁵⁵⁴. Operacja ta, znana również jako „pierwszy ponowoczesny zamach stanu”, była sukcesem armii, która osiągnęła swoje cele bez użycia siły.

W ciągu następnych miesięcy nasilił się w całym kraju proces zaczęty „28 şubat” (lutego). Nowy rząd, zobligowany przez wojsko do oczyszczenia służby cywilnej z podejrzanych islamistów, zaczął działania. Instytucje państwowe dostały listę ponad stu konserwatywnych firm, które miały bojkotować. Policja dokonała w sierpniu nalotu na biura Narodowej Fundacji Młodzieży, zapoczątkowując długi proces sądowy, który ostatecznie doprowadził do zamknięcia fundacji z powodu wpajania młodym ludziom antysekularnych wartości⁵⁵⁵. Władze zamknęły również tysiące prywatnych kursów Koranu (nielegalnych ze względu na brak oficjalnego zezwolenia od Diyanet). Wiele innych organizacji zeszło do podziemia, zmniejszyło liczbę członków i działało w prywatnych mieszkaniach⁵⁵⁶.

⁵⁵¹ A. Manaz, *op. cit.*, s. 85.

⁵⁵² M. Rubin, *Green Money: Islamist Politics in Turkey*, „Middle East Quarterly” vol. 12, no. 1, Winter 2005, s. 20.

⁵⁵³ E.J. Zürcher, *Turcja. Od sultanatu...*, s. 302.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, s. 302-303.

⁵⁵⁵ Turkey: The Group Called Milli Genclik Vakfi (MGV) (National Youth Foundation or Fondation nationale pour la jeunesse); Its Origins, Its Objectives, and Its Activities, [on-line:] <https://www.refworld.org/docid/42df619f11.html> – 14 II 2018.

⁵⁵⁶ Yeni Yüzyıl gazetesinin, Kur'an kursları yeraldına indi 31 Mart 1998.

Chociaż rząd Yilmaza nie wprowadził żadnych nowych przepisów, w roku akademickim 1997/98 uniwersytety w całym kraju zaczęły wydawać nowe regulacje wewnętrzne. Wprowadzono zakaz noszenia chust ze skutkiem natychmiastowym, co uczynił ówczesny rektor Uniwersytetu Stambulskiego 23 lutego 1998 roku. W tym czasie liczba studentek zakrywających głowy na uniwersytetach dochodziła do wielu tysięcy. Kiedy przyszły na zajęcia, stały przed kontrolą bezpieczeństwa i zostały zmuszone do odsłonięcia głów w *ikna odaları* (pokojach perswazji)⁵⁵⁷. Przeciwno tym, które zignorowały zakaz, wszczęto procesy. Tylko niewiele noszących hidżab studentek zdecydowało się ściągnąć chustki z głowy, a niektóre, aby obejść zakaz, zakładały peruki, czapki itp., a jeśli miały możliwości finansowe, wyjeżdżały na studia za granicę. Jednak tysiące studentek, z których wiele studiowało od dłuższego czasu, zostało wyrzuconych z uniwersytetu z dnia na dzień i musiało wrócić do domów. Pomimo publicznych protestów w całym kraju zakaz noszenia chust utrzymano w mocy⁵⁵⁸.

W roku szkolnym 1998/99 nowe władze wydłużyły edukację podstawową z pięciu do ośmiu lat i zamknęły szkoły średnie İmam Hatip. Rezultatem był nie tylko spadek liczby uczniów, ale także popytu na taką edukację⁵⁵⁹. Po osiągnięciu najwyższego poziomu w roku szkolnym 1997/98, liczba uczniów spadła do 450 w roku 2002/03⁵⁶⁰. Pojawiły się także inspirowane przez wojsko próby zmiany praktyk muzułmańskich, na przykład na pogrzebie w Izmirze imam zlekceważył muzułmańską tradycję, pozwalając kobietom modlić się razem z mężczyznami, z kolei w czasie ceremonii religijnej w Ankarze upamiętniającej żołnierzy tureckich Sił Powietrznych, którzy oddali życie podczas czynnej służby, korzystano z przetłumaczonych na turecki modlitw i cytatów z Koranu; w uroczystości tej uczestniczyła nawet Sabiha Gökçen, adoptowana córka Atatürka⁵⁶¹. Ponieważ szeroko obecne w sekularnych mediach zmiany nie zostały przyjęte przez całe społeczeństwo, inicjatywa ta została ostatecznie porzucona.

Bardziej skuteczne były starania mające na celu powstrzymanie działalności Partii Dobrobytu. Trybunał Konstytucyjny 16 stycznia 1998 roku rozwiązał partię na podstawie oskarżenia, że stała się centrum działań sprzecznych z zasadą sekularyzmu⁵⁶². Erbakanowi, Şevketowi Kazanowi, burmistrzowi Kayseri i czterem innym posłom Partii Dobrobytu (między innymi Hasanowi Hüseyinowi Ceylanowi za jego przemówienia) zabroniono na pięć lat udziału w polityce. Szef Sztabu Generalnego

⁵⁵⁷ Al Jazeera Türk, *Türkiye’de başörtüsü yasağı: Nasıl başladı, nasıl çözüldü?*, [on-line:] <http://www.aljazeera.com.tr/dosya/turkiyede-basortusu-yasagi-nasil-basladi-nasil-cozuldu> – 14 II 2018.

⁵⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁵⁹ E.J. Zürcher, *Turcja. Od sultanatu...*, s. 303.

⁵⁶⁰ R. Çakır, İ. Bozan, B. Talu, *op. cit.*, s. 112.

⁵⁶¹ *Şehitlere Türkçe dua*, [on-line:] <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/sehitlere-turkce-dua-39019066> – 14 II 2018.

⁵⁶² G.M. Tezcür, *Muslim Reformers in Iran and Turkey: The Paradox of Moderation*, Austin: Univ. of Texas Press, 2010, s. 152.

Hakkı Karadayı skomentował to następująco: „Turcja stanęła wobec największego jak dotąd reakcyjnego zagrożenia, jakim jest ruch Millî Görüş, radykalni islamisci i tarikaty zjednoczone wspólnym celem, jakim było ustanowienie Republiki Islamskiej opartej na szariacie”. Przewidywał, że odzyskanie pozycji zajmie ruchowi islamistów co najmniej dziesięć lat⁵⁶³.

Początkowo prognozy Karadayiego wydawały się trafne, szczególnie gdy stało się jasne, że Trybunał Konstytucyjny planował zakazać działania Partii Dobrobytu. Niektórzy współpracownicy Erbakana utworzyli wtedy Fazilet Partisi (Partia Cnoty, PC), do której po formalnym rozwiązaniu PD dołączyła większość jej członków. Kongres inauguracyjny partii na swego przewodniczącego wybrał Recaia Kutana (ur. 1930), wieloletniego powiernika Erbakana, ministra energetyki w koalicji PO-PSD⁵⁶⁴. Nie było wątpliwości, że Erbakan będzie kontrolował PC zza kulis, jednak partia stanęła przed dylematem, jaką drogą podążać. Kontynuowanie ścieżki PD pociągało ryzyko rozwiązania przez Trybunał Konstytucyjny, a zdystansowanie się od niej – utratę dawnych zwolenników. Ostatecznie PC zdecydowała się na bardziej umiarkowany wizerunek, unikając retoryki islamistycznej, która charakteryzowała PD, w przeciwieństwie do niej wielokrotnie podkreślała przywiązanie do sekularyzmu, demokratyzacji i wolności słowa⁵⁶⁵. Partia wyznaczyła do krajowej egzekutywy nawet dwie niezasłaniające głowy kobiety z klasy średniej: dziennikarkę Nazlı Ilıcak (ur. 1944) i wykładowczynię Oyę Akgönenç (1939-2018). Ilıcak uważała partię za konserwatywną, szanującą wiarę społeczeństwa tureckiego, ale nie islamistyczną⁵⁶⁶.

Partia odcięła się także od wrogości PD wobec Stanów Zjednoczonych i UE⁵⁶⁷. W 1998 i na początku 1999 roku główni członkowie Partii Cnoty aktywnie zabiegali o względy Zachodu, podróżując do Europy i Stanów Zjednoczonych, by spotkać się z politykami i urzędnikami państwowymi. Publicznie deklarowali poparcie dla tureckiego członkostwa w NATO i w UE⁵⁶⁸, chociaż sceptycy utrzymywali, że działają tak, bo partia miała nadzieję, że naciski UE na kontrolę obywatelską nad wojskiem ochronią ją przed tureckim Sztabem Generalnym i zapewnią swobodę działania tureckim islamistom⁵⁶⁹.

Jednak Gülen, przeciwny politycznemu islamowi reprezentowanemu przez Partię Dobrobytu, krytycznie odnosił się do jej następczyni – Partii Cnoty. Osta-

⁵⁶³ G. Jenkins, *Political Islam in Turkey...*, s. 164.

⁵⁶⁴ Mehmet Recai Kutan, [on-line:] http://www.esam.org.tr/genel-baskan_k38.html – 14 II 2018.

⁵⁶⁵ F. Atacan, *op. cit.*, s. 187-199.

⁵⁶⁶ J.L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, New York: Oxford Univ. Press, 1999, s. 206.

⁵⁶⁷ F. Atacan, *op. cit.*, s. 188.

⁵⁶⁸ Fazilet Partisi Çalışma Programı, s. 35, [on-line:] http://www.esam.org.tr/pdfiler/siyasi_dokumanlar/4%20FP/fp_1998_calisma_programi.pdf – 21 IX 2017; B. Toprak, *Islam and Democracy in Turkey*, [w:] A. Çarkoğlu, B. Rubin (eds), *Religion and Politics in Turkey*, London: Routledge, 2006, s. 41; F.S. Larrabee, I.O. Lesser, *Turkish Foreign Policy in an Age of Uncertainty*, Santa Monica: Rand, 2003, s. 10.

⁵⁶⁹ F.S. Larrabee, I.O. Lesser, *op. cit.*, s. 10.

tecnie poparł zmuszenie premiera Erbakana do ustąpienia z urzędu przez armię w 1997 roku⁵⁷⁰. Erbakan zaczął wywierać wpływ na innych polityków i podchodzić do władzy egoistycznie, chcąc wszystkiego dla siebie. Wtedy także TŪSİAD ogłosiło, że nie chce mieć nic wspólnego z partią. Jego prezes Muharrem Kayhan wyraził się o niej jednoznacznie: „Chociaż Partia Dobrobytu zajęła miejsce w naszym życiu politycznym jako duża partia masowa, niestety była jednym z ważnych źródeł niestabilności politycznej. PD nie była w stanie przekonać społeczeństwa, że nie ma tajnego planu”⁵⁷¹.

W styczniu 1998 roku odbyło się dwudzieste ósme zgromadzenie ogólne TŪSİAD, na którym Kayhan, w przemówieniu otwierającym spotkanie poświęcone głównie polityce, wyraził swoje poglądy na temat rozwiązania Partii Dobrobytu:

Niestabilność polityczna w Turcji, głównie wytworzona przez nasz system polityczny, który pozostaje w tyle za rozwojem społecznym, jest pielęgnowana i zwiększana przez aktorów na scenie politycznej. Chociaż konstytucja i przepisy były przestrzegane, po zamknięciu Partii Dobrobytu nie należy oczekiwać natychmiastowej stabilizacji naszego życia politycznego. Zapewnienie stabilności politycznej jest najważniejszym punktem porządku obrad parlamentu, który jest jedyną uzasadnioną podstawą polityki⁵⁷².

W manifestie wyborczym Partia Cnoty obiecywała przyspieszyć prywatyzację, zreorganizować tureckie instytucje państwowe na wzór europejskich, wzmocnić powiązania kraju z Bankiem Światowym i Międzynarodowym Funduszem Walutowym oraz zmniejszyć ogólne obciążenie podatkowe⁵⁷³. Ponadto zobowiązała się do zapobiegania ograniczaniu swobód religijnych, wznowienia działania szkół średnich İmam Hatip przez wprowadzenie wyboru po piątym roku obowiązkowej edukacji podstawowej, zniesienia ograniczeń dotyczących podjęcia studiów na uniwersytecie przez absolwentów szkół İmam Hatip⁵⁷⁴. Jednak program polityczny zmienił się 15 lutego 1999 roku po pojmaniu w Kenii przywódcy PKK Abdullaha Öcalana i przewiezieniu go do Turcji, gdzie czekał go proces⁵⁷⁵. Wielu Turków obarczało go odpowiedzialnością za powstania rebeliantów PKK, w których wyniku w ciągu

⁵⁷⁰ R. Hermann, *op. cit.*, s. 619-646; M.H. Yavuz, *Toward an Islamic Liberalism? ...*, s. 584-605; E. Özdalga, *Worldly Asceticism in Islamic Casting: Fethullah Gülen's Inspired Piety and Activism*, „Critique: Critical Middle Eastern Studies” vol. 9, no. 17, 2000, s. 83-104.

⁵⁷¹ TŪSİAD: *Refah Türkiye'nin partisi olmayı başaramadı*, [on-line:] <http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/tusiad-refah-turkiyenin-partisi-olmayi-basaramadi-39003540> – 13 XI 2018.

⁵⁷² *Ibidem*.

⁵⁷³ Więcej na ten temat: A. Coşkun, M. Özdemir, M. Gürsoy, *Fazilet Partisi: Ekonomik Kavramlar ve Göstergeler*, Ankara: S.O. Matbaacılık, 1999.

⁵⁷⁴ *Fazilet'te Batı reçetesi*, „Milliyet” 24 I 1999, [on-line:] <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Arxiv/1998/01/24-11III2017>.

⁵⁷⁵ Więcej na ten temat: *Yüzümüzü ağartan gizli kahramanlar*, [on-line:] <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/yuzumuzu-agartan-gizli-kahramanlar-39083886> – 11 III 2017.

piętnastu lat śmierć poniosło około 35 tys. osób⁵⁷⁶. Jego schwytanie było wyborczym wybawieniem nie tylko dla Ecevita, ale także – dzięki wywołaniu ogromnej nacjonalistycznej euforii – dla już odrodzonej Partii Ruchu Narodowego. Trójstronna koalicja Yilmaza upadła pod zarzutami korupcji, jej następcą został rząd mniejszościowy Partii Lewicy Demokratycznej z Ecevitem jako premierem, który doprowadził do wcześniejszych wyborów.

W wyborach powszechnych 18 kwietnia 1999 roku wielu wyborców, którzy wcześniej głosowali na Partię Dobrobytu, skierowało się ku PRN i PLD. W rezultacie Partia Cnoty otrzymała jedynie 15,4% głosów. Wybory wygrała Partia Lewicy Demokratycznej (22,2%), przed Partią Ruchu Narodowego (18%) i Partią Ojczyźnianą (13,2%)⁵⁷⁷, które razem utworzyły trójstronny rząd koalicyjny z Ecevitem jako premierem. Wśród kandydatów do parlamentu z ramienia PC znalazło się osiem kobiet noszących chusty, ale miejsce zdobyła tylko Merve Kavakçı (ur. 1968) oraz Ilıcak i Akgönenç. Ani Kavakçı, ani kierownictwo PC nie rozumiało, że obecność posłanki w chustce w parlamencie zostanie zinterpretowana przez partyjnych przeciwników jako bezpośredni atak na sekularyzm⁵⁷⁸. Kavakçı weszła w towarzystwie Ilıcak na ceremonię oficjalnego zaprzysiężenia, co wywołało głębokie poruszenie. Posłanki z PLD utworzyły łańcuch wokół mównicy, podczas gdy posłowie krzyczeli w kierunku Kavakçı i domagali się jej wydalenia z sali. Kavakçı ostatecznie odeszła, nie składając przysięgi, a jej członkostwo w parlamencie zostało anulowane. Prokurator wystąpił do Trybunału Konstytucyjnego z wnioskiem o likwidację PC, uzasadniając to tym, że stała się ośrodkiem działalności antysekularnej⁵⁷⁹.

Kemaliści poczuli lęk przed islamistami, kiedy narodowy kanał telewizyjny ATV 19 czerwca 1999 roku przedstawił zarejestrowane na wideo wystąpienia przywódcy Nurcu, Fethullaha Gülena, zwracającego się do swoich zwolenników podczas zamkniętego spotkania. Chociaż pochodzenie, kontekst i data kaset pozostawały niejasne, pokazywały Gülena, jak instruuje swoich naśladowców, aby przeniknęli do najważniejszych części aparatu państwowego, czekali na swój czas, unikając konfrontacji i prezentując umiarkowany wizerunek, dopóki nie będą wystarczająco silni, aby zrealizować swój program⁵⁸⁰. Zwolennicy Gülena twierdzili, że kasety były częścią kampanii mającej na celu jego zniesławienie; zostały one zmodyfikowane tak, by zniekształcić jego oryginalne słowa. Pogłoski o przygotowywaniu oskarżeń

⁵⁷⁶ T. Şardan, *28 Yılın Acı Bilançosu: 35 Bin 300 Kişi Terör Kurbanı Oldu*, [on-line:] <https://www.milliyet.com.tr/siyaset/28-yilin-aci-bilancosu-35-bin-300-kisi-teror-kurbani-oldu-1581690> – 14 V 2018.

⁵⁷⁷ *1983-2007 Yılları Arasında Yapılan Milletvekili Genel Seçimleri...*

⁵⁷⁸ B. Pamir, *Asıl kokuş Merve Kavakçı'dır. Kim türbanını çene altından bağlamasını istemişti?*, [on-line:] <http://www.haberturk.com/gundem/haber/55699-asil-kokos-merve-kavakcidir> – 11 III 2017.

⁵⁷⁹ *Ibidem*.

⁵⁸⁰ *Fethullah şoku*, [on-line:] <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/fethullah-soku-39086583> – 11 III 2017.

nia przeciwko niemu sprawiły, że Gülen pod pretekstem kontroli zdrowia wyjechał do Stanów Zjednoczonych⁵⁸¹.

Nagrania nasiliły podejrzliwość sekularystów w stosunku do ruchu Gülena i islamistów. Będąc mało inspirującym mówcą, Kutan nie miał autorytetu Erbakana ani jego politycznej charyzmy. Nieudana próba wejścia Kavakcı do parlamentu spowodowała pytania o jego świadomość polityczną. Duże zamieszanie w Partii Cnoty było wynikiem balansowania między radykalnymi poglądami islamistycznymi a unikaniem konfrontacji. Długoterminowe cele PC często wydawały się bardziej tajemnicze dla jej zwolenników niż dla nieufnych przeciwników. Frustracja spotęgowała jeszcze niezadowolenie młodszego pokolenia członków partii kierowanej przez Recepa Tayyipa Erdoğan. W 2000 roku został on skazany na rok więzienia z powodu przemówienia wygłoszonego w Bingöl w 1994 roku; ponownie zakazano mu udziału w polityce na kolejne pięć lat. Kongres PC w maju 2000 roku ukazał wewnętrzne podziały w ruchu islamistycznym. Wówczas to reformistyczne pokolenie przedstawiło Abdullaha Güla (ur. 1950) jako kandydata na prezesa partii w miejsce Kutana⁵⁸².

Urodzony w Kayseri Gül studiował ekonomię na Uniwersytecie Stambulskim, zaczął też działać w MTTB, później ukończył studia podyplomowe w Wielkiej Brytanii. Po powrocie do Turcji kontynuował karierę akademicką, uzyskał stopień doktora na Uniwersytecie Stambulskim. Zanim ostatecznie został kandydatem Partii Cnoty w wyborach powszechnych w październiku 1991 roku, pracował w Islamskim Banku Rozwoju w Dżuddzie (1983-1991). W czasie rządów koalicji PD-PSD pełnił funkcję ministra stanu i rzecznika rządu. Przed wyborami w 1999 roku Gül wielokrotnie występował w mediach, opowiadał się za złagodzeniem istniejącej interpretacji sekularyzmu, w tym za zniesieniem zakazu noszenia chust, który uważał za kwestię bardziej praw człowieka niż religijną⁵⁸³, i zaapelował o ściślejsze związki Turcji z krajami muzułmańskimi Bliskiego Wschodu⁵⁸⁴. 8 września 1992 roku podjął bardzo nagłośnioną i z założenia nieudaną próbę zarejestrowania na Uniwersytecie Ankarским swojej noszącej chustę żony Hayrünnisy (ur. 1965)⁵⁸⁵.

W wyborach na przywódcę PC 14 maja 2001 roku Gül przegrał z Kutaniem, zdobywając 521 głosów, podczas gdy jego konkurent – 633. Kiedy Trybunał Konstytucyjny 22 czerwca 2001 roku formalnie zlikwidował Partię Cnoty, ruch islamistyczny się podzielił. Starsze pokolenie lojalne wobec Erbakana założyło Saadet Partisi (Partię Szczęśliwości, PSz) pod przewodnictwem Kutana, młodsze pokolenie zaś, kierowane przez Erdoğan i Güla, założyło 14 sierpnia 2001 roku Adalet ve Kalkınma Partisi (Partię Sprawiedliwości i Rozwoju, AKP). Dwa dni później

⁵⁸¹ Więcej na ten temat: M.H. Yavuz, *Toward an Islamic Enlightenment...*

⁵⁸² *Fazilet'te gergin kongre*, [on-line:] <http://arsiv.ntv.com.tr/news/5315.asp> – 15 V 2019.

⁵⁸³ G. MacLean, *Abdullah Gül and the Making of the New Turkey*, London: Oneworld, 2014, s. 258-297.

⁵⁸⁴ B. Eligür, *op. cit.*, s. 240.

⁵⁸⁵ G. MacLean, *op. cit.*, s. 127-128.

Erdoğan został wybrany na pierwszego przewodniczącego AKP, a Gül na jego zastępcę. Orzeczenia z „28 lutego” przygasiły gwiazdę Erbakana. Ci, którzy opuścili niegdyś dla niego Esada Coşana, odwrócili się od niego, opowiadając się po stronie duetu Erdoğan-Gül. Należał do nich między innymi Hasan Hüseyin Ceylan. Ceylan po odbyciu wyroku próbował wejść do AKP, korzystając z protekcji jej wiceprzewodniczącego Akifa Gülla (pracował z nim w miesięczniku „İslam”), jednak partia go nie zaakceptowała⁵⁸⁶.

Większość przywództwa wywodziła się z ruchu Millî Görüş i pod przewodnictwem Tayyipa Erdoğan dała początek nowej erze w tureckiej polityce. Kilka kryzysów zdyskredytowało poprzedni rząd i przygotowało grunt pod rosnącą popularność AKP. Dwa ogromne trzęsienia ziemi w Turcji w sierpniu i listopadzie 1999 roku oraz widoczna nieskuteczność akcji humanitarnych kierowanych przez rząd wywołały pierwszy kryzys. Drugim był kryzys gospodarczy z listopada i lutego 2000 roku. Turecka lira została zdewaluowana o około 50%. Do końca 2001 roku pracę straciło około 2,3 mln osób, podczas gdy gospodarka skurczyła się o około 8,5% w ujęciu realnym. Bezprecedensowe zwycięstwo AKP w wyborach w 2002 i 2007 roku, dające jej zdecydowaną większość w parlamencie, stało się powodem do kwestionowania sekularyzmu.

Wspólnota İskenderpaşa także uległa zmianie, gdy 4 lutego 2001 roku w Australii zmarł Esad Coşan, a przywódcą został jego syn Muharrem Nureddin Coşan. Pod nowym przywództwem organizacja przeniosła główną siedzibę do prestiżowej dzielnicy Çamlıca po azjatyckiej stronie Stambułu, gdzie swój apartament ma sam Erdoğan. Nureddin Coşan nadal prowadzi sieć szkół, różnych firm, szpitali i stację radiową, a także jest związany z Sağduyu Partisi (Partią [Zdrowego] Rozsądku), która ma kilku członków w parlamencie⁵⁸⁷. Do pewnego stopnia bractwo uległo sekularyzacji, a jego ścieżka się zmieniła. Coşan przebywa w Australii, a odwiedzających przyjmuje generalny koordynator, mówiący po angielsku.

⁵⁸⁶ *İslam Dergisi'nin idealist gençlerine ne oldu...*

⁵⁸⁷ *Muharrem Nureddin Coşan Hocaefendi'nin YÂD 2003 Anma Programı Konuşması*, [on-line:] <http://www.iskenderpasa.com/DA143261-DFDD-4813-8263-FCCB97482126.aspx> – 16 IV 2019.

V. Postrzeganie szajchów Kotku i Coşana oraz wspólnoty İskenderpaşa na podstawie badań terenowych

Upolitycznienie tarikatów wynikało z sekularnej polityki Republiki, która wymusiła na nich walkę o pozycję islamu w nowej rzeczywistości. Wraz z pojawieniem się Partii Demokratycznej w latach 50. XX wieku bractwa zaczęły się zastanawiać, czy powinny zostać w podziemiu, czy zawierać sojusze z nowo utworzonymi partiami. Nakszbandijja postanowiła zjednoczyć się z Partią Demokratyczną, co zaowocowało ustępstwami w postaci ponownego śpiewania azanu po arabsku i otwarcia grobowców dla pielgrzymów. W tym czasie w społeczeństwie tureckim doszło do odrodzenia się islamu. Niespodziewanie zamach stanu z 1960 roku posłużył także bractwom i zgromadzeniom. Liberalna konstytucja z 1961 roku, rozszerzająca wolność zgromadzeń i zrzeszania się, sprawiła, że bractwa działające do tej pory w ukryciu zaczęły legalnie organizować się wokół meczetów. To spowodowało, że w latach 70. sufi i poszczególne wspólnoty wołały tworzyć własne partie, niż zawierać sojusze z tymi już istniejącymi. Powstały w ten sposób takie partie, jak na przykład Partia Ocalenia Narodowego, które *de facto* rządziły jako partner koalicyjny, ale przeprowadziły pewne zmiany na korzyść bractw. Uczyniły szkoły Imam Hatip równoważnymi z państwowymi, a także zaczęły obsadzać stanowiska publiczne członkami nakszbandijji. Założenia islamu realizowała „synteza turecko-islamska”, lansowana po przewrocie przez armię. W latach 80. bractwa zaczęły tworzyć swoje korporacje i firmy, a otwierając oddziały za granicą, uzyskały zasięg globalny. Wspólnota İskenderpaşa, uważana za jedną z najsilniejszych gałęzi nakszbandijji, zaczęła inwestować między innymi w Australii.

5.1. Mehmed Zahid Kotku: myśl i dziedzictwo

Jego Świątobliwość Mehmed Zahid Kotku, uczony i szajch, który wpłynął na życie polityczne Turcji, przyciągał uwagę wszystkich środowisk – nawet tych niemuzułmańskich. Jednak polityka nie była głównym obszarem jego działalności. Pierwszą dziedziną, która przychodzi na myśl, gdy wspomina się Mehmeda Zahida, jest mistycyzm. Hocaefendi jest trzydziestym dziewiątym członkiem duchowego łańcucha przekazu, poczynając od proroka. Otrzymał tradycyjne wykształcenie, a swoją szlachetną osobowość ukształtował w okresie osmańskim. Uczniowie tak opisywali jego wygląd zewnętrzny:

Nasz Hocaefendi był powyżej średniego wzrostu i wagi. Jego wygląd był zarówno imponujący, jak i inspirujący. Jego skóra była biała, a policzki różowe. Miał dość dużą głowę z szerokim, alabastrowym czołem. Jego brwi były szeroko rozstawione. Na pierwszy rzut oka jego oczy wydawały się kasztanowe lub piwne, ale w rzeczywistości były tak głębokie w swej istocie i tak tajemnicze, że bliski kontakt wzrokowy był prawie niemożliwy. W oczach miał czerwone plamki, a na plecach i brzuchu znamień wielkości dłoni. Jego wygląd zewnętrzny był dostoyny, przyjemny i zachwycający. Wyraz jego twarzy przyciągał szczerym uśmiechem¹.

Rodzina Hocaefendiego wyemigrowała z miejscowości Şaki (dawniej Nuha – jednej ze stolic starego chanatu) w Azerbejdżanie do Anatolii i osiadła w Bursie. Jego ojciec İbrahim, którego rodowód wywodzi się od proroka, w wieku szesnastu lat przybył do Bursy, ukończył naukę w madrasie im. Hamzy Beya i służył jako imam w różnych miejscowościach². Hocaefendi urodził się w 1897 roku w Bursie, a gdy miał trzy lata, stracił matkę Sabire, która została pochowana na cmentarzu Pınarbaşı. Ukończył szkołę podstawową im. Oruç Beya, później uczęszczał przez rok do gimnazjum w Maksem, a następnie kontynuował naukę w szkole zawodowej. 14 kwietnia 1916 roku wstąpił do wojska i trzy lata służył na różnych frontach I wojny światowej, został między innymi wysłany na front syryjski. Po wycofaniu armii z Syrii powrócił do Stambułu. Kontynuował tam służbę wojskową od 1919 roku, jako urzędnik wojskowy pisał na maszynie. Z zapisów w jego notatniku wynika, że wykonywał ten obowiązek jeszcze w marcu 1922 roku.

Podczas pobytu w Stambule regularnie uczestniczył w różnych spotkaniach religijnych, wykładach i kazaniach. Uczęszczał na lekcje w meczecie, by wreszcie w 1920 roku wstąpić do *tekke* Gümüşhaneviego przy meczecie Fatma Sultan w dzielnicy Cağaloğlu, a samą inicjację przeszedł u Ömera Ziyaüddina, szajcha nakszbandijji z Dagestanu, dokonując ogromnego postępu w procesie swego oczyszczania. Po śmierci szajcha kontynuował szkolenie u boku Mustafy Feyziego Efeniego. W wieku dwudziestu siedmiu lat po ukończeniu nauk w meczetach Beyazıt, Fatih i Ayasofya oraz lekcji w madrasach otrzymał kalifat³, tj. certyfikat pozwalający na prowadzenie ucznia i nauczanie niektórych ważnych ksiąg wykorzystywanych przez *tekke* do celów szkoleniowych i edukacyjnych (tj. *Râmûzü'l-ehâdîs*, *Delailu'l Hayrat*, *Hizb-i Azam* i *Kaside-i Biirde*). Na prośbę Mustafy Feyziego odprawiał nabożeństwa w różnych miastach i wsiach. Po zamknięciu bractw derwiszów wrócił do Bursy, ożenił się i osiedlił w wiosce İzvat, pełniąc służbę jako imam wiejski do 1946 roku. Następnie został mianowany imamem meczetu Üftade. Po śmierci jego przyjaciela Abdülaziza Bekkine z *tekke* Gümüşhanevi w grudniu 1952 roku przejął po nim przywództwo, przeniesiono go najpierw do meczetu Çivizade, potem do

¹ Wywiad autorki z członkiem wspólnoty.

² Zmarł w 1929 roku w wieku siedemdziesięciu sześciu lat i został pochowany we wsi İzvat w Bursie.

³ Ar. *ḥalīfa* – następca, władca, przywódca, w sufizmie każdy kolejny duchowy następca świętego, który zapoczątkował dane bractwo.

Ümmü Gülsüm w Zeyreku, a następnie do meczetu İskenderpaşa, gdzie pełnił swoją służbę aż do śmierci. Latem 1979 roku powrócił z Al-Hiğazu, po pielgrzymce do Mekki. W lutym 1980 roku poważnie zachorował i przeszedł operację, a kiedy znów nadszedł miesiąc pielgrzymkowy, udał się do Mekki. Ta pielgrzymka poważnie pogorszyła jego stan zdrowia i niedługo potem, 13 listopada, zmarł w Stambule. Po modlitwie pogrzebowej w meczecie Sulejmana Wspaniałego 14 listopada, złożono go do grobu na cmentarzu przy *hazire*⁴ mauzoleum Sulejmana Wspaniałego. W ceremonii pogrzebowej Kotku wzięło udział 100 tys. ludzi.

Cieszył się wielkim szacunkiem, serdecznym przywiązaniem i oddaniem swoich uczniów. Wyrażali się o nim zawsze z podziwem, podkreślali „głęboką i wspaniałą osobowość oraz sposób, w jaki on, nasz ukochany nauczyciel, poradził sobie ze szkoleniem i doskonaleniem wewnętrznych światów swoich uczniów”⁵. Witał i przyjaźnie traktował wszystkich przybyłych na spotkania. Miał doskonałą pamięć, dzięki której był w stanie łatwo przypomnieć sobie nawet bardzo drobne szczegóły o przeszłych wydarzeniach i osobach. Rozmowy z nim należały do bardzo przyjemnych i interesujących, gdyż (przez większość czasu) używał prostego języka. Był doskonałym i cierpliwym słuchaczem, nigdy nie przeszkadzał innym podczas rozmowy. Słuchając wypowiedzi nawet na tematy bardzo dobrze sobie znane, poświęcał interlokutorom tak dużą uwagę, że wydawać by się mogło, iż po raz pierwszy słyszał te informacje. Jego odpowiedzi były bogate treściowo i precyzyjne.

Kiedy wygłaszał piątkową *hutbę*⁶, przemawiał do publiczności w niezwykle ekspresywny sposób. Znacząco podnosił głos, od czasu do czasu wchodząc w dialog ze słuchaczami, wypowiadał się zwięźle, jak dowódca armii zwracający się do swoich żołnierzy. Nad wszystkimi interesującymi go sprawami zastanawiał się długo i dogłębnie. Nie można było nie podziwiać błyskotliwości i barwnych porównań, które wprowadzał do swoich przemówień i konwersacji. Czasami przez wiele miesięcy zastanawiał się nad interpretacją jednego wersetu Koranu. Był wyjątkowo skromny, bezpretensjonalny, żył wśród swoich uczniów, jakby był jednym z nich, i pozwalał wszystkim odnosić takie wrażenie. Starannie skrywał swoje bardzo głębokie przeżycia duchowe. Był pełen szacunku i posłuszeństwa dla swoich nauczycieli, z którymi – jak potwierdzali jego przyjaciele z *tekke* – był mocno związany.

Jako duchowy przewodnik i nauczyciel wykazywał niezwykłą cierpliwość i tolerancję w szkoleniu i kształceniu swoich uczniów. Mógł pracować nad rozwojem duchowym jakiejś osoby przez lata i nigdy się nie męczył ani jej nie zawiódł. Był w stanie wnikać w serce człowieka i zdobyć do niego bezpośredni dostęp. Dzięki temu członek bractwa mógł uzyskać odpowiedzi na nurtujące go pytania w swoim wnętrzu, nie wypowiadając ich werbalnie. Kotku sprawował pewną kontrolę nad

⁴ Ar. *hazire* – miejsce pochówku zarezerwowane dla szczególnych osób, zwłaszcza przy meczetach i bractwach sufickich.

⁵ Badania terenowe prowadzone przez autorkę od 1 lipca do 1 września 2017 roku.

⁶ Ar. *hutba*, tur. *hutbe* – oficjalne kazanie wygłoszone do wspólnoty z podium w meczecie.

marzeniami i sercami ludzi, dominował nad nimi. W życiu prywatnym był bardzo przywiązany do swojej rodziny. Nigdy niczego nie rozkazywał ani o nic nie prosił. Potrzeby wyrażał przez aluzje, wskazówki i alegorie, a jeśli nie został zrozumiany, wykazywał się wielką cierpliwością. Cechowała go wierność wobec swoich przyjaciół. Często ich odwiedzał, pytał o nich i opiekował się nimi. Dokładnie wywiązywał się również ze swoich obowiązków i z obowiązków wobec bliskich. Hocaefendi był bardzo hojny, przekazywał niewiarygodnie wysokie datki i nigdy nie bał się, że zostanie bez pieniędzy. Gości zapraszanych na posiłki przyjmował z wielkim zadowoleniem, zawsze pozostawiał otwarte drzwi do swojego domu. Zwracał uwagę na to, aby oddani mu ludzie byli w pełni usatysfakcjonowani i szczęśliwi. Systematycznie brał udział w wieczornych oraz porannych modlitwach i nabożeństwach, do czego zachęcał też swoich wyznawców. W swoim skompilowanym *evrad* (recytowane fragmenty świętych tekstów) ujął zalecenia, które najlepiej ilustrują jego osobowość i sposób postępowania.

Kotku jest autorem trzydziestu publikacji, z których większość miała trzy lub cztery wydania⁷. Dogłębna analiza tych prac ujawnia, że celem Kotku była pomoc muzułmanom w odnalezieniu ich tożsamości przez pielęgnowanie poczucia świadomości muzułmańskiej, islam bowiem zajmował się kwestiami dotyczącymi wszystkich sfer życia człowieka. Jego *Mü'minlere Vaazlar* (Kazania do wiernych) dążyły do utrwalenia wiary muzułmańskiej przez odniesienie się do moralnych zasad z okresu proroka Mahometa. W znacznej części swego dorobku zawarł wskazówki, jak znieść przepaść między wymogami codzienności i praktykami a tradycyjną muzułmańską moralnością⁸. W ocenie Kotku muzułmańska tradycja jest elastyczna i wystarczająco jasna, aby sprostać współczesnym potrzebom⁹.

Wśród napisanych przez niego dzieł wiele poświęconych było tematyce społecznej i religijnej, między innymi pięciotomowe *Tasavvufi Ahlâk* (Zasady sufizmu, pierwsze wydanie İstanbul 1979), w którym odnosi się do kwestii moralnych bractwa nakszbandijja, czy *Cennet Yolları: Hadislerle İlim* (Drogi do Raju. Nauka z hadisami, İstanbul 1985), gdzie na podstawie hadisów wyjaśnia znaczenie nauki i uczonych. W jego opinii powinni oni być aktywni na polu politycznym i społecznym. Wydał ponadto *Ana Baba Hakları* (Prawa rodzicielskie, İstanbul 1993), obejmujące prawo Boga, proroka i ulemów, prawa ojca wobec syna, prawa męża i żony, prawa sąsiedzkie i prawa narodu; *Mehmet Zahid Kotku (K.S.)'dan Özel Sohbetler* (Wybrane kazania Jego Świątobliwości Mehmeta Zahida Kotku, İstanbul 1991) zawierające niektóre kazania i prywatne rozmowy autora; *Ehl-i Sünnet Akaidi. Fıkh-ı Akbar, Fıkh-ı Ekber, el-Milel ve'n-nihâl, Sevâdü'l-a'zam ve Şerhu'l-Emâlî'den* – pracę zawierającą cytaty wzbogacone objaśnieniami (İstanbul 1992). Inne prace

⁷ Publikacje Kotku wydane zostały w Stambule przez Seha, większość nie ma podanych dat publikacji.

⁸ S. Say, *Mehmet Zahid Kotku (K.S.)'yu Anarken*, „İslam” sayı 99, 1991, s. 40-47.

⁹ *Ibidem*.

Kotku to: *Nefsin Terbiyesi* (Trening duszy, İstanbul 1983), *Hadislerle Nasihatlar* (Konsultacje z hadisami, İstanbul 1999), *Mü'minlere Vaazlar* (Kazania do wierzących, t. 1-11, İstanbul 1992), *Zikrullah 'in Faydaları* (Korzyści z wspominania Boga, İstanbul 1992).

W swoich pracach pisał o niepowodzeniach politycznych, wojskowych, gospodarczych i kulturowych świata islamu w starciu z Zachodem. Uważał, że doprowadziły one w ciągu ostatnich dwóch stuleci do zmian w poglądach politycznych muzułmanów. Twierdził, że pod wpływem wydarzeń ludzie tworzą zestaw poglądów politycznych, a następnie szukają ich podstaw w Koranie i sunnie. Pisał o zasadzie demokracji, wyboru i głosowania:

jednostka nie może mieć głosu, (...) większość tych biednych ludzi nie jest w stanie nawet zarządzać swoim domem, nie osiągną niczego. Każdy, kto może, dąży w tym kierunku; (...) toczą się przed władcami, tak że nie ma wątpliwości, że spowodują wielkie szkody dla kraju¹⁰.

Mehmed Zahid Kotku, biorąc pod uwagę faktyczną sytuację podczas głosowania, uważał, że „[w]ybory, którymi się kierujemy w czasie głosowania, wyraźnie pokazują, ludźmi której partii jesteśmy. Nawet jeśli jakiś muzułmanin wie, że umrze z głodu, nie może oddać głosu na partię bezbożnika, ateisty, masona i zbira”¹¹.

Dystansował się wobec głosowania, nie popierał też zachodnich demokracji i krytykował instytucję partyjną. „Partyjność nie jest godna islamu. Islam zawsze wymaga od nas jedności i braterstwa”¹². Partie uważał za niewłaściwe organizacje, które szkodzą jedności kraju. Wszyscy członkowie wkładają bowiem wiele wysiłku w obronę partii, do której należą. Porównywał taką sytuację do wielkiej rzeki, która dzieląc się na wiele odnóg, staje się słabsza, podobnie jak narody, gdy są podzielone¹³. Instytucji partyjnej wyjątkowo szkodzi zależność biurokracji od władzy. Zauważał, że pierwszym działaniem każdego rządu jest natychmiastowe zastąpienie pracowników mających wieloletnie doświadczenie w starej administracji swoimi przyjaciółmi, zwolennikami i stronnikami. Podczas gdy w jego opinii posunięcie takie jest całkowicie błędne, ponieważ każdy rząd dla dobrego administrowania potrzebuje osób z umiejętnościami i doświadczeniem, a nie przyjaciół czy stronników. Każda zmiana w administracji na dowolnym poziomie powinna opierać się na zasługach, a nie na lojalności osób. Wybrana osoba powinna cechować się doświadczeniem i moralnością, powinna być nastawiona na dobro samego narodu¹⁴.

To, co napisał o strajku i głosowaniu, nie oznacza jednak, że negował prawa i wolność jednostki. Przeciwnie – odnosił się do nich pozytywnie, ale nie w kontekście ich znaczenia dla demokracji. Nie postrzegał podejmowanych przez siebie

¹⁰ M.Z. Kotku, *Tasavvufi Ahlâk*, c. 1, İstanbul: Seha Neşriyat, 2017, s. 149.

¹¹ Idem, *Hadislerle Nasihatlar*, c. 1, İstanbul: Seha Neşriyat, 1984, s. 191.

¹² Idem, *Cennet Yolları: Hadislerle İlim*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1985, s. 221.

¹³ Idem, *Mü'minlerin Vasıfları*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1992, s. 118.

¹⁴ Idem, *Tasavvufi Ahlâk...*, c. 1, s. 149.

dyskusji o ówczesnych wydarzeniach społeczno-politycznych z punktu widzenia zaangażowania w demokrację. Ubolewał nad stanem wolności w Turcji, która – choć przyjęła deklarację praw człowieka – nie gwarantowała wolności ubioru, gdyż istniało prawo je regulujące¹⁵. Z punktu widzenia przestrzegania praw i wolności Zahid Kotku postrzegał okres osmański jako lepszy od republikańskiego¹⁶. Pisał:

Podczas gdy ten kalifat opierał się na prawodawstwie muzułmańskich uczonych, stracili oni pozycję i pozostawili administrację w rękach potężnych sił. Zabrali nam wszystkie nasze wolności, zamknęli szkoły, madrasy i *tekke*, wielu wysokich rangą ulemów, Şeyhülislam Sabri Efendi, Zahid Kevseri i inni uciekli, a wielu z nich zostało wydalonych i nigdy nie powróciło do kraju. Ból wzmógł się, gdy nauczycielom zakazano zakładać turban poza meczetem, a czytający Święty Koran i nauczający go zostali ukarani. Chwała niech będzie Bogu, te dni minęły, islam mimo wszystko się ostał¹⁷.

Kotku uważał, że zależność gospodarcza Turcji doprowadzi do zależności kulturowej, która spowoduje stopniowy, nieuchronny rozkład państwa. Należało więc wyswobodzić się z tej niewoli Zachodu, by muzułmanie zjednoczyli się dla swego rozwoju. Sugerował utworzenie krajowego przemysłu. Uważał, że aby kraj mógł być w pełni niezależny, musi być potęgą gospodarczą i wojskową¹⁸. Swoje obawy wyrażał słowami:

Niepokoją mnie samochody, które wspólnota ustawiła przed tymi drzwiami! Smutno mi, że robotnicy, którzy udają się do obcych krajów po pieniądze na chleb, są zmuszeni jeździć na te ziemie. Gdyby zamiast przywozić samochody, tworzyli warsztaty, fabryki, a głodni i spragnieni obywatele znaleźliby pracę i mieliby szansę żyć na ziemi islamu, a my nie bylibyśmy niewolnikami obcokrajowców¹⁹.

Należało dołożyć wszelkich starań, aby być silnym, „ponieważ dla ogromnej większości populacji nawet odwaga nie stanowi wartości. Najlepiej jest być silniejszym i potężniejszym od wrogów, nie brać od nich, ale robić lepiej, piękniej i mocniej niż oni”²⁰. Politykę Zachodu podsumował następująco:

Szaleni i rozpierzchni ludzie Ameryki i Europy, bogaci czy biedni, są niewolnikami swoich namiętności. Ich celem jest sprawienie, by ludzie cierpieli wojnę i napaści; sprzedawali armaty, samoloty, broń i inne materiały wojenne, a także zarabiali pieniądze, przejmowali wszystkie narody i je ekonomicznie przytłaczali²¹.

¹⁵ Idem, *Tasavvufi Ahlâk*, c. 4, İstanbul: Seha Neşriyat, 2017, s. 111.

¹⁶ Idem, *Ana Baba Hakları*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1985, s. 60.

¹⁷ Idem, *Cennet Yolları...*, s. 207-208.

¹⁸ Idem, *Hadislerle Nasihatler...*, c. 1, s. 179.

¹⁹ *Türkiye'nin en büyük üniversitesi: Mehmet Zahid Kotku*, [on-line:] <https://www.yenisafak.com/ramazan/turkiyenin-en-buyuk-universitesi-mehmet-zahid-kotku-2473805> – 18 XI 2019.

²⁰ M.Z. Kotku, *Hadislerle Nasihatler...*, c. 1, s. 177.

²¹ Idem, *Cennet Yolları...*, s. 146.

Miał nadzieję, że muzułmanie uzyskają pełną niezależność i ustanowią jedność islamu: „Jak Bóg pozwoli, po pewnym czasie pozostali muzułmanie, którzy zostali niewolnikami chrześcijan, odzyskają wolność, a następnie połączą się i podadzą sobie ręce, stając się ogromną i niezniszczalną ummą”²².

Prądy myślowe Zachodu nie wywarły większego wpływu na poglądy polityczne Mehmeda Zahida Kotku. Na gruncie islamu oddzielał on prawo i ideał od rzeczywistości. Wyrażał swoje poglądy nie tyle w kontekście dyskusji teoretycznych, ile w formie oceny wydarzeń. Wiedział, że sposobem na osiągnięcie silnej pozycji w polityce jest posiadanie władzy w sektorze gospodarczym i swoich ludzi w aparacie państwowym, zaakceptował to jako warunek pełnej niezależności. Jako cel wysunął jedność krajów muzułmańskich. Zahid Kotku łączył kwestię wolności z niezależnością ekonomiczną, mówił: „Nie możemy mieć pełnej wolności, dopóki nie będziemy dominować ekonomicznie, a broń wytwarzana przez wrogów będzie lepsza technologicznie”²³.

Starając się zrozumieć jego poglądy polityczne, należy pamiętać, że wszystkie swoje idee oparł na hadisach. Przez całe życie regularnie wykladał *Râmûzü'l-ehâdîs*, a w swoich książkach również przekazywał wiele myśli ze zbioru hadisów (*Hadislerle Nasihatler* czy *Cennet Yolları: Hadislerle İlim*). Jako uczony zorientowany na źródła islamu często wyrażał swoje poglądy polityczne i tłumaczył je właśnie hadisami o podobnej tematyce. O nauce wykładni islamu pisał: „Chociaż można się jej nauczyć z tureckich książek, lepiej nauczyć się arabskiego i uczyć się bezpośrednio z Świętego Koranu, hadisów i książek poświęconych nauce prawa muzułmańskiego. Czym innym jest bowiem picie wody ze źródła od picia z butelek”²⁴.

W swoim nauczaniu główny nacisk kładł na moralność²⁵. Zahidowi Kotku obce było rozróżnienie na innowacyjność i tradycjonalizm. Dla niego bycie innowacyjnym lub tradycjonalistą nie stanowiło tematu wartego dyskusji i właściwie nie korzystał z tych pojęć. Nigdy nie spisał swoich poglądów politycznych jako pewnej zwartej całości ani nie wyraził ich krytyki. Odzwierciedlają się one jedynie w jego ocenach bieżących wydarzeń politycznych. Nie interesował się takimi pojęciami, jak demokracja, republika, panowanie czy sekularyzm, lecz skupiał się na zastosowaniu ich w życiu. Jedyny wyjątek stanowi pojęcie niewierności oraz koncepcji kalifatu. Tytuł kalifa nie oznaczał dla niego posiadania przymiotów proroka, lecz przyjęcie jego stylu życia i działania, by nie opuścić ścieżki sunny²⁶. Według Zahida Kotku okres kalifów prawowiernych był czasem, w którym istniał prawdziwy kalifat²⁷.

²² *Ibidem*, s. 207.

²³ Mehmed Zâhid Kotku (Rh.A) Hazretleri'nin, [on-line:] <http://www.dervisan.com/yazi3/siya-simzk.htm> – 22 VI 2019.

²⁴ M.Z. Kotku, *Hadislerle Nasihatler...*, c. 1, s. 249.

²⁵ *Idem*, *Ana Baba Hakları...*, s. 59-60.

²⁶ *Idem*, *Cennet Yolları...*, s. 205-206.

²⁷ *Idem*, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1991, s. 232.

Mehmet Zahid Kotku w tamtym okresie uważany był za jedną z najważniejszych osób w Turcji. Działał jak magnes – przyciągał młodych ludzi, którzy chcieli go odwiedzać, słuchać i prowadzić z nim dyskusje. Zahid Kotku w rozmowach z nimi skupiał się na Turcji, prawidłowym życiu według zasad islamu i na etyce postępowania. Dla niego pierwszoplanową rolę odgrywała edukacja człowieka; poświęcił życie na wzbogacanie wewnętrznego świata jednostki. Po każdej niedzielnej modlitwie popołudniowej w meczetach, w których służył, prowadził nauczanie *Râmûzü'l-ehâdis*²⁸. Starał się uświadamiać społeczeństwo za pośrednictwem piątkowych kazań i przemówień w ważne dni, a także przez prywatne rozmowy, w których dzielił się swoimi poglądami na problemy polityczne, gospodarcze, kulturalne i społeczne kraju, a także na kwestie religijne. Szczególnie oddziaływał na studentów uniwersyteckich. Kotku tworzył dla nich swego rodzaju „niewidzialny uniwersytet”, wielu z nich uczył i przygotowywał do pracy w polityce, gospodarce i na uczelni. Chciał, żeby uczynili coś dobrego dla kraju.

