

III. Οἱ ἰσλαμικὲς ὀργανώσεις καὶ ὁ ρόλος των στὴν πολιτικοῖστορικὴν πορεία τῆς Τουρκίας

[*Ἀρχικὴ δημοσίευσις εἰς τὴν ἐπιστημονικὴ ἐπιθεώρηση Στρατηγικὴ 43 (Ἀπρίλιος 1998)*]

Τὸ τάγμα τῶν Ναξιμπεντῆ

— Ἡ ἐξειδικευμένη ἐνασχόλησις των μέχρι τὶς ἡμέρες μας. Μερικὰ τέτοια ἐπεισόδια ἀξίζει νὰ ἀναφεροῦν, ὥστε νὰ εἴμεθα εἰς θέσιν νὰ κρίνομε τὸ εἶδος καὶ τὴν ποιότητα τῆς ναξιμπεντικῆς παρεμβάσεως στὴν πολιτικὴ ζωὴ τῆς χώρας, ἀλλὰ καὶ νὰ ἐντοπίσομε τὶς δυναμικὲς καὶ τοὺς «ἐν δυνάμει συνεργάτας» τοῦ τάγματος.

1) Μποροῦμε νὰ ἀναφεροῦμε, λοιπόν, κατ' ἀρχάς, στὸ λεγόμενο «ἐπεισόδιον τῆς 31ης Μαρτίου 1909», μιᾶς ἐξεγέρσεως στρατιωτῶν καὶ ὑπαξιωματικῶν ἐναντίον τοῦ «ἀθεϊσμοῦ» τῶν ἀξιωματικῶν ποὺ προσέκειντο στὸ κίνημα. Ἡ ἐξέγερσις φαίνεται ὅτι ἐμορφοποιήθη ὡς ἐπακόλουθον τῆς φλογερᾶς προπαγάνδας τῆς ἐφημερίδος *Volkan*. Ἡ ἐφημερὶς εἶχε ὀργανικοὺς δεσμοὺς μὲ ἕνα πολιτικὸ κόμμα ποὺ αὐτοκαθωρίζετο ὡς «Τὸ κόμμα τοῦ προφήτου Μωάμεθ»¹, ἀλλὰ καὶ μὲ μίαν πολιτικὴν ὀργάνωσιν ἰσλαμιστικοῦ χαρακτῆρος ὀνόματι «Ἐταιρία Ἰσλαμικῆς Ἐνότητος» (*İttihad-ı Muhammedî Cemiyeti*). Ἐκδότης τῆς ἐφημερίδος ἦταν ὁ δερβίσης *Vahdeti*, ὁ ὁποῖος ἀνήκε στοὺς μπεκτασση καὶ συνειργάζετο τότε μὲ τὸν νεαρὸν ἀκόμη Σαῆντ-ἰ-Νουρσῆ, ἰδρυτὴ μετέπειτα τοῦ τάγματος τῶν *Νουρτζοῦ*. Ἡ ἐξέγερσις κατεπνίγη, ὁ ἐκδότης ἀπηγγονίσθη καὶ βαρύντατες ποινὲς ἐπεβλήθησαν στοὺς 10.000 ἐξεγερθέντας. Ἡ ἀπειλὴ σχίσματος στὶς τάξεις τῶν ἐνόπλων δυνάμεων παρέμεινε ἐπικραμαμένη ὑπεράνω τοῦ μεγάλου νεοτουρκικοῦ ὁράματος, δηλαδὴ τοῦ ἐπιταχυνομένου ἐκσυγχρονισμοῦ, ἐν μέρει μέσθ τῆς καταργήσεως ὑπαρχόντων ὀθωμανικῶν θεσμῶν, ὥστε νὰ δύναται ἡ Τουρκία νὰ ἐμφανίζεται πλέον ὡς ἰσότιμον πολιτικῶς μέλος τῶν εὐρωπαϊκῶν γεωπολιτικῶν σχεδιασμῶν καὶ ἀποφάσεων.

2) Ἡ Τουρκικὴ Δημοκρατία, ποὺ ἰδρύθη τὸ 1923, μετὰ τὸν διαμελισμὸ τῆς ὀθω-

1. *Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasi Partiler*, I, Hurriyet, İstanbul, 21985, σελ. 183.

μανικής αυτοκρατορίας στο τέλος του πρώτου παγκοσμίου πολέμου, είχε λόγους να αισθάνεται ανήσυχη με τους Ναξιμπεντή, έπειδή μόνον όλίγον καιρό μετά την σύστασή της διεφάνη να έγείρεται μία άπειλή από αυτόν τον χώρο.

Είς έπίρρωσιν των φόβων αυτών, τó 1925 έξερράγη στην άνατολική Άνατολία, μίαν περιοχή με ώργανωμένο δίκτυο των Ναξιμπεντή, κουρδική έξέγερσις ύπό την άρχηγίαν του ναξιμπεντή σείχου Σαήντ του Πιράν. Ή κουρδική αύτή έξέγερσις κατεστάλη, έννίγη στο αίμα και οι άρχηγοί της έξετελέσθησαν ή έξωρίσθησαν στο έσωτερικόν τής χώρας. Στις 4 Σεπτεμβρίου 1925 ó σείχης Σαήντ και 52 όπαδοί του άπηγχονίσθησαν στο Ντιγιαρμπεκήρ. Χιλιάδες άνώνυμοι χωρικοί έσφαγιάσθησαν προς «παραδειγματισμόν». Έκατοντάδες χωριά παρεδόθησαν στην πυράν και κατεστράφησαν όλοσχερώς από τον τουρκικό στρατό. Τó φθινόπωρο 400 κοϋρδοι πατριώτες άπηγχονίσθησαν στο Χαρπούτ, 100 στο Χινής και πολλοί σε άλλες περιοχές². Από εκείνην την στιγμή, τά Ταρικατλάρ στην Τουρκία έπέρασαν στην παρανομία κατόπιν των σχετικών νομικών πράξεων και αποφάσεων του κράτους.

3) Μία τρίτη έκρηξις των Ναξιμπεντή, ή όποια και άποτελεί όπλον στην ιδεολογική φαρέτρα των όπαδών του κοσμικού χαρακτήρος, ήταν τó έπεισόδιον τής Μαινεμένης τó 1930, όταν σε μία έπαρχιακήν πόλη κοντά στην Σμύρνη, ή ήγεσία των Ναξιμπεντή εκάλεσε τους μουσουλμάνους να συσπειρωθούν γύρω από την πράσινη σημαίαν του Ίσλάμ και να καταστρέψουν την άσεβή ρεπουμπλικανική έξουσία.

Πρόσφατες μελέτες περι των Ναξιμπεντή³ έδωσαν μίαν άπολύτως αντίθετον εικόνα για τó τάγμα. Οι Hamid Algar και İrfan Gündüz άποτελοϋν καλά παραδείγματα αύτης τής τάσεως⁴ που προσεπάθησε να δείξει ότι οι Ναξιμπεντή είναι βασικώς άπολιτικοί και ότι άτομα από τους Ναξιμπεντή — των όποιων βασικός σκοπός ήταν να διατηρήσουν ζωντανή την φλόγα του Ίσλάμ στην τουρκική κοινότητα των πιστών — έδιώχθησαν άνηλεώς από την τουρκική ρεπουμπλικανική έξουσία. Τά κείμενα αύτά ύποστηρίζουν ότι μία ματιά προς τά όπίσω, που θα εκάλυπτε τους τρεις τελευταίους αίώνας, σχετικά με τις δραστηριότητες των Ναξιμπεντή θα έδειχνε ότι αύτοι ένδιεφέροντο κυρίως για τον τρόπο με τον όποιον θα διετηρήσουν τó Ίσλάμ στον όρθόδοξο δρόμο όπως και για τον τρόπο με τον όποιον θα πολεμήσουν την έξασθένιση τής πίστεως μεταξύ των μουσουλμάνων.

Είναι όμως χρήσιμο να ποϋμε ότι ó Μαρντήν⁵ θεωρεί πως από αύτεις τις δύο

2. G. Chaliand, *Les Kurdes et le Kurdistan*, Maspero, Paris, 1978, ελληνική μετάφρασις, Θετύλη, σελ. 93.

3. S. Mardin, «The Naksibendi order in the Turkish history», στο Richard Tapper (επιμ.), *Islam in modern Turkey: Religion, politics and literature in a secular state*, I.B. Tauris & Co Publishers, London - New York, σελ. 122.

4. Algar Hamid, «Der Naksibendi Order in der republikanischen Türkei», στο Jochen Blaschke - Martin Van Bruinessen (επιμ.), *Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orient*, Express, Berlin, 1985 και İrfan Gunduz, *Gumushanevi Ahmet Ziyaeddin, Seha Nesriyet*, Ankara, 1984.

5. S. Mardin, *έθν' άν.*, σελ. 123.

έκτιμήσεις για την επίδραση των Ναξιμπεντή ή πρώτη στηρίζεται σε μία συνωμοσιακή θεωρία της ιστορίας που συχνάκις *έκλαμβάνεται ως φιλοσοφία της ιστορίας στην σύγχρονη Τουρκία*⁶. Οί Ναξιμπεντή, άναμφιβόλως, ένεπλάκησαν σε κινήματα που ήμφεσβητούσαν αυτό που έθεωρούσαν ως «άσεβή έξουσίαν», όμως ή μονοδιάστατος περιγραφή των δραστηριοτήτων των δεν βοηθεί μίαν βαθύτεραν κοινωνιολογικήν κατανόηση και άξιολόγηση.

Ό ίδιος, όμως, έρευνητής θεωρεί, ότι ή δευτέρα έκτίμησις, δηλαδή ή θετική άξιολόγηση των ένεργειών του τάγματος των Ναξιμπεντή, υίοθετεί μία παρομοίαν άπλοϊκή σκοπιά των δραστηριοτήτων των. Το γεγονός ότι αυτή ή έρμηνεία της συμπεριφοράς των έχει προέλθει από μουσουλμάνους που είχαν μεγάλην εύαισθησία στο θέμα της άκεραιότητας της πολιτιστικής κληρονομιάς των, καταδεικνύει ότι επιδιώκεται ή διαφύλαξις του κύρους του Ίσλαμ ώστε να παραδοθεί «άσπιλον και άμόλυντον» στον σύγχρονο κόσμο. Αυτό, όμως, σημαίνει την άπουσία έσωτερικής κριτικής και, βεβαίως, όπως παραδέχεται ο Μαρντήν (Mardin), άποτελεί άπλως ώραιοποίηση του προβλήματος.

Ίσως, λοιπόν, να άποτελεί σοφότεραν και άκριβεστέραν έπιλογή έργασίας για την άνάλυση του ναξιμπεντικού φαινομένου στην πολιτική ζωή της Τουρκίας ή έποψις του Μαρντήν, ότι οί Ναξιμπεντή ώθήθησαν από την ιδική τους έσωτερική δυναμική, κάτι που άγνοούν και οί δύο θεωρίες. Ό μελετητής ισχυρίζεται ότι ύπηρχε και ύπάρχει άνάμιξις των Ναξιμπεντή στην πολιτική, παρ' όλον που το πλαίσιο της άναμιξέως αυτής δεν είναι άμέσως έμφανές, και ότι ο τρόπος που άνεμινγύοντο στην πολιτική ήλλαξε με τον καιρό⁷.

Διατυπώνει δε μία θεωρίαν, ή όποία προσεγγίζει την ναξιμπεντικήν «μακράν διάρκεια» ως μιá έποχή που δεν μπορεί να άγνοηθεί όταν όμιλούμε για τουρκικήν ιστορία. Σε αυτή την διάρκεια ύπάρχουν πολλές διαχωριστικές γραμμές, μεγάλες άλλαγές στρατηγικής, που δείχνουν μίαν έξαιρετικήν εύαισθησία για τις περιβάλλουσες συνθήκες. Αυτή ή ποιότης προβάλλει έπίσης ως ένα από τα πιό έντονα χαρακτηριστικά της ιστορίας των Ναξιμπεντή.

Άπό την άλλη πλευρά, διατυπώνει κάποιες έπιφυλάξεις, θα έλέγαμε, άπέναντι στην άπόλυτη εύστοχία του χαρακτηρισμού των Ναξιμπεντή ως σουφικου τάγματος. Θεωρεί πως ό χαρακτηρισμός αυτός δεν άρμόζει στην ουσιαστική έσωτερική των πηγή, διότι εάν με τον όρο «σουφή» έννοοϋμε και άναδεικνύομε ως κυρίαρχο το μυστικιστικό στοιχείο, τότε μάλλον διολισθαίνομε σε μέρος μόνον της πραγματικότητας.

Ό ισλαμικός μυστικισμός, κατ' αυτόν, είτε είναι έκστατικός, πνευματικός, ποιητικός ή άπολύτως κοσμικός είτε προερχόμενος από έξαγνιστικό κολασμό ή εύρίσκεται παγιδευμένος στην θεοσοφική θεώρηση, δεν συνάδει προς τις νηφάλιες, συνυφασμένες, συνεπεξεργασμένες, πειθαρχημένες πνευματικές πρακτικές σονιτικού χαρακτήρος του τάγματος των Ναξιμπεντή, οί όποιες διεδραμάτισαν σημαίνοντα ρόλο στην έπιβίωσή του.

Ό Μαρντήν ισχυρίζεται πως το στοιχείο της έγκρατείας, το όποιον στην περίπτωση της προτεσταντικής ήθικης φαίνεται να έλειτούργησε υπέρ του καπι-

6. Η πλαγία ύπογράμμις είναι του συγγραφέως.

7. S. Mardin, *έθν' άν.*, σελ. 123.

ταλισμοῦ, ἀντιθέτως εἰς τὴν περίπτωσιν τῶν Ναξιμπεντῆ ἐλειτούργησε ὑπὲρ τῆς κινήτοποιήσεως τῶν μουσουλμάνων σὲ κοινωνικὸ ἐπίπεδο. Ἡ ἐγκράτεια αὐτὴ ἔδωκε ἐπίσης καὶ σημαντικὰς λύσεις στὰ πρῶτα χρόνια τῆς ἱστορίας τῶν Ναξιμπεντῆ, καθὼς καὶ ἐρμηνεῖς γιὰ τὸν ρόλο ποὺ διεδραμάτισαν στὴν ὀθωμανικὴν αὐτοκρατορίαν.

Ἱστορία καὶ προέλευσις τοῦ τάγματος.

Πολὺ ἐνωρὶς στὴν ἱστορία τοῦ τῆς ἀπέκτησε τὸν χαρακτήρα του, τὴν τακτικὴ τῆς ἐνδοσκοπήσεως, ποὺ ἀπέφευγε τὶς «θεαματικὰς ἢ ψυχαγωγικὰς τελετὰς»⁸. Οἱ Ναξιμπεντῆ ἐθεωροῦσαν ὅτι σὲ κάθε στιγμὴ μίαν θεῖαν παρουσίαν ἔδιδε περιεχόμενον στὸν κόσμον τῶν αἰσθήσεων καὶ ὅτι εἶναι εὐκόλον νὰ ἐντοπισθεῖ ἀκόμη καὶ στὶς πιὸ μικρὰς λεπτομέρειαι τῆς καθημερινῆς ζωῆς. Ἡ ζωὴ, ἔτσι, μετατρέπεται σὲ μίαν σιωπηρὰ ἐορτὴ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ σημείου καὶ ὁ μυστικισμὸς ἠστίασε τὴν προσοχὴν τοῦ στὴν «καρδίαν» ἢ στὸ «στήθος». Ἄλλωστε, «οἱ ναξιμπεντῆ σούφη ἐκπληρώνουν, μέσῳ τῆς αὐστηρᾶς προσοχῆς τοῦ θεοῦ νόμου καὶ τοῦ κανονιστικοῦ παραδείγματος τοῦ προφήτου Μωάμεθ, αὐτὸ ποὺ ἄλλοι σούφη κατορθώνουν μέσῳ διαφόρων πνευματικῶν ἀσκήσεων»⁹. Ἀκριβῶς αὐτὴ ἡ τεχνικὴ, τῆς ἐσωτερικεύσεως ἐνὸς ἐξωτερικοῦ ἐνθουσιασμοῦ, εἶναι αὐτὴ ποὺ γιὰ τοὺς μαθητὰς τοῦ τάγματος ἐξηγεῖ τὴν ἐπιρροὴν ποὺ θὰ ἔπρεπε νὰ ἔχουν οἱ Ναξιμπεντῆ στοὺς τούρκους τῆς κεντρικῆς Ἀσίας, ὅπως καὶ τὶς πολιτικὰς ἐπιρροὰς ποὺ θὰ ἠμποροῦσε νὰ ἀσκήσει ἡ Ἄγκυρα μέσῳ τῶν δεσμῶν τοῦ τάγματος μὲ τὰ πολιτικὰ κόμματα ἀλλὰ καὶ τὰ λαϊκὰ στρώματα τῆς — πλουσιωτάτης σὲ πετρέλαια — περιοχῆς αὐτῆς.

