

Hegemónia és kultúrharc: a kultúrharc összekapcsolása Neoliberalizmus és iszlám Törökországban

Babacan, Errol

Publikációs verzió / Published Version Dissertation /
phd thesis

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
átirat kiadó

Empfohlene Zitierung / Javasolt idézet:

Babacan, E. (2020). *Hegemónia és kultúrharc: a neoliberalizmus és az iszlám összekapcsolása Törökországban*. (Edition Politik, 101). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839453162>

Használati feltételek:

Ez a szöveg CC BY licenc (Attribution) alatt érhető el. A CC-
licenckről további információkat itt talál:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Használati feltételek:

Ez a dokumentum CC BY licenc (Attribution) alatt érhető el.
További információért lásd:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Errol Babacan

HEGEMONIE UND KULTUR- KAMPF

Verknüpfung von Neoliberalismus és az iszlám
Törökországban

Errol Babacan
Hegemónia és kultúrharc

A kiadvány e-book kiadásának ingyenes elérhetőségét a POLLUX Politikai Tudományok Szakosított Információs Szolgálat tette lehetővé.



és az egyetemi könyvtárak hálózata a nyílt hozzáférés előmozdítása érdekében a társadalom- és bölcsészettudományokban (átirat, Politológia 2020).

A kiadvány megfelel a nyílt hozzáférésű könyvkiadás minőségi szabványainak (National Open Access Contact Point et al. 2018), 1. fázis https://oa2020-de.org/blog/2018/07/31/empfehlungen_qualitätsstandards_oabuecher/

Bayreuthi Egyetemi Könyvtár | Berlini Humboldt Egyetem Könyvtára | **Berlini** Állami Könyvtár | FU **Berlin** Egyetemi Könyvtár | **Bielefeldi Egyetemi Könyvtár** (Bielefeldi Egyetem) | **Bochumi** Ruhr Egyetem Egyetemi Könyvtára (**Bochum**) | Egyetemi és Állami Könyvtár | Szász Állami Könyvtár - **Drezdai** Állami és Egyetemi Könyvtár | Egyetemi Könyvtár **Duisburg-Essen** | Egyetemi és Állami Könyvtár **Düsseldorf** | **Erlangen-Nürnbergi** Egyetemi Könyvtár | Johann Christian Senckenberg Egyetemi Könyvtár | **Gießeni** Egyetemi Könyvtár | **Göttingeni** Állami és Egyetemi Könyvtár | **Grazi Egyetemi Könyvtár** | **Hageni** FernUniversität Egyetemi Könyvtár | Luther Márton Egyetem **Halle-Wittenberg** | Carl von Ossietzky Állami és Egyetemi Könyvtár, **Hamburg** | **Hannoveri** Műszaki Információs Könyvtár | Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek - Niedersächsische

Állami Könyvtár | **Kasseli** Egyetemi Könyvtár | **Kölni** Egyetemi és Városi Könyvtár | **Konstanzi** Egyetem, Kommunikációs, Információs, Médiaközpont | **Koblenz-Landaui** Egyetemi Könyvtár | **Lipcsei Egyetemi Könyvtár** | Zentral- u. Egyetemi Könyvtár **Luzern** | **Egyetemi Könyvtár Mainz** | Egyetemi Könyvtár **Marburg** | Ludwig-Maximilians-Universität **München** | Egyetemi Könyvtár **München** | Max Planck Digitális Könyvtár | **Egyetemi és Állami Könyvtár Münster** | **Oldenburg** | Egyetemi Könyvtár Osnabrück | Egyetemi Könyvtár Passau | Egyetemi Könyvtár Potsdam | Egyetemi Könyvtár Siegen | Egyetemi Könyvtár Vechta | University Library of the **Osnabrück** | **Passau** Egyetemi Könyvtár | **Potsdami** Egyetemi Könyvtár | **Siegeni Egyetemi Könyvtár** | Vechtai Egyetemi Könyvtár | **Weimari** Bauhaus Egyetem Egyetemi Könyvtára | **Bécsi** Egyetemi Könyvtár | **Wuppertali Egyetemi Könyvtár** | **Würzburgi** Egyetemi Könyvtár | **Zürichi** Központi Könyvtár | Szövetségi Védelmi Minisztérium - Könyvtár | **Oldenburgi** Állami Könyvtár

Errol Babacan (Dr. phil.) 1976-ban született, a Münsteri Egyetem Szociológiai Intézetének tudományos munkatársa. Migrációs kérdésekkel, valamint politikai szociológiával és közgazdaságtannal kapcsolatos kutatásokat folytat, különös tekintettel a politikai iszlámra és Törökországra.

Errol Babacan

Hegemónia és kultúrharc

A neoliberalizmus és az iszlám összekapcsolása Törökországban

[transcript]

A Német Nemzeti Könyvtár bibliográfiai információi

A Német Nemzeti Könyvtár ezt a kiadványt a Német Nemzeti Bibliográfiában tartja nyilván; részletes bibliográfiai adatok az interneten a <http://dnb.d-nb.de> címen találhatóak.



Ez a mű a Creative Commons Attribution Licence 4.0(BY) licenc alatt áll. Ez a licenc lehetővé teszi az anyag bármilyen formátumban vagy adathordozón történő adaptálását, sokszorosítását és terjesztését bármilyen célból, beleértve a kereskedelmi célú felhasználást is, feltéve, hogy a szerzőt feltüntetik. (Az engedély szövege: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

A Creative Commons licenc feltételei csak az eredeti anyagokra vonatkoznak. Más forrásból származó anyagok (forráshivatozással jelölve), például diagramok, illusztrációk, fényképek és szövegrészletek újrafelhasználásához a megfelelő jogtulajdonos további engedélyre van szüksége.

Kiadó: 2020transcript Verlag, Bielefeld

© Errol Babacan

Borítótervezés: Maria Arndt, Bielefeld

Nyomtatta: Majuskel Medienproduktion GmbH,

Wetzlar Nyomtatás-ISBN 978-3-8376-5316-8

PDF-ISBN 978-3-8394-5316-2

EPUB-ISBN 978-3-7328-5316-8

<https://doi.org/10.14361/9783839453162>

Klórmentes fehérített cellulózból készült, öregedésálló papírra nyomtatva.

Látogasson el hozzánk az interneten: <https://www.transcript-verlag.de>.

Az aktuális előzetest a következő címen találja

www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Tartalom

Előzetes megjegyzések és köszönetnyilvánítás	9
A rövidítések jegyzéke	11
1. Bevezetés	13
2. A vizsgálat menete és kidolgozása	17
2.1 Szerkezet	25

I. rész - A kutatás jelenlegi állása

3. Négy tézis	29
3.1 A kultúrharc tézise.....	31
3.1.1 A kulturális harc tézisének politikai hatása	37
3.1.2 A tekintélyelvű átállás tézise	41
3.1.3 A kultúrharc tézisének kritikája	43
3.1.4 Exkurzus a kultúrharc tézisének elméleti alapjairól: Az autoriter állami hagyomány.....	47
3.2 A teológiai tézis.....	56
3.2.1 A teológiai tézis kritikája	59
3.3 A szekularizációs tézis.....	60
3.3.1 A szekularizációs tézis kritikája.....	67
3.3.2 A vallás első meghatározása a hegemonia-projektekben: Mi az iszlamizmus?	72
3.4 Az osztályharc tézise.....	77
3.4.1 Az anatóliai burzsoázia újragondolva	78
3.4.2 A vallás mint médium és erőforrás.....	82
3.4.3 A vallás mint uralkodási technika és kohéziós eszköz	84
3.4.4 Faubourgeoisie	85
3.4.5 Kemalizmus	87
3.4.6 Az iszlamizmus mint önálló osztálymozgalom	88

3.4.7	Az osztályharc tézisének kritikája.....	89
3.5	A kutatás jelenlegi állásának összefoglalása és a kutatási kérdés meghatározása.....	92

II. rész - Elméleti perspektíva

4.	Eljárás.....	97
4.1	A hegémóniaelmélet mint módszertani kettős perspektíva	98
4.1.1	Politikai artikuláció, pártépítés és értelmiségiek	104
4.1.2	Társadalmi-politikai blokkok kialakulása	108
4.2	Az erőforrás-elmélet kiterjesztése.....	112
4.3	Elosztási arányok.....	115

III. rész - Az iszlamista hegémóniaprojekt fejlődéstörténete és alkotmányos jellemzői

5.	A történelmi ív.....	121
5.1	Helyettesítés - a vallásos értelmiségiek polgári és reprodukív hatalmának korlátozása.....	125
5.2	Újrakapcsolódás és újraformálódás: a kultúrpolitikai intézmények építése a A vallás és a török-izlám hegémónia projekt kialakulása	140
5.2.1	A török-izlám szintézis.....	147
5.2.2	Az épülő vallási infrastruktúra osztályalapja.....	149
5.3	Függetlenség: Az iszlamista mozgalom megalakulása és elszakadása független félként.....	152
5.4	Előrenyomulás az ideológiai központ felé: Az 1980-as puccs és a programgazdaság kialakulása	157
5.4.1	Iszlamizmus és nacionalizmus	164
5.4.2	Az 1997-es beavatkozás	166
5.5	Időközi összefoglaló.....	169
5.6	Az állami apparátusok fokozatos monopolizálása - Az AKP-korszak.....	170
5.6.1	A hatalmi blokk újjáalakulása	171
5.6.2	Hegémónia és paternalista szegénységi rendszer.....	177
5.6.3	Kultúrharc az AKP-korszakban	187

IV. rész - Vallási infrastruktúra és gyakorlat

6.	Vallási tevékenységi helyek	205
6.1	A Diyanet és a szekularizmus elve.....	206
6.1.1	Intézményi struktúra	215
6.1.2	A relatív autonómia és a Diyanet demokráciafelfogása	220

6.1.3	Szellemi vezetői gyakorlat - Diyanet a mindennapi életben.....	223
6.2	Teológiai oktatási intézmények	227
6.2.1	Az iszlamista kollektív akarat fejlődése.....	232
6.2.2	a szunniták hátrányos megkülönböztetése.....	241
6.3	Vallási infrastruktúra-hálózat	243
6.3.1	Az iszlamista hálózat államba való áthelyezése	246
6.4	A vallási infrastruktúra anyagi vonzereje	248
6.5	Időközi összefoglaló: A kiváltságok struktúrája és a csoport érdeke	252
6.6	Islám magánintézmények - Islám közösségek	254
6.6.1	Szellemi vezetés és megkülönböztető gyakorlat.....	259
6.6.2	Kompromisszumépítés és integráció.....	270
6.7	A kollektív és integratív mechanizmusok korlátai a peremvidéken.....	274
6.7.1	Kaputulajdonos.....	278
6.7.2	Mozgalom-történelmi kötődés.....	281
6.7.3	Közösségépítő gyakorlat.....	282
6.7.4	Az integrációs mechanizmusok összefoglalása.....	286
6.8	A szellemi vezetői csoport alkotmányos jellemzőinek összefoglalása.....	286
7.	Következtetés: Hegemónia, kulturális háború és Szunnita kiváltságok - Mi az iszlamizmus?	289
	Bibliográfia és források	297
	Újságok	320
	Weboldalak	320

Előzetes megjegyzések és köszönetnyilvánítás

A júliusi sikertelen puccskísérlet éjszakáján Recep Tayyip Erdoğan török elnök kijelentette 2016, hogy ez Isten áldása volt. Ez igazolja és legitimálja Igazság és Fejlődés Pártja (AKP) magasabb politikai céljait, amelyek az "állam és a társadalom átalakítása". Törökországban valóban mélyreható "szerkezetátalakítás" zajlik. A puccskísérlet kedvező alkalmat nyújtott arra, hogy a korábbi szövetségesek és az ellenzék tagjai elleni elnyomást kiterjessék, és hogy a politikai rendszer autoriter elnöki rendszerre való átállását előmozdítsák. Az Erdoğan és pártja által követett társadalmi változásnak azonban sokkal régebbi múltja van. Az AKP és a tekintélyelvűség a maguk részéről egy hosszú távú iszlamizáció kifejeződése, amely a szunnita konzervatív eszmék és gyakorlatok társadalmi együttélésének előmozdításából áll. A vallási szereplők folyamatosan növekvő rétegét hozta létre, akik stabilitást kölcsönöznek az AKP-nak, és társadalmi jóváhagyást szerveznek az általa követett neoliberális projekt számára. E könyv tárgya ennek a promóciónak a történetének rekonstruálása a támogató szereplők és a meghatározó dinamika szempontjából, hegemon elméleti perspektívából. Az Izmirben és Diyarbakırban végzett helyszíni vizsgálat alapján megvizsgálják a jelenlegi megnyilvánulásokat és meghatározzák a fejlődési tendenciákat.

Ez a könyv a Frankfurt a.M. Egyetem Társadalomtudományi Tanszékén benyújtott disszertációm kissé átdolgozott változata. Nem íródott volna meg sok ember hosszú időn át tartó bátorítása, támogatása és türelme nélkül. A legelső köszönetemet azoknak az interjú-, beszélgető- és interakciós partnereknek mondom, akik megnyitották előttem a társadalmi világukhoz való hozzáférést, és megosztották velem tudásukat. Mindenekelőtt szeretnék köszönetet mondani azoknak, akik bíztak bennem, akik megnyitották előttem otthonukat, és segítettek eligazodni a politika és a vallás hálójában.

A tanulmányt a Hans Böckler Alapítvány doktori ösztöndíja tette lehetővé. A munkát Alex Demirović felügyelte, akinek külön köszönetet szeretnék mondani.

a "Gramscival való terepkutatás" kockázatának vállalására való bátorításáért. Az ő kritikai ellenvetései adták a projektemnek az eligazodást, és segítettek elhelyezni az empirikus eset megvitatását az elméleti mezőben. Külön köszönet illeti Andreas Nölkét is szakmai hozzáértéséért, a kritikus fázisban nyújtott komplikációmentes támogatásáért és segítségéért. John Kannankulam végigkísérte a munka első lépéseit, és végül ott volt, amikor az utolsó akadályt is le kellett küzdeni. A Marburgi Egyetemen tartott kutatói kollokviumán folytatott viták döntő hatással voltak e munka fejlődésére. Thomas Höhne és Martina Sproll is a korai társaim közé tartoztak. Tőlük kaptam a kezdeti koncepcionális tanácsokat, de mindenekelőtt azt az értékes tanácsot, hogy minél előbb kezdjek el egy felfedező utat a területre. Szeretnék köszönetet mondani nekik baráti támogatásukért is, amelyet a munka során felmerült néhány bizonytalansági tényezővel szemben nyújtottak. A kritikai reflexiót és a gyümölcsöző vitát a Kritikai Társadalomkutatási Társulás keretében megrendezett konferenciák és találkozók tették lehetővé. A társult kollégákkal való eszmecsere központi horgony volt számomra a tudományos területen.

Az Infobrief Törökország hidat képez a tudományos munka és a társadalmi-politikai szerepvállalás között. Az Infobrief lehetővé tette, hogy a megszerzett ismereteket megosszuk az érdeklődő közönséggel, és így teljesítsük a munka eredeti motivációját, hogy a törökországi viharos események politikai értékelésében összekapcsoljuk az aktuális áttekintést és a megalapozott elemzést: "az uralom kritikájának szemszögéből és szolidaritásban minden olyan politikai erővel, amely egy demokratikus és szociálisan igazságos társadalomért dolgozik", ahogyan az Infobrief célkitűzése is fogalmaz. A könyvnek nagy hasznára vált a szerkesztői csapatban kialakult együttműködés és vita. Ezért szeretnék részletes köszönetet mondani a tagoknak: Murat Çakır, Axel Gehring, Özgür Genç, Ismail Karatepe, Anne Steckner és Fitnat Tezerdi. Ebben az összefüggésben szeretnék köszönetet mondani a Rosa Luxemburg Alapítványnak is, amely lehetővé tette a politikai és tudományos munka összekapcsolását.

Szeretném megköszönni családomnak és barátaimnak, hogy támogattak és érdeklődtek a munkám iránt a sok hullámvölgyben, amivel meg kellett küzdenem. A legnagyobb köszönet Neugebauer Andreának jár. Ő volt a legfontosabb támaszom a munka minden fázisában és minden kérdésben, a szakmai megbeszélésektől kezdve a kitartó bátorításon át, hogy fejezzem be, amit elkezdtem, egészen a végső átdolgozásokig, bár a könyv tartalmáért természetesen egyedül én vagyok felelős.

A rövidítések jegyzéke

- AKP:** Adalet ve Kalkınma Partisi (Igazság és Fejlődés Pártja)
ANAP: Anavatan Partisi (Anavatan Partisi - Haza Párt)
AP: Adalet Partisi (Igazságosság Pártja)
CHP: Cumhuriyet Halk Partisi (Köztársasági Néppárt)
CKMP: Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi (Köztársasági Paraszt Néppárt)
DBP: Demokratik Bölgeler Partisi (Demokratikus Régiók Pártja)
DP: Demokrat Partisi (Demokratikus Párt)
DSP: Demokratik Sol Parti (Demokratikus Baloldal Pártja)
DTP: Demokratik Toplum Partisi (Demokratikus Társadalom Pártja)
DYP: Doğru Yol Partisi (Jobb Út Párt)
FP: Fazilet Partisi (Erénypárt)
HDP: Halkların Demokratik Partisi (Népek Demokratikus Pártja)
IHS: Imam Hatip iskolák
MGV: Milli Gençlik Vakfı (Nemzeti Ifjúsági Alapítvány)
MHP: Milliyetçi Hareket Partisi (Nacionalista Mozgalom Pártja)
MNP: Milli Nizam Partisi (Nemzeti Rend Pártja)
MSP: Milli Selamet Partisi (Nemzeti Megmentési Párt)
MTTB: Milli Türk Talebe Birliği (Török Nemzeti Diákszövetség)
MÜSİAD: Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği (Független Üzletemberek és Gyáriparosok Szövetsége)
PKK: Partiya Karkerên Kurdistanê (Kurdisztáni Munkáspárt)
RP: Refah Partisi (Jóléti Párt)
SHP: Sosyaldemokrat Halkçı Parti (Szociáldemokrata Populista Párt)
TIS: Török-Iszlám Szintézis
TOBB: Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği (Török Kamarák és Tőzsdék Szövetsége)
TÜRK-İŞ: Türkiye İşçi Sendikaları Konfederasyonu (Török Ipari Szakszervezetek Szövetsége)
TÜSİAD: Türk Sanayicileri ve İşinsanları Derneği (Török Gyáriparosok és Üzletemberek Szövetsége)
TUSKON: Türkiye İşadamları ve Sanayiciler Konfederasyonu (Törökországi Üzletemberek és Gyáriparosok Esernyőszervezete).

1. Bevezetés

Az Igazság és Fejlődés Pártjának (AKP) 2001-es megalapítása fordulópontot jelentett a politikai iszlám történetében. Egy csoport

A Recep Tayyip Erdoğan vezette "megújulók" elszakadtak az iszlamista Milli Görüş mozgalom "hagyományőrző" szárnyától. Erdoğannal a mozgalom nagy része az új párthoz került, magával hozva az évtizedek alatt felhalmozott szervezési és mozgósítási erőforrásokat és az önkormányzatokban szerzett kormányzati ismereteket. Ennek eredményeként az új párt kezdettől fogva széles alapokon állt. Első választási sikerét a neoliberais rendszer által okozott súlyos politikai és gazdasági válságnak 2002köszönhette. A választók a válsággal járó kemény szociális megszorításokat azzal ismerték el, hogy megvonják a bizalmat a kormánypárti koalíciótól. A szavazatok mindössze 34 százalékával a török választási rendszernek köszönhetően az AKP, amely op- pozícióból indult, majdnem kétharmados parlamenti többséget szerzett. Képes volt kormányt alakítani anélkül, hogy koalíciókat kellett volna kötnie. Ennek eredményeként sikerült stabilizálnia a neoliberais rendszert, képes volt egy hegemon projektet felépíteni, és fokozatosan állami projektté alakítani.

Uralkodásának első tíz évében sokan az AKP-t a politikai liberalizáció elvárásával hozták összefüggésbe. A politikai iszlamisták - feltételezték - a "szabad piac" és a parlamentarizmus átalakító hatására konzervatív demokratákká váltak. A pártot egy hívő középosztály projektjének tekintették, amely a többségi lakosság kulturális értékeit képviseli, és a neoliberais fejlődési pályát demokratikus célokkal kapcsolja össze. Szó volt egy alulról jövő konzervatív forradalomról, amelyet az új középosztályból és a hozzá kapcsolódó értelmiségiekből álló civil társadalom vezet. Az olyan fogalmak, mint a "normalizáció", a "nyugatiasodás", a "neoliberalizmus és az iszlám házassága" és az "iszlám szekularizációja" azt a várakozást tükrözték, hogy Törökország történelmében korszakos törés következik be.

Az AKP politikai ellenfelét egy kulturálisan marginális, tekintélyelvű állami elitként azonosították, amely a hadseregben és az igazságszolgáltatásban béagyazódott, és a

Az állami elit a nép számára idegen és elitista értékeket testesített meg. Ebből az átalakulási perspektívából nézve az állami elit a nép számára idegen és elitista értékeket testesített meg; hatalmi pozíciójuk védelmében a szekularizmus alapján kulturális harcot folytattak. A frontok kialakulása rendkívül drámai színezetet adott az eseményeknek. A "konzervatív demokratáknak" a köztársaság alapelveiben lefektetett elvek követésével kellett volna befejezniük a Törökország történelmében befejezetlenül maradt polgári forradalmat.

"tekintélyelvű állami hagyomány".

A 2013 nyarán az isztambuli Ge-zi Parkból kiinduló és fokozatosan az egész országra kiterjedő felkelés leverése véget vetett a politikai liberalizációra vonatkozó várakozásoknak. Ezt követően figyelemre méltó elméleti-politikai manőverre került sor. Az újonnan demokratizálódó középosztály kiemelkedő tézisének, amelyet az átalakulás hordozójaként jelöltek meg, csendben ejtették. Hirtelen azt feltételezték, hogy az AKP önálló életre kelt, elszakadt társadalmi kötődéseitől, és szinte egyik napról a másikra tekintélyelvű párttá változott.

Tanulmányomban amellet fogok érvelni, hogy nem tekintélyelvű átalakulás történt, hanem inkább folyamatos fejlődés. A demokratizálódás elvárása elméletileg vezérelt félreértést jelentett. Ez lett az alapja annak, hogy jóindulatúan kísérje és támogassa az AKP azon projektjének már amúgy is nagy társadalmi támogatottságát, hogy a politikai rendszert parlamenti demokráciából tekintélyelvű elnöki rendszerré alakítsa át. Mire a liberalizáció hívei is felismerték a fejlődési tendenciákat, a projekt már nagyon előrehaladott állapotban volt.

A félreértés nagyrészt két tévedésen alapult, amelyek továbbélése még mindig jellemzi a jelenlegi erőviszonyok elemzéseit. Először is, az AKP és a társadalmi osztályok közötti kapcsolat hibás elméleti feltételezéseken alapult. Az AKP hívó középosztálya, amely mögött az ország üzleti körének egy bizonyos része rejtőzött, korántsem volt az olyan polgári értékek képviselője, mint a "szabadság" vagy az "egyenlőség". Inkább egy neoliberális szegénységi rendszer társadalmi hordozójaként írható le, amely a lakosság nagy tömegét az éretlenség állapotába taszítja. Az AKP politikai tekintélyelvűsége széles társadalmi táptalajra talál ebben a szegénységi rendszerben. Másodsor, a vallás szerepe a párt politikai projektjében nem került megfelelően megragadásra. A vallás nem autentikus kulturális értéket képvisel, hanem olyan erkölcsi-etikai erőt, amellyel az éretlenség állapotát legitimálni és állandósítani akarják.

Ebből a kritikából kiindulva jelen tanulmány azt a kutatási kérdést veszi sorra, hogy milyen szerepet játszik a vallás az AKP politikai projektjében a Ver-

A projekt olyan elméleti koncepciókhoz kapcsolódik, amelyek az AKP politikai projektjét neoliberális tekintélyelvűségként határozzák meg. Ez az AKP politikai projektjét neoliberális tekintélyelvűségként meghatározó elméleti koncepciókhoz kapcsolódik, és a vallást a társadalmi osztályok közötti kapcsolatok szabályozásának kulturális eszközeként értelmezi. Egy etnográfiai terep kutatás empirikus alapjain újradefiniálja a vallás szerepét e koncepciók folytatásában. Az elsődleges tézis az lesz, hogy a vallási szponzoráció különleges dinamikát kölcsönöz a politikai projektnek. A szponzoráció kulturális és társadalmi jellemzőinek pontosabb meghatározása során a tanulmány egy olyan vallási privilegiumstruktúrát tár fel, amely olyan közintézmények formájában valósul meg, mint az állami vallási hatóság és a teológiai oktatási intézmények, amelyek összefonódnak a magán vallási hálózatokkal. A tanulmány megmutatja, hogy a struktúrát olyan szereplők támogatják, akik a valláshoz való tartozásuk révén gazdasági kiváltságok kedvezményezettjeivé is válnak.

Végül ez a tanulmány az iszlamizmus definícióját fogja javasolni a vallási koncepciókkal való vitában, amely az AKP sajátos vívmányát az "iszlam szekularizációjaként" jellemzi. Az iszlamizmus kettős mozgalomként határozható meg az osztályok közötti kapcsolatok szabályozása és a vallási eszméken és gyakorlatokon alapuló kiváltságszerkezet létrehozása között. A kultúrharcot úgy értelmezik újra, mint egy olyan modus operandi-t, amelyen keresztül a vallási szponzoráció politikailag harcol a kiváltságaiért. A vallást egy kiváltságos struktúra kulturális központjaként definiálva a törökországi iszlamizációs dinamika úgy értelmezhető, mint a világi gyakorlatok és tudás társadalmi részvételből való kizárásának átfogó folyamata, amely ellentmond az iszlam uralkodó értelmezésének.

E tézisek alátámasztása során arra a kérdésre is választ kapunk, hogy az AKP miért képes még mindig megállni a helyét minden turbulencia ellenére. A párt 17 évnyi kormányzás után számos olyan válságot és belső vitát élt túl, amelyek sok más pártot valószínűleg bukásra kényszerítettek volna. A jelentős vezetői veszteségek ellenére - Tayyip Erdoğan az egyetlen, aki a párt prominens alapítói közül megmaradt - és a korábban szövetséges erők tavalyi puccskísérlete ellenére 2016a párt nem tört szét. Az AKP még a súlyos gazdasági válságok ellenére is képes volt megnyerni a lakosság nagy részének lojalitását, és megakadályozni a jobboldali tábor szétszakadását. A tanulmány szerint a párt társadalmi ereje abból ered, hogy képes mérsékelni az osztályok közötti kapcsolatokat. Sajátossága a fent említett kiváltságstruktúra kiépítésében rejlik, amely a pártnak orientációt és kohéziót adó vallásos értelmiségiek egyre növekvő rétegének reprodukciójához kapcsolódik.

2. A vizsgálat menete és kidolgozása

A kutatási kérdést elméletalkotás útján kezeljük. Az elméletalkotás eljárása egy meglévő elmélet empirikus eset alapján történő teszteléséből áll (Burawoy 1998). A tanulmányban vizsgálandó elmélet a hegemonia elmélete, amely Antonio Gramscira vezethető vissza. Amikor 2008-ban elkezdtem megtervezni a tanulmányt, a hegemoniaelméleti megközelítés előnyben részesítését az indokolta, hogy az AKP központi szerepet látszott játszani a neoliberális projekt konszenzusos stabilizálásában. A pártot a szakirodalomban olyan szövetségként jellemezték, amely a burzsoázia egyik frakciójának vezetése alatt integrálta a széttagolt társadalmi erőket, és olyan fejlesztési perspektívát terjesztett elő, amely kohéziót szervezett a megosztott társadalomban. Nagyon szokatlannak tűnt, hogy ez a párt, amelynek személyi állománya az iszlám mozgalomban gyökerezik, évtizedeken keresztül a demokratikus és világi rend megdöntésére törekedett, és ezzel számos politikai válságot idézett elő, a szekularizmus, a demokrácia és a pluralista megújulás mellett kötelezte el magát. A szekuláris demokráciához való feltételezett közeledés egy olyan változási folyamatra utalt, amelyet a hegemon elméletben a passzív forradalom egy formájaként lehetett feltételezni. Az ebből adódóan felmerült a kérdés, hogy ez a változás folyamata, amely az AKP-vel együtt szinte az egész iszlamista mozgalmat felölelte, és amely a mozgalmon kívüli erők integrálása révén egy terjeszkedési folyamathoz látszott kapcsolódni, a hegemoniaelmélet szempontjából pontosabban meghatározható-e, és ha igen, hogyan.

A második szokatlan jellemző az volt, hogy az AKP széles körű támogatást kapott a neoliberális politikák által szociálisan jogfosztott és elszegényedett munkavállalók körében, annak ellenére, hogy határozottan elkötelezte magát a neoliberális politikák folytatása mellett. Az ügy tényei megkérdőjelezték a hegemoniaelmélet azon feltételezését, hogy az uralkodó osztályok hegemoniája anyagi engedményeken alapul, legalábbis az uralkodó osztályok egy részének. Az elmélet konkrét megkérdőjelezését Törökország esetének felhasználásával a hegemoniaelmélet térbeli és időbeli hatókörével kapcsolatos, a szakirodalomban felmerült aggályok keretezték. Ezek a kérdések mind az átmenetekkel kapcsolatban felmerültek a

kapitalista termelési módot a fordizmustól a neoliberalizmusig (Demiro- vić 2006a; Hirsch 2005: 197ff.), valamint a hegémóniaelméletnek a kapitalista periféria társadalmi formációira való alkalmazhatóságát illetően (Becker 2008). Ennek fényében az elmélet rekonstrukciójának projektjét azzal a céllal kombináltam, hogy hozzájáruljak a hegémóniaelmélet térbeli és időbeli hatókörének kérdéséhez.

Annak érdekében, hogy betekintést nyerjek a változás és a terjeszkedés folyamataiba, valamint az AKP projektjének jóváhagyásának generálásába, és így empirikus alapot teremtsék az elméletépítéshez, arra vállalkoztam, hogy két helyi esettanulmány alapján kutatom e párt összetételét és társadalmi lehorgonyzását. A terepkutatáshoz két olyan nagyvárost választottam, ahol az AKP integrációra vonatkozó expanzív igénye felismerhető korlátokba ütközött: Izmir és Diyarbakır. Ott az AKP az országos átlag alatti eredményeket ért el. Az ország nyugati részén, az Égei-tenger partján fekvő, mintegy hárommillió lakosú Izmir metropoliszát a Köztársasági Néppárt (CHP) kormányozta. A Törökország kurdok lakta délkeleti részén fekvő, mintegy 650 000 lakosú Diyarbakır városát a Demokratikus Társadalom Párt (DTP) kormányozta. Mindkét párt ellenzékben volt országos szinten és szinte az összes többi nagyvárosban. Két okból volt értelme a kutatást ebben a két városban végezni. Először is, közeledtek a helyhatósági választások, és azt mondták, hogy az AKP különös figyelmet fordít erre a két városra, és különösen elkötelezett választási kampányt fog folytatni ott. Feltételeztem, hogy ez olyan intenzív tevékenységekkel jár, amelyek megkönnyíthetik a terepre való bejutásomat is. Másfelől viszont tanulságosnak tűnt számomra, hogy a tanulmány tárgyát úgymond a határai felől közelítsem meg. Izmir a kemalizmus, Diyarbakır pedig a kurd mozgalom politikai fellegvárának számított. Ugyanakkor az volt a várakozás, hogy az AKP az integrációra vonatkozó expanzív igényével ezt a két várost is meghódítja (vö. Doğan 2009b). Annál is inkább felvetem a kérdést, hogy az AKP-nak, amelynek személyi állományának emancipálódnia kellett volna az iszlamista mozgalomhoz fűződő történelmi kapcsolatától, és egy pluralista projekt felé kellett volna fordulnia, miért nem sikerült még többséget szereznie ezekben a városokban.

Az első helyszíni látogatásomra 2009 márciusában került sor, és három hétre korlátozódott. A fő cél a még viszonylag kevésbé feltárt téma feltárása volt. A feltárás a vizsgálat tárgyával kapcsolatos információgyűjtést jelenti, amely előkészíti a meglévő hipotézisek első vizsgálatát, esetleg új hipotézisek megfogalmazását (Bortz/Döring 2006: 356). Abban az időben az újságírói kutatásokon kívül nem létezett mélyreható szakirodalom a pártapparátusról és annak társadalmi beágyazottságáról. Egy konkrét adatgyűjtési módszer volt

Ekkor még nem döntöttem a módszer mellett. Először is azt akartam megtudni, hogy egyáltalán hozzá tudok-e férni a mezőhöz. Úgy terveztem, hogy szakértői interjúkat készítek és dokumentumokat gyűjtök. A szakértői interjúk célja az volt, hogy hozzáférést biztosítsanak a párttársak szakmai megfigyelőinek tudásához, és segítsenek megkérdőjelezni kezdeti hipotéziseimet. Ezt lehetőség szerint részvételi megfigyeléseknek és a párttisztviselőkkel készített félstandardizált interjúknak kellett követniük, amelyekhez útmutatót készítettem.

Az első kapcsolatfelvétel a tisztviselőkkel gyorsabban megtörtént, mint vártam. Előzőleg megragadtam egy rövid időn belül adódó lehetőséget, hogy tolmácként dolgozzak egy német szakszervezeti csoportnak, amelynek programjában szerepelt egy látogatás az AKP isztambuli székházában. Ott kötöttem meg az első kapcsolatomat, aki viszont összehozott egy izmiri kapcsolattartóval. Azzal, hogy a látogatást a helyi választási kampány idejére időzítettük, a szereplők valóban könnyen elérhetőek voltak. Alig néhány beszélgetés után a kampányirodáknak, amelyek a város minden kerületében léteztek, megismerkedtem a tisztviselőkkel, és engedélyt kaptam, hogy részt vegyek a párt ifjúságának gyűlésén. Minden további interjú-, beszélgetési és megfigyelési lehetőség ezekből a találkozókból adódott, még a távoli Diyarbakır városában is.

Miután a feltáró munka befejeződött és az első adatok rendelkezésre álltak, az a benyomásom alakult ki, hogy az AKP politikájának általam fontosnak tartott elemei kevésbé jelentősek, míg mások előtérbe kerültek. Az első interjúk csak nagyon korlátozott betekintést nyújtottak. A professzionális politikusok egy begyakorolt diskurzust tartottak fenn, amelytől alig tértek el. Nyilvánvalóan igyekeztek kozmopolita, liberális, pluralista képet közvetíteni. Úgy szólítottak meg, mint egy nagykövetet, akinek ezt a képet kell a világba vinnie. A leggyakoribb mondatok között szerepeltek a következők: "Mindenkiért vagyunk itt", "Nem ragadtunk le a székünkben, mint az előttünk szólók", "Politikánk szülőföldön átívelő", "A társadalomban a békéért és a konszenzusért állunk ki". A professzionizált retorika hatása nagyonak tűnt. Az interjúk lefolytatása a választási kampány idején hátrányosnak bizonyult ezen a ponton.

A résztvevő megfigyelés gyümölcsözőnek bizonyult, és betekintést engedett a párt társadalmi beágyazottságába és gyakorlatába. A résztvevő megfigyelés azon a feltételezésen alapul, hogy az interakciókban és helyzetekben való részvétellel a gyakorlatok olyan aspektusai is megfigyelhetők és megtapasztalhatók, amelyek az ezekről a helyzetekről szóló beszélgetésekben és dokumentumokban nem hozzáférhetőek (Breidenstein et al. 2015: 71ff.). Az első megfigyeléseim során észrevettem a török iszlamizmus egyértelmű képviseletét a pártkörnyezetben, amely a párt ifjúságának teológiai képzésében és a vallási hálózatokhoz fűződő kapcsolataiban rögzült. Felhívták a figyelmemet egy olyan szempontra, amelyet a tanulmány tervezése során figyelembe vettem,

de nem tekintette központi jelentőségűnek. Természetesen tisztában voltam azzal, hogy az AKP személyzete nemcsak jámbor, hanem jelentős mértékben a politikai iszlám hagyományaiiban gyökerezik. A tudományos szakirodalom és a média azonban - a párt prominens tagjaival összhangban - azt állította, hogy a török iszlámizmus egyértelműen szakít ezzel a hagyománnyal és megváltozott. Az első helyszíni megfigyeléseim nem cáfolták egyértelműen a szakadás állítását, de olyan irritációt jelentettek, amelyet további események erősítettek meg, amelyek ellentmondtak a párról kialakult képnek.

Már az első találkozásom során irritált egy pártfunkcionárius, akivel az isztambuli AKP-székházban végzett tolmácsolási munkám során találkoztam. A szakszervezeti utazócsoport elnökségi tagjának a párt jellegéről és céljairól szóló bevezető beszéde után kérdés-felelet következett, amelyben a válasz többször is a párt széleskörű képviseleti igényére futott ki. Arra a kérdésre, hogy mi a pártja álláspontja az utóbbi időben egyre gyakrabban emlegetett "örmény problémáról", és hogyan viszonyul a párt az örményeknek az Oszmán Birodalomból való kiűzéséhez, a funkcionárius így válaszolt:

Háború volt, és minden oldalról körül voltunk véve. Keleten az oroszok ellen harcoltunk. Egy háborúban mindenkinek együtt kell állnia. Ahhoz, hogy harcolni tudjunk az ellenséggel, a hátországnak nyugodtnak kell lennie. A hátsó résznek szabadnak kell lennie. Képzeld el, hogy harcolsz valakivel. Van egy front, és veletek szemben van az ellenség. De hirtelen valaki jön hátulról, és le akar lőni. Képzeld csak el. Te mit tennél? Megvéded magad, ugye? Nem fogadná el. Ez történt az örményekkel is. Hátba szúrtak minket. Ez háború volt, és ezt nem lehetett elfogadni. Valamit tenni kellett. Ami az örményekkel történt, az ehhez kapcsolódik.

Miután lefordítottam a választ a csoportnak, megdöbbenő csend támadt. Ez nem az AKP volt, amelyet a német újságok egyöntetűen dicsértek a nemzetközi megértés és az alulról jövő demokratikus megújulás iránti elkötelezettségéért, amely elhatárolódott az eddig uralkodó török történelemelmélettől, amikor egy Örményországgal közös történelmi bizottságot javasolt, és "az örmény élet Anatóliából való eltűnésének nyílt végű kivizsgálását" ígerte. Ehelyett a klasszikus hátba szúrás legendával szembesültünk, amely a népirtást önvédelmi cselekedetként indokolta a háborús cselekményekkel összefüggésben.

Számos benyomással és néhány bosszúsággal a poggyászsomban indultam vissza Németországba. Szembesültem azzal a kérdéssel, hogyan folytassam. Úgy döntöttem, hogy a résztvevő megfigyelés feltáró megközelítését alkalmazom.

és nyomon követni a felbukkanó nyomokat. A második utazás előtt egy sor új publikációval szembesültem a kutatási témámmal kapcsolatban. Nem2009, sokkal azután, hogy elkezdtem a munkámat, megjelentek az első átfogó tudományos publikációk az AKP-ről. Talán nem tűnik említésre méltónak, mert várható, hogy egy tanulmány során új szakirodalom jelenik meg a kutatási témában. De rendkívüli felhalmozódással szembesültem, rövid idő alatt újabb tanulmányok halmozódtak fel az asztalomon. Hét év különbséggel az újságírói média által az AKP-nak az első választási győzelme óta szentelt rendkívüli figyelem a tudományos publikációkban is tükröződött. Differenciált válaszok születtek az általam feltett kérdésekre, új tézisek születtek az AKP-ről. Az első szondával együtt a szakirodalom egy olyan reflexiós folyamatot indított el, amely arra készítetett, hogy újrafogalmazzam azt a teret, amelyet tanulmányomnak fel kellett tárnia. A 2009 őszi Izmirbe tett második kutatóutam változást indított el a kutatási kérdésben, az AKP társadalmi beágyazottságának általános vizsgálatától a vallás és a vallási befolyású hálózatok jelentőségének a párttal kapcsolatos kérdése felé.

A második tartózkodás során erősödtek a jelek arra, hogy a szűkített kérdés tárgyában célszerű lenne a szűkített kérdést folytatni. A vallási hálózat feltárására helyeztem át a hangsúlyt, és egyre inkább foglalkoztatott az a kérdés, hogy miként tudnám empirikusan megalapozni az erről a hálózatról való tudást. A megbízható adatok megszerzéséhez szükségesnek éreztem, hogy magát a hálózatot is feltárjam. Az erre a területre való belépés azonban lényegesen nehezebbnek bizonyult, mint a pártapparátusba való belépés. A vallási hálózat messze túlterjedt a pártok terén, a fél-nyilvános és magánterekre. Az adatgyűjtéshez további kapcsolatokat kellett kiépítenem és a már meglévőket elmélyítenem, hogy elnyerjem a bizalmat, amely lehetővé teszi számomra a hozzáférést. Egy idő után, amikor gyakran találkoztam egyes színészekkel, és kapcsolatokat építettem ki velük, több ajtó is megnyílt előttem. A második tartózkodásom vége felé egyre több tevékenységre hívtak meg. Elfogadtam az ajánlatot, hogy beköltözzek egy szobába egy iszlamista diákokkal közös lakásban, és így betekintést nyertem a mindennapi életükbe is.

Szintén a második tartózkodásom vége felé utaztam először Diyarbakırba, ahol izmiri ismerőseim közvetítésével azonnal kapcsolatba kerültem a párt és a vallási szereplőkkel. A diyarbakíri terepkutatás döcögősen alakult. Sok színész nem volt hajlandó interjút adni. A hajlandóság azért volt ilyen alacsony, mert a kurd területeken megkezdődött az elnyomás hulláma. Az indított lehallgatási jegyzőkönyvek és a rágalmazó

AKP-közeli médiumok kampányai, valamint a folyamatban lévő bírósági ügyek révén nyilvánvalóvá vált, hogy már jó ideje terveztek egy összehangolt akciót. A hírszerző szolgálatok, az ügyészek és a rendőrség a legális tevékenységek széles körét vette célba, amelyeket egymás után kriminalizáltak. Ez nem volt újdonság a kurd területeken, ahol évek óta 25háború dúlt. A közel tízéves viszonylagos tűzszünet azonban bizonyos mértékig enyhítette a feszültséget. A "kurd" DTP párt betiltásával és az azt követő letartóztatási hullámokkal az elnyomás hirtelen visszatért a régió lakosságának mindennapjaiba és a média reflektorfényébe. A terep még mindig viszonylag nyitott volt, nagyobb korlátozások nélkül mozoghattam, de egyre inkább tudatosult bennem annak a veszélye, hogy így vagy úgy, de a megfigyelőhálózat fogságába kerülök, és kutatásommal másokat veszélyeztetek, vagy magam is ki vagyok téve az elnyomásnak. Késő ősszel, a harmadik helyszíni látogatásom során 2010, másodszor is Diyarbakırba utaztam. Akkoriban azonban már úgy döntöttem, hogy nem mélyítem el terepmunkámat Diyarbakırban, hogy ne vállaljak felesleges kockázatot. Az Izmirben megnyíló lehetőségek elég termékenynek tűntek ahhoz, hogy az időközben meghatározott kutatási kérdést folytassam.

Izmirben részt vettem az AKP ifjúságának több találkozóján, többé-kevésbé rituális vallási beszélgetéseken és törzsasztal-beszélgetéseken, amelyek további kapcsolatokhoz vezettek. Elvittek vallási egyesületekbe, részt vettem politikai rendezvényeken és gyűléseken. Ily módon empirikus anyagot tudtam gyűjteni a tevékenységekről, világnézetekről, szervezési és interakciós módokról. A legtöbb megfigyelésem csoportos helyzetekben történt, ahol nem én voltam a figyelem középpontjában. Ezekben gyakran kialakult egy olyan dinamika, amely révén a tapadó és a centrifugális erők, valamint a csoportnak az ezekkel való bánásmódja is nyilvánvalóvá vált.

Nemcsak az AKP közvetlen kutatási területemen zajló tevékenységeket látogattam meg, hanem más pártokkal és csoportokkal is kerestem a kapcsolatot, Izmir alevi és kurd negyedeiben kutattam. Néha névtelenül figyeltem, néha pedig kerestem a párbeszédet, bemutatkoztam és bemutattam magam és kutatási projektemet egyesületekben és találkozóhelyeken, ahol spontán alakultak ki beszélgetések. Különböző politikai szereplőktől kértem véleményt a projektemről és a megfigyeléseimről, szakértői interjúkat készítettem velük, tudásom egy részét visszavittem a terepre, és reflexióimat és elemzéseimet vitára bocsátottam. Ezek a tevékenységek segítettek abban, hogy közelebbről megismerjem a politikai területet, különösen az AKP és a rajta kívüli csoportok közötti kapcsolatokat.

Projektem dimenziói a terepkutatás során kibővültek. Az a tény, hogy sok vallási tevékenység a magánszférában zajlik, és a hozzáférést kulturális határok, elnyomó tapasztalatok és az a tény, hogy a

A törökországi iszlamista mozgalomról való adatgyűjtés központi akadályaként említik, hogy a tapasztalat hiánya és a rivalizálás miatt nem túl átlátható (Ozgur 2012: 17ff.). Egy láthatatlan falról beszélnek, amely elválasztja "véleményvezérek" a kulturális idegenekkel való érintkezéstől való félelemkeltésen keresztül tartják fenn. Balaban például azt állítja, hogy a test elfedése, az étkezési, szexuális és higiéniai szabályok is a (átvitt értelemben vett) fertőzéstől való tudatosan előállított félelemhez kapcsolódnak (Balaban 2013: 51). Összesen hat hónapos terepmunka után megerősíthetem, hogy vannak falak, de ezek nem leküzdhetetlenek. Magasnak tűnnek, mert Törökországban ellenséges vagy egymással versengő kulturális kollektívák léteznek, amelyekben az idegenséget gyakran találkozás nélkül állítják elő és gyakorolják, és amelyek többé-kevésbé erősen kötődnek a politikai pártokhoz. A vallási környezettől való kapcsolataimban sok elkülönülést találtam, de mindig volt elég egység ahhoz, hogy kapcsolatokat kösse, tartsak fenn, bővítsék és mélyítsék.

Szerencsésnek bizonyult, hogy Izmirt választottam a terepre való bejutásom helyszínéül. Izmirben erős volt a szekularizmus befolyása, az AKP és a vallási befolyás alatt álló szereplők ott kisebbségben voltak. Ez egyrészt azt jelentette, hogy a lakosság nagy részével szembesültek, akiknek az életmódját nem a vallási irányelvek alakították. A tőlük való elszigetelődés a kisebbségi status quo bebetonozását jelentette volna, és ellentmondott volna annak a politikai logikának, hogy a többség megteremtése érdekében a lakosságot kell megszólítani. Másrészt a vallási szereplők közül sokan bizonyos értelemben maguk is idegenek voltak Izmirben, legalábbis a városközpont nyilvános szférájában. Néhányan Anatólia vidéki vagy kisvárosi régióiból érkeztek Izmirbe tanulni, és még sok év elteltével is magukban hordozták az idegenség és az idegenség nyomait. Azokkal együtt, akik hosszabb ideje éltek Izmirben, nem osztották a többség jelentős kulturális gyakorlatait, amelyek a politikában összeforrtak. Izmirben bizonyos helyzetekben kollektív kívülállók voltunk. Ha például együtt mentünk el egy utcai kávézóba, az mindig olyan volt, ahol nem szolgáltak fel alkoholt, míg a szomszédos kávézóban ittak, zenéltek és énekeltek. Izmirben idegenként, aki Németországból érkezett, még mindig egy kicsit távolabb voltam a többiektől. Nem igazán tartoztam egyik helyi világhoz sem. Nemcsak kutatói mivoltom, hanem "török létem" is megfigyelés alatt állt jelenlegi származásom, megjelenésem, viselkedésem és nyelvem miatt, amelybe idegen nyomokat szőttek. Az idegenkedés idővel csökkent, de mindig az idegenség érzése tükröződött bennem, ami valószínűleg abból fakadt, hogy nem lehetett egyértelműen besorolni semmilyen rácsba. Bizonyos értelemben kettős idegenként mozogtam idegenek között. Gyanítom, hogy a vegyes körülményeknek ez a kombinációja tette lehetővé, hogy viszonylag rövid idő alatt kapcsolatokat építsék ki.

és mélyül, míg más körülmények között a falak magasabbak lehettek volna.

Alfred Schütz felhívta a figyelmet az idegen egyik előnyére, amely abban áll, hogy ismeretlen jelenségekkel találkozik, amelyeket ismereteivel nem tud feltárni, így arra kényszerül, hogy rekonstruálja a számára ismeretlen jelentésüket (Schütz 1972). A társadalmi világ, amelybe beléptem, elég ismerős volt ahhoz, hogy képes legyek benne mozogni és önállóan kommunikálni. De ugyanakkor olyan tudást, gyakorlatokat, szimbólumokat és kódokat is tartalmazott, amelyeket először magamnak kellett megnyitnom; sok minden nem volt magától értetődő. Az interakciók - még a köszönések is - gyakran olyan szabályokat követtek, amelyek ismeretlenek voltak számomra, és a kommunikációban olyan elemek egymás mellé helyezésével találkoztam, amelyek számomra összeegyeztethetetlenek voltak. Teológiai iskolák végzőseiként sok interakciós partnerem olyan szavakkal, metaforákkal, történetekkel és történelmi utalásokkal rendelkezett, amelyek tartalma csak azok számára volt hozzáférhető, akik a közös oktatási háttérből kiindulva megértették azokat. Még a vallásos környezetből származó ismerőseim nyelve is inkább az arab felé orientálódott, részben közel állt az oszmán nyelvhez, amely 80 éve nem volt oktatási nyelv Törökországban, és kihívást jelentett egy olyan "normális" iskolát végzett ember számára, mint én. Mivel a német olvasóközönségnek akartam írni, a helyszíni feljegyzéseimet kétszeresen kellett lefordítanom - először saját magam számára érthetően, majd németre. Az az igény, hogy mind a sajátosságokat, mind a nyelvi szellemiséget megőrizzük, valamint hogy a lehető legközelebb maradjunk az elhangzottakhoz, hogy ne hamisítsuk meg a tartalmat, a bemutatásra szánt anyag gondos fordítását tette szükségessé. Mivel a nyelv a hegemonia kialakulásának fontos aspektusa - a világnézet a nyelven keresztül fejeződik ki, közösség és különbség jön létre, és identitások alakulnak ki -, fontos volt, hogy a fordítással ne tegyünk felismerhetetlenné a hivatkozásokat.

12 interjút készítettem AKP-tagokkal és további 9-et vallási és ellenzéki szereplőkkel, köztük 4 csoportos interjút, valamint számtalan beszélgetést, részt vettem a párt ifjúságának számos hivatalos és informális találkozásán és az AKP oktatási szemináriumain. Kutatási naplót vezettem, jegyzeteltem és emléknaplót készítettem, nyilvános rendezvényeken hang- és videofelvételeket készítettem, követtem és dokumentáltam az újságokban és a televízióban megjelenő híreket és vitákat. A terepmunka és a résztvevő megfigyelés egyik korlátja az volt, hogy kutatói identitásom többnyire ki volt téve. Sok tevékenységben, például megbeszéléseken és beszélgetéseken csak átmenetileg, gyakran csak egyszer tudtam részt venni. Végére is, ezek a tevékenységek, amelyek zártkörűen zajlanak, nem arra szolgálnak, hogy állandó vendégeket fogadjanak, és természetesen nem a megfigyelő kutatókat. Ha a megfigyeléseim nem nyilvános helyeken történtek, az adatokat anonimizáltam. Ez alól kivételt képeznek az AKP Ifjúsági Bizottságában tett megfigyeléseim.

és egy iszlám közösség otthonában. Kutatóként voltam ott, a tartózkodásom célja ismert volt. Mindazonáltal általában tartózkodom a nevek megnevezésétől és a pontosabb helyszínek megadásától. Nem azért kerestem fel az embereket, mert érdekelt a személyiségük, hanem mert tudni akartam, milyen szerepet játszanak a terepen, és milyen társadalmi viszonyok fejeződnek ki és sűrűsödnek össze az interakcióikban.

Az anyag értékelése, mint említettük, a felméréssel egy időben kezdődött. A hegemonia-elméleti megközelítéstől vezérelve az adatok alapján tézisek sorát fogalmaztam meg. A tézisek elmélyítése és megszilárdítása érdekében másodlagos anyagot használtam fel dokumentumok és kvantitatív jellegű adatsorok formájában, a téziseket szembeállítottam más, ugyanarra a kutatási tárgyra irányuló kvalitatív tanulmányok megállapításaival és eredményeivel, és helyi szintű megfigyeléseimet az országos szintű fejleményekhez viszonyítottam. Kikristályosodott egy központi tézis a vallás társadalmi küzdelmekben betöltött szerepéről, ami lehetővé tette számomra az anyag és a szakirodalom átrendezését. Egy empirikusan még nem telített, de világosan körvonalazott tézissel az elméleti reflexió felé fordultam. Ez az elméleti értelmezési keret kiigazításához vezetett. Az alaptézis nem volt teljes mértékben megragadható a meglévő elméleti koncepciókkal, ami egy olyan perspektívát idézett elő, amely módosította az elméletet, és kiváltotta a kiegészítő elméleti koncepciók keresését.

Bár a terepszemle vezérelte a rekonstrukciós munkát, és irányt adott a tanulmánynak, az összegyűjtött adatok nem strukturálják a teljes diskurzust. Azzal, hogy a terepvizsgálat fókuszát az AKP politikai projektjének egy sajátos kulturális szponzorációjának konstitúciójára helyezi át, csak részleges választ ad arra a kérdésre, hogy milyen szerepet játszik a vallás a hegemonia kialakulásának folyamatában. Különösen a beleegyezés kérdése, amely eredetileg a kutatási érdeklődés középpontjában állt, koncepcionális okokból nem válaszolható meg a terepvizsgálat adatai alapján. Annak érdekében, hogy mégis megvilágíthassam a hegemonia kialakulásának ezt a központi aspektusát, másodlagos kutatásokat használtam fel. Ez lehetővé teszi, hogy a vallás és hordozóinak szerepét átfogóbban tárgyaljuk a hegemonia-projekt keretében, és hozzájáruljunk a hegemoniaelmélet térbeli és időbeli hatókörének kérdéséhez.

2.1 Szerkezet

A tanulmány szerkezetében a felvázolt kognitív folyamat - az empirikus értékelés és az elméleti reflexió közötti ingadozó mozgás - már nem ab-

alakult. Ugyanakkor továbbra is erős a párbeszéd a kutatási szakirodalommal, amelyet a 3. fejezetben részletesebben bemutatunk, hogy a csak török nyelven elérhető referenciaforrásokat a német nyelvű olvasók számára is hozzáférhetővé tegyük.¹ A szakirodalom strukturált bemutatásához annak a kérdésnek a mentén, hogy a vallás szerepe a párt politikai projektjében hogyan értelmezhető a társadalmi osztályok viszonylatában, négy tézisre való felosztás történik. E tézisek kritikai vitája a kutatás tárgyának elhatárolásának indoklásához vezet. A vallásnak az AKP politikai projektjében betöltött szerepének kérdése az iszlamista mozgalom szellemi hordozóinak fejlődéstörténetére korlátozódik, annak társadalmi reprodukciója szempontjából. A második fejezet az empirikus anyag tárgyalása során alkalmazott és módosított elméleti megközelítést mutatja⁴ be. Az érvelés szerint a hegemonia-elméleti megközelítés integráló perspektívát nyit a vallásnak a projektben betöltött szerepére vonatkozóan, de az erőforrás-elméleti kiterjesztésre van szükség a projekt hatókörének és tartósságának, valamint a szellemi szponzoráció reprodukciós mechanizmusainak jobb megragadásához. A második fejezet az iszlamizmus korabeli alkotmányából kiindulva bemutatja⁵ az iszlamizmus fejlődéstörténetének és alkotmányos jellemzőinek rekonstrukcióját, különös tekintettel az iszlamista értelmiség reprodukciójára. A rekonstrukció nyomán követi az iszlamista mozgalom összetételét, azt, hogy a köztársaság megalapítása óta miért és mi ellen küzdött, és milyen utat tett meg. A jelenkori szakasz az államapparátus AKP általi monopolizálásaként definiálható. Ez a fejezet már tartalmazza a terepkutatás empirikus adatait, amelyek aztán a 6. fejezet horgonypontját képezik, amelyben a vallási infrastruktúra kialakulását elemezzük részletesen. Bemutatjuk az értelmiségiek tevékenységének intézményes helyszíneit, valamint azokat a társadalmi gyakorlatokat, amelyeken keresztül reprodukálják magukat. A fejezet kitér a szekularizmus sajátos törökországi értelmezésére is, és arra, hogyan járult hozzá a vallási privilégiumok struktúrájának kialakulásához. Ez a fejezet a határaival összefonódva foglalkozik továbbá az iszlamista mozgalom integratív mechanizmusaiival, amelyek megakadályozzák, hogy a peremvidékeken szétváljon. Végül a 7. fejezet összefoglalja az eredményeket elméleti szempontból, és vitával zárul.

1 A tanulmányban szereplő minden török nyelvű forrásból származó idézetet én fordítottam le.

I. rész - A kutatás jelenlegi állása

3. Négy tézis

A következőkben az AKP-val kapcsolatos kutatási irodalom azon kérdés mentén kerül megvitatásra, hogy a vallás szerepe a párt politikai projektjében hogyan értelmezhető a társadalmi osztályok viszonylatában. A strukturált bemutatás érdekében négy tézisére osztjuk fel, amelyek alapvetően két elméleti megközelítésre vezethetők vissza. Az első megközelítésben, amelyet az "államközpontúság" gyűjtőfogalma alatt fogok tárgyalni, az AKP-t az állam és a társadalom közötti küzdelem keretein belül értelmezik. Az "államközpontúság" a vezető elméleti megközelítés a Törökország-kutatásban. A központi feltevések az államot olyan autonóm entitásként értelmezik, amely szemben áll a társadalom egészével vagy az egyes társadalmi csoportokkal. A második megközelítésben, amely a történelmi materializmus különböző formáit foglalja magában, az AKP-t a társadalmi szereplők közötti küzdelem kontextusában értelmezik.

Az első tézis keretében az AKP-t a "polgári társadalom" konzervatív forradalmával hozzák összefüggésbe - amely egy új burzsoáziából és polgári elitekből áll -, amely fellázad a "tekintélyelvű állam" ellen. A pártot a liberális-demokratikus célokkal kombinált neoliberais fejlődési pálya hordozójaként, ugyanakkor a többségi lakosság kulturális értékeinek képviselőjeként írják le, amelyeket elsősorban iszlámként jellemeznek. E felfogás keretében az AKP ellenfele az állami elit, amely a "laicista" vagy "szekuláris" kultúrát képviseli. A laicizmust vagy a szekularizmust "népidegen" és "elitista" kultúrának tekintik, társadalmi hordozóikat pedig állami elitként írják le. Az állami elit történelmi függelékeként egy általuk létrehozott burzsoázia jelenik meg, amely osztja alkotójának kulturális értékeit, és kialakult pozíciójának védelmében ellenáll a neoliberais demokratizálódásnak és a feltörekvő burzsoáziának. A kulturális harc az állam és a társadalom, az elit és a nép, a kialakult és a feltörekvő burzsoázia közötti küzdelem módjaként azonosítható. Az AKP-nak a társadalom kulturális képviselőjeként való értékelése, amely a kulturálisan idegen állami elittel szemben egy demokratizálási projektet folytat, arra készíti, hogy ezt az értelmezést *kulturális harc tézisének* nevezzem. A háttérben

A diagnosztizált demokratizálódás hiányában a kulturális harc átalakult. Az értelmezési keret elhagyása nélkül a konzervatív demokraták iszlamistákká való tekintélyelvű visszafejlődését állítják. Az AKP-t most az állam oldalára állítják, és tekintélyelvűnek vagy totalitáriusnak nevezik. A kulturális harc tézisének ezen egymást követő változatainak tárgyalását az államközpontú megközelítés elméleti alapjainak rekonstrukciója és kritikája követi, valamint annak a török tanulmányokban való lehorgonyzása.

Az AKP második tézise a *teológiai tézis*. Teológiailag közel áll a kulturális harc téziséhez, hangsúlyozza az AKP értékelését, mint a feltörekvő polgárság politikai projektjének hordozóját, amelyet konzervatívnak és vallásosnak jellemez, bár a vallás, a politika és a gazdaság közötti kapcsolatot ellentétes perspektívából konstruálja. A teológiai tézis a vallásnak a gazdaságra és a politikára gyakorolt átalakító hatását állítja. Elméleti kapcsolatot teremt Max Weber protestantizmus tézisével, amikor az anatóliai vállalkozói osztály kialakulását egy puritán-aszketikus munkaetika megjelenésének előzményeként értékeli, amelynek eredetét az iszlám egy bizonyos formájára helyezi.

A harmadik tézis szempontjából az AKP-t a liberális demokrácia iránt elkötelezett szekuláris pártként írják le, amely kezdettől fogva az állam oldalára áll. A pártot az államnak az iszlám vagy a "radikális iszlamizmus" elleni támadásaként értelmezik, amelyet szekularizáltak. Ez a változat, amelyet *szekularizációs tézisnek* nevezek, szintén államközpontú feltevésekre épül, ugyanakkor eredeti értelmezést és új fogalmakat terjeszt elő, amelyek külön tárgyalást igényelnek. A kulturális harc tézisével ellentétben az AKP történelmi vívmányaként a "világi hegemonia" helyreállítását hangsúlyozzák, amelyet az államhatalom és a kapitalizmus társadalmi konszenzusaként értelmeznek.

A negyedik tézis az állam és a társadalom dichotómiájának keretein belül ellentétben áll az AKCS ezen értelmezéseivel. A történelmi-materialista elméleti hagyomány tanulmányait foglalja magában. A pártot és az általa képviselt csoportokat, valamint ellenfeleit úgy tekintik, mint társadalmi szereplőket, akik az államban a felsőbbrendűségért küzdenek. A vallás nem elsősorban mint kulturális forma, hanem mint politizált eszköz tematizálódik. Következésképpen a "politikai iszlám" kifejezést is használják ebben a megközelítésben. Az osztály- és frakcióharcok, valamint a felhalmozási stratégiák a politikai fejlődés mozgatórugójaként jelennek meg. A kultúra - a vallás konkrét esetében - az alárendelt osztályok uralmának eszközeként, az osztálykülönbségek áthidalásának ideológiai eszközeként vagy - speciális esetben - tőkét képező termelési eszközként értelmeződik. A küzdő csoportokat az uralkodó osztály funkcionáriusaiaként vagy frakcióiként azonosítják.

politikai projektjét neoliberais tekintélyelvűségként határozza meg. Ezt a tézist *osztályharc-tézisnek* nevezem.

Mielőtt rátérnénk az értekezésre, meg kell jegyezni, hogy a kutatási szakirodalom bemutatása során nem veszik szisztematikusan figyelembe azokat az értelmezéseket, amelyek nem állítanak fel elméletileg megalapozott kapcsolatot az AKCS és a társadalmi osztályok között. Ezek olyan politikatudományi és szociológiai megközelítések, amelyek az ideológiai indítékok által vezérelt politikai vagy társadalmi szereplőkre összpontosítanak, anélkül, hogy kapcsolatot teremtenének a társadalmi osztályokkal. Ez a korlátozás a hegemonia-elméleti kérdésnek köszönhető, amely a "törökországi hegemonia kialakulásának" empirikus esete alapján a politikai szereplők, a kulturális-ideológiai eszközök és a társadalmi osztályok közötti kapcsolatra kérdez rá.

3.1 A kultúrharc tézise

A kulturális harc tézisének képviselőjeként három szerzőt emelünk ki abból a gazdag tudományos irodalomból, amelyet ez a megközelítés az AKP-ről produkált, és amelynek írásai központi téziseket fogalmaznak meg. Ezek a szerzők Ahmet Insel, aki a "normalizáció" és a "nyugatiasodás" kifejezéseket vezette be a kezdődő AKP-korszakra; Yıldız Atasoy, aki a "kulturális harc" kifejezést vezette be.

"neoliberais-izlám szintézis"; valamint Hakan Yavuz, az AKP-ről és a politikai izlámról szóló monográfiák és cikkek hosszú sorának szerzője, aki az "új Törökország" és a "muszlim demokrácia" kifejezéseket alkotta meg.

Az AKP első, novemberi választási győzelmét követően Insel így érvelt²⁰⁰²: "Az AKP Törökország nyugatiasodási mozgalmának új szakaszát képviseli - azt a szakaszt, amelyben a társadalom is részt vesz". (Insel 2003: 305, fordítás E.B.)¹ Insel szerint Törökországban az állam és a társadalom szétválasztása egy kulturálisan artikulált hierarchia formájában valósult meg a szekuláris kultúrát valló politikai elit és a vallásos és konzervatív "nép" között. Míg ez a viszony már az Oszmán Birodalomban is ellentmondás formáját öltötte, amelyben az elitek kizárták a "népet" az államból, addig "Nyugaton" a kulturális harmónia jellemzi. Insel a "nyugatiasodást" a polgári társadalom ideális-típusos fejlődési logikájához való alkalmazkodásként definiálja, amely a kulturális ellentmondások kiküszöbölésével a "demokrácia egységesítését" valósítja meg. Az AKP-val Insel a "történelmi lehetőséget" társította.

1 Az angol nyelvű forrásokból származó kifejezéseket és idézeteket a tanulmány nagy részében németre fordítottam.

az ellentmondás feloldása, ezáltal a lakosság integrálása a "nyugatisodási folyamatba". Ami a politikai rendszert illeti, Insel az AKP-ben látta a lehetőséget, hogy kilépjen az 1980-as katonai puccs után az 1982-es alkotmánnyal létrehozott "autoriter rendszerből". A tekintélyelvűség lényegét abban látta, hogy a közigazgatási központ a polgári bürokráciából a katonai bürokráciába helyeződött át. Az 1982-es alkotmány szentesítette az állam fogalmát, amelyet Insel "radikális etatizmusnak" nevezett. Az alkotmány tervezői egy olyan politikai szférát képzeltek el, amelynek középpontjában az állam áll, a társadalom pedig a perifériáján. Megállapításai rámutatnak a tíz százalékos küszöb bevezetésére a parlamenti választásokon és a Nemzetbiztonsági Tanács megerősítésére, amelyben a tábornokok szavazattöbbséget kaptak, ami politikai döntéshozatali hatalmat biztosít számukra a megválasztott kormány felett. Insel ezt úgy írta le, hogy a katonaság "gyámsági rendszer" létrehozásával (hasonlóan Atasoy 2009: 80ff.). A politikai pártoknak el kellett volna fogadniuk a tekintélyelvűséget, mivel legitimitásuk megőrzése érdekében alkalmazkodási kényszer alatt álltak. Egyedül a konzervatív politikus, Turgut Özal, akit az 1980-as katonai puccs utáni első parlamenti választásokon miniszterelnökké választottak, volt képes liberalizációs programjával túllépni a rendszer szűk határain. Ezt követően 1983 Özal gazdasági liberalizációt kezdeményezett, amelyet a hadsereg "vonakodva" fogadott el, mint "a modern idők tiszteletét" (Insel 2003: 295). A liberalizáció 1983 és 1985 közötti rövid szakaszát azonban a rendszer konszolidációja követte a Kurdisztáni Munkáspárttal (PKK) folytatott fegyveres harcot folytató, eskalálódó konfliktus miatt bevezetett szükségállapot révén. Insel ezt a rendszert, amelyben egy autoriter központtal szemben álló perifériát látott, az 1980-as puccs napjára utalva "szeptember 12-i rezsimnek" nevezte. Végül az AKP-t Özal folytonosságába helyezte, mivel ő ugyanahhoz a "modernizációs konzervatív világhoz tartozott, mint a mai AKP" (ibid.). A parlamenti választásokon, 2002, amelyekben az AKP abszolút többséget szerzett, Insel úgy látta, hogy a rendszer beleesett a saját maga által felállított csapdába. Míg a bevett pártok a tízs százalékos küszöb miatt elbuktak, addig az újonnan alapított AKP az "értékalapú" - konzervatív-vallásos, nacionalista és liberális - alkotmánya miatt a legnagyobb távolságban lévő - a bürokráciával azonos - pártként került be a parlamentbe. Insel szerint az AKP, ellentétben az államot megszálló köztársasági-autoritárius elittel, nem bízott a "népben". Erejét abból a bizonyosságból merítette, hogy a kulturális többség képviselője, ami megnyitotta az utat Törökország demokratikus átalakulása előtt (ibid.: 303). Insel pozitív jelentőséget tulajdonított a vallásnak az AKP projektjében: a vallás egy olyan erkölcsi értékrendet alkotott, amely a toleráns nacionalizmus alapját képezte, és amely az amerikai konzervativizmushoz hasonlóan a hazaszeretetet fejezte ki, és elutasította a különbözőségeket.

A kormány álláspontja szerint az állam megengedheti a különbségeket, szemben az elitek szekuláris, tekintélyelvű nacionalizmusával, amely az állam szeretetét fejezi ki, és elnyomja a különbségeket.

Míg Insel Törökország egész történelmét a nyugati modell szerint elképzelt kulturális konformitás szemszögéből értelmezte, addig Yıldız Atasoy a liberalizáció elemét hangsúlyozta erőteljesebben. Azt is feltételezte, hogy az AKP a népet képviseli, és a nyugat-európai modellnek megfelelő politikai modellt igyekszik meghonosítani az egyetemes emberi jogok és az igazságosság alapján (Atasoy 2009: 7ff., 109ff.). Az AKP-val szembeni ellenzékét kemalista reakcióként értékelte, és az AKP-t a demokrácia iránt elkötelezett és "iszlámérzékeny" pártként védte az iszlamizmus gyanújával szemben (ibid.: 5). Hakan Yavuz nagyon hasonló következtetésre jutott, amikor Samuel Huntington (1993) és Bernhard Lewis (1961) téziseivel egyet nem értve, akik az iszlámot a demokráciára való áttérés általános akadályának tekintették, azt a kérdést fogalmazta meg, hogy vajon az iszlám ihletésű politikai mozgalmak sikerrel válhatnak-e a demokratizálódás és modernizáció ágenseivé (Yavuz 2009; vö. Atasoy 2009: 25). Arra az érvre válaszul, hogy a kereszténység a demokrácia kulturális feltétele, azt a modernizációelméleti tézist dolgozta ki, hogy az iszlám a liberális demokratizálódás és modernizáció forrásává válhat, és hogy az iszlamisták demokratákká válhatnak, ha teljesül két olyan feltétel, amely szerinte a nyugati demokráciákra is érvényes: a liberális piac és a parlament, illetve az értékeket és identitásokat vitató nyilvánosság megléte (Yavuz 2009: Előszó). Yavuz ezeket a feltételeket az AKP megalakulásával adotttnak látta. Az állam által tapasztalt elnyomás miatt is a saría mellett és a demokrácia ellen mozgósító korábbi iszlamisták internalizálták a demokráciát és a pluralizmust, és mérsékelt konzervatívokká váltak, akik az iszlámot a liberális értékekkel összhangban értelmezték (ibid.: XI).² Yavuz az értelmiségiek és egy új vállalkozói réteg által támogatott civil társadalomból kiinduló konzervatív lázadást azonosított (ibid.: 4).

A nyugatiasodás tézisének tehát egy olyan norma meghatározása kísérte, amelynek az állam és a társadalom, illetve az elit és a nép közötti kulturális megállapodás létrehozásában kellett volna állnia. Az AKP-t konzervatív-demokratikus mozgalomnak, a periféria mozgalmának tekintették, amely ellenmozgalmat alkotott a tekintélyelvű állami központtal szemben.

2 Azt, hogy az AKP befejezte a politikai iszlám átalakulását mérsékelt konzervatív, demokrata párttá, széles körben osztják, bár néha fenntartásokkal. Lásd például Mecham (2004), Çavdar (2006), Cinar (2006), Özbudun (2006), Sayari (2007), Somer (2007), Cizre (2008), Öniş (2009), Göle (2012), Bayat (2013).

te.³ Atasoy a konfliktus kezdetét is az Oszmán Birodalomban lokalizálta. Úgy látta, hogy az iszlám értelmiségiek modernizációs mozgalma, amely a felsőbbrendű nyugati technológiát akarta átvenni, és meg akarta őrizni az iszlám értékeket, szemben állt 19.egy másik mozgalommal, amely az iszlámot és a haladást összeegyeztethetetlennek tartotta, és emiatt a nyugati technológiát és értékeket egyaránt át akarta venni (Atasoy 2009: 44ff.; vö. Yavuz 2009: XI). A kemalizmus a második mozgalomból alakult ki, amelynek középpontjába Atasoy a szekularizmust helyezte, amelyet ő a szekuláris nacionalizmus, a militarizmus és az államvallás összetételeként definiált (Atasoy 2009: 26)3,. Az ő szemszögéből nézve a kemalisták a bürokráciában bukkantak fel és reprodukálták magukat, munkájuk kezdetén semmilyen társadalmi csoporttal vagy párttal nem álltak kapcsolatban, és kizárólag az önfenntartás és ezáltal az állam megőrzése érdekében cselekedtek. Idővel létrehozta egy saját képükre formált burzsoáziát, amelyet Atasoy a TÜSİ- AD⁴ vállalkozói szövetségben látott képviselve, amely a mai napig a bürokráciától függve éli meg létét. A "kiváltságos kör" kifejezést használta a kemalista projekt leírására, amely kizárta a társadalmat alkotó muszlim lakosságot (ibid.: 9). Ehhez a "kiváltságos körhöz" végül egy sor politikai pártot rendelt, amelyek különböző neveken léteztek a köztársaság egész területén. A 2000-es években ezek a Köztársasági Néppárt (CHP) és a Nacionalista Mozgalom Pártja (MHP) voltak, amelyek az AKP fő politikai riválisai voltak. Ezzel a reálsan meglehetősen széles szövetséggel szemben, amelyet Atasoy mindazonáltal továbbra is egy kis elit "kiváltságos körének" fogott fel, "liberális" erőket helyezett el. Párttörténetük a konzervatív DP (Demokrata Párt) megalakulásával kezdődött1946 az évben (ibid.: 9ff.). Insel álláspontja csak az eredeti fél megnevezésében különbözött. Számára a hagyomány a konzervatív AP-vel (Igazság Pártja) kezdődött, 1960és végül az ANAP-on (Haza Pártja) és a DYP-en (Jobb Út Pártja) keresztül az AKP-hoz vezetett. Bár a konzervatív spektrum fent említett pártjai több mint fél évszázadon keresztül szinte megszakítás nélkül vezettek minden kormányt, mindkét szerző alábecsülte jelentőségüket: valójában soha nem kormányoztak, a tekintélyelvű köztársasági elit (bürokrácia) mindig is a választott kormányokkal szemben tartotta kezében a hatalmat az államban.

3 A politikai iszlám korábbi értelmezéseit ebből a szempontból lásd Göle (1997), Keyder (1997), Yavuz (1997) és Gülalp (2005).

4 A rövidítés a Türk Sanayicileri ve İşinsanları Derneği (Türk Sanayicileri ve İşinsanları Derneği - Török In- iparosok és üzletberek). A szövetség az ország régebbi és nagyvállalatait szervezi, amelyek gyakran konglomerátumokba tömörülnek, és számos termelési, kereskedelmi és pénzügyi ágazatban monopolhelyzetben vannak.

A politika demokratizáló hatása mellett a vallás társadalmi hordozóira az elnyomásból, a parlamenti tárgyalási folyamatokból és a közszférában zajló vitákból való tanulás révén különösen a vallás és a gazdaság közötti kapcsolatra feltételeztek demokratizáló hatást. Insel a gazdasági liberalizmust az elitista "etatizmus" felszabadító ellenpólusaként értelmezte, és ezt a kapcsolatot Yavuz és Atasoy még világosabban fogalmazta meg. Atasoy a neoliberalizmust szabadságot elősegítő folyamatként értelmezte, mivel több piacot és kevesebb államot biztosított, így véget vetett egy valóban plurális társadalom állami elnyomásának (Atasoy 2009: 20ff.). Véleménye szerint a neoliberalizmus liberalizáló ereje változást hozott az iszlamista aktivistákban, különösen a Milli Görüş mozgalomban, amelyből az AKP létrejött. Azzal, hogy ezek a szereplők elfordultak az iparfejlesztési programoktól, amelyeket az 1970-es években a Milli Görüş mozgalom által is favorizált, államilag irányított gazdaságfejlesztési modellként értelmezett, az államtól a liberalizmus felé fordultak.

Mindhárom szerző egy új középosztályt vagy polgárságot azonosított az AKP mozgatórugójaként, anélkül, hogy pontosabb fogalmi különbséget tettek volna a két kategória között. Ezt az új társadalmi csoportosulást, amelyet "anatoliai burzsoáziának" (Yavuz 2009: 14) is neveztek, mert az anatoliai tartományokból származott, a demokratizálódás tényleges hordozójának vagy "csendes forradalomnak" (ibid.: 10) nevezték. Ezt a csoportot a MÜSİAD vállalkozói szövetség képviselte,⁵ amely egyesítette az "autentikus" értékeket, amelyek alatt a szerzők az általuk becsült lakosság körében uralkodó kultúrát értették, és a modernitást, amely alatt a nyugati modell szerinti kapitalista fejlődési utat értették. A TÜSİAD által képviselt régebbi burzsoáziával ellentétben az AKP alatti új burzsoázia állami támogatás nélkül fejlődött, sőt az állami bürokrácia akadályozta fejlődését (Atasoy 2009: 114).

A neoliberalizmus mellett a liberális uniós normákhoz való csatlakozás - Törökországnak az "anatoliai burzsoázia" által az EU-hoz való közelítése - a demokratikus változást hivatott garantálni (Yavuz 2009: 14). Atasoy szemléletesen úgy írta le a változás folyamatát, mint "a neoliberalizmus és az iszlám házasságát" vagy "neoliberális-izslám szintézist" (Atasoy 2009: 109). Törökország így elhagyja a kelet-európai államokra jellemző autokratikus fejlődés útját, amelyek nem hoztak létre a szabadságért és a polgári jogokért kiálló kapitalista osztályt. Törökország most a demokratikus fejlődés nyugati útjára lép.

5 A rövidítés a Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği (Független Iparosok és Üzletemberek Szövetsége) rövidítése. A MÜSİAD kezdőbetűi nem véletlenül kellenek asszociációt a "Müslüman" (törökül muszlim) szóval.

Az új burzsoázia, amely megszabadult az állami paternalizmustól, a liberális demokrácia bevezetésére készült (ibid.: 39, 114ff.). Ugyanakkor úgy látták, hogy a vallásos vállalkozók a közösségiségen alapuló "kommunitárius" társadalmi modellt terveznek, amely erkölcsi ellensúlyt képezne a "kapitalista egoizmussal" szemben (ibid.: 130). Atasoy szerint ez a modell ellensúlyozta a neoliberalizációt, amelynek hatásai közé tartozott a növekvő társadalmi egyenlőtlenség és a munkavállalók jogfosztottsága, az iszlám erkölcs kötelező erejének köszönhetően, amely egy igazságosabb és egyenlőbb társadalmat tervezett, és amelyet a MŰSÍAD egyesületben szervezett vállalkozók internalizáltak. Atasoy az iszlám erkölcsiséget is úgy látta, hogy az ellensúlyozza e vállalkozók szakszervezetekkel szembeni ellenségességét (ibid.: 131ff.).

Atasoy az AKP "történelmi" aspektusát abban látta, hogy legyőzte azt a képviseleti viszonyt, amely egy "kiváltságos kört" hozott létre, amelyhez a kemalista elit (bürokraták) és a TÜSİAD üzleti szövetség tartozott, és amely az "anatoliai" és "muszlim" lakosság kárára jött létre. A szekularizmust vagy szekularizmust nem nemzeti és elitista értéknek értelmezték, és hordozóikat állami elitként jellemezték, akik a kultúrát hatalmi pozíciójuk védelmének eszközeként használták. Az "anatoliai" és a "szekularizmus" kifejezésekhez hasonlóan a

"muszlim", az AKP támogatását a "kiváltságok köre" által fenntartott kulturális elnyomás leküzdésének tulajdonította. Ezzel összefüggésben Atasoy utalt a fejkendő viselésének tilalmának feloldására a közintézményekben, valamint a kurd nyelvre vonatkozó bizonyos korlátozások feloldására, amelyeket az AKP kormányának első éveiben hoztak. Tekintettel arra a feltételezésre, hogy a lakosság többsége az iszlám hit egy olyan formáját vallja, amely magában foglalja a fejkendő viselését, a fejkendő tilalmát úgy értelmezte, mint a lakosság államból való általános kirekesztésének kifejeződését. Ugyanezt mondta a kurd népcsoportról is, amelyet a kemalizmus elnyomott, de az AKP elismert. Az általa bevezetett "osztályközi koalíció" (ibid.: 131109), valamint a Yavuz által bevezetett "hibrid osztálykoalíció" (2009: 106) kifejezés is ezt a felfogást követte, amely szerint az AKP a kulturális befogadás révén biztosította a muszlimok és a kurdok képviseletét is az államban.⁶ Az AKP alatt a szekularizmust, amely a kemalista projekt alatt homogenizáló és tekintélyelvű hatást gyakorolt, a különböző kultúrák toleráns együttélésének liberális és plurális projektjévé kellett átalakítani.

6 Az "osztály nélküli párt" (Hale 2006: 82) és a "hibrid politikai formáció, (...) egyedülálló osztályokon átvivő szintézis" (Karakas 2007: III) kifejezések is csatlakoznak a listához, akárcsak a "catch-all party" (Tröndle 2007: 89) kifejezés, amely azt vázolja, hogy a párt a társadalmat átszövő sokrétű megosztottsági vonalak ellenére is többséget aggregált.

identitások (Atasoy 2009: 9). A vallás, amelyet a kemalisták a magánélet területére szorítottak, így az AKP alatt visszakerült a közszférába, és egy új liberalizmus középpontjába került, miközben a modernizációs projekt szekuláris alapjai érintetlenül maradtak (ibid.: 32),¹⁹

Ezen elemzések háttérében a hangsúlyozott diagnózis egy "korszakos" felfordulás, az "Új Törökország" (Yavuz 2006) megjelenése, amely az AKP-hez társult, érthető. Ha a kemalisták közel százéves gyámkodása a lakossággal szemben, az oszmán korszakból származó ellenzék folytatásaként, feltételezhető volt, annak megszűnése felszabadulásként jelent meg. Az AKP-vel és a neoliberalizmussal szembeni ellenállást az államberendezkedés fenntartása érdekében tett kemalista reakcióként értelmezték.

– a társadalmi pluralitás állami elnyomásaként értelmezve. Mindhárom szerző kemalista kultúrharcot írt le anélkül, hogy kifejezetten ezt a kifejezést használta volna. A politikai iszlám történelmi pártjainak kontextusában a vallást még mindig a kemalizmus kultúrharcos ellenpárjaként, egy politikai projekt tekintélyelvű elemeként látták. A szerzők szerint az AKP elszakadást jelentett ettől a hagyománytól a konzervatív-liberális párthagyomány folytatása javára. Az AKP-val a vallás a demokrácia kulturális inspirációs forrásává (Yavuz), a vállalkozók felelősségvállalási etikájává (Atasoy) vagy a hazafiság egy olyan formájává (Insel) változott, amely kibékíti a "népet" és az államot. Mindhárom formában a vallás az AKP idején már nem társult a politikai szerveződés igényével.

– a kultúra állítólag politikamentes birodalmába. A két modernizációs projekt csatájából az AKP került ki győztesként a "tekintélyelvű szekularizmus" fölé.

3.1.1 A kultúrharc politikai hatása tézis

A megakadályozott demokratizálódásnak az államot képviselő és a társadalmat elnyomó autoriter kemalizmusnak való tulajdonítása olyan elméleti perspektívát hozott létre az AKP-val kapcsolatban, amely pártos megközelítést támogatott az aggódalmakkal kapcsolatban. A tudás, a média és a kulturális termelés területén tevékenykedő személyiségek és csoportok vezetésével nyilatkozatokat írtak és kampányokat szerveztek. Jellemző volt, hogy a támogatók nem tartoztak sem a politikai iszlám hagyományaihoz, sem a konzervatív spektrumhoz. E tevékenységek egyik példája volt a kampány

"Igen, de nem eléggé" ("Yetmez Ama Evet"), amely az AKP által az évben támogatott alkotmányos reform támogatóinak hálózatát alkotta²⁰¹⁰. Emberi jogi aktivisták, egy trockista egyesület,

számos liberális újságíró és akadémikus, köztük számos, az 1970-es és 1980-as évek kommunista pártjainak és baloldali diákszervezeteinek egykori tagja, valamint olyan prominens személyiségek, mint az irodalmi Nobel-díjas Orhan Pamuk, Elif Shafak író és Sezen Aksu popművész csatlakoztak a kampányhoz, és hozzájárultak annak népszerűsítéséhez.⁷

Az AKP és a kampányolók között egyetértés volt abban, hogy az igazságszolgáltatást és a hadsereget mint a kemalizmus bástyáit le kell győzni. Ezt a nézetet alátámasztotta az AKP kormányzás első éveiben az alkotmányos reformokról a CHP-vel fennálló parlamenti konszenzus felbomlása. Bár ezekről a reformokról az uniós tagsághoz való csatlakozást megelőző folyamat során közösen állapodtak meg, ezt követően egyre fokozódó polarizáció következett be, amely 2007-ben érte el első tetőpontját, amikor új államelnök megválasztására került sor, és az AKP egyik prominens pártalapítóját, az első miniszterelnököt, Abdullah Gül-t jelölte jelöltjének. Gül megválasztása biztosnak számított, mivel az AKP rendelkezett a szükséges parlamenti többséggel. A hivatalban lévő elnök, akit egy kemalista-szekuláris és szociáldemokrata többségű parlament választott meg, a törvényhozás feletti ellenőrzési funkcióját azáltal töltötte be, hogy megvétózott számos AKP-törvényt, vagy az alkotmánybíróság elé terjesztette azokat felülvizsgálatra. A parlamentben képviselt republikánus ellenzék attól tartott, hogy az AKP egy saját soraiból származó elnökkel tekintélyelvű és iszlamista irányt fog követni. Nagyszabású tüntetéseket szerveztek, amelyeken a katonaságot is felszólították, hogy védje meg a köztársaságot és a szekularizmust az "iszlamista veszéllyel" szemben, bár a legfőbb jelszó a "Sem puccs, sem a saría" volt. Az egyik szervező az ADD ("Atatürkçü Düşünce Derneği"), az "Atatürkista Gondolatokért Egyesület" volt, amely a CHP nacionalista áramlatát képviseli.⁸ Az egyesület nemcsak a szekularizmust látta veszélyben, hanem a Török Köztársaság létét is egy olyan kormányzati politika miatt, amely a kurd identitás elismerése miatt a délkeleti rész elszakadásához vezetett, a ciprusi török protektorátus feladását az uniós reformok során, és a

7 A szocialista és liberális spektrumon belül ezt a kampányt a Taraf című újság terjesztette, amely egykori kommunistákat, trockistákat, liberálisokat és másokat gyűjtött maga köré, akiket nyilvánvalóan hírszerzési és rendőrségi forrásokból tápláltak (Aladağ 2013). A kampányt részben a Birikim című népszerű tudományos folyóirat is támogatta, amelyben Ahmet Insel rendszeresen publikál. Lásd például a Birikim 163/164. számát, amely az AKP 2002-es első választási győzelme után jelent meg, valamint a 256/257. számot, amelyet a 2010-es alkotmányos népszavazás előtt nyomtattak ki.

8 Az ADD történetét lásd Erdoğan (2001a).

a török identitás teljes eróziójához vezetne, ha párbeszédet kezdene Örményországgal az Oszmán Birodalom örmény lakosságának népirtásáról (Baran 2008).

Miközben az AKP a felsorolt kérdésekben tárgyalási hajlandóságot jelzett, a politikai iszlám spektrumához tartozó elődeivel ellentétben nem foglalt támadó álláspontot a szekularizmussal szemben; egyes képviselők még az iszlámra való utalást is elutasították (Çavdar 2006). Konzervatív-demokratikus erőként mutatkozott be (Akdoğan 2004), amely a hit szabadságát védte mindenki számára, de különösen a politikai kormányzat elsőbbségét egy

A "mély állam" uralmának érvényesítését ígérte, amelyből nemzetközi tekintélyt is merített.⁹ A "mély állam" kifejezéssel egy olyan titkos hálózat létezését állították az állami intézményekben, amely állítólag a politikai kormánnyal párhuzamosan létezik, és amelynek törvényes és jogszerű hatalomgyakorlását szabotálja.¹⁰ Valójában voltak jelek egy ilyen hálózat létezésére, de a hálózathoz tartozónak vélt katonai, tudományos és médiaszereplők közötti kapcsolatokat soha nem sikerült igazolni. Nemcsak a kormány liberális támogatói körében terjedt el az a nézet, hogy a tömegtüntetések ehhez a hálózathoz kapcsolódnak, és a kormány katonai megdöntésének előkészítését szolgálják, hanem számos semleges megfigyelő körében is, akik a kemalista fasizmus kialakulását látták (Tuğal 2007). Az elnökválasztás előtt kiadott memorandummal, amelyben általánosságban a szekularizmus megőrzésére szólítottak fel, a vezérkar úgy tűnt, hogy meghallgatja a tüntetők felhívását.¹¹ A felhívást úgy értelmezték, mint a kormánynak szóló ultimátumot, hogy tartózkodjon Gül jelölésétől, és egyezzen meg az ellenzékkel közös jelöltben. Az AKP ragaszkodott jelöltjéhez, Gülhöz. Gül megválasztása, amelyet parlamenti zavargások és a CHP képviselőinek demonstratív távozása kísért a parlamentből. Azonnal jogi vita következett. A CHP panaszt nyújtott be az Alkotmánybírósághoz a választás törvényessége ellen.

9 Az AKP-t egészen az ideiglees szintig szinte fenntartás nélkül a demokratikus remény hordozójaként 2013-ban mutatták be a nemzetközi sajtóban (vö. Berlinski 2017).

10 A "mély állam" kifejezést inflációszerűen használták a "mély állam" kifejezésre, hogy leírják a nacionalista és világi ellenzék, a hadsereg, az igazságszolgáltatás és egy félkatonai hálózat, amelyet a kritikus értelmiségiek, például Hrant Dink meggyilkolásával vádoltak. Ez a nézet alakította a Törökországról szóló nemzetközi tudósításokat is. Lásd például Niels Kadritzke (Headcarves, Generals and Turkish Democracy, 2007.12.14.) és Wendy Kristianasen (Turkey Rethinks Itself, 2010.2.12.) a Le Monde diplomatique-ban.

11 A memorandum "elektronikus memorandum" (e-memorandum) néven vált ismertté, mivel a vezérkar honlapján tették közzé. Lásd a Saraçoğlu és Yeşilbağ (2015: 924) memorandumát.

a választásról. A bíróság érvénytelennek nyilvánította a választást, és indoklásával ellentmondásos precedenst teremtett. A bíróság a határozatképességhez a parlamenti képviselők legalább kétharmadának jelenlététette kötelezővé a szavazáshoz, így parlamenti blokkoló kisebbséget hozott létre, ami a CHP képviselőinek távozásával adott volt. Erre válaszul az AKP általános választásokat írt ki, ismét parlamenti többséget szerzett, és jelentősen növelni tudta a 2002-es választási eredményét, amely 46százalékos volt³⁴. A CHP mellett ezúttal a fanatikus török nacionalizmust hirdető Nacionalista Mozgalom Párt (MHP) is bejutott a parlamentbe. Az elnökválasztás újbóli blokádja már nem volt lehetséges; az AKP támogatását jelző MHP-val együtt a kormánynak megvolt a szükséges kétharmados parlamenti többsége. Gült elnökké választották. De a vita még nem ért véget. Egy ügyész vádat emelt az AKP ellen az alkotmányban foglalt világi elv megsértése miatt, és követelte a párt betiltását, valamint a párt prominens képviselőinek politikai tevékenységtől való eltiltását: olyan büntetőintézkedések, amelyek már az AKP négy történelmi elődpártját is érintették. A perben a szekularizmus megsértésének bizonyítékaként szerepelt egy olyan törvény is, amely a fejkendő tilalmának feloldásáról rendelkezett az egyetemeken. A 2007-es elnökválasztás után az AKP az MHP szavazataival fogadta el ezt a törvényt, amely Gült elnök megerősítésével lépett hatályba. Ennek hátterében az állt, hogy 1997-ben az akkor még tábornokok által uralt Nemzetbiztonsági Tanács beavatkozott egy olyan kormányzó konzervatív pártszövetség ellen, amelyben az AKP egyik elődpártja, az RP Jóléti Párt is részt vett. Abban az időben a "világellenes veszély" leküzdése érdekében megtiltották a fejkendő viselését az egyetemeken, és egy sor olyan intézkedés mellett (Dufner 1998), amelyek korlátozták az iszlám nyilvános népszerűsítését. Az Alkotmánybíróság 2008pénzbírsággal sújtotta az AKP-t "világellenes tevékenység" miatt, de nem tiltotta be. Korábban a bíróság egy külön ítéletben hatályon kívül helyezte a fejkendőtilalmat feloldó törvényt. A hadsereg memorandumán és az AKP elleni jogi vizsgálatokon kívül az a nézet, hogy a kormány elleni puccsot tervez a "mély állam", megerősödött az Ergenekon nevű titkos hálózat ellen az évben indított 2007 ügyészségi vizsgálatok által. Az akkori miniszterelnök, Erdoğan személyesen kezeskedett a nyomozókért, akik két év alatt számos katonatisztet és civilt tartóztattak le puccs kitervelése miatt.

A CHP, a hadsereg és az igazságszolgáltatás, valamint a kormány közötti konfrontációt úgy tekintették, mint annak az elméletnek a megerősítését, hogy Törökországban demokratikus deficit van, amelyet meg kell szüntetni.

mindenekelőtt a kemalizmussal és a "mélyállammal" való leszámolás (vö. Ciddi 2011; Saraçoğlu/Yeşilbağ 2015: 914ff.). Az "Igen, de nem eléggé" kampány kezdeményezői azt feltételezték, hogy az alkotmányreform egy lépés ebbe az irányba. Konkrét jelként a csomagban szereplő törvénymódosítást említették, amely lehetővé tenné, hogy a hadsereg tagjait polgári bíróságok elé állítsák, és hogy személyesen állítsák bíróság elé az 1980-as puccs vezérkari főnökét, Kenan Evrent. A népszavazás az alkotmánymódosítások mellett döntött. A kormány új hatásköröket kapott, amelyek kiterjesztették befolyását a felsőbb igazságügyi hatóságokra is.¹² Egy trockista csoport a kampányolók soraiban még kívánatosnak is értelmezte a hatalmi ágak szétválasztásának ezt a korlátozását, mivel az a demokratizálódást szolgálja.¹³

3.1.2 A tekintélyelvű átállás tézise

A bemutatott történelmi részlet betekintést nyújt abba az eseménydús politikai fejlődésbe, amely alapján a liberális közvélemény jelentős része, köztük számos akadémikus, azt a meggyőződést alakította ki, hogy a kormány demokratikus szándékokat követett, amelyeket az "etatista" erők szabotáltak. Az EU-hoz való közeledés során végrehajtott korai reformok, mint például a Nemzetbiztonsági Tanács átalakítása és a kisebbségi jogok részleges liberalizálása - mindenekelőtt a kurd nyelv elismerése - nem valósultak meg.