Spotkanie Mehmeta Zahida Kotku z naukami pozytywistycznymi w szkole doprowadziło do odejścia od tarikatu jako tradycyjnego miejsca odosobnienia. Bractwu, które od XVII stulecia podążało drogą tradycjonalistyczno-konserwatywną, Kotku nadał orientację pozytywistyczną i otworzył je na współczesność. W ciągu stuleci nakszbandiija stała się tariką skupiającą wokół siebie wykształconych, miejskich intelektualistów. Podjęte przez Kotku wysiłki edukacyjne skierowane do studentów uniwersyteckich szybko przyniosły rezultat, zwłaszcza na Uniwersytecie Technicznym w Stambule. Do İskenderpaşy najwybitniejsi wykładowcy tej uczelni, jak Necmettin Erbakan, i młodzi inteligentni inżynierzy, na przykład Turgut Özal. Szajch Kotku odegrał także kluczową rolę w tworzeniu wielu organizacji charytatywnych i fundacji o celach edukacyjnych, które opierały się na jego radach.

Kotku Hocaefendi był niezwykle pragmatyczny, dalekowzroczny i otwierał się na nowoczesne trendy polityczne, w których widział przyszłość. W latach 60. powziął się zadania przywrócenia muzułmanom znaczącej roli w przestrzeni publicznej. Chciał, aby muzułmanie w Turcji mogli otwarcie wyznawać swoją religię i manifestować ją publicznie, a także mieć wpływ na sytuację polityczną w nowoczesnej Republice. Kotku aktywizował wierzących do tworzenia nowych partii. Był wyrocznią dla wielu polityków, którzy zasięgali jego rad i opinii na temat podejmowanych przez siebie działań.

Kiedy Özal pracował w administracji państwowej w Ankarze, zapytał Kotku, czy ma się rozwieść z żoną Semrą (ur. 1934) ze względu na jej niechęć do włożenia chusty. Mehmet Zahid odpowiedział mu, że ma jej na to pozwolić, gdyż może to mu umożliwić przyszlą karierę polityczną. W tamtych czasach nie było można ubiegać się o państwowe stanowiska, jeśli żona zakrywała głowę. Nadmienić trzeba,

²⁸ Traktując hadisy jako narzędzie edukacyjne, Gümüşhânevi wykorzystał je do umocnienia sufizmu w społeczeństwie. Więcej na ten temat: İ. Hatiboğlu, *Râmûzü'l-Ehâdis*, [w:] *TDV İslâm Ansiklopedisi*, [on-line:] <https://islamansiklopedisi.org.tr/ramuzul-ehadis> – 12 VIII 2017.

że Semra była bardzo aktywna politycznie. Za czasów rządu Partii Ojczyźnianej przewodniczyła Türk Kadınını Güçlendirme ve Tanıtma Vakfı (Fundacji na rzecz Upodmiotowienia i Promocji Kobiet Tureckich), znanej również jako Papatyalar (Stokrotki). W latach 1991-1992 była przewodniczącą prowincjonalnej organizacji PO w Stambule. Turgut Özal był wprawdzie liberałem, ale jego rodzice, pobożni muzułmanie, wychowali go w głębokim przywiązaniu do islamu. Özal regularnie uczęszczał na spotkania wspólnoty İskenderpaşa i publicznie wyrażał swoje przekonania religijne i muzułmańską tożsamość, przeciwstawiał się także sposobowi działania kemalistów. Jednak nie przeszkodziło mu to prowadzić nowoczesnego stylu życia i w niektórych przypadkach lekceważyć konserwatywne normy społeczne. Okazjonalnie spożywał alkohol w miejscach publicznych. Występował w telewizji, trzymając żonę za rękę²⁹. Pani Özal nigdy nie zakrywała głowy, nie ukrywała też zamiłowania do whisky i cygar³⁰.

Swoje znajomości z członkami wspólnoty Turgut wykorzystywał do celów biznesowych. Po opuszczeniu w 1975 roku Sabancı Holding zaczął prowadzić handel ze swoim przyjacielem Zekim Aytaçım z İskenderpaşy. W tym samym roku razem z Semrą, jej bratem İsmilem Mehmetem Yeyinmenem (również należącymi do wspólnoty), Yaşarem Tunagürem, Erolem Aksoyem oraz Zekim Aytaçem założył swoją pierwszą firmę SİLM. Rok później z Zekim Aytaçem, Ekremem Pakdemirli, Hamdim Boyacı, İrfanem Akça założył Ege'metal Sanayii A.Ş., a z synem Ahmetem, żoną Semrą, Yaşarem Bükülmezem, Akgünem Albayrakiem, İlyasem Nalbantem – Özban Otomotiv Ve Metal Ticaret A.Ş. Matka Turguta i Korkuta, Hafize Özal, była tak bardzo przywiązana do swojego mistrza, że jej ostatnim życzeniem było zostać pochowaną przy nim, a nie przy mężu czy rodzinie. W maju 1988 roku Özal ogłosił dekret³¹ i jej prośba została spełniona – spoczęła przy meczecie Süleymaniye, w pobliżu swojego mentora Zahida Kotku.

Hocaefendi przekonał także brata Turguta, Korkuta, aby wziął udział w wyborach. Był koniec lata 1973 roku, świętowali *al-mi'rāğ*³², a za półtora miesiąca miały się odbyć wybory parlamentarne. Trzej prominentni członkowie Partii Ocalenia Narodowego zaproponowali Korkutowi ubieganie się z ramienia partii o miejsce w izbie niższej parlamentu w okręgu wyborczym Erzurum. Powiedzieli, że ma tylko dwanaście godzin na podjęcie decyzji. Po zakończeniu uroczystości Korkut zaprosił bliskich przyjaciół na konsultacje i wydanie opinii. Podali oni kilka powodów, dla których nie powinien przyjąć oferty. Uważali, że skoro nie był z Erzurum, ludzie go nie wybierają. Swe stanowisko motywowali tym, że Erzurum to bardzo duża prowincja o nierównym terenie; więc czas przeznaczony na kampanię jest zbyt krótki, aby przekonać ludzi do siebie i wywrzeć na nich pozytywne wrażenie. Ponadto

²⁹ M. Heper, *Islam, Conservatism, and Democracy in Turkey: Comparing Turgut Özal and Recep Tayyip Erdoğan*, „Insight Turkey” vol. 15, no. 2, 2013, s. 142.

³⁰ *Ibidem*, s. 145.

³¹ W Turcji pochówek poza cmentarzem wymaga dekretu rządowego.

³² Ar. *al-mi'rāğ* – „miejsce wspięcia się”, wstąpienie proroka Mahometa do nieba.

wiedzieli, że Korkut nie lubi uprawiać nieczystej polityki. Korkut tymczasem poszedł do meczetu na poranną modlitwę, a po jej zakończeniu przyjął zaproszenie Hocaefendiego na śniadanie. Wtedy to zapytał mistrza, co sądzi o ofercie partii, którą jego przyjaciele radzili mu odrzucić. Odpowiedź Zahida Kotku była bardzo krótka i jasna: „Muzułmanie będą głosować na ciebie. To nie propaganda, ale Allah Wszechmogący rządzi i przemienia serca. Uprawiaj politykę, mówiąc prawdę i pokazując rzeczywisty stan kraju”. Następnie dał mu jeszcze dwie rady dotyczące polityki, którymi należy się kierować z najwyższą ostrożnością: „Utrzymuj dobry i otwarty dialog ze wszystkimi ludźmi i bądź otwarty na ich rozmowę. Bądź łączącą i jednoczącą siłą w polityce”. Korkut zaakceptował więc ofertę, a następnego dnia udał się do Erzurum, by rozpocząć kampanię. Obserwatorzy nie dawali wielkich szans na wygranie wyborów. W ostatnich wyborach przeciwna partia zdobyła osiem z dziewięciu mandatów, wydawała się zatem największym rywalem. Ale zgodnie z instrukcją Hocaefendiego, członkowie partii będący jego uczniami nie zwracali uwagi na te opinie i przeprowadzili kampanię w skromny, ale entuzjastyczny sposób. 14 października 1973 roku w wyborach parlamentarnych Partii Ocalenia Narodowego była faworytką w Erzurum. Otrzymała 30% oddanych głosów i stała się najważniejszą partią, z trzema członkami w izbie niższej i jednym w Senacie. Obrazuje to niesłychaną dalekowzroczność Zahida Kotku.

Hocaefendi był tak ważną postacią w polityce kraju, że jego postać została nawet uwieczniona w popularnym tureckim serialu telewizyjnym *Sevda Kuşun Kanadında* (Miłość na skrzydłach ptaka), realizowanym w latach 2016-2017 przez TRT1. Obrazował on historię wielkiej miłości na tle sytuacji politycznej i społecznej Turcji lat 70. i 80., polaryzacji politycznej tamtego okresu, zamachu stanu. Pojawiały się tam również postacie słynnych polityków i ludzi kultury (Sami Efendi, Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç, Cemil Meriç, Şule Yüksel Şenler i Necmettin Erbakan) oraz ich zmagania zmierzające do osiągnięcia przez Turcję obecnej pozycji, a także organizacji, które starały się im w tym przeszkodzić, wprowadzając chaos i zamęt w życiu politycznym kraju. W jednym z odcinków Kotku spotyka się z Erbakanem, który także zasięga jego opinii w sprawie swojej aktywności politycznej, pyta: „Jestem wolnym kandydatem z Konyi, czy to nie problem?”. W scenie – oprócz Zahida Kotku i Necmettina Erbakana – pojawia się Necip Fazıl Kısakürek; omawiają oni także wydarzenia studenckie z lat 1968-1972 i działalność Tureckiego Narodowego Związku Studentów.

Zahid Kotku praktycznie umożliwił nakszbandijji uczestniczenie w tureckim życiu politycznym, kiedy w 1969 roku otwarcie poparł powołanie przez Erbakana Partii Ocalenia Narodowego, pierwszej ściśle islamistycznej partii w Turcji. Głównym partnerem partii pozostawała więc gałąź nakszbandijji, wspólnota İskenderpaşa oraz Nurcu, których członkowie tworzyli jej zaplecze. Po objęciu przez Süleymana Demirela stanowiska premiera wspólnota nominowała Erbakana na prezesa Związku Izb i Giełd Towarowych. Pomimo oskarżeń Demirela Erbakan zajął pierwsze miejsce w wyborach i objął urząd. Jednak kiedy Demirel usunął go ze stanowiska przy użyciu policji, Kotku i jego wspólnota utworzyli przeciwko niemu front. Fakt, że

Fethullah Gülen popierał Demirela, wzbudził nawet niechęć do kierowanego przez niego ruchu Nurcu. Gülen dla legitymizacji swojej osoby zaczął zachowywać się jak szajch, nie będąc częścią *silsili*. Oskarżony o zagarnianie pieniędzy pochodzących z darowizn z Niemiec i krajów arabskich przeznaczonych na cele charytatywne fundacji musiał uciekać do USA pod pretekstem podjęcia leczenia.

5.2. Mahmud Esad Coşan: postać i poglądy

Po śmierci szajcha Zahida Kotku jego miejsce zajął profesor Mahmut Esad Coşan. Dziadek Esada, Mullah Abdullah Ahmet Ziyaüddin, był członkiem *tekke* Gümüşhanevi, a ojciec Halil Necati – który jako pierwszy w rodzinie otrzymał edukację religijną – kontynuował naukę w madrasie Haciego z Gümüşhanevi. W 1942 roku Halil przeprowadził się do Stambułu i przez jakiś czas zajmował się handlem, będąc również jednym z wyznawców Kotku. Jego syn Esad Coşan urodził się w 1938 roku, gdy rodzina przebywała jeszcze w Çanakkale. Esad Coşan po ukończeniu liceum w Vefa zaczął studia na Uniwersytecie Stambulskim na kierunku filologia arabsko-perska. Latem 1960 roku poślubił córkę Zahida Kotku, Muhterem Hanım; wtedy też został asystentem w Katedrze Tureckich Klasycznych Tekstów Religijnych na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Ankarskiego, gdzie w 1965 roku uzyskał doktorat, a w 1982 roku profesurę. W latach 60. na Wydziale Teologicznym nie było oficjalnego kursu Koranu, Esad Coşan wystąpił więc z wnioskiem o jego prowadzenie. W 1977 roku rozpoczął weekendowe nauczanie hadisów w meczecie İskenderpaşa, po interwencji Zahida Kotku, który kochał i szanował swojego zięcia. Wszyscy w tej *Gümüşhânevî dergâhı* byli przekonani, że po śmierci Kotku przejmie on obowiązki kierowania nią³³.

Proces przejścia przywództwa zachwiał centralną pozycją İskenderpaşy w bractwie. Dokonał się wówczas podział na społeczności Menzil w Adıyamanie oraz Erenköy i İsmailağa w Stambule. Nakszbandijja, mimo osłabienia, zdołała utrzymać tradycyjną pozycję. Coşan rozpowszechnił ją w świecie, zainicjował ruch postępowy i światową mobilizację muzułmanów, by dostrzegłi szerszą perspektywę działania i poznali świat. Coşan pod koniec życia zdał sobie sprawę z tego, że nie zdoła dokonać w Turcji tego, co zaplanował, dlatego przeniósł się do Australii. Wynikało to z pasywności społeczeństwa tureckiego, żyjącego w ciągłym strachu przed represjami państwa. Coşan wyznawał zasadę, że człowiek jako członek społeczeństwa musi być zaangażowany politycznie, wiedzieć, co dzieje, ale nie przekroczyć pewnej granicy, by wciąż być zdolnym do oderwania się od doczesności.

Coşan zwracał uwagę na przyśpieszenie w polityce światowej w latach 90. Sugerował, że Turcy powinni uważnie obserwować zachodzące szybko zmiany i rozwój technologiczny, a także podejmować w odpowiednim czasie niezbędne środki

³³ *İslam Dergisi'nin idealist gençlerine ne oldu*, [on-line:] <https://www.hurriyet.com.tr/islam-dergisi-nin-idealist-genclerine-ne-oldu-10002560> – 29 V 2018.

i z poświęceniem pracować. W przeciwnym razie będą doświadczać „wielkiej zara-
zy, umma wpadnie w kłopoty materialne i duchowe, utracą szansę jako naród, a na-
wet trwałość, porządek, jedność i solidarność”³⁴. W obliczu zachodzących zmian,
pojawiających się obaw i niebezpieczeństw oraz nowych uwarunkowań politycz-
nych wytyczył zadania, które wspólnota ma do wykonania. Według niego należało
być muzułmaninem dojrzałym i doskonałym, mądrym i dobrze wychowanym, ak-
tywnym i czujnym, poznać drogę adorowania i wielbienia Boga oraz wykonywać
to doskonale. W celu ochrony kraju przodków i jego rozwoju trzeba było pomagać
muzułmanom we wszystkich sprawach, zapewniać im korzyści i służyć im. Ponadto
pamiętać o braciach w wierze spoza kraju i ludziach mających dobre intencje, udzie-
lić im wielostronnego wsparcia: ideologicznego, intelektualnego, ekonomicznego,
technicznego, politycznego oraz wojskowego, a także powstrzymać prześladowania
i nadużycia oraz ustanowić sprawiedliwość i dobrobyt.

Coşan wezwał zwolenników, by pozostali wolni i twórczy, by myśleli samo-
dzielnie, zwrócił uwagę na niebezpieczeństwo przeciętności. Zapewniał, że wspól-
nocie nie zależy na zwykłym uczęszczaniu do szkół po to tylko, by uzyskać dyplom;
nie chciał, aby ludzie kształtowani byli według jednego wzorca, wtłaczani w formę
„jak zwykła butelka napoju gazowanego”³⁵. Uważał, że system właśnie takich ludzi
potrzebuje, ponieważ łatwo ich kontrolować i nimi manipulować. Przestrzegał rów-
nież, by nigdy nie stali się ograniczeni, by ich wyobrażenia wykraczała poza granice
pracy za kilka groszy. Zachęcał, by byli raczej „jak artyści, malarze, którzy uwalnia-
ją wyobraźnię, by zobrazować swoje uczucia, myśli bez ograniczeń, by wiedzieli,
jakiego świata chcą”³⁶. Jedynym rozwiązaniem, które widział on i wspólnota, był su-
fizm. Metoda doskonalenia sumienia bez organizacji, bez partii, członkostwa, opłaty
członkowskiej lub egzekwowania władzy była dla niego sposobem na opieranie się
kapitalizmowi – jako systemowi zarówno gospodarczemu, jak i politycznemu, który
poświęca ludzkie życie i godność³⁷. Tylko osoby dojrzałe, kierujące się sufiickimi
zasadami moralnymi mogą zmienić kierunek gospodarki i polityki, ponieważ to one
wydają na rynku swoje dochody, wykorzystują swoje głosy w wyborach³⁸. Coşan
odegrał znaczącą rolę we wprowadzeniu do świata polityki Ahmeta Tekdala, któ-
ry stał się pierwszym przewodniczącym Partii Dobrobytu. Do jego zwolenników
należał też lider Partii Cnoty Recai Kutana, który pełnił wcześniej funkcję preze-
sa Fundacji Akyol, zajmującej się zdrowiem i edukacją. Przedstawicielem fundacji
w Stambule był także wiceprezes PC, Temel Karamollaoğlu.

Hocaefendi krytykował sekularyzm turecki, który od początku istnienia Repub-
liki był wykorzystywany do ograniczania praw religijnych muzułmanów i w znacz-

³⁴ *Türkiye Müslümanlarının Görevleri Üzerine Düşünce ve Teklifler*, „İlim ve Sanat” c. 6, sayı 31, 1992.

³⁵ M.E. Coşan, *Yeni Dönemde Yeni Görevlerimiz*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1993, s. 244-248.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ E. Gürdoğan, *Teknolojinin Ötesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1990, s. 196.

³⁸ Idem, *Dünden Bugüne Çok Şey Değişti*, „İslam” sayı 34, 1986, s. 12-13.

nej mierze odbiegał od zachodniej koncepcji, na której się wzorowano. Zadawał pytania o jego istotę: „Czyż sekularyzm oznacza wrogość wobec religii, islamu? Czy muzułmanie nie mają prawa do życia zgodnie z przekonaniami? Czy chodzi o sekularyzm?”³⁹. Udzielając na nie dosadnej odpowiedzi, oskarżał aroganckich intelektualistów tureckich, którzy według niego nie dojrzeliby do wprowadzania sekularyzmu w przeciwieństwie do mieszkańców Zachodu. Uznał, że nie byli w stanie zrozumieć prawdziwego znaczenia demokracji i sekularyzmu oraz przyswoić uniwersalnych praw i wolności, co nieuchronnie prowadziło do fanatyzmu⁴⁰.

Coşan ocenił zachodnią koncepcję świeckości pozytywnie, podkreślił także rolę intelektualistów w tworzeniu wspólnej tożsamości, opartej na nowoczesnej, świeckiej koncepcji narodu. Ideologia narodotwórcza, według niego, wywierała wpływ na społeczeństwo w wymiarze świeckim, który miał zarówno islamizm, jak i panturkizm. Jednak były one inne niż kemalizm pod względem tworzenia wspólnej tożsamości, gdyż używały już istniejących, świętych symboli islamu. Kemalizm w jego odczuciu miał w pewnym stopniu stać się nową religią i zastąpić islam. Sposób wprowadzenia nowych symboli, ich rytuałów i instytucji sprawił, że kemalizm przybrał sztywny, ideologiczny charakter, który zdominował społeczeństwo w takim stopniu, w jakim może to uczynić tylko religia. Coşan – jak się wydaje – trafił w sedno w swoich dywagacjach na temat walki zachodnich intelektualistów przeciwko dominacji Kościoła. Porównując w rozważaniach kemalizm z Kościołem, zauważył, że „religia nie jest i nie może być sprzeczna z rozumem, naturą, społeczeństwem, nauką, duchowymi i materialnymi potrzebami ludzkości”⁴¹.

Od 1997 roku Coşan brał udział w konferencjach w USA, krajach europejskich, a przede wszystkim w Australii, gdzie mieszkał. Mahmud Esad był płodnym pisarzem, do jego licznych dzieł, odnoszących się do spraw wiary, kultu, rodziny i życia społecznego w Turcji, należą: *Hazineden Pırıltılar*, *Tefsir Sohbetleri*, *Tabakātu's-Sûfiyye Sohbetleri*, *Regaib Gecesi*, *Mirac Gecesi İslâm Dergisi Başmakaleleri* (Artykuły redakcyjne magazynu „Islam”), *Kadın ve Aile Dergisi* (Magazyn „Kobieta i Rodzina”), *İlim ve Sanat ve Panzehir Dergileri Başmakaleleri* (Artykuły redakcyjne magazynu „Nauka, Sztuka i Antidotum”), *İdeal Yol* (Ścieżka idealna) – książki te składają się z tekstów zamieszczonych w różnych gazetach, czasopismach i rocznikach oraz z jego przemówień wygłoszonych w radiu i telewizji TRT z lat 60., 70. i 80.; *Dilimiz ve Kültürümüz* (Nasz język i kultura), *Tarihi ve Tasavvufi Şahsiyetler* (Osobowości historyczne i sufickie), *İstanbul'un Fethi ve Fatih* (Podbój Konstantynopola i Mehmed Zdobywca), *Hatiboğlu Muhammed ve Eserleri* (Muhammed Hatiboğlu i jego dzieła), *Matbaacı İbrâhîm-i Müteferrika ve Risâle-i İslâmiyye* (Drukarz İbrâhîm Müteferrika i Traktat o islamie), *Hacı Bektâş-ı Velî: Makalât, Gayemiz* (Hacı Bektâş-ı Velî: Nasz cel), *İslâm Çağrısı* (Zaproszenie do islamu), *Yeni Ufuklar*

³⁹ M.E. Coşan, *Gayemiz*, İstanbul: Seha Neşriyat, [s.a.], s. 54 (tłum. własne – A.M.K.).

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ M.E. Coşan, *İslâm Çağrısı*, İstanbul: Vefa Yayınları, 1990, s. 12.

(Nowe horyzonty), *Çocuklarla Başbaşa* (Z dziećmi twarzą w twarz), *Başarının Prensipleri* (Zasady sukcesu), *Türk Dili ve Kültürü* (Język i kultura turecka), *İslâm'da Nefis Terbiyesi ve Tasavvufa Giriş* (Trening duszy w islamie i wprowadzenie do sufizmu), *Avustralya Sohbetleri* (Rozmowy australijskie), *Yeni Dönemde Yeni Görüşler* (Nowe misje w nowej erze), *Haccın Faziletleri ve İncelikleri* (Cnoty i subtelności hadżdżu), *Zaferin Yolu ve Şartları* (Droga i warunki zwyczajstwa), *İslâm, Sevgi ve Tasavvuf* (Islam, miłość i sufizm), *Sosyal Çalışmalarda Organizasyon ve Başarı* (Organizacja i sukces w badaniach społecznych), *Güncel Meseleler* (Bieżące problemy), *Hazret-i Ali Efendimiz'den Vecîzeler* (Sentencje Jego Świątobliwości naszego nauczyciela Alego), *Hacı Bektâş-ı Velî: Yunus Emre ve Tasavvuf* (Hacı Bektâş-ı Velî: Yunus Emre i sufizm), *Başarı Yolunda Sevginin Gücü* (Moc miłości na drodze do sukcesu), *İslâmî Çalışma ve Hizmetlerde Metod* (Metoda w pracy i służbie muzułmańskiej), *Sosyal Hizmetlerde Hanımlar* (Kobiety w pracy socjalnej), *Ramazan ve Takvâ Eğitimi* (Ramadan i trening pobożności), *Tebliğ ve İrşad Çalışmaları* (Prace o komunikatach i wskazujące właściwą drogę), *İslâm, Tasavvuf ve Hayat* (Islam, sufizm i życie), *Haydi Hizmete!* (Ruszaj do służby!), *İslâm'da Eğitimin İncelikleri* (Subtelności edukacji w islamie), *Tasavvuf Yolu Nedir?* (Czym jest ścieżka sufizmu?), *İmanın ve İslâm'ın Korunması* (Ochrona wiary i islamu), *Allah'ın Gazabı ve Rızası* (Gniew i zgoda Boga), *Mi'rac Gecesi* (Noc miradż), *Doğru İnanç ve Güzel Kulluk* (Prawdziwa wiara i piękna służba), *Ramazan ve Güzel Ameller* (Ramadan i dobre uczynki).

Esad Coşan, atakując w nich Zachód, krytykował świecką ideologię kemalizmu. Wzywał do zwiększenia swobody wyznawania islamu, ale nie dla wszystkich jego wyznawców. Wykluczał bowiem gejów i mniejszości religijne. Mahmud Esad był wielkim obrońcą wolnego handlu, w gospodarczej prosperity upatrywał sposobu ochrony narodu przed zagraniczną kontrolą. Wszystkie jego publikacje przeważnie poświęcone były pamięci Zahida Kotku. Stanowią hołd dla dziejów nakszbandiji. Zostały napisane w przystępnym stylu, językiem łatwym i zrozumiałym. Przedmiotem rozważań Hocaefendiego były też tematy dnia codziennego, nauka, polityka i religia, przedstawiane w sposób klarowny i zrozumiały dla wszystkich mieszkańców Turcji⁴².

Coşan przeszedł od bezpośrednich rozmów do poszerzenia kręgu odbiorców przez publikowanie czasopism o zasięgu krajowym⁴³, z których najważniejszym pozostawał „İslâm”. Prezentowały one stanowisko wspólnoty İskenderpaşa (począwszy od pierwszej publikacji w latach 80., przez całe lata 90.). Były potężnym głosem *cemaat*, która dążyła do osiągnięcia tradycyjnego celu nakszbandiji, czyli sprowadzenia społeczeństwa i polityków na właściwą ścieżkę moralności sunnickiej. Coşan

⁴² M.E. Yaşar, *Dergah'tan Parti'ye, Vakıf'tan Şirkete Bir Kimliğin Oluşumu ve Dönüşümü: İskenderpaşa Cemaati*, [w:] Y. Aktay, M. Gültekingil, T. Bora (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, c. 6: *İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 336.

⁴³ *Ibidem*.

publikował te czasopisma, gdyż wiedział, że wspólnota İskenderpaşa i on sam mieli pozwolenie na głoszenie w Ankarze, ale mogło się to zmienić: „Mogą powiedzieć: »Nie jesteś częścią Diyanet, nie możesz mówić«”. Wyjaśniał: „Właśnie dlatego opublikowałem magazyn, aby móc dotrzeć do moich braci, do moich towarzyszy, przekazać po swojej śmierci moje przesłanie”⁴⁴.

Magazyn „Kadın ve Aile” miał promować tradycyjne muzułmańskie wartości, z których najważniejszą jest rodzina⁴⁵. Zagadnienie „kobieta i jej rola w rodzinie” w pierwszych latach istnienia czasopisma zajmowało około 50% objętości pisma, jednak w miarę upływu czasu wartość ta zmalała do średnio 10% całkowitej zawartości. Obecnie czasopismo ma stronę internetową, na której można znaleźć najnowsze artykuły pogrupowane w działy (*tafsîr*, hadisy, *fiqh*, sufizm, wdzięk, zdrowe życie czy technologie informacyjne)⁴⁶. Profil czasopisma dostosowano do odbiorcy, opierając się na wynikach ankiety przeprowadzonej wśród 10 tys. czytelniczek. Według uzyskanych danych 27% respondentek miało wykształcenie podstawowe, 14% średnie, 41% licealne, 14% uniwersyteckie, a 4% ukończyło inne szkoły; ponadto 21% z nich zna angielski, a 20% arabski; 42% respondentek to gospodynie domowe, 27% studentki, a 31% pracuje zawodowo⁴⁷. Czytelniczki były zatem wykształcone i nowoczesne, a zgodnie z danymi Państwowego Instytutu Statystycznego 41% żeńskiej populacji stanowiły w tamtym okresie analfabetki, 42% miało tylko podstawowe wykształcenie, 3% średnie, 5% licealne, a 1,4% ukończyło uniwersytet. Kiedy wyłączono wiejską, rolniczą siłę roboczą, okazało się, że pracuje tylko 13% kobiet mieszkających w mieście⁴⁸. Magazyn dostosował tematykę do powyższego profilu czytelniczek, tak aby odpowiadał ich potrzebom i preferencjom.

„İslam” w krótkim czasie wzbudził duże zainteresowanie; czasopismo stało się szkołą kultury, wiedzy i mądrości⁴⁹. Starano się ukazać w nim szersze spojrzenie na te tematy. Większość zwolenników wspólnoty, współpracowników i czytelników była wykształcona. Według badania przeprowadzonego przez „İslam” w 1987 roku 9% respondentów ukończyło szkołę podstawową, 15% szkołę średnią, 18% liceum, 20% to studenci uniwersyteccy, 36% to absolwenci wyższych uczelni, 2% posiada stopień doktora, a 20% zna przynajmniej jeden język obcy⁵⁰. Właśnie znajomość języków obcych, myśli społecznej i politycznej oraz umiejętność krytycznego myślenia ułatwiła im prowadzenie racjonalnego dyskursu. Chociaż dorastali w kulturze

⁴⁴ Şeyh Esad Coşan'dan Erbakan'a: Valizlerle gelen paraları ne yaptın?, „Hürriyet” 26 V 1990.

⁴⁵ M.E. Coşan, *Kadın ve Aile Dergisi Başmakaleleri: Başmakaleler 2*, İstanbul: Server Yayınları, 2011.

⁴⁶ *Kadın ve Aile*, [on-line:] <http://www.kadinveaile.com/> – 7 V 2018.

⁴⁷ „Kadın ve Aile” c. 3, sayı 26, 1987, s. 3.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Merhum Prof. Dr. M. Esad Coşan'ın (Rha) İslam Dergisinde Yayınlanan Başmakaleleri*, [on-line:] <https://web.archive.org/web/20140617221245/http://www.internetpazar.com/islam-dergisi-basmakaleleri-basmakaleler1.html> – 7 V 2018.

⁵⁰ „İslam” sayı 52, 1987, s. 3.

islam, język teologii muzułmańskiej był dla nich niejasny. Byli raczej skłonni patrzeć i interpretować świat przez racjonalne rozważania, których nauczyli się dzięki nowoczesnej edukacji. Islam i sufizm zapewniły im paradygmat myślowy, a także kulturowe i moralne podstawy, na których oparli swój dyskurs. Suficki ascetyzm został zinterpretowany w kategorii sprzeciwu wobec konsumpcjonizmu i jego negatywnego wpływu na społeczeństwo⁵¹.

Każde wydanie „İslamu” zwykle zaczynało się od artykułu wstępnego Coşana (piszącego pod pseudonimem Halil Necatioğlu), a kończyło pośmiertnym kazaniem religijnym Kotku. Artykuły redakcyjne Coşana są w większości polityczne, a szczególnie wagę przywiązywał w nich do spraw zagranicznych i kwestii dotyczących muzułmanów na całym świecie. W magazynie propagującym jedność i współpracę wszystkich muzułmanów pokazywał ogólnie panislamską wizję świata, podzielnego między muzułmanów i *kafirler* (niewiernych). Potępiał zło imperialistycznych ataków i ucisk ze strony niewiernych (kapitalistów i komunistów)⁵². Do wydarzeń i tematów, które wzbudziły największe zainteresowanie polityką światową, a podejmowanych w artykułach przez Coşana i innych autorów, należały: sowiecka inwazja na Afganistan, kwestia palestyńska, rewolucja islamska w Iranie, wojna irańsko-iracka, wojna w Zatoce Perskiej oraz wniosek Turcji z 1987 roku o przystąpienie do Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej.

W artykule wstępnym z 1989 roku Coşan omawiał kwestię EWG. Dla niego stowarzyszenie z nią stanowiło pogwałcenie tureckiej suwerenności, a przede wszystkim islamu. Zadawał retoryczne pytanie: „Czy nasza religia pozwala na tak radykalne, bliskie, nieodwracalne i niezmiennie zjednoczenie z niemuzułmanami?”⁵³. Opisywał projekt przystąpienia do EWG jako coś sprzecznego z interesami Turcji, stanowiącego ograniczenie jej wolności. Zdaniem Coşana przystąpienie Turcji do EWG byłoby atakiem na podstawowe wartości kraju, w szczególności jej religię, a równocześnie zdradą narodu. Ziemie zajmowałiby Europejczycy, w szczególności „fanatyczni Grecy”⁵⁴, legalnie najechaliby kraj, a chrześcijańscy misjonarze rozpowszechniali swoją propagandę. Taki scenariusz był dla Coşana nie do przyjęcia, ponieważ oznaczałby zaprzeczenie przeszłości historycznej nacechowanej wrogością między muzułmanami i chrześcijanami. Ten podział religijny i cywilizacyjny Hocaefendi uważał za stałą cechę islamistycznego spojrzenia na kwestie międzynarodowe. Antagonizmy te kształtowały także islamistyczną politykę zagraniczną. Tylko jedna partia – jak twierdził w artykule – sprzeciwiała się temu mieszanu się z Europejczykami⁵⁵, chodziło oczywiście o Partię Dobrobytu Erbakana. Jako lider wspólnoty Coşan nie powstrzymywał się od udzielania wskazówek swoim wyznaw-

⁵¹ E.Y. Demirci, *Modernisation, Religion and Politics in Turkey: The Case of the İskenderpaşa Community*, İstanbul: İnsan Publications, 2008, s. 104.

⁵² R. Çakır, *Ayet ve Slogan*, İstanbul: Metis Yayınları, 2002, s. 32-33.

⁵³ H. Necatioğlu [M.E. Coşan], *Gündemdeki en mühim konu*, „İslam” sayı 66, 1989.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

com, przedstawił sześć postulatów mających zmobilizować czytelników przeciwko wnioskowi Turcji o przystąpienie do EWG:

Wszyscy mamy obowiązek: 1) uważnie przestrzegać wszystkich oficjalnych decyzji i umów, 2) zbierać i studiować całą literaturę lokalną i zagraniczną na ten temat, 3) gromadzić wszystkie dokumenty, pomysły, krytykę, pytania i odpowiedzi, 4) zawsze omawiać różne wątpliwości ze znanymi naukowcami, ekspertami i intelektualistami, 5) ostrzegać ludzi i wspólnotę słowami, pismami, na konferencjach, seminariach, we wnioskach [z tych badań], 6) szybko podejmować wszelkie niezbędne indywidualne i zbiorowe środki do zapewnienia bezpieczeństwa⁵⁶.

Coşan podkreślał znaczenie kwestii międzynarodowych i polityki światowej, łączył je z koniecznością zaangażowania muzułmanów w związaną z tym debatę. Bardziej niż poprzednicy rozumiał, że konkretny rozwój stosunków zagranicznych może wpłynąć na codzienne życie muzułmanów i islamizację społeczeństwa, którą nakszbandijja od wieków wspierała i do której zachęcała. Mogła tego dokonać za pośrednictwem swoich członków, którzy działali aktywnie w polityce, zakładając między innymi ruch Millî Görüş. Ponadto pierwsze partie ruchu: Partia Ładu Narodowego i Partia Ocalenia Narodowego zostały założone przy aprobachie i wsparciu szajcha wspólnoty İskenderpaşa. Erbakan, tworząc partię po zamachu stanu z 12 września 1980 roku, jej najważniejszych członków zebrał spośród wyznawców nakszbandijji.

Po śmierci Kotku w listopadzie 1980 roku, kiedy Coşan zajął jego miejsce, przywódca Partii Dobrobytu Erbakan odrzucił duchowy autorytet dwanaście lat młodszego lidera. Wraz ze śmiercią Kotku upadł „podwójny autorytet”⁵⁷, jaki łączył lidera partii Erbakana i szajcha Kotku, duchowego przewodnika kierującego nim zza kulis. Coşana, choć był szanowany i charyzmatyczny, nie otaczała aura świętości jak urodzonego w Imperium Osmańskim sufickiego mistrza. Mahmud Esad był bardziej przywódcą wspólnoty niż tradycyjnym szajchem, a to sprawiło, że jego autorytet o wiele łatwiej było kwestionować. Erbakan z kolei ugruntował swoje przywództwo w ruchu Millî Görüş. Coşan nie chciał, aby przejął jeszcze kontrolę nad partią, więc zwrócił się do niego o odstąpienie od tego pomysłu. Erbakan odrzucił jednak jego prośbę, mówiąc: „Partię powierzył mi Kotku”. Napięcie między PD a wspólnotą rosło z każdym rokiem. Partia zakazała wstępu İslam Dergisi do budynków partyjnych⁵⁸.

Walka między nimi doprowadziła do odłączenia się kilku członków wspólnoty İskenderpaşa, którzy nie akceptowali przywództwa Coşana. W 1984 roku Aykut Zahid Akman i Hasan Hüseyin Ceylan, których ze wspólnotą wiązała osoba szajcha Zahida Kotku, opuścili Coşana i opowiedzieli się po stronie Erbakana.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *İslam Dergisi'nin idealist gençlerine ne oldu...*

Ceylan⁵⁹ został posłem z ramienia PD, a Akman został później prezesem Radyo ve Televizyon Üst Kurulu (Najwyższa Rada Radia i Telewizji, RTÜK)⁶⁰. Kolejny ważny członek İskenderpaşy, przez sześć lat pełniący funkcję dyrektora administracyjnego „İslamu”, Zekeriya Karaman, po opuszczeniu wspólnoty stał się jedną z najbliższych osób Erbakana w ruchu Millî Görüş i został mianowany prezesem zarządu telewizji Kanal 7, która rozpoczynała w tamtym okresie działalność⁶¹. Piszący dla „İslamu” konserwatywny dziennikarz Fehmi Koru dołączył do zespołu „Millî Gazete” Erbakana, przeszedł później do gazety „Zaman”⁶².

Wszyscy, którzy odeszli z miesięcznika „İslam”, natychmiast otrzymali nagrody i awanse. Stawiali się posłami, reżyserami telewizyjnymi, zakładali własne firmy, organizowali targi dla gmin, dostawali stypendia wyjazdowe do USA, za pieniądze YİMPAŞ-u⁶³ założyli Politik Araştırmalar Merkezi (Centrum Badań Politycznych). Erbakan i jego koledzy narzucili podział polityczno-religijny w islamie, ograniczając wszystkie zgromadzenia do funkcji religijnych i społecznych, zobowiązali się do wypełniania misji politycznej, do której tylko oni mogli mieć prawo. Wspólnota pod przywództwem nowego lidera, mocno zaangażowana w politykę, początkowo rozumiała i poparła tę postawę. Kiedy jednak Esad Coşan zdał sobie sprawę, że polityka staje wspólnocie na przeszkodzie, a jego autorytet stopniowo słabnie, przyćmiony osobą Erbakana, wyraził swój sprzeciw w pismach powiązanych ze wspólnotą, między innymi w „İslamie”, którego łamy stały się płaszczyzną otwartej walki przeciwko Erbakanowi. W styczniu 1990 roku Coşan podjął próbę uświadomienia czytelnikom wielkiego autorytetu osób religijnych, którym wielu muzułmańskich polityków jest wdzięcznych, lojalnych wobec nich i darzy ich szacunkiem:

Wyższość uczonych religijnych w islamie jest niepodważalnym faktem. Utało się powiedzenie, że „są kalifami proroków”, dlatego konieczne jest, aby cała *umma* i społeczeństwo byli im posłuszni i szanowali ich, aby zajmowali oni kluczową pozycję. W całej historii prawi i szczerzy przywódcy *ummy* Mahometa byli podporządkowani prawdziwym uczonym religijnym, okazywali im posłuszeństwo i przynależeli do nich, pracowali pod ich kierownictwem i kroczyli wskazaną przez nich ścieżką, osiągając w ten sposób szczęście na tym świecie oraz życie wieczne. Prawdziwi kalifowie *ummy* to błogosławieni ulemowie i szajchowie, a nie okrutni i despotyczni politycy! (...) Wielu religijnych i prawomyślnych, rozsądnych wierzących, mężów stanu, emirów, wezyrów, a nawet sułtanów przychodziło do nich, całowało ich

⁵⁹ Obecnie partner centrum biznesowego Armada İş Merkezi w Ankarze.

⁶⁰ *Millî Görüş hareketinde her devirde en gözde*, [on-line:] <https://www.milliyet.com.tr/siyaset/milli-gorus-hareketinde-her-devirde-en-gozde-995108> – 12 IV 2018.

⁶¹ *Millî Görüş'ün gözdesi: Karaman*, [on-line:] <https://t24.com.tr/haber/milli-gorusun-gozdesi-karaman,8691> – 12 IV 2018.

⁶² H. Özvarış, *Fehmi Koru: Cemaatin işleri göz göre göre oldu, 'kandırılmak' olarak görmüyorum*, [on-line:] <https://t24.com.tr/haber/fehmi-koru-cemaatin-isleri-goz-gore-gore-oldu-kandirilmak-olarak-gormuyorum,670728> – 12 IV 2018.

⁶³ Yozgat İhtiyaç Maddeleri Pazarlama Anonim Şirketi Holding założony w 1982 roku w Yozgat.

ręce, prosiło o modlitwy, wykonywało ich polecenia; zwracało się do nich po poradę i traktowało ich jak przewodników, wiedzieli, że są do ich dyspozycji i służą⁶⁴.

Coşan wyraźnie odniósł się do postawy przywódcy Partii Dobrobytu i faktu, że odmówił konsultacji ze wspólnotą oraz wykonania jej instrukcji odnośnie do działalności politycznej. İskenderpaşa ostro krytykowała ignorancję partii politycznych i manipulowanie przez nie elektoratem, szczególnie podczas kampanii wyborczych, krytycznie odnosiła się także do patronatu politycznego i faworyzowania, uznając je za główne przeszkody w utworzeniu dobrze i racjonalnie działającego rządu i systemu administracyjnego. Coşan poszedł dalej i krytykował proceder patronatu w społecznościach religijnych. Według niego konsultacja jest podstawą podejmowania decyzji. Zanim zwróci się po radę do znajomych albo swego szajcha, należy przed podjęciem ostatecznej decyzji skonsultować się z własnym sumieniem i użyć intelektu⁶⁵. İskenderpaşa przez nawoływanie do wykorzystywania własnego intelektu indywidualizuje proces decyzyjny, co jest sprzeczne z założeniami tradycyjnych bractw sufickich. Wymagają one bowiem od uczniów pełnego posłuszeństwa mistrzowi i bycia jak „martwe ciało w rękach myjącego”⁶⁶.

W kolejnym artykule Coşan przedstawia stanowisko İskenderpaşy wobec PD i Millî Görüş, ponownie nie podając nazwy partii ani nazwiska jej przywódcy:

Nasz wkład w znany islamski ruch polityczny był znaczący. Niemniej jednak wyrażaliśmy nasze ostrzeżenia i rozczarowanie z powodu obowiązków stojących przed partią, niektórych dyrektyw, zarządzeń, pewnych postaw i zachowań, które były sprzeczne z przyjaźnią, nie pasowały do braterstwa i partnerstwa, a także wysokiej moralności islamu, oddania, jakim cechował się sufizm, były wyrazem braku wierności złożonym obietnicom i wdzięczności. Działaliśmy, ale nikt z nich [naszych uczniów polityków] nie słuchał ani nie rozumiał. [...] Ze smutkiem stwierdzam, że ci politycy dołożyli starań, aby oddzielić od nas naszych braci, którym służyliśmy i których wspieraliśmy. Pomieszała ich myśli i serca intensywną fałszywą propagandą, zniszczyli struktury wiary i przyzwoitości braterskiej [...] Nie jest rozsądne, abyśmy znosili wszystko. Nie mamy czasu ani siły, aby wyzwalać wielką organizację polityczną!⁶⁷

Autor artykułu potępia niewdzięczne zachowanie członków PD w stosunku do wspólnoty i krytykuje brak demokracji w obrębie partii, która stała się partią Erbakana, pisząc: „Partia nie jest własnością prywatną. W razie potrzeby powinna istnieć możliwość zmiany osób odpowiedzialnych [za nią]”⁶⁸. Ogólnym powodem zakończenia współpracy z partią okazała się jednak kwestia władzy, a bardziej

⁶⁴ H. Necatioğlu [M.E. Coşan], *Din Alimlerinin Tartışılmaz Değeri ve Üstünlüğü*, „İslam” sayı 77, 1990.

⁶⁵ M.E. Coşan, *İslam Çağrısı...*, s. 189.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ H. Necatioğlu [M.E. Coşan], *Bir Parti ve Biz*, „İslam” sayı 83, 1990.

⁶⁸ *Ibidem*.

konkretnym – wynik wyborów w 1987 roku, kiedy Partia Dobrobytu uzyskała jedynie 7,2% głosów i nie udało jej się wejść do parlamentu. Porażka wywołała spór między PD i wspólnotą, która zaczęła krytykować partię i naciskać na jej zmianę. W wywiadzie opublikowanym w tym samym numerze „İslamu” Coşan przypomniał o głębokim historycznym związku İskenderpaşy z partiami Millî Görüş (PŁN i PON) oraz o obecności wielu braci w szeregach partii, „od najwyższych szczebli po najniższe lokalne oddziały”⁶⁹. Hocaefendi zastanawiał się także, dlaczego w kraju muzułmańskim, takim jak Turcja, partia religijna zdobyła tak mało głosów⁷⁰. Konstatował: „Wygląda na to, że establishment partii stracił zdolność odwoływania się do wszystkich wierzących i objęcia wszystkich braci”⁷¹.

Podczas gdy PD zaczęła funkcjonować jako prawdziwa partia masowa, z własną szeroko rozpowszechnioną strukturą i komunikacją, wspólnota zaczęła unikać jakiegokolwiek bezpośredniego zaangażowania w działalność polityczną. Przestała inwestować zasoby w partię uznając autorytet Erbakana, zaczęła postrzegać wszystkie partie tak samo⁷². W 1983 roku, kiedy rząd wojskowy zatwierdził nowe wolne wybory, wspólnota İskenderpaşa stanęła po stronie nowej centroprawicowej partii założonej przez byłego członka PON Turguta Özala – Partii Ojczyźnianej. Wielu zwolenników Coşana dołączyło do PO w ramach jej „frontu religijnego”, ponieważ PD nie była wtedy w stanie kandydować. To doprowadziło do tego, że Coşan zerwał kontakt z Millî Görüş, ale nie wszyscy związani ze wspólnotą go posłuchali. Coşan rozstał się z Erbakanem, zanim PD doszła do władzy⁷³.

Jednak kiedy Millî Görüş odzyskał siłę w kolejnych latach, Coşan powrócił i otwarcie go poparł. Powodem było jego niezadowolenie z liberalnych i prozachodnich postaw PO, prawdopodobnie największą niechęć budziło w nim popieranie członkostwa Turcji w EWG⁷⁴. W 1990 roku profesor Esad Coşan wyjaśnił swoim uczniom przyczynę napięć między nim a Erbakanem. Często bowiem pytali go oni o PŁN, PON, PD, dlaczego początkowo wspierał te partie, a później był z ich liderem w konflikcie. Tłumacząc, zaczął od tego, jak Erbakan szukał poparcia Mehmeta Zahida Kotku, kiedy zakładał partię – będącą niejako przejawem działalności wspólnoty. Później razem z innymi członkami wspólnoty pytał Kotku, czy w ogóle powinni zajmować się polityką. Hocaefendi miał im udzielić rad, wskazać kierunek i powiedzieć, aby jednak to zrobili. Ponadto dał im też zasoby ludzkie do utworzenia partii. Jednak kilka lat po tym ich postawa w stosunku do wspólnoty zaczęła się stopniowo zmieniać.

Za urzędowania Erbakana nasilił się problem upolitycznienia wspólnoty İskenderpaşa, a priorytetem przestała być duchowość, chociaż jego partia nie prze-

⁶⁹ Z. Somuncu, *Tempo Dergisi'ndeki Yayın Üzerine M. Es'ad Coşan'la*, „İslam” sayı 83, 1990.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ H. Necatioğlu [M.E. Coşan], *Bir Parti ve Biz...*

⁷² M.E. Yaşar, *op. cit.*, s. 338.

⁷³ R. Çakır, *op. cit.*, s. 40.

⁷⁴ *Ibidem*.

kraczała nigdy 5-7% poparcia. Ponadto śmierć Coşana i jego zięcia profesora Alego Yücela Uyarela w wypadku samochodowym w Australii stała się powodem do zarzutów, jakoby była wynikiem schizmy. Do wypadku doszło 4 lutego 2001 roku około 4:00 nad ranem w Dubbo, niedaleko Sydney. Członkowie wspólnoty udali się do Çamlıcy w Bulgurlu, gdzie również znajdował się dom Coşana, by śledzić nowe wiadomości o jego śmierci. Ojciec Esada, Halil Necati, i jego brat Mithat przyjmowali kondolencje w meczecie Çilthane. Na spotkaniu wspólnoty powiedziano im, aby słuchali radia Akra FM, by dowiedzieć się o modlitwie pogrzebowej i pogrzebie. 9 lutego 2001 roku w meczecie Fatih odbyła się modlitwa pogrzebowa. W końcu jego zwłoki sprowadzono do Turcji i pochowano na cmentarzu Eyüp Sultan. W pogrzebie Esada uczestniczył nawet Erbakan, o którym *hoca* powiedział: „On nie jest już moim *ihvan*”⁷⁵. Warto wspomnieć, że za życia Erbakana uznawano za szalonego (nie traktowano go poważnie, a wręcz naigrywano się z niego). Zmieniło się to diametralnie po jego śmierci. Wychwalano go wtedy, co dobrze oddaje tureckie przysłowie: *Kel ölürlür sırma saçlı olur kör ölürlür badem gözlü olur*, wskazującego na docenienie czynów człowieka dopiero po śmierci, gdy już go nie ma wśród żywych.

Centrum wspólnoty przeniosło się do meczetu Çilthane w dzielnicy Stambułu Çamlıca, zajmowało powierzchnię trzech akrów wokół niego. Teren jest ogrodzony, pilnują go specjaliści pracownicy ochrony. Dziś należy on do Fundacji Aziz Mahmud Hüdayi⁷⁶. Mieści się na nim prywatny akademik, szkoła koraniczna, İlmi Araştırmalar Merkezi (Centrum Badań Naukowych, İlam) z biblioteką oraz księgarnia. W okolicy znajduje się też siedziba związanego ze społecznością radia Akra FM⁷⁷.