Ὁ ἐξωτερικευμένος θρησκευτικὸς ἐνθουσιασμὸς ποὺ ἐχαρακτήριζε τὶς προ-ἰσλαμιαῖες πρακτικὰς τῶν τούρκων τῆς κεντρικῆς Ἀσίας μποροῦσε τώρα νὰ στραφεῖ πρὸς ἓνα ἐσωτερικὸ κέντρο. Ἡ γέφυρα αὐτὴ μεταξὺ τῆς θρησκείας τῶν τούρκων τῆς κεντρικῆς Ἀσίας καὶ τῆς προσφερομένης ναξιμπεντικῆς ἀτραποῦ ἐξησφάλισε κατὰ τὸν Τρίμιγκχαμ (*Trimingham*)¹⁰ τὴν «πρόσδεση τῶν τουρκικῶν λαῶν στὴν σονικὴ παράδοση». Μὲ τὶς ὀλίγες γνώσεις ποὺ ἔχομε γιὰ τὸ εἶδος τῆς θρησκείας τῶν προ-ἰσλαμιαίων τούρκων, αὐτὸ παραμένει μίαν εἰκασία¹¹. Ὁ Μαρντῆν, βεβαίως, παραθέτων τὸν *Mehmed Fuad Köprülü-zâde*¹² ὑποστηρίζει

8. J. Spencer Trimingham, *The Sufi orders in Islam*, Oxford University Press, London, 1973, σελ. 63.

9. Johann G.J. Ter Harr, «The Naashbandi tradition in the eyes of Ahmad Sirhindi», στὸ Mark Gaboriau Et Ali (επιμ.), *Nakshbandis*, πρακτικὰ τῆς Διασκέψεως Στρογγυλῆς Τραπέζης τῶν Σεβρῶν, Istanbul, 1990, σ.σ. 83-94.

10. J. Spencer Trimingham, *ἔθν' ἀν.*, σελ. 63.

11. Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşî Menakibnamelerinde İslam Öncesi İnanc Motifleri*, Enderum, İstanbul, 1983, σ.σ. 35-36, 63, 68. Μία ὄψις τῆς μεταλλαγῆς ἀπὸ τὴν θρησκείαν τῶν προ-ἰσλαμιστῶν «Τούρκων» στὸ Ἰσλάμ ἴσως νὰ εἶναι ἀπλῶς τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ποικιλία θρησκειῶν ποὺ ἐχαρακτήριζε τὶς τουρκικὰς ομάδες πρὶν τὴν ἰσλαμοποίησίν των, ἀντικατεστάθη τώρα ἀπὸ μίαν καὶ μόνην θρησκείαν, τὸ Ἰσλάμ. Βλ. Gerogory Frumkin, *Archaeology in Soviet Central Asia*, Brill, Leiden/Cologne, 1970, σελ. 79.

12. Mehmed Fuad Köprülü-Zâde, *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les orders*

ὅτι ἡ θεωρία, παρ' ὅλα αὐτά, φαίνεται νὰ ἐναρμονίζεται θαυμάσια μὲ αὐτὰ ποὺ γνωρίζομε σχετικῶς μὲ τὶς «σαμανιστικὲς» πλευρὲς τῶν Τουρκμένων¹³. Σὲ αὐτὰ ποὺ θὰ ἀκολουθήσουν θὰ φανεῖ ὅτι ἡ ἀφοσίωσις τῶν Ναξιμπεντῆ στὴν πνευματικὴν καθοδήγησίν των ἀπὸ ἓνα ἄτομο ἔδωκε στὸ τάγμα μίαν δομὴν παρομοίαν μὲ τὸ πρῶτυπον ἡγεσίας ποὺ συναντᾶται στοὺς Τουρκμένους.

Ἀπὸ τὸν ΙΕ' αἰῶνα καὶ ἐντεῦθεν, ἡ ἐξέλιξις τοῦ τάγματος ἠκολούθησε δύο κατευθύνσεις, οἱ ὁποῖες πρέπει νὰ ἐξετασθοῦν ταῦτοχρόνως γιὰ νὰ γίνῃ κατανοητὴ ἡ ἐπιρροὴ τῶν Ναξιμπεντῆ στὴν σύγχρονον Τουρκία. Ἡ μία εἶναι ἡ διανοιχθεῖσα ἀπὸ τὸ τάγμα ὁδὸς στὴν ὀθωμανικὴ θρησκευτικὴν ἱστορίαν τὸν καιρὸν τῆς ἰδρύσεως τῆς ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας. Τὴν δευτέρα συνιστᾷ τὸ κίνημα τῆς πνευματικῆς ἀναγεννήσεως, τὸ μορφοποιηθὲν κατὰ τὴν περίοδον τῆς σταθεροποιήσεως στὴν ἐξουσία τοῦ χώρου τῆς ἰνδικῆς ὑπο-ἡπείρου, τῶν δυναστειῶν τῶν μεγάλων Μογγόλων¹⁴, τὸν ΙΖ' αἰῶνα. Τὸ κίνημα αὐτὸ ἀπέκτησε ἐπιρροὴν στὴν Ἀνατολίαν κατὰ τὸν ΙΘ' αἰῶνα. Ἡ περίοδος τῶν μεγάλων Μογγόλων ἔχει ἐξετασθεῖ λεπτομερῶς, οἱ ἐξελίξεις ὅμως ἀπὸ τὴν ὀθωμανικὴν πλευρὰ, μόνον προσφάτως ἐπανασυνεκροτήθησαν ἀπὸ «ἀνατολιστὲς» ὅπως οἱ Butrus Abu Manneh, Hamid Algar καὶ İrfan Gündüz.

Ἡ «ἰνδικὴ περίοδος» τοῦ τάγματος.

Ἄς ἀρχίσομε, ὅμως, μελετῶντες τὴν ἰνδικὴν παράδοσιν τῶν Ναξιμπεντῆ, ἡ ὁποία διεισορφήθη ἀπὸ τὸν Ahmand Faruqi al- Sirhindi (Σερχέντη) (1563-1624) ποὺ ἐνεφανίσθη γιὰ νὰ πολεμήσῃ τὸ θρησκευτικὸν ἐκλεκτικισμὸν τοῦ Ἄκμπαρ (Akbar), αὐτοκράτορος τῆς περιοχῆς Μουγκάλ (Mughal) τῆς Ἰνδίας. Ὁ Σερχέντη ἠσθάνθη ὅτι ἡ ἀνεκτικότης τοῦ Ἄκμπαρ γιὰ τὸν ἰνδικὸν πολιτισμὸν καὶ τὴν θρησκείαν ἐσάρωνε τὰ χαρακτηριστικὰ ποὺ ἔκαμναν τὸ Ἰσλάμ νὰ ξεχωρίζῃ, ὅτι ὠθοῦσε τοὺς μουσουλμάνους στὴν εἰδωλολατρεία καὶ ὅτι κατέστρεφε τὸν κεντρικὸν πυρῆνα τῆς ἰσλαμικῆς δογματικῆς, δηλαδὴ τὴν μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ.

Γιὰ νὰ ἀντιμετωπίσῃ αὐτὸ τὸ φαινόμενον τοῦ θρησκευτικοῦ ἐκφυλισμοῦ,

mystiques Musulmans, Istanbul, 1929.

13. Χαλὶλ Ἰναλσίσι, *Ἡ ὀθωμανικὴ αὐτοκρατορία: Ἡ κλασικὴ ἐποχὴ, 1300-1600*, μετάφρασις Μιχ. Κοκολάκης, Ἀλεξάνδρεια, 1995, σελ. 317 κ.έ.
14. Ἡ ἱστορία τῶν Ἰνδιῶν ἔχει ἔντονα τὰ σημάδια τῆς δυναστείας τῶν μεγάλων μογγόλων, μουσουλμάνων τουρκικῆς καταγωγῆς, οἱ ὅποιοι εἰσέβαλαν ἀπὸ τὴν κεντρικὴν Ἀσία καὶ τὴν κατέκτησαν, σχεδὸν ἐξ ὀλοκλήρου. Ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τοῦ ΙΖ' αἰῶνος μέχρι τὴν ἐπιβολὴν τῆς ἀγγλικῆς ἐπικυριαρχίας κατὰ τὸν ΙΘ' αἰῶνα. Κατὰ τὴν περίοδον αὐτὴν ἐκυβέρνησαν μεγάλες μορφὲς ἡγεμόνων, πολλοὶ ἐκ τῶν ὁποίων ἔχουν πλέον περάσει στὴν σφαῖρα τοῦ θρύλου, ὅπως οἱ *Babur, Humayun, Akbar, Djahanghir, Chah djahan καὶ Awrangip*. Ὅλοι τους, ὅμως, εἰργάσθησαν γιὰ τὸ μεγαλεῖον τῆς αὐτοκρατορίας τόσοσιν στὸν τομέα τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας, ὅσον καὶ στὸν τομέα τῶν τεχνῶν, τοῦ πολιτισμοῦ καὶ τῆς παιδείας. Ἀπερρόφησαν σὲ σημαντικὸν βαθμὸν τὸν ἐντόπιον ἰνδικὸν πολιτισμὸν καὶ ἐδημιούργησαν ἓνα νέο πολιτιστικὸν δεῖγμα, ἰδιόμορφο καὶ ἐνδιαφέρον, γιὰ τὸ ὁποῖον τὰ ἐναπομείναντα ἀρχιτεκτονικὰ μνημεῖα καὶ ἄλλα ἀντικείμενα τέχνης μαρτυροῦν τοῦ λόγου τὸ ἀληθές.

έδημιούργησε και προώθησε ένα κίνημα πνευματικής ανανεώσεως που έγινε γνωστόν ως «άνανεωτικόν» ή Μουτζεντιντή (Mujeddidi).

Ο ρόλος του Σερχέντι, που αυτοκαθωρίσθη ως ανανεωτής, ενισχύθη από μία μουσουλμανική παράδοση που ισχυρίζεται ότι ο Θεός «θὰ ἔστειλε στήν κοινότητά του στίς παραμονές κάθε αἰῶνος κάποιον γιά νά ανανεώνει τήν θρησκεία του [din]»¹⁵. Κατ' αὐτόν τὸν τρόπον ἐγεννήθη μία βελτιωμένη πνευματική παράδοσις «ἢ ὁποία διεδραμάτισε προεξάρχοντα ρόλο στήν διατήρηση τῶν νημάτων τῶν συνενούντων τήν κοινότητα ἐντὸς τοῦ πολιτικοῦ καὶ κοινωνικοῦ χάους τοῦ ἀκολουθήσαντος τήν παρακμὴ τῆς ἐξουσίας τῶν Μουγκάλ»¹⁶. Ἡ σχέση τοῦ τάγματος τῶν Ναξιμπεντή μετὰ τὴν κεντρικὴν πολιτικὴν ἐξουσία στήν περίοδο πρὶν τὸν Σερχέντι ἦταν πολὺπλοκος. Ὁ Μπαχὰ ἄλ-Ντήν Ναξχαμπάντ (Bahaeddin Nakshband) (1317-1384), μία ὀνομαστή προσωπικότης ἀνάμεσα στοὺς ἰδρυτάς, λέγεται ὅτι εἶχε «διατηρήσει τίς ἀποστάσεις ἀπὸ τίς αὐλὲς τῶν ἀρχόντων ἐπειδὴ ἡ δύναμις παγιδεύει τὴν καρδιά μέσα στὰ γήινα προβλήματα καὶ τὴν ἀπομακρύνει ἀπὸ τὸν Θεό. Στὰ πρῶτα χρόνια τῆς ζωῆς του εἶχε τὴν ἐμπειρία τῶν δημοσίων ὑποθέσεων, ἀλλὰ [ἀργότερα]... ἀπεμακρύνθη ἀπὸ τὰ ἐγκόσμια»¹⁷.

Οἱ θεῶλοι ἀφηγούμενοι γιά τὴν συνάντησι τοῦ Μπαχὰ ἄλ-Ντήν μετὰ ἓνα τοῦρκο δευβίση καὶ τὴν σχέση του μετὰ αὐτὸν ἕως ὅτου ὁ τελευταῖος ἐγένετο ὁ σουλτάνος Χαλήλ τῆς Ὑπερωξιανῆς (1340), μᾶς παρέχουν ἀκόμη ἓνα στοιχεῖο γιά τὴν ἐπιθυμία τῶν Ναξιμπεντή νὰ ἐπηρεάζουν τοὺς ἡγεμόνες.

Μία παρομοία εἰκὼν τοῦ Οὐμπάηντ Ἄλλᾶ Ἄχράρ (Ubaid ullah Ahrar) (1404-1490), ἐνὸς συντρόφου τοῦ Ναξχαβάντ καὶ μιᾶς σημαντικῆς προσωπικότητος τῶν Ναξιμπεντή, δίδεται ἀπὸ τὴν Ζῶ-Ἄνν Γκρός (Jo-Ann Gross) στήν διδακτορικὴ διατριβή της μετὰ θέμα τὸν Ἄχράρ¹⁸. Ὁ τρόπος πὸν χειρίζεται κάποιος τὴν ἐξουσία δὲν εἶχε μυστικὰ ἀπὸ αὐτόν, ἐνῶ ἐπίσης τονίζεται ὁ λαϊκιστικὸς, ἀντιπνευματικὸς χαρακτήρ τῆς θρησκευτικότητος τοῦ Ἄχράρ.

Τὸ βιβλίον τοῦ Ὑαχανὰν Φρήντμαν (Yahanan Friedmann) γιά τὸν Σερχέντι ἀποτελεῖ τὴν πῶ λεπτομερεῖ προσπάθεια ἐρεῦνης τῆς ἐμπλοκῆς τῶν σοφῶν Ναξιμπεντή στὸ πολιτικὸ γίγνεσθαι, ἐλαχιστοποιεῖ ὅμως τὸν πολιτικὸ ρόλο τοῦ Σερχέντι. Συμφώνως πρὸς τὸν Μαρντίν, ἡ ἀποτίμησις τοῦ Φρήντμαν πηγάζει ἀπὸ μία φιλολογικὴ κατανόησι πὸν ὑπάρχει στήν Δύση σχετικὰ μετὰ τὸν ὄρο

15. Yoahann Friedmann, *Shaykh Ahmah Sirhindi*, McGill/Queens University Press, London-Montreal, 1971, σελ. 13.

16. Fazlur Rahman, «Revival and reform in Islam», P.M. Holt - Ann K.S. Lambton - Bernard Lewis (ἐπιμ.), *The Cambridge History of Islam*, τόμ. II, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, σ.σ. 632-656. Πρὸβλ. Annemarie Schimmel, *And Muhammad is His messenger*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1985, σελ. 216f καὶ Yoahann Friedmann, *ἔνθ' ἄν.*, σελ. 74.

17. Albert Hourani, «Shaikh Khalid and the Naqshbandi Order», στὸ S.M. Stern - A. Hourani - V. Brown (ἐπιμ.), *Islamic philosophy and the classical tradition*, Cassirer, London, 1972, σελ. 91.

18. Jo-Ann Gross, *Khoja Ahrar: A study of the perception of religious power and prestige in the late Timurid period*, ἀδημοσίευτος διδακτορικὴ διατριβή, New York University, 1982, ἐν S. Mardin, *ἔνθ' ἄν.*

«πολιτικός», ή όποία όμως δέν μπορεί νά εφαρμοσθεί στην μουσουλμανική κοινωνία¹⁹. Ἡ ἐμπλοκή τοῦ Σερχέντη στην πολιτική ἀναδεικνύεται σαφώς, ἀρκεῖ νά σκεφθοῦμε μέχρι ποίου σημείου παρεκίνησε τοὺς Ναξιμπεντή μέσω ἑνός νεωτεριστικοῦ κινήματος, ἀλλά καί ἐνθυμούμενοι, ὅπως τονίζει ἡ Σήμελ²⁰, τὶς ἀντιπαραθέσεις ποὺ εἶχε μὲ τοὺς ἡγέτες τοῦ Μουγάλ.

Τρία εἶναι τὰ στοιχεῖα αὐτὰ ποὺ διαδραματίζουν κεντρικὸν ρόλο στὶς ἀντιλήψεις τοῦ Σερχέντη. Τὸ πρῶτον ἀφορᾷ τὴν κριτική ποὺ ἤσκησε σὲ μερικὰ σύγχρονά του εἶδη σουφισμού, ἀλλά καί στην προσπάθεια τῶν σουφῶν νά ὑπερβαίνουν τὶς καθημερινὲς ἐπίγειες ἐμπειρίες, πρᾶγμα τὸ ὅποῖον τὸν εὗρισκε ἀπολύτως διαφωνοῦντα.

Γιὰ τὸν Σερχέντη, ὁ ἀναχωρητισμὸς καί οἱ ἀποκλειστικῶς πνευματικὲς ἀσκήσεις τοῦ πιστοῦ, ὡς μέσον τῆς ἀναζητήσεως τῆς ἀτραποῦ γιὰ τὴν «θέωσι», ἀποτελοῦν μίαν ἀτελή καί ἄρα ἐπιζημία ἀντίληψη. Ὁ πραγματικὸς πιστὸς πρέπει νά «κρᾷ τὰ πόδια του γερά» ἐπάνω στην γῆ καί νά καταπιασθεῖ μὲ τὴν πραγματικότητα — διότι ὁ κόσμος αὐτὸς εἶναι τὸ πεδῖον ὅπου τὸ καθῆκον κάποιου εἶναι ἡ ἐγκαθίδρυσις τῆς σονιτικῆς ἠθικῆς.

