

Adam Szymański

Państwo świeckie w Turcji – historyczna i współczesna perspektywa

SŁOWA KLUCZOWE:

Turcja, Partia Sprawiedliwości i Rozwoju, laicyzm, pasywny i asertywny sekularyzm, „subtelna islamizacja

Turecka koncepcja laicyzmu (*laiklik*), wprowadzona w dwudziestolecie międzywojennym, zaczęła ewoluować po zakończeniu II wojny światowej, ulegając znacznym modyfikacjom. W związku z tym już wtedy niektórzy badacze zaczęli wątpić, czy Turcja może być nazywana państwem świeckim¹. Proces ten widoczny jest też w czasie rządów Partii Sprawiedliwości i Rozwoju (AKP, *Adalet ve Kalkınma Partisi*), ugrupowania o korzeniach islamskich, które rządzi w Turcji samodzielnie od 2002 r. Jej polityka według części dziennikarzy, ale również naukowców, usprawiedliwia mówienie o końcu państwa świeckiego². Zasada ta stała się w czasie rządów AKP bardzo złożonym zagadnieniem. Jest odmiennie postrzegana przez różne środowiska społeczno-polityczne (co zresztą nie odbiega od różnorodnego postrzegania laicyzmu w ramach toczącej się

¹ Zob np. N.R. Keddie, *Secularization and Secularism*, [w:] M.C.Horowitz (ed.), *New Dictionary of the History of Ideas*, t. 5, Detroit, s. 2194.

² Zob. np. P. Tremblay, *Is Erdoğan signaling end of secularism in Turkey?*, „Al-Monitor” (Turkey Pulse) z 29 kwietnia 2015 r., <http://www.al-monitor.com/pulse/en/originals/2015/04/turkey-is-erdogan-signaling-end-of-secularism.html#>, 8.02.2016; czy dużo wcześniejsze artykuły, m.in. D. Ergil, *Secularism betrayed*, „Turkish Daily News” z 31 lipca 2006 r., <http://www.hurriyetdailynews.com/secularism-betrayed.aspx?pageID=438&n=secularism-betrayed-2006-07-31>, 8.02.2016.

od dziesięcioleci debaty tureckich intelektualistów³) i to wokół niej toczy się od dłuższego czasu walka polityczna w Turcji.

To wszystko powoduje, iż trudno jest zdefiniować, z jakim typem relacji między państwem/polityką i religią mamy do czynienia w czasie rządów AKP. Jednocześnie pokazuje to deficyty ram teoretycznych przydatnych do wyjaśnienia tego zagadnienia. Niniejszy artykuł ma na celu próbę zidentyfikowania typu tych relacji, przy równoczesnym zaproponowaniu podejścia teoretycznego wykorzystującego klasyfikacje dotyczące typów państwa świeckiego oraz „teorie zmiany instytucjonalnej” w ramach nowego instytucjonalizmu. Autor będzie weryfikował przede wszystkim hipotezę, iż zarówno przed rządami AKP, jaki i po 2002 r., nadal mamy do czynienia w Turcji z państwem świeckim, jednak jego kształt zmienia się w wyniku szeregu czynników egzo- i endogenicznych – procesów i zjawisk społeczno-politycznych zachodzących w Turcji po II wojnie światowej.

Będzie to możliwe dzięki analizie funkcjonowania systemu świeckiego w Turcji od jego początków do 2015 r. i odpowiedzi na następujące kluczowe pytania: Jak zmienia się zasada państwa świeckiego w Turcji? Czy jest to proces liniowy? Czy obecnie należy mówić nadal o sekularyzmie czy raczej post-sekularyzmie w Turcji, biorąc pod uwagę proces, nazywany przez niektórych badaczy „subtelną islamizacją”?⁴

Sekularyzm i jego typy – konceptualizacja

Przed przystąpieniem do rozpatrywania przypadku modelu państwa świeckiego w Turcji niezbędne jest zarysowanie klasyfikacji przydatnych do osiągnięcia postawionych celów badawczych. Zarówno w literaturze polskiej, jak i tureckiej oraz zachodniej naukowcy zajmujący się stosunkami wyznaniowymi wskazują poza podziałem na państwa wyznaniowe i świeckie na wewnętrzne klasyfikacje w ramach obu systemów, zawierające różne podtypy⁵.

³ Szerzej zob. H. Wedel, *Der türkische Weg zwischen Laizismus und Islam. Zur Entwicklung des Laizismusverständnisses in der türkischen Republik*, Opladen 1991.

⁴ Zob. np. J. Pupcenoks, *Democratic Islamization in Pakistan and Turkey: Lessons for the Post-Arab Spring Muslim World*, „The Middle East Journal” 2012, Nr 2, 2012, s. 273–289; A. Kaya, *Islamization of Turkey under the AKP Rule: Empowering Family, Faith and Charity*, „South European Society and Politics” 2015, Nr 1, s. 47–69.

⁵ J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 26.

W polskiej nauce użyteczną dla niniejszej analizy klasyfikację dotyczącą państwa świeckiego przedstawia m.in. Józef Krukowski. Wskazuje on na jego trzy typy: amerykański system tzw. separacji czystej, model tzw. separacji wrogiej (współcześnie – francuski, historycznie – również sowiecki) oraz system tzw. separacji skoordynowanej, powstały w Niemczech i z modyfikacjami wprowadzonych w wielu państwach europejskich, również w Polsce⁶.

Warto przybliżyć krótko dwa pierwsze modele – z uwagi na ich znaczenie dla analizowanego zagadnienia. W warunkach amerykańskiego pluralizmu religijnego i kulturowego oraz w celu zerwania z zasadą podporządkowania kościoła władzom państwowym w okresie kolonialnym wprowadzono *system separacji czystej*, który polegał na braku nadawania jakiegokolwiek religii charakteru oficjalnego oraz zakazie ograniczania praktyk religijnych. Pierwsza zasada oznaczała tzw. ścianę separacji między kościołem a państwem, czyli brak ingerencji państwa w sprawy religijne kościołów. Spory między państwem a kościołami rozstrzyga Sąd Najwyższy. Ochrona wolności religijnej obejmuje przede wszystkim aspekt negatywny, tj. ochronę przed przymusem i dyskryminacją – stąd też np. w szkołach publicznych nie odbywają się lekcje religii.

System separacji wrogiej w wersji francuskiej – najistotniejszy z punktu widzenia analizowanego zagadnienia – wprowadzono we Francji okresie rewolucji 1789–1795 jako opozycja wobec unii między kościołem i państwem w okresie monarchii absolutnej (później ulegał on modyfikacjom). W odróżnieniu od wspomnianego modelu anglosaskiego, który można wiązać z terminem „sekularyzm” (ang. *secularism*) używa się w stosunku do niego w literaturze pojęcia „laicyzm” (fr. *laïcité*). Kościoły nie mają w tym systemie osobowości prawnej, ale funkcjonują jako prywatne stowarzyszenia kulturalne. Religia staje się sprawą prywatną. Nie oznacza to ścisłego oddzielenia kościoła od państwa, ale prywatyzację religii realizowanej poprzez maksymalnie możliwe ograniczanie uzewnętrzniania przekonań religijnych przez wiernych w życiu publicznym⁷.

Nieco bardziej uproszczoną i mniej prawnicza, ale pomocną dla niniejszej analizy klasyfikacje typów państwa świeckiego, odpowiadającą powyższej typologii, przedstawił turecki politolog Ahmet Kuru. Wymienia on dwa typy sekularyzmu – *pasywny* i *asertywny*. Oba typy łączy brak ustanowienia oficjalnej religii. Pierwszy z nich zakłada neutralność państwa wobec różnych wyznań oraz dopuszcza widoczność religii w sferze

⁶ Tamże, s. 26.

⁷ Tamże, s. 26–29.

publicznej. Taki system istnieje w USA. System asertywnego sekularyzmu polega z kolei na tym, że państwo sprzyja świeckiemu światopoglądowi w sferze publicznej i ograniczeniu obecności religii do sfery prywatnej. Taki system funkcjonuje np. we Francji i, przynajmniej historycznie i od początku z pewnymi modyfikacjami, w Turcji. System pasywny wyklucza istnienie jakiegokolwiek doktryny – religijnej czy innej, która określa, co jest „dobre” dla obywateli. Model asertywny z kolei traktuje sam sekularyzm jako oficjalną doktrynę. Z punktu widzenia analizowanego zagadnienia ważne jest podkreślenie, że tak naprawdę są to modele idealne. W praktyce w każdym państwie świeckim istnieje model pomiędzy tymi typami idealnymi, na którego realny kształt, tj. dokładne umiejscowienie na linii system pasywny – system asertywny, mają wpływ tradycje historyczne oraz aspekty społeczne i polityczne⁸.