12 Az AKP azon nézetét, hogy a liberalizációt a hatóságok feletti nagyobb ellenőrzés révén is elérni segítette, hogy korábban a "köztársaság és a törökség becsmérlése" miatt a paragrafus alapján indított büntetőeljárás megindítását a belügyminisztérium engedélyéhez kötötte³⁰¹. Az állami jogászok többször hivatkoztak erre a bekezdésre, hogy jogi felelősségre vonják a hivatalos állami ideológia megkérdőjelezését, amely különösen az Oszmán Birodalom örmény lakossága elleni népiirtás tagadását foglalja magában. Az eljárás megindítása feletti politikai ellenőrzést úgy értelmezték, mint a véleménynyilvánítás szabadságának elnyomására szolgáló eszköz felfüggesztését. A jogállamiság szempontjából azonban ez a reform az igazságszolgáltatásról a végrehajtott hatalomra való hatáskör-átcsoportosítást jelentette: ahelyett, hogy a bűncselekményt törvényben hatályon kívül helyezték volna, és ezzel megfosztották volna az ügyességet a jogalapjától, a nyomozás megindítását a kormány politikai akaratához köthették.

13 2010 augusztusában a trockista párt DSIP ("Devrimci Sosyalist İşçi Partisi") - Forradalmi Szocialista Munkáspárt), amely a kampány egyik legelszántabb támogatója volt, nyilatkozatot adott ki "A szemétről a szeptemberi¹². alkotmánnyal" (vagyis az 1982-es alkotmánnyal) címmel. Azt írta: "Igent fogunk mondani a népszavazáson, mert az Alkotmánybíróság és a Legfelsőbb Bírói és Ügyészi Tanács bírúinak diktatúráját meg fogják akadályozni ezekkel a változtatásokkal" (a szerző fordítása a szerző archívumában található "12 Eylül Anayasası Çöpe" 2010.08.08.08-i elektronikus dokumentumból, amely már nem található meg az interneten).

nagy demokratizáló súlyt kaptak. A valóságban a politikai fejlődés más irányba indult el, amit az AKP támogatói csak az AKP elleni, 2013 nyarán az isztambuli Gezi Park fejlesztési tervei miatt kirobbant tömeges tüntetések után vettek észre. A kormány kemény rendőri akciókkal és a tüntetők elleni elnyomó kampányokkal reagált. Ennek eredményeként a demokratizálódási várakozás átadta helyét a "tekintélyelvű fordulat" tézisének (Özbudun 2014; Öniş 2015; Kalaycıoğlu 2015; Esen/Gumuscu 2016), amelyet a PKK-val folytatott háború 2015-től kezdődően bekövetkező minőségi eszkalálódása is megerősített, ami szintén csökkentette a konfliktus békés rendezésének várakozását. A kulturális harc tézisének tárgyaló képviselői közül Ahmet Insel értelmezése példaértékű az e fejleményekre adott államközpontú reakciót illetően. Az állam kontra társadalom értelmezési keretben maradványként Insel megfordította a jeleket. Az AKP immár megtestesítette mindazokat a tekintélyelvű tulajdonságokat, amelyeket korábban az államnak tulajdonítottak. A párt államvallássá vált, elnyomta a társadalmat, és biztosította a köztársaság autoriter-szekuláris intézményeinek folytonosságát.¹⁴ Az AKP "totalitarizmus felé vezető" útjának "tekintélyelvű fordulatát" az azóta elnökké választott Erdoğanban összpontosuló hatalommal magyarázta. Ennek megfelelően az új rezsim formájának nevezte a megszemélyesítő formát.

"Erdoğanizmus". A konzervatív többségi lakosság Erdoğant a kemalista hagyományok védelmezőjének tekinti, ezért továbbra is támogatják őt. E népszerűség vallásosságát, amelyet 2003-ban a vallási patriotizmus egy formájaként értelmezett, most kirekesztő és elnyomó szunnita nacionalizmusként kezelte, amelynek gyökereit az Oszmán Birodalomban látta. Az AKP a szigetet az egész társadalom iszlamizálása felé vezető úton látta (Insel 2014; 2015; 2016a; 2016b).

Ez olyan értelmezést eredményezett, amely azt jelentette, hogy a 2015CHP-re, az MHP-ra vagy az AKP-ra szavazó választópolgárok mintegy 85 százaléka az adott évi parlamenti választásokon az állam oldalára állt a társadalommal szemben, mivel a CHP-t és az MHP-t már korábban is az államnak tulajdonították. Az állam kibővült az AKP-val, amely addig a népet vagy a társadalmat képviselte; a társadalom, amelyet elnyomott többségként - "népként" - képzeltek el, elnyomott kisebbséggé zsugorodott. Ugyanakkor a közel százéves kulturális harc, amelyet a kemalisták a "nép" ellen vívtak, "kulturális háborúvá" változott.

14 Insel kilengése példaértékű egy egész sor szerző, köztük Ciz- re (2017), akik az AKP kemalizmusba való beolvadását állítják. Lásd kritikusan Deniz Yıldırım: Yoksa liberaller Kemalist mi? [A liberálisok kemalisták?], in: İleri Haber, 2014.11.06., <https://ilerihaber.org/yazar/yoksa-liberaller-kemalist-mi-3.0399.html> (hozzáférés: 2018.10.11.).

hirtelen ellenük fordult. A tárgyalt szerzők közül Yavuz, Inselhez hasonlóan, Erdoğan személye felé fordult, és a Gülen-hálózattal folytatott hatalmi harcra, mint egy belső iszlamista rivalizálás eredményére összpontosított (Ya- vuz/Koç 2016). A 2016. júliusi puccskísérletet követően, amelyet feltehetően a vele régóta szövetséges hálózat vezetett, az AKP az egész országra állandó szükségállapotot rendelt el. A szükségállapot felhatalmazta az elnököt, hogy rendelet útján kormányozzon, megelőlegezve az elnöki rendszer későbbi, népszavazás útján történő bevezetését, amely a hatalom széles körű egységét rögzítette az alkotmányban.¹⁵

A neoliberalizmus és a parlamentarizmus demokratizáló hatásának egykor kiemelkedő tézisét, amellyel a tekintélyelvűséget vissza kellett szorítani és a kemalista kultúrharcnak véget kellett vetni, csendben 2013 félretették. Az, hogy a normalizáló és demokratizáló dinamika, amelyet olyan kifejezésekkel jellemeztek, mint "új Törökország" és "csendes forradalom", miért nem működött, nem került reflektálásra. Azt a kérdést, hogy miért vált a vallás "ismét" a politika kultúrharci eszközévé, az egyén hatalomvágyával vagy belső iszlamista rivalitásokkal magyarázták. A jelen tanulmány által vizsgált kérdéssel kapcsolatban a legszembevetőbb változás a tekintélyelvű átalakulás tézisében az, hogy a vallás szerepét az AKP politikai projektjében már nem a burzsoáziával kapcsolatban tematizálták. A MÜSIAD és az anatóliai burzsoázia, amely az AKP "demokratikus" projektjét megalapozta, már nem volt a figyelem középpontjában, amikor a "tekintélyelvű" szakasz elkezdődött.

3.1.3 A kultúrharc tézisének kritikája

A kulturális harc tézisének empirikus kihagyásai és fogalmi ellentmondásai olyan nagyszámúak, hogy egy átfogó kritika megelőzné a politikai történelem önálló rekonstrukcióját a vallásnak az AKP politikai projektjében betöltött szerepének kérdésében. Mivel erre a rekonstrukcióra csak a teljes szakirodalom megvitatása után kerül sor, itt csak néhány központi pontot foglalunk össze.

Először is meg kell említeni, hogy a demokratizálódásra vonatkozó megállapítások nem a demokráciaelméleten alapuló kritériumokhoz igazodtak (vö. Yıldızoğlu 2009). A hatalmi ágak szétválasztását és a polgári jogok csorbítását eredményező reformok sorát figyelmen kívül hagyták. Az AKP már 2004-ben különleges jogkörökkel felruházott bíróságokat hozott létre, újból 2005

15 A sikertelen puccskísérletről lásd Esen/Gumuscu (2017).

szigorú büntetőjogot, 2006-ban pedig megszigorította a "terrorizmuseellenes törvényeket".¹⁶ Ebben a korai időszakban, amikor a "demokratizálódás" állítólag a legnagyobb előrelépést tette az EU-hoz vezető úton, megkezdődött a "rendőrállam" kiépítése (Aydn 2012) és a kormánnyal összhangban álló politikai igazságszolgáltatás létrehozása (Göktaş 2012).¹⁷ Az Ergenekon- és a Balyozperekben, amelyeket állítólagos puccskísérelt miatt indítottak, tisztek, akadémikusok, újságírók és más civilek ellen indított tömeges perek szintén a jogállamiság elvein kívül zajlottak.¹⁸ Azt a tényt, hogy az AKP érintetlenül hagyta az úgynevezett etatizmus kemény magját - a "szeptember 12-i rendszer" intézményeit, mint például az 1980-as puccs után az egyetemeken a személyzet és a tantervek ellenőrzésére bevezetett Felsőoktatási Tanácsot (YÖK) -, és helyette minden hatóságot alárendelt, szükséges rossznak tekintették az ellene folytatott küzdelemben.

"mély állam" indokolt. Az a tény, hogy az AKP már 2011hat hónapig gyakorolta a rendeleti kormányzás gyakorlatát, és ezzel felülbírálta a parlamentet mint törvényhozó

16 Az AKP-kormány akkori belügyminisztere a következőképpen fogalmazta meg a 2009 eleje óta hatalmasra duzzadt elnyomás irányvonalát, amelyet a "terror elleni küzdelem" néven jellemezett: "A terrorszervezet tevékenysége nem korlátozódik a hegyekben és hegyekben, a városokban, az utcákon és a síkatorokban végrehajtott hábtatamadásokra. Más szempontokat is érintenek. Létezik pszichológiai terror, tudományos terror. A terrornak van egy hátsó udvara. Van a terrorpropaganda, az az erőfeszítés, hogy ártatlannak, ésszerűnek és indokoltnak tűnjön. Néhányan nem látják ezt a struktúrát, nem veszik észre. Mások kiforgatással, indokok kitalálásával, racionalizálással, képek festésével, versek és oszlopok írásával támogatják a terrort. Nem állnak meg itt. A terrorizmus ellen harcoló katonát és rendőrt teszik művészetük, alkotásaik tárgyává, és így próbálják őket demoralizálni." İdris Naim Şahin belügyminiszter, in: Radikal, İçişleri Bakanı'ndan yeni terör tarifleri [Új terrordefiniciók a belügyminisztértől], 26.12.2011.

17 A büntetőjog reformja és a terrorizmus fogalmának módosítása egyengette az utat, hogy bármilyen ellenzéki mozgalmat a terrorizmussal tudjanak összekapcsolni. A különleges hatáskörrel rendelkező bíróságok létrehozása lehetővé tette a védelemhez való jog messzemenő korlátozását, ugyanakkor a bírói és ügyészi hatáskörök kiterjesztését. Az igazságszolgáltatás a kormány politikai ellenfeleivel szemben az "ellenséges büntetőjog" elve alapján járhatott el (Göktaş 2012), amely szerint a vádlottakat nem bizonyos jogokkal felruházott állampolgároknak, hanem az állam ellenségeinek tekintették. A politikai ellenzékiek és a kormányt bíráló tömeges letartóztatása, a tüntetések és gyülekezések betiltása volt napirenden. 2005 és 2012 között összesen mintegy 70 000 embert állítottak bíróság elé különleges hatáskörrel rendelkező bíróságokon. A büntetőeljárások menete, a megbízható bizonyítékok hiánya és a titkosszolgálati nyomozási módszerek arra utaltak, hogy sok "bűncselekmény" a hatóságok kitalációja volt (Saymaz 2013: 40ff.). Törökországban már így is több újságíró 2012ült börtönben, mint Kínában és Iránban együttvéve (Dani Rodrik, Turkey's miscarriage of justice, Washington Post, 2012.09.21.).

18 A per menetéről és a Gülen-hálózat szerepéről lásd részletesen a web-Dokumentáció balyozdavasivegercekler.com Dani Rodrik kutató által, aki aprólékos kutatómunka alapján feltárja a vádirat ellentmondásait és hamisításait.

Nem tükröződött az a tény, hogy a kormány nem rendelkezett a legfelsőbb hatósági jogkörrel, és ezzel a parlamenti ellenzék konzultációs és ellenőrzési lehetőségeit is felfüggesztette a törvényhozási tevékenységben. A kormány rendeletileg elbocsátotta a közigazgatás nem kedvelt, még a hatalomra kerülése előtt kinevezett személyi állományát. Ennek lehetőségét 1971-ben, egy katonai beavatkozást követően vezették be az alkotmányba, és az 1980-as katonai puccs után megerősítették. Az AKP a katonai puccsal szembeni kritikája ellenére is élt ezzel az eszközzel (vö. Babacan 2013). Az AKP blokkoló magatartását, amely már nem magyarázható a kemalizmus elleni harccal, a demokratikus parlamenti képviselőket korlátozó tízszázalékos záradék csökkentésével kapcsolatban, hibaként értelmezték (vö. İğsız 2013).

A második megemlítendő pont az, hogy az a világos front, amely egyrészt a hadsereg és a CHP, másrészt az AKP között látszott létezni, nem volt jelen abban a néhány reformban, amely demokratikus tendenciát mutatott. Demokratizálódásnak tekinthető a hatalomváltás a Nemzetbiztonsági Tanácsban, amely csökkentette a tábormokok szavazati súlyát a tanácsban, és a választott kormánynak többséget adott. Ez azt jelentette, hogy a hadseregnek többé nem volt jogi eszköze arra, hogy döntő módon beavatkozzon a politikai folyamatokba. Ezt a 2003-as döntést, valamint az uniós reformok egészét a csatlakozási tárgyalások 2005-ös megkezdéséig a kemalista ellenzék támogatta. A kurd valóság óvatos elismerése és a túlnyomórészt kurdok lakta délkeleti tartományokban az 1980-as évek óta érvényben lévő katonai szükségállapot feloldása szintén az AKP-korszak előtti reformtervezetként került kidolgozásra és a CHP jóváhagyásával elfogadásra. Az a tény, hogy az ultranacionalista MHP vitatott törvényhozási projektekben és politikai választaknál - a fejkendőtilalom feloldása, az elnök 2007-es megválasztása - az AKP oldalára állt, szintén nem illeszkedett a politikai táj kettősségébe, amelyben az MHP-t az AKP határozott ellenfeleként ábrázolták. A politikai és gazdasági fronton is a katonaság - amely azonos az állammal - és a hadsereg között.

– és a neoliberalizmus - a piaccal azonos - bomlasztó képet teremtett. A neoliberális modell bevezetését a hadsereg a burzsoázia felhívására a munkásosztályok ellenállásával szemben a katonaság erőltette, és a 2000-es években még mindig az állítólag etatista pártok (DSP, MHP) erőltették, amelyek nem fogalmaztak meg semmilyen programszerű ellenállást a neoliberális modellel szemben. Végezetül ki kell emelni, hogy a szunnita iszlám és az iszlamista mozgalom korántsem volt elnyomva és marginalizálva a köztársaság történelme során. Amint azt a későbbi politikatörténeti rekonstrukcióban részletesen bemutatjuk, a szunnita iszlám a köztársaság megalapítása óta inkább marginalizálódott.

A kormány pozíciója folyamatosan erősödött, különösen a katonai beavatkozások során.

A harmadik kritikai pont egy sor fogalmi ellentmondás. Az AKP-nak az állam oldalára való átállásával a párt indokolatlanul elszakadt osztálykapcsolataitól. A burzsoázia kikerült a politikai egyenletből, és helyébe a homályos társadalom kifejezés lépett, amely most már a "tekintélyelvű" AKP liberális ellenpólusát képezte. Mind ebben az elmozdulásban, mind a "liberális" AKP-nek a társadalom vagy a nép egyedüli képviselőjeként való korábbi meghatározásában nyilvánvalóvá válik, hogy az ellenkező állítások ellenére a társadalom kifejezés használata nem azzal a törekvéssel függött össze, hogy egy ténylegesen létező, különböző osztályokból, csoportokból vagy szereplőkből álló, politikailag és kulturálisan-ideológiailag különbözőképpen konstituált társadalmi egységet ragadjanak meg, hanem egy olyan normatív egységet konstruáltak, amelyet az állammal szemben önmagában liberálisnak jelöltek meg. A Törökországot jellemző kulturális pluralitással ellentétben egy statikus és eredeti kulturális identitást (anatóliai, muszlim) tulajdonítottak a társadalomnak, amely több mint egy évszázadon keresztül ellenállt a politika (kemalizmus, államvallás) elnyomó hatalmának. A kulturális holtponthoz Anatóliában sugallták, ahol csak nemrégiben, a neoliberalizmus hatására alakult ki egy olyan mozgalom, amely egy liberális burzsoáziát hozott létre. Az ebben a keretben kialakított koncepció egyik beállítása az volt, hogy az iszlámot mindig is jelenlévő és egységes kulturális entitásként tételezte fel. A kulturális "értékek" vagy "identitások" folyamatszerű kialakulását az "anatóliai értékek" kijelölése negligálta. Végül, ellentétben a korábbi koncepcióval, amelyben a neoliberalizmus és az AKP alatti politikai fejlődés dinamikusan kapcsolódott egymáshoz, az egyén hatalomra törő akarata meghatározó tényezőként került be az elemzésbe, hogy igazolja a korábban felvetett demokratizálódás kudarcát. A minden társadalmi kötöttségtől mentes hatalmi akarat bevezetése egy ellentmondásos elméletet váltott fel elméleti önkényességgel.¹⁹

Azzal, hogy a politikátörténet minden aspektusát a tekintélyelvű állam és a szabadságra törekvő liberális társadalom dichotómiájába próbálták kényszeríteni, figyelmen kívül hagyták a totalitárius rendszerek irányába mutató tendencia intézményi struktúráját, bizonyos kulturális elemeket egy kulturális lényeg reprezentációjaként idealizáltak, és nem vették figyelembe az olyan történelmi folyamatokat, mint az állam és a társadalom közötti kapcsolat.

19 A tekintélyelvű átalakulás feltételezésében az államközpontú megközelítés irányadó perspektívájaként a "módszertani individualizmus" válik láthatóvá, amely a társadalmi dinamikát az egyéni motívumokból eredőnek tekinti. A Törökországgal kapcsolatos kutatásokban a "módszertani individualizmus" kritikáját lásd Galip Yalman (2009: 39ff.).

A hadsereg, a neoliberalizmus és a vallás közötti történelem eltorzult. Ennek fényében levonható az első következtetés: A kulturális harc tézisének ténybeli hiányosságai és fogalmi ellentmondásai az AKP politikájához kapcsolódnak. Óriási erőfeszítésbe került, hogy demokratizálódást színleljünk, miközben ennek az ellenkezője zajlott. Ennek a feladatnak a teljesítéséhez az AKP-nak sikerült számos értelmiségit bevonnia egy "PR-kampányba" (Uzgel 2009), amely a párt alapító diskurzusára épült, és amelynek célja az volt, hogy meggyőzze a szkeptikusokat arról, hogy a párt elfordult az iszlamista mozgalom céljaitól, amelyek között a demokrácia legyőzése, a Nyugattól való elfordulás és egy iszlamista rezsim létrehozása szerepelt (Saraçoğlu 2011; Yıldızoğlu 2009). A kemalizmus - különösen a hadsereg - kritizálásának célhoz kötött szabadsága miatt már az AKP első éveiben elbogatellizáltak vagy figyelmen kívül hagyták a tekintélyelvű fejleményeket (Güney 2009). Az államközpontú kritika céljainak megfelelő reprodukálásához az AKP anyagi lehetőségeket is biztosított - például számos állást a liberális értelmiségieknek a kormányhoz közel álló médiában (Aladağ 2013; Savran 2015). Amikor az AKP-vel szembeni kemalista ellenzéki központok az államhatalomban tartósan meggyengültek, a kemalizmus kritikájának jelentősége az AKP szempontjából csökkent. Az államközpontú kritikát és annak szellemi hordozóit az AKP elvetette.

A "tekintélyelvű fordulat" megállapítása ennek a feladásnak a következménye. Az idézett bizonyítékokkal ellentétben ragaszkodtak ahhoz, hogy az AKP egykor a demokratizálódás útján haladt. Így megakadályozták a demokratizálódás látszatát keltő elméleti meggyőződések átgondolását. Ennek a teo-politikai manővernek a kezelése érdekében a következő lépésben az államközpontúság elméleti alapjaira vonatkozó exkurzus következik, amelynek célja annak bemutatása, hogy a politikai események elemzése a török kutatásban mélyen gyökerező, elméletileg vezérelt tévedések felé orientálódott, amelyek szelektíven határozták meg az elvárásokat és a percepciókat.

3.14 Exkurzus a kultúrharc tézisének elméleti alapjairól: a tekintélyelvű állam hagyománya

A kulturális harc tézisének alapjául szolgáló elméleti meggyőződések képezték az AKP PR-tevékenységének hatékonyságát, a liberális értelmiségiek sikeres integrációjának és a demokratizálódási diskurzus hazai és külföldi dominanciájának előfeltételét. A politikai fejlődés a gazdaságnak (neoliberalizmus, piac) a politikára (állam) és a kultúrára (vallás) gyakorolt modernizáló és liberalizáló hatásának előfeltevésén alapult.

értelmezett. Ez a nézet a török kutatás paradigmáján alapul, amelyet a *tekintélyelvű állami hagyomány téziseként* (vö. Hoşgör 2008) vagy a *merev állam téziseként* fogalmaztak meg (Heper 1985 és 1992; vö. Dinler 2003; Güngen/Erten 2005).²⁰ A tézis megtalálható a társadalomtudományokban, a történelemben és a jogban, és az ország különböző szellemi áramlatainak és pártjainak diskurzusait alakítja.²¹ Meghatározza a nemzeti történelem koordinátáit, és olyan politikai perspektívát hoz létre, amelyhez a társadalmi szereplők kapcsolódhatnak céljaik előmozdítása és szövetségek kötése érdekében. Két egymásra épülő elméleti konstrukción alapul. Először is, az államot úgy értelmezik, mint egy saját érdemein alapuló entitást, amelyet szembeállítanak a társadalmi szereplőkkel vagy szférákkal. Másodszor, nyugati ideáltípusok épülnek fel, amelyek Törökország történelmének elemzéséhez összehasonlító fóliát képeznek.

A tézis egy Max Weberig visszanyúló elméleti megközelítésbe ágyazódik (vö. Balaban 2013). A megközelítés alapvető vonásaiban megfelel annak az elméleti perspektívának, amelyet Theda Skocpol az "államközpontú" kifejezés alatt foglalt össze (Skocpol 1985; vö. Dinler 2003: 32f.). Az alapfeltevés az, hogy az államnak saját racionalitása van, és saját céljait a társadalmi csoportok felett követi. Törökországra alkalmazva ez a megközelítés azt jelenti, hogy a történelmet általában a "tekintélyelvű állam" és a termelőeszközökkel rendelkező osztályok közötti harc szemszögéből értelmezik. Ez utóbbiakat néha olyan, többnyire nem meghatározott csoportokkal, például elitekkel, közismert személyiségekkel és vallási vezetőkkel hozzák összefüggésbe, akik együttesen igyekeznek megszabadulni az állami központ elnyomásától. A társadalmat általában olyan gyűjtőfogalomként használják, amely integrálja ezeket a csoportokat. A parasztságot és a munkásosztályt, valamint a kispolgárságot többnyire passzív néptömegként - népként - képzeli el.

Az államközpontú perspektívából nézve az egész történelem az Oszmán Birodalom fennállása óta a "tekintélyelvű állami hagyomány" folyamatos reprodukciójaként jelenik meg. Egyes szerzők még a Bizánci Birodalomig vezetik vissza, és 2000 éves hagyományról beszélnek (vö. Çağlar 2003: 70). Weber legitim uralomtípusait követve az Oszmán Birodalmat olyan pa- trimonialis államként értelmezzük, amelyben a szultán képviselte az államot, és annak fejeként működött.

20 A 2002-2009 közötti időszakban a török politikáról megjelent 173 angol nyelvű társadalomtudományi cikk és konferencia-előadás kvalitatív tartalomelemzése ennek a megközelítésnek az egyértelmű dominanciáját mutatta ki (Hoşgör/Özel 2010).

21 Ennek a tézisnek az 1960-as évek baloldali politikai spektrumában való elterjedéséről és politikai következményekéről lásd Ulus (2011: 74ff.).

Az oszmán állam, ellentétben a nyugati államokkal, megakadályozta a burzsoázia kialakulását és a tőkefelhalmozódást (vö. Dinler 2003: 1. o.). A nyugattal ellentétben az oszmán állam megakadályozta a burzsoázia kialakulását és a tőkefelhalmozódást (vö. Dinler 2003: 19ff.). Ez a struktúra az Oszmán Birodalomból a Köztársaságba való átmenet után is fennmaradt, mivel a bürokrácia ezentúl a szultán helyét vette át, és önálló csoportként alakította ki érdekeit, amelyeket az államéval tett egyenlővé (Keyder 1987). A köztársaság megalapításával a kemalizmust az "állami hagyomány" új hordozójának nyilvánítják, és a társadalmat uraló állam rejtjelévé emelik (Kazancıgil 1981). Az alapítás történetét "felülről jövő forradalomként" írják le, mint egy nyugati fejlődési utat utánzó államrendszer létrehozását egyetlen személy - a később az Ata- türök (a törökök őse) vezetéknévét kapó katonatiszt, Musztafa Kemal - és a neki elkötelezett bürokrácia vezetésével, anélkül, hogy a társadalmi erőviszonyokban előzetesen bármilyen változás történt volna (Trimberger 1978).

A patrimonializmus téziséhez szorosan kapcsolódik a centrum-periféria fogalompár, amelyet Şerif Mardin vezetett be a török kutatásba az 1970-es években (Mardin 2006a). Ez a fogalompár operacionalizálja az állam és a társadalom szétválasztását két szférára vagy szereplőre, amelyek a politikai elemzés szempontjából elkülönülnek egymástól és egymással szemben állnak. Az államot mint autonóm és saját akaratú szereplőt a társadalmi perifériát uraló bürokratikus központként mutatják be. Törökországban az állam dominanciája olyannyira hangsúlyosnak tekinthető, hogy saját érdekeit az állampolgárok érdekei fölé helyezi, és felülről, a társadalmi legitimáció minden forrása nélkül hajtja végre a "szociális mérnöki" projektet. Fontos hangsúlyozni az ötletvezérelt fejlődés határozottan kifejtett nézetét. Mardin a történelem központi mozgatórugójaként az államszellemet azonosítja, amely bürokratikus kódként veszi birtokba a kormányzó szereplőket, és adja meg nekik a "A központ megerősítése" mint állami cél (ibid.: 311f.).

Más szerzők a történelem lendületét a bürokráción belüli tábori harcban keresik, amely az "állam jólétének" elérésére irányuló célért folyt. A burzsoázia megjelenését és a kapitalizmus bevezetését úgy írják le, mint a bürokrácia egy része által a köztársaság megalapítása után a saját túlélése érdekében elfogadott vészmegoldást (Keyder 1987: 59). A bürokrácia kénytelen volt bevezetni a kapitalizmust polgári forradalom nélkül, mivel a forradalom valódi hordozója - a burzsoázia - még nem létezett. A bürokrácia csak ezután hozott létre egy "pótpolgárságot", amely a "nyugati" társaitól eltérően nem állt ki a polgári szabadságjogok mellett (ibid.: 54). A burzsoázia korrupt vagy gyenge maradt, sok pénzt adott az államnak cserébe az állami

A "szüléset" hűséget mutatott, és "a pénzszerzés kiváltságáért lemondott arról a jogáról, hogy

lemondott arról, hogy polgári társadalmat alapítson" (ibid.: 82, fordítás E.B.; Mardin 1980: 235 hasonlóan érvel). Az 1980-as évektől kezdve a polgári társadalom mint az államon kívüli autonóm szabadságjogok szférájának megteremtését a burzsoázia valódi feladatának írták le (Belge 1998). Az 1980-as katonai puccs benyomása alatt a civil társadalom kifejezés a civilséget hangsúlyozta a katonasággal szemben, és lehetővé tette, hogy a nacionalista és iszlamista pártokat civil társadalmi erőként határozzák meg. Az elméleti meghatározás ahhoz a politikai stratégiához kapcsolódott, hogy ezeket a pártokat a katonasággal (állammal) szemben demokratikus szövetségesként határozzák meg (vö. Çağlar 2000: 80ff.). Azt, hogy a "mesterségesen létrehozott" török burzsoázia nem teljesítette a szerzők által a burzsoáziának tulajdonított feladatokat, hogy különböző választásokon - a többpártrendszerre való áttérés az 1950-es években, az 1980-as katonai puccs kapcsán - nem liberális és "civil társadalmi" célokért, hanem a saját profitjáért és a munkásmozgalom elleni harcért dolgozott, történelmi küldetésének feladását tematizálják (Keyder 1987: 225f.; Buğra 1994: 120f.). Ugyanebben az összefüggésben azt állítják, hogy a "török" polgárságból hiányzik a vállalkozói szellem és a nagy tettekre való törekvés. Félnék, oportunista és mindig a bürokrácia közelségét keresi (Heper 1987: 103).

Ez a nézet empirikus hitelességét a nyugati polgárság fejlődésének történetéből meríti, amelyről azt feltételezik, hogy az általános szabadságra és egyenlőségre törekvő demokratikus mozgalom, a polgárság mozgalma. "egyedül", gazdasági tevékenységeken keresztül, politikai eszközökhöz való hozzáférés nélkül (Buğra 1994: 13220.; Buğra 1998). Az államon kívül kialakuló szabad piac konstrukciója az államközpontú irodalomban a civil társadalom gazdasági megfelelője. A "patrimoniális" török államnak azt róják fel, hogy saját céljai érdekében állandóan beavatkozik a gazdaságba (vö. Dinler 2003: 41f.). A "nyugati állam" uralkodó alapértelmezése szerint az állam a vállalkozói szellem kifejeződése, amely egy racionális és funkcionális közigazgatásra korlátozódik, amelynek feladatai tisztán technikai jellegűek. Ennek megfelelően a politikai-gazdasági fejleményeket mindig a "nyugati" normától való eltérés szempontjából vizsgálják. Nagy-Britanniát és Franciaországot többnyire ideális-típusos modellként használják. A harmadik világ burzsoáziáját szembeállítják egy olyan burzsoáziával, amely ezekben az országokban "saját erejéből" alakult ki, és amely állami beavatkozás és védelem révén jött létre a felzárkózó iparosítási projektek keretében és a nemzetközi verseny nyomása alatt (Buğra 1994: 20, 132).²² A Nyugatra való hivatkozással

22 Ez az osztályok fejlődésére vonatkozó nézet kapcsolódik az úgynevezett harmadik világ országaira vonatkozó szélesebb körű irodalomhoz, ahol a burzsoázia, ellentétben a nyugati eu-

Végül az államról egy második felfogást is előterjesztettek, amely a burzsoázia ellenőrzése alá kerül, és ezáltal független hatalomból semleges apparátussá alakul át (Keyder 1987: 76, 118, 125ff.). A feltételezett, elméletileg meg nem értett átalakulási folyamat - hogyan lehetséges, hogy egy cselekvő entitás (bürokratikus állami szubjektum) semleges apparátussá alakul át? - a polgári fejlődés normális demokratikus-liberális állapotaként jelenik meg.

E koncepció analitikus kiindulópontja egy sajátos és koherens tartalommal rendelkező eszmei osztálytudat eszméjeként azonosítható, amely a burzsoázia esetében feltételezhetően a liberalizmusban áll. Következésképpen a piaci liberalizmus, a politikai liberalizmus és a racionalizmus meghonosodását a teljesen kifejelett, független burzsoázia hibátlan kifejeződéseként értelmezik. Az osztálytársadalom normális állapotát egy olyan osztályszubjektum végtermékeként fogjuk fel, amely teleologikus fejlődése során bizonyos értékeket és normákat hoz létre (vö. kritikusan Poulantzas 1967). Ugyanez a megfelelési elv érvényesül a kultúrára is, amely normatív módon egy elképzelt, ideális osztályszubjektumból származik. A polgári kultúrát ideológiamentesnek írják le olyan fogalmakkal, mint a felvilágosodás, a racionalitás, a szorgalom, az egyéniség, a kockázatvállalás, a közvetítés és a kompromisszum. Míg Törökországban egy elit által létrehozott mesterséges és ezért autoriter "felülről jövő nacionalizmus" uralkodik, addig az "első világban" eredetileg alulról jövő "nacionalizmusok" (Keyder 1997) vannak, amelyeket konfliktusmentesnek állítanak be.

Az államközpontú megközelítés nemcsak az Oszmán Birodalom és Törökország történetét tekintve empirikus, hanem az A kapitalista termelési mód és a polgári forradalom "nyugati" fejlődése és elméletalkotása ellen számos ellenvetést lehet felhozni.²³ A kritika egyik központi pontja, hogy a bürokratikus makacssághoz való ragaszkodás - amely felfokozott formában egyetlen potentátra redukálódik - szisztematikusan figyelmen kívül hagyja azokat a társadalmi szereplőket, akik egymás között küzdenek a politikai változásokért. Ez az ellenvetés már az Oszmán Birodalomban és annak politikai struktúrájában a termelőeszközök feletti rendelkezési jog kérdésével kezdődik. A mindent meghatározó szultánra való államközpontú redukcióval szemben a birodalom olyan összetett politikai struktúrát képviselt, amelyben különböző termelési és tulajdonviszonyok léteztek egymás mellett.

A jelentés szerint az európai történelem eredete nem gazdasági, hanem politikai eredetű (Evans/Rueschemeyer 1985; Boone 1994).

²³ Ennek a szakirodalomnak a részletes kritikáját, különböző hangsúlyokkal, Utku Balaban (2013), Gazi Çağlar (2000), Demet Dinler (2003) és Sungur Savran (1985 és 2010).

és amelyben több hatalmi központ alakult ki. A birodalom fokozatos és hosszadalmas átalakulása nemzetállammá és a kapitalista termelési módra való áttérés a birodalomban elterjedt kereskedőosztály nyomására zajlott, amely a századfordulótól megjelenő 18. új nagybirtokosok osztályával együtt az államhatalom központosítását szorgalmazta, hogy a globális versenyben megállja a helyét a politikailag és katonailag fölényben lévő ellenfelekkel szemben (Aytekin 2015a: 47f.; Aytekin 2015b: 58f.; Savran 2014). Az évszázad 20. során a különböző frakciók megjelenését, amelyek különböző ideológiákat, programokat és intézkedéseket terjesztettek elő fejlesztési céljaik elérése érdekében, és különböző módon befolyásolták a bürokráciát, különböző nézőpontokból vizsgálták (Gürel 2014). A köztársaság megalapításával kapcsolatban kimutatható, hogy a birtokos osztályok két frakciója között vita alakult ki a felszabadítás és a tőkefelhalmozás közvetlen irányításának pólusai között, míg a tőkefelhalmozás általános feltételeinek megteremtése kérdésében egyetértés mutatkozott többek között a szabad munkás megteremtésével (Boratav 1987; Şener 2015: 214; Toprak 1982). A frakcióharcok a későbbi időszakok politikai konfliktusainak hátterében is azonosíthatók (Ahmad 1993: 121ff.; Savran 2002).

Az államközpontú megközelítés a második központi kritikai pontként azt is figyelmen kívül hagyja, hogy a burzsoázia nem passzív és elkeseredett társ, hanem a fejlesztési célok megvalósítását célzó autoriter projektek mozgatórugója volt, ahogyan azt a 2002-es katonai puccsal kapcsolatban 1980-részletesebben kifejtik (Yalman 2002; *ibid.* 2009: 308ff.). Az államközpontú megközelítés szembemegy az empirikus evidenciákkal, bár ez a vezető műveiben is átsüt (Keyder 1987: 198f., 225f.; Buğra 1994: 120f.), azzal, hogy a politikai projektek és az osztályok közötti kapcsolatot egy eszményi koncepció alapján állítja fel. Amint a szerzők úgy találják, hogy a burzsoázia tekintélyelvű célokat követ vagy támogat, ezt az állam torzító és korrumpáló hatásának tulajdonítják.

A harmadik kritikai pont az, hogy a munkásosztályoknak a birtokló osztályokkal folytatott küzdelmei - a kizsákmányolás politikai és gazdasági feltételeinek fokozásáért, javításáért vagy akár megszüntetéséért - ki vannak zárva (vö. Dinler 2003). A társadalmi küzdelmekkel szembeni empirikus vakság ahhoz a perspektívához kötődik, amely az osztályokat nem egymáshoz, hanem az államhoz viszonyítva határozza meg (vö. Balaban 2013). A burzsoázia reprodukciós alapját nem a tőke és a munka viszonyában, hanem a polgári társadalom és a szabad piac létrehozásában látja. Mivel az alárendelt osztályok nem játszanak önálló szerepet e célok megvalósításában, nem vagy alig jelennek meg az elemzésekben. Nem a birtokos osztályok ellen- agonistáiként kapnak helyet a történelemben, hanem jellegtelenül, mint "nép", amelyek a

Az állam, amely kulturálisan diszkriminálja vagy integrálja a birtokló osztályokat, ugyanabban a helyzetben van.

Végül a kritizált pontok a kapitalista termelési mód és a burzsoázia kialakulásának torz elképzeléséhez kapcsolódnak, amely egy kvázi természetes fejlődési vagy modernizációs folyamat eredményeként jött létre. A kapitalizmus kritikáját, a demokrácia kritikáját, az állam kritikáját és a hegemonia kritikáját kell alkalmazni. *Először is*, a "magától" felemelkedő burzsoázia képe, valamint a "tisztta" piac képe a kapitalizmusról alkotott irreális felfogás, amely a fundamentalista gazdasági liberalizmus doktrínáját követi. Itt a kapitalista termelési mód alapvető elveit, amelyek ellentmondanak az önszabályozó szabad piac eszményének - a hatalom aszimmetriája a bérért cserébe adott munkaerők között, a piaci egyensúlytalanságok szisztematikus előállítás a versengő kapitalisták között és a piacot uraló vállalatok ténye - szisztematikus figyelmet kívül hagyják (vö. Dörre 2009: 30ff.). *Másodszor*, a "Nyugaton" kialakult burzsoázia mint az általános szabadságra és egyenlőségre törekvő demokratikus mozgalom képe átforgalmazza a polgári demokráciák fejlődésének történetét. Amikor 1908-ban az Oszmán Birodalomban az ifjú török mozgalom felkelés kíséretében és a francia forradalom klasszikus jelszavaival (szabadság, egyenlőség, igazságosság) politikai hatalomra került, a nyugat-európai burzsoáziában több mint száz évvel az első nagy polgári forradalom után még mindig az a meggyőződés uralkodott, hogy a kapitalizmus és a demokrácia összeegyeztethetetlen. Csak az első világháború után, a munkásmozgalom és az elnyomott, egyenlő polgárjogoktól megfosztott népcsoportok küzdelmei kapcsán sikerült egyes nyugati országokban fokozatosan kivívni a demokrácia minimális magját, a jövedelemtől és vagyontól független általános választójogot, bár ez a folyamat visszafordítható volt (Demirović 2006b; Therborn 1977).²⁴ *Harmadszor*, az államközpontú megközelítés alapjául szolgáló, a politika és a gazdaság közötti elvi külsőség torz képet közvetít, amennyiben a politika mindig is konstitutívan létezett a termelési viszonyokban és azok reprodukciójában (Poulantzas 2002: 45). Míg a kapitalista termelési mód elvei erőszakkal jönnek létre, és szemben állnak vele, addig a politikai

24 A polgári demokráciák történelmi fejlődésének összehasonlító vitájában Therborn (1977) azt állítja, hogy a kirekesztés és elnyomás különböző mechanizmusai, mint a nacionalizmus, a rasszizmus, a szexizmus és a politikai ellenfelek üldözése, bármennyire is ellentmondanak bizonyos polgári eszméknek, a polgári gyakorlat történelmi magjának részét képezik.

Bár létezésük feltételeit, a termelési viszonyok reprodukcióját mindig is az állam közvetítette (vö. Brand/Görg 2000; Demirović 2007a). A jogcímek politikailag kikényszerített megváltoztatása (a jobbagyságtól a szabad parasztságig, a magántulajdon formái), az adók és a fizikai erők a közjavak magántulajdonba való átvitelében, összességében a "gazdaságon kívüli" kényszerítő eszközök alkalmazása a kezdetektől fogva be van írva a kapitalista termelési mód fejlődésébe.²⁵ A tőkefelhalmozás politikai irányítása a közbeszerzési pályázatokon, az engedélyek és támogatások odaítélésén keresztül, de közvetve az állam ügynevezett alapfeladatain keresztül is, mint például az anyagi infrastruktúrába, a munkavállalók képzésébe vagy az áruk értékesítését és átadását szolgáló projektekbe történő beruházások, elősegítheti vagy akadályozhatja a tőke bizonyos frakcióinak fejlődését. De nem létezhet olyan liberális állam, amely nem avatkozik be a gazdaságba. *Negyedszer*, a burzsoázia ideológiai szabadságának gondolata, valamint a gazdasági liberalizmusnak a burzsoázia valódi ideológiájaként való meghatározása nem ismeri fel, hogy a burzsoá forradalmakat nemzeti szimbólumokkal és jelszavakkal vezették, hogy a nemzetállamok alapítása együtt járt az állami nép meghatározásával, amellyel a kulturális különbségeket elnyomták, és hogy a burzsoá mozgalmak nacionalista és rasszista tartalmakat (is) hordozhatnak még az idealizált Nyugat-Európában is. Azt sem ismeri el, hogy a burzsoázia a gazdasági liberalizmustól eltérő gazdasági ideológiákat is előnyben részesíthet, amennyiben úgy látja, hogy azok elősegítik hosszú távú fejlesztési céljait vagy akár a mindennapi üzletmenetét. Az ideológia szabadságának fogalma annak is köszönhető, hogy a burzsoázia nem más osztályokhoz, hanem egy tekintélyelvű államhoz viszonyítva határozza meg magát. Az, hogy az osztályok közötti kapcsolatok ideológiailag és kulturálisan is közvetítettek, és hegemonia formájában jelennek meg (Candeias 2007; Demirović 2007b), túlmutat az *államközpontú* koncepciók horizontján.²⁶

Az államközpontú koncepció tehát az államon kívüli osztálymag és osztályérdek kereséséhez kapcsolódik. Az ana- lízis a bürokrácia és a burzsoázia közötti fő ellentmondásra irányul. A politikai pártok fogalmilag ennek a feltételezett fő ellentmondásnak vannak alárendelve, vagy a burzsoáziához, vagy az államhoz igazodva.

25 E folyamat erőszakos jellegét Edward P. Thompson (1987) lenyűgözően nyomon követi a munkásosztály kialakulásán keresztül Angliában.

26 A hegemonia kifejezést az államközpontú megközelítésben például a Keyder (1987: 125ff76,118,.). Azonban nem az osztályok közötti viszony elemzésére használják, hanem inkább a polgárság fokozatos fejlődésének leírására, amely normatív eszmékhez mérve igyekszik megszabadulni az államtól.

a bürokrácia.²⁷ Ennek az elméleti perspektívának a fényében a társadalom felszabadulásának feltétele a burzsoázia felszabadulása az állam paternalizmusa alól. Ennek megfelelően az akadémiai kutatások egy ideál, az államtól független burzsoázia keresésére irányulnak, amelytől az ideáltípusosan átformált nyugati állammodell megvalósulását várják. A demokratikus-liberális küldetést teljesítő burzsoázia korlátlan hatalomátvétele az államközpontú megközelítés által elméletileg megfogalmazott politikai ideál.

Az AKP-ről eddig tárgyalt államközpontú szakirodalom ennek az elméleti hagyománynak az alapján íródott, amely a weberi állam- és uralomelméletet a gazdasági liberális ortodoxiával ötvözi. Az AKP létrejöttét úgy tekintették, mint a polgári forradalom teljes kibontakozásának feltételezett elemi előfeltételét, amelyet Törökországban mindeddig a tekintélyelvű állam akadályozott meg. Az AKP úgy tűnt, hogy a demokratizálódás sikeréhez szükséges államellenes mozgalom szükségességét teljesíti azáltal, hogy az államtól függetlenül kialakult "anatoliai" burzsoázia képviselőjeként azonosították. Ezt az "államtól való távolságtartásnak" nevezett álláspontot az új burzsoázia demokratikus identitásának hitelesítésének tekintették. Ez azon a nézeten alapult, hogy a neoliberalizmus a tiszta piac és a független burzsoázia teljes kifejeződése. A vallás feltételezett depolitizálása megfelelt a weberi normalizáció koncepciójának, amely szerint a polgári politika ideológiamentes, racionális normák szerint működő államra törekszik. A kemalista bürokráciával szemben, amely kulturálisan uralta a lakosságot, az új burzsoázia állítólag a lakossággal összhangban álló "autentikus" értékrenddel rendelkezett. Így a demokratikus forradalom kiteljesedésének második feltételét - az elitek nép elleni kultúrharcának megszüntetését, amely kulturális idegenségben és elnyomásban nyilvánult meg, és eltorzította a polgári történelem "normális" menetét - teljesítettnek tekintették.

A demokratizálódás nyilvánvaló kudarcával, miután a kemalizmus államközpontú liberális kritikája az AKP számára betöltötte a célját, a liberalizáció AKP-n keresztüli hívei áttértek az AKP-n keresztüli liberalizációra.

27 A szerző Törökország-kutatásban betöltött kiemelkedő jelentősége miatt meg kell említeni egy eltérést ettől a kettősségtől. Heper a burzsoáziát az állami elit és a polgári elit közötti harcon túlra helyezi, akik politikai pártokat és pártfogó hálózatokat alkotnak, és egymással versengenek az állami hatalomért. Az elit mindkét csoportját szabadon lebegőnek képzei el. A kultúrával való kapcsolatukat pusztán instrumentálisnak tekintik a hatalom fenntartása érdekében (Heper 1985: 98ff.).

a tekintélyelvű-patrimoniális állam visszatérése. Az, hogy az "autoriter fordulat" után kivették az anatóliai burzsoáziát a politikai elemzésükből, egy lépés volt ebben a fordulatban. Az államközpontú perspektíva fenntartása érdekében a burzsoázia és az immár tekintélyelvű AKP közötti kapcsolatot megszakították, és a vallást alárendelték a patrimoniális hatalomvágnak. Valójában azonban a MŰSÍAD, valamint más burzsoá egyesületek nemcsak továbbra is kinyilvánították, hogy támogatják az AKP politikai projektjét, amely az elnöki rendszerre való áttérésre irányul, hanem még elő is mozdították azt (Yıldırım 2018).

3.2 A teológiai tézis

A teológiai tézis elméletileg közel áll a kulturális harc téziséhez, de a vallás, a politika és a gazdaság közötti kapcsolatot ellentétes perspektívából építi fel, azt állítva, hogy a vallás átalakító hatást gyakorol a gazdaságra. A konstrukció elméleti kapcsolatot teremt Max Weber protestantizmus-tézisével, ugyanakkor empirikus ellentmondást fogalmaz meg a Weber által is vallott nézetel szemben, miszerint az iszlám akadályozza a kapitalista iparosodás fejlődését. Anatóliát illetően a régebbi tanulmányok teológiai tézise Weberrel egyetértésben azt a nézetet szülte, hogy az iszlámnak a lakosság körében elterjedt misztikus, szúfi áramlatát, amelyet néha népi iszlámnak is neveztek, fatalista, passzív és világmegtágadó elemek jellemezték. Az 1970-es évek iszlamista pártjai által képviselt vallási áramlat elismerten tartalmazott puritán elemeket, de ezeket az erkölcsi szigor jellemezte, ami az alkoholtilalomban, az öltözködési szabályokban, a szexualitás ellenőrzésében és az idősebbek iránti odaadás követelményében nyilvánult meg. A rigorizmus nem szervező és aktivizáló szerepet tölt be, mint a kálvinizmus vagy az askézis, hanem inkább része annak a patrimoniális struktúrának, amely már az Oszmán Birodalmat is jellemezte, és nem tette lehetővé a dinamikus kapitalista fejlődést (Mardin 1991: 35, 113; vö. Cengiz 2013: 56).

Az "ipari kapitalizmus" és a "kapitalista szellem" kialakulásáról szóló Max Weber tézisével övező vita rövid vázлата segít a teológiai tézis jobb besorolásában.²⁸ Weber (1986) kidolgozta a

28 A protestantizmus tézis részletes tárgyalását az anatóliai burzsoázia kialakulásának kontextusában Cengiz (2013: 27ff.) adja, akitől a "protestantizmus" kifejezést átvettem. "teológiai tézis" a szakirodalom e részéhez. Tanulmányát 3.4.1részletesebben a fejezetben tárgyalom.

A kapitalizmus felemelkedését a protestáns etikának tulajdonította, bizonyítékként azt a tényt hozta fel, hogy a gazdag városok hajlamosak a protestantizmusra, és hogy a vállalkozók és a magasabb beosztású alkalmazottak túlnyomórészt protestánsok voltak. Ezzel hallgatólagosan Karl Marx egyik tézisére válaszolt, aki jóval előtte a protestantizmus és a kapitalizmus között oksági kapcsolatot állított fel azzal, hogy a vallást a való világ tükörképének, a protestantizmust pedig a kereszténység burzsoá fejlődésének nevezte (Marx 1977: 93f.). Ami Marx számára a vallásnak a termelőeszközök tulajdonosai általi kisajátításáról szóló alkalmi megjegyzés maradt, az Weber számára - fordított oksági viszonyok mellett - a kapitalizmus fejlődésének központi kijelentése lett.

A protestantizmus vagy kálvinizmus tézisét különböző szerzők empirikus alapon cáfolták. Werner Sombart a zsidó vallás pozitív szerepét hangsúlyozta a kapitalizmus kialakulásában, később ezt az érvelést revideálta, a katolicizmust is belevette, végül még később is azt állította, hogy a vallás és a gazdasági fejlődés között különböző feltételek álltak fenn, de a kapitalista "szellem" kialakulása nem magyarázható a vallással (Fisahn 2016: 155ff.). Eric Hobsbawm történész nem értett ezzel egyet, és rámutatott azokra a katolikus régiókra, ahol az "ipari forradalom" folyamatban volt, míg a protestantizmusra áttért szomszédos régiók még mindig az iparosodás előtti termelési módszereknél ragadtak (Hobsbawm 1968). Más szerzők azzal érveltek, hogy Weber a kálvinizmus ábrázolása - amelyet a kemény munka és a vallásgyakorlat egysége, a fogyasztásnak a szükségesre való korlátozása és a profitmotívum erkölcsi feloldása jellemez - idealizált, és nem vette figyelembe a kálvinizmus különböző formáit (vö. Cengiz 2013: 33f.). Olyan szerzők is ellenkeztek, akik egyetértettek Marx kijelentésével, miszerint a kapitalisták kisajátították és adaptálták a protestantizmust (Hill 1961).²⁹ Ennek megfelelően a protestantizmust megragadták, mint lehetőséget arra, hogy elszakadjanak a katolicizmustól és annak berögzült centralista struktúráitól, amelyek szorosan kötődtek a feudális osztályokhoz, vagy egy vonalba kerültek velük. Hogy nyersen fogalmazzak, bizonyos csoportok

29 A protestantizmus vonzereje a középkori városok kézművesei és kereskedői számára az volt, hogy megszabadította őket a katolikus egyháztól és annak szabályaitól. A katolikus egyháztól való elhatárolódás a protestáns elképzelésen keresztül, miszerint Isten mindenki szívében ott van, képezte az alapját a konkrét igényekhez való alkalmazkodásnak. Az egyházzal szembeni elszámoltathatóság megszüntetésével az egyén szabadságot kapott annak értelmezésében, hogy mi a helyes és mi a helytelen (Hill 1961).

nem azért lettek kapitalisták, mert protestánsok voltak, hanem azért lettek tiltakozók, mert kapitalisták voltak, vagy éppen kapitalistává akartak válni.

Mindenesetre az a tézis, amely a gazdasági változások okait, vagy akár azok hiányát magában a teológiában, az anyagi viszonyoktól elszakadt ideológia értelmében, már sokszor megcáfolta. Ez az ellentmondás nem akadályozta meg, hogy a tézist továbbra is széles körben újrafogalmazzák és reprodukálják, például az anatóliai burzsoázia kialakulásával kapcsolatban. A sikerüket a kulturális értékekhez kötő vállalkozók nyilatkozatai alapján a vallást a gazdasági siker kiindulópontjaként határozzák meg. Az Európai Stabilitási Kezdeményezés (ESI) Kayseri vállalkozóiról szóló, "Iszlám kálvinisták. Felfordulás és konzervativizmus Közép-Anatóliában" (ESI 2005). Kifejezetten átveszi Weber tézisé, miszerint a "nyugati-modern" kapitalizmus kialakulásának okai az "ipar" racionális szervezésében rejlenek, ami viszont a protestáns kultúrában rejlik. A közép-anatóliai Kayseri tartományban egy ilyen orga

"protestáns munkamorál" a konzervatív értékekkel összefüggésben. Az urbanizációval és az iparosodással párhuzamosan a hagyományos falusi élet tétlensége, ahol a munkát nem nézték jó szemmel, átadta helyét a kemény munka és a vállalkozói szellem erényeinek. A "közép-anatóliai forradalomban" a szerzők az iszlám és a "modernitás" harmonikus együttélését ismerik fel, ami az AKP "demokratikus konzervativizmusában" tükröződik, amely Kayseriben átlagon felüli választási sikert tudott elérni. A tanulmányban megkérdezett vállalkozók és politikusok azt állították, hogy egy gyár megnyitása olyan, mint egy ima, és hogy a próféta is kereskedő volt, így állítva, hogy cselekedeteik és az iszlám között összhang van. Röviden, a vállalkozók megerősítették Weber tézisé az európai kutatók számára, miszerint a puritán aszketikus etika a gazdasági racionalizáció és egy új szakmai ethosz alapja, azaz a kapitalizmus előfutára (ESI 2005: 26).

Más tanulmányok, amelyek az iszlámban a kálvinizmusnak való megfeleléseket ismerik fel, kifejezetten teológiai érvekkel érvelnek, a racionalitást, az individualizmust, a kemény munkát és a takarékossgát a Koránból vett idézetekkel alátámasztva (Ayengin 2005; Mutlu 1990). Említést érdemelnek a Gülen közösségről szóló tanulmányok is, amelynek aktivista vallásossága a Weber által elemzett belső világi aszkézishez hasonlóan racionalizáló hatást gyakorol a társadalmi kapcsolatokra (Özdalga 2000).³⁰ A kutatás egy másik iránya a Tu-ról szóló közvélemény-kutatásokkal kapcsolatos munkákból áll.

30 "Az anatóliaiak műveletlenek és provinciálisak, szegények és jámborak voltak. Gülen tanításai által motiválva, most már az oktatásra törekedtek és gazdagok lettek, de továbbra is megmaradtak

A tanulmány megpróbálja azonosítani azokat a tényezőket vagy attitűdöket, amelyek elősegítik a tőkefelhalmozódást. A sikeres vállalkozókat például a vallásnak a gazdasági sikerre gyakorolt pozitív hatásáról kérdezik. Az ilyen munkák azt mutatják, hogy a módszertani felépítés hogyan vetíti előre az eredményt. A vallás pozitív hatásának megerősítése aligha meglepő, hiszen egy olyan vállalkozói szövetség tagjait kérdezték meg, amely kifejezetten utal a vallásra (vö. Cengiz 2013: 65).

A kálvinizmus tézise ellentmondásos vitát váltott ki az iszlám teológusok körében, miközben népszerűsége és helyeslésre tett szert az iszlamista politikusok és vállalkozók, de különösen az európai befogadók körében, nem utolsósorban az ESI tanulmányának köszönhetően. Ugyanarra a sorsra jutott, mint a kultúrharcos tézis. Az iszlám kálvinizmusról szóló vita elhalt, ahogy az EU-csatlakozás kilátásai elhalványultak, és az AKP állítólagos tekintélyelvűvé válásával feledésbe merült. A széles körű fogadtatás nyilvánvalóan az akkori politikai konjunktúrának volt köszönhető, amelyet az a törekvés jellemezett, hogy az iszlám és az üzleti siker közötti állítólagos ellentétet tagadják, hogy az EU közeledése során a kapitalista fejlődés modernizáló erőit hangsúlyozzák, illetve hogy Európának (az európai kutatóknak) "modernként" mutassák be magukat.

3.2.1 A teológiai tézis kritikája

A teológiai tézis részletesebb kritikája a negyedik tézis, az osztályharc tézisének bemutatása során fog következni, amelyet itt nem veszünk előre. A módszertanilag megkérdőjelezhető megközelítés kritikáján túl, amely a társadalmi-gazdasági fejlemények és az ideológiai álláspontok közötti oksági láncokat közvélemény-kutatásokból és a vállalkozók önképéből állítja elő, itt szeretnék rámutatni arra, hogy az erkölcsi rigorizmus és a vállalkozói aktivista aszkézis közötti ellentét figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy a rigorizmus valóban kísérheti a kapitalista fejlődési lépéseket a demográfiai alakítási szándék formájában. Az AKP által ideiglenesen napirendre tűzött kérdések, mint például a házasságtörés büntetése, az abortusz tilalma vagy a bizonyos számú gyermek vállalásának követelménye, ennek a hagyománynak a részei, amely paternalista tiltásokat és szabályozásokat hoz létre anélkül, hogy kategorikusan tagadná a kapitalista felhalmozást. Az ellenzékben, mint a

jámbor. Gülen megtanította őket az oktatás és a vállalkozói siker fontosságára" - mondta Rainer Hermann újságíró a Frankfurter Allgemeine Zeitungnak, ami a teológiai tézis visszhangjaként hatott a német nyelvterületen (Fethullah Gülen prédikátor az F.A.Z. interjújában: "Az iszlám és a modernitás nem ellentétes", 2012. 12. 06.).

kulturális harc tézisében felismerhető egy olyan gondolkodásmód, amely a kapitalista termelési módhoz bizonyos normákat és értékeket rendel, amelyek nélkül az nem tud (dinamikusan) fejlődni. Egy történelmi, ugyanakkor idealizált konstellációból a gazdaság és a kultúra harmonikus kapcsolatára következtetnek, amelyhez a racionalitás maximuma kapcsolódik - bárhogyan is határozható meg. A történelmileg és kulturálisan specifikus kapcsolatokhoz képest ez a gondolkodásmód nagyon statikusnak bizonyul. Bizonyos fejlesztések előnyben részesíthetők bizonyos kapcsolatok keretében, míg mások akadályozhatók, anélkül, hogy kategorikusan ki kellene zárni őket. Végezetül ki kell emelni, hogy az az elképzelés, miszerint a kapitalista vállalkozó megjelenése előtti anatóliai életet a semmittevés jellemezte, orientalista állítás, amely meglehetősen különbözős a munkások korábbi munkáséletének nehézségeivel szemben.³¹

3.3 A szekularizációs tézis

Arra a kérdésre, hogy miként lehet megérteni a vallás helyzetét az AKCS-projektben, Cihan Tuğal "Passzív forradalom. Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism" (2009). Tuğal szerint az AKP különlegessége az iszlamista mozgalom passzivizálása, amely Törökországban a fennálló rendszer radikális kihívásaként alakult ki. Az AKP-n keresztül az antiszekuláris, nyugatellenes és antikapitalista mozgalom a nyugatbarát és neoliberais politikát folytató "szekuláris" rend stabilizáló és vitalizáló elemévé vált. Tuğal az AKP-n és annak elődpártjain kívül kialakult mozgalom átalakulását tárgyalja egy etnográfiai tanulmány alapján, amelyet Isztambul egyik peremkerületében (Sultanbeyli) végzett. A kultúrharc tézisével szemben a "szekuláris hegemonia" helyreállítását hangsúlyozza, és az iszlamizmusnak az "államba" és a "kapitalizmusba" való beolvadását hangsúlyozza. Mivel a tanulmány különleges betekintést nyújt az iszlamista mobilizáció fejlődésébe, egyedülálló helyet foglal el a kutatási irodalomban azáltal, hogy az államközpontú feltevéseket Antonio Gramsci hegemoniaelméleti koncepcióival ötvözi, és kiváló bevezetést nyújt a fogalmi kérdésekhez, az alábbiakban részletesebben tárgyaljuk.

31 Cengiz tanulmányában azt is rekonstruálja, hogy a "munka" soha nem volt elítélendő, még a 20. századi, még mindig falusias Kayseri/Hacılarban sem (Cengiz 2013: 229).

Tuğal a "világi hegemonia" átfogó válságát azonosítja, amely a katonai puccs után 1980 kezdődött. Ennek központi elemeiként a balközép és jobbközép pártok között megosztott pártrendszert, a bürokratikus hatalom kiépítését, a török nemzet felépítését, az iszlám szekularizációját, a városi identitás megteremtését és a korporatizmus kialakulását nevezi meg, amely alatt ő a pulist patronázsrendszert érti (Tuğal 2009: 36ff.). A kerület lakóinak elbeszéléseiből rekonstruálja, hogy a válság e hat elemének válsága a

Az eredmény az lett, hogy a "világi hegemonia" a mindennapi életben is megtapasztalhatóvá vált, és válaszként kibontakozhatott az iszlamista mobilizáció. Sultanbeyli az 1980-as évek elején Isztambul néhány ezer lakosú kis külvárosából alig néhány év alatt a tömeges vidékről való elvándorlás 20következtében több mint egy lakosú 200.000 kerületté fejlődött. A gyors belső migrációt a letelepedés informális formái kísérték, amelyek szabályait a migránsok, az önkormányzat, a felek és más közvetítő szervek (informális közvetítők, egyesületek) tárgyalták ki. A kereső népesség foglalkoztatási formái is nagymértékben informálisak voltak. Míg a szakszervezetek nehezen tudtak szerveződni az informális foglalkoztatási struktúra és a nagyobb ipari és kézműves vállalkozások hiánya miatt, addig más egyesületeket találtak, amelyek tartományi származás és felekezeti hovatartozás alapján szólították meg és szervezték meg a lakosságot. A 2000-es évek elején tett első kutatóútja idején Tuğal egy olyan lakosságot talált, amelyet az 1990-es években iszlamista aktivisták izgattak fel. Tevékenységüknek köszönhetően a kerület iszlamista fellegvárként szerzett hírnevet. Tuğal nyomon követi, hogy az 1980-as és 1990-es években az iszlamista társulások és hálózatok - baráti körökön, teaházakon, olvasóköri körökön, kulturális központokon, médiákon, mecseteken keresztül szerveződve - hogyan kezdték el szabályozni az életet és tervezni az iszlám életmódot, térbeli elrendezést és gazdasági kapcsolatokat. A kerületben az iszlám egyesítő identitássá vált a lakosság számára, amely az ország minden részéből érkezett. A kurd és török lakosság közötti etnikai elhatárolódás, amely a köztársaság történelme során mindvégig a nemzeti egység virulens válságát jelentette, tendenciózusan leküzdött.

Az iszlamisták stratégiai koncepciója az "integrált vallás" volt. Az együttélés minden aspektusának az iszlámból származó szabályoknak való alávetése jelentette a radikalizmusát. Ez magában foglalta a nemzetállamnak a hívők nemzetközi közösségén keresztül történő legyőzésének célját, azt az elvet, hogy Isten mellett nem fogadnak el más hatalmat, mint például pártokat, parlamenteket vagy kormányokat, valamint a vallás szuverenitásának megteremtését a gazdaság felett. Miközben elutasították a nemzetállam legitimitását és a nemzetállam tekintélyét.

pártok és parlamentek, a radikálisok a fennálló állammal szembeni ellentervet alkottak (ibid.: 60). A radikálisok szociokulturális helyzete a kerületben figyelemre méltó. Tuğal beszámolója szerint az iszlamizmus egy túlnyomórészt diákokból és tanárokból álló kispolgári miliőben fejlődött ki, kiegészítő alkalmazottakat is bevont, és érintette a peremvidéki proletármiliókat. A radikálisok többsége az oktatás révén különböztette meg magát a lakosság nagy tömegétől. Megvetették az eklektikus "néphitet", amely nem a Korán és más vallási íráskönyvek tanulmányozásán alapult, hanem - a radikálisok szemszögéből nézve - torz hagyományokból állt. A lakosság anyagi gondjai iránt is kevés érdeklődést mutattak, néha még a "kenyértémákat" is megvetették, mint felszínességet (ibid.: 67). Ezzel szemben az iszlám felforgató értelmezése kevésbé találta meg a lakosság tetszését, amit Tuğal annak tulajdonít, hogy nem adott konkrét válaszokat a mindennapi gondokra. A radikálisok azonban a lakosságtól való távolságtartásuk és a politikai pártok elutasítása ellenére, bár csak kis csoportokból álltak, erős vonzerőt gyakoroltak a Jóléti Pártra (RP). A politikai pártok elutasítása nem akadályozta meg őket abban, hogy együtt éljenek az önkormányzattal, amelyet az RP biztosított. Tuğal világosan kifejti, hogy a párt hogyan működött pufferként és kapcsolódási pontként a politikai intézmények és a radikális iszlamisták között, egyrészt azért, hogy az intézményi kereteken belül működött, másrészt azért, hogy részt vett az élet minden területének fokozatos iszlamizációjában.

Tuğal ebben a folyamatban kiemelkedő szerepet tulajdonít a vezető személyiségeknek. A Jóléti Párt elnöke, Necmettin Erbakan nagy hatással volt támogatóira, még akkor is, ha csak szimbolikusan - beszédek és képek révén - volt jelen. Erbakan Atatürkhöz hasonló karizmára tett szert, aki szimbolikusan is jelen volt - portréja minden középületben és szinte minden üzletben ki volt függesztve. Különböző vallási hálózatok ("közösségek") egészítették ki a területet. Míg a radikálisok elutasították a nemzetállamot, például a katonai szolgálat és a hivatalos tisztségek megtagadását követelték (ibid.: 95), a párt és a hálózatok ennek az ellenkezőjét érték el, különösen azzal, hogy helyreállították a válsághelyzetekben törékennyé váló állam iránti egyetértést. Míg a radikálisok aláásták a hatóságok, pártok és parlamentek (problémamegoldó) képességeibe vetett bizalmat, Erbakan és pártja helyreállította azt, bár a "világi elitekkel" versenyezve, amelyeket Tuğal a hadseregben, a CHP-ben és a magasabb bürokratikus ranglétrán helyez el. Ennek a versenynek az egyik megnyilvánulása az volt, hogy a vallási hatóságok, például az imámok kezdték felváltani a világi hatóságokat, például az iskolai tanárokat. Tuğal úgy látja, hogy ez a folyamat alternatív hatóságok és vezetők létrehozását jelenti. Míg a radikálisok körében egy spontán antikapitalizmus a fogyasztás és a technolo

Míg a párt gazdaságkritikája még mindig nem volt meg, az RP az iszlám ihletésű "igazságos rend" ígéretével udvarolt a szegényeknek, elítélve a korrupciót és a "jogtalanul szerzett vagyont", vagyis különösen a kamatos pénzkölcsönzést. Tuğal szerint azonban az RP ígéretei egyre inkább ellentmondtak a valóságnak, ami annál nyilvánvalóbbá vált, minél tovább volt a párt a kormányban. A korrupció egyre inkább áthatotta az RP közigazgatási rendszerét, ahol a társadalmi igazságosság eszméjét felváltotta a szabad piac idealizálása, és a vállalkozók egymás után tudták érvényesíteni pozíciójukat.

Az RP ilyen tendenciái ellenére Tuğal azt állítja, hogy a különböző szereplők - párt, hálózatok, radikálisok - kölcsönhatásban lévő konglomerátuma egyszerre támadta és stabilizálta a fennálló "kapitalista rendszert", anélkül, hogy mindig egyértelműen meg lehetett volna határozni, hogy a radikálisok vagy a párt tendenciái domináltak. Tuğal a radikálisokkal ellentétben nem tekinti iszlamistának a pártot és az iszlám közösségek hálózatait, mivel azok nem akarták legyőzni a szekularizmust - a politika, a gazdaság és a vallás szétválasztását (ibid.: 2507,). De facto azonban intézményesítették a "kettős hatalmat" az iszlamistákkal való kölcsönhatásban: "egy olyan helyzetet, amelyben egy második állam csíráit ültették el a meglévő állam mellett" (ibid.: 14, fordítás E.B.). Az iszlamisták terminológiáját használva Tuğal ezt a *készülő* államot "iszlám államként" írja le, amelyet a vallási és politikai intézmények és hatóságok egysége jellemez. 1997-ben a katonaság véget vetett ennek a kísérletnek a Sultanbeyli kerületben. Az "iszlám állam" kialakítására való törekvés hirtelen véget ért. A leverést, amelyet Tuğal a fennálló (rég) állam elleni erőszakos támadásnak tekint (ibid.: 23), az elnyomás több évig tartó szakasza követte, amelynek során az RP-t is betiltották. Az iszlamista aktivisták a hadsereg beavatkozása után is folytatták az utcán az állam és a szekularizmus elleni tiltakozást, míg a most betiltott RP egykori funkcionáriusai, akik az utódpártban, az FP-ben (Erénypárt) szerveződtek, távol maradtak a tüntetésektől. A mozgósítás gyenge maradt, és el lehetett nyomni, így az aktivisták frusztrálódtak. Ezt az 1997 és 2000 közötti, körülbelül három-négy évig tartó szakaszt követte a 2000/2001-es gazdasági válság, amely új ellenérzéseket váltott ki a kerület lakosaiból, amelyek már nem a "világi" állam, hanem a neoliberális politika ellen irányultak. Míg az iszlamista aktivisták csalódottan visszavonultak, a válságtól szenvedő kisboltosok az utcán mozgósítottak. Tuğal leírja, hogy az új tüntetések elleni rendőri fellépés miatt a rendőrség tekintélye törékennyé vált a túlnyomórészt konzervatív és nacionalista boltosokkal szemben, akik általában szövetségesnek tekintették a rendőrséget. Az elnyomás a "biztonság" válságának második csúcspontját jelentette.

lar hegemoniája" az államnak. Mivel azonban a tüntetők politikailag vezető nélkül maradtak, sem a betöltött RP utódpartja, amely még mindig többségben volt a kerületben, sem az iszlamista aktivisták nem vettek részt az utcai megmozdulásokon, a tiltakozás cél és hatás nélkül elapadt.

A frusztrációnak ez a szakasza, amelyet a vezetés hiánya követett, az AKP megalapításával fordulatot vett. Tuğal úgy találja, hogy az AKP befejezte az 1997-es beavatkozás munkáját, ami első pillantásra nem tűnik hihetőnek, hiszen a katonai

beavatkozás az RP személyi állománya ellen is irányult, akik később AKP-vé szerveződtek át, és éles ellentét látszott az újonnan alapított AKP és a "világi"

katonaság között. A következtetés azonban érthetővé válik, ha a beavatkozás eredményét tekintjük, amely az RP radikális kihívása és konzervatív-piacorientált irányvonal közötti patthelyzet feloldása volt. Az AKP-vel az RP-ben fokozatosan erősödő, de még mindig ellentmondásos tendenciák - a neoliberais, piacorientált, szekularis és végül nyugatbarát irányultság - egyértelműen dominánssá váltak. A

"kapitalista piaci viszonyokkal" szembeni ellenállás egyetlen megmaradt központja, a radikális iszlamisták, a baloldal 1980-as puccs utáni szétzúzása után

elvesztette befolyását. Az RP igazságosságra vonatkozó ígérését feladták a globális versenyre orientált növekedés eszménye javára. Ebben az értelemben az

AKP az 1997-es beavatkozás politikai vonalán állt: megjelenése - Tuğal szerint - stabilizálta a "világi államot". Míg az AKP irányultsága folytonosságot mutat az RP-ben már jelen lévő tendenciákkal, Tuğal abban látja a különlegességet, hogy

sok radikális elfordult az RP-től.

- még mindig az elnyomással szembeni tehetetlenségük benyomása alatt - most csatlakoztak a párthoz. Az iszlám állam létrehozásának célja, valamint a Koránból származó érdekek elutasítása átadta helyét a liberális demokrácia és a törvények szükségességének jóváhagyásának, a pártpolitikai elkötelezettségnek, valamint a vallás és a gazdaság szétválasztásának. Az aktivisták céljai az "integráns vallás" megteremtéséről az "erénytársadalomra" - továbbra is az iszlámra hivatkozva - tértek át, amelyet a pártpolitika révén kívántak létrehozni (ibid.: 149). Valójában az AKP alatt a korábbi iszlamisták a vallásnak a technikai, gazdasági és közigazgatási ügyektől való elválasztása mellett érveltek, az iszlámra visszavetett korrupciós vádakkal szemben is. Tuğal egy olyan folyamatot ír le, amelyet más szerzők, például Asef Bayat, aki a "posztiszlamizmus" kifejezést alkotta meg (Bayat 2013).³²

32 Bayat azonban sokkal pozitívabban értékeli az "iszlám állam" létrehozásától való eltávolodást, mint Tuğal. Egy transznacionális "poszt-iszlamista" államot követel.

Míg Bayat a politikai intézmények átalakító erejét hangsúlyozza, Tuğal a társadalmi-gazdasági alkalmazkodási folyamatokat hangsúlyozza, mint például a vidékről a városi életbe vándorló lakosság alkalmazkodását, az iszlamista aktivisták növekvő részvételét a vállalkozói tevékenységekben és az iszlám "liberális" értelmezéseivel való találkozást.³³ A párt- és kormányzati munkába való integráció a gazdasági érdekek kapcsolódási pontján megszilárdította a változást. A párt a vállalkozók és más üzletemberek érdekeinek megfelelően demokratizált, intézményesített, polgári és neoliberais irányba terelte a változásokat. A vallás

– A "világi hegemonia", amely az AKP-ig állami - etatista - irányítás alatt állt, és csak gyenge civil társadalmi bázissal rendelkezett, egy vállalkozói csoport szolgálatába állt, amely kiterjesztette ellenőrzését a vallási oktatás tartalmára, elsősorban az állami vallási hatóságon és a hozzá tartozó mecseteken keresztül, de a különböző közösségeken keresztül is. Végül a "világi hegemonia", amely az AKP-ig állami - etatista - irányítás alatt állt, és csak gyenge civil társadalmi bázissal rendelkezett, a vallási vállalkozók és az AKP felemelkedésével erős civil társadalmi bázisra tett szert: Az állam 80 éves hegemoniája a kvintesszencia szerint átalakult a polgárság hegemoniájává, amelyet nagyobb stabilitás jellemez (Tuğal 2009: 53).

Tuğal ezt a folyamatot Antonio Gramsci hegemoniaelméletére támaszkodva, egy esettanulmányban kidolgozva úgy fogalmazza meg, mint egy radikális kihívás beolvadását egy meglévő rendszerbe. A beolvadás a burzsoázia sajátos érdekeinek egyetemessé válását eredményezte, amennyiben a neoliberalizációt, amely két évtizeden keresztül többször is válságokat és tiltakozásokat váltott ki, az AKP alatt a környékbeli munkavállalók is - a növekvő társadalmi egyenlőtlenségek ellenére - saját érdeküknek tekintették. Tuğal a Gramscitól kölcsönzött passzív forradalom kifejezést használja ennek a folyamatnak egy sajátosságára, amely a következő szándékkal valósult meg

tendencia, amelynek az AKP-t is tulajdonítja. Bayat szerint a "poszt-islamisták" még mindig islamisták, de már nem tekintélyelvű és elnyomó módon értelmezik az iszlámot, hanem a demokratikus-liberális értékekkel összhangban.

33 Egy konkrét példán keresztül szemléltetjük a változást: Még mindig

A 2000-es évek elején a radikális islamisták között konszenzus alakult ki arról, hogy a mecset minaretjének, mint a vallási tekintély szimbólumának a legmagasabb pontnak kell lennie a környéken. A 2000-es évek közepén ez a konszenzus átadta helyét a tér ésszerű felhasználásának. Ökológiai érvekkel és azzal a hivatkozással érveltek, hogy a globális fejlődéshez való kapcsolódás csak akkor tartható fenn, ha a magasabbra építés tendenciáját követik (Tuğal 2009: 211). Valójában a színtalpak mögött gazdasági érdekek is munkálkodnak: Minél magasabbra lehet építeni, annál több hely áll rendelkezésre a kapitalista kizsákmányolás számára.

Az iszlamista aktivisták a fennálló rendszer forradalmasítását tűzték ki célul, de integrációjuk eredményeképpen ez éppen ellenkező hatást váltott ki: az uralom és az egyenlőtlenség meglévő mintáit éltette és erősítette. Tuğal a passzív forradalom egyik jellemzőjének tekinti a kultúra növekvő iszlamizálódását, amely a "szekuláris" elite is áterjedt (ibid.: 54), valamint az iszlamisták szekularizálódását. Míg az iszlamisták politikai céljaikat tekintve kudarcot vallottak, addig a kulturális tevékenység korlátozását elfogadták, ami megerősítette a világi rendszert. Az AKP alatt a vallás szimbolikussá vált, már nem szervezi az életet, de még mindig politikai erőforrás. Csak az állam csúcán lévő személyzet profíljá vált differenciáltabbá: A vallási elit csatlakozott a világi elithez. A passzív forradalom másik sajátossága, hogy a lakosság még mindig hisz az aktivisták radikalizmusában és a rendszerrel való alapvető szembenállásban, még akkor is, ha azok megváltoztak és az AKP "államhű", konzervatív-neoliberális irányvonalához fordultak, amely megegyezik az anatóliai MÜSİAD üzleti szövetségével.³⁴ Ez a megtévesztés megfelel az egykori radikálisok önértékelésének: miközben a párt pragmatikus örvényének részévé váltak

A féktelen kapitalizmus "államtámogató" hívei közül sokan azt állították, hogy még mindig ragaszkodnak régi céljaikhoz, de most meg akarják próbálni az intézményeken keresztül történő menetelést. Tuğal ezt olyan igazolási diskurzusként jellemzi, amely figyelmen kívül hagyja a tényleges fejlődést - az iszlám teljes beolvadását a kapitalizmusba és az államba.

- álruha.

Az abszorpció és a passzív forradalom fogalma mellett Tuğal a felforgató iszlamisták kapitalistává válását a vallás racionalizálásaként is konceptualizálja a politikai és gazdasági céloknak való alávetettség értelmében, nem egy világtörténelmi fejlődés eredményeként, Max Weber kritikája szerint, akitől a racionalizáció fogalmát kölcsönzi, hanem a hegemoniáért folytatott küzdelem eredményeként (ibid.: 89). Ami a valláshoz való viszonyát illeti, Tuğal az AKP-t egy instrumentális hagyományban helyezi el: az 1940-es évektől kezdve minden releváns politikai szereplő különböző célokra használta a vallást - a nemzeti kohézió megteremtésére, a kommunizmus elleni küzdelemre, valamint a kapitalizmus és a modernitás dicsőítésére, állítja (ibid.: 40; vö. Tuğal 2013). A török "szekularisták" aggodalmaira, akik Tuğal terepmunkája során nagyszabású tüntetéseket szerveztek az AKP általuk iszlamista fenyegetésnek vélt veszélye ellen, hasonlóan békítő választ fogalmaz meg, mint a kulturális és vallási mozgalom képviselői.

34 Az, hogy az AKP vagy a hozzá kapcsolódó burzsoázia megerősítette a "szekularizmust", számos szerző által osztott nézettel vált (Ozgur 2012: 148; Yankaya 2014: 249ff.).

Az AKP-nak nincs iszlamista programja, hanem egy "amerikai típusú konzervativizmust" követ, amely megtöri a vallás radikális csúcsait, és azokat racionális céloknak rendeli alá (Tuğal 2009: 54).

Tuğal tehát a vallási mobilizációnak a kapitalizmusba és az államba való beolvadását hangsúlyozza. A kulturális harc tézisével szemben az uralom újrászervezését és a társadalmi egyenlőtlenségek konszenzusának előállítását hangsúlyozza, amelyet az igazságosság fogalmának felszámolása betonozott be. A radikálisok internacionalizmusának visszaszorulása miatt a török nacionalizmus is újjáéledt, különösen azóta, hogy az AKP részben még mindig transzetenikus megközelítését nem fogadták el a bázisán. A kerület mindennapi életét ismét az etnikai szegregáció uralja, a kurdokat marginalizálják és megbélyegzik, a kurd mozgalmat pedig ellenségesnek tekintik. E megfigyelések fényében Tuğal két olyan fejleményt azonosít, amelyek veszélyt jelentenek a helyreállított "világi hegemonia" fenntartására. Először is, az etnikai nacionalizmus AKP általi újjáalakulásával a török-kurd megosztottság leküzdése egy iszlám közösségben való egyesüléssel elavulttá válna. Másodsor, az új radikálisok az AKP alatt újra megnyílt kreatív teret az "integrális vallás" (ibid.: 15) létrehozására használták fel.

3.3.1 A szekularizációs tézis kritikája

A tanulmány lenyűgöző az iszlamista célok változási folyamatának aprólékos, leíró és ugyanakkor szisztematikus bemutatásával, valamint az AKP által vezetett nemzeti egységprojekt lehetséges gyenge pontjainak ("kurd kérdés") előrelátó előrejelzésével. Ugyanakkor számos lényegi és koncepcionális kérdést is felvet. Az egyik probléma az AKP liberális pártként való megjelölése. Ez a liberalizmus formalista meghatározásához kötődik, amely abból a nézőpontból készült, amelyet Tuğal az iszlamizmusra vonatkozóan képvisel. Az "iszlamisták" beolvadása az AKP-ba, azaz a választásokon részt vevő és parlamenti képviselőlet elfogadó párt szervezeti formájába elégséges számára ahhoz, hogy a liberális demokrácia újjáéledését állapítsa meg. Érzékenység a politikai struktúrában bekövetkezett változásokra, valamint a hatalmi egyensúlyra, amely ellensúlyozta az AKP "illiberális" fellépését, a liberális-demokratikus intézmények akkori megszüntetésének értelmében.

– Hiszen ellenfelek nemcsak társadalmilag voltak lehorgonyozva, hanem még mindig nagyon erősen képviseltették magukat az állami intézményekben, és ellenálltak - hiányzik ebből a szemléletből. A hatalmi ágak szétválasztásának az AKP általi fokozatos felszámolása és az elnyomó eszközök szisztematikus alkalmazása.

bizonyos ellenfelekkel szemben - a hagyományos (jogi) gyakorlatnak megfelelően - nem értékeli a Tuğal.³⁵

A "radikális iszlamisták" változásának okait is meg kell vitatni. Tuğal kiemeli, hogy az 1997-es beavatkozás kulcsfontosságú volt, mivel frusztrálta a "radikális iszlamistákat", és meggyőzte őket arról, hogy az utcai tiltakozás hatástalan, így előkészítette a terepet a pártalapú szerveződések elismeréséhez. A marxista szerzőktől kifejezetten elhatárolódva arra a következtetésre jut, hogy *végző soron* a politika és nem a közgazdaságtan volt az, ami döntő szerepet játszott ebben az alapvető változásban (ibid.: 24).³⁶ Ez a következtetés két irányból is megkérdőjelezhető. *Először is*, a radikális iszlamisták integrációja a pártpolitikába és a kapitalista társulási érdekekbe folyamatos folyamat, amely az 1970-es évek óta jellemzi a "radikálisoknak" az AKP elődpártjaihoz való viszonyát, ahogy erre maga Tuğal is rámutat (2009: 77ff.). Az individualizáció és a gazdagságra való törekvés alapját, amelyet a "radikális iszlamisták" több generációja magába szívott, nyilvánvalóan a sikeres tőkefelhalmozás képezi. Erről tanúskodnak a Tuğal által megnevezett társadalmi-gazdasági folyamatok, amelyek vonzása az "Isla-ködökre", úgy tűnik, mindig is erős volt. Bár azonosítja a hosszú távú tendenciát, nem vonja be azt a társadalmi átalakulási folyamat meghatározó tényezőinek meghatározásába, ehelyett egy olyan egyedi eseményre összpontosít, mint az 1997-es beavatkozás. Tuğal beszámolójából az is kiderül, hogy a "radikálisok" antikapitalista pozícióinak diffúz aluldetermináltsága predesztinálta a felszívódást. Igaz, hogy a kamatok, a fogyasztás és a technológiai fejlődés kritikája kihívást jelenthet a felhalmozási stratégiák számára. Az "iszlamista" kritika azonban fokozatos maradt, és főként a keringés szférájára korlátozódott, nem foglalta magában azt, hogy a kapitalista termelési módot bizonyos tulajdonosi és kizsákmányolási viszonyok jellemzik. Ez világossá válik

35 Egy későbbi publikációjában Tuğal (2016) az AKP "iszlam liberalizmusát" tárgyalja, amelyről kijelenti, hogy elsősorban a külső tényezők, például az úgynevezett arab tavasz hatására megbukott. Az "iszlam liberalizmust" a formális demokrácia (politika), a szabad piacgazdaság (ökológia) és a "mérsékelt" iszlam (ideológia) kombinációjaként határozza meg. Azt a tényt, hogy a párt a Törökországban viszonylag alacsony normák keretein belül betartotta a formális demokratikus eljárásokat, politikai liberalizmusnak tekinti. Az egyik ellenvetés ezzel kapcsolatban az, hogy az AKP korai reformjai nem terjesztették ki az intézményesen garantált jogokat és mozgásteret minden politikai szereplő számára, ami közel állna a politikai liberalizmus eszményéhez. A reformok, mint például a hadsereg kivonása a politikai döntéshozatali folyamatból, inkább a kormány saját hatalmának kiterjesztését szolgálták.

36 Tuğal itt kritikusan elhatárolja magát Nicos Poulantzstól (1973).

Ez annak is köszönhető volt, hogy a "kettős hatalom" iszlamista oldala nem rendelkezett pozitív alter- natívummal a kapitalista termelési móddal szemben. E hiányosság miatt a kritika erkölcsi irányba terelhető, sőt, hasznossá tehető. Tuğal leírja, hogy a radikálisok körében is népszerűvé vált az "iszlám" vállalkozók üzleti modellje, akik informálisan gyűjtötték a kis megtakarítók pénzét azzal az ígérettel, hogy azt az "iszlám" szabályoknak megfelelően - kamatmentesen - nyereségmegosztás révén hasznosítják. Az "iszlám" érdekkínálat erkölcsi fölényébe vetett hitet ezek a vállalkozók csábításként, "erkölcsi" előnyként használták a kapitalista vállalkozások versenyében (ibid.: 141). *Másodsor*, a beavatkozásnak az államnak - a világi elitnek és a hadseregnek - való tulajdonítása nem veszi figyelembe, hogy a radikális követelés, miszerint az élet minden területét vallási motívumoknak kell alávetni, társadalmi ellenállásba ütközött. Az 1997-es, a megválasztott kormány elleni beavatkozás erre az ellenállásra tudott támaszkodni, amelyet számos párt, szervezet és értelmiségi támogatott (Akça 2014: 26ff.; Buğra 1998: 525). A beavatkozásnak volt társadalmi alapja, amely nem a társadalomtól elszakadt társadalom műve volt.

"világi elit" vagy egy meghatározhatatlan állam. Végül, de nem utolsósorban, a hadsereg beavatkozott a gazdasági konstellációkba azáltal, hogy mérsékelte a "iszlám" üzleti modelleket, amelyek a nagyvállalatok versenytársaivá váltak. A vállalatok a katonai beavatkozás hívei között voltak, ami azt jelenti, hogy a beavatkozás a kapitalista konkurenciaharcba integrálódott (Doğan 2009a: 249ff.; Savran 2015).

Ezen a ponton lép a vizsgálat elméleti problémája, amelynek alapvető fogalmi feltételezése a politika, a gazdaság és a kultúra külső kapcsolatán alapul, amelyet a cselekvés szintjén a szereplők hoznak össze.³⁷ A hegemonia fogalmának operacionalizálásában Tuğal ezt az alapfeltevést négy kategóriára - politikai társadalom, civil társadalom, állam és gazdaság - való felosztásra fordítja. A sikeres "hegemón projektet" e területek összekapcsolása jellemzi (Tuğal 2009: 32ff.). A radikális iszlamistákat és az AKP-t hol a politikai társadalom részeként, hol pedig minden terület összekapcsolásán dolgozó szupra-aktorként fogja fel. Ennek során az állam ellenállásába ütköznek, amelyet egyúttal alakítani is próbálnak. Problémát jelent az állam mint szféra, a szereplők és más szférák összekapcsolásának módszertani meghatározatlansága.

37 Adam David Morton (2011) hasonló kritikát fogalmazott meg, amire Tuğal (2012) azt válaszolta, hogy ő a politika, a gazdaság és a kultúra analitikus és nem elvi szétválasztását végezte el. A probléma azonban ezzel az utólagos pontosítással nem oldódik meg.

és megpróbálja alakítani, ugyanakkor ellenálló szereplőként is, további meghatározások egészítik ki, amelyek szerint az állam az alanyok képzeletét (ibid.: 158)²⁷, vagy intézmények és szervezeti formák együttesét képviseli. Ezzel a nézettel Tuğal egyrészt reprodukálja az államközpontú koncepciót, amelyben az államot a társadalmi osztályoktól elkülönült domináns szereplőként képzelel el, amely felülről, "auto-ritáriánus" civilizációs projektet folytat (ibid.: 40ff24,.). Ezt a nézetet követi az a tézise is, miszerint az AKP-ig tartó "szekuláris hegemonia" államilag irányított volt, és csak a vallási vállalkozók és az AKP felemelkedésével nyert erős civil társadalmi bázist, ami stabilabbá tette azt, mint a korábban létező "szekuláris hegemonia" (ibid.: 28ff., 36).³⁸ Másrészt egy hegemonia-elméleti operacionalizációt terjeszt elő, amely a társadalmat uraló burzsoáziát és a politikai pártot helyezi előtérbe. A folyamat fogalmi szintű összefoglalása az ellentétes nézetek miatt összevisszaságot eredményez: az AKP újjáélesztette az állam hegemoniáját, amely államilag vezetett ká-pitalista hegemonia volt, de nem a burzsoázia hegemoniája, ugyanakkor létrehozta a burzsoázia hegemoniáját, amely nemcsak minden tekintetben hasonlít az állam hegemoniájára, hanem állami támadás formájában ki is eredt belőle. De mi a különbség az állam hegemoniája és a burzsoázia hegemoniája között? Az AKP alatt a burzsoázia lett az állam, vagy az állam szívta magába a burzsoáziát?

Tuğal koncepciójában két hegemonia létezik egymás mellett kimondatlanul: az államé és a burzsoáziáé. Azzal, hogy az államot a termelési viszonyok kívülre helyezi, feltételezi, hogy az állami intézményeknek öncélú céljai vannak. Ez ellentmondásos kijelentésekhez vezet. Egyrészt az AKP-t a törökországi kapitalista fejlődés történetében egy új szakasz kifejeződésének tekinti - annak a szakasznak, amelyben a burzsoázia elveszi a kapitalista hegemonia funkcióját az államtól. Másrészt a burzsoázia állami hegemoniát látja, amelyet egy 1997-es állami támadás hozott létre, de amely állítólag a gazdaságon kívül alakult ki. Másrészt az államközpontú nézetet követi, amely szerint a szekuláris világnézet és a polgári felvilágosodás a konzervatív és vallásos világnézettel szemben csak gyenge társadalmi lehorgonyozottsággal rendelkezik.

38 A stabilitási kritérium annak fényében is irritáló, hogy a tanulmány elkészítésekor az AKP még csak 6 éve volt kormányon. Egy 80 éves időszakot egy 6 éves időszakkal összehasonlítani egy térben és időben korlátozott néprajzi vizsgálat alapján merésznek tűnik, különösen azért, mert az ország történelmének legnagyobb köztársasági tiltakozó megmozdulását élte át (2007-es tüntetések Abdullah Gül elnökké választása ellen) ebben az időszakban, miközben a PKK-val folytatott háború egy határon átnyúló katonai művelet kapcsán ismét eszkalálódott.

rendelkezésükre állt. Másrészt a "szekuláris hegemonia" kifejezés megválasztásával cáfolja ezt a tézist. Az a tény, hogy a "világi hegemonia" állítólag 80 éve gyenge konszenzuson alapul, felveti a kérdést, hogy mikor elég erős egy konszenzus ahhoz, hogy igazolja a hegemoniát. Tuğal ugyanakkor empirikusan cáfolja az AKP előtti gyenge konszenzus tézisét azzal, hogy megnevezi a "szekuláris" polgárságot és civil társadalmat, a szekuláris elitek széles rétegét, valamint a lakosságban mérhető visszhangot kiváltó következetes - "szekuláris" - pártszerű szerveződést több pártban. Tuğal továbbá úgy látja, hogy a köztársaság megalapításával egy *hatalmi blokk* alakult ki, amely a tulajdonosi osztályok két egymással versengő áramlatából állt, amelyek rivalizálása az 1946 utáni párttérkép kialakulásában is tükröződött, amely egy "balközép" és egy "jobbközép" szárnyból állt (ibid.: 36ff.). Az, hogy ezt a két áramlatot, amely politikailag az AKP előtt a köztársaság egész történelmét uralta, nem *társadalmi* formációként, hegemon *projektként* értelmezi, amely különböző osztályszövetségeken és kulturális sajátosságokon alapult, bár széleskörű és mélyreható társadalmi-kulturális ("civil társadalmi") lehorgonyzásukat részletesen megnevezi, az állam és az osztályok elvi szétválasztásából következő következetlenség. Végül az a tézis, hogy az AKP előtti kapitalizmus csak gyengén volt lehorgonyozva a civil társadalomban, a konzervatív áramlatok hegemon politikai diskurzusát tükrözi, amelyek Tuğal koncepciójában a hatalmi blokkon belül a "jobbközép" szárnyat alkotják. Ebben a diskurzusban a "balközép" szárny szereplői - akiket gyakran a kemalistákkal azonosítanak

– "szekuláris" vagy nem konzervatív világnézetük miatt kulturálisan nem vagy csak gyengén rögzült a lakosságban. A konzervatív-patriarchális és vallási hagyományoktól való távolságtartás és azok kritikája az eredeti identitástól való elidegenedésnek tekinthető. A kulturálisan a "balközép" szárnyhoz közel álló népcsoportokat állami, tekintélyelvű (de)formált szereplőkként írják le. A másik oldalon Tuğal egy odaadó civil társadalom áll, amely az oktatási folyamatoktól látszólag érintetlenül élte meg a létét, és így képes volt megőrizni kulturális identitását. Éppen a komplex kulturális formálódási folyamatok informatív és rendszerező bemutatása miatt meglepő, hogy Tuğal nem dekonstruálja következetesen ezt a kulturális esszencializmust. A dekonstrukció lehetővé tette volna, hogy az AKP előtti "megosztott hatalmi blokk" mindkét elemét ugyanolyan társadalmi elemként értelmezzük, mint az AKP által képviselt hegemon projektet. Amint Tuğal rámutat, ezek civil társadalmi alapokon nyugodtak, és társadalmi osztályszövetségeket képviseltek. Végül, de nem utolsósorban, a török nacionalizmus szilárdsága Sultanbeyliben, amely Tuğal beszámolója szerint még szilárdabban rögzült az alulról építkezők szintjén, mint az AKP csúcán, a "hatalmi blokk" átfogó civil társadalmi lehorgonyzására utal, amennyiben a nacionalizmus

Tuğal olyan ideológiaként is értelmezi, amely passzivizálja az osztályok közötti ellentéteket, és ezáltal megszilárdítja a hegemoniát. Tuğal leírása az AKCS előtti időszak "állami civilizációs projektjéről", amely magában foglalja a gépesítést, individualizációt és urbanizációt, az iskolai oktatás elfogadottságának megteremtését, egy bizonyos öltözködési rend és a város és a gyár ritmusához igazodó viselkedés bevezetését (ibid.: 90ff.), szintén ellentmondást vált ki. Az AKP hatalomra kerülése idején csak a kulturális normákhoz kapcsolódó kapitalista racionalitás kialakulásaként, a polgári-kapitalista szocializáció kortárs folyamataként értelmezi az ugyanilyen formájú folyamatokat.

Ha az államközponitú reminiscenciákat feloldjuk, akkor valóban a következő állítás tehető: A Tuğal által leírt hegemonia válsága, amelyet az AKP állított helyre, nem a társadalmi osztályoktól elszakadt "világi állam" válsága volt, hanem a burzsoá hegemonia válsága, amely a neoliberális politika által kiváltott burzsoá hatalmi blokk képviselői válságaként fejeződött ki. A hatalmi blokk nem felbomlott, hanem újjáalakult. A válság feldolgozásával a politikai iszlám a "jobbközép" szárny meghatározó erejévé emelkedett. A polgári nemzetállam egyes elemeinek válsága szűk körben, a radikálisok kis csoportjaira korlátozódott. A "radikálisok" beolvadtak az AKP-be, amely a vállalkozói osztály pártjaként alakult. De vajon a radikálisok bekebelezése azt is jelenti, hogy az AKP racionalizálta a vallást és helyreállította a "szekuláris hegemoniát"? Ahhoz, hogy erre a kérdésre választ tudjunk adni, a vallás megértését a Max Weberre visszanyúló racionalizációs tézis összefüggésében kell közelebbről megvizsgálni.