Ὡς συμπέρασμα αὐτῆς τῆς ἀναλύσεως προκύπτει ἡ πίστις τοῦ Σερχέντη ὅτι οἱ θεοσοφικὲς σκέψεις τοῦ Ἰμπν ἄλ-Ἄραμπε — τοῦ μουσουλμάνου στοχαστοῦ μὲ τὴν τόσο μεγάλην ἐπιρροή — δέν θὰ πρέπει νά ἀποτελοῦν αὐτοσκοποὺς, ἀλλὰ κατευθυντήριες γραμμὲς γιὰ τὴν βαθυτέρα κατανόηση τοῦ θρησκευτικοῦ νόμου καί τῆς ὀρθῆς πρακτικῆς.

Μιὰ τρίτη συνεισφορὰ τοῦ Σερχέντη, ποὺ συνδέεται πιδ ἄμεσα μὲ τὴν δραστηριοποίηση τῆς μουσουλμανικῆς κοινότητος, εἶναι ἡ θεωρία του τῶν δύο μῆμ (τὸ ἀραβικὸ γράμμα «M»). Ἀπὸ τὸ διαθέσιμο πρὸς ἔρευναν ὑλικὸ ποὺ ἀφορᾷ τὴν ἀλληλογραφία τοῦ Σερχέντη, δηλαδή τὰ Μακτουμπάτ, φαίνεται ὅτι ὁ προφήτης Μωάμεθ «εἶχε τὴν ζωὴ του δύο ὑποστάσεις, τὴν σωματικὴν-ἀνθρωπίνην καί τὴν πνευματικὴν-ἀγγελικὴν. Οἱ δύο ὑποστάσεις συνεβολίζοντο ἀπὸ τὶς καμπύλες τῶν δύο μῆμ στὸ ὄνομά του. Ἡ σωματικὴ ὑπόστασις ἐξησφάλιζε τὴν ἀπρόσκοπτον σχέση μετὰ τοῦ προφήτου καί τῆς κοινότητος του καί συνεπῶς ἐξησφάλιζε τὴν πνευματικὴ του εὐεξία. Ἡ πνευματικὴ, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, κατηνθύνετο πρὸς τὸ θεῖον καί ἐλάμβανε τὴν συνεχῆ ροὴ ἐμπνεύσεως ποὺ ἀπέρρεε ἀπὸ αὐτὴν τὴν πηγὴ. Μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο διεσφαλίζετο μιὰ ἰσορροπία μετὰ τῆς ἐπιγείου καί πνευματικῆς διαστάσεως τῆς προσωπικότητος τοῦ Μωάμεθ καί ἡ ἰσλαμικὴ κοινότης ὑπέκειτο καί σὲ προφητική, ἀλλὰ καί σὲ θεῖα καθοδήγηση. Ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ θανάτου τοῦ προ-

19. Μὲ τὴν παρατήρηση αὐτὴν τοῦ Mardin γιὰ τὸν Friedmann συμφωνῶ ἀπολύτως καί ἔχω ἐπανειλημμένως ὑποστηρίξει τὴν ἰδίαν ἀκριβῶς θέση μὲ μακροτάτη ἀνάλυση. Βλ. Ἰ.Θ. Μάζης, *Γεωγραφία τοῦ Ἰσλαμιστικοῦ Κινήματος στὴν Μέση Ἀνατολή*, ΕΠΕ, Ἀθήνα, σ.σ. 31-72. Ἡ «ἱεροπολεμικὴ» διάστασις τοῦ γκεχάντ, ὁ διαχωρισμὸς τοῦ πλανήτου σὲ τρεῖς ζῶνες, ἡ ἔννοια τοῦ «κράτους τῶν νομοκανονολόγων», ἀποδεικνύουν ὅτι τὸ πολιτικὸν στοιχεῖον ἐνυπάρχει στὸ θρησκευτικὸ, καί ὅτι ἡ ἀπλή ἄσκησις τῶν θρησκευτικῶν καθηκόντων τοῦ μουσουλμάνου ἐξυπονοεῖ, σύμφωνα μὲ τὴν ἐρμηγείαν αὐτὴν, καί τὴν ἐνδογενῆ τῆς πολιτικῆς δράση.

20. Annemarie Schimmel, *ἐνθ' ἄν.*, σελ. 217.

φήτου όμως ή ανθρωπίνη υπόστασις του έξησθένιζε ένφ ή πνευματική ένισχύετο όλίγον κατ' όλίγον. Μέσα σέ χίλια χρόνια έξηφανίσθη τελείως ή ανθρωπίνη υπόστασις. Τò σύμβολόν της, τò πρώτο μύμη του Μωάμεθ, έξηφανίσθη μαζή της και άντικατεστάθη από ένα άλεφ που άντεπροσώπευε τò θεϊόν (όλοχειάτ). Ο Μωάμεθ έγινε Άχμαντ και μετεμορφώθη σέ ένα καθαρώς πνευματικò δν που δέν τò ένδιέφεραν πλέον οί ύποθέσεις του κόσμου... αυτό, όμως, είχε δυσμενή αντίκτυπο στην κοινότητά του, ή όποία άπώλεσε τò φώς της προφητικης καθοδηγήσεως που έπήγαξε από την ανθρωπίνη φύση του Μωάμεθ. Ο Σερχέντη συμφωνεί ότι την ιδεώδη προφητικην περίοδο διεδέχθη σταδιακή παρακμή έξ αίτίας της αύξανομένης άνισοροπίας στην έκτέλεση των δύο προφητικων καθηκόντων»²¹.

Τò καθήκον, που ανέλαβε από μόνος του ó Σερχέντη, συνίστατο στò να άναζωογονήσει την έκφυλισθεισαν εύθειαν όδò της προφητικης καθοδηγήσεως. Τò τάγμα των Ναξιμπεντή, που άκολουθει την παράδοση του Σερχέντη, είναι γνωστό από εκείνην την στιγμή και έπειτα ως Μουτζεντιντή, ή «άνανεωτικόν».

Ο πνευματικòς διάδοχος του Σερχέντη, ó Σάχ Ουάλη Άλλά (Shah Wali Allah) από τò Δελχί (1703-1762), ανέλαβε κατόπιν τò καθήκον άναζωογονήσεως της έσωτερικης πηγής του Ίσλάμ. Αυτòς έπετέθη «στis κοινωνικες και οικονομικες άδικίες της κοινότητας, έκαμε κριτική στò βαρύ φόρο τòn όποιον ύφίσταντο οί χωρικοί και έκάλεσε τούς μουσουλμάνους να δημιουργήσουν μίαν κρατικήν όντότητα ή όποία θα ήδύνατο να ένσωματωθεί σέ ένα διεθνές μουσουλμανικό ύπερ-κράτος»²². Αυτès οί δραστηριότητες των Ναξιμπεντή, με βάση την Ίνδία του ΙΗ' αιώνας, άπετέλεσαν την κυρία πηγή των ίνδο-μουσουλμανικων κινήματων άναζωοπυρήσεως του θρησκευτικού αισθήματος, τὰ όποία έκαρποφόρησαν κατὰ τòn ΙΘ' αιώνα και τὰ όποια, με διάφορες μορφές και με τòn καιρό, έπηρέασαν έπίσης και την όθωμανικήν άυτοκρατορία²³.

Στò σημείο αυτό όμως πρέπει να στραφοϋμε πρòς τὰ όπίσω, στην Άνατολία, για να άκολουθήσομε τò μονοπάτι που ήκολούθησαν οί Ναξιμπεντή κατὰ την περίοδο της όθωμανικής άυτοκρατορίας.

Η όθωμανική περίοδος του τάγματος.

Η Άνατολία του ΙΓ', του ΙΔ' και του ύστερου ΙΕ' αιώνας άπετέλεσε τò θέατρο διαδοχικων κυμάτων διασπαστικων κοινωνικων άλλαγών. Οί εισβολές των τσεγγισχανιδων Μογγόλων που έβαλαν τέλος στην έξουσία των Σελτζούκων (άρχες ΙΓ' αιώνας), ή μεγάλη μετανάστευσις πρòς τὰ δυτικά μερικων τουρκμενικων φυλών, ή μετέπειτα άποσύνθεσις της μογγολικης διοικήσεως και οί μεσσιανικες έξεγέρσεις για Χιλιετή Έξουσία (*millenarian*) που καθοδηγήθησαν από χα-

21. Yoahann Friedmann, *ένθ' άν.*, σ.σ. 15-16.

22. Fazlur Rahman, *ένθ' άν.*, σ.σ. 638-639. Τò «ύπερκράτος» είναι άναφορὰ στò χαλιφάτο.

23. Annemarie Schimmel, *ένθ' άν.*, σ.σ. 219-221.

ρισματικούς τουρκμένους ηγέτες, όλα αυτά απέτελεσαν μέρος μιᾶς ταραχώδους εικόνας.

Τὸν ΙΔ΄ αἰῶνα, τὴν περίοδο κατὰ τὴν ὁποία τὰ ὀθωμανικὰ πριγκιπᾶτα ἤρχισαν νὰ ἀποκοτῶν τὴν μορφή τοῦ σουλτανάτου, οἱ πρῶτοι σουλτᾶνοι δὲν εἶχαν, ὅπως προαναφέραμε, ἄλλην ἐπιλογή ἀπὸ τοῦ νὰ ὑποστηρίξουν τοὺς λεγομένους «ἀποικιστὲς δερβίσηδες» ποὺ συνῴδευαν τὶς τουρκμενικὲς φυλὲς καὶ οἱ ὅποιοι κατηύθυναν τὴν ἐγκατάσταση τῶν τελευταίων στὴν Ἀνατολία. Ἡ γοητεία ποὺ ἠσκούσαν οἱ ἰσχυροὶ αὐτοὶ ἡγέτες στοὺς ὀπαδοὺς τῶν ὠφείλετο κυρίως στὸν χαρισματικὸ χαρακτήρᾱ τους καὶ στὴν λαϊκὴν πεποίθηση ὅτι ἠδύναντο νὰ ἐπικοινωνοῦν μὲ τὸν κόσμον τῶν πνευμάτων καὶ ὅτι κατεῖχαν τὴν ἱερὰ τέχνη τῆς μαγείας, ποὺ μόνον οἱ ἱερεῖς σαμᾶνοι ἐγνώριζαν²⁴.

Αὐτὸ δὲν πρέπει νὰ μᾶς ἐκπλήσσει διότι ὁ σουφισμὸς, ποὺ ἀπετέλει τὴν «ιδεολογικὴν πλατφόρμα» τῶν ταγματῶν αὐτῶν, «ἐπραγμάτωνε τὴν νεοπλατωνικὴ διδασκαλία διὰ μέσου πρακτικῆς ποὺ ἀπέδιδε τὸ συγκεκριμένον τῆς κοινωνίας τῆς Ἀνατολῆς. Ἔχομε δηλαδὴ μίαν ἐπιστροφὴ στὶς ἔσχατες στιγμὲς τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, ὅταν αὐτὴ εἶχε ἐκφυλισθεῖ σὲ θρησκεία καὶ μάλιστα παγανιστικὴ. Τὸ παγανιστικὸ λοιπὸν στοιχεῖο, τόσον ἔντονον ἄλλωστε στὸν σαμανισμό, τὴν θρησκεία τῶν τούρκων, ἦταν ἐκεῖνο ποὺ καθιστοῦσε ἐντονωτέραν τὴν προσήλωσίν των στὸν σουφισμό»²⁵. Ὅπως ἀναφέρει ὁ Βέρνερ²⁶, «στὸ ἔπος τοῦ Dede Korkut (πρῶτη καταγραφὴ ἀπὸ ΙΔ΄-ΙΣ΄ αἰῶνα) περιγράφεται ἕνας σαμᾶνος ὁ ὁποῖος μολονότι γίνεται δερβίσης, συνεχίζει τὶς δοξασίες τῆς παλαιᾶς του πίστεως. Ἐπιλέγοντας τίτλους ὅπως “ἁτᾶ”²⁷ καὶ “μαμπᾶ”²⁸ [...] οἱ δερβίσηδες ἠσκούσαν²⁹ σημαντικὴν ἐπιρροὴ στὶς πατριές, χρονολογούμενην ἀπὸ τοῦ Ι΄ αἰῶνα. Οἱ δερβίσηδες, ἐπειδὴ ἐπέζητον ἀπὸ τοὺς μογγόλους εἰσβολεῖς, δὲν κατώρθωσαν νὰ κρατηθοῦν στὸ προπύργιό τους, τὴν περιοχὴ τοῦ Χορασάν, καὶ μετενάστευσαν ὁμαδικῶς πρὸς τὰ δυτικά, στὴν Μικρὰ Ἀσία, (καὶ κατ’ ἀρχὰς στὴν Ἀνατολία), τὴν ὁποία κυριολεκτικῶς ἐπλημμύρισαν καὶ ἡ ὁποία ἀπέβη γι’ αὐτοὺς πραγματικὸς παράδεισος».

Οἱ ὁμάδες ἀλληλεγγύης, ὅμως, τῶν Τουρκμένων οἱ ὁποῖες συνεκροτήθησαν σὲ αὐτὴν τὴν βάση, ὅπως οἱ Μπαμπαῖ (Babai), ἀπέβησαν «κάρφος εἰς τὰ πλευρὰ» τῶν σελτζούκων ἡγεμόνων καὶ βραδύτερον ἐγέννησαν κοινωνικὰ κινήματα ποὺ εἶχαν ἀντίκτυπο σὲ ὅλην τὴν Ἀνατολία. Τὸ ὕστερον μεσσιανικὸ κίνημα Χιλιετοῦς Ἐξουσίας στὴν Ἀνατολία φέρει τὸ σημάδι αὐτοῦ τοῦ πλαισίου ἐθνικῆς συστάσεως καὶ ἡμιθρησκευτικῆς ἐξουσίας. Μία ἀπὸ τὶς πιδ σημαντικὲς

24. Ömer Lütfi Barkan, «Les derviches colonisateurs turcs de l'époque de la conquête et la zaviye», *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), σ.σ. 279-386. EMEL ESIN, «“Eren”. Les derviches hétérodoxes Turcs d'Asie centrale et le peintre surnommé “Siyah” kalam», *Turcica* 17 (1985), σ.σ. 7-41.

25. Σαρρῆς Νεοκλῆς, *Ὄθωμανικὴ πραγματικότητα*, τόμ. Α΄, Ἀρσενίδης, Ἀθήνα, σελ. 55.

26. Ἔνθ' ἄν.

27. Δηλαδὴ «πατήρ».

28. Ἐπίσης «πατήρ».

29. Καὶ συνεχίζουν νὰ ἄσκοῦν, μέχρι σήμερα, ἀνάλογον ἐπιρροὴν στὸν θρησκευόμενον ἄγροτικὸ πληθυσμὸ τῆς συγχρόνου Τουρκίας.

ένδημικες έκρηξεις συνέβη δέκα χρόνια μετά τὸ ἰσχυρὸ κτύπημα ποὺ εἶχε δεχθεῖ τὸ ὀθωμανικὸ σουλτανάτο κατὰ τὴν περίοδο διαμορφώσεώς του, δηλαδή τὴν ἤττα τοῦ σουλτάνου Βαγιαζήτ τοῦ Α΄ (περίοδος βασιλείας 1389-1402) ἀπὸ τὸν Ταμερλάνο. Ἡ λιποταξία τῶν τουρκμενικῶν φυλῶν διεδραμάτισε σημαντικὸ ρόλο στὴν ἤτταν αὐτήν. Ἡ ἐξέγερσις ποὺ συνέβη ἀργότερα καὶ ἐμορφοποιήθη τὸ 1416, εἶχε ὡς ἡγέτη τὸν σείχη Μπάντρο ἄλ-Ντὴν (Bedreddin) τῆς Σαμόνα (ἢ σημερινὴ Ἑλλάς), ὁ ὁποῖος κατεῖχε σημαντικὴ θέση ὡς καδῆς (ιεροδικαστῆς) στὸ τότε ἐμφανιζόμενο θρησκευτικὸ κατεστημένο τοῦ ὀθωμανικοῦ κράτους. Πρὶν τὴν ἐξέγερσή του εἶχε ὑποβιβασθεῖ, ἀλλὰ ἡ προτεραιὰ θρησκευτικὴ του θέσις δὲν φαίνεται νὰ τὸν ἠμπόδισε νὰ ὀργανώσει ἓνα κίνημα τὸ ὁποῖον ἐστηρίχθη στὰ προηγούμενα ὑποδείγματα τῶν ἐξεγέρσεων τῶν Μπαμπαῆ: ἡ πίστις του ἐβασίζετο στὶς τουρκμενικὲς ομάδες καὶ στὴν θέση ποὺ εἶχαν, παρὰ στὴν νέα θρησκευτικὴν ὀργάνωση³⁰. Σύμφωνα μὲ τὸν Μαρντὴν, ἡ ἐπιλογὴ αὐτὴ ἀπετέλεσε ὀρόσημο στὴν ὀθωμανικὴν ἱστορία.