Głównym punktem odniesienia w niniejszym artykule będzie koncepcja Kuru, która jednak wymaga pewnej modyfikacji z uwagi na trudność w jej zastosowaniu w odniesieniu do Turcji pod rządami AKP.

Historyczny rozwój laicyzmu tureckiego

Dla analizy funkcjonowania państwa świeckiego pod rządami AKP niezbędne jest zarysowanie historycznego rozwoju tureckiego laicyzmu. Jego funkcjonowanie jako jedna z sześciu zasad kemalizmu i od 1937 r. jako zasada konstytucyjna różni się znacznie od modelu działającego w Turcji w XXI w.

Schyłek Imperium Osmańskiego i okres rządów Atatürka

Początki laicyzmu na gruncie tureckim sięgają XIX w. Z jednej strony można mówić o pewnych nurtach intelektualnych (inspirowanych przede wszystkim ideami rodem z Francji) oraz ich przedstawicielach (intelektualistach wchodzących w skład łóż masonskich lub należących do Młodych

⁸ A.T. Kuru, *Reinterpretation of Secularism in Turkey. The Case of the Justice and Development Party*, [w:] M.H. Yavuz (ed.), *The Emergence of the New Turkey. Democracy and the AK Parti*, Utah 2006, s. 137; A.T. Kuru, A. Stepan, *Laïcité as an “Ideal Type” and a Continuum: Comparing Turkey, France and Senegal*, [w:] A.T. Kuru, A. Stepan (eds.), *Democracy, Islam & Secularism in Turkey*, New York 2012, s. 95–96.

Osmanów), którzy głosili postulaty oddzielenia religii od polityki⁹. Z drugiej strony trzeba przypomnieć o reformach mających miejsce w XIX w. i na przełomie XIX i XX w, których celem była sekularyzacja prawa, administracji, instytucji finansowych, systemu edukacyjnego i instytucji religijnych oraz podporządkowanie tych ostatnich instytucjom państwowym¹⁰.

Odgórnie reformy Atatürka z lat dwudziestych i trzydziestych XX w. pozwalające na funkcjonowanie kemalistowskiego laicyzmu stanowiły więc tylko przyspieszenie i radykalizację wcześniej rozwijającego się procesu¹¹. Miały one na celu realizację głównego celu kemalizmu – modernizację nowego państwa oraz społeczeństwa, aby osiągnąć poziom rozwoju krajów europejskich. Do tego niezbędne było zerwanie z tymi elementami dawnego porządku, które według autorów przemian przyczyniły się do upadku Imperium. Należał do nich wpływ religii i instytucji religijnych na porządek państwa uniemożliwiający efektywne funkcjonowanie jego struktur¹².

Reformy miały w związku z tym prowadzić do zmiany usytuowania islamu w Republice Turcji¹³. Chodziło o oddzielenie spraw duchowych od

⁹ P. Dumont, *The Origins of Kemalist Ideology*, [w:] J.M. Landau (ed.), *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Boulder, Leiden 1984, s. 36–38.

¹⁰ Szerzej zob. Ş. Mardin, *Religion and Secularism in Turkey*, [w:] A. Kazancigil, E. Özbudun (eds.), *Atatürk: Founder of a Modern State*, London 1997, s. 192–203; H. Köni, *Politics of Religion and Secularism in the Ottoman Empire; 14th to 20th Century: A Study*, „International Journal in Research in Social Sciences” 2013, Nr 1, s. 11–20, <http://tjp.fatih.edu.tr/docs/articles/146.pdf>, 9.02.2016.

¹¹ Dla przypomnienia, należały do nich m.in.: zniesienie kalifatu; zamknięcie medres i innych szkół religijnych; ujednoczenie oświaty publicznej oraz rozwiązanie sądów religijnych (1924 r.); wydanie zakazów działalności bractw religijnych, tzw. *tarikátów*, oraz publicznego noszenia fezów i tradycyjnych nakryć głowy (1925 r.); wprowadzenie kalendarza gregoriańskiego; uchwalenie świeckich kodeksów (1926 r.); usunięcie z konstytucji przepisu o islamie jako religii państwowej i wprowadzenie alfabetu łacińskiego (1928 r.); przyjęcie kodeksu postępowania karnego wzorowanego na prawie niemieckim (1929 r.); przyznanie kobietom praw wyborczych w wyborach lokalnych (1930 r.); przekształcenie Hagia Sophia w muzeum, wydanie zakazu pielgrzymek do Mekki, publicznego noszenia szat i symboli religijnych; przyznanie kobietom praw wyborczych w wyborach parlamentarnych i przyjęcie ustawy o wprowadzeniu nazwisk według wzorca zachodniego; wydanie zakazu używania tytułów religijnych i osmańskich (1934 r.); ogłoszenie niedzieli dniem świątecznym i ustalenie kalendarium świąt (1935 r.) oraz wspomniane wprowadzenie laicyzmu, oprócz innych zasad kemalizmu, do konstytucji (1937 r.). Por. E.-J. Zürcher, *Turkey: A Modern History*, London, New York 2004, s. 186–195.

¹² S. Kili, *The Atatürk Revolution. A Paradigm of Modernization*, Ankara 2008, s. 239–249; Ş. Mardin, *Religion and Secularism in Turkey...*, s. 208–218.

¹³ E.S. Hurd, *Politics of Secularism in International Relations*, New Jersey 2007, s. 66.

państwowych. Inspiracją i wzorem był model francuski separacji wrogiej. Nie mógł to być model anglosaski z uwagi różnice w podejściu do religii. W Ameryce rewolucja była przeprowadzana wraz z religiami, we Francji i Turcji – przeciwko religijnym instytucjom i elitom¹⁴. Wspomniane reformy z okresu rządów Atatürka miały wyraźnie na celu ograniczenie religii do sfery prywatnej i „oczyszczenie” z niej sfery publiczno-państwowej, co jest charakterystyczne dla laicyzmu we Francji. Tak więc w grę wchodził typ asertywny sekularyzmu w swojej dosyć radykalnej postaci – można tu mówić o „twardym” asertywnym sekularyzmie.

Jednak od momentu ustanowienia laicyzmu jako zasady porządku konstytucyjnego Turcji pod koniec lat trzydziestych XX w. (jest również bezpośrednio i pośrednio wyrażana w konstytucjach z 1961 r. i 1982 r.¹⁵) model turecki odbiegał od francuskiego pierwowzoru. W Turcji mieliśmy do czynienia nie tylko z „separacją wrogą” religii od państwa, ale również z podporządkowaniem religii temu ostatniemu i przede wszystkim z kontrolą z jego strony, co wyklucza mówienie o właściwej separacji¹⁶. Widać to wyraźnie przy lekturze wyznaczników tureckiego laicyzmu przedstawionych na początku lat siedemdziesiątych XX w. przez Trybunał Konstytucyjny w jednym ze swoich orzeczeń. Należą do nich: brak dominacji religii w kwestiach związanych z państwem; konstytucyjne gwarancje dla nieograniczonej wolności religijnej bez dyskryminacji w przypadku, kiedy religia odnosi się do duchowego prywatnego życia jednostki; możliwość wprowadzenia restrykcji w celu ochrony publicznego porządku, bezpieczeństwa i interesów oraz zakaz wykorzystywania i nadużywania religii w przypadku, gdy wykracza ona poza prywatne życie duchowe jednostki i odnosi się do działań oraz zachowań wpływających na życie społeczne; kontrola i nadzór państwa, jako strażnika porządku i praw publicznych, nad sprawami religijnymi (prawa i wolności)¹⁷.

Ta kontrola stała się możliwa przede wszystkim dzięki Prezydium ds. Religijnych (DİB, *Diyanet İşleri Başkanlığı*), ustanowionym w 1924 r. i podporządkowanym kancelarii premiera Rady Ministrów. Celem działania tej instytucji było z założenia koordynowanie, regulowanie i zarzą-

¹⁴ M.H. Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge, New York 2009, s. 145–147.