3.3.2 A vallás első meghatározása a hegemonia-projektekben: Mi az iszlamizmus?

Tuğal racionalizációs tézisének egyik előfeltevése, hogy a valláshoz való hozzáférés lehet nem instrumentális. E nézet szerint csak a kapitalista termelési módra való áttéréskor következik be a vallás természetének megváltozása a szekularizáció vagy profanizáció révén. Ezt megelőzően a valláshoz való nem instrumentális, érdek- vagy célmentes hozzáférést feltételezzük. Pozitívan megfogalmazva azt feltételezzük, hogy létezhet vallási öncél, a vallásnak a világi vonatkozásokon túli "hitelessége". Az alapfeltevés tehát kettős: a vallás elválasztható a más-

Az első dolog, amit ki kell mondani, hogy a kapitalizmus az egyetlen módja annak, hogy az ember független, az anyagi életkörülményektől független életet éljen, és hogy a racionalitás csak a kapitalizmussal jön létre.³⁹

Az AKP által rögtön hivatali idejének kezdetén propagált kijelentés, miszerint a pénznek nincs vallása (Tuğal 2009: 179), alkalmas a vita tárgyának konkretizálására. Ez a kijelentés ellentmond annak a régóta tartó diskurzusnak, hogy a pénzre bizonyos "iszlám" szabályoknak kell vonatkozniuk, például a kamat tilalmának. Különösen a "radikális iszlamisták" terjesztették elő azt a nézetet, hogy a kamatok törvénytelen gazdagságot eredményeznek. Amint Tuğal rámutat, a "radikálisok" AKP-ba való integrálása azzal a hatással járt, hogy elhallgattatta az egyetlen olyan hatóságot, amely egy "iszlám" kritikát tudott volna megfogalmazni, amely a "hívó" lakosságot érdekli és megszólítja. Az egykori "iszlamisták" még a kamatok szószólóivá is váltak, maguk tették a pénzüket a bankba, ezt és az újonnan szerzett vagyonukat az isteni gondviseléssel legitimálták: "Isten rendelte ezt nekünk" (ibid.: 219). A "hívó" vállalkozók így egyszerre két erkölcsi tehertől is megszabadultak: kamatozó kölcsönt vehettek fel, maguk is kamatra adhattak kölcsönt, és élvezhették vagyonukat anélkül, hogy az "iszlám" igazságossági eszmék említésre méltó ellenállásába ütköztek volna.

A példa hatásosan alátámasztja Tuğal tézisét a radikálisok kapitalizmusba való beolvadásáról. Ha azonban ezt a folyamatot racionalizálásként és instrumentalizálásként kezeljük, és a "radikális iszlamisták" valláshoz való hozzáférése nem instrumentálisnak tűnik, akkor felmerül az alapvető kérdés, hogy melyik hozzáférés felel meg a vallás "valódi" vagy "eredeti" tartalmának. Használható-e például a vallási szövegek iránti érdeklődés tilalmáról szóló állásfoglalás az igazságtartalom lakmuspapírjaként? Egy ilyen megközelítés következményei nagyon messzire vezetnek. Ez megköveteli

39 A racionalizációs tézis azt sugallja, hogy a vallás csak az "ipari" kapitalizmussal került kapcsolatba a "világi" dolgokkal. Max Weber azon a véleményen van, hogy a kapitalizmus "szelleme" kiszabadult az aszkézis szerzetesi celláiból, és onnan kezdte "átalakítani a világot, és vállalta, hogy hatást gyakorol a világban", aminek következtében "e világ külső javai egyre nagyobb és végül megkerülhetetlenebb hatalmat nyertek az ember felett, mint még soha a történelemben" (Weber 1986: 203f.). Meglehetősen furcsa az a nézet, hogy a szerzetesek "kívül" éltek a világi dolgokon a kolostorokban, hogy onnan kilépjenek a világba. Hogyan egyeztethető össze azzal a ténnyel, hogy a vallási intézmények, különösen a polgári társadalom előtti társadalmakban, nemcsak szorosan és sok tekintetben összefonódtak a politikai-gazdasági intézményekkel, hanem gyakran még egybe is fonódtak velük? Az egyházak, kolostorok, vallási rendek, valamint más vallási egyesületek földtulajdonnal rendelkeztek, termelési eszközökkel, adókat szedtek be, és a paraszti lakosságot kötelező adók és szolgáltatások fizetésére kötelezték. A racionalizációs tézis a vallási intézményeknek ezt a politikai-gazdasági valóságát - a vallás és az úgynevezett "külső javak" összefonódását - a perifériára vagy a láthatatlanságba taszítja, amennyiben csak a kapitalizmusból kiindulva engedi meg.

nemcsak a vallási szövegek tekintetében szakértelem, hanem a társadalomtudományi perspektívát is megszünteti, átültetve azt egy teológiai perspektívába, amelyben a Korán alapján - azaz szövegalapúan - folyik a vita arról, hogy mi az iszlám és mi nem az. A tudományos vita így elkerülhetetlenül a szöveg helyes értelmezéséről szóló teológiai vita részévé válik. Az ilyen megközelítés olyan státuszt ad a vallási igazságoknak, amellyel a gyakorlatban nem rendelkeznek. A Tuğal által leírt folyamat erre utal: ugyanazon vallási szöveg különböző kijelentéseit felhasználva ugyanazok a szereplők az érdekeket és a gazdagságot először ellentmondásosan, majd az iszlámmal összhangban értelmezték. A gazdagságot Isten ajándékának nyilvánították, vagy egy másik értelmezés szerint a vallási tudás felhalmozásának jutalmaként mutatták be (ibid.: 129). Ebből az az "igazság" nyerhető, hogy a vallási szövegeket különbözőképpen lehet értelmezni. Az, hogy melyik értelmezés érvényesül, nem a valódi magba való behatolással dől el, hanem az értelmezési szuverenitásért folytatott társadalmi harcokban (vö. Bayat 2007). Egyes iszlamista álláspontok változása azt is jelzi, hogy a valláshoz való hozzáférés mindig instrumentális, amennyiben azt a világi folyamatok magyarázatára és igazolására használják.⁴⁰ Maga Tuğal több helyen is kifejezetten bizonyítja ezt a felismerést, hogy nem létezhet a társadalmi kontextustól elszakított eredeti iszlamizmus, de a weberi elméleti modellre való visszautalással ismét elveszíti azt. Így legalábbis van egy olyan tendencia, hogy a vallásnak különleges szerepet tulajdonítanak, az emberi életen kívülre helyezve azt, ahelyett, hogy ember alkotta kulturális formaként értelmeznék. Egy másik irritáló szempont Tuğal hivatkozása a racionalizációs tézisre, amelyet Weber azzal igazol, hogy a hitet e világ felé fordítja. A

A törökországi "radikálisok" is e világ felé fordultak, mielőtt kapitalistává váltak volna. A valláshoz való ragaszkodásuk kifejezetten a társadalmi együttélés átfogó alakításának szándékához kapcsolódott (integrális vallás). Mi lehet világiasabb, mint az az igény, hogy megváltoztassuk ezt a világot? Átalakulásukat nem az jellemzi, hogy egy olyan világ felé fordultak, amelytől korábban elfordultak, hanem az, hogy fokozatosan közeledtek a szocialista és internacionalista hatású, diffúz kispolgári diák- és munkavállalói radikalizmusból a domináns osztályok fejlesztési céljaihoz, ahogy azok az RP-ben, majd később az AKP-ban előtérbe kerültek. A Tuğals-tanulmány a vallás helyzetével kapcsolatban tehát nem azt a kérdést veti fel, hogy a vallási nézetek e világhoz vagy a túlvilághoz kötődnek-e.

40 Általánosságban elmondható, hogy a tanulmányban a racionalizációs tézisben foglalt előfeltevés átüt, miszerint a vallás a kapitalizmus előtti ("premodern") korban nem kapcsolódott semmilyen gazdaságilag meghatározott racionalitáshoz.

A kérdés az, hogy instrumentálisak-e vagy sem, hanem az, hogy hogyan kapcsolódnak ehhez a világhoz, milyen "világi" célokhoz kapcsolódnak vagy kapcsolódnak majd.⁴¹

Egy későbbi kérdés, hogy - Tuğal értelmezése szerint - nem csak az AKP, hanem az összes elődpárt nem iszlamista, hanem ezzel szemben a radikális szándékokkal társított iszlámértelmezés, amelyet a kerületben kisebb csoportok osztottak. Tuğal a radikális jelzõt az iszlamista szinonimájaként használja, így a "radikális iszlamizmus" kifejezés számára tautológia. Iszlamistának és ezért radikálisnak nevez - függetlenül az alkalmazott eszközöktõl - "egy olyan projektet, amely az államot, a gazdaságot és a társadalmat iszlám vonalak mentén akarja alakítani" (Tuğal 2009: 267, fordítás E.B.). Ha eltekintünk attól az ellenvetéstõl, hogy objektíven - térben és idõben - meg lehet határozni egy "iszlám vonalat", akkor érthetõ, hogy Tuğal miért tekinti deradikalizációnak a leírt céloktól való elfordulást. De vajon a szekularizáció kifejezés is érthetõ-e ugyanennek a folyamatnak a leírására? Az AKP nem hozott létre teokratikus kormányzati rendszert vagy olyan teológiai hatóságot, amely minden egyes gazdaságpolitikai döntést kötelezõen megvizsgál a Koránnak való megfelelés szempontjából. Ennek fényében a kormányzat és a szabályozás közigazgatási és gazdaságpolitikai kérdéseinek a vallási szövegértelmezéstõl való elválasztását képviseli. Mindazonáltal az iszlamizmus e szûk definíciójával szemben fel kell vetni egy ellenvetést, mivel az AKP alatt nem történt meg a politikai és a vallási intézmények szétválasztása, sem a vallásnak a gazdasági kérdésektõl való általános elszakadása. A szekularizáció kifejezés elhomályosítja a vallási gyakorlatok és diskurzusok szelektív és ellenõrzött használatát, valamint a vallási intézmények, mindenekelõtt a vallási hatóság és a teológiai iskolák AKP alatti következetes bővítését, amint azt e tanulmány során kifejtiük. A gazdaságot illetõen Tuğal szintén nem szétválasztást, hanem a vallás és a gazdaság újraartikulációjáért folytatott küzdelmet ír le az iszlamista táboron belül, amelyben egy *bizonyos* kapitalista racionalitás érvényesült.⁴²

41 Az a tény, hogy megvetették a "kenyértémákat", mint világiakat, nem mentesíti a radikálisokat attól, hogy enniük és inniuk kell, hogy anyagilag reprodukálják magukat. Mivel nem éheztek éhen, megvetésük nyilvánvalóan nem ment odáig, hogy lemondjanak saját anyagi szaporodásukról. Hogy ezt hogyan biztosították, az homályban marad. Ehhez a kispolgári iszlamizmus anyagi reprodukciós feltételeinek részletesebb elemzésére lenne szükség.

42 Érdemes kiemelni Tuğals tézisének más értelmezésekhez képest azt a különbséget, hogy a deradikalizálódás vagy "mérsékeltté válás" ugyanezt a folyamatát nem a radikális iszlamisták, hanem az AKP és elõdei esetében (Çavdar 2006; Yavuz 2009),

Összefoglalva megállapítható, hogy a politika, a kultúra és a gazdaság analitikus szétválasztása elvileg a szétválasztás felé tendál, amennyiben

- Az iszlamizmust olyan kulturális jelenségként értelmezik, amely a politikát és a gazdaságot uralja,
- etatizmus alatt a politika dominanciáját értjük a gazdaság és a kultúra felett,
- a szekularizmust úgy értelmezzük, mint a kultúrának a politika és az ökológia együttes uralmát.

Az elméleti ellentmondás, amelyet ez a szétválasztás teremt, a tanulmány központi megállapítását a szekularizáció és a hegemonia összekapcsolása révén a "szekuláris hegemonia" kifejezésben alakítja ki. Tuğal a szekularizációt két folyamatként határozza meg: a politikai és vallási ügyek formális/intézményi szétválasztása, valamint a vallás alárendelése a politikai és gazdasági céloknak.⁴³ A hegemonia viszont Gramsci szerint, akinek koncepcióját Tuğal követni szeretné, az osztályok közötti vezetői viszonyra utal. Az ideológia és a kultúra közvetítő szerepet játszik ebben a kapcsolatban. Az uralkodó osztály szereplői arra törekcsenek, hogy a társadalomban az eszméket és a kulturális gyakorlatokat úgy alakítsák, hogy azok megszilárdítsák pozíciójukat és kedvezzenek fejlesztési céljaiknak. Tuğal számos példával mutatja be ezt a folyamatot az iszlámmal kapcsolatban, amelyet a MÜSIAD üzleti szövetség vezetésével a kapitalista igények mentén (újra)értelmeznek. Megállapításait világosan megfogalmazza: az iszlám a nemzeti egység előállításának meghatározó jellemzőjévé válik, és a kapitalista célok közvetítésére szolgáló kulturális erőforrásként működik (ibid.: 245). Ha azonban a hegemonia az osztályok közötti vezetői viszonyra utal, és az iszlám a polgári vezetés (hegemonia) gyakorlásának meghatározó közegévé válik - Tuğal megfogalmazásában "az uralom és egyenlőtlenség konszenzusának" megszervezésére (ibid.: 24) -, akkor ez a központi megállapítás ellentmond a "világi hegemonia" kifejezésnek. A kifejezés értelmetlenné teszi a "hívő" és a "világi" elit közötti különbséget is, amikor mindkettő a szekularizmust képviseli. A fogalmi dilemma azért merül fel, mert a hegemonia a termelési viszonyok és azok ideológiai-kulturális közvetítésének *összekapcsolódásának* elmélete, míg a szekularizáció (Tuğals felfogása szerint) az intézmények vagy a kultúrák *szétválasztásának* elmélete.

a MÜSIAD üzleti szövetség (Demirpolat 2002; Yankaya 2014) és az iszlám közösségek (Özdalga 2000; Yavuz 2003; Yavuz 2004).

43 A kritika ott is kezdődhetne, hogy ez a két elméleti megközelítés ellentmondanak egymásnak: Az egyik a vallásnak a politikától és a gazdaságtól való elválasztását szekularizációnak nevezi, a másik a vallásnak a politika és a gazdaság alávetését.

– racionalizáció-elméleti szempontból - a vallás szekularizációja a politikai és gazdasági céloknak való alárendelés értelmében. Azonban amennyiben a hegemonia fogalmát a kulturális és ideológiai

– Ha a Gramsci szerinti "civil társadalomról" kérdezzük - az osztályok közötti vezetés, a média és a tartalmak, amelyeken konszenzus alakul ki -, a hegemonia gyakorlása döntően a vallással párosul, akkor következetes, ha e párosítás társadalmi hordozóit - a MŰSIAD-ot, az AKP-t és a hozzá kapcsolódó értelmiségieket - iszlamistáknak nevezzük. Következésképpen az AKP által gyakorolt *burzsoá* hegemonia a *civil társadalmi* jellegének megfelelően iszlamista jellegűnek nevezhető. Az iszlamizmus fogalmát ezért nem szabadna a "radikális iszlamistákra" korlátozni, hanem ki kellene terjeszteni minden olyan szereplőre, aki a társadalom központi alakítására vonatkozó igényét iszlám kódolt utalásokkal támasztja alá (vö. White 2002: 6; this 2008). Ezen a ponton a "kódolás" kifejezés azt fejezi ki, hogy ezeknek az utalásoknak a valóság tartalma nem képezi tudományos meghatározás tárgyát. Ami döntő, az az iszlám "hitrendszerének" tulajdonított vagy arra utaló forrásokból való levezetés. Az iszlamizmus tehát egy politikai ideológia kifejezése, amely egy hegemon projekt szerves részét képezi. Az iszlamista gyakorlat tárgya a világnézetek és a kulturális gyakorlatok vallási hivatkozásokon keresztül történő alakítása. A politikai iszlám kifejezés arra a konkrét akaratra utal, hogy ezeket az utalásokat általánosan kötelezővé tegyék. Ez a meghatározás nem zárja ki a különböző iszlamista stratégiák és projektek megkülönböztetését e célok megvalósításában, a differenciálódásokat és az iszlamista szereplők heterogenitását egy nemzeti téren belül vagy nemzetközi összehasonlításban (vö. Bayat 2013).

3.4 Az osztályharc tézise

Egy negyedik nézőpontból az AKP-t egy kapitalista uralmi projekt hordozójaként értelmezik. Ez a nézőpont alapvetően különbözik az államközpontú megközelítésekétől, mivel az államot nem a társadalmi osztályoktól független, autonóm szereplőként kezeli, és a konfliktus tengelyét nem a homogén állam és a (civil) társadalom között húzódónak tekinti. Az AKP által követett neoliberális politika a parlamenti demokratikus döntéshozatali mechanizmusok és az alárendelt osztályok szociális jogainak megvonásaként definiálható. Az államközpontú megközelítéssel ellentétben, amely a politikai dinamikát a tekintélyelvű állami hagyomány által közvetített kulturális harcra alapozza, az osztály- és frakcióharcokat vagy felhalmozási stratégiákat a politikai fejlődés mozgatórugójaként elemzik. A kapitalizmus nem tekinthető

Az ideológia/kultúra fogalma nem a polgári szubjektumból származó normák a-történelmi katalógusa, hanem inkább egy termelési mód, amely a strukturális hatalmi viszonyokhoz kapcsolódik. Az ideológia/kultúra - konkrétan a vallás esetében - hegemoniát formáló, legitimáló, szervező szerepet tölt be a kapitalista fejlődési érdekek megvalósításában, illetve - speciális esetben - tőkeképző funkciót.

3.4.1 Az anatóliai burzsoázia újragondolva

A történelmi materializmus különböző formáit felölelő elméleti hagyomány számos publikációja vizsgálja a MÜSİAD üzleti szövetséget vagy az "iszlám burzsoáziát" és annak szerepét a politikai iszlám kialakulásában (Balkan/Balkan/Öncü 2015; Çoşar/Yüce-san-Özdemir 2012; Köse/Öncü 1998; Uzgel/Duru 2009). Amint azt az államközpontú szakirodalom is állítja, a politikai iszlám felemelkedése és a kapitalista vállalkozások egy csoportjának az 1970-es évektől kezdődő felemelkedése között megfelelés figyelhető meg, amelyekre a közkeletű megnevezések a "kapitalista" és a "kapitalista".

"Anatóliai burzsoázia" és "anatóliai tigrisek" - ez utóbbi a délkelet-ázsiai vállalatok sikertörténetével párhuzamot vonva - kerültek forgalomba. További népszerű kifejezések voltak az "iszlám" és a "zöld" tőke. A zöld szín a vallási aspektusra kívánta felhívni a figyelmet; a zöld színt az iszlám szimbólumának tekintik.

Kritizálják a kis és közepes méretű "anatóliai" és a nagy "nyugati" vagy "isztambuli" burzsoázia közötti felosztást, rámutatva, hogy ez a felosztás elmarad a tőkefelhalmozás dinamikájától. Szinte az egész török burzsoázia "Anatóliából" indult, és csak a fejlődése során helyezte át beruházásait a nyugati régiókba, mivel ott jobb feltételeket talált a kizsákmányolásra. Számos, az "anatóliai burzsoázia" frakciójához sorolt vállalat ugyanezen a fejlődési dinamikán ment keresztül, és immár nyereségük nagy részét Iztambul környékén termelték (Sönmez, M. 2009: 180ff.). Egy másik félrevezető kritika az, hogy a kis- és középvállalkozásokat általában az iszlám burzsoáziához sorolják. A kis- és középvállalkozások egyéb társulásai, amelyeket nem jellemez a vallási ideológia adaptálása, eltűnnek a látóteréből (Öztürk 2015).⁴⁴ Alapvető az ellentmondás azzal a nézettel szemben, hogy a TÜSİAD szövetségben működő vállalatokat az állam hozta létre, amelynek monopolhelyezeteiket köszönhetik, és amelynek tekintélyelvű jellegzetességeit átvették, az "anatóliai burzsoázia".

44 Említést érdemel a TÜRKONFED 2003egyesület, amely a TÜSİAD-dal együttműködő kis- és középvállalkozások regionális szövetségeit tömöríti.

a kis- és középvállalkozásokból álló, másrészt "önerőből" vagy az állam ellenében alakult ki, és ezért liberális és demokratikus jellemzőkkel bír. Amint azt az államközponitú megközelítés tárgyalásakor említettük, a tőkefelhalmozás általános feltételeinek megteremtése mindig politikai folyamat. Különböző tanulmányok konkretizálják ezt az érvelést, részletezve azokat a politikai eszközöket, amelyeket a burzsoázia fejlődésének előmozdítására használtak Anatóliában (Bora-tav 2003; Cengiz 2013; Doğan 2009a; Ercan/Tuna 2006; Hoşgör 2015; Öztürk et2010 al. 2015). Azt mutatják, hogy a vállalkozói szellem fejlődése a nemzeti és nemzetközi gazdasági ciklusoktól függött. Az 1970-es években például befektetőbarát politikai légkör uralkodott, és az újonnan alapított kapitalista vállalatok száma gyorsan nőtt (Cengiz 2013: 204ff.; Tuna/Güneş 2012: 111).⁴⁵ A közsféra a magánipar bizonyos alapanyagok iránti keresletét többnyire a termelési költségeknél alacsonyabb beszerzési áron elégítette ki. A külföldi kölcsönökre vonatkozó állami árfolyamgaranciák lehetővé tették a vállalkozók számára, hogy védekezzenek a magas infláció ellen, és a líra árfolyamvesztését az állami költségvetésből fizették (Boratav 1987: 90).

Számos újonnan létrejött vállalkozásnak az iszlamista mozgalommal való összekapcsolása és az "ana- tolián" kifejezés félrevezető volta miatt a történeti-materialista kutatási irodalom az "iszlám" kifejezést részesíti előnyben erre a burzsoáziára. Ez az elnevezés azonban nem jelenti a vallási indítékok elsőbbségét a vállalkozói tevékenységgel szemben, mint ahogyan az a teológiai tézisben szerepel. Különböző tanulmányok cáfolják azt a tézist, hogy az iszlám vagy az iszlám egy bizonyos formája döntő szerepet játszott, amennyiben állítólag bizonyos mértékben motiválta a vállalkozói szellemet, és elősegítette az "iszlám kálvinizmus" kialakulását (ESI 2005). A különböző városok közelmúltbeli kapitalista fejlődéstörténetének összehasonlításából kiderül, hogy a polgárság ugyanabban az időszakban a világi városokban is hasonló feltételek alapján, vallási indítékok nélkül fejlődött (Tok 2011). Doğan azonban azt állítja, hogy néhány konzervatív iszlám cégtől eltekintve, amelyeket az 1980-as évek előtt alapítottak, és amelyek már egy ideje léteztek, az "iszlám" cégek több mint fele a neoliberalizáció kontextusában jött létre, amelyet a határokon átnyúló kereskedelem és a befektetések liberalizációja és deregulációja, valamint az állami vállalatok privatizációja jellemez. Gyakran az exportorientált textiliparban kezdtek.

45 A vallással összefonódó vállalkozások fejlődésének politikai-gazdasági feltételeiről részletesebben a következő fejezetben olvashatunk. 5.4.

hogy onnan új ágazatokba és külföldre terjeszkedjen. A városi tér kiaknázása és az önkormányzati szolgáltatások privatizációja tehát a tőkefelhalmozás további kiemelkedő eszközei voltak, amelyek az 1980-as évektől kezdve lehetővé tették a vállalkozói tevékenység gyors növekedését az iszlamisták uralta településeken is. A Jóléti Párt választási győzelmei Isztambul és Ankara nagyvárosaiban már egybeestek 1994 azzal a fázissal, amikor a MŰSIAD-on belül a világpiacra termelő nagyobb vállalatok váltak dominánssá (Doğan 2009a: 289ff.; Ders. 2011: 73). További tanulmányok azt mutatják, hogy az AKCS keretében az építőipar támogatása különösen az építőipari ágazatban tette lehetővé, hogy sok ilyen cég óriási mértékben növekedjen. Olcsó hiteleket kaptak az állami bankoktól, részesültek a viszonylag olcsó nemzetközi hitelekből és a világpiacba való mélyebb integrációból (Sönmez,

M. 2009: 183; Ertuğrul 2009). A gyorsan növekvő városi kerületekben az AKP-n keresztül szerveződik a helyi polgárság, amely a párt vezetését biztosítja. Ez a polgárság, amely nagyrészt a belső munkamigránsok idősebb generációiból áll, kihasználja a párt által kínált lehetőségeket, például a városi infrastruktúrához való hozzáférést, a hatósági és a nemzeti kormányzatban való kapcsolatokat (Balaban 2013: 45ff.; Doğan 2016: 258f.). A közép-anatóliai Kayseri városáról készült tanulmány, amely az "iszlám kálvinizmus" kirakataként szolgált, szisztematikusan foglalkozik azzal a teológiai tézissel, amely a vallás motíváló szerepét állítja a vállalkozók számára (Cengiz 2013). A tanulmány bemutatja, hogy a kemalizmus által elhanyagolt, elmaradott anatóliai hátsóország fogalma mennyire sematikusan fordított. Cengiz szerint Kayseri a századfordulón volt A város a 19. és 20. században kozmopolita és gazdaságilag dinamikus metropolisszá vált. Az anatóliai keresztény lakosság elleni népiirtás véget vetett a világpolgárságnak, az első világháború és a gazdasági világválság pedig megbénította a gazdasági fejlődést. De már 1934-ben, a köztársaság első ötéves tervének részeként Kayseriben megalapították az ország legnagyobb gyapotgyárát. 1927-ben a város csatlakozott a vasúthálózatához, ami nagyban megkönnyítette a nyersanyagok és áruk szállítását. Az állami vállalatok létrehozása az 1930-as évektől kezdve lehetővé tette, hogy különböző műszaki területeken olyan szakembereket képezzenek ki, akik két-három évtizeddel később azoknak a vállalatoknak az alapítói lettek, amelyek az államközpontú legenda szerint állami támogatás nélkül emelkedtek fel. Az importhelyettesítés szakaszában a magas vámok nélkül az első gyárosok, akik az 1950-es években elavult technológiával textilgyártó üzemeket alapítottak, nem lettek volna képesek versenyezni. Az 1980 utáni Őzal-korszak segítette az iparfejlesztést a végső áttöréshez. A későbbi kajsi "anatóliai tigrisek" túlélték a hetvenes évek végi súlyos adósságválságot, és különleges feltételekkel kaptak állami fejlesztési hiteleket. Az indítási nehézségek a

1970-es években a nyersanyag- és energiaellátás szűk keresztmetszetei miatt nemzeti szinten oldották meg. Amint az ESI-tanulmány is említi, a mezőgazdaságban, akárcsak az ipari termelésben, a beruházásokhoz nyújtott állami kölcsönök, a támogatások egyéb formái, a vámok és az infrastruktúrák (utak, vasutak, raktárak, árubegyűjtő és elosztó hálózatok, termelési létesítmények stb.) állami bővítése volt az, ami elősegítette a magántőke felhalmozását. Végezetül ezek a vállalatok részesültek az EU-val 1996-ban életbe lépett vámunió előnyeiből (vö. ESI 2005: 15).

Kayseri városa, amelyet az anatóliai-muszlim polgárság és az iszlám kálvinizmus példamutató fejlődési központjának tekintettek, a 80 éves támogatásnak köszönheti jelenlegi, iparilag fejlett régió státuszát. Cengiz hangsúlyozza, hogy a vallás csak az újabb szakaszban, 1980 után kezdett szerepet játszani ebben. Következésképpen a vallási motivációval rendelkező szereplők nem váltak kapitalistává; az ambiciózus vállalkozók inkább a valláshoz, a vallási ihletésű szervezeti és kapcsolati formákhoz folyamodtak, hogy tevékenységüket tágabb keretbe helyezték, és legitimálják társadalmi pozíciójukat. Az ipari fejlődés történetének további meglátásai megkérdőjelezik a vállalkozók önreprezentációiból levezetett tézist, miszerint az "anatóliai tigrisek" felemelkedése az 1980 után kialakult termelési résekben a horizontális szolidaritás hálózatainak kialakulásán alapult. Ezen elmélet szerint az "anatóliai polgárság" egymást támogatta, hogy szembeszálljon a fennálló polgársággal (Buğra 1998), és az iszlám segített a vidéki gyökerekkel rendelkező, a városi központokba vándorolt vállalkozóknak egy "idegen és ellenséges világban" elkötelezettséget és kölcsönös bizalmat kialakítani, ami megkönnyítette vagy egyáltalán lehetővé tette a gazdasági tevékenységeket (Kuran 1995). Cengiz rekonstruálja a gyárak tulajdonosai közötti kölcsönös csalás történetét, akiknek egymás közötti kapcsolatát a versengés és az irigység jellemezte. A szolidaritás néhány kivételes esetétől eltekintve, amelyek egyéni kezdeményezések eredményeként jöttek létre, és nem mutattak szabályos mintákat, a szelektálás folyamata zajlott le, amelynek végén az eredeti vállalkozók közül néhányan maradtak.⁴⁶ Míg egy képet közvetítünk kifelé

46 Ezt részletesen nyomon követjük egy kábelgyár (HES) történetén keresztül, amely 1974-ben 832 partner - mindannyian Hacılar falu lakói - közös alapításaként indult, mígnem csak két fő tulajdonos maradt, akik mindenféle trükkökkel kiszorították a többieket. Közelebbről szemügyre véve a kapitalista sikerről kiderül, hogy egy olyan gyilkos verseny, amelyben senki sem irigyel a másíknak semmit (Cengiz 2013: 280ff.).

Az a nézet, miszerint az iparosodás folyamatát a vállalkozói szolidaritás jellemezte, a homlokzat mögötti betekintésből kiderül, hogy a szolidaritás eszménye nem felelt meg a valóságnak (Cengiz 2013: 280ff.).

3.4.2 A vallás mint médium és erőforrás

Az osztályok közötti viszonyok tematizálása képezi a hiszto-materialista megközelítések központi különbségét a weberi megközelítéshez képest, amelyben az etika a kapitalista önmagával folytatott küzdelmeként tematizálódik, hogy leküzdje a belső erkölcsi akadályokat vagy kulturális akadályokat, míg az etika szerepe az osztályok közötti viszonyokban - a munkaerő-felesleg kisajátításának folyamatában - alulértékelt marad. A történeti-materialista tanulmányok leírják, hogy a vallás hogyan működik a kulturális hegemonia előállításának médiumaként ezekben a kapcsolatokban. A kis- és középvállalkozásokkal kapcsolatos tanulmányok azt mutatják, hogy a vállalkozók és a munkavállalók is személyes kapcsolatokban lépnek kapcsolatba a vallási világnézetekkel a munkaügyi kérdések megtárgyalásakor. A vallás használata megakadályozza a strukturális hierarchiák megvitatását egy "utópisztikus kompromisszum" (Durak 2011: 128) javára, amelyben a vállalkozók és a munkavállalók egyenrangúként jelennek meg. A máshol kialakult kulturális közelség, az azonos helyről való származás és nem ritkán a rokoni kapcsolatok is kölcsönös kötelezettségek hálózatát alkották (Cengiz 2013: 332). E médiumok vagy közvetítő instanciák aktiválásának alapjaként ezek a megközelítések a munkások dezorganizációjára összpontosítanak, amelyet az értelmiségiek tömeges üldözése és a szakszervezetek megszervezésével szembeni korlátozó törvények kísérték az 1980-as katonai puccsal, ami a munkások kollektív fellépési képességének elnyomását eredményezte. Az informalitást központi tényezőként azonosítják a vallás felemelkedésében az osztályviszonyok szabályozásában. Ezt az összefüggést a vallásnak az AKP projektjében betöltött szerepének meghatározásáról szóló későbbi vitában fogom kifejteni.

A történelmi-materialista megközelítés magában foglalja a vallás mint szervezeti erőforrás meghatározását is, amely hálózatépítő funkciót tölt be a vállalkozók számára. Cengiz az 1990-es években népszerűvé vált iszlám közösségek vonzerejét a vállalkozók számára a társadalmi hálózatok kialakításában látja (Cengiz 2013). A vallási aspektuson túl a közösségek részt vesznek a politikai és gazdasági tevékenységek szervezésében, és platformot vagy cserét kínálnak az üzleti kapcsolatokhoz. Ez a forma egészen a közösségek és a politikai tisztségviselők közötti szimbiózisig terjedhet. Így látható, hogy gazdasági felemelkedésével párhuzamosan a burzsoázia nemcsak egyesületekbe és politikai pártokba szerveződött, hanem közösségekbe is.

A kormány nemcsak politikai pártokban szerveződik, hanem más formákban is, például informális közösségekben és hivatalos egyesületekben, amelyek további lehetőségeket nyitnak meg számára a politikai és kulturális élet befolyásolására. Különösen a neoliberais privatizációs politika során került előtérbe az iskolák, mecsetek, egészségügyi központok finanszírozása, az ösztöndíjak odaítélése és a szegények segélyezésének megszervezése, ami lehetővé teszi számukra, hogy megszilárdítsák társadalmi befolyásukat (Doğan 2009a). A pszichológiai tényezőt is kiemelik. A közösségek által gyűjtött adományok és a cselekvések vallási értelmezésekbe ágyazása némi enyhülést jelentett a hívő vállalkozók számára a pénzügyletekkel való mindennapi szembesülésből, amely erkölcsi problémákat okozott nekik. A vallásos cselekedetek az erény és az illendőség érzését adták számukra egy olyan "piszkos" üzleti világban, amely olyan cselekedetekre kényszerítette őket, amelyek mögött erkölcsileg nem tudtak kiállni, legalábbis bizonyos mértékig. Más vallási hatóságokhoz hasonlóan ők is közvetítőként működtek, akik a vallási meggyőződések és az ellentétes mindennapi gyakorlatok közötti ellentmondásokat csillapították. Ez történhet fatva vagy egy vallási hatóság által kiadott jóváhagyás révén, például a kamatozó hitelek legitimálása érdekében (Cengiz 2013: 362ff.). A vallási közösségeknek a burzsoáziához való kötődése ezen a háttéren ideológiai és szervezeti erőforrásként értelmezhető, amely pszichológiai jelentőséggel is bírhat.

A hálózati tézis kapcsolódik Ayşe Buğra⁴⁷ egy régebbi tanulmányához, aki a MÜSIAD kapcsán egy iszlám algazdaság kialakulását állapította meg, amelyhez olyan marketingstratégiákat is hozzatett, amelyek bizonyos áruk előnyeit a vallásra való hivatkozással hirdették. A kínálatban a "muszlim" ruházaton és a bizonyos szabályok szerint elkészített "halal" élelmiszereken kívül minden elképzelhető, iszlám szimbólumokkal ellátott fogyasztási cikk szerepelt. A "muszlimok is megérdemlik, hogy jól éljenek" szlogen áll a hit és a kapitalista életmód összeegyeztethetőségének megteremtésére irányuló törekvés háttérében. Buğra rávilágít a marketing és az iszlám identitásképzés összefonódásának kirekesztő jellegére:

"Az iszlám fontos erőforrásként jelenik meg a MÜSIAD leányvállalatai piaci részesedésének növelésében [...] Az ilyen típusú tőke mozgósítása jelentős mértékben személyes, informális kapcsolatokon alapul, amelyek nagyrészt a hozzá igazodó kulturális identitásokon alapulnak,

47 Ayşe Buğra az elsők között publikált tanulmányt a MÜSIAD-ról. Nem történeti-materialista, hanem államközpontú megközelítést követ. Munkáját mindazonáltal itt az ő empirikus eredményeire hivatkozva idézzük.

a nem vallásosok kizárása és a vallásosak bevonása". (Buğra 1998: fordítás532, E.B.)

3.4.3 A vallás mint uralkodási technika és kohéziós eszköz

Egy másik álláspont a történeti-materialista megközelítés keretében az AKP-projektet neoliberális populizmusként értelmezi, amely az AKP-n keresztül a lokális (iszlám) és a globális (neoliberalizmus) közötti kapcsolatot az uralom technikájaként fogja fel. Ennek fényében az AKP a neoliberalizmus globális pártjának helyi képviselőjeként jelenik meg. A szekularizációs tézisben tárgyaltakhoz hasonlóan az iszlám mintákhoz való hozzáférést az uralom megteremtésének eszközeként értékeli (Yıldırım 2009). A vallást az alárendelt osztályok uralmának eszközeként, az osztálykülönbségek áthidalásának és a nemzeti egység megteremtésének identitásképző eszközeként, valamint hegemon diskurzusként fogják fel. Ez a perspektíva abból az érvelésből következik, hogy az 1980-as katonai puccs utáni neoliberális átalakulás a politikát strukturálisan a tőke uralmához való hozzájárulás megteremtésének eszközévé kívánta korlátozni (Güveloğlu 2004; Türk 2004), és a politikai vitákat az identitáspolitikára gazdaságon kívüli területére kívánta áthelyezni (Akça 2014; Yalman 2002).

A vallást a kohézió eszközeként értelmező munkák közül kiemelkedik Cenk Saraçoğlu értelmezése, aki úgy értékeli, hogy az AKP első éveiben az iszlamista diskurzus felvállalásának elmulasztása taktikai manőver volt, amellyel a szkeptikusokat akarták meggyőzni arról, hogy elfordultak a Milli Görüş mozgalom iszlamista céljaitól (Saraçoğlu 2011). Az AKP-nak bizalmat kellett építenie nemzetközi szövetségeseivel, és el kellett oszlatnia azokat az aggodalmakat - nem csak itthon -, hogy a párt titokban iszlamista és antidemokratikus programot követ, és újra előidézheti a polgári hatalmi tömbön belüli válságot, amelyet a Milli Görüş mozgalom váltott ki az 1990-es évek közepén, amikor a hozzá kapcsolódó tőkéscsoportok megkérdőjelezték a bevett finánc-tőke dominanciáját (vö. Doğan 2009a). Saraçoğlu az AKP sikerének előfeltételeként tematizálja a kemalizmus kudarcát egy életképes hegemon projekt megfogalmazásában, amely tudatosan csak a Milli Görüş mozgalom diszkurzív stratégiájának bizonyos aspektusait folytatta. A fennálló rendszerrel szembeni elégedetlenséget, amely a válság idején erősödött, a kemalizmussal és a CHP-vel azonosított, állítólagosan népellenes és önző elit ellen irányította. A pénzügyi tőke erkölcsstelen materializmusának elítélése szintén része volt ennek a stratégiának. Saraçoğlu az iszlám konzervativizmus artikulációját az AKP minőségi újításának tekinti, amely a nemzet meghatározását etnikai alapról vallási-konzervatív alapra helyezi át, és

A "dicsőséges" oszmán múltat idézik fel ebben az összefüggésben. A kemalizmuson keresztül történő elnyomás közös történelmének hangsúlyozásával és az egyesítő iszlám identitásra való hivatkozással a törökök és a kurdok közötti etnikai megosztottságot akarják leküzdeni. Ebből a szempontból a vallás ideológiai eszköz a nemzeti egység megteremtéséhez, valamint a szekuláris kurd mozgalom és autonómiacéljainak megfélemezéséhez.

3.4.4 Faubourgeoisie

Balaban Utku sajátos megközelítést alkalmaz a politikai iszlám és a társadalmi osztályok közötti kapcsolat meghatározásában, a politikai iszlámot egy viszonylag független osztályhoz kapcsolja, amelyet a felhalmozási folyamat elméleti kifejtésén keresztül határoz meg (Balaban 2013). A törökországi informális és decentralizált termelési struktúra azt jelenti, hogy a burzsoázia és a proletariátus között kialakult egy középosztály, amely a munkaerő jelentős része felett ellenőrzést gyakorol. Balaban ezt az osztályt, amelyet Henri Pirenne-re hivatkozva faubourgeoisie-nak nevez, és amelyet a kispolgársággal és a technokráciával, mint harmadik középosztállyal egy szintre helyez, a tőkefelhasználás globális ciklusában betöltött funkciója alapján határozza meg.⁴⁸ A fauburzsoázia döntő szerepet tölt be a termelőtőke árutókévé való átalakulásában. Isztambulban végzett empirikus felmérések alapján Balaban e réteg tagjait elsősorban kézművesek, kiskereskedők, boltosok, ház- és lakásbérletként határozza meg. Ezek közé tartoztak az informális munkaerő-közvetítők is, akik biztosították, hogy a munkavállalókat ott alkalmazzák, ahol éppen szükség van rájuk. A textilgyártás számtalan stúdióját említi tipikus helyként, ahol ezek a közvetítők működnek, amelyek rövid időn belül több tízezer munkást tudnak "felvenni" és "kirúgni", a rendelési helyzettől függően. Ugyanez igaz az építőiparra és nagyon kis mértékben az otthoni munkára is, amely egyfajta kiadói rendszerben szerveződik (ibid.: 35f.). Balaban szerint ez az osztály

48 Balaban Pirenne-re hivatkozik, aki a középkori várost mint a polgárság történelmi fejlődési helyszínét vizsgálta. Szerinte a polgárság a nevét a francia "bourg", azaz a középkori "kisváros" szóból vette. Az "eredeti" burzsoázia a városon (falakon) belül elhelyezkedő osztályként konstituíta magát. E városok proto-ipari fejlődésének közelebbi vizsgálata azt bizonyítja, hogy idővel kialakult egy "külváros" - "faubourg" -, amelyben kereskedők és kézművesek telepedtek le, megszervezve a termelést és a kereskedelmet, míg a városokban a polgárság a pénzügyeket irányította (Balaban 2013: 39f.). A faubourgeoisie kifejezés ezt a leírást követi, amelyet megpróbál a jelen számára használhatóvá tenni.

a tőke felértékelődésének folyamatában elfoglalt pozíciójukból adódóan különleges előnyt élveztek, mivel tagjaik térben és életrajzilag közel voltak a munkásokhoz, akiknek többsége belső migráns volt. A faubourgeoisie tagjai a munkásnegyedekben éltek, és legtöbbjüket társadalmi felemelkedőként lehetett azonosítani. Ők a migráns munkavállalók korábbi generációihoz tartoztak, akik saját tapasztalatukból jól ismerték a későbbi generációk életmódját - kívánságaikat, gondjaikat és nehézségeiket.⁴⁹ A közelség megköveteli a jelenlétet a mindennapi élet egészében, nemcsak a termelés helyszínén, hanem a reprodukció helyein is (szabadidő, fogyasztás, lakhatás), ami azt jelenti, hogy a munkások (szomszédság) feletti ellenőrzés hálózata nagyon szorosan összefonódik (ibid.: 45ff.). A politikai iszlám nemcsak ideológiai formát ad ennek az ellenőrzésnek, hanem ez az osztály a politikai iszlám diskurzusát adaptálta annak érdekében, hogy ideológiai ellenőrzést gyakoroljon a proletariátus vagy a parasztságból származó, a proletarizálódás folyamatában lévő belső migránsok milliói felett. Ebből az ellenőrzésből ered a hatalmuk, hogy a burzsoáziával tárgyaljanak a többletérték nagyobb részének megszerzéséért. Balaban a burzsoáziát a fauburzsoáziától megkülönböztetve az alapján határozza meg, hogy a megtermelt áru árát a világpiacon képes meghatározni.

Bizonyos értelemben tehát Balaban a faubourgeoisie-t egy alárendelt burzsoáziaként képzelel el, miközben analógiát von a fináncsőke és a tőke más frakcionálódásával. A faubourgeoisie-ba sorolja a nagyobb gyárak tulajdonosait is, akik a globális értéklánc egyik végén bérnyújtóként működnek. Balaban szerint a fauburzsoázia olyan osztály, amely globális szinten mindenütt megjelenik, ahol hasonlóan decentralizált és informális termelési struktúra van, amely nagy tömegű munkaerőt foglal magában. Kifejezetten utal ennek az osztálynak a megjelenésére és aktivitására Kínában, ahol kínai nacionalizmust vett fel, míg a korai fejlett ipari országokban már nincs vagy alig van jelen. Ez utóbbi azt jelenti, hogy ennek az osztálynak a kialakulását eddig elméletileg nem sikerült megragadni. Ezt félreértették, mert a korai iparosodott

49 Cengiz hasonló következtetésre jut a kajszi polgárság fejlődéséről szóló tanulmányában. Különösen az idősebb vállalkozói generáció ismeri a termelési folyamatot, a munkakörülményeket, a dolgozók gondjait és nehézségeit, érzéseit és gondolkodásmódját saját tapasztalataiból. Ezért jobban tudják ellenőrizni és motiválni a munkavállalókat. Ugyanakkor élesen tudatosították új osztályhelyzetüket. Az egyenlőtlenséget természetes rendként védték, amit ékesszólóan a mindennapi életből vett allegóriákkal támasztottak alá, anélkül, hogy osztályhelyzetüket fitogtatták volna. Öltözködésük, beszédük és viselkedésük közel állt a munkásosztályéhoz (Cengiz 2013: 311ff.).

az ipari központok képezték a tudás osztályelméleti termelésének empirikus alapját. Végül a törökországi politikai iszlám sajátos és ciklikus jellegét ennek az osztálynak az igényei határozzák meg, amelynek megjelenése globális szinten megfigyelhető, de amelynek közvetett reprodukciós alapja a nemzetállam. Következésképpen a politikai iszlám nem nemzetközi vagy transznacionális mozgalom; a politikai iszlám osztályalapját minden egyes nemzetállamban egyedileg kell meghatározni. Az a tény, hogy Törökországban a politikai iszlám a faurburzoázia ideológiája, nem jelenti azt, hogy ez más országokban is így van.

Balaban szerint a tárgyalási folyamat és a faurburzoázia fejlődési dinamikája - amelynek egyes tagjai fokozatosan a burzsoáziába emelkedtek - már jó ideje alakítja az ország politikai küzdelmeit. A burzsoáziával folytatott harcával párhuzamosan a faurburzoázia a kispolgársággal is küzd, a burzsoá hegemonia történelmi hordozójával, amely mára jelentősen meggyengült, és helyébe a faurburzoázia lépett. Balaban szerint a kemalizmus formálja a kispolgárság ideológiáját, amely klasszikus értelmiségiekből - akadémikusokból, művészekből, újságírókból, reklámszakemberekből - áll, és amelynek szerepe a tőke körforgásában az, hogy elősegítse az árutőke pénztőkévé váló átalakulásának folyamatát. Balaban tehát megfélemltetést állít fel az ideológiai súrlódások, az osztályszereplők és a szakmai csoportok között. Az eddig tárgyalt szakirodalomtól eltérően a konfliktus fő tengelyét nem a burzsoázián belül, azaz a burzsoázia két frakciója, a MÜSİAD és a TÜSİAD által képviselt két frakció között, hanem két viszonylag független osztály között látja futni. Megközelítésének újítása, hogy köztes osztályokat vezet be a történelmi-materialista elemzésbe, amely Törökországgal kapcsolatban hajlamos csak két fő antagonistát ismerni az erőviszonyok elemzésében: a burzsoáziát és a proletariátust.

3.4.5 Kemalizmus

A politikai iszlámot tehát általában a burzsoázia vagy a vele kapcsolatban álló vagy vele versengő középosztály mozgalmaként értelmezik. Az államközpontú irodalommal szemben a történelmi materialista megközelítések figyelemre méltó módon elhanyagolják a kemalizmus társadalmi osztályokkal kapcsolatos vizsgálatát. Míg egyes művekben a kemalizmust az állammal azonosítják (Cengiz 2013: 165), bár anélkül, hogy támogató elméleti szerepet kapna, vagy, mint Saçođlu esetében, ideológiai szinten a burzsoázia sikertelen hegemon projektjeként értelmezik, a társadalmi osztályokkal való kapcsolatával csak néhány szerző foglalkozik.

osztályok ugyanolyan határozottsággal, mint a politikai iszlámban (Oğurlu/Öncü 2015; Öztürk 2015). Balaban mellett, aki a kemalizmust a kispolgársághoz tartozónak minősíti, az egyik ilyen szerző Sungur Savran, aki a kemalizmust az államközpontú megközelítésekhez hasonlóan a tőke "nyugati-szekuláris" frakciójával azonosítja. Ezt a kapcsolatot azonban nem egy "a-normális" kapitalista fejlődés kifejeződésének tekinti, amelyben a kemalizmus az államot szimbolizálja, hanem a már a 19. században kialakult burzsoázia azon stratégiai döntésének következményét, hogy kapcsolatot teremtsen az európai felhalmozási központokkal. Itt nem a burzsoázia van alárendelve a kemalizmusnak, hanem a kemalizmus a burzsoázia mozgalmának tekinthető, amely átfogó kulturális reformprogramot hajtott végre fejlesztési céljai megvalósítása érdekében, amely magában foglalta a szekularizmus melletti döntést is (Savran 2015).

3.4.6 Az iszlamizmus mint önálló osztálymozgalom

Eltérést ezektől a nézetektől, amelyek a politikai iszlámot a birtokos osztályok közvetítésével képzelik el, egy második, Ergin Yıldızoğlu által előterjesztett speciális megközelítés képviseli, amely az iszlám polgárságtól vagy középosztálytól függetlenül, önálló osztályként határozza meg a politikai iszlámot, amely nem anyagi, hanem szimbolikus termeléseszközökkel rendelkezik (Yıldızoğlu 2016: 121f.). Ennek az osztálynak a szimbolikus eszközei a vallási tudás feletti ellenőrzésből állnak, amelyen keresztül hozzáférnek a társadalmi többletmunkához vagy az anyagi eszközökhöz. Az a tény, hogy a vallás feletti ellenőrzés közvetve a reprodukció anyagi alapját képezi ennek az osztálynak, anélkül, hogy maga anyagi lenne, azt jelenti, hogy egy osztály tudatát fejleszti. Az osztályt vezető frakció, amelyet Yıldızoğlu muszlim értelmiségnek nevez, a reprodukció biztosítása érdekében a társadalmi termelési és reprodukciós viszonyok szabályozását igyekszik összehangba hozni szimbolikus eszközeinek - a vallásnak - a reprodukciójával. Az AKP ennek a folyamatnak vagy programnak a végrehajtója, amely kulturális küzdelemként valósul meg, és amelynek lényege egy biopolitikai rendszer kiépítése. Ide tartozik a biológiai reprodukció a család, a szexuális gyakorlatok, a test esztétikája (öltözködési szabályok), valamint a tér-idő koordináták az imaórák és -helyek meghatározásán keresztül. Ez az osztály olyan hálózatokat és szervezeteket is létrehoz, amelyek különböző eszközökkel - állami támogatások és szerződések, adókedvezmények, magánadományok - sajátítják ki a társadalom többletmunkáját. Ennek az elméletileg kidolgozott formában nem elérhető megfontolásnak az eredetisége abban rejlik, hogy az AKP kulturális projektjének dinamikája - egy egymást követő iszlám-

Az új rendszert úgy kell értelmezni, hogy azt független osztályérdekek vezérlik.

3.4.7 Az osztályharc tézisének kritikája

A történeti-materialista megközelítés a társadalmi szereplők reprodukciójának anyagi alapjaira kérdez rá. A burzsoázia számára ez az alap a társadalmi értékföllet kisajátításában és a termelési eszközök feletti rendelkezési joggal párosul, ami megalapozza a felsőbbrendűségét. Arra a kérdésre, hogy a vallás szerepe az AKP politikai projektjében hogyan értelmezhető a társadalmi osztályok viszonylatában, a történelmi-materialista megközelítések azt a választ adják, hogy az AKP a vallást a burzsoázia felsőbbrendűségének ideológiai megszilárdítására használja. A vallást nem elsősorban a-politikai kulturális formaként értelmezik, mint az államközpontú megközelítésben, hanem az osztálykülönbségek áthidalásának és a hegemonia megteremtésének politizált eszközeként. Fogalmilag a vallás alárendelt szerepet játszik, nincs önálló dinamikája, nem működik a vállalkozói in- itiativitás motíváló vagy módosító tényezőjeként. Jelentőségét azáltal nyeri el, hogy az uralkodó osztályok tagjai a hegemoniaépítés feladatának teljesítésében, valamint a szervezeti és pszichológiai szükségletek szempontjából értéket tulajdonítanak neki. Ez a nézet egyoldalú kapcsolatot feltételez az uralkodó osztályok és a vallás között. Ez azt sugallja, hogy az uralkodó osztályok bármikor elhagyhatják a vallást, és hogy rajtuk múlik, hogy meghatározzák a vallás társadalmi státuszát. Az a tény, hogy a vallást intézményesen rögzítik és támogatják valódi szereplők, akiknek anyagi reprodukciója a vallás reprodukciójához vagy annak társadalmi jelentőségéhez kapcsolódik, kevés vagy semmilyen súlyt nem kap. Szerepének értékelésénél alig veszik figyelembe azt a tény, hogy a vallás maga is számos szereplő számára termelési eszköz, azaz hogy viszonylag önálló gazdasági oldala van. Az iszlamizmus és a kemalizmus közötti konfliktus társadalmi kiterjedése, amely kulturális konfliktus formájában nyilvánul meg, így továbbra is alulértékelt marad.

Ehhez kapcsolódik a vita a globális (tőkefelhalmozás vagy neoliberalizmus) és a helyi (kultúra) szétválasztása. Az első ellenvetés az, hogy a helyi kifejezés hozzájárul a nemzeti elnevezésének eltörléséhez, ami a globalizáció neoliberális diskurzusából ered, amely a nemzeti felbomlását propagálja. Mivel azonban a tárgyalt megközelítések referenciapontja kifejezetten a nemzeti tér, amely az elemzett folyamatok - a tőkefelhalmozás, az osztályok kialakulása és küzdelmeik - számára *bizonyos*, átjárható, konfigurálható, de mégis létező határokat jelöl ki, a helyi fogalmat kell használni.

Nemzeti, hogy ragaszkodjon hozzá. Másodszer, a kifejezés a kultúra statikus és heterogén fogalmát hordozza magában: Az iszlám olyan kulturális találmányként jelenik meg, amelyet az uralkodó osztályok felfedeznek és saját maguk számára instrumentalizálnak. Ezt az ellenvetést figyelembe veszi az a megközelítés, amely a szunnita iszlámizmust a középosztályok egy új frakciójának - a faubourgeoisinek - a helyi jelzőjeként írja le.

- meghatározni. Mindazonáltal a kifejezés helyi használata az iszlám mint ideológia vagy diskurzus jellemzésére irritáló.

Balaban azonosít egy konkrét osztályszereplőt, amely a politikai iszlám révén nyer politikai érvényt. Ezzel összefüggésben először is meg kell jegyezni, hogy a polgárságnak a polgárságtól a különleges piacra jutás (az áruk árának meghatározása) révén megkülönböztetett meghatározása, valamint a munkaközvetítők, a boltosok és a gyártulajdonosok egy és ugyanazon osztályba sorolása nem eléggé indokolt (vö. Arslan 2014). Ha a politikai iszlám valóban különálló osztályszereplőkhöz kapcsolódik, akik a felhalmozási folyamatban elfoglalt pozíciójuk révén azonosíthatók, akkor felmerül a kérdés, hogy ez a megállapítás hogyan kapcsolódik a kulturális és politikai polarizációhoz, amely Törökországban térben is tükröződik az egyes pártok regionális fókuszpontjainak kialakulásán keresztül. Balaban figyelmen kívül hagyja ezt a tényt, amikor megfeleltetést állít fel az ideológiai súrlódások és a középosztály frakciói között. Ez különösen fontos e munka szempontjából, amikor a faubourgeoisie és a kispolgárság megkülönböztetéséről van szó. Egyrészt az ideológiai és gazdasági pozíció közötti összefüggés a középosztály e Balaban által idézett frakcióinak meghatározásában ellentmond annak a ténynek, hogy a politikai iszlám integrálja az értelmiség azon típusait - akadémikusok, művészek, újságírók, reklámszakemberek -, amelyeket Balaban a kispolgársághoz sorol. Másfelől ez az attribúció ellentmond annak a ténynek, hogy a nagyvárosok egyes kerületeiben, valamint egyes tartományokban a kemalizmust olyan szereplők támogatják, akiket Balaban a kispolgársághoz sorol - kereskedők, boltosok, építési vállalkozók stb. Ez az ellenvetés a politikai iszlámra is vonatkozik, amelyet Balaban a kispolgárságnak tulajdonít. Ez a kifogás a kurd mozgalomra és pártjaira, valamint a negyedik nagy pártra, a protofasiszta MHP-ra is vonatkozik, amelyek bizonyos területeken erősen képviseltetik magukat, sőt, többséget alkotnak, és jelentős támogatást élveznek a kiskereskedők és boltosok körében (vö. Uysal/Topak 2010). Ha Balaban osztálydefinícióját követjük, akkor - tézisével ellentétben - megállapítható, hogy a polgárság tagjai a helyzettől függően kemalista, kurd-szekuláris vagy más ideológiai álláspontot foglalhatnak el. Ez egyrészt összhangban van azzal a tézissel, hogy egy globális osztályról van szó, amely nemzetállami szinten különböző ideológiai megnyilvánulásokat vehet fel, másrészt azonban rámutat a nemzetállami szinten belüli osztálypozíciók közötti eltérésekre, mint például

Balaban által a tőke felértékelődési folyamatán keresztül meghatározott politikai-ideológiai pozíciók. Ez aláássa azt a koncepciót, amely a politikai iszlámot a faubursoázia ideológiájaként határozza meg.

Az eddigi kritikából kizárt Yıldızoğlu megközelítése, amely a politikai iszlámot az iszlám burzsoáziától függetlenül, önálló osztályként határozza meg, amely nem anyagi, hanem szimbolikus termelőeszközökkel rendelkezik. Yıldızoğlu szerint a vallás számos szereplő számára a reprodukció eszköze, tehát van gazdasági oldala is. Ez a tanulmány hasonló megközelítést fog kidolgozni, amelyhez Yıldızoğlu megközelítésének kritikája hasznos lesz. Yıldızoğlu megközelítésében ezeknek a szereplőknek egy osztály tagjaiként való meghatározása elméleti problémákat vet fel. A kérdés az, hogy az immateriális termelési eszközökkel való rendelkezés milyen mértékben hozhat létre osztályt, és hogyan kell értelmezni a megfelelő termelési viszonyt, amennyiben a termelési eszközök (vallás) munkásai és tulajdonosai ("értelmiség") nem állnak egymással szemben, hanem egybeesnek. A konkrét tárgytól elvonatkoztatva a hálózatokat és általában a kultúrát úgy kell felfogni, mint termelési eszközöket tagjaik vagy hordozóik kezében. Következésképpen minden olyan szereplőt, aki valamilyen formában jövedelemhez jut a kultúrateremtő, ideológia- vagy tudástermelő alaptervékenységén keresztül, egy független osztály tagjaként kellene értelmezni. Azokat a szereplőket, akik ilyen tevékenységet folytatnak, de nem tartoznak a politikai iszlámhoz, vagy nem annak érdekében dolgoznak, további frakciókként vagy osztályokként kellene meghatározni. Az ideológiai különbségek és a politikai projektekhez való közelség, nem pedig a termelési vagy felhalmozási folyamatban elfoglalt pozíció képezné az osztály vagy osztályok meghatározásának alapját. Egy ilyen meghatározás során pontos kifejezést kellene találni ennek az osztálynak vagy osztályoknak a megnevezésére, és tisztázni kellene a többi osztályhoz, a burzsoáziához, a proletariátushoz, a parasztsághoz és az esetleges más (közép)osztályokhoz való viszonyukat. Az osztály fogalmának ilyen kiterjesztése a kulturális és ideológiai munka szférájára magában hordozza az osztály fogalmának erózióját. Ugyanakkor azonban egy úttörő hegémóniaelméleti kérdést vet fel a kulturális alkotók és ideológia-termelők helyzetével kapcsolatban, akiket Gramsci értelmiségiként értelmezett: hogyan lehet megérteni a hegémónia-projekt szellemi hordozóinak helyzetét és jelentőségét, amennyiben nem határozhatók meg a burzsoázia tagjaiként, anélkül, hogy túlfeszítenénk az osztály fogalmát?

3.5 A kutatás jelenlegi állásának összefoglalása és a kutatási kérdés meghatározása

Ezen a ponton a kutatási irányvonalakat a kutatási kérdés szempontjából fogjuk összefoglalni, hogy miként értelmezhető a vallás szerepe az AKP politikai projektje szempontjából. A szakirodalom tárgyalása azt mutatja, hogy a kérdésre adott válasz nagyon is feltételes. A társadalomelméleti elvekhez kapcsolódik, és az ország politikai történetének ellentmondásos, egymástól szögesen eltérő értelmezéseibe ágyazódik. A vita háttérében az az általánosabb kérdés áll, hogy miként értelmezhető a politikai és bürokratikus szereplők és a társadalmi osztályok közötti kapcsolat, és milyen szerepet játszanak az ideológiák és a kulturális gyakorlatok e kapcsolat alakításában.

Alapvetően két ellentétes megközelítést lehetett azonosítani. Az első, amelyet államközpontú megközelítésként jellemeztek, minden kérdést az állam és a társadalom közötti küzdelem szemszögéből tárgyal. Az e megközelítés által létrehozott kulturális harc tézis keretében az AKP-t egy konzervatív iszlám burzsoáziával azonosítják, amely a többségi lakosság kulturális értékeit képviseli, és neoliberális fejlődési utat követ, amelyet emancipatív elemként tematizálnak. Az AKP ellenpólusa egy "kulturálisan marginális", szekuláris elit, amely kiváltságai védelmében az általa védett burzsoáziával együtt ellenzi a neoliberális demokratizálódást. Az értelmezést a politikai fejlemények határozottan felülírták, és a tekintélyelvűség tézisévé alakult át anélkül, hogy a szerzők szembenéztek volna elemzéseik elméleti kudarcával. Az AKCS-t hallgatólagosan leválasztották a burzsoáziáról, és egy, a társadalomtól elszigetelt potentát akarátává alacsonyították. A teológiai tézis az államközpontúsághoz sorolható, bár nagyobb súlyt ad a vallásnak azáltal, hogy racionalizáló hatást tulajdonít neki a gazdaságra és - azon keresztül közvetítve - a politikára. A történelmi materialista megközelítés, amelyet az osztályharc tézise alatt tárgyaltunk, az osztály- és frakcióharcokat helyezi az elemzés középpontjába. A politikai fejlődés mozgatórugójának a parlamenti demokrácia és a szociális jogok hosszú távú erózióját tekintik a neoliberális politikák során, amelyet az AKP folytatott. Míg az államközpontú megközelítés a kultúrát az állam (tekintélyelvű kultúra) és a társadalom (liberális kultúra) közötti örökös küzdelem jelzőjeként használja, addig a második megközelítés a kultúrát politizált eszközként értelmezi. Úgy tekintik, hogy hegemoniát építő, legitimáló, szervező szerepet tölt be a tőkés fejlődési érdekek érvényesítésében, vagy - speciális esetben - tőkeképző funkciót lát el. A két megközelítés között a

szekularizációs tézis néven ismert értelmezés, amely a kapitalista fejlődés különböző útjait szervező szekuláris és vallási eliteket azonosít - az előbbieket az államhoz, az utóbbiakat a burzsoáziához állnak közel -, amelyek eltérő ideológiai és kulturális preferenciákkal rendelkeznek.

A megközelítések kritikus megvitatásából a következő előzetes következtetések vonhatók le a munka kapcsán:

- Az AKP politikai projektje az osztályok és frakciók közötti kapcsolatokon alapuló hegemonia projektjeként határozható meg, amely legalább három másik hegemon projektrel versenyez, amelyek politikai központját a CHP, az MHP és a kurd mozgalom alkotja.
- Az iszlamizmus egy politikai ideológiát ír le, mint a hegemonia projekt szerves részét. Az iszlamista gyakorlat tárgya a világnézetek és a kulturális gyakorlatok vallási hivatkozásokon keresztül történő alakítása. A politikai iszlám kifejezés azt a szervezett akaratot hangsúlyozza, hogy a vallási eredetű nézeteket és gyakorlatokat általánosan kötelezővé tegyék.
- A politikai párt a projekt központi, szervező hordozója, de nem az egyetlen. Az egyesületek, intézmények, kulturális szervezetek, hálózatok és társadalmi csoportok a párttal mint hegemonia hordozóival összefonódnak. Szellemi feladatokat látnak el, és segítenek meghatározni a projekt terjedelmét.

A különböző elméleti megközelítésekben a különböző szerzők az izla- misáció folyamatát állapítják meg. Az államközpontú megközelítés keretében ezt a folyamatot csak az iszlamista kultúrharc dominanciája után ismerik fel problémaként. Korábban a megközelítést az esszencialista értelmezések határozták meg, amelyeken keresztül az iszlamizáció a társadalom eredeti kulturális magjának természetes fejlődéseként jelenik meg, amely az állítólagosan kívülről ráerőltetett, "idegen" kemalizmussal szemben érvényesül. Ezt követően az instrumentalista értelmezések dominálnak, amelyek hajlamosak bagatellizálni az iszlamizálódást, amennyiben azt felszíni jelenségként értelmezik, amely mögött egy hatalmi akarat rejlik. A történelmi materialista megközelítések szemszögéből viszont az iszlamizációt túlnyomórészt a polgári hegemonia megteremtésének mellékes jelenségként értelmezik.

Összefoglalva, az iszlamizációval kapcsolatos nézetek kritikája az, hogy az AKP hegemon projektjét hordozó jelentős számú szereplő számára a vallás központi reprodukciós eszközzé vált, és nem veszik figyelembe a potentátura vagy a polgárságra való fixálódást, ahogy azt sem, hogy ezek a szereplők egymás után bővítették és szilárdították meg társadalmi pozíciójukat. Ennek politikai következményei vannak,

hogy a konzervatív iszlamizmusból eredő megfelelési és asszimilációs nyomást ugyanolyan kevésbé értéklik, mint az iszlamista menetrend hosszabb távú nevelési és nevelési hatásait. Következésképpen az iszlamizáció módszere - a kultúrharc - minden megközelítésben alulértékelt marad.

Az "iszlamizáció" jelensége mögött meghúzódó dinamikát mindeddig nem határozták meg és nem fogták fel kellőképpen. Fogalmi szinten a probléma a vallás, a politika és a gazdaság közötti kapcsolat kérdéseként merül fel. Az instrumentalista megközelítések azáltal, hogy egy elvi külsőséget konstruálnak, nem tudják megfelelően megragadni az ezen elemek közötti kapcsolat sajátos jellegét. A probléma kezeléséhez a törökországi iszlamizmus fejlődésének szervezeti és szellemi történetét egy független elméleti perspektívából kell összefoglalni, amely figyelembe veszi a hegemonia hordozóinak anyagi reprodukcióját. Ennek fényében a vallásnak az AKP politikai projektjében betöltött szerepének kérdése pontosítható, és a hegemoniát hordozók fejlődésének történetére korlátozható a társadalmi reprodukciójuk szempontja szerint. A következő fejezet indokolja a hegemonia-elméleti perspektíva választását vagy megtartását, amelyet kezdetben csak heurisztikusan fogadtak el.

II. rész - Elméleti perspektíva

4. Eljárás

Különböző szerzők rámutattak arra, hogy Gramsci munkásságának töredékes, befejezetlen jellege, amelynek nagy része a fasiszta börtön nehéz körülményei között íródott, különösen nyitott az értelmezésre (Candeias 2007; Demirović 2007b; Opratko 2012; Thomas 2009). Ugyanazok a kifejezések új kontextusban új jelentést kapnak. Egyes fogalmakat megfogalmazznak és továbbfejlesztnek, másokat elfelejtenek. Mindezek után hangsúlyozni kell, hogy a következő fejezet nem egy műkritikai rekonstrukciót fog nyújtani, hanem elsősorban a Gramsci által elfogadott módszertani perspektívát veszi sorra. Ennek során a munka empirikus tárgyának tárgyalásakor használt központi fogalmakat és terminusokat, amelyekkel az elmélet rekonstrukcióját megkezdjük, szisztematikusan tárgyaljuk, figyelembe véve azok keletkezési körülményeit.

A módszertani nézőpont és a felhasznált fogalmak bemutatását és megvitatását követően a hegémóniaelméletnek az empirizmus és az elmélet közötti ingadozásból eredő módosulását tárgyaljuk, amely lehetővé tette a tanulmány vizsgálati tárgyának pontosabb megragadását. Ez azt jelenti, hogy a következő szakaszok már az elmélet rekonstrukciójából nyert elméleti kitekintést jelentenek a tanulmány eredményeire. Az, hogy ez a változat megelőzi az empirikus vitát, nem azt jelenti, hogy először az elméletet dolgozták ki, és csak azután illesztették bele az empiriát. Az előtagozásra azért kerül sor, mert az elméleti és az empirikus vita szétválasztása strukturáltabb bemutatását teszi lehetővé: szembeállítva az aktuálisabb hegémóniaelméleti vitával, ahogyan azt már a szekularizációs téziszről szóló részben elkezdjük. Mindazonáltal a következő előadásban kitérek az előző részben már felvázolt kutatási probléma főbb jellemzőire, és az empirikus eset későbbi tárgyalásakor világossá teszem, hogyan jutottam el elméleti eredményeimhez.

4.1 A hegemoniaelmélet mint módszertani kettős perspektíva¹

Gramsci megközelítésében alapvetőnek tartom azt a kérdést, hogy egy bizonyos társadalmi állapot hogyan viszonyul az élet anyagi feltételeinek előállításához, és következésképpen azokhoz a viszonyokhoz, amelyekbe a termelés beágyazódik. Ez a kérdés összekapcsolja azokat a fogalmakat, amelyeket Gramsci a politikai elemzéshez a hegemonia fogalma körül alakít ki. A kultúra és az ideológia, általánosabban az életmód szempontjait abból a szempontból vizsgáljuk, hogy hogyan kapcsolódnak a termelési mód(ok) konkrét szerveződéséhez (vö. Lauggas 2007).² Gramsci hegemoniáról alkotott felfogásában mindig egy, a termelési viszonyok elrendezésében meghatározható osztály az, amely vezető szerepet játszik a hegemonia megszervezésében (vö. Demirović 2007b). A hegemonia kifejezés azt a törekvést fejezi ki, hogy más osztályok önkéntes hűségét elérjék a fennálló termelési viszonyok reprodukálása vagy átalakítása érdekében. Az uralkodó osztályok számára a társadalom anyagi reprodukciós eszközei feletti rendelkezési jog, amely a termelési viszonyokon alapul, képezi felsőbbrendűségük alapját. A kapitalista termelési módot jellemző rendelkezési jog egyik formája a termelőeszközök magántulajdona, amely lehetővé teszi a burzsoázia számára, hogy hozzáférjen a társadalmi többletmunkához - a munkaerők kizsákmányolásához. Gramsci elsősorban e főlény biztosításának módjaira és eszközeire összpontosít, a főlény leküzdésének stratégiai perspektívájából.

Gramsci elmélete egy osztály történelmi fejlődéséről és terjeszkedéséről megfelelő bevezetést nyújtanak fogalmi világába. Gramsci különbséget tesz a gazdasági-korporatív fázis között, amelyben az osztály tagjai közötti érdekszolidaritás tudata jelen van, de a gazdasági szférára korlátozódik, és a politikai fázis között, amelyben az osztály túllép a korporatív érdekeken, és általános igényei szerint kezdi szervezni a politikai intézményeket. A politikai fázisban a felemelkedő osztály "a gazdasági és politikai célok egységén túl az intellektuális és erkölcsi egységre törekszik", és "minden kérdést, amelyért a harc kitört, nem a korporatív, hanem az "egyetemes" szintre helyez" (Gramsci 1991ff.: 1561). Azzal teszi univerzálissá projektjét, hogy intellektuális és erkölcsi-etikai kérdésekben osztályokon átívelő blokkot hoz létre.

1 A fejezet (98-103. 4.1oldal) olyan megfogalmazásokat és megfontolásokat tartalmaz, amelyek egy Axel Gehringgel közösen írt cikkre nyúlnak vissza (lásd Babacan/Gehring 2013).

2 Az ideológiát úgy értelmezem, mint egymással összefüggő eszmék összességét, amelyeknek bizonyos értelmezési konnotációi vannak. Összefüggések létrehozása. A kultúra kifejezést átfogóbban használom, magában foglalja a világgal való aktív kapcsolat minden gyakorlatát, és ennek a kapcsolatnak a módjára utal.

vezetés, amely alapján politikai és gazdasági kompromisszumok születnek.

A burzsoázia először a feudális osztályok elleni harcban szembesült az alárendelt osztályok bevonásával és mozgósításával, mint politikai feladattal (Adolphs/Karakayali 2007: 123). Ettől kezdve tapasztalatait a vezetés állandó gyakorlatává fejlesztette, amely "az érdekek általánosításának folyamataként foglalható össze egy instabil kompromisszumos egyensúlyban" (Demirović 1992: 154). Gramsci szerint a hegemonia expanzív, molekuláris és hosszú távú. Átjárja a nevelést, az oktatást, a nyelvet, az irodalmat, az építészetet és így tovább. Az uralkodó osztály számára strukturális előny, hogy az anyagi termelőeszközök birtokában a szellemi termelőeszközökkel is rendelkezik, "így ugyanakkor átlagosan azoknak a gondolatai is alá vannak vetve, akik nem rendelkeznek a szellemi termelőeszközökkel" (Marx/Engels 1981: 46).

Az egyik legjelentősebb és egyben legmegtévesztőbb kifejezés, amelyet Gramsci arra a különböző konszenzusos módra használ, ahogyan az alárendelt osztályok az ideológia és a kultúra szerveződésén keresztül integrálódnak, a civil társadalom fogalma. Ezt megkülönböztetjük a politikai társadalomtól, amely az intézményesített uralom területét foglalja magában, amelyet Gramsci szerint a kényszer jellemez. Együtt alkotják az integrális államot, amely magában foglalja a konszenzust és a kényszert. A kifejezés félrevezető, mert a gramscianus megközelítést időnként összekeverik a liberális koncepciókkal, amelyekben a civil társadalomnak is kiemelkedő szerepe van. A liberális koncepciókban a civil társadalmat a magánszereplők összességéként vagy a burzsoázia által megnyert szabad térként értelmezik, szemben az uralkodást szervező állammal.³ Mint már említettük, az 1980-as törökországi puccs után a szocialista mozgalom soraiban megjelent egy elméleti irányzat, amely felfedezte a civil társadalom fogalmát, és összekapcsolta azzal a gondolattal, hogy a demokratizálódás nem valósult meg a tekintélyelvű állami hagyomány miatt, amely elnyomta a társadalom - kifejezetten az osztályok - minden autonóm fejlődését. A normatívan szabadnak definiált civil társadalom kialakulását a demokratizálódás elsődleges feltételének nyilvánították Gramscira hivatkozva, amihez a burzsoázia szervezeteinek, valamint minden más, nem államinak tekintett szereplőnek népfrontba kell tömörülnie (Belge et 1983 al. 1998; Küçükömer 1994). A liberális értelmiségek későbbi AKP-s pártfogásának fontos elméleti alapjait ekkoriban fektették le, amikor a reakciós

3 Alex Demirović (2007b) az állam és a civil társadalom liberális értelmezése és Gramsci nézete közötti különbség fő jellemzőit tárgyalja.

és a burzsoázia fasiszta erőit - beleértve az akkori iszlám pártokat is - a baloldali szövetségeseiként jelölték meg, mivel az állam, illetve a katonaság egyformán elnyomja őket. Az elmélet mögött eltűnt az a tény, hogy ugyanazok az erők az 1960-as évek eleje óta antikommunista kampányok keretében erőszakosan harcoltak a szocialista és szociáldemokrata szereplők ellen (Çağlar 2000: 61ff.; Savran 1986).⁴ A török politikai diskurzusban "baloldali-liberálisnak" nevezett, Gramscira támaszkodó áramlat üzenete ennek következtében a puccs által megerősödött burzsoázia és pártjai további megerősödését jelentette. A munkásmozgalom gyakorlati szétzúzását a puccs során tehát a "baloldali-liberális" fogalomzavar - következőképpen a hozzájuk kapcsolódó politikai stratégia - elméletileg alátámasztotta. A civil társadalom e liberális felfogásával szemben a materialista teoretikusok a civil társadalmat is a burzsoázia helyeként határozták meg, de nem a szabadságjogok, hanem a burzsoá uralom reprodukciójának helyeként, a "kapitalista ideológia" formájában (Türkay 1998). E nézet szerint a civil társadalom megerősíti az osztályuralmat, és kialakulását károsnak tartják a demokratizálódás bármely formája szempontjából (Savran 1986).

Gramsci felfogása eltér mindkét nézettől, amelyek a polgári társadalmat az államtól elválasztott polgári helyként fogják fel - amelyet vagy a szabadság alakít, vagy az uralom hatja át. Gramsci kritizálja a fogalmak helyhez vagy szereplőhöz kötését, mint egy módszertani megkülönböztetés reifikációját. A fogalom, amely a valóság megértését hivatott segíteni, a valóság fölé helyezi magát, és azonos lesz vele. A következő szakasz tükrözi a problémát:

"A szabadkereskedelmi mozgalom megközelítése egy olyan elméleti tévedésen alapul, amelynek gyakorlati eredete könnyen felismerhető: nevezetesen a politikai társadalom és a civil társadalom közötti különbségtételen, amelyet meta-különbségből organikus megkülönböztetéssé alakítanak, és ekként mutatnak be. Így azt állítják, hogy a gazdasági tevékenység a civil társadalomhoz tartozik, és hogy az államnak nem kellene beavatkoznia annak szabályozásába. De mivel a tények valóságában a civil társadalom és az állam egy és ugyanaz, meg kell jegyezni, hogy a liberalizmus is állami jellegű "szabályozás", amelyet törvényhozás és kényszerítés útján vezetnek be és tartanak fenn: a saját céljainak tudatában lévő akarat ténye, és nem a gazdasági tény spontán, automatikus kifejeződése." (Gramsci 1991ff.: 1566f.)

4 A (baloldali) liberális elméletek részletes fogalomtörténetét és kritikáját lásd Çağlar (2000).

A szöveg arra utal, hogy az olyan fogalom párok, mint a politikai társadalom/polgári társadalom, kényszer/konszenzus egy módszertani perspektíva elemei, amelyek célja az osztályuralom tartalmának és formális formájának elemzése (vö. Gramsci 1991ff.: 399; Haug 2004). Más szóval, a fogalom párok ugyanazt a tárgyat vizsgálják, csak két különböző nézőpontból. Ezt a megközelítést követve tartózkodni kell az ideáltipikus elkülönítéstől, amely bizonyos területeket a konszenzusnak, másokat pedig a kényszernek rendel (vö. Opratko 2012: 39ff.; Thomas 2009: 159ff.). Ellenkező esetben a parlamentet, a kormányt vagy a hadsereget a politikai társadalom kizárólagosan meghatározott vagy kényszerít gyakorló részének kellene tekinteni, míg a rasszizmust és a patriarchiát, tagadva kényszerítő és erőszakos jellegüket, a polgári társadalom kulturális elemeinek kellene tekinteni, amelyek a konszenzust határozzák meg vagy gyakorolják. Nem a tárgy, hanem a tárgyra vetett perspektíva a döntő: a parlament a civil társadalom szempontjából a konszenzus szerveződésének helyének tekinthető, de törvényhozói funkciójában a politikai társadalomnak tulajdonítható. A parlament, akárcsak egy politikai párt, konszenzust szervezhet, ugyanakkor kormányt adhat és erőszakot gyakorolhat. Még egyszer hangsúlyozni kell, hogy ezek a fogalmak nem tekinthetők azonosnak a valósággal, hanem inkább az osztályszocializáció formáinak mint történelmileg és kulturálisan specifikus, vitatott viszonyoknak az elemzéséhez szükséges eszközök (vö. Adolphs/Karakayali 2007). A börtönfüzetek egy másik passzusa ezt a koncepcionális elvet hangsúlyozza:

"Egy másik megállapítandó és fejlesztendő pont a politikai cselekvés és az állami élet "kettős perspektívája". A kettős perspektíva különböző szinteken fordulhat elő, a legelemibbtől a legösszetettebbig, de elméletileg két alapvető szintre redukálható, a machiavellista kentaur állati és emberi kettős természetének megfelelően, a kényszer és a konszenzus, a tekintély és a hegemonia, az erőszak és a kultúra, az egyéni pillanat és az egyetemes (az "egyház" és az "állam"), az agitáció és a propaganda, a taktika és a stratégia stb. szintjeire. Egyesek a "kettős perspektíva" elméletét valami korlátozott, banális dologra redukálták, nem többre, mint a "közvetlenség" két formájára, amelyek mechanikusan követik egymást, kisebb-nagyobb időbeli "közelséggel". Ehelyett megtörténhet, hogy minél inkább az első "perspektíva" a "legközvetlenebb", legelemibb, annál "távolabbi" (nem időben, hanem mint dialektikus viszony), összetettebb, annál magasabbnak kell lennie a másodiknak, vagyis megtörténhet, mint az emberi életben, hogy minél inkább kénytelen az egyén a saját közvetlen testi létét védeni, annál inkább figyelembe kell venni minden összetett és fölöttébb bonyolult "perspektívát".

a kultúra és az emberiség értékeit, és állást foglal". (Gramsci 1991ff.: 1553f.)

E nézőpont elfogadása megköveteli, hogy a kényszert és a konszenzust ne úgy értelmezzük, mint egy uralmi mód külső határait, amelyek kiolthatják egymást, hanem mindig egymáshoz kapcsolódnak. Az idézett passzusból kiindulva ez azt jelenti, hogy a strukturális kényszer, a diktatúra és a tömeges erőszak nem feltétlenül a "hegemónia korlátozott képességére" (Becker 2008) vagy a hegemónia hiányára utal, ahogyan azt a kapitalista (fél)periféria társadalmi esetében állítják, amelyek közé Törökország is sorolható (Öncü 2003; Yalman 2002). Éppen a konszenzus sajátos sűrűsége teszi lehetővé a tömeges erőszakot, és az erőszaknak kitett erők stratégiai gyengeségeire is rámutat.⁵

Mindenesetre az erőszak gyakorlása nem teszi a priori elavulttá azt az elméleti perspektívát, hogy az osztályuralom polgári-társadalmi horgonypontjait történelmileg és kulturálisan specifikus megnyilvánulásaikban kövessük nyomon, és a termelési mód konkrét szerveződésével összefüggésben elemezzük. Gramsci számára az a tény, hogy a "civil társadalomban" rögzült konszenzus a polgári állam kényszerítő apparátusának fenntartásához és a felkelések katonai elfojtásához szükséges lehetőség feltétele, inkább stratégiai problémának tekintette, amellyel a kommunista mozgalomnak szembe kellett néznie. A "gazdasági feltételek csendes kényszerének" és a polgári társadalom strukturális erőszakának tudatában szembesül a kollektív cselekvés problémájával a konkrétan létező társadalmi formációkon belül (Scherrer 1998: 167). Gondolatai a nyugat-európai munkásmozgalom tapasztalatain alapulnak, amely közvetlenül az első világháború után nem tudta kihasználni a "forradalmi pillanatot", és vereséget szenvedett (Buci-Glucksmann 1981: 179ff.). Az államhatalom, azaz a "politikai társadalom" hatalmi központjának meghódítására irányuló offenzív stratégiák kudarcot vallottak, mert a burzsoázia hegemóniája megtört, de nem tört meg. A burzsoázia meg tudta akadályozni a forradalmat, amely Oroszországban már folyamatban volt. Gramsci (1986) *Néhány nézőpont a Dél kérdéséről* című művében felvázolja, hogy a burzsoázia hogyan harcolt a kommunista kezdeményezés ellen, hogy a proletariátus és a parasztság osztályalapon egyesüljön, folklórbá és romantikába zárva, imperialista és nacionalista ígéretekre támaszkodva, valamint rasszista megosztottságra és vallási világnézetekre támaszkodva. Gramsci szerint azonban a burzsoázia küzdött...

5 A Gramsci-recepcióban a dualista értelmezés erősen hangsúlyos Perry Anderson (1979) és Ranajit Guha (1997), a Subaltern Studies Group társalapítója (vö. Babacan/Gehring 2013).

nemcsak ideológiai téren, hanem gazdasági és politikai kompromisszumokat is kötött a szociáldemokráciával. A kommunista stratégiát megelőlegezte egy osztályokon átívelő, politikai, kulturális és gazdasági elemeket is magában foglaló tömbképzéssel.

A fogalmi megosztottság politikai tartalma tehát a forradalmi stratégia előtérbe helyezésében rejlik. Mielőtt a politikai intézményeket megrohamozhatták volna, amit Gramsci mozgalmi háborúnak nevezett, a társadalmi-kulturális gyakorlatokat kellett átalakítani, a "civil társadalomban" pozícióharcot kellett vívni a polgári konszenzus lebontása érdekében. Ehhez - a Gramsci által használt katonai zsargonban maradvá - a polgárság lövészárkainak és kazamatáinak pontos ismeretére volt szükség, amelyek minden országban történelmileg és kulturálisan sajátos módon alakultak ki. Nyugaton, hogy visszatérjünk a stratégiai problematikához, a burzsoázia, ellentétben Oroszországgal, széles körben elágazó "ideológiai struktúrával" rendelkezett (Gramsci 1991ff.: 373). Ez alatt Gramsci az egész országra kiterjedő - könyvtárakból, iskolákból, körökből, klubokból, sport- és kulturális egyesületekből, építészetből, utcai létesítményekből stb. álló - anyagi szervezetet ért, amely az elméleti és ideológiai front védelmére és fejlesztésére irányul. Ezzel kapcsolatban Gramsci azt írja, hogy az oroszországi civil társadalom

"gyermekcipőben járó és zselés" (ibid.: 874). Bár ez a megállapítás azt az értelmezést is lehetővé teszi, hogy a civil társadalom csak a burzsoáziával együtt alakul ki, a módszertani perspektívához való ragaszkodás megköveteli, hogy azt az uralkodó osztályok vezetői képességéhez viszonyítsuk. Ebből a szempontból nézve nem a polgári társadalom mint az államtól elkülönülő szféra volt rosszul fejlett, hanem a polgári típusú polgári társadalom, azaz az az ideológiai struktúra, amelyet a polgárság épített ki vagy sajátított el/átvett át, miközben a feudális arisztokrácia vezetői képességei hanyatlóban voltak. Ezt az értelmezést támasztja alá az is, hogy Gramsci a feudális viszonyokat is az integrális állam szemszögéből elemzi, hangsúlyozva, hogy a feudalizmusban a "polgári" funkciókat inkább monopolizálták, mégpedig nagyrészt az "egyháziak" gyakorolták, akik "monopolizáltak néhány fontos szolgáltatást: a vallási ideológiát, vagyis a korszak filozófiáját és tudományát, beleértve a(z)

iskola, oktatás, erkölcs, igazságosság, jótékonyosság, jólét stb." (ibid.: 1498).⁶

4.1.1 Politikai artikuláció, pártépítés és értelmiségiek

Gramsci szerint a hegemonia azon alapul, hogy egy osztály képes részérdekeit egy általános érdekké formálni (vö. Jessop 1982: 58, 100f., 131) azáltal, hogy meghaladja a korporatív érdekeit, és hegemon kapcsolatot hoz létre a gazdasági, politikai és kulturális elemek között. Ernesto Laclau és Chantal Mouffe alkotta meg az artikuláció kifejezést a kapcsolódási folyamat leírására. Szerintük az elemek közötti kapcsolat nem egy közös alaplét, például az osztályidentitás kifejeződése, hanem a különböző pozíciók integrálásával létrejövő politikai konstrukció eredménye (Laclau/Mouffe 1985: 108ff.). Ezt a felfogást követve a kompromisszumképzés és az artikuláció ugyanannak az éremnek a két oldalaként határozható meg. Az artikuláció mindig ideiglenes, ahogyan a kompromisszum is mindig instabil, és a küzdelmek soha nem állnak meg. Ugyanakkor az artikuláció szembemegy azzal az elképzeléssel, hogy a politika menetét többé-kevésbé már eleve előírja a társadalmi struktúra. Az artikuláció azt mondja, hogy a szereplők számára van tér a hegemonia megszervezésére, még akkor is, ha egy országon belül kirívó társadalmi-strukturális egyenlőtlenségek vannak, például a különböző termelési módok egymás mellett létezése vagy az erős regionális különbségek miatt. A strukturális egyenlőtlenségeket szociáldemokrata fogalmakkal lehet megfogalmazni, az okokat a kapitalista fejlődés logikájának lehet tulajdonítani, és a leküzdésük állami feladatként fogalmazható meg. Ez liberális módon artikulálható és értelmezhető a kulturális kirekesztés mechanizmusaként, amelyért az államot, amelynek a piac javára történő elnyomását követelik, teszik felelőssé.

Az artikuláció fogalmát azonban azzal a kikötéssel vesszük elő, hogy Gramsci szerint a hegemonia nem redukálható a tudatformákra, az ideológiára vagy a diskurzusra. Az alárendelt csoportok valós érdekeltséget alakítanak ki objektív alárendeltségi helyzetük fenntartásában, "valós előnyökre" számítanak (Candeias 2007: 19). Így az amerikanizmus és a Fordizmus közötti, Gramsci börtönfüzeteiben tételezett kapcsolat olyan sajátos artikulációként határozható meg, amely az ipari tömeggyárral együtt egy

6 Az a tény, hogy Gramsci ezt a kettős perspektívát korszakokon átívelően használja, a vallásról szóló elmélkedéseiben is tükröződik. A vallás a börtönfüzetekben a különböző társadalmi konstellációk és korszakok kapcsán "a meggyőződésre támaszkodó, az uraltak beleegyezését elősegítő, konszenzusteremtő mozzanatként jelenik meg a polgári társadalomban a kulturális hegemoniáért folytatott küzdelemben" (Steckner 2012: 12).

A szociáldemokrata intézményesített osztálykompromisszum a BRD-ben úgy is meghatározható, mint egy sajátos artikuláció, amelyben az alárendelt osztályok tudatformákat és önszerveződési módokat alakítottak ki. A szociáldemokrata intézményesített osztálykompromisszum a BRD-ben úgy is meghatározható, mint egy sajátos artikuláció, amelyben az alárendelt osztályok olyan tudatformákat és szerveződési módokat alakítottak ki, amelyek a kapitalista termelési módot alapvető rendként fogadták el (Röttger 2007).

A politikai projektek és támogatóik elemzéséhez azonban az artikuláció fogalmának további operacionalizálására van szükség, amit az "artikuláció" és az "artikuláció" fogalma biztosít.

"politikai artikuláció" és "hegemon projekt" megvalósítható. A "politikai artikuláció" (De Leon/Desai/Tuğal 2009) azt állítja, hogy a politika, pontosabban a versengő politika az, amely különböző kapcsolatokat hoz létre a gazdaság, a politika és a kultúra között. Ez azt is jelzi, hogy a hegemonia különböző "hegemon projektekre" bomolhat, amelyeket a konszenzus és a kompromisszum közvetítésének különböző médiumai és tartalmi jellemzők, és amelyek hajlamosak lehetnek arra, hogy bizonyos osztályokhoz (frakciókhoz) és azok fejlesztési céljaihoz közelebb vagy kevésbé közel álljanak. A tendenciózus azt jelenti, hogy a közelségnek nem kell stratégiailag és tudatosan létrejönnie; spontán jellege is lehet, amennyiben magától értetődően mozog egy bizonyos lehetőségterben (Kannankulam/Georgi 2012: 34).⁷

A polgári nemzetállamokban a politikai pártok központi helyet foglalnak el a hegemon projektek artikulációjában (vö. De Leon/Desai/Tuğal 2009). Gramsci elméletei a pártok kialakulásáról azonban egy korábbi ponton kezdődnek. Ismét a kettős perspektíva a meghatározó: a pártalakulást egy kollektív akarat kialakulásának tekintik, amely a társadalomban alapvető megállapodások hálózataként ágazik szét, és amelynek kialakításában különböző szereplők vesznek részt, valamint egy politikai párt kialakulásának, amely a kollektív akarat alapján sajátosan polgári típusú szervezetként emelkedik ki. Így a pártok szervező és nevelő funkciója a meglévő "kollektívák" újjászervezésének és újjáalakításának szempontja szerint kerül előtérbe (vö. Elfferding 1983: 24). Ez a megközelítés lehetővé teszi Gramsci számára, hogy a pártokat minden szervezeti és intézményi határ *előtt* vizsgálja. Egy újság, tudományos intézmények, egyes értelmiségiek is lehetnek pártok - az alapvető értelemben vett állásfoglalás.

7 A "hegemon projekt" kifejezést Kannankulam és Georgi (2012) tanulmányából veszem át. Itt elsősorban a fogalmi megkülönböztetésre utalok a "hegemon projekt" fogalmától, amely a gramscianus irodalomban elterjedtebb. Ez utóbbi egy projekt sikeresen megalapozott felsőbbrendűségét jelenti, míg a "hegemon projekt" kifejezés azt hangsúlyozza, hogy egy projekt megalapozottságának mértéke változó lehet. A fogalom bővebb történeti-materialista megalapozását lásd Buckel et al. (2017: 16ff.).

pont bizonyos társadalmi feltételek - például a párt jogi és szervezeti formája - alapján. A kettős perspektíva egyrészt abból a tényből nyeri hitelességét, hogy a "civil társadalom" különböző csatornái és hálózatai éppúgy artikulálják a hegemoniát, mint egy politikai párt. Ugyanakkor ez utóbbi rendszerint maga is egy összetett intézmény, amelynek számos kiágazása van. Egy pillantás egy párt személyzetére például a különböző társadalmi funkciók vagy szerepek összefonódását mutatja: Aligha létezik olyan párt, pláne tömegpárt, amely tisztán funkcionáriusokból áll; személyzete különböző (szakmai) csoportokból tevődik össze, akik a párttevékenységgel párhuzamosan különböző társadalmi feladatokat látnak el. Másrészt a perspektívát a polgári osztály felemelkedéséről szóló tanulmányok támasztják alá. Például széles tömegbázis és erőteljes összefogás hiányában az olasz burzsoázia "kvázi-pártokhoz", például a szabadkőműves páholyokhoz folyamodott, hogy felvegye a harcot az egyházzal - "az előző társadalom hegemon apparátusával" (Buci-Glucksmann 1981: 101).⁸ A "kvázipártok" másik példjaként Gramsci a Benedetto Croce filozófus körüli mozgalmat említi, aki egy liberális kulturális mozgalom élén állt, amelyben határozottan megfogalmazott egy olyan világnézetet, amely egyesítette a különböző polgári csoportokat (ibid.).