Οἱ ὀθωμανοὶ ἡγέτες ἠξιολόγησαν πλέον, ὄχι μόνον τὴν ἀνυποταξία τῶν Τουρκμμένων, ἀλλὰ καὶ τὴν ἰκανότητα τῶν χαρισματικῶν ἡγετῶν καὶ τῶν ομάδων ἀλληλεγγύης, ὅπως ἡ μυστικὴ ἀδελφότης τῶν Καλεντερῆ, νὰ ὑποκινοῦν ἐξεγέρσεις. Ὁ προηγούμενος ρόλος ποὺ εἶχαν οἱ σείχηδες στὰ σύνορα, ὡς ἀποικιστὲς τῆς Ἀνατολίας, τώρα ἔπαυσε νὰ τοὺς παραχωρεῖται. Γιὰ τοὺς ὀθωμανοὺς ἡγέτες, ἡ ἐπανασύστασις τοῦ βασιλείου των, ποὺ διεσπάσθη μετὰ τὴν ἤττα τοῦ Βαγιαζήτ, φαίνεται ὅτι ἐστηρίζετο στὴν σταθερὰ ἐγκαθίδρυση τοῦ ἀποδεκτοῦ στὴν ὀθωμανικὴ διοίκηση σονιτισμοῦ. Ἡ ἐγκαθίδρυσις αὐτὴ θα κατέπνιγε τὴν ἀναστάτωση ποὺ ἔφεραν οἱ Τουρκμμένοι, μέσῳ τῆς ἐνώσεως τῆς «Ὁρθῆς Πίστεως», μὲ μία νέα ἀξία σχετικῶς πρὸς τὴν ὑπηκοότητα: ἡ *bedeniyet* (ἢ πίστις στὴν καταγωγὴ) θὰ ἀντικαθίστατο μὲ τὴν *medeniyet* (ἢ πίστις στὴν πολιτεία τοῦ σουλτάνου)³¹. Αὐτὸ πρακτικῶς ἐσήμαινε τὴν ἴδρυση ἐνὸς δικτύου μεντρεσέδων, τῶν ὁποίων οἱ ἀπόφοιτοι, ἐνῶ θὰ εἶναι μερικῶς ὑπάλληλοι τοῦ κράτους, θὰ διαδίδουν ὡς «κληρικοὶ» τὸ δόγμα τῆς ὀρθῆς σονιτικῆς ἀτραποῦ, οὕτως ὥστε θὰ ἐπετρέπετο στὴν κεντρικὴ ἐξουσία νὰ ἐλέγχει τὰ ὑποπτα Ταρκατλάρ³².

Οἱ Ναξιμπεντῆ, ποὺ εἶχαν προνομιακὲς σχέσεις μὲ τὴν δυναστεία τῶν Τιμουριδῶν³³, ἤλθαν στὴν Ἀνατολία μὲ τὸν στρατὸ τοῦ Ταμερλάνου. Ἡ «Ὁρθὴ Πίστις» των, ὅμως, φαίνεται νὰ ἐντυπωσίασε τοὺς ὀθωμανοὺς, ποὺ γρήγορα ἀπέ-

30. Μιὰ πιδ ἰδεαλιστικὴ ἔποψις τῆς ἀποφάσεώς του νὰ συνεργασθεῖ μὲ αὐτοὺς ποὺ προώθησαν τὴν ἐξέγερση παρέχεται ἀπὸ τὸν J. H. Kissling στὴν *Encyclopedia of Islam*², I, Brill, Leiden, Luzac, London, σελ. 869.

31. Οἱ σουλτάνοι καὶ οἱ συμβουλάτορές τους ἦσαν ἀρχετὰ ἔξυπνοι ὥστε νὰ ἀνασύρουν τὴν ἀρχὴ τῆς γενεαλογίας ὅταν αὐτὴ τοὺς ἐξυπηρετοῦσε, ὅμως αὐτὸ συνέβαινε κατὰ τὴν κρίση των.

32. Αὐτὸ φαίνεται νὰ συνέβη σὲ δύο στάδια, τὸ πρῶτο κατὰ τὴν βασιλεία τοῦ Μουράτ Β΄ (1421-1451) καὶ τὸ δεῦτερο κατὰ τὴν ἐποχὴ τοῦ σουλτάνου Μωάμεθ Β΄ (1451-1481). Βλ. Cahid Baltaci, *XV-XVI Asırlar Osmanlı Medreseleri*, İrfan, İstanbul, 1976, σ.σ. 46-47.

33. İrfan Gündüz, *ἔνθ' ἄν.*, σελ. 40.

κτησαν δεσμούς μαζί τους. Ο γαμβρός του Βαγιαζήτ Α΄, ο όνομαστός μυστικός Έμιρ Σουλτάν (1368-1429)³⁴, ήταν υιός του Σάϋεντ Έμιρ Κουλάλ (*Seyyid Emir Kulal*), ενός όπαδοϋ του Μπαχά άλ-Ντήν Ναξιαμπάντ. Ο σουλτάνος Μωάμεθ Β΄ (περίοδος βασιλείας: 1451-1481) προσεκάλεσε ένα άριθμό έξεχόντων Ναξιμπεντή στην Κωνσταντινούπολη. Ο μολλᾶ Ίλαχῆ (θαν. τὸ 490-1491), κάτοικος του Σιμάν, κατέληξε στην κεντρικὴν Ἀσία καὶ ἐμυήθη καὶ αὐτὸς στοὺς Ναξιμπεντή.

Όταν ὁ Ίλαχῆ ἐπέστρεψε στὴν ὀθωμανικὴν αὐτοκρατορία, ἐγκαθίδρυσε τὸν πρῶτο, ὄχι τόσο σημαντικὸ, τεκῆ (στοᾶ) τῶν Ναξιμπεντή, πρῶτα στὴν πόλη του καὶ ἔπειτα στὴν Κωνσταντινούπολη³⁵. Βαθμιαίως, οἱ Ναξιμπεντή κατέλαβαν σημαντικὴ θέση στὴν τουρκικὴ θρησκευτικὴ ζωὴ, τὴν ὁποία καὶ διετήρησαν παρὰ τὶς διαμάχες μὲ τὰ τάγματα τῶν Χαλβετῆ (*Halveti*)³⁶ καὶ Μεβλεβῆ (*Mevlevi*)³⁷.

Παρεπιπτόντως, ἡ θέσις τῆς Ἰρέν Μελικῶφ (*Irène Melikoff*) ὅτι οἱ μπεκτασῆ διεδραμάτισαν τὸν ἴδιο εἰρηνευτικὸ καὶ ἔνωτικὸ ρόλο ὅπως οἱ Ναξιμπεντή, ἀλλὰ ὑπενομεύθησαν ἀπὸ ἑτερόδοξες ὀμάδες ποὺ εἶχαν ἀναλάβει τὸ καθήκον νὰ τοὺς ἐπαναφέρουν στὸν σωστὸ δρόμο, δεικνύει μόνον μερικὲς ἀπὸ τὶς δυσκολίες ποὺ συνήνησαν ἀκόμη καὶ οἱ πῖδ πιστοὶ ὀπαδοὶ τῆς «Όρθῆς Πίστεως»³⁸.

Ό σύνδεσμος τῶν ὀθωμανῶν μὲ τὰ ρεύματα τῶν Ναξιμπεντή μουζαντεντή γίνεται πῖδ καθαρὸς μὲ τὸν σείχη Μωχάμαντ Μουράντ Μουχάρη (θαν. τὸ 1729), ὁ ὁποῖος ἐταξείδευσε στὴν Ἰνδία καὶ ἐμυήθη στὸν κλάδο τῶν Ναξιμπεντή μουζαντεντή ἀπὸ τὸν Μωχάμαντ Μαασούμ, ἕνα ἀπὸ τοὺς υἱοὺς τοῦ Σερχέντη. Μετὰ ἀπὸ τὴν Ἰνδία ἔκαμε πολλὰ ταξίδια, ποὺ τοῦ ἐπέτρεψαν νὰ ἐμβολιασθεῖ μὲ τὶς ιδέες τῶν Ναξιμπεντή Μουζαντεντή, στὴν Συρία καὶ τὴν Ἀνατολία.

Τὴν αὐξανομένη ἐπιρροή τῶν κλάδων τῶν Ναξιμπεντή Μουζαντεντή στὴν ὀθωμανικὴ αὐτοκρατορία δύναται κανεὶς νὰ τὴν παρακολουθήσει μέσα ἀπὸ τὴν τουρκικὴ μετάφραση τῶν *Μακτουμπάτ* τοῦ Σερχέντη ἀπὸ τὸν *Müstakimzâde Süleyman Saadettin* τὸ 1787³⁹.

34. *Encyclopedia of Islam*², ἔνθ' ἄν., σελ. 697

35. Algar Hamid, ἔνθ' ἄν., σ.σ. 168-169.

36. Αὐτὸ εἶναι ἕνα ταρικότ ποὺ συγκεντρώνει τὸ ἐνδιαφέρον καὶ τὴν ὑποστήριξη πολλῶν δυτικῶν ἐπισκεπτῶν τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Συνήθως ἔχουν καὶ μερικὸς ξένους ἀνάμεσά τοὺς στὴν καθιερωμένη βραδυνὴ συγκέντρωση τῆς Πέμπτης στὸν τεκῆ τοὺς. Διαθέτουν παρακλάδια στὴν Γερμανία καὶ τὶς ΗΠΑ, ἐνῶ οἱ ἡγέτες τῶν εἶναι μεμορφωμένα καὶ πεπολιτισμένα ἄτομα. Όταν πρὶν μερικὰ χρόνια ἀπεβίωσε ὁ διακεκριμένος σείχης Μουζαφέλ ὑπῆρχε μέγα πλῆθος στὴν κηδεία του — ἔνδειξις τοῦ πόσον δημοφιλεῖς εἶναι τὰ ταρικότ ἀλλὰ καὶ τῆς ὑπολήψεως ποὺ ἀπελάμβανε ὁ ἴδιος ἐν ζωῆ.

37. Cornel Fleischer, *Bureaucrat and intellectual in the Ottoman empire*, Princeton University Press, Princeton, 1986, σ.σ. 17, 57. Τὸ τάγμα τῶν Μεβλεβῆ, ποὺ συχνὰ ὀνομάζεται καὶ «Περιστροφόμενοι Δερβίσαϊ», ἀπετελοῦσε κάποτε, καὶ ἀποτελεῖ μέχρι σήμερα, ἕνα ἐπιφανῆς Ταρικότ.

38. Irene Melikoff, «Und ordre de derviches colonisateurs, les Bektashis», στὸ *Memorial Omer Lutffi Barkan, Bibliotheque de l'Institut Francais d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul*, Maisonneuve, Paris, 1980, σ.σ. 149-157.

39. İrfan Gündüz, ἔνθ' ἄν., σελ. 62 ἐν *S. Mardin*, ἔνθ., ἄν.

Τὸ τάγμα τῶν Χαλιντῆ (Halidi) καὶ ἡ περίοδος τῆς ὀθωμανικῆς μεταρρυθμίσεως.

Ἡ ἰδέα ποὺ προσέδωσε τὴν ἰσχυροτέραν ὄθηση στοὺς Ναξιμπεντῆ μουζαντεντῆ, ὅμως, ἦταν αὐτὴ ποὺ διεμορφώθη στὸν κύκλο τοῦ *Mevlâna Halid Baghdadi* (1776 –1827). Γεννημένος στὴν περιφέρεια τοῦ Σαχριζούρ, στὸ σημερινὸ Ἰράκ, συνήντησε ἓνα βοηθὸ τοῦ ὀνομαστοῦ σείχη Ἀμπντουλλᾶ Ντιχλαβῆ (*Shaikh Abdullah Dihlavi*) τῶν Ναξιμπεντῆ Μουζαντεντῆ, ὁ ὁποῖος καὶ τὸν ἔπεισε νὰ μελετήσῃ μαζῆ μετὸν Ντιχλαβῆ στὸ Δελχί. Ἀπὸ τὴν Ἰνδία ἀπεχώρησε τὸ 1810-1811, ἐπέτρεψε στὴν Σουλεϊμανίγιε, ἦλθε σὲ ἀντίθεση μετὸν σείχη τοῦ τάγματος τῶν Καντιρῆ καὶ κατόπιν ἐταξίδευσε στὴν Βαγδάτη, ὅπου καὶ συνέστησε τὸν πρῶτο τεκὲ (στοᾶ) τῶν Χαλιντῆ τὸ 1813. Ἀπὸ ἐκεῖ, τὸ τάγμα του ἐξηπλώθη στὴν Σουλεϊμανίγιε καὶ ἔπειτα, συμφώνως πρὸς τὰ ἰδικὰ του λεγόμενα, σὲ Ἱερουσαλήμ, Χαλέπι, Βασόρα, Κιρκούκ, Ἑρμπήλ, Ντιγιαρμπάκηρ, Σιζρέ, Μαρντίν, Οὐρφα, Γανζιαντέπ καὶ τὸ Ἰκόνιο⁴⁰, δηλαδὴ στὸ σημερινὸ τουρκικὸ Κουρδιστάν.

Οἱ ναξιμπεντῆ Χαλιντῆ, ἐν τῷ μεταξὺ, ἐκινητοποιοῦσαν καὶ προσηλύτιζαν. Οἱ πνευματικοὶ πατέρες των εἶχαν ἀρχίσει νὰ ἐφαρμόζον ἓνα διεθνoῦς ἐμβελείας σχέδιον κινητοποιήσεων: στὴν δεκαετία τοῦ 1790 στὸν Καύκασον οἱ Ναξιμπεντῆ Μουντζεντιντῆ ἐπολέμησαν ἐναντίον τῆς ρωσικῆς εἰσβολῆς καὶ ἐπεχείρησαν νὰ ἐνώσουν διάφορες φυλές, ἐνῶ ἀπὸ τὰ μέσα τῆς δεκαετίας 1830 ἕως τὸ 1859, ὁ σείχης Σαμῆλ ἐπεδόθη στὸν ἴδιον ἀγῶνα⁴¹.

Ὁ *Mevlâna Halid* φαίνεται, τὸ 1820, δίδει ὁδηγίες στὸν βοηθὸ του, Ἀμπντουλλᾶ ἀλ-Οὐκάρη, στὴν Κωνσταντινούπολη νὰ διευρύνει τὶς ἐνέργειες κινητοποιήσεως καὶ προσηλυτισμοῦ. Οἱ ὁδηγίες αὐτὲς ἔχουν καθαρὰ τὸ περιγραμμα ἐνὸς ἱστορικοῦ σχεδίου τὸ ὁποῖον κάποιος μπορεῖ νὰ χαρακτηρίσει, χωρὶς τὸν φόβο νὰ θεωρηθεῖ ἀναχρονιστῆς, ὡς πανισλαμικό. Τὸ σχέδιον ἀνέφερε τὶς περιοχὲς τῆς βορείου Ἀφρικῆς, τῆς Μπουχάρα, τῆς Αἰγύπτου, τῆς Μεδίνης, τῆς Ἰνδίας καὶ τῆς Ἄπω Ἀνατολῆς ὡς αὐτὲς ποὺ ἔπρεπε νὰ περάσουν στὸν ἔλεγχον τῶν Χαλιντῆ.

Εἶναι προφανές, λοιπόν, ὅτι οἱ Ναξιμπεντῆ Μουτζεντιντῆ λαμβάνουν ἱστορικῶς καὶ γεωπολιτικῶς τὴν θέση τῆς «Ἀνατολῆς» καὶ στρέφονται ἐναντίον τῆς «Δύσεως» στὸ ἤδη ἀναδυθέν, μετὴν συνθήκη τοῦ Κιουτσούκ-Καϊναρτζῆ, Ἀνατολικὸ Ζήτημα, τὸ ὁποῖον ἔλαβε γιὰ πρώτη φορὰ τὸ ὄνομα αὐτὸ στὸ συνέδριον τῆς Βερόνας τοῦ 1822.

Ὅπως τονίζει ὁ Μαρντῆν⁴² παραπέμποντας στὸν *Gündüz*, «οἱ κανόνες ποὺ ἔπρεπε νὰ ἀκολουθήσουν οἱ βοηθοὶ τοῦ Χαλιντ — συμπεριλαμβανομένης καὶ τῆς συνεχoῦς ἐπικοινωνίας μετὸν Χαλιντ στὴν ἔδρα τοῦ τάγματος, στὴν Δα-

40. *Αὐτόθι*, σ.σ. 240-243. Butrus Abu-Manneh, «The Naqshbandiyya- Mujaddidiya in the Ottoman land in the early 19th century», *Die Welt des Islam* (N.S.) 22 (1984).