5.3. Wspólnota İskenderpaşa: założenia i działalność

Wspólnota działała głównie w rozwiniętych, dużych miastach Turcji. Nie miała systemu członkostwa, dlatego trudno określić liczbę jej członków, szacuje się, że należało do niej od około 150 tys. do miliona osób. Członków wspólnoty nie można było uznać za uczniów sufickich w tradycyjnym znaczeniu. Nie uczęszczali oni bowiem na zajęcia w pełnym wymiarze godzin, nie poddali się szajchowi, żyjąc i mieszkając w *tekke*. Byli wykształconymi, racjonalnie myślącymi ludźmi i właśnie racjonalność, a nie ich przynależność i szacunek dla Coşana dostosowały wspólnotę do wartości demokratycznych. Wspólnota uczyła tolerancji, wzajemnego zrozumienia i szukania konsensusu. Ostrzegała muzułmanów, by nie stali się tylko ograniczonymi członkami partii. Nie traktowała priorytetowo działalności politycznej, która redukuje islam do poziomu partii politycznej lub ruchu. Zainteresowanie polityką jej

⁷⁵ Ar. *İhwān*, tur. *ihvan* – bliski, szczery przyjaciel, będący jak brat, szczególnie w odniesieniu do bractw, tarikatów i wspólnot sufickich, oznacza jej członków.

⁷⁶ Więcej na ten temat: Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı, [on-line:] <http://hudayivakfi.org/hakkimizda.html> – 30 I 2019.

⁷⁷ Od ar. *‘aqra’* – czytać.

członków miało drugorzędne znaczenie lub było „produktem ubocznym społecznej, gospodarczej, religijnej i kulturowej działalności”⁷⁸. Z drugiej jednak strony wspólnota doradzała muzułmanom, by nie odrzucali partii politycznych i wzywała ich do udziału w wyborach.

Swoj sukces İskenderpaşa zawdzięcza utworzeniu masowych partii politycznych na społeczności muzułmańskie. Partie centroprawicowe, tradycyjnie bardziej otwarte na islam, w naturalny sposób otrzymały poparcie wspólnoty w wyborach, chociaż İskenderpaşa nie wyrażała bezpośrednio żadnych zastrzeżeń co do partii lewicowych⁷⁹. Orientacja polityczna muzułmanów i ruchów islamskich nie zależy od rzekomo charakterystycznych cech islamu, wynika z samej natury reżimu, z którego się one wywodzą. Przerwane doświadczenie demokracji w Turcji i stanowisko wspólnoty w tureckim systemie politycznym jest szczególnym przykładem tego, jak demokracja i sekularyzm wchodzą w muzułmańskie uwarunkowania kulturowe.

Od samego początku İskenderpaşa nie popierała radykalnego islamu, lecz raczej skłaniała się ku jego nowoczesnej wersji. W wyraźny sposób zdystansowała się od upolitycznienia islamu, czy to w formie rewolucyjnego fundamentalizmu, czy partii fundamentalistycznych, które potępiają demokrację i system wyborczy jako antyislamski. W opozycji do nich wspólnota uznawała system wielopartyjny i doradzała swoim członkom oraz współpracownikom udział w wyborach, aby wybrać najlepszych kandydatów. Skupiała się na zachowaniu równowagi między polityką, gospodarką, kulturą itp. Tworzyła pokojowy ruch ludzi mających często społeczne i polityczne wykształcenie, odznaczających się walorami moralnymi, etycznymi i wyznających wartości uniwersalne. Bardziej niż na korzyściach poszczególnych członków zależało im na powodzeniu całej wspólnoty. Wymagało to włączenia się w działalność na rzecz społeczeństwa. Aktywne zaangażowanie w proces podejmowania decyzji przyniosło korzyści zarówno jej, jak i całemu społeczeństwu. Wspólnota pragnęła utrzymać pokojowe relacje w polityce, dlatego pomagała swoim członkom, zarówno politykom, jak i pozostałym, w podejmowaniu decyzji, radziła, jaką drogą podążać. Dawała podstawy filozoficzne i ideologiczne, na których politycy mogli się oprzeć, niezbędne do wprowadzania znaczących zmian w państwie.

Równocześnie jednak zdecydowanie krytykowała ideę partii muzułmańskiej za doprowadzenie do podziału wspólnoty i nastawianie jej członków przeciwko. Doświadczenie Partii Ocalenia Narodowego oraz tradycyjny stosunek sufich do państwa i władzy ukształtowały podejście wspólnoty do polityki, partii i ich działań politycznych. Pokazały również, że tworzenie lub popieranie konkretnej partii w imię islamu było daremną strategią, która mogłaby spowodować dalsze podziały i konflikty we wspólnocie i społeczeństwie. Wydaje się, że dzięki przejściu na pozycję ponad polityką partyjną wspólnota mogła nadać nowy wymiar stosunkom islam – polityka.

⁷⁸ M.E. Coşan, *Yeni Dönemde...*, s. 95.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 69.

İskenderpaşa nie popierała samej demokracji lub sekularyzmu, a sposób, który może prowadzić do sekularyzacji i demokratyzacji w muzułmańskim otoczeniu kulturowym. Choć wspólnota nie twierdziła, że jest demokratyczna, i nie nawiązywała bezpośrednio do demokracji jako idealnego systemu, to jej związek z demokracją nie rodził problemów. Demokrację bez podstawy moralnej uważała za kolejny reżim wyzysku, który nie czyni go lepszym od innych, niedemokratycznych systemów. Zdaniem wspólnoty idealny system winien bazować na ideach sufickich, na podłożu moralnym. Stało się jasne, że krytyka demokracji nie dotyczyła samych jej zasad, lecz panującego w Turcji systemu, który nie był w pełni demokratyczny.

İskenderpaşa ponadto krytykowała demokrację za jej związek z kapitalizmem, który nie zapewnia prawdziwej gospodarki wolnorynkowej, ukrywając swój monopolistyczny charakter za wolnorynkową ideologią i czyniąc wyzysk łatwym i znośnym dla ludzi. Demokracja taka zamiast zapewniać ludziom prawdziwą wolność, oddała rzeczywistą władzę w ręce dużych, wielonarodowych firm, dając ludziom jedynie poczucie prawa wyboru. Zamiast promować swobodne i kreatywne myślenie dla pełnego wykorzystania potencjału jednostek, demokracja standaryzuje indywidualne osobowości do tej samej formy, aby kapitalizm mógł w pełni zapanować nad społeczeństwem. Wspólnota zwracała uwagę na problemy współczesnych społeczeństw masowych, które zostały stworzone przez kapitalizm i utrzymywane były przez system edukacyjny. Według wspólnoty w idealnym systemie władzę przyznaje się osobom spełniającym niezbędne warunki, natomiast wybór osób kwalifikujących się do administracji i kontroli ich działań zostawia się odpowiednim osobom. System, który wspólnota tak krytykowała, działał na odwrotnej zasadzie, a większość tureckiego elektoratu stanowili ignoranci, którymi było łatwo manipulować.

Członkowie wspólnoty brali udział w wyborach i byli zaangażowani politycznie. Mimo że ich głównym celem nie była polityka, a dobro społeczne, wygłaszali publicznie przemowy, podejmowali nawet ważne decyzje dotyczące państwa. Kontakty z rządem prowadziły do tworzenia partii. Szajchowie czuli odpowiedzialność za wspólnotę, wiedzieli, że powinni udzielać jej wsparcia i rad. Jeśli więc mieli poczucie, że członkowie powinni zrobić coś w określony sposób, to należało ich słuchać. W przeciwieństwie do modlitwy pięć razy w ciągu dnia, będącej osobistym wyborem, sprzeciwienie się radzie mistrza powodowało utratę więzi z nim. Wielu uznało głosowanie za poradą Coşana za niesłuszne, inni zaś uczynili tak, jak im radził.

Wspólnota İskenderpaşa nie stosowała lobbingu, a raczej proponowała formę mediacji między politykami a społeczeństwem. Stała się *sivil toplum kuruluşu* (dosł. organizacja społeczeństwa obywatelskiego) pewnego rodzaju NGO. Jej członkowie chcieli zmobilizować społeczeństwo do nauki, ponieważ uważali, że muzułmanie powinni być wyedukowani. Angażowali się zarówno w edukację młodych ludzi, jak i w politykę. Wielu z nich postanowiło wziąć udział w wyborach i zacząć wcielać w życie ideały wpajane im przez mistrzów. Byli wśród nich inżynierowie: Yusuf Bozkurt Özal, Hüsnü Doğan, wykładowca i minister edukacji Vehbi Dinçerler, politolog Mehmet Keçeciler, wykładowca Nevzat Yalçıntaş, politycy, jak Eymen Topbaş, Arif Ahmet Denizolgun, Hasan Aksay, Fehim Adak, Oğuzhan Asiltürk, Muhsin

Yazıcıoğlu, Ökkeş Şendiller, Tahir Büyükkörükçü, przedsiębiorca Göksal Küçükali, dyrektor Diyanet Lütfi Doğan, *vaiz* Osman Demirci, czy późniejszy lider AKP Recep Tayyip Erdoğan i wielu znakomitych urzędników AKP, na przykład minister finansów Kemal Unakıtan. Wspólnota prowadziła różnego rodzaju działalność za granicą, miała także swoich zwolenników w Partii Wielkiej Jedności, Partii Słusznej Drogi czy Partii Ojczyźnianej⁸⁰.

W rozwoju wspólnoty İskenderpaşa pomogły utworzone przez Zahida Kotku i Esada Coşana *vakf* (fundacje religijne), w tym Hakyol Vakfi (Fundacja Prawa Droga), İlim Kültür ve Sanat Vakfı (Fundacja Nauka, Kultura i Sztuka), Sağlık Vakfı (Fundacja Zdrowia), Hanım Dernekleri (Stowarzyszenie Kobiet). Jest ona też właścicielem radia Akra FM i kanału Ak TV. Inne organizacje zainicjowane przez Coşana to szpitale Hayrunnisa⁸¹, Esma Hatun⁸², Afiyet⁸³, a także biuro podróży İskenderpaşa Turizm (İSPA)⁸⁴, organizujące pielgrzymki do Mekki i Medyny.

Od 1997 roku Esad Coşan kontynuował działalność za granicą. Pod koniec lat 70. XX wieku za sprawą sultana serc Mehmeda Zahida Kotku zrodziła się myśl o utworzeniu Hakyol Vakfı. Do jej utworzenia doszło w czasie, gdy wspólnocie przewodził Mahmud Esad Coşan, pragnący spełnić życzenie Zahida Efendiego, który troszczył się o ojczyznę, ludzi wierzących oraz ich ziemskie i pośmiertne korzyści. Przygotowujący cele i zakres działalności fundacji działali z wielką odpowiedzialnością, roztropnością, mądrością i wrażliwością, kierowali się troską o innych. Mehmed Zahid otrzymał wsparcie i zgodę władz, a wreszcie na początku lat 80., już za czasów Esada Coşana, fundacja została ustanowiona. W czasach, kiedy duchowość spychano na margines, fundacja Hakyol, obejmująca 120 oddziałów, zapewniała ciepłe, przyjazne i zaangażowane w swoją misję szkoły, schroniska, obozy edukacyjne, sportowe i rodzinne, umożliwiała też rozwój działalności społecznej i kulturalnej, kierowała rozwojem ludzi w zurbanizowanych ośrodkach. Dołożyła starań, aby umożliwić im uczestnictwo w społeczeństwie jako wykształconym, kompetentnym, cnotliwym i moralnym jednostkom. Zapewniała wyżywienie wielu biednym i potrzebującym wsparcia. Fundacja kontynuowała działalność, dostosowując się do warunków i potrzeb politycznych oraz społecznych końca lat 90.

W 2000 roku zrewidowała zarządzanie, aby zwiększyć siłę swojego przekazu, podejmowała się działań w kraju i za granicą. Udzieliła pomocy poszkodowanym po trzęsieniu ziemi w Gölcük w 1999 roku, dostarczając im namiotów, kontenerów, żywności i zapewniając wsparcie finansowe, nieprzerwanie przez pięćdziesiąt trzy dni wydawała posiłki ze swoich jadłodziń dla ubogich; udzieliła pomocy żywnościowej dla ofiar wojny w Kosowie, pomocy żywnościowej i pieniężnej dla

⁸⁰ *Nakşibendi şeyhi öldü*, [on-line:] <http://www.radikal.com.tr/2001/02/05/turkiye/01nak.shtml> – 20 XI 2019.

⁸¹ Çobançeşme, 34100 Bahçelievler/İstanbul, Turcja.

⁸² Esma Hatun Hastanesi Koşuyolu, Lambacı Sokağı No: 2, 34718 Kadıköy/İstanbul, Turcja.

⁸³ Sütçü İmam Cd. No: 8, 34762 Ümraniye/İstanbul, Turcja.

⁸⁴ İspa Tur, [on-line:] https://www.ispa.com.tr/Umre-Turlar%C4%B1_3.html – 20 XI 2019.

dziesiątek tysięcy biednych rodzin w okresach kryzysów gospodarczych. W latach 2005-2011 zapewniła gotówkę, żywność i zorganizowała pomoc żywnościową dla prawie 200 tys. osób, które ucierpiały w wyniku tsunami i trzęsień ziemi w Indonezji. Pomogła ponadto w odrestaurowaniu zabytków. W ostatnich latach niosła pomoc Syryjczykom i mieszkańcom Turkiestanu Wschodniego, którzy schronili się w Turcji i potrzebowali wielorakiej pomocy. W zakres pomocy wchodziła opieka zdrowotna i wsparcie społeczne w ramach *Huzurlu Hayat Projesi* skierowanego do starszych, samotnych osób. Ponadto wspiera uzdolnionych uczniów, udzielając im wsparcia edukacyjnego i stypendiów, oferuje też wysokiej jakości funkcjonalne budynki szkolne.

Zarówno Coşan, jak i Kotku pozwalali kobietom pracować, a nawet organizowali dla nich pewne formy aktywności. Za ich kierownictwa wspólnotą grupy kobiet pracujących spotykały się (nieregularnie) na wspólnej modlitwie. Indywidualna modlitwa uważana była za bardzo ważną, ale korzystniej odmawiać ją razem. Spotkania odbywały się w dwudziestoosobowych grupach modlitewnych zbierających kobiety z określonego obszaru, za każdym razem w domu innej członkini. Każda przynosiła jedzenie, które wspólnie spożywały. Wspólnota kładła wtedy duży nacisk na integrację społeczną, dlatego podczas spotkań kobiety rozmawiały o wzlotach i upadkach w wierze czy braku sukcesów w podążaniu suficką drogą. To właśnie te spotkania pozwalały im poczuć się lepiej czy przezwyciężyć zwątpienie⁸⁵.

Po śmierci Esada Coşana jego syn Muharrem Nureddin został przywódcą İskenderpaşy. Został do tego specjalnie przeszkolony, ukończył szkołę średnią İmam Hatip, studiował religię w Arabii Saudyjskiej. W 1987 roku przeprowadził się do Ameryki i w Nowym Jorku uzyskał tytuł magistra w dziedzinie biznesu. Po powrocie w 1993 roku do Turcji zajął się handlem. Kiedy Nureddin Coşan stał się głową społeczności İskenderpaşa, przeobraził ją z powrotem w tarikat, ponieważ spełniła już swe zadanie – wprowadzenia islamu do przestrzeni publicznej. Celem wspólnoty było przywrócenie władzy muzułmanom w kraju muzułmańskim, a po osiągnięciu tego celu stała się zbędna. Nureddin postulował więc powrót do źródeł, nie pozwalał, by publicznie oddawano mu szacunek przez całowanie ręki i inne formy celebracji.

Obecnie wspólnota İskenderpaşa nie jest już tak popularna, niektórzy Turcy nie znają jej w ogóle i nie wiedzą, czym jest. Jeśli posiadają już jakąś wiedzę na jej temat, to łączą ją z osobą Kotku czy Coşana, a nie z nakszbandiją i sufizmem. Prawdopodobnie stało się tak za sprawą Nureddina Coşana, który spowodował, że jest ona mniej obecna w społeczeństwie. Generalnie jednak Turcy ufają wspólnocie İskenderpaşa, bo uważają, że to dobrze wyedukowana, pomocna i religijna społeczność. Wiedza o niej zależy również od poziomu religijności konkretnej osoby. Jeśli chodzi o członków wspólnoty żyjących poza granicami Turcji, to najliczniejsi i najbardziej aktywni są oni w Australii (MEC Vakfı), nieformalnie działają też na terenie Niemiec czy USA.

⁸⁵ Wywiad autorki przeprowadzony z członkiniami wspólnoty w dniach 3-19 sierpnia 2017 roku.

Obecnie w Turcji władzę sprawuje partia islamistyczna wywodząca się z ruchu Millî Görüş, kontynuatorka Partii Cnoty – Partia Sprawiedliwości i Rozwoju. Szefem partii jest obecny prezydent Recep Tayyip Erdoğan, który był uczniem szajcha Zahida Kotku. W 2002 roku na pierwszą po wyborach piątkową modlitwę Erdoğan udał się do jednego z meczetów İskenderpaşy, aby podkreślić swoje oddanie wspólnocie. Jednak należy zauważyć, że przed objęciem rządów w kraju przez Erdoğan tarikaty były silniejsze. Dzieje się tak, mimo że zyskały swobodę prawną, ale – jak uznają sami członkowie – zabrakło im operatywności („stały się leniwe”). Polityka jest dla wspólnoty ważna, ponieważ długo czekała na to, aby muzułmańscy politycy mogli być obecni na scenie politycznej. Jej członkowie uważają jednak, że Turcji ciągle przydałoby się więcej demokracji i sprawiedliwości, bo chociaż jest ona państwem o ustroju demokratycznym, wiele można by jeszcze w tej kwestii ulepszyć. Zwracają także uwagę na potrzebę poprawy nie tylko wewnętrznej sytuacji politycznej, lecz także międzynarodowej, szczególnie pozycji względem innych państw, większość uznaje bowiem Turcję za kraj wolniej się rozwijający niż inne.

VI. Zakończenie

W pracy starano się pokazać, jak ważne miejsce w polityce Turcji w latach 1958-2001 zajmował sufizm. Dokładna analiza nakszbandijji, a konkretnie odgałęzienia ħalīdiyyi-gümüşhaneviyyi, oprócz ukazania jej miejsca w polityce, dała wgląd w turecki islamizm i jego powiązania z sufizmem. Jak wykazały badania, większość grup religijnych w Turcji wywodzi się z bractwa nakszbandijja, które cechowała niezwykła zdolność adaptacji do zmieniających się okoliczności. Po pierwsze, nakszbandijja była zdecydowanie jednym z najbardziej aktywnych politycznie tarikatów i stanowiła wzór dla większości późniejszych ruchów socjopolitycznych w Turcji. Po drugie, była najlepszą drogą do zrozumienia społecznych interakcji między polityką a religią w kraju. Po trzecie wreszcie, odegrała znaczącą rolę w ewolucji muzułmańskiej tożsamości w Turcji, rozwijając trzy wzorce interakcji z państwem: wycofanie, konfrontację i zaangażowanie, przejawiające się w tworzeniu partii islamistycznych. Efekt działań nakszbandijji w sferze społecznej i politycznej był już znaczny w czasach Imperium Osmańskiego, a gdy islam był zagrożony, zawsze stała na czele muzułmańskich sił walczących w jego obronie.

Próby ograniczenia działalności tarikatów podjęte przez Atatürka się nie powiodły. Chociaż nakszbandijja i inne bractwa zmuszone zostały do zejścia do podziemia i stały się mniej widoczne, to jednak przetrwały prześladowania. Stworzyły sieci społeczne, które stanowiły podstawę powstania islamistycznych partii politycznych w ostatnich latach XX wieku. Ich tajne spotkania niewątpliwie odegrały ważną rolę nie tylko w przekazywaniu wiedzy o islamie młodszemu pokoleniu, ale także w kształtowaniu ich światopoglądu i mobilizowaniu ich do społecznego aktywizmu. W momencie zlaicyzowania Turcji na wzór francuski nakszbandijja otwarcie broniła miejsca islamu w państwie. Politycy dostrzegali także rolę islamu i sufizmu, dlatego często sięgali po nie, aby zapewnić sobie poparcie wśród muzułmańskich wyborców.

W odpowiedzi na pierwsze pytanie badawcze można stwierdzić, że niniejsze badania ustaliły, że partie bazujące na islamie w warunkach kemalistowskiej Turcji wielokrotnie doznawały represji, zwłaszcza ze strony wojska. Musiały też radzić sobie z konfliktami, które wywoływało stanowisko islamu, między innymi w sprawie zakrywania głów przez kobiety w sferze publicznej. Integracja pierwotnie marginalnych opozycyjnych partii islamskich nie była procesem łatwym i wolnym od konfliktów oraz kontrowersji. Po pierwszych dziesięcioleciach istnienia Republiki Tureckiej, kiedy reżim został w pełni ustanowiony, pojawiła się tendencja do włączenia islamu do ideologii legitymizującej władzę polityczną. Dzięki wprowadzeniu „syntezy turecko-islamskiej” (mieszanki islamizmu i tureckiego nacjonalizmu, którą promowała armia) zarówno wspólnota, jak i partie islamistyczne stały się silniejsze.

„Synteza turecko-islamska” wykazywała konsekwentną tolerancję i zachętę dla politycznego islamu ze względu na jego antykomunistyczne nastawienie.

Mimo iż religijne partie polityczne powstały po wprowadzeniu systemu wielopartyjnego, żadna z nich nie mogła odegrać znaczącej roli w polityce narodowej. Oferowały jedynie obietnicę zapewnienia bardziej rozluźnionej atmosfery religijnej. Dopiero pod koniec lat 60. XX wieku instytucje społeczeństwa obywatelskiego zaczęły zyskiwać znaczną autonomię od państwa i wywierać większy wpływ na politykę. Laickość systemu Turcji uniemożliwiała jednak wspólnotom na gruncie islamu rozwijanie tego samego stopnia autonomii. Ich rosnące niezadowolenie, połączone z ambicjami politycznymi niektórych religijnych biurokratów i technokratów, spowodowało uzyskanie zgody szajcha Kotku na utworzenie partii politycznej. W ten sposób w latach 70. ubiegłego wieku pojawił się w polityce tureckiej islamizm, jednak sukces wyborczy osiągnął dopiero w latach 90., kiedy partii islamistycznej udało się przejąć władzę rządową.

Partie proislamskie stopniowo zaczęły odnosić coraz większe sukcesy. Pod koniec lat 70. i na początku lat 80. znacznie wzrosła proislamistyczna siła wyborcza. Jednak sukces partii proislamistycznych faktycznie rozpoczął się od Refah Partisi (Partii Dobrobytu), która choć w 1987 roku zdobyła zaledwie 7,2% poparcia, zwiększyła swój udział w kolejnych wyborach w ramach wspólnej listy z Partią Ruchu Narodowego. W wyborach lokalnych w 1994 roku PD wygrała w dużych miastach, a następnie w grudniu 1995 roku stała się największą partią w rozdrobnionym systemie partyjnym. Kadra PD w znacznej mierze wywodziła się z Partii Ocalenia Narodowego, która z kolei była następczynią Partii Ładu Narodowego. PD została partnerem w koalicji, jednak uczestnictwo w rządzie przyniosło jej katastrofalne skutki. Kłótnie partnerów koalicyjnych doprowadziły do problemów politycznych i wojsko zaczęło naciskać na rozwiązanie rządu. Sąd Konstytucyjny zlikwidował PD w styczniu 1998 roku, gdyż kilku przywódców wygłaszało przemówienia uznane za niezgodne ze świecką konstytucją. Sąd zakazał także kilku wybitnym członkom działalności politycznej na pięć lat. Prawie wszyscy posłowie PD przeszli do Fazilet Partisi (Partia Cnoty), jednakże z podobnych do PD powodów została zlikwidowana przez sąd w czerwcu 2001 roku. Obóz proislamistyczny podzielił się następnie na partię starej gwardii (Partię Szczęśliwości) oraz młodszego pokolenia (Partię Sprawiedliwości i Rozwoju).

Do transformacji islamskiego ruchu sufickiego nakszbandijja w partię doszło w czasach, w których zaszły ogromne zmiany demograficzne i społeczne, podyktowane nasilającym się napływem ludności do miast. Przybywający do ogromnego miasta ludzie odczuwali dezorientację, wykorzenienie i atomizację. Pochodzący głównie z rodzin tradycyjnych nowo przybyli szukali w miastach przewodników duchowych, którzy pomogliby im się odnaleźć w nowej rzeczywistości. Przynosili także ze sobą kulturę ludową, którą rozprzestrzeniaли i rozwijali. Kolejnym problemem, z jakim przyszło się im zmagać, był wzrost przemocy politycznej, który doprowadził do pojawienia się nacjonalistycznych organizacji o charakterze religijnym.

Z czasem uległy one radykalizacji, a władze nie potrafiły sobie poradzić z narastającym konfliktem. Religia stała się jednym z głównych instrumentów konkurencji międzypartyjnej. Presja na utworzenie partii politycznej nie ograniczała się tylko do ambitnych urzędników. Wśród małych i średnich przemysłowców powszechne niezadowolenie budziła polityka gospodarcza Partii Sprawiedliwości, która stworzyła subsydiowany przez państwo sektor prywatny ich kosztem.

Ponadto charakter sufickiego ruchu nakszbandijja ukształtowało i ograniczyło szereg zmiennych wynikających z kontekstów społeczno-ekonomicznych, politycznych i kulturowych. Zasada „samotności w tłumie” wyzwoliła aktywizm i przyciągała wiele wybitnych postaci do działalności politycznej. Interpretowano i dostosowywano ją do miejsca i czasu. Mogła przybierać różne formy: od pracy społecznej, przez współpracę z rządami, do stawiania oporu i wzniecania buntów (w Menemenie, incydenty w rejonie Izmiru, bunt Saida z Palu itd.), aż po utworzenie własnej partii. Fundamenty pod tego typu partie położył Demirel, a pierwsze założył Necmettin Erbakan – wybitny przywódca politycznego islamu, członek wspólnoty İskenderpaşa, uzyskując uprzednio aprobatę szajcha Kotku, który dodatkowo zapewnił partii zaplecze kadrowe.

Omawiając następny problem badawczy, ustalono, że bractwo nakszbandijja należało do ruchów religijnych, które ułatwiały zaprowadzenie demokracji w społeczeństwie muzułmańskim i jej ugruntowanie. Jego członkowie, zaprezentowani w tej rozprawie, byli zwolennikami porządku demokratycznego. Szczególnie ludzie zgromadzeni wokół İskenderpaşy i jej przywódcy Mehmeta Zahida (Erbakan oraz bracia Özal) wykazywali się aktywnością w procesie politycznym, wspierając tworzenie partii, takich jak: Partia Ładu Narodowego (1969), Partia Ocalenia Narodowego (1972), Partia Dobrobytu (1983) i Partia Ojczyzniana (1983). Ich zaangażowanie miało decydujący wpływ na promowanie integracji poszczególnych grup sufickich w obrębie systemu politycznego zarówno na szczeblu lokalnym, jak i krajowym. W rezultacie Partia Ojczyzniana oraz Partia Sprawiedliwości i Rozwoju, której kadry nadal sympatyzują ze środowiskiem nakszbandijji (nawet jeśli nie są z nią tak ściśle powiązane jak poprzednie partie islamskie), okazały się najbardziej decydującymi organizacjami politycznymi w walce o integrację Turcji z UE.

Wspólnota kładła nacisk na nowoczesną naukę i technologię oraz wykorzystywała demokratyczne instytucje polityczne mające podstawy w konstytucji. Dowodzi to przyjęcia przez wspólnotę projektu modernizacji świeckiej Republiki. Kotku, mimo iż kwestionował sekularyzm, stworzył nową wersję kodu operacyjnego nakszbandijji, synchronizując go z kodem politycznym promowanym przez Republikę. Sprawilo to, że wspólnota zyskała konstytucyjną legitymizację i poparcie państwa – jako dar świeckiej Republiki, co skutkuje pozytywnym postrzeganiem przez nią państwa jako instytucji. Ponadto analizowane polityczne ruchy islamistyczne w Turcji były wyjątkowo nacjonalistyczne. Oznacza to, że ich priorytetem nie było tworzenie państwa muzułmańskiego opartego na zasadach szariatu, a główną metodą osiągnięcia przez nie celów była polityka partyjna.

Z analizy działalności partii Erbakana i Özala – jako rządzących partii demokratycznych o charakterze islamskim i reformatorskim – wynika, że w dużym stopniu wpłynęły one na politykę kraju. Erbakan zainicjował zwrot w polityce zagranicznej w kierunku zbliżenia z muzułmańskimi krajami Bliskiego Wschodu. Turcja została liderem D-8. W okresie jego rządów odnotowano pierwszy w tureckiej historii zrównoważony budżet. W krótkim okresie wpływu Erbakana na instytucje państwowe jego partia islamska stała się znaczącym głosem w tureckiej polityce, którym sekularyści mogli gardzić, ale nie mogli go zignorować. Kadry, którymi dowodził Erbakan i które wprowadził do polityki, będą tam obecne jeszcze przez kolejne dziesięciolecia. Za sprawą Özala religia stała się w szkole obowiązkowa, a państwo zaczęło pomagać w otwieraniu nowych szkół dla imamów i chatibów oraz w budowaniu nowych meczetów. Özal zniósł też zakaz noszenia chust w instytucjach publicznych. Turgut jako premier, a później prezydent sprawował władzę samodzielnie i wprowadził liberalizm gospodarczy.

Z zebranego w toku badań terenowych materiału wynika, że wpływ, jaki wywarła polityka kemalistów na struktury bractw muzułmańskich, a w szczególności na nakszbandiję, był znaczący. Zakaz działalności sufickiej wprowadzony przez sekularny reżim Atatürka w 1925 roku zmusił sufich do zejścia do podziemia, by potajemnie kontynuować praktyki. Sekularyzacja i westernizacja w Turcji wykroczyły daleko poza reformy prawne, ponieważ nowy światopogląd i styl życia miał na celu odejście obywateli od bardziej tradycyjnych praktyk islamskich. Państwo interweniowało w różnych dziedzinach, kontrolowało władze religijne i islam. Kemalizm chciał nie tylko ograniczyć wpływ religii na społeczeństwo, ale także wykorzystać ją jako instrument budowania tożsamości narodowej. Wprowadzenie kodeksu cywilnego miało na celu całkowite oddzielenie religii od prawa. Obywatele mogli być muzułmanami w życiu prywatnym, ale nie mogli domagać się obecności islamu w sferze publicznej.

Na podstawie dotychczasowych analiz można stwierdzić, że polityka kemalistów w tamtym okresie wymusiła na liderach bractw zmianę charakteru stowarzyszenia z tradycyjnego tarikatu w luźniejszą, ale wciąż dość ciasną formę *cemaat* (wspólnota). Ich członkowie, wyznający te same podstawowe wartości i bardzo dobrze się znający, tworzyli silnie powiązane sieci. Dzięki temu wzmagali aktywizm społeczny w latach 50. XX wieku. W tym czasie w Stambule powstała potężna filia nakszbandijii zapoczątkowana przez członka *halīdiyyi* Mehmeta Zahida Kotku, lidera nieformalnej instytucji edukacyjnej, która odwoływała się do elementów religijnych popularnych wśród elity. W latach 70., gdy kontrola państwa uległa rozluźnieniu, bractwo ponownie dało o sobie znać i zyskało nowe znaczenie. Ponadto szajch Kotku przystosowywał tarikat do uczniów pochodzących ze środowisk akademickich i technokratycznych. İskenderpaşa stała się wspólnotą opartą na wzajemnym zaufaniu, związanym z wielorakimi funkcjami ekonomicznymi i społeczno-kulturowymi (bardziej niż czysto teologicznymi). Działała także jako ośrodek edukacyjny i opieki zdrowotnej. Ponadto zapewniała studentom stypendia, zakwaterowanie oraz kursy

wyrównujące. İskenderpaşa rosła w siłę dzięki fundacjom religijnym utworzonym w większości przez Esada Coşana (Hakyol Vakfı, İlim Kültür ve Sanat Vakfı, Sağlık Vakfı i Hanım Dernekleri). Będąc również właścicielem radia Akra FM i kanału Ak TV, tworzyła sieć centrów edukacyjnych, gospodarczych i komunikacyjnych, jednocześnie opowiadając się za pokojowym dostosowaniem się do warunków współczesnego państwa i rynku kapitalistycznego.

Z przeprowadzonej analizy materiałów badawczych i publikacji wynika, że postaciami, które przyczyniły się do uratowania bractwa nakszbandijja przed zaniknięciem, byli szajchowie: Mustafa Feyzi, Abdullah Hasib Yardımcı, Abdülaziz Bekkine i Mehmet Zahid Kotku. To dzięki ich wielkiemu autorytetowi i postawie służby uczniom członkowie nakszbandijji w czasie pierwszych dekad wdrażania kemalizmu mogli pozostać w *tekke* i zbliżyć się do Boga. Wbrew reformom z 1925 roku, które doprowadziły do rozwiązania tureckich bractw sufickich i zakazania ich praktyk, sufizm przetrwał dzięki podziemnym strukturom i rozwija się w Turcji do dziś.

Przedstawione wyniki badań prowadzą do wniosku, że konfrontacja z Republiką i oczekiwaniami współczesności wymusiła na bractwie pewne zmiany, szczególnie w jego symbolice i ceremoniale. Państwo – kontrolując działalność religijną, a także wprowadzając sekularyzację prawa, instytucji, społeczności i edukacji – zawęziło zakres praktyk tradycyjnej tariki. Liderzy związani z tradycją suficką nakszbandijji zmuszeni byli wdrożyć nowe metody nauki islamu poza tradycją tarikatów. Liderzy wspólnoty musieli zastosować inne style przewodzenia i ograniczyć dotychczasowe praktyki. Używana do czasu powstania Republiki symbolika także musiała ulec unowocześnieniu. Współcześni uczniowie, w porównaniu z wcześniejszym pokoleniem, zmienili się pod wpływem modernizacji struktur państwowych i społecznych, a co za tym idzie – metod treningu sufickiego. Kiedyś mistrz zlecał im w ramach szkolenia wykonanie trudnych, a nawet najgorszych prac fizycznych. Obecnie nowa rzeczywistość wymagała wprowadzenia nowych metod treningu. Osoby uczęszczające na spotkania za czasów Coşana były dobrze wykształcone, nosiły modne ubrania, a nie religijne szaty. Nie było potrzeby utrzymywania tarikatu, skoro metodą samozaparcia uczyniono służenie społeczeństwu dla Boga. Suficki ascetyzm został zinterpretowany w kategorii sprzeciwu wobec konsumpcjonizmu i jego negatywnego wpływu na społeczeństwo. Szajch kształtował charakter uczniów, prowadząc z nimi rozmowy i w ten sposób ucząc ich etyki i moralności.

Dokonane analizy wskazują, że elementy organizacyjne, które przetrwały po latach, dotyczyły ważnej relacji mistrz – uczeń. Na niej opierały się zarówno tariki, jak i wspólnoty. Uczni, choć w mniejszym stopniu, nadal podlegał mistrzowi i był zobligowany do słuchania jego rad. Badana wspólnota suficka tradycyjnie opierała się na głębokiej więzi (*rābiṭa*, tur. *rabıta*), która łączyła wyznawców z szajchem, oraz na autorytecie mistrzów, sięgającym proroka Mahometa w łańcuchu przekazu.

Otwarcie się *tekke* na nowoczesność wynikało z samej natury bractwa. Nakszbandijja była skarbnicą niemal wszystkich tradycji kulturowych i religijnych, które istniały w Turcji. Stanowiła pomost między okresem osmańskim a współczesnym odrodzeniem społeczno-politycznym islamu. Gęsta społeczno-religijna sieć jej członków

zapewniała wymianę myśli i przekazywanie norm społecznych, a także odgrywała rolę integrującą wspólnoty etniczne, regionalne i językowe. Szajchowie doskonale potrafili interpretować jej nauki, umożliwiając uczniom funkcjonowanie w nowej rzeczywistości. Zgodnie z tradycją suficką İskenderpaşa wykazywała się bardzo krytycznym podejściem do władzy politycznej. Jednak ta krytyczna postawa nie sprawiła, że wycofała się z polityki. Dzięki zewnętrznej aktywności tariki nakszbandijji wspólnota postrzegała politykę z szerszej perspektywy. Pielęgnowała poczucie odpowiedzialności obywatelskiej, starając się, by Turcy byli świadomi problemów panujących w społeczeństwie.

W niniejszej pracy skoncentrowano się na odpowiedzi na pytanie o podmiotowe sprawstwo w osobach szajchów i członków wspólnoty. Wykazano, że wyrażało się ono we wszystkich działaniach mających na celu wprowadzenie islamu do sfery publicznej oraz zapewnienie muzułmanom władzy w ich kraju. Najlepiej ilustruje to rola, jaką Kotku odegrał w przekształcaniu nakszbandijji i jej rozwoju, stanowiącym wzór dla większości współczesnych tureckich muzułmańskich ruchów społeczno-politycznych. Szajch Kotku utrzymywał bliskie relacje z Turkami z miast i klasy średniej, takimi jak między innymi przyszli premierzy i prezydenci: Necmettin Erbakan, Turgut Özal i Recep Tayyip Erdoğan. W dużej mierze właśnie Kotku ukształtował ich światopogląd i osobowość. Erbakan, podobnie jak Özal, radził się szajcha Kotku przy podejmowaniu decyzji zarówno politycznych, jak i osobistych. Esad Coşan kontynuował dzieło swego poprzednika i rozwinął zainicjowane przez niego struktury. Był również aktywny w propagowaniu ścieżki za granicą, szczególnie w Australii. Coşan przyciągał do wspólnoty bogatych biznesmenów i kupców, a dzięki ich pomocy rozwijał przedsiębiorstwa gospodarcze i fundacje religijne. Zadaniem tych przedsiębiorstw oraz wspólnoty İskenderpaşa – oprócz zachęcania wyznawców do robienia kariery w biurokracji i polityce – było nakłanianie członków do rozpoczęcia działalności gospodarczej, edukacyjnej i kulturalnej. Podstawowe założenia wspólnoty İskenderpaşa sprowadzały się do zdobycia wiedzy w zakresie najnowszych technologii w biznesie i handlu oraz skutecznej integracji z rynkami światowymi.

Erbakan zasłużył się jako twórca pierwszej oficjalnie proislamskiej partii politycznej. Z kolei Turgut Özal – pobożny muzułmanin, inżynier popierający integrację Turcji z rynkami światowymi – zasłynął jako architekt tureckich reform rynkowych i neoliberalizmu. Ponadto wydał dekret, dzięki któremu możliwe było wprowadzenie bankowości bez odsetek w Özel Finans Kurumları (Specjalnych Instytucjach Finansowych). Powstały w ten sposób banki muzułmańskie jako alternatywny model bankowości w Turcji. Özal wprowadził także środki prawne służące złagodzeniu restrykcji dotyczących praktyk muzułmańskich. Zliberalizował politykę, co przyspieszyło powstawanie i rozwój przestrzeni, które wykorzystywały bractwa do tworzenia własnych społeczności, przyciągając do swoich szeregów kulturowo i ekonomicznie wykluczonych. Zniesienie kontroli nad przekazem medialnym umożliwiło natomiast przedstawicielom środowisk muzułmańskich dostęp do radia, telewizji i prasy.

W niniejszej pracy zwrócono także uwagę na język komunikacji społecznej, jakim posługiwali się przywódcy nakszbandijji. Był on zawsze dostosowany do okoliczności i czasów. Szajch Kotku odznaczał się wielkimi zdolnościami oratorskimi, używał alegorycznych wyrażen sufickich w poetyckim stylu, które zazwyczaj pozwalały na wielość interpretacji wypowiedzi. Taką formą wypowiadania się prowokowała uczniów do myślenia i skłaniała ich do samodzielnych odpowiedzi na stawiane mu pytania. W ten sposób przygotowywał ich do rozwiązywania przyszłych problemów. Był świetnym mówcą. Treść swoich przemówień potrafił doskonale dostosować do odbiorców, okoliczności i intencji oraz tematyki, jaką poruszał. Niektóre z jego przemówień i artykułów przypominały przemówienia prezesów korporacji, informujących akcjonariuszy o kondycji ekonomicznej firmy. Z kolei prof. Esad Coşan znał języki: angielski i niemiecki oraz arabski i perski, dzięki czemu miał dostęp zarówno do klasycznej myśli muzułmańskiej, jak i zachodniej. Jego możliwości intelektualne i znakomite wykształcenie wpływały na styl wypowiedzi i metody nauczania.

Badania wykazały, że bractwo nakszbandijja stało się dominującym duchowym przewodnikiem oraz wywarło największy wpływ na politykę na obszarach miejskich Turcji. Pozostawało to w sprzeczności z tradycyjnym obrazem ascetycznego życia sufich. Mistycyzm muzułmański osiągnął popularność w miastach, ponieważ oferował jednostkom kompleksowe źródło normatywnych zasad, którymi można się kierować w warunkach współczesnego życia miejskiego. Sufizm, będący drogą do mistycznego doświadczenia, pozwalał odnaleźć się ludziom w nowej rzeczywistości materialnej, a jednocześnie wkraczał poza doczesność.

Znaczenie bractwa nakszbandijja przejawiało się w niezwyklej zdolności do rozwijania wewnętrznej religijności, a także tworzenia psychologicznych podstaw aktywizmu, który kładzie nacisk na poczucie własnej wartości i odnowę duchową. Dlatego nakszbandijja potrafiła włączyć w strategię aktywizmu społecznego i oporu przeciwko opresyjnej władzy, silne poczucie wiary i wspólnoty. Nakszbandijja, stojąca na czele modernistycznych ruchów islamskich w XIX wieku, a także współczesnego islamizmu pod koniec XX wieku, zachęcała swych członków do podejmowania działalności w przestrzeni publicznej. Najskuteczniejszą działalność prowadziła od lat 70., kiedy nastąpiła odwilż w ścisłym przestrzeganiu kemalizmu. Powstały wówczas pierwsze partie islamistyczne, a funkcję szajcha pełnił Mehmet Zahid. Liderzy wspólnoty İskenderpaşa nauczali, że ludzie są odpowiedzialni nie tylko za własne dobro, ale także za dobro innych. W ich opinii powinnością ludzi jest ciężka praca w służbie innym i gromadzenie bogactw; powinni oni powstrzymywać się od marnotrawstwa i konsumpcji, roztropnie wykorzystywać majątek na inwestycje i działalność charytatywną w dziedzinie edukacji i zdrowia. Według liderów wspólnoty była to najlepsza forma wielbienia Boga.

Jak ustalono w toku przeprowadzonych badań, szajchowie nakszbandijji, podobnie jak tureccy islamiści, wpływają między innymi na politykę gospodarczą, oświatową i prawodawstwo. Zahid Kotku w kwestii polityki gospodarczej zwracał uwagę na penetrację rynku przez zachodni kapitalizm i zachęcał swoich wyznawców

do zorganizowania się w celu opracowania niezależnej polityki uprzemysłowienia. Dał impuls do założenia pierwszej narodowej fabryki silników w Turcji. Również zdaniem Coşana stosunki gospodarcze odgrywały ważną rolę w życiu politycznym. Sugerował, że wyzwalamąca i usprawniająca „ukryta ręka” sił rynkowych jest odzwierciedleniem Boskiej mądrości. Muzułmanie powinni angażować się w handel i wymianę handlową, kształtując w ten sposób społeczeństwo i rozwijając zbiorową świadomość. Twierdził, że należy poważnie traktować handel zagraniczny, ponieważ jest on jedną z dróg do sukcesu.

Z kolei PON z Erbakanem na czele uwzględniła w swoim programie gospodarczym oczekiwania małych i średnich przemysłowców. Uważała, że upadek Imperium Osmańskiego był konsekwencją prób naśladowania Zachodu, a jego wielkość opierała się na islamie oraz moralnej i intelektualnej wyższości. PON argumentowała, że jeśli kraj ma odzyskać należny status potęgi, musi powrócić do islamu i cywilizacji muzułmańskiej. Erbakan wielokrotnie podkreślał potrzebę szybkiej industrializacji, twierdząc, że wcielanie wartości muzułmańskich umożliwiłoby Turcji osiągnięcie wysokiego wzrostu przemysłowego bez ucisku i materializmu, które są nieodłącznymi cechami zachodniego kapitalizmu. Marzeniem tego przywódcy było ożywienie narodowe, a także rozwój edukacji, kultury i gospodarki.

Turgut Özal miał całkowicie inne zdanie niż jego poprzednicy. Opowiadał się bowiem za liberalizacją tureckiej gospodarki; chciał, aby Turcja odeszła od kontrolowanego przez państwo modelu substytucji importu, a zastąpiła go gospodarką rynkową zorientowaną na eksport. W ten sposób zamierzał zakończyć dominującą protekcyjnistyczną politykę gospodarczą, integrując ją z gospodarką światową. Uznawał świeckie prawo za właściwe do regulowania spraw społeczeństwa. Wszyscy wymienieni przywódcy byli zgodni co do znaczenia edukacji dla przyszłości Turcji i jej obywateli. Kładli duży nacisk na kształcenie młodych ludzi, rozwój technologii i wiedzy o handlu.

Odnosnie do ostatniego z pytań badawczych (Czym jest polityczny islam inspirowany przez nakszbandiję w Turcji i jak partie w badanym okresie wykorzystywały islam do celów politycznych?) ustalono, że polityczny islam inspirowany przez nakszbandiję ograniczał się w dużym stopniu do ruchu Millî Görüş, stanowiącego początek islamu politycznego w Turcji. Wspólnota İskenderpaşa odgrywała istotną rolę w powstawaniu i ewolucji islamu politycznego w kraju, ponieważ wiele najważniejszych postaci życia politycznego było jej zwolennikami bądź członkami. Należeli do niej premier Necmettin Erbakan i Tayyip Erdoğan, obecny prezydent Turcji, a także Turgut Özal, były premier i prezydent Turcji, oraz jego brat Korkut Özal, jedna z najważniejszych postaci w ewolucji tureckiego islamu politycznego.

Opierając się na przeprowadzonych badaniach, można stwierdzić, że w latach 1958-2001 partie wykorzystywały islam do celów politycznych. Już Partia Demokratyczna Adnana Menderesa dostrzegła potencjał islamu, lecz zamiast go zwalczać, postanowiła użyć go do własnych celów. Kolejne partie Demirela – Partia Sprawiedliwości i Partia Słusznej Drogi – także dostrzegały możliwości, jakie

dawała mobilizacja muzułmańskiego elektoratu. Z kolei partie ruchu Millî Görüş Necmettina Erbakana działały już jako jawnie islamistyczne, a Partia Ojczyźniana zabiegała o muzułmańskich wyborców. Obecnie rządząca Turcją Partia Sprawiedliwości i Rozwoju bazuje na muzułmańskim elektoracie; jest partią islamistyczną, której lider Recep Tayyip Erdoğan należał do uczniów Zahida Kotku i wspólnoty İskenderpaşa. Zmienił on ustrój państwa za pomocą demokratycznych reform, zbliżył się ze światem muzułmańskim i zabiegał o to, aby islam powrócił do życia publicznego. Erdoğan, wierzący muzułmanin, często uzewnętrzniał swoje przekonania religijne, czym zjednał sobie religijnych wyborców.

Przedstawione w pracy wyniki badań oraz analizy i rozważania odwołujące się do specjalistycznych publikacji nie wyczerpują szerokiej i skomplikowanej problematyki dotyczącej miejsca sufizmu w polityce tureckiej, a także wykorzystywania go przez partie oparte na islamie. Otwierają jednak możliwość dalszych badań w tym obszarze. W przyszłości warto podjąć kwestie wpływu, jaki obecnie wywiera nakszbandijja na politykę w Turcji, na partie rządzące, czy jej liderzy nadal wypowiadają się o problemach politycznych; w jaki sposób partia rządząca (AKP) posłużyła się bractwem, aby odnieść sukces wyborczy, jacy rządzący i działacze partyjni należą dziś do nakszbandijji.

Załącznik 1. Łańcuch mistrzów nakszbandijji-ḥalīdiyyi

Źródło: Silsile-i Şerif, [on-line:] <http://www.iskenderpasa.com/08722033-A143-4AEE-A1D6-0A38235F4480.aspx>.

1. Hz. Seyyid-i Kâinât Muhammed-i Mustafa (sas.)
2. Hz. Ebû Bekir (ra.)
3. Hz. Selmân-ı Fârisî (ra.)
4. Hz. Kasım İbni Muhammed (ks.)
5. Hz. Câfer-i Sâdık (ks.)
6. Hz. Bâyezid-i Bistâmî (ks.)
7. Hz. Ebu'l-Hasen-i Harakânî (ks.)
8. Hz. Ebû Ali-i Fâremedî (ks.)
9. Hz. Yusuf-ı Hemedânî (ks.)
10. Hz. Abdülhâlîk-ı Gücdüvânî (ks.)
11. Hz. Ârif-i Rivgerî (ks.)
12. Hz. Mahmud İncir-i Fağnevî (ks.)
13. Hz. Ali-i Râmitenî (ks.)
14. Hz. Muhammed Baba-ı Semmâsî (ks.)
15. Hz. Emir Külâl (ks.)
16. Hz. Şâh-ı Nakşibend Muhammed Bahâüddîn (ks.)
17. Hz. Alâeddîn-i Attar (ks.)
18. Hz. Yakub-ı Çerhî (ks.)
19. Hz. Ubeydullâh-ı Ahrâr (ks.)
20. Hz. Muhammed Zâhid (ks.)
21. Hz. Muhammed Derviş (ks.)
22. Hz. Hâcegi-i Emkenegî (ks.)
23. Hz. Muhammed Bâkî (ks.)
24. Hz. İmam Rabbânî Ahmed Fâruk es-Serhendî (ks.)
25. Hz. Muhammed Ma'sûm (ks.)
26. Hz. Şeyh Seyfüddin (ks.)
27. Hz. Seyyid Nur Muhammed-i Bedvânî (ks.)
28. Hz. Şemsüddin Cân-ı Cânân-ı Mazhar (ks.)
29. Hz. Şeyh Abdullâh-ı Dehlevî (ks.)
30. Hz. Mevlânâ Ziyâüddin Hâlid-i Bağdâdî (ks.)