Végül, a pártépítési folyamat kettős perspektívája azzal a feltevéssel függ össze, hogy a vezetésnek egyszerre kell politikai és intellektuálisnak lennie. A vezető csoportnak, ahhoz, hogy vezetővé váljon, minden területen meg kell szerveződnie, általánossá kell tennie a vezetéset. A vezetés *általánossá* tételéhez aktív hordozók nagy tömegére van szükség, akiket Gramsci az értelmiségi kifejezés alatt csoportosít. Gramsci szerint minden ember értelmiségi, mert minden tevékenység gondolkodást igényel, de nem minden ember tölti be az értelmiségi funkciót. Társadalmi létük, a termelési viszonyokban elfoglalt helyük szempontjából az értelmiségiek egy bizonyos munkamegosztásnak vannak alárendelve, funkciókat látnak el:

"Minden társadalmi csoport, miközben a gazdasági termelés világában betöltött alapvető funkciójának eredeti talaján alakul ki, ugyanakkor szervesen létrehozza magának az értelmiség egy vagy több rétegét, amelyek homogenitást és saját funkciójának tudatát adják neki nemcsak az öko-

8 A katolikus egyház szerepéről Gramsci így ír a hagyományos értelmiség kialakulásával kapcsolatban: "E jelenségekhez kapcsolódik a katolicizmus és az egyházi szervezet kialakulása és fejlődése, amely évszázadokon át magába szívta a szellemi tevékenység nagy részét, és a kulturális vezetés monopóliumát gyakorolta, büntetőjogi szankciókkal sújtva azokat, akik ellenálltak, vagy akár csak megpróbálták megkerülni a monopóliumot". (Gramsci 1991ff.: 1507).

nomikus, hanem a társadalmi és politikai szférában is". (Gramsci 1991ff.: 1497)

Ezt a kategóriát Gramsci szerves értelmiséginek nevezi. Ami az uralkodó osztályokat illeti, Gramsci történelmi szükségszerűségnek tekinti, hogy a vállalkozói elit vagy képes legyen magát a társadalmat megszervezni, vagy legalábbis képes legyen "kiválasztani azokat a "segítőket" (szakosodott alkalmazottakat), akikre a **kibő** általános viszonyok megszervezésének ezt a tevékenységét rá lehet bízni" (ibid.). Ezen értelmiségiek általános feladata, hogy a társadalom minden területén a legkedvezőbb feltételeket teremtsék meg saját osztályuk terjeszkedéséhez: "az ipar technikusa, a politikai gazdaságtan tudósa, az új kultúra, az új jog szervezője stb." (ibid.). (ibid.). Gramsci megkülönbözteti a hagyományos értelmiségieket, akik egy korszakokon átívelő hagyományra tekinthetnek vissza, az organikus értelmiségiektől, akik egy termelési mód kialakulásával együtt jelennek meg. A feudalizmussal kapcsolatban Gramsci megjegyzi, hogy még ebben a történelmi szakaszban is léteztek a politikai uralom gyakorlásához kötött nem egyházi típusok, amelyek korlátozták az egyháziak tevékenységét. Ez a hagyományos típus a nem egyházi tudományok - különösen a filozófia - ókorig visszanyúló hagyományára tekinthetett vissza, amelynek folytonosságába ő is beilleszkedett. A "társadalmi és politikai formák radikális változásai" (ibid.: 1498) ellenére is fennmaradt, mivel a politikai hatalom gyakorlásához szükséges, korszakokon átívelő feladatokat látott el. Gramsci szerint az értelmiség egészen autonóm és az uralkodó társadalmi csoporttól független önpozíciója ehhez a felfogáshoz kapcsolódik, amely az értelmiséget független osztálynak vagy elitnek tekinti. Gramsci szerint azonban az értelmiségiek nem alkotnak osztályt, és nem is függetlenek; elvileg egy társadalmi osztály "segítői" a társadalmi hegemonia alárendelt funkcióinak gyakorlásában a "civil társadalomban" és a politikai kormányzatban a "politikai társadalomban" (vö. Soltý 2009).

Gramsci azt is megjegyzi, hogy a kapitalista termelési mód fejlődése az értelmiségi funkció tömeges kibővülését eredményezi, ami pusztán tömegénél fogva az értelmiséget politikai és öko- nomikus tényezővé teszi. Ennek a szemléletnek a sajátossága, hogy a különböző szakmai csoportok - tanárok, tudósok, újságírók, ifjúságsegítők, egyesületek, kamarák és szakszervezetek alkalmazottai, valamint a kulturális termelés területén tevékenykedő szereplők sokasága - papok, sportolók, popsztárok, színészek - konkrét tevékenységüktől függően értelmiséginek minősíthetők, akár csak a politikai és bürokratikus személyzet.

Személyzet. Végül Gramsci a politikai párt feladatát az értelmiséggel kapcsolatban abban látja, hogy egy adott csoport szerves értelmiségét egyesítse a hagyományos értelmiséggel. A párt olyan *politikai* értelmiségieket nevel ki, akik képesek egy integrált állam valamennyi - gazdasági, politikai és kulturális - feladatának ellátására. Összegyűjti a politikailag képzett értelmiségieket, a vezetőket, az összes tevékenység és az összes funkció szervezőit, amelyek az integrális állam fejlődésében rejlenek (Gramsci 1991ff.: 1505).

4.1.2 Társadalmi-politikai blokkok kialakulása

Ebben az összefüggésben a hegemonia problémája a következőképpen fogalmazható újra: A társadalmi hegemónisták nem esnek egybe a meghatározható termelési viszonyok alapján kialakuló osztályokkal. Az uralkodó osztály hegemoniája alatt olyan konstellációt értünk, amelyben minden más osztály és a társadalmi élet minden aspektusa az uralkodó osztály fennhatósága alatt áll. Minden, ami tudatosan vagy öntudatlanul segít megszervezni ezt a konstellációt, az uralkodó osztály *társadalmi* pártjához tartozik. A politikai intézmények, a szervezett érdekek és az intellektuális vezetés határán a *politikai* párt integráló funkciót tölt be, amely a különböző csoportoknak kollektív akaratot és céltudatosságot ad (ibid.: 1535; vö. Jäger 2007). Ez a megközelítés eltér azoktól a megközelítésektől, amelyek a politikai pártokat a már meglévő megosztottság és identitás reflexeként értelmezik (vö. kritikusan De Leon/Desai/Tuğal 2009), ahogyan az AKP-ről szóló államközpontú szakirodalomban is. A pártok inkább konkrét kapcsolatokat teremtenek a gazdasági, kulturális és politikai pozíciók között, amelyeket kollektív akarattá artikulálnak. Arra a kérdésre, hogy ki harcol, ezen a szinten a következő választ adhatjuk: a harcokban sajátosan összetett és -tartott kollektívák alkotják, reprodukálják, újrakomponálják és esetleg újra szét is bomlanak (Elfferding 1983: 30).

A politikai artikuláció folyamatában a kollektíva kialakulása magában foglalja az identitások kialakulását, valamint egy bizonyos területhez kapcsolódó nemzet lehatárolását és meghatározását, ami azonban nem csak diszkurzív integrációként értendő, mint Laclau és Mouffe (1985) vagy "elképzelt közösségként", mint Anderson (1993). A hegemoniaelmélet feltételezése az, hogy az anyagi engedményeket az alárendelt osztályok és frakciók legalább egy részének biztosítják, amelyek felett a hegemoniát gyakorolják:

"A hegemonia ténye kétségtelenül feltételezi, hogy a hegemoniát gyakorló csoportosulások érdekei és tendenciái

A vezető csoport hegemoniája, amelynek politikai-etikai hegemoniának kell lennie, nem lehet más, mint gazdasági, nem lehet más, mint anyagi alapja az a döntő funkció, amelyet a vezető csoport a gazdasági tevékenység döntő magterületén gyakorol" (Gramsci 1991ff.: 1566f.). (Gramsci 1991ff.: 1566f.)

A kényszerítés és az erő alkalmazásának kérdéséhez hasonlóan az anyagi engedmények koncepciója is aggályokat vetett fel a hegemonia fogalmával kapcsolatban: A (fél)perifériális társadalmi formációk uralkodó osztályainak korlátozottak az anyagi lehetőségei az engedményekre, ezért a legjobb esetben is csak korlátozott hegemonia projektjei lehetségesek (Becker 2008). A tőkés központokban a fordista kompromisszum feladásával és a szubaltern osztályok társadalmi vívmányainak leépítésével felmerül a kérdés, hogy nem elképzelhető-e, hogy a burzsoázia megváltoztatja a saját vezetési képességéhez való viszonyát, és a hegemoniától eltérő formában gyakorolja uralmát (Demirović 2007b: 38; vö. Jessop 1990: 211). Anélkül, hogy elvileg kizárnánk ezt a lehetőséget, felmerül a kérdés, hogy ezek az aggodalmak nem irányulnak-e túlságosan erősen a feltételek fordista konstellációjára és egy szociáldemokratikusan intézményesített kompromisszumra, amelyben az anyagi engedmények a garantált jogok és a folyamatos reálbéremelések formájában jelentek meg (vö. Candeias 2004: 9). A neoliberais felhalmozási rendszerre való áttérés során ennek a kompromisszumnak a fokozatos lebontása kétségtelenül sok országban az erőszak rövid távú fokozottabb alkalmazása révén történt. Az erőszak alkalmazása azonban nem volt előfeltételek nélküli; ez nem jelentette azt, hogy a burzsoázia többé nem volt képes konszenzust teremteni. Ebből következik egy második megfontolás, nevezetesen, hogy a hegemoniaépítés folyamatában ne feltételezzük az érdekek és tendenciák kialakulását. Az értékpapirosított jogok a küzdelmek során sajátos érdekeként jelentek meg, olyan történelmi kompromisszumot kötöttek, amely a küzdelmekben újra feloldódhat. Következésképpen minden esetben konkrétan meg kell határozni, hogy az érdekek hogyan artikulálódnak és alakulnak ki.

A kollektívákra alkalmazva ez azt jelenti, hogy azokat nemcsak az ideológia alakítja, hanem az anyagi engedmények is, amelyek formáját konkrétan kell meghatározni a kollektíva egyes összetevői számára. Mielőtt a következő részben részletesebben kitérnék erre a tézisre, szeretném bevezetni a társadalmi-politikai blokk fogalmát a hegemoniaelmélet fogalomrendszerébe, megkülönböztetve a kollektívától. A kollektív kifejezést egy hegemon projekt aktívan szervezett csoportja számára kell fenntartani, amely egy hegemon projektnek adja a cu-

és politikai jellege. A társadalmi-politikai blokk kifejezéssel viszont olyan társadalmi szövetséget akarunk jellemezni, amely passzív elemeket is tartalmaz, azaz egy hegemon projekt "vezetett". A társadalmi-politikai blokkok mint társadalmi változó a történelmi blokk alatt helyezhetők el, amely Gramsci számára a gondolkodás és érzés osztályokon átívelő egységét jelöli (Demirović 2001: 61), és megfelel a tőkefelhalmozási stratégiának (Jessop 1990). A történelmi blokk a vezetők ellentmondásos egységét jelenti, és az osztályok közötti vezetői viszony legáltalánosabb szintjén vezet. Nem tévesztendő össze a hatalmi blokkal, amely "a politikailag uralkodó osztályok és frakciók belső ellentmondásokkal jellemezhető egységét" jelenti (Poulantzas 1978: fordítás 239, E. B.). A vezetők és a vezetettek közötti ellentmondás egyik oldalának reprezentációjaként a hatalmi tömbhöz tartozhatnak tőkecsoportok, pártok, szakszervezetek és egyesületek vezetői, amelyeket minden esetben konkrétan kell meghatározni (Candeias 2007: 20). A társadalmi-politikai tömb másrészt egy történelmi tömbön belüli megosztottságra utal, amely különböző pártok kialakulásában fejeződik ki, amelyek a meglévő termelési viszonyok alapján különböző hegemoniaprojektet artikulálnak. Ha egy társadalmi-politikai tömböt politikai artikuláció eredményeként értelmezzük, amelyet általában, de nem feltétlenül egy politikai párt vezet, az azt is jelenti, hogy a tömb rugalmas és nyitott a módosításra. Így például megragadható a neoliberais politika artikulációs képességének rugalmassága a különböző, már létező blokkokkal, amelyek konstituálódása egy preneoliberais akkumulatív rezsim keretei között kezdődött (vö. Candeias 2004: 333; *ibid.* 2008), valamint figyelembe vehető egy társadalmi-politikai blokk kisebb léptékű, ciklikus manőverező képessége ideológiai szinten.

Végül, ebben a fogalmi keretben különbséget lehet tenni a különböző hegemon projekt között a konszenzus létrehozásának és a kompromisszumok közvetítésének jellegzetes médiumai és tartalmi alapján. Lehetőség van továbbá különbséget tenni egy társadalmi-politikai tömb egyes alkotóelemei között, és feltenni a kérdést, hogy hogyan alakul ki és tartható össze az a sajátos kapcsolat az ökológia, a politika, a kultúra/ideológia között, amely a társadalmi-politikai tömböt jellemzi. A vizsgálat perspektívájától függően a megkülönböztetés változhat. Az általános felosztást figyelembe kell venni:

- a társadalmi osztályok és adott esetben a frakciók, amelyek vezetése szervezett;
- az értelmiségiek azon csoportja, amely a politikai és kulturális vezetést szervezi;

- az alárendelt választókörizet, amely a parlamenti demokráciákban többé-kevésbé megfelel a választópolgároknak.

Ennek alapján az AKP története egy hegemon projekt és egy olyan társadalmi-politikai blokk kialakulásának történeteként írható le, amelynek kulturális és ideológiai lenyomatát a neoliberalis felhalmozási rendszer civil társadalmi konszenzusát szervező értelmiségiek egy sajátos fajtája állítja elő. Már említettük, hogy a hegemoniaelméleti rekonstrukciós munka ezen a ponton elérte a határt, ami szükségessé tette a bővítést. A határ abban rejlik, hogy a vezetés gyakorlása túlmutat az egyes gazdasági érdekek általános érdekékké artikulálásán, valamint a diskurzusok és gyakorlatok gazdasági projektekké való instrumentális összekapcsolásán. Az instrumentalista megközelítés nem képes megfelelően meghatározni sem ezen értelmiségiek szerepét, sem az iszlamizáció kulturális háborúként kifejezett mozgatórugóit. Ahhoz, hogy megragadjuk annak a ténynek a hatókörét, hogy a vallás a blokk értelmiségi hordozóinak reprodukciós eszköze a kapitalista termelési viszonyok reprodukciójával való kölcsönhatásban, anélkül, hogy az értelmiséget saját osztályként vagy elitként fogalmazzunk meg, egy kibővített modellre van szükség. Az artikuláció fogalma megnyitja az utat a társadalmi-politikai blokkok kialakulásának politikai, ideológiai, kulturális és gazdasági elemek összefonódásaként való megértéséhez.

Ezen a ponton össze kell foglalni az értelmiségiekről szóló tézist: Azáltal, hogy kulturálisan és ideológiailag alakítják az osztályok közötti vezetési viszonyokat, az uralkodó osztályok "segítői" a hegemonia gyakorlásában. Egy társadalmi-politikai tömb alkotóelemeiként megszervezik annak vezetését, amelyet kulturálisan és ideológiailag alakítanak. A kiterjesztés abban áll, hogy egyúttal objektíve független célt is követnek, mivel a hegemonia reprodukciója egyben saját létfeltételeik és szervezeti formáik reprodukciója is. A hegemonizáció kulturális és ideológiai feladatainak elvégzésével vesznek részt a kizsákmányolás folyamatában, ami hozzáférést biztosít számukra a társadalmi többletértékhez. Ide kapcsolódik a tanulmány egy második, témához kapcsolódó tézise, amelyet a dolgozat következő fejezeteiben empirikusan fogunk kifejteni. A hegemonia vallási lenyomata egy olyan iszlamizációs folyamatban tükröződik, amelynek a projekthez kapcsolódó értelmiségiek számára a reprodukciós alapok előállításán túl anyagi oldala is van. A vallás kisajátítása a kisajátítók számára gazdasági előnyök kilátásba helyezésével függ össze. Ezek az előnyök alakítják a társadalmi-politikai blokk konstitúcióját, és összefüggnek az értelmiség iszlamizálódásával vagy reprodukciójával. E két, egymással összefüggő tézis alátámasztása és a következők érdekében

Ahhoz, hogy a hegemonia-elméleti megközelítés keretében meg tudjuk ragadni a részvételi és társulási folyamat mechanizmusait, hogy megértsük, miben áll a vezetői gyakorlatok társadalmi hatása és gazdasági bevetése, meg kell határozni az értelmiségi reprodukciójának anyagi alapjait, tehát azt a szintet is, amelyen küzdelmeik a termelési viszonyokhoz viszonyítva megragadhatók. Ezt a meghatározást a következőkben Pierre Bourdieu tőkeelméletére hivatkozva fogjuk elvégezni, amely megalapozza az erőforrás-elméleti kiterjesztést.

4.2 Az erőforrás-elmélet kiterjesztése

Bourdieu a tőkén a társadalmi világ minden olyan "megosztási elvét érti, amely szabályozza a cserekapcsolatokat és a hatalom erőforrásaként működhet" (Hillebrandt 2009: 382). Bourdieu szerint a tőke három alapvető módon és három formában - tárgyasult, intézményesült és beépült - jelenhet meg. Bourdieu szerint a *gazdasági tőke* a tőke domináns formája; azonnal és közvetlenül pénzzé konvertálható, különösen alkalmas a tulajdonjogok formájában történő intézményesülésre, és a racionalitás elveként beépül. A *kulturális* tőke kulturális javakban, tárgyi eszközökben tárgyasul, bizonyos feltételek mellett gazdasági tőkévé konvertálható, műveltség, ízlés és kulturális javak formájában beépül, és iskolai címek formájában intézményesül (Bourdieu 1987: 204ff.). A *társadalmi* tőke társadalmi kötelezettségek, presztízs és kapcsolatok formájában épül be, bizonyos feltételek mellett gazdasági tőkévé is konvertálható, és különösen alkalmas a tárgyasításra a becsületcímek formájában, "vagy másképpen fogalmazva, ezek a *csoporthoz tartozáson* alapuló erőforrások" (Bourdieu 1983: 190f., kiemelés az eredetiben). Az, hogy a tőke milyen formában jelenik meg, hogy csereértéket nyer vagy veszít, az adott alkalmazási területtől és a többé-kevésbé magas átalakítási költségtől függ, amelyek hatékony megjelenésének előfeltételei (Bourdieu 1987: 227f.).

Kissé leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy Bourdieu a csere elméletét dolgozza ki, amelyben a tőkék a csere eszközei, amelyek a gyakorlatban való részvétel révén alakulnak ki, és a gyakorlat által feltételezettek. A gazdaság, a politika és a kultúra kategorikus szétválasztását, amely Bourdieu szerint a gazdasági elmélet találmánya, amely a társadalmi cserekapcsolatokat az áruk cseréjére redukálja, a közvetítés társadalmi kapcsolatainak keresztül akarja megszüntetni. Ez lehetővé teszi a szűkebb értelemben vett árucseréből nem álló művészeti és szellemi gyakorlatok gazdasági jellegének megragadását (Bourdieu 1983: 184f.). Ugyanakkor a szociális és a szociális

és kulturális gyakorlatok - készségek és képességek, bizonyítványok, címek, társadalmi kapcsolatok, presztízs -, amelyeken keresztül az osztálykülönbségek reprodukálódnak. Bourdieu szerint ezek a gyakorlatok általában fenntartják az osztályhatárokat, csak kivételes esetekben segítik azok áthidalását.

A vallás társadalmi küzdelmekben betöltött szerepének meghatározásához Bourdieu koncepciójának vizsgálata lehetővé teszi, hogy a vallást ne csak a hegemonia gyakorlásának eszközeként, hanem a társadalmi és kulturális gyakorlatok egy sor objektív gazdasági jellegű társadalmi és kulturális gyakorlattal együttesen értelmezzük. A társadalmi és kulturális gyakorlatok így új jelentőségre tesznek szert. Hordozóik többé már nem egy osztály egyszerű funkcionáriusai, akikért bizonyos kulturális pozíciók átvételével helyettesítve harcolnak; inkább saját pozícióik reprodukálásáért is harcolnak. A Bourdieu tőkeelméletére való visszautalásnak azonban vannak elméleti korlátai, amelyek a hegemoniaelmélet koncepciójától való alapvető eltérésekből adódnak. Bourdieu számára a tőke nem a kizsákmányolás értékteremtő kapcsolatán alapul, hanem a szereplők közötti tárgyalásokon, amelyek hierarchikusan strukturált társadalmi mezőkön zajlanak, ahol a szereplők cserekapcsolatba lépnek. Bár Bourdieu munkásságában vannak tömör megfogalmazások, amelyekben megnevezi a kizsákmányolást, nem fejt ki részletesen, hogy mi is az. A gyakorlatot a tőkék csereértékének tárgyalási folyamataként fogjuk fel, amelyek felhalmozása a társadalmi tér szereplőit egymáshoz képest hierarchikus viszonyban lévő (potenciális) pozíciókat foglalnak el. Bár a tőkét "felhalmozott munkaként" írja le (Bourdieu 1983: 183), ezt a munkát, amely alatt nem a bérmunkát, hanem minden olyan tevékenységet ért, amely tőkét termel, nem a kizsákmányolás viszonyával összefüggésben képzelel el. Nyilvánvalóan nem mások munkájának kisajátításáról van szó. Az ebben a tanulmányban használt tőkefogalom más felfogáson alapul. Általánosságban elmondható, hogy az osztálykülönbségeket a Marxig visszanyúló felfogás szerint nem egyenlőtlenségi viszonyokként, hanem kizsákmányolási viszonyokként tematizálják. Marx szerint, akihez Gramsci hegemoniaelmélete kapcsolódik, a tőke a termelők többletmunkájának többletérték formájában történő kisajátításával jön létre a kisajátító osztálya által. Mint kisajátított értéktöbblet, a termelő és a kisajátító közötti társadalmi kapcsolat feltételezi és bele van írva. Ennek a viszonynak a harcok révén történő megszüntetésével maga a tőke - mint értéktöbbletet létrehozó termelési eszköz - megszűnne létezni. Ez nem mondható el a Bourdieu által bevezetett, a társadalmi osztályok és frakcióik elemzése szempontjából jelentős elemekről, mint például az oktatás, a hírnév vagy a cím. A gazdasági tőkévé való átválthatóságuk, csereértékük általában, és így a gyakorlattal való közvetítésük is újartárgyalható, eltolódhat és átdolgozható. Ehhez a cserefolyamathoz, amelynek során a pozíciókról tárgyalnak, a következőkre van szükség

nincs kizsákmányolás és nincs értéktöbblet, így a kizsákmányolás megszüntetéséért folytatott küzdelmek sem ragadhatók meg elméletileg. A társadalmi és kulturális tőkét ráadásul a cserefolyamatban használják vagy alkalmazzák, de nem feltétlenül költik el, ellentétben a munkaerőtől (vö. Zander 2003). Következésképpen a két elmélet között felmerül a közvetítés problémája, amelyre az alábbiakban egy pragmatikus megoldást javasolunk, amely eltérést jelent Bourdieu elméletétől. A megoldás a következő: Először is, Bourdieu tőkefogalmát az erőforrások fogalmával helyettesítjük, hogy ne homályosítsuk el a különbséget a marxi fogalomtól. Másodsor, újradefiniálásra kerül sor: Az én definícióm szerint az erőforrások a termelési relációnak és így a tőkeviszonyoknak is alárendeltek. A termelési viszonyhoz kapcsolódnak, de nem alkotják azt, hanem maguk is csak mint erőforrások konstituálódnak a termelési viszonyok alapján. Ezek szabályozzák a termelési viszonyokat, egyrészt azáltal, hogy azonosítják az osztályok reprodukciójának "finom különbségeit", ritkább esetben pedig segítenek az osztályhatárok áthidalásában, ahogy Bourdieu is gondolta. E munka szempontjából azonban döntő fontosságú az a tézis, hogy az erőforrások a munkaerőt és a tőketulajdonosok "reprodukciós eszközeinek" tekinthetők, amelyek módosítják a felhasználás vagy a csereérték feltételeit, és így befolyásolják a társadalmi többletmunka elosztását. További különbség, hogy az erőforrások fogalmának operacionalizálása e munka kontextusában nem a vallás jelentőségének immanens meghatározásáról szól a terepen, hanem annak politikai-gazdasági beágyazottságában, azaz a társadalmi osztályokhoz és azok gyakorlatához való viszonyában.⁹ E munka erőforrás-elméleti tézise az, hogy az erőforrások csereértékének az imént kifejtett értelemben vett módosulása nem korlátozódik az egyes területeken belüli küzdelmekre és azok belső logikájára, hanem a hegemoniáért folytatott küzdelmekhez kötődik, amelyekkel együtt artikulálódnak.¹⁰ A politikai iszlám kulturális hordozóit alkotó értelmiségiek reprodukciójának anyagi alapjaira vonatkozó kérdés tehát úgy is feltehető, mint a vallással artikulált társadalmi és kulturális erőforrások csereértékének kérdése egy sajátos harci mezőn, a hegemonia mezején. A következő szakaszban az elosztási mechanizmus elméleti indoklására kerül sor, amit az erőforrásoknak a reprodukcióként való újrafogalmazása tesz lehetővé.

9 Bourdieu szerint a vallási mező a lelkek gyógyításáról szól; a harcok az üdvösség szempontjából fontos javak kezelésének monopóliumáért folynak.

10 Hasonló érvelési irányt követ Cihan Tuğal egy cikkében, amelyben a "török szubproletariátus" változása az AKP alatt (Tuğal 2011), megjegyezve, hogy a (vallási) tőkék kialakulása és átalakulása nem terep-immanens, hanem politikai küzdelmekhez kapcsolódik.

Az új rendszere a társadalmi többletmunka elosztását befolyásoló új termelési eszközök miatt vált szükségessé.

4.3 Elosztási arányok

Az erőforrásoknak a társadalmi többletmunka elosztásában betöltött szerepének igazolásához Korkut Boratav tanulmánya a törökországi társadalmi osztályokról megfelelő elméleti keretet nyújt (Boratav 2005). Boratav különbséget tesz első és másodfokú elosztási arányok között. Az elsőfokú elosztási viszonyok a termelési viszonyban egymással szemben álló társadalmi osztályok között, a kapitalista termelési viszonyban a burzsoázia és a proletariátus között állnak fenn.¹¹ A Boratav az uralkodó osztályok és a társadalmi csoportok vagy rétegek frakcióit is meghatározza a másodfokú elosztási viszonyokon keresztül, amelyeket újraelosztási viszonyoknak is neveznek. Ennek megfelelően minden társadalmi formációban a kizsákmányolással szerzett többletmunkaerőt piaci és nem piaci mechanizmusokon keresztül újraelosztják és továbbadják. Ez az elosztás a gazdaságpolitika irányultságán keresztül történik; történhet támogatások, adókedvezmények, szolgáltatások, kamat- és monetáris politika, ármeghatározás, bizonyos frakciók és csoportok könnyebb vagy nehezebb piacra jutása révén. Boratav úgy látja, hogy a burzsoázia öt alcsoportra oszlik: ipari és mezőgazdasági burzsoázia, kereskedelmi és pénzügyi burzsoázia, valamint renitensek. E tanulmány szempontjából különösen érdekes, hogy a társadalmi csoportok vagy rétegek az újraelosztás szabályos és egymástól megkülönböztethető formái révén is meghatározhatók, amelyek a szereplők szempontjából a jövedelem különböző formáit jelentik. A fő csoportok Boratav nevek Törökország számára: A bürokrácia tagjai; a szabad foglalkozásúak ("szakemberek", azaz ügyvédek, építészek, mérnökök, orvosok stb.); kézművesek; kisiparosok és kisboltosok; városi marginalizáltak.¹²

11 Boratav három különböző termelési módot különböztet meg Törökországban az 1980-as években. Ezek a kapitalista, félféudális és egyszerű árutermelés. A burzsoázia és a proletariátus, a szerződéses földbérlők és a földtulajdonosok, valamint a piacra termelő kispaszti termelők és kereskedők állnak egymással szemben.

12 Boratav hangsúlyozza, hogy nehéz elméletileg és empirikusan meghatározni az ilyen csoportok. Minden egyes meghatározás hiányos, és nem képes megfelelően figyelembe venni bizonyos mechanizmusokat. A valóságban az egyének egyszerre több osztályhoz vagy csoporthoz is tartozhatnak, és szoros időbeli egymásutánban történő változások is lehetségesek (pl. alvállalkozóból munkássá vagy kisgazdából napszámosná válás). A foglalkozás

Az első kategóriába tartozó társadalmi osztályokkal ellentétben e csoportok létezése elvileg nem egy olyan dialektikus kapcsolaton alapul, amelyhez szükség van egy sajátos ellenpárra.¹³ Mindazonáltal a nem közvetett termelők kizsákmányolásától függnnek, mivel itt keletkezik a munkaerő-felesleg, amelyet el lehet sajátítani és újra lehet osztani. Ez azt jelenti, hogy a társadalmi és kulturális erőforrások csereértéke a szóban forgó értelmiségi csoport számára a másodfokú elosztási kapcsolatok szintjén alakul ki.

A séma lehetővé teszi, hogy az elemzésbe szisztematikusan bevonják azokat a népcsoportokat, amelyek nem jelennek meg a kizsákmányoló és kizsákmányolt osztályok elsődleges szembenállásában, mivel nem lehet őket sem az egyik, sem a másik oldalhoz rendelni. Ily módon megvitatható e csoportok és szervezeteik szerepe és súlya a politikai dinamikában, és az általuk felvett kollektív tudatformák és attitűdök összefüggésbe hozhatók a társadalmi többletmunka elosztásával, amelyhez anyagi reprodukciójuk kapcsolódik.¹⁴ Visszatérve az értelmiségiek részvételi mechanizmusának problémájára, először is megállapíthatjuk, hogy a Boratav által felsorolt csoportok között nem szerepelnek értelmiségiek. Ez azonban kizárólag annak köszönhető, hogy nem használ gramscianus terminológiát. A politikai iszlám értelmiségének differenciált vizsgálata, amiről ez a tanulmány szól, azt fogja mutatni, hogy a fent említett csoportok között mozognak, nagy részük az említett csoportok valamelyikéhez sorolható, kisebb részük pedig a burzsoáziához tartozik. Ezután az lesz a feladat, hogy betekintést nyerjünk azokba a kulturális és társadalmi gyakorlatokba, amelyek révén ezek a csoportok részt vesznek a munkaerő-felesleg elosztásában, és meghatározzuk azokat a mechanizmusokat, amelyek révén társadalmi és kulturális erőforrásaik "csereértéke" kialakul. Először is, még egyszer hangsúlyozni kell, hogy a "csereérték" a hegemonia gyakorlásával kapcsolatban alakul ki,

A meghatározás ezért szükségszerűen sematikus marad, de ez jobb, mintha egyáltalán nem definiálnánk semmit, és hagynánk, hogy a fogalmak szabadabb és asszociatívva váljanak.

- 13 Az azonban vitathatatlan, hogy történelmileg mennyiségi bővülés és differenciálódás történt. Az a tény, hogy e csoportok némelyikét - például a bürokráciát és a szabad foglalkozásúakat - csak a kapitalista termelési mód hozta létre.
- 14 Más marxista szerzők ugyanazokat a csoportokat definiálták, mint Boratav, főként a következőket. A burzsoáziát a kispolgárságnak is tekintik. Nicos Poulantzas például a bürokrácia osztályhelyzetének meghatározásának alapjául a szellemi és a fizikai munka közötti társadalmi munkamegosztás reprodukcióját veszi (Poulantzas 2002: 185f.). Boratav sémája eltér ettől, mivel a bürokrácia reprodukciójának alapját nem kizárólag a kapitalista termelési viszonyban látja, és nem a munkamegosztás által közvetített osztályhelyzetét határozza meg. Boratav azonban azt is hangsúlyozza, hogy a tőkés termelési viszony képezi a török állam fő alapját, és megnevezi a bürokrácia és a burzsoázia összekapcsolásának különböző módjait, amelyeket azonban sokkal konkrétabb és kevésbé alapvető módon mutat be, mint Poulantzas.

amely a valláshoz kapcsolódik. Ha ez a tézis helytálló, akkor e csoport viszonylagos autonómiájáról is beszélhetünk a birtokos osztályokkal szemben, mivel a saját erőforrások értékének megőrzése és növelése objektív csoportérdekként határozható meg. Ennek mechanizmusaként "csereértékképzés", a kulturális harc zajlik, amely más hegemonisták kiszorításából áll. Más szóval, a hegemon projektekbe való beágyazódás és következésképpen a vezetésért folytatott politikai harcok azok, amelyek révén a kulturális és társadalmi erőforrások konstituálódnak, és amelyek döntően hozzájárulnak felértékelődésükhöz és leértékelődésükhöz.

III. rész - Az iszlamista hegemóniaprojekt fejlődéstörténete és alkotmányos jellemzői

5. A történelmi ív

A fejkendő több évtizeden át az iszlamisták és a világiak közötti vita középpontjában állt. Az iszlamisták számára a vallási identitást szimbolizálta, amelyet fel kellett szabadítani a világi elnyomás alól. A laicisták a fejkendőt a saría előhírnökének tekintették, és központi védelmi stratégiájuk a kendő kitiltása volt az állami intézményekből. Míg a fejkendőhöz való ragaszkodás sok nőt kizárt a teljes közigazgatásból és az összes oktatási intézményből, és ezzel előidézett néhány olyan jelenséget, amelyre a kultúrharc tézise utal, sokkal kevesebb figyelmet fordítottak arra a hosszú ideje tartó menetelésre, amelyet az iszlamista férfiak kezdtek el az intézményeken keresztül. Amikor az AKP 2002 végén először alakított kormányt, ez a menet már hosszú utat járt be. Az egyik első olyan intézmény, amelyet török iszlamisták vezettek 2003, az Alapítványok Főigazgatósága - a továbbiakban rövidítve: Alapítványi Hatóság - volt. A hatóság új vezetője, Yusuf Beyazit többször is ajánlotta magát erre a posztra. Recep Tayyip Erdoğan polgármester alatt különböző pozíciókat töltött be az isztambuli önkormányzatban. Felszerelve a társadalmi erőforrásokkal, az iszlamista párttal való kapcsolatépítéssel, olyan kulturális erőforrásokat hozott magával, amelyek különleges módon minősítették őt: A közigazgatási tapasztalat mellett teológiai karrierje is volt, teológiai karon szerzett diplomát. Vezetése alatt a hatóság, amely addig elsősorban a templomokat és zsinagógákat felügyelte, a kulturális restauráció eszközévé vált.¹

Véletlenül szereztem tudomást a hatóságról. Felfedező utam első napjaiban, amikor még tolmácsként dolgoztam a német utazási csoportnak, végigpörgettem az esti tévéműsort. Idegesítette az egyre burjánzóbb állami cenzúra, amely minden állítólag nem odaillő szót sípolással helyettesített, felismerhetetlenné, tejessé és értelmezhetetlenné tette a cigarettát és a női szexualitással kapcsolatba hozható meztelen testrészeket.

1 Beyazit rövid életrajzát lásd: www.timeturk.com/yusuf-beyazit/biyogra-fi-774822 (hozzáférés: 2018.10.10.).

Az állami televíziónál kötöttem ki. Egy iszlám tudós volt műsoron, aki a Koránról és Mohamed próféta életéről beszélt. Sokatmondó és szuverén beszédmódja, amelyet nem zavartak a csipogások, elidőzésre készítetett. A próféta és kortársai életéből az ő elbeszélése vezetett az "oszmán-iszlám adományozási rendszer" elveihöz:

Az iszlámban az adományozás azt jelenti, hogy egyszerre jótékonykodunk és vállalkozunk. [...] Az adományozás elvét csaknem 100 évig nem tartották be. Az árváknak adományozott ingatlanok közvagyonnak számítottak, valaki elfoglalta és beépítette őket. 2003 óta 27 000 ingatlant vettünk számba, többek között Isztambul központjában, ahol az ingatlanok olyan értékűek, mint Manhattanben. Megtaláltuk őket, és visszaadjuk eredeti rendeltetésüknek. [...] Úgy működünk, mint egy holding. Az alapító szellemében kihasználjuk, nyereségesen működtetjük őket.²

A szóvivő elmondta, hogy a hatóság parkolókat, benzinkutakat, szállodákat és bevásárlóközpontokat üzemeltet, magas épületeket épít és lakásokat ad bérbe. A magánbefektetők helyreállíthatnák az oszmán korból származó, köztulajdonban lévő történelmi helyszíneket, működtethetnék azokat, és egy bizonyos idő után visszaadhatnák a hatóságnak. Azóta 2003a hatóság minden évben helyreállította az ingatlanokat⁷⁵⁰, köztük számos mecsetet is; azelőtt évente csak 12 volt. Miután a török és iszlám jóléti hagyományokat őrző alapítványi rendszer 100 évig szunnyadt, a hatóság az eredeti alapítók szellemében ismét eleget tesz erkölcsi kötelességének: a befolyt pénzből élelmiszersegélyt oszt ki, és havi nyugdíjat ítél oda a rászorulóknak, a fogyatékkal élőknek és az árváknak, lehetőleg az elesett katonák gyermekeinek.

Csak a műsor vége felé mutatták meg a tudós nevét és rádióállomását. Előttém ült, egy paravánnal elválasztva, Yusuf Beyazit, a hatóságok tanára, aki felvázolta az elkövetkező évek kutatási programjának témáját: a profitorientált és befektetési szellem összekapcsolása a kulturális restaurációval és a paternalista szegénységi rendszerrel, teológiailag képzett személyzet szellemi vezetésével.

A hatóságok vezetőjének beszéde, amelyre a következő fejezetekben újra és újra hivatkozni fogok, egyben az első támpontot is tartalmazta e tanulmány számára, hogy melyik az a történelmi pont, ahol a politikai iszlám fejlődéstörténetének rekonstrukcióját el kell kezdeni. Az iszlám adományozási rendszer elhanyagolására és a hozzá kapcsolódó erkölcsi-etikai kérdésekre vonatkozó panaszában

2 A műsort az állami televízió a következő napon sugározta: Az előadó szavait a leiratból adom 09.03.2009.vissza.

elkötelezettség "közel 100 éve" tartalmazta, hogy a politikai iszlám olyan mozgalomként tekint magára, amely a köztársaság előtti rend helyreállítása érdekében az oszmán-iszlám örökséghez akar kapcsolódni. Ez elvezet ahhoz a kérdéshez, hogy milyen volt ez a rend, amelyre a politikai iszlám vágyik.

Az ezzel a témával való foglalkozás azonnal azzal a veszéllyel jár, hogy túlságosan elnyújtjuk az ívet, elveszünk az oszmán történelem tágasságában, vagy akár, mint a hatóságok vezetője, a próféta életét egy 1000 éves történelem összefoglalójának történelmi kiindulópontjává tesszük. Valójában ebben az összefüggésben kutatási hiányosság van, de nem az iszlám teológiában, amely széles körben szántja fel ezt a területet, hanem a történeti-materialista perspektívából. A régi, köztársaság előtti rend ideológiai struktúráinak ismerete, amely a hegemoniaelmélet szempontjából perspektivikus.

– Gramsci felfogása szerint anyagi szervezetek - korlátozottak. A vallásról alig lehet többet megtudni annál az általános megállapításnál, hogy az osztályok közötti kapcsolatokat szabályozta, hogy általában az uralkodó osztályok ideológiáját alkotta. Az az elméleti feltételezés, hogy a kapitalizmus előtti hatalmi viszonyokat kizárólag a kényszer jellemezte, szintén hozzájárul a tudás szűkös állapotának fenntartásához. A kultúra és ideológia iránt érdeklődő hegemoniaelméleti kérdések így háttérbe szorulnak. Hogy a vallás messzemenő apparátusai, amelyeket Gramsci "a történelemben megjelent legkolosszálisabb utópiának, vagyis a történelemben megjelent legkolosszálisabb "metafizikának" nevezett, mivel ez a legnagyobb kísérlet arra, hogy mitológiai formában kibékítse a történelmi élet valódi ellentmondásait" (Gramsci 1991ff.: 1475), hogyan ágyazódtak be az osztályviszonyok "polgári" szabályozásába, azt még nem vizsgálták szisztematikusan.

A vallástörténet hegemoniaelméleti perspektívájának elhagyása következményekkel jár a jelenre nézve. Hozzájárul ahhoz, hogy az eszmetörténeti elemzések túlsúlyba kerüljenek, amelyek figyelmen kívül hagyják a vallás anyagi alapját, és nem az osztályokkal és azok küzdelmeivel összefüggésben ragadják meg azt. Amint azt a szekularizációs téziszről szóló fejezetben tárgyaltuk, a szekularizáció fogalma arról tanúskodik, hogy a vallási metafizika hogyan reprodukálja magát a tudományban a szekuláris és nem szekuláris szférák közötti megosztottság formájában. A vallás és a polgári szocializáció vagy a kapitalista fejlődés feltételezett összeegyeztethetlensége párhuzamot alkot ezzel a nézettel, amely a vallást az anyagi viszonyoktól elszakadt irracionális entitásként értelmezi. Másfelől ott van a kérdés, hogy milyen konkrét körülmények között alakultak ki a polgári-szekuláris mozgalmak az Oszmán Birodalomban. Eddig ezt a kérdést aligha tették fel történelmi-materialista szempontból. Az a nézet, hogy a szekularizáció világtörténelmi trend, sokáig fölöslegessé tette a kialakulásának történetére való reflexiót, mivel ez nem a történelmi materializmus kérdése.

a jelen és a jövő vitái szempontjából irrelevánsnak tűnnek.

Ami a Török Köztársaságot illeti, az állam és a vallás szétválasztását a szekularizmus fogalmával rögzítették az alkotmányban, és a kemalista meggyőződés ezt igazságként rögzítette, miközben csak egy részét tükrözte. Ahelyett, hogy a közintézmények és a vallási intézmények szétválasztása megtörtént volna, ahogyan azt a mintául szolgáló világi Franciaországban nagyrészt, de nem teljesen érvényesítették, a köztársaság megalapításával a vallást intézményesen is bekerítették és konzerválták.³ Egyrészt drasztikus változások történtek a papság szerepében, és a szekularizáció politikailag irányított folyamata zajlott. Másrészt a vallási hatóság, a Diyanet megalapítása megalapozta a vallási közintézmények későbbi elterjedését, amelyek meghatározó szervező és formáló szerepet játszottak az iszlamista mozgalomban.

Ennek eredményeképpen egy új vizsgálati terület nyílik meg, amelynek feldolgozása meghaladná e tanulmány kereteit. E feladat teljesítése érdekében a következő megjegyzések a szunnita klérus szerepére korlátozódnak az Oszmán Birodalom kései szakaszában, amikor a régi rend hanyatlása már javában zajlott. Az erre a csoportra való korlátozást az is indokolhatja, hogy a politikai iszlám jelenlegi formájában a szunnita klerikusok e csoportjának helyzetére utal, akik sajátos módon integrálódtak a társadalmi szövetbe, és különböző feladatokban vettek részt. A történelmi megfontolásból kizárták a vallási intézményeket és más vallási csoportok, mind az alevi, mind a zsidó és keresztény csoportok értelmiségét. Az aleviták a szunnitáktól elkülönülő heterodox vallási csoportokra utalnak, amelyek a mai Törökországban a lakosság akár 10százalékát²⁰ kitevő legnagyobb csoportot alkotják.⁴

3 A laicité általában az állampolgári jogok és szabadságjogok vallási értelmezésektől és felekezeteiktől való elszakadására utal. A gyakorlatban ezt az elvet különböző módon hajtották végre, és az állam és a vallási intézmények szétválasztását többé-kevésbé szigorúan érvényesítették számos szekulárisnak tekintett országban. A BRD-ben például az egyházak kiváltságokat élveznek az állami oktatási és egészségügyi rendszerben, valamint különleges jogokat az adó- és munkajogban, ugyanakkor mentesülnek az állami ellenőrzés alól (Cavulduk 2013). Traunmüller azt javasolja, hogy tekintettel a "szokásos, a jogtudományi vagy politikaelméleti koncepciók fajtakülönbségeire való összpontosítással szemben - amelyek például ideális esetben megkülönböztetik egyrészt az állam és az egyház szigorú szétválasztását a kialakult államegyházi rendszertől, másrészt az együttműködés modelljét" - a "fokozati különbségek elismerése" (2012: 209) felé fordulást javasolnak, hogy képesek legyünk megragadni a valódi összefüggéseket.

4 Tudomásom szerint nincsenek megbízható adatok az alevi csoport méretéről Osmánia Birodalom. Törökország esetében szintén hiányoznak a pontos adatok. Mivel hivatalosan nem különbözik

Csak velük kapcsolatban lehetett teljes mértékben megragadni a szunnita klerikusok szerepét, és megközelítőleg reális képet kapni a célterület vallási struktúráiról. Azonban a terület ilyen áttekintése nélkül is hasznos és lehetséges lesz részleges meglátásokat és következtetéseket bemutatni, amelyek során érthetőbb választ kaphatunk arra a kérdésre, hogy miért harcol a mai iszlamista mozgalom, és jobban megérthetjük a politikai iszlám és a kemalista szekularizmus közötti konfliktus mélységét.

5.1 Helyettesítés - a vallásos értelmiségiek polgári és reprodukív hatalmának korlátozása

Az "ulema" elnevezéssel illetett szunnita klerikusok szerepéről szóló tudományos történetírás sokáig a modernitás és a hagyomány, a haladás és a reakció közötti harc perspektívájából indult ki. A tematizációnak ez a formája megfelel annak az elképzelésnek, hogy a vallás és a vallási intézmények visszaszorulóban vannak, és hogy a szekularizáció világtörténelmi trend (vö. Calhoun et al. 2011). Az 1980-as évektől kezdve ezt a perspektívát nemcsak a valós fejlemények, például az iráni események támadták meg, hanem egy alternatív történetírás is, amely relativizálta vagy negligálta a vallás és az anyagi haladás közötti ellentmondást. Törökországban elkezdődött a témával való egyre láthatóbb foglalkozás, amelyet a teológiai újraelépített iskolák végzősei irányítottak. Míg a papsággal szimpatizáló irodalmat addig anekdoták, regények és újságrírói művek jellemezték, addig a teológiai képzett akadémikusok újraírták az oszmán papság történetét, amelynek örököseiként többnyire magukat látták. Ennek során kialakult egy második pólus, amely a papságnak az akadémiai történetírásban korábban uralkodó, obskurantista és haladásellenes ábrázolásával szemben a fiatal törökök pozitívista összeesküvésének áldozataiként ábrázolta őket (Bein 2006: 26f.).

Mindkét pólus kihagyja az ambivalenciákat a klérus és intézményei történetében az Oszmán Birodalomban és az utódköztársaságban egyaránt. Szunnita

az iszlám felekezetek elismertek, nincsenek hivatalos statisztikák. Csak olyan felmérések vannak, amelyekben az információk nagymértékben eltérnek (Aksit et al. 2012; Çarkoğlu/Toprak 2000). A felmérésekkel kapcsolatos problémát abban látom, hogy a törökországi aleviták elleni diszkrimináció arra ösztönzi őket, hogy hamis adatokat adjanak meg, vagy elrejtsek személyazonosságukat.

A klérus szinte egyöntetűen a saját különleges helyzetét fenyegető veszélyként érzékelte azt a meggyőződést, amely már a 19. század közepén is létezett az értelmiségi körökben, hogy a nyugat-európai felvilágosodás a kapitalista fejlődésbe beírt logika előhírnöke. Azonban különböző védelmi és alkalmazkodási stratégiákat dolgoztak ki. Két stratégia alakult ki: egy proaktív stratégia, amely saját intézményeik reformját szorgalmazta, hogy a papság jobban felkészüljön a kapitalista fejlődésre, és egy defenzív stratégia, amely a meglévő intézmények megőrzését tekintette a legjobb módnak saját státuszuk fenntartására. A konzervatív-defenzív áramlat, élén a szultán által kinevezett sejkülsilammal, a legfőbb vallási hatósággal, ragaszkodott a hagyományos oktatási rendszerhez a madraszákban. A medreszek a mecsetekhez szorosan kapcsolódó teológiai iskolák voltak, amelyekben az iszlám szunnita tanításait adták át. A medresék reformjára irányuló erőfeszítések, amelyek tantervét ki kellett volna bővíteni és az új követelményekhez kellett volna igazítani, a defenzív áramlat ellenállásába ütköztek, amely ellenezte az újításokat, mert a szekularizációs folyamatot már nem lehetett megállítani. A védekező magatartás negatív visszajelzést okozott. A madrasza hírneve romlott a világi iskolákhoz képest, ahol a következő generációt a differenciálódó állam irányítására nevelték. Az egyház visszaszorítását szem előtt tartva a proaktív áramlat ezzel szemben arra törekedett, hogy az iszlámot az új iránt nyitottként értelmezze. Az iszlám nem hasonlítható a kereszténységhez, amely képtelen volt a reformokra, és az iszlám, a logika és a tudomány között nem volt ellentmondás, ennek az áramlatnak az álláspontja szerint (ibid.: 81ff.). A kialakulóban lévő nacionalizmus és a nemzetállam problémáját a klerikusok szintén a "nyugati" fejlődéssel való összehasonlítás szemszögéből látták. A nemzetállam megalapítása tematikusan úgy jelenik meg, mint az "iszlám" társadalmak túlélésének biztosítása érdekében a nyugati dominanciával szemben (Bora 1998: 105).

A papság által tematizált, kívülről jövő fenyegetés azonban a birodalom határain belül zajló hegemóniáért folytatott harcok kifejeződése volt. Amint azt az államközpontú megközelítés tárgyalásánál említettük, a globális felhalmozási folyamatba való integráció a kereskedő polgárság vezetésével már az 1838-tól kezdődő Tanzimat-korszakban (az újjászervezés időszakában) politikai prioritássá vált (Aytekin 2015a; Boratav 1987). Az államközpontú feltételezéssel ellentétben, miszerint a köztársaság megalapítása előtt nem létezett burzsoázia, a Tanzimat reformjai már a burzsoázia felemelkedésének, és nem a kapitalista burzsoázia beindulásának kifejeződései voltak.

a bürokráción keresztül vezető fejlődési út.⁵ Az oszmán burzsoázia fejlődése a birodalom kialakulásának elhúzódó válságába ágyazódott. A kapitulációs rendszerből - kora újkori kereskedelmi privilégiumokból - kialakult szabadkereskedelem, amelyben az Oszmán Birodalom a kapitalista központok uralma alá került, az oszmán gazdaságot a nyersanyagok beszállítójának és a komplex ipari késztermékek vevőjének szerepével ruházta fel, ami aláásta az ipari fejlődésre irányuló erőfeszítéseket, és a kézműves termelőket fokozott versenykényszer alá helyezte (Babacan/Gehring 2013; vö. Quataert 2006). Gazdasági és katonai fölényüknek köszönhetően az európai államok egyre inkább befolyásolták a birodalom belpolitikáját, maguk is nagyszabású beruházásokat hajtottak végre, és kialakították a nem muszlim lakosság védelmének gyakorlatát. A védelem és a globális kereskedelmi és pénzügyi körforgásba való egyre mélyebb integráció különösen a kereskedő polgárságnak kedvezett, amely a konkurens európai államokkal való társulás révén olyan kiváltságokat szerzett, mint a vámmentesség. Ilyen körülmények között az oszmán burzsoázia domináns frakciója túlnyomórészt nem muszlim frakcióként alakult ki, amely a külkereskedelmet, de a kedvezőtlen körülmények ellenére fejlődő ipari termelést is uralta, míg az állami személyzet továbbra is túlnyomórészt a muszlim birtokos osztályokból rekrutálódott, akik - a kereskedő polgársághoz képest - gazdaságilag alárendelt pozícióba szorultak (Aytekin/Uslu 2015: 97ff.).⁶ E fejlemények egyik következménye volt a gazdasági és a társadalmi kapcsolatok egyre nagyobb mértékű eltávolodása.

5 A burzsoázia kialakulása a műtermek és manufaktúrák számának növekedésében is kimutatható a 19. századi iparosodás kezdetével a tengerparti régiókban és a nagyvárosokban (Akkaya 2002; Çağlar 2003: 93ff.; Kasaba 1988). Az államközpontú nézet, miszerint a politikai hatalom és a vagyon a szultán kezében összpontosult, aki despotikusan uralkodott minden alattvalója felett, szintén megkérdőjelezhető. Çağlar szerint a föld magántulajdona még a birodalom kialakuló szakaszában is a tulajdon uralkodó formája volt. A 15. századtól kezdve a magántulajdon vegyes jogi formái váltották egymást. Voltak magánbirtokok és a vallási rendek birtokai (2003: 88ff.). Emellett az Oszmán Birodalom tulajdonviszonyainak formalista értelmezését adja, ami elhomályosítja a földdel való rendelkezés tényleges gyakorlatának képét. Bár a szultánt formálisan a nagy birtokok tulajdonosának tekintették, az adók kivetésének joga élethossziglan a vazallusokat illette meg, akik ezt a jogot de facto továbbadták leszármazottaiknak, még akkor is, ha nem volt öröklési jogi szabályozás. Ezekben az esetekben a szultán hivatalos elismerő hatóságként járt el. A birodalom központi területein a századelőn¹⁶ feudális rendszer alakult ki, ahogyan az elvileg a nyugat-európai feudális államokból is ismert (vö. Aytekin 2015a).

6 Az, hogy a kereskedő polgárság túlnyomórészt kereszténynek vallotta magát, nem jelenti azt, hogy a birodalom keresztény lakossága mint olyan a birtokos osztályokhoz tartozott. A keresztény lakosság túlnyomó többsége - a lakosság egészéhez hasonlóan - kiscgazdákból állt, akik azonban a muszlim lakossággal ellentétben különleges jogokkal rendelkeztek.

politikai-katonai hatalom ideológiailag-kulturálisan (etnikailag és/vagy vallásilag) meghatározott vonalak mentén, ami destabilizálta a politikai struktúrát. A keresztény lakosság körében először a kereskedő polgársághoz szorosan kapcsolódó művelt polgárság alakult ki, amely megkérdőjelezte a birodalom vallási alapú, hierarchikusan egymáshoz kapcsolódó csoportjai közötti hierarchiát - a muszlim szunnita, keresztény és zsidó csoportokból álló ún. millet, amely között az előbbieket kiváltságos pozíciót foglaltak el (vö. Göçek 1993). Az oszmán értelmiségiek képzeletében megjelent az etnikai alapú nemzet gondolata. A városokban először a kereskedő polgársághoz kötődő "civil társadalmi" struktúra alakult ki iskolák, klubok, újságok és folyóiratok, politikai szervezetek, szakszervezetek, szabadkőműves páholyok, polgári irodalom és költészet formájában. A nemzeti kultúra fejlesztése a kulturálisan különböző burzsoáziák új hegemón stratégiájává vált, hogy megszervezzék a hasonló kulturális jellemzőkkel rendelkező népesség feletti vezetést (Çağlar 2000: 483ff.).

A növekvő centrifugális erőkre válaszul, amelyek a birodalom periferiáin nemzeti megosztottságot eredményeztek, az etnikai-nemzeti hegemónia alternatívájaként egy oszmán és egy iszlamista hegemóniaprojekt alakult ki - először a Balkánon, majd a birodalom arab részein, végül Anatóliában az örmény identitás alapján. Az oszmán hegemón projekt megpróbálta megteremteni a közös identitás tudatát a különböző vallásokhoz és nyelvi közösségekhez tartozó polgárság körében.

Az iszlamista hegemóniaprojekt, miközben megpróbált közvetíteni "oszmán" érdekeket, ellentmondásosan fenntartotta a szunnita elem prioritását a vallási különbségeken túli liberális állampolgári jogokkal szemben. Az oszmánizmussal ellentétben, amely nem tudta megállítani a balkáni nemzeti megosztottságot, és így meggyengült, az iszlamista hegemón projekt kizárólag a szunnita elemre támaszkodott. Hogy pontosan milyen társadalmi erők támogatták ezt a projektet, azt a szakirodalom nem vizsgálja szisztematikusan. Mivel a szunnita klerikusok hagyományosan összefonódtak a kiskereskedőkkel, kézműves termelőkkel és földbirtokosokkal (Mardin 2006a: 307), akik erős versenykényszerben igyekeztek megtartani vagy javítani pozíciójukat, érthető, hogy ezekkel a csoportokkal együtt alakult ki. Az iszlamista projekt mindenestre a Tanzimat reformjai által bevezetett politikai liberalizáció és a polgári egyenlőség ellen mozgósított, amelyek a Millet-rendszer helyébe hivatottak lépni. Ennek fő oka a jogi és oktatási rendszer szekularizációja és a közigazgatás tömeges kiterjesztése volt, ami negatívan hatott az ország gazdasági fejlődésére.

A munkásoknak adót és járulékot kellett fizetniük, és így keményebb kizsákmányolási körülményeknek voltak kitéve.

A szunnita klerikusok - az ulemák - dominanciája volt az egyik fő akadálya annak, hogy a szunnita mozgalom

– ezeken a területeken bíróként és tanárként (Çağlar 2000: 479ff.). A reformok azonban csak lassan valósultak meg, mivel sokrétű ellenállásba ütköztek (Zürcher 2004: 52ff.). Abdülhamit II. szultán több mint 30 éves uralma. (1876-1909) végleg megszakította a tanzimati időszak reformfolyamatát, amely megingatta a papság helyzetét. A rövid ideig érvényben lévő állami alkotmányt, amely a jogrendszer szekularizációját és a többi vallási közösség egyenjogúságát rögzítette, felfüggesztették, a reformereket külföldre üzték, az ellenzékét elfojtották, és a szunnita intézmények bővítését támogatták. A szunnita klerikusok ismét nagyobb súlyt kaptak a vallási csoportok nemzeti közösségekké való átalakulásával szemben (Zürcher 2004: 79ff.). Az ulemákat egyre inkább a fővároson kívüli tartományokba küldték, és ezzel egyidejűleg megerősödött a teljes szunnita vallási struktúra feletti ellenőrzés, amely az ulemákon túl a helyi rendeket és vallási páholyokat is magában foglalta, amelyek viszont összefonódtak a céhekkel. Abdülhamit kalifa szerepét betöltve szertartásokat és szimbólumokat vezetett be, hogy alátámassza legitimitását, mint dicsőséges muszlim uralkodó. A róla elnevezett, főként szunnita kurd klánok tagjaiból álló Hamidiye-ezredek megalapításával olyan félkatonai erő jött létre, amelyet Oroszország és az örmény szervezetek ellen vetettek be, ugyanakkor a szunnita kurd lakosság ellenőrzését és integrációját volt hivatott szolgálni. Az ezredek végül olyan klánok eszközeivé váltak, amelyek 1894-1896-ban népiirtást kezdeményeztek az örmény, de az alevi lakosság ellen is elkövetett mészárlásokkal, amelynek vagyonát elkobozták (Kieser 2000).⁷ A mészárlások végrehajtásában mozgósító és legitimáló szerepet játszottak a medresz diákjai és a szunnita kurd sejkek, akik vallási tekintéllyel felruházott földbirtokosok voltak. A vallási tekintély és a földtulajdon egybeesése Kurdisztánban újabb jelét adja az iszlamizmus akkori osztályalapjának (vö. Aydınkaya 2015; Aytekin/Uslu 2015: 152).⁸

7 Ha a népiirtást egy bizonyos kulturális jellemzőket hordozó csoport szisztematikus kiirtásaként értelmezzük, akkor az 1915/1916-os évek olyan csúcspontot jelentenek, amely az előző és az azt követő évtizedekben az Oszmán Birodalom és az utódállam Törökország területén végrehajtott kiirtási és elűzési akciók folytonosságában áll.

8 A kurdisztáni vallási szerveződések történetét illetően példaként említhetjük a következő munkákat van Bruinessen (1992), aki kimutatta, hogy a szellemi vezetés és a föld és a termőföld feletti rendelkezés gyakran egybeesett egy személyben vagy családban. Lásd még Mardin (2006a: 307), aki azt írja, hogy a földbirtokosok egyben szellemi vezetők is voltak.

Összefoglalva, az iszlamista projekt elnyomó reakcióként jelent meg, hogy a politikai centralizációt kulturális centralizációval támassza alá a tömeges területi veszteségek és az erősödő centrifugális erők közepette. Bár az Abdülhamit-korszak önmagában nem volt "premodern", ahogy a kemalista történetírás pejoratívan fogalmaz, a közigazgatás központosítása, az infrastruktúra bővítése és a termelőerő fejlesztésére irányuló beruházások folytatódtak, új iskolákat alapítottak, a konzervatív szunnita nézetek új kulturális dimenzióval párosultak. "A korszak iszlamizmusa elmélyítette a birodalmon belül a reformerek és a megőrzők közötti társadalmi megosztottságot. Ehhez hozzájárult az ulemák katonai szolgálat alóli mentessége is, mivel a velük szembeni megkülönböztetett bánásmód távolságot teremtett más központi intézményektől, például a hadseregtől, amelyben a világi reformer erők szerveződtek (Bein 2006: 52ff.).

A papság helyzetét megingató reformfolyamat, amelyet az ulemák egy jelentős része ellenzett, vagy legalábbis intézményeik megőrzésével próbált kikerülni, így a politikai és gazdasági fejleményekbe ágyazódott. Az egyházi alapítványok, amelyekről mint karitatív intézményekről az alapítványi hatóság vezetőjének e fejezet elején elhangzott beszédében szó esett, a kitartás alapjául szolgáló motívumok pontosabb meghatározását teszik lehetővé. A birodalom központi igazgatásához kötődő ulemák csoportján túl az alapítványok a papok számára is megélhetést jelentettek. Ezek a birtokos osztályoktól függő intézmények voltak, amelyek a tulajdonviszonyok legitimálására és a társadalmilag szükséges, reprodukív ellátási szolgáltatások biztosítására szolgáltak. A saría bíróságok joghatósága alá tartoztak, és földet és ingatlanokat - utakat, kutakat, bazárokat, termelési létesítményeket, például manufaktúrákat és malmokat - kezeltek, amelyeket művelésre bérbé adhattak. Bevételeik hosszú távú gazdasági alapot biztosítottak az alapító által meghatározott vallási és szociális szolgáltatások nyújtásához. Ez lehet egy mecset vagy egy páholy, egy iskola vagy egy idősek otthona, egy ingyenkonyha, egy fogadó vagy egy karavánszeráj. Egyes létesítmények a kapcsolódó család vagy vallási közösség számára voltak fenntartva, mások a kultúrák közötti szociális infrastruktúra részét képezték. Ugyanakkor azonban az alapítványok kezelői és szervezői - a papság - számára is reprodukív alapot jelentettek.

Az Oszmán Birodalomban az alapítványok folyamatosan terjeszkedtek, egész falvakat, illetve azok illetekeit írták alá nekik.

(Barnes 1987).⁹ A magánszemélyek és családok számára sokféle indítékot jelent, hogy vagyonuk egy részét adományozásra fordítsák, és vagyonkezelőt nevezzenek ki. Előtérbe került a megmaradt vagyon és az uralkodó rend legitimálása. A jötevők igazságos, jóindulatú jötevőkként jelentek meg, akik a hit által kapcsolódtak a lakossághoz. A reprodukív rendszer ellenőrzése, beleértve az oktatást is, mint motívum került hozzá (Isik 2014; Kuran 2001; Singer 2000).¹⁰ A

18. század végétől kezdve az alapítványok viszonylagos autonómiáját megnyirbálták, igazgatásukat fokozatosan központosították és egy minisztérium felügyelete alá helyezték. Ezt kiváltották az európai államok azon követelései, amelyek az alapítványi tulajdont a magánbefektetők számára is hozzáférhetővé kívánták tenni, az új pénzügyi források keresése, hogy finanszírozni lehessen az állandó hadsereget és törleszteni az európai államok felé fennálló adósságokat, valamint a közigazgatás központosítása, hogy a gazdasági fejlődést erőteljesebben lehessen ellenőrizni (Kuran 2001: 887ff.; Zencirci 2015). Ennek során konfliktus alakult ki az alapítványok kezelőivel és a papsággal, akiket az alapítványokhoz mint felügyelők és alkalmazottak kötöttek. Ellenezték az adóreformokat, vagy megtagadták azok vallási legitimitását, amelyre a kezdődő kapitalista átalakulási projekt támogató szereplői támaszkodtak, mivel az adók kivetését az iszlám jog alapján indokolták. Nyilvánvaló az a következtetés, hogy a szemben álló klerikusok blokkoló magatartása lökést adott a szekularizáció híveinek (Duzgun 2012). Úgy tűnik, a papság a birtokos osztályokon belüli irányítási vita közepén találta magát. A klérus intézményesen beágyazott csoportérdekei bizonyára akadálynak tűntek a hatalmi blokk azon szárnya számára, amely a reformokat a fejlesztési célok érdekében hajtotta. Ez

9 3/Az 1923-as hivatalos dokumentumok szerint az anatóliai szántóföldek 4 része alapítványok kezelésében volt - írja Kuran (2001). Más források arról beszélnek, hogy az állami vagyon fele alapítványok kezelésében van. Az ilyen számadatokat azonban nehéz megérteni. Nem mindig egyértelmű, hogy mit jelent az, hogy egy földterület egy alapítvány igazgatása alatt állt. A szkepticizmus az évekkel100 ezelőtti statisztikai felmérési módszerekkel kapcsolatban is indokolt, amelyek a termőföldek tulajdoni hányadát határozzák meg egy olyan országban, mint Törökország, amely még nincs teljesen kataszterizálva. Bármilyen magas is volt azonban a tényleges részesedés, érthető, hogy a papság szaporodása is az alapítványokhoz kötődött.

10 Barnes (1987) a "vakıf"-re vagy "vaqf"-re, mint az egyházi tulajdon megfelelőjére hivatkozik a kereszténység, mivel elméletileg nem lehetett elidegeníteni. Az elidegeníthetlenséget úgy ideologizálták, mint Isten birtokába való átruházást. Azt, hogy a dotációs vagyont - legalábbis papíron - kivonták a kereskedelemből, a "vakıf" szó jelentése magyarázza: félretenni, kivonni a forgalomból. A gyakorlatban azonban tulajdonosváltások és átminősítések történtek (Singer 2000).

Nyilvánvaló, hogy nemcsak az európai államok, hanem a belső szereplők is szemet vetettek az alapítványi tulajdonra, ami akadály volt a különböző reformokkal kezdeményezett termelőeszköz-privatizációnak (vö. Kuran 2001: 887ff.). Az óvatos megfogalmazás abból adódik, hogy itt nem biztos tudásról van szó, hanem inkább a párhuzamos fejlemények következtető értelmezéséből levezetett hipotézisről. Erről a komplexumról nem lehet pontosabb megállapítást tenni jelentős független történeti kutatások nélkül, mivel, mint már említettük, a témával foglalkozó szakirodalom többnyire eszméket vagy gazdasági adatokat vizsgál és hasonlít össze anélkül, hogy közelebbről megvizsgálná azok társadalmi hordozóit és reprodukciójuk anyagi alapjait. A működő érdekek vagy erőviszonyok ismeretének hiányát gyakran absztrakt szereplőkkel, például az állammal, a központtal vagy a perifériával töltik ki. Az Abdülhamit-korszakból eredő ellenmozgalom, amely szintén nem tudta megállítani a birodalom szétesését, az ifjú törökök voltak, akik 1908-ban olyan politikai forradalmat hajtottak végre, amely politikailag lezárta a polgári osztály század eleji felemelkedését 18. (Savran 1985). A megelőző iszlamista elnyomás és a köztársasági alkotmány és a polgári jogok bevezetésének ígérete az oszmán identitás keretein belül mozgósította a különböző vallási hovatartozású és etnikumú képviselőket a birodalom szétesésének megállítását célzó fiatal török cél érdekében. Ezzel egyidejűleg az ifjú törökökben belüli török áramlat egyre dominánsabbá vált, így 1913, az ifjú törökök kezdetben integratív hegemon projektje képes volt ellensúlyozni az etnikai-nemzeti hasadások már meglévő tendenciáit.

még erőteljesebben (Zürcher 2004: 110).

Az Abdülhamit-korszaknak véget vetett ifjú törökök kemény ellenfelekre találtak az ulemák kon- servatív áramlatában, akik saját szervezetet alapítottak, amely aktívan beavatkozott a politikai eseményekbe, és az általuk egzisztenciális fenyegetésnek tekintett ifjú török kormány ellen foglalt állást. 1909-ben a madraszák diákjainak nagy része csatlakozott az ifjú törökök elleni ellenforradalomhoz, attól tartva, hogy kiváltságaikat és szakmai lehetőségeiket eltörlik, de ez nem sikerült (Bein 2006: 70). Egy másik csoport viszont az ifjú törökök oldalára állt, szintén azért, mert meg voltak győződve arról, hogy ők tudják leginkább megállítani az Oszmán Birodalom felbomlását. Az ifjú törökök megreformálták a madraszákat, bevezették a tudományt és a nyugat-európai nyelveket mint tantárgyakat. Az azonban, hogy teljesen el akarták volna távolítani a papságot, ahogyan azt az iszlamista irodalomban gyakran állítják, nem érthető. A szakadás csak az első világháborút követő fejleményekkel vált szakadássá. Az ifjú törökök vereségével és a szultánság részleges helyreállításával a konzervatív ulmák visszanyerték a felsőbbrendűséget. A reformokat visszafordították.

és az ulemák, akik az ifjú törökökkel szöveterkeztek. Az ifjú törökökkel és politikai utódmozgalmukkal - a kemalistákkal - való szakítást további drasztikus események mélyítették el. Az első világháborús vereséget követően a visszaállított sejküliislam, a magas rangú ulmák és szervezeteik Isztambulban a kapitulációs kormány mellé álltak, és az ellen a nemzeti ellenállási mozgalom ellen, amely Anatóliában kezdett szervezkedni az első világháború győztese ellen, és Musztafa Kemal katonatiszt vezetésével megindította a "függetlenségi háborút" (ibid.: 218). Néhány ulema magas tisztségeket töltött be a győztes hatalmak által jóváhagyott új kormányban, remélve, hogy a világi reformokkal szemben visszaállíthatják hagyományos hatalmukat. Az ár, amelyet hajlandóak voltak fizetni, a kapitulációs feltételek elfogadása volt, amelyek az Oszmán Birodalmat egy kis, szövetségesek ellenőrzése alatt álló területre korlátozták, amely ráadásul a görög csapatok inváziójával a teljes felbomlással fenyegetett. Harcoltak a Musztafa Kemal vezetésével Ankarában megalakult párhuzamos kormány ellen, és ezzel lejáratták magukat az ellenállási mozgalom szemében, mint a győztesek kollaboránsai (ibid.: 263f.).

Mindezek tükrében az új politikai vezetés, amely végül Isztambulban győzedelmeskedett a szultánság felett, új békeszerződést kötött és megalapította a köztársaságot, úgy döntött, hogy feloszlatja az ulemák szervezeteit, többek között azért is, hogy megakadályozza a harcokban korábban többször is előforduló kettős hatalmi helyzetet (vö. Gözaydın 2009: 26f.). Az Oszmán Birodalom összeomlása és az állam területének Anatóliára való zsugorodása miatt a világ összes muszlimjának szellemi vezetésére vonatkozó igény elavulttá vált. Az ezt az igényt képviselő vallási intézményeket megszüntették. A shaykhül iszlám intézményének és a kalifátusnak a megszüntetése, amellyel a szultánt a próféta törvényes utódjának nyilvánították, megszüntette a vallás központi helyét. A vallási polgári jog általánosan kötelező polgári joggá alakult át, aminek következtében a vallási bírák (Kadı) elvesztették az iszlám jogértelmezésből származó hatásköreiket, mint például a házasságkötés joga és az öröklési jog értelmezése, valamint a vallási szolgáltatások, például a születések biztosítása (Mardin 2006b: 233ff.). Az oktatási rendszert szekularizálták, az iszlám irányultságú oktatási intézményeket (medreszek) bezárták, és minden mecsetet állami felügyelet alá helyeztek.¹¹ Ideológiai és politikai-jogi funkcióik elvesztésével sok klerikus elvesztette anyagi reprodukciós eszközeit. A vallásos páholyok, vallási rendek betiltásával és kisajátításával

11 Abban az időben 479 madraszában 18 000 diák tanult (Ozgur 2012: 33) és körülbelül 12 000 mecset volt (Çağlar 2003: 173).

és testvériségek ("tekke", "zaviye" és "tarikat"), vallási szervezetek és hálózatok illegálissá váltak, így megszakítva a lakossággal való kapcsolatot (Çağlar 2003: 172).

Egy sor más politikai esemény tette a "vallási reakció elleni harcot" a korai köztársaság központi motívumává. Az első világháborút követő "függetlenségi háború" során a nemzeti ellenállási mozgalom, amelyet a birtokos osztályok tagjai vezettek, a "muszlimok közösségét" követelte (Gürel 2014: 318). Az ideológiai agitáción túl jelentős mozgósító tényező volt egy kelet-anatóliai örmény állam létrehozásának kilátása, valamint a népirtást túlélő, de elkobzott és újraelosztott vagyonukkal rendelkező, kitelepített keresztény lakosság visszatérése (Çağlar 2000: 505).

Ahhoz, hogy értékelni tudjuk a népirtás jelentőségét a hegemonia kialakulása szempontjából, ezen a ponton szükség van egy betoldásra. A népirtás nemcsak a polgári hatalmi blokk kialakulását előzte meg, hanem a társadalmi-politikai blokkok kialakulását is a Török Köztársaságban. A keresztény lakosság meggyilkolása és elűzése, amely az első világháború alatt, az ifjú törökök politikai vezetése alatt érte el csúcspontját, a birodalom minden részén különböző csoportok részvételével zajlott. Az elűzöttek és meggyilkoltak vagyonának újraelosztása képezte az anyagi alapját a

"muszlim" burzsoázia, amelynek előmozdítását már a háború előtt is folytatták az ifjú törökök, az Abdülhamit-korszak folytatásaként (Boratav 1987: 29; Gerlach 2002; Özçelik 2015). Ugyanakkor a háború alatt a kitelepítettek által elhagyott tanyákat és műhelyeket a helyi lakosság, valamint a háború előtt a Balkán és a Kaukázus elszakított területeiről elűzött több millió muszlim menekült vette át, és használta megélhetési eszközként vagy kisipari áruterelésre (Çağlar 2000: 505; Keyder 1987: 81f.; Zürcher 2004: 171f.).¹² A hegemonizáció anyagi engedményeinek kérdésével kapcsolatos elméleti vitát folytatva azt állíthatjuk, hogy a háborús nyereség elosztása a különböző osztályok és csoportok közötti anyagi kompromisszum történelmileg specifikus formájának tekinthető. Az elosztás nem a szervezett munkásosztály és a burzsoázia közötti szociáldemokrata kompromisszumot jelentette, hanem egy osztályokon átívelő kompromisszum anyagi alapját, amely a következők alapján jött létre

12 A nem muszlim lakosság későbbi kisajátítási hullámát 1942-ben egy vagyonadó hozta magával. A nem muszlim lakosság kénytelen volt felszámolni tőkéjét és ingatlanjait, hogy kifizethesse a hirtelen kivetett adót. Az alacsony áron történő kényszerű eladás ismét az "anatóliai muszlimok" javát juttatta (Boratav 1987: 69).

A kisajátítás és az újraelosztás, amely a mai napig - a lakosság jelentős részének osztályhatárokon átvívelő aktív és passzív részvétele miatt - a társadalmi-politikai tömbképzés meghatározó eleme.

A kurd csoportok vagy kurd-szunnita klerikusok bevonása a nemzeti ellenállási mozgalomba egyrészt a népiertásban való részvételükön alapult, másrészt azon, hogy a kalifátus helyreállításáról akkor még a szunnita identitás alapján folytak a tárgyalások. 1922-ig az "oszmán nemzetre" hivatkoztak, amely az iszlámra mint egyesítő elemre épült (Özdalga 2006). Az 1920-as évek eleje tehát egy köztes szakaszt jelent, amelyben az új még mindig a régi ruhákban jelent meg. Ez jól látható a nemzeti himnuszban, amely abból az évből 1921 származik és ma is érvényes. Nem tartalmaz semmilyen etnikai utalást, hanem kifejezetten harcias istentiszteletet és iszlamista nacionalizmust ötvöz. Az 1924-25-ös évek fordulópontot jelentenek a kemalista-szekuláris hegemon projekt kialakulásában. 1924-ben általános tilalmat rendeltek el a CHP-n kívüli pártok megalakítására, miután egy pártformájú ellenzék alakult ki, amely szintén egy vallási töltetű diskurzus segítségével mozgósított, amely az ankarai kormányt vallásellenesnek állította be. A vallásos értelmiségiek olyan ellenzéket képviseltek, amely Mustafa Kemalt (Atatürk) "hitetlennek", a bürokráciát pedig egy idegen életforma hordozójának tekintette, a köztársasági államformát a nyugatiasodás és a kulturális éntől való elidegenedés szinonimájává emelve. A nemzeti himnusz szerzőjének, Mehmet Akif Ersoy (1873-1936) iszlamista értelmiséginek egy idézete jól illusztrálja a köztársasági reformok elleni vádirat kultúrharcos hangnemét:

"Egy olyan nemzet tagjai, amelynek vallása másolat, világa másolat, szokásai másolat, ruhája másolat, beszéde másolat, összességében másolat, azaz az ember másolata is, nem képesek valódi közösséget alkotni, és ezért nem maradhatnak fenn". (idézi Yücekök 1977: fordítás90, E.B.)¹³

Amikor a CHP vezetése 1930-ban kezdeményezte egy ellenzéki párt megalakítását, hogy a gazdasági világválság közepette egy ellenőrzött ellenzék felfoghassa a gazdasági helyzettel való elégedetlenséget, az iszlamista értelmiségiek gyorsan uralták e párt diskurzusát, ahogyan azt korábban is tették 1924-a világgellenes agitációjukkal. A párt gyorsan népszerűségegre tett szert, és azzal fenyegetett, hogy komoly kihívója lesz a CHP-nek.

13 Az idézetet én fordítottam, ahogyan a műben található összes többi török nyelvű idézetet is.

a gazdasági helyzettel szembeni elégedetlenséget felszívó politikai manőver véget ért, és a pártot ismét bezárták. Ebben az időszakban tiltották meg a vallási töltetű nyelvezet politikai célú használatát is (Toprak 2005).

A vallási hatóságok évszázadokon átívelő hatalma a korai köztársaságban is megmutatkozott, mivel vezető szerepet vállaltak a kalifátus visszaállításával egyidejűleg a helyi autonómiáért mozgósító mozgalmakban, mint például a kurd Sheikh Said felkelésben. A kormány szigorúan fellépett az ilyen mozgalmak ellen, és megpróbálta katonailag eltiporni a kettős hatalom minden lehetséges formáját. A sejk-szaíd felkelés 1925-ös leverésével megkezdődött a kurd etnikum kategorikus tagadása és az egyértelműen etnikai nacionalizmus - a türkizmus - felé való elmozdulás, amely a kurd etnikum asszimilációját irányozta elő (Bora 1998: 17ff.; Bozarslan et2003 al. 2008; van Bruinessen 1989).¹⁴ Eközben az alevi lakosság lemészárlása Dersim tartományban (1937-38) jelzi, hogy a kemalista történetírással ellentétben a klerikusok által vezetett mozgalmak politikai és társadalmi jellege nem redukálható a reakciós kifejezéssel. A kemalista "vallási reakció elleni harc" inkább az államhatalom központosításának, valamint az etnikai homogenizációnak a legitimálására szolgáló álcaként jelent meg a nagyratörő köztársasági fejlesztési program megvalósítása érdekében (vö. van Bruinessen 2000).

Mind az 1924-ben alapított, mind a nem sokkal később, 1930-ban betiltott párt gazdasági-liberális programot dolgozott ki. Mivel egyik párt sem kapott lehetőséget programja megvalósítására, nem lehet megítélni, hogy gazdaságpolitikájuk a gyakorlatban különbözött volna-e a CHP gazdaságpolitikájától. Megállapítható azonban, hogy a gazdasági liberalizmus és az iszlamizmus közötti kapcsolat nem új jelenség, amely csak az AKP-vel jelent meg. Egy másik párhuzam a későbbi iszlamista mozgalommal az, hogy az 1920-as évek iszlamista diskurzusa a "bürokráciát" tette felelőssé a termelési és életmódok felforgatásáért, elfedve ezzel a nagybirtokosok és a kereskedő polgárság helyzetét, amelyek az 1950-es évekig az uralkodó osztályfrakciók voltak Anatóliában. E frakciók reprodukciójának, a globális árucserébe való bekapcsolódásuknak kedvező feltételek megteremtése hosszú távon negatív következményekkel járt a kisgazdák, kézművesek, kiskereskedők, valamint a mezőgazdasági munkások és a megélhetési munkások számára.

14 Az ehhez a politikához kapcsolódó konfliktusok és az asszimilációval szembeni kurd ellenállás alkotják azt a problematikus kontextust, amely a mai napig aktuális, és amelyet a szakirodalom "kurd kérdésként" tárgyal. Ezzel a kérdéssel a munka későbbi szakaszában külön foglalkozunk.

A bürokraták a "bürokratikus paraszttal" társultak, akik nem tudtak ellenállni a versenynek, és proletarizálódási nyomás alá kerültek (Yücekök 1977: 90f.). A vallási értelmiségiek égisze alatt, akik évszázados felsőbbrendűségük fokozatos visszaszorítása miatt státuszvesztéssel szembesültek, a bürokrácia felelős bűnökként való azonosítása olyan kulturális elítéléssel párosult, amely a bürokráciát nyugatiasnak és istentelennek ítélte. A feljelentő beszéd elfedte azt a tényt, hogy a vallási értelmiségiek maguk is jelentős mértékben a bürokráciához tartoztak, mint ulemák, vagy bürokratikus státuszt követeltek maguknak.

Összefoglalva elmondható, hogy a szekularizáció a politikai közigazgatás központosításával együtt a kívülről és belülről érkező gazdasági nyomás hatására ment végbe. A történelmi vázlat azt mutatja, hogy az ulema elnyomása nem értelmezhető olyan evolúciós-logikai folyamatként, amelyet a polgári szocializáció - amelyet a modernizáció fogalmában gyakran semleges folyamatként értelmeznek - automatikusan magával hoz. Mivel a papság a régi, decentralizált rendhez kötődött, és annak tehetetlenségét képviselte, a 19. században a pénzügyi és adórendszer reformjának akadályává vált. Amennyiben reprodukciójuk az általuk védett adottsági tulajdonhoz kötődött, a termelőeszközök privatizációjának útjában álltak. Amennyiben nem voltak hajlandók az iskolai oktatást a kapitalista fejlődés reproductív követelményeihez igazítani, akkor diszkvalifikálták magukat mint a fejlődés ezen útjának szerves értelmiségijét. Amennyiben az ifjú törökök ellen, majd a nemzeti függetlenségi mozgalom ellen a kapitulációs kormány oldalán helyezkedtek el, majd helyi felkeléseket és ellenállásokat vezettek az új központi kormány ellen, a kormányhoz lojális értelmiségiként lejáratták magukat.

Már a 19. század első felében kialakult a szekuláris, evolucionista és mechanikus-materialista kollektív akarat, hogy a nyugat-európai mintára köztársaságot építsenek, különösen a katonai iskolákban, az európai felvilágosodás mozgalom hatására (Aytekin/Uslu 2015: 185). A Musztafa Kemal vezette politikai vezetés elszántsága a vallási világnézetek dominanciájának visszaszorítására ennek az akaratnak a végső lekerekítéseként jelenik meg, amely a nyugat-európai felhalmozási központok hegemoniája alatt olyan reformokat indított el, amelyek a "reakció elleni harc" kulturális-politikai megfelelőjét képezték. A családnevek, a latin betűs írás és a "modern" öltözködési szabályok bevezetése, a nemek jogi egyenlősége, a többnejűség tilalma, az iszlámot "államvallásként" meghatározó záradék eltörlése és más reformok a "korabeli civilizáció szintjének elérése" toposzának keretében így az új nemzeti tudat kialakítását célzó kulturális forradalom, mint kemalista-szekuláris hegemon projekt összetevőiként értelmezhetők.

A tagok társadalmi háttérétől függetlenül az Ifjú Törökök *tartalmát és céljait tekintve* polgári szervezet volt, amelyet a kemalisták követtek (Savran 2010; Reyhan 2008). Az ifjú törökökkel politikai folytonosságban a kemalisták folytatták a felzárkózó kapitalista fejlődés társadalmi-kulturális alapjainak biztosítását, a nemzeti burzsoázia támogatását és a gazdasági tevékenységek nemzeti piac keretében történő egyesítését célzó politikát (Savran 2015; Toprak 1982). A gazdaságpolitikai döntések által előnyben részesített hazai termelőeszköz-tulajdonosokat ösztönözték. A korai köztársasági időszak etatizmusa, amelyet az államközpontú megközelítésben az állam elsőbbségeként értelmeztek, olyan kapitalista fejlesztési program volt, amely a nemzeti burzsoázia megerősítésére összpontosított az 1928/29-es nagy gazdasági világválság körülményei között. Az állami bankok és állami vállalatok létrehozása a tőkeintenzív ágazatokban, valamint a szűkös beruházási források koordinálása az 1930-as évektől kezdődően olyan iparosítási programot indított el, amely összhangban állt a magánvállalatok felhalmozási folyamatával. Az állami tulajdonú vállalatok nemcsak olcsó termelési alapanyag beszállítóként, hanem a magánvállalkozások fontos értékesítési csatornáiként is működtek. Ez az "etatizmusnak" nevezett kiegészítő kapcsolat az 1930-as évek után is fontos jellemzője maradt az állami politikának. Még mielőtt e projekt körvonalai világosan kirajzolódtak volna, a kemalisták 1921 elején letartóztatták vagy meggyilkolták egy formálódó szocialista mozgalom politikai vezetését, amely a szomszédos Oroszországban zajló októberi forradalom háttérében egyre nagyobb befolyásra tett szert (Aytekin/Uslu 2015: 171ff.). Az osztályok létezésének támadó tagadása legitímálta a munkásmozgalom szerveződésének elfojtását (Boratav 1987: 30ff., 51; vö. Boratav 2005).

Gramsci fejlődési szakaszok szerinti osztályozását követve elmondható, hogy a köztársaság megalapítása befejezte a burzsoázia átmenetét a korporatív szakaszból a politikai szakaszba (Yalman 2002). A CHP képezte azt a szervezeti struktúrát, amelyben a birtokos osztályok politikailag egyesültek. A kapitalista fejlődési program szellemi hordozóinak nevelése elsősorban az Oszmán Birodalom széttagolt oktatási rendszerének szekularizációja és egységesítése révén történt, a nemzet kulturális egységesítésének megvalósítása céljából (vö. Şener 2015). A "kortárs civilizációs szint elérésének" toposza, amely ma is aktív, az új nemzeti tudat kérdéseire utal. A hagyományos nyugat-európai életmódhoz igazodó "modern" ember modelljét megalapozó oktatáspolitikai intézkedések egy olyan gazdasági programhoz kapcsolódtak, amelyhez az államhatalom központosítását kívánták folytatni, és amellyel - szintén törvények révén - egy új nemzeti öntudatot kívántak elérni.

a közös nemzeti, "török" érdekek tudatát kellett megteremteni a berendezkedő polgárság vezetésével. Ennek fényében a CHP politikája a "programgazdaság" megszervezéseként határozható meg, amellyel Gramsci a termelési és életmódok fokozott összehangolását fogalmazta meg (Gramsci 1991ff.: 2063).

Az 1920-as évek második felétől kezdve a hivatalos török történelmi tézis a nemzeti identitást a törökség és a civilizáció szintéziseként konstruálta meg. Az iszlámot, amelyet egymás után az arabbal tettek egyenlővé, kizárták ebből (Özdalga 2006). Terület és állampolgárság, faj és etnikum váltották egymást a kemalista nacionalizmus domináns elemeiként. A nemzetet azonban - a köztársaság legkorábbi szakaszának kivételével - minden formában szekuláris, nem vallásos, szerves-kulturális egységként felfogott egységként definiálták. A törökségnek olvasztótégelyt kellett volna alkotnia, hogy asszimilálja a törökországi nem török muszlim csoportokat, és integrálja őket az egységes török nemzetbe (Saraçoğlu 2011). A CHP által ma is követett etnikai-szekuláris nacionalizmus az 1930-as években kiegészült a populizmus elvével, amely a köztársasági eszmék kulturális terjesztését jelentette (vö. Koçak 2001; Odman 2006).

A politikai pártok betiltása és más korlátozások, például a vallási rendek és testvériségek betiltása sok iszlamistát parlamenten kívüli ellenzékbe kényszerített, amit különböző médiumokon keresztül folytattak (Savran 2015: 70). A klerikusok két táborra való megosztottsága a köztársaságban is folytatódott: Míg az egyik áramlat azt a tanulságot vonta le a vereségből, hogy a szekularizáció nyílt és radikális ellenzése káros, és a teljes vereség elkerülése érdekében fokozatos alkalmazkodásra van szükség, addig egy másik áramlat a köztársaság radikális elutasításához ragaszkodott, és az alkalmazkodásra hajlandóakat tette részben felelőssé a vereségért. Az oszmán ulemák utolsó generációjának tagjai az 1950-es évekig fennmaradtak a köztársasági intézményekben, és az oktatásban és az igazságszolgáltatásban töltötték be pozíciókat (Bein 2006: 294). A Diyanet İşleri Başkanlığı (Vallási Ügyek Hivatala, a továbbiakban csak Diyanet) megalapításával az évben a 1924vallás intézményi alapot kapott. Az ifjú törökök oldalára állt ulemák vezető pozíciókat foglaltak el a Diyanetben, amely sokáig viszonylag kicsi volt, és amelynek szerepéről és fejlődéséről később részletesebben is szó lesz.

Az államközpontú megközelítés keretében a Max Weber által elméletileg meghatározott patrimonális uralomtípust követve azt a tézist állítják fel, hogy az ulemák nem voltak szabadok, tevékenységük gyakorlásában és a Korán értelmezésében a szultán parancsainak kellett engedelmessé vádniuk, tehát az állam elsőbbőségét kellett követniük (Inalcik 1969). A szunnita papság felvázolt története az Oszmán Birodalom utolsó szakaszában a kora

A köztársaság azt mutatja, hogy nem opportunisták voltak. Képesek voltak mérlegelni, hogy meg akarnak-e felelni az irányelveknek, még akkor is, ha ez a státuszukba vagy még többre kerülhet. Eltérő álláspontot képviseltek koruk politikai fejleményeiről, különösen a saját kiváltságaikat érintő kérdésekben, pártokba szerveződtek, és nem csupán a szultán hűséges követőiként viselkedtek. Még ha a változó és ellentmondásos irányelvek ideológiai legitimálása a feladataik közé tartozott is, e feladatuk ellátása nem tette őket saját akarat nélküli helyettesítő ágensekké, hanem inkább a qua társadalmi funkció által elfoglalt pozíciójukat követőkké. Ők az oszmán társadalmi formáció szerves értelmiségieként írhatók le, akik a hatalmi tömbbe integrálódtak. Az általuk gyakorolt funkcióban a politikai és polgári feladatok kettős értelemben olvadtak össze a reprodukciós szempontokkal - mind társadalmi, mind csoportspecifikus értelemben. A kapitalista termelési módra való historikus átmenet során többségük vereséget szenvedett, aminek következtében elvesztették a birtokló osztályok hegemoniáját közvetítő kiváltságos helyzetüket, és egyúttal szerves értelmiségiként reprodukciójuk anyagi alapjait. Az újratermelési struktúra és a vallási struktúra szétválasztása a társadalmi és kulturális erőforrások leértékelődését jelentette, amelyekkel írástudóként, jogászként, oktatóként és egy hálózatos struktúra tagjaként rendelkeztek. A szekularizáció és a kemalista szekularizmus azt jelentette, hogy a hegemonia közvetítésével együtt kialakult erőforrásaik ezeken a gyakorlati területeken már nem voltak elegendőek ahhoz, hogy a megfelelő gyakorlatokat el tudják végezni.

5.2 Újrapcsolódás és újraalakulás: a vallás és a fejlődés kulturális-politikai intézményeinek kiépítése a török-izlám hegemonia projektje

A vallásos értelmiségiek által elfoglalt társadalmi pozíció rekonstrukciója megkönnyíti annak megértését, hogy az oszmán rend miért jelent számukra központi történelmi referenciát. Ennek a pozíciónak az elemei a birodalom igazgatásában való intézményesített részvétel volt az igazságszolgáltatáson, az oktatási rendszeren és a termelési eszközökkel való rendelkezésen keresztül, a reprodukciós és vallási szolgáltatásokat nyújtó, viszonylag autonóm intézményekkel kapcsolatban. Azzal a feladattal artikulálódtak, hogy a birtokos osztályok hegemoniáját gyakorolják. A köztársasági forradalom mély vágást jelentett társadalmi helyzetükben, amely többek között az adományrendszerhez kötődött. Az oszmán műtárgyak restaurálása és a

Az ő szemszögükből nézve az alapítványi rendszer, amelyet az előző szakasz elején idézett egykori hatósági vezető Beyazit az évben működtetett²⁰⁰⁹, nemcsak egy szimbolikus rend, hanem egy társadalmi pozíció helyreállítása is. A 2000-es évekre a vallásos értelmiségiek már jelentős utat tettek meg. Ekkorra már beágyazódtak egy társadalmi mozgalomba, amely különböző szervezeteket és pártokat hozott létre, és figyelemre méltó terepgyarapodásra tekinthettek vissza: A kemalista erők egyre inkább kiszorultak a közép-anatóliai területekről a tengerparti régiókba. A 2000-es évek Törökországában a versengő hegemon projektek között kielezett kulturális küzdelem zajlott, amelyben a projektek társadalmi támogatói által évtizedek alatt felhalmozott összes szimbolikus fegyver bevetésre került. De hogyan volt képes a vallás, vagy inkább annak hordozói, a visszaszorulás után újra ilyen jelentőségre szert tenni?

Már az 1940-es években elkezdték visszafordítani az időt a szekularizációban. Az 1940-es évek közepétől kezdve hatalmas és szisztematikus beruházásokat hajtottak végre a vallási intézmények bővítésére, és kibővítették az addig árnyékéletet élő vallási hatóságot, a Diyanetet. 1949-ben a vallást ismét választható tantárgyként vezették be az iskolákban, és feloldották a zarándoklatok tilalmát (Keyder 1987: 122). Az ifjú törökök alatt megreformált medresa, amelyben az általános oktatást összekapcsolták a hitoktatással, mintául szolgált a teológiai iskolák számára, amelyeket most fokozatosan vezettek be (Bein 2006: 289). A kutatásban ezt a folyamatot úgy tematizálják, mint a vallási reakciónak való engedést, miután az évben a CHP-ről levált, újonnan alapított DP (Demokrata Párt) 1946nyomására áttértek a többpártrendszerre (Aytekin/Uslu 2015: 371). A vallás reneszánszának okait a vallás feladatként való tematizálása figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy a CHP aktívan részt vett a vallás helyzetének helyreállításában. Şemsettin Günaltay, aki az 1940-es évek végén egy CHP-kormány miniszterelnöke volt, azt az elképzelést terjesztette elő, hogy a nemzet és a vallás egymástól függ, és hogy a törökök az iszlámot szolgálják a legjobban. A neves író és CHP-képviselő Yahya Kemal a lét központi motívumává emelte az autenticizmust, az önmagunkkal való együttlétet. Hangsúlyozta a vallás gyakorlásának fontosságát a közösségben való összejövetelként, megkülönböztetve a katekizmustól, a feltétlen hittől vagy a hitvallástól, amelyek dogmatizmusát elutasította.¹⁵

15 Így azt a központi gondolatot vette át, hogy a vallás elsősorban egy közösségi forma, hogy az egyéni hitközösségek a vallás legitimitásának és igaz voltának reprodukálására és állandósítására szolgáló eszközök, és hogy a vallási rituálék és kötdések jelentősebbek, mint a hit önmagában; ezt a nézetet tükrözi a religio szó latin származéka a religare igéből, amely azt jelenti, hogy "összekötni", és amelyet a superstitio szóval szemben használtak, amely egyéni,

Végül, de nem utolsósorban, egy CHP-képviselő kezdeményezésére 1949-ben újra megnyitották a "Türk Ocakları" (Török Bölcső) törökellenes egyesületeket, amelyek a vallás mint etikai erő és egyesítő momentum előnyeinek dicsőítésére szolgáló platformmá váltak. Az eszmények elvesztését és az anyagiak dominanciáját siratták, amit a nép erkölcsi nevelésével kell ellensúlyozni, ami csak a valláson keresztül történhet (Bora 1998: 68ff., 84ff., 93).