¹⁵ Türkiye Cumhuriyeti Anayasası. Kanun nr 2709, Kabul Tarihi 7.11.1982, <https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa82.htm>, 9.02.2016.

¹⁶ H. Schüller, *Re-Islamisierung: der Fall Türkei*, „Zeitschrift für Türkeistudien” 1989, Nr 1, s. 63.

¹⁷ *Verfassungsgericht der Türkei: Was ist Laizismus?*, CIBEDO-Dokumentation, Nr 28, Frankfurt am Main 1986.

dzanie sprawami religijnymi i potrzebami obywateli w tej materii. Jednak istotą jego funkcjonowania stało się promowanie sekularyzmu dzięki propagowaniu nowoczesnych wartości i przeciwdziałaniu tendencjom reakcyjnym w społeczeństwie, a tym samym zachowanie świeckiego charakteru państwa. Instytucja ta przeobraziła się w efektywne narzędzie kontroli szczególnie sunnickiego islamu. Chodziło o to, żeby wpływ „prawdziwego islamu” (a więc kontrolowanego przez DİB) przeważał nad tendencjami reakcyjnymi. Nie mogły istnieć legalnie organizacje niezależne od Prezydium ds. Religijnych, pełniące powyższe funkcje¹⁸.

Lata czterdzieste-dziewięćdziesiąte XX w.

Jednak po II wojnie światowej turecki laicyzm zaczął podlegać przemianom. Z jednej strony, od późnych lat czterdziestych XX w. rozpoczął się proces w wymiarze społeczno-politycznym nazywany w Turcji „liberalizacją laicyzmu” (*Laikliğin liberalleştirilmesi*). Oznaczała on, że islam, zawsze obecny na gruncie tureckim, stawał się coraz bardziej widoczny w sferze publicznej¹⁹. Proces ten polegał m.in. na: stworzeniu lepszych możliwości kształcenia imamów (głównie w coraz większej liczbie szkół *İmam-Hatip*), ponownym, stopniowym wprowadzaniu lekcji religii do szkół (w latach 1949–1982) i rozbudowie instytucji kształcenia religijnego oraz rozwoju działalności instytucji religijnych (fundacji i stowarzyszeń). Wzmocniła się też działalność bractw religijnych – *tarikátów* i ruchów islamskich w różnych sferach, włączając w to edukację, instytucje społeczne, media, gospodarkę i politykę²⁰. Ponadto coraz większe znaczenie w życiu politycznym (począwszy od lat siedemdziesiątych XX w.) zaczęły odgrywać partie o korzeniach islamskich, choć były po krótszym lub dłuższym czasie delegalizowane. Niektóre z nich wchodziły w skład rządów, jak np. Partia Ocalenia Narodowego (*Milli Selamet Partisi*) – w latach siedemdziesiątych oraz Partia Dobrobytu (*Refah Partisi*), która w grudniu 1995 r. nawet zwyciężyła w wyborach parlamentarnych²¹.

¹⁸ Ö. Orhan, *Paradox of Turkish Secularism*, „Turkish Journal of Politics” 2013, Nr 1, s. 34, <http://tjp.fatih.edu.tr/docs/articles/146.pdf>, 8.02.2016.

¹⁹ M. Heper, *Islam, Polity and Society in Turkey: A Middle Eastern Perspective*, „The Middle East Journal” 1981, Nr 3, s. 363.

²⁰ H. Schüller, *Re-Islamisierung...*, s. 70–83.

²¹ F. Atacan, *Explaining Religious Politics at the Crossroad: AKP-SP*, [w:] A. Çarkoğlu, B.M. Rubin (eds.), *Religion and Politics in Turkey*, London, New York 2006, s. 45–57.

Z drugiej strony można mówić o przemianach laicyzmu z punktu widzenia implementacji obowiązującego prawa. W tym kontekście Christian Rumpf pisze o funkcjonowaniu w wyniku przemian tzw. zmodyfikowanego laicyzmu²². Choć przepisy konstytucji i innych aktów prawnych wskazywały cały czas na funkcjonowanie *de iure* zasady laicyzmu w Turcji, to zaczęły się stopniowo rozwijać praktyki, które pozwalają na stwierdzenie, że pod pewnymi względami islam stawał się *de facto* religią państwowa²³.

Można przede wszystkim wskazać na uprzywilejowanie islamu sunnickiego i jego wyznawców. Wyrażało się ono w obsadzaniu nimi stanowisk państwowych. Na przykład przewodniczący Prezydium do spraw Religii był zawsze sunnitą²⁴. Państwo wspierało też islam sunnicki ideowo i przede wszystkim materialnie. Jego wyznawcy nie musieli borykać się z licznymi przeszkodami biurokratycznymi²⁵. Prezydium do spraw Religijnych z ciała kontrolującego działalność religijną muzułmanów przekształciło się w instytucję wspierającą islam²⁶. Do jej zadań należy zaliczyć m.in.: wydawanie opinii w sprawach religii (tzw. *fetva*) i wzorów kazań; opracowywanie, tłumaczenie i cenzura dzieł religijnych; opieka i opłacanie „personelu” meczetów w kraju i zagranicą; opieka nad kursami koranicznymi i kształcenie osób je prowadzących; organizowanie pielgrzymek, wznoszenie meczetów i zarządzanie nimi²⁷.

Zarysowane przemiany zasady laicyzmu w latach czterdziestych-osiemdziesiątych XX w. powodowały, że część autorów zaczęła wątpić, czy w Turcji nadal obowiązuje zasada państwa świeckiego²⁸. Choć coraz trudniej można było określać ją mianem „laicyzmu”, to jednak trzeba stwierdzić, że przemiany dotyczące zasady państwa świeckiego w Turcji nie doprowadziły do zniesienia tej zasady, ale do powolnego przesunięcia na linii sekularyzm asertywny – sekularyzm pasywny w kierunku tego drugiego. Oznaczało uzyskanie przez sekularyzm asertywny w Turcji cha-

²² Ch. Rumpf, *Das türkische Verfassungssystem. Einführung mit vollständigem Verfassungstext*, Wiesbaden 1996, s. 108–109.

²³ U. Spuler-Stegemann, *Türkei*, [w:] W. Ende, U. Steinbach (eds.), *Der Islam in der Gegenwart*, München 1996, s. 239.

²⁴ D. Tröndle, *Die Debatte um den Islam und seine Institutionalisierung in der Türkei*, „Zeitschrift für Türkeistudien” 2001, Nr 1–2, s. 42.

²⁵ Ch. Rumpf, *Laizismus und Religionsfreiheit als Konfliktfeld in der Türkei*, [w:] J. Schwartländer (ed.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz 1993, s. 459.

²⁶ D. Shankland, *Islam and Society in Turkey*, Eothen 1999, s. 29.

²⁷ U. Spuler-Stegemann, *Türkei...*, s. 239–244.

²⁸ B. Toprak, *Islam and Political Development in Turkey*, Leiden 1981, s. 47.

rakteru umiarkowanego (tzn. przyjął on formę „miękkiego” asertywnego sekularyzmu), dopuszczającego obecność islamu w sferze publicznej. Jednak, jak pokazała historia polityczna Turcji tego okresu, działa się to w pewnych granicach, których przekroczenie powodowało interwencję elit kemalistowskich. Najlepszym przykładem było funkcjonowanie i delegalizacja partii o korzeniach islamskich od lat siedemdziesiątych XX w.

Ten argument można jeszcze lepiej zrozumieć, jeśli wskaże się na przyczyny przemian laicyzmu tureckiego po II wojnie światowej. Warto odwołać się w tym miejscu do tzw. teorii stopniowej zmiany instytucjonalnej, z którą mamy do czynienia w analizowanym przypadku. Według niej zarówno czynniki zewnętrzne (egzogeniczne) wobec danej instytucji czy zasady, jak również elementy wewnętrzne (endogeniczne) dotyczące bezpośrednio danej instytucji czy zasady mogą generować ich zmianę. Paul Sabatier wskazuje na czynniki egzogeniczne – względnie stałe (dystrybucja zasobów naturalnych, wartości kulturowe oraz struktury społeczne i prawne) oraz dynamiczne (warunki socjoekonomiczne i technologia, rządzące koalicje, decyzje polityczne i wpływ innych (sub)systemów politycznych)²⁹. James Mahoney i Kathleen Thelen zwracają uwagę na dwa rodzaje czynników endogenicznych – mechanizmy dystrybucyjne wpływające na działanie instytucji politycznych oraz niejasność i wieloznaczność zasad instytucjonalnych. Zmiana może być w związku z tym funkcją przesunięcia zasobów (w tym wpływów politycznych) czy zmiany koalicji lub/i różnicy między zasadą instytucjonalną a jej interpretacją³⁰. Efektem działania tych czynników (uwarunkowań) może być wymiana starych zasad i instytucji na nowe lub działanie starych, ale wtedy zmienia się ich wpływ czy funkcja albo starym zasadom towarzyszą nowe³¹.