31. Hz. Ahmed İbni Süleyman Hâlid Hasen-i Şâmî (ks.)
32. Hz. Ahmed Ziyâüddîn-i Gümüşhânevî (ks.)
33. Hz. Hasan Hilmi-i Kastamonî (ks.)
34. Hz. İsmail Necati-i Zağferanbolî (ks.)
35. Hz. Ömer Ziyâüddîn-i Dağistânî (ks.)
36. Hz. Mustafa Feyzi İbni Emrullâh-ı Tekfurdâğî (ks.)
37. Hz. Hasib-i Serezî (ks.)
38. Hz. Abdülaziz-i Kazânî (ks.)
39. Hz. Muhammed Zâhid İbni İbrahim-i Bursevî (ks.)
40. Hz. Mahmud Esad İbni Halil Necati-i Çanakkalevî (ks.)
41. Hz. Muharrem Nureddin İbni Mahmud Esad (sellemehullâhu fi'd-dünyâ ve'l-ukbâ)

Załącznik 2. Zdjęcia



Meczet İskenderpaşa w Stambule, 2017 rok, fot. autorka

Załącznik 3. Kwestionariusz

The position of İskenderpaşa Cemaati in Turkish policy during Kotku and Coşan time.

1. Where are you from?
2. What is your educational background and profession?
3. How did you learn/hear about this Cemaat?
4. What was the reason/motivation that you chose the İskenderpaşa Cemaati instead of other cemaat?
5. Are any of your family member also following this (or any other) Community?
6. How long have you been a part of it?
7. What is your role in the İskenderpaşa Cemaati?
8. Do you have regular meetings?
9. What is the nature of the meetings? How they look like nowadays?
10. How many members participate in the meeting?
11. What kind of contact do you have with other participants?
12. What kind of contact do you have with sheikh/Hocaefendi?
13. Could you please elaborate about your experience following Kotku/Coşan idea's?
14. Which kind of issues you were discussing during Kotku/Coşan time?
15. In your opinion how do Turkish people see/perceive İskenderpaşa Cemaati?
16. Do the Cemaati have any international connections and affiliations?
17. Do you think there are misconceptions of İskenderpaşa Cemaati you would like to clarify?
18. Do you know some important figures academic, artists, and politicians etc. which were part of İskenderpaşa Cemaati?
19. Were some of the members politically involved?
20. Which of the Özal/Erbakan/Demirel policy were close to Kotku/Coşan's ideals?
21. Do you think İskenderpaşa Cemaati were contribute towards the politic issue and how?
22. Where would you like to see Turkey in 10 years?
23. How do you see democratisation process in Turkey?

Bibliografia

Opracowania

- Abbas T., *Contemporary Turkey in Conflict: Ethnicity, Islam and Politics*, Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2017, <https://doi.org/10.1515/9781474418003>.
- Abd al-Ghani, [w:] *Encyclopaedia Britannica*, Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc., 2010.
- ‘Abd al-Qadir al-Jilani, *Utterances of Shaikh ‘Abd al-Qadir al-Jilani (Malfuzat)*, Fort Lauderdale: Al-Baz Pub., 1992.
- Abualrub Jalal, *Muhammad Ibn Abdil Wahhab: His Life-Story and Mission*, Medina: Madinah Publishers and Distributors, 2003.
- Abu-Manneh Butrus, *Khalwa and Râbita in the Khâlidi Suborder*, [w:] M. Gaborieau, A. Popovic, T. Zarcone (dir.), *Naqshbandis: Cheminements et situation actuelle d’un ordre mystique musulman: Actes de la Table ronde de Sèvres: Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, Istanbul: Éditions Isis, 1990.
- Abu-Manneh Butrus, *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876)*, Istanbul: The Isis Press, 2001.
- Abun-Nasr Jamil M., *Muslim Communities of Grace: The Sufi Brotherhoods in Islamic Religious Life*, New York: Columbia Univ. Press, 2007.
- Acar F., *Turgut Özal: Pious Agent of Liberal Transformation*, [w:] M. Heper, S. Sayarı (ed.), *Political Leaders and Democracy in Turkey*, New York: Lexington Books, 2002.
- Adams Ch., Reinhart A.K., *Kufr*, [w:] J.L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2009.
- Adams Ch.J., *Maududi and the Islamic State*, [w:] J.L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, New York: Oxford Univ. Press, 1983.
- Adams-Helminski C. (ed.), *Women of Sufism: A Hidden Treasure*, Boston: Shambhala, 2003.
- Adel Gholamali Haddad, Elmi Mohammad Jafar, Taromi-Rad Hassan (ed.), *Sufism: An Entry from Encyclopaedia of the World of Islam*, London: EWI Press, 2012.
- Ahmad F., *Military and Politics in Turkey*, [w:] C. Kerslake, K. Öktem, P. Robins (eds), *Turkey’s Engagement with Modernity: Conflict and Change in the Twentieth Century*, New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Ahmad F., *The Late Ottoman Empire*, [w:] M. Kent (ed.), *The Great Powers and the End of the Ottoman Empire*, London: Allen & Unwin, 1984.
- Ahmad F., *The Making of Modern Turkey*, New York: Routledge, 1993.
- Ahmad Kh., Ansari Z.I., *Mawlana Sayyid Abul A’lā Mawdūdī: An Introduction to His Vision of Islam and Islamic Revival*, [w:] Kh. Ahmad, Z.I. Ansari (eds), *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Mawlana Sayyid Abdal A’la Mawdudi*, Leicester: Islamic Foundation, 1979.
- Akdoğan Y., *Lider: Siyasi Liderlik ve Erdoğan*, İstanbul: Turkuvaz Kitap, 2017.
- Akhtar Muhammad, *Reformation of Character*, Union City: Nur Publications, 2017.
- Akın Y., *When the War Came Home: The Ottomans’ Great War and the Devastation of an Empire*, Stanford: Stanford Univ. Press, 2018, <https://doi.org/10.1515/9781503604995>.
- Akıncı no. 5, [w:] S. Yalçın, *Hangi Erbakan?*, Ankara: Başak Yayınları, 1994.
- Akmeşe H.N., *The Birth of Modern Turkey: The Ottoman Military and the March to World War I*, London: I.B. Tauris, 2005, <https://doi.org/10.5040/9780755612369>.

- Aksakal M., *The Ottoman Road to War in 1914: The Ottoman Empire and the First World War*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2010.
- Aksan V.H., Goffman D., *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007.
- Akşit B., Coşkun M.K., *Türkiye'nin Modernleşmesi Bağlamında İmam-Hatip Okulları*, [w:] Y. Ak-tay (ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce*, c. 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Aksoy M., *Başörtü-türban: Batılılaşma-modernleşme, laiklik ve örtünme*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.
- Akyol M., *What Makes Turkish Islam Unique?*, [w:] C. Arvanitopoulos (ed.), *Turkey's Accession to the European Union: An Unusual Candidacy*, Berlin–Heidelberg: Springer, 2009.
- Albayrak M., *Türk Siyasi Tarihinde Demokrat Parti (1946-1960)*, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2004.
- Algar H., *Bahâeddin Nakşibend*, [w:] *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Algar H., *A Brief History of the Naqshbandi Order*, [w:] M. Gaborieau, A. Popovic, T. Zarccone (dir.), *Naqshbandis: Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman: Actes de la Table ronde de Sèvres: Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, İstanbul: Éditions Isis, 1990.
- Algar H., *Devotional Practices of the Khalidi Naqshbandis of Ottoman Turkey*, [w:] R. Lifchez (ed.), *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley: Univ. of California Press, 1992.
- Algar H., *From Kashghar to Eyüp: The Lineages and Legacy of Sheikh Abdullah Nida'i*, [w:] E. Öz-dalga (ed.), *Naqshbandis in Western and Central Asia: Change and Continuity*, Richmond: Curzon Press, 1999.
- Algar H., *Halidiyye*, [w:] *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 15, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın-ları, 1997.
- Algar H., *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, Berkeley: Mizan Press, 1981.
- Algar H., *Jâmi III. and Sufism*, [w:] E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, vol. 14, fasc. 5, London–Boston: Routledge & Kegan Paul, 2008.
- Algar H., *Nakşibendilik*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Algar H., *Political Aspects of Naqshbandî History*, [w:] M. Gaborieau, A. Popovic, T. Zarccone (dir.), *Naqshbandis: Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman: Actes de la Table ronde de Sèvres: Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mys-tical Order*, İstanbul: Éditions Isis, 1990.
- Algar H., *Said al-Nursi and the Risala-i Nur: An Aspect of Islam in Contemporary Turkey*, [w:] K. Ahmad, Z.I. Ansari (eds), *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Mawlana Sayyid Abul A'la Mawdudi*, Leicester: Islamic Foundation, 1979.
- Algar H., *Silent and Vocal dhikr in the Naqshbandî Order*, [w:] A. Dietrich (Hrsg.), *Akten des 7. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft, Göttingen 15. bis 22. August 1974*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.
- Algar H., *Sufism: Principles and Practice*, Oneonta, NY: Islamic Publications International, 1998.
- Algar H., *Wahhabism: A Critical Essay*, Oneonta, N.Y.: Islamic Publications International, 2002.
- Alıcı B., *Türkiye'de Modernleşme ve Animasyon Sineması*, İstanbul: Eğitim Yayınları, 2019.
- Ali-Shah Omar, *The Rules or Secrets of the Naqshbandi Order*, Singapore: Tractus Books, 1998.
- Allen H.E., *The Turkish Transformation: A Study in Social and Religious Development*, Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1935.
- Allers Ch., *The Evolution of a Muslim Democrat: The Life of Malaysia's Anwar Ibrahim*, New York: Peter Lang, 2013, <https://doi.org/10.3726/978-1-4539-1126-6>.

- Al-Mawardi, *The Ordinances of Government: Al-Ahkam as-Sultaniyya w'al-Wilayat al-Diniyya*, Reading: Garnet, 1996.
- Almond G., Powell B., *Comparative Politics: A Developmental Approach*, Boston: Little, Brown & Co., 1966.
- Al-Qushayri Abu al-Qasim, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risala Al-qushayriyya Fi 'ilm Al-tasawwuf*, Reading: Garnet Publ., 2007.
- Altay F., *10 Yıl Savaş ve Sonrası*, İstanbul: İnsel Yayınları, 1970.
- Altunsu A., *Osmanlı şeyhülislamı*, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972.
- Amanat A., Griffel F. (eds), *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context*, Stanford: Stanford Univ. Press, 2009.
- Amin S., *Eurocentrism: Modernity, Religion and Democracy: A Critique of Eurocentrism and Culturalism*, New York: Monthly Review Press, 1989.
- 'Amiri Abū al-Ḥasan Muḥammad ibn Yūsuf al-, *Kitab al-i'lam bi-manaqib al-islam*, ed. by Ahmad Abd al-Hamid Ghurab, Cairo: Dar al Kitab al-'Arabi, 1967.
- Anarşi ve terör, 1981, [w:] F. Bulut, *Ordu ve Din, Asker gözüyle İslamcı faaliyetler*, İstanbul: Tuzmanlar Yayıncılık, 1995.
- An-Na'im Abdullahi Ahmed, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, Cambridge: Harvard University Press, 2008, <https://doi.org/10.4159/9780674033764>.
- Ansari Muhammad Abdul Haq, *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*, Leicester: The Islamic Foundation, 1986.
- Arberry A.J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, New York: Dover Publications, 2002.
- Archer M.S., *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, tłum. A. Dziuban, Kraków: Nomos, 2012.
- Archer M.S., *Structure, Agency, and the Internal Conversation*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139087315>.
- Ardıç N., *Islam and the Politics of Secularism: The Caliphate and Middle Eastern Modernization in the Early 20th Century*, New York: Routledge, 2012.
- Arendonk C. van, Graham W.A., Sharif, [w:] E.J. Lecomte, W.H. van Donzel (eds), *Encyclopaedia of Islam*, vol. 9, Leiden: Brill, 1997.
- Aribogan D., *Opening the Closed Window to the East: Turkey's Relations with East Asian Countries*, [w:] I. Bal (ed.), *Turkish Foreign Policy in Post Cold War Era*, Boca Raton: Brown Walker Press, 2004.
- Arjomand S.A., *Khumaynī*, [w:] P. Bearman et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam*, 2 ed., Leiden: Brill, 2008, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_8777.
- Arkoun M., *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, Boulder, Co.: Westview Press, 1994.
- Arol E., *Özal'a Laf Söyletmem Arkadaş*, İstanbul: Say Yayınları, 1989.
- Arvasi E.A., *Râbita-i Şerîfe*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1997.
- Arvasi E.A., *Tasavvuf Bahçeleri*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1983.
- Asad T., *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford Univ. Press, 2003.
- Aşgın H.İ., *Din Ve Siyaset İlişkisi Bağlamında Millî Görüş Hareketi*, doktora tesi, Çorum: Hitit Üniversitesi, 2018.
- Aslan R., *No God But God: The Origins, Evolution and Future of Islam*, New York: Random House, 2005.
- Asseburg M. (ed.), *Moderate Islamists as Reform Actors: Conditions and Programmatic Change*, „SWP Research Paper”, Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik, German Institute for International and Security Affairs, 2007.
- Assyaukanie L., *Islam and the Secular State in Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009, <https://doi.org/10.1355/9789812308900>.

- Atabaki T., *The State and the Subaltern: Modernization, Society and the State in Turkey and Iran*, London–New York: I.B. Tauris, 2007, <https://doi.org/10.5040/9780755609840>.
- Atasoy Y., *Citizenship and the Collapse of the State: The Ottoman Case*, [w:] M. Spencer (ed.), *Separatism: Democracy and Disintegration*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1998.
- Atasoy Y., *Islam's Marriage with Neoliberalism: State Transformation in Turkey*, New York: Palgrave Macmillan, 2009, https://doi.org/10.1057/9780230246669_1.
- Atatürk M.K., *Nutuk*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür, 2013.
- Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, c. 1, Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1990.
- Atatürkçülük: Birinci Kitap, Atatürk'ün Görüş ve Direktifleri; İkinci Kitap, Atatürk ve Atatürkçülüğe İlişkin Makaleler; Üçüncü Kitap, Atatürkçü Düşünce Sistemi, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1984.
- Atay R., *Reviving the Sufi Tradition*, [w:] İ. Yılmaz (ed.), *Muslim World in Transition: Contributions of the Gülen Movement*, London: Leeds Metropolitan Univ. Press, 2007, <https://doi.org/10.55207/TBCM7967>.
- Ateş S., *Cüneyd-i Bağdadi. Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1969.
- Attar Farid al-Din, *The Tadhkiratu 'l-Awliya (Memoirs of the Saints)*, Charleston: Nabu Press, 2014.
- 'Atîâr Farîd al-Dîn al-, *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Auliya' (Memorial of the Saints)*, transl. by A.J. Arberry, London: Routledge, 2008.
- Aydın C.A., *Bağdat Müftüsü Mahmud Âlûsî'ye (D.1802-Ö.1854)*, İstanbul: Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası, 2010.
- Aydın F., *Tarikatta Rabıta ve Nakşibendilik*, İstanbul: Ekin, 1996.
- Aydın M., *Süleymanlılar*, [w:] Y. Aktay, M. Gültekinil, T. Bora (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, c. 6: İslamcılık, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Aydın S., Taşkın Y., *1960'tan Günümüze: Türkiye Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Aydınlar Ocağı, [w:] *Ana Britannica*, c. 3, İstanbul: Ana Yayıncılık, 1985.
- Ayhan H., *Türkiye'de Din Eğitimi, 1920-1998*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Ayoob M., *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 2008, <https://doi.org/10.3998/mpub.189346>.
- Ayubi N.N.M., *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London–New York: Routledge, 1991.
- 'Ayyashi Abu Salim al-, *Ithaf al-akhilla' bi-ijazat al-masha'ikh al-ajilla'*, ed. Muhammad al-Zahi, Beirut: [s.n.], 1999.
- Azamat N., *Abdülaziz Bekkine*, [w:] *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 5, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Azeemi Kh.Sh., *Muraqaba: The Art and Science of Sufi Meditation*, Houston: Plato Pub., 2005.
- Badawi A.A., *Islam Hadhari*, Selangor: MPH Pub., 2006.
- Baddeley J.F., *The Russian Conquest of the Caucasus*, London: Longmans, Green and Co., 1908.
- Badry R., *Consultation*, [w:] G. Böwering et al. (eds), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Princeton: Princeton Univ. Press, 2012.
- Bahmany L.R., *Esoteric Veil of Mystery in Persian Sufi Literature: Pardi-yi Asrâr*, Eleventh Biennial Iranian Studies Conference, Vienna: Univ. of Vienna, 2016.
- Baker R.W., *Islam Without Fear: Egypt and the New Islamists*, Cambridge: Harvard Univ. Press, 2003.
- Balabanlılar L.A., *The Lords of the Auspicious Conjunction: Turco-Mongol Imperial Identity on the Subcontinent*, academic dissertation, Ohio: Ohio State Univ., 2007, <https://doi.org/10.1353/jwh.2007.0000>.
- Balci B., *Orta Asya'da İslam Misyonerleri: Fetullah Gulen Okulları*, İstanbul: İletişim, 2005.

- Baldick J., *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, New York: New York Univ. Press, 2012.
- Banna Hasan al-, *Mudhakkarat al-da'wa wa'l-da'iya*, al-Kahira: Dar al-Shihab, 1966.
- Banna, Hasan Al-, [w:] J.L. Esposito (ed.), *The Oxford Dictionary of Islam*, New York: Oxford Univ. Press, 2003.
- Barks C., Green M., *The Illuminated Prayer: The Five-Times Prayer of the Sufis*, New York: Ballantine Books, 2000.
- Başgil A.F., *Din ve Lâiklik*, İstanbul: Kubbealti Neşriyat, 1977.
- Bashir Sh., *Sufi Bodies: Religion and Society in Medieval Islam*, New York: Columbia Univ. Press, 2013, <https://doi.org/10.7312/columbia/9780231144919.001.0001>.
- Basmacı S., *Aydınlar Ocağı ve Türk-İslam sentezi: 1980'lerden 2000'li yıllara devreden milliyetçi-muhafazakar bakiye*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2009.
- Beinin J., Stork J., *On The Modernity, Historical Specificity, and International Context of Political Islam*, [w:] J. Beinin, J. Stork (eds), *Political Islam: Essays from Middle East Report*, New York: I.B. Tauris 1997, <https://doi.org/10.1525/9780520917583-002>.
- Benard C., *Civil Democratic Islam: Partners, Resources, and Strategies*, Santa Monica: Rand, 2003.
- Berkes N., *The Development of Secularism in Turkey*, New York: Routledge, 1998.
- Berkey J., *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511817861>.
- Bielawski J., *Mały słownik kultury świata arabskiego*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1971.
- Bilgin İbrahim Edhem, *Devrimci Sufi Hareketleri ve İmam-ı Rabbani*, İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1989.
- Binder L., *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, Chicago-London: The Univ. of Chicago Press, 1998.
- Birand M.A., Bila H., Akar R., *12 Eylül: Türkiye'nin Miladı*, İstanbul: Doğan Kitap, 1999.
- Birgivi I., *Path of Muhammad: A Book on Islamic Morals and Ethics*, Bloomington: World Wisdom, 2005.
- Blanch L., *The Sabres of Paradise: Conquest and Vengeance in the Caucasus*, London: Book-Blast, 2015.
- Boivin M., *Sufism, Pilgrimage and Saint Worship in South Asia*, [w:] D. Albera, J. Eade (eds), *New Pathways in Pilgrimage Studies: Global Perspectives*, New York: Routledge, 2017.
- Bora T., Can K., *Devlet-Ocak-Dergah: 12 Eylül'den 1990'lara ülkücü Hareket*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Bora T., *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, İstanbul: Birikim Yayınları, 1998.
- Böwering G., *Introduction: Islamic Political Thought in the Later Modern Period (from 1800 to the Present)*, [w:] G. Böwering et al. (eds), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Princeton-Oxford: Princeton Univ. Press, 2012.
- Böwering G. (ed.), *Islamic Political Thought: An Introduction*, Princeton: Princeton Univ. Press, 2015.
- Böwering G. et al. (eds), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Princeton-Oxford: Princeton Univ. Press, 2012.
- Bozan İ., *Devlet ile Toplum Arasında Bir Okul: İmam-Hatip Liseleri bir kurum*, İstanbul: TESEV Yayınları, 2007.
- Braude B., *Foundation Myths of the Millet System*, [w:] B. Braude, B. Lewis (eds), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, vol. 1, New York: Holmes & Meier, 1982.
- Braune W., *Abd al-Kadir al-Djilani*, [w:] K. Fleet et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 2007.
- Brichs F.I., Etherington J., *From Revolution to Moderation: The Long Road of Political Islam*, [w:] F.I. Brichs, J. Etherington, L. Feliu (eds), *Political Islam in a Time of Revolt*, Cham: Palgrave Macmillan, 2017.

- Brill Olcott M., *Sufism in Central Asia: A Force for Moderation or a Cause of Politicization?*, Washington: Carnegie Endowment for International Peace, 2007.
- Brockelmann C., *History of the Arabic Written Tradition*, transl. by J. Lameer, vol. 2, Leiden: Brill, 1996.
- Brown J.P., *The Darvishes, or Oriental Spiritualism*, New York: Cambridge Univ. Press, 2004.
- Brown L.C., *Religion and State: The Muslim Approach to Politics*, New York: Columbia Univ. Press, 2001.
- Bruinessen M. van, *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*, London: Zed Books, 1992.
- Bruinessen M. van, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Bruinessen M. van, *The Naqshbandi Order as a Vehicle of Political Protest among the Kurds (With Some Comparative Notes on Indonesia)*, Paper presented at the International Conference 'New Approaches in Islamic Studies', Indonesian Institute of Sciences (LIPI), Jakarta, 15-17 August 1986.
- Bruinessen M. van, Day Howell J., *Sufism and the 'Modern' in Islam*, London: I.B. Tauris, 2007, <https://doi.org/10.5040/9780755607983>.
- Bukhari Muhammad al-, *Encyclopedia of Sahih Al-Bukhari*, New York: Arabic Virtual Translation Center, 2019.
- Bulaç A., *İslam ve Demokrasi: Teokrasi ve Totaliterizm*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1993.
- Bulut F., Faraç M., *Kod Adı: Hizbullah*, İstanbul: Ozan Yayıncılık, 1999.
- Burckhardt T., *An Introduction to Sufi Doctrine*, Bloomington: World Wisdom, 2008.
- Burgat F., *Face to Face with Political Islam*, London: I.B. Tauris, 2002, <https://doi.org/10.5040/9780755612062>.
- Busch B.C., *Mudros to Lausanne: Britain's Frontier in West Asia, 1918-1923*, Albany: SUNY Press, 1976.
- Bylińska-Nadari A., *Literatura perska*, [w:] M. Szulc (red.), *Historia literatury światowej*, t. 12: *Literatura Wschodu*, Kraków: Pinnex, 2006.
- Cagaptay S., *Islam, Secularism and Nationalism in Modern Turkey: Who is a Turk?*, New York: Routledge, 2006, <https://doi.org/10.4324/9780203968925>.
- Cagaptay S., *The New Sultan: Erdogan and the Crisis of Modern Turkey*, New York: I.B. Tauris, 2017, <https://doi.org/10.5040/9781350988972>.
- Çakır R., *Ayet ve Slogan*, İstanbul: Metis Yayınları, 2002.
- Çakır R., Bozan İ., *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün Mü?*, İstanbul: TESEV Yayınları, 2005.
- Çakır R., Bozan İ., Talu B., *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*, İstanbul: TESEV Yayınları, 2004.
- Çalmuk F., *Necmettin Erbakan*, [w:] Y. Aktay, M. Gültekinil, T. Bora (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, c. 6: *İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Calvert J., *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, New York: Columbia Univ. Press, 2009.
- Casanova J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1994, <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226190204.001.0001>.
- Casier M., Ekin J. (eds), *Nationalisms and Politics in Turkey: Political Islam, Kemalism and the Kurdish Issue*, London: Routledge, 2015.
- Çavdar T., *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi, 1950-1995*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1996.
- Çelik Y., *Contemporary Turkish Foreign Policy*, Westport: Praeger, 1999.
- Çelikoğlu Ş., *Rabita*, İstanbul: Server Yayınları, 2016.
- Çetin B.E., *The Paramilitary Hero on Turkish Television: A Case Study on Valley of the Wolves*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2015.

- Çetin M., *Turkey's Path to Democratization: Barriers, Actors, Outcomes*, New York: Blue Dome Press, 2014.
- Chernov-Hwang J., *Patterns of Normalization: Islamist Parties in Indonesia*, [w:] Q. Mecham, J. Chernov-Hwang (eds), *Islamist Parties and Political Normalization in the Muslim World*, Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2014.
- Chittick W.C., *Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth-Century Sufi Texts*, Albany: SUNY Press, 1992.
- Chittick W.C., *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets*, Oxford: Oneworld, 2005.
- Chittick W.C., *Şūfī Thought and Practice*, [w:] J.L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2009.
- Chittick W.C., *Sufism: A Beginner's Guide*, Oxford: Oneworld, 2000.
- Chodubski A.J., *Wstęp do badań politologicznych*, Gdańsk: Wydawnictwo UG, 2006.
- Çoker F., *6-7 Eylül Olayları: Fotoğraflar Belgeler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005.
- Çolak Y., *Citizenship between Secularism and Islamism in Turkey*, [w:] E.F. Keyman, A. İçduygu (eds), *Citizenship in a Global World: European Questions and Turkish Experiences*, New York: Routledge, 2005.
- Colby F.S., *Narrating Muhammad's Night Journey: Tracing the Development of the Ibn 'Abbas Ascension Discourse*, Albany: SUNY Press, 2008.
- Combs C.C., Slann M., *Grey Wolves*, [w:] C.C. Combs, M. Slann, *Encyclopedia of Terrorism*, New York: Facts On File, 2007.
- Commings D.D., *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, New York: Oxford Univ. Press, 1990.
- Connolly W., *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1995.
- Cook D., *Understanding Jihad*, Berkeley: Univ. of California Press, 2005.
- Cook M., *Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective*, Princeton: Princeton Univ. Press, 2014, <https://doi.org/10.1515/9781400850273>.
- Cook M., *Muhammad*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1983.
- Cooper J., *From al-Tusi to the School of Isfahan*, [w:] S.H. Nasr, O. Leaman (eds), *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, 1996.
- Cooper J., Nettler R.L., Mahmoud M., *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, New York–London: I.B. Tauris, 2000.
- Copeaux E., *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993): Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
- Coşan M.E., *Gayemiz*, İstanbul: Seha Neşriyat, [s.a.].
- Coşan M.E., *İslam Çağrısı*, İstanbul: Vefa Yayınları, 1990.
- Coşan M.E., *Başmakaleler 1: İslam Dergisi Başmakaleleri*, İstanbul: Server İletişim, 2007.
- Coşan M.E., *Başmakaleler 2: Kadın ve Aile Dergisi Başmakaleleri*, İstanbul: Server Yayınları, 2011.
- Coşan M.E., *Kotku, Mehmet Zahid*, [w:] TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 26, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Coşan M.E., *Yeni Dönemde Yeni Görevlerimiz*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1993.
- Coşkun A., Özdemir M., Gürsoy M., *Fazilet Partisi: Ekonomik Kavramlar ve Göstergeler*, Ankara: S.O. Matbaacılık, 1999.
- Crone P., *God's Rule – Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*, New York: Columbia Univ. Press, 2004.
- Crone P., *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2006.
- Crone P., Cook M., *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1977.
- Croner D., *Seven Saints of Bukhara: The Khwajagan, or Masters of Wisdom*, Ulaanbaatar: Polar Star Books, 2016.

- Çukurova B., *Kurtuluş Savaşında haberalma ve yeraltı Çalışmaları*, İstanbul: Ardiç Yayınları, 1994.
- Cumhuriyet'ten Günümüze Milletvekili Seçimleri 1923-2002, Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü, 2004.
- Czajkowska K., Diawol-Sitko A., *Systemy polityczne wybranych państw Bliskiego Wschodu*, Warszawa: Dialog, 2012.
- Dabashi H., *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New Brunswick, NJ: Transaction, 2006.
- Damrel D., *The 'Naqshbandi Reaction' Reconsidered*, [w:] D. Gilmartin, B.B. Lawrence (eds), *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia*, Gainesville: Univ. Press of Florida, 2000.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa: Dialog, 2007.
- Danecki J., *Wstęp*, [w:] B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, tłum. J. Danecki, Warszawa: PIW, 1997.
- Danecki J., Kozłowska J., *Słownik arabsko-polski*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 2010.
- Danielson M.N., Keleş R., *Politics of Rapid Urbanization: Government and Growth in Modern Turkey*, New York-London: Holmes & Meier, 1985.
- Darendelioglu İ., *Türkiye'de Milliyetçilik Hareketleri*, İstanbul: Toker Yayınları, 1975.
- Dekmejian R.H., *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse: Syracuse Univ. Press, 1995.
- DeLong-Bas N., *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, New York: Oxford Univ. Press, 2008.
- Demirci E.Y., *Modernisation, Religion and Politics in Turkey: The Case of the İskenderpaşa Community*, İstanbul: İnsan Publications, 2008.
- Demirci M., *Birgivi ve Tasavvuf*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Devlet N., *Studies in the Politics, History and Culture of Turkic Peoples*, İstanbul: Yeditepe University, 2004.
- Dilaçar A., *Atatürk'e saygı*, Ankara: Ankara Üniversitesi, 1969.
- Dilipak A., *Bu Din Benim Dinim Değil*, İstanbul: İşaret-Ferhat, 1991.
- Dilipak A., *Sorular, Sorunlar ve Cevaplar 1*, İstanbul: Beyan Yayınlar, 1993.
- Din Bilgisi Öğretimi*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1981.
- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2004.
- Dobkin M., *Smyrna 1922: The Destruction of a City*, New York: Newmark Press, 1998.
- Doğan M., *Büyük Doğu'da Yazı Yazarların Listesi*, [w:] N.F. Armağanı (ed.), *Suffe Kültür Sanat Yıllığı 1984*, İstanbul: Suffe Yayınları, 1984.
- Doniger W. (ed.), *Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions*, Springfield, Mass.: Merriam-Webster, 1999.
- Donohue J.J., Esposito J.L. (eds), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, 2nd ed., New York: Oxford Univ. Press, 2006.
- Donner F., *The Early Islamic Conquests*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1981.
- Dorransoro G., *Revolution Unending: Afghanistan, 1979 to the Present*, London: Hurst, 2005.
- Doumato E.A., *Jāhiliyah*, [w:] J.L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2009.
- Duman O., *Devrimcilerin Filistin Günlüğü (1968-1975)*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Dunning T., *Hamas, Jihad and Popular Legitimacy: Reinterpreting Resistance in Palestine*, New York: Routledge, 2016, <https://doi.org/10.4324/9781315673634>.
- Easton D., *A Framework for Political Analysis*, New York: Prentice-Hall, 1965.
- Edmonds C.J., *Kurds, Turks and Arabs: Politics, Travel and Research in North-Eastern Iraq, 1919-1925*, London: Oxford Univ. Press, 1957.

- Ehteshami A., *Iran's Regional Policies since the End of the Cold War*, [w:] A. Gheissari (ed.), *Contemporary Iran: Economy, Society, Politics*, New York: Oxford Univ. Press, 2009, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195378481.003.0011>.
- Ehteshami A., *The Middle East: Iran and Israel*, [w:] M. Webber, M. Smith (eds), *Foreign Policy in a Transformed World*, New York: Routledge, 2002.
- El-Bizri Nader (ed.), *Epistles of the Brethren of Purity: The Ikhwan al-Safa and their Rasa'il: An Introduction*, New York: Oxford Univ. Press, 2008.
- Eliade M., *The Encyklopedia of Religion*, London: Macmilan, 1987.
- Elias J.J., *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of 'Ala' ad-Dawla as-Simnani*, Albany: SUNY Press, 1995.
- Eligür B., *The Mobilization of Political Islam in Turkey*, New York: Cambridge Univ. Press, 2010, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511711923>.
- El-Moudden Abderrahmane, *The Ambivalence of Rihla: Community Integration and Self-Definition in Moroccan Travel Accounts, 1300-1800*, [w:] D.F. Eickelman, J.P. Piscatori (eds), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, New York: Taylor & Francis, 2001.
- Emre S.A., *Siyasette 35 Yıl*, c. 1, Ankara: Keşif Yayınları, 2002.
- Enayat H., *Iran: Khumayani's Concept of Guardianship and Jurisconsult*, [w:] J.P. Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983.
- Enayat H., *Modern Islamic Political Thought*, Austin: Univ. of Texas Press, 1982, <https://doi.org/10.1007/978-1-349-16765-4>.
- Eraydin S., *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Erbakan N., *Adil Ekonomik Düzen*, Ankara: Refah Partisi, 1991.
- Erbakan N., *Mecliste Ortak Pazar*, İzmir: MNP Gençlik Teşkilatı, 1971.
- Erbakan N., *Millî Görüş*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1975.
- Erbakan N., *Üç Konferans: İslâm ve ilim, Doğuda batıda ve İslâm'da kadın, Sanayi devamız*, İstanbul: Fetih Yayınevi, 1974.
- Ergin O., *Türk Maarif Tarihi*, c. 1-2, İstanbul: Eser Kültür Yayınları, 1977.
- Erickson E.J., *Ordered to Die: A History of the Ottoman Army in the First World War*, Westport: Greenwood, 2001.
- Erikan C., *Kurtuluş Savaşı Tarihi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.
- Ernst C.W., Lawrence B.B., *Sufi Martyrs of Love: The Chishti Order in South Asia and Beyond*, New York: Palgrave Macmillan, 2002, <https://doi.org/10.1007/978-1-137-09581-7>.
- Ernst C.W., *The Shambhala Guide to Sufism*, Boston: Shambhala, 2011.
- Ersanlı B., *İktidar ve Tarih: Türkiye'de „Resmi Tarih” Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Ersel H. (ed.), *Cumhuriyet Ansiklopedisi 1923-2000*, c. 2, sayı 3, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Ersöz A., *Abdülaziz bekkine hazretleri*, İzmir: Nil Yayınları, 1992.
- Esposito J.L., *İjtihad*, [w:] J.L. Esposito (ed.), *The Oxford Dictionary of Islam*, New York: Oxford Univ. Press, 2014, <https://doi.org/10.1093/acref/9780195107999.001.0001>.
- Esposito J.L., *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, Syracuse, NY: Syracuse Univ. Press, 1980.
- Esposito J.L., *Islam and Politics*, Syracuse, NY: Syracuse Univ. Press, 1998.
- Esposito J.L., *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, New York: Oxford Univ. Press, 1999.
- Esposito J.L., *The Oxford History of Islam*, New York: Oxford Univ. Press, 1999.
- Esposito J.L., *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, New York: Oxford Univ. Press, 2003.
- Esposito J.L. (ed.), *The Oxford Dictionary of Islam*, New York: Oxford Univ. Press, 2003.
- Esposito J.L., DeLong-Bas N.J., *Shariah: What Everyone Needs to Know*, New York: Oxford Univ. Press, 2018, <https://doi.org/10.1093/wentk/9780199325054.001.0001>.

- Esposito J.L., Voll J.O., *Islam and Democracy*, New York: Oxford Univ. Press, 1996.
- Ess J. van, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin: De Gruyter, 1997.
- Etienne B., *L'islamisme radical*, Paris: LGF, 1989.
- Euben R.L., Zaman Muhammad Qasim (eds), *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Contexts from Al-Banna to Bin Laden*, Princeton: Princeton Univ. Press, 2009.
- Fabbe K., Özlale Ü., Balıkcıoğlu E.M., *Islamic Capitalism and the Rise of Religious-Conservative Big Business*, [w:] A.M. Colpan, G. Jones (eds), *Business, Ethics and Institutions: The Evolution of Turkish Capitalism in Global Perspectives*, New York: Routledge, 2019, <https://doi.org/10.4324/9780429031182-5>.
- Falasz U., *Negotiating Religious Authority at a Shrine Inhabited By a Living Saint: The dargāh of 'Zinda' Shāh Madār*, [w:] M. Boivin, R. Delage (eds), *Devotional Islam in Contemporary South Asia: Shrines, Journeys and Wanderers*, New York: Routledge, 2016.
- Fatemi N.S., Fatemi F.S., *Love, Beauty, and Harmony in Sufism*, Cranbury, NJ: A.S. Barnes, 1978.
- Feldman N., *Fall and Rise of the Islamic State*, Princeton: Princeton Univ. Press, 2008.
- Fewster K., Başarın V., Hürmüz Başarın H., *Gallipoli: The Turkish Story*, Crows Nest, NSW: Allen & Unwin, 2003.
- Finkel C., *Osman's Dream: The Story of the Ottoman Empire, 1300-1923*, New York: Basic Books, 2006.
- Fleet K. et al., *Encyclopædia of Islam*, 3rd ed., Leiden: Brill, 2007.
- Fleet K., *The Cambridge History of Turkey*, vol. 1: *Byzantium to Turkey 1071-1453*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2009, <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521620932>.
- Fragar R., *Heart, Self and Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony*, Wheaton, IL: Quest Books, 1999.
- Frank A.J., *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige*, Leiden: Brill, 2012, <https://doi.org/10.1163/9789004234901>.
- Friedmann Y., *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2001.
- Fromkin D., *A Peace to End All Peace: Creating the Modern Middle East, 1914-1922*, New York: H. Holt, 1989.
- Fuller G., *Islamic Fundamentalism in Afghanistan: Its Character and Prospects*, Santa Monica: Rand, 1991.
- Fuller G.E., *The Future of Political Islam*, New York: Palgrave Macmillan, 2003, <https://doi.org/10.1057/9781403978608>.
- Fyderek Ł., *Autorytarne systemy polityczne świata arabskiego. Adaptacja i inercja w przededniu arabskiej wiosny*, Kraków: Księgarnia Akademicka, 2016.
- Fyderek Ł., *Pretorianie i technokraci w reżimie politycznym Syrii*, Kraków: Księgarnia Akademicka, 2011.
- Gammer M., *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*, London: Frank Cass, 1994.
- Gardet L., *Dhikr*, [w:] P. Bearman et al. (eds), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 2009.
- Gardet L., *Hāl*, [w:] P. Bearman et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden: Brill, 2011.
- Garraghan G.J., *A Guide to Historical Method*, New York: Fordham Univ. Press, 1951.
- Gaudefroy-Demombynes M., *Narodziny islamu*, tłum. H. Olędzka, Warszawa: PIW, 1988.
- Ġazālī Muḥammad al-, *Min Hun ā Na'lam*, Cairo: Nahda Masr, 2005.
- Gedik A., *Migration and Urban Growth in Turkey, 1965-1970*, [w:] Ch.W. Matthiessen, K.P. Strohmeier (eds), *Innovation and Urban Population Dynamics: A Multi-Level Process*, Aldershot: Avebury, 1993.
- Gellner E., *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals*, New York: Allen Lane, 1994.

- Gellner E., *Muslim Society*, New York: Cambridge Univ. Press, 1981.
- Gellner E., *Postmodernism, Reason and Religion*, London: Routledge, 1992.
- Gerges F., *America and Political Islam: Clash of Cultures or Clash of Interests?*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511800542>.
- Gerges F., *Making the Arab World: Nasser, Qutb and the Clash That Shaped the Middle East*, Princeton: Princeton Univ. Press, 2018, <https://doi.org/10.1515/9781400890071>.
- Ghazali Abu Hamid al-, *Nisza światel*, tłum. i oprac. J. Wronecka, Warszawa: PWN, 1990.
- Gibb H.A.R., *Mohammedanism: An Historical Survey*, London: Home Univ. Library, 1949.
- Gilbert M.J., *South Asia in World History*, New York: Oxford Univ. Press, 2017.
- Gingeras R., *Fall of the Sultanate: The Great War and the End of the Ottoman Empire, 1908-1922*, New York: Oxford Univ. Press, 2016, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199676071.001.0001>.
- Gladney D.C., *China*, [w:] B.M. Rubin (ed.), *Guide to Islamist Movements*, London: Sharpe, 2010.
- Gladney D.C., *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1996.
- Göçek F.M., *The Transformation of Turkey: Redefining State and the Society from the Ottoman Empire to the Modern Era*, New York: I.B. Tauris, 2011, <https://doi.org/10.5040/9780755693030>.
- Gök H., *Mareşal Fevzi Çakmak'ın askerî ve siyasi faaliyetleri, 1876-1950*, Ankara: Genelkurmay Basımevi, 1997.
- Gökalp Z., *Turkish Nationalism and Western Civilization*, ed. by N. Berkes, New York: Columbia Univ. Press, 1959.
- Golan G., *Soviet Policies in the Middle East: From World War Two to Gorbachev*, New York: Cambridge Univ. Press, 1990.
- Goldberg A., Halm D., Şen F., *Die deutschen Türken*, Münster: LIT Verlag, 2004.
- Golden P.B., *An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*, Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1992.
- Göle N., *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1993.
- Gözler K., *Türk Anayasa Hukuku*, Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları, 2000.
- Graves R., *Introduction*, [w:] I. Shah, *The Sufis*, New York: Anchor Books, 1990.
- Gray J., *Al Qaeda and What It Means to be Modern*, London: Faber & Faber, 2003.
- Grieffel F., *Al-Ghazali*, [w:] E.N. Zalta, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford: Stanford Univ. Press, 2014.
- Griffin N., *Caucasus: Mountain Men and Holy Wars*, New York: Thomas Dunne Books, 2001.
- Grigoriadis I.N., *Instilling Religion in Greek and Turkish Nationalism: A „Sacred Synthesis”*, New York: Palgrave Macmillan, 2013, <https://doi.org/10.1057/9781137301208>.
- Grobbel G., *Der Dichter Faidi und die Religion Akbars*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2001, <https://doi.org/10.1515/9783112401682>.
- Gross J.-A., *Authority and Miraculous Behavior: Reflections on Karamat Stories of Khwaja 'Ubaydullah Ahrar*, [w:] L. Lewisohn (ed.), *The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)*, London: Khaniqahi-Nimatullahi Publications, 1992.
- Gross J.-A., *Khoja Ahrar: An Interpretative Approach to Understanding the Roles and Perceptions of a Sufi Shaykh in Timurid Society*, [w:] M. Gaborieau, A. Popovic, Th. Zarcone (eds), *Naqsh-bandis: Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman: Actes de la Table ronde de Sèvres: Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, Istanbul: Éditions Isis, 1990.
- Gross J.-A., Unruhbaev A., *The Letters of Khwāja 'Ubayd Allāh Ahrār and His Associates*, Leiden: Brill, 2002, <https://doi.org/10.1163/9789004492424>.

- Guazzone L., *The Islamist Dilemma: The Political Role of the Islamist Movements in the Contemporary Arab World, International Politics of the Middle East*, Reading: Ithaca Press, 1995.
- Gülen M.F., *Key Concepts in the Practice of Sufism: Emerald Hills of the Heart*, vol. 1, Somerset, NJ: The Light, 2006.
- Gümüşhanevi A.Z., *Ramuz al-Ehadis*, İstanbul: Pamuk Yayıncılık, 2017.
- Gümüşoğlu H., *İslam'da İmamet ve Hilafet*, İstanbul: Kayihan Yayınları, 1999.
- Gündoğan M., *Erbakan*, İstanbul: Destek Yayınları, 2019.
- Gündüz İ., *Gümüşhanevi Ahmed Ziyaüddin (KS): Hayatı Eserleri Tarikat Anlayışı Ve Halidiyye Tarikatı*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1984.
- Gündüz İ., *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1989.
- Günümüzlük Şeyh Mürîd Anlayışı, İstanbul: İslam Dergisi, 1990.
- Güran M.C., *The Political Economy of Privatization in Turkey: An Evoluation*, [w:] T. Çetin, F. Oğuz (eds), *The Political Economy of Regulation in Turkey*, New York: Springer, 2011, https://doi.org/10.1007/978-1-4419-7750-2_3.
- Gürdoğan E., *Kültür ve Sanayileşme*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1991.
- Gürdoğan E., *Teknolojinin Ötesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Gürel B., *Islamism: A Comparative-Historical Overview*, [w:] N. Balkan, E. Balkan, A. Öncü (eds), *The Neoliberal Landscape and the Rise of Islamist Capital in Turkey*, New York: Berghahn Books, 2015.
- Gürpınar D., *Ottoman/Turkish Visions of the Nation, 1860-1950*, New York: Palgrave Macmillan, 2013, <https://doi.org/10.1057/9781137334213>.
- Güven D., *6-7 Eylül Olayları: Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları Bağlamında*, transl. by B. Şahin, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Güventürk F., Kadioğlu F., *Din Işığında Yobazlık ve Atatürkcülük*, Ankara: Ulusal Basımevi, 1967.
- Haas M.L., *The Clash of Ideologies: Middle Eastern Politics and American Security*, New York: Oxford Univ. Press, 2012, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199838424.001.0001>.
- Habib I.M., *The Political Role of Shaikh Ahmad Sirhindi and Shah Waliullah*, [w:] *Proceedings of the Twenty-Third Session of the Indian History Congress*, Aligarh: Indian History Congress, 1960.
- Hale W., Özbudun E., *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey: The Case of the AKP*, New York: Routledge, 2010, <https://doi.org/10.4324/9780203873359>.
- Hale W., *The Political and Economic Development of Modern Turkey*, London: Routledge, 1981.
- Hale W., *Turkish Politics and the Military*, London: Routledge, 1994.
- Hâlid el-Bağdâdî, *Risâle fi işbâti'r-râbîta*, İstanbul: [s.n.], 1284.
- Halid-i Bağdadi Mevlana, *Risale-i Halidiye ve Adab-i Zikir Risalesi*, İstanbul: Seha Nihayat, 1990.
- Hall R.C., *The Balkan Wars, 1912-1913: Prelude to the First World War*, London: Routledge, 2000.
- Hallaj Mansur al-, *Kitab al-Tawasin*, Paris: Louis Massignon, 1913.
- Hallaq W.B., *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, New York: Columbia Univ. Press, 2012.
- Hallaq W.B., *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2009, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511801044>.
- Halli R., *Türkiye Cumhuriyeti'nde Ayaklanmalar (1924-1938)*, Ankara: Genel Kurmay Yayınları, 1972.
- Hanif N., *Biographical Encyclopaedia of Sufis: Central Asia and Middle East*, New Delhi: Sarup & Sons, 2002.
- Hanif N., *Biographical Encyclopaedia of Sufis: South Asia*, New Delhi: Sarup & Sons, 2000.
- Hanioğlu M.Ş., *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton: Princeton Univ. Press, 2008, <https://doi.org/10.1515/9781400829682>.

- Hanioğlu M.Ş., *Bir siyasal örgüt olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jon Türklük (1889-1902)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1989.
- Hanioğlu M.Ş., *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*, New York: Oxford Univ. Press, 2001.
- Hanioğlu M.Ş., *The Young Turks in Opposition*, New York: Oxford Univ. Press, 1995.
- Hanne E., *Ritual and Reality: The bay'a Process in Eleventh- and Twelfth-Century Islamic Courts*, [w:] A.D. Beihammer, S. Konstantinu, M. Parani (eds), *Court Ceremonies and Rituals of Power in Byzantium and the Medieval Mediterranean: Comparative Perspectives*, Leiden: Brill, 2013, https://doi.org/10.1163/9789004258150_008.
- Harik J.P., *Hezbollah: The Changing Face of Terrorism*, New York: I.B. Tauris, 2004.
- Haroon S., *Frontier of Faith: Islam in the Indo-Afghan Borderland*, London: Hurst, 2007.
- Haşimi M.S., *Arifler Yolunun Edepleri*, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004.
- Haslip J., *The Sultan: The Life of Abdul Hamid II*, London: Holt, Rinehart and Winston, 1973.
- Hatiboğlu M.S., *Hilafetin Kureyşliliği*, Ankara: OTTO Yayınları, 2012.
- Hauziński J., *Irańskie intermezzo. Dzieje Persji w średniowieczu (VII – koniec XV w.)*, Toruń: Adam Marszałek, 2008.
- Hayden J.A., Matar N.I. (eds), *Through the Eyes of the Beholder: The Holy Land, 1517-1713*, Leiden: Brill, 2012, <https://doi.org/10.1163/9789004236240>.
- Haykel B., *On the Nature of Salafi Thought and Action*, [w:] R. Meijer (ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, New York: Columbia Univ. Press, 2009.
- Haykel B., *Salafi Groups*, [w:] J.L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2009.
- Haynes J. (ed.), *Religion and Politics in Europe, the Middle East and North Africa*, London: Routledge, 2010, <https://doi.org/10.4324/9780203869482>.
- Hegghammer T., *Jihadi-Salafis or Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islamism*, [w:] R. Meijer (ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, New York: Columbia Univ. Press, 2009.
- Helmreich P.C., *From Paris to Sèvres: The Partition of the Ottoman Empire at the Peace Conference of 1919-1920*, Columbus: Ohio State Univ. Press, 1974.
- Heper M., *The State and Kurds in Turkey: The Question of Assimilation*, New York: Palgrave Macmillan, 2007, <https://doi.org/10.1057/9780230593602>.
- Herzog Ch., Sharif M., *The First Ottoman Experiment in Democracy*, Würzburg: Ergon in Kommission, 2016.
- Heyd U., *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, London: Luzac & Co., 1950.
- Heywood A., *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, tłum. M. Habura, N. Orłowska, D. Stasiak, red. nauk. T. Żyro, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- Hirschkind Ch., *What is Political Islam?*, [w:] F. Volpi (ed.), *Political Islam: A Critical Reader*, New York: Routledge, 2011.
- Hitti Ph.K., *Dzieje Arabów*, tłum. W. Dembski, M. Skuratowicz, E. Szymański, Warszawa: PWN, 1969.
- Hoffmann B., Opperskalski M., Solmaz E., *Graue Wölfe, Koranschulen, Idealistenvereine: Türkische Faschisten in der Bundesrepublik*, Köln: Pahl-Rugenstein, 1981.
- Holt P.M., *The Mahdist State in Sudan, 1881-1898*, Oxford: Clarendon Press, 1970.
- Hourani A., *Shaikh Khalid and the Naqsbandi Order*, [w:] S.M. Stern, A. Hourani, V. Brown, *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented by His Friends and Pupils to Richard Walzer on His Seventieth Birthday*, Columbia: Univ. of South Carolina Press, 1972.
- Hourani A., *Sufism and Modern Islam: Mawlana Khalid and the Nakshibendi Order*, [w:] A. Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East*, Oxford: Palgrave Macmillan, 1981.