A CHP-ben nem volt egységes álláspont a vallás helyzetének helyreállításáról. A kommunista államok második világháború utáni növekedésével szemben a pártban vita alakult ki a vallás népszerűsítésének kérdéséről, amelyben az egyik szárny a vallás előnyeit hangsúlyozta a polgári rend fenntartása szempontjából, míg a másik szárny attól tartott, hogy a vallás kicsúszhat az irányítás alól. A második világháború után a "reaktív" eszmék fokozott megjelenése a "kommunista veszély" érzékeléséhez kapcsolódott, amely a CHP-t mint a birtokos osztályok valódi pártját nem kevésbé érintette, mint a DP-t (Akpınar/Araman 2011: 82). Az az átfogó államközpontú tézis, miszerint a konzervatív és vallásos világnézetek gyors fejlődése abból ered, hogy a kemalizmus nem tudta áthidalni a kulturális szakadékokat a lakossággal a valláson kívüli "társadalmi ethosz" és "népi kultúra" megteremtésével (Bora 1998: 42ff.), 125; Mar- din 2006c: 252f.), másrészt figyelmen kívül hagyja a kemalista projekt "civil társadalmi" horgonyait a hosszú háborúk, migrációs mozgások és kényszerbetelepítések következtében kialakult kulturálisan heterogén társadalmi formációban. A Balkánról és a Kaukázusból érkező háborús menekültek, valamint azok a csoportok, akiket az első világháború után erőszakkal telepítettek át Törökországba a birodalom korábbi területeiről, elfogadták a kemalizmus által kínált nemzeti identitást, csakúgy, mint azok a csoportok, akik számára a kemalista reformok a konzervatív szűklátókörűség és a szunnita ellenőrzés alóli felszabadulást jelentették (vö. Erden 2004). A reformok olyan értelmiségi réteget hoztak létre, amely elfogadta a haladás kapitalista irányultságát. A CHP egypárti uralma, amelynek 1946-ig sikerült integrálnia a birtokos osztályokat és értelmiségieket, más határokat is elért. A második világháború gazdaságra gyakorolt negatív hatásai, amelyeket a török gazdaság legfontosabb árucikkének számító mezőgazdasági exporttermékek iránti globális kereslet összeomlása okozott, ellenérzéseket keltett a lakosságban, amelynek háromnegyede még mindig földműves volt. A CHP agrárreformot kezdeményezett, hogy földet osszon ki a földtől megfosztott parasztoknak, és ezzel egyidejűleg új adót vetett ki a mezőgazdasági hozamokra, hogy megadóztassa az alapvető élelmiszerekkel spekuláló háborús haszonlesőket is (Boratav 2003:

intézményesen szabályozatlan spiritualitás, és a babona jelentését vette fel (Bora 1998: 58).

90f.). A már tőkés nagybirtokosok viszonylag erős frakciójának egy része ellenezte ezeket a terveket (Uslu 2015: 351). Ellenállásuk egybeesett egy kemalista oktatási offenzívával, amellyel az addig elhanyagolt falvakat akarták elérni. Kezdetből fogva 1940-oktatási intézeteket ("Köy Enstitüleri" - "Falusi Intézetek") nyitottak azzal a céllal, hogy a kiválasztott, mezőgazdasági és kézműves ismeretekkel felvértezett falusi gyerekeket úgy képezzék, hogy falujuk tanárai lehessenek. Az egyik hatás, amelyet az intézetek alapítói üdvözöltek, a kemalista fejlődési eszmék egyidejű átadása volt. A földbirtokosok és a **vük** kapcsolatban álló konzervatív értelmiségiek, akik addig a CHP-ben szerveződtek, ezt fenyegetésként fogták fel, mivel az intézetek a CHP felvilágosult áramlatának hatására aláásták az olyan konzervatív gyakorlatokat, mint a nemek elkülönítése. Fiúk és lányok együtt tanultak. A résztvevő gyermekek és fiatalok önbizalmát erősítette az intézetekben való közös munka és tanulás. Az intézetek nem ellenséges, hanem inkább felvilágosult-kritikus hozzáállást közvetítettek a vallással szemben (vö. Karaömerlioglu 1998). Ennek következtében a földesurak, akik továbbra is konzervatív és vallásos világnézetek alapján szervezték társadalmukat, veszélyben látták pozíciójukat. Antikommunista kampányt folytattak, amíg az intézeteket néhány év múlva ismét bezárták.

Ennek fényében a DP a CHP-ből kiszakadva alakult meg a birtokos osztályok egy csoportja, amelyet az ellenzéki földbirtokosok vezettek. Az államközpontú perspektívából a DP-t "alulról jövő mozgalomként" (White 2008: 361) értelmezik, amely a perifériáról jött, hogy szembeszálljon a CHP-vel, amely elvileg a centrumot foglalta el. A DP biztosan nem volt alulról szerveződő mozgalom. A CHP (volt) vezető politikusai közül állt, és számos magas rangú tiszt és bürokrata is tagja volt (Ahmad 1993: 9, 123). A CHP-ben a birtokos osztályok szövetségének felbomlásával és a többpártrendszerre való áttéréssel az osztályok és osztályfrakciók közötti viták már nem a CHP-n belül, hanem a két domináns hegemon projekt közötti többpárti parlamenti rendszer keretein belül zajlottak. A kapitalista fejlődés által okozott vagy felerősített megosztottság, egyenlőtlenségek és különbségek a versengő pártok központi politikai kérdésévé váltak.¹⁶ A szakadással, akárcsak az ellenzéki párt 1930-as megalakulásával kapcsolatban, világossá vált, hogy a CHP-n belül a kemalista mellett egy második hegemon projekt is létezik.

16 A pártverseny az uralkodó osztályokra korlátozódott. A szabad pártalakítás mindössze néhány hónapig tartó időszaka után a baloldali pártokat és a hozzájuk kapcsolódó szakszervezeteket betiltották (Boratav 1987: 72).

A burzsoázia nem egy új entitás volt, hanem egy olyan, amely nagyobb láthatóságot kapott egy olyan pártszervezet által, amely arra törekedett, hogy többséget teremtsen az általa képviselt burzsoázia egyes részeinek fejlesztési céljai számára. A nézetek nem újonnan alakultak ki, nagyobb láthatóságot nyertek egy olyan pártszerű szervezet révén, amely az általa képviselt burzsoázia azon részeinek fejlesztési céljai számára igyekezett többséget teremteni (Atılgan 2015a: 415).

A DP-vel az iszlamista diskurzus is visszatalált a parlamenti politikába az 1924-es pártbetiltás után. Adnan Menderes, aki a DP elnöke lett, és maga is az ország egyik legbefolyásosabb földbirtokosa volt, egyik választási szlogenje így hangzott: "Isztambult második Mekkává, az Eyüp Szultán mecsetet [Isztambulban] második Kábaává fogjuk tenni". (idézi Yücekök 1977: 153) Az 1950 és 1960 között kormányzó DP egyik első reformja az arab imahívás visszaállítása volt. Újra engedélyezték a Korán szavalását a rádióban, és a vallási közösségek szabadabban és láthatóbban szerveződhetnek. A DP azonban nem volt iszlamista párt; ideológiai irányultságát a konzervatív témák uralták, amelyeken keresztül a kapitalista felfordulással szembeni reakciókat a felvilágosodás, különösen a kommunizmus és általában a baloldal ellen irányították olyan kifejezésekkel, mint az elidegenedés és a degeneráció (Bora 1998: 68ff.). A DP egy olyan hitelesség és megváltoztathatatlanág megőrzőjeként mutatkozott be, amelynek állandó felbomlását a kapitalista fejlődés előrehaladásával egyidejűleg szervezte meg. Egy konzervatív hegemon projekt első politikai hordozójaként határozható meg, amelynek ideológiai repertoárja a közösség, a nemzet, a hagyomány, a történelem és a (patriarchális) család szakralizációjából állt. A vallás olyan elemként jelent meg, de nem feltétlenül elsődleges elemként, amelyet a rend és a hatalom fenntartására használtak. A valóságban a konzervativizmus és az iszlamizmus közötti határok elmosódtak. Mindazonáltal a konzervativizmus egy viszonylag független áramlat volt, amely a DYP (Jobb Út Párt) és az ANAP (Haza Párt) formájában az AKP megalapításáig meghatározóan alakította a politikai színteret.

Bizonyos vallási és konzervatív nézetek népszerűsége, amelyek a DP pártprogramjának részévé váltak, nem választható el gazdasági és politikai összefüggéseiktől - pusztán ideológiai szempontból.

- mérhető. Ezeket a termelőeszközök tulajdonosai bizonyos frakcióinak vezetését szervező hegemon projekt részeként kell vizsgálni. A DP 1950-ben aratott első választási győzelmét elsősorban a lakosságnak tett ígéreteinek köszönhetette, amely akkor még túlnyomórészt kisbirtokos körülmények között élt, és szenvedett a második világháború okozta gazdasági visszaeséstől és a mezőgazdasági termékek iránti kereslet csökkenésétől. A kigazdálnak támogatásokat és a csendőrség ellenőrzésének megszüntetését, a munkásoknak sztrájkjogot és szervezkedési jogot ígért.

szabadság. Ígéreteit a bürokrácia etatista elnyomása alóli felszabadulásként népszerűsítette, és a nép pártjaként tüntette fel magát. A DP 1954-es második választási győzelmének magas, 58 százalék körüli támogatottságát a kedvező gazdasági fejlemények is elősegítették. A mezőgazdasági termékek iránti globális kereslet megnőtt, a Marshall-terv keretében amerikai hiteleket nyújtottak Törökországnak, ami elősegítette a kapitalista fejlődést, és egyúttal szoros kapcsolatokat hozott Törökország és az USA között, amit politikailag a NATO-csatlakozás is alátámasztott (Atılgan 2015a: 485ff.). A kedvező gazdaságpolitikai feltételek mellett, amelyek lehetővé tették a mezőgazdasági termelőknek nyújtott támogatásokat és hiteleket, a DP nem teljesítette az alárendelt osztályoknak tett ígéreteit. A munkásmozgalom szociáldemokrata és szocialista szervezetei betiltva maradtak, és a mezőgazdaságban a gépesítés fokozódása növelte a mezőgazdasági munkásokra nehezedő versenynyomást. A kisgazdák nem tudtak lépést tartani a nagy és közepes méretű földtulajdonosokkal, akik a legtöbbet profitáltak a gazdaságpolitikából. Amikor az 1950-es évek második felében, a gazdasági szűk keresztmetszet, a magas infláció és a növekvő külföldi adósság közepette a DP támogatottsága csökkent, a DP növelte a nyomást a munkásságra azzal, hogy tovább tiltotta szervezeteinek működését, elnyomást alkalmazott a politikai és társadalmi ellenzékkel, valamint a közzszolgálat és a hadsereg tisztjei ellen, akiknek magasabb fizetésre vonatkozó követeléseit figyelmen kívül hagyta, megzsarolta a nagyiparosokat, hogy szakítsanak a CHP-vel. A diktatúra megteremtése felé haladó, de a felemelkedő ipari burzsoázia támogatását és népszerűségét elvesztő DP korszakának 1960-ban a köztársaság történetének első katonai puccsa vetett véget. A puccs a DP tekintélyelvű törekvései miatt különböző társadalmi csoportok támogatását élvezte (ibid.: 485ff., 545).

A puccs ambivalens cezúrárt jelent a politikai történelemben. Egyrészt a hadsereg a puccsot követően az újonnan az alkotmányban rögzített Nemzetbiztonsági Tanácson keresztül bekapcsolódott a politikai döntéshozatali folyamatba. Másrészt a hadsereg egyidejű gazdasági integrációja a tisztek számára a kapitalista fejlődési utat jelölte ki irányadónak. A tisztek fizetését megemelték, a fiatal tisztek a közepes jövedelemosztályba kerültek, a tábormokoknak luxusvillákat építettek, a nyugdíjas tiszteket felvették a bürokráciába, és magáncégek igazgatótanácsaiba nevezték ki őket. A tiszteket egy széles körben elágazó konzorcium (OYAK) létrehozásával rentiőrökké tették, amely a mai napig létezik, és olyan kiváltságokat biztosít a tiszteknek, mint a kedvezményes hitelek és fogyasztási cikkek, valamint osztalékot fizet a nyugdíjas tiszteknek. Az OYAK-hoz való csatlakozásuk révén, amely állami támogatással hamarosan az ipari burzsoázia

Ahogy az ország vezető, nemzeteken átívelő konglomerátumok csoportja felemelkedett, a hadseregben erős érdekeltség alakult ki, hogy a konglomerátumok javára beavatkozzon a társadalmi küzdelmekbe (Ahmad 1993: 130ff.; Ulus 2011: 15).¹⁷ Ezen az antidemokratikus intézkedéseken kívül Puskás új alkotmányt is kezdeményezett, amely ugyancsak polgári szabadságjogokat biztosított a munkásosztálynak, de inkább a konglomerátumok, az ipari munkások, a közigazgatásban dolgozók, a kispolgárság egy része és a kisgazdák közötti szociáldemokrata blokk alkotmányos keretét képezte. Ennek a félperifériás fordizmuson alapuló tömbképződésnek az első tendenciái már az 1950-es években megjelentek. Az importhelyettesítő gazdaságpolitika formájában megvalósuló fordista politika kialakítása 1962-ben kezdődött. Célja a hazai ipari burzsoázia növekedésének elősegítése volt, amely a hazai piacra termelt, szelektív vámok, támogatások és (szüksős) devizák révén a fejlődését szolgáló projektekbe történő befektetések révén. A Fordizmus Törökországban nem alakult ki olyan expanzív módon, mint a kapitalista központokban, de ennek ellenére a hetvenes évek végéig meghatározta a felhalmozás dinamikáját és a munkamegosztás megszervezését (Ayдын, Z. 2005: 209f.). Az ipari munkaerő folyamatos béremelése és a jóléti állam elemeinek fejlődése jellemzi ezt az időszakot. A munkaerő oktatási és reprodukciós feltételeinek javítása a formális munkaszerződések és szociális juttatások révén, valamint vásárlóerejük növelése kiegészítette az ipari burzsoázia fejlődését, és biztosította a megtermelt javak értékesítését (Boratav 1987: 108f.; Odman 2000: 451f.). Az iparfejlesztéshez kapcsolódó gyárközpontú, közszféra-központú kompromisszum, amely a munkások szociális és politikai jogait is magában foglalta, korlátozott maradt, mert a munkásoknak csak egy részét integrálta, és az ipari fejlődést az ország bizonyos részeire koncentrált. Volt néhány sajátossága is, mint például a paraszti szaporodási környezetből az ipari központokba csábított munkaerő informális települései ("Gecekondu"). Mindazonáltal meghatározta a lakosság nagy részének életkörülményeit, és a ténylegesen integrált munkásokon túlmutató hatást fejtett ki.

17 A puccsot a katonai vezetés beleegyezése nélkül hajtották végre a középső tisztikar tagjai, akik a puccs után két szárnyra szakadtak: Egy baloldali kemalista szociálreformista szárny, amely a katonai uralom rövid időszaka alatt földreformot kezdeményezett a kisgazdák javára, és napirendre tűzte a jóléti állam szabályozását az alárendelt osztályok javára, és egy jobboldali szárny, amely a kormányzati ügyek azonnali átadását követelte a polgári erőknél, azzal a számítással, hogy azok visszafordítják a földreformot. A jobboldal győzött, és a földreformot valóban visszafordították (Ulus 2011: 199f. fn. 20).

5.2.1 A török-izlám szintézis

A DP-kormány az akkori erőviszonyok miatt bukott meg. Hivatali ideje alatt azonban megereméződtek az iszlamista mozgalom fejlődésének infrastrukturális előfeltételei, amelyek a mai napig jellemzik azt. Ennek az infrastruktúrának a részletes leírását, amely magában foglalja a Diyanetet és a teológiai képzési központokat, egy külön fejezetben adjuk meg, miután az iszlamista mozgalom fejlődési szakaszait a társadalmi küzdelmekkel kapcsolatban nyomon követtük. A DP-kormányok támogatásával nagyszámú akadémikus, író, újságíró, agitátor és polemizáló alakult, akik különböző egyesületekbe tömörültek, hálózatokat alakítottak, és ettől kezdve azon dolgoztak, hogy a konzervatív iszlamizmust és a völkisch-turkizmust egy török-izlám hegemonia projektben egyesítsék. Ebben a szakaszban kezdődik a konzervatív iszlamizmus mint önálló ideológia kialakulása a török-izlám szintézis formájában. Visszatekintve a szintézis a legfontosabb értelmezési javaslat, amelyet a török jobboldal az évszázad 20. során kidolgozott. Az oszmánizmus, a türkizmus, az iszlamizmus és a konzervativizmus ideológiáinak kombinációját jelenti, amelyek már az Oszmán Birodalomban is kialakultak. Turkista és iszlamista motívumokat, az állítólagosan prekapitalista értékek és eszmék szakralizálását, antikozmopolitizmust, alapvetően szkeptikus világnézetet és az áldozati lét hangsúlyos diskurzusát tartalmazza. Ez a törökösödési és iszlamizációs politika kísérőjelenségének tekinthető, amelyet történelmi folytonosságban folytattak azzal a népiertással, amellyel a nem muszlim lakosságot eltávolították Anatóliából (Açikel 1996; Çoban 2015).

A török-izlám szintézis alaptézise az, hogy a törökség és az iszlám kölcsönösen egymásra voltak utalva. A "törökök" leginkább azzal szolgálták volna az iszlámot, ha terjeszkedését irányítják, és missziós buzgalommal hódítanak meg új területeket. A szúfi rendek különösen megbízhatónak bizonyultak abban, hogy nem maradtak a szemlélődésben, hanem karddal a kézben vívták a szent háborút, ugyanakkor hűségesekek maradtak az államhoz. Ezeket az elképzeléseket elsősorban azok az akadémikusok fogalmazták meg, akik 1962-ben az "Aydınlık Kulübü" ("Értelmiségiek Klubja", 1970-ben átkeresztelve "Értelmiségiek Bölcsője") nevű szervezetbe tömörültek. Az ugyanekkor (1963-ban) a kommunizmus elleni harcra alakult egyesületeket is nagyrészt iszlamista értelmiségiek és hálózatok támogatták (Atılgan 2015b: 590; Özdalga 2006). Azt állították, hogy a szúfizmus lényege nem a világtól való elvonulás, hanem a harcias missziós szellem. Ez a vallás aktivizáló elemét hangsúlyozta, szemben a világi dolgoktól való passzivizáló elvonulással, a felszabadulásnak a túlvilági életre való összpontosításával, amelyet gyakran társítanak a valláshoz. A címről

A török-izlám szintézis szempontjából a világi nem olyasmi, amit el kell viselni (Açikel 1996). Az 1960-as években a szintézis akadémikus szerzői szembesültek a feltörekvő szocialista és antiimperialista munkás- és diákmozgalommal, amelynek leküzdésére alternatív értelmezéseket dolgoztak ki. A szegénység és az elnyomás okát a Nyugatnak való állítólagos alárendelődésben jelölték meg a kulturális nyugatiasodás révén, és azt állították, hogy a felvilágosodás és a szekularizáció elfojtásával, ugyanakkor a technológiai fejlődés iránti lelkesedéssel leküzdhető a Nyugathoz való alárendeltség, és így a szegénység és az elnyomás.

Az iszlamista aktivitás növekedésének másik megnyilvánulása ebben az időszakban az "idealista mozgalom" fejlődése, amely eredetileg egy szekuláris és etnikai rasszista türkizmust alakított ki, amely az 1960-as években kezdte átadni helyét a szunnita iszlamista értelmezéseknek.¹⁸ Ennek az áramlatnak a politikai képviselője a Köztársasági Paraszt Népi Párt (CKMP) volt, amelyet 1969-ben átkereszteltek Nacionalista Mozgalom Pártjára (MHP), és amely kapcsolatban állt a fasiszta Szürke Farkasokkal - a baloldali áramlatok ellen küzdő félkatonai szervezettel (Atılgan 2015b: 592f.; Ulus 2011: 125). A kispolgársághoz és a kisiparosokhoz kötődő idealista mozgalom elhatárolódott a nem szunnitáktól, az alevitáktól, akiket korábban "törökökként" integrált. Az iszlamizmushoz való korai és az évtizedek során előrehaladott közeledés ellenére az idealista mozgalomban ma is működik egy pánturkista áramlat, amely inkább kelet felé orientálódik, és az összes "török nép" egységét képzei el, amelyben az iszlám nem játszik meghatározó szerepet. A mozgalom kapcsolata a kispolgárokkal és a kisvállalkozókkal, akik Törökország egyes régióiban gyűjtőpontokat képeztek, lehetővé teszi, hogy török hegemon projektként határozzuk meg, amely ideológiai-kulturális metszéspontokat mutat a konzervatív-izlám, valamint a kemalista hegemon projektekkel.

A DP betiltásával az utódpart, az AP folytatta a konzervatív hegemon projektet. Felvette azt a diskurzust, amely a kapitalista felfordulás okozta ellenérzéseket a "kulturális nyugatiasodás" ellen irányította, amelyért a CHP-t és a kemalizmust tették felelőssé. A nyugati és a nép számára idegennek kódolt intézményeket és kulturális formákat tették felelőssé a kisiparosok és a paraszti termelés felbomlásáért, valamint a kézművesek és parasztlakosok proletarizálásáért, amely a mezőgazdaság iparosításával és gépesítésével járt együtt.

18 A szekuláris rasszista türkizmus központi értelmiségei közé tartozik Nihal Atsız, aki a Szürke Farkasokat inspirálta (Özdalga 2006).

voltak. A konzervatív pártok állandó ellenfélként mutatkoztak be, noha szinte megszakítás nélkül ők voltak a kormányok. Panaszkodtak a "nyugati" intézményekre, annak ellenére, hogy azok a nyugati felhalmozási központok és szövetségek (NATO) dominanciája alatt elősegítették a világhán- delbe való integrációt. Panaszkodtak a "nyugati" értékekre, amelyekkel elítélték a nukleáris családot, az érdekeket és a kapitalizmust, noha politikailag a kapitalista viszonyokat érvényesítették. Miközben az életmódok és kulturális formák állandó felforgatását szervezték, és ezzel a nagycsalád létfeltételeit is aláásták, a "nép kulturális értékeinek" - a "nemzeti" kultúrának - az elnyomókkal szembeni védelmezőiként tüntették fel magukat.

5.2.2 Az épülő vallási infrastruktúra osztályalapja

Az 1946 és a hatvanas évek közepe közötti időszak a papság újjáéledésének kezdetét jelentette az elnyomás után. Ebben az időszakban történt az első kísérlet a vallási értelmiség társadalmi helyzetének helyreállítására és a hatalmi tömbben addig erősen korlátozott pozíciójuk kiterjesztésére. A társadalmi-politikai blokkok kialakulása és a kulturális harc pártszintre emelkedett, és az iszlamizmus nemzeti mozgalomként kezdett megreformálódni. Míg a kemalizmus a kapitalista fejlődést a polgári felvilágosodás mozgalmához való igazodással ötvözte, az emancipációs ajánlatokat a kényszerítés elemeivel ötvözve, addig a török konzervativizmus ugyanezt a fejlődést 1946 után a konzervatív vallási gyakorlatok felszabadításaként artikulálta. Mindkét áramlat a népesedéspolitika alakítására vonatkozó igényt fogalmazott meg, amely a kemalizmusban kifejezetten változásként - a Nyugathoz való hasonulásként -, a konzervativizmusban pedig megőrzésként - önmagunkhoz való ragaszkodásként - artikulálódott. A kemalista-szekuláris hegemonia projektje felszabadulást ígért a konzervatív és vallási befolyás alatt álló társadalmi ellenőrzés alól. A világi erők számára a szekularizmus elve, amelyet a köztársaság megalapításával az alkotmányban rögzítettek, a szunnita klerikálisok uralma alóli felszabadulást jelentette, ami az alevi lakosság számára is lehetővé tette az állampolgári egyenlőséget (White 2008).¹⁹ A kemalista reformbuzgalom kényszerítő elemei, amelyek a lakosságra kényszerítették az öltözködési formák, a zenei ízlés, a szabadidős szokások, az új írás és nyelv stb. átvételét, kiindulópontokat kínáltak a konzervatív hegemon projektnek, és hitelességet adtak a konzervatív artikulációnak.

19 Ez az egyenlőség azonban soha nem valósult meg teljesen, mivel a szunnita intézmények megmaradtak, amint azt a következő fejezetekben kifejjtük.

Mivel mindkét projekt döntően megszervezte a kapitalista felhalmozási folyamatot, amelynek nyugati irányultsága alapvetően egyöntetű volt, de amelyet különböző kulturális formákon keresztül igyekeztek közvetíteni, analitikus szinten úgy írható le, mint az uralkodó osztályok két versengő kulturális-politikai stratégiája a hegemonia gyakorlására. A kulturális harc olyan modus operandi-ként jelenik meg, amelyen keresztül mindkét hegemon projekt egymással versengve reprodukálta magát.

Ezt a szakaszt tehát az iszlamista értelmiségiek láthatóbb újjászerveződése jellemzi, akiknek elődei az első világháború után együttműködtek a győztes hatalmakkal. Az a tény, hogy a DP-vel, a CKMP-vel és az AP-vel társultak, hogy elleneztek a kommunistának és népidegennek bélyegzett társadalmi reformmozgalmakat, és hogy a semleges technológiai fejlődés formájában megvalósuló kapitalista fejlődést nélkülözhetetlen elemmé tették, azt jelzi, hogy a megszálló osztályokkal együtt fejlődtek. Annak érdekében, hogy pontosabb képet kapjunk az iszlamista mozgalom társadalmi támogatásáról ebben az időszakban, előzetesen a vallási infrastruktúra fejlődését tárgyaljuk. A vallási infrastruktúra fejlesztését elsősorban az egyesületek kezdeményezték, amelyek növekedése az 1950-es években feltűnően meredek volt. Miután 1946-ban liberalizálták az egyesületek alapításáról szóló törvényt, egyre több vallási célú egyesületet alapítottak. 1946-1961-ben már 5000, 1968-ban pedig 8400 új egyesületet alapítottak a mecsetek építésének előmozdítására. Ezt követően a növekedés magas szinten kiegyenlítődött 1960, de az egyéb vallási célú egyesületek száma - például teológiai iskolák építése - növekedett (Yücekök 1977: 131ff.). A Diyanethez nem kapcsolódó, önkéntes alapon Korán-tanfolyamokat működtető egyesületek is létrejöttek. A vallási egyesületekkel ellentétben azonban 1946 előtt önkéntes Korán-tanfolyamokat lehetett alapítani. Számuk 1932 és 1949 között 9 kurzusról 232 hallgatóval 127 kurzusra emelkedett 8706 hallgatóval (Ozgur 2012: 34ff.). 1951-ben már 237 Korán-tanfolyamot 1968-2.510 is voltak. Az önkéntes tanfolyamokon kívül a Diyanet által szervezett tanfolyamok 954 is voltak, amelyek néhány tanulót 40.000 elrettentettek. Egy másik statisztika lehetővé teszi a súlyozást: a vallási célú egyesületek aránya az összes újonnan alapított egyesületben és 1959-1946 1,3%-ra 31,9% emelkedett, majd 1968-ig 28% körül stabilizálódott (Yücekök 1977: 131ff.). A számok lenyűgözőek, különösen azért, mert a mecsetek, iskolák építésének és az önkéntes tanfolyamok működtetésének költségeit főként magánadományokból fedezték. Ezek a vallási struktúra újjáépítésének kezdetét jelzik, amelynek révén a teológusok anyagi reprodukciós lehetőségei egymás után bővültek.

Az egyetlen fellelhető tanulmány, amely az egyesületek differenciált vizsgálatára vállalkozik, a következő időszak iszlamista mozgalmanak előrettekintését adja, amikor példaként feltárja, hogy a társadalmi szponzoráció főként három csoportból állt (Yücekök 1977). Városi területen főként a kiskereskedők és kézművesek kezdeményezték az alapítást, vidéken pedig elsősorban a kisgazdák. Mindkét területen az alapítók között a harmadik csoportot a művelt teológusok alkották, akik közül néhányan a köztisztviselők kisebb csoportjába tartoztak (ibid.: 211ff.). Az összetételből arra lehet következtetni, hogy az 1950-es és 1960-as években a re ligális struktúra közvetlen osztálybázisa a kispolgárságból és a kispolgárságból alakult ki. Yücekök szerint a kispolgárságnak ez a része a kapitalista felfordulás "vesztesei" (1977: 80) közé tartozott, akiket a világi köztársaság és a Nyugat intézményeivel tettek egyenlővé. Az egyesület alapítóiról készített felmérése a konzervatív iszlamizmus alaptéziseivel összhangban kimutatta, hogy százalékuk 70 nagy hibának tartotta a "vallási állam" megszüntetését a köztársaság megalapításával, és a Nyugat utánzását és az erkölcsi hanyatlást okolta a társadalom legnagyobb bajaiért.

Yücekök szerint a kispolgárság a második világháborút követő felgyorsult kapitalista fejlődés miatt versenyképesszernek volt kitéve, aminek fényében legalábbis egy része a "régi" után vágyott (1977: 102). Boratav megjegyzi, hogy a kispolgárság ugyanebben a szakaszban bővült, és összességében profitált a kapitalista fejlődésből (1987: 77ff.). A két megfigyelés - a növekvő versenynyomás és a terjeszkedés - nem feltétlenül zárja ki egymást. Amikor azonban a kispolgárságot "vesztesként" írják le, mint Yücekök, ez elhomályosítja társadalmi helyzetét és politikai pozícióját. Érthető, hogy a kispolgárság a liberalizációk révén politikailag pártokban és politikailag egyesületekben tudott újrászerveződni. A "régit" már nem antikapitalista vagy feudális kifejezésekben fogalmazták meg: A kispolgári reprodukció alapja szintén a tőkés felhalmozás fenntartásában rejlett. A konzervatív iszlamizmusban a hangsúlyos antikommunista elem, amely az egyesületekben is megmutatkozott, kifejezi, hogy a nagybirtokos földbirtok és a kereskedő burzsoázia oldalán helyezkedett el az alárendelt osztályokkal szemben, akik túlnyomórészt a DP-ben szerveződtek.

Összefoglalva elmondható, hogy az iszlamista mozgalom az 1950-es évektől kezdve támaszkodhatott a nagybirtokosokra és a kereskedő polgárságra, ugyanakkor gyökeret vert a kispolgárságban, és egyesületek révén gyorsan növekvő értelmiségi réteget alakított ki, amely ettől kezdve továbbfejlesztette a török-iszlam hegemon projektet.

5.3 **Függetlenség: Az iszlamista mozgalom megalakulása és független pártként való kiválása**

Az 1950-es évektől kezdve a burzsoázia differenciálódása új küszöböt ért el. Hosszú ideig a tőkés földbirtokosok és a kereskedő polgárság alkották a birtokos osztályok domináns frakcióit. Az ipari termelés fejlődésével az ipari polgárság jelentősége nőtt. Nagyon gyorsan monopolisztikus struktúrákat alakított ki, és sikeresen érvényesítette érdekeit.²⁰ Különböző szerzők szerint a kisebb mezőgazdasági és feldolgozóipari termelők által az ipari burzsoázia részéről érzett versenynyomás váltotta ki az önálló politikai képviselő keresését, amely a konzervatív AP párttól való elszakadással alakult ki, amely viszont a DP-t követte (Buğra 1998; Güllalp 1999; Keyder 1987; Yücekök 1977). A kisebb vállalkozók egy szárnyának elszakadásával az iszlamizmus önálló társadalmi mozgalom formáját öltötte, amely nem sokkal később párttá is szerveződött. Az önálló pártszerű szerveződés miatt ettől kezdve a politikai iszlám kifejezést használják, különösen a történelmi materialista irodalomban. Az a tény azonban, hogy az iszlámot párttá szervezték, nem fedheti el azt a tényt, hogy az iszlám - pontosabban egy szunnita értelmezés - már korábban is artikulálódott politikailag.

Az AP-től való elszakadást a gazdaságpolitika iránya és az állami támogatások elosztása körüli konfliktus előzte meg, amelyben a vállalatok mérete fontos szerepet játszott. A konfliktus tényleges helyszíne az akkori legfontosabb üzleti szövetség, a Török Kamara- és Tőzsdeegyesület (TOBB) volt. A szövetség elnöke Necmettin Erbakan mérnök volt, aki a munkaerő többségét kitevő kisebb vállalatoknak az állami támogatások kedvezőbb elosztását ígérte, amit a nagyobb vállalatok elleneztek. Az isztambuli és izmiri kereskedelmi kamarák kezdeményezésére, ahol a nagyvállalatok domináltak, Erbakant 1969-ben az AP-kormány leváltotta. Az AP szerepe ebben a folyamatban ellentmond annak az elképzelésnek, amely a 2000-es években vált ismertté.

20 A török nagyvállalatok holdingok vagy konglomerátumok formájában történő szerveződése, amelyek egyaránt aktívák a termelés, a kereskedelem és a pénzügyek területén, lehetővé teszi számukra, hogy a termelőtőkét és a monetáris tőkét ugyanazon a szervezeti struktúrában belül tartsák. Így nagyobb ellenőrzést gyakorolhatnak a többlettérték különböző formái (kamat, profit, kereskedelmi nyereség) felett, és nagyobb többlettértéket tudnak lefölözni. Egyes szerzők a pénzügyi tőke kifejezést használják a holdingokra, más szerzők nagytőkének, nagypolgárságnak vagy egyszerűen monopóliumoknak nevezik őket, mivel mindegyikük a termelés bizonyos területeit uralja (Ercan 2002; Öztürk 2010 és 2015).

államközpontú tézis, miszerint a nagyvállalatokat hagyományosan a CHP képviselte. A nagyvállalatok már az 1960-as években, az AP és a CHP kormányok idején megalapították magukat.

A konfliktus a politikai iszlám önálló pártként való elszakadását kényszerítette ki. A párt megalakulását azonban kezdetben megelőzte a Milli Görüş Mozgalom (Nemzeti Nézet) megalakulása, amely szintén Erbakan vezetésével jött létre az 1960-as évek közepétől. A Milli Görüş mozgalommal az Oszmán Birodalomra és az iszlám szunnita értelmezésére való pozitív hivatkozás a kispolgársággal és a kispolgársággal kapcsolatban programszerűvé vált. Erbakan, aki sikertelenül pályázott az AP-nél a parlamenti választásokon való indulásért, és akit egyúttal eltávolítottak a TOBB elnöki tisztségéből, végül független jelöltként indult. 1969-ben független jelöltként került be a parlamentbe a közéletalotliai Konya város kereskedőinek és kereskedőinek támogatásával, amely később a politikai iszlám fellegvárává vált. A törökországi politikai iszlám első önálló pártja, amely a 1970Milli Görüş mozgalomból alakult, a Nemzeti Rend Pártja (MNP) volt, amelyet olyan politikusok alapítottak, akik korábban főként az AP-ben tevékenykedtek (Akpınar/Araman 2011: 84). Ez a szervezet olyan kiskereskedők, kereskedők és földművesek szövetségét képviselte, akik elítélték a korrupciót, a kapzsiságot és az erkölcsi hanyatlást, amelyet a vallásból származó helyes etikai magatartás elfogadásával ígértek helyrehozni. Az MNP programjának középpontjába az Oszmán Birodalom szunnita intézményeinek helyreállítását állította (Yücekök 1977: 101f.). A kisebb tőketulajdonosok, akiket később "anatoliai burzsoázianak" neveztek el, olyan diskurzust alakítottak ki, amelynek révén a proletarizálódás növekvő nyomása alatt álló kisparaszti termelőkkel és saját munkásaikkal szövetkeztek, akiket nagyon alacsony bérek mellett súlyos kizsákmányolási körülményeknek vetettek alá.

Az 1971-es újabb katonai beavatkozást követően, amely elsősorban az erősödő munkásmozgalom ellen irányult, az MNP-t betiltották a világiak elleni tevékenységéért. Mindazonáltal a beavatkozás megnyitotta az utat a török-iszlám hegemonia projektje előtt (Ulus 2011: 16). A beavatkozás a betiltott pártok tagjai számára öt éves politikai tevékenységi tilalmat rendelt el, amelyet a Török Szocialista Munkáspárt (TİP) politikusai esetében végrehajtottak, az MNP politikusai esetében azonban megkerülték. Közvetlenül az MNP nyomdokaiba lépve megalakult a Nemzeti Megmentés Pártja (MSP), amely ugyanazzal a személyi állománnyal és programmal, dzsihádra felszólító és a saría bevezetését hirdető gyűléseket szervezett. Az 1971-es beavatkozás elindította a szunnita iszlámista és török erők tömeges támogatását, amelyek a hadsereggel és a rendőrséggel együttműködő félkatonai egységeket alkottak, amelyekből bal- és jobboldali csoportok alakultak.

a baloldali kemalista erőket fokozatosan eltávolították. Az 1970-es években "polgárháborús stratégiát" (Çağlar 2003: 188) folytattak a munkás- és diákmozgalom, valamint az aleviták ellen, amelyet főként a Nacionalista Mozgalom Pártjához (MHP) kapcsolódó erők hajtottak végre, a biztonsági apparátus támogatásával. A "polgárháborús stratégiát" azonban politikailag támogatták az ügynevezett Nacionalista Front kormányai, amelyet a konzervatív AP, a török-islamista MHP és az islamista MSP közösen alakított (Ozan 2015: 724ff.).²¹

Míg az MSP az iparosítás előmozdítására szólított fel a kisebb tőketulajdonosok javára, és a nagyvállalatok ellen agitált, amelyeket azzal vádolt, hogy a "nyugati-zsidó szövetség" részei, az 1971-es intervenció olyan feltételeket teremtett, amelyek a tőke minden frakciója számára előnyöket biztosítottak. Az 1960-as években emelkedő reálbéreket csökkentették, a baloldali kemalista personalokat egymás után távolították el a bürokráciából, és a szociáldemokrata és szocialista mozgalmak, amelyek az 1960-as évek közepétől a világgazdasággal párhuzamosan erős fellendülésben voltak, masszív megtorlásnak voltak kitéve (vö. Alpkaya 2001; Boratav 1987: 100ff.). Ennek ellenére a baloldali mozgalom az 1970-es években egyre erősödött. Ez az ipari munkásságban horgonyzott le, amely harcosszakszervezeteket hozott létre, mint például a DİSK, ²²amelynek taglétszáma 198030.000évről19671 évre700.000 nőtt, és magában foglalta a parasztságot és a kispolgárságot, ami nem utolsósorban a ²³200 000 tagot számláló TÖB-DER baloldali tanári szakszervezet megalakulásában és a diákbaloldal megalakulásában is kifejeződött (Çağlar 2003: 189).

A szocialista mozgalom nyomására a CHP-ben megerősödött egy szociáldemokrata és baloldali reformszárny, amely 1940 után másodszor is politikai napirendre tűzte a kisgazdák javát szolgáló agrárreform kérdését. Az 1970-es évekbeli baloldali fordulatig az ország iparilag elmaradott régiói a CHP politikai fellegvárai közé tartoztak. Az 1970-es években a CHP a legerősebb erővé vált a Gecekonuban is, az iparilag fejlett városok munkásnegyedeiben, amelyek a belső migráció miatt gyorsan nőttek (Ahmad 1993: 160). Mindkét körülmény - először a CHP népszerűsége az elmaradott régiókban, majd a szavazatszerző ereje a

21 Az 1970-es évek vége felé egyre gyakoribbá váltak a szocialista és baloldali aktivisták elleni támadások. Voltak baloldali militáns csoportok is, amelyek a "polgárháborús stratégiára" ugyanezekkel az eszközökkel válaszoltak, ellentámadásokat hajtottak végre, sőt néha egymás ellen is harcoltak. A jobboldali terror mértéke azonban sokszorosan meghaladta a baloldali és antifasiszta ellenállásból kiinduló erőszakot; a jobboldali erők katonai szempontból fölényben voltak és jobban felszereltek (Çağlar 2003: 190).

22 A Török Forradalmi Munkás Szakszervezetek Szövetsége.

23 Egyesület az összes tanár szakszervezetéért és szolidaritásáért.

a belső migránsok - érvénytelenítik azt a tézist, hogy a paraszti életforma vagy a paraszti életformából való társadalmi kiszakadás – a "hagyomány" vagy a "fekete törökök" szembeállítását a "modern" vagy a "fehér törökökkel" - döntő szerepet játszott a városokba vándorló lakosság konzervativizmus, majd iszlamizmus felé fordulásában (Göle 2004; White 2008: 361f.). Inkább azt az érvet támasztják alá, hogy a társadalmi-politikai blokkokat nem a kulturális statika vagy reakció kifejeződéseként, hanem a hegemonizációs folyamat (mindig átmeneti) eredményeként kell értelmezni. Az 1970-es évek erős politikai polarizációjában a szociáldemokrata perspektíva - a számos szocialista kezdeményezéssel kölcsönhatásban - meggyőző ellenpólust képezett a dolgozó nép nagy része számára a kultúrharcos hegemoniaépítési stratégiákkal szemben (Ozan 2015: 676ff.). Ennek fényében különbséget kell tenni a kemalista mozgalom tekintetében. Idővel a mozgalom különböző szárnyakat hozott létre, amelyek némileg sematikus bal- és jobboldaliakra oszthatók. A baloldali szárny a felvilágosodás filozófiája és egy olyan polgári fejlesztési program felé orientálódott, amely szocialista és szociáldemokrata elemeket is tartalmazott, és intézményesített kompromisszumot kívánt létrehozni az osztályok között. Antiimperialista nézeteket alakított ki, lehetővé tette a kulturális különbséget, és hajlamos volt egy kritikus tömegbázis aktiválására. A jobboldali szárny, amely átfedésben volt a törökmozgalommal, és az egész időszakban domináns volt, az 1970-es években védekezésbe vonult. Sokkal pragmatikusabban orientálódott a magántőke felhalmozásának előmozdítására a monopóliumképzés érdekében, a lakosság kulturális homogenizálására törekedett, személyi kultuszt működtetett Atatürk körül, neheztelt az alárendelt osztályokra és a tekintélyelvűségre támaszkodott, erőszakos megoldások.

Most, hogy felvázoltuk azt a politikai mezőt, amelyben az iszlamista mozgalom kialakult, visszatérhetünk a fejlődéséhez. Az 1970-es években a politikai iszlám folytatta a még párt nélküli Erbakan megválasztásakor indított kampányt, amely szerint minden más párt nem hiteles, nem nemzeti. Az 1970-es évek elején a Milli Görüş mozgalom egyik központi jelszava az volt, hogy az anyagi haladás ideális fejlődéssel érhető el. A mozgalom azt állította, hogy a gazdasági elmaradottság és az erkölcsi és etikai értékek hanyatlása között a nyugati "idegen" eszmék hatására ok-okozati összefüggés áll fenn. Sajnálatosnak tartották a nyugati, szekuláris kultúrát adaptáló állam és az iszlámban gyökerező nép közötti szakadékot, és azt az elképzelést terjesztették elő, hogy az ország autentikus kultúrájának újjáélesztése, amelynek az iszlám hagyományokból kell állnia, megállítaná a hanyatlást és pótolná az anyagi fejlődési lemaradást. Ez az elképzelés a kezdetektől fogva nagyhatalmi törekvésekhez kapcsolódott.

és a nacionalista történelemszemlélet. A mozgalom egy újjáéledő Törökország megalapítójaként jelent meg, és ezt az elképzelést az "Új Nagy Törökországból" ("Yeniden Büyük Türkiye") jelszóval fejezte ki. Az Oszmán Birodalom volt a történelmi referenciapont, amelynek erejére építeni kellett, vissza kellett állítani az összeomlásával elveszített állami és népi egységet, és át kellett venni az "iszlám világ" vezetését (vö. Toprak 2005; Yavuz 2005).

Az elszakadó burzsoázia azonban nemcsak a társadalmi pozíciójának megőrzésével foglalkozott, hanem azzal is, hogy nagyobb részesedést szerezzen a társadalom értékéből. Ez a kapcsolat az 1970-es években egy sajátos növekedési stratégia megfogalmazásában nyilvánult meg, amely az MSP központi programjává vált. Ez a nehézipar államilag támogatott fejlesztésének igényéből állt. A nehézipar támogatásának gondolata nem csak Törökországban merült fel, hanem a kapitalista periféria számos országában megvitatták abban az időben. Az alapgondolat az volt, hogy a kistőke-tulajdonosok részvényesekké váljanak az államilag támogatott vállalatokban, ami lehetővé teszi számukra, hogy ugrásszerűen fejlődjenek. Más szóval, az MSP a felzárkózó fejlődés nemzetközileg létező mozgalmának nemzeti hordozójává vált (Gülalp 1999). Az MSP 1973-ban és 1977-ben vett részt a parlamenti választásokon, ahol először ért el 11,8 százalékos eredményeket, és a keleti tartományokban volt a legsikeresebb. Sikere a gazdaságilag elmaradott keleti tartományokban a mozgalomnak a kispolgársághoz való kötődését is jelzi, amely a kapitalista versenyben igyekezett javítani pozícióját.

Figyelemre méltó, hogy a parlamenti választásokon az MSP-jelöltek 1977-ben 57% volt egyházi szakmai háttere, őket követték az iparosok (18%) és a mérnökök (17%). A pártot különböző nakshibendi, nurcu és kadiri vallási rendek támogatták. A vallási rendek (közösségek) munkájáról később részletesebben is szó lesz. Ezen a ponton meg kell jegyezni, hogy nem sokat tudunk arról, hogyan működtek akkoriban, és mennyire voltak elterjedtek. Az iszlamista párt kialakulásával összefüggésben kistrésvényesek informális egyesületeiként jelentek meg. Mehmet Zahid Kotku, egy nakshibendi sejk, aki a szakirodalomban Erbakan mentoraként jelenik meg, a rend egy helyi sejtjét vezette, amelynek tagjai részvényeket birtokoltak egy gyárban, ahol Necmettin Erbakan menedzserként dolgozott (Akpınar/Araman 2011: 84ff.; Özgür 2012: 118f.). Ez a példa arra utal, hogy a rendek már az 1960-as években alkalmazkodtak a kapitalista viszonyokhoz. Míg az Oszmán Birodalomban a földtulajdonnal összefüggésben jelentek meg, addig a Köztársaságban a termelési mód átalakulásával összhangban a kisvállalkozások működtetésében vettek részt. Bár az a néhány újságírói jelentés

Bár a kutatásokból nem derül ki egyértelműen, hogy ez a részvétel milyen mértékben történt meg, e tevékenységek támogatói a Milli Görüş pártok megalakulásával politikailag függetlenné vált hatalmi tömb egyik elemeként határozhatók meg (vö. Doğan 2009a). A teológusok erős képviselete az MSP-ben és a vallási rendekkel való kapcsolat a vallási értelmiségiek fokozott aktivitására utal, akik számára a politikai párt - az előző szakaszban bemutatott, a vallási infrastruktúra kiépítését szolgáló egyesületek mellett - a tevékenység alapvető helyszínévé vált.

5.4 Előrenyomulás az ideológiai központ felé: Az 1980-as puccs és a programgazdaság kialakulása

Az iszlamista mozgalom az 1980-as puccsal megtette harmadik történelmi fejlődési lépését. A 2000-es évek konzervatív iszlám narratívájában a puccs általában negatív referenciapontként jelenik meg. Egyik 2009-es AKP-s interjúpartnerem a következőképpen jellemezte az erőviszonyokat:

H: Törökországban a demokrácia előtt álló legnagyobb akadály a hadsereg. A múltban elkövetett hibák miatt nem hittem abban, hogy a demokráciával bármit is el lehet érni. Annak ellenére, hogy politikailag van kormányunk, annak ellenére, hogy az emberek megválasztanak minket, valaki jön, fejbe vág minket, és megbuktat minket. Ezt tapasztaltuk a 60, 71, 80 és 97 február 28-i folyamat során. Ez mindig távol tartott minket a politikától, így nem tudtunk semmit sem elérni. Egészen addig, amíg Tayyip Erdoğan meg nem adta nekünk az ötletet, hogy valamit tényleg meg lehet változtatni.

I²⁴: Kire gondolsz a mi alatt?

H: Ez alatt minket, mint embereket értek, minket, embereket.

A katonai vezetés memoranduma és az AKP elleni betiltási eljárás (vö. 40f. o.), valamint a jobboldali kemalista mozgósítás, amely a katonaságot az iszlamizmussal szembeni megbízható bástyaként jellemezte, megerősítette azt a képzetet, hogy a katonaság és az AKP között kibékíthetetlen ellentét áll fenn, amelyet interjúalanyom a jelen részletben a néppel azonosított. Bár az egymással szemben álló táborok - a kemalisták az egyik oldalon, az iszlamisták a másikon - egyetértettek a hadsereg álláspontjában, bár ellentétes értékrenddel, ez volt Törökország politikai történelmének egyik legnagyobb csalása.

24 Az "én" rövidítést a szerző azonosítására használják az interjúk és beszélgetések kivonataiban a könyvben.

A hadsereg a társadalmi erők konstellációján kívülre került.

Az 1970-es éveket a hegemónia egyre súlyosbodó válsága jellemezte. Mint látható, az ipari munkások és közalkalmazottak, valamint az ipari burzsoázia közötti kompromisszum az 1960-as évek elején számos polgári szabadságjogot és szociáldemokrata jogot tartalmazott. A baloldali mozgalmak globális fellendülésébe ágyazódva és annak hatására a szervezett munkavállalók cselekvési hajlandósága olyan dinamikát alakított ki, amely hamarosan megtörte a szociáldemokrata kompromisszumos kereteket. A gazdasági fejlődés importárúktól - technológiai inputoktól, tőkejavaktól és nyersanyagoktól - való függősége, a devizahiány és a nemzetközi hitelekbe való kapaszkodás, valamint a munkásmozgalom folyamatos ereje, amely az 1971-es katonai beavatkozás ellenére magasabb bérekért és jobb munkakörülményekért küzdött, már az 1970-es évek közepére válságba sodorta az importhelyettesítő fejlesztési modellt (Ercan 2002). A jobboldali párttérkép széttöredezettsége, amely a különböző tőkésfrakciók eltérő felhalmozási stratégiáinak kifejeződése, elmélyítette a hegemónia válságát. Ez jelentősen megnehezítette a politikai kompromisszumot a polgári hatalmi tömbön belül. Ennek fényében a burzsoázia egyre hangosabban szólította fel a hadsereget a munkásmozgalom és vele együtt a baloldali mozgalom szétzúzására. Végül a felhalmozási modell, amely elérte a strukturális korlátot, adósságválságot idézett elő, ami az IMF-et hívta a színre, amellyel 1980 januárjában strukturális kiigazítási programban állapodtak meg. Az ipari munkásság, a kispolgárság egy részének és a kiscgazdák masszív ellenállásával szemben a katonaság szeptemberben puccsot hajtott végre, hogy 1980-érvényt szerezzen ennek a programnak, amely a teljes burzsoázia számára előnyöket biztosított az alárendelt osztályok társadalmi vívmányainak rovására (Boratav 2005: 73; Ozan 2012). A Turgut Özal de facto vezetésével a katonaság által beiktatott kormány a puccs fő irányvonalait ötvözte a hegemónia válságának leküzdésére: a neoliberalizációt, az iszlamizációt és a jobboldal széttagoltságának felszámolását (Ahmad 1993: 182; Akça 2014: 14ff.; Yalman 2009: 235ff.).²⁵

25 Özal öt évre szabad kezet követelt a gazdaság "stabilizálása" érdekében, ezért a hadsereg putscholt és megtisztította a politikai folyosót (Ahmad 1993: 178). Özal szoros kapcsolatban állt mind az MSP iszlamista párttal, mind a Nakshibendi Renddel, valamint a Világbankkal, a monopóliumokkal és a fémipari munkaadói szövetséggel, amelynek gyárait évekig sztrájkok sújtották. Az 1983-as polgári kormányra való áttérést követő egyik első döntés az volt, hogy megnyitották a bankszektort a Szaúd-Arábiából érkező úgynevezett iszlám tőke előtt, amelynek irányításában Turgut Özal öccse kiemelkedő szerepet játszott.

Az új termelési ágazatok és kapacitások fejlesztése, amelyet importhelyettesítő fejlesztési politikák jellemeztek, háttérbe szorult a világgiacha való mélyebb integrációval és a fokozatos finanszírozással szemben. A tömeges bércsökkenések, a támogatások eltörlése, különösen a mezőgazdaságban, és a termelés exportorientáltsága a neoliberalizáció első szakaszát jelentette, amely a nemzeti piac nagyobb megnyitását eredményezte az importált áruk és a nemzetközi tőke előtt, amely a tőkés központok túlfelhalmozási válságának eredményeként új kizsákmányolási területeket keresett (Sönmez, S. 2009). A török burzsoázia versenyhelyzetének fenntartása érdekében, miközben liberalizálták és deregulálták a kereskedelmet és a beruházásokat, feladták az ipari munkásság és a nagy gyáripárosok közötti gyárközpontú kompromisszumot, amely a közalkalmazottakat és a szabad foglalkozásúakat is magában foglalta. A bérek és fizetések radikális csökkentése miatt a bruttó nemzeti termékből való részesedésük az 1979-es 33,4 százalékról 1988-ra 14 százalékra csökkent (Çağlar 2003: 193). Ugyanebben az időszakban a reálbér 32 százalékkal csökkent (Boratav 2003: 164). A baloldali szakszervezetek egészen az 1980-as évek végéig be voltak tiltva, és a szakszervezeti szervezkedést korlátozó akadályok nehezítették. A mezőgazdasági támogatások eltörlése és a mezőgazdaság fokozatos gépesítése növelte a városi központokba irányuló migrációt, de a migránsokat csak részben tudták felszívni a gyárak. A munkaügyi kapcsolatok deregulációjával együtt a munkaerő közel fele tartósan az informális foglalkoztatási formákba szorult. A bizonytalan és informális foglalkoztatási formák tömeges elterjedése még inkább aláásta a tömeggyárakban lehorgonyozott szakszervezetek szervezeti erejét.²⁶

Az 1980-as puccs a konzervatív, törökellenes és iszlamista erők által támogatott 1970-es évekből "polgárháborús stratégiát" a baloldali munkás- és diákmozgalom végleges szétzúzásával egyszerre vetett véget és fejezte be.²⁷ Az isztambuli Sultanbeyli kerületről szóló tanulmányában (2009: 81ff.) Tuğal részletesen beszámol arról, hogyan töltötték be a baloldali munkás- és diákmozgalom leverésével keletkezett politikai vákuumot.

26 Az informális munka munkajogi és szociális jogi védelem alatt nem áll, nem szabályozza és nem regisztrálja az állam. A Török Statisztikai Intézet szerint az 1990-es években az informálisan foglalkoztatottak aránya az összes foglalkoztatottan belül elérte a 50%, 2016-ban pedig mintegy 33 % volt (Turkish Statistical Institute: Results of Household Labour Force Survey - tuik.gov.tr).

27 Ennek a leépítésnek a mértéke óriási volt. Egy éven belül több mint 100.000 Letartóztatások, a puccs következtében végrehajtott összes letartóztatás. 650.000 30 000 bírót, ügyészt, rendőrt és tanárt bocsátottak el, 14 000 embert politikai okból kitelepítettek, betiltottak minden pártot, 23 000 egyesületet, diákszervezetet, ellenzéki szakszervezetet, újságot és folyóiratot (Çağlar 2003: 30).

a baloldalon az iszlamista mozgalom töltötte be.²⁸ A puccs hatalmas ereje ellenére azonban a szociáldemokrata kompromisszum felbomlása nem történt meg egyszerre minden szinten. Helyi szinten az 1980-as évek vége felé a közép- és kelet-anatóliai városokban, valamint a nagy metropoliszokban a szociáldemokrata kormányok újjáéledtek, a hivatalos munkások, alkalmazottak és a kispolgárság egy része által alkotott szövetség alapján, amelyet az 1985-ben alapított SHP (Szociáldemokrata Populista Párt) hozott létre. A szociáldemokraták olyan ígéreteket tettek, mint a demokratikus polgári részvétel, a közösségi szolgáltatások bővítése, a reprodukciós feltételek javítása az informális munkásosztály számára is, amelyeket nem tartottak be. Ehelyett felduzzasztották az önkormányzati személyzetet, korrupciós botrányokba keveredtek, nagyszabású projektekkel eladósították az önkormányzatokat, és végül az 1994-es gazdasági válság nyomása alatt összeomlottak (Doğan 2004 és 2007). A jelentősen meggyengült SHP, amely szintén részt vett egy olyan nemzeti kormányban, amely minden válság után új megszorító intézkedéseket fogadott el, 1995-ben csatlakozott az újonnan újjáalakult 1992 CHP-hez.²⁹

A be nem váltott szociáldemokrata ígéreteket 1994-től kezdve az akkori iszlamista párt, az RP (Jóléti Párt) választási győzelmei követték, amelynek személyi állománya a mai napig az AKP-ban szerveződik, és azóta is sok helyen 50-70 százalékos támogatottsággal kormányoz. Az RP 1982-ben alakult, miután a párt szervezése két évig szünetelt a politikai pártok általános betiltása miatt a puccsot követően. Megalakulásával megkezdődött a politikai iszlám felemelkedése a konzervatív spektrum egyik szeparatista pártjából tömegpárttá, amelynek választási sikerei fokozatosan terjedtek el a közép-anatóliai városokból a nyugati metropoliszok felé. A politikai sikerek a puccs során hozott gazdaságpolitikai intézkedéseken alapultak. A reálbérek csökkentése és a munkaerő független szervezése melletti hosszú távú elkötelezettség a török cégek nemzetközi versenyképességének biztosítása érdekében a liberalizált környezetben a munkaerő-igényes termelés Törökország belső periferiáira történő áthelyezésével járt együtt.³⁰ Ennek a politikának mérhető következménye volt a

28 A baloldal leverése számos területen, így a szakszervezetek szervezésében is segítette az iszlamisták áttörését. Ennek megfelelően a HAK-İŞ iszlamista szakszervezeti központ üdvözölte a puccsot, ahogyan számos más iszlamista szereplő is.

29 Az 1990-es évek vezető baloldali kemalista pártja azonban a volt

A CHP vezetője, Bülent Ecevit vezette a DSP-t. A CHP az 1990-es években marginális maradt.

30 Ez a fejlődés a globális tőkemozgásokba ágyazódott. A nemzetközileg működő vállalatok az 1970-es években a növekvő munkaügyi harcokra és a csökkenő profitrátákra rugalmasabb termelési módszerekkel reagáltak. A szerződéses gyártásra és a kiszervezésre alapozva átszervezték a globális termelési láncokat, ami költségcsökkentést tett lehetővé.

Új ipari övezetek létrehozása, amelyekben kis- és középvállalkozások ezreit csoportosították. 1987 és 1996 között 30 új ipari övezetet hoztak létre különböző tartományokban, míg korábban csak hatot (Akpinar/Araman 2011). Ebben az összefüggésben megfigyelhető az "anatoliai burzsoáziaként" jellemzett vállalatok növekedése és megjelenése (vö. Sönmez, M. 2009: 180ff.). Ezek a vállalatok profitáltak a munkaigényes termelésnek a hazai perifériára való áthelyezéséből, és viszonylag olcsó és rosszul szervezett munkaerőhöz jutottak hozzá. Különösen a kis- és középvállalkozásokban - amelyek kevesebb vagy 10 legfeljebb egy alkalmazottat 250 foglalkoztatnak -, amelyek a fiatal vállalkozások legnagyobb részét tették ki, rendszeres gyakorlatként jelentek meg a biztosítási védelem nélküli informális munkaviszonyok, a bér visszatartása, a rövid távú elbocsátások és a tartós foglalkoztatás elkerülése érdekében történő újrafelvétel, amelyhez olyan jogok kapcsolódtak, mint a végkielégítés (Özügürlü 2008). Az adó- és vámmentességet élvező ipari övezetek állami támogatása is bekerült a programba. A textiliparban, az építőiparban és az élelmiszeriparban tevékenykedő kis- és középvállalkozások jelentős része 1990-ben egyesítette erőit a MÜSİAD egyesületben, amely ettől kezdve az iszlamista mozgalom vállalkozói gerincét alkotta.

A kisipari burzsoázia fejlődésével párhuzamosan, amelyet politikailag az RP képviselt, az 1980 utáni időszakot a vállalkozók és a munkavállalók közötti kapcsolatok etikai keretének kialakítására irányuló intenzív erőfeszítések jellemezték. Az RP az MSP 1980 ideológiáját kiegészítette az "igazságos gazdasági rend" elemével, amely a kapitalizmus és a szocializmus közötti harmadik utat propagálta. Kialakult egy olyan munkamorál, amely a munkásokat - a feltörekvő vállalkozó mintájára - törekvésre, szorgalomra és fegyelemre ösztönözte. Az úgynevezett iszlám etika a szorgalmas, nagylelkű, igazságos, erényes vállalkozó, a *homo islamicus* eszményén alapult, aki az egoista *homo economicus* helyébe lépett, amelynek kialakulása a kapitalista Nyugaton volt. Az iszlám etikát az igazságosság általános garanciájaként hirdették, és a vállalkozó vallási identitását az igazságosság ígéretének kötelező erejeként tartották számon. Az igazságosság társadalom a hit gyakorlásán keresztül teremtené meg önmagát, így az az állítás, amely tükröződött a

világosabbá kell tenni. A különböző országokban a munkavállalók közötti verseny fokozódása szintén előkészítette az utat a szociáldemokrata kompromisszum fokozatos feladásához Törökországban. Az ipari termelés exportra való átállítását és a globális termelési láncokba való mélyebb integrációt az áruk és a tőke mozgásának fokozatos liberalizációja kísérte az IMF és a Világbank irányítása alatt (Akçay 2012: 147; Sönmez, S. 2009: 41).

A Milli Görüş mozgalom jelszava: "A muszlim nem lop, nem csal és igazságos" (Yavuz 2005). Mohamed egy gyakran idézett (állítólagos) kijelentése szerint az az érdem, amelyet Isten a legnagyobbra értékel, az az érdem, amelyet a munkás a munkaadója iránti tiszteletével szerez (Buğra 1998: 533).

Az "igazságos rend" a szociáldemokrata kompromisszum elítélésének iszlamista megfogalmazása volt. A formalizált jogokat felváltotta a kapitalizmus iszlám erkölccsel való megszelídítésének homályos ígérete, amely a vállalkozók és a munkavállalók közötti kölcsönös bizalom alapját hivatott képezni. Hegemoniális elméleti szempontból az "igazságos rend" a kisiparosokat támogató szűk gazdaságpolitikai programtól a "programgazdaság" felé való elmozdulást jelentette, amely előkészítette a termelési mód és az életmód neoliberális körülmények közötti újraartikulálását. Hogy ez az újraartikuláció hogyan alakult ki az 1980-as és 1990-es években, és hogyan hatott a vállalkozók és a munkások közötti viszonyra, azt az "anatóliai burzsoáziáról" szóló kutatási irodalom alapján az osztályharc tézisééről szóló fejezetben tárgyaltam. Ezt a témát a következő fejezetekben fogom ismételtén és részletesebben kifejteni.

Itt kell megemlíteni, hogy az ANAP az 1980-as években a gyorsan növekvő külvárosi negyedekben rendszerezte az anyagi kompromisszum egy formáját, amely az osztályok fejlődésének sajátos dinamikát adott, amely az AKCS-korszakban is érezte hatását. Az ANAP úgynevezett építési amnesztiát adott ki az illegális lakónegyedek (Gecekondu) számára, amelyeket az 1950-es évek óta a városokba munkát kereső belső migránsok építettek telkekre. A gecekondu az importhelyettesítő fejlesztési út szerves részévé vált. Az önkormányzatok megspórolták a lakásépítés és az infrastruktúra költségeit, amelyeket a belső migránsok önfoglalkoztatásban vállaltak át. A vállalkozók meg tudták spórolni a munkások kisebb lakhatási költségeit a bérekből, ugyanakkor hozzáférhettek az informális, nem szervezett munkaerőhöz, amelyre nagy nyomás nehezedett. A gecekondu továbbra is erősen vitatott maradt, a kilakoltatások és a nehezen megszerzett lakások lerombolása nehézséget okozott a lakóknak. Ennek ellenére sok belső paraszti bevándorló az építési amnesztiák révén egymás után vált földtulajdonossá, akik közül néhányan a későbbi dzsentrifrikációs hullámok révén a birtokos osztályok sorába emelkedtek. A városokba irányuló folyamatos népességáramlás következtében ingatlanjaik részben óriási mértékben felértékelődtek (Eğilmez 2010: 617ff.). Az ehhez a folyamathoz kapcsolódó anyagi kompromisszum egyik formája - amelyet különösen a választások előtti szavazatszerzés érdekében hoztak létre - a következő volt

az volt, hogy a Gecekondu negyedeket fokozatosan integrálják a közinfrastruktúrába. – víz- és áramellátás, útpítés stb. (Boratav 2003: 153; Eder 2010: 161f.). Az a tény, hogy 1950-ben a lakosság háromnegyede még vidéken élt, 1980-ban ez az arány 56 százalékra, 2010-ben pedig 23 százalékra csökkent, azt mutatja, hogy ez az informális mechanizmus milyen fontos volt, vagy gyengített formában volt fontos az AKCS-korszakig (Saraçoğlu 2015: 769). Az 1980-as puccs után az építési amnesztiák és a fokozatos integráció is hozzájárult ahhoz, hogy a szocialista kezdeményezések kevésbé találtak meghallgatásra a Gecondu negyedek lakói körében.

Az 1980-as puccsal a török-islam szintézis az ideológiai központba került, és fokozatosan felváltotta a török történelem tézisé, amely az 1920-as években a törökséget olvasztótégelyként határozta meg, mint uralkodó ideológiát. A junta az iszlámot konszolidációs elemként építette be a hivatalos ideológiába (Adas 2003: 66f.).³¹ Ennek fényében hogyan kell értelmezni a katonaság továbbra is világi foglalkozásait? A junta megpróbálta elérni, hogy a puccs a lehető legnagyobb egyetértést kapja, és úgy mutatkozott be, mint aki pártatlan, és a köz érdekében cselekszik. Felszólított minden erőt, hogy ne álljanak a baloldal oldalára. A felhívás a baloldali kemalista szociáldemokrata és liberális kispolgársághoz is szólt. A tervezet kedvező fogadtatásra talált, mivel a hetvenes évek végén áruhiányt, hiperinflációt és feketepiac kialakulását okozó gazdasági válságból való kilábalást, valamint a polgárháborúhoz hasonló állapotok megszűnését ígérte. A puccsot követően néhány militáns fasiszta letartóztatása hitelessé tette ezt a kilátást. Eközben a junta fenntartotta az Atatürkre és a kemalista elvekre való pozitív hivatkozást, amelyekhez a lakosság jelentős része kötődött. Miközben a szunnita vallási oktatást kötelező tantárgyként vezették be az iskolákban, és a török-islam szintézist népszerűsítették, fokozódott az ataturkizmus népszerűsítése.³² A személyi kultusz a katonaság laicista elkötelezettségével együtt első pillantásra azt a benyomást keltheti, hogy a régóta aláesott és tovább erodálódó laicizmus, amelynek alkotmányos vonásait a vallási infrastruktúra fejlődése kapcsán még részletesen tárgyaljuk (Özdalga 2006: 559ff.), továbbra is fennmaradt. Másrészt a junta tisztában volt azzal, hogy az elsődleges indíték...

31 Említést érdemelnek Kenan Ev- ren vezérkari főnök Korán-versekkel fűszerezett beszédei, aki a reakciós puccs alakjainak tengeréből csak pozíciója, de nem különösebb teljesítménye miatt emelkedik ki (Mertcan 2012: 221).

32 Az a tézis, hogy a törökök szolgálták a legjobban az iszlámot, máris egyre inkább teret 1955 nyere a tankönyvekben, de csak az 1980-as évektől kezdve van tömegesen eltúlozva a tankönyvekben (Copeaux 2000: 61f.).

a munkásmozgalom leverése és a hatalmi egyensúlynak a burzsoázia javára történő eltolódása érdekében végrehajtott puccs a török és az iszlamista erők integrációját követelte meg (vö. Taşkın 2001: 571). A munkásnegyedekben már sikerült korlátozniuk a baloldal befolyását, és ezekben a negyedekben is képesek voltak megszervezni a puccs támogatását (Balaban 2013: 46).³³ A Török-Iszlám Szintézis értelmiségiek a katonaság oldalán harcoltak a kurd mozgalom és a munkásmozgalom ellen. Képesek voltak az oktatási reformra és a kulturális helyreállításra vonatkozó elképzeléseiket a középpontba helyezni. Politikai szinten tehát a puccs a jobboldali kemalista, török és iszlamista erők közötti szövetség kifejeződésének tekinthető, amely már az 1971-es katonai beavatkozás során is bejelentkezett.

5.4.1 Iszlamizmus és nacionalizmus

A puccs után az iszlamista mozgalom ideológiai artikulációja a PKK-val (Kurdisztáni Munkáspárt) folytatott háború menetétől függött, amely 1984-től kezdve szocialista nézeteken alapuló kurd nemzeti felszabadító harcot indított. Miután kezdetben az iszlamista elem került túlsúlyba, a háború kiéleződésével az 1990-es években a türkizmus került előtérbe. Az 1990-es években a vezető iszlamisták mantrája az volt, hogy az iszlám és a török nemzet összetartozik. Ahmet Davutoğlu, aki később az AKP-kormányok alatt a török külpolitika fő ideológusa lett, az iszlamisták nacionalista jellegét kétségbe vonó és ezért gyengíteni próbáló jobboldali kemalista mozgalommal szemben azt állította, hogy az iszlám és a nemzet szervesen összefügg, hogy a katonaságnak különösen háború idején van szüksége a vallásra, hiszen a katonát imával küldik háborúba (Bora 1998: 132). Az iszlámot a rend, a stabilitás és a harmonikus társadalom megszilárdításának eszközeként látni, ez volt Fethullah Gülen vezérgondolata is, aki a kommunizmus ellen küzdő egyesületek egyik alapítója volt, és eufórikusan üdvözölte az 1980-as puccsot.³⁴

33 Balaban az 1980-as puccsot e mű háttérében a faurburzoázia puccsaként említi, amelyet a politikai iszlám osztályalapaként határoz meg, amint azt a fejezetben tárgyaljuk.3.4.4

34 A szűfizmus hagyományában Said Nursit tekintik a Nurcu mozgalom alapítójának, amelyhez a gülenizmus tartozik. Míg Nursi még különbséget tett a negatív (török, köztársasági) és a pozitív (iszlamista) nacionalizmus között, addig Fethullah Gülen ezt az értékelést a török konzervatívizmus támogatása felé tolta el. A gülenizmusban a török muzulmán különösen tiszta muzulmán, aki

A szekularizációs téziszről szóló vitában Tuğal tanulmánya alapján arról volt szó, hogy az 1970-es években kialakult a nacionalizmus iszlamista kritikája. Ez a kritika annál inkább háttérbe szorult, minél inkább a politikai centrumba került a Jóléti Párt, és ez a folyamat Tuğals megfigyelése szerint a 2000-es évek eleji Sultanbeyliben folytatódott az AKP-vel. Bár az iszlamista internacionalizmus, olyan jelszavakkal, mint a "pániszlamizmus" és az "iszlám nemzet", része volt a Jóléti Párt (RP) szótárának, mindig Törökország-központú maradt. Törökországot úgy képelték el, mint az egyetlen lehetséges lehetőséget az összes muszlim egységére. Az internacionalizmus egy olyan politikai utópia csapdájában maradt, amely Törökországot feltörekvő nagyhatalomként képzelte el. A transzietnikus identitáson alapuló, az etnikai identitásra való utalást elutasító pániszlamizmus nem tudott tartósan érvényesülni Törökországban. Az iszlám körül mozgósított valamennyi releváns mozgalom nacionalista jellegű volt. Ez azt is mutatja, hogy a török iszlamizmus egy olyan hegemoniaprojektbe ágyazódik, amelynek gazdasági alapja a török nemzetállam. A projekt politikai szponzora irányítja az iszlamizmus stratégiai irányultságát; ő képes irányítani a vallás transzietnikus mozzanatát.

A török iszlamizmusnak a nemzetállamhoz való viszonya azonban felveti annak a tézisnek a megvitatását, hogy az iszlamizmust poszt-nacionális jelenséggént kell értelmezni (Gülalp 1997). Ha az iszlamizmust poszt-nacionális jelenséggént értelmezzük, akkor az a furcsa diagnózis merül fel, hogy az olyan mozgalmak, amelyek jelentős mértékben hivatkoznak a vallásra, és amelyek tevékenysége a vallási gyakorlatok és világnézetek terjesztésére irányul, "valójában" nem vallásosak. A diagnózis abból a nézetből fakad, hogy a nacionalizmus csak etnikai alapon alakulhat ki. A nacionalizmust mint sajátos ideológiát azonban nem az jellemzi, hogy (kizárólag) etnikai alapon nyugszik, hanem az, hogy egy népre vagy nemzetre hivatkozik, amelynek érdekeit a politikai szereplőknek kell érvényesíteniük. Az autentikusra, a mindig már létezőre való hivatkozás, amely nem szorul különösebb indoklásra, mert egyszerűen csak van, és a nemzeti érdekek szakralizálása alkotja a nacionalizmus ideológiai nyersanyagát, amely a nemzet egyediségét és felsőbbrendűségét bizonygatja (vö. Anderson 1993). A nemzeti identitás megteremtése megalapozza a nacionalizmust és a nacionalizmus formuláit.

A török állam mindenk felett áll. A nacionalista és tekintélyelvű világnézet a missziós buzgalomban és az állam szolgálatának, a fegyelemnek és az engedelmességnek a legfőbb elveiben fejeződik ki - összefoglalva a "hizmet" jelzőben, amely szó szerint csak annyit jelent, hogy "szolgálni", az adott kontextusban "szolgálni az iszlámot" (Bora 1998: 132ff.; Özdalga 2006: 559ff.).

nemzeti érdekek, amelyek túlmutatnak az egyes tagok, osztályok vagy csoportok érdekein. A nemzeti identitás bizonyos állandó és harmonizáló jellemzők tulajdonításán alapul egy nemzetnek vagy népnek nevezett népességnek, amelynek egy bizonyos terület tulajdonjogára vonatkozó igényt tulajdonítanak (Saraçoğlu 2011). A meghatározás konkrétabb szintjén a nemzeti identitás különböző, valós és/vagy elképzelt kulturális elemek kombinációjából áll. Az iszlám mozgalmak nem abban különböznek az etnicista mozgalmaktól, hogy nem nacionalisták, vagy nem lehetnek azok, hanem abban, hogy milyen ideológiai paramétereket és kulturális jellemzőket használnak a nemzetiségi identitás meghatározására. Meghatározásuk középpontjába nem az etnikai hovatartozás, hanem a vallás mint egyesítő elem kerül. A nacionalizmus tehát olyan formaként értelmezhető, amely kulturális elemeken keresztül kapja tartalmát - a török-izlám szintézisben jelentős mértékben vallási és etnikai elemeken keresztül. A konstruált jelleg azt jelenti, hogy az elrendezés megváltoztatható, elemeket lehet hozzáadni és eltávolítani.³⁵

5.4.2 Az 1997-es beavatkozás

Miután 1996 közepén megalakult az iszlamista Jóléti Párt (RP) által vezetett konzervatív koalíciós kormány, az iszlamisták válságot idéztek elő a polgári hatalmi tömbben. 1997. február 28-án a hadsereg a Nemzetbiztonsági Tanácson keresztül, a különböző ellenzéki pártok és egyesületek támogatásával olyan intézkedéseket hozott, amelyek előkészítették a terepet az RP vezette koalíciós kormány megszűnéséhez. A hadsereg és a politikai iszlám kapcsolatának történetében először fordult elő, hogy az inga hosszabb időre az utóbbi javára billent. Ismét felmerül a kérdés, hogy mi volt a katonai beavatkozás oka.

A beavatkozás központi indítéka a MÜSIAD-ban szervezett tőkés csoportok - az úgynevezett anatóliai holdingok - felszámolása volt. A gazdaságok a külföldi devizagyűjtéssel, illegális módszerekkel versenyelőnyre tettek szert a tőkefelhalmozásban,

35 Hastings (1997) úgy látja, hogy a nacionalizmus a vallásból ered, és rámutat a vallás központi elemeire, amelyek megtalálhatók a nacionalizmusban, mint például az eredet és a fenyegetés mítoszai, az osztálykülönbségeken átívelő egység megteremtése és a kiválasztott nép eszméje. Az, hogy különböző helyeken különböző egyházi hagyományok alakultak ki, arra utal, hogy a vallás, akárcsak a nacionalizmus, egy adott tér belső egységesítését szolgálta a külső elhatárolódás révén, és a vallás csak a valós szereplőkkel kapcsolatban válik egy valós mozgalom részévé (vö. Bora 1998: 97ff.).

és így gyorsan növekvő tőkeállományt halmoztak fel, amelyet különösen az iszlám motívumokkal ellátott termékek reklámozásával használtak ki. A TÜSIAD-ban szervezett nagyvállalatok potenciális versenytársaivá váltak, amikor a Jóléti Párthoz való közelségük növelte esélyeiket arra, hogy filét kapjanak a nagyprojektekre kiírt közbeszerzési pályázatokon (Doğan 2009a: 294ff.; Öztürk 2015). A kialakuló verseny mellett a Jóléti Párt agresszívan támogatott projektje, hogy Törökországot az úgynevezett iszlám országok vezető hatalmává tegye, annak ellenére, hogy a megvalósításra kevés kilátás volt, minden szinten bizonytalanságot keltett, és még az iszlamista tábor is megosztotta. A projekt megkérdőjelezte az Európai Unióba (EU) való integrációt, amellyel a vámunió 1996 elején lépett hatályba. Az integrációt a nagyvállalatok támogatták, de sok kisebb, a Jóléti Pártot támogató vállalat elutasította, mivel úgy érezték, hogy nem tudnak megbirkózni az EU által gyakorolt versenyképességgel. E politikailag artikulált gazdasági súrlódások mellett vitatott, hogy milyen tényleges jelentőséget kell tulajdonítani a túlnyomórészt baloldali kemalista és alevi csoportok ellen a kilencvenes években militáns iszlamista csoportok által elkövetett erőszaknak, valamint a "nem iszlám" életmódhoz való alkalmazkodásra irányuló növekvő nyomásnak - a nemi szegregáció, az alkoholtilalom, a "nyugati öltözetű" nők és a köztársasági szimbólumok elleni támadások révén.³⁶ Megítélésem szerint ez a motívum csak az első kettővel együtt jelenik meg, mint támogató motívum. A hadsereg és a katonai beavatkozást nagymértékben támogató TÜ-SIAD üzleti szövetség azonban ezt választotta fő indítéknak, mivel így lehetett mozgósítani a beavatkozás társadalmi támogatását. Bár a Jóléti Párt óvatoss volt, hogy ne propagáljon nyíltan iszlamista programot, a párt több prominens tagja nem tartotta be ezt az irányelvet nyilvános szerepléseiben. Erbakán maga is példát mutatott azzal, hogy vallási vezetőket és más iszlamistákat fogadott a miniszterelnöki hivatalban, míg pártja az iszlamizáció jogi mozgásterének kiterjesztése érdekében a nem konformista bírakat pártközeli személyekkel próbálta helyettesíteni (White 2008: 367f.). Ugyanakkor a Jótékonyági Párt tömegesen támogatta a teológiai iskolákat és a Korán-tanfolyamokat, amelyeket az 1980-as puccs után a hadsereg támogatott, és amelyek időközben nagymértékben kibővítették az iszlamista párt mozgósítási potenciálját. Az iszlám oktatási intézmények és az iszlám oktatási intézmények közötti súrlódások artikulációja.

36 Az 1990-es évek elején számos baloldali, alevi és kemalista értelmiségit támadtak meg és gyilkoltak meg iszlamista csoportok, amelyek vagy a Jóléti Párthoz kapcsolódtak, vagy a kurd mozgalom elleni harc során félkatonai csoportként használták őket (Saraçoğlu 2015: 813ff.).

a hatalmi blokkban most már fenyegetést jelentettek a nagyvállalatok dominanciájára, illetve az általuk választott uniós integrációs fejlődési pályára nézve.

Ennek fényében a katonaságon belül egy, a szakirodalomban máig nem egyértelműen körülhatárolt, jobboldali kemalista és törökellenes vonásokkal rendelkező szárny érvényesült, hogy a választásokból a szavazatok 21,4 százalékával 1995-legerősebb erőként kikerülő és koalíciós kormányt vezető Jóléti Pártot a helyére tegye. 1997. február 28-án a tábornokok által dominált Nemzetbiztonsági Tanács memorandumot fogadott el, amelyben azt követelte, hogy a kormány hozzon intézkedéseket a Jóléti Párt társadalmi bázisának gyengítésére, beleértve a teológiai középiskolák bezárását, az iszlám közösségek és a korántanfolyamok állami ellenőrzését, valamint a fejkendőtilalom érvényesítését az egyetemeken. Közepén a Jóléti Párt 1997 által vezetett koalíciós kormány végül a Nemzetbiztonsági Tanács nyomására szétesett. Egy évvel később az Alkotmánybíróság betiltotta a Jóléti Pártot a világi elvek megsértése miatt. Az iszlamista politikusokra politikai tevékenységi tilalmat és börtönbüntetést szabtak ki, a teológiai iskolákat leértékeltek, az egyetemeken pedig általános fejkendőtilalmat vezettek be (Dufner 1998).

Ebben a helyzetben a hadsereg a kemalista szekularizmushoz, mint még mindig hatékony ideológiához folyamodott, amelyet megingathatatlannak indított. Ennek a propagandának dialogikus ellentmondásban egy neokemalista reakció alakult ki, amely a kemalizmust már régen aláásottnak, defenzívában lévőnek látta. A Jóléti Párt által kormányzott településeken, beleértve Is- tanbul és Ankara metropoliszait is, a közéletbe való vallási alapú beavatkozások, mint például az alkoholtilalom, a vallási szimbólumok elterjedése a nyilvánosságban és a hódításra törekvő iszlamista diskurzus folyamatosan szélesítette a világi szabadságjogok korlátozását. A konzervatív iszlám megfelelési kényszer kibontakozhatott a köz- és magánterekben (Cengiz 2013: 349280,; Doğan 2007: 210; Toprak et al. 2009; Tuğal 2009: 106). Ennek fényében a neokemalizmus két antagonistá táborra osztotta a politikai mezőt: szekularisták a szekularizmus-ellenesek, republikánusok a köztársaság ellenségei, progresszívek a reakcióso k, nacionalisták a szeparatisták és az imperializmus kollaboránsai ellen. A neokemalizmus feltűnő szerkezeti hasonlóságokat mutat a török-iszlám szintézissel: Az a meggyőződés, hogy egy imperialista összeesküvés áldozatává váltak, amely belülről akarja megosztani az országot - az iszlamisták és a kurdok segítségével -, ahogy az első világháború után történt; erős visszautalás a dicső múltra (amelyet a nemzeti függetlenségi háború és Atatürk életében szimbolizáltak); vágyakozás egy erős vezetés után; az állam és a nép egysége (vö. Erdoğan 2001b). Be-

A baloldal és a munkásmozgalom meggyengülése miatt jellemzővé vált a politikai mező felosztása 1997 a burzsoázia két jobboldali hegemon projektjére - egy islamista-török és egy kemalista-török -, a kurd mozgalommal mint közös ellenséggel. Ezeknek a táboroknak a más áramlatokra gyakorolt hatása, amelyet a politikai képviselő és a hatalommegosztási mechanizmusok ereje is megerősített, alakította a 2000-es évek elejének politikai konstellációját.

5.5 Időközi összefoglaló

Az islamista mozgalom fejlődéstörténetének és alkotmányos jellemzőinek bemutatása az alapítványi hatóság vezetője szerint egy olyan kutatási program elnevezésével kezdődött, amely a haszonra való törekvés és a befektetés szellemének a kulturális restaurációval és a teológiailag képzett személyzet szellemi vezetése alatt álló paternalista szegénységi rendszerrel való kapcsolatát kívánta feltárni. Az islamista mozgalom és a tulajdonosi osztályok közötti kapcsolat történetének hegemon elméleti perspektívából történő rekonstruálásával jelentős távolságot lehetett megtenni. A kapcsolatok történetének négy szakaszát azonosították. Az elszakadástól a visszacsatoláson és a függetlenségen át a politikai centrumba való ideológiai előretörésig futottak.

Az 1950-es évekig az islamizmus a nagybirtokosok és a kereskedő polgárság alárendelt mozgalma volt, amelynek társadalmi jelentősége ezt követően meredeken csökkent. Ugyanakkor az islamizmus a kispolgárság mozgalmává alakult át, amelyet a kiskereskedők, kézművesek és földbirtokosok támogattak, és kiépített egy "civil társadalmi" hálózatot. A gazdaságpolitikai különbségek ellenére az antikommunizmus az islamizmust, amely az 1960-as években a kispolgársággal szövetségelt, a felemelkedő ipari burzsoázia alárendelt partnerévé tette, amely gyorsan monopolisztikus struktúrákat épített ki. Az 1960-as és 1970-es években a mozgalom a harcos erők megalakításával a baloldallal és a szociáldemokráciával szembeni mozgósítási potenciálját is megmutatta, amelyet általában (félre)értettek kommunistának. Az 1980-as puccsal a hadsereg a burzsoázia felhívására megnyitotta az utat a török-islam hegemon projekt előtt az ideológiai központba. Tizenöt évvel ezelőtt, hogy 1996-ban a Jólét Pártja lett az első islamista párt, amely nemzeti kormányt vezetett, és több mint húsz évvel ezelőtt, hogy az AKP elfoglalta a politikai központot, az ANAP-kormányok alatt kialakult egy neo-oszmán vízió és propagálták a török-islam szintézist. A munkai igényes kisipari termeléshez vagy a tömeges, testre szabott kézi gyártáshoz való kapcsolódás

az iszlamizmus 1980 utáni gyors felemelkedését kísérte. A kispolgársághoz és a kispolgársághoz tartozó iszlamisták fokozatosan felemelkedtek az ipari polgársághoz. A terjeszkedő városok termelési és lakóhelyi központjaiban alakult ki a munkásosztály feletti hegemonia alapja, amely az AKP-korszak neoliberális adósság- és szegénységi rendszeréhez kapcsolódott, amelyről a politikai központ megszállása által jellemzett fejlődéstörténet utolsó szakasza szól majd.

5.6 Az állami apparátusok fokozatos monopolizálása - Az AKP-korszak

Az iszlamista mozgalom fejlődéstörténetének ötödik szakasza, amely a jelenre jellemző, az állami apparátusok monopolizálása az iszlamista hegemon projekt hordozói által. Az AKP-vel az iszlamista mozgalom egymás után emelkedett a hatalmi blokk domináns politikai erejévé, mérsékelve a polgári osztályok közötti mérséklődést. 2002A 2000-es választások óta, ahogyan azt már a kulturális harc tézisének tárgyalásakor említettük (vö.

43f. o.), fokozatosan megteremti az ellenőrzést az állami intézmények felett. Ennek az ellenőrzésnek a politikai formája az elnöki rendszer, amely a végrehajtó és a törvényhozó hatalmat az igazságszolgáltatás feletti határozott ellenőrzéssel az elnök kezében egyesíti. Társadalmi szempontból ez a politikai forma az osztályviszonyoknak a neoliberális felhalmozási rendszer alapján történő szabályozásában rögzül.

A következőkben először a hatalmi blokk AKP alatti újjáalakulását és azokat a gazdasági-politikai fejleményeket tárgyalom, amelyek ezt az újjáalakulást lehetővé tették. Ebből kiindulva rátérek a társadalmi-politikai blokkok kialakulásának kérdésére az AKP-korszakban, és foglalkozom a munkások helyzetével az iszlamista hegemon projekthez képest. Ennek során a projekt vezetői mecha- nizmusaikat és az integráció anyagi formáit veszem sorra, beleértve a szegénységélyek szétosztását, amelyet a fejezet elején az alapítványi hatóság vezetőjének, Yusuf Beyazitnak a beszédében török-iszlam alapítványi gyakorlatként tárgyaltam. Azzal fogok érvelni, hogy a neoliberális adósság- és szegénységi rendszer létrehozása jelentősen hozzájárul az iszlamista hegemon projekt széles körű hatásához. Ezt követi annak a kultúrharcnak a leírása, amelyen keresztül az iszlamista hegemon projekt az AKP-korszakban a konkurens hegemon projektekkel szemben érvényesült, amit a terep kutatásomból származó empirikus megfigyelésekkel támasztok alá.

5.6.1 A hatalmi blokk újjáalakulása

Az AKP megalakulását a 2000/2001-es gazdasági válság előzte meg, amely a pénzügyi piacok liberalizációja által kiváltott, az 1990-es évekbeli válságsorozat csúcspontja volt. 1989 után Törökország az IMF strukturális alkalmazkodási programja során vonzó és egyben válságos befektetési piaccá vált a nemzetközi pénzügyi tőke számára (Yeldan 2007: 7). A pénzügyi tőke vonzása elmélyítette a krónikus folyó fizetési mérleg hiányát, amelynek strukturális oka a termelési struktúra termelékenység és technológiai fejlettség tekintetében a tőkés központokhoz viszonyított alulmaradása volt. A pénzügyi piacok liberalizációja a külföldi befektetők és a hazai nagyvállalatok számára egyaránt előnyös volt a pénzügyi tranzakciók és az arbitrázsnyereség révén, amely az országok közötti ár- és kamatkülönbségek kihasználásával jött létre (Boratav 2003: 198). A bérből élők viszont szenvedtek a magas inflációtól, amely 1993 és 2002 között átlagosan 70 százalékos volt, valamint a leértékelődésektől, amelyek jövedelmük és megtakarításaik hirtelen elértékeltelenedését okozták (Saraçoğlu/Yeşilbağ 2015: 898).

A 2002 végén tartott választásokon a választók megbüntették a baloldali kemalista DSP, a konzervatív ANAP és a török MHP által alkotott koalíciós kormányt, amely az IMF felügyelete alatt újabb strukturális kiigazítási programot hajtott végre. A koalíciós pártok a tízszázalékos küszöb miatt megbuktak, ahogy a konzervatív DYP is, amely a neoliberális felhalmozási rendszer egyik fő pártja volt. A DSP %-ról 22,21,2 %-ra, az ANAP 13,2%-ra 5,1, a DYP 129,5 %-ra, az MHP pedig 18 %-ról 8,4 %-ra csökkent. A válság felgyorsította a konzervatív pártok beolvadását az iszlamista pártba, amely maga is átalakuláson ment keresztül. A DYP és az ANAP képviselői már a választások előtt csatlakoztak az AKP-hoz, amely az iszlamista FP (Erénypárt) frakciójából kilépett képviselőkől alakított parlamenti csoportot. A "megújulók" egy csoportja elszakadt Necmettin Erbakan vezetésétől, aki csak közvetítőkön keresztül vezethette az FP-t, mivel ő maga politikai tevékenységtől való eltiltás hatálya alatt állt. A Milli Görüş mozgalomnak először két pártja létezett. Recep Tayyip Erdoğannal a mozgalom nagy része az AKP-hoz pártolt át, magával hozva az évtizedek alatt felhalmozott szervező és mozgósító erőforrásokat, az önkormányzatokban szerzett kormányzati ismereteket és egy olyan társadalmi hálózatot, amely a pártot kezdetétől fogva széles alapokra helyezte.

Az első választási siker 2002-ben 34,3 százalékkal lehetővé tette, hogy koalíciókötés nélkül alakítsanak kormányt. Azóta az AKP minden választáson a legerősebb pártként került ki. Ez egyedülálló a történelemben.

Ez az első alkalom Törökországban, hogy egy választásokon hatalomra jutott párt ilyen sokáig képes volt tartani magát. A 2015. júniusi parlamenti választások kivételével, amelyet a PKK-val folytatott polgárháború újbóli kiéleződése és a békemenetek elleni bombatámadások körülményei között ismételt meg, a török választási törvénynek köszönhetően parlamenti többséget tudott kialakítani, noha kevesebb szavazatot kapott, mint az ellenzéki pártok együttvéve. Hangsúlyozni kell, hogy június után a választások 2015 már nem minden párt számára tisztességes és egyenlő feltételek mellett zajlottak. Ráadásul 2016 után az AKP eltávolította vagy letartóztatta a kurd DBP (Régiók Demokratikus Pártja) által irányított települések összes polgármesterét, valamint a kurd baloldali-liberális testvérpárt, a HDP (Népi Demokratikus Párt) néhány parlamenti képviselőjét, mert állítólag támogatták a PKK-t. Azzal, hogy a központi kormányhoz kötődő adminisztrátorokat nevezett ki helyettük, az AKP kiterjesztette az államapparátus feletti ellenőrzést a közösségi szintre.³⁷

Az első években az AKP-nak azzal a feladattal kellett szembenéznie, hogy úrrá legyen az ország parázsló válságdinamikáján. Ehhez vissza kellett nyernie a neoliberális felfordulás és a rázós válságok által leginkább sújtott munkás- és paraszti osztályok, valamint a kispolgárság egyetértését, mérsékelnie kellett a tőkés frakciók közötti, évtizedek óta fennálló konfliktust, és vissza kellett nyernie az államtól elidegenedett kurd lakosságot, amelyet az 1990-es években a PKK elleni katonai akciók még inkább felerősítettek. Ugyanakkor a nemzetközi szövetségesekkel való bizalom kiépítésére is szükség volt, és el kellett oszlatni azokat az aggodalmakat, hogy a párt iszlamista és Nyugat-ellenes programot követ, és újra kiélezi az öt évvel korábban a Jóléti Párt által kirobbantott hatalmi válságot. A kulturális harc tézisének tárgyalásakor már elhangzott, hogy a párt az uniós csatlakozási tárgyalások előmozdításával összefüggésben foglalkozott ezekkel a kihívásokkal. A 2000/2001-es válságot követően az IMF-fel egyeztetett reformprogram betartása és végrehajtása további támogatást biztosított a párt számára. Az AKP-nak sikerült

37 Bár a CHP által kormányzott települések néhány polgármesterét is menesztették állítólagos korrupció miatt, az AKP a CHP támogatását kapta ehhez a HDP és a DBP elleni fellépéshez, amely szintén támogatta a török hadsereg katonai műveleteit Szíriában a rojávai autonómiaprojekt ellen az iszlamista milíciákkal együtt. Az elnyomás fokozása és a katonai beavatkozás széles körű konszenzuson alapult, amelybe az MHP is beletartozott. A kurd mozgalom elleni elnyomás és a szíriai háború 2016 után megalapozta az iszlamista és a jobboldali kemalista erők közeledését. Ennek során rehabilitálták azokat a tiszteket és civileket, akiket állítólagos puccstervezés miatt állítottak bíróság elé (Ergenekon- és Balyozperek, lásd 44. o.).

A liberális értelmiségiek bevonása, akik a neoliberais felhalmozási rendszer elmélyítését, valamint az igazságszolgáltatás és más hatóságok feletti végrehajtó hatalom megteremtését a kemalizmus elleni harcban demokratizálódásként értelmezték, miközben ennek az ellenkezője történt. Az AKP-hez csatlakozott Gülen-közösségnek a rendőrségen, az igazságszolgáltatáson és a katonai apparátuson belül szervezett hálózata erős működési bázist biztosított az állami intézményekben. Segítségével fokozta a hatalmi harcot az állam ellenzéki szereplőkkel szemben, akik a 2007-ben megnyert elnökválasztás után fokozatosan közeledtek a CHP-hez (Saraçoğlu/Yeşilbaş 2015: 928ff.).³⁸ Az AKP ezt követően a török jobboldal vonzáskörzetévé vált, és megakadályozta a jobboldali tábor széttöredezését, mint az 1990-es években. Míg a második iszlám SP (Saadet Partisi - Áldás Pártja), amely ugyanabban az évben, az FP betiltása után szintén 2001 újonnan alakult, valamint a konzervatív pártok csak a jelentéktelenség határán léteztek tovább, az AKP magába szívtá az olyan alternatív iszlamista formációkat, mint a HAS ("Halkın Sesi Partisi" - Nép Hangja Párt). Az MHP-től, amely továbbra is az egyetlen jobboldali párt maradt mellette, munkatársakat kooptált, de fokozatosan közelebb került az AKP-hoz, és 2015informális koalícióra lépett vele.

A jobboldali tábor kohéziójának gazdasági alapja az a kontroll volt, amelyet az AKP a társadalmi többletérték államilag közvetített elosztási mechanizmusai felett tudott kialakítani. Ennek előfeltétele a 2000-es válság után bevezetett, IMF által vezetett privatizációs és áruforgalmi csomag volt. A felhalmozás új területeinek megnyitásával és az elmélyült finanszírozással háttérbe szorult a tőkefrakciók közötti, évtizedek óta fennálló konfliktus, amely alapján a politikai iszlám kialakult (vö. Babacan 2014a). A szisztematikus privatizáció és a beruházási korlátok fokozatos lebontása kedvező befektetési környezetet teremtett a hazai és a külföldi tőke számára.³⁹ Az állami tulajdonban lévő vállalatok és az infrastruktúra eladásának vizsgálata...