41. J. Spencer Trimingham, *ἔνθ' ἄν.*, σελ. 127. Τὸ τάγμα διείσδυσε στὴν Ἰνδονησία κατὰ τὴν δεκαετία τοῦ 1840 καὶ ἔδωσε ὄθηση σὲ κινήματα ἀντιστάσεως ἐναντίον τῶν Ὀλλανδῶν.

42. *S. Mardin. ἔνθ' ἄν.*

μασκό — θα ἐτύγχανον τῆς ἐπιδοκιμασίας ἀκόμη καὶ τῶν σημερινῶν διεθνῶν ἀγκιτατόρων»⁴³.

Ὁ κλάδος Χαλιντή τῶν Ναξιμπεντή εἶχε ἐπίσης ἐπιρροή στοὺς κυβερνητικοὺς κύκλους στὴν Κωνσταντινούπολη. Ἡ περιγραφή τοῦ *Butrus Abu-Manneh* σχετικῶς πρὸς τὴν ἐπιρροή τῶν Μουντζεντιντή κατὰ τὰ πρῶτα ἔτη τοῦ ΙΘ' αἰῶνος στὴν ὀθωμανικὴ πρωτεύουσα, δεικνύει ὅτι τὴν στιγμὴ ἐκείνη οἱ «προοδευτικοὶ» καὶ οἱ «συντηρητικοί», στοὺς ἐπίσημους κύκλους τῶν ὀθωμανῶν, μποροῦσαν νὰ αὐτοπροσδιορισθοῦν ὑπὸ τὴν ἰδεολογικὴν αἰγίδα τῶν Ναξιμπεντή. Αὐτὸ ὠφέλετο στὸ ὅτι οἱ Νακσιμπεντή ὑπεστήριζαν τὴν ἰδέα ὅτι ἡ κεντρικὴ ἐξουσία, δηλαδή οἱ γραφειοκράτες τῆς Κωνσταντινουπόλεως, θὰ ἔπρεπε νὰ ἀνακαινίσουν τὴν κρατικὴ μηχανὴ καὶ νὰ ἀνανεώσουν τὴν ὀθωμανικὴν ἰσχὺν ἐναντι τῆς στρατιωτικῆς καὶ κυβερνητικῆς ὑπεροχῆς τῆς Δύσεως.

Ἔτσι ἀντιλαμβάνομεθα ὅτι στὰ 1820 ὑφίστατο ἡ ἐπιθυμία ὀθωμανικῆς μεταρρυθμίσεως μὲ ἰσλαμικὸ τρόπο. Θὰ μποροῦσαμε νὰ ποῦμε ὅτι ἐπρόκειτο γιὰ σχέδιο τοῦ πιδ ἰσχυροῦ τότε ἰσλαμικοῦ κράτους, τῆς ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας, νὰ ἀναλάβει τὴν πρωτοβουλία συγκεντρώσεως τῶν μουσουλμάνων πολιτῶν του πέριξ τοῦ κοινοῦ στόχου τῆς ἰσχύος, μέσῳ τῆς ἐνότητος τῆς πίστεως. Ἡ ἐνότις (*Ταουχίντ*)⁴⁴ αὐτὴ θὰ προωθεῖτο ἀκολουθώντας αὐστηρῶς τὰς ρήσεις (σόνα) τοῦ προφήτου, «ἐλέγχοντας τοὺς κακοὺς νεωτερισμοὺς» (μπέντα)⁴⁵ καὶ ἀναγκάζοντας τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς ἀντιπροσώπους των νὰ ἀκολουθήσουν αὐτὴν τὴν γραμμὴ⁴⁶.

Μιὰ τοιαύτη ἐπιλογή περὶ μεταρρυθμίσεως μουσουλμανικοῦ τύπου, τῆς ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας ἐξηφανίσθη — προσωρινῶς, ὅπως θὰ παρατηρήσομε — ἀπὸ τὸ λεξιλόγιο τῶν γραφειοκρατῶν, ὅταν οἱ ἐπίσημοι ἀξιωματοῦχοι ποὺ συνεγκροτοῦσαν τὸ Ἄνωτατο Δικαστήριον τῆς Πύλης κατέληξαν στὸ συμπέρασμα ὅτι ὑπάρχει ἓνα καλλίτερον, πέρα τοῦ θρησκευτικοῦ, «λάβαρα», ὑπὸ τὸ ὁποῖον θὰ συνεκεντρώνοντο ὅλοι οἱ μουσουλμᾶνοι.

43. İrfan Gündüz, *ἔνθ' ἄν.*, σ.σ. 31, 36-37.

44. Πρόκειται γιὰ τὴν θεϊὰν ἐνότητα τῶν πάντων, βάσει τῆς ὁποίας τὸ πᾶν ἔχει τὸν ρόλο καὶ τὴν θέση του μὲ μιὰ ὀργανικὴ σχέση ποὺ λειτουργεῖ κατὰ τὶς ἐπιταγὰς ὠρισμένων θεμελιωδῶν κανόνων. Ἄλλωστε ὁ Ὄζάλ ἐχρησιμοποίησε πολὺ συχνὰ τὴν ἐννοια αὐτὴν γιὰ νὰ ἀποδείξει ὅτι ἡ Τουρκία μποροῦσε νὰ ἀποτελέσει τὴν γέφυρα μεταξὺ δυτικοῦ καὶ ἀνατολικοῦ κόσμου. Βλ. Ἰ.Θ. Μάζης, *ἔνθ' ἄν.*, σελ. 93.

45. Ἡ περίπτωσις τῆς μπέντα ἀνελύθη ἐνωρὶς ἀπὸ νομοκανονόγους οἱ ὅποιοι ἔκαναν τὴν διάκριση μεταξὺ «καλῆς» καὶ «κακῆς» μπέντα. Ἡ ἀπαγόρευσις τῆς καταναλώσεως καπνοῦ καὶ καφέ, ποὺ ἐτέθη ἀπὸ ὠρισμένους θρησκευτικοὺς λειτουργοὺς (σαλαφηῖτες) καὶ ἡ ὁποία ἀνηρέθη ἀπὸ ἄλλους, ἀποτελεῖ χαρακτηριστικὸν παράδειγμα τῆς ρευστότητος ποὺ ἐπικρατεῖ στὸ Ἰσλάμ εἰς ὅ,τι ἀφορᾷ τὸν διαχωρισμὸν μεταξὺ «καλῆς» καὶ «κακῆς» μπέντα. Πρέπει, φυσικὰ, νὰ τονισθεῖ ὅτι «οὔτε στοὺς μὲν οὔτε στοὺς δε ἔλειψαν ἐπιχειρήματα καὶ κείμενα γιὰ νὰ θεμελιώσουν τὶς ἀποφάσεις τους», ὅπως ἀναφέρει ὁ Μαξιμ Ροντενσὸν. Ἄς μὴν λησμονοῦμε καὶ τὴν ἀνεπιτυχῆ ἀντίσταση ποὺ προέβαλε τὸ οὐαχαβικὸ ἱερατεῖον τῆς Σαουδικῆς Ἀραβίας ἐναντίον τῶν πάσης φύσεως τηλεπικοινωνιῶν καὶ τῆς ραδιοφωνίας, ὅπως παραθέτει ὁ H.C. Armstrong ἐν *Lord of Arabia, Albatros*, 1938, σελ. 214 κ.έ. (Βλ. Ἰ.Θ. Μάζης, *ἔνθ' ἄν.*, σ.σ. 84-85.)

46. Butrus Abu-Manneh, *ἔνθ' ἄν.*, σελ. 13.

Τὸ νέο εἶδος μεταρρυθμίσεως τῆς δεκαετίας τοῦ 1840, ἥτο αὐτὸ τοῦ «πεφωτισμένου δυτικοῦ δεσποτισμοῦ», συμφώνως πρὸς τὸν ὅποῖον οἱ πολῖτες ἐφαίνοντο χρήσιμοι στὸ κράτος μέσῳ τῆς διευκολύνσεως τῶν οἰκονομικῶν τους στόχων καὶ τῆς ἀνυψώσεως τοῦ ἐπιπέδου τῆς ἐκπαιδεύσεώς των. Τὸ πρῶτον ὑπόδειγμα τῶν Ναξιμπεντῆ φαίνεται νὰ παρουσιάσθῃ στοὺς ὀθωμανοὺς ἀκόμη μία φορὰ στὶς δεκαετίες 1880 καὶ 1890 ἀπὸ τὸν μουσουλμᾶνον συντηρητικὸν μεταρρυθμιστὴν Γκαμᾶλ ἄλ-Ντὴν ἄλ-Ἀφγάνη. Στὸς ἀνωτάτους ἀξιωματούχους τοῦ ὀθωμανικοῦ κράτους αὐτὸ θὰ πρέπει νὰ ἠξιολογήθῃ ὡς βελτιωμένη ἔκδοσις τῆς ἐπιλογῆς ποὺ ἀπέφυγαν νὰ ἐφαρμόσουν ἐνωρίτερα.

Οἱ Χαλιντῆ ὠργάνωσαν, ἐπίσης ἐπὶ μονίμου βάσεως μία σειρὰ μαθημάτων στὴν περιοχὴ Χιζάν-Βὰν τῆς ἀνατολικῆς Ἀνατολίας, τὰ ὅποια ἀπετέλεσαν τὸ ἐφαλτήριο γιὰ ἓνα κίνημα ποὺ ἐνεφανίσθη ἀργότερα, τοὺς Νούρ, μὲ τοὺς ὁποίους θὰ ἀσχοληθοῦμε κατωτέρω.

Ἡ πρόβλεψις τοῦ σουλτάνου Μωάμεθ Β΄ σχετικῶς πρὸς τὴν μεταλλαγὴ τῶν Ναξιμπεντῆ Χαλιντῆ σὲ ὀργανωτὲς ἐξεγέρσεων παρὰ σὲ θρησκευτικούς ποιμένες, ἐπεβεβαιώθη δύο δεκαετίες μετὰ τὸν θάνατό του, ὅταν, στὸ πρῶτο ἐμφανισθὲν κίνημα ἐναντίον τῶν μεταρρυθμίσεων τῆς ἐποχῆς Τανζιμάτ, ἠγήθη ἓνας ἀπὸ τοὺς Ναξιμπεντῆ, ὁ σείχης Ἀχμὲντ τῆς Σουλεϊμανίγιε (1859). Ὁ τοῦρκος ἱστορικὸς *Cevdet Pasha* ἀναφέρει τὸ πῶς οἱ συνωμῶται δὲν ἠμπόρουν νὰ καταδικασθοῦν σὲ θάνατο, παρὰ σὲ φυλάκιση, λόγῳ τοῦ κενοῦ στὸν ποινικὸ κώδικα.

Τὸ γενικὸν κλίμα στὴν ὀθωμανικὴν αὐτοκρατορία τὴν δεκαετία τοῦ 1860 δὲν συνέβαλε στὸ νὰ ἐξαπλωθῆ ἡ ἀντίδρασις τῶν Ναξιμπεντῆ στὶς μεταρρυθμίσεις τῆς Τανζιμάτ. Τὰ χρόνια αὐτά, ἓνα μέρος τῶν ἐνεργειῶν τῆς συντηρητικῆς μουσουλμανικῆς ἀντιθέσεως στὶς «κοσμικὲς» μεταρρυθμίσεις ἐκινήθη πρὸς τὴν κατεύθυνση τῆς συνεργασίας μὲ τὴν συνταγματικὴν-φιλελευθέραν ὁμάδα τῶν διανοουμένων καὶ γραφειοκρατῶν, γνωστῶν ὡς Νέων Ὄθωμανῶν⁴⁷. Ἔτσι, οἱ δραστηριότητες τῶν Ναξιμπεντῆ πιθανῶς νὰ ἔγιναν ὀλιγώτερον ἐμφανεῖς, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν προσωρινὴν συμμαχία μερικῶν σείχηδων μὲ τοὺς Νέους Ὄθωμανοὺς, ἀλλ' ἦλθαν στὴν ἐπιφάνεια κατὰ τὸ ρωσο-τουρκικὸ πόλεμο τοῦ 1877-1878, ὅταν σείχηδες τῶν Ναξιμπεντῆ παρουσιάσθησαν ἐθελοντικῶς γιὰ νὰ στρατευθοῦν. Ὁ Σουλεῦμὰν Ἐφέντη, ἓνας Ναξιμπεντῆ τοῦ *Tekke Özbek* Κωνσταντινουπόλεως, διετηροῦσε ἐπίσης ἐπικοινωνία — πιθανῶς κάποιον εἶδος ὑπηρεσίας πληροφοριῶν — μὲ τοὺς μουσουλμάνους τῆς κεντρικῆς Ἀσίας⁴⁸.

Ὁ πιὸ σημαντικὸς ἠγέτης τοῦ ἸΘ' αἰῶνος τῶν Ναξιμπεντῆ Χαλιντῆ στὴν Τουρκία ἦταν ὁ *Ziyaeddin Gümüşanevi* (θαν. τὸ 1893)⁴⁹. Ἐνήμερος, πιθανῶς,

47. S. Mardin, *The genesis of young Ottoman thought*, Princeton University Press, Princeton, 1962.

48. Gökhan Çetinsaya, *Il Abdulhadim doneminim ild yıllari «Islam Birliği» hareketi (1876-1878)*, ἀδημοσίευτος μεταπτυχιακὴ ἐργασία, Ankara University, 1988, στο S. Mardin, «The Naksibendi order» ἔνθ' ἀν., σελ.131.

49. Ὑπῆρχε ἐπίσης καὶ ἓνας ἀριθμὸς ἐλασσόνων προσωπικοτήτων τῶν Μουζεχεντῆ ποὺ κατεῖχαν ἓνα σημαντικὸ μέρος τῆς ὀθωμανικῆς κοινωνικῆς ζωῆς τὴν ἐποχὴν ἐκείνη. Ὁ σείχης Ibrahim Ethem Efendi τοῦ τεκὲ Ὄzbek (Sultantepe) διεδραμάτισε σημαντικὸ ρόλο στὴν ἀνάπτυξη τῶν βιομηχανικῶν σχολῶν. Βλ. Grace Martin Smith, «The Özbek

τῆς ἐμπειρίας τοῦ σείχου Ἀχμέτ, οἱ κινήσεις του ἦσαν κρυφές καὶ σταδιακές. Ἡ βάση του ἦτο ἓνα κατεστραμμένον τέμενος πλησίον τῆς Ὑψηλῆς Πύλης. Λαμβάνοντας τὸ ἔρεισμα ἀπὸ τὴν ἰδρυση μιᾶς ὀθωμανικῆς τραπέζης, ἴδρυσεν ἓνα κοινοτικὸ ταμεῖο γιὰ τὸν τεκέ του (*dergâh*). Τὸ ἀρχικὸ κεφάλαιο θὰ προήρχετο ἀπὸ συνεισφορὰς εὐπόρων πιστῶν καὶ θὰ ἐχρησίμευε γιὰ δάνεια σὲ μικρὰς ἐπιχειρήσεις καὶ γιὰ τὴν ὑποστήριξη τῶν ἀπόρων.

Ἐνα μέρος ἀπὸ τὸ κεφάλαιο ἐχρησιμοποιήθη γιὰ τὴν δημιουργία ἐκτυπωτικῆς μονάδος καὶ ἓνα ἄλλο μέρος στὴν ἰδρυση βιβλιοθηκῶν στὴν Κωνσταντινούπολη καὶ στὴν ἐπαρχία. Μιὰ καινοτομία παιδαγωγικῆς μορφῆς ἦταν ἡ «κατάταξις» τῶν μαθητῶν ἀναλόγως πρὸς τὶς ἰκανότητές τους. Τὴν προσοχὴ τῆς κυβερνήσεως, ὅμως, ἐτράβηξε ἡ προσπάθειά του νὰ εἰσβάλει στὶς δισεβδομαδιαῖες προσευχὰς σὲ ἓνα φημισμένο καὶ πολυσύχναστο τέμενος.

Στὰ 1860 οἱ μεγάλοι βεζύρηδες Ἀλῆ πασσᾶ καὶ Κιμπρεσλῆ Μεχμέτ πασσᾶ ἀπήτησαν νὰ ἐξορισθεῖ, ἀλλ' ὁ σουλτᾶνος Ἀμπντουλχαμίητ Β' ἀπεδείχθη ἀνεκτικώτερος τῶν ὑφισταμένων του καὶ ἐχρησιμοποίησε τὸν *Z. Gümüşhanevi* γιὰ τοὺς δικούς του σκοπούς. Φαίνεται φυσικὸ τὸ ὅτι ὁ σουλτᾶνος Ἀμπντουλχαμίητ, ποὺ εἶχε ἐμπιστευθεῖ στὸν σείχη Ἀμπουλχούντα τὴν ἀποστολὴ νὰ ἀποσπάσει τὴν ὑποστήριξη τῆς διακυβερνήσεώς του στὴν Συρία (ἐλπίζων ὅτι οἱ σχέσεις τοῦ Ἀμπουλχούντα μὲ τοὺς σούφη Ριφαῖ (*Rifai*) νὰ ἐπιτύγχαναν τὸν σκοπὸ του), ὑπεστήριξε ἐπίσης καὶ τὸν *Gümüşhanevi*⁵⁰.