- Hourani A., *Sufism and Modern Islam: Rashid Rida*, [w:] A. Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East*, Oxford: Palgrave Macmillan, 1981.
- Hourani A., *The Emergence of the Modern Middle East*, Oxford: Palgrave Macmillan, 1981.
- Houtsma M.Th. (ed.), *The Encyclopædia of Islam: A Dictionary of the Geography, Ethnography and Biography of the Muhammadan Peoples*, Leiden: Brill, 1913-1938.
- Huart Cl., Masse H., *Djami, Mawlana Nur al-Din 'Abd al-Rahman*, [w:] B. Lewis et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. 2, Leiden: Brill, 1965.
- Huda Qamar-ul, *Shahab al-Din Suhrawardi*, [w:] J.W. Meri, J.L. Bacharach (eds), *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, vol. 2: L-Z, New York: Routledge, 2006.
- Huda Qamar-ul, *Striving for Divine Union: Spiritual Exercises for Suhraward Sufis*, New York: Routledge, 2005, <https://doi.org/10.4324/9780203994870>.
- Humphreys R.S., *Islamic History: A Framework for Inquiry*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1991.
- Hunt M., *The World Transformed, 1945 to the Present*, New York: Oxford Univ. Press, 2014.
- Hussain I., *The Tanzimat: Secular Reforms in the Ottoman Empire*, London: Faith Matters, 2011.
- Ibn 'Arabi, *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*, tłum. J. Wroniecka, Warszawa: PWN, 1990.
- Ibn Arabshah Ahmed, *Tamerlane, or Timur, the Great Amir*, London: Luzac & Co., 1936.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n Nihâye*, c. 8, Beyrut: Mektebetü'l-Mearif, 1966.
- Ibn Taymiyya Ahmad, *Public Duties in Islam: The Institution of the Hisba*, transl. by M. Holland, London: The Islamic Foundation, 2007.
- İğdemir U., *Kuleli Vak'ası Hakkında Bir Araştırma*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2009.
- İmam-Hatip Liseleri Öğretim Programları*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1985.
- İnalçık H., *The Nature of Traditional Society: Turkey*, [w:] R.E. Ward, D.A. Rustow (eds), *Political Modernization in Japan and Turkey*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1968.
- İnan S., *Demokrat Parti Dönemi (1950-1960)*, [w:] S. İnan, E. Haytoğlu (ed.), *Yakın Dönem Türk Politik Tarihi*, Ankara: Anı Yayıncılık, 2008.
- İslamoğlu-İnan H., *'Oriental Despotism' in World System Perspective*, [w:] H. İslamoğlu-İnan (ed.), *The Ottoman Empire and the World-Economy*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1987.
- Izady M.R., *The Kurds: A Concise Handbook*, New York: Taylor & Francis, 1992.
- Izutsu T., *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkeley: Univ. of California Press, 2016.
- Jackson R., *Mawlana Mawdudi and Political Islam: Authority and the Islamic State*, New York: Routledge, 2011, <https://doi.org/10.4324/9780203848722>.
- Jackson R., Sørensen G., *Wprowadzenie do stosunków międzynarodowych. Teorie i kierunki badawcze*, tłum. A. Czwojdrak, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2006.
- Jackson Sh.E., *Islamic Reform between Islamic Law and The Nation-State*, [w:] J.L. Esposito, E. El-Din Shahin (eds), *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, New York: Oxford Univ. Press, 2013, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195395891.013.004>.
- Jawad H.A., *Pan-Islamism and Pan-Arabism: Solution or Obstacle to Political Reconstruction in the Middle East?*, [w:] H.A. Jawad (ed.), *The Middle East in the New Order*, Basingstoke: Macmillan Press, 1994, https://doi.org/10.1007/978-1-349-23556-8_7.
- Jenkins G., *Context and Circumstance: The Turkish Military and Politics*, Oxford–New York: Oxford Univ. Press for the International Institute for Strategic Studies, 2001.
- Jenkins G., *Political Islam in Turkey: Running West, Heading East?*, New York: Palgrave Macmillan, 2008, <https://doi.org/10.1057/9780230612457>.
- Jensen J., *Women Political Leaders: Breaking the Highest Glass Ceiling*, New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Johansen B., *Sacred and Religious Elements in Hanafite Law*, [w:] E. Gellner, J.C. Vatin (dir.), *Islam et politique au Maghreb*, Paris: Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1981.

- Johnson C.R., *Constantinople Today, or, The Pathfinder Survey of Constantinople: A Study in Oriental Social Life*, New York: Palgrave Macmillan, 1922.
- Jong F. de, *The Naqshbandiyya in Egypt and Syria. Aspects of its History, and Observations Concerning its Present-Day Condition*, [w:] M. Gaborieau, A. Popovic, T. Zarcone (dir.), *Naqshbandis: Cheminement et situation actuelle d'un ordre mystique musulman: Actes de la Table ronde de Sèvres: Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, Istanbul: Éditions Isis, 1990.
- Jong F. de, *Sufi Orders in Ottoman and Post-Ottoman Egypt and the Middle East: Collected Studies*, Istanbul: Isis Press, 2000.
- Joppien Ch., *Die türkische Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP). Eine Untersuchung des Programms „Muhafazakar Demokrasi“*, Berlin: Klaus Schwartz, 2011, <https://doi.org/10.1515/9783112208786>.
- Juybolll Th.W., *Adhān*, [w:] *Brill's First Encyclopaedia of Islam, 1913-1936*, vol. 1, Leiden: Brill, 1987.
- Jwaideh W., *The Kurdish National Movement: Its Origins and Development*, Syracuse: Syracuse Univ. Press, 2006.
- Kabbani Muhammad Hisham, *Classical Islam and the Naqshbandi Sufi Tradition*, Fenton: Islamic Supreme Council of America, 2004.
- Kadi W., Shahin A.A., *Caliph, caliphate*, [w:] G. Böwering et al. (eds), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Princeton–Oxford: Princeton Univ. Press, 2012.
- Kadri A., *Tarikat-i Nakşibendiyye Prensipleri*, İstanbul: Pamuk Yayınları, 1994.
- Kamali Muhammad Hisham, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: Islamic Texts Society, 1991.
- Kandil H., *The Power Triangle: Military, Security, and Politics in Regime Change*, New York: Oxford Univ. Press, 2016, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190239206.001.0001>.
- Kapucu N., Palabiyik H., *Turkish Public Administration: From Tradition to the Modern Age*, Ankara: USAK Books, 2008.
- Karal E.Z., *The Principles of Kemalism*, [w:] E. Özbudun, A. Kazancıgil (eds), *Atatürk: Founder of a Modern State*, London: C. Hurst & Co., 1981.
- Karaman H., *İmam-ı Rabbani ve İslam Tasavvufu*, İstanbul: Nesil Yayınları, 1992.
- Karamustafa A.T., *Sufism: The Formative Period*, Berkeley: Univ. of California Press, 2007, <https://doi.org/10.1515/9780748628971>.
- Karawan I.A., *Takfir*, [w:] J.L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 4, Oxford: Oxford Univ. Press, 1995.
- Karbowska A., *Marokańskie oblicze mistycyzmu muzulmańskiego*, [w:] P. Niziński, K. Rak (red.), *Współczesne Maroko. Wybrane aspekty historyczne, społeczne, kulturowe i gospodarcze*, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2017.
- Karlsson I., *Turkish Islam and European Values – Two Irreconcilable Concepts?*, [w:] K. Modeer, M. Sunnqvist (eds), *Beyond Nordic Legal Modernity: In Search for New Co-Ordinates: Nordic Jurisprudence Revisited*, Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2013.
- Kathiri Faisal H. al-, *Succession to the Caliphate in Early Islam*, academic thesis, Portland: Portland State University, 1980.
- Kausar Z., *Democratization and the Contemporary Islamic Resurgence: Democracy vs. Shura-cracy*, Batu Caves: Thinker's Library, 2008.
- Kayadibi S., *Principles of Islamic Law and the Methods of Interpretation of the Texts (Uşûl al-Fiqh)*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2017.
- Kayali H., *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*, Berkeley: Univ. of California Press, 1997, <https://doi.org/10.1525/9780520917576>.
- Keddie N.R., *Sayyid Jamal al-Din 'al-Afghani*, [w:] A. Rahnema (ed.), *Pioneers of Islamic Revival*, London: Zed Books, 1994.

- Kemper M., *Šihābaddīn al-Marḡānī als Religionsgelehrter*, [w:] M. Kemper, A. von Kügelgen (eds), *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, vol. 1, Berlin: Klaus Schwarz, 1996, <https://doi.org/10.1515/9783112401378-009>.
- Kennedy-Day K., *Qutb, Sayyid (1906-66)*, [w:] O. Leaman (ed.), *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, London–New York: Bloomsbury Academic, 2015.
- Kent M. (ed.), *The Great Powers and the End of the Ottoman Empire*, New York: Frank Cass, 1996.
- Kepel G., *Jihad: The Trail of Political Islam*, Cambridge: Harvard Univ. Press, 2002.
- Khadduri M., Liebesny H.J., *Origin and Development of Islamic Law*, Clark, NJ: Lawbook Exchange, 2008.
- Khalid Muhammad, *al-Dawla fī al-Islām*, Cairo: Dar al-Thabit, 1981.
- Khalid Muhammad, *Min Hunā Nabda'*, Cairo: Anglo-Egyptian Bookstore, 1969.
- Khalil A., *Repentance and the Return to God: Tawba in Early Sufism*, Albany: SUNY Press, 2018.
- Khani Muhammad 'Abd Allah al-, *al-Bahja al-saniyya fi adab al-tariqa al-'aliyya al-Khalidiyya al-Naqshbandiyya*, Cairo: Dar al-Tiba'at al-'Amira, 1303/1885-1886.
- Khatab S., *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah*, New York: Routledge, 2006, <https://doi.org/10.4324/9780203086438>.
- Khatami M., *Islam, Liberty and Development*, Binghamton: Binghamton Univ. Press, 1998.
- Khoury D.R., *Debating Political Community in the Age of Reform, Rebellion and Empire, 1780-1820*, [w:] J. Hanssen, M. Weiss (eds), *Arabic Thought beyond the Liberal Age: Towards an Intellectual History of the Nahda*, New York: Cambridge Univ. Press, 2016, <https://doi.org/10.1017/9781316479827.006>.
- Kibritcioglu A., Rittenberg L., Selcuk F., *Inflation and Disinflation in Turkey*, New York: Routledge, 2002, <https://doi.org/10.4324/9781315187167>.
- Kılınçoğlu D.T., *Economics and Capitalism in the Ottoman Empire*, New York: Routledge, 2015, <https://doi.org/10.4324/9781315722436>.
- Kisaichi M., *Popular Movements and Democratization in the Islamic World*, New York: Routledge, 2011.
- Kışlalı A.T., *Kemalizm, Laiklik ve Demokrasi*, İstanbul: İmge Kitabevi Yayıncılık, 1999.
- Kissling H.J., *The Ottoman Empire to 1774*, [w:] B. Spuler et al. (eds), *The Muslim World: A Historical Survey*, pt. 3: *The Last Great Muslim Empires*, Leiden: Brill, 1969.
- Knudsen A., *Political Islam in the Middle East*, Bergen: Chr. Michelsen Institute, 2003.
- Knysh A., *Islamic Mysticism: A Short History*, Leiden: Brill, 2000, <https://doi.org/10.1163/ej.9789004194625.i-358>.
- Koca F., *Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin Hayatı ve Fetvaları*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Kołodziejczyk D., *Turcja*, Warszawa: Trio, 2010.
- Köprülü M.F., *Early Mystics in Turkish Literature*, London–New York: Routledge, 2006, <https://doi.org/10.4324/9780203019580>.
- Köprülü M.F., *The Origins of the Ottoman Empire*, Albany: SUNY Press, 1991.
- Koran, tłum. J. Bielawski, Warszawa: PIW, 2004.
- Korany A. (ed.), *Essays in Islamic Philology, History, and Philosophy*, Berlin: De Gruyter, 2016, <https://doi.org/10.1515/9783110313789>.
- Kościelniak K., *Modernizacja islamu – fenomen świata muzułmańskiego czy polityczny cel Zachodu?*, [w:] B. Bednarczyk, Z. Pasek, P. Stawiński (red.), *Religia a współczesne stosunki międzynarodowe*, Kraków: Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne, 2010.
- Kościelniak K., *Sunna, hadis i tradycjoniści. Wstęp do tradycji muzułmańskiej*, Kraków: UNUM, 2006.
- Kotku M.Z., *Ana Baba Hakları*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1985.

- Kotku M.Z., *Cennet Yolları (Hadislerle İlim)*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1985.
- Kotku M.Z., *Ehl-i Sünnet Akaidi*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1991.
- Kotku M.Z., *Hadislerle Nasihatler*, c. 1, İstanbul: Seha Neşriyat, 1984.
- Kotku M.Z., *Mü'minlerin Vasıfları*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.
- Kotku M.Z., *Nefsin Terbiyesi*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1984.
- Kotku M.Z., *Tasavvufi Ahlâk*, c. 1-5, İstanbul: Seha Neşriyat, 2017.
- Köymen M.A., *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2004.
- Krämer G., *Islam is Religion and State: On the Relationship Among Religion, Law and Politics in Islam*, [w:] Z.I. Munavvarov, W. Schneider-Deters (eds), *Islam and the Secular State*, Tashkent: Friedrich Ebert Foundation, 2003.
- Krämer G., *Political Islam*, [w:] R.C. Martin (ed.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, vol. 6, New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Kramer M., *Political Islam*, London: Sage, 1980.
- Kufrevi K., *Birgewi (Birgiwi, Birgeli) Mehmed b. Pir 'Ali*, [w:] H. Pellat, C.E. Bosworth, E.J. van Donzel (eds), *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 7, Leiden: Brill, 1967.
- Kugle S.A., *Rebel between Spirit and Law: Ahmad Zarruq, Sainthood, and Authority in Islam*, Bloomington: Indiana Univ. Press, 2006.
- Kugle S.A. (ed.), *Sufi Meditation and Contemplation: Timeless Wisdom from Mughal India*, transl. by S. Kugle, C. Ernst, New Lebanon: Omega Pub., 2012.
- Kugle S.A., *Sufis & Saints' Bodies: Mysticism, Corporeality & Sacred Power in Islam*, Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 2007.
- Kurdi Muhammad Amin al-, *Tanwir al-Qulub fi Mu'amalat al-'Allam al-Ghuyub*, Beirut: Dar al-Fikr, 1994.
- Kuşeyrî A., *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1991.
- Lacroix S., *Between Revolution and Apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and His Impact on the Shaping of Contemporary Salafism*, [w:] R. Meijer (ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, New York: Columbia Univ. Press, 2009.
- Lafi N., *The Ottoman Municipal Reforms between Old Regime and Modernity: Towards a New Interpretative Paradigm*, [w:] *First International Symposium on Eminönü*, İstanbul: Eminönü Belediyesi, 2007.
- Landau J.M., *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Leiden: Brill, 1984.
- Landau J.M., Heper M. (eds), *Political Parties and Democracy in Turkey*, New York: I.B. Tauris, 1991.
- Landowski Z., *Sufizm. Podstawowe informacje*, Warszawa: Trio, 2010.
- Larrabee F.S., Lesser I.O., *Turkish Foreign Policy in an Age of Uncertainty*, Santa Monica: Rand, 2003.
- Laude P., *Pathways to an Inner Islam: Massignon, Corbin, Guénon, and Schuon*, Albany: SUNY Press, 2010.
- Lawrence B., *The Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*, Columbia: Univ. of South Carolina Press, 1995.
- Lawrence Q., *Invisible Nation: How the Kurds' Quest for Statehood is Shaping Iraq and the Middle East*, New York: Walker Books, 2008.
- Le Gall D., *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World, 1450-1700*, Albany: SUNY Press, 2005.
- Le Gall D., *Missionaries, Pilgrims and Refugees: The Early Transmission of the Naqshbandiyya to the Ottoman Lands*, [w:] H. Elboudrari (dir.), *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1993.
- Leaman O., *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, tłum. M. Lipszyc, Warszawa: Fundacja Aletheia, 2004.

- Leaman O., *The Qur'an: An Encyclopedia*, New York: Routledge, 2006, <https://doi.org/10.4324/9780203176443>.
- Leaman O., Rizvi S., *The Developed Kalam Tradition*, [w:] T. Winter (ed.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2014.
- Leezenberg M., *Religion among the Kurds: Between Naqshbandi Sufism and IS Salafism*, [w:] G. Stansfield, M. Shareef (eds), *The Kurdish Question Revisited*, Amsterdam: Hurst, 2017.
- Lentz H., *Heads of States and Governments since 1945*, New York: Routledge, 2014, <https://doi.org/10.4324/9781315074023>.
- Levisohn L., *The Spiritual Journey in Kubrawi Sufism*, [w:] T. Lawson (ed.), *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*, London–New York: I.B. Tauris, 2005.
- Levitt M., *Hamas: Politics, Charity, and Terrorism in the Service of Jihad*, New Heaven: Yale Univ. Press, 2007.
- Levitt M., *Hezbollah: The Global Footprint of Lebanon's Party of God*, London: Hurst & Co., 2013.
- Lewis B., *Islam and the West*, New York: Oxford Univ. Press, 1993.
- Lewis B., *A Middle East Mosaic: Fragments of Life, Letters and History*, New York: Modern Library, 2001.
- Lewis B., *Narodziny nowoczesnej Turcji*, tłum. K. Dorosz, Warszawa: PWN, 1972.
- Lewis B., *The Political Language of Islam*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1988, <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226220154.001.0001>.
- Lindner R.P., *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington: Research Institute of Inner Asian Studies, 1983.
- Liow J.Ch., *Piety and Politics: Islamism in Contemporary Malaysia*, New York: Oxford Univ. Press, 2009, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195377088.001.0001>.
- Lipman J.N., *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*, Hong Kong: Hong Kong Univ. Press, 1998.
- Llewellyn Smith M., *Ionian Vision: Greece in Asia Minor, 1919-1922*, London: Hurst, 1999.
- Lord C., *Religious Politics in Turkey: From the Birth of the Republic to the AKP*, New York: Cambridge Univ. Press, 2018, <https://doi.org/10.1017/9781108638906>.
- Losensky P., *Jāmi I. Life and Works*, [w:] E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, vol. 13, fasc. 5, London–Boston: Routledge & Kegan Paul, 2008.
- Lowrie A., *Islam, Democracy, the State, and the West: A Round Table with Dr. Hasan Turabi, May 10, 1992*. Tampa: World & Islamic Studies Enterprise, 1993.
- Łabenda M., *Hizb ut-Tahrir, czyli Partia Wyzwolenia*, [w:] A. Parzymies (red.), *Islam a terroryzm*, Warszawa: Dialog, 2003.
- Macar E., Gökaçtı M.A., *Heybeliada Ruhban Okulu'nun Geleceği Üzerine Tartışmalar ve Öneriler*, İstanbul: TESEV, 2009.
- Machmudi Y., *Islamising Indonesia: The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)*, Acton, ACT: ANU E Press, 2008.
- MacLean G., *Abdullah Gül and the Making of the New Turkey*, London: Oneworld, 2014.
- Maher J. (ed.), *The Middle East and North Africa 2003*, London–New York: Europa Publications–Routledge, 2002.
- Makal M., *Bizim Köy*, İstanbul: Varlık Yayınları, 1950.
- Manaz A., *Siyasal İslamcılık*, c. 2: *Türkiye'de Siyasal İslamcılık*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.
- Mandaville P.G., *Global Political Islam*, New York: Routledge, 2007.
- Mandaville P.G., *Islam and Politics*, New York: Routledge, 2014, <https://doi.org/10.4324/9781315814773>.

- Mango A., *Atatürk: The Biography of the Founder of Modern Turkey*, New York: Overlook Press, 1999.
- Manz B.F., *The Rise and Rule of Tamerlane*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991.
- Maqsood R.W., *Teach Yourself Islam*, London: Hodder Headline, 1994.
- Mardin Ş., *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Syracuse: Syracuse Univ. Press, 2000.
- Mardin Ş., *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Mardin Ş., *The Nakshibendi Order of Turkey*, [w:] M.E. Marty, R.S. Appleby (eds), *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1993.
- Mardin Ş., *The Nakshibendi Order in Turkish History*, [w:] R. Tapper (ed.), *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*, London: Routledge, 1991.
- Mardin Ş., *Reflections on Said Nursi's Life and Thought*, [w:] Ibrahim M. Abu-Rabi' (ed.), *Islam at the Crossroads: On the Life and Thought of Bediüzzaman Said Nursi*, Albany: SUNY Press, 2003.
- Mardin Ş., *Religion and Secularism in Turkey*, [w:] E. Özbudun, A. Kazancıgil (eds), *Atatürk: Founder of a Modern State*, London: C. Hurst & Co., 1981.
- Mardin Ş., *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, Albany: SUNY Press, 1989.
- Mardin Ş., *Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today: Continuity, Rupture and Reconstruction in Operational Codes*, [w:] A. Çarkoğlu, B. Rubin (eds), *Religion and Politics in Turkey*, London: Routledge, 2006, <https://doi.org/10.1080/14683840500119478>.
- Mardin Ş., *Young Ottomans*, [w:] J.L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 4, Oxford: Oxford Univ. Press, 1995.
- Markovits C., *A History of Modern India, 1480-1950*, London: Anthem, 2004.
- Marsh D., Stoker G. (red.), *Teorie i metody w naukach politycznych*, tłum. J. Tegnerowicz, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2006.
- Martin R.C. (ed.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, New York: Thompson/Gale, 2004.
- Marty M.E., Appleby R.S., *Introduction: The Fundamentalism Project. A Users Guide*, [w:] M.E. Marty, R.S. Appleby (eds), *Fundamentalisms Observed*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1991.
- Massignon L., *The Passion of al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1994.
- Massington L. et al., *Taşawwuf*, [w:] P. Bearman et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam*, vol. 10, Leiden: Brill, 2012.
- Masters B., *Millet*, [w:] G. Ágoston, B. Masters (eds), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York: Facts On File, 2009.
- Matthee R., *The Pursuit of Pleasure: Drugs and Stimulants in Iranian History, 1500-1900*, Princeton: Princeton Univ. Press, 2005, <https://doi.org/10.1515/9781400832606>.
- Maududi Abd al-A'la al-, *Islamic Law and its Introduction in Pakistan*, Lahore: Islamic Publications, 1983.
- Mawdudi Abu al-A'la al-, *First Principles of the Islamic State*, Lahore: Islamic Publications, 1960.
- Mawdudi Abu al-A'la al-, *Political Theory of Islam*, [w:] J.J. Donahue, J.L. Esposito (red.), *Islam in Transition: Muslim Perspective*, New York: Oxford Univ. Press, 1982.
- Mayer A.E., *Islamic Law and Human Rights: Conundrums and Equivocations*, [w:] C. Gustafson, P.H. Juviler (eds), *Religion and Human Rights: Competing Claims?*, New York: Routledge, 1999.
- McCants W., *The Lesser of Two Evils: The Salafi Turn to Party Politics in Egypt*, Middle East Memo, 23, Washington, DC: Brookings Inst., 2012.

- McChesney R.D., *Juybāris*, [w:] E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, vol. 15, fasc. 3, New York: Encyclopaedia Iranica Foundation, 2011.
- McLellan D., *Ideology*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1995.
- Mecham Q., *Islamist Parties as Strategic Actors: Electoral Participation and Its Consequences*, [w:] Q. Mecham, J. Chernov-Hwang (eds), *Islamist Parties and Political Normalization in the Muslim World*, Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2014.
- Mecham Q., Chernov-Hwang J., *Islamic Parties and Political Normalization in the Muslim World*, Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2014, <https://doi.org/10.9783/9780812209723>.
- The Medjellè or Ottoman Civil Law*, transl. by W.E. Grigsby, London: Stevens & Sons, 1895.
- Meier F., *Zwei Abhandlungen über die Naqsbandiyya*, Stuttgart: Steiner, 1994.
- Meijer R. (ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, New York: Columbia Univ. Press, 2009.
- Melikoff I., *Ahmed Yesevi and Turkic Popular Islam*, [w:] M. van Damme, H. Boeschoten (eds), *Utrecht Papers on Central Asia: Proceedings of the 1. European Seminar on Central Asian Studies held at Utrecht, 16-18 Dec. 1985*, Utrecht: Inst. of Oriental Languages, 1987.
- Menemen İrtica Hadisesi*, Ankara: Hariciye Vekaleti Matbuat Umum Müdürlüğü, 1931.
- Mete D.E., *Sufismus in Zentralasien*, Wien: Artmete, 2010.
- Metz H.Ch., *Turkey: A Country Study*, Washington: Library of Congress, 1995.
- Miller T., *The 60s Communes: Hippies and Beyond*, Syracuse: Syracuse Univ. Press, 1999.
- Millet Partisi kuruldu*, [w:] A. Oktay, M. Tunçay, H. Ersel (ed.), *Cumhuriyet Ansiklopedisi 1923-2000*, vol. 2, fasc. 3, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Milli Güvenlik Konseyi, *12 September in Turkey: Before and After*, Ankara: General Secretariat of the National Security Council, 1982.
- Milli Kültür Raporu*, Ankara: Devlet Planlama Teşkilatı, 1983.
- Milton-Edwards B., *Contemporary Politics in the Middle East*, Cambridge: Polity Press, 2000.
- Mitchell R.P., *The Society of the Muslim Brothers*, New York: Oxford Univ. Press, 1993.
- Moaddel M., *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 2005.
- Mortimer E., *Faith and Power: The Politics of Islam*, New York: Random House, 1982.
- Mourad S.A., *al-Ḥasan al-Baṣrī*, [w:] K. Fleet et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 2007.
- Mouradgea d'Ohsson I., *Tableau general de l'empire ottoman*, vol. 4, Paris: De l'imprimerie de Monsieur, 1791.
- Mrozek-Dumanowska A., *Islam i jego odnowa. Na przykładzie krajów arabskich, Turcji i Iranu*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Askon, 2010.
- Müftüoğlu M., *Yakın Tarihimizden Bir Olay, Menemen Vak'ası*, İstanbul: Risale, 1991.
- Müftüoğlu O., *Devrimci Yol Savunması. 12 Eylül ve Türkiye Gerceği*, Ankara: Birgün Kitap, 2012.
- Mumcu U., *Rabita*, Ankara: Tekin Yayınevi, 1993.
- Muslih M., Browsers M., *Democracy*, [w:] J.L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2009.
- Mustafa Fevzi bin Numan, *Hediyet ül-halidin fi menakıb-ı kütüb ül-arifin Mevlana Ahmed Ziyaeddin bin Mustafa el-Güşühanevi kuddise sırreh*, İstanbul: [s.n.], 1895.
- Mutahhari M., *Irfan Sufism: A Short Introduction*, Selangor: Islamic Book Trust, 2016.
- Nafi Basheer M., *The Abolition of the Caliphate: Causes and Consequences*, [w:] Abdulrahim Ali, Iba Der Thiam, Yusof A. Talib (eds), *The Different Aspects of Islamic Culture*, vol. 6, pt. 1: *Islam in the World Today: Retrospective of the Evolution of Islam and the Muslim World*, Paris: UNESCO, 2016.
- Nagel T., *Geschichte der islamischen Theologie: Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München: C.H. Beck, 1994.

- Najm al-Din Razi ‘Abd Allāh ibn Muḥammad, *The Path of God’s Bondsmen: From Origin to Return*, New York: Islamic Publications International, 2003.
- Nasr S.H., *Islam: Religion, History, and Civilization*, San Francisco: Harper Collins, 2003.
- Nasr S.V.R., *Islamic Leviathan: Islam and the Making of State Power*, New York: Oxford Univ. Press, 2001, <https://doi.org/10.1093/0195144260.001.0001>.
- Natsios A.S., *Sudan, South Sudan, and Darfur: What Everyone Needs to Know*, New York: Oxford Univ. Press, 2012, <https://doi.org/10.1093/wentk/9780199764204.001.0001>.
- Netton I.R., *Rihla*, [w:] C.E. Bosworth et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam*, vol. 8, Leiden: Brill, 1995.
- Neuman A.J., *Misbaha/Subha*, [w:] I.R. Netton (ed.), *Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion*, New York: Routledge, 2008.
- Newby G., *A Concise Encyclopedia of Islam*, Oxford: Oneworld, 2002.
- Neziroğlu İ., Yılmaz T., Efe G.E., *Başbakanlarımız ve Genel Kurul Konuşmaları*, c. 5, Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi, 2014.
- Nicholson R.A., *The Mystics of Islam*, Sacramento: Murine Press, 2006.
- Nohlen D., Grotz F., Hartmann Ch., *Elections in Asia and the Pacific: A Data Handbook*, vol. 1: *Middle East, Central Asia, and South Asia*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2001, <https://doi.org/10.1093/019924958X.001.0001>.
- Noor F.A., *The Malaysian Islamic Party 1951-2013: Islamism in a Mottled Nation*, Amsterdam: Amsterdam Univ. Press, 2014, <https://doi.org/10.1017/9789048521814>.
- Nouschi A., *North Africa in the Period of Colonization*, [w:] P.M. Holt, A.K.S. Lambton, B. Lewis (eds), *The Cambridge History of Islam*, vol. 2B: *Islamic Society and Civilisation*, New York: Cambridge Univ. Press, 1977, <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521219488.014>.
- Nussberger A., *The European Court of Human Rights and Freedom of Religion*, [w:] R. Uerpman-Witzack, E. Lagrange, S. Oeter (eds), *Religion and International Law: Living Together*, Leiden: Brill, 2018.
- Öcak A.Y., *Türkler, Türkiye ve İslâm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- O’Donnell P.S., *Al-Banna, Hasan (1906-49)*, [w:] O. Leaman (ed.), *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, London–New York: Bloomsbury Academic, 2015.
- Ohlander E., *Sufism in an Age of Transition: ‘Umar al-Suhrawardi and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhood*, Leiden: Brill, 2008, <https://doi.org/10.1163/ej.9789004163553.i-364>.
- Okay M.O., *Büyük Doğu*, [w:] *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 6, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Okay M.O., *Necip Fazıl Kısakürek*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Okutan M.Ç., *Bozkurt’tan Kur’an’a: Milli Türk Talebe Birliği (MTTB) 1916-1980*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Olson R., *Turkey’s Relations with Iran, Syria, Israel, and Russia, 1991-2000*, Costa Mesa: Mazda, 2001.
- Oran B., *Atatürk Milliyetçiliği: Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme*, Ankara: Dost Yayınları, 1988.
- Orhan M., *Political Violence and Kurds in Turkey: Fragmentations, Mobilizations, Participations and Repertoires*, New York: Routledge, 2016, <https://doi.org/10.4324/9781315688206>.
- Osman T., *Egypt on the Brink: From Nasser to Mubarak*, New Haven: Yale Univ. Press, 2013.
- Otto J.M., *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Leiden: Leiden Univ. Press, 2010.
- Öymen A., *Öfkeli Yıllar*, İstanbul: Doğan Kitap, 2009.
- Özal K., *Twenty Years with Mehmed Zahid Kotku: A Personal Story*, [w:] E. Özdalga (ed.), *Naqsh-bandis in Western and Central Asia: Change and Continuity*, Richmond: Curzon Press, 1999.
- Özbudun E., *Contemporary Turkish Politics: Challenges to Democratic Consolidation*, Boulder: Lynne Rienner, 2000, <https://doi.org/10.1515/9781626373174>.

- Özçelik A., *Fevzi (Çakmak) Paşa'nın Anadolu'ya Geçışı*, Ankara: Türk Kültürü, 1990.
- Özçelik A., *Fevzi Çakmak*, [w:] *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 8, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Özdalga E., *Transformation of Sufi-Based Communities in Modern Turkey: The Nakşibendis, the Nurettins, and the Gülen Community*, [w:] C. Kerslake, K. Öktem, P. Robins (eds), *Turkey's Engagement with Modernity: Conflict and Change in the Twentieth Century*, New York: Palgrave Macmillan, 2010, https://doi.org/10.1057/9780230277397_6.
- Özdalga E., *The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey*, Richmond: Curzon, 1998, <https://doi.org/10.5771/0506-7286-1999-1-145>.
- Özer M., *Büyük Doğu*, [w:] E. Erverdi, M. Kutlu, İ. Kara (ed.), *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, c. 1, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1976.
- Ozguir I., *Islamic Schools in Modern Turkey: Faith, Politics, and Education*, New York: Cambridge Univ. Press, 2012, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139176026>.
- Özgür S., *Necmettin Erbakan ve Gümüş Motor*, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2014.
- Özkeçeci-Taner B., *The Role of Ideas in Coalition Government Foreign Policymaking: The Case of Turkey Between 1991 and 2002*, Dordrecht: Republic of Letters, 2009.
- Özoğlu H., *From Caliphate to Secular State: Power Struggle in the Early Turkish Republic*, Santa Barbara: ABC-CLIO, 2011.
- Özoğlu H., *Kurdish Notables and the Ottoman State: Evolving Identities, Competing Loyalties, and Shifting Boundaries*, Albany: SUNY Press, 2004.
- Özön N., *Türk Sineması Kronolojisi 1895-1966*, İstanbul: Bilgi Yayınları, 1968.
- Öztürk Y.N., *The Eye of the Heart: An Introduction to Sufism and the Major Tariqats of Anatolia and the Balkans*, İstanbul: Redhouse, 1988.
- Özyürek E., Özpınar G., Altındış E. (eds), *Authoritarianism and Resistance in Turkey: Conversations on Democratic and Social Challenges*, Cham: Springer, 2019, <https://doi.org/10.1007/978-3-319-76705-5>.
- Palmer A., *Sainthood and Authority in Early Islam: Al-Hakīm al-Tirmidhī's Theory of wilāya and the Reenvisioning of the Sunnī Caliphate*, Leiden: Brill, 2019, <https://doi.org/10.1163/9789004416550>.
- Parla T., *Türkiye'de Anayasalar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.
- Parla T., *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp: 1876-1924*, Leiden: Brill, 1985, <https://doi.org/10.1163/9789004491632>.
- Parla T., Davison A., *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey: Progress or Order?*, Syracuse, NY: Syracuse Univ. Press, 2004.
- Partai Islam Se-Malaysia (PAS)*, [w:] J.L. Esposito (ed.), *The Oxford Dictionary of Islam*, New York: Oxford Univ. Press, 2014.
- Paul J., *Doctrine and Organization: The Khwajagan/Naqshbandiya in the First Generation after Baha'uddin*, Berlin: Das Arabische Buch, 1998.
- Paz R., *Debates within the Family: Jihadi-Salafi Debates on Strategy, Takfir, Extremism, Suicide Bombings and the Sense of the Apocalypse*, [w:] R. Meijer (ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, New York: Columbia Univ. Press, 2009.
- Pears E., *Life of Abdul Hamid*, London: Constable, 1917.
- Pearson M.N., *Gateways to Africa: The Indian Ocean and the Red Sea*, [w:] N. Levtzion, R. Pouwels (eds), *The History of Islam in Africa*, Ohio: Ohio Univ. Press, 2000.
- Pelt M., *Military Intervention and a Crisis of Democracy in Turkey: The Menderes Era and Its Demise*, London: I.B. Tauris, 2014, <https://doi.org/10.5040/9780755607631>.
- Picken G., *Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of Al-Muhasibi*, London: Routledge, 2011, <https://doi.org/10.4324/9780203835043>.
- Pieter J., *Zarys metodologii pracy naukowej*, Warszawa: PWN, 1975.

- Plaskowicka-Rymkiewicz S., Borzęcka M., Łabęcka-Koecher M., *Historia literatury tureckiej. Zarys*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1971.
- Poljarevic E., *Islamism: Definition, History and the Development of the Term*, [w:] E. El-Din Shahrin (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Islam and Politics*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2015.
- Potter R.N., *Authentic Spirituality: The Direct Path to Consciousness*, St. Paul: Llewellyn, 2004.
- Poulton H., *The Top Hat, the Grey Wolf, and the Crescent: Turkish Nationalism and the Turkish Republic*, New York: New York Univ. Press, 1997.
- Qarakhi Muhammad Tahir al-, *The Shining of Daghestani Swords in Certain Campaigns of Shamil*, [w:] T. Sanders, E. Tucker, G. Hamburg (eds), *The Russian-Muslim Confrontation in the Caucasus: Alternative Visions of the Conflict between Imam Shamil and the Russians, 1830-1859*, London–New York: Routledge, 2004.
- Qutb Sayyid, *Islam: The Religion of the Future*, Kuwait: The Holy Koran Publishing House, 1984.
- Qutb Sayyid, *Milestones*, Indianapolis: American Trust Publications, 1990.
- Qutb Sayyid, *Social Justice in Islam*, Oneonta, NY: Islamic Publications International, 2000.
- Qutb, Sayyid, [w:] J.L. Esposito (ed.), *The Oxford Dictionary of Islam*, New York: Oxford Univ. Press, 2003.
- Rabasa A., Larrabee F.S., *The Rise of Political Islam in Turkey*, Santa Monica: Rand, 2008.
- Rabasa A. et al., *The Muslim World after 9/11*, Santa Monica: Rand, 2004, <https://doi.org/10.7249/RB151>.
- Radtke B., *Saint*, [w:] J.D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leiden: Brill, 2006.
- Radtke B., O'Kane J., *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by Al-Hakim al-Tirmidhi – An Annotated Translation with Introduction*, Richmond: Curzon Press, 1996.
- Rahman F., *Revival and Reform in Islam*, [w:] P.M. Holt, A.K.S. Lambton, B. Lewis (eds), *The Cambridge History Of Islam*, vol. 2B: *Islamic Society and Civilisation*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008.
- Rahman F., *Selected Letters of Shaikh Ahmad Sirhindi*, Karachi: Iqbal Academy, 1968.
- Rahnema Ali, *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari'ati*, New York: I.B. Tauris 1998.
- Rahşan Çetrez Ö., *Political and Institutional Influences on the Legal Formation of Nascent Markets: Incorporation of Islamic Banking and Organic Agriculture within the Legal System in Turkey, 1984-2015*, [w:] H. Hwang, J.A. Colyvas, G.S. Drori (eds), *Agents, Actors, Actorhood: Institutional Perspectives on the Nature of Agency, Action, and Authority*, Bingley: Emerald Pub., 2019, <https://doi.org/10.1108/S0733-558X20190000058012>.
- Ramadan H.M., *Understanding Islamic Law: From Classical to Contemporary*, Lanham: Alta-Mira Press, 2006.
- Ramadan Tariq, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, New York: Oxford Univ. Press, 2008, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195331714.001.0001>.
- Reich B. (ed.), *Political Leaders of the Contemporary Middle East and North Africa: A Biographical Dictionary*, Westport: Greenwood Press, 1990.
- Renard J., *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood*, Berkeley: Univ. of California Press, 2008.
- Renard J., *Historical Dictionary of Sufism*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2005.
- Renard J., *Tales of God Friends: Islamic Hagiography in Translation*, Berkeley: Univ. of California Press, 2009.
- Reychman J., *Historia Turcji*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1973.
- Reyna Y., Zonana E.M., *Son Yasal Düzenlemelere Göre Cemaat Vakıfları*, İstanbul: Gözlem, 2003.
- Riddell P.G., *Islam and the Malay-Indonesia World: Transmission and Responses*, London: Hurst, 2001.

- Riedler F., *Opposition and Legitimacy in the Ottoman Empire: Conspiracies and Political Culture*, Abingdon: Routledge, 2010, <https://doi.org/10.4324/9780203834879>.
- Rizvi S.A.A., *History of Sufism in India*, vol. 2, New Delhi: Munhiram Manoharlal, 1992.
- Rizvi S.A.A., *Shah Waliullah and His Times: A Study of Eighteenth Century Islam, Politics and Society in India*, Canberra: Ma'rifat Pub., 1980.
- Robins Ph., *Suits and Uniforms: Turkish Foreign Policy Since the Cold War*, London: Hurst & Co., 2003.
- Rodinson M., *Europe and the Mystique of Islam*, London: I.B. Tauris, 1987.
- Rodinson M., *Muhammad*, New York: New Press, 1980.
- Rogers D., *A House of Mirrors: Representations of Veiling in Modern Turkey*, Ph.D. dissertation, Univ. of Michigan, 2006.
- Rogers J.M., Ward R.M., *Suleyman the Magnificent*, London: British Museum, 1988.
- Rosenthal E.I.J., *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1962.
- Roy O., *The Failure of Political Islam*, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1994.
- Roychoudhury Sastri M., *The Din-i-Ilahi, or, The religion of Akbar*, Calcutta: Univ. of Calcutta, 1941.
- Rubin U., *The Life of Muhammad: The Formation of the Classical Islamic World*, New York: Routledge, 1998.
- Rudolf Ch., *Fundamentalismus im Islam*, [w:] C. Colpe, H. Papenthin, *Religiöser Fundamentalismus – unverzichtbare Glaubensbasis oder ideologischer Strukturfehler?*, Berlin: Alektor Verlag, 1989.
- Sadiki L., *Political Islam: Theoretical Underpinnings*, [w:] M. Abdalla (ed.), *Interregional Challenges of Islamic Extremist Movements in North Africa*, Pretoria: Institute for Security Studies, 2011.
- Sadiki L., *The Search for Arab Democracy: Discourses and Counter-Discourses*, New York: Columbia Univ. Press, 2004.
- Sadiki L., *Tunisia's Ennahda: Islamists Turning the Learning Curve of Democracy and Civic Habituation*, [w:] J.L. Esposito, L.Z. Rahim, N. Ghobadzadeh (eds), *The Politics of Islamism: Diverging Visions and Trajectories*, Cham: Palgrave Macmillan, 2018, https://doi.org/10.1007/978-3-319-62256-9_4.
- Sadiqi Muzhgan, *Etymology*, [w:] Gholamali Haddad Adel, Mohammad Jafar Elmi, Hassan Tarami-Rad (eds), *Sufism: An Entry from Encyclopedia of the World of Islam*, London: EWI Press 2012.
- Saeed Abdullah, *Salafiya, Modernism, and Revival*, [w:] J.L. Esposito, E. El-Din Shahin (eds), *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, New York: Oxford Univ. Press, 2013, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195395891.013.003>.
- Saeed Abdullah, *The Qur'an: An Introduction*, New York: Routledge, 2008.
- Saffari S., *Qutb, Sayyid*, [w:] G. Claeys (ed.), *Encyclopedia of Modern Political Thought*, Thousand Oaks: SAGE, 2013.
- Şafî 'Alî ibn Husayn Kāshifî, *Beads of Dew: From the Source of Life: Histories of the Khwājagān, the Masters of Wisdom: Rashaḥāt 'ain al-hayāt*, transl. by M. Holland, Fort Lauderdale: Al-Baz Pub., 2001.
- Şahin K., *Günaltay, Mehmet Şemsettin*, [w:] TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 14, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Şakir Z., *Yakın Tarihin Üç Büyük Adamı: Talat, Enver, Cemal Pasalar*, İstanbul: Akil Fikir Yayınları, 2011.
- Saleem R.M.A., *State, Nationalism, and Islamization: Historical Analysis of Turkey and Pakistan*, Cham: Palgrave Macmillan, 2017, https://doi.org/10.1007/978-3-319-54006-1_8.

- Salman T., *TİP (Türkiye İşçi Partisi) Parlamentoda*, c. 1: 1963-1966, İstanbul: TÜSTAV Yayınları, 2004.
- Salomone N., *The Salafi Critique of Islamism: Doctrine, Difference and the Problem of Islamic Political Action in Contemporary Sudan*, [w:] R. Meijer (ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, New York: Columbia Univ. Press, 2009.
- Samhūdī 'Alī ibn 'Abd Allāh As-, *Wafā' al-wafā' bi-aḥbār Dār al-Muştafā*, al-Qāhira: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyah, 2006.
- Saqr Abdul Badei, *How to Call People to Islam*, Riyahd: IIFSO, 1984.
- Sarı İ., *Anadolu Evliyalari: Anadolu'da gök kubbenin gizlediği mânevî değerler*, Antalya: Net Media Yayıncılık, 2016.
- Sarıbay A.Y., *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası: MSP Örneği Olayı*, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985.
- Sasley B.E., *Politics of Governing in the Middle East*, [w:] B. Rubin (ed.), *The Middle East: A Guide to Politics, Economics, Society, and Culture*, vol. 1, Armonk, NY: Sharpe, 2012.
- Savaşkan Akdoğan N., *Secularism and Islamism in Turkey: Understanding the 2007 Elections*, [w:] M.A.M. Salih (ed.), *Interpreting Islamic Political Parties*, New York: Palgrave Macmillan, 2009, https://doi.org/10.1057/9780230100770_11.
- Sayan-Cengiz F., *Beyond Headscarf Culture in Turkey's Retail Sector*, New York: Palgrave Macmillan, 2016, <https://doi.org/10.1057/9781137543042>.
- Sayari S., *Adnan Menderes: Between Democratic and Authoritarian Populism*, [w:] M. Heper, S. Sayari (eds), *Political Leaders and Democracy in Turkey*, Lanham: Lexington Books, 2002.
- Sayari S., Esmer Y.R., *Politics, Parties, and Elections in Turkey*, Boulder: Lynne Rienner, 2002, <https://doi.org/10.1515/9781588261878>.
- Schacht J., *An Introduction to Islamic Law*, Oxford–New York: Oxford Univ. Press, 1982.
- Schimmel A., *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*, Albany: SUNY Press, 1994.
- Schimmel A., *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden: Brill, 1980, <https://doi.org/10.1163/9789004492998>.
- Schimmel A., *Islam: An Introduction*, Albany: SUNY Press, 1992.
- Schimmel A., *My Soul Is a Woman: The Feminine in Islam*, New York: Continuum, 2003.
- Schimmel A., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The Univ. of North Carolina Press, 1975.
- Schirmacher C., *Political Islam: When Faith Turns Out to Be Politics*, Eugene: Wipf and Stock, 2016.
- Schlegell B. von, *Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh 'Abd al-Ghani al-Nabulusi (d. 1143/1731)*, Ph.D. dissertation, Univ. of California, 1997.
- Schumpeter J., *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, tłum. M. Rusiński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.
- Seale P., *Asad of Syria: The Struggle for the Middle East*, Berkeley: Univ. of California Press, 1989.
- Sedgwick M.J., *Sufism: The Essentials*, Cairo: American Univ. in Cairo Press, 2000.
- Şeker F.M., *Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru (Şerif Mardin Örneği)*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.
- Selçuk E.K., *Evolution of Political Islam: From the Welfare Party to the Virtue Party*, „Karadeniz Teknik Üniversitesi İletişim Araştırmaları Dergisi” vol. 1, no. 2, 2011.
- Selvi D. et al., *Kuran ve Sünnet Işığında Rabıta ve Tevessül*, İstanbul: Umran Yayınları, 1994.
- Şen S., *Silahlı Kuvvetler ve Modernizm*, İstanbul: Su Yayınevi, 2010.
- Sever M., Dizdar C. (ed.), *2. Cumhuriyet Tartışmaları*, Ankara: Başak Yayınları, 1993.
- Sevilgen M.G., *MSP'de Dört Yıl 1973-1977*, Ankara: Yüksel Matbaası, 1980.
- Shackle C., *Walī*, [w:] P. Bearman et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden: Brill, 2002.
- Shadid A., *Legacy of the Prophet: Despots, Democrats, and the New Politics of Islam*, Boulder: Westview Press, 2002.

- Shah I., *Oriental Magic*, London: Octagon, 1992.
- Shari'ati A., *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique*, Berkeley: Mizan Press, 1981.
- Sharify-Funk M., Dickson W.R., Xavier M.Sh., *Contemporary Sufism: Piety, Politics, and Popular Culture*, New York: Routledge, 2018.
- Shaw S.J., *Historia Imperium Osmańskiego i Republiki Tureckiej*, t. 1: 1208-1808, tłum. B. Świetlik, Warszawa: Dialog, 2012.
- Shaw S.J., Shaw E.K., *Historia Imperium Osmańskiego i Republiki Tureckiej*, t. 2: 1808-1975, tłum. B. Świetlik, Warszawa: Dialog, 2012.
- Sheikh M., *Ottoman Puritanism and its Discontents: Ahmad al-Rumi al-Aghisari and the Qadi-zadelis*, New York: Oxford Univ. Press, 2016, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198790761.001.0001>.
- Sidaoui R., *Islamic Politics and the Military: Algeria 1962-2008*, [w:] J.E. Lane, H. Redissi (eds), *Religion and Politics: Islam and Muslim Civilization*, Burlington: Ashgate, 2009.
- Siddik Sami Onar, *The Majalla*, [w:] M. Khadduri, H.J. Liebesny (eds), *Law in the Middle East*, vol. 1: *Origin and Development of Islamic Law*, Clark, NJ: Lawbook Exchange, 2008.
- Silverstein B., *Islam and Modernity in Turkey*, New York: Palgrave Macmillan, 2011, <https://doi.org/10.1057/9780230117037>.
- Sirhindi Ahmad, *Maktubat-i Imam-i Rabbani Hazrat Mujaddid-i Alf-i Sani*, Karachi: Educational Press, 1972.
- Sirriyeh E., *Sufi Visionary of Ottoman Damascus*, 'Abd al-Ghani al-Nabulusi, 1641-1731, London: Routledge, 2005, <https://doi.org/10.4324/9780203341377>.
- Sirriyeh E., *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, New York: Routledge, 2013, <https://doi.org/10.4324/9781315027388>.
- Sivan E., *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven: Yale Univ. Press, 1985.
- Smith J.I., Haddad Y.Y. (eds), *The Oxford Handbook of American Islam*, Oxford: Oxford Univ. Press 1993.
- Soleimani K., *Islam and Competing Nationalisms in the Middle East, 1876-1926*, New York: Palgrave Macmillan, 2016, <https://doi.org/10.1057/978-1-137-59940-7>.
- Solomon A., *Far from the Tree: Parents, Children, and the Search for Identity*, New York: Scribner, 2013.
- Somel S.A., *Historical Dictionary of the Ottoman Empire*, Lanham: Scarecrow Press, 2012.
- Sookhdeo P., *Dawa: The Islamic Strategy for Reshaping the Modern World*, McLean: Isaac Pub., 2015.
- Soucek S., *A History of Inner Asia*, New York: Cambridge Univ. Press, 2000, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511991523>.
- Sözer H., *Managing Invisibility: Dissimulation and Identity Maintenance among Alevi Bulgarian Turks*, Leiden: Brill, 2014, <https://doi.org/10.1163/9789004279193>.
- Spevack A., *The Archetypal Sunni Scholar: Law, Theology, and Mysticism in the Synthesis of Al-Bajuri*, Albany: SUNY Press, 2014.
- Spevack A., *Ghazali on the Principles of Islamic Spirituality: Selections from „The Forty Foundations of Religion” Annotated & Explained*, Woodstock: SkyLight Paths, 2012.
- Stępień A.B., *Wstęp do filozofii*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2001.
- Stirling P., *Turkish Village*, London: Weidenfeld and Nicholson, 1965.
- Strauss J., *A Constitution for a Multilingual Empire: Translations of the Kanun-ı Esasi and Other Official Texts into Minority Languages*, [w:] Ch. Herzog, M. Sharif (eds), *The First Ottoman Experiment in Democracy*, Würzburg: Ergon, 2016.
- Subtelny M.E., *Mir 'Alī Shīr Nawā'ī*, [w:] C.E. Bosworth et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam*, vol. 7, Leiden: Brill, 1993.