38 A Gülen-közösség egy hierarchikusan szervezett társadalmi hálózatként írható le, amely 1980 után egy vallásilag artikulált "civil társadalmi" struktúrát épített ki, amelyhez kapitalista vállalati hálózat is társult, és amelynek különlegessége, hogy 30 éven keresztül szisztematikusán beépült a bürokráciába. Mivel azonban a közösségnek nem volt önálló politikai szervezete, idővel informális koalíciót kötött különböző politikai pártokkal. A közösségek szerepét a következő fejezetben tárgyaljuk 6.6résztetesebben.

39 Az AKP alatt Törökország még nyitottabbá vált a nemzetközi befektetők felé, mint korábban. a. A nemzetközivé válás egyik mutatója a Törökországban székhellyel rendelkező külföldi vállalatok száma. A 2006-os 15 000-ról 2016-ra 53 000-re emelkedett. E vállalatok csaknem fele az EU-ból és az USA-ból érkezett, köztük 6.876 csak Németországból (UDY 2016).

Az AKP kormányzásának első tíz évében lezajlott privatizációs folyamat az AKP-korszak sajátos jellegét mutatja: 86 Törökország történelmének összes privatizációs bevételének százalékát a kormányzás első tíz évében termelte (Saraçoğlu/Yeşilbağ 2015: 876).

A neoliberalis felhalmozási rezsim offenzív folytatásával az iszlamista mozgalomhoz kapcsolódó burzsoázia fejlődési dinamikája, amely számára a neoliberalizáció képezte fejlődésének 1980alapját, tovább hajtott (vö. 3.4.1. fejezet). Míg ez a burzsoázia korábban részt vett a közjavak és közszolgáltatások 2002kisebb privatizációs intézkedéseiben, főként önkormányzati szinten, az AKP alatt lehetőséget kapott arra, hogy nagyot ugorjon előre a fejlődésben (Doğan 2011: 73; Sönmez, M. 2009: 180ff.). A kormány utasítására olcsó hiteleket kapott a megmaradt állami bankoktól (Ertuğrul 2009), hasznot húzott a viszonylag olcsó nemzetközi hitelekből és a tőkés központok monetáris politikájából, amely 2008likviditási áradatot szabadított fel, különösen a gazdasági világválság után.⁴⁰ Az állami földek eladása, a központi állami hatóság, a TOKİ által irányított lakótelepek építése és az állami infrastruktúrák privatizációja lehetővé tette a kormány számára, hogy bizonyos vállalatok javára beavatkozzon a tőkefelhalmozásba. A közbeszerzési eljárások és az építési törvények változásai az AKP-hez kötődő vállalatoknak kedvezhetnek (Balaban 2011; Gülhan 2011). Az olyan nagy infrastrukturális projekteknél, mint a repülőterek, hidak, kikötők, atomerőművek és autópályák, amelyeket az AKP intenzíven népszerűsített, mint az állítólagosan visszanyert oszmán nagyság mérföldköveit, a védett vállalkozókat megszabadította a kockázatoktól. Hosszú távú bérleti díjakat és vételárakat garantált a nyújtandó szolgáltatásokért (Sönmez 2013). A tőkefelhalmozás egyes területein az AKP megfélemlítéssel és kriminalizálással kényszerítette ki a tulajdonosváltást a társult burzsoázia javára, például az ellenzéki médiacsoportokban, ami lehetővé tette számára a nagyobb médiaellenőrzés elérését is (Eres/Yüksel 2018; Sözeri 2015).

A TÜSİAD-ban szervezett nagyburzsoázia dominanciájával egykor szemben álló, a politikai iszlámhoz kötődő vállalatok így az AKP politikai védelme alatt óriási mértékben tudtak növekedni. Ebben az összefüggésben Öz-türk "konzervatív nagytőkéről" beszél, amely szerves kapcsolatot tart fenn az AKP-vel. Így a MÜSİAD mintegy tíz tagja egyúttal az AKP alapító tagja is volt, és húsz tagja a parlamenti választásokon AKP-képviselőként jutott be a parlamentbe.⁴¹

40 A Törökországban befektetett külföldi tőke teljes összege 2003 és 2018 között mintegy 600 milliárd dollár volt, míg az 1980 és 2002 közötti sokkal hosszabb időszakban "csak" 35 milliárd dollárnyi külföldi tőke áramlott Törökországba (a Török Központi Bank adataiból összeállítva).

41 Korábról is ismertek szerves kapcsolatok. Mint Isztambul polgármestere Recep Tayyip Erdoğan korábban a konzervatív Iszlám Iszlám egyik terjesztő cégének volt a partnere

Amikor a MÜSİAD egyesületet 1990 megalapították, ~~ami~~ közül mindössze nyolc 2007 szerepelt az 500 legnagyobb törökországi székhelyű vállalat listáján.²³³¹⁴² Összesen 80 olyan tőzsdén jegyzett vállalat volt, amely iszlamista hálózatokkal állt kapcsolatban. Ez a fejlemény, valamint az AKP és a MÜSİAD közötti megállapodás a rendszerváltás kérdésében, illetve a hegemon projekt ideológiai és kulturális irányultsága arra enged következtetni, hogy az AKP-hoz kapcsolódó vagy az AKP által szervezett burzsoázia ipolitikai hatalomra került (Saraçoğlu/Yeşilbağ 2015: 882ff.; Yıldırım 2018).

A fővárosi társulások közötti kapcsolatokban bekövetkezett változások ellenére azonban az 1950-es évek óta kialakult hierarchia az AKP alatt sem szűnt meg. A messze legnagyobb forgalmú és a legerősebb nemzetközi kapcsolatokkal rendelkező vállalatok még mindig a TÜSİAD szövetségben szerveződnek. A külföldi közvetlen befektetőkkel kötött közös vállalkozások mellett és gyakran azok formájában is nagymértékben részesültek a neoliberais intézkedésekből (Öztürk 2010: 177). Kezdetben ezek a vállalatok egyértelműen az AKP-t támogatták, de ezt követően a TÜSİAD és a MÜSİAD közötti 2007 sűrlődások ismét nőttek (Savran 2015). Az AKP-korszakban a frakciók közötti politikai határokat már nem lehet olyan egyértelműen meghatározni az egyesületi tagság alapján, mivel a TÜSİAD egyes tagvállalatai 2007 után is az AKP oldalára álltak. Mindazonáltal a sűrlődások akkor váltak láthatóvá, amikor a TÜSİAD vállalatok hátrányos helyzetbe kerültek a MÜSİAD vállalatokkal szemben a közbeszerzési eljárásokban és a támogatások elosztásában. Ugyanakkor a központi bank monetáris politikáját, a rendszerkérdést, a külpolitikát és a vallás társadalmi szerepének kérdését is érintették. A sűrlődások azonban soha nem öltöttek olyan formát, hogy a TÜSİAD alapvetően szembefordult volna a kormánnyal, mint az 1970-es évek végén, amikor a TÜSİAD nyíltan állást foglalt a szociáldemokrata CHP-kormány ellen, és beruházási sztrájkba lépett (Saraçoğlu/Yeşilbağ 2015: 884ff.).

Az AKP az összes tőkészövetség általános érdekét biztosította a munkaerő feletti ellenőrzés megteremtésével, amelynek helyzetéről részletesebben is szó lesz. Az, hogy a hatalmi tömbön belüli sűrlődások nem vezettek politikai szakadáshoz, végső soron annak köszönhető, hogy a kisebb cégek és a kispolgárság is részesült a neoliberais intézkedésekből. Az olyan intézkedések, mint a közös tulajdon privatizációja előtt álló jogi akadályok lebontása - a

Ülker Csoport, amely a monopol-tőkéhez tartozik, és amelyet jóval 1980 előtt alapítottak. Lásd: <http://haber.sol.org.tr/ekonomi/en-zengin-daha-da-zengin-ulker-hepsinden-zen-gin-haberi-61290> of (22.10.2012 visszakeresve 2018.10.12-én).

42 A listán szerepelnek a törökországi székhellyel rendelkező külföldi vállalatok is. vezet.

Az AKP kis- és középvállalkozások életminőségének javítására tett erőfeszítései (pl. vízfolyások, erdők, közösségi földek fejlesztése), a városi terek (újra)hasznosítása a dszentifikáció révén, valamint az egészségügy megnyitása a magánbefektetők előtt jövedelmezővé tette a kisebb vállalkozók számára a hitelfelvételt (Akbulut/Adaman 2013; Duru 2009: 792ff.). Amikor törlesztési nehézségek merültek fel, az AKP több tízezer eladósodott kisvállalkozás, de néhány nagyvállalat segítségére is sietett azzal, hogy olyan hitelátütemezési intézkedéseket hozott, amelyek a hitelezőknek nyújtott állami garanciával voltak egyenértékűek (Akçay 2018: 25). A magánvállalatok eladósodottsága az AKP-korszakban azonban jelentős válságpotenciált jelent, amely a hatalmi blokk kohézióját is veszélyezteti. A magánszektor adóssága tizenöt év alatt (2002-2016) mintegy hétszeresére nőtt, mintegy 43milliárd282 dollárról.⁴³

Középtávon a privatizáció, a felhalmozás új területeinek megnyitása és a hitelhez való hozzáférés olyan beruházási boomot gerjesztett, amely fellendítette a fogyasztást, és hosszú ideig viszonylag stabilan tartotta a munkanélküliségi rátát, bár viszonylag magas, 14 százalék körüli szinten, miközben a foglalkoztatási ráta nemzetközi összehasonlításban nagyon alacsony volt, a 2000-es években akár százalékot⁴⁹ is⁴⁶ elérte (Yeldan/Voyvoda 2011). Még a rendszertelen, alacsony és stagnáló bérekkel rendelkező magánháztartások is képesek voltak hitelfelvétellel fenntartani életszínvonalukat. Hosszú távon a háztartások is hatalmas adósságokat halmoztak fel. Adósságuk 2003 és 2017 között 13,4 milliárd TL-ről 564 milliárd TL-re nőtt, a kötelezettségek és a magánvagyon aránya pedig ugyanebben az időszakban 5 százalékról 45 százalékra emelkedett (CBRT 2017). A dolgozó háztartások a 2010teljes adósság egy százalékát⁴² tartották, ami az informális és bizonytalan foglalkoztatással összefüggésben óriási nyomást gyakorol rájuk (Karacimen 2015). Az adósságfejlődés di- mensionális voltát egy másik statisztika is szemlélteti: 2002-ben az adósság aránya a háztartások rendelkezésre álló jövedelméhez viszonyítva százalék volt, 4,7de 2015ez az arány tizenkétszeresére, százalékra⁵² emelkedett (Güngen 2017). Az adósság a gazdasági fejlődési modellben az alárendelt osztályok történelmileg új bevonási mechanizmusaként jelenik meg.

A politikai iszlám politikai vagy kulturális sajátosságai miatt a gazdaságpolitikai irányultságban nem következett be alapvető változás az AKP hatalomra kerülése idején. Az AKP-kormányok tartózkodtak attól, hogy a tőkét például versenyképes termelési kapacitások kiépítésére vagy technológiai fejlesztésre fordítsák. A befektetők keresték a

43 2017-ben a hosszú lejáratú adósság 69 %-át külföldi hitelezőknek kellett visszafizetni. Ennek az adósságnak 49%-át az EU hitelezői, 12%-át pedig az USA hitelezői tartották. Az államadósság viszont viszonylag²⁰⁰¹ alacsony szinten, a GDP %-ában³² volt, szemben az OECD szerinti %-kal⁷⁶.

A leggyorsabb kiaknázási módot a pénzügyi eszközökben találták meg, amelyek jelentős mértékben kapcsolódtak az építési és fogyasztási fellendüléshez. Az iszlamista politikusok által időnként hangoztatott, a kamatlábakat és a pénzügyeket érintő kritikákkal ellentétben a pénzügyi termékek aránya a bruttó hazai termékben az AKP-kormány első évében mért 8,9 %-ról 2014-re 13,2 %-ra emelkedett. A termelési beruházások a modernizációt szolgálták, de nem új ágazatok kiépítését (Öztürk 2010: 173). Törökország félperifériás integrációja a globális pénzügyi és áruforgalomba, valamint az ehhez kapcsolódó strukturális problémák - a termelési szerkezet gyengesége, a technológiai inputoktól és az energiainporttól való függés, a folyó fizetési mérleg hiánya, a devizahiány és a külföldi adósság - tehát továbbra is fennállnak (Yeldan 2006; Boratav 2009). A hazai vállalatok növekedésének strukturális függősége a nemzetközi tőkéttől elmélyült, és Törökország gazdasági kapcsolatai az EU-val és az USA-val az átmenetileg felerősödött nyugatellenes diskurzus ellenére is folytatódtak.⁴⁴ A hatalmi blokkon belüli nézeteltérések felbomlása, amely a múltban hatalmas szakadásokhoz vezetett, a globális likviditásbőségnek köszönhetően mérséklődhet vagy a jövőbe tolódhat.

5.6.2 Hegemonia és paternalista szegénységi rendszer

Az osztályharc téziséről szóló fejezetben bemutattuk, hogy a törökországi burzsoázia különböző módokat és eszközöket dolgozott ki, amelyekkel megalapozhatta és gyakorolhatta a hegemoniát. A kutatások azt mutatják, hogy nemcsak a do- minánsok, hanem a burzsoázia alárendelt frakciói is - a rentiers, a kiskereskedők és a vállalkozók - az ideológiai és kulturális ellenőrzés sűrű hálóját szőtték, amely lehetővé teszi számukra, hogy informális és individualizált keretek között tárgyaljanak az anyagi kompromisszumokról, és ezáltal a munkavállalók elvárásait is alacsonyan tartják. E hálózat hatékonyságának történelmi alapja a munkásoknak az értelmiségiek tömeges üldözése révén történő dezorganizációja, amelyet az 1980-as katonai puccsal a szakszervezetek ellen hozott korlátozó törvények kísérték, és amely a munkások kollektív cselekvőképességének elnyomását eredményezte. Az állami vállalatok és szolgáltatások privatizációja

44 A közvetlen külföldi befektetések és a külföldi hitelek 80-85%-a nyugati országokból származott 2003 és 2017 között. A közvetlen befektetésekből, portfólióbefektetésekből és a Törökországból főként nyugati befektetők által kifizetett kamatokból származó nyereség összege 2003 és 2015 között átlagosan évi 11,7 milliárd dollár volt (Boratav 2017). Továbbá a török statisztikai hivatal szerint a nyugati országok részesedése a kereskedelem volumenében az év során 2017mintegy %-ra50 nőtt, míg az arab országok részesedése, amelyek vezetését az AKCS egykor át akarta venni, mintegy 1 milliárd dollárra csökkent. 13 % esett.

A puccsot követően a bér munkaügyi kapcsolatok informalizálódása és rugalmasabbá válása növelte a vállalkozók és a munkavállalók közötti informális kapcsolatok megvalósításának lehetőségeit. Bár még mindig vannak nagyobb gyárok hivatalos munkaviszonyokkal, és a szociáldemokrata osztálykompromisszum nem erodálódott teljesen, a termelés szerkezete egyre inkább decentralizálódott.

Az 1998-as és 2000-2001-es gazdasági válságok és a nemzetközi hitelező intézmények nyomása alatt a kisgazdák proletarizálódása tovább fokozódott. Olyan informális és bizonytalan munkaviszonyokba kényszerültek, amelyekben nem alakult ki kollektív alkupozíciójuk a szakszervezeteken keresztül (Aydin 2010; Gürel 2014: 343-351, 368ff.; Ercan/Oğuz 2015: 123f.). 2002 és 2011 között a "munkásosztálybeli háztartások" ("foglalkoztatott háztartások") aránya az összes háztartáson belül 54-ről 62 %-ra nőtt, míg a kisbirtokos háztartások aránya ugyanebben az időszakban 3,2-ről 0,97 %-ra, a megélhetési gazdálkodóké pedig 8,5-ről 5,8 %-ra csökkent (Bahçe/Köse 2017: 583).⁴⁵ Ezt a fejlődést az AKP által a kormányzás első évében az IMF követeléseire válaszul végrehajtott munkaerőpiaci rugalmasság és az utolsó ipari bástyák közé tartozó állami vállalatok privatizációja mozgatta (Çelik 2015; Özdemir/Yücesan-Özdemir 2006). A munkaszerződéseket, a rövid felmondási időt, az alvállalkozókat és az ideiglenes munkát, amelyek a városi központokban a prekariátus számára már régóta normálisak voltak, törvényileg szankcionálták (Durak 2011: 72f.).

1980-ban a hivatalos dolgozók szakszervezeti szerveződési aránya 46,5% volt, 2005-ben pedig csak 14,9%. Az AKCS-korszakban a munkaügyi harcok az egyes vállalatokra korlátozódtak, és általában védekező jellegűek voltak. Csak elszigetelt akciók, mint például az utolsó TEKEL-gyárok (a korábbi állami dohány- és alkoholmonopólium) dolgozóinak felkelése, akik 2009 végén három hónapra elfoglaltak egy ankarai utcát a szakszervezeti székházuk előtt, keltett tartós figyelmet. Utólag visszatekintve azonban az utcai megszállás a szervezett munkásmozgalom hanyatlását hangsúlyozza. A már privatizált vállalat dolgozói szakszervezeti vezetőik akarata ellenére tiltakoztak.

45 Az összeállítás a "munkásosztály" tág meghatározásán alapul. Ide tartozik minden olyan keresőtevékenységet folytató személy, aki saját munkaerejének értékesítéséből él, azaz a fehérgallérosok is. Másrészt a városi tőketulajdonosok aránya a teljes népességen belül 6,45 %-ról 6,01 %-ra, a nagybirtokosoké pedig 2,79 %-ról 1,86 %-ra csökkent. Ha a renitenseket és a kisvállalkozókat is beleszámítjuk, akkor a birtokos rétegek aránya a teljes népességen belül 2002-ben 18,91%, 2011-ben pedig 14,35% volt (Bahçe/Köse 2017: 583). Nyilvánvalóan a tőke koncentrációs folyamatának köszönhetően a burzsoázia létszáma az AKP-korszakban csökkent.

TÜRK-İŞ, amely felkészült arra, hogy támogassa a biztonságos munkaszerveződésük bizonytalan foglalkoztatásra történő átváltását. A dolgozókat az AKP-közelbeni szakszervezeti vezető rábeszélte, hogy adják fel az ellenállást, és konkrét eredmények nélkül fejezték be akciójukat (Yalman/Topal 2017).

Az AKP-korszakban csak az iszlamista mozgalomhoz kötődő közszféra szakszervezeteinek tagsága nőtt (Saraçoğlu/Yeşilbağ 2015: 776, 893). A 2000-es években a munkások szervezeti felépítését ezért egy több mint két évtizede tartó fejlődés hátterében kell vizsgálni, amely egymás után gyengítette a munkásmozgalmat, miközben a burzsoázia számára új vezetési minták kialakításának lehetőségét nyitotta meg. Az iszlamista mozgalomhoz kapcsolódó polgárság jellemzője, hogy személyes jelenléte a termelési és lakóhelyi munkások mindennapjaiban, valamint életrajzi közelsége a munkásokhoz, ami pontos ismereteket biztosít számára helyzetükről, és lehetővé teszi, hogy közvetlenül reagáljon az aggodalmakra és szükségletekre, és motiváló módon avatkozzon be (Cengiz 2013: 311ff.). Balaban egy isztambuli munkásnegyedben végzett terepkutatásából arról számol be, hogy az általa a faubourgeoisie-hoz sorolt munkaadók és háztulajdonosok vagy maguk vesznek részt alkalmazottaik és bérlőik szabadidős tevékenységeiben, vagy olyan tevékenységeket szerveznek vagy finanszíroznak, amelyekhez közvetítőket alkalmaznak. A sűrű hálózat lehetővé teszi a munkavállalók beszélgetési témáinak és munkahelyen kívüli tevékenységeinek ellenőrzését (Balaban 2013: 12). Tuğal megfigyelte Isztambul erősen iszlám-konzervatív Sultanbeyli kerületében, hogy a 2001-es válság során elszegényedett vagy munkanélkülivé vált munkások az IMF ellen tiltakoztak, de tiltakozásukat nacionalista kifejezésekkel fogalmazták meg. A nyomorúság magyarázataként a török vállalkozást akadályozó külföldi hatalmakról szóló diskurzus dominált. Mivel a baloldali szereplők nem vettek részt a tüntetéseken, ezt a diskurzust, amely a burzsoázia hegemoniájának kifejeződése volt, nem támadták meg (Tuğal 2009: 97). A munkások körében már elterjedt a szegénység "iszlám képzelete", amely a takarékoságon alapult, és a gazdasági hierarchiákat legitimnek tartotta. Sokan kialakították a szükségyszerűség habitusát (Bourdieu 1987: 594), elfogadták a biztos munkahely, a biztos jövedelem elérhetetlenségét, és megelégedtek azzal, ami rendelkezésükre állt ("nincs szükségünk gazdagságra"). Megerősítették szegényes életkörülményeiket, hittek a kemény munkában és a jámbor életben mint kiútban. Az informális munkások a hivatalos munkásokkal szemben helyezkedtek el, akiket túlfizetettnek, sőt saját nyomorúságuk okozójának tekintettek, mivel az állam zsebében voltak. Az állami vállalatok privatizációját az igazságtalanság megszüntetéseként kezelték, és azt akarták, hogy több vállalkozó teremtsen munkahelyeket (Tuğal 2009: 129ff.). Durak beszámol a nem...

A közép-anatóliai Konya városában végzett tanulmány Tuğalnak megfelelően azt találta, hogy a munkásosztály körében hegemonikussá vált az az elképzelés, hogy a vállalkozói érdek az általános érdek. A munkavállalók követték a vállalkozók önfelfogását, akik adófizetéssel, beruházással, exporttal, devizahozamokkal és munkalehetőségek biztosításával a nemzet fejlődését szolgálták (Durak 2011: 35ff.).

Durak a politikai iszlám fellegvárának számító közép- és kisvállalkozásokról szóló tanulmánya a közép-anatóliai Konya városában, a politikai iszlám fellegvárában betekintést nyújt abba, hogy az iszlám konzervatív világnézet és gyakorlat hogyan működik a munkavállalók és a vállalkozók közötti kapcsolatokban szakszervezetek és biztosítási fedezet hiányában, a rugalmas munkaügyi kapcsolatok és az alacsony bérek körülményei között. A munka ideológiai alapja az, hogy a munkások a jámborságot igazságosságként és kötelességteljesítésként értelmezik. A jámbor vállalkozókkal szemben a dolgozók kötelességüknek érzik a kemény munkához való hozzáállást, amelyet Isten előtti elszámoltatásként is értelmeznek. Alapvetően elfogadják helyzetüket, az élet nehézségeire úgy tekintenek, mint Isten türelemmel való próbatételére, és a "jobb élet" kilátását a túlvilágra halasztják. Az ideológiai artikuláció mellett a hegemonia-elméleti vita szempontjából különösen fontos, hogy a vallás hogyan ágyazódik be a kompromisszum anyagi kereteinek kialakításába. A munkavállalók számára az iszlám konzervatív világnézet és nyelvezet elfogadása előfeltétele a munkahely megszerzésének, a jogos aggodalmak megfogalmazásának és a konfliktushelyzetekben a többi munkavállaló szolidaritásának. Konyában még a munkaközi szünetekkel kapcsolatos vitákat is vallási alapon artikulálják. A szüneteket a dolgozók az imaidőben tartják vagy igénylik, amely naponta háromszor esik a munkaidőre. A vállalkozók vonakodva fogadják el őket, mivel nem kérdőjelezhetik meg az ima mint vallási kötelesség gyakorlását anélkül, hogy megkérdőjeleznék a vallásilag artikulált kapcsolati keretet, amely strukturálisan az ő javukra van kialakítva.

Az alacsony bérek és a biztosítási fedezet hiánya azt jelenti, hogy a vállalatok nagylelkű gesztusként olyan apró juttatásokat kínálhatnak, mint az önkéntes bónusz vagy a táppénz. Emellett kölcsönkhöz is hozzáférést biztosítanak munkavállalóiknak, és személyi garanciát vállalnak a bérleti szerződésekben. A pártfogás ilyen gyakorlatán kívül kötelesek részt venni esküvőkön és temetéseken, a rituálékat, például a böjt megtörését és a vallási ünnepeket a dolgozóikkal együtt tölteni, és ilyen alkalmakkor juttatásokkal is hozzájárulni. Az a tény, hogy a munkahelyek többnyire rokonokon és ismerősökön keresztül kerülnek megszervezésre, alátámasztja a munkaügyi kapcsolatok beágyazódását a társadalmi kapcsolatok hálózatába, amely stabilizálja a kölcsönös kötelezettségeket. Megszokott nyelvi minták, amelyek révén a vállalkozókat a család részének tekintik.

A megjelenésük - a főnökről úgy beszélnek, mint egy nagy testvéréről vagy nagybácsiról - tükrözi ezt a tárolást. Ennek fényében a szakszervezetekben való szervezkedést a bizalom megkérdőjelezhetetlen megsértésének tekintik. A paternalista gyakorlatnak való alávetés munkahelyek és informális juttatások kilátásba helyezését jelenti. E gyakorlatok megsértése viszont nemcsak e kilátás elvesztését jelenti, hanem az iszlám konzervativizmus által is formált, a családot, rokonokat, szomszédokat és barátokat magában foglaló társadalmi hálózat gyakorlatának megsértését is, amelybe az egyén a munkahelyén kívül is integrálódik. Ezzel az atyáskodó gyakorlattal szemben akkor merülnek fel kihívások, amikor a vállalkozók nem teljesítik "kötelességeiket", vagy amikor a munkavállalók a vállalkozó ellenőrzésén kívül tapasztalatot cserélhetnek egymással. Durak azonban azt is megjegyzi, hogy az ilyen tapasztalatoknak nem adnak esélyt arra, hogy kollektív tudattá formálódjanak. A társadalmi kapcsolatok szorosan szövődő hálózata nem teszi lehetővé a "szabad terek" kialakulását, és a javulásnak a túlvilágra való visszaszorulását okozza (Durak 2011: 117).⁴⁶

Az AKP politikájának helyeslése, különösen a munkások alsóbb rétegei körében, nyilvánvalóan ezekben a mindennapi életben reprodukált társadalmi viszonyokban rögzül. Egyrészt a decentralizált termelési struktúra, a munkaviszonyok rugalmasabbá és informálisabbá válása együtt jár egy olyan munkavállalói típus megjelenésével, amelynek reprodukciója a konzervatív és vallásos társadalmi viszonyokba ágyazódik. A konzervatív vallási gyakorlatok, amelyekben a paternalista és patriarchális viszonyok erős, szintén a családon keresztül közvetített társadalmi kontrollal és vallási rituálékkal párosulnak, képezik az AKP iszlám konzervativizmusának társadalmi táptalaját. Másfelől létezik egy olyan vállalkozótípus, aki ugyanazokat a konzervatív vallási gyakorlatokat osztja meg a dolgozóival, amelyek lehetővé teszik a munkaerő feletti ellenőrzést és vezetést, ugyanakkor közvetítik a kompromisszumok anyagi kereteit. A szakirodalomban anatóliai polgárként emlegetett vállalkozótípus pontosabb elnevezése a konzervatív iszlám polgár, aki - különösen közösségi szinten - erősen képviselteti magát a párt vezető testületeiben a kiskereskedőkkel és vállalkozókkal, építkezőkkel és ingatlanforgalmazókkal, valamint a szabad foglalkozásúakkal együtt. Az AKP iszlám-konzervatív hegemon projektje tehát a pártban és a párton keresztül szerveződő kis- és nagyvállalkozók, renitensek és kispolgárok gyakorlati tudásán alapul (Balaban 2013; Doğan 2016: 73ff., 103ff.; Uysal/Topak 2010: 196ff.).

46 Cengiz és Doğan egymástól függetlenül írják le, hogy az iszlám konzervativizmus által jellemzett Kayseriben a megfelelési kényszer a képzett szakembereket és vállalkozókat is érinti, akiknek alkalmazkodniuk kellett a konzervatív iszlám gyakorlathoz (Cengiz 2013: 276ff. és 415; Doğan 2009: fn299., 5).

A szakszervezetek szétverése és kooptálása, a szervezetlen, széttöredezett, ideológiailag és kulturálisan irányított munkaerő, valamint az AKP kapitalizmuspárti politikája nem jelenti azt, hogy az anyagi kompromisszumok megkötése nem történik meg többé. A Konyáról szóló tanulmány kiemeli, hogy az informalizálódás általános tendenciája mellett a kompromisszumkötés mechanizmusai is egyre informálisabbá válnak. Már korábban is léteztek politikailag közvetített informális kompromisszumkötési formák - más területeken -, amelyeknek előzménye az informális települések (Gecekondu) legalizálása vagy integrálása az önkormányzati infrastruktúrába, amelyet az ANAP az 1980-as években szisztematikusan folytatott. Míg a legalizálás és az integráció révén a közvetlen engedmények közvetlenül stabilizálták az informális lakásviszonyokat, az ANAP-nak sikerült megszereznie a lakosság beleegyezését a hosszú távú neoliberais döntésekhez, ugyanakkor biztosította a vállalkozók számára előnyösnek bizonyult, viszonylag alacsony lakhatási költségek fennmaradását. Az engedményezésnek ez a formája a 2000-es években - gyakran a gecekondu lakosok küzdelmeivel együtt - nem csak az iszlamista által szabályozott településeken folytatódott, hanem olyan városokban is, mint Izmir, amelyeket a CHP kormányoz (Eğilmez 2010).

A figyelem másik politikailag közvetített formája, amelyben a vallás és a vallási szereplők közvetítő szerepet játszanak, az informális transzferek elosztása a "neoliberais szegénységi rendszer" (Bahçe/Köse 2017: 576) kiterjesztése révén. E rendszer országos szintű bevezetését megelőzte a szociáldemokrata kormányok kapitulációja a neoliberalizáció előtt az 1990-es évek első felében. Ez megnyitotta az utat az iszlamista mozgalom előtt, hogy belépjen az önkormányzatokba, és létrehozza hegemoniai mechanizmusait. Amint fentebb említettük, a Jóléti Párt az általa kormányzott településeken a prekariátusnak nyújtott juttatásokat már összekapcsolta a vallási szertartásokkal és az igazságosság és egyenlőség iszlám retorikájával, amely az irgalmasság és a szegények megfizetésének vallási etikáján alapult, és amelyben a gazdagokat a szegényekkel szembeni gondoskodás kötelességének tekintették (Bakrezer/Demirer 2009; Doğan 2007: 275). Ezt a perspektívát választotta az iszlamista mozgalomhoz kapcsolódó üzleti közösség, amely jótékonsági szervezeteket finanszírozott, és magánmechanizmusokat hozott létre a szegények megsegítésére (vö. Cengiz 2013). A MÜSİAD alapító elnökével készített interjúban kifejtette véleményét:

"Amikor alamizsnát adok, senki sem mondhatja meg, hogy mit tegyek. Isten Küldötte nem engedélyezte, hogy valaki az egész vagyonát felajánlja. [...] Az általam olvasott szúrákból és hadiszokból tudom, hogy mindenkinek annyi a kiadása, amennyit Isten adott neki. [...] Mindegyik

csak Istennek tartozik elszámolással. [...] Ki gyakorolhat rám nyomást, van-e valaki, aki nagyobb Istennél?"⁴⁷

Az üzleti közösségnek - gyakran az iszlám közösségekkel együttműködve - az önkéntes szegénységélyezésen túlmenően magánjóléti hálózata is volt.

– Az alapítvány szociális jóléti rendszert épített ki, amely iskolákat és szállókat, ösztöndíjakat, valamint idősek és betegek gondozását foglalta magában. Az ő feladata volt annak eldöntése is, *hogyan* kapja meg ezt a támogatást, ami lehetővé tette számára, hogy megszilárdítsa társadalmi befolyását (Doğan 2009; Eder 2010: 179ff.).

Az AKP az önkormányzati és a magánszféra szintjén kipróbált jóléti rendszert országos szinten telepítette. A 2001-ben, a gazdasági válsággal együtt elindított "Szociális kockázatsökkentési projekt" - amely az IMF által követelt intézkedések egyike volt - intézményesítette az informális és előzetesen karrierizált munkaerőre szabott jóléti rendszert. Az IMF ezt a rendszert a társadalmi konfliktusok megelőzésére és a proletarizált tömegek egzisztenciális nehézségeinek enyhítésére tervezte, akiknek jövedelme nem volt elegendő fizikai szükségleteik kielégítésére. A szelektív, informális, jogilag nem biztosított transzfermechanizmusokon alapuló rendszer ellentétben áll a korábbi rendszerrel, amelyben a szociális juttatások törvényes jogosultságok vagy biztosítási juttatások eredményeként jöttek létre, amelyek azonban a formális szektorban dolgozókra, a közsféra alkalmazottaira és bizonyos önfoglalkoztatói foglalkozási csoportokra korlátozódtak, és a szociáldemokrata blokk kialakulásának alapját képezték (vö. Eder 2010: 157f.). Az új rendszert a szociális jólét és az állami egészségügyi ellátás deregulációja kíséri. A munkavállalók reprodukciós költségeinek egy részét állami transzferek révén fedezi, amelyeket így a vállalatoknak nem (vagy már nem) kell a béreken keresztül viselniük. A rendszer bevezetése óta megnöttek az informális transzferek, amelyeket vagy közvetlenül a kormány fizet ki, vagy készpénzben fizetnek ki.

– A kormányzati forrásokat folyamatosan a Családügyi és Szociális Minisztériumon és a tartományi és kerületi kormányzók által kezelt szociális segélyezési és támogatási alapítványokon keresztül - vagy közvetve az iszlám jóléti szervezeteken keresztül - osztották szét (Bahçe/Köse 2017).

Bahçe és Köse (2017) számításai azt mutatják, hogy a neoliberális rendszer és az új jóléti rendszertől való függés következtében a bérből élő rétegek egzisztenciális nehézségei mennyire súlyossá váltak: 2011-ben a dolgozó háztartások mintegy 83 százaléka a szegénységi küszöb (4,3 dollár alatti egy főre jutó napi jövedelem) alá került az önálló jövedelem alacsony szintje miatt. A szegénységi ráta 2002százalékkal 14 nőtt. Ez azt jelentette, hogy a 2011

47 Erol Yazar: Gerçek Burjuva Sınıfı Biz [Erol Yazar: We are the real Bourgeoisie], in: <http://ekonomi.haber7.com/ekonomi/haber/421393-erol-yazar-gercek-burjuva-sinifi-biz> from (20.07.2009)lekérdezve 2018.10.12.).

a háztartások mintegy fele a szegénységi küszöb alatt volt. Ha azonban figyelembe vesszük a jövedelmükön felül - jogi jogosultság nélkül - kapott transfereket, a szegénységi ráta a 2002-es 27,4 %-ról 2011-re 7,4 %-ra csökkent. Bahçe és Köse azt is kimutatja, hogy a formalizált jogi jogosultság hiánya szelektivitást okoz az új jóléti rendszerben. Miközben a transferek teljes összege nőtt, a támogatásban részesülő háztartások száma csökkent. A dolgozó háztartások jövedelmi helyzetének általános romlása miatt ennek az ellenkezője várható. Az ezt a szelektivitást meghatározó kritériumok nem vezethetők le a mennyiségi felmérésekből. Egy kézenfekvő hipotézis, amely az egyedi esetek alapján állítható, de nem vizsgálták szisztematikusan, az, hogy az AKCS-országokhoz való politikai és kulturális közelség szerepet játszik. Mivel a támogatások elosztása nem átlátható, és nincs olyan hatóság, amely ellenőrizné a juttatások elosztását, valójában az egyes hatóságok döntési jogkörére van bízva, hogy ki kap ilyen támogatást és ki nem. Ez kedvez a mecénatúrának (vö. Buğra/Candaş 2011: 518ff.; Eder 2010: 175ff.).

Feltételezhető, hogy a szegénysegélyek elosztásában hasonló, személyes döntéseken alapuló mechanizmusok működnek, mint a privát "szegényadóban", amelyet az iszlám teológia a gazdagok kötelességeként tárgyal a szegényekkel szemben (vö. Kuran 1995: 87).⁴⁸ A címzettnek keresnie kell a jötevők közelségét és reklámoznia kell magát. Meg kell magyaráznia, hogy miért éppen neki kell segítséget kapnia. A szociális segítségnyújtás iránti személyes elkötelezettségnek ez a formája vonzóvá teszi a kulturális közösséghez való tartozást, jelen esetben egy iszlám konzervatív vallási közösséghez való tartozást vagy elkötelezettséget, amelyhez az állami elosztási mechanizmusok esetében a bürokrácia tagjai úgy érzik, hogy tartoznak. Ez a szelektivitás nyilvánvaló, amikor az általános adókat olyan vallási tevékenységek finanszírozására fordítják, mint például teológiai iskolák építése vagy zarándoklatok, amelyek csak a lakosság bizonyos kulturálisan meghatározott csoportjai számára nyitottak. Ezenkívül a támogatás igénybevételének feltétele a vallási szertartáson való részvétel, például a böjt megtörése. Az iszlamista által uralt településeken az 1990-es évek óta agresszívan folytatják a szegényeknek nyújtott segélyek összekapcsolását a vallási szertartásokkal. Az iszlamista párt az ilyen szertartásokat politikai céljainak előmozdítására használja. A mainstream média kritikus tudósításai

48 A szegényekre kivetett adó egy újabb példa arra, hogy az iszlám vagy az iszlamizmus nem egy koherens politikai vagy gazdasági rendszer, hanem egy ideológia, amely csak konkrét szereplőkkel kapcsolatban válik valósággá. Az, hogy az illeték önkéntes vagy kötelező legyen-e, hogy egy intézmény szedje-e be, hogy csak magánszemélyektől vagy vállalatoktól is beszedjék-e, és hogy milyen szabályok vonatkoznak a felosztásra, olyan kérdések, amelyekre minden egyes országban, amely ezt a modellt alkalmazza, más és más választ adnak. Minden ország azt állítja azonban, hogy megtalálta az ideális modellt (Kuran 1995).

az állami támogatások politikai reklámokkal való összekapcsolásáról az idők során jelentősen csökkent. Ennek oka nemcsak a megszokás, hanem a média fokozott politikai ellenőrzése vagy - néha kényszerű - alkalmazkodás is. 2010-ben még botrányos volt, hogy a fővárosban, Ankarában az AKP vezette önkormányzat sátrakat állított fel a ramadán böjt megtörésekor, amelyekben állítólag négy héten keresztül naponta több százezer embernek szolgáltak fel ételt.⁴⁹ Az étkezések során a közlegő alkotmányos népszavazáson az "igen" szavazatot hirdették. Rendszeres gyakorlat az ilyen sátrak felállítása, ahol az AKP polgármesterei a böjt megtörésének rituáléját vezető papok kíséretében az aktuális politikai napirenddel kapcsolatos beszédeket tartanak. A 2000-es években a szegények szervezett segélyezésének szerves részévé váltak a közösségi alapok létrehozásával, amelyeket nagyrészt a helyi vállalkozók adományaiból tápláltak (Eder 2010: 178). Izmirben, ahol nem az AKP a polgármester, megfigyeltem, hogy a ramadán idején az ételosztás a mecseteken keresztül történik. Mivel a mecsetek az országos kormányzat alá tartoznak, az AKP a helyi önkormányzatokat megkerülve tudta őket mozgósítani. Diyarbakırban megfigyeltem, hogy a helyi AKP-iroda a potenciális segélyezettek kapcsolattartó pontjaként működött. Erre a célra egy önkéntes pártfunkcionáriust jelöltek ki, aki tanácsadást ajánlott fel, és karitatív szervezetekhez irányította a petíciót benyújtókat. Ez utóbbiak élelmiszer és fűtőanyag formájában osztottak ki rendszertelen segélyeket, valamint rendszeres segélyeket időseknek, árváknak és gondozásra szorulóknak.

A szegényeknek nyújtott állami támogatásról szóló tanulmányában Kutlu megállapította, hogy sok szegény ember számára ez a támogatás a párt "gondoskodó arcává" vált (Kutlu 2015: 355). Ezek nem adóból finanszírozott állami támogatásként jelennek meg számukra, hanem a párt közvetlen juttatásaként, amely hangsúlyozottan ápolja ezt a képet, és politikai feltételekhez köti. Az AKP parlamenti szóvivője ezt az összefüggést a 2015-ös parlamenti választások előtt a következőképpen fogalmazta meg 2015:

"Ha ezt az országot a koalíciós kormányoktól teszik függővé, akkor nehéz lesz munkát találni a gyermekeiknek. Nehéz lesz gondoskodni a fogyatékkal élőkről. Nagyon nehéz lesz a szénét szétosztani a szegényeink között. Nagyon nehéz lesz a zöldkártya birtokosának⁵⁰ megadni a gyógyszereit." (idézi Kutlu 2015: 355)

49 Lásd: www.milliyet.com.tr/70-bin-kisiye-evet-li-iftar-siyaset-1284444/ (2018.10.16-án 03.09.2010lekérdezett) honlapról.

50 A zöldkártyát 1992-ért vezették be, hogy a nem biztosított népességszociális csoportok hozzáférhessenek az egészségügyi ellátórendszerhez.

Az AKCS jelentősen kibővítette ezeket a szolgáltatásokat. Az AKCS jelentősen kibővítette ezeket az előnyöket. A modell megszűnt 2008, és helyébe egy általános rendszer lépett.

Kutlu szerint a szegényeknek nyújtott segítség erősíti a párt konzervatív képét a kedvezményezettek körében, és hatással van a vallás megítélésére, amely a segítőkészséggel társul, és összefonódik a hálával és a büntudattal. Cserébe a pártot politikailag támogatják, például a választási szavazatokon keresztül. A mogyorótermelők helyzetéről szóló hosszabb idézet azt mutatja be, hogy az alárendelt osztályok helyzete hogyan tükröződik politikailag:

"Miután körülbelül 20 mogyorós munkással beszéltem, a következőket értettem meg: Miután a mogyoró már nem hozott pénzt, a gazdák elvándoroltak a városokba. Ők sem dolgoznak a városban, de sikerült új életet teremteniük maguknak a külvárosban, pocsék pincelakásokban, zöldkártyával, tésztával és parázzsal. Ennek az új városi rétegnek valahogy sikerül pénzt szerveznie gyermekei oktatására. Valaki által odafentről kiosztott közösségi és egyéb segélyekből tartják fenn magukat. Amikor lehetőségük nyílik rá, biztosítás nélküli, bizonytalan munkákat végeznek egy napi fizetésért. Hogy ez hány évig fog tartani, hogy egy ilyen élet hosszú távon kitart-e, azt még nem tudjuk. [...] Az új városiak a mogyoróból származó anyagi veszteséget olyan segélyekkel kompenzálják, amelyek lehetővé teszik a szegénység állandó szintjét. [...] Azok, akik jelezték választási döntésüket, mind azt mondták, hogy az AKP-ra szavaznának. [...] Arra a kérdésre, hogy miért szavaznak az AKP-ra, a válaszok és a megfelelő magyarázatok a következők voltak: "A gyerekek iskolába járnak" (Az AKP pénzt ad a tandíjra); "Javult az egészségügyi ellátás" (Kapok ápolási pénzt az időseknek és a fogyatékkal élőknek otthon); "Javultak az utak, sok szolgáltatást nyújtanak" (Szén és egyéb segélyeket osztanak)". (Ince idézi 2012, Gürel 2014: 373, fordítás E.B.)

Azáltal, hogy a bérfüggő lakosságot tömegesen segélyezetté tették, a lakosság és a segélyeket elosztó hatóságok között pártfogói és paternalista kapcsolatok alakultak ki. Az egzisztenciális szegénység körülményei között az ellátottaknak alig van lehetőségük arra, hogy kitérjenek a paternalista gyakorlatok elől. A kutatások azt mutatják, hogy ezekbe a kapcsolatokba beilleszkednek. A szegényeknek nyújtott segélyek az adás és vétel körforgását hozzák létre, amelyben az anyagi (segély), a politikai (párt, hatóság, szervezet) és a kulturális (konzervativizmus, vallás) összefonódik. E ciklus fenntartása végső soron segít megmagyarázni, hogy az AKP miért kapja meg különösen a bizonytalan és informális munkavállalók jóváhagyását, még a gazdasági válság által sújtott körülmények között is.

A társadalombiztosítási rendszer a társadalombiztosítási rendszerbe nem integrált lakossági csoportok biztosítási rendszere.

a 2008/2009-es globális válság óta Törökországban uralkodó feltételek (Akçay 2018). Törökország történetében más kormánypártok a gazdasági válságok nyomán tömegesen veszítettek támogatottságukból, vagy akár teljesen lesöpörték őket a politikai színpadról, ahogyan ez a 2000/2001-es válság után történt.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy az a történelmi konjunktúra, amelyben a vallás jelentőséget nyer a társadalmi kapcsolatok szabályozásában, az intézményesített osztálykompromisszumok erózióját követi. Nem a szervezett osztálypozíciókon alapuló állampolgári jogok, hanem a kulturális kötődések és a közelség válnak meghatározóvá az osztályviszonyok szabályozásában. A vallás olyan értelmezési keretet kínál és olyan gyakorlatokat biztosít, amelyekkel az informális, paternalista viszonyok erkölcsileg helyes cselekvésként legitimálhatók egy olyan történelmi helyzetben, amelyben az alternatívák - szakszervezetek, garantált követelések és jogok - visszaszorultak az informális szociálpolitika e formájával szemben, és alig voltak érvényesíthetők. A hegemoniaelmélet szempontjából az alamizsnarendszer egy "informális" osztálykompromisszum anyagi építőköveként értelmezhető, amely lehetővé teszi a társadalmi-politikai blokk kialakulását az iszlamista mozgalom gyakorlati vezetése alatt. Ebből a perspektívából látható, hogy a vallás jelentőségének növekedése abból a szerepéből fakad, amelyet a hegemonia gyakorlásának kulturális közvetítő formájaként tölt be, amely az osztályok közötti mindennapi reprodukált társadalmi kapcsolatokban rögzül. Az AKP az informalizáció és a prekarizáció összekapcsolását a konzervatív vallási gyakorlatokkal, amelyek hegemon projektjének központi építőkövét képezik, a közösségi és munkahelyi szintről nemzeti szintre emelte.

5.6.3 Kultúrharc az AKP-korszakban

A kutatási szakirodalom tárgyalása már megmutatta, hogy az ellenfelekkel való konfrontáció jelentős hatással volt az iszlamista projekt kialakulására. Az iszlamista pártnak az államban hatalmi központokat alkotó, egymással versengő hegemon projektek társadalmi hordozóival szemben kellett érvényesülnie. A kulturális harc volt az a forma, amelyet ez az állítás a társadalmi konfliktusokban öltött. A 2000-es években Törökországban a versengő hegemon projektek között rendkívül kiélezett kultúrharc zajlott, amelyben a projektek társadalmi támogatói által évtizedek alatt felhalmozott összes szimbolikus fegyvert bevetették. Izmirben és Diyarbakırban tett megfigyeléseimet figyelembe véve a következőkben betekintést nyújtok abba, hogy milyen eszközökkel vívták ezt a harcot. Mivel a kulturális harcot nemcsak a szekularizmus kérdése, hanem a "kurd kérdés" is lángra lobbantotta, kidolgoztam a "kurd kérdés" meghatározását.

Kurd-szekuláris hegemon projekt vagy a "kurd kérdés". Eddig ez alulhatározott maradt.

A "kurd kérdés"

A "kurd kérdést" a szakirodalom a kurd etnikum törökellenes tagadásából eredő problémás összefüggésként tárgyalja (Saraçoğlu/Yeşilbağ 2015: 941ff.). A PKK 1980-as évektől kezdődő fegyveres gerillaharcán keresztül a "kurd kérdés" a kurd nyelv kulturális elismerésén túl politikai dimenziót is kapott.⁵¹ A PKK egy független kurd nemzetállam létrehozására törekedett, szocialista célokkal együtt. A 2000-es években, mivel kevés kilátás mutatkozott az érvényesíthetőségre, ezt a célt a Törökország meglévő határain belüli, kulturális egyenlőséget biztosító politikai önkormányzat követelésévé alakította át. Az önkormányzatiságot a gerillák és a kurd projekt kriminalizált civil szereplőinek átfogó amnesztíájával együtt kellett megvalósítani. A PKK-val együtt egy legális párt és egy civil mozgalom alakult ki, amely fokozatosan szerveződött a társadalom minden területén. Az 1990-es évektől kezdve a mozgalom az elnyomási hullámok és a katonai hadjáratok miatti visszaesések ellenére is többséget tudott szerezni a délkelet-törökországi kurd lakosság körében, és számos településen kormányzati tapasztalatokat szerzett.

Az, hogy a kurd mozgalom vezető szerepet kapott a régióban, összefüggött azzal, hogy már az 1990-es években elfordultak a szocialista céloktól, és kapitalista fejlődési perspektívát fogalmaztak meg Törökország gazdaságilag elmaradott délkeleti régiói számára. Az országos programokban a kurd mozgalom legális, pártszerű szervezete, amelynek a betiltások miatt többször is újra kellett alakulnia, a felzárkózó kapitalista fejlődés programját fogalmazta meg, és a kis- és középvállalkozások támogatását követelte. A párt vezető tagjai felhívást intéztek a nagyvállalatokhoz, hogy fektessenek be többet a kurd régióban.⁵² A kurd pártok által kormányzott településeken a kurd pártok által képviselt tétova szociáldemokrata célkitűzések a 2000-es években átadták helyüket a neoliberális befolyású önkormányzati politikának, amely a városi kispolgárság szövetségére alapozva valósult meg, ami

51 A PKK megalakulását megelőzte egy túlnyomórészt szocialista mozgalom szerveződése Kelet-Törökországban az 1960-as évektől kezdve, amely a török szocialista mozgalom oldalán harcolt az asszimiláció és a tagadás megszüntetéséért, a kulturális elismerésért és az egyenlőségért. A mozgalom ellen az 1970-es években katonailag is rendkívül brutális harcot folytattak (Atılın 2015: 598f.; Ozan 2015: 710ff.).

52 Lásd www.hurriyet.com.tr/ekonomi/tusiad-diyarbakir-a-gidecek-bdp-yatirima-gelin-cagri-si-yapacak-16151223 a (28.10.2010lekérdezve: 12.10.2018).

a közel-keleti kereskedelem intenzívebbé válásával megerősödött burzsoázia. A párt azt az elvárást fogalmazta meg, hogy a szegénység ellen a kapitalista elmaradottság leküzdésével lehet harcolni (Yarkin 2011: 83ff.). A párt által irányított önkormányzatok a neoliberális városfejlesztési célokat közelítették meg.

– befektetőbarát politika, márkáépítés - és a magasabb jövedelmű rétegek lakhatási igényét elégítette ki, ami dzsentrifikációhoz és betonsivatagokhoz vezetett. Ezek a politikák egy olyan diskurzushoz kapcsolódtak, amely a kulturális sokszínűséget előnyként tematizálta a versengő városok közötti versenyben (Yüksel 2012: 76ff.).

Országos szinten a kurd mozgalom a 2000-es években szövetségre lépett kisebb szocialista erővel, és itt is szociáldemokrata célokat fogalmazott meg. Befolyásuk azonban alacsony maradt, ami a munkásmozgalom küzdelmeihez való közömbös hozzáállásban és a kurd párt által irányított városok kommunális politikai irányultságában tükröződött. Az iszlamisták uralta városoktól egyértelműen különbözik a nem szakszervezeti szemlélet és az alulról szerveződésre tett óvatos kísérletek, amelyeket a szomszédsági kezdeményezések hajtottak végre. A kurd önkormányzatok azonban nem tettek semmilyen fenntartható kezdeményezést a háború következményei által különösen sújtott, rendkívül elszegényedett kurd prekariátus életkörülményeinek javítására (Değirmen 2013). A második különbség az iszlamista kommunákhöz képest az volt, hogy a kurd párt a neoliberális kapitalista fejlesztési perspektívát a kulturális sokszínűség és a nemek közötti egyenlőség elismerését szorgalmazó kulturális liberalizmussal ötvözte. A kurd párt által jelentett politikai kihívás nem elsősorban a gazdasági különbségekből fakadt. Az AKP diyarbakuri pártközpontjában végzett megfigyeléseim és beszélgetéseim csupán azt sugallták, hogy az iszlamista hegemon projekt a kurd délkeleti térségben - a konzervatív pártok folytonosságában - a régiókon átívelően aktív kurd burzsoáziára és vallási szereplőkre támaszkodhat (vö. Atılgan 2015a: 484f.). Az AKP vezetői szintje tele volt vállalkozókkal, akik beszámoltak a régiók feletti befektetéseikről. A nemzeti hatalmi központhoz való közelségük már csak a lehetőségek miatt is következetes volt, amennyiben a vállalkozók fejlődése szempontjából fontos döntések itt születtek. Míg a többi párt bázisa a kurd délkeleti régióban a 2000-es évekre teljesen erodálódott, és többé-kevésbé kurdellenes pártokká alakultak, addig az iszlamista párt a kurd lakosság számára az integráció ideológiai ajánlatát fogalmazta meg. Ez egy olyan iszlám konzervativizmusból állt, amely a nemzet etnikai-török meghatározását vallási-konzervatív alapokra helyezte át, és ezzel az oszmán múltra apellált, amelyben a "törökök" és a "kurdok" nem ugyanazt jelentették.

A "kurdok" egyenrangúan éltek volna együtt egy nemzeti területen belül. Az elnyomás közös történetének hangsúlyozásával

a kemalizmus és az egységesítő iszlám identitáshoz való folyamodás révén a törökök és a kurdok közötti etnikai megosztottságot le kellett küzdeni. Az iszlám konzervativizmus bejelentette, hogy az iszlamista párt elfordul a török-iszlám szintézistől. A kurd mozgalom erős és hatékony szerveződése mind a civil, mind a katonai szférában azonban korlátozta az iszlamista hegemon projekt lehetőségeit. Az etnikai és nem vallási identitáson alapuló szekuláris hegemon projektet állított vele szemben, amelyhez többséget tudott szerezni a régióban, és amelyet az elismerés és egyenlőség inkluzív ígérete formájában nemzeti szintre is átvitt (Saraçoğlu 2011). Az öngazgatás követelése, amelyet a kurd mozgalom nemzeti szinten akart megvalósítani a centralista állam szövetségi állammá alakításával, egyet jelentett a politikai hatalom decentralizációjával. Így szöges ellentétben állt az AKP-nak az államapparátus monopolizálására irányuló törekvésével, amely egyben a jobboldali tábor összetartásának alapját is képezte.

Mindazonáltal a "Demokratikus nyitás" elnevezésű kezdeményezéssel az AKP úgy tűnt, hogy felismerte a kurd-szekuláris artikulált hegemonia valóságát. Politikai tárgyalásokat és a katonai hadjáratok befejezését ajánlotta. A kurd mozgalom civil szereplőinek egyidejű kriminalizálása a 2009 tavaszán végrehajtott tömeges elnyomási hullámmal ellentmondott a "demokratikus nyitásnak". Az elnyomás világgossá tette, hogy a

"A kurd mozgalom az elnyomási hullámot másodlagos és átmeneti elemként értelmezte. A kurd mozgalom azonban másodlagos, átmeneti elemként értelmezte az elnyomási hullámot. A CHP-ben, illetve az MHP-ban szerveződő jobboldali kemalista és török mozgalmak elsősorban a nemzetállam alapjainak erodálódását látták.⁵³ Ragaszkodtak a kurd mozgalommal folytatott politikai tárgyalások és kompromisszumok szigorú elutasításához, és nacionalista alapon mozgósítottak ellene.

53 A kurd mozgalom az elnyomási hullámot alárendelt, átmeneti elemként értelmezte, és annak végrehajtását először az államban működő kemalista-török op- pozicionális központoknak, majd azok nyilvánvaló visszaszorítása után a Gülen-közösségnek tulajdonította, amelyet nem tekintett az AKP szerves részének. Néhány évvel később kiderült, hogy az AKP az egész időszak alatt titkos tárgyalásokat folytatott a PKK-val a kurd mozgalom vezető civil politikai szereplőinek tudtával, ami befolyásolta az események torz megítélését, amint az érintett kurd politikusok nyilatkozataiból is kiderül. Lásd: <https://anfurkce.net/guncel/aydar-bath-muzakereci-ocalan-dyr-12005>, 2012.12.06.; www.hurriyet.com.tr/gundem/oglu-mun-cesedi-balkondaydi-21646964, 2012.10.08.; <http://sehirmedya.com/genel/tugluk-an-carpici-mit-yorumu/>, (09.02.2012, mindegyiket elérte 2018.10.12.).

A neokemalizmus és az iszlám-konzervatív hegemon projekt

A kemalista mozgósítás egyik fellelvára Izmir volt, azon kevés nagyvárosok egyike, ahol a kemalizmus még mindig dominánsan jelen 2000 volt a nyilvánosságban a városrész- és utcanevek, képek, mellszobrok és a kemalizmus szimbólumainak és témáinak - Izmir szerepe az 1919-22-es felszabadító háborúban, a modernista reformok, Atatürk tisztelete - szentelt (utcai) kiállítások révén. A tisztelet kultikus formát ölthet, ahogyan azt például a városi könyvtárban meghirdetett, Atatürk száj- és foghygiéniájáról szóló előadás is sugallta. A CHP izmiri gyűlésein a neokemalizmus (vö. 168f. o.) alkotmányos vonásai tömören megjelentek (vö. Yıldırım/Haspolat 2010: 312ff.). Az egyik ilyen gyűlés az ottlétem alatt az AKP "kurd kérdéssel" kapcsolatos "nyitási politikája" ellen irányult. Tízezrek gyűltek össze a tengerparti nagy téren, nacionalista jelszavakkal, katonai felvonulásokkal és egy újra és újra felcsendülő popdallal hangolódtak rá, amely nagy vágyakozást fejezett ki a "szőke hajú és kék szemű énem" - vagyis Atatürk után.⁵⁴ Az 1970-es ciprusi invázióban elesett katonák veteránjai és özvegyei voltak ott, akiket az akkori CHP vezetett. Egyenruhájukkal azonosították magukat, míg a több tízezer nemzeti zászló, amelyekbe egyes résztvevők teljesen beburkolóztak, vörös és fehér tengerré varázsolta őket. Lángoló beszédek hangzottak el az ország egységére hivatkozva, amelyet az AKP "nyitási politikája" miatt veszélyeztetve látnak.

A gyűlés után felszálltam egy buszra, amely gyorsan megtelt a többi résztvevővel. Ahogy elhajtottunk, egy idősebb, láthatóan hetven év feletti, egyszerű, rosszul öltözött férfi nagyon izgatottan szónokolni kezdett: "Erdogan csak magát gazdagítja. De azok az emberek, akik rá szavaznak, azok a hibásak. Nem az Izmirben élők, hanem a többi tartományban élők. Kicsit ostobák." Egy középkorú nő, aki ruházatából ítélve szintén elég szegény volt, talán egy kis alkalmazott, közbeszólt: "Igen, tényleg, ez történik, ha a hegyvidékieknek szavazati jogot adunk. Európában ez másképp van, ott valakinek, akinek egyetemi diplomája van, négy szavazata van, tehát nincs kettő, valakinek, akinek egyetemi diplomája van, két szavazata van." Már éppen tiltakozni akartam, és azon tűnődtem, vajon hány utasnak van egyetemi diplomája. Visszafogtam magam, és vártam, hátha valaki más is mond valamit. Azok, akik mondtak valamit, csatlakoztak. Az utasok többsége szegényebb külsejű ember volt, némelyikük olyan kalapot viselt, amit össze lehetett téveszteni a

54 Ez volt a "Sarı Saçlı Mavi Gözlüm" című dal Selda Bağcan tolmácsolásában.

A DİSK szakszervezeti szövetségben szervezett munkavállalók felismerhetőek voltak.⁵⁵ Egy idősebb férfi, aki Atatürk-címeres rozettát viselt, így szólalt fel: "82 éves vagyok, nézzétek meg Erdoğant. Mit gondoljon arról, aki nem tiszteli a hadsereget? Egy gazember, ez az, ami ő."

Izmirben nem volt ritka az olyan kijelentésekkel találkozni, amelyek az iskolázatlanságot, a falusi életet és a kelet-törökországi származást - a "hegyvidékiek" mindezeket jelenthette külön-külön vagy együttesen - az AKP-vel hozták összefüggésbe. A nyilatkozatok a hadsereg iránti elkötelezettséghez kapcsolódtak. Nyilvánvalóan nem kötődtek konkrét társadalmi pozícióhoz. Konkrét életrajzokra hivatkoztak, például a ciprusi invázióban való részvétellel, amelyet Izmirben kulturális tevékenységekkel tartottak életben és tiszteltek meg. Megmutatták, hogy a világnézeteket a társadalmi pozíciók között megosztották, hogy olyan identifikációk alakultak ki, amelyeket a kemalista hegemonia stratégiája hozott össze és erősített meg.

A "hegyvidékiektől" való elhatárolódás kemalista-urbánus formája egy olyan modernizmusba ágyazódott, amely a lakosság bizonyos részeinek nagybetűsen artikulált progresszivitásának kisajátításán alapult, és amely egy másik részt azzal vádolt, hogy a hagyományokhoz való szűklátókörű ragaszkodással hátráltatja a nemzeti fejlődést. Cihan Tuğal tanulmányában a megkülönböztetés ilyen gyakorlatát a városi népességcsoportoknak tulajdonítja, akik ezáltal megkülönböztetik magukat a vidéki lakosságtól vagy a városokba költöző belső migránsoktól, és elmaradott, kultúrátlan, illetlen tömegként stigmatizálják őket (2009: 40, 123). Ezt a megbélyegzést a hittel és a "premodern" tradicionalizmussal egyenlővé téve, úgy jellemezte, hogy a

"világi elit". Az AKP és a hozzá kapcsolódó burzsoázia úgy tudott kapcsolódni ehhez a megbélyegzéshez, hogy a kirekesztetteknek felajánlotta magát, mint képviselőjüket. A képviseleti viszony nem azért működött, mert az AKP döntően javított a kirekesztettek társadalmi helyzetén, hanem azért, mert a kulturális stigmákat - vallásosság, tradicionalitás, provinciális származás - felkarolta és pozitívan értékelte. Míg ezt az ajánlatot sok városban elfogadták, Izmirben és néhány más, az égei-tengeri régióban található városban a megkülönböztetés gyakorlata nyilvánvalóan az ellenkező irányba hatott erősebben. Ez stabilizálta a kemalista blokkot. A megkülönböztetés itt nem csak az "elit" vagy a "jobb módúak" között volt tapasztalható, akik lefelé határolták el magukat. Minden társadalmi osztályt áthatott, és a kemalista mozgalom által kialakított társadalmi-politikai tömb egyik alkotóelemét képezte. A szakszervezetisek jelenléte a gyűlésen az évben 2009jelezte, hogy a CHP, annak ellenére, hogy a

55 Az 1970-es évek baloldali szövetsége az 1980-as puccs után sokáig betiltva maradt. A 2000-es években fokozatosan közeledett a CHP-hez, és megszervezte a baloldali szociáldemokrata munkásokat.

A szakszervezet a neoliberális városfejlesztési modellekhez alkalmazkodva (Egílmez 2010: 626) és a neoliberális politikákkal szemben maradva (Doğan 2009b: 130) a neoliberális városfejlesztési modellekhez alkalmazkodva tudta maga mellett tartani a formális és szakszervezeti formában dolgozókat, akik azonban országosan csak a teljes munkaerő mintegy 5 százalékát tették ki (Saraçoğlu/Yeşilbağ 2015: 893). A szakszervezeti sapkák és szegényes ruhák, amelyeket a gazdagabb kispolgárság tagjai mellett lehetett találni minden nagyobb kemalista tüntetésen Izmirben, egy városi szociáldemokrata artikulált életmódhoz való ragaszkodás kifejeződése volt, amely egy neokemalista uralta társadalmi-politikai blokkba integrálódott. Paradox módon megtörténhetett, hogy az egyetemi végzettséggel nem rendelkező munkások másokat ostobának és éretlennek nyilvánítottak az egyetemi diploma hiánya miatt, mert társadalmi helyzetüket és életmódjukat a saját pozíciójukat fenyegető veszélynek tekintették.

Az a tény, hogy Izmirt nem mindig a CHP irányította, azt jelezte, hogy a konfrontáció kialakulásának okai a közelmúlt történelmében keresendők. Izmir az 1970-es évek elejéig a konzervatív pártok fellegvára volt. A lakosság többsége csak az ipari fejlődés és a szociáldemokrata blokkok kialakulása alapján fordult az (akkori) CHP felé. Az országos tendenciával ellentétben Izmir lakossága 1980 után szintén inkább a baloldali kemalista pártok, majd a baloldali kemalizmus (a DSP) összeomlása után a neokemalista CHP felé fordult. A szakirodalom nem kínál részletes magyarázatot az izmiri társadalmi-politikai tömbképződés fennmaradására. A vallási diktátumokkal szembeni "életforma védelme" (Tosun 2010: 289) mellett azonban hihetőnek tűnik, hogy a CHP Izmir kiemelkedő helyzetére támaszkodott az importot helyettesítő iparosítási szakaszban. 1980 után Izmirben viszonylagos társadalmi-gazdasági hanyatlás kezdődött, ami az izmiri kispolgárság és a hagyományos munkásosztály társadalmi hanyatlását idézte elő. A mezőgazdasági támogatások eltörlésével Izmir égei-tengeri hátszögében a kispolgárság reprodukciós alapja is elenyészett, és a városokba vándoroltak. A termelési struktúra állami támogatásának hiánya és a közsféra infrastruktúrájának bővítése, a neoliberális ANAP-kormányok alatti új gazdasági preferenciák szintén az izmiri ipari és kereskedelmi burzsoázia eltávolodását váltották ki a konzervatív pártoktól. Izmir hanyatlása és jelentőségének elvesztése együttesen általános elégedetlenséget okozott, amely 1990 után kemalista nosztalgiaiként artikulálódott. A háború következtében a kurd keletről érkező belső migrációs hullámok tovább növelték a vidéki migráció miatt már korábban is erősen megnövekedett munkaerő-verseny nyomását. A megnövekedett verseny és a kispolgárság hanyatlása alapján 1990 után kurdellenes rasszizmus alakult ki (Yıldırım/Haspolat 2010: 312f.). Az "elitista beképzelttség" a gyűléseken a

A társadalmi pozíciókat átfogó CHP erre a konstellációra épült, amelyet a hanyatlás és a versengés tapasztalatai jellemeztek. Ezt a tézist támasztja alá az a tény, hogy Izmirben az AKP-re leadott szavazatok többsége a késői munkamigránsok környékéről származott, ahol az informális munkások legalsó rétegei éltek (Uyar 2010: 242ff.).

Az AKP felszínes alkalmazkodással reagált az izmiri kemalista hegemoniaprojektre. Nyilvános megjelenését a különböző identitások toleráns együttélésének diskurzusa uralta, és az az erőfeszítés, hogy ne keltse "ideológiai" napirend benyomását. Hangsúlyozta, hogy a párt nem vallásos, senkit nem privilegizál, és mindenkit ~~egymá~~ szolgál. Izmir egészét tekintve az AKP a szavazatok mintegy százalékával 35 erős kisebbségre támaszkodhatott, és néhány körzetben a polgármester is az övé volt. Egy AKP-s polgármester egy gigantikus Atatürk mellszobrot állíttatott az egyik főúton. Az AKP olyan eseményeket szervezett, amelyek a kemalista modernizmushoz való közelségét mutatták, ami elidegenedést keltett a pártbázisban, de a liberális viszonyokhoz való alkalmazkodás szükségszerűségeként fogadták el. Egy esemény, amely a terepen való tartózkodásom elején történt, képet ad arról, hogy ez az alkalmazkodás milyen formákat öltött. Az AKP irodájában meghívók voltak egy koncertre - "Köztársasági Szimfonikus Zenekar" - Atatürk portréjával, amelyet október 29-én, a köztársaság alapításának napján tartottak volna. Az AKP egyik ifjúsági tagja megkérdezte tőlem, hogy nem akarunk-e együtt menni. Meglepődve válaszoltam, hogy általában visszautasítja az ilyen "republikánus dolgokat". "Igen, persze" - mondta - "de ez egy pártrendezvény". Egy másik elmagyarázta nekem, hogy az AKP nem reprezentatív Izmirben:

Megpróbáljuk megnyerni a gazdagokat. Anatóliában ez azért működik, mert az ottani gazdagok anatóliai kultúrával rendelkeznek. Itt nem. Taha Aksoy kutyatápot osztogatott a választási kampány során. Ez még a nemzeti parlamentben is téma lett. Itt nem reklámozzuk annyira a nyomornegyedeket. Ezért ez a szimfónia. Megpróbáljuk megmutatni, hogy tartozunk valahová.

Az AKP polgármesterjelöltje, Aksoy, aki vállalkozó és a TÜSİAD, azaz az AKP-val szemben álló, az államközpontú irodalomban az AKP-val ellentétes oldalra pozícionált vállalkozói szövetség tagja, erről az akcióról hallottam kezdeti feltárásaim során, amikor a párt által nyújtott szegénységélyek elosztását kerestem. Nem találtam semmilyen jelét a szegénységélynek, ehelyett rábukkantam erre a kampányra, és el voltam ájulva. Miután Izmir lakosságának 35 százalékát megnyerte, az AKP politikai reklámkampányai már nem a szegényeket célozták meg, ahogy azt a szakirodalom alapján vártam, hanem a "gazdagokat". A kutyaeledel osztogatásában az volt a szokatlan, hogy a török városokban a kutyákat őrzésre használják,

de háziállatként aligha tartották őket. A kutyák, mint háziállatok, saját ellátóiparral - állateledelt és egyéb kiegészítőket árusító boltok, ápolóüzletek, állatorvosi rendelők stb. - csak Izmir előkelőbb negyedeiben terjedtek el, ahol a közép- és felső jövedelmi csoportok éltek, de a szegényebb városrészekben nem. A "gazdagok" itt következőképpen a tehetősebb lakosság szinonimájaként értendő.

Ugyanakkor rámutat egy olyan kulturális gyakorlatra, amelyet nem-anatóliaiként forgalmazott, és amely megnehezítette az AKP számára, hogy vonzóvá tegye magát, mivel a címzettek gyakorlatai idegennek tűntek a "sajátjaitól". A konzervatív szereplők nyelvhasználatában Anatólia egy bizonyos kultúra rejtjelezője volt, amelyet azonban először a gyakorlatban termeltek ki, szabványosítottak, határoztak meg és változtattak meg. Az építkezésnek a konzervatív szereplőkön túl is erős hatása volt. Mint látható, a kulturális harctézisnek képviselői ezt használták fel annak az állításnak az alapjául, hogy mindig is volt egy jámbor nép, amely az AKP-ban találta meg politikai képviselőjét. Izmirben azok az alevisek, akik maguk is Kelet-Anatóliából vándoroltak nyugatra, szintén arról beszéltek, hogy

"anatóliai" bigottság vagy jámborság, amely az AKP-t képviselte, és amelyet az izmiri lakosság elutasított. Valójában az elmúlt évtizedekben felerősödött kulturális homogenizációs erőfeszítések ellenére továbbra is léteztek kulturálisan különböző népcsoportok Anatóliában, beleértve magukat az aleviseket is. Izmirben olyan helyzetet találtak, amelyben kulturális gyakorlataik nem váltottak ki közvetlen üldöztetést, ellentétben sok közép- és kelet-anatóliai várossal. Az iszlám-konzervatív megfelelési kényszerrel szemben a neokemalista CHP Izmirben képes volt megőrizni egy viszonylag liberális kultúrát, amely védelmet nyújtott az alevitáknak is. A neokemalista érem másik oldala azonban egy olyan szűklátókörűség volt, amely rasszista formákat öltött, a kemalista szimbólumokon keresztül hátrafelé ragaszkodott egy szociáldemokratikus artikulált státushoz, és lefelé határolta el magát. Az izmiri konstelláció tehát a szervezett munkások katonai szétzúzásának hosszú távú következményeként alakult ki, akik egyre kevésbé voltak képesek visszaverni a neoliberális támadást, nemhogy követelni a szociális juttatások kiterjesztését minden munkás számára. Ehelyett a kispolgárság egy részével együtt egyre inkább sovinszta módon elleneztek a belső migránsokat. Ezzel szemben a hivatalos munka amúgy is erősen korlátozott társadalmi vívmányai a kirekesztettek számára olyan kiváltságoknak tűntek, amelyekből való részvételtől ki voltak zárva. Ily módon a neoliberalizáció a városokban sovinsztikus töltetű polarizációhoz kapcsolódott.

Az AKP "a gazdagok megnyerése" tudatosan az Izmirben hegemón kulturális gyakorlatok hordozóinak tett engedményekre támaszkodott. Miközben nekem elmondták, hogy miről szól a szimfonikus zenekar, mások jöttek...

hozzáadva. Egyetértettek abban, hogy az esemény csak színlelés volt. Biztosak voltak abban, hogy színházukat mindenki elismeri, ugyanakkor meg voltak győződve arról, hogy az izmiri realitásokra reagálni kell. Véleményük szerint az AKP szlogenje a helyi választási kampányban - "Változásra van szükség" (Değişim şart) - hiba volt. Ez megerősítette azt a félelmet, amelyet Izmir lakossága már korábban is érzett: hogy az AKP megváltoztatja a status quo-t. Az AKP toleranciáról szóló diskurzusa ellentétben állt a párt gyakorlatával az ország más helyein, ahol a párt növelte a konzervatív iszlám ellenőrzést a közterületek felett. Miközben az egész ország az alkohol közterületekről való kitiltásáról és a nemek közötti szegregációról vitatkozott, az AKP jelöltje, Aksoy hangsúlyozta, hogy ha meg is nyeri a választásokat, Izmirben akkor is lehet alkoholt inni, és a szerelmesek továbbra is kézen fogva sétálhatnak a sétányon.

Annak illusztrálására, hogy a párt alkalmazkodási törekvései hogyan hatottak a párton belül, egy részletet közlök a szimfonikus zenekar előkészítő üléséről, amelyet az AKP ifjúsága hívott össze, és amelyen részt vettem. A résztvevők20 nagyjából a következő korosztályból kerültek ki: és20 Este volt, és egy kerek tárgyalóasztalnál ültünk. Az ülés vezetője (L) megnyitotta a kört.

L: Barátaim, mindannyiunknak oda kell mennünk, tele kell lenni, ez persze nem kényszer, hanem a pártunk rendezvénye.

V: Igen, még valamit el kell mondani, a szimfonikus zenekaroknál van egy rendszer. Vannak szabályok. Például az első intervallumban nincs taps.

L: Igen, barátaim, az ilyen koncertek szabályai mások. Még mozogni sem szabad, a mobiltelefonjainkat ki kell kapcsolni, a taps egy rendszert követ. [A mobiltelefonja csörög] Szóval, még A mobiltelefonjának is ki kell kapcsolnia [nevetés]. Leülünk, rendben? És igazodjunk magunkhoz. Tehát még az állás sem a napirend.

Z: [feláll, mindkét kezét az ég felé emeli, és közbekiabál] Képzeld el, hogy valaki feláll, és azt kiabálja: Ez isteni volt, főnök, játszd el még egyszer [nevetés].

E: Nos, most szeretnék kérdezni valamit. Miért történik ez egyáltalán? L: Nem tudom. Csak azt tudom, hogy a vezetőség szervezi.

A: Nos, óvatosnak kell lennünk. Nem úgy, hogy kiszúrunk egy szemet, miközben ki akarunk szedni egy szemöldököt.⁵⁶

Y [izgatottan, kioktatóan, de önironikusan beszél]: Csatlakozom. Szóval, bár ez egy ilyen intellektuális dolog, még nekem sem volt fogalmam arról, hogy mennyire bonyolult lehet [nevetés].

E: Nos, nekem ez az egész erőltetettnek tűnik. L: Igen, ha nem akarsz, ne gyere.

56 Török közmondás: "Kaş yaparken göz çikarmak".

E: Ez mind szép és jó, de mi a magyarázat erre? Kínos helyzetbe fogjuk hozni magunkat. Mi közünk van hozzá? Valaki meg tudja mondani, vagy ez titok?

L: Köztársasági koncertek. Figyeljen oda: A köztársaság senkinek sem a tulajdona. Úgy viselkednek, mintha az az övék lenne. A köztársaság mindannyiunké. Ezt az eseményt így kell érteni. És alkalmazkodnunk kell a szokásokhoz.

A beszélgetésből egyértelműen kiderült, hogy a saját pártjuk által tervezett esemény kulturálisan idegenül hatott. Bár kezdetben humorral fogadták a helyzetet, hogy kezelhetővé tegyék, rájöttek, hogy a helytelen viselkedés "kínos" lenne: annak bizonyítéka, hogy nem tudnak és nem ismerik a helyzetet. Miközben a vitában olyan hangulat alakult ki, amely hajlamos volt a saját magára összpontosítani, és figyelmen kívül hagyni az ilyen "in intellektuális dolgokat", nehogy a végén kárt tegyen magában, vagy elveszítse hitelességét, a vezető záró nyilatkozatából világossá vált, hogy a cél a Köztársasági Koncertek mint a Köztársaságot ünneplő szimbólum elfoglalása volt, amely egyúttal olyan arcot adott neki, amely csaknem egy évszázada bizonyos kulturális szimbólumokhoz kötődött. Azzal, hogy az AKP tartotta az eseményt - ez a jelenetben is nyilvánvaló – a köztársaságot kisajátították. Az adaptáció csak az első lépés volt.

Valami hasonló történt a végén az úgynevezett nyitási politika 2009keretében. Izmirben és más nagyobb városokban oktatási szemináriumokat tartottak, amelyek elsősorban a párttagoknak szóltak, de a kívülállók számára is nyitva álltak. A szemináriumokat egy plakáton jelentették be, amelyen Erdoğan egy iskolai táblán aláírta a "Az iskolai csengő az akadémiaért szól" mondatot. A plakát asszociációkat keltett egy nagyon jól ismert Atatürk-fotóval az 1920-as évekből, amint az újonnan bevezetett latin ábécét mutatja be egy táblán. Ezzel Erdoğan tanárként került egy sorba Atatürkkal, aki a köztársasági hagyományban a "fő tanár" nem hivatalos címét kapta. Az Erdoğan-plakát egyszerre jelezte a folytonosságot és a leváltást.

A bemutató eseményre egy ötcsillagos szálloda halljában került sor Izmir városában. A rendezvényt nyilvános eseményként hirdették meg, amelyre a sajtót is meghívták. Miközben folyamatosan szólt Erdoğan elhangzott mondataiból álló dallam, a transzparenszekkel díszített terem mintegy 350 emberrel telt meg. A transzparenszekon a szokásos pártjelszavak - *Nincs pihenés, mi előttörünk; Mindenki Törökországért, mindenki értetek; Egy nemzet, egy zászló, egy haza, egy állam* - és az izmiri közönségnek szóló különleges üzenetek voltak olvashatók:

Lehet-e népszerű az, aki fél a néptől? Lehet-e nacionalista az, aki félti a nemzetet?

Körülbelül egy 15perc csilingelés után elhangzott a nemzeti himnusz, és mindenki felállt, és együtt énekelt vele. Ezt követően egyperces néma csenddel emlékeztek meg Musztafa Kemal Atatürk Gáziról. A nemzeti himnusz eléneklése nem volt szokatlan szertartás a politikai eseményeken. Az eseménynek egy állami aktus hangulatát adta. A csennel töltött perc nagyon szokatlan volt; nem volt különleges alkalom, például évforduló. A gazi a veteránok kifejezése. Atatürk esetében ez egy tiszteletbeli címmé vált, amelyet mindig akkor emlegetnek, amikor a katonás oldalát akarják hangsúlyozni. Izmirben, ahol a katonaságot és a felszabadító háborút, ahogyan azt leírták, nagy becsben tartották, különösen mesterkéltnek tűnt ez az utalás. Nemcsak azt demonstrálták az izmiri közvéleménynek, hogy Atatürk tiszteletére tartják, hanem a cselekmény célja Atatürk kisajátítása és a CHP kihívása volt, amelyet Atatürk alapított, és amely továbbra is igényt tart politikai örökségére. Akiknek a nép és a nemzet félelmét a transzparensen feljelentették, azok a republikánusok és a CHP voltak. A folyamat egyetlen aktusban egyesítette a republikánus szimbólumok iránti elkötelezettséget és azok kisajátítását a republikánusok, mint a néptől idegen, hazafiatlan idegenek kigúnyolásával.

Az esemény fő előadója *Dr. Hüseyin Çelik* parlamenti képviselő, az AKP korábbi oktatási minisztere volt, akit a nyitási politika megalkotójának tartanak. A tudományos cím idézése a tudományos jelleget hangsúlyozta. Çelik a konzervatív pártok hagyományaiból származik, az 1970-es években az AP, majd a DYP tagja volt, amíg át nem állt az AKP-ba. Hosszú, anekdotákkal és bon mot-okkal fűszerezett beszédet mondott, amelyben a demokrácia történetén keresztül kalauzolta el a hallgatóságot. A nemzetközi éghajlatról végül Törökországba költözött:

Törökországban a demokrácia csak papíron létezik. A név megváltoztatása nem változtatja meg az igazságot. Törökország csak a 1950 és 1960 közötti években létezett. [...] A köztársaságban különböző csoportokat folyamatosan elnyomtak. A parasztok, akiket nem engedtek be a városokba, mert szégyellték a külsejüket az európaiak, a nem muszlimok, a kurdok, az aleviták és a jámbor emberek előtt.

Çelik szerint ennek az állapotnak most vége lesz. Mindenkit felszabadítanak, és megengednék, hogy a sokféleségben egyesülve éljen, ahogyan egykor az Oszmán Birodalomban, amelyet egy zenekarhoz hasonlított:

Az állam olyan, mint egy zenekarvezető, aki úgy vezényli a hangszereket, hogy azok együtt játszanak, és ne legyen kakofónia. Az Oszmán Birodalom egy jól vezényelt zenekar volt. Mindenki lehet más, és mégis harmóniában élhet együtt. [...] Mindenki DNS-e egyedi, ami azt bizonyítja, hogy Isten mindenkit másként teremtett.

Az állam összetételét a következőképpen jellemezte:

Egy állam olyan, mint egy hagyma. A hagyma legbelső része az egyén, felette a család, felette a közösség [cemaat] és a törzs [aşiret], felette a nemzet, felette a vallás és mindezek felett az emberiség. Ezek együtt alkotják a személyiséget.

Végül Çelik azt is elmondta, hogy a csendőrség és a "CHP bürokráciája" soha nem engedte meg a szabad választásokat Törökországban. Anekdotákat mesélt arról, hogyan manipulálták a választásokat 1960-ban, miután a hadsereg megbuktatta a DP-t, és hogyan gyakoroltak nyomást a választókra az 1980-as katonai puccsot követő 1982-es alkotmányos népszavazáson.

Çelik kifinomult demagógiát folytatott. Az izmiri erőviszonyokhoz igazodva olyan világgépet alkotott, amely konzervatívnak, ugyanakkor befogadónak (az elnyomottak felé) és előremutatónak tűnt. Mindazonáltal ez a történelem a történelmi elkövetés és kezdeményezés torzításainak és de-nemesítésének története volt. Hirtelen szembeállította a demokrácia melletti elkötelezettséget a szabad választásokkal és a monarchikus berendezkedésű, "zenekarvezető" által irányított Oszmán Birodalom idealizálásával. Törökországot a "CHP bürokráciája" által elnyomott áldozati közösséggé tette, amely "csak egyszer tudott levegőt venni". Az aleviták elnyomásáért a CHP-t, valamint az 1980-as puccsot tette felelőssé, amely szintén az akkori CHP szociáldemokrata politikája ellen irányult, miközben az ő pártja (az AP) volt az, amely fokozta az elnyomást, és végül a hadsereget hívta segítségül. Beszédében felvázolta annak a konzervatív narratívának a hivatkozásait, amelyet a tudományos és újságírói médián keresztül terjesztettek nemzetközileg a kulturális harc tézisének támogatói, akik úgy vélték, hogy az AKP demokratikus liberális párt. Ebben a narratívában az 1950 és 1960 közötti időszak a szabadság időszakaként jelent meg, míg az 1960-as alkotmány, amely alkotmányba foglalta a hatalmi ágak szétválasztását, a polgári jogokat és a munkavállalói jogokat, az elnyomásba való visszaesésként jelent meg.

Néhány héttel később, egy diyarbakiri pártrendezvényen hallottam Çelik egy másik beszédét, amely alapvonásaiban megegyezett, de az ottani erőviszonyokhoz igazodott. A kurd önrendelkezés elismeréséért folytatott heves harcok miatt nem játszották le a nemzeti himnuszt.

Diyarbakırban, Izmirrel ellentétben, a himnusz nem a felszabadulás, hanem az elnyomás szimbóluma volt. A török hadsereg a megalázás és leigázás eszközeként használta. Az 1980-as években a di-yarbakiri kínzóbörtönben kurd és szocialista foglyokat kényszerítettek arra, hogy elénekeljék, hogy vallomást tegyenek a török nemzetállamnak (vö. Zeydanlıođlu 2009). Nem volt egyperces csend Atatürk emlékére sem. A köztársasági szimbólumokra való hivatkozásokat kihagyták. Egy esküvőszervező termét a szokásos semleges szlogenek (Nincs pihenés...) és sok Erdoğan-kép mellett az egységet és a demokráciát hangsúlyozó transzparenszek díszítették:

Együtt vagyunk Törökország

A történelem nem fogja elfelejteni a demokrácia hőseit

Az AKP diyarbakiri elnöke előszót tartott, amelyben kijelentette, hogy a kurdok elnyomásának és tagadásának az AKP vetett véget. Azt mondta, hogy az AKP újraegyesítené a fiatal törökök által etnikailag megosztott népet az iszlám közösségben. Çelik ezt követő beszédét kurd idézetekkel fűszerezte. Diyarbakırban a háború befejezését ígérte, ami - jelentette ki - kizárítja a táptalajt a megosztó "nacionalista" pártok - az MHP, a CHP és a kurd párt - számára, sorolta.

A helyi erőviszonyoknak megfelelően az AKP Izmirben és Diyarbakırban ellentétes prioritásokat határozott meg. Izmirben a kemalista status quo, Diyarbakırban a kurd-szekuláris status quo ellenében. Mindkét helyen a politikai mezőt a kulturális harcok áramlatai határozták meg, amelyek a neoliberalizmus és a kulturális kérdések különböző artikulációit hozták létre. Az AKP stratégiája arra irányult, hogy behatoljon politikai ellenfelei ügyeibe, kivegye a fegyvert a kezükből, ugyanakkor "nevelje" saját csapatait, diszkurzív eszközökkel lássa el őket, és felvértezze őket egy iszlám-konzervatív történelemfelfogással, amelynek gerincét a köztársaságiaknak mint a nép elnyomóinak a konstruálása képezte. Mivel a CHP a társadalmi konfliktusvonalakat is kulturális elemeken keresztül építette fel, az AKP komplementer ellenpólusát jelentette. A lakosság bizonyos rétegeinek a kemalisták által reprodukált, kulturálisan elmaradottként és műveletlenként való mindennapi megalázása központi előfeltételét képezte annak az államközpontú értelmezésekben is affirmatikus felvett diskurzusnak a plauzibilitásának, amely szerint az AKP a nép "autentikus" érdekeit védte a "kemalista elitekkel" szemben.

A júniusi felkelés, amelyet a kulturális harc tézis keretében az AKP "autoriter fordulatának" kiváltó eseményeként tematizáltak, potenciálisan fontos eseményt jelentett 2013 az AKP számára.

A felkelés jelentős törést jelentett a kultúrharc reprodukciójában. A kemalista szervezetek kezdeti kálthogy eltérítsék a felkelést és kizárják a kurd szervezeteket a tiltakozásból, széles körű elutasításba ütköztek. A kemalista tüntetésekkel ellentétben itt sem nacionalista jelszavakat, sem a hadsereget nem vitték a helyszínre, miközben az AKP és a vele szomszédos média megpróbálta aktivizálni az "elitista szekularisták" és az "elnyomott hívők" közötti választóvonalakat. A felkelés során uralkodó gyakorlat volt a különböző kulturális identitások kölcsönös elismerése, amelyek addig nem egymással, hanem egymás mellett vagy egymás ellen tiltakoztak. Azáltal, hogy ez a tendencia összekapcsolódott az ország kapitalista átvétele és az AKP politikai tekintélyelvűsége elleni tiltakozással, miközben a társadalmi bázison hálózatot építettek ki, rövid időre megnyílt egy ablak a kultúrharokban artikulált burzsoá hegemon projekttekkel szembeni politikai alternatíva kialakítására (vö. Babacan 2013). A felkelés leverésével, az alulról szerveződés elapadásával, a kurd mozgalom felkeléssel kapcsolatos ambivalens állásfoglalásával, a PKK-val folytatott polgárháború eszkalálódásával és a CHP nacionalista pozicionálásával azonban a kultúrháborús gyakorlat ismét dominánssá vált.

A Kulturkampf status quo-ba való betekintés után rátérünk az utolsó nyitott vitapontra, a teológiai képzett értelmiségiek szerepének feltárására. Az értelmiségiekkel eddig csak részlegesen és részben a párt keretein belül foglalkoztak. Az iszlám mozgalomnak a politikai pártra és a hozzá kapcsolódó burzsoáziára korlátozódó felmérése azonban nem teljes. Hajlamos figyelmen kívül hagyni az értelmiség intézményesített reprodukciós helyszíneinek és csoportérdekeinek fontosságát, amelyek a kultúrharcnak sajátos dinamikát kölcsönöznek. A munka második empirikus része ezért a reprodukció mechanizmusaira és a cselekvés helyszíneire összpontosít, amelyeken az iszlamista kollektíva a versengő hegemon projekttektől megkülönböztetve formálja magát.

IV. rész - Vallási infrastruktúra és gyakorlat

6. Vallási tevékenységi helyek

A márciusi helyi választási kampány során az AKP tagjaival készített interjúban egyöntetűen hangsúlyozták, hogy a politikát és a vallást szigorúan el kell választani egymástól. A pártprogrammal összhangban hangsúlyozták, hogy az AKP nemzeti és eszmei értékeken alapuló konzervatív párt, amely egyformán elhatárolódik minden vallástól. Az alevi jelöltek jelölését a pluralizmus bizonyítékaként említették. Az első empirikus jel arra, hogy ez az ábrázolás, amely a párt külső megítélését alakította, és még az aleviták körében is volt bizonyos vonzereje, alapvetően téves, az izmiri teológiai karon egy fiatal iszlamistával való találkozás során jutott el hozzám. Filozófiát tanult, és mellékállásban a karra járt,

"kiegészítő képzésként", ahogy ő mondta nekem. A húszas évei közepén járt, és úgy mutatkozott be, mint egykori radikális iszlamista, aki pragmatikus irányvonalra váltott. A gimnáziumban radikális volt, de a radikalizmus felesleges volt, a régi szabályok végrehajtása nem volt lehetséges a modern világban: "Amit nem lehet végrehajtani, az rossz". Ezért kerül egyre közelebb a Gülen közösséghez, mert ők a gyakorlatiasságra helyezik a hangsúlyt.¹ Elmondta, hogy a tanszék hallgatóinak többsége Imam Hatip iskolából jött, de ő maga nem. A tanév elején 400 új hallgató érkezett a karra. Az elsőéves hallgatók száma megduplázódott, miután a kormány úgy döntött, hogy növeli a teológiai karok költségvetését. A tanári kar egyik felét török, a másik felét iszlamisták alkotják. A vallás megnövekedett jelentőségének hangsúlyozására elmondta, hogy egyes mecsetekben ma már két imám is dolgozik. Néhány iszlám közösség elkezdte fenntartani saját mecseteit. Az AKP ezt eltűri.

Az egyetemen folytatott interjúkat egy előadó szakította félbe, aki ~~szok~~ hozzánk, és bemutatott nekem. Az előadó Izmirből érkezett.

1 A radikális iszlamisták átalakulása pragmatikus Nurcu-vá, amelynek hagyományában a Gülen-közösség is áll, központi témája Cihan Tuğal (2009) tanulmányának, amely egy ilyen átalakulás történetével kezdődik.

a legrégebbi törökellenes egyesület, a már említett Türk Ocakları (142. o.) elnöke, amelyet 1912-ben alapítottak. A köztársaság elején a vezető nacionalista értelmiségiek tagjai voltak ennek az egyesületnek, amelyet az 1930-as évek elején bezártak, majd 1949-ben újra megnyitottak. Az elnök közel állt az ultranacionalista BBP (Nagy Egység Pártja) nevű szakadár párthoz, amelynek tevékenysége nagyrészt a közép-anatóliai Sivas tartományra korlátozódik. A BBP a 2000-es években több alkalommal is szövetséget kötött az AKP-val, amelynek választási listáin jelöltek állított. Azt a célt hirdeti, hogy a török-izlám szintézis ideológiai alapjain egy pántörök birodalmat hozzon létre.

A tanszéken tartott találkozáson megtudtam, hogy a teológiai központok tevékenysége az AKP és a hadsereg között akkoriban zajló viták árnyékában erős fellendülésben volt. A teológiai képzési központok politikai támogatása, a kétszemélyes mecsetek finanszírozása és a Török-Iszlám Szintézis kiemelkedő jelenléte az izmiri karon ellentmondásban állt az AKP állítólagos világi programjával, ami felhívta a figyelmemet a teológusok képzési központjaira és munkahelyeire, amelyeket az alábbiakban a terepszemlém alapján tárgyalok.

6.1 A Diyanet és a szekularizmus elve

A teológusok központi intézményi szerve a Diyanet, amely az iszlamista mozgalom értelmiségi támogató rétegének igen nagy részét foglalkoztatja. A létrehozott 1924 Diyanet szervezi a vallási dogmákat és tevékenységeket, meghatározza a vallásgyakorlás jogi kereteit. A Diyanet feladatai és funkciói az idők során jelentősen megváltoztak és differenciálódtak. Az 1931 és 1931 közötti időszak kivételével a hatóság felelős 1950 az ország összes mecsetének és imahelyének igazgatásáért. Az ankarai központ muftikat küld a tartományokba, hogy felügyeljék a vallásgyakorlatot.

A megalakulása óta politikai viták folynak arról, hogy egy állami vallási intézmény hogyan egyeztethető össze a szekularizmus elvével. Az államalapító köztársaságiaknak az oszmán papságnak a fiatal köztársaság céljai iránti hűségével szembeni mélyszékes szkepticizmusa következtében a köztársaság első napjaiban egyházellenesség uralkodott. Az Atatürk vezette CHP az 1940-es évekig visszaszorította a vallási tevékenységeket. Amint azt már leírtuk, már a DP 1946-os felosztása előtt is két álláspont küzdött egymással a CHP-ben. Az első áramlat a Diyanetet ellentmondásnak, a Diyanet támogatását pedig veszélynek tekintette a

Szekularizmus. A második áramlat ugyanezt az intézményt olyan eszköznek tekintette, amelynek vagy semlegesnek feltüntetett vallási szolgáltatásokat kell nyújtania, vagy a vallást kell ellenőriznie: a nemzeti egység, a türkizmus és a "nemzet ideális értékeinek" előmozdítása; a vallási tevékenységek ellenőrizetlen fejlődésének és politizálásának, valamint a "babonáságnak" a megakadályozása; a "tanulatlan tömegek indoktrinálása"; vagy a kemalista tartalmak szállítása. Továbbá az a felfogás uralkodott, hogy a vallás állami ellenőrzése nélkül háború törhet ki a különböző vallási áramlatok között (Gö-zaydın 2009: 204ff., 275ff., 284ff.; Mertcan 2012: 73ff.). Eközben a konzervatív és iszlamista pártok a Diyanetben a konzervatív iszlám befolyási övezetének a klerikusok vezetésével történő kiterjesztésének eszközét látták. A Diyanethez nem társítottak kevesebb igényt az oktatásra, mint a kemalistákhoz; ők is a vallási gyakorlat ellenőrzésével foglalkoztak, bár sokkal erősebben közvetítettek a szunnita papságnak a politikai projektjeikbe való integrálása révén, mint a CHP esetében. A második világháború után a kommunizmus elleni küzdelem politikai prioritássá vált, a konzervatív pártok és a CHP második áramlata a Diyanet kiterjesztésének céljával érvényesült.