Τὰ κυριώτερα ἐκδοθέντα ἔργα τοῦ *Gümüşhanevi* ἦσαν μία συλλογὴ βιβλίων ἠθικῶν παραινήσεων (*Levami ul-Ukul*, 1877) καὶ ἓνα βιβλίον σχετικῶς πρὸς τὴν Ἠθικὴ (*Ahlak*, 1832, 1858)⁵¹.

Κατὰ μία ἐποχὴ περαιτέρω μειώσεως τῶν ἐλαχίστων πιθανοτήτων ἐπαναφορᾶς τοῦ ἰσλαμικοῦ παρελθόντος, κάτι ποὺ εἶχε ἐκφρασθεῖ καὶ δημοσίᾳ, ἡ τελευταία σοβαρὰ προσπάθεια ἐγίνε ἀπὸ τὸν *Ahmet Cevdet Pasha* ὡς ἀντίδρασις στὸ σχέδιο τοῦ ὑπουργικοῦ συμβουλίου τὸ ὁποῖο προέβλεπε νίθησις τοῦ ναπολεοντείου Ἀστικοῦ Κώδικος (1868). Ἴσως καὶ οἱ πανισλαμικὲς προσπάθειες τοῦ σουλτᾶνου Ἀμπντουλχαμίητ Β' κατὰ τὶς δεκαετίες 1880 καὶ 1890 νὰ ἀπέκρουσαν τὶς ἐνέργειες τῶν μουσουλμάνων ζηλωτιστῶν. Ἔτσι, δὲν βλέπομε ἓνα ἄξιο διάδοχο τοῦ *Gümüşhanevi* στὸ πηδάλιο τῆς Κωνσταντινουπόλεως γιὰ διάστημα μεγαλύτερο τῶν σαράντα ἐτῶν, παρ' ὅλον ποὺ ὑπάρχουν ἐνδείξεις ὅτι ἓνας σείχης τῶν Χαλινητῶν ποὺ ἐξεκίνησε γιὰ τὸ Τουρκεστάν, στὴν δεκαετία τοῦ 1920, δὲν τὸ ἐπραξε παρὰ τῆ ἐγκρίσει τοῦ ἴδιου του Μουσταφᾶ Κεμάλ⁵². Αὐτὸ ὅμως σημαίνει, ἐὰν συνέβη, ὅτι ὁ σείχης αὐτὸς ἐξετέλει «διατεταγμένην ἐθνικὴν ὑπηρεσίαν» καὶ δὲν εἶχε ὡς πρῶτιστο ἐνδιαφέρον τὴν διάσωση τῶν ψυχῶν τῶν μουσουλμάνων τῆς κεντρικῆς Ἀσίας. Μᾶλλον τὴν δημιουργία συνθηκῶν γιὰ προσάρτηση τῶν περιοχῶν τους στὴν νεογέννητη Τουρκία, ἐπεθυμοῦσε, καὶ γι' αὐτὸ θὰ εἰργάζετο, ἐκμεταλλεζόμενος τὶς θρησκευτικὰς ἐπιρροὰς τοῦ τάγματός του στὴν περιοχὴ.

tekkes of Istanbul», *Der Islam* 57 (1980), σελ. 136.

50. Irfan Gündüz, *ἔνθ' ἄν.*, 51, 53-54, 67.

51. *Ἐνθ' ἄν.*, σ.σ. 96, 106.

52. Grace Martin Smith, *ἔνθ' ἄν.* σελ. 137.

Μόλις την δεκαετία του 1930 έμφανίζεται, ως σοφός και με έπιρροή, ο σείχης Άμπντουλκαχίμ Άρβασή, ο οποίος και αναλαμβάνει την πνευματική καθοδήγηση του τούρκου ποιητού *Necip Fazil Kısakürek*. Συμφώνως προς τον Μαρντήν, σε αυτήν την έπιρροή όφείλομε την έκδοση από τον *Kısakürek* τò 1943 του περιοδικού *Büyüik Dogu* που ανέλαβε την ύποστήριξη των ισλαμικών άξιων σε μίαν έποχή που αυτό έγκυμονούσε μεγάλους κινδύνους για τον έκδότη.

Τò διάλειμμα μεταξύ των δεκαετιών 1920 και 1930 χαρακτηρίζεται επίσης και από ένα άξιοσημείωτο φαινόμενο που έμφανίζεται εκτός πρωτευούσης και τò όποιον έχει πάλιν τις ρίζες του στους Ναξιμπεντή: τον *Bediüzzaman Said-i Nursî* (1876-1960)⁵³ ο οποίος έξεπαιδεύθη στα σεμινάρια των Ναξιμπεντή Χακλιντή που είχαν όργανωθή στην ανατολική Τουρκία και ο όποιος έλαβε την σκυτάλη στην περιοχή *Bitlis- Hizan* τής Άνατολίας. Ή «περιφερειακή» πηγή του κινήματος είναι ένδιαφέρουσα έπειδή άντιγράφει παρόμοιες έξελίξεις που συνέβαιναν στα σύνορα του ισλαμικού κόσμου εκείνης τής έποχής. Ή περίπτωσις αυτή άφορξά σαφώς μία «κινητοποίηση τής περιφέρειάς»⁵⁴ που άποτελει σημαντική διάσταση στην ανανέωση του Ίσλάμ κατά τον ΙΟ΄ και Κ΄ αιώνα⁵⁵.

Ο *Σαήντ-ι-Νουρσή* απέκτησε έπαφές με τους νεοτούρκους με τέτοιον τρόπο, που άποδεικνύει ότι είχε γοητευθεί από την πολιτική. Μόνον την δεκαετία του 1920 ήλλαξε την στάση του και ήρχισε κινητοποιήσεις οί όποίες άπέρριπταν την έπιλογή τής καθαρώς πολιτικής μεθόδου δράσεως. Τώρα έστηρίζετο στην θρησκευτικήν κινητοποίηση, από την όποίαν άνέμενε να προκύψουν φυσιολογικά τὰ πολιτικά άποτελέσματα. Ή έπιρροή του έξηπλώθη μέσω τής διαδόσεως μιás σειρής φυλλαδιών που είχαν σκοπό να διαφωτίσουν τους μουσουλμάνους των μεσαίων κοινωνικών στρωμάτων σχετικώς προς τò Ίσλάμ.

Παραλλήλως ύπήρχε και έπιρροή τής δράσεως και τής προσωπικότητας του σείχου των Ναξιμπεντή Χαλιντή, Μεχμέτ Ζαχίντ Κοτκού (*Mehned Zahid Kotku*). Ο Κοτκού έγνώρισε, όταν ήτο νέος, την άπαγόρευση των θρησκευτικών ταγμάτων τò 1925. Μετά τις σπουδές του στην Κωνσταντινούπολη έπέστρεψε στην πόλη του, την Προύσα, όπου και ύπηρέτησε ως ιμάμης για δεκαέντε χρόνια. Έπειτα διωρίσθη Ίμάμης στο τεμένους Ούφτάντε τής Προύσης από την ρεπουμπλικανική Διεύθυνση Θρησκευτικών Ύποθέσεων. Τò 1952 τον εκάλεσαν να διαδεχθεί τον Άμπτουλαζήζ Μπεκινέ, ο όποιος είχε αναλάβει —έν πλήρει μυστικότητι— την ήγεσία των Ναξιμπεντή στην Κωνσταντινούπολη.

Ή νέα έπίσημος θέσις του Κοτκού — πιθανώς μέσω τής συγκαταθέσεως τής Διευθύνσεως Θρησκευτικών Ύποθέσεων — ήταν τώρα αυτή του Ίμάμη στο τέ-

53. Του μετέπειτα ίδρυτού του πολιτικώς ισχυροτάτου στην σύγχρονο Τουρκία τάγματος των Νουρτζοϋ (βλ. κατωτέρω).

54. Για αυτήν την διάσταση βλ. William J. Foltz, «Modernization and nation-building», στο Richard L. Meritt - Bruce Russett (έπιμ.), *From national development to global community: Essays in honor of Karl W. Deutsch*, Allen and Unwin, London, 1981, σ.σ. 22-45.

55. D.V. John, «The Sudanese Mahdi: frontier fundamentalist», *International Journal of Middle East Studies* 10 (1979), σ.σ. 145-166.

μενος *Ümmügülsum*. Τò 1958 μετετέθη στò τέμενος *İskenderpaşa*, όπου και παρέμεινε έως τού θανάτου του τò 1980.

Ένας άριθμòς χαρακτηριστικῶν τῆς στρατηγικῆς τού Κοτκού ἀποτελοῦν ἐμφανῶς συνέχεια τῆς κοινωνικῆς στάσεως τῶν Ναξιμπεντῆ Χαλιντῆ. Κατ' ἀρχάς, συνεκέντρωσε γύρω του ἄτομα τὰ ὁποῖα ἀργότερα, στῆς δεκαετίες τού 1970 καὶ 1980, διεδραμάτισαν σημαντικὸ ρόλο στὴν πολιτικὴ ζωὴ τῆς χώρας. Μεταξὺ αὐτῶν θὰ ἀναφέρομε τὸν δρ Νετσομεντῆν Ἑρμπακάν, τὸν ἰδρυτὴ τού πρώτου τουρκικοῦ ἰσλαμιστικοῦ κόμματος, τὸν *Korkut Özal*, ἀδελφὸν τού πρώην πρωθυπουργοῦ τῆς Τουρκίας, τὸν *Mehmet Sevket Eygi*, καὶ τὸν ἐκδότη τῆς καθημερινῆς ἰσλαμικῆς ἐφημερίδος *Zamán*, ἐφημερίδος μὲ μεγάλην ἐπιρροὴ στῆς θρησκευτικῆς τουρκικῆς μᾶζες. Ὁ Κοτκού ἐνεθάρρυνε καὶ ἐχρηματοδότησε δύο σημαντικὰ βήματα.

Πρώτον, ἔπεισε τὸν πιστό του μαθητὴ Ἑρμπακάν νὰ ἰδρύσει μίαν ὑποδειγματικὴ ἰσλαμικὴ βιομηχανία, καὶ τὸν ὠδήγησε στὴν ἴδρυση μιᾶς ἐπιχειρήσεως ποὺ παρήγαγε ἀρδευτικῆς ἀντλίες.

Δεύτερον, ἤσκησε τὴν ἐπιρροή του ὥστε νὰ ἰδρυθεῖ τò 1968 ἡ ἐφημερὶς *Σαμπάχ*, ποὺ θὰ ἀνελάμβανε τὸν ἰσλαμικὸ πολιτικὸν ἀγῶνα. Ἡ ἐπιρροή του, ὅμως, θὰ πρέπει νὰ μελετηθεῖ σοβαρά. Ἡ μεγάλη εὐαισθησία του σχετικῶς πρὸς τὸν ἐκσυγχρονισμὸ γίνεται αἰσθητὴ μέσω τῆς ἐπιλογῆς τού γαμβροῦ του Ἑζατ Κοζάν, καθηγητοῦ στὴν Θεολογικὴ Σχολὴ τῆς Ἀγκύρας ὡς διαδόχου του στὸ τάγμα. Ὁ καθηγητῆς Κοζάτ ἠγεῖται ἐνὸς ὀργανισμοῦ ποὺ ἐκδίδει τρία περιοδικὰ σχετικὰ μὲ τὴν ἰσλαμικὴ ἰδεολογία, ἕνα ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἔχει ὡς τίτλο *İlim ve Sanat* (*Ἐπιστῆμη καὶ τέχνη*) καὶ ἀποτελεῖ ἕνα πολὺ χρήσιμο πληροφοριακὸν περιοδικὸν ἐν συγκρίσει πρὸς τὰ ἀνάλογα «κοσμικά». Ὁ Μαρντῆν θεωρεῖ ὅτι «πρόκειται γιὰ μίαν πρωτόγνωρη ἐπιτυχία αἰχμαλωσίας τῶν ἀποψευῶν τῶν κοσμικῶν διανοουμένων σὲ μίαν ἄλλην μουσουλμανικὴν κοινωνία»⁵⁶.

Μιὰ ἄλλη ὀργάνωσις τῶν Ναξιμπεντῆ ποὺ χρῆζει προσοχῆς εἶναι αὐτὴ τῶν *Süleymanci*, ἡ ὁποία «ἰδρύθη κατὰ τὴν δεκαετίαν τού 1950 ὑπὸ τού Ναξιμπεντῆ *Cheikh Süleyman Seyfullah* (καταγόμενος ἀπὸ τὸ Ἑρζερούμ, 1863-1946), μὲ κυρίαν ἐνασχόληση τὴν θρησκευτικὴν ἐκπαίδευση. Ἡ ἀδελφότης αὐτὴ ἔχει ἐντονα χαρακτηριστικὰ ἰσλαμικοῦ ριζοσπαστισμοῦ καὶ ἔχει ἐπιτελέσει σημαντικῆς προόδους κατὰ τὰ τελευταῖα ἔτη στὴν ἐξάπλωση τού δικτύου τῶν πυρήνων τῆς στὴν Τουρκία, ἀλλὰ καὶ στῆς μᾶζες τῶν τούρκων ἐργαζομένων (μεταναστῶν) τού ἐξωτερικοῦ. Ἡ ἰδεολογία τῆς δὲν εἶναι ἀπολύτως γνωστὴ, διότι, ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὶς ἄλλες ἰσλαμικῆς ἀδελφότητες τῆς Τουρκίας, οἱ Σουλεϊμαντζῆ ἀποφεύγουν ἐκ πεποιθήσεως τὴν ἔκφραση τῶν ἀντιλήψεων των διὰ τού τύπου. Θεωροῦνται φανατικοὶ ἀντιδυτικοὶ καὶ ἐχθροὶ κάθε νεωτερισμοῦ»⁵⁷.

Συμπερασματικῶς, μποροῦμε νὰ ποῦμε λοιπὸν ὅτι τὸ τάγμα τῶν Ναξιμπεντῆ ἀπετέλεσε τὴν «Μητέρα» τῶν σημαντικωτέρων ἰσλαμικῶν ταγμάτων (*Ταρικατλάρ*) τῆς συγχρόνου Τουρκίας, δηλαδὴ τῶν Νουρτζοῦ καὶ τῶν Σουλεϊμαντζῆ, ταγμάτων μὲ ὑψηλὴς καὶ πολυάριθμης πολιτικῆς διασυνδέσεις, ὅπως παρατηρήσαμε ἤδη καὶ θὰ ἐξακολουθήσομε νὰ ἐξετάζομε καὶ νὰ ἐντοπίζομε κατωτέρω.

56. S. Mardin, «The Naksibendi order», *ἐνθ' ἄν.*, σελ. 134.

57. Ἰ. Θ. Μάτζης, *ἐνθ' ἄν.*, σελ. 201.

Οί λόγοι της πολιτικής επιτυχίας των Ναξιμπεντή.

Ήδη εξητάσθη και ένετοπίσθη τὸ ισχυρὸ σονιτικὸ χαρακτηριστικὸ τῆς σκέψεως τῶν Ναξιμπεντή και ἐκτὸς αὐτοῦ, μέχρι τὰ τέλη τοῦ ΙΘ' αἰῶνος, οἱ Ναξιμπεντή δὲν φαίνεται νὰ ἠμφεσβήτησαν τὴν νομιμότητα ἢ τὴν ἀκεραιότητα τῶν θέσεων τοῦ σουλτάνου. Ὁ ἐξέχων ρόλος τῶν Ναξιμπεντή στὴν ὀθωμανικὴ αὐτοκρατορία ὄχι μόνον ἐπέζησε, ἀλλὰ και κατώρθωσε στὴν ἐποχὴ μας νὰ συλλάβει και νὰ χρησιμοποιοῦσι τὶς υποδηλώσεις ποὺ ἀναφέρονται στὴν αἴγλη του και τὶς ὁποῖες ἐπεκαλοῦντο οἱ «κοσμικοὶ» διανοούμενοι στὴν σύγχρονο Τουρκία. Πρέπει, ὅμως, νὰ ἐρμηνεύσομε αὐτὴν τὴν ἐπιτυχία.

Πρῶτον, θὰ πρέπει νὰ παρατηρήσομε ὅτι ὁ Μαρνητὴν ἀντικρούει συγγραφεῖς ὅπως ὁ Ἀλγκάρ, λέγοντας πὼς «δὲν νομιμοποιοῦνται νὰ ἀρνοῦνται ὅτι οἱ Ναξιμπεντή ἔχουν κλίση ὡς πρὸς τὶς χρήσεις τῆς δυνάμεως»⁵⁸. Καθ' ὅλην τὴν διάρκεια τῆς ἱστορίας του, τὸ τάγμα τῶν Ναξιμπεντή ἐφρόντιζε πάντοτε νὰ μὴ διαλανθάνουν τῆς προσοχῆς του οἱ εὐκαιρίες ἐκεῖνες ποὺ θὰ τοῦ ἐπέτρεπαν νὰ κάμνει χρήση τῆς ἰσχύος του πρὸς ὄφελος αὐτῶν ποὺ ἐθεωροῦσε «καίρια και κρίσιμα συμφέροντα» τῶν μουσουλμάνων.