- Sülemî Ebu Abdurrahman es-, *İlk Zâhid ve Sûfiler – Tabakatu's Sufiyye*, çev. A. Tek, Bursa: Bursa Akademî, 2018.
- Sultanova R., *From Shamanism to Sufism: Women, Islam and Culture in Central Asia*, London: I.B. Tauris, 2011, <https://doi.org/10.5040/9780755608478>.
- Sunier T., Landman N., *Millî Görüş*, [w:] T. Sunier, N. Landman, *Transnational Turkish Islam: Shifting Geographies of Religious Activism and Community Building in Turkey and Europe*, London: Palgrave Pivot, 2015, https://doi.org/10.1057/9781137394224_6.
- Tahiri H., *The Structure of Kurdish Society and the Struggle for a Kurdish State*, Costa Mesa: Mazda Pub., 2007.
- Tapper R., Tapper N., 'Thank God We're Secular!' *Aspects of Fundamentalism in a Turkish Town*, [w:] L. Caplan (ed.), *Studies in Religious Fundamentalism*, New York: SUNY Press, 1987, https://doi.org/10.1007/978-1-349-08830-0_3.
- Tezcür G.M., *Muslim Reformers in Iran and Turkey: The Paradox of Moderation*, Austin: Univ. of Texas Press, 2010, <https://doi.org/10.7560/721975>.
- Therborn G., *Sociology as a Discipline of Disagreements and as a Paradigm of Competing Explanations: Culture, Structure, and the Variability of Actors and Situations*, [w:] P. Szotompka (ed.), *Agency and Structure: Reorienting Social Theory*, Philadelphia: Gordon & Breach, 1994, <https://doi.org/10.4324/9781315763873-13>.
- Thompson J.B., *Studies in the Theory of Ideology*, Berkeley: Univ. of California Press, 1984, <https://doi.org/10.1525/9780520312234>.
- Tibi B., *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, Berkeley: Univ. of California Press, 1998.
- Tibi B., *Islam between Culture and Politics*, New York: Palgrave Macmillan, 2005, <https://doi.org/10.1057/9780230204157>.
- Tibi B., *Islam's Predicament with Modernity: Religious Reform and Cultural Change*, London: Routledge, 2009, <https://doi.org/10.4324/9780203881552>.
- Tibi B., *Islamism and Islam*, New Haven: Yale Univ. Press, 2012.
- Tibi B., *Political Islam, World Politics and Europe Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*, London: Routledge, 2007.
- Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, Warszawa: Altheia, 2005.
- Togan Z.V., *Gazan-Han Halil ve Hoca Bahaeddin Nakşibend*, [w:] *Necati Lugal armağani*, Ankara: Tarih Kurumu Basımevi, 1968.
- Togyani E., *The Role of Women in Sufism*, [w:] Z. Dilek et al. (ed.), 38. *ICANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi (10-15.09.2007) Ankara, Türkiye) Bildiriler*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2007.
- Toprak B., *Islam and Democracy in Turkey*, [w:] A. Çarkoğlu, B. Rubin (eds), *Religion and Politics in Turkey*, London: Routledge, 2006.
- Toprak B., *Islam and Political Development in Turkey*, Leiden: Brill, 1981, <https://doi.org/10.1163/9789004492141>.
- Toprak B., *Politicisation of Islam in a Secular State: The National Salvation Party in Turkey*, [w:] S.A. Arjomand (ed.), *From Nationalism to Revolutionary Islam*, London: Palgrave Macmillan, 1984, https://doi.org/10.1007/978-1-349-06847-0_6.
- Toth J., *Sayyid Qutb: The Life and Legacy of a Radical Islamic Intellectual*, New York: Oxford Univ. Press, 2013, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199790883.001.0001>.
- Touma H.H., *The Music of the Arabs*, transl. by L. Schwartz, Portland: Amadeus Press, 1996.
- The Treaty of Peace between the Allied and Associated Powers and Turkey Signed at Sèvres August 10, 1920*, [w:] *The Treaties of Peace 1919-1923*, vol. 2, New York: Carnegie Endowment for International Peace, 1924.
- Trimingham J.S., *The Sufi Orders in Islam*, New York: Oxford Univ. Press, 1998.

- Tucker S.C., *A Global Chronology of Conflict: From the Ancient World to the Modern Middle East*, vol. 1-6, Santa Barbara: ABC-CLIO, 2009.
- Tuğal C., *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, Stanford: Stanford Univ. Press, 2009, <https://doi.org/10.1515/9780804771177>.
- Tunaya T.Z., *İslamcılık Cereyanı*, İstanbul: Baha Matbaası, 1962.
- Tunaya T.Z., *Türkiye'de Siyasî Partiler: 1859-1952*, İstanbul: Arba Yayınları, 1984.
- Tunçay M., *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Ankara: Yurt Yayınları, 1981.
- Türer O., *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1995.
- Türk İstiklâl Harbine Katılan Tümen ve Daha Üst Kademelerdeki Komutanların Biyografileri*, Ankara: Genelkurmay Basımevi, 1972.
- Türkeş A., *Millî Doktrin: Dokuz Işık*, İstanbul: Kamer Yayınları, 1997.
- Turkey Country Study Guide*, vol. 1: *Strategic Information and Developments*, Washington: International Business Publications, 2015.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi, *Tutanak Dergisi*, Cilt 26, Dönem 19, Yasama 2-25 XII 1992.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi, *Zabıt Ceridesi*, II/7; II/19; II/23; III/3; III/26.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi, *Zabıt Ceridesi*, devre II [1923-1927].
- Türkiye'nin 75 Yılı: 1923-1998 Gün Gün Cumhuriyet Tarihi*, İstanbul: Tempo Yayıncılık, 1998.
- Türköne M., *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 1991.
- Turner C., *Islam without Allah? The Rise of Religious Externalism in Safavid Iran*, Richmond: Curzon Press, 2000.
- Tustari Sahl Ibn 'Abd Allah al-, *Tafsir Al-Tustari: Great Commentaries of the Holy Qur'an*, Louisville: Fons Vitae, 2009.
- Tyser Ch.R., *The Mejelle*, Nikosia: Government Printing Press, 1901.
- Ufen A., *Political Parties and Democratization in Indonesia*, [w:] M. Bünte, A. Ufen (eds), *Democratization in Post-Suharto Indonesia*, London: Routledge, 2009.
- Ülküsal M., *Dobruca ve Türkler*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayın, 1966.
- Uludağ S., *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2016.
- Üngör U.Ü., *The Making of Modern Turkey: Nation and State in Eastern Anatolia, 1913-1950*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2012.
- Uzer U., *An Intellectual History of Turkish Nationalism*, Salt Lake City: Univ. of Utah Press, 2016.
- Uzunçarşılı İ.H., *Osmanlı Tarihi*, c. 3, kısım 1: XVI. Yüzyıl Ortalarından XVII. Yüzyıl Sonuna kadar, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011.
- Vahide Ş., *Islam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediuzzaman Said Nursi*, Albany: SUNY Press, 2005.
- VanderLippe J.M., *The Politics of Turkish Democracy: İsmet inönü and the Formation of the Multi-Party System, 1938-1950*, Albany: SUNY Press, 2012.
- Vandervalle D., *Islam in Algeria: Religion, Culture, and Opposition in a Rentier State*, [w:] J.L. Esposito (ed.), *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?*, Boulder: Lynne Rienner 1997, <https://doi.org/10.1515/9781685856182-004>.
- Vojdik V.K., *Masculinities, Feminism, and the Turkish Headscarf Ban: Revisiting Şahin v. Turkey*, [w:] R. Cooper, A.C. McGinley, M. Kimmel (eds), *Masculinities and the Law: A Multidimensional Approach*, New York: New York Univ. Press, 2012.
- Voll J.O., *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Syracuse: Syracuse Univ. Press, 1994.
- Voll J.O., *Political Islam and the State*, [w:] J.L. Esposito, E. El-Din Shahin (eds), *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, New York: Oxford Univ. Press, 2013, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195395891.013.005>.
- Voll J.O., Sonn T., *Political Islam: Oxford Bibliographies Online Research Guide*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2010, <https://doi.org/10.1093/obo/9780195390155-0063>.

- Vries H. de, Sullivan L.E., *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, New York: Fordham Univ. Press, 2007.
- Vuckovic B.O., *Heavenly Journeys, Earthly Concerns: The Legacy of the Mi'raj in the Formation of Islam*, New York: Taylor & Francis Group, 2005, <https://doi.org/10.4324/9780203487471>.
- Warburg G., *Islam, Sectarianism and Politics in Sudan Since the Mahdiyya*, London: Hurst, 2003.
- Waterbury J., *The Egypt of Nasser and Sadat: The Political Economy of Two Regimes*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1983, <https://doi.org/10.1515/9781400857357>.
- Weber M., *Polityka jako zawód i powołanie*, oprac. Z. Krasnodębski, tłum. A. Kopacki, P. Dybel, Kraków: Znak, 1998.
- Weiker W.F., *The Turkish Revolution 1960-1961: Aspects of Military Politics*, Washington: Brookings Institution, 1963.
- Weismann I., *Modernity from Within: Islamic Fundamentalism and Sufism*, [w:] L. Ridgeon (ed.), *Sufis and Salafis in the Contemporary Age*, London: Bloomsbury Academic, 2015.
- Weismann I., *Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, London: Routledge, 2007, <https://doi.org/10.4324/9780203947432>.
- Weismann I., *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Leiden: Brill, 2001, <https://doi.org/10.1163/9789047400615>.
- Weiss B.G., *Studies in Islamic Legal Theory*, Leiden: Brill, 2002, <https://doi.org/10.1163/9789047400851>.
- Wiedl K.N., *The Hama Massacre – Reasons, Supporters of the Rebellion, Consequences*, München: GRIN, 2007.
- Wiktorowicz Q., *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan*, Albany: SUNY Press, 2001.
- Willis M., *The Islamist Challenge in Algeria: A Political History*, Washington Square, NY: New York Univ. Press, 1997.
- Woerner-Powell T., *Another Road to Damascus: An Integrative Approach to 'Abd al-Qādir al-Jazā'irī (1808-1883)*, Berlin: De Gruyter, 2017, <https://doi.org/10.1515/9783110499513>.
- Wright L., *The Looming Tower: Al-Qaeda and the Road to 9/11*, New York: Random House, 2006.
- Yadav S.P., *Mapping the Terrain of Reform in Yemen: Islah over Two decades*, [w:] Q. Mecham, J. Chernov-Hwang (eds), *Islamist Parties and Political Normalization in the Muslim World*, Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2014.
- Yalçın S., *Hangi Erbakan*, Ankara: Başak Yayınları, 1994.
- Yanardağ M., *MHP Değişti Mi?*, İstanbul: Gendaş, 2002.
- Yapp M.E., *The Making of the Modern Near East, 1792-1923*, London: Routledge, 2013, <https://doi.org/10.4324/9781315836508>.
- Yarar E., *A New Perspective of the World at the Threshold of the 21st Century*, İstanbul: MÜSİAD, 1996.
- Yaşar M.E., *Dergah'tan Parti'ye, Vakıf'tan Şirkete Bir Kimliğin Oluşumu ve Dönüşümü: İskenderpaşa Cemaati*, [w:] Y. Aktay, M. Gültekinçil, T. Bora (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, c. 6: *İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Yaşlı F., *AKP, Cemaat, Sünni-Ulus: Yeni Türkiye Üzerine Tezler*, İstanbul: Yordam Kitap, 2014.
- Yassıada Broşürü*, İstanbul: T.C. Millî Birlik Komitesi İrtibat Bürosu, 1960.
- Yavuz M.H., *Islamic Political Identity in Turkey*, New York: Oxford Univ. Press, 2003.
- Yavuz M.H., *The Matrix of Modern Turkish Islamic Movements: the Naqshbandi Sufi Order*, [w:] E. Özdalga (ed.), *Naqshbandis in Western and Central Asia: Change and Continuity*, Richmond: Curzon Press, 1999.
- Yavuz M.H., *Print-Based Islamic Discourse and Modernity: The Nur Movement*, [w:] *The Third International Symposium on Bediüzzaman Said Nursi: The Reconstruction of Islamic Thought in the Twentieth Century and Bediüzzaman Said Nursi*, İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1997.

- Yavuz M.H., *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2009, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511815089>.
- Yavuz M.H., *Toward an Islamic Enlightenment: The Gülen Movement*, New York: Oxford Univ. Press, 2013, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199927999.001.0001>.
- Yavuz Y.Ş., *Zâhid Kevseri*, [w:] *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 44, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Yayla A.S., Teymur S., *How Did Change Help the Country of Turkey Deal with Terrorism More Effectively?*, [w:] Th.A. Gilly, Y. Gilinskiy, V.A. Sergevnin (eds), *The Ethics of Terrorism: Innovative Approaches from an International Perspective (17 Lectures)*, Springfield: Charles C. Thomas, 2009.
- Yerasimos S., *The Monoparty Period*, [w:] I.C. Schick, E.A. Tonak (eds), *Turkey in Transition*, New York: Oxford Univ. Press, 1987.
- Yesiada B., *The Virtue Party*, [w:] B. Rubin, M. Heper (eds), *Political Parties in Turkey*, London: Frank Cass, 2002.
- Yılmaz H., *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*, Princeton: Princeton Univ. Press, 2018, <https://doi.org/10.1515/9781400888047>.
- Yılmaz H.K., *Altın Silsile*, İstanbul: Erkam Yayınları, 1994.
- Yılmaz H.K., *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Yılmaz H.K., *Esad Erbilî*, [w:] *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 11, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Yinanc M.H., *Milli Tarihimizin Adı*, İstanbul: Hareket Yayınları, 1969.
- Yücekök A.N., *Türkiye'de din ve siyaset*, İstanbul: Gerçek, 1971.
- Yücekök A.N., *Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı*, Ankara: Sevinç Matbaası, 1971.
- Yücel Y., *Tasavvuf ve Tarikatlarda Rabıta*, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Bilim Dalı, 1993.
- Yücesoy H., *Justification of Political Authority in Medieval Sunnī Thought*, [w:] A. Afsaruddin (ed.), *Islam, the State, and Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns*, New York: Palgrave Macmillan, 2011, https://doi.org/10.1057/9781137002020_2.
- Zaman M.Q., *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton: Princeton Univ. Press, 2002.
- Zdanowski J., *Bliski Wschód 2011. Bunt czy rewolucja?*, Kraków: Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, 2011.
- Zdanowski J., *Bracia Muzułmanie i inni*, Szczecin: Glob, 1986.
- Zdanowski J., *Historia Bliskiego Wschodu w XX wieku*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2010.
- Zdanowski J., *Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna. Nurt Braci Muzułmanów*, Warszawa: Askon, 2009.
- Zelkina A., *In Quest for God and Freedom: Sufi Responses to the Russian Advance in the North Caucasus*, New York: New York Univ. Press, 2000.
- Ziai H., *Al-Suhrawardi*, [w:] C.E. Bosworth et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam*, vol. 9, Leiden: Brill, 1997.
- Zilfi M.C., *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Post-Classical Age (1600-1800)*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988.
- Zürcher E.J., *Jihad and Islam in World War I: Studies on the Ottoman Jihad on the Centenary of Snouck Gurgronje's „Holy War Made in Germany”*, Leiden: Leiden Univ. Press, 2016, <https://doi.org/10.1515/9789400602335>.
- Zürcher E.J., *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İstanbul: İletişim 2003.
- Zürcher E.J., *Reshîd Pasha, Muştafâ*, [w:] E.J. Lecomte, W.H. van Donzel, C.E. Bosworth (eds), *Encyclopaedia of Islam*, vol. 8, Leiden: Brill, 1995.

- Zürcher E.-J., *Turcja. Od sultanatu do współczesności*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2013.
- Zürcher E.J., *The Unionist Factor: The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement, 1905-1926*, Leiden: Brill, 1984.

Artykuły w czasopismach i gazetach

- Abdugafurova D., „*I Was Born in the Wrong Time*”: *The Concept of Selfhood in the Writings of Anbar Otin*, „Journal of Islamic and Muslim Studies” vol. 4, no. 1, 2019, <https://doi.org/10.2979/jims.4.1.03>.
- Abu-Manneh Butrus, *The Naqsibandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century*, „Die Welt des Islams” vol. 22, no. 1-4, 1982, <https://doi.org/10.1163/157006082X00010>.
- Abu-Manneh Butrus, *Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda al-Sayyadi*, „Middle Eastern Studies” vol. 15, no. 2, 1979, <https://doi.org/10.1080/00263207908700402>.
- Acim R., *The Reception of Sufism in the West: The Mystical Experiences of American and European Converts*, „Journal of Muslim Minority Affairs” vol. 38, no. 1, 2018, <https://doi.org/10.1080/13602004.2018.1432145>.
- Ahmad F., *Islamic Reassertion in Turkey*, „Third World Quarterly” vol. 10, no. 2, 1988, <https://doi.org/10.1080/01436598808420080>.
- Ahmad F., *The Young Turk Revolution*, „Journal of Contemporary History” vol. 3, no. 3, 1968, <https://doi.org/10.1177/002200946800300302>.
- Akhavi S., *Contending Discourses in Shi'i Law on the Doctrine of Wilayat Al-faqih*, „Iranian Studies” vol. 29, no. 3-4, 1996, <https://doi.org/10.1080/00210869608701850>.
- Akinci U., *The Welfare Party's Municipal Track Record: Evaluating Islamist Municipal Activism in Turkey*, „Middle East Journal” vol. 53, no. 1, 1999.
- Al Sayyid Mustafa, *Mixed Message: The Arab and Muslim Response to 'Terrorism'*, „The Washington Quarterly” vol. 25, no. 2, 2002, <https://doi.org/10.1162/01636600252820216>.
- Al-Azmeh Aziz, *Islamist Revivalism and Western Ideologies*, „History Workshop Journal” vol. 32, no. 1, 1991, <https://doi.org/10.1093/hwj/32.1.44>.
- Alexiev A., *Tablighi Jamaat: Jihad's Stealthy Legions*, „Middle East Quarterly” vol. 12, no. 1, Winter 2005.
- Algar H., *The Centennial Renewer: Bediüzzaman Said Nursi and the Tradition of Tajdid*, „Journal of Islamic Studies” vol. 12, no. 3, 2001, <https://doi.org/10.1093/jis/12.3.291>.
- Algar H., *Naksibendi Order in Republican Turkey*, „Islamic World Report” vol. 2, 1997.
- Algar H., *The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance*, „Studia Islamica” no. 44, 1976, <https://doi.org/10.2307/1595445>.
- Algar H., *Political Aspects of Naqshbandi History*, „Varia Turcica” vol. 18, 1990.
- Algar H., *Sufism and Tariqat in the Life and Work of Bediüzzaman Said Nursi*, „Journal of the History of Sufism” vol. 3, 2002.
- Alkan M., *Osmanlı Devleti'nde Akıncı Ocağının Sonu*, „Gazi Akademik Bakış” c. 7, sayı 13, 2013.
- Alterman J.B., *Counting Nodes and Counting Noses: Understanding New Media in the Middle East*, „Middle East Journal” vol. 54, no. 3, 2000.
- Alvi S.S., *The Mujaddid and Tajdid Traditions in the Indian Subcontinent: An Historical Overview*, „Journal of Turkish Studies” vol. 18, 1994.
- Anderson L., *Arab Democracy: Dismal Prospects*, „World Policy Journal” vol. 18, no. 3, 2001, <https://doi.org/10.1215/07402775-2001-4009>.
- Anjum T., *Sufism in History and its Relationship with Power*, „Islamic Studies” vol. 45, no. 2, 2006.
- Arat Y., *A Woman Prime Minister in Turkey: Did It Matter?* „Women & Politics” vol. 19, no. 4, 1998, https://doi.org/10.1300/J014v19n04_01.

- Atacan F., *Explaining Religious Politics at the Crossroad: AKP-SP*, „Turkish Studies” vol. 6, no. 2, 2005, <https://doi.org/10.1080/14683840500119510>.
- Atasoy Y., *Islamic Revivalism and the Nation-State Project: Competing Claims for Modernity*, „Social Compass” vol. 44, no. 1, 1997, <https://doi.org/10.1177/003776897044001007>.
- Athar A.M., *The Passing of Empire: The Mughal Case*, „Modern Asian Studies” vol. 9, no. 3, 1975, <https://doi.org/10.1017/S0026749X00005825>.
- Atiyas İ., Bakis O., *Structural Change and Industrial Policy in Turkey*, „Emerging Markets Finance and Trade” vol. 51, no. 6, 2015, <https://doi.org/10.1080/1540496X.2015.1080523>.
- Ayubi N.N.M., *The Political Revival of Islam: The Case of Egypt*, „International Journal of Middle East Studies” vol. 12, no. 4, 1980, <https://doi.org/10.1017/S0020743800031263>.
- Banna Gamal al-, *Where Are We Headed in the Next 25 Years?*, „Egypt Today” vol. 25, no. 9, 2004.
- Bayat A., *Islam and Social Movement Theory*, „Third World Quarterly” vol. 26, no. 6, 2005, <https://doi.org/10.1080/01436590500089240>.
- Bazarbayev K.K., Gumadullayeva A., Rustambekowa M., *Jadidism Phenomenon in Central Asia*, „Procedia – Social and Behavioral Sciences” vol. 89, 2013, <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2013.08.948>.
- Benhenda M., *Liberal Democracy and Political Islam: The Search for Common Ground*, „Politics, Philosophy and Economics” vol. 10, 2011, no. 1, <https://doi.org/10.1177/1470594X10368248>.
- Brown J., *The Military and Society: The Turkish Case*, „Middle Eastern Studies” vol. 25, no. 3, 1989, <https://doi.org/10.1080/00263208908700788>.
- Brown N.J., *Shari'a and State in the Modern Muslim Middle East*, „International Journal of Middle East Studies” vol. 29, no. 3, 1997, <https://doi.org/10.1017/S0020743800064813>.
- Bruinessen M. van, *The Origins and Development of Sufi Orders (Tarekat) in Southeast Asia*, „Studia Islamika” vol. 1, no. 1, 1994, <https://doi.org/10.15408/sdi.v1i1.864>.
- Bruinessen M. van, *The Origins and Development of the Naqshbandi Order in Indonesia*, „Der Islam” Bd. 67, 1990.
- Bruinessen M. van, *The Sadate Nehri or Gilanizade of Central Kurdistan*, „Journal of the History of Sufism” vol. 1-2, 2000.
- Bruinessen M. van, *Sufis and Sultans in Southeast Asia and Kurdistan: A Comparative Survey*, „Studia Islamika” vol. 3, no. 3, 1996, <https://doi.org/10.15408/sdi.v3i3.798>.
- Burrin P., *Political Religion: The Relevance of a Concept*, „History & Memory” vol. 9, no. 1/2, 1997, <https://doi.org/10.2979/HIS.1997.9.1-2.321>.
- Busse H., *Jerusalem in the Story of Muhammad's Night Journey and Ascension*, „Jerusalem Studies in Arabic and Islam” vol. 14, 1991.
- Can K., *'Yesil sermaye' laik sisteme ne yapti?* „Birikim” sayı 99, 1997.
- Carpenter W.S., „*Politics: Who Gets What, When, How*” by Harold D. Lasswell, „American Political Science Review” vol. 30, no. 6, 1936, <https://doi.org/10.2307/1948299>.
- Çeçen A., *Atatürk ve İdeoloji*, *Türk Dili*, „TDK Yayını” sayı 359, 1981.
- Char A., *Islam: The Test of Globalization*, „Philosophy and Social Criticism” vol. 36, no. 3-4, 2010, <https://doi.org/10.1177/0191453709358563>.
- Çınar N., *Naqşbandî Hâlidî Şeyhi Ahmed B. Süleyman Elervâdî'nin Râbita İle İlgili „Hakku's-Sülûk Ve'r-râbita Ve Şemâil-İ Cemî'i Silsile” Risalesi*, „Ağrı İslâmi İlimler Dergisi” c. 5, 2019.
- Copty A., *The Naqshbandiyya and its Offshoot, the Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Haramayn in the 11th/17th Century*, „Die Welt des Islams” vol. 43, no. 3, 2003, <https://doi.org/10.1163/157006003322682645>.
- Coşan H.N., *Yolumuzu Aydınlatanlar*, „Kadın ve Aile” c. 4, sayı 39, 1988.
- Coşan M.E., *Bu Kasım Ayının Bizce Üç Mühim Olayı*, „İslam” sayı 51, 1987.
- Dāmādī M., *Maqāmat-i arba'in-i Abu Sa'id: Ma'arif-i islâmi*, „Islamic Culture” vol. 12, no. 4, 1971.
- Danecki J., *Konstytucja medyczna*, „Przegląd Religioznawczy” nr 1(167), 1993.

- Daniel E.L., *Theology and Mysticism in the Writings of Ziya Gökalp*, „The Muslim World” vol. 67, no. 3, 1977, <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1977.tb03321.x>.
- Davison A., *Secularization and Modernization in Turkey: The Ideas of Ziya Gökalp*, „Economy and Society” vol. 24, no. 2, 1995, <https://doi.org/10.1080/03085149500000008>.
- Dekmejian R.H., *The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, Ethnic Conflict and the Search for Islamic Alternatives*, „Middle East Journal” vol. 34, no. 1, 1980.
- Demir Ö., Acar M., Toprak M., *Anatolian Tigers or Islamic Capital: Prospects and Challenges*, „Middle Eastern Studies” vol. 40, no. 6, 2004, <https://doi.org/10.1080/0026320042000282937>.
- Denffer D. von, *Baraka as Basic Concept of Muslim Popular Belief*, „Islamic Studies” vol. 15, no. 3, 1976.
- Dennerlein B., *Legitimate Bounds and Bound Legitimacy: The Act of Allegiance to the Ruler (Bai'a) in 19th Century Morocco*, „Die Welt des Islams” vol. 41, no. 3, 2001, <https://doi.org/10.1163/1570060011164909>.
- Deringil S., *„There Is No Compulsion in Religion”: On Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire: 1839-1856*, „Comparative Studies in Society and History” vol. 42, no. 3, 2000, <https://doi.org/10.1017/S0010417500002930>.
- DeWeese D., *The Masha'ikh-i Turk and the Khojagan: Rethinking the Links between the Yasavi and Naqshbandi Sufi Traditions*, „Journal of Islamic Studies” vol. 7, no. 2, 1996, <https://doi.org/10.1093/jis/7.2.180>.
- Digby S., Yohanan Friedmann: *„Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of his Thought and a Study of his Image in the Eyes of Posterity”*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies” vol. 38, no. 1, 1975, <https://doi.org/10.1017/S0041977X00047406>.
- Efe İ., *Critical Discourse Analysis of Discourses on and around Coup d'État in Turkish Newspapers*, „Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi” c. 6, sayı 1, 2018, <https://doi.org/10.19145/e-gifder.356888>.
- Eikmeier D.C., *Qutbism: An Ideology of Islamic-Fascism*, „Parameters” vol. 37, no. 1, 2007, <https://doi.org/10.55540/0031-1723.2340>.
- El Sharakawy P., *Islamic – Secular Hybrid and the Egyptian State*, „Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)” vol. 7, no. 1, 2013, <https://doi.org/10.1080/19370679.2013.12023217>.
- Er M., *Abd-el-Krim al-Khattabi: The Unknown Mentor of Che Guevara*, „Terrorism and Political Violence Journal” vol. 29, no. 1, 2015, <https://doi.org/10.1080/09546553.2014.997355>.
- Erdoğan S., *1987 Yılında Avrupa Birliği'ne Yapılan Tam Üyelik Başvurusunda Turgut Özal'ın Rolü*, „İmgelem” c. 3, sayı 5, 2019.
- Erman T., Göker, E., *Alevi Politics in Contemporary Turkey*, „Middle Eastern Studies” vol. 36, no. 4, 2000, <https://doi.org/10.1080/00263200008701334>.
- Es'ad M., *Makale-i Mahsusa*, „Beyan' ül-hak” c. 17, sayı 25, 1908.
- Evans-Pritchard E.E., *The Sanusi of Cyrenaica*, „Africa: Journal of the International African Institute” vol. 15, no. 2, 1945, <https://doi.org/10.2307/1156202>.
- Farrakhan M.R., Arefian A., Jahromi Gh.S., *A Reanalysis of Social – Cultural Impacts and Functions of Worship: A Case Study on Salah (Namaz)*, „Mediterranean Journal of Social Sciences” vol. 7, no. 4, 2016, <http://dx.doi.org/10.5901/mjss.2016.v7n4s1p249>.
- Fischer M.M., *Islam and the Revolt of the Petit Bourgeoisie*, „Daedalus” vol. 111, no. 1, 1982.
- Frykberg E.R., Tepas J.J., Alexander R.H., *The 1983 Beirut Airport Terrorist Bombing: Injury Patterns and Implications for Disaster Management*, „The American Surgeon” vol. 55, no. 3, 1989.
- Gentile E., *Political Religion: A Concept and its Critics – A Critical Survey*, „Totalitarian Movements and Political Religions” vol. 6, no. 1, 2005, <https://doi.org/10.1080/14690760500099770>.
- Gerling V., *Zugewanderte Senioren / innen in Deutschland und Großbritannien: Soziodemographische Strukturdaten, Lebenslagen und soziale Dienste der Altenhilfe*, „Sozialer Fortschritt” Bd. 51, H. 6, 2002.

- Gil M., *The Constitution of Medina: A Reconsideration*, „Israel Oriental Studies” vol. 4, 1974.
- Goshgarian R., *Beyond the Social and the Spiritual: Redefining the Urban Confraternities of Late Medieval Anatolia*, „Confraternitas” vol. 21, no. 1, 2010, <https://doi.org/10.33137/confrat.v21i1.14250>.
- Gross J.-A., *Multiple Roles and Perceptions of a Sufi Shaikh: Symbolic Statements of Political and Religious Authority*, „Varia Turcica” vol. 18, 1990.
- Gülalp H., *Using Islam as Political Ideology: Turkey in Historical Perspective*, „Cultural Dynamics” vol. 14, no. 1, 2002, <https://doi.org/10.1177/09213740020140010201>.
- Gündoğan Ü., *Islamist Iran and Turkey, 1979-1989: State Pragmatism and Ideological Influences*, „Middle East Review of International Affairs” vol. 7, no. 1, 2003.
- Gunn Ch., *The 1960 Coup in Turkey: A U.S. Intelligence Failure or a Successful Intervention?*, „Journal of Cold War Studies” vol. 17, no. 2, 2015, https://doi.org/10.1162/JCWS_a_00550.
- Gürdoğan E., *Dünden Bugüne Çok Şey Değişti*, „İslam” sayı 34, 1986.
- Güven D., *Riots against the Non-Muslims of Turkey: 6/7 September 1955 in the Context of Demographic Engineering*, „European Journal of Turkish Studies” no. 12, 2011, <https://doi.org/10.4000/ejts.4538>.
- Habermas J., *Notes on Post-Secular Society*, „New Perspectives Quarterly” vol. 25, no. 4, 2008, <https://doi.org/10.1111/j.1540-5842.2008.01017.x>.
- Hallaq W.B., *On the Origin of the Controversy about the Existence of Mutahids and the Gate of Ijtihad*, „Studia Islamica” vol. 63, 1986, <https://doi.org/10.2307/1595569>.
- Hamdeh E., *Qur’ān and Sunna or the Madhhabs? A Salafi Polemic Against Islamic Legal Tradition*, „Islamic Law and Society” vol. 24, no. 3, 2017, <https://doi.org/10.1163/15685195-00240A01>.
- Hartung J.P., *A Contribution of Islamic Revivalists to Modernity: The Gama’at-i islami as a Pratical Approach for the Realization of an Islamic Concept of History*, „Folia Orientalia” vol. 35, 1999.
- Hashemi N., *Rethinking Religion and Political Legitimacy Across the Islam–West Divide*, „Philosophy and Social Criticism” vol. 40, no. 4-5, 2014, <https://doi.org/10.1177/0191453714522803>.
- Hatiboğlu M.S., *İslâm’da İlk Siyasi Kavmiyetçilik „Hilafetin Kureyşliliği”*, „Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi” c. 23, sayı 1, 1978.
- Heper M., *Islam, Conservatism, and Democracy in Turkey: Comparing Turgut Özal and Recep Tayyip Erdoğan*, „Insight Turkey” vol. 15, no. 2, 2013.
- Hermann R., *Fethullah Gülen – eine muslimische Alternative zur Refah Partei?*, „Orient” Bd. 37, H. 4, 1996.
- Høigilt J., Nome F., *Egyptian Salafism in Revolution*, „Journal of Islamic Studies” vol. 25, no. 1, 2014, <https://doi.org/10.1093/jis/ett056>.
- İlhan H., *Bağımsızlığa Teşvik Etmiştir*, „İslam” sayı 111, 1992.
- Imber C., *The Ottoman Dynasty Myth*, „Turcica” vol. 19, 1987, <https://doi.org/10.2143/TURC.19.0.2014268>.
- İsmail Turan Hoca İle Mehmet Zahid Kotku (rh.a) Hakkında, „Kadın ve Aile” c. 6, sayı 67, 1990.
- Jeffery A., *The Political Importance of Islam*, „Journal of Near Eastern Studies” vol. 1, no. 4, 1942, <https://doi.org/10.1086/370655>.
- Job S., *The Rising of a Global God-Image? Spiritual Internationalists, the International Left and the Idea of Human Progress*, „Third World Quarterly” vol. 30, no. 1, 2009, <https://doi.org/10.1080/01436590802622623>.
- Joffé G., *The Moroccan Nationalist Movement: Istiqlal, the Sultan, and the Country*, „The Journal of African History” vol. 26, no. 4, 1985, <https://doi.org/10.1017/S0021853700028759>.
- „Kadın ve Aile” c. 3, sayı 26, 1987.
- Kadioğlu A., *The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity*, „Middle Eastern Studies” vol. 32, no. 2, 1996, <https://doi.org/10.1080/00263209608701110>.

- Kandiyoti D., *The Travails of the Secular: Puzzle and Paradox in Turkey*, „Economy and Society” vol. 41, no. 4, 2012, <https://doi.org/10.1080/03085147.2012.718631>.
- Kaptan Y., Karanfil G., *RTÜK, Broadcasting, and the Middle East: Regulating the Transnational*, „International Journal of Communication” vol. 7, 2013.
- Karahasanoğlu S., *Meşk: The Traditional Teaching System of Turkish Music*, „Journal of Teaching and Education” vol. 1, no. 7, 2012.
- Karpat K.H., *The Military and Politics in Turkey, 1960-64: A Socio-Cultural Analysis of a Revolution*, „The American Historical Review” vol. 75, no. 6, 1970, <https://doi.org/10.2307/1850760>.
- Kayali H., *Elections and the Electoral Process in the Ottoman Empire, 1876-1919*, „International Journal of Middle East Studies” vol. 27, no. 3, 1995, <https://doi.org/10.1017/S0020743800062085>.
- Keddie N.R., *Pan-Islam as Proto-Nationalism*, „The Journal of Modern History” vol. 41, no. 1, 1969, <https://doi.org/10.1086/240345>.
- Keddie N.R., *Secularism and the State: Towards Clarity and Global Comparison*, „New Left Review” no. 226, 1997.
- Keseroğlu H., *Köy enstitülerinde okuma ve kütüphane*, „Türk kütüphaneciliği” c. 19, sayı 1, 2005.
- Khan M.A.M., *The Political Philosophy of Islamic Resurgence*, „Cultural Dynamics” vol. 13, no. 2, 2001, <https://doi.org/10.1177/092137400101300204>.
- Khatab S., *Arabism and Islamism in Sayyid Qutb's Thought on Nationalism*, „The Muslim World” vol. 94, no. 2, 2004, <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2004.00049.x>.
- Kirişçi K., *Disaggregating Turkish Citizenship and Immigration Practices*, „Middle Eastern Studies” vol. 36, no. 3, 2000, <https://doi.org/10.1080/00263200008701316>.
- Kızılkaya S., *Bir 12 Eylül bilançosu*, „NTV Mag” IX 2000.
- Köhne G., *Islamist Erbakan liebt starke Worte und überrascht zugleich als waschechter politischer Pragmatiker: Stunde der Wahrheit für Väterchen „Derca”*, „Berliner Zeitung” 8 VII 1996.
- Kramer M.S., *Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?*, „Middle East Quarterly” vol. 10, no. 2, Spring 2003.
- Kudsi-Zadeh A.A., *A Promise of Reform: Two Complimentary Documents*, „International Journal of Middle East Studies” vol. 4, no. 3, 1973, <https://doi.org/10.1017/S0020743800031512>.
- Kuran T., *Islamic Economics and the Islamic Subeconomy*, „Journal of Economic Perspectives” vol. 9, no. 4, 1995, <https://doi.org/10.1257/jep.9.4.155>.
- Kuru A., *Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion*, „World Politics” vol. 59, no. 4, 2007, <https://doi.org/10.1353/wp.2008.0005>.
- Langohr V., *Of Islamists and Ballot Boxes: Rethinking the Relationship between Islamisms and Electoral Politics*, „International Journal of Middle East Studies” vol. 33, no. 4, 2001, <https://doi.org/10.1017/S0020743801004068>.
- Lapidus I.M., *The Golden Age: The Political Concepts of Islam*, „The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science” vol. 524, no. 1, 1992, <https://doi.org/10.1177/0002716292524001002>.
- Lapidus I.M., *The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society*, „International Journal of Middle East Studies” vol. 6, no. 4, 1975, <https://doi.org/10.1017/S0020743800025344>.
- Le Gall D., *Kadizadelis, Nakşbendis, and Intra-Sufi Diatribe in Seventeenth-Century Istanbul*, „The Turkish Studies Association Journal” vol. 28, no. 1/2, 2004.
- Lewis B., *The Return of Islam*, „Commentary” no. 61, 1976.
- Liu Zh., Shu M., *Nationalist Thoughts and Islam in the Late Ottoman Empire*, „Asian Journal of Middle Eastern and Islamic Studies” vol. 11, no. 2, 2017, <https://doi.org/10.1080/25765949.2017.12023298>.

- Macdonald D.B., *The Life of al-Ghazzali, with Especial Reference to His Religious Experiences and Opinions*, „Journal of the American Oriental Society” vol. 20, 1899, <https://doi.org/10.2307/592319>.
- Majewska A., *Muzułmański protestantyzm, czyli ruch koraniczny w islamie*, „Bliski Wschód” nr 2, 2005.
- Mansurov F., *Khawaja Yusuf Hamadānī: His Life, Thoughts and Contribution to the Contemporary Sufism*, „Literacy Information and Computer Education Journal” vol. 6, no. 2, 2016, <http://dx.doi.org/10.20533/licej.2040.2589.2016.0306>.
- March A.F., *Naturalizing Shari'a: Foundationalist Ambiguities in Modern Islamic Apologetics*, „Islamic Law and Society” vol. 22, no. 1-2, 2015, <https://doi.org/10.1163/15685195-02212p02>.
- March A.F., *Political Islam: Theory*, „Annual Review of Political Science” vol. 18, 2015, <https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-082112-141250>.
- March A.F., *Taking People as They Are: Islam as a „Realistic Utopia” in the Political Theory of Sayyid Qutb*, „American Political Science Review” vol. 104, no. 1, 2010, <https://doi.org/10.1017/S000305541000002X>.
- Mardin Ş., *Historical Determinants of Stratification: Social Class and Class Consciousness in Turkey*, „Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi” c. 22, sayı 4, 1967.
- Mavani H., *The Case for Secularity in Islam*, „Journal of Islamic Law and Culture” vol. 13, no. 1, 2011, <https://doi.org/10.1080/1528817X.2012.693389>.
- Mehmet Zahid Kotku Hocaefendi Rahmetle Anıldı, „Zaman” 30 XI 1994.
- Meri J.W., *Aspects of Baraka (Blessings) and Ritual Devotion among Medieval Muslims and Jews*, „Medieval Encounters” vol. 5, no. 1, 1999, <https://doi.org/10.1163/157006799X00259>.
- Meşeci Giorgetti F., *Nation-Building in Turkey through Ritual Pedagogy: The Late Ottoman and Early Turkish Republican Era*, „Journal of the History of Education Society” vol. 49, no. 1, 2020, <https://doi.org/10.1080/0046760X.2019.1676921>.
- Mizan A., *A Beginner's Take on Sufi Poetry: Does the Sufi Love Transcend Religious Borders to Encapsulate Humanity*, „Journal of the Asiatic Society of Bangladesh” vol. 61, no. 1, 2016.
- Moaddel M., *The Study of Islamic Culture and Politics: An Overview and Assessment*, „Annual Review of Sociology” vol. 28, 2002, <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.28.110601.140928>.
- Monroe S.L., *Salafis in Parliament: Democratic Attitudes and Party Politics in the Gulf*, „Middle East Journal” vol. 66, no. 3, 2012, <https://doi.org/10.3751/66.3.11>.
- Moreno J.C.A., *Salafism: From a Religious Movement to a Political Force*, „Revista de Estudios en Seguridad Internacional” vol. 3, no. 1, 2017, <http://dx.doi.org/10.18847/1.5.2>.
- Moten A.R., *Politics: An Islamic Perspective*, „Intellectual Discourse” vol. 1, no. 1, 2013.
- Mukhitdinova M.A. et al., *Teaching Sufism: Ideas of Bahauddin Nakshbandi and Its Activity in Modern Uzbekistan*, „International Journal of Advanced Science and Technology” vol. 28, no. 12, 2019.
- Musallam A.A., *Sayyid Qutb and Social Justice, 1945-1948*, „Journal of Islamic Studies” vol. 4, no. 1, 1993, <https://doi.org/10.1093/jis/4.1.52>.
- Necatioğlu H. [Coşan M.E.], *Alimin Tartışılmaz Üstünlüğü*, „İslam” sayı 87, 1990.
- Necatioğlu H. [Coşan M.E.], *Bir Parti ve Biz*, „İslam” sayı 83, 1990.
- Necatioğlu H. [Coşan M.E.], *Din Alimlerinin Tartışılmaz Değeri ve Üstünlüğü*, „İslam” sayı 77, 1990.
- Necatioğlu H. [Coşan M.E.], *Gündemdeki en mühim konu*, „İslam” sayı 66, 1989.
- Necatioğlu H. [Coşan M.E.], *Hakka ve İnsafa Davet*, „İslam” sayı 84, 1990.
- Necatioğlu H. [Coşan M.E.], *Seçim Üzerine Düşünceler*, „İslam” sayı 98, 1991.
- Nizami K.A., *Naqshbandi Influence on Mughal Rulers and Politics*, „Islamic Culture” vol. 39, 1965.
- O'Byrne D., *Corruption Within the Turkish System – a Leading Industrialist's Crusade*, „Insight Turkey” no. 10, 1997.

- Olson R., *Turkey-Syria Relations Since the Gulf War: Kurds and Water*, „The Middle East Policy Council” vol. 5, no. 2, 1997, <https://doi.org/10.1111/j.1475-4967.1997.tb00272.x>.
- Ömeroğlu S., *Mehmet Zahid Kotku*, „Milli Gazete” 13-18 XI 1988.
- Öniş Z., *Political Islam at the Crossroads: From Hegemony to Co-Existence*, „Contemporary Politics” vol. 7, no. 4, 2001, <https://doi.org/10.1080/13569770120106435>.
- Öniş Z., *Turgut Özal and his Economic Legacy: Turkish Neo-Liberalism in Critical Perspective*, „Middle Eastern Studies” vol. 40, no. 4, 2004, <https://doi.org/10.1080/00263200410001700338>.
- Özcan S., *Seyyid Muhammed Râşid Erol'un Hayatı Ve Tasavvufî Etkisi*, „Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi” c. 8, sayı 2, 2016.
- Özçelik Ş., *6/7 Eylül 1955 Olaylarında Yerel Bir Basın Örneği: „Yeni Adana” Gazetesi*, „Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi” c. 13, sayı 27, 2013.
- Özdalga E., *Worldly Asceticism in Islamic Casting: Fethullah Gülen's Inspired Piety and Activism*, „Critique: Critical Middle Eastern Studies” vol. 9, no. 17, 2000, <https://doi.org/10.1080/10669920008720169>.
- Özdemir H., *Hatt-ı Humayın*, „Sızıntı” c. 31, 2009.
- Papas A., *Shaykh Succession in the Classical Naqshbandiyya: Spirituality, Heredity and the Question of Body*, „Asian and African Area Studies” vol. 7, no. 1, 2007.
- Paul J., *Forming a Faction: The imāyat System of Khwaja Ahrar*, „International Journal of Middle East Studies” vol. 23, no. 4, 1991, <https://doi.org/10.1017/S0020743800023400>.
- Pelletreau R.H. Jr., Pipes D., Esposito J.L., *Symposium: Resurgent Islam in the Middle East*, „Middle East Policy” vol. 3, no. 2, 1994, <https://doi.org/10.1111/j.1475-4967.1994.tb00106.x>.
- Perekli F., *The Applicability of the „Turkish Model” to Morocco: The Case of the Parti Justice et du Développement (PJD)*, „Insight Turkey” vol. 14, no. 3, 2012.
- Podeh E., *The bay'a: Modern Political Uses of Islamic Ritual in the Arab World*, „Die Welt des Islams” vol. 50, no. 1, 2010, <https://doi.org/10.1163/157006010X487155>.
- Quataert D., *The 1908 Young Turk Revolution: Old and New Approaches*, „Review of Middle East Studies” vol. 13, no. 1, 1979, <https://doi.org/10.1017/S002631840000691X>.
- Radtko B., *A Forerunner of Ibn al-Arabi: Hakim Tirmidhi on Sainthood*, „Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society” vol. 8, 1989.
- Rasanayagam A., *Taliban Fundamentalism: The Turmoils of Afghanistan*, „World Affairs: The Journal of International Issues” vol. 3, no. 2, 1999.
- Rispler V., *Toward a New Understanding of the Term bid'a*, „Der Islam” Bd. 68, H. 2, 1991.
- Roshchin M., *Sufism and Fundamentalism in Dagestan and Chechnya*, „Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien” no. 38, 2006, <https://doi.org/10.4000/cemoti.1536>.
- Rubin M., *Green Money: Islamist Politics in Turkey*, „Middle East Quarterly” vol. 12, no. 1, Winter 2005.
- Sakallıoğlu Ü.C., *The Anatomy of the Turkish Military's Political Autonomy*, „Comparative Politics” vol. 29, no. 2, 1997.
- Sakallıoğlu Ü.C., *Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey*, „International Journal of Middle East Studies” vol. 28, no. 2, 1996, <https://doi.org/10.1017/S0020743800063157>.
- Saray Y., *„Adil Düzen” Beşeri İdeoloji mi?*, „İslam” sayı 116, 1993.
- Saray Y., *İslam, Demokrasi, Parti*, „İslam” sayı 117, 1993.
- Sarıbay A.Y., *Türkiye'de Siyasal Modernleşme ve İslam*, „Toplum ve Bilim” sayı 29/30, 1985.
- Saritoprak Z., *An Islamic Approach to Peace and Nonviolence: A Turkish Experience*, „The Muslim World” vol. 95, no. 3, 2005, <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2005.00102.x>.
- Say S., *Laik Türkiye'de Müslüman Toplum*, „İslam” sayı 100, 1991.
- Say S., *Mehmed Zahid Kotku (K.S.)'yu Anarken*, „İslam” sayı 99, 1991.

- Sayoğlu M., *Mehmet Zahid Kotku: Kafkasya'dan Bursa'ya*, „Yeni Şafak” 14 XI 1995.
- Sayoğlu M., *Vefatının 15. Yılında Mehmet Zahid Kotku*, „Yeni Şafak” 12 XI 1995.
- Scott R.M., *What Might the Muslim Brotherhood Do with al-Azhar? Religious Authority in Egypt*, „Die Welt des Islams” vol. 52, no. 2, 2012, <https://doi.org/10.1163/157006012X641674>.
- Serjeant R.B., *Sunnah Jāmi'ah, Pacts with the Yathrib Jews, and the Tahrīm of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the so-called 'Constitution of Medina'*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies” vol. 41, no. 1, 1978, <https://doi.org/10.1017/S0041977X00057761>.
- Şeyh Esad Coşan'dan Erbakan'a: Valizlerle gelen paraları ne yaptın?, „Hürriyet” 26 V 1990.
- Shepard W.E., *Islam and Ideology: Towards a Typology*, „International Journal of Middle East Studies” vol. 19, no. 3, 1987, <https://doi.org/10.1017/S0020743800056750>.
- Shepard W.E., *Islam as a „System” in the Later Writings of Sayyid Qutb*, „Middle Eastern Studies” vol. 25, no. 1, 1989, <https://doi.org/10.1080/00263208908700766>.
- Shushud H.L., *Hacegan Hanedani*, „Systematics” vol. 6, no. 4, 1969.
- Sivan E., *Sunni Radicalism in the Middle East and the Iranian Revolution*, „International Journal of Middle East Studies” vol. 21, no. 1, 1989, <https://doi.org/10.1017/S0020743800032086>.
- Soage A.B., *Introduction to Political Islam*, „Religion Compass” vol. 3, no. 5, 2009, <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2009.00176.x>.
- Somuncu Z., *Tempo Dergisi'ndeki Yayın Üzerine M. Es'ad Coşan'la*, „İslam” sayı 83, 1990.
- Stenhous P., *Islam's Trojan Horse? Turkish Nationalism and the Nakshibendi Sufi Order*, „Quadrant” vol. 51, no. 12, 2007.
- Sykiainen L., *The Islamic Concept of the Caliphate: Basic Principles and a Contemporary Interpretation*, „Journal for Studies of Islam and Muslim Societies” vol. 7, no. 1, 2017, <http://dx.doi.org/10.24848/islmgl.07.1.3>.
- Taraki L., *Islam Is the Solution: Jordanian Islamists and the Dilemma of the 'Modern Woman'*, „The British Journal of Sociology” vol. 46, no. 4, 1995, <https://doi.org/10.2307/591576>.
- Tella Ch.M., Hammawa Song A., Mbaya P.Y., *Islamic Political Order as a Model of Politics and Governance for Sustainable Development*, „Global Journal of Arts Humanities and Social Sciences” vol. 2, no. 2, 2014.
- Tercüman Gazetesine Cevap ve Zorunlu Bir Açıklama, „İslam” sayı 51, 1987.
- Topal A.E., *Against Influence: Ziya Gökalp in Context and Tradition*, „Journal of Islamic Studies” vol. 28, no. 3, 2017, <https://doi.org/10.1093/jis/etw059>.
- Toprak M., Uslu N., *The Headscarf Controversy in Turkey*, „Journal of Economic and Social Research” vol. 11, no. 1, 2009.
- Tor D.G., *The Political Revival of the Abbasid Caliphate: Al-Muqtafi and the Seljuqs*, „Journal of the American Oriental Society” vol. 137, no. 2, 2017, <https://doi.org/10.7817/jameroriesoci.137.2.0301>.
- Türkiye Müslümanlarının Görevleri Üzerine Düşünce ve Teklifler, „İlim ve Sanat” c. 6, sayı 31, 1992.
- Unal M.C., *The Kurdistan Workers' Party (PKK) and Popular Support: Counterterrorism towards an Insurgency Nature*, „Small Wars & Insurgencies” vol. 23, no. 3, 2012, <https://doi.org/10.1080/09592318.2012.661610>.
- Utvik B.O., *Islamism: Digesting Modernity the Islamic Way*, „Forum for Development Studies” vol. 20, no. 2, 1993, <https://doi.org/10.1080/08039410.1993.9665952>.
- Vatchagaev M., *The Role of Sufism in the Chechen Resistance*, „North Caucasus Weekly” vol. 6, no. 16, 1970.
- Vergin N., *Toplumsal değişme ve dinselikle artış*, „Toplum ve Bilim” sayı 29-30, 1985.
- Voll J.O., *Hadith Scholars and Tariqahs: An Ulama Group in the 18th Century Haramayn and their Impact in the Islamic World*, „Journal of Asian and African Studies” vol. 15, no. 3-4, 1980, <https://doi.org/10.1177/002190968001500306>.