W odniesieniu do przypadku Turcji i zmiany zasady laicyzmu po II wojnie światowej można wskazać na trzy grupy przyczyn, w przypadku których widoczne są wyżej wskazane czynniki generujące zmianę. Po pierwsze, przemiany laicyzmu po II wojnie światowej wynikały z deficytów sekularyzacji tureckiego społeczeństwa, która nie mogła zakończyć się pełnym sukcesem z uwagi na znaczenie islamu dla przeciętnych oby-

²⁹ P.A. Sabatier, *Policy Change over a Decade or More*, [w:] P.A. Sabatier, H.C. Jenkins-Smith (eds.), *Policy Change and Learning. An Advocacy Coalition Approach*, San Francisco, Oxford 1993, s. 20–23.

³⁰ J. Mahoney, K. Thelen, *A Theory of Gradual Institutional Change*, [w:] J. Mahoney, K. Thelen (eds.), *Explaining Institutional Change. Ambiguity, Agency and Power*, New York 2010, s. 8–14.

³¹ Tamże, s. 1–18.

wateli, zwłaszcza na wsi (jeden z czynników egzogenicznych wskazywanych przez Sabatier)³².

Ten element wiąże się z drugim aspektem, który przyczyniał się do modyfikacji zasady laicyzmu. Zasadnicza rola islamu w tureckim społeczeństwie (przynajmniej w jego znacznej części) została szybko wykorzystana przez polityków tureckich do swoistej „renegocjacji” laicyzmu³³. Stało się to możliwe, gdy wprowadzono do systemu politycznego pluralizm polityczny i system wielopartyjny, co umożliwiło w miarę swobodną rywalizację wyborczą. To wtedy nowe ugrupowanie – Partia Demokratyczna (*Demokrat Parti*) – zaczęło się odwoływać do elektoratu konserwatywnego i ich przekonań religijnych. Potem kolejne rządy tej i następnych partii przyzwały na odgrywanie przez islam (podlegający cały czas kontroli państwowej) większej roli w życiu publicznym, aby pozyskać ten elektorat. Tak więc kolejnym elementem przyczyniającym się do modyfikacji zasady państwa świeckiego była stopniowa demokratyzacja Turcji i wynikające z tego działania (decyzje) polityczne – a więc dynamiczne czynniki wskazywane przez Sabatier³⁴.

W odniesieniu do lat osiemdziesiątych XX w. warto wskazać na trzeci ważny element przyczyniający się do modyfikacji laicyzmu w Turcji. Potwierdza on jednocześnie ważną cechę laicyzmu tureckiego – elastyczność (czynnik endogeniczny) w jego stosowaniu w zależności od występujących uwarunkowań (czynniki egzogeniczny). Chodzi o współgranie w różnych okresach historii powojennej Turcji islamu i nacjonalizmu (*milliyetçilik*) jako elementów tureckiej tożsamości, a raczej wykorzystywanie tego pierwszego przez *milliyetçilik*. Tak było w latach pięćdziesiątych XX w., a potem przede wszystkim osiemdziesiątych, kiedy można było obserwować tzw. turecką-islamską syntezę.³⁵ W obu przypadkach pojawiły się określone uwarunkowania – wpięrw walka z komunizmem, potem ze skrajną lewicą i przeciwdziałanie rozwojowi politycznego islamu, które uzasadniały wkraczanie religii do polityki tureckiej. Jednocześnie podstawowe założenia laicyzmu pozostawały bez zmian i były akceptowane

³² E.-J. Zürcher, *Turkey: A Modern History...*, s. 201–203.

³³ E.S. Hurd, *Politics of Secularism...*, s. 67.

³⁴ A. Szymański, *Między islamem a kemalizmem. Problem demokracji w Turcji*, Warszawa 2008, s. 42.

³⁵ To pokazuje, że modyfikacja laicyzmu nie była procesem liniowym – po okresach wyraźniejszego wkraczania religii w sferę w publiczną w związku z zacieśnianiem więzi między nacjonalizmem a islamem następowały przesunięcia, z powrotem w kierunku sekularyzmu pasywnego.

przez głównych aktorów politycznych – przede wszystkim kontrola spraw religijnych przez państwo.³⁶

Rezultatem tych wszystkich uwarunkowań – czynników endogenicznych i egzogenicznych nie było więc przed rządami AKP odejście od zasady laicyzmu w Turcji, ale jej modyfikacja oraz zmiana funkcji instytucji związanych z laicyzmem. Najlepszym przykładem w tym ostatnim przypadku było DİB, ze zmianą funkcji z kontroli religii na wspieranie islamu sunnickiego.

Sekularyzm w czasie rządów AKP

Po objęciu rządów przez AKP w 2002 r. proces modyfikacji laicyzmu był kontynuowany. Charakterystycznym zjawiskiem pod koniec lat dwudziestych XX w. i na początku XXI w. była dywersyfikacja podejść do państwa świeckiego, z dominacją dwóch z nich. Kierunek, w którym ewoluował laicyzm, był wynikiem konfrontacji tych podejść oraz dysputy o roli sekularyzmu, podobnie jak cała sytuacja polityczna w Turcji.

Pierwsze podejście (związane z asertywnym sekularyzmem) reprezentowały nadal elity kemalistowskie (CHP; wojsko, przedstawiciele wymiaru sprawiedliwości i administracji państwowej). Tzw. wojujący sekularyści (*laikçiler*) odmawiali islamowi wpływu na turecką tożsamość w odróżnieniu od sekularyzmu. Islam był według nich religią polityczną, stąd konieczne było oczyszczenie sfery publicznej z jakiegokolwiek wpływu islamu. Jednak kontrolę religijnych instytucji i edukacji uznawali niechętnie, uważając ją za wymóg niezbędny do ochrony laicyzmu przed polityczną religią.

Drugie stanowisko (nieco zbliżone do idei pasywnego sekularyzmu, choć z zastrzeżeniem uwzględnienia roli państwa w sprawach religijnych) było reprezentowane przez partie centro-prawicowe i ugrupowania wpisane w islam polityczny w Turcji. Ich przedstawiciele traktowali sekularyzm jako proces, nie projekt i opowiadali się za elastycznym podejściem do relacji religii i polityki, które może być modyfikowane w zależności od potrzeb społecznych w ramach demokratycznego dialogu. Zgodnie z tym stanowiskiem islam powinien odgrywać kluczową rolę w społeczeństwie (nie w państwie). Muzułmańska moralność i więzi społeczne są korzystne dla porządku społecznego i rozwoju gospodarczego. Ponadto państwo powinno gwarantować edukację religijną w szkołach publicznych

³⁶ Ö. Orhan, *Paradox of Turkish Secularism...*, s. 36–41.

i promować moralność religijną, a DİB utrzymywać aktywność w zależności od potrzeb państwa³⁷.