Δεύτερον, ὁ ἰδιαιτερός ρόλος ἐπιρροῆς ποὺ εἶχαν τὰ Ταρικατλάρ στὸ τουρκικὸ περιβάλλον, συνδέεται πρὸς τὸν ρόλο τῶν μυστικιστικῶν ἀδελφοτήτων τῆς κεντρικῆς Ἀσίας, ἀπὸ τὶς ὁποῖες αὐτὴ τοῦ Καλεντερή (*Kalenderi*) ἀποτελεῖ τὸ καλλίτερον παράδειγμα. Ἡ διαιώνισις τῶν ἀδελφοτήτων αὐτῶν μέσα σὲ ἓνα διαρκῶς ἐναλλασσόμενο πλαίσιο, παρέχει τὸ περιβάλλον γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τοῦ μυστικοῦ-κοινωνικοῦ χαρακτῆρος ἐνὸς Ταρικατ τὸ ὁποῖον θὰ μπορούσαμε νὰ παραλληλίσσομε μὲ τὸ ὀθωμανικὸ ἀντίστοιχο τῶν Ἐλευθεροτεκτόνων, και τὸ ὁποῖον συνέβαλε στὶς πολιτικὲς δραστηριότητες τοῦ τάγματος τῶν Ναξιμπεντή Χαλιντή τὸν ΙΘ' αἰῶνα.

Τρίτον, ἡ συνεργασία τῶν Ναξιμπεντή μὲ τὸ κράτος ἔλαβε ἄσχημη τροπὴ τὸν ΙΘ' αἰῶνα ὁπότε και οἱ Χαλιντή ἀπέκτησαν ἐκ νέου αὐτονομία ἐκεῖνην τὴν ἐποχὴ. Τὸν Κ' αἰῶνα παρατηροῦμε αὐξανόμενους ρυθμοὺς διασπάσεως στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ τάγματος. Κάποιοι ὑπεστήριξαν ὅτι ἡ ἰκανότης δημιουργίας ἄλλων κλάδων χωρὶς τὴν συγκατάθεση τοῦ *Pir* (Μεγάλου Διδασκάλου) ἀποτελεῖ, ἀφ' ἑαυτῆς, ἓνα πλεονέκτημα τῆς ὀργανώσεως τῶν Ναξιμπεντή και ὅτι ἴσως αὐτὸ νὰ εἶναι ἓνας ἐκ τῶν λόγων τῆς μακροχρονίου ἐπιτυχίας των⁵⁹.

Τέταρτον, ἀπὸ τοῦ ΙΣ' οἰ αἰῶνα και ἔπειτα οἱ Ναξιμπεντή ἀνέπτυξαν ἰδεολογικὰ ἐργαλεῖα τὰ ὁποῖα, μὲ τὸν καιρὸ, ἐχρησιμοποιοῦντο ὅλον και πὺ πολὺ σὲ κινητοποιήσεις. Ἡ ἐπιτυχία, ὅμως, τοῦ τάγματος δὲν ἦταν μόνον ἀποτέλεσμα αὐτῶν τῶν στοιχείων τῆς ὀργανώσεώς των. Ἄλλωςτε, ἡ ἄμεσος ἐπιρροὴ ποὺ εἶχαν στοὺς ὀπαδοὺς τους προήρχετο ἀπὸ τὴν ἀποτελεσματικότητα τῶν ἀπόψεών τους.

Οἱ ἀπόψεις τους ἐστηρίζοντο σὲ στοιχεῖα ὅπως ἡ αὐτοπειθαρχία, ἡ «συναίσθησις τῆς ἀναπνοῆς» (*hush dar dam*), ἡ «παρατήρησις τοῦ βήματος κάποιου» (*nazar bar qadam*), τὸ «ἐσωτερικὸ μυστικὸ ταξεῖδι» (*safar dar watan*), ἡ «μονα-

58. Algar Hamid, *ἐνθ' ἂν.*, σελ. 135.

59. Martin Van Bruinessen, *Agha, Shaikh and state: On the social and political organisation of Kurdistan*, Utrecht, ἰδιωτικὴ ἔκδοσις, 1978.

ξιά στο πλήθος» (*khalwat dar anjuman*), ή «ανάμνησις» (*yad kard*), ή «συγκράτησις των σκέψεων» (*baz gard*), ή «παρακολούθησις των σκέψεων κάποιου» (*nigah dasht*) και ή «συγκέντρωσις στον Θεόν» (*yad dasht*).

Φυσικά, θα έρωτηθεί κανείς για το ποιά είναι ή σχέσις που υπάρχει μεταξύ τής δυνάμεως ενός «έσωτερικού διαλόγου» και τής ισχύος των Ναξιμπεντή ως οργανώσεως.

Ο Μαρντίν όρίζει δύο είδη χαρακτηριστικών στην προσπάθειά του να επιλύσει αυτό το πρόβλημα: το ένα το ονομάζει «συνοριακές συνθήκες» (*boundary conditions*) και το άλλο «πολιτιστικές σταθερές» (*cultural constants*). Η δυσκολία ή όποία παρουσιάζει ή χρήσις τής προσεγγίσεως αυτής είναι το ότι και τα δύο αυτά χαρακτηριστικά μεταβάλλονται συναρτήσεϊ του χρόνου.

Με τον όρο «συνοριακές συνθήκες», ό Μαρντίν έννοει την γενική κατάσταση του περιβάλλοντος κόσμου. Μία όμας αυτών των συνθηκών ηύνόησε την άνοδο του τάγματος παραλλήλως προς την άνοδο τής όθωμανικής αυτοκρατορίας. Θεωρεί δέ ότι ένφ οι δραστηριότητες του Σερχέντη περιορίζοντο από τις συνοριακές συνθήκες του καιρού του, οι μετέπειτα πιό συστηματικοποιημένες άρχες κινητοποιήσεως του Σάχ Βαλή Άλλάχ στο Δελχι (1703-1762), τον όποιο ήδη συνητήσαμε ως πνευματικόν διάδοχο του Σερχέντη, και αυτές του *Mevlâna Halid* συνδέονται με την αντίληψη για τους κινδύνους τής μουσουλμανικής κοινωνίας από την έξάπλωση τής Δύσεως και των ισχυρών πολιτιστικών της προτύπων.

Καταλήγει δέ να πιστεύει ότι μία όμας άλληλοσυνδεομένων παραγόντων που τις γνωρίζομε ως «σύγχρονο κόσμο», δηλαδή οι γεωγραφικές ανακαλύψεις των άρχων τής Άναγεννήσεως, οι άλλαγές στους δρόμους του έμπορίου, το παγκόσμιο καπιταλιστικό σύστημα και ή ανάπτυξις του συγχρόνου κράτους-έθνους «προσέκρουσαν» στην συνείδηση των μουσουλμάνων όλίγον ένωρίτερα άφ' ό,τι έπιστεύαμε. Το συναίσθημα αυτό ήτο διάχυτο και συνδεδεμένο προς μίαν αίσθηση άνησυχίας των πιστών μουσουλμάνων όταν συνειδητοποιήσαν ότι ό δυναμισμός του Ίσλαμ εύρίσκετο σε τροχιά παρακαμής.

Άργότερα θα συναντήσομε μίαν μεγαλύτεραν άλλαγή, τον ΙΘ' αιώνα, που σχετίζεται με την επανάσταση στις έπικοινωνίες. Την εποχήν αυτήν οι Χαλιντή αναλαμβάνουν από μόνοι τους να κινητοποιήσουν (και μάλιστα το έπραξαν έπιτυχώς) την περιφέρεια, διότι το κέντρο είχε ήδη ξεφύγει από τον «έναγκαλισμόν» των. Ο όρος «κινητοποίησης», όμως, άρκεί μόνον για να τονίσει τις διεργασίες στο πλαίσιο ένός δικτύου με μακροπρόθεση προοπτική, ένφ δέν μās λέγει ποιό χαρακτηριστικό τής κινητοποίησης είναι αυτό που επιτρέπει στο άτομο να έμπλακεί σε αυτήν.

Όπως αναφέρει ό Μαρντίν, Για να διαφωτίσομε καλλίτερα αυτήν την έπιτυχία των Χαλιντή, θα πρέπει να έθυμηθοΰμε ότι, εκτός σημαντικών έξαιρέσεων, οι Χαλιντή κατά τα τέλη του ΙΘ' και στις άρχες του Κ' αιώνας άνεξητοΰσαν ύποστήριξη σε άτομα τα όποια εύρίσκοντο στο περιθώριον του πολιτιστικού έξσυγχρονισμού.

Αυτό σημαίνει κατά τον Μαρντίν, ότι όλίγοι από τους όπαδούς τους διέθεταν την εκπαίδευση που θα τους επέτρεπε να μετατραποΰν σε έλίτ, άφου μετά την έναρξη των μεταρρυθμίσεων τής περιόδου Τανζιματ έγινε άπαραίτητος ή, κοσμικού χαρακτήρος, εκπαίδευσις έν κάποιος έπεθυμοΰσε να έξελιχθεί σε μέλος τής πολιτικής ή πολιτιστικής έλίτ. Πάντως, ήδη ύπήρχε έδω και αιώνες μία

συνολική ὀθωμανική πολιτιστική πρότασις πού θά μπορούσε νά προσελκύσει αὐτούς πού παρέμειναν ἐκτὸς μεταρρυθμίσεων.

Κατὰ τὸν Fleischer, στὴν ὀθωμανική αὐτοκρατορία, τὰ ἄτομα πού εὗρισκοντο στὸ περιθώριον τῆς «Μεγάλης Παραδόσεως» (*Great Tradition*) τῶν πεπαιδευμένων συνεδέοντο μεταξὺ των μὲ τὸ χαλαρὸ δίκτυο τῆς ἰδικῆς τους λαϊκῆς κουλτούρας (παρδείγματος χάριν, Θέατρο Σκιῶν-*Karagöz*). Θά μπορούσε δὲ κανεὶς νὰ τοὺς θεωρήσει ὡς μέλη μιᾶς ομάδος ἢ ὁποία θά ἦτο ἰκανὴ νὰ ἀναλάβει συντονισμένη δράση στὸ ἐσωτερικὸν μιᾶς κοινωνίας. Ἐνα χαρακτηριστικὸ αὐτῆς τῆς «ομάδος»⁶⁰ ἦταν τὸ ὅτι ἀπετελεῖτο ἀπὸ ἄτομα τὰ ὁποία, ἄλλα ὀλιγώτερον καὶ ἄλλα περισσότερον, ἠντλοῦσαν τὶς ἀξίες των καὶ ὠργάνωναν τὶς καθημερινὲς ἀσχολίες των πέριξ τοῦ ἄξονος τοῦ θρησκευτικοῦ νόμου, τῆς σαρήα. Αὐτὴ ἢ κατ' οὐσίαν ὁμάς διέθετε μίαν συλλογικὴ ταυτότητα πού θά μπορούσε νὰ περιγραφεῖ ὡς «δικαία», ἀφοῦ τὰ μέλη τῆς ἠκολουθοῦσαν τὶς ἀρχές τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς ἰσότητος πού ἀπέρρεον ἀπὸ τὴν σαρήα.

Ἡ σαρήα διεδραμάτιζε σημαντικὸ καὶ ἐνεργὸ ρόλο στὴν στρατηγικὴ τῶν «δικαίων», ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι ἐξησφάλιζε τὴν προστασία τῶν βασικῶν δικαιωμάτων τῶν ἀπλῶν πολιτῶν, συμπεριλαμβανομένων αὐτῶν τῆς ζωῆς καὶ τῆς ἰδιοκτησίας, κατὰ τέτοιον τρόπον, ὥστε δὲν μπορούσε νὰ τὸν ὑπερβεῖ σὲ ἀποτελεσματικότητᾳ ἀκόμη καὶ αὐτὴ ἢ σουλτανικὴ ἐξουσία. Γι' αὐτὸν τὸν λόγο ἢ σαρήα ἀπετελοῦσε μίαν ἀσπίδα πίσω ἀπὸ τὴν ὁποία ἠμποροῦσε νὰ μορφοποιηθεῖ ἡ λαϊκὴ ἀντίστασις.

Αὐτὸ πού ἔδωκε στοὺς «δικαίους» μίαν ἔτι περισσότερον διανυγὴ ταυτότητα, ἦτο τὸ γεγονὸς ὅτι ἕτεροπροσδιωρίζοντο ἀντιμετωπίζοντες μίαν ἄλλην ὁμάδα — αὐτὴν τῶν «ἀδίκων» — ἢ ὁποία ἠντλοῦσε τὶς ἀξίες τῆς ἀπὸ τὴν πρακτικὴν τοῦ σουλτανάτου⁶¹ ἢ ἀπὸ τὸν «ἀνατολικὸ δεσποτισμὸ», ὁ ὁποῖος ἐδροῦσε ἐκτὸς τῶν ὁρίων τῆς σαρήα. Ὅπως ὑπεγράμμισε προσφάτως ὁ Κορνὲλ Φλάιτσερ (*Cornell Fleisher*) (καὶ θεωροῦμε πῶς τὸ συμπέρασμα του εἶναι πολὺ ἐνδιαφέρον, ἐφ' ὅσον γίνεται ἀποδεκτὸ καὶ ἀπὸ τὸν Μαρντὴν⁶²), οἱ συνεκδοχῆς τοῦ ὄρου αὐτοῦ ἦσαν γνωστὲς στοὺς οὐλεμάδες τοῦ ὀθωμανικοῦ κράτους καὶ τοὺς ἀπλοῦς πολῖτες πολὺ πρὶν γίνουν γνωστὲς στὴν Δύση⁶³.

Τὰ ὄρια πού ἐχώριζαν τὶς δύο αὐτὲς ομάδες ἦσαν τὸ ἀποτέλεσμα τῆς ὀθωμανικῆς κοινωνικῆς ὀργανώσεως, ὑπὸ τὴν ἔννοιαν ὅτι ἢ ὁμάς τῶν «δικαίων» ἐξεπλήρωνε τὶς φορολογικῆς τῆς ὑποχρεώσεις, ἐνῶ αὐτὸ δὲν συνέβαινε καὶ μὲ τὴν ὁμάδα τῶν «ἀδίκων».

60. R. Dahrendorf, *Class and class conflict in industrial society*, Stanford University Press, Stanford, 1959.

61. Max Weber, *Economy and society*, μετάφραση - ἔκδοση G. ROTH - C. WITTICH, Bedminster Press, New York, 1968, σελ. 232.

62. Εἶναι ὄντως ἐνδιαφέρον νὰ διαπιστώνεται ἀπὸ τούρκους διανοουμένους ὅτι ἢ ὀθωμανικὴ αὐτοκρατορία, στὴν συνείδηση τῶν πιστῶν μουσουλμάνων ἀνῆκε συνειδητὰ στὴν σφαῖρα τοῦ ἀνατολικοῦ δεσποτισμοῦ. Καὶ εἶναι ἐνδιαφέρον, διότι τὰ τάγματα τὰ ὁποία μεταφέρουν τὴν ἀντίληψη αὐτὴν ἐπιβιώνουν καὶ ἀκμάζουν στὶς ἡμέρες μας στὴν κοινωνία τῆς γείτονος. Δὲν παύουν μάλιστα νὰ παρομοιάζουν τὴν σύγχρονη κεμαλικὴ Τουρκία ὡς πολιτικὸ ἀνάλογο τῆς ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας στὸν Κ' αἰῶνα. Ἄλλωστε ἢ γείτων, μὲ πράξεις, μὲ δηλώσεις ἢ μὲ παραλήψεις, δὲν παύει νὰ τονίζει τὸ ἐπιτυχῆς τῆς παρομοιώσεως.

63. Cornell Fleischer, ἀνέκδοτος διάλεξις πού ἔλαβε χώρα τὸν Ὀκτώβριο τοῦ 1987 στὴν Κωνσταντινούπολη παρὰ S. Mardin, «The Naksibendi order», *ἐνθ' ἄν.*, σελ. 137.

Έτσι μπορούμε να κατανοήσουμε γιατί η όμας πέριξ τοῦ σουλτανάτου ἐθεωρεῖτο συχνὰ ὡς ὁμας «ἀδίκων» καὶ στὴν ὁποῖαν ὑπῆκουαν, ἀπροθύμως συνήθως, οἱ ἀπλοὶ πολῖτες. Θὰ πρέπει ἐδῶ νὰ σημειώσουμε δύο χαρακτηριστικὰ τῆς ὁμάδος τῶν «δικαίων».

Πρῶτον, ἡ ἐλίτ αὐτῆς τῆς ὁμάδος, οἱ οὐλεμᾶδες, ὠδήγησε συχνὰ τὴν μᾶζα σὲ διαμαρτυρίες ἐναντίον τῶν πρακτικῶν τῶν «ἀδίκων»⁶⁴.