- Weismann I., *The Forgotten Shaykh: 'Īsā Al-Kurdī and the Transformation of the Naqshbandī-Khālīdī Brotherhood in Twentieth-Century Syria*, „Die Welt des Islams” vol. 43, no. 3, 2003, <https://doi.org/10.1163/15700600322682663>.
- Weismann I., *The Politics of Popular Religion: Sufis, Salafis, and Muslim Brothers in 20th-Century Hamah*, „International Journal of Middle East Studies” vol. 37, no. 1, 2005, <https://doi.org/10.1017/S002074380505004X>.
- Wilson M.B., *The First Translations of the Qur'an in Modern Turkey (1924-38)*, „International Journal of Middle East Studies” vol. 41, no. 3, 2009, <https://doi.org/10.1017/S0020743809091132>.
- Wright R., *A Short History of Islamism*, „Newsweek” 10 I 2015.
- Yavuz M.H., *Being Modern in the Nurcu Way*, „ISIM Newsletter” (Leiden University) vol. 6, 2000.
- Yavuz M.H., *The Politics of Fear: The Rise of the Nationalist Action Party (MHP) in Turkey*, „Middle East Journal” vol. 56, no. 2, 2002.
- Yavuz M.H., *Toward an Islamic Liberalism? The Nurcu Movement and Fethullah Gülen*, „Middle East Journal” vol. 53, no. 4, 1999.
- Yayar R., Baykara H.V., *TOPSIS Yöntemi ile Katılım Bankalarının Etkinliği ve Verimliliği Üzerine Bir Uygulama*, „Business and Economics Research Journal” vol. 3, no. 4, 2012.
- Yeldan E., *On the Structural Sources of the 1994 Turkish Crisis: A CGE Modeling Analysis*, „International Review of Applied Economics” vol. 12, no. 3, 1998, <https://doi.org/10.1080/026921798000000015>.
- Yılmaz C., *Mehmed Zahid Kotku (K.S.) ve İktisadi Hayat*, „İslam” sayı 135, 1994.
- Yılmaz I., *Secular Law and the Emergence of Unofficial Turkish Islamic Law*, „Middle East Journal” vol. 56, no. 1, 2002.
- Yücel M., *A Unique Drachm Coin of Shapur I*, „Iranian Studies” vol. 50, no. 3, 2017, <https://doi.org/10.1080/00210862.2017.1303329>.
- Zilfi M.C., *The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul*, „Journal of Near Eastern Studies” vol. 45, no. 4, 1986, <https://doi.org/10.1086/373194>.
- Zubaida S., *Is there a Muslim Society? Ernest Gellner's Sociology of Islam*, „Economy and Society” vol. 24, no. 2, 1995, <https://doi.org/10.1080/030851495000000007>.
- Zubaida S., *Trajectories of Political Islam: Egypt, Iran and Turkey*, „Political Quarterly” vol. 71, no. 1, 2000, <https://doi.org/10.1111/1467-923X.71.s1.7>.

Źródła internetowe:

- 2 Temmuz 1993 Madimak Katliamı olayı nedir? İşte Sivas katliamının görülmemiş fotoğrafları, [on-line:] <https://www.sozcu.com.tr/2018/gundem/2-temmuz-1993-madimak-olayi-nedir-iste-sivas-katliaminin-gorulmemis-fotograf-lari-2497834/>.
- 7th Session of the Council of Foreign Ministers, Istanbul, Republic of Turkey (14 May, 1976), [on-line:] <https://www.oic-oci.org/docdown/?docID=4396&refID=1231>.
- 12 Eylül 1980 Darbesi Alt Komisyonu, Ulusu'yu Dinledi, [on-line:] <https://www.haberler.com/12-eylul-1980-darbesi-alt-komisyonu-ulusu-yu-3707085-haberi/>.
- 27 Mart 1994 Tarihinde Yapılan Mahalli İdareler Genel Seçimi, [on-line:] <http://www.ysk.gov.tr/tr/27-mart-1994-mahalli-idareler-genel-secimi/2804>.
- 28 Şubat Kararları, [on-line] <https://www.yenisafak.com/gundem/hafizalardaki-28-subat-2424251>.
- 60 Killed by Beirut Car Bomb, „The Guardian” 9 III 1985, [on-line:] <https://www.theguardian.com/theguardian/1985/mar/09/fromthearchive>.
100. Yılında Milli Türk Talebe Birliği ve Gençlik Sempozyumu, [on-line:] <https://www.haberler.com/100-yilinda-milli-turk-talebe-birligi-ve-genclik-8458303-haberi/>.

- 1924 *Anayasası*, [on-line:] <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1924-anay-asasi/>.
- 1928-1959 *Yılları Arası Yetişkin Okuma Yazma Çalışmaları*, [on-line:] http://www.hbo.gov.tr/assets/Docs/okumayazma/istatistik/31092623_19281959.pdf.
- 1950-1977 *Yılları Arasında Yapılan Milletvekili Genel Seçimleri*, [on-line:] <http://www.ysk.gov.tr/tr/1950-1977-yillari-arasi-milletvekili-genel-secimleri/3007>.
- 1959: *Turkish Leader Involved in Fatal Crash*, [on-line:] http://news.bbc.co.uk/onthisday/hi/dates/stories/february/17/newsid_2546000/2546299.stm.
- 1961 *Anayasası*, [on-line:] <http://www.anayasa.gen.tr/1961ay.htm>.
- 1968'de *Başörtüsü, İlk Fakülte İşgali, 80'lerde „Türban” ve Kenan Evren*, [on-line:] <http://bianet.org/bianet/bianet/107522-1968-de-basortusu-ilk-fakulte-isgali-80-lerde-turban-ve-kenan-evren>.
- 1983 yılında 2954 sayılı *Türkiye radyo ve Televizyon Kanunu*, [on-line:] <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2954.pdf>.
- 1983-2007 *Yılları Arasında Yapılan Milletvekili Genel Seçimleri*, [on-line:] <http://www.ysk.gov.tr/tr/1983-2007-yillari-arasi-milletvekili-genel-secimleri/3008>.
- Abdullah Hasib Yardımcı Efendi Hazretleri*, [on-line:] <http://www.evliyalarimiz.com/abdullah-hasib-yardimci-efendi-hazretleri>.
- Abdülmecid I*, [w:] *Encyclopaedia Britannica*, [on-line:] <https://www.britannica.com/biography/Abdulmecid-I#ref231575>.
- Adak, Yahudilerle de iş yaparız*, [on-line:] <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Arsiv/1997/01/19>.
- Adams-Helminski C., *Women and Sufism*, [on-line:] <https://sufism.org/sufism/writings-on-sufism/women-and-sufism-by-camille-adams-helminski-2>.
- ‘Ah güzel İstanbul’; 43 yıl önce ‘müstehten’ deyip saldırdılar; bugün fidanlarla ‘üstünü örttüler’*, [on-line:] <https://t24.com.tr/haber/ah-guzel-istanbul-43-yil-once-mustehcen-deyip-saldirdilar-bugun-fidanlarla-ustunu-orttuler,476018>.
- Ahmed Ziyâüddîn-i Gümüştânevî*, [on-line:] <http://www.iskenderpasa.com/EFB62B73-6D7E-4809-90AB-B9A77107C077.aspx>.
- Akincılar Derneği, [on-line:] <https://web.archive.org/web/20160528073140/http://akincilar.org.tr/hakkimizda/>.
- Akit, 5 II 1996, [on-line:] <https://www.sabah.com.tr/galeri/turkiye/28-subatin-gazete-mansetleri/4>.
- Akyel S., *Ahmed Ziyâüddin Gümüştânevî ve görüşleri*, „Milli Gazete” 12 XI 2018, [on-line:] <https://www.milligazete.com.tr/makale/1746078/siyami-akyel/ahmed-ziyauddin-gumushanevi-ve-gorusleri>.
- Al Ghazali, *The Revival of Religious Sciences. Ihya ulum ad-din*, [on-line:] <https://archive.org/details/IhyaUlumAlDinVol1>.
- Algar H., *Abu Ya ‘qub Hamadānī*, [w:] *Encyclopedia Iranica*, [on-line:] <http://www.iranicaonline.org/articles/abu-yaqub-hamadani>.
- Al-Ghamdy Gharb Allah, *Process of Choosing the Leader (Caliph) of the Muslims: The Muslim Khilafa*, [on-line:] <http://www.2muslims.com/directory/Detailed/225505.shtml>.
- Alpman P.S., *Kudüs: Simidin Ortasındaki Boşluk*, [on-line:] <https://www.birikimdergisi.com/haftalik/8662/kudus-simidin-ortasindaki-bosluk>.
- Amuli A.J., *Dhikr and the Wisdom behind it*, [on-line:] http://basirat.ca/basirat/dhikr_and_the_wisdom_behind_it/.
- Armağan M., *Menemen olayında 10 büyük şüphe*, [on-line:] <http://www.mustafaarmagan.com.tr/menemen-olayinda-10-buyuk-suphe.html>.
- Arslanbenzer H., *Süleyman Demirel: Dream for a ‘Great Turkey’*, „Daily Sabah” 19 I 2015, [on-line:] <https://www.dailysabah.com/portrait/2015/06/19/suleyman-demirel-dream-for-a-great-turkey>.

- Atatürk Aleyhine İşlenen Suçlar Hakkında Kanun*, [on-line:] <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.3.5816.pdf>.
- Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, [on-line:] <https://www.ayk.gov.tr/s9-hakkmzda/tarihce/>.
- Aydın A., *Ervâdi*, [w:] *TDV İslam Ansiklopedisi*, [on-line:] <https://islamansiklopedisi.org.tr/ervadi>.
- Aydınlar Ocağı – Fikir, kültür ve düşünce kuruluşu*, [on-line:] <http://aydinlarocagi.org/>.
- Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı, [on-line:] <http://hudayivakfi.org/hakkimizda.html>.
- Baghdadi al-Hanafi al-Naqshbandi Muhammad bin Suleiman al-, *al-Hadiqa an-nadiyya fi adab at-tariqa an-Naqshbandiyya wa al-bahja al-Khalidiyya*, [on-line:] <http://www.suleymaniye.yek.gov.tr/>.
- Bali R.N., *Siyasette İlk Adım – ANAP*, [on-line:] <https://www.birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-114-ekim-1998/2308/isadamlari-ve-siyaset-pragmatik-bir-ask-hikayesi/5798>.
- Bayar G., *Necmettin Erbakan: Political and Engineering Genius*, [on-line:] <https://www.aa.com.tr/en/life/profile-necmettin-erbakan-political-and-engineering-genius/1746527>.
- BÇG Carried on Activities until 2009, Documents Suggest*, [on-line:] <https://web.archive.org/web/20130401132142/http://todayszaman.com/news-311307-bcg-carried-on-activities-until-2009-documents-suggest.html>.
- Bediüzzaman Said Nursi, Birth and Early Childhood*, [on-line:] http://www.nur.org/treatise/biography/from_Bediuzzamans_life09.htm.
- Berberoğlu E., *TÜSİAD mı büyük yoksa MÜSİAD mı?*, [on-line:] <http://www.hurriyet.com.tr/tusiad-mi-buyuk-yoksa-musiad-mi-5189600>.
- Biography of Necmeddin ERBAKAN*, [on-line:] <http://necmettin-erbakan-milligorus.blogspot.com/2011/10/biography-of-necmeddin-erbakan.html>.
- bir lokma bir hurka bir mazda*, [w:] *Dünyasözlük*, [on-line:] <https://dunyasozluk.com/bir-lokma-bir-hirka-bir-mazda.html/368605>.
- Bizi Tanıyın, [on-line:] http://www.albarakaturk.com.tr/bizi_taniyin/detay.aspx?SectionID=AvW7CcOUELQIQzfWvBQMfQ%3D%3D&ContentId=SjpzafdvjZK8baQMqwsZQQ%3D%3D.
- A Book Telling 'Not Quite Everything' on 1980 Coup*, „Hürriyet Daily News” 3 IV 2012, [on-line:] <https://www.hurriyetdailynews.com/a-book-telling-not-quite--everything-on-1980-coup-17604>.
- Brief History of D-8*, [on-line:] <http://developing8.org/about-d-8/brief-history-of-d-8/>.
- Bu genelge parti kapattırır*, [on-line:] <https://www.sozcu.com.tr/2016/yazarlar/saygi-ozturk/bu-genelge-parti-kapattirir-1038697/>.
- Buhl F. et al., *Muhammad*, [w:] P. Bearman et al. (eds), *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0780.
- Bukhari, *Sahih Bukhari*, Vol. 4 / Book 52 / Hadith 195, [on-line:] <https://quranx.com/Hadith/Bukhari/USC-MSA/Volume-4/Book-52/Hadith-195/>.
- Bulaç A., *The Tension of the Future*, [on-line:] www.worldbulletin.net/the-tension-of-the-future-makale,2143.html.
- Çelen N., *Batı Çalışma Grubu'nun fişlediği mağdurlar CÇG'ye tepkili*, [on-line:] <https://web.archive.org/web/20080716051311/http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=700231>.
- Cemal Gürsel*, [on-line:] https://www.tccb.gov.tr/cumhurbaskanlarimiz/cemal_gursel/.
- Charkhi M.Y., *Risail – urdu and farsi*, [on-line:] <https://archive.org/details/RisailMaulanaYaqubCharkhi-UrduAndFarsi>.
- CHP Tarihi*, [on-line:] http://www.chp.org.tr/?page_id=67&page=15.
- CHP Tarihi, Giriş ve Kısa Özet*, [on-line:] <https://www.chp.org.tr/haberler/chp-tarihi>.
- The Collection of the Al-Biruni Institute of Oriental Studies*, [on-line:] <http://www.unesco.org/new/en/communication-and-information/memory-of-the-world/register/full-list-of-registered-heritage/registered-heritage-page-8/the-collection-of-the-al-biruni-institute-of-oriental-studies/>.
- Constitution Of The Islamic Republic Of Iran*, [on-line:] https://publicofficialsfinancialdisclosure.worldbank.org/sites/fdl/files/assets/law-library/files/Iran_Constitution_en.pdf.

- Cumadan sonra elinde benzin bidonlu adamlar Allah'ı Ekber diyerek yaktılar*, [on-line:] <https://www.yenivatan.at/madimak-olayi-nedir-sivas-katliaminin-24ncue-yildoenuemue/>.
- Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, 26 Şubat 1954 yılında İstanbul'da doğdu*, [on-line:] <https://www.sabah.com.tr/recep-tayyip-erdogan>.
- „Cumhuriyet” 12 VI 1997, [on-line:] <https://www.cumhuriyetarsivi.com/katalog/192/sayfa/1997/6/12/15>.
- Cumhuriyetin seyir defterinden*, [on-line:] <https://web.archive.org/web/20120625104803/http://dosyalar.hurriyet.com.tr/fix98/75yil/1995.htm>.
- Danıştay 1976'da dedi ki: „Haydi kızlar İmam”*, [on-line:] <https://www.yeniakit.com.tr/haber/danistay-1976da-dedi-ki-haydi-kizlar-imam-558888.html>.
- Decision No 1/95 of the EC-Turkey Association Council of 22 December 1995 on implementing the final phase of the Customs Union (96/142/EC)*, [on-line:] https://www.avrupa.info.tr/fileadmin/Content/Downloads/PDF/Custom_Union_des_ENG.pdf.
- Demokrat Parti programı [1946]*, [on-line:] <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/917>.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş Ve Görevleri Hakkında Kanun*, [on-line:] <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.633.pdf>.
- Diyanet İşleri Başkanlığı kuruluş ve tarihi*, [on-line:] <https://www.diyamet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/1/diyamet-isleri-baskanligi-kurulus-ve-tarihcesi>.
- Diyanet İşleri Türk İslam Birliği*, [on-line:] <http://www.ditib.de/index.php?id=&lang=en>.
- Diyanet, Kuruluş ve Tarihi Gelişim*, [on-line:] <http://diyanet.gov.tr/tr/kategori/kurulus-ve-tarihce/28>.
- Doktor lüzum görürse*, [on-line:] <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/doktor-luzum-gorurse-20709043>.
- Dr. Tayyar Altıkulaç, [on-line:] <https://www.diyamet.gov.tr/tr-TR/Person/PresidentDetail/37/dr-tayyar-altikulac>.
- Efe A., *Sebilürreşâd*, [w:] *TDV İslâm Ansiklopedisi*, [on-line:] <https://islamansiklopedisi.org.tr/sebilurresad>.
- Elections to the Turkish Grand National Assembly*, [on-line:] <http://electionresources.org/tr/>.
- Eleven Principles of the Naqshbandi Sufi Order*, [on-line:] <http://islam.uga.edu/11Naqsprin.html>.
- The Eleven Principles of the Naqshbandi Path*, [on-line:] <https://goldensufi.org/about/eleven-principles/>.
- Elmas T., *Türkiye'nin ilk motor fabrikası nasıl sustu?*, [on-line:] <https://www.gzt.com/jurnalist/turkiyenin-ilk-motor-fabrikasi-nasil-sustu-3462314>.
- Elmas T., *Yakın tarihten bir provokasyon hikayesi: Ticaniler ve CHP*, [on-line:] <https://www.gzt.com/jurnalist/yakin-tarihten-bir-provokasyon-hikayesi-ticaniler-ve-chp-3463643>.
- Elrasam H., *Poor Man's Hajj*, [on-line:] <https://www.voanews.com/gallery/poor-mans-hajj>.
- ElSenossi M.F.A.A., *The Language of the Future Sufi Terminology*, [on-line:] <http://www.almiraj.suficentre.org.au/qamus/app/single/1551>.
- Erdoğan artık yasaklı*, „Milliyet” 24 IX 1998, [on-line:] <https://www.milliyet.com.tr/siyaset/erdogan-artik-yasakli-5346393>.
- Eroğlu M., *Aşr-i Şerif*, [w:] *TDV İslâm Ansiklopedisi*, [on-line:] <https://islamansiklopedisi.org.tr/asr-i-serif>.
- Eski Başkanlar*, [on-line:] <https://www.tobb.org.tr/Sayfalar/EskiBaskanlar.php>.
- Ess J. van, *Tashbih wa-Tanzih*, [w:] P. Bearman et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1190.
- Falahati M., Melvin-Koushki M., *‘Alā’ al-Dīn ‘Attār Bukhārī*, [w:] F. Daftary (ed.), *Encyclopaedia Islamica*, http://dx.doi.org/10.1163/1875-9831_isla_COM_0246.
- Fana*, [w:] *Encyclopaedia Britannica*, [on-line:] <https://www.britannica.com/topic/fana-Sufism#ref218048>.
- Fazilet Partisi Çalışma Programı*, [on-line:] http://www.esam.org.tr/pdfler/siyasi_dokumanlar/4%20FP/fp_1998_calisma_programi.pdf.

- Fazilet'te Batı reçetesi*, „Milliyet” 24 I 1999, [on-line:] <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Arsiv/1999/01/24>.
- Fazilet'te gergin kongre*, [on-line:] <http://arsiv.ntv.com.tr/news/5315.asp>.
- Fethullah şoku*, [on-line:] <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/fethullah-soku-39086583>.
- Former Turkish President Demirel, Twice Topped by Military, Dies at 90 – Hospital*, [on-line:] <https://www.reuters.com/article/us-turkey-demirel-idUSKBN0OX06Z20150617>.
- Geçici Kanunu*, T.C. Resmî Gazete, 14 VI 1960, sayı 10525, [on-line:] <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/10525.pdf>.
- Ghaffari T., *Mawlana Yaqub Charkhi*, [on-line:] <http://maktabah.org/blog/?p=286>.
- Ghaffari T., *Shah Abdullah alias Ghulam Ali Dehlavi Naqshbandi*, [on-line:] <http://maktabah.org/blog/?p=25>.
- Ghannouchi R., *How Credible is the Claim of the Failure of Political Islam?*, [on-line:] <https://www.middleeastmonitor.com/articles/africa/8087-how-credible-is-the-claim-of-the-failure-of-political-islam>.
- Glossary of Sufi Terms and Phrases, [on-line:] <https://www.aqrtsufi.org/sufism/glossary.html>.
- Görmüş A., *Meğer ki Nakşibendiliği de kapatasın!*, [on-line:] <https://www.habervesaire.com/me-ger-ki-naksibendiligi-de-kapatasin-2/>.
- Hacegan nedir?*, [on-line:] <https://www.nedir.com/hacegan>.
- Hadrah*, [w:] *The Oxford Dictionary of Islam*, [on-line:] http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e761?_hi=8&_pos=1.
- Hafeez M.A.H., *Malfuzat Khaja Bahauddin Naqshband*, 2018, [on-line:] <https://archive.org/details/365599117malfuzatofkhajabahauddinnaqshband>.
- Hakikatin Sırrı: Muhyiddin İbn. Arabi*, [on-line:] <https://www.edebiyatdefteri.com/142787-hakikatin-sirri-muhyiddin-ibn-i-arabi/>.
- Halil Necati Coşan vefat etti*, [on-line:] <https://www.dunyabulteni.net/arsiv/halil-necati-cosan-ve-fat-etti-h43961.html>.
- Halkevleri, [on-line:] <http://www.halkevleri.org.tr/hakkimizda>.
- Hamid Sh., *What Most People Get Wrong about Political Islam*, [on-line:] <https://www.brookings.edu/blog/markaz/2015/10/01/what-most-people-get-wrong-about-political-islam/>.
- Hansen S., *'The Era of People Like You Is Over': How Turkey Purged Its Intellectuals*, „The New York Times Magazine” 24 VII 2019, [on-line:] <https://www.nytimes.com/2019/07/24/magazine/the-era-of-people-like-you-is-over-how-turkey-purged-its-intellectuals.html>.
- Haqq, [on-line:] <https://www.haqq.com.au>.
- Hatiboğlu İ., *Râmûzü'l-Ehâdis*, [w:] *TDV İslâm Ansiklopedisi*, [on-line:] <https://islamansiklopedisi.org.tr/ramuzul-ehadis>.
- Hatm-i Hâcegân*, [on-line:] <http://www.iskenderpasa.com/63DF9BF1-3BB0-4B92-95FF-9CC58A2A6EBF.aspx>.
- Idiz S., *Turkey's Ultra-Nationalists Playing with Fire*, [on-line:] <https://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/03/turkey-ultra-nationalists-rally-grey-wolves-mhp.html#>.
- İftar namazı!*, [on-line:] <http://www.turkiyegazetesi.com.tr/Genel/a159127.aspx>.
- İhsan*, [w:] *Nişanyan Sözlük – Türkçe Etimolojik Sözlük*, [on-line:] <http://www.nisanyansozluk.com/?k=ihsan&x=0&y=0>.
- İlahi adalet. O meşhur tankların yürütüldüğü Sincan'ın o dönemki Belediye Başkanı Bekir Yıldız konuştu*, [on-line:] <https://www.sabah.com.tr/gundem/2012/04/15/ilahi-adalet>.
- Independent Expert Evaluation Casts Doubt on Özal Report*, [on-line:] <http://www.todayszaman.com/news-318830-independent-expert-evaluation-casts-doubt-on-ozal-report.html>.
- Inflation Turkey 1977*, [on-line:] <https://www.inflation.eu/inflation-rates/turkey/historic-inflation/cpi-inflation-turkey-1977.aspx>.
- Inflation Turkey 1980*, [on-line:] <https://www.inflation.eu/inflation-rates/turkey/historic-inflation/cpi-inflation-turkey-1980.aspx>.

- Inflation Turkey 1982*, [on-line:] <https://www.inflation.eu/inflation-rates/turkey/historic-inflation/cpi-inflation-turkey-1982.aspx>.
- Inflation Turkey 1989*, [on-line:] <https://www.inflation.eu/inflation-rates/turkey/historic-inflation/cpi-inflation-turkey-1989.aspx>.
- Inflation Turkey 1994*, [on-line:] <https://www.inflation.eu/inflation-rates/turkey/historic-inflation/cpi-inflation-turkey-1994.aspx>.
- International Crisis Group, *Understanding Islamism*, Middle East & North Africa Report No. 37, 2 III 2005, [on-line:] <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/understanding-islamism>.
- IRCICA, [on-line:] <http://www.ircica.org>.
- İskender Paşa, [on-line:] www.iskenderpasa.com.
- Islam and Science, *Biography of Necmettin Erbakan*, August 2005, [on-line:] <http://www.esam.org.tr/pdfler/Prof.%20Dr.%20Necmettin%20Erbakan/2005%20Islam%20and%20Science-Prof.%20Dr.%20Necmettin%20Erbakan-English.pdf>.
- İslam Dergisi 'nin idealist gençlerine ne oldu*, [on-line:] <https://www.hurriyet.com.tr/islam-dergisi-nin-idealist-genclerine-ne-oldu-10002560>.
- Islamic Conference of Foreign Ministers – ICFM, [on-line:] https://www.oic-oci.org/page/?p_id=68&p_ref=37&lan=en.
- Islamist Movements from the 1960s*, [w:] *Encyclopaedia Britannica*, [on-line:] <https://www.britannica.com/topic/Islamic-world/Islamist-movements-from-the-1960s>.
- Islamist*, [w:] *Cambridge Dictionary*, [on-line:] <https://dictionary.cambridge.org/pl/dictionary/english/islamist>.
- Islamists in Morocco Election Claim 'Historic' Vote Breakthrough*, „The Telegraph” 26 XI 2011, [on-line:] <https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/africaandindianocean/morocco/8917595/Islamists-in-Morocco-election-claim-historic-vote-breakthrough.html>.
- İspa Tur, [on-line:] https://www.ispa.com.tr/Umre-Turlar%C4%B1_3.html.
- İstanbul İlim ve Kültür Vakfı, *Risale-i Nur Külliyatı*, [on-line:] <https://www.iikv.org/kulliyat/>.
- İşte Millî Görüş partileri*, [on-line:] <https://www.timeturk.com/tr/2011/02/27/iste-milli-gorus-partileri.html>.
- İşte Turgut Özal'ın 'imamlık' yaptığı o an!*, [on-line:] <https://www.haber7.com/ic-politika/haber/976897-iste-turgut-ozalin-imamlık-yaptigi-o-an>.
- Kadın ve Aile*, [on-line:] <http://www.kadinveaile.com/>.
- Kanun No. 2533*, TC Resmî Gazete, 16 X 1981, sayı 17486, [on-line:] https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/17486_1.pdf.
- Kanun No. 3670*, T.C. Resmî Gazete, 28 X 1990, sayı 20679, [on-line:] <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/20679.pdf>.
- Kanun No. 3713*, T.C. Resmî Gazete, 12 IV 1991, sayı 20843, [on-line:] https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/20843_1.pdf.
- Kanun No. 18027*, TC Resmî Gazete, 29 IV 1983, sayı 18032, [on-line:] <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/18032.pdf>.
- Kanun Numarası: 2945, [on-line:] <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2945.pdf>.
- Kara M., Algar H., *Abdullah-i İlâhî*, [w:] *TDV İslâm Ansiklopedisi*, [on-line:] <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-i-ilahi>.
- Kartal A.G., *English Historian Recalls Menderes Aircraft Accident*, [on-line:] <https://www.aa.com.tr/en/europe/english-historian-recalls-menderes-aircraft-accident/1394502#>.
- Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi*, [on-line:] <http://www.iskenderpasa.com/6E4B7614-2272-4117-A671-F7670AE1D789.aspx>.
- Kaynak Yeniçağ: *Dün yediğini unutan Başbakan!*, [on-line:] <https://www.yenicaggazetesi.com.tr/dun-yedigini-unutan-basbakan-21570yy.htm>.

- Kelly M., *Love in Sufi Poetry*, „The Fountain Magazine” no. 87, 2012, [on-line:] <https://fountainmagazine.com/2012/issue-87-may-june-2012/love-in-sufi-poetry-may-june-2012>.
- Kenan EVREN, [on-line:] https://www.tccb.gov.tr/cumhurbaskanlarimiz/kenan_evren/.
- Khalatbari B., *After The Taliban. Fundamentalists Rise Again in Afghanistan*, [on-line:] <https://www.spiegel.de/international/after-the-taliban-fundamentalists-rise-again-in-afghanistan-a-436046.html>.
- Kharrāz Abū Sa’īd al-, *Kitāb al-Ṣidq (The Book of Truthfulness)*, London: Oxford Univ. Press, 1937, [on-line:] <https://archive.org/details/TheBookOfTruthfulnessAbuSaIdAlKharraz/page/n93/mode/2up?q=fan>.
- Khatm-ul-Khwajagan, [on-line:] <http://naqshbandi.org/khatm-ul-khwajagan/>.
- Khattak I., *Tableeghi Jamaat Leaders Denounce Gunpoint Sharia*, „Dawn” 28 IV 2009, [on-line:] <https://www.dawn.com/news/460513/tableeghi-jamaat-leaders-denounce-gunpoint-sharia>.
- Koca F., *Mûsâ Kâzım Efendi*, [w:] *TDV İslâm Ansiklopedisi*, [on-line:] <https://islamansiklopedisi.org.tr/musa-kazim-efendi>.
- Koyuncu E., *TC’nin nakşibendilik politikası*, [on-line:] <http://islamidusunce.net/forum/index.php?topic=4996.0;wap2>.
- Kramers J.H., Bulliet R., Repp R.C., *Shaykh al-Islām*, [w:] P. Bearman et al. (eds), *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1052.
- Lewis M.W., *Deobandi Islam vs. Barelvi Islam in South Asia*, [on-line:] <http://www.geocurrents.info/cultural-geography/deobandi-islam-vs-barelvi-islam-in-south-asia>.
- Mahallî İdareler Seçimi Sonuçları 26.3.1989, [on-line:] <http://www.ysk.gov.tr/doc/dosyalar/1989Mahalli-Tuik.pdf>.
- Mahmud Çelebi Hazretleri, [on-line:] <http://www.evliyalarimiz.com/mahmud-celebi-hazretleri>.
- Mahmud Es’ad Coşan (Rh.a), *Hayatı*, [on-line:] <http://www.iskenderpasa.com/D69CDFCD-64D4-4278-A8EC-51B091A7FB03.aspx>.
- Malinova M., *Is Islam Compatible with Democracy?*, The Middle East & North Africa (MENA) and the Balkans: Challenges of Transformation, Sofia, 13th-15th December 2012, New Bulgarian University, Aljazeera Center for Studies, [on-line:] https://eprints.nbu.bg/id/eprint/3048/1/Jazeera_%20Mariana%20Malinova.pdf.
- Maraş Katliamı’nın 41. yılı: Olaylar nasıl başladı, neler yaşandı?, [on-line:] <https://tr.euronews.com/2019/12/19/maras-katliam-nedir-olaylar-nasil-basladi-neler-yasandi>.
- Mavioglu E., Sanyer R., *30 yıl sonra kanlı 1 Mayıs*, [on-line:] <https://web.archive.org/web/20070930204325/http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=219735>.
- McCarthy A.R., *Islam Is the Solution*, [on-line:] <https://www.islamreligion.com/videos/4084/islam-is-solution/>.
- The Medina Charter 622 C.E., [on-line:] https://www.constitution.org/cons/medina/con_medina.htm.
- Mehmed Emîn Tokâdî, [w:] *İslam Alimleri Ansiklopedisi*, [on-line:] <http://www.ehlisunnetbuyukleri.com/İslam-Alimleri-Ansiklopedisi/Detay/MEHMED-EMİN-TOKADI/3788>.
- Mehmed Zâhid Kotku (Rh.A) Hazretleri’nin, [on-line:] <http://www.dervisan.com/yazi3/siya-simzk.htm>.
- Mehmet Recai Kutan, [on-line:] https://www.esam.org.tr/mehmetrecaikutan_d1.html.
- Mehmet Rifat Börekçi, [on-line:] <https://www.diyaret.gov.tr/tr-TR/Person/PresidentDetail/25/mehmet->.
- Merhum Prof Dr. M. Esad Coşan’ın (Rha) *İslam Dergisinde Yayınlanan Başmakaleleri*, [on-line:] <https://web.archive.org/web/20140617221245/http://www.internetpazar.com/islam-dergisi-basmakaleleri-basmakaleler1.html>.
- Merkur D., *mysticism*, [w:] *Encyclopædia Britannica*, [on-line:] <https://www.britannica.com/topic/mysticism>.

- MGK Genel Sekreterliği, [on-line:] <http://www.mgk.gov.tr/Turkce/kanun.html>.
- Millet Meclisi 4. Dönem, Süleyman Arif Emre, [on-line:] https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/td_v2_istatistik.tutanak_hazirla?v_mecelis=4&v_donem=4&v_yasama_yili=&v_cilt=&v_birlesim=&v_sayfa=&v_anabaslik=&v_altbaslik=&v_mv=S%DCLEYMAN%20AR%DDF%20EMRE&v_sb=&v_ozet=&v_kelime=&v_bastarih=&v_bittarih=.
- Millî Görüş hareketinde her devirde en gözde, [on-line:] <https://www.milliyet.com.tr/siyaset/milligorush-hareketinde-her-devirde-en-gozde-995108>.
- Millî Görüş'ün gözdesi: Karaman, [on-line:] <https://t24.com.tr/haber/milli-gorusun-gozdesi-karaman,8691>.
- Millî Görüş Teşkilatı'nın Almanya'da Din Eğitimi Çalışmaları, [on-line:] <https://dergipark.org.tr/tr/pub/atdd/issue/53301/732066>.
- Millî Güvenlik Kurulu – Hakkımızda, [on-line:] <https://www.mgk.gov.tr/index.php/kurumsal/hakkimizda>.
- Millî Güvenlik Kurulu Ve Millî Güvenlik Kurulu Genel Sekreterliği Kanunu, Kanun Numarası: 2945, Kabul Tarihi: 9 XI 1983, [on-line:] <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2945.pdf>.
- Millî Nizam Partisi, *Program ve tüzük*, [on-line:] <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/801>.
- Millî Türk Talebe Birliği, *Tarihçe*, [on-line:] <https://www.mttb.org.tr/sayfalar/tarihce/94>.
- „Milliyet” 29 XI 1994, [on-line:] <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Arsiv/1994/11/29>.
- „Milliyet” 8 I 1996, [on-line:] <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Arsiv/1996/01/08>.
- Milliyetçi Demokrasi Partisi (MDP), [on-line:] <http://bgc.org.tr/ansiklopedi/milliyetci-demokrasi-partisi-mdp-.html>.
- Milliyetçi Hareket Partisi, [on-line:] https://www.mhp.org.tr/htmldocs/basbug/hayati/mhp/basbugumuzun_hayati.html.
- Morocco's 'Pilgrimage of the Poor' Honours Sufi Muslim Saint, [on-line:] <https://www.france24.com/en/20180821-moroccos-pilgrimage-poor-honours-sufi-muslim-saint>.
- Morrow S., *Adnan Menderes, Turkey's First Democratically-Elected Prime Minister*, 12 V 2019, [on-line:] <https://www.aa.com.tr/en/politics/adnan-menderes-turkey-s-first-democratically-elected-prime-minister/1490439> – 12 VII 2019.
- MTTB'li 150 Genç Dün Ayasofya 'Da Namaz Kildi, [on-line:] <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Mttb/>.
- Muharrem Nureddin Coşan Hocaefendi'nin YÂD 2003 Anma Programı Konuşması, [on-line:] <http://www.iskenderpasa.com/DA143261-DFDD-4813-8263-FCCB97482126.aspx>.
- Muhsin Yazıcıoğlu, [on-line:] <https://www.bbp.org.tr/sayfa/muhsin-yazicioglu>.
- MUSİAD'la Tanışın, [on-line:] <https://www.musiad.org.tr/icerik/musiadla-tanisin-2>.
- Mustafa Kemal Atatürk, Columbia University, [on-line:] <http://www.columbia.edu/~sss31/Turkiye/ata/ata.html>.
- Nakşibendi şeyhi öldü, [on-line:] <http://www.radikal.com.tr/2001/02/05/turkiye/01nak.shtml>.
- Naqshbandi Sufi Meditation of the Body, Mind and Soul, [on-line:] https://www.nurmuhammad.com/wp-content/uploads/MindBodySoulSufiMeditation_mobile.pdf.
- The Naqshbandi Way of Dhikr, [on-line:] <https://naqshbandi.org/practices/dhikr/the-naqshbandi-way-of-dhikr/>.
- Nation and Tribe the Winners: A Swelling Tide of Nationalism May Change Turkish Politics, „The Economist” 22 IV 1999, [on-line:] <https://www.economist.com/europe/1999/04/22/nation-and-tribe-the-winners>.
- Necatioğlu H., *Bir parti ve biz*, [on-line:] <http://www.iskenderpasa.com/A25FF411-8956-4C62-B528-8824B72EB7DE.aspx>.
- Necmettin Erbakan Kimdir? Prof. Dr. Necmettin Erbakan (1926-2011): Akademisyen, Siyasetçi ve Devlet Adamı, [on-line:] <https://www.erbakan.edu.tr/s/erbakan>.

- Nizamoğlu R., *TCK 163 ve Düşündürdükleri*, [on-line:] <https://dergi.diyanet.gov.tr/makaledetay.php?ID=18544>.
- Noor F.A., *State, Society and Politics in Malaysia: Crisis and Radical Contingency*, [on-line:] <http://www.othermalaysia.org>.
- Nour o-Din Abdorrahman Jami, [on-line:] <http://www.iranchamber.com/literature/jami/jami.php>.
- OIC, [on-line:] <http://www.oic-oci.org>.
- Öksüz A., *Erbakan Hoca, İran ve bölge denklemi*, „Mili Gazete” 18 IX 2019, [on-line:] <https://www.milligazete.com.tr/makale/3152282/adnan-oksuz/erbakan-hoca-iran-ve-bolge-denklemleri>.
- Oxford Islamic Studies, [on-line:] <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1128>.
- Özel Finans Kurumları kurulmasına ilişkin 16/12/1983 tarih ve 83/7506 sayılı Bakanlar Kurulu Kararı hükümleri, *Kanun No. 7506*, TC Resmî Gazete, 19 XII 1983, sayı 18256, [on-line:] <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/18256.pdf>.
- Öztemel A., *Ramazan-I Şerif Hoşgörüyle Geçsin*, [on-line:] <https://www.pusulahaber.com.tr/ramazan-iserifhosgoruyulegeccsin-9515yy.htm>.
- Özvarış H., *Fehmi Kuru: Cemaatin işleri göz göre göre oldu, 'kandırılmak' olarak görmüyorum*, [on-line:] <https://t24.com.tr/haber/fehmi-kuru-cemaatin-isleri-goz-gore-gore-oldu-kandirilmak-olarak-gormuyorum,670728>.
- Pamir B., *Asıl kokos Merve Kavakçı'dır. Kim türbanını çene altından bağlamasını istemişti?*, [on-line:] <http://www.haberturk.com/gundem/haber/55699-asil-kokos-merve-kavakcidir>.
- Parsa Khwaja Muhammad, *Fasl-ul-Khitab*, [on-line:] <https://archive.org/details/FaslUlKhitabFarsi>.
- Parsa Khwaja Muhammad, *Qudsiyah*, [on-line:] <https://archive.org/details/QudsiyahfarsiByKhwaJaMuhammadParsa>.
- Parti Liderlerine Tebliğ, [on-line:] https://web.archive.org/web/20120610234546/http://www.belgenet.com/12eylul/12091980_07.html.
- Pektaş İ., *Türkiye'nin İlk Motor Fabrikası: Gümüş Motor*, [on-line:] <http://www.ilhamipektas.com/turkiyenin-ilk-motor-fabrikasi-gumus-motor/>.
- Pelletreau R.H. Jr., *Speech to Council on Foreign Relations, May 8, 1996*, [on-line:] <http://dosfan.lib.uic.edu/ERC/bureaus/nea/960508PelletreauMuslim.html>.
- Prof. Dr. Mahmud Es'ad Coşan Rh.a, [on-line:] <http://www.esadcosankulliyati.com/arsiv/mec/mec.html>.
- Prof. Dr. Necmettin Erbakan, [on-line:] http://www.esam.org.tr/prof-dr-necmettin-erbakan_d110.html.
- 'The Quran is Our Constitution', WND, 21 IV 2013, [on-line:] <https://www.wnd.com/2013/04/the-quran-is-our-constitution/>.
- Rabita, [w:] *Nişanyan Sözlük – Türkçe Etimolojik Sözlük*, [on-line:] <http://www.nisanyansozluk.com/?k=rab%C4%B1ta&x=0&y=0>.
- Rabita Risalesi, „Mahmud Es'ad Coşan (r.a.) Hoca Efendinin Rabita Tarifleri”, Bölüm 3, [on-line:] http://www.maneviyat.com/forum/yazilar/rabita_risalesi_rabita_nedir_rabitayla_alakali_sorular_tasavvufta_rabita-t2201.0.html.
- Recep Tayyip Erdoğan Belgeseli, [on-line:] <http://www.belgeselizle.org/belgeseller/Recep-Tayyip-Erdogan-Belgeseli-692.html>.
- Research Interests, The Centre for Social Ontology, [on-line:] <http://socialontology.org/people/margaret-archer/research-interests/>.
- Revolutionary People's Liberation Party/Front (DHKP/C), [on-line:] <https://www.britannica.com/topic/Revolutionary-Peoples-Liberation-Party-Front>.
- Rigney R., *The Turkish Community in Germany: The Gastarbeiter Issue*, „Daily Sabah” 4 IX 2019, [on-line:] <https://www.dailysabah.com/op-ed/2019/09/04/the-turkish-community-in-germany-the-gastarbeiter-issue>.
- The Ritual of Sufi Wird*, [on-line:] <https://www.islambasics.com/chapter/the-ritual-of-sufi-wird>.

- Rohac D., *The Secret of Islamist Success*, [on-line:] <https://foreignpolicy.com/2012/10/31/the-secret-of-islamist-success/>.
- Roy O., *The New Islamists*, [on-line:] <https://foreignpolicy.com/2012/04/16/the-new-islamists/>.
- Rules of Salat*, [on-line:] <https://www.al-islam.org/islamic-laws-ayatullah-ali-al-husayni-al-sistani/rules-salat-part-iii-iii#things-which-invalidate-prayers>.
- Sahih al-Bukhari*, Book 81, Hadith 18, [on-line:] <https://sunnah.com/bukhari/81/18>.
- Said Nursi Kimdir?*, [on-line:] <https://www.iikv.org/s/said-nursi-kimdir>.
- Şardan T., *28 Yılın Acı Bilançosu: 35 Bin 300 Kişi Terör Kurbanı Oldu*, [on-line:] <https://www.milliyet.com.tr/siyaset/28-yilin-aci-bilancosu-35-bin-300-kisi-teror-kurbani-oldu-1581690>.
- The Secret Order of the Ancient Khwajagan*, [on-line:] <https://sufiqalam.com/2014/02/04/the-secret-order-of-the-ancient-khwajagan/>.
- Şehitlere Türkçe dua*, [on-line:] <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/sehitlere-turkce-dua-39019066>.
- Shaykh Ahmad Sirhindī*, [w:] *Encyclopaedia Britannica*, [on-line:] <https://www.britannica.com/biography/Shaykh-Ahmad-Sirhindi>.
- Shichor Y., *A Pretext Out of Context: Contemporary China's Obsession with Pan-Turkism*, [on-line:] <https://theasiadialogue.com/2015/06/22/a-pretext-yet-out-of-context-contemporary-chinas-obsession-with-pan-turkism/>.
- Siyasetçi Bekir Yıldız kimdir?*, [on-line:] https://m.yeniakit.com.tr/kimdir/Bekir_Y%C4%B1ld%C4%B1z.
- Siyasete damgasını vuran tarikat*, [on-line:] <https://www.haberturk.com/gundem/haber/478-siya-sete-damgasini-vuran-tarikat>.
- Siyasi Partiler*, [on-line:] https://www.tbmm.gov.tr/kutuphane/siyasi_partiler.html.
- Slimani S., *Islamists Predict Victory as Algerians Head to the Polls*, [on-line:] <https://web.archive.org/web/20120518082127/http://www.businessweek.com/news/2012-05-10/islamists-predict-victory-as-algerians-head-to-the-polls>.
- State Security Courts and the 1991 Anti-Terror Law (Law No. 3713)*, [on-line:] <https://www.hrw.org/reports/1997/turkey/Turkey-09.htm>.
- The Story of Uwais Al-Qarni – Sahih Muslim*, [on-line:] <https://abdurrahman.org/2009/07/23/the-story-of-uwais-al-qarni/>.
- Subtle Centres of Consciousness (Lata'if)*, [on-line:] <https://www.sufischool.org/practises/lataif.html>.
- Sufi Literature*, [w:] *Encyclopaedia Britannica*, [on-line:] <https://www.britannica.com/topic/Sufism/Sufi-literature>.
- Sufi Poetry*, [on-line:] <http://what-when-how.com/love-in-world-religions/sufi-poetry/>.
- Sufi Retreats and Khalwa*, [on-line:] <https://thebrightpath.co.uk/sufi-retreats-and-khalwa/>.
- Sufi Truths – Al-Adhan – The Call of the Essence*, [on-line:] <http://www.surrenderworks.com/library/khaniqa/adhan.html>.
- Sufi Women Organization, [on-line:] <http://ias.org/swo/>.
- Sufi Women Organization, [on-line:] <http://sufiwomen.org/>.
- Süleyman Demirel*, [on-line:] https://www.tccb.gov.tr/cumhurbaskanlarimiz/suleyman_demirel/.
- T.C. Danıştay Başkanlığı, *Danıştay Tarihçesi*, [on-line:] <https://www.danistay.gov.tr/kurumsal-12-danistay-tarihcesi.html>.
- T.C. Resmî Gazete, 7 XII 1981, sayı 17537, [on-line:] <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/17537.pdf>.
- T.C. Resmî Gazete, 24 V 1983, sayı 2827, [on-line:] <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/18059.pdf>.
- T.C. Resmî Gazete, 27 V 1983, sayı 18059, [on-line:] <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/18059.pdf>.
- T.C. Resmî Gazete, 11 VIII 1983, sayı 18138, [on-line:] <http://www.mevzuat.adalet.gov.tr/html/635.html>.

- T.C. Resmi Gazete, 2 V 1992, sayılı: 21216, [on-line:] <https://www.cumhuriyetarsivi.com/katalog/192/sayfa/1995/5/4/3.xhtml>.
- T.C. Resmi Gazete, 18 I 1997, sayı 22881, [on-line:] <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/22881.pdf>.
- Tasavvuf Üzerine-Röportaj*, Mavera, vol. 54, Ankara 1981, [on-line:] <http://www.iskenderpasa.com/F19D1BAE-2BEB-44B3-BF5D-328C63057C9D.aspx>.
- Tasavvufi Yetiřmesi ve Dinî Hizmetleri, [on-line:] <http://www.iskenderpasa.com/A4DE1890-B2BC-4EFA-8288-DF4DCFF0D22C.aspx>.
- Teknokrata politikacı çelmesi*, [on-line:] <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/teknokrata-politika-ci-celmesi-38254608>.
- TESPİT, *Necmettin Erbakan kimdir?*, [on-line:] <https://tespit.net/biyografi/necmettin-erbakan-kimdir-biyografisi-885>.
- Tevhidi Tedrisat Kanunu*, [on-line:] <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.430.pdf>.
- Treaty of Lausanne*, [on-line], http://wwi.lib.byu.edu/index.php/Treaty_of_Lausanne.
- Tunisia Legalises Islamist Group Ennahda*, [on-line:] <https://www.bbc.com/news/world-africa-12611609>.
- Turgut Sunalp*, [on-line:] <https://www.biyografya.com/biyografi/6167>.
- Türk Ceza Kanunu*, Madde 163, [on-line:] <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2004/10/20041012.htm#1>.
- Türk Silahlı Kuvvetleri Genelkurmay Başkanlığı, Ragıp Gümüşpala, [on-line:] <https://www.tsk.tr/Sayfalar?viewName=RagipGumuspala>.
- Türk Silahlı Kuvvetleri İç Hizmet Kanunu No. 211*, T.C. Resmî Gazete, 9 I 1961, sayı 10702, [on-line:] <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/10702.pdf>.
- Türker Y., *Madımak helalleřmesi*, [on-line:] <http://www.radikal.com.tr/yazarlar/yildirim-turker/madimak-helallesmesi-1054991/>.
- Turkey – Literacy Rate*, [on-line:] <https://www.indexmundi.com/facts/turkey/literacy-rate>.
- Turkey – Urban Population as a Share of Total Population*, [on-line:] <https://knoema.com/atlas/Turkey/Urban-population>.
- Turkey: The Group Called Milli Genclik Vakfi (MGV) (National Youth Foundation or Fondation nationale pour la jeunesse); Its Origins, Its Objectives, and Its Activities*, [on-line:] <https://www.refworld.org/docid/42df619f11.html>.
- Turkey's Troubling Deal With Iran*, „New York Times” 14 VIII 1996, [on-line:] <https://www.nytimes.com/1996/08/14/opinion/turkey-s-troubling-deal-with-iran.html>.
- Turkish Statistical Institute, [on-line:] <http://www.turkstat.gov.tr>.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi, 19. Dönem, [on-line:] https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/td_v2_istatistik.tutanak_hazirla?v_mecelis=&v_donem=&v_yasama_yili=&v_cilt=&v_birlesim=&v_sayfa=&v_anabaslik=&v_altbaslik=&v_mv=MEHMET%20VEHB%DD%20D%DDN%C7ERLER&v_sb=&v_ozet=&v_kelime=&v_bastarih=&v_bittarih=.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi, *Meclis Arařtırması Komisyonu Raporu*, c. 1, [on-line:] https://www.tbmm.gov.tr/sirasayi/donem24/yil01/ss376_Cilt1.pdf.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi, *Zabıt Ceridesi*, II/22, Türk Medeni Kanunu, [on-line:] <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/5.3.743.pdf>.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi, *Zabıt Ceridesi*, II/23, [on-line:] <http://www.ceza-bb.adalet.gov.tr/mevzuat/765.htm>.
- Türkiye Cumhuriyeti Anayasası 1961*, [on-line:] <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1961-anayasasi/>.
- Türkiye Cumhuriyeti Anayasası 1982*, [on-line:] <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2709.pdf>.
- Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Strateji Ve Bütçe Başkanlığı*, [on-line:] <http://www.dpt.gov.tr/dptweb/ekutup98/erogluza/malimev.html#VIII>.