Az Oszmán Birodalomban az ulemák intézményeinek folytatásaként a hatóság a Korán szunnita értelmezése felé orientálódik (Gö-zaydın 2009: 135, 153). Mindazonáltal azzal a céllal működik, hogy "világi elvek" alapján vallási "szolgáltatásokat" nyújtson a teljes "muszlim" lakosság számára, "a nemzeti egységet és szolidaritást a politikai nézetek és vélemények fölé helyezve", az 1982-es alkotmányban szereplő, ma is érvényes feladatmeghatározás szerint. Ez azon a nézeten alapul, hogy a lakosság 99 százaléka muszlim. Az, hogy az egyes polgárok hogyan képzelik el magukat, ki és milyen formában akar hitet gyakorolni, olyan kérdések, amelyek a meggyőződés fényében nem merülnek fel. A gyakorlatban a hatóság azt az igényt fogalmazza meg, hogy a lakosságot az iszlám "valódi" szabályaira és elveire oktassa, hogy megvédje őket a "babonától", a "pogányságtól", a "felforgatástól", a "szeparatizmustól", az "erkölcsi degenerációtól" és a "lelki betegségektől".² Ezen az alapon 1950-től az állami iskolákban is bevezették a szunnita vallásoktatást, kezdetben fakultatív tantárgyként, majd az 1980-as puccs után kötelező oktatásként, tekintet nélkül a családi vallásra vagy a nem vallásosságra. Az alevi tanárokat, köztük az én általános iskolai tanítómát is, arra kényszerítették, hogy a gyerekeknek a szunnita vallást tanítsák.

2 Lásd a hatóság saját bemutatóját a honlapján: <http://www2.diyamet.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/Sayfalar/DHGM.aspx> (hozzáférés: 2018.10.12.).

A Diyanet alapvető állítása, hogy a vallás nélkülözhetetlen, hogy minden jó és felsőbbrendű dolog a vallásból ered, és hogy ez a vallás az iszlám. Az a meggyőződés, hogy csak egyetlen iszlám létezhet, szilárdan rögzült. A szunnita értelmezésen kívül állókat hitehagyottaknak vagy hitetleneknek tekintik, és néha perverznek és erkölcstelennek nevezik őket. Az alevitákat gyakran vádolják azzal, hogy külső ellenségek nevében belülről rombolják az iszlámot. A hatalom kiadványaiban az ateizmust és az evolúcióelméletet is idegen hatalmak által működtetett összeesküvésnek "leplezik le", és ellenségként jelölik meg a kommunistákat, materialistákat, misszionáriusokat, imperialistákat, cionistákat és keresztteseket (Mertcan 2012: 147ff.).

A hatóság munkája nem korlátozódik sem a kiadványokra, sem a mecset falaira. Elkerülhetetlen, hogy a teológiai képzett személyzet ott dolgozzon, ahová költözik. Ebbe a munkába betekintést nyerhettem az Ismailağa Közösség, más néven Mahmut Hoca Közösség által tefsirként meghirdetett eseményen. Az Ismailağa Közösség a nakshibendi rend egyik áramlata, amely történelmileg szorosan kapcsolódik a Milli Görüş mozgalomhoz. A tefsir a tudósok által végzett Korán-exegézisre használt kifejezés. Az Ismailağa közösség rendezvényére Izmir belvárosában került sor, amelyről az izmiri karon lévő kapcsolatomból értesültem. A történelme és az iszlamista mozgalom iránti érdeklődésem késztette arra, hogy elvigyen erre az eseményre.

Egy szalonban körülbelül 25 hallgató volt, a legtöbb szék üresen hagyta. A szalon mérete miatt a résztvevők száma kicsinek tűnt. A kemalista Izmir közepén azonban nem találtam meglepőnek a viszonylag kis számot. Három ember ült egy pódiumon, akik közül az egyik moderátorként mutatkozott be, a másik kettő pedig egy Izmiren kívüli mecset tudósaiként (hoca). A tefsir témája a rossz akarat ("haset") volt, és a Koránból való felolvasással kezdődött. Egy részlet felolvasását - először arabul³, majd a hallgatóság számára lefordítva - a hoca exegézise követte:

A neheztelés azt jelenti, hogy egy másik embernek nem szabadna megkapnia azt, ami nekem nincs. Az irigység azt jelenti, hogy rendelkezni akarunk valamivel, ami másnak van. A neheztelés, az, hogy nem akarjuk, hogy a másoknak legyen valami, azt jelenti, hogy megkérdőjelezzük Isten áldásait és ajándékait. Ha valaki gazdag, akkor azt Isten ajándékaként kell elismerni. Istennek megvan a

3 A török teológusok között konszenzus van abban, hogy a Koránt arabul kell szavalni, mivel a fordítás már nem "Isten szavai". A fordítás kérdése összefügg az értelmezés kérdésével, amennyiben minden fordítás szükségszerűen értelmezés. Mivel azonban minden értő olvasás egyben értelmezést is jelent, a teológiai vita ezen a ponton körbe-körbe jár.

teremtett és adott. Ki vagy te? Azért hoztad létre, hogy te adj?

A második tudós hozzátette:

Aki gazdag, és vagyonát Isten útjára költi, az legyen az övé.

Ezt a témát követően, amelyet további idézetekkel dolgoztak ki, a tudósok az imára ("namaz"⁴) és a szegényadót ("zekat") irányították a beszélgetést. Feltették a kérdést, hogy miért vannak ezek egymás mellett a Koránban, és maguk adták meg a választ a Koránból idézve, majd folytatták az értelmezésüket:

A próféta idejében sok keresztény és zsidó élt ugyanabban a régióban. Azért, hogy az újonnan született muszlimot eltérítsék a helyes útról, megpróbálták összezavarni. Hogy lebeszéljék a vallásról, azt állították, hogy csak ők jutnak a Paradicsomba. Idővel a keresztények részéről egyre nagyobb lett a nyomás. Még a muszlimokat is zaklatták, akiktől csak a legjobbakat hallották. Egy bizonyos ponton a muszlimoknak elégük lett, és majdnem megölték a keresztényeket. De erre a helyzetre való tekintettel Isten azt mondta, hogy legyen türelmünk, legyünk erősek, aztán eljön a mi időnk. [...] Erre való az ima, a muszlim azért imádkozik, hogy erős legyen. Az istentisztelettel éritek el az érettséget, mert a jövőben nagy háborúba fogtok menni.

A második tudós ismét beesett:

Az ima fontos, hogy ne dőljünk be a zsidóknak. A zsidók ugyanis nem tudják elviselni, hogy a próféta nem az ő soraikból származik. Az ima felkészít a dzsihádra. Ezért fontos. Egyelőre hagyja őket békén.

Az első tudós ismét szót kért:

Ha az ima jó az akarat megerősítésére, akkor a szegényadó jó a közösségi érzés megerősítésére. A múltban volt ez a tudatosság, a köztársasági időszakban elfelejtettük, most pedig visszatér.

A második tudós vette át a szót, ezúttal hangosabban:

Van egy bürokrácia az államban, amely nem akarja, hogy az iszlám vallást tanulják. Ez a szekularisták kísérlete arra, hogy az Istenben bízókat [mümin]

4 A törökül "namaz"-nak nevezett ima, amelyet naponta ötször kell elvégezni, egy rendkívül strukturált rituálé, amely szabályozza a testet és az elmét. Ez gesztusok, kiejtések és imák előírt sorozatát tartalmazza. A fizikai aktus középpontjában az Isten előtti meghajlás áll Mekka irányába.

hogy Isten tagadóivá [káfir] tegye őket. Azok, akik nem akarnak vallási oktatást, el akarják fordítani az embereket az iszlámtól.

Egy sor további Korán-idézet után az egyik tudós az alevitákról kezdett beszélni:

A televízióban vita zajlik Süleyman Ateş [a Diyanet korábbi vezetője] és egy marxista alevi között.

A tudós nagyon hangsúlyozta a marxista szót:

A marxista [!] alevi azt mondja: "Az egyik lantot [saz] fog, a másik énekel, a többi táncol". Milyen szolgáltatás ez? Az ördög útját kellene járnunk?

Ezen a ponton véget ért a szavazás és a tolmácsolás, amelynek rövidített reprodukciója az ugrásszerűség benyomását keltheti. A központi téma azonban vörös fonalként húzódott végig: Mi teszi a muszlimot, és hogyan kell helyesen viselkednie a különböző kihívásokkal szemben, amelyekkel a való életben szembesül? A moderátor átadta a szót a közönségnek, akik addig türelmesen hallgatták. Egy középkorú férfi jelentkezett, aki a bazárban boltosként mutatkozott be:

Ezt már nem értem. Az USA azt akarja, hogy ne legyen kapcsolatunk egy muszlim országgal, Iránnal, és ugyanakkor azt akarják, hogy katonákat küldjünk egy muszlim országba, Afganisztánba. Hogyan kellene ezen átlátnunk? Azt mondják, hogy toleránsnak kell lennünk. Tolerancia, igen, de meddig?

Az egyik tudós láthatóan izgatottan válaszolt:

A muszlimok nem uralkodó, hanem foglyok voltak a 18., 19. és 20. században. Ismernünk kell korunk körülményeit, a kulcspozíciókat még mindig a szekularisták foglalják el. Óvatossá kell lenni, és nem szabad az izgalomnak engedni. Egy muszlim annyit ér, mint két istentagadó, ezt mondja a prófétánk. Még azt is ő mondta először, mint az 100istentagadók, azt hiszem. De azt is mondta: amíg nem érsz el egy bizonyos erőt, tartsd magad visszafogottan, ne légy hangos.

Ismét kiegészítette őt a második tudós:

Lehet-e valaki, aki rabszolga helyzetben van, toleráns az Úrral szemben? A muszlimok olyanok, mint a rabszolgák. Csak az lehet toleráns, aki felsőbbrendű. Ki vagy te, hogy toleráns legyél? El vagy nyomva, rabszolga vagy.

A tudósok ismét azt hangoztatják, hogy a muszlimoknak türelemmel kell lenniük:

Azok, akik elkötelezik magukat Isten mellett, a paradicsomba jutnak. De sokan vannak, akiknek nincs megfelelő vallási képzésük. Ha megkérdem a Próféta társainak nevét, kivéve a négy helyettesét, az anyját és a feleségét, hányat tudtok felsorolni? De a focisták és a popsztárok mind felsorolhatnának bármilyen számot. Újra kell formázni az agykat, hogy helyreállítsuk a rendet, amelyet az istentagadók romboltak le.

Mertcan azt állítja a Diyanetről, hogy az utóbbi időben óvatosabb nyelvezetet választott az általa képviselt ortodoxián kívüli csoportokkal szemben (Mertcan 2012: 193f.). Ez valószínűleg azokra a megjelenésekre vonatkozik, amelyek erősen a nyilvánosság előtt zajlanak. Az eseményt, amelyen részt vettem, nem a Diyanet szervezte, hanem a szunnita iszlám egyik oldalágának képviselői. Ennek ellenére a hatóság alkalmazta őket, köztisztviselőként felügyelték a mecseteket. A nyelvezetük nyers és drasztikus volt. A hatóságra jellemző önképpel cselekedtek, egy olyan közvéleményt képviselve, amely az ellenségképek és veszélyek megteremtésével, a másként gondolkodók és a nem hívők megalázásával erősíti meg önmagát. Úgy képzeltek el a lakosságot, mint egy közösséget, amely kétháromszáz éve bomlásnak van kitéve, és elvesztette kohézióját. Az iszlamisták által terjesztett diskurzussal ellentétben, amely a Törökország lakosságát alkotó muszlimok százalékos⁹⁹ arányáról szól, ők a muszlimokat nem adottnak tekintették, hanem olyasvalaminek, amit helyre kell állítani. Ezzel a nézettel rendszeresen találkoztam iszlamista tisztviselőkkel és aktivistákkal folytatott beszélgetéseim során. Az átlagpolgárról egyáltalán nem azt feltételezték, hogy muszlim, akinek bizonyos semleges szolgáltatásokat nyújtanak, ahogy a Diyanet hivatalos feladatmeghatározásában szerepel, hanem hogy egy alak, akit meg kell formálni. Engem magamat, a vallásgyakorlással kapcsolatos nyilvánvalóan korlátozott ismereteimmel, "standard muszlimnak" vagy "nulla kilométeres muszlimnak" neveztek, és ebben átlagosnak tartották. Ebben az esetben a százalékos⁹⁹ muszlimok egy tanulatlan tömeg formájában jelentek meg, akik hamis isteneknek - focistáknak és popsztároknak - hódoltak, és akiket át kellett nevelni.

Ritkán találkoztam olyan drasztikus kifejezésekkel, mint amilyeneket az iszmailağa közösség tudósai használtak, akik az oktatási feladatot számítógépes nyelven az agyak formázásaként értelmezték - mint azok visszahelyezését egy le nem írt állapotba, nullára állítását. Rendszeresen megtaláltam azonban a mögöttes állítást, amely egyben a Diyanet önképét is alkotja. Az, hogy ez az átnevelés az iszlamisták szerint az elnyomás alóli felszabadulásként jelenik meg, logikusnak tűnik, ha egy "csapdába esett" állapotból indulunk ki, egy olyan magból, amelynek fejlődése akadályozott.

Mivel "a muszlimok" évszázadok óta nem uralkodtak, türelemre intenek, amíg újra el nem jön az önálló cselekvés ideje, amíg a "nagy háborúkat" nemcsak megvívni, hanem meg is lehet nyerni. Az elnyomás alóli felszabadulás és a totális uralomra való törekvés itt egyazon érem két oldalaként jelenik meg. A törekvés néha nyíltan és drasztikusan, néha óvatosan és díszesen csomagolva jelenik meg, ahogy Mertcan a Diyanetről megjegyzi. Mindig egy ellenpéldány alkotja: A "szekularisták", az irigyek és az elutasítók, az istentagadók, beleértve más vallások és felekezetek tagjait is, akik rossz és veszélyes úton járnak.

A társadalmi egyenlőtlenséget magától értetődően feltételezték. A tudósok a gazdagok és szegények közötti különbséget Isten adta különbségként védték: "Ki vagy te, hogy adj?". Ennek a pozicionálásnak a megkérdőjelezését a legnagyobb tekintéllyel utasították el, az egyenlőtlenségbe való beavatkozás gondolatát a blaszfémiaiba emelték: "Te teremtetted, hogy adni akarsz?". Nem volt közvetlen alkalom erre a támadásra rögtön az esemény elején, a tudósok nem kérdezték meg, és nem tértek vissza a témára. Én ezt elővigyázatossági intézkedésként értelmezem, hogy két fejlemény háttérében lehetetlenné tegyem a kritikát. Egyrészt sok iszlamista, akik bírálták a

Az első az, hogy azok, akik a "rosszul szerzett vagyont" gyakorolták, látható gazdagságra tettek szert, míg a lakosság tömege szegénységben maradt. Másrészt a tefsir idején a gazdasági világválság éppen elérte Törökországot, és hatalmas gazdasági visszaeséshez vezetett. Bár nem kérdezték, a téma benne volt a levegőben, mindenütt szóba kerültek a válság következményei, amelyek sok magánháztartást és vállalkozót negatívan érintettek, miközben az AKP-kormány igyekezett lekicsinyelni azt.

Katonákat küldeni egy muszlim országba, hogy segítsenek az USA-nak, azaz "a keresztényeknek", ellentmondott annak az önképnek, hogy ki kell állni a keresztények és a zsidók ellen. Az ellentmondást egy magasabb célra való hivatkozással érvénytelenítették. Bár világosan kifejezték, hogy mit kell tenni - harcolni a hitetlenek ellen -, ezt a célt a jövőre halasztották. A diskurzus arról, hogy addig kell színlelni, amíg az ember a legerősebbként léphet a színpadra, ebben az esetben a pusztá óvatosságon vagy opportunizmuson túlmutató funkciót kapott. Megfigyelésem szerint a kemalista Izmir közepén tartott rendezvényre nem korlátozták a belépést, nem tanúsítottak különösebb óvatosságot, miközben olyan célokat, mint a for- pítő agyak, nyíltan hangoztatták. Az esemény félig nyilvános jellege, amelyben bárki részt vehetett, relativizálta a "tényleges" szándékok mint központi motívum elrejtését. A diskurzus kiterjesztett, sőt talán elsődleges funkciója az a kapcsolat volt, amelyet a tudósok és a közösség között teremtett. Elvileg minden cselekvés, bármennyire is

igazolja mindazt, ami ellentmond a megállapított "igazságoknak", egy magasabb "igazságnak" - ebben az esetben a megfelelő időnek - való alárendeléssel. A pódiumról beszélő vallási tekintély világosan jelezte, hogy ők, és nem a hallgatóság - a hívők gyülekezete

– hatáskörrel rendelkezett arra, hogy önállóan határozza meg az intézkedés megfelelő időpontját. A közvetett üzenet az volt, hogy csak a vallási tekintély képes értelmezni a jeleket. Az előfeltételeknek megfelelt, mert ismerte a Koránt, tudta arabul olvasni és értelmezni, így Isten akaratát is meghatározta. Azt is tudta, hogy kik voltak a Próféta társai. A hallgatókat úgy szólította meg, mint tudatlan és útmutatásra szoruló alárendeltek. Látható, hogy az átnevelés - az agyak formálása - igénye az imámok lekezelő vezetői igényével párosult, amelyet a hallgatónak a mondható és kérdezhető dolgok határainak elfogadásával kényszerítettek ki.

Az iszlamista diskurzus rugalmassága, az a képesség, hogy változó kontextusokban új jelentéseket hoz létre, és így érvényteleníti az ellentmondásokat, politikai trivialisnak tekinthető, amely az iszlamista diskurzust felcserélhető populista diskurzussá teszi. Két dolgot kell figyelembe venni ebben az összefüggésben: egyrészt az iszlamista diskurzus támaszkodhat saját intézményesen beágyazott és hagyományos tekintélyére, ami hatalmas erőforrás-halmazt tesz lehetővé a kollektív tudat befolyásolásához. Másrészt az ellentmondások bebetonozása egy diskurzus kontextusában nagy erőfeszítést igényel. Az iszlamisták ezt nem egyedül tették meg. Számos barátjuk, támogatójuk volt, sőt ellenfeleik is együttműködtek velük, hogy a felmerülő ellentmondásokat befoltozzák, és lezárják a vitákat.

A Diyanetről szóló diskurzus káprázatos ellentmondása az a nyíltan nyilvánvaló tény, hogy a Diyanet, mint bizonyos vallási nézetek által formált és e nézetek reprodukálását és terjesztését célzó intézmény, nem működhet a polgárok egyenlőségének és az egyenlő távolságnak az elvei szerint, amelyek mellett alkotmányosan is elkötelezte magát. A szekularizmus megteremtéséhez bizonyos kritériumoknak kellene teljesülniük: az állam és a vallás intézményes szétválasztása; az állam hivatalos vallásának hiánya; az állam semlegessége minden vallással szemben; az állam nem részesíti előnyben az egyik vallást és nem nyújt vallási szolgáltatásokat; a kötelező vallásos oktatás és a vallás mint az állam legitimációs forrása megszüntetése (vö. Mertcan 2012: 201). Mivel a fogalmakat gyakran felcserélik egymással, ezért ezen a ponton szeretnék egy definíciót beilleszteni. E tanulmány keretében a laicizmus a szekularizmustól megkülönböztetve olyan világnézet jelölésére szolgál, amely különböző és ellentétes jelentéssel bír - a vallás ellenőrzése vagy ellenzése, illetve annak az államhoz való hozzáadása.

A "szekularizáció" kifejezés másrészt egy olyan folyamatra utal, amelynek során a vallás mint a cselekvést irányító értelmezési rendszer súlya csökken. A szekularizáció viszont olyan folyamat, amelynek során a vallás mint a cselekvést irányító értelmezési rendszer súlya csökken. Törökországban nincs szekularizmus, de van egy szekuláris világnézet és a szekularizáció történelmi folyamata.

A valóság és az alkotmányban rögzített szekularizmus elve közötti ellentmondás elmosása érdekében Törökországban kialakult egy legitimációs diskurzus, amelyben az alkotmánybíróság, az iszmailağa közösség tudósai által a finomság intézményeként megszólított "kulcspozíciók" egyike, az alkotmánybíróság is részt vett. Egy abban az évben hozott mérvadó ítéletben azt 1971állítják, hogy a Diyanet nem vallási intézmény, hanem olyan közigazgatási szerv, amely a lakosság többségének vallási szolgálat iránti igényét elégíti ki. A hatóság nélkülözhetetlenségének igazolására azt az érvet hozzák fel, hogy az iszlámban nincs olyan egyház, mint a kereszténységben, amely a vallási igényeket ki tudná szolgálni. Az, hogy a személyzet köztisztviselőkől áll, nem jelenti azt, hogy az állam beavatkozik a vallásba (Gözyayın 2009: 179, 279, 283). A nézet mögött az a feltételezés húzódik meg, hogy a vallási szertartás semleges, adminisztratív ügy lehet. Azt a tényt, hogy az előadáshoz szükségszerűen tartalom is kapcsolódik, szándékosan figyelmen kívül hagyják. Ennek megfelelően a hatóság alkalmazottait a törvény a vallási szolgáltatók osztályaként említi, ezzel ékesszólóan megkerülve a papság vagy teokrácia megnevezést. Ezt a zűrzavart tükrözi az AKP pártprogramjában szereplő egyértelmű elkötelezettség a szekularizmus mellett, valamint a török teológusok között folyó vita. Ez utóbbi szerint a Diyanetnek vallási szolgáltatásokat kell nyújtania, de nem tarthat igényt vallási hatalomra, mert a végrehajtó hatalommal való kapcsolata miatt ez azt jelentené, hogy vallási politikai uralom létezik, egyfajta egyházat vagy teokráciát telepítenek, amit az iszlám nem ír elő (ibid.: 103). Valójában pontosan ez történik Törökországban: A Diyanet Törökország vallási képviselőjének tekinthető, ez képviseli Törökország hivatalos vallását. Ezt fejezi ki az is, hogy a hatóság vezetője, aki a legmagasabb köztisztviselői státusszal rendelkezik, vallási köntösben jelenik meg az állami látogatásokon és hivatalos ünnepeken.

Az általános adóbevételekből finanszírozott "államegyház" léte lehetővé teszi, hogy az iszlamisták egyetértsenek a "szekularizmus elvével". Amikor Erdoğan török miniszterelnök 2011-ben a török modellt népszerűsítette észak-afrikai országokba tett körútja során, ahol politikai felkelések törtek ki és iszlamista kormányok kerültek hatalomra, ezt úgy tudta megtenni, hogy nem került gyakorlati ellentmondásba saját iszlamista politikájával.

Az államot nem lehet eleve világi entitásként elképzelni, még akkor sem, ha ez az alkotmányban szerepel.

Egy évszázad alatt a Diyanet feladatai és funkciói óriási mértékben kibővültek. 1929-ben a hatóságának 6 029 alkalmazottja volt. 1950-ben, még a CHP-kormány idején átszervezték a hatóságot, és visszaadta a mecsetek felügyeletét, amelyet 1931-ben elvettek tőle. A személyzet létszáma 940 álláshellyel, azaz 14 százalékkal nőtt. A hatóság 1965-ben már 19 693, 1970-ben pedig 31 149 álláshelyet kapott. A hatóság 1984-ben elérte az 50 000 fős létszámot, 1997-ben pedig meghaladta a 80 000 főt. 1997-ben, a hadsereg beavatkozása után a létszám körülbelül egy 74.000főre csökkent. A hatóság létszáma 2003.különösen az AKP-kormányok idején növekedett. A hatóságot 2013-ban közel 46 000 új álláshellyel, több mint 120 000 alkalmazottal bővítették. Valószínűleg a Gülen-közösségnek a bürokráciából való kiszorítása miatt a létszám ezt követően 2017-ben 109 000-re csökkent, ami azt jelenti, hogy az ország minden 800 lakosára jut egy hivatásos lelkész. A Törökországgal nagyjából azonos népességű Németország két nagy egyházi közösségével való összehasonlítás jól szemlélteti ezt a dimenziót. A katolikus egyház papokat 2017.13.560 alkalmazott, a protestáns egyház pedig mintegy 18 000 lelkészt, ami a törökországi lelképásztorok számának mintegy negyede.⁷

1. táblázat: A Diyanet személyi állományának alakulása 1929-2017

	1929	1965	1981	1991	2002 ^a	2007	2013	2017
Per-sonal	6.029	19.693	43.197	74.789	74.368	84.195	121.845	109.332

^a Az első AKCS-kormány megalakulása

A Diyanet állandó személyzete kis részben adminisztratív alkalmazottakból és gondnokokból, nagyrészt pedig köztisztviselőkkel áll, akik főként a mecsetekhez vannak beosztva, és korántánárként dolgoznak. A köztársaság összes köztisztviselőjének aránya a 2007-es 3,5%-ról 4,22%-ra emelkedett 2017.⁸ A személyzet havi fizetést, természetbeni juttatásokat, fizetett túlórákat, társadalombiztosítási jogosultságot és nyugdíjat kap, és független érdekképviselőkkel, például szakszervezetekkel rendelkezik. A Diyanet kiadásainak mintegy százaléka⁸⁰ a személyzetre megy el, a

7 Lásd <https://dbk.de/kirchen-in-zahlen/kirchliche-statistik/> és <https://www.evangelisch.de/content/142490/06-03-2017/evangelical-church-seeks-coming-years-thousands-pastors-from> (06.03.2017 mindkettő elérés: 2018.12.23.).

8 Lásd: Török Pénzügyminisztérium és Államkincstár: www.bumko.gov.tr/TR,908/kadro-ista-tistikleri.html (hozzáférés: 2018.10.23.).

amely a 2000-es évek közepétől egyre több nőt is magában foglal. Feladatuk "a vallásra való nevelés és a családi tanácsadás" (Gözaydin 2009: 107). A Diyanet általában nem költ pénzt a mecsetek építésére, amelyet főként adományokból finanszíroznak. Mindazonáltal az önkormányzatokon keresztül közpénzeket is felhasználnak az építkezésekhez, amelyek földterületet biztosíthatnak. Azóta törvényi előírás 1998, hogy az új városrészek tervezésekor helyet kell biztosítani a mecseteknek.

A személyzettel párhuzamosan a hatóság költségvetése is folyamatosan nőtt. Az állami költségvetés átlagos részesedése az 1950-es években 0,2%-ról körülbelül 0,7%-ra, az 1990-es években körülbelül 0,8%-ra, a 2010-es években (2018-ig) pedig körülbelül 1,1%-ra emelkedett (ibid. 222ff.).⁹ 2003 és 2018 között a költségvetés évente átlagosan 15%-kal nőtt. Az abszolút számokban kifejezett növekedés lenyűgöző: 20022018A költségvetés tizennégyszeresére, milliárdról 0,55 7,77 milliárd YTL-re nőtt. A létszám növekedésével párhuzamosan a mecsetek száma is nőtt az 42.744 AKP-kormány 76.445 első évében 1971 (2003). Az AKP alatt új 201711.576 mecsetekkel bővült a mecsetek száma, így a mecsetek száma 88 021-re emelkedett. Ez azt jelenti, hogy évente átlagosan új mecseteket 827 nyitottak.¹⁰

A Diyanet terjeszkedése különösen jól látható a felügyelete alatt tartott Korán-tanfolyamok számában. A tanfolyamokat, amelyeket heti 32 kurzusok vagy intenzív tanfolyamok formájában kínálnak a nyári szünetben, részben állandó személyzet, részben pedig külső vállalkozók tartják. 1980-ban 2610 tanfolyamot tartottak, 1996-ban pedig 5421 tanfolyammal elértük az első csúcst. Az Erbakan-kormány megszűnése és a Nemzetbiztonsági Tanács iszlámmellenes intézkedései után ez a szám csökkent. Ez 2002 azonban még mindig a tanfolyamok 3.664 szintjén volt. Az AKP-vel gyors növekedés következett be: évente átlagosan 850 új tanfolyamot tartottak a résztvevőkkel. 674.703 2016 tanfolyamokat. 15.796 Ami feltűnő, az a nők magas aránya a résztvevők között, ami 2016-ban mintegy 84 százalék volt, aminek két oka lehet. Egyrészt a nőket aligha lehet elérni az imaszertartáson keresztül, mivel a mecsetekben hagyományosan férfi közösség alkotja a közösséget. Lehetséges, hogy a tanfolyamok kifejezetten a nőknek szólnak, hogy az ebből adódó szakadékot csökkentsék. Másrészt a nők foglalkoztatási aránya Törökországban nagyon alacsony, így a rendszeres bér munka miatt valószínűleg kevésbé hozzáférhetőek.

9 Lásd a török Pénzügyi és Államincstári Minisztérium: www.bumko.gov.tr/TR,167/merkezim-yonetim-butcesine-dahil-kurumlarin-yillar-itibariyle-odenek-a-cetveli-icmalleri-2006-2018.html (hozzáférés: 2018.10.23.).

10 Lásd a Diyanet honlapját: <http://stratejigelistirme.diyenet.gov.tr/sayfa/57/istatistikler> (Abhívás 2018.10.23-án).

korlátozott. A 2012/2013-as tanévben szembetűnő ugrás történt: A Korán-tanfolyamokon résztvevők száma ebben az évben az előző évhez képest megháromszorozódott, 290 818-ról 908 589-re, és ezt követően is magas szinten maradt.¹¹ Végül, a Korán-tanfolyamok számának tömeges növekedése a női személyzet számának növekedésének köszönhető. A hatóság vezetője szerint körülbelül 2018

40.000 Nők a Diyanet korántanáraiként, néhányan 20.000 közülük 25.000 állandó alkalmazottként vagy munkaszerződéssel, a többiek pedig önkéntesként.¹²

2. táblázat: A Korán-tanfolyamok alakulása 1980-2016

	1980	1990	1996	2002	2005	2011	2012	2016
Tanfolyamok	2.610	4.998	5.241	3.664	5.654	14.676	15.457	15.796
Résztvevők	25.513	51.852	47.291	9.363	11.680	8.963	43.010	107.012
Résztvevők	34.293	94.744	111.155	70.473	116.037	281.855	865.579	567.691

A 2012-es év ugrás a Diyanet oktatási tevékenységében, amely valójában az Oktatási Minisztérium hatáskörébe tartozik, ahová a hatóság több ezer klerikust helyezett át.¹³ A 2012-es év az oktatási reformot hozta, amellyel az AKP megreformálta az iskolarendszert azzal a céllal, hogy létrehozzon egy "jámbor és haragvó" ¹⁴nemzedék, amelyet az Imam Hatip iskolákkal kapcsolatban még tárgyalni fogok. 2013/2014 óta a Diyanet kiterjesztette oktatási tevékenységét az óvodáskorú (4-6 éves) gyermekekre is.¹⁵ 2017-ben a Korán-tanfolyamok résztvevői között mintegy óvodáskorú 88.000 gyermek volt,

11 Összeállítva a Török Statisztikai Hatóság (tuik.gov.tr) és a Török Nemzeti Oktatási Minisztérium (sgb.meb.gov.tr) adataiból.

12 Lásd a Diyanet honlapját: <https://www.diyamet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/11507/diyamet-isleri-baskani-erbas-islam-ve-kadin-calistayinin-acilisina-katildi> from (25.04.2018)lekérdezve 2018.10.24-én).

13 Lásd www.mebpersonel.com/meb/diyamet-ten-milli-egitim-e-5-bin-50-kisi-gecti-h217-620.html from (01.11.2017)lekérdezve: 24.10.2018).

14 Törökül "dindar ve kindar"-nak hívják. A kindar szó fordítható "rosszindulatú", "bosszúálló" vagy "bosszúálló" jelentéssel is. "egy ügyet kitartóan követni".

15 Az óvodásoknak szóló program általános céljaként a következőket határozzák meg: "A Korán és betűinek megismerése, rövid szúrák és imák memorizálása, az iszlám alapvető

2018 a hatóság szerint a szám a hatóság szerint emelkedett 150.000.¹⁶ Ez azt jelenti, hogy a gyerekek már 4 éves korukban elkezdik kívülről tanulni a Koránt.¹⁷ A hatóság vezetője a szíriai Afrin török hadsereg általi megszállása kapcsán magyarázta el, hogy milyen szellemben zajlanak ezek a tanfolyamok. Erbaş, a hatóság vezetője a polgári és a katonai dzsihad közötti, olykor tett különbséget tagadva, úgy összegezte, hogy a dzsihad átfogó fogalom:

"Kérem Isten kegyelmét mártírjainkhoz és sebesültjeink mielőbbi megmenekülését. Ők ott harcolnak, mi pedig itt Korán-tanfolyamokat nyitunk. Ők ott harcolnak, mi itt dzsihadot folytatunk. Isten fogadja el a dzsihadunkat."¹⁸

A Diyanet imaszertartásokat és Korán-olvasó versenyeket is kezdeményez az iskolákban, valamint mecsetlátogatásokat szervez az óvodák és iskolák számára. A tevékenységek a speciális iskolákat is eléri. 2010 óta az "autista gyerekek" kötelező vallásoktatásban részesülnek, az ateizmus elleni intézkedésként, az üzemeltetők szerint.¹⁹ A szunnita vallás intézményeinek különleges státuszát hangsúlyozza a Diyanet egyik kiemelt projektje, amely a "hafiz" képzéséből áll. A "Hafiz" olyan emberek, akik megtanulták a teljes Koránt kívülről, és el tudják mondani. Több száz oldalas arab nyelven. 2014 óta a szülők kérésére a gyerekek ötödik osztálytól - tízéves koruk körül - egy évre felmentést kaphatnak a kötelező iskolai oktatás alól, hogy kívülről megtanulják a Koránt.²⁰ A Diyanet azt követeli az oktatási minisztériumtól, hogy az időszakot növeljék két évre, mivel egy év nem elég. Törökországban nincs mentesség a kötelező oktatás alól más vallás, hit vagy ateizmus tanulása esetén.

Ezen túlmenően a mecsetek az AKP számára politikai célokat és szavazatokat szolgáló kampányhelyszínek.²¹ Törökország kurd délkeleti részén, a kurdok délkeleti részén a

16 Lásd <https://tr.sputniknews.com/turkiye/201809061035084131-diyamet-isleri-baskani-kuran-kursu-programi/> from (06.09.2018) lekérdezve: 24.10.2018).

17 Lásd: www.haber7.com/guncel/haber/900706-6-yasinda-hafiz-olan-zeynep-sinavda-aglatti-a (2018.10.24-én 10.07.2012) lekérdezett) honlapról.

18 Lásd www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/915263/Diyamet_isleri_Baskani_Erbas_tan_Afrin_yorumu___Onlar_orada_biz_burada_cihada_devam_edyoruz.html of a 29.01.2018 (lekérdezve: 2018.02.13.).

19 Lásd <http://egitimsen.org.tr/wp-content/uploads/2015/12/Egitimin-Dinsellestirilmesi-ve-Sura-Kararlari.pdf> (hozzáférés: 2017.10.3.).

20 Lásd a <http://dinogretimi.meb.gov.tr/proje/OrgunEgitimleBirlikteHafizlik.pdf> márciustól 2018 (2018.10.23., letöltve).

21 Lásd Pinar Tremblay: How Erdogan uses Turkey's mosques to push 'yes' vote, Al-Monitor, 2017.04.12., <https://www.al-monitor.com/pulse/originals/2017/04/turkey-erdogan-uses-mosques-to-win-referendum.html> (hozzáférés: 2018.10.23.).

Diyanet a kurd mozgalom ellen, hogy vallási hatóságként érvényesüljön. A vita újra és újra kiéleződött, többek között a 2013. júniusi parlamenti választások előtt, amikor a prédikátorokat utasították, hogy a kurd ellenzék ellen agitáljanak. A kormány forrásokat biztosított 1362 új mecset építéséhez a kurd régióban, valamint az ott szolgáló prédikátorok juttatásaihoz. Az újonnan alakult vallási "felderítő csoportok" aktív szerepet kaptak a "terror elleni harcban".²² Ugyanakkor nagyszabású projektet támogattak, hogy Diyarbakir városát, amelynek lakosságának többsége a kurd mozgalom pártjaira szavaz, a vallási oktatás központjává alakítsák, amely a szomszédos államokba is átgyűrűzik.²³ Amikor a kurd mozgalom ezekre az intézkedésekre úgy reagált, hogy mozgósította saját papságát, és a pénteki²⁴ imát a mecsetből az utcára helyezte át, "szeparatizmussal" és "kommunizmussal" vádolták:

"Szeparatizmust visznek szent vallásunkba. (...) Marxista-leninista nézeteiknek semmi közük a valláshoz" - mondta Erdoğan akkori miniszterelnök.²⁵ Nyilatkozatából kiderült, hogy a hidegháború retorikája, amikor az iszlamizmus és az antikommunizmus összefonódott, még mindig használatban van, noha a kurd mozgalom már az 1990-es években elhatárolódott a szocialista céloktól.

6.1.2 A relatív autonómia és a Diyanet demokráciafelfogása

Nem meglepő, hogy a Diyanet politikai álláspontot képvisel. Ez egy politikai intézmény, a személyzetet politikailag nevezik ki. Eddig a 2018 miniszterelnöknek volt alárendelve; az elnöki rendszerre való áttérés után az elnöknek lett alárendelve. Az AKP politikai céljaihoz való szoros kötődése ellenére azonban az ügynökség a kormányokkal szemben viszonylagos autonómiával rendelkezik. Ez abból a sajátos jellegéből fakad, hogy intézményesített reprodukciós helyszíneként szolgál a klerikusok számára, akik számára lehetővé teszi a szervezett cselekvést. Amikor 1963-ban egy CHP-kormány azt javasolta, hogy a Diyanetben hozzanak létre egy vallási felekezetekkel foglalkozó osztályt, a Diyanetben szervezett papok elleneztek a tervet. Azzal érveltek, hogy az oszthatatlan a

22 Lásd: www.milliyet.com.tr/bolucu-akimlara-karsi-irsat-ekipleri/guncel/haberdetayarsiv/12.11.-2010/1313418/default.htm of (12.11.2010 hozzáférés: 2017.10.12.).

23 Lásd <https://www.birgun.net/haber-detay/diyarbakir-akp-ile-kutsal-lasacakmis-5> 8289. html from (06.05.2011 lekérdezve: 2018.10.23.).

24 A pénteki ima, amikor a közösségnek a mecsetben kell összegyűlnie, a szunnita iszlámban a hét legfontosabb imájának számít.

25 Lásd <http://t24.com.tr/haber/basbakan-erdogan-devlette-yeni-bir-yapilanmaya-gidiyoruz> ,144165 from és 10.05.2011 <https://bianet.org/bianet/diger/129098-demirtas-imamlari-ter-orle-mucadelede-kullanmak-cok-tehlikeli> 2011.04.06-i dátummal, (mindkettő lekérdezve 2018.10.23-án).

Az iszlám és a fenyegető forgatókönyv szerint mesterséges megosztottság jön létre a szunniták és síiták között, ami veszélyezteti a nemzeti és vallási egységet. Ezzel párhuzamosan a jobboldali sajtó rágalomhadjáratot indított az aleviták ellen. Az ilyen szervezett tiltakozásokkal szemben a projektet leállították, és a Diyanet sikeresen megvédte pozícióját az iszlám hatóságaként (Mertcan 2012: 157f.). A hatóság évtizedekig ellenállt a politikai nyomásnak is, hogy kiadjon egy fatvát²⁶, amely a fejkendőt egyéni döntés kérdésének nyilvánította, nem pedig iszlám alapelveként ismerte el (Lord 2018). Már ebben a két példában is a Diyanet független és normatív intézményként jelenik meg, amely szembemegy a politikai döntésekkel. Ez a fellépés a szekularizmus sajátos értelmezéséhez kapcsolódik. A Diyanet úgy értelmezi az állam és a vallási ügyek szétválasztását, hogy a vallási ügyek kizárólag a hatóságok hatáskörébe tartoznak, és a politika nem avatkozhat bele a vallásba.²⁷ Számukra a laicité az intézményi autonómiát jelenti, *mint* államapparátus, vagy a választott politikai döntéshozók be nem avatkozását. Ez az értelmezés része a laicité fogalma körüli kritizált zűrzavarnak. A hatóságnak mint az állam részének alapvetően politikai jellege álcázva van, akárcsak a konkrét politikai tevékenysége: a hatóság társadalmi vitákban való állásfoglalás. Az, hogy a politikai döntéshozók nem dönthetnek a vallásról, azt jelenti, hogy nem dönthetnek a hatóság vallásról alkotott nézeteiről, például úgy, hogy úgy döntenek, hogy az iszlám több mint vallás.

ismer egy felekezetet.

Bár a közszolgálati törvény szerint a hatóság alkalmazottainak tartózkodniuk kell minden politikai tevékenységtől, a hatóság a politika alapvető területein aktív. Igényt tart a nemzeti identitás kialakítására, amelyet konzervatív, szunnita és törökként határoz meg. Egyre inkább részt vesz egy olyan oktatási gyakorlatban, amely ezeken a korlátozásokon alapul. Az igaz és egyetlen iszlám képviselőnek politikai tekintélyével felruházva, a társadalmi élet minden elképzelhető kérdését bátran kommentálja.

– ruházat, ételek, erkölcs, esztétika, szexualitás, munkamegosztás, nemi szerepek, társadalmi hierarchiák, háború és béke, ellenség és barát - a közvélemény képviselője érdekében. Átfogóan alakítja a re-ligion hatókörét, de a nagyközönség képviselője - a "politika" - állítólag

26 A fatva egy vallási tekintély véleménye arról, hogy egy bizonyos kérdés a vallási törvények szerint jogszerű-e. A Diyanet naponta minden kérdésben fatvát tesz közzé, általában kérésre. Egy ideig telefonos forródrótot működtetett, majd áttért az internetre.

27 Lásd https://www.sabah.com.tr/gundem/2010/10/18/basortusu_musulmanligin_on_sarti_degil from (08.10.2010lekérdezve: 10.10.2018).

hogy ne avatkozzanak bele. Ez elvileg azt jelenti, hogy a hatóság a politikai döntéshozatali folyamatok felett áll, és nem akarja elismerni a demokratikus folyamatokban kialakult politikai legitimitást. Ennek a következményei ismét egyértelműek: Egy hatóság úgy dönt, hogy a választott lakossági képviselők nem dönthetnek felette.

Tekintettel erre a valós gyakorlaton alapuló feltételezésre, a Diyanet kijelölő hatósága nem megfelelő. Kétségtelenül teokratikus bürokratikus apparátusról, "államegyházzal" van szó, ezt kell hangsúlyozni a legitimációs diskurzussal szemben, amely a hatóságot semleges szolgáltatóként mutatja be. Az apparátus egyszerre egy társadalmi párt - a burzsoázia iszlamista pártja - funkcionális eleme, és viszonylag önálló programmal is rendelkezik, amely az autonómia igényén alapuló cselekvési területének bővítéséből áll. A tekintély kifejezés csak elégtelenül fedi ezt a párt-autonóm oldalt, amely az iszlamista hegemon projekt keretein belül a társadalmi-politikai tömbképződésbe ágyazódik.

Továbbá, a gyengülő laicista ellenállással szemben a Diyanet buzgóságát mutatott a jogi szférába való belépés iránt. A CHP stratégiai változást hajtott végre, és már nem világi alapon mozgósít offenzív módon.²⁸ Fokozatosan közeledett az iszlám konzervatívizmushoz, például az iszlám diskurzus adaptálásával és azzal, hogy egy török iszlamistát (Ekmeleddin İhsanoğlu) állított az MHP-val közös jelöltként az AKP jelöltjével, Erdoğannal szemben az elnökválasztáson 2014(Babacan 2014b).²⁹ Ezt az engedélyt a Diyanet alkalmazottainak 2007szakszervezete (Diyanet-Sen) kérte.³⁰ A bevezetése óta a

28 Az utolsó drasztikus esemény, amelyben a CHP egyértelműen szembefordult az iszlamizációs politikával, a 2012-es oktatási reform volt, amelyben az AKP az iskolarendszert azzal a céllal reformálta meg, hogy "jámbor és haragos" nemzedéket neveljen.

29 Erre az alkalmazkodásra példa a CHP vezetőjének kritikája az import-Kelet-Európából származó húst, mert azt állítólag nem az iszlám elvek szerint készítették el. Lásd <https://www.milligazete.com.tr/haber/1265012/kemal-kilicdaroglu-sirbis-tandan-gelecek-etler-besmelesiz-kesildi> from (17.10.2017hozzáférés: 2018.10.12.). Egy másik példa a saját cselekedetek legitimálása, valamint a politikai ellenfél cselekedeteinek bírálata olyan vallási előírásokra való hivatkozással, mint a "helal" (Isten által megengedett, a vallás szerint) és a "haram" (Isten által tiltott, a vallással ellentétes). Lásd <http://t24.com.tr/haber/chpden-cumhurbaskani-erdogana-yanit-hara-ma-alismis-olanlar-helal-gelirle-yasamasini-anlayamaz>, 601421from (09.04.2018hozzáférés: 2018.10.2.).

30 Lásd <https://www.muftulukhaber.com/diyanet-sen-in-teklifi-mecliste-muftuler-de-nikah-kiyabilecek/1523/>from (26.07.2017lekérdezve 2018.10.12-én).

Polgári törvényhozás és polgári jog 1926-ban az önkormányzati tisztviselők töltötték be ezt a funkciót. A mufti által történő házasságkötés fakultatív és önkéntes "szolgáltatás". Ez azonban úgy is értelmezhető, mint az első lépés az Oszmán Birodalomból származó ulemák igazságszolgáltatási hatáskörének visszaállítása felé. Ettől függetlenül az új rendelet kiterjeszti a szunniták különleges jogát arra, hogy bizonyos lakossági csoportoknak az általános adóbevételekből finanszírozott kizárólagos szolgáltatásokat nyújtsanak.

6.1.3 Szellemi vezetői gyakorlat - Diyanet a mindennapi életben

Az AKP alatt a vallás óriási felértékelődésen ment keresztül, anélkül, hogy ez szükségessé tette volna a korábbi "világi" gyakorlattal való éles szakítást, ezért a fejlődés alattomosan tudott haladni. A konzervatív iszlám gyakorlatokra - mint például az állami étkezdékben és nyilvános rendezvényeken az alkohol tilalma, a fejkendőt nem viselő nők iszlám ellenségnek nyilvánítása, a nemek közötti érintkezés tilalma és a többnejűség legitimálása - az AKP liberális oldalról való támogatottsága miatt az első kormányzati időszakban a kemalista erőkre korlátozódott a figyelem. 2012 után láthatóan felgyorsultak azok a tevékenységek, amelyek a szunnita vallást a népesedéspolitikai kulturális-politikai központjába emelik. Azt a törekvést, hogy a mindennapi életet a "valóban iszlám élet" irányelvei szerint alakítsák, Erdoğan miniszterelnök is nyíltabban fogalmazta meg. Pártjának az alkoholtartalmú italok közszemlére vételének betiltására irányuló törvénykezdeményezésével összefüggésben egy parlamenti frakcióülésen szólt a világi ellenzékhez:

"Mindegy, melyik, egy vallás nem a rosszat parancsolja, hanem a helyeset. Ha azt parancsolja, ami helyes, akkor csak azért ellenzed, mert a vallás ezt parancsolja? Egy törvény, amelyet két részeges alkotott, kötelező számotokra, de egy igazságot, egy adottat, amelyet a hit parancsol, elleneztek."³¹

Az "igazság" megvalósításának központi intézménye a Diyanet, amely a szociális jólét, a gyermek- és idősgondozás, az egészségügy és a családtanácsadás területére költözött (Göker 2013). Azóta az úgynevezett családi prédikátoroknak ki kell lépniük a mecset falai közül az utcára és az otthonokba, hogy szociális és konfliktus-tanácsadást nyújtsanak minden élethelyzetben.

31 Lásd: www.milliyet.com.tr/erdogan-dan-flas-aciklamalar-siyaset-1715196/ a következő címen (28.05.2013lekérdezve: 2018.10.10.10.). A Részeges Atatürk és társa, Ismet İnönü alkoholfogyasztására utal.

ugyanígy.³² Ezzel egyidejűleg kerületi szinten "oktatási és tanácsadási irodákat nyitottak a családok számára", amelyek a mufti hivatalához kapcsolódnak.

A "háztartási szolgáltatások" hivatalos rendszerezése új minőséget képvisel, de a magánterületen végzett munka önmagában nem újdonság. Egy pap nem a mecsetben tölti az életét, és nem várja, hogy a hívek eljöjjenek hozzá. A mindennapi életben és a politikai konfliktusokban egyaránt dolgozik. Az Ismailağa közösség tudósaival való tefsir volt ennek a tevékenységnek az egyik formája, és egy másik formával Izmirben találkoztam, ahol egy, a Diyanet által alkalmazott prédikátor magánúton tanította a diákokat. A diákok, akik egy időre vendégül láttak közös lakásukban, a húszas éveik közepén jártak, és különböző természettudományos, közgazdasági és pedagógiai tárgyakat tanultak. Ketten közülük állandó beszélgetőcsoportot akartak alakítani, összefogtak más diákokkal, és szisztematikus oktatást kerestek a Korán exegézisében. Miután Izmirbe jöttek tanulni, az egyetemen találkoztak, nagyrészt egymástól függetlenül tanultak iszlám teológiát, és szimpátiát alakítottak ki a militáns áramlatok iránt. Olyan zenét hallgattak, amely a dzsihád körül forgott, megvitatták az iszlám törvények alkalmazhatóságát, csodálták a Mudzsahedin és a Hamász fegyveres harcát, és különböző török teológusok Korán-exegézisét olvasták. Egyik vitájuk oka az volt, hogy kapcsolatba kerültek egy izmiri általános iskolai tanárral, akivel szintén találkoztam. Azon a véleményen volt, hogy a Koránt szó szerint kell értelmezni, és így a vitákban többnyire ellentmondásos és elszigetelt álláspontot képviselt, mert a többiek többsége azon az állásponton volt, hogy a könyvet a korabeli viszonyok fényében kell értelmezni. Bírálta az AKP-t és a Diyanetet, amiért nem tartják be a Korán szabályait, mondván, hogy nem őszinték. A diákok ez utóbbi nézetet osztották vele; szerintük az AKP szelíd volt. Kacérkodtak a "dava"-val, az iszlamista hittérítést jelentő formulával, amelyet nagyon harciasan értelmeztek.³³ "Vagy közénk tartozol, vagy ellenünk vagy" - ez volt a szlogen, amelyet néha komolyan, néha tréfásan mondtak, még futballozás közben is. A diákok közül csak egy kapott teológiai képzést szülőföldjén, Észak-Törökországban, egy informális iskolában, amelyet a régi oszmán elnevezéssel medrese-nek neveztek. Néhányan a szülei otthonából hozták magukkal az iszlám teológia előzetes ismereteit.

32 Lásd <https://www.yenisafak.com/gundem/aile-imamligi-uygulamasi-basliyori-298073> és 15.01.2011 <http://m.bianet.org/biamag/toplum/128498-catkapi-imam-gelebilir> from (10.03.2011, mindkettő lekérve 10.10.2018).

33 Dava (török helyesírással, angolra inkább dawa vagy dawa) az úgynevezett mint például "felhívás az igaz iszlámra" vagy "az igaz iszlám hirdetése" (vö. Mahmood 2005: 57ff.).

és egyikük új érdeklődést fedezett fel az iszlám iránt. Együtt akarták összehangolni tudásukat, és találkoztak egy Korán-tanárral, aki heti rendszerességgel ajánlott nekik órákat. Korábban már próbálkoztak a fent említett általános iskolai tanárral, de elégedetlenek voltak, mert a tanítása nem volt számukra eléggé szisztematikus és céltudatos.

Vendégként meghívtak a tanulmányi csoport alakuló ülésére, amelyet egy másik diák lakóközösségben tartottak volna. Félúton találkoztunk a Korán-tanárral, aki 40 év körüli lehetett, és az út hátralévő részére elvitt minket a kocsijával. Öten érkeztünk meg egy emeletes lakótelepre. A lakásba vezető liftben a Korán-tanár megkérdezte tőlem, igaz-e, amit Németországról hallanak. Megkérdeztem, mit hallott. Az erkölcsi hanyatlás ott előrehaladott állapotban volt. Azt mondtam, hogy nem vagyok annyira jártas benne. Azt mondta, hogy hallotta, hogy rengeteg

"zina" - házasságon kívüli szexuális kapcsolat. Azt válaszoltam, hogy ez igaz lehet, és megkérdeztem, hogy a török városokban másképp van-e? Bólintott, hogy ez nem volt másképp.

Együtt léptünk be a lakásba, és egy nappaliba mentünk, amely három sarkában kanapékkal volt berendezve. Mindenütt különböző teológusok könyvei, Korán-exegézisek, iszlám enciklopédiák, kema- lismusról szóló könyvek, különböző nyelvek szótárai heverték vagy álltak. Mindannyian leültünk a földre egy kis asztal köré, csak a Korán-tanár maradt ülni a kanapén, és azt mondta: "A tanárok magasan ülnek". Mindenki nevetett. Azonnal szót kért, és elmondta, hogy az 1990-es években a Nemzeti Ifjúsági Alapítványban (MGV), a Jóléti Párt RP-hez kapcsolódó iszlamista ifjúsági szervezetben szerveződött. Néhány anekdota következett arról, hogy annak idején sokakat megbántott radikalizmusával. Mintha csak akkori vadságát akarná hangsúlyozni, durva kifejezéseket használt. Időközben azonban megtanulta, hogy fontos elkerülni a muszlim közösségen belüli vitákat. Azt tanácsolta a hallgatónak, hogy használják ki jól az egyetemen töltött időt, amelyet az jellemez, hogy nem csak muszlimok között vannak. A diploma megszerzése után, a szakmai és családi életben ez előfordul - mondta -, ami hátrányt jelent, mert az embernek már nem kell megmagyaráznia egy muszlimnak, hogy muszlim. Most azonban lehetőségük van arra, hogy másokkal is megértessék, milyen muzulmánnak lenni.

Amikor szünet volt, az egyik diák megragadta az alkalmat, hogy egy másikat azzal ugratja, hogy az egyetemi nők belezúgtak a csoportba. Még mindig viccelődve kérdezte a tanárt, hogy mit lehetne tenni. A tanár visszafogottan válaszolt: "Isten óvja meg őt az ilyen kísértéstől". Ekkor a tanító eljött a gyűlés alkalmával, és egyenesen bejelentette, hogy a Koránon kívül minden könyv felesleges. Legalábbis kezdetben ennek így kellett lennie. Mindenekelőtt a Koránt kell tanulmányozni, aztán lehet foglalkozni mások értelmezéseivel.

A könyveknek a polcon kell lenniük: a Koránnak, a próféta életének és a hadíszoknak³⁴." Megmutatta neki a lakásban lévő különböző könyveket, és egymás után utasította el őket, mint alkalmatlanokat. Miközben tovább beszélt, mintha csak véletlenül lapozgatta volna a Koránt, és mindig megtalálta azt a részt, amelyről beszélt. Hirtelen közölte a feltételeit:

Elvárom a folyamatosságot, a kezdeti csoport nem bővül, hetente egyszer találkozunk két-három órára. Nem lesz vita a különböző nézetekről. Mindenki előadhatja az érveit, de nem lesz vita, nem lesz kísérlet a többiek meggyőzésére. Vagy a jobb érv fog meggyőzni, vagy több vélemény fog egymás mellett létezni.

Az első foglalkozás befejezése előtt a tanár feladatot adott a diákoknak a következő találkozóra. Meg kellett jegyezniük a Korán első verseinek nevét.

A foglalkozást a Korán-tanár azon igyekezete jellemezte, hogy hasznos tanácsokat adó pajtásként, ugyanakkor tapasztalattal és tudással rendelkező tekintélyként is érvényesüljön. Azzal, hogy elutasította az összes Korán-exegézist és más könyveket, amelyeket a diákok bemutatnak neki, félretette a többi tekintélyt, és hídként képezte magát az egyetlen tekintélyhez: a Koránhoz. Azzal, hogy a Koránt abszolút hivatkozási forrássá emelte, olyan hierarchiát állított fel, amely felértékelte egy bizonyos könyvből származó tudást, és leértékelte minden más tudást. Ugyanakkor a diákokhoz szociokulturális közelséget teremtett azzal, hogy anekdotákat mesélt fiatalokból. Ugyanazok a diákok, akik az AKP-t és a Diyanetet nem látták őszintének és kézzelfoghatónak, nem látták őt kézzelfogható köztisztviselőnek, aki szakmai és családi életet festett a látókörükbe - ez az ellentéte a harcos küzdelmek iránti lelkesedésüknek. Az "ügyért való harcot" (dava) egy bizonyos irányba terelték: a Koránt tanulmányozni, kívülről megtanulni, nincs vita, befelé zárt sorok, kifelé agítani, mielőtt a szakmai és családi élet elkezdődik.

Nyilvánvaló, hogy a Diyanet különböző élethelyzetekre biztosít személyzetet, beleértve a radikalizálódott diákokat, akik eligazodást keresnek.³⁵ Olyan központi intézményként jelenik meg, amely biztosítja a szükséges eszközöket ehhez a gyakorlathoz, amelyben egy könyv döntően a társadalmi együttélés referenciaforrásává emelkedik. A fizetés és az infrastruktúra biztosítása

34 A hadíszok olyan hagyományos mondások és cselekedetek, amelyek vagy magától Mohamedtől származnak, vagy ő hagyta jóvá őket. Az iszlám szunnita értelmezésében kötelezőnek tekintik őket.

35 Az Imam Hatip iskolákról szóló kutatásában Ozgur megjegyzi, hogy nagyszámú magán oktatók, akiket általában vagy az Imam Hatip iskolák tanáraiként, vagy a Diyanet alkalmaz (Ozгур 2012: 112f.). Tehát az én találkozásom nem egyedi eset volt.

lehetővé teszi a Korán-tanár számára, hogy (újra) konzervatív tekintélyként állítsa elő magát, aki vallási útmutatásokat ad. Valójában jelen esetben a fiatalkori radikalizmus mérsékletét lehetne előtérbe helyezni, és azt a következtetést levonni, hogy a polgári életcélok - munka, család, autó - mérséklően hatnak a (vallási) radikalizmusra, amely egy sajátos értékkon-servatizmussá alakul át - az erkölcsi hanyatlás siratása, nincs szex a házasság előtt, távolságtartás a másik nemtől. Ebből a szempontból az eredmény akár a németországi keresztény egyházak ifjúsági munkájával is asszociációkat kelthet, ahogyan az AKP-t is régóta keresztény mintára épülő konzervatív-demokratikus pártként ábrázolják.³⁶ Három fenntartás van egy ilyen értékeléssel kapcsolatban. Először is, ez egy határozottan antitorianus viszonyt teremt, amely másodszor, egy másik alkalommal ugyanolyan könnyen más hatást válthat ki, például fegyveres harcra és dzsihádra buzdítva, ahogyan az a legmagasabb szinten a török hadsereg háborús műveleteivel kapcsolatban történik.³⁷ Harmadszor, nem az ifjúsági munka, hanem egy tekintélyelvű, de tanulói tanulási kapcsolat keretezi az orientáció és a kohézió keresését, mint tanulási folyamatot, amelyen keresztül konkrét gyakorlatok konkrét tudáshoz kapcsolódnak.

6.2 Teológiai oktatási intézmények

A teológusok tevékenységének második központi helyszíne az eredeti oktatási intézményeik, az Imam Hatip iskolák és a teológiai karok. Az Imam Hatip iskolákat 1924-ben nyitották meg a zárt oszmán me-drese helyett az imavezetők (imám) és a prédikátorok (hatip) képzésére, mindkét funkciót egy személyben egyesítve, akinek a közös neve imám. Törökországban az imám elsődleges feladata a vallási szertartások vezetése és a gyülekezethez intézett beszédek megtartása, amelyekre rendszeresen péntekenként és különleges alkalmakkor, például vallási ünnepeken kerül sor.

36 "A politikai iszlám átalakult Törökországban, és elfogadta, hogy szekuláris környezetben működjön. A török modell más országok iszlamista mozgalmait is arra inspirálhatja, hogy az európai kereszténydemokratákhoz hasonlóan muszlim demokratikus mozgalmakká váljanak" - véli Cengiz Aktar politológus a The Guardianban (Egypt: Doubts cast on Turkish claims for model democracy, <https://www.theguardian.com/world/2011/feb/13/egypt-doubt-turkish-model-democracy> hozzáférve 13.02.2011, 2018.10.13.).

37 Egy újabb példa erre a török hadsereg szíriai inváziója, amelyre a Diyanet minden mecsetben hirdette a Koránból a "hódító imát". Ők...
ő [www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/910385/Diyanet_ten __Afrin__aciklamasi__Camil-earth_Fetih_Suresi_okunacak.html](http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/910385/Diyanet_ten__Afrin__aciklamasi__Camil-earth_Fetih_Suresi_okunacak.html) from (22.01.2018lekérdezve: 10.10.2018).

Maga a szó jelentése azonban egy másik kontextusra utal: az arab imám szó szerinti jelentése uralkodó, példakép, vezető vagy vezető. Az analógia a görög hegemon szóval, amelynek ugyanez a jelentése, szembeűnő (Haug 2004: 4). Az iszlám teológiában az imám egy közösség politikai és vallási vezetőjének megnevezése is. Az imám ennek megfelelően az iszlám közösség hegemonjaként fordítható.

Az első iskolák tisztán teológiai szunnita oktatást nyújtottak. 1929-ben ismét bezárták őket, miután az oktatás iránti kereslet visszaesett, mert a munkahelyek és a finanszírozás szűkös volt. A szaporodás anyagi alapjának korlátozásával a vallásos értelmiségi hivatás vonzóvá vált a korai köztársaságban. A második világháborút követő kommunista fenyegetés és a CHP-n belüli, e fenyegetés elhárításának módjáról szóló viták miatt a CHP 1949-ben Imam Hatip tanfolyamokat indított, amelyekben összesen 50 imámot képeztek ki, akiket falvakba küldtek. Ezt megelőzte a falusi intézetek bezárása, amelyeknek a felvilágosult kemalista világnézetet kellett volna eljuttatniuk az addig elhanyagolt falvakba. Szintén 1949-ben Ankarában teológiai kar nyílt, amelyhez állami ösztöndíjakat ítélték oda, és lakóhelyeket hoztak létre. Amikor a DP átvette a kormányt, az Imam Hatip kurzusokat visszaalakították 1951 egyfajta iskolává. Az iskolai forma az iszlám szunnita hagyománya szerinti teológiai oktatásra és az arab nyelvre helyezte a hangsúlyt. Az arab nyelvet, mint már említettük, az iszlám gyakorlatához nélkülözhetetlennek tartják. Az iskolák egyes tantárgyai a mai napig a Korán exegézise, az iszlám jogtudomány és teológia, a próféta élete és a Hadisz, amely a Mohamednek tulajdonított, cselekvésirányító mondások és gyakorlatok gyűjteménye. Gyakorolják a retorikai gyakorlatot, a prédikátori beszédet, amelyen keresztül az Imam Hatip diákjai gyakorlati vezetői készségeket sajátítanak el (vö. Ozgur 2012: 68ff.).

Az első tanulók általános műveltséget is tanultak 7 teológiai iskolában a hatodiktól a tizenkettedik osztályig. 1968-ra az iskolák száma 68-ra emelkedett. A gyors növekedés miatt az 1950-es évek végén szakiskolákat (Yüksek İslam Enstitüleri - Magas Iszlám Intézetek) nyitottak, hogy tanárokat képezzenek az Imam Hatip Iskolák (IHS) számára. Az 1960-as katonai puccsal az iskolák új lendületet kaptak. A hadsereg azon állításával ellentétben, hogy a kemalista értékeket a reakciós fenyegetéssel szemben védi, a rövid katonai uralom alatt további hét IHS-t nyitottak meg. A hadseregben is volt egy olyan szárny, amely a vallás népszerűsítésére támaszkodott a kommunizmus elleni harcban. Amikor a hadsereg ismét 1971-beavatkozott azzal az indokkal, hogy a világiak

A törvényesség és a rend védelmére tett kísérletei során a középiskolák bezárásával és az oktatás három évre való korlátozásával ténylegesen megszorította az iskolákat.³⁸ Az IHS72 hallgatóinak 48.475 száma egy évről körülbelül egyharmadára csökkent 1971. Ez a vágás gyors és minőségileg döntő fordulatot vett az iszlamista MSP párt 1973 és 1980 közötti kormányzati részvételével. Az MSP hangsúlyt fektetett az iskolák támogatására, amelyeket Imam Hatip Líceumoknak neveztek át.³⁹ Az átnevezés annak a ténynek felelt meg, hogy az érettségi bizonyítvány egyetemi tanulmányokra jogosít, bár a társadalomtudományi és bölcsészettudományi tárgyakra korlátozva. Az egyetemi tanulmányokra való felkészítéssel összhangban megnőtt a nem vallási tárgyak súlya az iskolai tantervben. 1974-újra megnyitották⁴⁰ a középiskolákat, amelyekbe 1976-elsőször lányokat is felvettek (Çakır et al. 2004: 57ff.).

Az áttörés a más iskolatípusokkal való teljes egyenlőség felé 1983-ban, az 1980-ban hatalomra került katonai junta idején történt meg. Az érettségi bizonyítvány mostantól korlátlan hozzáférést biztosított a felsőoktatáshoz. A junta ismét a szekularizmus megőrzését hangsúlyozta, miközben az iszlámot összetartó erővé, a török-iszlám szintézist pedig oktatási doktrínává emelte. Ezzel összefüggésben a teológiai főiskolák is integrálódtak az egyetemekbe teológiai fakultásként (Ozgur 2012: 48f.). Az iskolák fejlődése a jóléti párt RP vezetésével a koalíciós kormány megalakulásával egy időben 1996, érte el előzetes csúcspontját, több mint 500 000 beiratkozott diákkal, a nők mintegy 40 százalékos arányával. Addigra, több mint négy évtized alatt összesen mintegy egymillió 1,5 diák végzett az IHS-ben. Az IHS tanulók aránya az összes tanulóhoz viszonyítva évi %-ról 1991 2,6 évi 1965%-ra 8 és 1985 évi %-ra 10 nőtt.

38 Az 1998-as oktatási reformig az iskolai oktatás kötelező alapszintre (1-5. osztály), középszintre (6-8. osztály) és felső szintre (9-12. osztály) oszlott. Ezt követően 2012-az általános és a középszintet összevonták 8 éves kötelező iskolai oktatássá, ami azt jelentette, hogy a középszintek megszűntek.

39 Annak érdekében, hogy ne keverjük össze az olvasókat, tartom a megnevezés Imam Hatip iskolák és az IHS rövidítés.

40 A vallási témákra fordított idő aránya 55%-ról 40%-ra csökkent. A tanulóknak hosszabb a tanítási ideje, mint más iskolákban, mivel a vallási tantárgyakat bizonyos mértékig kiegészítő órákként kapják.

3. táblázat: Az Imam Hatip iskolák fejlődése 1950-1998, Çakır szerint összeállítva. et al. (2004)

	1951	1962	1970	1981	1990	1996	1998 ^a
Schulen	7	26	72	710	761	1202	1224
Tanulók	876	7.040	48.475	216.864	309.553	511.502	192.786

^a A középiskolák bezárása és az együtttható bevezetése; az éves adatok egy tanév kezdetére vonatkoznak, ami 1951ennek megfelelően az 1951/52-es tanév. Az iskolák számát külön számoltam közép- és felső tagozatonként. Az én adataim ezért eltérnek más forrásoktól, amelyekben a közép- és felső tagozatos iskolákat egy iskolaként számolják össze. - számolták meg, ami nagyjából a felére csökkenti a számot. A statisztikai ábrázolással az a probléma, hogy a teljes időszakban nem voltak középiskolák.

Az 1997-es katonai beavatkozás fordulópontot jelentett az IHS fejlődésében. A hadsereg kezdeményezésére másodszor is bezárták a középiskolákat, és a Felsőoktatási Tanács (YÖK) pontrendszer vezetett be, amely az összes szakiskola - amely névlegesen még mindig működött az IHS - végzőseit hátrányos helyzetbe hozta az egyetemi felvételi vizsgán. Az IHS elvesztette vonzerejét. Ennek a második csökkentésnek az volt 1997 a nem szándékolt következménye, hogy a női tanulók aránya jelentősen meghaladta a férfi tanulókét. A lányokat továbbra is az IHS-be küldték, annak ellenére, hogy jelentősen csökkentek a karrierlehetőségek. Úgy tűnik, a konzervatív vallásos családok hajlandóbbak voltak lemondani a szakmai karrierról női utódaik számára. Az imámi hivatás, amelyre az iskolák korlátozások nélkül folytathatták a képzést, továbbra is a férfiak számára volt fenntartva. A nők családjuk általi hátrányos megkülönböztetésének paradox hatásaként a vallási értelmiségiek képzésében a nők aránya meredeken megnőtt. 1997 után a nők aránya a teológiai karokon is nőtt, és a többi karral ellentétben a nők hozzáférést nem korlátozták együttthatóval. Mint említettük, ez a tendencia, hogy a teológiai hivatás a nők számára is megnyílik, már a Diyanetben is megjelenik. Bár a nők még mindig messze vannak a férfiakkal való egyenrangúságtól, a Diyanet a 2010-es évek óta már nem kizárólag férfiak szervezete. Bár a fejlődés még gyerekcipőben jár, megállapítható, hogy a hivatásos papság - az ulema - nyit a nők részvétele felé.

Amikor az AKP 2002 végén hatalomra került, azt ígérte, hogy az IHS-t ismét egyenlő feltételek közé helyezi. Miután jelöltjét, Abdullah Gül-t elnökké választották 2007, és kinevezték a Felsőoktatási Tanács új elnökét, megtették az első lépéseket ennek az ígéretnek a teljesítésére. 2009

a Felsőoktatási Tanács eltörölte az együttthatótényezőt minden iskola esetében. A Semmítőszék azonnal felülvizsgálta ezt a rendeletet. Átmeneti megoldásként az AKP új rendeletet vezetett be, amely nem törölte el a tényezőt, de jelentősen meggyengítette azt, ami ellen nem emeltek jogi kifogást. A 2010-es alkotmányos népszavazás segítségével, amely lehetőséget adott a kormánynak arra, hogy új személyeket nevezzen ki az igazságszolgáltatásba, sikerült megakadályozni a további jogi ellenállást, és a tényezőt teljesen eltörölték. Az oktatási reformmal az évben a bezárt 1997 középiskolákat 2012 végére újra megnyitották. Az iskolák és a diákok száma rövid időn belül az egekbe szökött. Az AKP-kormány első évében 2003 az IHS-tanulók aránya az összes diákon belül 2,4% volt. 2012-ben, az oktatási reform évében ez az arány 4,5% volt. 2017-ben ez az arány 12%-ra emelkedett. A fejlődés dimenzióinak szemléltetéséhez egy átvitel segít. Elképzelhető, hogy Németországban a tanulók mintegy 12 %-át képeznék ki lelkésznek. Csak egy kis részük gyakorolna végül egyházi hivatást, a nagyobb részük más szakmák között oszlana meg, de mindannyian egyházi képzésen vettek részt.

4. táblázat: Az Imam Hatip iskolák fejlődése 1999-2017, a török Oktatási Minisztérium adatai alapján (meb.gov.tr).

	1999	2003	2011	2012 ^a	2013	2015	2017
Schul- len	504	450	490	1.807	2.215	3.116	4.891
Tanu- lók	134.224	71.100	235.000	475.238	714.111	1.201.500	1.350.611

^a Középiskolák újrainyitása

A teológiai iskolák így fokozatosan egyenrangúvá váltak a többi iskolával. Továbbá az AKP alatt a nem teológiai iskolákat közelebb hozták a teológiai iskolatípushoz. 2012-ben a nem teológiai iskolákban az 1982 óta kötelező szunnita vallásoktatás mellett új választható tantárgyat vezettek be a Korán és a próféta életének tanulmányozására, az ötödik évfolyamtól kezdve.⁴¹ 2014 végén a Nemzeti Köznevelési Tanács olyan ajánlásokról döntött, amelyek szerint a kötelező hitoktatás a jövőben

41 2012-t olyan évként lehet meghatározni, amelyben az iszlamizálódás nyíltabban artikulálódott. Egy évvel később spontán tiltakozás alakult ki, amely 2013 nyarán a Gezi park elfoglalásával kezdődött, és az iszlamista hegemon projekt elleni országos felkelésben csúcspontot ért el.

már az első osztályban el kell kezdeni, ugyanakkor a "vallási és nemzeti értékek" oktatását már az óvodákban megszerezni kell.

Az egyetemi tanács már a 2012-es oktatási reform előtt úgy döntött, hogy növeli a teológiai karok kapacitását. 1999-ben 22 kar volt, amely évente körülbelül 1000 új hallgatót vett fel. Az IHS-ben végzetek száma azonban akkoriban évi 100 000 volt. 2008-ban az AKP parlamenti képviselőinek nyomására a kvótát majdnem megháromszorozták, és 2700-ra emelték (Ozgun 2012: 140). Körülbelül egy évvel később az izmiri kar campusán készítettem interjúmat, amely felhívta a figyelmemet erre a fejleményre. 2014 egy olyan megállapodás született, amely szerint a karok elvégzése megnyitotta az utat a vallástanárrá válás előtt, ezzel növelve a karok vonzerejét. A Diyanet egyik akkori irodavezetője úgy népszerűsítette az IHS-t, mint amely kiváltságos hozzáférést biztosít a tanári pályához, és új 40.000 állásot kínál. ⁴²a teológiai karok száma 2017 megnőtt, hogy 92 elsőéveseket 14.528 fogadhassanak, így a beiratkozott hallgatók száma 92 744-re emelkedett. A karok számának növekedése együtt jár a teológusok csoportján belüli hierarchizálódással, ahol az egyetemi képzés egyre fontosabbá válik a szakma gyakorlásához és a magas pozíciók eléréséhez.

6.2.1 Az iszlamista kollektív akarat fejlődése

Az Imam Hatip iskolák jelentőségét az iszlamista mozgalom számára számos műben egy racionalizálás-elméleti felfogás alapján értelmezik, amelyben a vallás világtalan, idealista vagy kulturális fogalomként jelenik meg. Bár az iskoláknak a nemzeti kultúrára és a vallás intézményesülésére gyakorolt mélyen iszlamizáló hatását kidolgozzák, az iskolákat szekularizáló tényezőnek tekintik (Tuğal 2009: 14348; Ozgun 2012: 148). E tanulmány hegemonia-elméleti perspektívájából nézve a teológiai iskolák központi szerepe az iszlamista kollektív akarat felépítése. Az Imam Hatip végzősök kollektívája arra nevelődik, hogy erkölcsileg és intellektuálisan felsőbbrendűnek érezze magát, és arra hivatott, hogy vezesse a nemzetet. 1995-ben az iskolák környezetéről szóló magazin első számában ez állt:

"Ez a nemzedék azért jött, hogy megmentse a fiatalokat, akik elfelejtették a történelmüket, nem tisztelik nemzeti és emberi értékeiket, sötétségben vannak

⁴² Lásd <https://tr.t24.com.tr/haber/ilahiyat-fakultesi-17den-100e-cikti-imam-hatip-ogrencisi-60-bind-15-milyona-yukseldi,340767>from (17.05.2016)lekérdezve 2018.10.12.).

elsüllyedt, kinyújtott kézzel kereste szerencsáját nyugaton." (idézi: Oz- gur 2012: fordítás10, E.B.)

Amint azt már kifejtettük, a kollektív akarat fejlődése hosszú szellemi hagyományra tekinthet vissza. Az idézet tartalma és stílusa Necip Fazıl Kısakürek írásából származhat, aki az iszlamista mozgalom számára a "jámbor és haragos" nemzedék nevelésének irányelvét fogalmazta meg az ifjúsághoz intézett felhívásában, amely Atatürk ifjúsághoz intézett beszédének ellenkiáltványaként is értelmezhető.⁴³ Ozgur megjegyezte, hogy a 20. századi iszlamista értelmiségiek soraiból Mehmet Akif Ersoy mellett Kısakürek is kiemelkedő szimbolikus jelenléttel rendelkezik az IHS épületeiben transzparenssek, vitrinek és egyéb utalások révén (Oz- gur 2012: 89). Kısakürek író és költő (1905-1983) a második világháborút követő vallási kulturális-politikai intézményépítési szakasz központi alakja. Benne a vallási alapon meghatározott nacionalizmus olyan tartalmat ölt, amely a 20. század fasiszta ideológiáival állítható egy szintre.⁴⁴ Kısakürek harcolt a szekularizmus ellen, amely káros volt a nemzeti kultúrára, mert nem adott elegendő teret az iszlám tanításainak.⁴⁵ Az etnikai kérdéssel kapcsolatban úgy fogalmazott, hogy a más etnikai eredetű muszlimokat tolerálni kell, amíg egyrészt hűek maradnak az iszlámhoz, másrészt nem táplálnak szeparatista szándékot. Amint azonban ilyen szándékot tápláltak, a törökségnek

43 A beszéd címe megegyezik Atatürk beszédének címével, nevezetesen Gençliğe Hitabe (Az ifjúsághoz intézett beszéd). A "harcias", "büszke", "valódi", "török-muszlim" ifjúsághoz szólít fel, hogy győzzék le a szekularizmus okozta "betegségeket" - a Nyugathoz való elpuhultságot és alárendeltséget -, hogy állítsák vissza az oszmánok világalraelmi pozícióját, hogy ne a népet, hanem Istent tiszteljék.

44 Az értelmiségi Kısakürek pályafutásáról lásd Ayşe Hür: Necip Fazıl Kısakürek'in 'öteki' portresi [The 'Other' Portrait of Necip Fazıl Kısakürek], in: Radikal, 06.01.2013, www.radikal.com.tr/yazarlar/ayse-hur/necip-fazil-kisakurekin-oteki-portresi-1115579/ (hozzáférés: 2018.09.13.). Kısakürek ideológiai álláspontjának összehasonlítását a német és az olasz fasiszmussal lásd Çoban (2015).

45 Kısakürek irodalmi és kiadói tevékenységét részben az állami pénzalapból finanszírozták. Egy állami tulajdonú bank alkalmazottjaként sokáig fizetést kapott (Ayşe Hür 2013, lásd 44. lábjegyzet). Ez a helyzet sok iszlamista értelmiségi számára példaértékű. Voltak bizonyos csoportok, amelyek érdekeltek abban, hogy ezeknek az értelmiségieknek az eszméi megjelenjenek az akadémiai életben és a médiában, többek között a közszolgálatban betöltött pozíciók biztosításával. A DP és a konzervatív utódpartok közelsége azt mutatja, hogy a birtokos osztályok soraiból finanszírozták őket. Ugyanakkor számos iszlamista értelmiségi, köztük Kısakürek is, időről időre elnyomásnak volt kitéve, különösen akkor, amikor erős ellentmondásba kerültek a mindenkori uralkodó osztályfrakciókkal és azok fejlesztési céljaival.

és érvényesítik (vö. Bora 1998: 130). Az alevitákat az igazi iszlámtól eltérő primitív deviánsoknak nevezte, akik ellen harcolni és asszimilálni kell őket.⁴⁶

Kisakürek munkásságán végigvonul az erős vezetőre való felhívás és egy abszolutista rend létrehozása, amelyben a teokrácia felügyeli a társadalmi életet, a parlamentáris demokrácia és a politikai liberalizmus egyértelmű elutasítása.⁴⁷ Jellemző az áldozati diskurzus, amelyben a szufizmus témái - a szenvedés és az Isten iránti odaadás - az Oszmán Birodalom elvesztésével és a "modernitás" pusztulásával - amely a városi élet dekadenciájaként és a család nyugati hatások általi hanyatlásaként kodifikálódik - a szenvedő elnyomás nagy narratívájává állnak össze. Egyik legismertebb versében Kisakürek a történelem mélyéről egy szunnyadó szellemet idéz meg, amely az oszmán viharlovasként ("akinci") felemelkedik, véget vet a Nyugat és a szekularizmus által a muszlimokkal szemben elkövetett történelmi igazságtalanságnak, visszahódítja az elveszett földet, legyőzi a szenvedést és az idegenséget saját hazájában, és visszahozza az elveszett hazát (vö. Açıkel 1996: 166ff.).⁴⁸ Írásainak központi témája a zsidók, szabadkőművesek, materialisták és más fiktív csoportok által szőtt összeesküvés, akiket a szenvedés felelőseként azonosít. Kisakürek mintegy égő üvegbe sűrít egy sajátos (érzelmi) helyzetet, amely a szunnita értelmiség társadalmi vezető pozíciójának elvesztését az Oszmán Birodalom hanyatlásával irodalmilag az egész nép fájdalmas, szomorú élményévé emeli.

A múlt megidézésének kellett volna megteremtenie egy politikai szereplő ideológiai alapjait, és meghatározni azokat a kérdéseket, amelyekben keresztül a politikai szereplő működik. Az 1950-es években Kisakürek Adnan Men- deres földbirtokos és a DP elnöke szóvivője lett, akit azzal a feltevéssel szolgált, hogy "Törökország muszlim állam, és az is marad" (idézi Yücekök 1977: 93). Kisakürek fiatalokhoz intézett beszédéből vett idézetek ma már részei az iszlamista politikusok által oktatási programjuk népszerűsítésére használt retorikai repertoárnak. Kisakürek legkiemelkedőbb tisztelője az államtitkár a

46 Lásd Kazım Ateş: Necip Fazıl'ın Dersim'i [Necip Fazıl's Dersim], in: Birikim, 2011.12.11., www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/575/necip-fazil-in-dersim-i#.XDJBRNPQgnQ (lekérdezve 2018.10.12.).

47 Kisakürek, Necip Fazıl: İdeolojya Örgüsü [Ideológiai fonat]. A mű egy szentírásí év nélküli gyűjtemény. Az "İdeolojya" Kisakürek neologizmusa, amelyre valójában nincs fordítás.

48 Ez a Sakarya című vers.

Recep Tayyip Erdoğan elnök, aki maga is imámként tanult egy IHS-ben.⁴⁹

Az Imam Hatip iskolákról szóló kutatásában Ozgur a habitus közvetítésének nevezi a teljesítményüket. Bourdieu-re hivatkozva, aki ezt "tartós és átadható diszpozíciók rendszereként értelmezi, amely a múltbeli tapasztalatokat integrálva minden pillanatban az *észlelések, érzések és gyakorlatok mátrixaként működik*" (Bourdieu 1977: 82f., kiemelés az eredetiben), a habitust úgy értelmezi, mint a vallási érzékenységek művelését a diákokban (Ozgur 2012: 64). Kifejti, hogy az iskolába járás hogyan hoz létre egy kollektív identitást, az imám-hatipli tudatát. Az imám-hatipli olyan személy, aki iskolába járt, és az iszlám és a Korán szelleme által inspirált nemzedékhez való tartozás eszméjén alapul. A klubok, folyóiratok és a családokból, kortárs csoportokból és tanárokból álló társadalmi környezet általában biztosítja, hogy a kollektív tudat az iskolaéveken túl is fennmaradjon. A kollektíva szankcionálja az eltéréseket, társadalmi nyomást gyakorol a tagokra, különösen, ha azok eltávolodnak, és közelednek a "szekularistákhoz", akiket ellenséges tábornak jelölnek meg.

Valójában az iskolák nemcsak vallási világnézetet szerveznek, hanem egyúttal a társadalmi és egyéni fejlődés perspektíváját is, mint egy felsőbbrendű iszlám identitás kulturális fejlődését (vö. Tuğal 2009: 117). Az indoktrináló jelleg jelen van a jobboldali kemalista oktatási koncepciókban is, amelyek Atatürk kultikus figurájával igyekeznek kapcsolatot teremteni a török kemalista identitással. Az Imam Hatip iskolák különlegessége azonban az, hogy olyan sajátos és koncentrált kollektív tudatosságot alakítottak ki, amely egy politikai mozgalomhoz kapcsolódik, mint egyetlen más törökországi iskolaforma sem.

Az AKP párt ifjúsági tagjaival készített interjúkban, akik részt vettek egy IHS-ben, a Korán, a próféta élete és az Oszmán Birodalom alapvető orientációs pontként jelenik meg.⁵⁰ A saját helyzetéről elmélkedve az egyik párttag azt mondta:

Amikor Izmirbe jöttem, az egyik első barátom Çorumból származott, ő is kurd volt, de asszimilálódott. Kényszerített megtérőnek [devşirme] neveztem.⁵¹

49 Lásd: <https://www.sabah.com.tr/gundem/2015/12/25/necip-fazil-odulleri-sahiplerine-ve-rildi-from> és <https://www.sabah.com.tr/gundem/2018/05/11/cumhurbaskani-erdogan-necip-fazilin-o-siirini-okudu> from (11.05.2018, mindkettő letöltve 2018.09.12.).

50 A pártfiatalok kifejezés azt a feltételezést eredményezheti, hogy fiatalokról van szó. delte. Ez nem így van. Más pártokhoz hasonlóan a "fiatalok" is 20 és 30 év közötti fiatal felnőttekből álltak. Voltak, akik tanultak, másoknak olyan szakmájuk volt, mint az ügyvéd vagy a cégvezető.

51 A "devşirme" kifejezést az Oszmán Birodalom azon gyakorlatára használják, hogy az Oszmán Birodalom felemeli vagy

Kényszerszertoborzás és áttérés, amelynek során keresztény, túlnyomórészt férfi nőket

Nos, abban az időben én is kénytelen voltam áttérni. Ez az iskolában kapott klasszikus oktatásnak köszönhető. Magunkban hordozzuk az oszmánok iránti lelkesedést. Amikor a többiek Atatürk forradalmait védik, nekünk, anatóliaiaknak az oszmánok, talán ez az egyetlen különbség közöttünk. Végül is az "oszmánok fenséges államának" nevezik. Tisztelettel adózunk ennek a szent egységnek, megvédjük oszthatatlan egységét. Amíg a zászló lobog felettünk, ez a szent zászló, addig meghalunk érte, a lényeg, hogy a zászló örökké lobogjon. [...] Úgy gondolunk Fatih Mehmet szultánra [a birodalom legerjedelmesebb korszakában a szultánra], mint egy szentre. [...] Mi úgy nevelkedtünk, olyan struktúrában, hogy az állam mellett vagyunk, Murád szellemében IV. [Szultán, aki tizenegy évesen lépett trónra, és akit tekintélyelvű erényekkel társítanak] minden végtagunkat feláldozzuk. A többiek ezt Atatürk miatt érzik, ránk ez az Oszmán Birodalom miatt nyomta rá bélyegét.

A saját szocializációtól való kritikai távolságtartás, amely már a célzásokban is érzékelhető, és az interjú során egyre nyilvánvalóbbá válik, interjúmban kivétel maradt. Az interjúalany ezt az egyetemen folytatott önálló tanulmányoknak és az izmiri szembesülésnek tulajdonította, hogy nem ismerték el kurd identitását, ami elkerülhetetlen volt számára, és ami gondolkodásra készítette. Az "oszmán" oktatástól való elhatárolódást a kurd identitás miatt később tárgyalom. Az interjúalany arra reflektál, hogy az oszmánság iránti lelkesedés "talán az egyetlen" különbség a "többiekhez" képest. A nacionalista lelkesedést annak a nevelési törekvésnek az eredményeképpen tematizálja, amelynek egy Hatip Imám iskolában volt kitéve, és amelytől megpróbálta magát emancipálni. Ugyanakkor ezt az élményt "anatóliai" élményként általánosítja, ami azt a meggyőződést tükrözi, hogy az Imam Hatip végzősök viszonylag kis csoportján túl egy nagyobb közösséghez tartozik. Más interjúalanyok esetében, akik Imam Hatip iskolába jártak, a közös oktatási háttér a nyelv, az allegóriák és a történetek révén jelent meg. Gyakran használták az olyan formulákat, mint a "Selam-ün aleyküm" ("Béke legyen veled", semleges hangzik, de vallási konnotációval bír), "hamdolsun" és "Allah'a şükür" (mindkettő "Köszönöm Istennek"), "eyval- lah" ("Isten nevében, úgy legyen"), "Allah vergisi" ("Isten ajándéka").

Amikor arról kérdezték, hogy milyen szempontok alapján választja ki csapatát, az izmiri ACP Youth kutatási és fejlesztési osztályának elnöke, aki egy családi vállalkozás vezetőjeként is dolgozott, részletesen kitért a részletekre:

a fiatalokat elraborták családjaiktól, és iszlamizálták őket, hogy a hadseregben és a közigazgatásban használják fel őket.

Van időnk? Igen? Akkor hadd meséljek el egy szép történetet. Ez a Kanuni-korszakban történik. Ott van Mimar Sinan, akit a világ összes építésze csodál.⁵²

Egy nap Kanuni magához hívja Szinánt, és azt mondja: "Építs nekem egy mecsetet, legyen a város beszédtemája, tartalmazzon sok üzenetet, adjátok tovább nemzedékről nemzedékre. Elpusztíthatatlannak kell lennie, és ellen kell állnia a földrengéseknek. Ezekkel a szavakkal elküldi Szinánt. Négy év telik el, és az emberek követelik a mecsetet. Sinan nagyon népszerű az emberek körében, akik szoroson követik munkáit. Négy év elteltével a mecset alapkövét alig rakták le, és az emberek türelmetlenek lettek. Egy nap összegyűltek Kanuni, a padisah előtt. Uram, mondják, ön adta ki a parancsot, de már négy éve várunk a mecsetünkre, Mimar Si- nan biztos csak szórakozik velünk, biztos elfelejtett minket. A padisah dühös lesz: "Hívd azonnal Szinánt. Szinán megjelenik a padisah előtt: "Gyere ide, te nagy építész, azt mondtam neked, hogy építs egy mecsetet. Igen, mondja Sinan. És mit csináltál? Megástad a gödröt és leraktad az alapot, de azóta semmi más nem történt. Miért van ez így? Uram - mondja Szinán -, ha valami generációkon át tart, akkor az alapnak stabilnak kell lennie. Négy éve várok arra, hogy az alapozás rendeződjön. Adj még két hónapot. Mit tegyen a padisah, ez a nagy Mimar Sinan. Rendben - mondja, és elküldi Sinant. Két hónap múlva folytatódott az építkezés, és mindössze egy év múlva elkészült a Süleymaniye-mecset. A világ minden tájáról érkezett királyok, fontos államférfiak és építészek tömegesen látogatják a mecsetet. Még nincs teljesen kész, a kerti falon még folynak kisebb munkálatok. Egy építész Sinanhoz fordul: "Hogyan választja ki a csapatát? [felém fordul] Most már a kérdésednél tartunk. Gyere, megmutatom - mondja Szinán. Bemennek a mecset belső udvarára, a kerti falhoz, ahol éppen munka folyik. Kérdezték, akit akartok, mondja Szinán, itt vannak a tanoncok, a vándorok, a mesterek. Az alapcsapatom meg fogja ismertetni magát önökkel. Elmennek egy mesterhez, és az építész megkérdezi tőle: Mit csinálsz, mester? Látod, köveket vágok. Nos, akkor a következőre mennek: Mit csinálsz? Köveket vágok ehhez a falhoz. Egy harmadikhoz mennek: És te? Köveket vágok egy mecsethez, a Süleymaniye mecsethez, amely nemzedékeken át fog tartani. Az első mester csak köveket farag, teljesíti a feladatát, a második már jobban tisztában van munkája fontosságával, falat épít, a harmadik tudja, hogy

52 Kanuni jelentése "A törvényhozó", és Szulejmán szultánra utal, aki a birodalom fénykorában uralkodott. A Kanuni melléknevet az uralkodása alatt hozott törvények és együttdöntések miatt kapta. Mimar Sinan építész volt, akinek irányítása alatt épült néhány ma is létező nagy oszmán épület. Mimar építész-mérnököt jelent.

pontosan mit csinál és kit szolgál, nemcsak egy falhoz és egy mecsethez, hanem egy örökkévaló műhöz vágja a köveket. Így választom ki a csapatom.

A történelem használata kezdetben azt jelzi, hogy az iszlamista kollektíva tagjai számára az Oszmán Birodalom mennyire jelen van. Az interjúalany anélkül hivatkozott rá, hogy az interjú korábbi szakaszaiban vagy a most kezdődő beszélgetésben bármilyen utalást tett volna az oszmán történelemre. Ezenkívül a társadalmi rend bizonyos elképzeléseit közvetíti, amelyek az iszlamista kollektív akaratot jellemzik. A történet középpontjában a mecset áll, amely összetartja a közösséget, és folytonosságot ad neki. Az örökkévalóságnak készült, generációkon átívelő üzeneteket közvetít, és jelzi, hogy kit kell szolgálni. A közösség alkotóelemei, a régens, a nép és az építető a mecset által kerülnek össze. A köztük lévő kapcsolatok szabályozottak, mindegyiknek megvan a maga helye és meghatározott igényei: Az emberek azért követelik a mecsetet, hogy imádkozhassanak, a padisah azért, hogy megmutassa nagyságát a világnak, az építőmester pedig azért, hogy megmutassa képességeit. Az emberek egységet alkotnak, együtt állnak a padisah elé, és egy hangon beszélnek. Világosan körvonalazódik, mint egy jámbor, szunnita közösség, amely pontosan tudja, hogy kihez, hogyan és milyen elvárásokkal kell fordulnia. A rend elismerésével a szubalternek egy olyan sikeres és feltörekvő közösség tagságát ígérik, amely az egész világ csodálatát élvezi és irigységet kelt. Ha elfogadják helyzetüket, elvárhatják, hogy az uralkodók az igényeik kielégítésén dolgozzanak. Ebből a szempontból az uralkodók és az uraltak közötti politikai kapcsolatokat nem a demokratikus eljárásokban történő tárgyalás és egyensúlyozás, hanem a jámbornak megjelölt közösség egyenlőtlen szükségleteinek kölcsönös elismerése alkotja.

Visszatérő téma, amellyel nemcsak az Imam Hatipot végzettek, hanem a közös lakásban lakó iszlamista lakótársaim is foglalkoztak, akik nem jártak Imam Hatip iskolába, a nők "házasságtörésért" való megbüntetésének kérdése volt. Az egyik interjúalany, egy Imam Hatipot végzett és az AKP ifjúságának tagja arról elmélkedett, hogy a világi Izmirben aligha lehet nyilvánosan alkalmazni a nyolcvan korbácsütéses büntetést a nő hátán, ahogyan azt az iszlám törvényértelmezés előírja. Ebben az esetben alternatívát kellene találni, mert

a család boldogsága a legfontosabb számunkra. A házasságon kívüli kapcsolat veszélyezteti a társadalmat. A lényeg az, hogy az erkölcsi romlás vírusként terjed, ezért büntetésnek kell lennie.

Ozgur (2012: 59) szerint a diplomások és a tanárok meggyőződésébe ágyazódik az a nézet, hogy a család szent és a házasság vallási kötelesség.

Az iskolák az erkölcsi hanyatlás, a bűnözés és a prostitúció elleni erődők. Çakır és társai (2004: 125ff.) kifejtik, hogy ez a nézet egy olyan elhatárolódáshoz kapcsolódik, amely a kívülállót (átvitt értelemben) mocskosnak jelöli.

Látható, hogy az Imam Hatip iskolák sajátos módon a török-izlám szintézis anyagi megnyilvánulásai, amelyekben egy bizonyos nemzeti identitás (újra)termelődik egy közös nyelv, szimbólumok és felfogásmódok révén. Ezek alkotják az AKP iszlám konzervativizmusának szellemi alapját. Nemcsak a tanterv, hanem az épületek esztétikája és építészete is, amelyek vallási szimbólumokkal átszóttak, úgy tervezték, hogy erős kapcsolatot teremtsenek az iszlám eszmékkel és gyakorlatokkal (Ozgur 2012: 84). Ozgur kutatásából egyértelműen kiderül, hogy a diákok meg vannak győződve arról, hogy életüknek összhangban kell lennie a Koránnal és a próféta életével, akit vallási gyakorlatukban, társadalmi érintkezésükben, személyes higiéniajukban és megjelenésükben is követnek. Tisztelettel adóznak az iszlám vezető személyiségeinek, például a kalifáknak, akiktől útmutatást és magyarázatot várnak saját viselkedésükre.