Partia Sprawiedliwości i Rozwoju w dużym stopniu podzielała od 2002 r. drugie z zarysowanych podejść do sekularyzmu, implementując je w różnym zakresie w poszczególnych okresach rządów, w zależności od szeregu uwarunkowań. AKP deklarowała po 2002 r., że sekularyzm to niezbędny warunek do funkcjonowania demokracji i jednocześnie fenomen podlegający demokratycznej negocjacji, jeśli chodzi o praktyczny kształt. Jednak według tego ugrupowania odnosi się to do relacji państwo – religia/kościół (stąd podkreślanie, że państwo nie powinno funkcjonować na podstawie praw religijnych), a nie do społeczeństwa, które nie może być świeckie. Dla AKP religia oznacza osobistą pobożność, ale jednocześnie wartości społeczne, które nie powinny być zapomniane także w sferze publicznej. Jednak jednocześnie wartości religijne nie powinny stawać się politycznymi.³⁸ Taki punkt widzenia nie oznaczał jednak, że niemożliwa jest manifestacja wartości religijnych w sferze publicznej czy nawet życiu politycznym. AKP podkreślała od początku konieczność wolnego głoszenia wartości religijnych i moralnych przez społeczeństwo i życia zgodnie z zasadami etycznymi. Jednak według jej polityków manifestacja przekonań religijnych ma prawo iść dalej – może się wiązać np. z obecnością symboli religijnych w sferze publicznej (przede wszystkim chust noszonych przez kobiety w miejscu nauki lub pracy) i religii w szkołach publicznych³⁹. Te postulaty były łączone z koniecznością zapewnienia wolności religijnej (jako istoty laicyzmu) w takich kwestiach, jak np. równe prawa uczniów szkół o mocnym profilu religijnym (*İmam-Hatip*). Wolność religijna jest możliwa, według AKP, poprzez modyfikację laicyzmu – tzn. uwolnienie przekonań obywateli od kontroli państwowej (i jak później dodawano – przekazanie ich w ręce wspólnot lokalnych, rodzinnych, itp.). Tak więc laicyzm nie był negowany, co więcej, Partia Sprawiedliwości i Rozwoju podkreślała znaczenie tej zasady w systemie politycznym Turcji, ale z jej stanowiska można wywnioskować, że nie był to stosunek bezkrytyczny⁴⁰.

³⁷ O różnych podejściach do sekularyzmu w Turcji za: M.H. Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy...*, s. 153–159.

³⁸ A. Yıldız, *Problematizing the intellectual and political vestiges. From 'welfare' to 'justice and development'*, [w:] Ü. Cizre (ed.), *Secular and Islamic Politics in Turkey. The Making of the Justice and Development Party*, London, New York 2008, s. 57.

³⁹ M. Çınar, B. Duran, *The Specific Evolution of Contemporary Political Islam in Turkey and Its Difference*, [w:] Ü. Cizre (ed.), *Secular and Islamic Politics...*, s. 33.

⁴⁰ J. Pupcenoks, *Democratic Islamization...*, s. 283–84.

Okres 2002–2008 r. to czas, w którym te przekonania AKP w stosunku do państwa świeckiego były obecne w sferze deklaratywnej, ale przekładały się na konkretne działania i inicjatywy polityczne w nieco ograniczonym zakresie i zazwyczaj były wpisywane w kontekst demokracji i zapewnienia wolności religijnej. Tak było przede wszystkim w przypadku zmian prawnych mających na celu wyrównanie szans absolwentów szkół *İmam-Hatip* i szkół świeckich w dostępie do uniwersytetów (2004 r. i 2005 r.). To samo dotyczyło noszenia chust przez kobiety w instytucjach publicznych – AKP przyjęła poprawki konstytucyjne (art. 10 i 42) podkreślające konieczność równego dostępu do edukacji i równość wobec prawa w usługach publicznych (2007 r.). Wcześniej noszenie wspomnianych chust było niemożliwe na podstawie orzeczeń Trybunału Konstytucyjnego. Jednak w pierwszym przypadku zmiany zawetował prezydent Ahmet Necdet Sezer, związany z elitami kemalistowskimi, a kolejną próbę – Rada Stanu, w drugim zaś – poprawki do ustawy zasadniczej za niekonstytucyjne uznał Trybunał Konstytucyjny. Podobnie było z próbą wydłużenia trwania kursów koranicznych z trzech do pięciu dni w tygodniu. Odmienny charakter, nieco przeczący oficjalnemu stanowisku AKP wobec tworzenia prawa na bazie religijnej, miała nieudana próba z 2004 r. wprowadzenia do kodeksu karnego kary za cudzołóstwo (AKP odstąpiło od tej zmiany po protestach środowisk opozycyjnych i UE). Był to jednak pragmatyczny krok partii obliczony na umocnienie poparcia konserwatywnego elektoratu⁴¹.

Te nieco ograniczone w zakresie działania AKP oraz ich rezultaty wiązały się z pewnymi uwarunkowaniami wewnętrznymi i zewnętrznymi. W pierwszej kadencji rządów AKP elity kemalistowskie, będące zwolennikami asertywnego sekularyzmu, zachowywały nadal silną pozycję w państwie. Do 2007 r. prezydentem Turcji był Sezer. Zasadniczą rolę odgrywało w tym okresie także wojsko i elity świeckie w wymiarze sprawiedliwości. Wpływy polityczne były więc podzielone i istniały podmioty mogące zgłosić weto wobec zbyt daleko idących działań rządzącej AKP w kwestii laicyzmu (czynnik, który według Mahoneya i Thelen skutecznie hamuje zmiany)⁴². Odzwierciedlały to powyżej wskazane przypadki inicjatyw AKP. Dało temu też wyraz w 2007 r. wojsko, podkreślając publicznie dalszą gotowość obrony zasady laicyzmu w odpowiedzi na działania AKP oraz później Trybunał Konstytucyjny, który w 2008 r. roz-

⁴¹ M.H. Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy...*, s. 163–169; A.T. Kuru, *Reinterpretation of Secularism in Turkey...*, s. 147–152.

⁴² A.T. Kuru, *Reinterpretation of Secularism in Turkey...*, s. 144–146.

strzygał o rozwiązaniu AKP w związku z naruszeniem zasady laicyzmu (do czego ostatecznie nie doszło)⁴³.

AKP jest wbrew pozorom partią pragmatyczną i zdawała sobie sprawę, że nie może podejść zbyt kompromisowo do stosowania zasady laicyzmu. Hamulcem były doświadczenia historyczne z rządów Partią Dobrobytu – polityka jej lidera Necmettina Erbakana spotkała się ze sprzeciwem nie tylko elit kemalistowskich, ale i dużej części społeczeństwa. AKP chciała uniknąć oskarżenia o islamizację i tworzenie czegoś na kształt państwa wyznaniowego. Wszelkie działania sugerujące taki kierunek działań AKP oznaczałyby samobójstwo dla tej partii – jeśli nie poprzez działania wymiaru sprawiedliwości, to reakcją elektoratu w czasie kolejnych wyborów. Między innymi milionowe demonstracje zwolenników państwa świeckiego (2007 r.) oraz nieco wcześniejsze badania opinii publicznej wskazujące na niewielkie poparcie dla budowy państwa opartego na szariacie – około 10% (2006 r.), uświadamiały granice działań AKP⁴⁴.

Ponadto AKP chciała uzyskać uznanie międzynarodowe po objęciu rządów, co wykluczało wyraźne naruszenie zasady państwa świeckiego. Kontynuowała też bardzo dobry okres w relacjach z UE. To one umożliwiły AKP wpisanie dążeń do modyfikacji laicyzmu w działania demokratyzacyjne. Stąd też wynikało mocne akcentowanie wolności religijnej jako niezbędnego wyznacznika laicyzmu⁴⁵.

Uwarunkowania społeczno-polityczne zaczęły się zmieniać od 2007–2008 r., a wraz z tym procesem rozwinął się zakres działań AKP, których skutki wskazywały na dalszą modyfikację laicyzmu tureckiego. Po pierwsze, zmienił się układ sił politycznych w Turcji, który spowodował zminimalizowanie znaczenie podmiotów mogących blokować próby AKP zmierzające w kierunku dalszej modyfikacji laicyzmu. W 2007 r. prezydentem został Abdullah Gül popierany przez Partię Sprawiedliwości i Rozwoju. Od 2007 r. rozpoczął się proces zmniejszania roli wojska w systemie politycznym – przede wszystkim poprzez procesy sądowe w sprawie Ergenekon czy Balyöz. Jednocześnie najważniejsze stanowiska wojskowe z punktu widzenia udziału w procesie podejmowania decyzji w państwie (szef sztabu generalnego, dowódcy sił zbrojnych i żandarmarii) zaczęły zajmować osoby bardziej ugodowe w stosunku do AKP. Proces podporządkowania armii cywilnej władzy wykonawczej rozwinął się

⁴³ Szerzej zob. K. Öktem, *Angry Nation. Turkey Since 1989*, London, New York 2011, s. 158–159.

⁴⁴ B. Toprak, A. Çarkoğlu, *Değişen Türkiye’de Din Toplum ve Siyaset*, İstanbul 2006, s. 75.