- Türkiye’de başörtüsü yasağı: Nasıl başladı, nasıl çözüldü?*, [on-line:] <http://www.aljazeera.com.tr/dosya/turkiyede-basortusu-yasagi-nasil-basladi-nasil-cozuldu>.
- Türkiye’nin en büyük üniversitesi: Mehmet Zahid Kotku*, [on-line:] <https://www.yenisafak.com/ramazan/turkiyenin-en-buyuk-universitesi-mehmet-zahid-kotku-2473805>.
- TÜSİAD Hakkında*, [on-line:] <https://tusiad.org/tr/tusiad/hakkinda>.
- TÜSİAD: Refah Türkiye’nin partisi olmayı başaramadı*, [on-line:] <http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/tusiad-refah-turkiyenin-partisi-olmayi-basaramadi-39003540>.
- Ülke korku tüneline*, [on-line:] <https://www.cumhuriyetarsivi.com/katalog/192/sayfa/2010/9/20/9.xhtml>.
- ‘Üstad’, genç Tayyipleri böyle yetiştirdi!*, [on-line:] <https://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/ustad-genc-tayyipleri-boyle-yetistirdi-haberi-36933>.
- Vicdan ve Toplanma Hürriyetinin Korunması Kanunu*, T.C. Resmi Gazete, 29 VII 1953, sayı 8470, [on-line:] <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/8470.pdf>.
- Wahdat al-Shuhud*, [w:] *The Oxford Dictionary of Islam*, [on-line:] <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e2465>.
- Waldman M.R., *The Early 20th Century to the Present*, podrozd. *Postcolonial States and Islam*, [w:] *Encyclopaedia Britannica*, [on-line:] <https://www.britannica.com/topic/Islamic-world/The-rise-of-British-colonialism-to-the-end-of-the-Ottoman-Empire>.
- What is Waqf*, [on-line:] <http://www.awqafsa.org.za/what-is-waqf/>.
- Which Islam? Five Main Strands of Muslim Politics*, „The Economist” 12 V 2016, [on-line:] <https://www.economist.com/special-report/2016/05/12/which-islam>.
- Who is Erdogan?*, [on-line:] <http://www.gencsaadet.com/2011/03/who-is-erdogan/>.
- Yalçın E., *Bediüzzaman Said Nursi Hazretlerinin Vefatı*, [on-line:] <http://dilhane.net/bediuzzaman-said-nursi-hazretlerinin-vefati/>.
- Yaratılışçılar nereden nereye... ABD’de olmadı Türkiye’de yapalım*, [on-line:] <https://bilimvegelecek.com.tr/index.php/2007/05/01/27845/>.
- Yerli, Milli, Manevi Bir Film: Birleşen Yollar*, [on-line:] <https://www.tsa.org.tr/tr/yazi/yazidetay/311/yerli,-milli,-manevi-bir-film--birlesen-yollar>.
- Yeşilbursa B.K., *A General Review of Turkey’s Internal Affairs during the Demokrat Party Period According to British Documents, 1950-1960*, [on-line:] <https://www.atam.gov.tr/wp-content/uploads/B.-Kemal-YE%c5%9e%c4%b0LBURSA-A-General-Review-of-Turkeys-Internal-affairs-During-The-Demokrat-Party-Period-According-to-British-Documents-1950-1960.pdf>.
- Yolumuz ve Esasları*, [on-line:] <http://www.iskenderpasa.com/B3D41F31-F992-460D-A857-E2E4BAE9DD0A.aspx>.
- Yükseköğretim, Tarihçe*, [on-line:] <https://www.yok.gov.tr/kurumsal/tarihce>.
- Yüzümüzü ağartan gizli kahramanlar*, [on-line:] <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/yuzumuzu-agartan-gizli-kahramanlar-39083886>.
- Zebunnisa, [on-line:] <http://www.wisemuslimwomen.org/muslimwomen/bio/zebunnisa/>.
- Zikr – Remembrance of Allah*, [on-line:] <https://www.aqrtsufi.org/sufism/zikr.html>.

Streszczenie

Publikacja *Sufizm w polityce, polityka w sufizmie. Turcja w latach 1958-2001* dotyczy złożonego zjawiska wpływu sufizmu na współczesną politykę, mentalność i życie społeczne ludności tureckiej, z uwzględnieniem oddziaływania polityki na to zjawisko. Współczesna polityka turecka zależy od wielu czynników – jednym z nich są wpływy środowisk muzułmańskich, szczególnie istotna pozostaje rola polityków z bractwa nakszbandijja. Ruch ten sprzyjał asymilacji islamu z pewnymi elementami sekularyzmu, rozwijał dynamiczne interakcje w społeczeństwie i generował nowe rozwiązania. Jedną z najważniejszych odmian tureckiego islamu politycznego jest wciąż niedostatecznie zbadana muzułmańska religijność ludowa, połączona ze specyficznym, tradycyjnym światopoglądem.

Być może najbardziej unikatowym zjawiskiem pod tym względem jest sufizm – ascetyczna ścieżka prowadząca do Boga. Ta mistyczna forma islamu rozwijała się w świecie muzułmańskim od samego początku. Sufizm pozostawił charakterystyczny ślad w sposobie praktykowania religii w wielu krajach arabskich, w Afryce Północnej, Turcji i Azji Środkowej. Od wieków bractwo nakszbandijja było na różne sposoby częścią tureckiej historii, kultury, gospodarki, polityki i indywidualnej tożsamości. Podobnie jak inne bractwa sufickie w ostatnich dziesięcioleciach przeszło wewnętrzną transformację i odrodzenie pomimo narzuconym przez państwo represjom i sekularyzacji. Ożywienie to było związane ze stopniową liberalizacją i integracją państwa tureckiego z rynkiem światowym. Religijne, społeczne i kulturowe sieci nakszbandijji były zdominowane przez stowarzyszenia polityczne i gospodarcze. W odpowiedzi na represje większość tych bractw stopniowo ewoluowała od stowarzyszeń czysto religijnych do konkurencyjnych, nieformalnych, religijnych stowarzyszeń edukacyjnych i kulturalnych. Otrzymały one wsparcie od tradycyjnych grup społecznych, które uznały kemalistowską sekularyzację za zbyt radykalną i destrukcyjną w stosunku do tureckiej historii i tradycji. Nakszbandijja została zorganizowana i działała jako katalizator utrzymania edukacji religijnej i moralnej oraz duchowego rozwoju społeczeństwa muzułmańskiego w Turcji. Przystosowała się do nowych warunków w wyniku zdobytych doświadczeń, ponadto wpływała na politykę wewnętrzną, ale także sama zmieniała się pod wpływem upływającego czasu i polityki państwa. Tłem procesu będą reformy dokonane przez Mustafę Kemala i jego następców oraz prowadzona przez nich polityka wobec religii, a także wpływ tej polityki na bractwa mistyczne, zwłaszcza nakszbandijję.

W publikacji zostało przeanalizowane również znaczenie czynników geograficznych i historycznych dla kształtowania się nastrojów społecznych i sympatii do bractwa. Opracowanie przybliży programy polityczne Partii Porządku Narodowego, Partii Ocalenia Narodowego, Partii Dobrobytu, Partii Ojczyzny, Partii Właściwej Drogi oraz Partii Cnoty, a także biografie prominentów politycznych wywodzących się z nakszbandijji i tworzących polityczny islam oraz ich wpływ na politykę wewnętrzną. Pojawiają się między innymi takie postacie, jak Said Nursi, Mehmet Zahid Kotku, Mahmud Esad Coşan, Necmettin Erbakan, Turgut Özal, Korkut Özal, Süleyman Demirel czy Adnan Menderes.

Słowa kluczowe: sufizm, Turcja, M.Z. Kotku, M.E. Coşan, islam

Summary

Sufism in Politics, Politics in Sufism: Turkey in the Years 1958-2001

The publication *Sufism in Politics, Politics in Sufism. Turkey in the Years 1958-2001* concerns a complex phenomenon of the influence of Sufism on the modern politics, mentality and social life of the Turkish people, taking into account the influence of politics on this phenomenon. The modern Turkish politics depends on many factors – the influence of Muslim environments constitute one of them; the role of politicians from the Naqshbandi brotherhood is still very significant. This movement was favourable to assimilation of Islam with some elements of secularism, developed dynamic interactions in the society and generated new solutions. The Muslim folk religiousness, still insufficiently studied and combined with a specific traditional worldview, constitutes one of the most important variations of the Turkish political Islam.

Sufism, an ascetic path leading to God, is probably the most unique phenomenon in this regard. This mystic form of Islam was developed in the Muslim world from the very beginning. Sufism left a characteristic mark on the way of practicing religion in many Arab countries, North Africa, Turkey and Central Asia. The Naqshbandi brotherhood was for centuries and in many ways a part of the Turkish history, culture, economy, politics and individual identity. Similarly as other Sufi brotherhoods, it underwent, in the last decades, an internal transformation and revival despite secularisation and repression imposed by the state. This revival was connected with the gradual liberalisation and integration of the Turkish state with the world market. Religious, social and cultural networks of the Naqshbandi were dominated by political and economic associations. In response to the repression, most of these brotherhoods gradually evolved from strictly religious associations to competitive, non-formal, religious associations of educational and cultural character. They received support from traditional social groups, which considered the Kemalist secularisation as too radical and destructive in relation to the Turkish history and tradition. The Naqshbandi was organised and acted as a catalyst for maintaining the religious and moral education as well as the spiritual development of the Muslim society in Turkey. It was adjusted to new conditions as a result of acquired experiences. Furthermore, it influenced the internal politics, but was also changed under the influence of the passing time and state politics. Reforms made by Mustafa Kemal and his successors, the politics towards the religion conducted by them, as well as the influence of this politics on mystic brotherhoods, especially the Naqshbandi, constitute the background of the process.

The publication also analyses the importance of geographical and historical factors for shaping social moods and affection for the brotherhood. The elaboration discusses the political programmes of the National Order Party, National Salvage Party, Party of the Prosperity, Party of the Homeland, Party of the Proper Way and Party of the Virtue, as well as biographies of political leaders coming from the Naqshbandi and creating the political Islam as well as their influence on the internal politics. Such persons as Said Nursi, Mehmet Zahid Kotku, Mahmud Esad Coşan, Necmettin Erbakan, Turgut Özal, Korkut Özal, Süleyman Demirel, and Adnan Menderes appear here among other persons.

Keywords: Sufism, Turkey, M.Z. Kotku, M.E. Coşan, Islam

Indeks osobowy

- Abbas Tahir 96
Abdalla Muna 28
Abdülhamid II, sułtan osmański 68-69, 72, 75-78, 82, 129
Abdülmecid I, sułtan osmański 65
Abdülmecid, kalif 82
Abu Bakr, kalif 42, 59
Abu Hanifa 42
Abu Huraira 38
Abu-Manneh Butrus 49, 51, 66-67, 69, 71, 73
Abu-Rabi' Ibrahim M. 78
Acar Mustafa 152, 173-174
Acim Rachid 40
Adak Fehim 106, 129, 184, 217
Adel Gholamali Haddad 48
Adīb 'Ali (Edebali) 61-62
Afsaruddin Asma 34
Ağaoğlu Ahmet 77
Ágoston Gábor 64
Ahmad Feroz 75, 82, 84, 88, 118, 152
Ahmad Khurshid 99
Ahmad Saḡar, władca seldżucki 42
Ahrār 'Ubayd Allāh 43, 56-57, 59
Akar Rıdvan 145
Akbulut Yıldırım 167-169
Akça İrfan 203
Akçura Tatar Yusuf 77
Akdoğan Yalçın 181
Akgönenç Oya 190, 192
Akın Yiğit 79
Akinci Ugur 181
Akman Zahid 157, 211-212
Akmeşe Handan Nezir 75
Aksakal Mustafa 79
Aksan Virginia H. 49
Aksay Hasan 129, 217
Akşit Bahattin 116
Aksoy Erol 203
Aksoy Murat 141-142, 151, 165-166
Aktay Yasin 108, 111, 117, 136, 208
Akyel Siyami 72
Akyol Mustafa 165
Al Sayyid Mustafa 34
al-'Ayyashi Abu Salim 49
al-Baḡdādī Muhammad bin Sulaymān 52
al-Baḡhdādī Nu'mān Ḥayr ad-Dīn al-Ālūsī 66
al-Bārzānī Ahmad 54
al-Barzīngi Ma'rūf 49
Albayrak Akgün 203
Albayrak Mustafa 101
al-Birkawī (Birgevi, Birgivi) Muḥammad 47, 62-64
al-Buḡārī Murād 47, 63-64
Alexiev Alex 28
Algar Hamid 20, 41-44, 46, 49-52, 57, 72-73, 78, 80, 89, 99, 123, 129, 132, 146
al-Ġazā'irī 'Abd al-Qādir 78
al-Ġilani 'Abd al-Qadir 74, 98
al-Ḥānī 'Abd Allāh 52
al-Ḥānī Muḥammad młodszy 78-79
Ali Abdulrahim 29
Ali, kalif 42
Alıcı Birgül 120
Ali-Shah Omar 20, 44
Alkan Mustafa 138
al-Kurdī 'Īsā 54
Allāh Muḥammad Fayḍ 63
Allen Henry Elisha 40
Almond Gabriel 16
al-Murādī 'Ali, młodszy 48
al-Murādī 'Ali, starszy 47
al-Murādī Ḥusayn 48, 50
al-Murādī Muḥammad Ḥalīl 48
Alpman Polat S. 139
al-Qarakhi Muhammad Tahir 53
al-Qarni Uways 46
as-Sīstānī Ali 26
Altay Fahrettin 95
Altıkulaç Tayyar 144
Altınbaşak Ahmet Hüsrev 133
Altındış Emrah 133
Altunsu Abdülkadir 74
al-Urwādī Aḥmad Sulaymān 71
Amin Samir 83

- Anderson Lisa 31
 Anjum Tanvir 10
 Ansari Zafar Ishaq 99
 Appleby R. Scott 67
 Arabshah Ahmed Ibn 62
 Arat Yesim 172
 Archer Margaret S. 15-16
 Ardiç Nurullah 28
 Aribogan Deniz 71
 Arjomand Said Amir 32, 131
 Armağan Mustafa 88
 Armağanı Necip Fazıl 93
 Aroli Ender 159
 Arslanbenzer Hakan 118
 Arvanitopoulos Constantine 165
 Arvasi Esseyid Abdülhakim 37, 88
 Arystoteles 24
 Aşgın Halil İbrahim 131
 Asiltürk Oğuzhan 217
 aş-Şāhib As'ad 78-79
 aş-Şāhib Halid 78
 aş-Şāhib Mahmud 78
 As-Samhūdī Alī ibn 'Abd Allāh 38
 Asseburg Muriel 31
 as-Simāwī Abd Allāh 41
 as-Sulaymāni Aḥmad 66-67
 Atabaki Touraj 88
 Atacan Fulya 133, 190
 Atasoy Yıldız 70, 76, 124, 166
 Atatürk Kemal Mustafa 9, 14, 18, 21-22, 25, 79-85, 89, 91, 93, 96-97, 99-103, 112, 115, 117, 121, 130-131, 135-136, 141, 143, 145-146, 148, 151-152, 164, 185-186, 189, 221, 224
 Atay Rıfat 38
 Atiyas İzak 173
 'Atṭār 'Alā' ad-Dīn 46, 59
 Attar Farid al-Din 39
 Aydın Arafat 71
 Aydın Cemal 66
 Aydın Ferit 37
 Aydın M. 111
 Aydın Suavi 145, 153
 Ayhan Cevat 106
 Ayhan Halis 182
 Aytaç Zeki 203
 Ayubi Nazih N. M. 21, 24
 Azamat Nihat 96
 Bakis (Bakış) Ozan 173
 Bal İdris 71
 Bali R.N. 162
 Balıkcıoğlu Efe Murat 126, 128
 Balkan Erol 97
 Balkan Neşecan 97
 Başarin Vecihi 79
 Başgil Ali Fuad 112
 Basmacı Sema 121
 Bayar Celâl 91, 113
 Bayar Gozde 126
 Baykal Deniz 183
 Baykara Halid Velid 159
 Bayur Yusuf Hikmet 101
 Bazarbayev K.K. 66
 Bearman Peri 32, 38, 50
 Bednarczyk Bogusława 26
 Bekkine Abdülaziz 90, 95-96, 106, 196, 225
 Bektaş Hacı 43
 Benard Cheryl 25-26
 Berberoğlu Enis 175
 Berkes Niyazi 64, 81
 Bielawski Józef 10, 39, 175
 Bila Hikmet 145
 Bilgiç Sadettin 128
 Birand Mehmet Ali 145
 Bora Tanil 108, 111, 121, 132, 136, 208
 Börekçi Mehmet Rıfat 81
 Bosnawī Osman 63
 Bosworth C. Edmund 63, 67
 Böwering Gerhard 21, 30
 Boyacı Hamdi 203
 Bozan İrfan 97, 104, 117, 119, 136, 150, 164, 182, 189
 Braude Ben 64
 Brichs Ferran Izquierdo 31
 Brill Olcott Martha 20
 Brockelmann Carl 74
 Brown James 112
 Brown Nathan J. 31
 Brown Vivian 42
 Bruinessen Martin van 49, 68, 75-76, 146
 Buḥārī Amir-i 62
 Bükülmez Yaşar 203
 Bulaç Ali 179
 Bulliet Richard 50
 Bulut Faik 138
 Burckhardt Titus 57
 Burrin Philippe 30
 Busch Briton C. 80
 Büyükkörükçü Tahir 218

- Cagaptay Soner 112, 130
 Çağlayanil İhsan Sabri 135
 Çakır Ruşen 97, 104, 117, 119, 126, 136, 150, 164, 169, 182, 189, 210, 214
 Çakmak Fevzi 94
 Çakmaklı Yücel 20
 Çalmuk Fehmi 136
 Calp Necdet 152
 Can Kemal 132, 174
 Caplan Lionel 9
 Çarhî (Charki) Ya'qub 47, 59
 Çarkoglu Ali 98, 153, 190
 Carpenter William Seal 24
 Casier Marlies 20
 Çataklı Osman 143
 Çavdar Tevfik 113
 Çeçen Anil 83
 Çelebi Hekim 63
 Çelen Nergihan 185
 Çelik Yasemin 151
 Çelikoğlu Şahver 558
 Cemal Ahmed 76
 Cenkçiler Ali Yakup 156
 Çetin Berfin Emre 168
 Cetin Muhammed 161
 Çetin Tamer 144
 Ceylan Hasan Hüseyin 157, 189, 194, 211-212
 Chapin Metz Helen 161
 Chodubski Andrzej 18
 Çiller Tansu 172, 182-183, 188
 Çinar Nazim 71
 Clinton Bill 183
 Çoker Fahri 102
 Çolak Yılmaz 159
 Colpan Asli M. 126
 Colyvas Jeannette A. 187
 Combs Cindy C. 122
 Commins David Dean 52
 Connolly William E. 23-24
 Cooper Frank Rudy 161
 Copeaux Etienne 84
 Copty Atallah S. 50
 Coşan Halil Necati 39, 96, 107, 155, 205, 215
 Coşan Mahmud Esad 13-14, 19-20, 39, 105, 132, 155-158, 161-162, 169-171, 194, 205-219, 225-227
 Coşan Mithat 215
 Coşan Muharrem Nureddin 13, 19, 194, 219
 Coşan Muhterem Hanım 205
 Coşkun Ali 191
 Coşkun Mustafa Kemal 116
 Crone Patricia 23
 Croner Don 42
 Çukurova Bülent 80
 Czajkowska Katarzyna 34
 Czwojdrak Aleksandra 15
 Dağıstânî Ömer Ziyâeddin 90, 106
 Damrel David W. 48
 Danecki Janusz 11, 28
 Daniel E.L. 85
 Danielson Michael N. 124
 Darendelioğlu İlhan 119
 Davison Andrew 85, 90
 Demir Ömer 173-174
 Demirağ Nuri 91
 Demirci Emin Yaşar 53, 62, 71-72, 106, 108, 123-125, 138, 154-156, 161, 171, 210
 Demirci Mehmet 62
 Demirci Osman 218
 Demirel Süleyman 14, 18, 118-119, 122, 128-130, 134-135, 137, 142, 145, 147, 161, 171-172, 188, 204-205, 223, 228
 Denizolgun Arif Ahmet 217
 Der Thiam Iba 29
 Devlet Nâdir 41
 DeWeese Devin 43
 Diawo-Sitko Anna 34
 Dickson William 40
 Dihlawî Gulâm 'Ali 48
 Dilaçar Agop 112
 Dilipak Abdurrahman 179
 Dinçerler Vehbi 166, 217
 Dizdar C. 181
 Dobkin Marjorie Housepian 79
 Doğan Hüsni 217
 Doğan Lütfi 129, 218
 Doğan Lütfü 106
 Doğan Muzaffer 93
 Donohue John J. 20
 Donzel E.J. van 63
 Donzel Wölfhart Heinrichs van 67
 Dorosz Kazimierz 14
 Doroszewski Witold 37
 Drabik Lidia 17, 28
 Drori Gili S. 187
 Duman Oktay 139
 Dybel Paweł 25
 Dziuban Agata 15

- Easton David 16
 Ecevit Bülent 132-134, 137, 142, 145, 161, 182-183, 192
 Edib Eşref 93
 Edmonds Cecil John 74
 Efe Adem 93
 Efe Gülşah Erdem 116
 Efe İbrahim 185
 Efendi Sami 204
 Ehteshami Anoushiravan 33
 El Sharakawy Pakinam 35
 El-Din Shahin Emad 20, 26
 El-Hüseyni Abdülhakim 146
 Eligür Banu 121-123, 128, 193
 Elmas Tunahan 100, 125-126
 Elmi Mohammad Jafar 48
 ElSenossi Murshid F.A.A. 59
 Emre Süleyman Arif 129, 133, 179
 Enayat Hamid 32
 Enver İsmail 76
 Eraydın Selçuk 20, 106
 Erbakan Necmettin 12-14, 18, 22, 32, 106-107, 125-131, 133-134, 136-141, 143, 145, 151, 155, 158, 162, 169, 170, 178-179, 183-185, 188-191, 193-194, 202, 204, 209-215, 223-224, 226, 228-229
 Erbili (al-Irbilî) Mehmed 88
 Erbili (al-Irbilî) Muḥammad As'ad 72, 78, 87-88
 Erdoğan Recep Tayyib 106, 181, 186, 193-194, 218, 220, 226, 228-229
 Erdoğan Seven 159
 Ergin Osman Nuri 80
 Erickson Edward J. 79
 Erikan Celâl 80
 Erim Nihat 130
 Erman Tahire 121
 Erol Muhammed Raşid 146
 Ersanlı Yayın 77
 Ersel Hasan 94
 Ersoy Mehmet Âkif 77
 Ersöz Ahmed 95
 Erverdi Ezel 93
 Es'ad M. 78
 Esmer Yılmaz 116
 Esposito John L. 20, 27, 31, 67, 190
 Etherington John 31
 Evren Kenan 143, 145, 150-152, 165-166
 Fabbe Kristin 126, 128
 Falahati Maryam 46
 Farac Mehmet 138
 Fatemi Faramarz S. 38
 Fatemi Nasrollah Saifpour 38
 Fazıl Mustafa 67
 Feliu Laura 31
 Fergan Eşref Edip 77
 Fewster Kevin 79
 Feyzi Mustafa 90, 95, 106, 196, 225
 Feyzioğlu Turhan 134
 Finkel Caroline 61
 Flats, profesor 127
 Frank Allen J. 54
 Friedmann Yohanan 51
 Fromkin David 80
 Fuller Graham 27
 Fyderek Łukasz 34
 Gaborieau Marc 43, 51, 72
 Ğa'far ibn Muḥammad aş-Şâdiq 42
 Ğalâl ad-Dîn Şawqî 78
 Ğâmî Abd ar-Raḥmân 44
 Gammer Moshe 53
 Garraghan Gilbert Joseph 18
 Gąsior-Niemiec Anna 21, 25, 76, 111
 Gedik Ayşe 119
 Gellner Ernest 86
 Gentile Emilio 30
 Gerling Vera 138
 Ghaffari Talib 47-48
 Ghannouchi Rached 27
 Gheissari Ali 33
 Ğıĝduwânî 'Abd al-Ḥâliq 42-43, 45, 56
 Ğıĝduwânî Abd al-Malik 42
 Gilinskiy Yakov 175
 Gilly Thomas Albert 175
 Gilmartin David 48
 Gingeras Ryan 79, 82
 Gladney Dru 40
 Göçek Fatma Müge 140
 Goffman Daniel 49
 Gök Hayrullah 94
 Gökaçtı Mehmet Ali 140
 Gökalp Ziya 81, 85, 186
 Gökçen Sabiha 189
 Göker Emrah 121
 Goldberg Andreas 174
 Göle Nilüfer 165
 Görmüş Alper 107
 Gözler Kemal 114
 Graves Robert 10

- Grigoriadis Ioannis N. 143, 145
 Gross Jo-Ann 56
 Grotz Florian 148, 161
 Guazzone Laura 30
 Gül Abdullah 193-194
 Gül Hayrūnnisa 193
 Gülalp Haldun 36
 Gülek Kasım 103
 Gülen Fethullah 57, 143, 153, 182, 190, 192-193, 205
 Güler Hilmi 106
 Güll Akif 194
 Gültekingil Murat 108, 111, 136, 208
 Gumadullayeva A. 66
 Gümüşhanevi Ziyā' ad-Dīn (Ziyaeddin) 70-74, 80, 95, 106, 109-110, 125, 155, 157
 Gümüşpala Ragıp 116
 Günaltay Şemsettin 92, 103
 Gündoğan Unal 162, 183
 Gündüz İrfan 50, 52, 70-72, 95
 Güneri Teoman Rıza 106
 Gunn Christopher 113
 Güran Mehmet Cahit 144
 Gürdoğan Ersin Nazif 106, 171, 206
 Gürel Burak 97
 Gürpınar Doğan 112
 Gürsel Cemal 113-114
 Gürses Muharrem 119
 Gürsoy İlker 191
 Güven Dilek 102
 Güventürk Faruk 100
- Haas Mark L. 183
 Habib İrfan M. 48
 Habura Miłosz 17
 Hafeez Mohammed 46
 Hale William 94, 113, 116, 125, 130
 Halid-i Bağdadi Mevlana 21, 48-54, 56, 65, 71, 74, 95, 99
 Ḥalil Ata, władca Buchary 45
 Hall Richard C. 76
 Halli Reşat 87
 Halm Dirk 174
 Hamadānī Yusuf 42-43
 Hamburg Gary 53
 Hammawa Song Ahmed 23
 Hanioglu M. Şükrü 66, 69, 75, 77-78
 Hansen Suzy 149
 Hanssen Jens 50
 Harik Judith P. 32
- Hartmann Christof 148, 161
 Hashemi Nader 35
 Haslip Joan 68
 Ḥātāmī Muḥammad 35
 Hatiboğlu İbrahim 202
 Haynes Jeffrey 147
 Haytoğlu Ercan 101
 Haznevî Ahmed 146
 Helmreich Paul C. 80
 Heper Metin 68, 103, 111, 119, 128, 147, 152, 154, 162-165, 169, 203
 Hermann Rainer 153, 191
 Herzog Christoph 66
 Heyd Uriel 85
 Heywood Andrew 17
 Hilmi Hasan 72
 Hilmi Süleyman 108
 Hirschkind Charles 23
 Hoffmann Barbara 122
 Holland M. 43
 Ḥomeinī Rūḥollāh Mūsawī 32
 Hourani Albert 42-43, 45, 49-51, 55, 73
 Hürmüz Başarın Hatice 79
 Hüseyinzade Azer Ali 77
 Hussain Ishtiaq 65
 Hwang Hokyu 187
- Ibn 'Ābidīn Muḥammad Amīn 74
 Ibn 'Arabi 44, 47, 63-64, 78
 Ibn Ḥaldūn 61
 İbn Kesîr 38
 Icduygu Ahmet 159
 İdiz Semih 122
 İğdemir Uluğ 73
 İjjasz-Vasquez Ede Jorge 173
 İlhan Halit 125
 Ilıcak Nazlı 190, 192
 Imber Colin 61
 İnalçık Halil 64
 İnan Süleyman 101
 İnönü Erdal 161
 İnönü Mustafa İsmet 89, 103, 116, 132, 161
 Irmak Sadi 134
 Işık Hüseyin Hilm 88
 İslamoğlu-İnan Huri 64
 Izady Mehrdad 54
- Jackson Robert H. 15
 Janicka Barbara 24

- Jelonek Adam 22
 Jenkins Gareth 89, 91, 97-98, 102-103, 111, 113-117, 132-134, 136-137, 139, 146, 150, 163-164, 180, 182, 185, 187, 190
 Jensen Jane 172
 Johnson Clarence R. 80
 Jones Geoffrey 126
 Jong Frederick de 40
 Jongerden Joost 20
 Joppien Charlotte 128
 Jwaideh Wadie 54, 74

 Kabbani Muhammad Hisham 14, 20, 40, 47
 Kaddafi (al-Qaddāfi) Mu'ammār 26, 178
 Kadioğlu Ayse 88
 Kadioğlu Fuat 100
 Kafesoğlu İbrahim 121
 Kamali Muhammad Hisham 28
 Kamel Saleh 160
 Kandil Hazem 113
 Kandiyoti Deniz 151
 Kaptan Yeşim 168
 Kapucu Naim 114
 Kara İsmail 93
 Karahasanoğlu Songül 91
 Karakoç Sezai 204
 Karal Enver Ziya 82
 Karaman Zekeriya 157, 212
 Karamanlis Konstantinos 111
 Karamollaoğlu Temel 106, 206
 Karanfil Gökçen 168
 Karatepe Şükrü 185
 Karawan İbrahim A. 31
 Karlsson Ingmar 121
 Karpat Kemal H. 112
 Kartal Ahmet Gürhan 111
 Kavakcı Merve 192
 Kayalı Hasan 75, 81
 Kayhan Muḥarrem 191
 Kazan Şevket 128, 180, 184, 189
 Kazancıgil Ali 82
 Kazim Musa 74, 78, 98
 Keçeciler Mehmet 168, 217
 Keddie Nikki R. 86
 Kedourie Elie 31
 Keleş Ruşen 124
 Kemal Namık 67, 69
 Kemper Michael 66
 Kent Marian 79, 82

 Kepel Gilles 31
 Kerslake Celia J. 108, 151-152
 Keseroğlu Hasan 89
 Kevseri Muḥammed Zāhid 74, 200
 Keyman Emin Fuat 159
 Khan M. A. Muqtedar 32
 Khattak Inamullah 28
 Khoury Elias 50, 56
 Kibritcioglu Aykut 142
 Kılınçoğlu Deniz T. 68
 Kimmel Michael 161
 Kirişçi Kemal 82
 Kisaichi Masatoshi 98
 Kısakürek Necip Fazıl 88, 93, 153, 204
 Kışlalı Ahmet Taner 83
 Kissling Hans Joachim 61
 Kızılkaya Soner 145
 Knudsen Are J. 27
 Koca Ferhat 78
 Köhne G. 127
 Kołodziejczyk Dariusz 65, 69, 76, 101, 113, 134, 144-145
 Kopacki Andrzej 25
 Köprülü Mehmed Fuad 61
 Koru Fehmi 157, 212
 Kościelniak Krzysztof 22, 26, 71
 Kotku İbrahim 196
 Kotku Sabire 196
 Kotku Mehmet Zahid 12-14, 19-20, 22, 45, 90, 96, 105-110, 124-126, 128-129, 131-133, 141, 143, 147, 150, 155-156, 195, 197-205, 208, 210-211, 214, 218-220, 222-227, 229
 Koyuncu E. 94, 105
 Krämer Gudrun 27-28
 Kramer Martin S. 20
 Kramers J.H. 50
 Krasnodębski Zdzisław 25
 Krauz-Mozer Barbara 22
 Król Marcin 24
 Kubilay Mustafa Fehmi 88
 Küçükali Göksal 218
 Kudsi-Zadeh A. Albert 69
 Kufrevi Kasım 63
 Kügelgen Anke von 66
 Kugle Scott Alan 20
 Kulāl Amīr 44-45
 Kuran Timur 123
 Kuru Ahmet T. 163
 Kutan Recai 190, 193, 206
 Kutlu Mustafa 93

- Lagrange Evelyne 85
 Lameer Joep 74
 Landau Jacob M. 40, 103
 Landman Nico 138
 Landowski Zbigniew 40
 Langohr Vickie 29, 31-32
 Larrabee F. Stephen 121, 190
 Lasswell Harold D. 24
 Lawrence Bruce B. 23-24, 48
 Lawrence Quil 55
 Le Gall Dina 46, 63-64
 Leaman Oliver 10, 41
 Lecomte E.J. 67
 Leezenberg Michiel 42
 Lentz Harris M. 144
 Lesser Ian 190
 Levtzion Nehemia 34
 Lewis Bernard 14, 64, 128
 Lifchez Raymond 51
 Lindner Rudi Paul 62
 Lipszyc Michał 10
 Liu Zhongmin 70, 77
 Lizak Wiesław 22
 Llewellyn-Smith Michael 79
 Lord Ceren 92, 136
 Lutfi Muhammad 153

 Macar Elçin 140
 MacLean Gerald 193
 Macmillan Harold 111
 Madani Abbasi 178
 Maher Joanne 137
 Mahmud II, sułtan osmański 51, 53, 65
 Mahomet 10, 42, 55, 58, 62, 111, 179, 198, 203, 212, 225
 Makal Mahmut 104
 Manaz Abdullah 98, 139, 175, 188
 Mandaville Peter 30
 Mango Andrew 81
 Mansurov Fatkhiddin 42
 Manz Beatrice Forbes 43
 Mao Zedong 25
 March Andrew F. 30
 Mardin Şerif 64, 66-67, 69, 73, 75, 78, 83, 88, 98-99, 153
 Marğānī Şihab ad-Dīn 66
 Marsh David 15
 Martin Richard 29
 Marty Martin E. 67
 Massington L. 38
 Masters Bruce 64
 Matthiessen Ch.W. 119
 Mavani Hamid 34
 Mavioğlu Ertuğrul 142
 Mbaya Paul Y. 23
 McCarthy Abdur Raheem 33
 McGinley Ann C. 161
 McLellan David 17
 Mehmet Derviş 88
 Mehmet II Fatih, sułtan osmański 140
 Mehmet V, sułtan osmański 76
 Mehmet VI Vahidettin, sułtan osmański 79, 82
 Melen Ferit 130, 134
 Melvin-Koushki Matthew 46
 Menderes Adnan 14, 91, 94, 96-97, 100-103, 111-113, 115, 127, 228
 Meriç Cemil 204
 Merkur Dan 37
 Meşeci Giorgetti Filiz 90
 Minangkabawi Ismā'il 53
 Moaddel Mansoor 31
 Modeer Kjell 121
 Morris Henry M. 166
 Morrow Sibel 115
 Mrozek-Dumanowska Anna 27, 30
 Müftüoğlu Mustafa 89
 Müftüoğlu Oğuzhan 142
 Mukhitdinova Firyuza 45
 Mumcu Uğur 110
 Murad V, sułtan osmański 68
 Murray Douglas 30
 Mutahhari Murtaza 39

 Nafi Basheer M. 28
 Nahrī 'Abd al-Qadir 75
 Nahrī 'Ubayd Allāh 54, 74
 Nakszband (Naqşband) Buḥārī Baha ad-Din 21, 43-46, 55-56, 58
 Nalbant İlyas 203
 Naser Gamal Abder 40
 Nasr Seyyed Hosein 10
 Necatioğlu H., zob. Coşan Mahmud Esad
 Nesin Aziz 180
 Neziroğlu İrfan 116
 Nizami Khaliq Ahmad 47
 Nizamoğlu Rıdvan 168
 Nohlen Dieter 148, 161
 Numan Mustafa Fevzi bin 78

- Nursi Said 14, 21, 78, 98-100, 108, 111, 115
 Nussberger Angelika 85

 O'Byrne David 163
 Ocak Ahmet Yaşar 40
 Öcalan Abdullah 191
 Oeter Stefan 85
 Oğuz Fuat 144
 Oguz Han 61
 Ohlander Erik 20
 Okay M. Orhan 93
 Öksüz Adnan 183
 Oktay Ahmet 94
 Öktem Kerem 108, 151-152
 Okutan M. Çağatay 120
 Olson Robert 183-184
 Ömeroğlu Serdar 106
 Öncü Ahmet 97
 Öniş Ziya 21, 158-159, 169
 Opperskalski Michael 122
 Oran Baskin 83-84
 Orhan Mehmet 137
 Orłowska Natalia 17
 Osman, sułtan osmański 61
 Öymen Altan 102
 Özal Ahmad (Ahmet) 168, 203
 Özal Hafize 147, 203
 Özal Korkut 14, 18, 22, 106, 110, 129, 131, 133, 147, 160, 203-204, 223, 228
 Özal Mehmet Sıddık 147
 Özal Semra 202-203
 Özal Turgut 13-14, 18, 22, 29, 106-107, 147-148, 151-154, 158-159, 161-169, 172-173, 178, 182, 202-203, 214, 223-224, 226, 228
 Özal Yusuf Bozkurt 217
 Özbudun Ergun 82-83, 94, 130
 Özcan Salih 146
 Özçelik Ayfer 94
 Özçelik Şeyda 103
 Özdalga Elisabeth 20, 88-89, 108, 110, 165, 191
 Özdemir Hüseyin 66, 191
 Özer Mustafa 93
 Ozgur Iren 92, 181
 Özgür Sedat 126
 Özkeçeci-Taner Binnur 184
 Özlale Ümit 126, 128
 Özoğlu Hakan 28, 74
 Özön Nijat 119

 Özpınar Gaye 133
 Öztemel Ahmet 167
 Öztürk Yaşar Nuri 37, 42
 Özvarış Hazal 212
 Özyürek Esra 133

 Pakdemirli Ekrem 203
 Palabiyik Hamit 114
 Pamir Balçıçek 192
 Papas Alexandre 20
 Parla Taha 85, 90, 148
 Pārsā Muḥammad 46-47
 Pasek Zbigniew 26
 Paul Jürgen 47, 59
 Pears Edwin 68
 Pearson Michael 34
 Pektaş İlhami 126
 Pellat Heinrichs 63
 Pelt Mogens 113
 Pieter Józef 14
 Pilavoğlu Kemal 100
 Piscatori James P. 32
 Poljarevic Emin 26-27
 Popovic Alexandre 43, 51, 72
 Poulton Hugh 122
 Pouwels Randall L. 34
 Powell Bingham 16

 Quataert Donald 75

 Rabasa Angel 33, 121
 Raḥşan Çetrez Özgür 187
 Ramadan Hisham 42
 Rašīd Muştafa 67
 Rašīd Pasza 65
 Reich Bernard 134, 147-148, 158-159
 Repp R.C. 50
 Reychman Jan 65
 Reyna Yuda 140
 Riḍa Rašīd 66
 Riedler Florian 65
 Rigney Robert 139
 Rittenberg Libby 142
 Rıza Ahmet 69
 Rizvi Saiyid Athar Abbas 51
 Robins Philip 108, 151-152, 175
 Rodinson Maxime 28
 Rogers Dayla 165
 Rosenthal Erwin Isak Jakob 23

- Roshchin Michael 40
 Roy Olivier 26, 30, 33
 Rubin Barry M. 40, 98, 128, 153, 190
 Rubin Michael 188
 Rukan 'Abd al- Wahhāb 53
 Rūmī Ḡalāl ad-Dīn 41
 Rusiński Michał 25
 Rustambekowa M. 66
 Rustow Dankwart A. 64

 Sa'īd Muḥammad 54
 Sabah ad-Din, książę osmański 69
 Sabri Mehmet 126
 Sabri Mustafa 200
 Sadiki Larbi 28
 Ṣaḫrī Alī ibn Ḥusayn Kāshifī 43, 47, 58
 Şahin Bahar 102
 Şahin Kamil 92
 Said z Palu 54, 86, 93, 223
 Sakallioğlu Ümit Cizre 113, 115
 Şakir Ziya 76
 Saleem Raja M.A. 116-117
 Salih M.A. Mohammad 148
 Salman Turhan 118
 Şāmil 53
 Sammāsī Bāba Muḥammad 44
 Sanders Thomas 53
 Sanyer Ruhi 142
 Saqr Abdul Badei 30
 Saray Yusuf 176-177
 Şardan Tolga 192
 Sarı İbrahim 95
 Sarıbay Ali Yaşar 128-129, 132, 141
 Saritoprak Zeki 107
 Savaş Vural 188
 Savaşkan Akdoğan Nuran 148
 Say Seyfi 177, 198
 Sayan-Cengiz Feyda 142
 Sayari Sabri 111-112, 116, 119, 152
 Sayoğlu Mehmet 106, 132
 Schacht Joseph 81
 Schick Irvin C. 82
 Schimmel Annemarie 20, 38, 46
 Schirrmacher Christine 21
 Schumpeter Joseph A. 25
 Sedgwick Mark J. 153
 Şeker Fatih M. 20
 Selçuk Ekin Kadir 20
 Selcuk Faruk 142

 Selvi Dilaver 58
 Şen Faruk 174
 Şen Serdar 112
 Şendiller Ökkeş 218
 Şenler Şule Yüksel 204
 Şenliği Sultan Abdal 179-180
 Sergevnin Vladimir A. 175
 Sever M. 181
 Sevilgen M. Gündüz 133
 Shah Idries 10
 Shaha Syed Abdul Wadud 46
 Shareef Mohammed 42
 Sharif Malek 66
 Sharify-Funk Meena 40
 Shaw Ezel Kural 65-67, 69, 75, 84, 87
 Shaw Stanford J. 64-67, 69, 75, 84, 87
 Sheikh Mustapha 63
 Shepard William E. 29
 Shichor Yitzhak 172
 Shu Meng 70, 77
 Shushud Hasan Lutfi 43
 Siemieniec-Gołaś Ewa 22
 Silverstein Brian 81, 84
 Simawi Abd Allah 11
 Sirhindi Ahmad 49-50, 56, 88, 98-99
 Sirriyeh Elizabeth 85
 Sivan Emmanuel 33
 Slann Martin 122
 Smith Michael 33
 Soage Ana Belén 20
 Sobol Elżbieta 17, 28
 Soleimani Kamal 68
 Solmaz Erden 122
 Solomon Andrew 154
 Somel Selçuk Akşin 75
 Somuncu Zübeyir 214
 Sonn Tamara 29
 Sookhdeo Patrick 30
 Sørensen Georg 15
 Soucek Svät 47
 Sözer Hande 140
 Spencer Metta 70
 Spuler Bertold 61
 Stansfield Gareth 42
 Stasiak Dorota 17
 Stawiński Piotr 26
 Stenhous P. 20
 Stern Samuel Miklos 42
 Stępień Antoni Bazyli 17

- Stirling Paul 91
 Stoker Gerry 15
 Strauss Jonathan 66
 Strohmeier Klaus Peter 119
 Sulejman Wspaniały, sułtan osmański 150, 197
 Sultanova Razia 44
 Sunalp Turgut 151
 Sunier Thijl 138
 Sunnqvist Martin 121
 Synowiec Helena 22
 Sztompka Piotr 16

 Świetlik Bartłomiej 64-65

 Tabrīzī Šams 41
 Tahiri Hussein 55
 Talāt Mehmed 76
 Talib Yusof A. 29
 Talu Balkan 97, 104, 117, 119, 136, 164, 182, 189
 Talu Naim 130
 Tamerlan (Timur), władca mongolski 43, 62, 85
 Tapper Nancy 9
 Tapper Richard 9
 Taraki Lisa 33
 Taromi-Rad Hassan 48
 Taşkın Yüksel 145, 153
 Tegnerowicz Joanna 15
 Tekdal Ahmet 206
 Tella Charas M. 23
 Teymur Samih 175
 Tezcür Güneş Murat 189
 Therborn Göran 16
 Thompson John B. 17
 Tibi Bassam 21, 30
 Tirawī Aḥmad 63
 Tocqueville Alexis de 24
 Togan Zeki Velidi 45
 Tonak Ertugrul Ahmet 82
 Topal Alp Eren 86
 Topbaş Eymen 217
 Topçu Nurettin 96, 153
 Toprak Binnaz 86, 92-93, 97, 104, 111, 118, 124, 131-132, 137, 190
 Toprak Metin 142, 173-174
 Trabzunī Muḥammad Ma'rūf 63
 Trimmingham J. Spencer 9, 20, 39
 Tucker Ernest 53
 Tucker Spencer C. 143
 Tuğal Cihan 160
 Tunagür Yaşar 203
 Tunaya Tarik Zafer 76, 94
 Tunçay Mete 86, 94
 Türer Osman 38
 Türker Yıldırım 180
 Türkeş Alparslan 120-122, 134, 137, 145, 162
 Turner Colin 39

 Uerpmann-Witzack Robert 85
 Ulkusal Müstecib 78
 Ulusu Bülend 143-144, 147
 Unakıtan Kemal 218
 Unal Mustafa Cosar 168
 Üngör Uğur Ümit 55
 Ürgüplü Suat Hayri 116-117
 Urunbaev Asom 56
 Uslu Nasuh 142
 Uyarel Alei Yücel 215
 Uzer Umut 103
 Uzunçarşılı İsmail Hakkı 63

 Vahdadi Derviş 75
 Vahide Sukran 98-99, 112
 VanderLippe John M. 97
 Vatchagaev Mairbek 40
 Vergin Nur 123
 Vojdik Valerie K. 161
 Voll John O. 29, 47-48
 Volpi Frederic 23
 Voltaire 27

 Ward Robert E. 64
 Webber Mark 33
 Weber Max 25
 Weiker Walter F. 113-114
 Weismann Itzhak 11, 20, 41, 43-45, 48, 50-51, 53-54, 58-59, 62, 65, 70, 73, 78-80, 88, 95, 110
 Weiss Max 50
 Wilson M.B. 90
 Woerner-Powell Tom 78
 Wright Robin 26

 Xavier Shobhana Merin 40

 Yalçın Ebru 98
 Yalçın Soner 138, 140
 Yalçıntaş Nevzat 217

- Yanardağ Merdan 119
 Yapp Malcolm 65
 Yazar Erol 174
 Yardımcı Abdullah Hasib 90, 95, 225
 Yaşar M. Emin 108, 208, 214
 Yasawī Aḥmad 42-43
 Yaşlı Fatih 119, 167
 Yavuz M. Hakan 12, 20, 73-74, 87-88, 95, 100,
 106-107, 115, 120, 146, 152-153, 157-158,
 160, 180, 182, 191, 193
 Yavuz Yusuf 74
 Yayar Rustu 159
 Yayla Ahmet S. 175
 Yazıcıoğlu Muhsin 182, 217-218
 Yeldan A. Erinc 160
 Yerasimos Stéphane 82
 Yesiada Birol 128
 Yeşilbursa B. Kemal 104
 Yeyinmen İsmail Mehmet 203
 Yıldız Bekir 186
 Yılmaz Coşkun 107
 Yılmaz Hasan Kamil 38, 72, 78
 Yılmaz İhsan 38, 90
 Yılmaz Mesut 162, 169, 183, 188-189, 192
 Yılmaz Tuncer 116
 Yinanç Mükrimin Halil 77
 Yücekök Ahmet N. 103, 111
 Yücel Yavuz 58
 Yücesoy Hayrettin 34
 Zādah Muḥammad Qāḍī 63
 Zarccone Thierry 43, 51, 57, 72
 Zdanowski Jerzy 33-34, 143
 Zilfi Madeline C. 63
 Ziyaüddin Abdullah Ahmet 205
 Zonana Ester Moreno 140
 Zürcher Erik 21, 25, 67, 76-77, 81-82, 94, 111-
 112, 119, 134, 144, 187-189
 Żyro Tomasz 17

Książka daje konceptualny, teoretyczny i empiryczny wgląd w relacje między sufizmem a polityką na poziomie tureckim. W ten sposób przyczynia się do badań nad islamem politycznym, kładąc nacisk na wpływ nakszbandijji na politykę w Turcji oraz na partie rządzące. Autorka pokazuje, jak islam polityczny pojawił się w polityce tureckiej. Odpowiada na pytania, czy przywódcy nakszbandijji poruszali kwestie polityczne, jak partia rządząca wykorzystała bractwo do osiągnięcia sukcesu wyborczego oraz którzy rządzący i działacze partyjni należeli do nakszbandijji. Książka może być zatem szczególnie interesująca zarówno dla środowiska akademickiego, jak i dla społeczności decydentów politycznych, think tanków, a także innych nieakademickich instytucji badawczych skupiających się na roli sufizmu w tureckiej polityce i na jego wykorzystaniu przez partie opierające się na islamie. Prezydent Turgut Özal jako muzułmanin często manifestował swoje przekonania religijne, zjednując sobie religijnych wyborców. Rządząca obecnie w Turcji Partia Sprawiedliwości i Rozwoju opierająca się na muzułmańskim elektoracie to islamistyczne ugrupowanie, którego przywódca i obecna głowa państwa Recep Tayyip Erdoğan był wśród uczniów szajcha Zahida Kotku i społeczności İskenderpaşa. Prezydent za pomocą reform demokratycznych zmienił ustrój państwowy, zbliżył się do świata muzułmańskiego i przyczynił się do powrotu islamu do życia publicznego.



<https://akademicka.pl>