Δεύτερον, ἕνας πιδ κοινὸς τρόπος διαμαρτυρίας ὁ ὁποῖος συνίστατο σὲ μία δέσμη ἀντιθέτων, ὑπογείων στρατηγικῶν ποὺ ἀπέβλεπαν στὴν ἐκδίωξη καὶ ἀνατροπὴ τῶν βαρῶν ποὺ ἐπέφερε ἡ πολιτικὴ τοῦ σουλτανάτου. Μία τέτοια τακτικὴ ποὺ ἐστρέφετο καθαρὰ ἐναντίον τῆς «μεγάλης παραδόσεως» — δηλαδὴ τῆς κουλτούρας τῶν «ἀδίκων» — ἀπετελοῦσαν καὶ τὰ λόγια τοῦ κεντρικοῦ χαρακτῆρος τοῦ τουρκικοῦ θεάτρου σκιῶν, τοῦ Καραγκιόζη⁶⁵.

Οἱ μυστικὲς, συχνὰ ὄχι πλήρως συνειδητές, καὶ συλλογικὲς κινήσεις ποὺ προανεφέρθησαν ἔχουν μελετηθεῖ μέσα σὲ ἕνα γενικώτερον πλαίσιο ἀπὸ τὸν Μισέλ ντὲ Σερτώ (*Michel de Certeau*), ὁ ὁποῖος καὶ ἐτόνισε τοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποῖους παρόμοια λαϊκὰ στρατηγήματα ἀνατρέπουν τοὺς κανόνες τῶν ἰσχυρῶν. Αὐτὸ τὸ πεδῖον, ὅπου παρατηρεῖται μία τέτοια διαδικασία ἀνατροπῆς, τὸ ὠνόμασε «καθημερινὸ» (*Le quotidien*)⁶⁶. Κατὰ μίαν ἔννοια, οἱ Χαλιντῆ προσήρτησαν στὴν λαϊκὴ τους βάση — τοὺς «δικαίους» — ἐπειδὴ μπορούσαν νὰ ἀναφέρονται στὴν θέση ποὺ κατελάμβανε τὸ Ἰσλάμ στὴν καθημερινὴ ζωὴ τῶν τελευταίων. Ἐπίσης, τοὺς ἐπετρέπετο ἔτσι νὰ μεταμορφώσουν αὐτὴν τὴν διαδικασία ἀνατροπῆς καὶ νὰ τὴν τοποθετήσουν σὲ ἄλλο πλαίσιο, δηλαδὴ στὸ πλαίσιο τῶν ἐξωγενῶν περιορισμῶν τοῦ ἐκσυγχρονισμοῦ. Τὸ ἀπόλυτο κέρδος τῆς τακτικῆς αὐτῆς ἦτο ἡ μεταλλαγὴ τῶν ἀξιῶν τῶν «δικαίων» σὲ μία λαϊκιστικὴ ἰδεολογία, ἕνα ἰσλαμικὸ ἀντίστοιχο τοῦ ἐκδημοκρατισμοῦ, τὸ ὁποῖον τῶρα πλέον ἀποτελεῖ καὶ τὴν βάση γιὰ τὴν νομιμοποίησή της.

Συμπεράσματα.

— Εἶναι ἐξαιρετικῶς ἐνδιαφέρον τὸ γεγονός, ὅτι στὴν συγκεκριμένη περίπτωση τῆς ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας τὰ κοινωνικὰ κινήματα «ἀνανεώσεως» ἐμορφοποιήθησαν μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων τῆς θρησκείας, ἐνωρίτερα ἀφ' ὅ,τι μεταξὺ τῶν κρατικῶν λειτουργῶν τοῦ ὀθωμανικοῦ κράτους. Ἡ ἐξήγησις μπορεῖ κάλλιστα νὰ εὐρίσκεται στὸ γεγονός ὅτι ἡ φροντίς τῶν ὀθωμανῶν γραφειοκρατῶν

64. Αὐτὸ ποὺ θὰ πρέπει νὰ θυμηθοῦμε εἶναι τὸ ὅτι ὁ ὅρος «ἐλίτ» ἀναφέρεται στὴν ἡγεσία τοῦ «κατωτέρου κλήρου» ποὺ συχνὰ ἦσαν πτωχοί. Σχετικὰ μὲ αὐτὴν τὴν ταπεινὴ κοινωνικὴ θέση, βλ. Haim Gerber, *Economy and society in an Ottoman city: Bursa, 1600-1700*, University of Jerusalem, Institute of Asian and African Studies 1987, σ.σ. 167-168.

65. Γιὰ μία πρόσφατο μελέτη, βλ. Walter G. Andrews - Irène Markoff, «Poetry, the arts and group ethos in the ideology of the Ottoman empire», *Edebiyat*, (N.S.), 1, 1987, σ.σ. 167-168.

66. Michel De Certeau, *The practice of everyday life*, Steven Fl. Rendall, University of California Press, Berkeley, 1984.

ήταν ἐπικεντρωμένη γιὰ πολὺν καιρὸ στὸ πῶς θὰ διασώσουν τοὺς παραδοσιακοὺς κρατικοὺς μηχανισμοὺς τοῦ ὀθωμανικοῦ κράτους. Ὅταν ἀπεφάσισαν νὰ ἀκολουθήσουν τὴν Δύση, ἐπέλεξαν μεθόδους ποὺ ἀπέρρεαν ἀπὸ τὸ δόγμα τῆς «πεφωτισμένης δεσποτείας». Συμφώνως πρὸς τὸ δόγμα αὐτό, οἱ ἄπλοϊ πολῖτες ἔπρεπε νὰ μετατραποῦν σὲ καλοὺς πολῖτες μέσῳ τῆς ἐνθαρρύνσεως ἀπὸ τὸ κράτος τῶν οικονομικῶν κλίσεων τοῦ καθενός. Ἡ ἐνδογενὴς ἀντίφασις, ποὺ ὠδήγησε τελικῶς σὲ ἀποτυχία τὶς προσπάθειες τῶν γραφειοκρατῶν τῆς Ὑψηλῆς Πύλης, συνίστατο στὸ ὅτι, συμφώνως πρὸς τὶς ἀντιλήψεις τῆς σουλτανικῆς γραφειοκρατίας, ἡ εὐρεῖα συμμετοχῆ στὸ Τανζιμὰτ θὰ ἐπετυγχάνετο μέσῳ τοῦ ἐξοβελισμοῦ τῶν δυσκολιῶν ποὺ ἔθετε ἀκριβῶς αὐτὸ τὸ «παραδοσιακὸ» ὀθωμανικὸ κράτος στὴν οἰκονομία.

Ἐκτὸς ὅμως τῶν ἀναφερθέντων ἐνδογενῶν προβλημάτων τῆς, ἡ ἀντίληψις αὐτὴ δὲν ἄφηγε περιθώριον στὴν μεταφυσικὴ προσέγγισις τῆς ζωῆς, δὲν ἄφηγε περιθώριον γιὰ ἐσωτερικιστικὲς ἀτραποὺς ποὺ νὰ ὀδηγοῦν στὴν Ἐνωσις μὲ τὸν «Παντοδύναμο, τὸν Μακρόθυμο, τὸν Ἐλεήμονα». Δὲν ἄφηναν, ἀρκετὰ πειστικά, περιθώριον γιὰ μεταθανάτια ἐλπίδα ἀνταμοιβῆς. Ἄλλωστε, πῶς θὰ μπορούσαν νὰ τὸ κάμουν ὅταν, στὴν συνείδηση τῶν πιστῶν, ἡ ἰδία ἡ φύσις τῆς ἀντιλήψεως αὐτῆς ἐστρέφετο ἐναντίον τῶν κελευσμάτων τῆς σαρεῖα⁶⁷;

Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, ἡ δυτικὸςτροφος ἀντίληψις δὲν ἐπέτρεπε τὴν ὁμαλὴ μετάβασις τῶν ἀγρο-ζωοτροφικῶν νομαδικῶν καὶ πολεμικῶν πληθυσμῶν στοὺς νέους αὐτοὺς τρόπους οικονομικῆς παραγωγῆς καὶ σχέσεων ἐργασίας.

Ὡς ἐκ τούτου, ὅπως διαπιστώνει ὁ Μαρντίν, οἱ οὐλεμᾶδες δὲν εἶχαν ἕνα ἱστορικὸ ρόλο νὰ διαδραματίσουν, ὁ ὁποῖος ἐν δυνάμει τοὺς ἐξυπηρετοῦσε. Ὁ ρόλος αὐτὸς συνίστατο στὴν ἰκανότητα καὶ δυνατότητά τους νὰ κινητοποιοῦν τὶς μᾶζες, μέσῳ αὐτοῦ ποὺ ἀορίστως μπορούμε νὰ ἀποκαλέσομε «θεωρητικὸ λόγον» παρὰ μέσῳ τῆς δημιουργίας οικονομικῶν εὐκαιριῶν. Οἱ ἄλλαγες στὶς «συνοριακὲς συνθήκες» τὸν ΙΘ' αἰῶνα κατέστησαν σταδιακῶς ἐμφανῆ τὴν δυναμικὴν αὐτήν.

Μὲ τὸν ὄρο «θεωρητικὸ λόγον» ἐννοεῖται μία βιοθεωρία, ἕνας κώδιξ κατανοήσεως καὶ προσεγγίσεως τῆς ζωῆς, ἕνα σύνολο δομημένων ἀρχῶν, ἕνας τρόπος ἀναγνώσεως τῆς σαρεῖα ποὺ ἔχει σκοπὸ νὰ καταστήσει ἀφ' ἑνὸς ἀντιληπτό, ἀλλὰ καὶ νὰ ἐπηρεάσει τὸν αἰσθητὸ κόσμον. Οἱ ἀρχὲς αὐτὲς μπορούν νὰ διαχωρισθοῦν σὲ δυὸ σκέλη: α) τὶς ἀνταμπ (πολιτιστικὲς νόρμες ποὺ ρυθμίζουν τὴν συμπεριφορὰ ἐνδὸς μεμορφωμένου μουσουλμάνου) καὶ β) ἀγλάκ (ἠθικὲς νόρμες καὶ διαγωγή). Σὲ αὐτὰ ὑπάρχει μία μεγάλη ἀνεξερεύνητος περιοχὴ, αὐτὴ τῆς πολιτιστικῆς διαστάσεως τῆς ἰσλαμικῆς θεωρίας καὶ ἡ ὁποία χρῆζει περαιτέρω ἐρεύνης. Ἡ ἔννοια τοῦ πολιτιστικῶς πλαισιωμένου «φαντασιακοῦ», ὅπως τὴν προσεγγίζουν ὁ Γκαστὼν Μπασελάρ καὶ ὁ Κορνήλιος Καστοριάδης⁶⁸, θὰ μπορούσε ἐπίσης νὰ χρησιμεύει σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο. Ἐξ αἰτίας αὐτῆς τῆς συνέχειας τῶν κόσμων τοῦ φαντασιακοῦ, οἱ οὐλεμᾶδες ἤλεγχαν τὴν ἔλιτ τῶν μεμορφωμένων μουσουλμάνων ὅπως καὶ τοὺς ἄπλοῦς πολῖτες, οἱ ὁποῖοι ἦσαν ἀρκούντως εὐαίσθητοποιημένοι ἐναντι τῶν μεταρρυθμίσεων, κατ' ἀντίθεσιν πρὸς τοὺς ὅπα-

67. Σ.Συντ.: Πρβλ. Κυρ. Θ. Νικολάου-Πατραγᾶ, *Προλεγόμενα ἀραβοῖσλαμικοῦ πολιτισμοῦ*, Λεμῶν, Ἀθήναι 2016.

68. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975.

δους του κοσμικού χαρακτήρος. Από την άλλη πλευρά, οι ούλεμᾶδες διέθεταν περισσότερες δυνατότητες αναπτύξεως ιδεολογίας, ή όποια θα ἔχρησίμευε ως «λάβαρα» για την κοινότητα των μουσουλμάνων, από αυτήν που διέθεταν οι μουσουλμάνοι «δυτικόφρονες». Οι ούλεμᾶδες, επίσης, εύρισκοντο πλησιέστερα στις κοινωνικές δυνάμεις, δηλαδή τα μαζικά κινήματα και την εύεπίφορον προς κινητοποίηση περιφέρεια, άφ' ό,τι ή κυβερνώσα τάξις. Το γεγονός αυτό αποτελεί κεντρικό σημείον αναφοράς για τις σύγχρονες κοινωνίες. Επίσης οι Ναξιμπεντή διέθεταν ένα ακόμη όπλον: την εύκαιρία να ἔπηρεάσουν τους τούρκους μουσουλμάνους σε άτομικῶ ἐπίπεδο και ειδικῶς στον ψυχισμό των. Είναι γεγονός άποδεδειγμένο ότι ο άποπροσανατολισμός των ατόμων, σε μιάν ἔποχην καθ' ἣν παραδοσιακοί όθωμανικοί ισλαμικοί δεσμοί διελύοντο και αντικαθίσταντο από νέους θεσμούς, ἔδημιούργησε ένα εύφορο πεδίο για την θρησκευτική ἔπιρροή σε άτομικῶ ἐπίπεδο. Η σύγχυσις αυτή των ατόμων τονίζεται από τον μεγάλο αριθμό βιβλίων που ἔνεφανίσθησαν κατά τον ΙΘ' αἰώνα, πραγματευόμενα την πρακτική ἠθική σε μιάν ἔποχην που οι θεσμικές ἀλλαγές κοσμικού χαρακτήρος τῆς Τανζιμάτ (1839-1876) ἔπροχωροῦσαν με ταχὺ ρυθμό.

Ἐδῶ ἀκριβῶς και για μία φορά ακόμη ἔμφανίζεται, κατά τον Μαρντήν, «να ἔχει πρωτεύοντα ρόλο ὁ “θεωρητικὸς λόγος” ὡς τρόπος ἔνασχολήσεως με την πραγματικότητα, ὡς μέσο νομιμοποιήσεως των κοινωνικών δεσμών και μεταβολῆς του κόσμου: τὸ άτομον και ὁ άποπροσανατολισμός του ἔμφανίζονται στην μία ὄψη του νομίσματος και ἡ ἀταξία ἔναντίον τῆς όποίας ἀντιδρᾶ ἔμφανίζεται στην ἄλλην ὄψη».

Με ὀλίγα λόγια, ἡ περίπτωσις των Ναξιμπεντή μᾶς καταδεικνύει τὸ Ἰσλάμ ὡς τὸ κυρίαρχο και οὐσιαστικῶ ιδεολογικῶ ὑπόβαθρο που αποτελεί και τον κύριο γνώμονα για την πολιτική δράση των μουσουλμάνων. Ἐποδεικνύει, ότι οι ρίζες των ισλαμικών ἀδελφοτήτων ἔντοπίζονται στην προσπάθεια τῆς καλαξούσης ἔκκοσμηκέυσεως, του ἀκρίτου ὅσο και βιαίου ἔκδυτικισμού εἰς μιάν κοινωνίαν ή ὅποια σε εύρῶ κοινωνικῶ και πολιτιστικῶ ἐπίπεδο ἀπέχει πολύ, χωρίς αυτό να αποτελεί μομφή, από τον μέσον ιδεότυπο τῆς μεταβιομηχανικῆς δυτικῆς κοινωνίας. Ἐποδεικνύει ακόμη, πῶς τὸ φαινόμενο των Ταρικατλάρ ἔξεκίνησε, επίσης, μέσα από τα κενά που ἔδημιούργησαν στὸ ισλαμικῶ συλλογικῶ ἀσυνείδητο του τουρκικῶ ἔθνικῶ κοινωνικῶ σχηματισμοῦ, οι μέθοδοι και οι ρυθμοί ἀπισλαμισμού που ἤσκησε τὸ κεμαλικῶ καθεστῶς.

Με αυτήν την ἔννοια, ἡ ἔντολή των Ναξιμπεντή προς τους ὀπαδούς των να ἀποφεύγουν τις στενές σχέσεις με τους πολιτικούς, ἔχει ὡς βάση την πεποίθησι ότι ἡ ισλαμική πίστις θα εἰσέλθει από μόνη της στὸ πολιτικῶ μονοπάτι του πολέμου χωρίς καμμία ξαφνική μετάβασι από την πίστη στην ιδεολογία.

Μεγάλοι Τεκῆδες⁶⁹ των Ναξιμπεντή στην σύγχρονη Τουρκία είναι οι ἔξης: 1) *İskenderpaşa Tekkesi*, 2) *İsmailağa Tekkesi*, 3) *Erenköy Tekkesi*, 4) *Menzil Dergâni*, 5) *Kibrisi Dergâni* και ὁ 6) *Halidi Dergâni* ὁ ὅποιος ὑποδιαιρεῖται στους κλάδους των Ἰσικσῆ και των Σουλεῦμαντζῆ.

69. Οι τεκέδες αυτοὶ δὲν ἀποτελοῦν χωριστὰ τάγματα. Ἄπλῶς είναι αὐτοδύναμοι ὀργανισμοὶ τῆς ἰδίας νασιμπεντικῆς φιλοσοφικῆς ἀντιλήψεως.