⁴⁵ M.H. Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy...*, s. 165–166.

dynamicznie po nieudanym zamachu stanu w lipcu 2016 r. W przypadku wymiaru sprawiedliwości reformy z 2010 r. i kolejnych lat powodowały większy wpływ na sądownictwo przede wszystkim władzy wykonawczej i do pewnego stopnia parlamentu – chociażby w kwestiach nominacji na stanowiska w najwyższych organach sądowniczych⁴⁶. Poza tym od 2007 r. można było obserwować umocnienie się poparcia dla AKP w kolejnych wyborach (2007 r. – 46,7%, 2011 r. – 49,8%, 2015 r., po powtórzonych wyborach – 49,5%⁴⁷) oraz ogólny wzrost znaczenia elit konserwatywnych (w sferze gospodarczej tzw. tygrysów anatolijskich)⁴⁸.

Ponadto z jednej strony umocniły się konserwatyzm i religijność Turków (ale nie poparcie dla państwa wyznaniowego) – pokazują to chociażby badania Hakana Yilmaza z 2006 i 2012 r.⁴⁹ Z drugiej strony przemiany w Turcji, w tym reformy ustrojowe, przestały być po 2005 r. głównie funkcją procesu przedakcesyjnego – w rezultacie znacznego osłabienia tempa negocjacji akcesyjnych i oddalaniem się perspektywy członkostwa w UE⁵⁰.

W związku z powyższymi uwarunkowaniami, od 2007 r. można obserwować proces dalszej modyfikacji laicyzmu poprzez narastające wkraczanie spraw religijnych w szeroko pojmowaną sferę publiczną. Niektórzy autorzy piszą o „subtelnej” islamizacji w Turcji, która jest niebezpośrednim procesem islamizacji ograniczonym co do zakresu, tj. obejmującym „reformy edukacyjne, inkluzyjną mużułmańskich elit do rządowych instytucji oraz wykreowanie przestrzeni publicznej bardziej przyjaznej dla islamu”⁵¹. Chodzi tu o stopniowe usuwanie barier dla tych, którzy chcą wyrażać w przestrzeni publicznej swoją religijność, ale nie o prawną kodyfikację mużułmańskich praktyk religijnych. Tak więc polityka AKP po 2007 r. nie prowadzi do tworzenia państwa wyznaniowego opartego na szariacie, ale polega na dalszej ewolucji tureckiego sekularyzmu i nadawaniu coraz bardziej umiarkowanego charakteru jego pierwotnemu radykalnemu asertywnemu typowi (umocnienie „miękkiego” asertywnego sekularyzmu).

⁴⁶ K. Öktem, *Angry Nation...*, s. 159–164; S. Yazıcı, *Turkey's Constitutional Amendments: Between Status Quo and Limited Democratic Reforms*, „Insight Turkey” 2010, Nr 2, s. 1–10.

⁴⁷ Dane za: Milletvekili Genel Seçim Arşivi, T.C. Yüksek Seçim Kurulu, <http://www.ysk.gov.tr>, 9.02.2016.

⁴⁸ Szerzej zob. A. Wójcik, *Who's Next? Replacement of Elites in Turkish Society*, „Hemispheres. Studies on Cultures and Societies” 2015, Nr 1, s. 89–100.

⁴⁹ Szerzej zob. H. Yılmaz, *Türkiye'de Muhafazakarlık. Aile, Cinsellik, Din*, Ekim 2012, <http://www.aciktoplumvakfi.org.tr/pdf/muhafazakarlik/04.pdf>, 10.02.2016.

⁵⁰ Szerzej zob. np. A. Szymański, *EU Pre-accession Process of Turkey: Determinants and Prospects*, „Przegląd Politologiczny” 2015, Nr 1, s. 7–20.

⁵¹ J. Pupcenoks, *Democratic Islamization in Pakistan and Turkey...*, s. 287.

Jeśli chodzi o dalsze wkraczanie islamu w przestrzeń publiczną w Turcji po 2007 r., to można mówić zarówno o wcześniejszych obszarach, w których znaczenie religii jest jeszcze bardziej uwidaczniane, jak również o pojawianiu się nowych dziedzin. Należy wymienić przede wszystkim: edukację, gospodarkę i sprawy społeczne (politykę społeczną).

W dziedzinie edukacji nasiliły się działania rządu mające na celu zrównanie szans absolwentów szkół *İmam-Hatip* i szkół świeckich w dostępie na uczelnie. Udało się to w 2009 r. poprzez zniesienie współczynnika, który ograniczał dostęp tych pierwszych do uczelni wyższych. Poza tym rząd AKP dokonał na przełomie pierwszej i drugiej dekady XXI w. zmian w podręcznikach „Kultura religijna i moralność”, wprowadzających elementy religijne. Widoczny był też proces wymiany rektorów uczelni wyższych – często osób ze świeckim światopoglądem na religijnych, konserwatywnych uczonych. W 2012 r. ustawa nr 6287 wprowadzała dwunastoletni obowiązek edukacji (zamiast ośmioletniego) w systemie 4+4+4. Środowiska świeckie w Turcji uznały zmianę ustawy za kolejny krok w kierunku islamizacji edukacji podstawowej ze względu na wzrastającą liczbę religijnych fakultetów. W 2012 r. i późniejszych latach pojawiły się propozycje kolejnych zmian w dziedzinie edukacji wskazujące na postępującą obecność religii i jej zasad w tej sferze – najpierw postulat polityków wprowadzenia zakazu mieszkania przez studentów i studentki w jednym akademiku, potem zaś – propozycja ministerialna zmiany ustawodawstwa, m.in. w kierunku zwiększenia liczby lekcji religii w szkołach⁵².

Jeśli chodzi o sprawy gospodarcze, to sprzyjającą sytuacją w okresie rządów AKP było rozwój handlu z krajami bliskowschodnimi, w tym z Zatoki Perskiej oraz wzrost inwestycji z tych państw⁵³. To prowadziło do zwiększenia znaczenia biznesu islamskiego. Działania rządu tureckiego w sektorze bankowym doprowadziły do zastąpienia wcześniejszych członków rad nadzorczych banków nowymi osobami z islamskiego sektora bankowego i rozwoju tego ostatniego. Przez te procesy islam stał się wyraźniej obecny w sferze gospodarczej. Podobnie było z rozwojem islamskiej branży tekstylnej, jeśli chodzi o muzułmański ubiór czy kostiumy kąpielowe oraz prasy religijnej. Jednak najbardziej znanym przykładem wkraczania religii w sferę gospodarki, a dla części społeczeństwa narzucania konserwatywnego stylu życia, jest kwestia sprzedaży i konsumpcji

⁵² *Ibidem*, s. 283–284; A. Kaya, *Islamization of Turkey under the AKP Rule...*, s. 55–58.

⁵³ Szerzej zob. Ö. Tür, *Economic Relations with the Middle East under the AKP-Trade, Business Community and Reintegration with Neighboring Zones*, „Turkish Studies” 2011, Nr 4, s. 589–602.

alkoholu. W pierwszych kilku latach rządów AKP podejmowano umiarkowane kroki, obecne również w innych państwach, np. umożliwianie przez zmianę prawną władzom lokalnym wprowadzania zakazu spożycia alkoholu w miejscach publicznych, czy wzrost podatków na alkohol – działania tłumaczone troską o zdrowie obywateli, a nie zasadami religijnymi. Jednocześnie w praktyce można było obserwować wprowadzanie zakazu sprzedaży alkoholu w wielu lokalach gastronomicznych oraz instytucjach państwowych. W późniejszych latach wprowadzono dalsze, bardziej zasadnicze środki, m.in. duży wzrost podatku na alkohol w 2010 r., zakaz reklamy alkoholu w 2011 r., a w 2013 r. zakaz promocji alkoholu we wszelkich formach. W 2013 r. wprowadzono też duże restrykcje w sprzedaży detalicznej alkoholu – poprzez obowiązywanie licencji od 6.00 do 22.00 oraz zakaz sprzedaży w takich miejscach, jak akademiki, szpitale, kluby sportowe, instytucje edukacyjne i stacje benzynowe. Ponadto prawo obowiązujące od 2013 r. stworzyło ograniczenia w przyznawaniu nowych licencji na sprzedaż alkoholu, np. poprzez restrykcje co do lokalizacji⁵⁴.

Sprawą z dziedziny spraw społecznych stało się po 2007 r. noszenie muzułmańskich nakryć głowy przez kobiety. Najpierw nadal chodziło przede wszystkim o studentki na wyższych uczelniach, ale potem w grę zaczęły wchodzić inne miejsca publiczne. Po 2008 r., w którym Trybunał Konstytucyjny anulował wspomniane zmiany konstytucyjne, noszenie chust na kampusach uniwersyteckich stało się nieoficjalnie dopuszczalne i większość władz uniwersyteckich zaakceptowała taką możliwość. Jednak w 2013 r. rząd AKP zniósł także zakaz noszenia chust w służbie cywilnej. Choć ta zmiana nie objęła sędziów, prokuratorów, policji i personelu wojskowego, to dozwolone stało się noszenie chust np. przez posłanki w parlamencie⁵⁵.

Należy dodać, że „subtelna islamizacja” zaczęła być też widoczna po 2007 r. w polityce społecznej poprzez: delegowanie uprawnień związanych ze sprawami i świadczeniami socjalnymi na dobrowolne stowarzyszenia religijne, podkreślanie przez członków rządu znaczenia trójpokoleniowej struktury rodziny (oraz posiadania co najmniej trójki dzieci), jak również wspierania działalności charytatywnej poprzez rosnącą liczbę stowarzyszeń religijnych⁵⁶.

⁵⁴ J. Pupcenoks, *Democratic Islamization in Pakistan and Turkey...*, s. 284–285; E. Peker, *Turkey Moves to Curb Alcohol Sales at Night, Ban Advertising*, „The Wall Street Journal” z 24 maja 2013 r.

⁵⁵ A. Kaya, *Islamization of Turkey under the AKP Rule...*, s. 55–56; A. T. Kuru, A. Stepan, *Laïcité as an “Ideal Type”...*, s. 99.

⁵⁶ A. Kaya, *Islamization of Turkey under the AKP Rule...*, s. 58–62.

Konkluzje

Głównym celem niniejszego artykułu była próba odpowiedzi na pytanie, jak należy identyfikować relacje między religią a państwem/polityką we współczesnej Turcji. Przeprowadzona analiza zweryfikowała pozytywnie postawioną hipotezę, że zarówno przed rządami Partii Sprawiedliwości i Rozwoju, jak i po 2002 r. nadal mamy do czynienia w Turcji z państwem świeckim, a nie państwem wyznaniowym czy też postsekularyzmem w znaczeniu odejścia od sekularyzmu w ogóle. Jednak jego kształt zmienia się w wyniku szeregu procesów i zjawisk społeczno-politycznych zachodzących w Turcji po II wojnie światowej, które umożliwiają tę zmianę – zachodzącą w różnych okresach w innym stopniu. Republika Turcji po upadku Imperium Osmańskiego wprowadziła do porządku prawnego i w praktyce zasadę laicyzmu oraz radykalny model asertywny („wojujący”), który można nazwać inaczej „twardym”, z brakiem możliwości wkraczania religii w sferę publiczną. Jednak w latach czterdziestych-dziewięćdziesiątych XX w. można było obserwować stopniową ewolucję sekularyzmu tureckiego i uzyskiwanie przez niego bardziej umiarkowanego charakteru, innymi słowy – rozwój „miękkiego” asertywnego sekularyzmu (dopuszczającego obecność islamu w sferze publicznej), a więc powolne przesunięcie na linii sekularyzmu asertywny – sekularyzmu pasywny w kierunku tego drugiego, bez zatracenia istoty modelu asertywnego. Kategorie „twardego” i „miękkiego” asertywnego sekularyzmu, choć nie do końca ostre, są jednak niezbędnym rozwinięciem siatki pojęciowej Kuru, aby wskazać na dynamikę i większą złożoność podstawowych modeli, występujące w przypadku Turcji.

Taka przemiana była możliwa dzięki zaistnieniu czynników, które zgodnie z „teorią stopniowej zmiany instytucjonalnej” umożliwiają zmianę instytucji i zasad. Chodzi tu w przypadku czynników egzogenicznych zarówno o elementy bardziej statyczne – rola islamu w społeczeństwie tureckim, jak i dynamiczne – postępy w procesie demokracji i częste bliskie związki nacjonalizmu z islamem. W odniesieniu do czynników egzogenicznych należałoby wymienić przede wszystkim elastyczność sekularyzmu tureckiego, czyli jego zdolność adaptacji do zmieniających się bieżących uwarunkowań, co skutkowało m.in. zmianą funkcji instytucji związanych z laicyzmem, jak np. DİB.

Jednak jednocześnie podstawowe założenia laicyzmu pozostawały bez zmian i były akceptowane przez głównych aktorów politycznych – przede wszystkim kontrola spraw religijnych przez państwo. Wynikało

to z tego, że ewolucja sekularyzmu tureckiego zachodziła w pewnych granicach, których przekroczenie powodowało interwencję elit kemalistowskich. To właśnie kluczowy wpływ tych elit na życie polityczne stanowił czynnik ograniczający możliwą zmianę w ramach modelu państwa świeckiego. Nie zmieniło się to zasadniczo do 2007 r. Po objęciu rządów przez AKP w 2002 r. można było obserwować dalszą powolną ewolucję laicyzmu i głównie kolejne próby włączania islamu w różne sfery życia publicznego. Jednak były one najczęściej hamowane przez elity kemalistowskie. Oprócz utrzymujących się wpływów politycznych tych elit do czynników utrudniających zasadniczą zmianę sekularyzmu należały nastroje społeczne oraz potrzeba legitymizacji zewnętrznej działań AKP i unijny proces przedakcesyjny. Istotna zmiana tych uwarunkowań po 2007 r. spowodowała intensyfikację działań AKP na rzecz wzmocnienia roli religii w różnych obszarach sfery publicznej. Jednak nawet ta tzw. subtelna islamizacja nie prowadzi do tworzenia państwa wyznaniowego opartego na szariacie, ale polega na dalszej ewolucji tureckiego sekularyzmu i nadawaniu coraz bardziej umiarkowanego charakteru jego pierwotnemu radykalnemu asertywnemu typowi, czyli umacnianiu „miękkiego” sekularyzmu, bez utraty istoty tego modelu. Ta „subtelna islamizacja” oznacza bowiem niebezpośredni proces ograniczony co do zakresu, a jego celem nie jest kluczowa w państwie wyznaniowym szeroka kodyfikacja zasad religijnych.

Jeśli można pokusić się o prognozę rozwoju sytuacji, to nawet przy założeniu, że przez następne kilkanaście lat nadal będzie rządzić AKP, nie należy spodziewać się przejścia Turcji do okresu postsekularnego i przekształcenia w państwo wyznaniowe. Dalsze postępy „subtelnej islamizacji” są – przy ograniczeniu wpływu wewnętrznych podmiotów wetujących – prawdopodobne, ale nadal będą istnieć pewne czynniki hamujące zasadniczą przemianę tureckiego sekularyzmu. AKP jednak przeszła pewną ewolucję w ramach islamu politycznego. To powoduje, że kieruje się w dużym stopniu pragmatyzmem w działaniach politycznych, biorąc pod uwagę chociażby perspektywę następnych wyborów. Stąd tak ważne jest dla niej śledzenie nastrojów społeczeństwa tureckiego. Jest ono coraz bardziej religijne i konserwatywne, co umożliwi AKP „subtelną islamizację” w różnych obszarach sfery publicznej, jednak jednocześnie nadal zdecydowana większość obywateli jest przeciwna budowie państwa wyznaniowego. Partia rządząca ma tego świadomość. Podobnie jest z istnieniem nadal zewnętrznych podmiotów wetujących – w środowisku międzynarodowym Turcji.

STRESZCZENIE

Sekularyzm w czasie rządów AKP w Turcji jest złożonym zjawiskiem. To prowadzi do trudności w zdefiniowaniu relacji między państwem/polityką a religią w tym kraju. Niniejszy artykuł jest próbą zidentyfikowania typu sekularyzmu, który możemy obserwować obecnie w Turcji i zaproponowania nieco nowego podejścia konceptualistycznego. Jest to możliwe dzięki analizie funkcjonowania systemu świeckiego w tym państwie w przeszłości i współcześnie oraz odpowiedzi na pytania: Jak zmienia się turecki sekularyzm? Czy jest to liniowy proces? Czy powinniśmy mówić o sekularyzmie czy też post-sekularyzmie w Turcji, biorąc pod uwagę proces nazwany przez niektórych uczonych „subtelną islamizacją”?

Adam Szymański

SECULARISM IN TURKEY – HISTORICAL AND CONTEMPORARY PERSPECTIVES

Secularism during the AKP rule in Turkey is a complex phenomenon. It leads to difficulties in defining the relationship between state/politics and religion in this country. The article is an attempt to identify the type of secularism we can observe nowadays in Turkey and to propose a slightly new conceptual approach. It is possible thanks to the analysis of the functioning of the secular system in this state in the past and nowadays as well as answering the questions: How is the Turkish secularism changing? Is the process of change linear? Should we talk about secularism or rather post-secularism in Turkey taking into consideration the process called by some scholars the “subtle Islamization”?

KEY WORDS: *Turkey, Justice and Development Party, laicism, passive and assertive secularism, “subtle Islamization”*

Bibliografia

- Atacan F., *Explaining Religious Politics at the Crossroad: AKP-SP*, [w:] A. Çarkoğlu, B.M. Rubin (eds.), *Religion and Politics in Turkey*, London, New York 2006.
- Case of Leyla Sahin v. Turkey (Application nr 00044774/98), Judgment, ECHR, Strasbourg, 29/06/2004, www.echr.coe.int.
- Çınar M., Duran B., *The Specific Evolution of Contemporary Political Islam in Turkey and Its Difference*, [w:] Ü. Cizre (ed.), *Secular and Islamic Politics in Turkey. The Making of the Justice and Development Party*, London, New York 2008.

- Dumont P., *The Origins of Kemalist Ideology*, [w:] J.M. Landau (ed.), *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Boulder, Leiden 1984.
- Eren N., *Turkey Today and Tomorrow. An Experiment in Westernization*, New York, London 1963.
- Ergil D., *Secularism betrayed*, „Turkish Daily News” z 31 lipca 2006 r., www.hurriyetdailynews.com/secularism-betrayed.aspx?pageID=438&n=secularism-betrayed-2006-07-31
- Heper M., *Islam, Polity and Society in Turkey: A Middle Eastern Perspective*, „The Middle East Journal” 1981, Nr 3, s. 345–363.
- Hurd E.S., *Politics of Secularism in International Relations*, New Jersey 2007.
- Kaya A., *Islamization of Turkey under the AKP Rule: Empowering Family, Faith and Charity*, „South European Society and Politics” 2015, Nr 1.
- Keddie N.R., *Secularization and Secularism*, [w:] M.C. Horowitz (ed.), *New Dictionary of the History of Ideas*, t. 5, Detroit 2005.
- Kili S., *The Atatürk Revolution. A Paradigm of Modernization*, Ankara 2008.
- Kinross Lord, *Atatürk. The Rebirth of a Nation*, London 1964.
- Köni H., *Politics of Religion and Secularism in the Ottoman Empire; 14th to 20th Century: A Study*, „International Journal in Research in Social Sciences” 2013, Nr 1, <http://tjp.fatih.edu.tr/docs/articles/146.pdf>
- Krukowski J., *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005.
- Kuru A.T., *Reinterpretation of Secularism in Turkey. The Case of the Justice and Development Party*, [w:] M.H. Yavuz (ed.), *The Emergence of the New Turkey. Democracy and the AK Parti*, Utah 2006.
- Kuru A.T., *Secularism and State Policies Toward Religion. The United States, France, and Turkey*, New York 2009.
- Kuru A.T., Stepan A., *Laïcité as an “Ideal Type” and a Continuum: Comparing Turkey, France and Senegal*, [w:] A.T. Kuru, A. Stepan (eds.), *Democracy, Islam & Secularism in Turkey*, New York 2012.
- Mahoney J., Thelen K., *A Theory of Gradual Institutional Change*, [w:] J. Mahoney, K. Thelen (eds.), *Explaining Institutional Change. Ambiguity, Agency and Power*, New York 2010.
- Mardin Ş., *Religion and Secularism in Turkey*, [w:] A. Kazancigil, E. Özbudun (eds.), *Atatürk: Founder of a Modern State*, London 1997.
- Milletvekili Genel Seçim Arşivi, T.C. Yüksek Seçim Kurulu, <http://www.ysk.gov.tr>
- Orhan Ö., *Paradox of Turkish Secularism*, „Turkish Journal of Politics” 2013, Nr 1, <http://tjp.fatih.edu.tr/docs/articles/146.pdf>
- Öktem K., *Angry Nation. Turkey Since 1989*, London, New York 2011.
- Peker E., *Turkey Moves to Curb Alcohol Sales at Night, Ban Advertising*, „The Wall Street Journal” z 24 maja 2013 r.

- Pupcenoks J., *Democratic Islamization in Pakistan and Turkey: Lessons for the Post-Arab Spring Muslim World*, „The Middle East Journal” 2012, Nr 2.
- Rumpf Ch., *Das türkische Verfassungssystem. Einführung mit vollständigem Verfassungstext*, Wiesbaden 1996.
- Rumpf Ch., *Laizismus und Religionsfreiheit als Konfliktfeld in der Türkei*, [w:] J. Schwartländer (ed.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz 1993.
- Sabatier P.A., *Policy Change over a Decade or More*, [w:] P. A. Sabatier, H.C. Jenkins-Smith (eds.), *Policy Change and Learning. An Advocacy Coalition Approach*, Boulder, San Francisco, Oxford 1993.
- Schüler H., *Re-Islamisierung: der Fall Türkei*, „Zeitschrift für Türkeistudien” 1989, Nr 1.
- Shankland D., *Islam and Society in Turkey*, Eothen 1999.
- Spuler-Stegemann U., *Türkei*, [w:] W. Ende, U. Steinbach (eds.), *Der Islam in der Gegenwart*, München 1996.
- Szymański A., *EU Pre-accession Process of Turkey: Determinants and Prospects*, „Przegląd Politologiczny” 2015, Nr 1, 2015.
- Szymański A., *Między islamem a kemalizmem. Problem demokracji w Turcji*, Warszawa 2008.
- Toprak B., *Islam and Political Development in Turkey*, Leiden 1981.
- Toprak B., Çarkoğlu A., *Değişen Türkiye’de Din Toplum ve Siyaset*, İstanbul 2006.
- Tremblay P., *Is Erdoğan signaling end of secularism in Turkey?*, „Al-Monitor” (Turkey Pulse) z 29 kwietnia 2015 r., www.al-monitor.com/pulse/en/originals/2015/04/turkey-is-erdogan-signaling-end-of-secularism.html#
- Tröndle D., *Die Debatte um den Islam und seine Institutionalisierung in der Türkei*, „Zeitschrift für Türkeistudien“ 2001, Nr 1–2.
- Tür Ö., *Economic Relations with the Middle East under the AKP-Trade, Business Community and Reintegration with Neighboring Zones*, „Turkish Studies” 2011, Nr 4.
- Türkiye Cumhuriyeti Anayasası. Kanun nr 2709, Kabul Tarihi 7.11.1982, www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa82.htm
- Verfassungsgericht der Türkei: Was ist Laizismus?*, CIBEDO-Dokumentation, Nr 28, Frankfurt am Main 1986.
- Wedel H., *Der türkische Weg zwischen Laizismus und Islam. Zur Entwicklung des Laizismusverständnisses in der türkischen Republik*, Opladen 1991.
- Wójcik A., *Who’s Next? Replacement of Elites in Turkish Society*, „Hemispheres. Studies on Cultures and Societies” 2015, Nr 1.

- Yavuz M.H., *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge, New York 2009.
- Yazıcı S., *Turkey's Constitutional Amendments: Between Status Quo and Limited Democratic Reforms*, „Insight Turkey” 2010, Nr 2, 2010.
- Yıldız A., *Problematizing the intellectual and political vestiges. From 'welfare' to 'justice and development'*, [w:] Ü. Cizre (ed.), *Secular and Islamic Politics in Turkey. The Making of the Justice and Development Party*, London, New York 2008.
- Yılmaz H., *Türkiye'de Muhafazakarlık. Aile, Cinselik, Din*, Ekim 2012, www.aciktoplumvakfi.org.tr/pdf/muhafazakarlik/04.pdf
- Zürcher E.-J., *Turkey: A Modern History*, London, New York 2004.