Valójában a vallási világnézetek használata nem korlátozódik a viselkedésre, hanem kiterjed a politikai kérdésekre is, ahogyan az már a mecsetépítésről szóló történetben is látható volt, és összefonódik a társadalmi kérdések értelmezésével. Egy másik interjúban, amelyet a párt ifjúságának egyik tagjával készítettem, a társadalmi egyenlőtlenségek kérdésére tereltem a beszélgetést. Egy utcai kávézóban ültünk, beszélgettünk, és figyeltük a szemétszedőt, aki az utcát takarította. Felhoztam, hogy az utcaseprő és a gyártulajdonos közötti egyenlőtlenséget az öröklés örökíti tovább generációkon keresztül. Interjúalanyom, aki közgazdaságtant tanult, így válaszolt:

E: A rendszer eleve rossz, de aligha lehet kisajátítani egy gyártulajdonost és szétosztani a tulajdonát.

I: Vagyis az egyenlőtlenség elkerülhetetlenül reprodukálja önmagát?

E: A próféta idejében Szent Ebubekir és Szent Oszmán nagyon gazdagok voltak. Gazdagok voltak, mielőtt muszlimok lettek volna. Szent Oszmán ezután vagyonának felét Isten nevében osztja szét, élete végén ő maga sem marad semmije. Így Ebubekir is, mi marad neki, mi marad a gyermekeinek? Van Istenünk és van hírnökünk - mondja. Úgy osztják szét a vagyonukat, hogy a Próféta nem kérte őket erre. A társadalom javítása érdekében mindent elköltenek. Másrészt vannak a Próféta társai, akik egyre gazdagabbak lettek, akik önzőek voltak, olyan típusú emberek, akik folyamatosan növelték a vagyonukat. Salebe például nagyon gazdag akar lenni, egy-két birkával kezd, és nagyon gazdag lesz. Isten küldötte azt mondja neki: "Van egy szegény embernek adója, Isten ennyi vagyont adott neked, másoknak nincs ennyi."

I: Ez érdekes. Azt mondja, Isten adta ezt neked?

E: Azzal, hogy Isten adta, azt jelenti, hogy az övé. Tehát minden lélegzetet Istentől kapunk, ezt mondjuk, ez egy nyelvi szokás. Természetesen nem arról van szó, hogy Isten felülről ad. Megerőltetted magad, dolgoztál éjjel-nappal, Szalebé, megszerezted ezt a birtokot, de nem teljesítetted a vallási kötelességeidet. Ha így mondjuk, ez idegen a mi nyelvünkötől. Mivel ezt mindig más nyelven mondták nekünk, megszokásból mondom így.

Interjúalanyom a helyes viselkedés mentén tárgyalt társadalmi kérdésekről, amelyekhez az iszlám alapító mítoszából vett mintákat. Az "andere" (saját) nyelvet egy Imam Hatip iskolában és a társadalmi környezetében sajátította el, amelyet nagyon jámbornak nevezett. Azzal, hogy azt mondta, hogy "aligha lehet kisajátítani egy gyártulajdonost és szétosztani a vagyonát", az általam említett valós körülményekhez viszonyítva pozicionálta magát, amelyeket "helytelennek" tartott, de mégis elfogadott. A "próféta idejéhez" való folyamodása arra készítette, hogy a társadalmi egyenlőtlenségek reprodukciójának témáját leválassza a szereplők által a reprodukciójukhoz talált egyenlőtlen kiinduló helyzetekről, és ehelyett a sikeres gazdaságot követő kompenzációs intézkedéseket tematizálta: a vagyonelosztást és a szegényadót. Már a szentek történetében is a hagyományos történet kapitalista viszonyokhoz való igazítása történik meg: a vagyont produktívan kell felhasználni ahhoz, hogy szaporodjon, különben egyszerűen elhasználódik, még ha "jó" céllal is. Nem marad semmi, amit szét lehetne osztani, sem valami, amit a saját reprodukcióra szánnánk. Az ajándékozásról kiderül, hogy idealista zsákbamacska, egy második történet pedig a szorgalmas vállalkozó képét festi le, aki "saját kemény munkájával" vagyonra tesz szert a vagyonából, aki vélhetően sokat és sokáig tud majd alamizsnát osztogatni, még ha "kötelességére" emlékeztetni is kell. Interjúpartnerem értelmezésében a "gazdagokkal" való politikai érintkezést illetően az üzleti szemlélet összefonódik a vallási üzenettel. Még ha nagyon kellemetlen, "egoista" kortársak is, akkor sem szabad őket kritizálni, hanem inkább

"kedvesen" emlékeztetik őket alamizsnálkodási kötelezettségükre. Felismerhetővé válik az iszlám és az egoista gazdasági tevékenység aritkulációja, amellyel a társadalmi egyenlőtlenség és egyúttal a kapitalista gazdasági verseny következményeinek elfogadása reprodukálódik.

A vallási hagyományok alkalmazkodása a mai törökországi osztályviszonyokhoz az interjúban implicit maradt. Az iszlamista hegemon projektet jellemző páternalista szegénységi rendszerrel nem foglalkoztak kifejezetten, mégis annak igazolása alakította a narratívát. Továbbá, a vallási diskurzus és az "én-

thodológiai individualizmus" (vö. Yalman 2002: 39ff.), amely a burzsoázia államközpontú elképzeléseinek közös jellemzője. A politikai-gazdasági elemzésekkel összhangban, amelyek az egyéni attitűdöket a sikeres gazdasági tevékenység alapjaként határozzák meg, a hatékony-önző üzletember szembeállítják az önző-önző üzletemberrel. Ebből a szempontból a társadalmi dinamika kiindulópontja csak a két legitimált "embertípus" egyikének cselekvési motívumai lehetnek: Az egoista cselekvés javakat termel, amelyek végső soron a társadalom jólétét is növelik, és kompenzációs cselekvéseket tehetnek lehetővé.

A szunnita értelmiségiek kialakítottak egy kollektív világnézetet, amely által felsőbbrendűnek és vezetőnek érzik magukat. Ez a világnézet egy olyan kapitalista fejlesztési programmal artikulálódik, amely a segélyt kérők és kedvezményezettek pozícióját az alárendelt osztályoknak juttatja. Az oszmán-izlám hagyományra való hivatkozással egy történelmileg bizonyított rendet konstruálnak, amelynek stabilitását modellként használják. Egy sikeres és törekvő közösséghez való tartozás, az egész világ csodálata és igényeinek kielégítése az ígéretek, amelyeket az alárendeltnek tesznek ennek a tekintélyelvű rendnek a keretében, amelyben a politikai kapcsolatokat nem a demokratikus eljárásokban történő tárgyalás és megbékélés jellemzi, hanem az egyenlőtlen igények kölcsönös elismerése az uralkodók és az uraltak között.

6.2.2 a szunniták hátrányos megkülönböztetése

A kollektív akaratra jellemző meggyőződés, hogy az elnyomottak helyzetében van, történelmileg annak a vereségnek a következménye, amelyet a szunnita értelmiségiek a kapitalista termelési módra való áttérés során szenvedtek el. A köztársaság megalapítása nem új kezdetet jelentett számukra, hanem a hegemonia gyakorlásában kiváltságos pozíciót betöltő értelmiségiek pozíciójából való leváltásuk megerősítését. A terepmunkám idején az áldozattá és elnyomottá válás érzékelése az 1997-es katonai beavatkozás következtében megakadt karrier tapasztalataival fedte egymást. Az AKP ifjúságának néhány tagja 1997-1998-ban IHS-be járt, és a középiskolák bezárásakor át kellett mennie egy másik iskolába. Mások a korlátozások ellenére elvégezték az IHS-t, és továbbtanultak. Beszámoltak arról, hogy a közszolgálatba való felvételi beszélgetések során a felvételi bizottság kérdéseket tett fel nekik, hogy felfedjék iszlámista hátterüket, de az iszlámista tevékenységekben való részvételük bizonyítása nélkül is kiszúrták őket.

Amikor 2002-ben, jogi tanulmányaim befejezése után jelentkeztem az államvizsgára, a bírói hivatás volt a célom. Az írásbeli vizsgát jó eredménnyel tettem le. Az első száz között voltam az évfolyamomban. A szóbeli meghallgatás után viszont már előre megfájdult a fejem. Most egy bizottság előtt kellett megjelennem, amely a politikai alkalmasságomat vizsgálta a közszolgálatra. Felkészültem arra a kérdésre, hogy mi számít szekularizmusnak, mert akkoriban még javában zajlott az 1997-es per. Egy jogász válasza itt egyértelműen adott, az állam és a vallás szétválasztása állami elv. Amikor aztán megkérdezték, hogy melyik iskolába jártam, mielőtt egyetemre mentem, világossá vált, hogy a beszélgetés más irányt vesz. Azt mondtam, hogy egy állami vallásos iskolába jártam. A hangulat azonnal megváltozott. Észrevettem, hogy a bizalmatlanság nagy hullámokban tör rám. A következő kérdésre, hogy mi az apám foglalkozása, már rájöttem a válaszra: Ő egy mecset köztisztviselője - mondtam. Szóval ő egy imám, kaptam vissza. Onnantól kezdve egyértelmű volt, hogy nincs esélyem.

Az interjúalany, aki vezető pozíciót töltött be a pártban, és egyben jogász is volt, azt a választ kapta, hogy a beavatkozás után a szaktudása nem elegendő ahhoz, hogy belépjen a közszolgálatba. Szüksége volt a világi világnézet hiteles bizonyítására is, amit nehéz volt megadni, mivel egy kifejezetten iszlám intézmények - egy imám családja és az IHS - környezetében nőtt fel. Ezt tükrözik a várható vizsgakérdésekre adott feszült válaszai, amelyekkel az állam szolgájaként próbálta megjelölni magát. 1997 után sok Imam Hatip végzős ugyanígy érzett. Életrajzi szempontból egy olyan életervbe való elnyomó beavatkozás áldozatai voltak, amelybe szocializálódtak. A közszolgálatba való belépésre jogosító képesítéseket leértékelték, mivel a beavatkozás utáni szunnita muzulmán neveletésükhöz kötötték őket.

A biográfiailag megtapasztalt diszkriminációnak azonban elejét vette az a különleges státusz, amelynek révén a szunnita muszlimok kizárólagos támogatást kaptak saját oktatási intézményeikben és működési helyeiken, és amelyben kialakult bennük az a képzet, hogy egy erkölcsileg felsőbbrendű, vezetői feladatokat kapó kollektívához tartoznak. Interjúalanyaim nem kiváltsággként, hanem magától értetődő alapjogként kezelték azt a tényt, hogy kulturális sajátosságaik miatt a társadalomban más csoportok fölé helyezik őket. Még ha nem is történt biográfiailag érthető megkülönböztetés, például a szakértelem leértékelése, az iszlamista hátrányos helyzetűnek és lekicsinyeltnek látták magukat. A Diyanet által alkalmazott imám által a Korán tanításának bevezetőjeként tartott ülés után (6.1.3. fejezet) megkérdeztem, hogy

a lakótársaimnak, hogyan fér össze, hogy egyrészt radikálisnak nevezik magukat, és kritizálják a Diyanetet, hogy nem elég radikális, másrészt pedig leckéket vesznek egy Diyanet-tisztviselőtől. Egyikük azt válaszolta, hogy ő nem radikális, hanem muszlim, és azt mondta, hogy a muszlimokat mindig is elnyomta a török állam. Azt válaszoltam, hogy a török állam nem a muszlimokat, hanem az iszlám bizonyos értelmezéseit, például az alevizmust nyomja el. Felháborodottan kérdezte tőlem, hogy ő, mint muzulmán, milyen hasznot húzott a török államból. Azt válaszoltam, hogy épp most vett leckéket a török állam egyik fizetett tisztviselőjétől, hogy hogyan kell muszlimnak lenni. Elhárította ezt az ellenvetést, és elmagyarázta, hogy az aleviták nem muszlimok. A lakosság 99 százaléka legfeljebb kezdő muszlim volt, és én még az sem voltam. A beszélgetés a tiltakozásom miatt elfajult, és megszakítottam. Az a meggyőződés, hogy egy diszkriminált csoporthoz tartozom, olyannyira relativizálta beszélgetőpartnerem felfogását, hogy nyilvánvalóan nem volt tudatában az ellentmondásoknak, és egy konkrét ellenvetésre úgy reagált, hogy kivált a (születő) muszlimok csoportjából.

6.3 Vallási infrastruktúra-hálózat

A Diyanet és a teológiai oktatási intézmények alkotják a szunnita értelmiség központi szaporodási központjait, amelyek egy átfogó mate- rális hálózatba ágyazódnak, amely promóciós és támogató funkciókat lát el. A Diyanet, amelynek munkatársai főként Imam Hatip diplomásokból állnak, maga is egy olyan hálózat szervező központja, amely a mecsetek és imatermek igazgatásán messze túlmutató tevékenységeket foglal magában. Ezek a vallási írárok és folyóiratok kiadásától, a rádió- és televízióállomások működtetésétől, a tankönyvek felügyeletétől és a cenzúra gyakorlásától, az imám képviselétől a falu vénék tanácsában, amely törvényben van rögzítve, a mekkai zarándoklatok szervezéséig és a képzett fiatalok támogatása érdekében a diákoknak nyújtott ösztöndíjakig terjednek. A katonai beavatkozás óta a hatóság Törökország kulturális-politikai képviselőjeként működik1971 külföldön, azzal a céllal, hogy fenntartsa a külföldi állampolgárok vallási életének ellenőrzését és terjessze a Korán török szunnita értelmezését (Gözyaydın 2009: 137ff., 147).

A törökországi Diyanet Alapítvány (Türkiye Di- yanet Vakfı) a hatósághoz tartozik, és forrásokat gyűjt a szegények egészségügyi ellátására, mecsetek építésére és felszerelésére, szociális segítségnyújtásra, valamint "vallási oktatási csoportok" létrehozására és kiküldésére. Az alapítvány kiadói tevékenységet folytat, iszlám kutatóközpontot tart fenn és 2010egyvetemet alapított.

Izstambulban.⁵³ Több kórházat és kollégiumot, egy biztosítótársaságot és egy holdingot működtet, amely a katonai holdinghoz (OYAK) hasonlóan különleges jogokat élvez, például adómentességet. A holdingtársaság bevételei, amelyek összege nem ismert, mivel az alapítvány nem tartozik a nyilvános elszámoltathatóság alá, szintén a Diyanet költségvetésébe folynak be. Ez azt jelenti, hogy a Diyanetnek van egyfajta árnyékköltségvetése, amelyet egy kapitalista holding bevételeiből táplálnak.⁵⁴

A teológiai képzési központok viszont egy olyan hálózat középpontjában állnak, amely alapítványokat, egyesületeket, társaságokat, médiát, politikai pártokat és ifjúsági szervezeteket foglal magában. Törökországban nincs hasonló hálózat, amely évtizedeken és generációkon keresztül ennyi embert tudott integrálni, és közös nyelvvél és világnézettel felverte. Bár más pártok is fenntartanak ifjúsági szervezeteket és hálózatokat, egyik sem kötődik ilyen szorosan egy adott iskolatípushoz. Amikor az RP 1996-ban a legerősebb pártként belépett a parlamentbe, az 54összes képviselője84 közül egynek volt IHS-es háttere (Ozgur 2012: 155ff.). Az Imam Hatip végzősei számára vallási identitásuk meghatározó politikai preferenciáik szempontjából.⁵⁵ Egy felmérésben a CHP-t következetesen elutasították, míg a többség az AKP-val szimpatizált, kisebb arányban pedig más jobboldali pártokkal (ibid.: 131f.). Az AKP szavazóinak szociokulturális profiljáról szóló tanulmányban a parlamenti választásokon szavazóik százaléka28 azt állította2002, hogy legalább egy családtagjuk járt IHS-ben.⁵⁶ Megállapítható, hogy az iskolákkal kapcsolatos egyik legnagyobb siker az, hogy kulturális identitást teremtettek, és azt kötelező politikai irányvonallá tették.

70A megépített1970 IHS-ek körülbelül egy százalékát nem kormányzati szervezetek finanszírozták, további egy 20százalékuk pedig a köz- és magánszféra partnerségével épült.⁵⁷ Az építés után a tulajdonjog általában az államra száll át.

53 Lásd a Diyanet Alapítvány honlapját: <https://www.tdv.org>.

54 Lásd Çiğdem Tokar: Peki ya Fetva Makamının Hesapları? [What about the Fat-waam't's balance sheets?], in: Cumhuriyet, 2013.11.20., www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/11233/Peki_ya_Fetva_Makaminin_Hesaplari_.html (lekérdezve 2018.10.23.).

55 Ez alól a szabály alól csak néhány kivétel ismert, amelyek közül a legjelentősebb Alper Tas, aki egy szocialista párt elnöke (Ozgur 2012: 133).

56 Lásd www.milliyet.com.tr/yuzde-de-harem-selamlik-protokolu/siyaset/haberdetayarsiv/20.06.2005/120806/default.htm from (20.06.2005hozzáférés: 2018.10.12.).

57 A nagyobb és országos szintű civil szervezetek, amelyek szintén ösztöndíjakat biztosítanak és otthonokat építenek, közé tartozik az Ensar Vakfı, az ÖNDER, az İlim Yayma Cemiyeti, a MÜSİAD Vállalkozók Egyesülete és az İHH. A MÜSİAD részvétele jelzi, hogy kik az 1990 utáni időszakban az iskolák építését finanszírozó adományozók. A szakirodalomban gyakran "a konzervatív osztályokat" nevezik meg adományozóként, anélkül, hogy megkérdőjeleznék az adományozók társadalmi összetételét (Çakır et al. 2004: 17).

amely viseli a működés és az oktatói személyzet költségeit. Különösen aktív az Imam100 Hatip iskolák és kollégiumok50 támogatásában a "Tudományterjesztő Egyesület" (İYC - İlim Yayma Cemiyeti), amely 1951-ben alapították azzal a céllal, hogy "jámbor nemzedékeket" neveljen, akik az "ország nemzeti és szellemi értékeit" szolgálják (Ozgur 2012: 157ff.) Két olyan iszlamista ifjúsági szervezet, amely vonzó az IHS hallgatóinak nagy száma számára, a következő és közvetlenül kapcsolódnak az iszlamista pártokhoz, a "Nemzeti Ifjúsági Alapítvány" (MGV) és a "Török Nemzeti Diákszövetség" (MTTB). Az MTTB-t még a köztársaság megalapítása előtt alapították 1916, és kezdetben szocialista eszmét hirdetó szervezet volt. Miután az egyesületet 1936-ban betiltották, 1946-ban új, antikommunista irányultságú munkatársakkal újra megnyitották. De csak az 1960-as években vált a konzervatív vallásos középiskolások és egyetemi hallgatók széles körben hatékony fórumává, amely nyíltan hirdette az iszlám államot és a saría törvényeket, és baloldaliak meggyilkolására szólított fel. Az egyesületet a puccsal bezárták 1980, és csak azután nyitották 2006 meg újra. Akkoriban több mint száz AKP-s parlamenti képviselő, köztük az akkori három vezetó személyiség - Tayyip Erdoğan, Abdullah Gül és Bülent Arınç - állította, hogy kapcsolatban állt az MTTB-vel (Atılgan 2015b: 593f.).

Az 1970-es években az akkori iszlamista párthoz, az MSP-hez kapcsolódó ifjúsági szervezetet Akıncılarnak hívták, az oszmán viharlovas nevérol, aki Kısakürek fent említett versében a remény történelmi hordozójaként szerepel. Tagjai az iszlám államot és a saría törvények bevezetését támogatták. Az AKP számos alapítója az Akıncılar tagja volt. Ezt követően jött létre az MGV Alapítvány, mint 1980 utódszervezet, amelynek a diákkori lakótársaim új Korán-tanára elkötelezte magát. Az MGV az 1990-es években nagyon népszerűvé vált, és szorosan kapcsolódott az RP Jóléti Párthoz. Többek között egészségügyi szolgáltatásokat nyújtott, szállást és korrepetálást szervezett, versenyeket és konferenciákat szervezett iszlamista értelmiségiekkel, és jelentősen hozzájárult a következő generáció oktatásához. 2004-ben bezárták (Ozgur 2012: 123ff.).⁵⁸

Végül a MÜSİAD tagjai népszerűsítik az iskolákat. Az egyesület szerint az egyesületi tagok körülbelül egyharmada állítólag Hatipli imám (ibid.: 168). Az, hogy az iskolák az "anatóliai burzsoázia" szocializációs instanciájaként működtek, a vállalkozókkal készített interjúkból is kiderül (Yankaya 2014:

58 Amikor az MGV szervezetet bezárták 2004, fenntartotta irodáit 900 és volt 350 000 tag, akiknek 2/3-a IHS-be járt (Ozgur 2012: 125). A 2002-ben alapított AGD (Anatóliai Ifjúsági Szövetség) szervezet a Milli Görüş mozgalom hagyományait folytatja. Az SP-vel (Bliss Párt) áll kapcsolatban, amely az iszlamista spektrum egyik marginális pártja.

38ff.). Az anatóliai kisvállalkozók utódaikat Hatip Imam iskoláiba küldték, és ezzel megteremtették a MÜSİAD későbbi alapításának szellemi alapjait. Az egyesület vonatkozó kiadványai, amelyek az iszlám etikával felvértezendő emberre, az úgynevezett homo islamicusra összpontosítanak, akit a "muszlim családban" és az Imam Hatip iskolákban kell nevelni, az iskolák oktatási programjának és az üzleti egyesületnek a kapcsolatáról árulkodnak (MÜSİAD 1994; Yasar 1997).

6.3.1 Az iszlamista hálózat államba való áthelyezése

A hadsereg 1997-es beavatkozása és a Jóléti Párt betiltása után az iszlamista fiatalok viszonylag autonóm tömegszervezetekben való szerveződése és formálódása lelassult. Egyrészt nagyobb számú magánszervezet között oszlott meg. Az iszlamista magánhálózatok iskolái átvették az oktatási feladatokat. Másrészt az AKP megalakulásával az ifjúság szervezése és nevelése a pártstruktúrákra, és még a korábinál is erőteljesebben az állami intézményekre hárult. A Diyanet, az Imam Hatip iskolák és a teológiai karok hatósugara óriási mértékben nőtt. Mivel az iszlamista értelmiségiek most már minden állami intézményben szerveződtek, az államon és a párton kívüli tömegszervezetek már nem voltak kulcsfontosságúak a mozgalom számára. Az értelmiségiek már nem az intézmények ellen harcoltak, hanem az intézményeken belül, hogy átvegyék a társadalom vezetésének feladatát.

E küzdelem egyik állomása az alkotmányreform volt (2010vö.

37. o.). Miután már átvették a rendőrségi hatóságokat, és a hadseregben is támadásba lendültek, a reform lehetővé tette, hogy a kemalista erőket kiszorítsák a felsőbb igazságügyi hatóságokból. A teológiai karok folyamatos bővülésével az iszlamista értelmiségieknek ráadásul lehetővé vált, hogy az egyetemek vezetéséért harcoljanak. Ennek a küzdelemnek konkrét formája volt több száz akadémikus kriminalizálása és elbocsátása a török egyetemekről a "terrorizmus elleni küzdelem" ürügyén. Kezdetben 2016 több mint

2000 akadémikus, akik magukat "Akadémikusok a békéért" néven nevezték el, nyilatkozatot adott ki, amelyben felszólították az AKP-kormányt, hogy vessen véget a kurd városok katonai ostromának, és folytassa a béketárgyalásokat a kurd mozgalommal.⁵⁹követelve, hogy az AKP-kormány szüntesse be a kurd városok katonai ostromát, és folytassa a béketárgyalásokat a kurd mozgalommal. Erre a nyilatkozatra válaszul az egyetem tagjainak egy másik csoportja írt,

59 Lásd az "Akadémikusok a békéért" nyilatkozatát: Nem leszünk részesei ennek a bűncselekménynek! 10.01.2016, <https://www.barisicinakademisyenler.net/node/63> (hozzáférés: 2018.10.12.).

"Akadémikusok Törökországról" néven ellennyilatkozatot adott ki, amelyben elutasította a kormányt ért bírálatokat, és támogatásáról biztosította a kormányt a "terrorizmus elleni küzdelemben".⁶⁰ elutasította a kormányt ért kritikákat, és támogatásáról biztosította a "terrorizmus elleni küzdelemben". Szintén több mint 2000 aláíró, akik magukat "Törökország-barátoknak" nevezték, akik "a török nemzet valódi érzéseit és gondolatait" akarták kifejezni, elleneztek kollégáik kritikáját, "csöcselékek" nevezve őket, akik "még a hegyi banditáknál is veszélyesebbek és aljasabbak".

Az ellenvélemény egyedülálló betekintést nyújtott az iszlamista hegemon projekt értelmiségi uralkodó osztályának egyetemi szervezetébe és összetételébe. A név szerint felelős szerző egy teológiai kar vezetője volt. A török 99 egyetemeken dolgozó aláírók között messze a legnagyobb csoportot a teológusok (20%) alkották, őket követték a mérnökök (12%) és az orvosok (9%).⁶¹ A nők aránya 10% volt, a professzori vagy egyetemi tanári állást betöltők között pedig mindössze 5%. A "békepárti akadémikusok" között a nők aránya 54% volt, a legnagyobb csoportot a közgazdászok (19%) alkották, őket követték a politológusok és a pedagógusok (14 és 9%). Egyharmaduk Törökországon kívüli egyetemeken dolgozott. Az aláírók földrajzi megoszlása a politikai erőviszonyokat tükrözte. A reakciós akadémikusok domináltak a török iszlám uralta városokban, valamint az AKP által újonnan alapított egyetemeken, ahol a rektorok kinevezésével és az általa irányított YÖK egyetemi tanácson keresztül tudott dominanciát kialakítani. Fegyelmi eljárások, büntetőpercek és egyéb nyomásgyakorlási eszközök révén a kormányt bíráló akadémikusok nagy részét a kormányhoz hű kollégáik később eltávolították az egyetemekről, vagy elüldözték a török-iszlám ellenőrzés alatt álló városokból. Az iszlamista hegemonia-projekttel a teológusok által vezetett, férfiak által dominált értelmiségiek egy csoportja alakult ki az egyetemeken. A teológusok más politikai kérdésekben is egyöntetűen felszóltak. Amikor a Diyanetet bírálták, hogy túlköltekezik egyre növekvő költségvetésén, és a hatóság vezetője luxus szolgálati autókra, a teológiai karok 66 dékánja közös nyilatkozatban utasította vissza ezt a kritikát, rámutatva az in

60 Lásd az "Akadémikusok Törökországról" nyilatkozatát: <https://www.sabah.com.tr/gundem/2016/01/12/akademisyenlerden-terore-karsi-operasyonlara-destek> of 12.01.2016 (lekérdezve 2018.10.12.).

61 A két csoport összetételének statisztikai értékelését lásd Efe Ke-rem Sözeri: Evrensel değerler ve milli yalnızlık: İki akademi, iki bildiri [Egyetemes értékek és nemzeti magány: két akadémia, két vélemény], in: Platform24, 2016.01.28., <http://platform24.org/guncel/1.320/evrensel-degerler-ve-milli-yalnizlik-iki-bildiri-iki-akademi> (hozzáférés: 2018.10.12.).

a Diyanet mint vallási kérdésekben tekintélyes hatóság tekintélyét.⁶² A teológusok ismét bebizonyították, hogy képesek szervezett módon cselekedni, és egy olyan kollektíva részének tekintették magukat, amelynek céljait vallási erőforrásaikhoz való hozzáféréssel legitimálták.

6.4 A vallási infrastruktúra anyagi vonzereje

Az IHS sokáig "csak" szakiskolai státusszal rendelkezett. Fejlődésük során elszenvedtek néhány visszaesést, mint például az 1971-es és az 1997-es katonai beavatkozás. Ennek ellenére az iszlamista és konzervatív politikusok és a hadsereg az egész időszak alatt külön reklámot és reklámot csináltak belőlük. Az 1980-as puccsal felerősödött az a stratégia, hogy a bürokráciát iszlam konzervatív és turkista személyzettel töltsék fel (Ahmad 1993: 194; Tuğal 2009: 91; White 2008: 363). Az IHS-en végzettek így bekerültek az előnyben részesített jelöltek közé.⁶³ A szülők számára egyre vonzóbbá vált, hogy utódaikat teológiai iskolába küldjék. Elterjedt a híre, hogy ezek az iskolák lehetővé teszik a karriert. Az egyik támogatási gyakorlat, amely vonzóvá tette az iskolákat, az volt, hogy az oktatási minisztérium több támogatást adott az IHS-nek diákonként, mint más iskoláknak. Az 1990-es évektől a 2000-es évek végéig az IHS-ben a tanuló-tanár arány 10:1 volt, míg más felsőbb középiskolákban 20:1. 2009-ben az oktatási minisztérium felügyelete alá tartozó otthonok 17 százalékát az IHS számára tartották fenn, annak ellenére, hogy a tanulók átlagosan kevesebb mint 5 százalékát képezték. Az 1990-es években az ösztöndíjas IHS tanulók aránya átlagosan kétszer olyan magas volt, mint más szakiskolákban (Ozgur 2012: 48ff., 142ff.). Çakır et al. (2004: 73) szerint ezek azok az okok, amelyek vonzóvá tették az IHS-t a szegényebb családokból származó gyermekek számára.⁶⁴

Az iszlamisták által irányított önkormányzatok külön finanszírozást is biztosítottak a létesítmények javítására, de ösztöndíjakat és díjakat is az IHS diákjai számára, például a Koránszavaló versenyeken.

62 Lásd Çiğdem Toker: İlahiyat Fakültesi Dekanına Çağrı [Felhívás a Teológiai Kar dékánjához], in: Cumhuriyet, www.cumhuriyet.com.tr/koseyazi-13.05.2015/si/275191/66_ilahiyat_fakultesi_dekanina_cagri.html, (hozzáférés: 2018.10.12.).

63 Amikor a Jóléti Párt RP a kilencvenes évek közepén kormánya került, néhány %-50ot a közszolgálati állást elnyert hallgatók közül az IHS-en végzettek, bár arányuk az összes hallgató között körülbelül %5 volt (Ozgur 2012: 51).

64 Egyes felmérések szerint a magasabb jövedelmű családok több gyermeket vállalnak, mint az alacsonyabb jövedelműek.

A diákok többsége a vallási közösségek által fenntartott állami iskolákba járhatja gyermekeit, minden bizonnyal presztízs okokból, de elsősorban azért, mert ezek az iskolák jobban felszereltek, mint az állami iskolák (Cengiz 2013: 377301.).

ben. Az iszlamista politikusok nagyra értékelik a diákok jámborságát, például a vallási ihletésű segítőkészséget, a "néphez" való értékalapú közelséget és az ezen értékek megtartására irányuló akaratot.

Az "értékek" előmozdítását minden területen különleges tulajdonságnak tekintették, és foglalkoztatást ígértek. Segítettek a diplomásoknak az állaspályázatokban, és önkormányzati és országos szintű adminisztratív pozíciókba helyezték őket. Recep Tayyip Erdoğan az 1990-es években, amikor Isztambul polgármestere volt, azt mondta:

"Tekintettel a közigazgatásban szerzett tapasztalataimra és az iskolámtól kapott szellemiségre, teljes meggyőződéssel mondhatom, hogy mindig egy Hatipli Imámot fogok előnyben részesíteni, ha képzett személyt keresek az oktatás és az emberi kapcsolatok terén". (idézi: Ozgur 2012: fordítás145, E.B.)

Az 1960-as években a Diyanetnél való elhelyezkedés lehetősége még mindig fontos tényező volt a szülők számára, hogy gyermekeiket teológiai iskolába küldjék. A köztisztviselői karrier viszonylag biztos jövedelemmel járt együtt (Çakır et al. 2004: 17). Az 1970-es évek közepe óta azonban a végzettek többsége más szakmát választott. Az IHS-ben végzeteknek csak⁶⁵2010 a százalékát15 foglalkoztatta továbbra is a Diyanet. Feltételezhető, hogy a korlátozások feloldása és a tanulók számának megsokszorozódása sokkal nagyobb 2012arányú csökkenést fog eredményezni. A 2000-es évek vége felé, amikor az AKP került kormányra, az IHS-ben végzettek vezető pozíciókat töltötték be a közigazgatás minden szintjén, beleértve azokat a hatóságokat is, amelyek meghatározzák az általános tanterveket minden iskolatípus számára (Ozgur 2012: 147). Az alapító hatóság vezetője, Yusuf Beyazit, akivel az iszlamista mozgalom fejlődéstörténetét ismertettem, már nem volt kivétel.

A vallásos nevelés megszerzése így egyre vonzóbbá vált, mivel az általa megnyitott szakmai lehetőségek megsokszorozódtak. Ily módon megerősödött az a kulturális befogadás, amely már a Diyanet létrehozásával és kiterjesztésével is adott volt, amely kizárólag a "szunniták" számára volt nyitott. A befogadás másik oldala a "nem szunniták" kizárása az állami intézményekből. A társadalmi konfrontációkban ez a kirekesztés a kirekesztés gyakorlataként jelenik meg, a

65 Az 1990-es években a felsőoktatásba továbbtanulók aránya 15-20% között volt, ami a többi gimnáziummal azonos arányt jelent. 1998 után az arány a korlátozások ellenére 22% fölé emelkedett. A tanulmányokat folytató diplomások 2/3-a a jogot vagy az igazgatási tudományokat választotta, mindkét szakot, amelyek szintén a bürokráciába vezető utat nyitják meg. 1992-ben az Ankara Egyetem Politikai Tudományok Karán a hallgatók 60 %-a IHS-diplomás volt (Ozgur 2012: 50).46,

mely különböző csoportokat érinti. A jelen empirikus kutatási eredmények megvitatása során nyilvánvalóvá vált, hogy ezeket a csoportokat nem politikai ellenfélként kódolják, hanem vallási értelemben vett veszélyként, amely belülről és kívülről is fenyegeti a "muszlimok" közösségét. A más vallásúakat és az ateistákat kívülről érkező fenyegetésként konstruálják, és így határozzák meg kirekesztésüket. A "szekularisták" és az aleviták elleni elhatárolódás kevésbé egyértelmű. Az iszlamista értelmiségiek szemszögéből nézve letértek a helyes útról, ahová átneveléssel vissza kellett őket téríteni. Úgy jellemezték őket, mint születőben lévő muszlimokat, akiknek esélyt adtak arra, hogy felvegyék őket a kollektívába, feltéve, hogy hajlandók alávetni magukat az átnevelésnek.

Mivel az IHS-ben végzetek előléptetése nyíltan kinyilvánított prioritás, és a központi kormányzatban lévő AKP dönthet a közhivatalok betöltéséről, az előléptetési gyakorlat hátulütője a más iskolákban végzetek és - ami még átfogóbb - a "nem muszlimok", szekularisták és ateisták csoportjának megkülönböztetése. Várható, hogy a promóciós gyakorlat tovább erősíti a társadalom egészében a vallási oktatás és a török-iszlam világkép elsajátítása irányába történő elmozdulást. Míg ez a konstelláció más területeken már láthatóvá vált, mint például Durak konyai tanulmányában, ahol a konzervatív-iszlam világnézet elsajátítása a munkaerőként való reprodukció feltétele volt (vö. 180. o.), addig ennek az eltolódásnak az egyik hatása a kvantitatív tanulmányokban látható, amelyek a politikai önbesorolás "vallásosnak" való növekedését mutatják.⁶⁶ A foglalkozási lehetőségek terén bekövetkezett fejlődésről még nem állnak rendelkezésre kvantitatív tanulmányok. A tanulók számának robbanásszerű növekedése az IHS-ben egy másik jel. A vallási oktatás megszerzésén keresztül a (megnövekedett) lehetőségek kilátásba helyezésének széleskörű hatását konkrétan egy dél-anatóliai faluban 2013-ban egy gyermekkel folytatott beszélgetésem jelezte. A tizenegy éves ötödikes tanuló kifejezte, hogy szeretne átmenni az IHS-be. Családja nem volt különösebben hívő, és a falujában nem volt IHS. Ezért kíváncsi lettem, és megkérdeztem, miért akar váltani. "Rendőrk akarok lenni" - volt a válasza. "Miért kell Imam Hatip iskolába járni, ha rendőr akarsz lenni?"

⁶⁶ A tanulmány szerint 2015 és 2017 között 14,7%-ról 27,6%-ra nőtt azoknak az aránya, akik politikai identitásukat "vallásosnak" vallották. A "vallásos" mellett a "konzervatív", "nacionalista", "köztársasági-kemalista", "szociáldemokrata" lehetőségek is szerepeltek, "völkisch" (nacionalista) vagy "sozialistisch" (szocialista). A "nacionalista" enyhe növekedésétől eltekintve az összes többi csökkenő tendenciát mutatott (TSSEA 2018: 11).

Kérdeztem tőle. "Ha rendőr akarsz lenni, el kell járnod egy Imam Hatip iskolába" - válaszolta. A fiú sem ideológiai, sem családi okokat nem adott meg preferenciájára, mint például a vallás tanulásának vágya vagy a család nyomása, amelyeket a felmérésekben motívumként azonosítanak (Çakır et al. 2004: 19; Ozgur 2012: 107ff.), hanem a pragmatikus vágyat, hogy rendőr legyen.⁶⁷ A fiútól nem tudtam meg, hogyan jutott erre a kapcsolatra. Az IHS és a rendőri szakma között nem volt hivatalos kapcsolat. De a kívánság nem volt elrugaszkodott ötlet. Ez tükrözte a valószínűségeket, amelyek az iskolák számára lefolytatott promóciós és reklámkampányok következményei voltak. Egy isztambuli IHS kampányában, amely egy brosúrában azzal az ígérettel hirdette magát, hogy az IHS végzősei előnyt élveznek a rendőrségi és katonai iskolákba való felvételénél, még kifejezetten meg is jelenítették a kapcsolatot.⁶⁸ Az esemény egy olyan, más szerzők által is megfigyelt tudat kialakulására utal, amely szerint az iszlamizmus társadalmi pártjához való tartozásnak szakmai lehetőségeket kell jelentenie (Tuğal 2009: 220f.). A hegemoniaelmélet szempontjából megállapítható, hogy az iszlamista projekt a hegemoniát úgy szervezi meg, hogy a szakmai lehetőségekhez való hozzáférés révén "valódi előnyöket" ígér az alárendelt követőinek. A török-szunnita identitás elfogadása más kulturális hovatartozástól való megkülönböztetéssel válik vonzóvá.

A terepen töltött időm alatt talákoztam néhány olyan kivétellel, amely megkérdőjelezni látszott ezeket a kulturális elhatárolásokat, és azt a benyomást keltette, hogy a projekt vonzó az eltérő kulturális identitások számára is. Az AKP-ban például volt néhány aleviszlám, akiknek jelenlétét Izmirben különösen hangsúlyozták, hogy kiemeljék a párt plurális jellegét. Az aleviták politikai funkciókat is vállaltak a párt számára a parlamentekben. Az AKP még egy alevi polgármesterjelöltet is választott egy többségében alevi kerületben. Egy izmiri alevi egyesület elnöke a következőképpen magyarázta nekem az AKP jelölését:

Ha ez a barát egy olyan körzetben jelentkezne, ahol az AKP-nak esélye van a többség megszerzésére, soha nem állítanák jelöltnek. Az a tény, hogy egy nem alevi kerületben élő alevitát támogat az AKP.

67 A Gülen mozgalommal való konfliktus, amely saját iskolákat tartott fenn, és ezért valószínűleg kevés kapcsolatot tartott fenn az IHS-szel, arra utal, hogy az IHS presztízse tovább emelkedett, hogy a biztonsági apparátust, amely különösen érzékeny terület, lojális személyzettel lássa el.

68 Lásd www.yenicaggazetesi.com.tr/asker-polis-okullarina-imam-hatip-ayricaligi-165717h.htm from (12.06.2017lekérdezve: 11.09.2018).

Ez lehetetlen, egyetlen példa sincs rá. De itt, ahol az AKP-nak nincs esélye, azért állították őt, hogy minél több szavazatot gyűjtsenek a polgármesteri székre.

Az AKP politikai pragmatizmusa lehetővé tette a kivételeket anélkül, hogy döntően megváltoztatta volna az általa támogatott hegemon projekt kulturális jellegét.⁶⁹ Az aleviták nem kaptak politikai súlyt a párt vezető testületeiben (vö. Doğan 2016: 151ff.). Inkább az a tény, hogy nem tartoztak a szunnita csoporthoz vagy a török-izlám kollektívához, kirekesztő mechanizmusként működött, amire később még kitérek.

6.5 Időközi összefoglaló: A kiváltságok struktúrája és a csoport érdeke

A második világháborút követően a köztársaság megalakulásának szakaszában megőrzött oszmán ulemák vallási intézményeinek újjáépítése a birtokos osztályok bizonyos, a földtulajdonban, a kereskedelemben és a kispolgárságban lokalizált frakcióinak ösztönzésére egy kulturálisan meghatározott csoport kiváltságait jelenti az erőforrások és szolgáltatások elosztásában: Egyfelől a szunnita vallású papság, másfelől a lakosságnak az a része, amely igénybe veszi a "szolgáltatásaikat". A Diyanet és az Imam Hatip iskolák az alkotmányban rögzített szekularizmus és polgári egyenlőség elvével ellentétben intézményes formát adtak a nem szunnita állampolgárokkal szembeni megkülönböztetésnek, és különleges státuszt teremtettek a szunnita vallás számára. Az ulema, mint hivatásos pap, a különleges státusz egyik oldalát képviseli, az előadóművészt, aki bizonyos szolgáltatások nyújtása érdekében hozzáférhet az általános adókból finanszírozott közalkalmazotti állásokhoz. Bizonyos értelemben ő a vallásos értelmiségi archetípusa, mivel anyagi reprodukciója kizárólag a vallási funkció betöltéséhez kapcsolódik. Az ulemák olyan intézményekkel rendelkeznek, amelyek lehetővé teszik számukra a kollektív akarat kialakítását, a szervezett fellépést, és így a politikai kormányokkal szemben is képesek csoportérdekeket képviselni. Csoportérdekük az infrastruktúrájuk fenntartásában és bővítésében áll, amelynek összekapcsolása a kizárólagos gazdasági lehetőségekkel teszi őket kiemelt csoporttá.

69 A CHP korábbi tagjainak integrációja is megtörtént. Terepmunkám során kiemelkedő eset volt egy polgármesterjelölt Izmir egyik laicista kerületében, akit az AKP jelölt, miután két választási időszakon keresztül a CHP színeiben töltötte be a tisztséget.

vilege struktúra. Az iszlamista mozgalom története egyben e kiváltságos struktúra előretörésének története is.

Az elméleti vitában kimutattuk, hogy a klérus kiváltságokhoz való hozzáférése a másodfokú elosztási viszonyok szintjén található (vö. 4.3. fejezet). Ez jövedelem, természetbeni juttatások és támogatások révén történik. Az erőforrás-elmélet szempontjából újrafogalmazva ez azt jelenti, hogy a gazdasági erőforrásokhoz való hozzáférés a vallási erőforrások - a vallás értelmezésére és gyakorlására vonatkozó bizonyos tudás - megszerzésén keresztül történik. Ez a kiváltságos helyzet a vallási ismereteknek kizárólagos kulturális (oktatási) erőforrás jellegű kölcsönöz. Mivel a tudás megszerzése egy bizonyos vallási csoporthoz való tartozás feltételéhez is kapcsolódik, az e csoporthoz való tartozás kizárólagos társadalmi erőforrást jelent. Az első kiterjesztés, amely a hegemoniaelméleti rekonstrukciós munkából következik, tehát abban a megfigyelésben áll, hogy a vallásos értelmiségiek egy viszonylag önálló, kizárólagos kulturális és társadalmi erőforrásokhoz kapcsolódó csoportérdekeltséget alakítottak ki, amelyen keresztül hozzáférnek a gazdasági erőforrásokhoz. Ez a kiterjesztés már szerepelt az iszlamista mozgalom fejlődéstörténetének bemutatásában, amely a köztársaság polgári osztályaival kapcsolatban követte nyomon kialakulásának egyes szakaszait, miután azok részben leváltak az Oszmán Birodalom birtokos osztályairól.

Az a tény, hogy a hegemonia-projekt kulturális jellegének van egy gazdasági oldala is a közvetítői számára, lehetővé tette, hogy a hegemoniaelméleti rekonstrukciós munka elérjen egy második határt, amelyet az erőforráselméleti kiterjesztés differenciálásával lehetett megragadni. Az iszlamista mozgalom a társadalmi hegemoniáért folytatott társadalmi küzdelmekbe ágyazva a vallási erőforrásokat is előfeltételként tudta megteremteni a társadalmi pozíciókhoz, amelyeket addig a kulturális oktatási erőforrások és a vallástól független társadalmi erőforrások révén lehetett elérni. Ebben a folyamatban a szunnita értelmiségiek társadalmi pozíciója a hegemonia ideológiai gyakorlásából a kulturális és társadalmi erőforrások oktatói és közvetítői pozíciójává vált, amely hozzáférést biztosít az összes egyetemi tantárgyhoz és szakmához. Az iszlamista mozgalom így egyrészt elérte az iskolákban oktatott török-szunnita világnézetek széleskörű társadalmi elterjedését. Az IHS diplomások újságíróként, szerkesztőként, íróként, tudósként, politikusként, közigazgatási szakemberként, hatósági vezetőként stb. dolgozhatnak, és egymás után kerülnek előnybe. Így a társadalom minden területén átvehetik az iszlamista hegemon projekt gyakorlati intellektuális funkcióit. Másrészt a török szunnita világnézetek különleges támogatása és előnyben részesítése a teljes közszolgálatban betöltött pozíciók betöltésekor a vallási oktatást anyagilag vonzóvá teszi a privilégiumi struktúrán túl. In-

Abban az értelemben, hogy a szakmai kilátások javítása közvetlenül kapcsolódik a teológiai neveléshez, amelynek révén kialakul egy bizonyos kollektív akarat, amely egy bizonyos kapitalista fejlődési programért folytatott társadalmi harcokban állást foglal, a szakmai-materiális lehetőségek feltételes viszonyba kerülnek ennek az akaratnak a kialakulásával. Az iskolai végzettség, a szakértelem és a társadalmi hálózatok megléte gazdaságilag felértékelődik, ha ezek a török-izlám világnézethez kapcsolódnak. Ily módon olyan kulturális befogadás jön létre, amely növeli a "valláshoz" vagy az iszlamista hegemon projekthez kapcsolódó kulturális és társadalmi erőforrások relatív csereértékét. A vallási erőforrásoknak a hegemon projekttel összefonódó felértékelődése kulturálisan közvetített anyagi befogadási mechanizmusként határozható meg. A mechanizmus informális, amennyiben nincs jogilag megalapozott igény a kizárólagos támogatásra, ugyanakkor a vallási tudás és a konzervatív iszlám világnézet elsajátítása révén valós gazdasági előnyökhöz jutnak.

6.6 Iszlám magánintézmények - Iszlám közösségek

A szunnita értelmiség eddig tárgyalt központi intézményei a Diyanet, a teológiai oktatási intézmények és a politikai párt voltak. Egy negyedik intézmény, amely különleges szerepet játszik az iszlamista mozgalom fejlődésében, az iszlám közösségek. Az iszlamista mozgalomnak és a hozzá kapcsolódó értelmiségieknek még nagyobb társadalmi hatósugarat biztosítanak, és egyben a kulturálisan közvetített befogadás vagy kirekesztés intézményeit is képviselik.

A közösségek a Milli Görüş mozgalomhoz kapcsolódva és azon kívül is fejlődtek. Ők is azt a célt követik, hogy új embert neveljenek, de nem szerveződnek önálló politikai pártok formájában, ezért nem tudnak nagyszámú követőt mozgósítani. Ezek a szellemi mozgalmak egy sajátos típusát alkotják. A Fethullah Gülen pap által vezetett mozgalom például egy szellemi elit, egy "arany nemzedék" nevelését propagálta. Feladatuk az volt, hogy az iszlámmal egyesült törökséget a világ vezetőjévé tegyék (Şen 2007; Turam 2007). Az AKP-ifjúság találkozóin észrevettem, hogy sok aktív tag kapcsolatban áll a Gülen közösséggel. Néhányan tisztelettel beszéltek a "Hoca Efendi"-ről, a "Nagytudós"-ról, egy informális címről, amelyet követői adtak Fethullah Gülennek. Mások a toborzási gyakorlatról, a találkozókról és a

A projekt tevékenységei olyan rendezvénysorozaton alapultak, amely a közösségek kontextusában emberek és tárgyak - lakások, otthonok, újságok, üzletek - széles skáláját hozta össze.

Egy nagycsoportos találkozó után, ahol ismét szóba került a Gülen közösség, megkérdeztem a társamat, akivel együtt távoztam a találkozóról:

I: Miről szólnak ezek a közösségek valójában?

A: Csak az üzletről. Hallottad őt. A város egyik végéből a másikba megy vacsorázni, csak azért, mert az étterem tulajdonosa muszlim. Úgy kell gondolni rá, mint MŰSIAD vagy TŰSIAD. Egymás között üzletelnek. Ez a Mások gondolkodásmódja.

Annak, hogy társam a vallási közösségeket az "üzleteléssel" hozta összefüggésbe, érthető okai voltak. A közösségeket már a tanulmány során a török-izlám szintézis hordozóiként és kis kapitalista befektetési közösségekként neveztek meg. Az osztályharc tézisének tárgyalásakor kifejtettük, hogy az iszlám vállalkozói tevékenységgel összefüggésben olyan szervezeti formákként jelennek meg, amelyek a tőkefelhalmozás céljából hálózatokat alkotnak, és multiplikátorhatással bírnak. Az iszlám közösségek és gazdasági befektetéseik közötti kapcsolat már az 1990-es években olyan erős volt, hogy fontos politikai tényezővé váltak. A közösségek állítólag együttesen egymilliárd dolláros alapból gazdálkodtak, amelynek forrásait egyesületeken és alapítványokon keresztül pártpolitikai és szociokulturális tevékenységekre, például mecsetek, iskolák, egyetemek, elvonulási központok, kollégiumok építésére és a szegények segítésére fordították (Doğan 2009a: 297).

A közösségek belső működéséről és tényleges befolyásukról azonban sok pletyka kering. Csak a Nurcu-társak, akik feltehetően a legnagyobb szervezetet alkotják Törökországban, becslések szerint több millióan vannak (Ozgur 2012: 118), és a mozgalom egyes sejtjei, amelyeket a Fény Házaik ("nur" vagy "ışık evleri") neveznek, a becslések szerint 20 000-en vannak (Atasoy 2009: 129). A számadatoknak azonban spekulatívnak kell maradniuk. Számos oka lehet annak, hogy a közösség tagjai, de a kívülállók is magasra vagy alacsonyra akaszthatják a számokat, például az erő vagy a gyengeség, a veszély vagy az ártalmatlanság demonstrálására. A Nurcu-mozgalom Said Nursira (kb. 1876-1960) vezethető vissza. Halála után több különálló mellékkar alakult ki. A technológiához és a fejlődéshez való pozitív hozzáállás megalapozta elképzeléseinek vonzerejét, amelyeket különösen a kisebb kereskedők - kereskedők, kézművesek és feltörekvő vállalkozók - vettek át. A Nurcu tevékenységének látható és kézzelfogható területe az 1980-as évek eleje óta, az iskolarendszer magánbefektetők előtti megnyitása után, a saját oktatási intézmények létrehozása volt. A Gülen közösség a legjelentősebb

a Nurcu mellékágai közé tartozott, amely kórházak, karitatív szervezetek és a média mellett több száz oktatási intézmény - iskolák, lelkigyakorlatok⁷⁰, kollégiumok a diákok számára - hálózatával rendelkezett, amíg részben fel nem számolták (Balcı 2005; Şen 2007).⁷¹ 2011-ben a Gülen-közösségnek iskolái 300 voltak Törökországban és több külföldi 1.000 iskolája is. A Gülen-közösség különlegessége volt, hogy saját egyesületbe (TUS- KON) szervezett nemzetközi hálózatot működtetett (Öztürk 2015).⁷² Hálózatuk sokoldalúsága és a bürokráciába való célzott beszivárgásuk miatt "állam az államban" néven emlegetik őket.⁷³ A Gülen-iskolákban nagyon kevés hangsúlyt fektettek a vallásoktatásra, mindössze heti egy órát tartottak. Különösen a külföldi iskolákban sokkal nagyobb hangsúlyt fektettek a török nyelv oktatására, mint a vallásra. Az, hogy ezek az iskolák mégis iszlamistának nevezhetők, annak köszönhető, hogy a magánalapítók a tantestület kiválasztásakor különös figyelmet fordítottak arra, hogy a tanárok elkötelezettek legyenek Gülen prédikátor török iszlamista tanításai iránt, és belső képzésen vettek részt (Ozgun 2012: 29; Şen 2007).

Atay újságíró (2017) kutatásainak gyűjteményében más közösségeket hálózatos konglomerátumokként ír le, amelyekben televízióállomások, újságok, szupermarketláncok, magánkórházak és egyes esetekben nemzetközileg működő pénzügyi vállalatok működnek. Hakan Yavuz munkájából a

70 Az ismétlőiskolák ("dershane") különösen a hálózati oktatásban játszottak kiemelkedő szerepet, több millió diákot értek el, akik az állami oktatási rendszer hiányosságai és az erős verseny miatt javító órákat kaptak, és felkészültek a felsőoktatási intézmények felvételi vizsgáira. A Gülen-közösség különösen aktív volt ezen a területen, az összes elvonulás mintegy egyharmadát működtette, amíg fokozatosan 2013 fel nem számolták.

71 Fethullah Gülen az Egyesült Államokba 1999 menekült, miután nyilvánosságra kerültek a hangfelvételek, amelyekben felszólította követőit, hogy épüljenek be a fontos hatóságokba, például az igazságszolgáltatásba, a rendőrségbe és a hadseregbe. A közzététel jelentős felháborodást és felháborodást váltott ki. A kormány és a világi rend megdöntésére való felhívás miatt büntetőeljárás indult. 2006-ban felmentették, de az Egyesült Államokban maradt. Az AKP azzal vádolja, hogy ő vezette 2016 az ellenük 2006-ban elkövetett puccskísérletet. Erre azonban nincs bizonyíték, csak közvetett bizonyítékok.

72 A rövidítés a Türkiye İş Adamları ve Sanayiciler Konfederasyonu (Konföderáció törökországi üzletemberek és iparosok). A tagvállalatok főként a MÜSİAD-dal azonos gazdasági ágazatokban - textilipar, építőipar, kereskedelem - tevékenykednek. A Gülen közösség AKP-ből való kizárása és tagjainak üldözése után a TUSKON egyesület jelentősége csökkent. Továbbra is figyelemre méltó, hogy egyetlen hálózat önálló üzleti szövetséget alapított.

73 A Közösségnek az AKCS-ből való kiválását követően, amelynek hátterét itt nem tárgyaljuk, a tömeges eljárások indultak a mozgalom több tízezer gyanúsított társa ellen, amelyek a puccskísérletet követően fokozódtak. 2016.

a közösségek azt mutatják, hogy a nakshibendi és a nurcu vezető szerepet játszottak a kapitalista fejlődési eszmék kulturális terjesztésében, az iszlámot a racionális fejlődés vallásaként értelmezve (Yavuz 2003). Idéz egy vallási vezető, aki hangsúlyozza, hogy az igazságos társadalom alapja az erős gazdaság, amely viszont csak olyan munka- és üzleti etika révén jöhet létre, amelyet egyedül az iszlám biztosít. A századbeli 17. angliai puritánokhoz hasonlóan a nakshibendiek is a világi sikert az Isten általi elismerés jelének tekintették. Egy régebbi, a Fekete-tenger partján fekvő kisvárosban végzett néprajzi tanulmány hasonló következtetésre jutott (Vergin 1985). Szerinte a vallási igény az iparosodásra adott reakcióként jelentkezett, amely társadalmi válságot idézett elő. A nakshibendi vallási közösséghez való fordulás a hagyományos társadalmi kapcsolatok felbomlásának kompenzációja volt, és a köztársasággal szembeni szkepticizmussal párosult, amelyet az iparosodás és annak negatívan megtapasztalt hatásainak elindítójaként azonosítottak. A tanulmány rámutat a már tárgyalt konzervativizmus e kifejezésének ambivalenciájára. A nakshibendi üdvözölte a technológiai fejlődést, de elutasította a kemalizmus modernizációs ideológiáját. A tanulmányból megállapítható, hogy nem a hagyományos társadalmi viszonyok megőrzését, hanem olyan alternatív kulturális értelmezéseket és gyakorlatokat kínáltak a lakosoknak, amelyek éppúgy az iparosodás mellett álltak, mint a modernista kemalizmus. Miközben szimbolikusan a hagyományosságot képviselték, a társadalmi-gazdasági felfordulást is támogatták, amelynek révén a reprodukciós minták - család, lakás és fogyasztás - változásokon mentek keresztül.

Egy másik tanulmányában Yavuz a muszlimok számára divatcikkeket gyártó textilipari vállalatok példáján keresztül mutatja be, hogy ezek a vállalatok a terveket a szellemi hatóságok által az iszlámnak való megfelelés szempontjából ellenőrzik. A vizsgált áruk arra szolgálnak, hogy a muszlim nők úgy mutassák be magukat és vagyonukat, hogy ne kerüljenek konfliktusba vallási identitásukkal (Yavuz 2004). Azt is állítja, hogy a nurcu és más szúfi közösségek stratégiai kapcsolatokat hoztak létre a vállalkozók számára az olvasó- és vitakörök révén, amelyek kapcsolatokat teremtettek és bizalmat építettek. Ezek ellensúlyozták a piaccgazdaságokban felmerülő bizonytalanságokat, mint például a beruházások megbízható kiszámításának vagy az anyagokhoz és munkaerőhöz való hozzáférés nehézségei.

Nehéz ellenőrizni a közösség tagjai közötti gazdasági kapcsolatok jellegére vonatkozó állításokat. A közösségek informális szervezetek, nem vezetnek látható könyvet, nem tartoznak semmilyen adatgyűjtés hatálya alá, legalábbis nem nyilvánosak. Hivatalosan azóta minden vallási közösséget betiltottak. 1925 Megszervezik magukat

ezért egyesületekben és alapítványokban, amelyek bizonyos jogi célokat szolgálnak, valamint informális módon. Az információkhoz való hozzáférést nehezíti, hogy nagyon hosszú ideje titokban tevékenykednek, és - mint a Gülen-közösség esetében is bebizonyosodott - még egy iszlamista kormány alatt sincsenek biztonságban az üldöztetéstől. Az írások és interjúk értelmezésén túlmutató meglátások ezért ritkák. Kayseri-Hacılar városában készült esettanulmányában Cengiz interjúk alapján rekonstruálja, hogy az ottani közösségek csak az 1990-es években váltak népszerűvé. Bár az elbeszélések szerint az 1940-es évek végén létezett egy első közösség, amelyben a társak Said Nursi írásait olvasták és értelmezték, a csendőrség nem támogatta őket. A csendőrség kritikusan szemlélte őket, de nem üldözte őket. Az 1980-as évekig az ilyen tevékenységek kis csoportokra korlátozódtak, és nem gyakoroltak különösebb hatást a lakosságra. Az 1980-as évek végén elkezdtek jobban szerveződni, női találkozókat és Korán-tanfolyamokat szerveztek felnőtteknek és gyerekeknek. Az 1990-es években jelentek meg először egyesületek, alapítványok és állami iskolák formájában. A város vállalkozóit csak akkor vették célba a közösségek, amikor már sikeresek voltak. A 2000-es években Kayseri vállalkozóinak mintegy fele mondta el neki, hogy a nakshibendi rendhez vagy a Gülen közösséghez tartozik, amely kisebb csoportokban rendszeres találkozókat szervezett (Cengiz 2013: 362ff.). Cengiz kételkedik abban, hogy az "a-másik-gondolat", amely alatt a közös hovatartozáson alapuló kohéziót értette, valóban az üzleti szféra közösségeinek központi jellemzője. Tanulmányában nagyon korlátozott szolidaritást talált az azonos közösséghez tartozó vállalkozók között. A határt a gazdasági ésszerűség szabta meg. Az üzleti kapcsolatokat a profit szabályai, nem pedig a kulturális közelség vagy az ideológiai elkötelezettség szabályozta. A kajszi vállalkozók széles körű részvétele az iszlám közösségek találkozóin azonban arra enged következtetni, hogy a közösségek az IHS mellett fontos szerepet játszanak a vállalkozók vallási nevelésében. Cengiz szerint a vállalkozók csak azután alakítottak ki sajátos vallási világnézetet, hogy kapcsolatba kerültek a közösségekkel.

Az eddig bemutatott közösségek megismerése azt mutatja, hogy vonzerejük a vállalkozók számára a hálózatok kialakításában és a politika befolyásolásának lehetőségében rejlik, akár személyes összefonódások alapján is. Platformot vagy tőzsdét kínálnak az üzleti kapcsolatok számára, kvázi részvényesek és vállalkozók szövetségeként jelennek meg, és a kapitalista javaknak vallási pecsétet adnak. Más vallási szervekhez hasonlóan közvetítőként működnek, akik a vallási hit és az ellentmondásos mindennapi gyakorlatok közötti ellentmondásokat csillapítják. Ugyanakkor a stat-

Vallásos világnézettel látták el az üzleti életet, amelyet a dolgozókkal való kapcsolataikban a hegemonia gyakorlására használtak fel. Vergin tanulmányán keresztül világossá válik, hogy alternatív értelmezések kidolgozásával mozgósították a munkások és a dolgozók beleegyezését a kapitalista iparosításba, amikor a kemalizmus elérte határait vagy elutasították. Az Ismailağa közösség példájából (6.1.3. szakasz) kiderül, hogy a tőke és a munka közötti ellentmondást pacifikáló szervezetként működnek azáltal, hogy a gazdagságot vallási páncéllal látják el, és megpróbálják megóvni a kritikától. A politikai gyakorlatban felmerülő ellentmondásokkal szemben, mint például a katonák kiküldése a "ellenségei" a muszlimok, akiket olyan közösségként gyártanak, amelynek vezetését egyúttal maguknak követelik, a közösség identitásának fenntartásán dolgoznak.

6.6.1 Szellemi vezetés és megkülönböztető gyakorlat

Terepmunkám során különleges betekintést nyertem a vallási közösségek formáló és szervező szerepébe. A következőkben ezeket a felismeréseket a vezetési és disz- tinktív gyakorlatok konstitúciója szempontjából tematizálom, és összekapcsolom őket a kizárólagos kulturális és társadalmi erőforrások termeléséről szóló vitával.

A közösségek egyik tevékenységi területe a szóbeszéd. Ezzel a kifejezéssel azokat a beszélgető köröket illetik, amelyeket általában nemek szerint elkülönítve tartanak nem nyilvános, privát helyeken, de mecsetekben is, vallási szereplők vezetésével. Ezek a szereplők gyakran képzett imámok vagy teológiai iskolák tanárai, bár ez nem kötelező. Az ilyen beszélgetések során Korán-versek kerülnek megvitatásra, vallási tekintélyek életére reflektálnak, és mindkettő a résztvevők által elmondott mindennapi eseményekhez kapcsolódik. Az AKP ifjúságának egyik tagja, aki az egyetemen közigazgatási tudományokat tanult, meghívott, hogy vegyek részt a Nurcu egyik mellékágának kongresszusi fordulóján. Elmondta, hogy Izmir minden kerületében két-három magánlakás volt, ahol rendszeresen tartottak találkozót.

Együtt léptünk be egy lakóház földszintjére, ahol már javában zajlott egy megbeszélés. Egy nagy, szőnyeggel borított szobában mind a négy falnál kanapék álltak. A középső rész üres volt. Egy idős férfi ült egy kanapén. Előtte egy kis asztal állt, rajta néhány könyvvel. Három másik ember volt a szobában, húszas éveikben járó fiatal felnőttek, akik közül az egyik hangosan olvasott. A többiek a saját könyveikből követték a felolvasottakat. Leültünk velük, és elvettünk egy-egy könyvet. A Risale-i Nur-t (A fény üzenete) olvastuk, amely egy több ezer oldalas Korán-könyv.

Nursi értelmezése. Az arabul felolvasott Korán-verseket az exegézis felolvasása követte. Az idősebb férfi kijavította, ha valamit rosszul olvasott. Nehezen tudtam követni, sok arab és oszmán szót nem értettem. Megértettem, hogy a teremtésről van szó, Isten létezését a teremtés egyes példái bizonyítják. A felolvasássorozatot időközönként folytatták. Fokozatosan mások is csatlakoztak, anélkül, hogy az olvasókat megzavarták volna. Körülbelül fél óra elteltével szünetet tartottak, és teát szolgáltak fel. Időközben a csoport tíz résztvevőre nőtt, akiknek többsége nem²⁵ lehetett idősebb náluk. Az idősebb férfi elköszönt, miután érdeklődött felőlem, és azt a tippet adta, hogy ha érdekel, részt vehetek egy frankfurti fordulóban. A széklet most valaki foglalta el, akit a többiek Abi néven emlegettek.⁷⁴ Felolvasott egy rövid részletet, majd egy hétköznapi török nyelvű beszélgetés következett, így tudtam követni a beszélgetést. A teremtés egyediségéről volt szó a méhek példáján keresztül.

ne. Az olvasó a kérdéssel vezette be:

Hogyan lehet egy ilyen kényes egyensúly egy ilyen kis állatnál véletlen egybeesés?

A teremben egyetértés volt abban, hogy ez nem lehet véletlen. Folytatta:

Képzeld el, hogy nem tudsz semmit a mézről, és valaki megkérdezi tőled, hogy szerinted honnan származik? Talán egy tehén vagy egy birka jut eszedbe. Az utolsó dolog, amire gondolna, az egy méh. Mivel a méhnek mérges van, ezért csíp. Nem is gondolnánk, hogy egy mérgező lény képes olyasmit előállítani, ami olyan édes, mint a méz.

Egy második hozzátette:

Igen, és képzeljük el mindkettőt egyben: Isten úgy helyezi ezt a mérget a méhbe, hogy közben nem mérgezi meg magát a méhet.

A jelenlévők elámultak és tapsot mormoltak. Egy harmadik egy tehénre tette át a kérdést:

Hogyan lehetséges, hogy a tehén tejet ad? Ha tűt szúrsz a tőgyébe, vér jön ki, csak a tej jön ki a tőgy csúcsából.

⁷⁴ Az Abi az "Ağabey" rövidítése, és idősebb testvért jelent. A kifejezés rokoni kapcsolatra utal, de nagyon gyakran használják a nem sokkal idősebbek megszólítására is. Bár elsősorban az életkor szerinti rangsorolásra vagy az idősebbek iránti tisztelet kifejezésére használják, a vallási közösségek kontextusában olyan státuszra utal, amelyet az oktatáson való átjutással szerezhetünk meg, és amely feljogosít mások vezetésére, illetve felelős mások vezetéséért. Az Abi női megfelelője az Abla.

Ismét mormogó csodálkozás következett. Végül az Abi azt mondta, hogy nem szabad zavarba jönni, ha más okokat adnak meg:

Néhány okot találunk, de ezek mind ostobaságok. Isten anélkül ad, hogy megmutatná magát, ezért teremtette a teremtményeket.

Az egyikük az almafa példáját hozta fel:

Hogy Istennek ne kelljen megmutatnia magát, az almát a fa fölé adta.

Az elnök hozzátette:

Igen, az istenfélő ember nem kételkedik, csodálkozik, de nem kételkedik.

Aztán egy másik egy anekdotát mesélt:

Egyszer jártam Vanban [kelet-törökországi város], és részt vettem egy Sohbeten, akárcsak ma itt. Hirtelen megremegett a föld. Minden megremegett, a könyvek, hogy érted, hogy megremegetek, a könyvespolc felborult. Nagyon erős földrengés volt. Pánik tört ki, mindenki kirohant a házakból. Én is futni akartam, de láttam, hogy az egyik idősebb ember nem fut, hanem csak ül és azt kiabálja, hogy "Allah Allah Allah". El akartam futni, annyira félttem. Én csak azért maradtam ülve, mert az idősebb is ülve maradt.

Mindenki mosolygott vagy nevetett. A társam azt mondta:

Egyébként is veszélyes futni.

"Igen - mondta a narrátor,

azt is. De azt akarom mondani, hogy az idősebb pontosan ezt a nyugalmat mutatta, amiről az imént beszéltünk. Bizott Istenben, és csodálkozott.

A szertartás során - meglehetősen meglepő - betekintést nyertem az iszlamista mozgalom számos, a magánéletben rejtőzködő következményének egyikébe. Az exegéziscsoport a Koránt Said Nursi kreacionista értelmezésében tanulmányozta. A csoportnak két nyelve volt: egy, amely egy sajátos világnézet közös elsajátítását szolgálta, és egy másik, amelyet a mindennapi életben használtak. A résztvevők egy idős ember vezetésével megtanulták egy oszmán kori értelmiségi nyelvet és a tudomány előtti gondolkodásmódot, amely idegen volt számomra, aki a lakosság nagy részéhez hasonlóan a világi török iskolarendszerben szocializálódott. Az ülés egy olyan világot teremtett, amelyet a régi nyelv segítségével elválasztottak a külvilágtól, amelynek határait megerősítette az a figyelmeztetés, hogy ne keverjük össze az "okokkal", amelyek nyilvánvalóan tudományos magyarázatokat jelentettek. A

A török iskolarendszer továbbra is kötelezővé teszi a természettudományos tárgyakat minden iskolában, beleértve a magán- és teológiai iskolákat is. Aligha lehet, hogy a résztvevők nem kapták meg ezt az utasítást. Azzal, hogy a tudatlanok helyzetébe helyezték magukat - "képzeljétek el, hogy egyáltalán nem tudtok semmit" -, megteremtették az alapját annak, hogy a világot újból megnyissák. A köztársaság megalapítása óta a felvilágosult és tudományosan megalapozott oktatási tartalmak és egy új nyelv megteremtésére irányuló kulturális törekvéseket ezen a téren megsemmisítették.

A rituálé egy olyan struktúrát tárt fel, amelyben a vezetést idősebb, tapasztalt emberek gyakorolták, akik korrekciós módon beavatkoztak és irányítottak. Ahogy a radikalizálódott diákokkal és a Korán-tanárral folytatott foglalkozáson, a vezetés alapja egy olyan forrás elsajátítása volt, amely a "helyes" útra mutatott. Gyakorolták azt a nézetet, hogy ez a forrás birtokolja a végső tudást. Ugyanakkor a résztvevők megerősítették egymást abban, hogy hajlandóak útmutatást kapni ezen a területen. A földrengésről szóló történet egyrészt a naiv szemlélet elsajátítását erősítette meg, másrészt a vallási tudás felsőbbrendűségét a világi tudással szemben, összefüggésben az idősebb példaképi funkciójával, akiről azt mondták, hogy képes átvezetni a veszélyeken a nagy félelemmel teli helyzetekben, biztonságot közvetíteni az Istenbe vetett bizalom révén, különösen akkor, amikor a világi tudás más irányba húz. Azzal, hogy a csodálkozást és a bizalmat a világi tudás méltóságteljes magasztosságaként gyakorolták, megteremtették a megkülönböztetést.

Miután a foglalkozás véget ért, és elhagytuk a csoportot, megkérdeztem a társamat a résztvevőkről. Az idősebbik, aki korábban elhagyta a szobát, hoca (tudós) volt, ketten tanítóként dolgoztak, egy matematika és egy irodalom szakos tanár, a többiek diákok voltak. Ő maga, mint említettük, közigazgatási tudományokat hallgatott, és köztisztviselői pályára vágyott. Ha egy másik helyen találkoztam volna az egyes tagokkal, a megjelenésükből talán arra következtettem volna, hogy diákok vagy művelt középosztálybeli emberek, de arra biztosan nem, hogy iszlamista háttérük van. Nem is sejthettem volna, hogy egy olyan értelmiségi vezetői réteg aspiránsai közé tartoznak, amelyet az iszlamista mozgalom képez ki és hoz létre a társadalom minden területén, sajátos világnézettel és gyakorlott lojalitással felvértezve.

A résztvevők által gyakorolt, illetve megcélzott szakmák azt mutatják, hogy a vallási-kreacionista "tudás" elsajátítása, amely kifejezetten különbözik a világi-tudományos tudástól, nem minden szakmai területen áll a karrierlehetőségek útjában. Ennek a felismerésnek a jelentősége még jobban megérthető, ha az AKCS oktatási és tudománypolitikájához viszonyítjuk. A vallási "tudás" felértékelődése, mint már említettük, az AKP-kormány átütő jellegzetessége, és a

nemcsak a teológiai képzési központok, hanem minden oktatási intézmény támogatásában. Hatalomra kerülése óta az AKP olyan politikát folytat, amely a tudományos-szekuláris ismereteket fokozatosan kiegészíti konzervatív-vallásos világnézetekkel.⁷⁵ Ez a politika a 2010-es alkotmányos népszavazást követően megerősödött. 2011-ben a Törökországi Tudományos és Technológiai Kutatási Tanács (TÜBİ- TAK), a kutatás és fejlesztés szervezésének központi nemzeti intézménye, vezető testületét új személyzettel látták el.⁷⁶ Azóta az újonnan kinevezett tanács tudománypolitikáját az evolúciós elméleten alapuló tartalmak cenzúrázására irányuló erőfeszítések jellemzik.⁷⁷ Például az evolúció elméletét ki akarták 2017 venni egyes iskolai osztályok tantervéből, és a dzsiháid témájával helyettesítették volna, amit a tiltakozások után mérsékeltek.⁷⁸

Ennek a fejlődésnek és az imént bemutatott empirikus esetnek a hátterében, amely a nem teológiai tudás radikális negációjaként jelenik meg, felmerül a kérdés, hogy ez a tendencia általánosítható-e, hogy a nem teológiai tudás teljes negációjára törekszenek-e, hogy a közigazgatási és gazdasági folyamatokat a vallási szövegek értelmezésének kell-e vezérelnie. Amint az e munka során már kiderült, az iszlamista projekt nem a tudományos és gazdasági-technikai tudás feladását célozza. Az uralkodó stratégia, amelynek fejlődése az Oszmán Birodalom kései szakaszától kezdve nyomon követhető (vö. 125ff. o.), a teológia és a nem teológiai tudásformák közötti kompatibilitás megteremtése (vö. Atasoy 2009: 44ff., 254 fn. 6; Tuğal 2009: 218).⁷⁹ Az Imam Hatip iskolákban, valamint a vallási közösségek számtalan magán iszlamista oktatási intézményében (állami iskolák és

-egyetemen), az általános oktatás és a teológiai oktatás összekapcsolódik. A címről

75 Lásd még <https://www.dw.com/de/türkische-schulbücher-weniger-frauen-mehr-religion/a-45921288> of (17.10.2018 hozzáférés: 2018. október 20.).

76 A megválasztott testület megbízatását rendeletileg szertelenül megszüntették. Az egyetemi tanácsot (YÖK) a miniszterelnök és az elnök uralja.

77 Lásd: <http://sendika63.org/2011/08/tubitak-da-akpye-baglandi-57194/> a és 27.08.2011 <http://sendika63.org/2014/02/iktidar-catismasi-tubitakta-tubitakin-evrimini-yeniden-hatirlamak-169369/> from (22.02.2014, mindkettő lekérdezve 2018.10.12.).

78 Lásd Samuel Osborne: Törökország új iskolai tanterve elveti az evolúciót és tanítani fog a dzsiháid fogalma, in: Independent, <https://www.independent.co.uk/news/world/europe/turkey-school-curriculum-teach-jihad-concept-drop-evolution-science-muslim-islam-a7848176.html> (hozzáférés: 2018.10.12.).

79 Az a nézet, hogy a vallás minden tudás eredete, a teológiában is tükröződik. Tézis (3.2. fejezet, "Iszlám kálvinizmus"), amelyben a gazdasági fejlődést a Koránból származó erényekkel, a vállalkozói sikert és a racionalitást pedig a Koránból származtatják.

Az iskolák nem csak teológusokat, hanem vallási világnézettel, lojalitással, (vezetői) ismeretekkel és (vezetői) gyakorlatokkal felvértezett diplomásokat bocsátanak ki, akik mindenféle szakmai pályát befuthatnak. Ebben a folyamatban a vallási tudás különleges jellege a vallási tudás felsőbbrendűségén keresztül jön létre, a szekuláris tudásanyaggal való "tartós" összeegyeztethetlenség kihívásával párosulva. A vallásos, mint a szekuláris tudományt ernyőszerűen átélő különleges tudás a nem-megmagyarázhatósága révén nyeri el a különleges jellegét, ami lehetővé teszi a szekuláris, természettudományos-technikai tudás megtartását, és annak elsajátítását és alkalmazását a vallásos világnézet számára affirmatív cselekvésként értelmezi. Más szóval, a vallásnak az uralkodó osztályokkal való újraartikulációjának története egyben az uralkodó tudománnyal való artikuláció története is, miközben a teológiát egyfajta felsőbbrendű tudásként vagy különleges tudásként alapozza meg. Ennek során a világi tudományt megerősítő tudássá változtatják.⁸⁰ Ha a fenti megfigyelést ebbe a kontextusba helyezzük, akkor rámutat arra a különlegességre, amely a vezetői struktúrákban való szocializáció révén jön létre, amely a világi ismereteknek való közösen gyakorolt kitettség révén közösséget és megkülönböztetést hoz létre, miközben ez az ismeret megőrizheti érvényességét az elkülönült szakmai világban.

Egy másik nagy és széles körben elterjedt közösség, amely magánintézmények hálózatát működteti, a Süleyman Efendi Közösség. A társultakat vagy követőiket Süleymancinnak is nevezik az alapítójuk, Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959) után.⁸¹ Tunahan az ulema hagyományból származik. Az Oszmán Birodalomban, majd a Köztársaságban egy ideig medresz-tanárként dolgozott a Diyanetnek, mígnem megnyitotta a Korán 1950magáninternátust, majd valamivel később a Diyanet által felügyelt Korán-tanfolyamokat. Az 1950-es évek végére a tanfolyamok száma állítólag 1000-re, az 1960-as évek közepére pedig 3000-re emelkedett. A tanfolyamokon imámokat képeztek a Diyanet számára, amíg a hatóságot 1965-ben törvény által újjászervezték. Ettől kezdve az Imam Hatip iskolák és teológiai karok végzősei előnyben részesültek a Süleymancival szemben, ami vizsályt szült a Diyanet és az Imam Hatip iskolák között. Ezután a Süleymanci átállította 1971 a hangsúlyt. Egyesületeket alapítottak, amelyek bentlakásos iskolákat működtetnek diákok és hallgatók számára, akiknek koránoktatást is nyújtanak. A hangsúlyeltolódás azt jelentette, hogy az Oktatási Minisztériumnak kellett jelentést tenniük.

80 Az egyik artikulációs stratégia, amelyet Said Nursinak tulajdonítanak, akinek munkáit a csoportban olvasták, az a nézet, hogy minden tudás már a Koránban van, és a "tudományos" kutatás ennek a tudásnak a feltárására szolgál (Atasoy 2005: 47).

81 A "ci" utótag a hűséget jelzi. Süleymanci jelentése "Süleyman követői".

összekapcsolódtak.⁸² A napilapok legújabb kutatásai a Süleymanci bővülő tevékenységét írják le a magánoktatási ágazatban. Eszerint több mint 1000 kollégiumot üzemeltetnek, mintegy 100 000 diákkal, emellett saját kiadványokkal, alapítványokkal és társult cégekkel is rendelkeznek.⁸³ A Süleymanci azonban az különbözteti meg a többi vallási közösségtől, hogy már az 1980-as neoliberais változás előtt létrehoztak egy magánoktatási hálózatot (Ayдын, M. 2005).

Amikor a délkeleti Kur- táiban töltött kutatói tartózkodásomhoz szállást kerestem, az AKP-n keresztül egy Süleymanci-i otthonhoz irányítottak, aki egy hétre vendégül látott. Az otthon egy többszintes épület volt, amely az 1970-es évek óta állt. Jelenleg 130, 7 és 16 év közötti diáknak adott otthont. Az otthon mindennapi életének középpontjában a tanulás állt. A diákok napközben iskolába jártak, délután házi feladatot készítettek, majd arabul tanultak és koránórákat kaptak. A gondozók arról számoltak be, hogy a különböző családok az otthonban kapott oktatás miatt helyezték oda gyermekeiket, köztük olyanok is, akik a környéken éltek. A gyerekeket hat gondozó felügyelte, akiknek a kora a 20-as évektől az évesekig²⁵ terjedt, és akiket Abinak hívtak. Ők maguk nem állami oktatásban részesültek, hanem a közösség szabályai szerinti magánoktatásban. Mivel nevelési feladatokat láttak el, a továbbiakban már nem gondozóknak, hanem nevelőknek nevezem őket. A közösség különböző kisebb-nagyobb szokásokkal különítette el magát a külvilágtól, például a farmer tilalmával, mert az túl szűken illeszkedett a testhez, és láthatóvá tette annak körvonalait, vagy a kézfogással, amelyben a másik kezét mindkét kézzel megérintették.⁸⁴ A pedagógusok egyértelműen elhatárolódtak "a néptől", akiket

82 A Diyanettel nagyjából egy időben a Süleymanci iszlám kulturális központokat alapított, először 1973 Németországban, majd később más országokban is, amelyek a Törökországból érkező migránsokat célozzák meg. Németországban állítólag vannak egyesületek 300-és mecsetközösségek, valamint a Süleymanci által működtetett szállók. 19 Saját ernyőszervezetük van, amely a DITIB-bel, a Diyanethez tartozó németországi mecsetszövetséggel versenyez.

83 Lásd İsmail Saymaz: Kurslar ve yurtlar imparatorluğu Süleymanlılar [The Empire from Kur-suleymanlı], 2016.12.11., in: www.hurriyet.com.tr/gundem/kurslar-ve-yurtlar-imparatorlugu-suleymanli-40303192. Lásd még: <https://www.birgun.net/haber-detay/bilinmeyen-gercekleriyle-suleymanlik-nedir-1.37657.html>, 2016.11.30., (mindkettő lekérdezve 2018.10.23-án).

84 Elmagyarázták nekem, hogy ez a gesztus Mohamed hagyományaiból származik, a Hadi-akkor. A kézfogás a muszlimok körében az istentisztelet egyik formájaként van leírva. Kutatásaim szerint nincs egyetértés abban, hogy ezt egy vagy két kézzel kell-e végezni. Ez, mint mindig, értelmezés kérdése.

tanulatlanok/tudatlanok ("cahil") voltak.⁸⁵ Miután elmondtam nekik tartózkodásom célját és német származásomat, az egyik pedagógus aggodalmát fejezte ki amiatt, hogy a "tanulatlan emberek" milyen képet kelthetnek a külvilágban: "Az európaiak biztos azt hiszik, hogy mindannyian hülyék vagyunk". Ez a távolságtartás nem illeszkedett a kutatási szakirodalomban lehorgonyozott feltételezéshez, miszerint a konzervatív vallási szereplők közel állnak az emberekhez. Különösen a Süleymanciról mondták, hogy az alsóbb osztályok szócsöve (Ayдын, M. 2005: 309). A Süleymanci, akikkel találkoztam, olyan képzett elitként fejezte ki önképét, akik szégyellték azokat, akik nem jutottak hozzá az oktatáshoz az európaiakkal szemben, akiknek képzeletbeli megítélését mércéként használták.⁸⁶ Egy másik elem, amellyel a Süleymanci különálló csoportként alkotott, a tisztaság hangsúlyozása volt. Az otthon nagyon tiszta volt. Volt egy bejárati rész, ahol az utcai cipőt levették, és papucsot húztak. Másrészt, mivel az egész épület, beleértve a lépcsőket is, szőnyeggel volt borítva, zokniban is lehetett járkalni anélkül, hogy fázott volna a lábunk. A mosdók előtt műanyag papucsokat helyeztek el. Ez azonban nem csak a pragmatikus tisztaság kérdése volt, amint az az első beszélgetések egyikén világossá vált számomra. Érkezésem napján az otthon nevelői és látogatói a származásomról kérdeztek. Amikor megtudták, hogy Németországból jöttem, először biztosítottak arról, hogy nem eszem disznóhúst, majd megjegyezték, félig kijelentve, félig kérdezve: "Az európaiak tisztábbak, mint mi, nem igaz?". Amikor azt válaszoltam, hogy egy kicsit jobban odafigyelnek a környezetükre, az egyik azt felelte: "Hát, de papírral törlik magukat, az nem tiszta".⁸⁷ A tisztaság az identitásuk és a megkülönböztetés gyakorlatának része volt. Ez a nyelvben is megnyilvánult. Az otthon diákjaival készített csoportos interjúban, amelyet később fogok tárgyalni, amikor megkérdeztem tőlük, hogy mit jelent számukra az otthon, először a barátsággal, majd a nyelvvvel válaszoltak. Az iskolában kényelmetlenül érezték magukat a nem otthoni osztálytársaik között, mert gyakran használták "mocskos" kifejezéseket.

használt szavak.

A "néptől" való elhatárolódást erősítette az a tény, hogy a pedagógusok nem voltak kurdok, míg az általuk gondozott tanulók kurd származásúak voltak.

85 Az iszlám teológiában a "tudatlanságot" az iszlám előtti időszakot jelölő fázisként ("cahiliyet dönemi") is definiálják. Eszerint a Korán tanulmányozása helyes tudáshoz vezet, a megvilágosodást jelenti, amely fényt hoz a sötétségbe.

86 A "tudatlan" néptől való elhatárolódás és az elitista alkotmányozás tudatosságát Cihan Tuğal is megállapította az Imam Hatip végzősök körében (Tuğal 2009: 117).

87 Ez a WC-használat utáni tisztálkodásra vonatkozik. Ez nem papírral történt, hanem mosással.

családok. A pedagógusok szkeptikusan követték a kormány és a PKK közötti tárgyalásokat, amelyeket akkoriban "nyitás" néven folytattak. Akkoriban a PKK éppen egy gerilladelegációt küldött Irakból Törökországba, az AKP-vel egyetértésben, hogy tesztelje a tárgyalások fenntarthatóságát, ahogyan azt mondták. A küldöttséget kurdok százezrei fogadták eufórikusan az utcákon.⁸⁸ Egyes pedagógusok attól tartottak, hogy a kurd mozgalom egyre többet fog követelni, csak az otthon vezetője volt biztos abban, hogy az AKP megoldja a konfliktust, amit a "mély állam" pro- vokációinak tulajdonított, és hogy Törökország erősebben kerül ki a megoldásból. Idézett a Taraf című újságból, amely ezt az álláspontot képviselte, és amely akkoriban sok kávézóban és irodában kapható volt, és sok kioszkban a leglátványosabb újság volt.

Az otthoni diákok értékelése nagyban eltért ettől a hozzáállástól. Egy négy 13-15 éves diákból álló csoport például, akik engedélyt kértek arra, hogy beszélhessenek velem, nagyon szkeptikusak voltak az AKP-val kapcsolatban. Ugyanakkor meg voltak győződve arról, hogy a kurd mozgalom megerősödve fog kikerülni a "nyitásból". "A hegyekben élők iránt a legnagyobb tiszteletünk" - mondták, utalva a PKK gerilláira, akik a hegyeket tették hadműveleti bázisukká. Elhatárolódtak az akkori kurd párttól, a DTP-től és a fegyveres harctól is. De úgy beszéltek "a hegyekben élőkéről", mintha azonosak lennének velük: "Nem mentünk volna a hegyekbe, ha nem nyomasztanak el bennünket". Amikor megkérdeztem tőlük, hogy milyen fejlődést várnak, azt mondták: "Kurd állam jön létre". A diákok beszámoltak az erőszakról és kínzásokról, amelyeket szüleik minden ok nélkül elszenvedtek a katonaságtól, és arról, hogy a tanárok az iskolában kurd identitásuk miatt diszkriminálták őket. Hangsúlyozták, hogy minden, amit elmondtak, valóban megtörtént. Ez nem könyvből származó tudás volt, hanem amit ők maguk tapasztaltak, vagy amit szüleiktől és testvéreiktől kaptak. Miközben a szüleikre való hivatkozással hitelességet teremtettek, egyúttal el is határolódtak tőlük. A szülőket a falusi élet korlátozott horizontja és az oktatás hiánya miatt az AKCS könnyen becsapta a "vallási formulákkal".

Kurdisztánban az otthon nevelői török-izlám művelt elitként konstituálták magukat, amely a műveltség és bizonyos megkülönböztetési gyakorlatok révén tudatos határvonalat húzott maga és a "nép" közé. A vonalat megerősítette a

⁸⁸ A kurd oldal eufóriája Törökország számos részén erős török nacionalista reakciókat váltott ki, amelyeket az MHP és a CHP egy része táplált. Ezt követően az AKP fokozatosan visszalépett a "nyitástól", különösen azért, mert ez kezdettől fogva nacionalista reakciókat váltott ki a soraiban is.

A diákok etnikai identitása, valamint a kurd mozgalom elutasítása és szkepticizmusa. A tanulók körében ellentmondásosan tükröződött ez az elhatárolódás. Egyrészt a vallásilag megjelölt nyelv elsajátításával határt hoztak létre közöttük és a külvilág között. Átvették a "művelt városiak" magabiztosságát, és az ő szemszögükből különböztek a "tanulatlan falusiak" világnézetétől. Másfelől, bár önmagukat bimbózó értelmiségiként látták, akik legtöbbször könyveket olvasnak, és egy napon egyetemen szeretnének tanulni, ugyanakkor eltekintettek a pusztá könyvismerettől, hangsúlyozva az etnikai megkülönböztetés és elnyomás tapasztalatait, amelyeket viszont másképp dolgoztak fel, mint a szüleik, és másképp, mint az otthoni nevelők.

A Süleymanci szegregációs gyakorlata ellenére a kurd családok gyermekeiket az otthonba küldték. A gyerekek szerint az igény, amelyet a Süleymanci az otthonnal kielégített, nem a vallásos nevelés volt, hanem az, hogy a nagycsaládosok - én 7több testvérrel rendelkező diákokkal találkoztam - kiválasztott gyermekei nyugodt tanulási környezetben koncentrálhassanak a jó iskolai végzettség megszerzésére. A nevelők elmondták, hogy a szülők az otthon költségeinek egy kis részét, körülbelül negyedét fizetik, a nagyobb részt adományokból fedezik. A Süleymanci így a szegényebb családokból származó gyermekek számára olyan oktatási utat biztosít, amely társadalmi felemelkedést ígér. Ugyanakkor vallási gyakorlatokat és világnézeteket tanítanak, és ezzel próbálják növelni befolyásukat a társadalomban.

– ebben az esetben a kurd lakosság körében.

A kurd mozgalom elleni háború felismerhetővé vált, mint e tevékenységek politikailag létrehozott, kulturálisan alátámasztott határa. Küzdelmük célja a politikai önkormányzati jogok és az etnikai elismerés vagy egyenlőség volt. Ezzel a küzdelemmel a hosszú évekig tartó konfliktus során egy kurd-szekuláris hegemon projekt alakult ki.

– A diákok által megtapasztalt és továbbadott erőszak feldolgozása beágyazódott a társas kapcsolataikba, ugyanakkor ellentmondott a nem kurd nevelők otthoni nézeteinek. Igaz, hogy az idősebb diákok elhatárolódtak a kurd mozgalom és a fegyveres harc legális pártjától, a DTP-től. Mindazonáltal nem vették át a "nép" iránti megvetést és a szenvedett elnyomás iránti közömbösséget, amely a nevelők iszlám-konzervatív szemléletébe ágyazódott, hanem a PKK-t a szükséges önvédelem kifejeződéséként értelmezték. Államalapítással elfogadták a kurd felszabadítási perspektívát. Az AKP ajánlatát, amely az iszlám-konzervatív identitás alapján a kurd diákok családjainak a hegemonia projektjébe való integrációt ígérte, nem fogadták el - annak ellenére, hogy a diyarbakiri AKP-t, a Süleymanci-renddel ellentétben, nem törökök, hanem jelentős részben kurdok alapították.

Iszlám szereplők. A diákok nézőpontja az elnyomás, a diszkrimináció és a kurd felszabadító mozgalom küzdelmeinek tapasztalatai alapján alakult ki. Ez azt tükrözte, hogy a kurd lakosság nagy része azt feltételezte, hogy a kurd nyelvet "folklórelemként" fogadták el az AKCS-projektben, de nem társult hozzá sem az önkormányzati jogok, sem a teljes egyenlőség (vö. Saraçoğlu 2011).

A diákok a társadalmi felemelkedés reményét és egy sajátos szellemi tudatosságot szereztek az oktatás révén, de anélkül, hogy teljesen átvették volna a felemelkedés kulturális (konzervatív-izlám) beágyazottságát. Társadalmi erőforrásaikra alapozva - a "kurd" hálózatba való beágyazódás a kurd mozgalom által politikailag artikulált tapasztalatokkal kombinálva - remélték, hogy az oktatási erőforrások átkerülnek egy kurd projektbe: "Kurd államot alapítunk". Bár az oktatás kínálata az iszlámistáknak a lehetőségek közvetítőjeként hozzáférést biztosított a lakossághoz, a diákok képesek voltak leválasztani a Süleymanciban tanított vallási elemeket a konzervatív iszlám hegemon projektbe való beágyazottságukról. Kulturális erőforrásként szereztek meg az oktatást, de a már meglévő társadalmi integrációjuk - amely egy még nem létező állami projektben potenciális erőforrásként is felismerhető - nem tette lehetővé számukra, hogy egyszerűen átvegyék a tudást. Mindazonáltal az iszlámisták a vezetői felelősséggel bíró értelmiségiek hozzáállását adták nekik. A diákok az oktatást úgy értelmezték, mint a tudáshoz való hozzáférést, amelynek megszerzése megmentette őket - szüleikkel ellentétben - a vezetéstől. A tanulatlansági alárendeltség, amely a tanulók szerint a szüleik AKCS-hez való viszonyát jellemezte, többé nem volt elképzelhető számukra. Ugyanakkor mély kötődést fogalmaztak meg a családdhoz, amelyet átfórtak a család vezetésének és a családnak a "vallási formulák" által fenntartott elnyomás alól való felszabadításának szellemi feladatává. Az elhúzódó kurd felszabadító harc adott körülményei között - "a hegyekben élők tiszteljük a legjobban" - az értelmiségi feladatot önmeghatározó kurd fogalmakkal, nem pedig pártalista konzervatív iszlám fogalmakkal fogalmazták meg.

Az erőviszonyok minden egyes változása, amely a diákok várakozásaival ellentétben nem sokkal találkozásunk után a kurd nemzeti önrendelkezési célok rovására történt, és valószínűtlenné tette azok megvalósulását, azzal a fenyegetéssel járt együtt, hogy a kisajátított kulturális erőforrások elértéktelenednek, és a remélt társadalmi felemelkedést lehetetlenné teszik. A kurd identitás összekapcsolását egy félautonóm vagy nemzeti projekt perspektívájával elfojtották, ami csökkentette a kulturális erőforrások megvalósításának esélyét az oktatási felemelkedés formájában anélkül, hogy azt az AKP-specifikus iszlámhoz kötnék.

konzervativizmus jelentősen. A diákokból hiányzott a "törököség", vagy legalábbis az iszlám konzervatív felsőbbrendűségének a kurdokkal szembeni internalizálása.⁸⁹ Ezekben az eseményekben láthatóvá válik a hegemonia és a hatalmi viszonyok kialakulásának összefonódása az erőforrások felértékelődésével. Az iszlám konzervativizmus dominanciája, amelyet szükség esetén erőszakkal is érvényesítettek, és amelyet a kurd autonómiacélokkal szemben a neokemalisták és a türkisták támogatása erősített, de amely végső soron a burzsóázia társadalmi vezető rétegének szervezőképességén alapult, meghatározta az erőforrások felértékelődését és leértékelődését.⁹⁰

6.6.2 Kompromisszumépítés és integráció

Az erőforrások felértékelődéséről szóló vita után most szeretnék áttérni a közösségek végső értékelésére a politikai intézményekkel és az AKP-korszak iszlamista hegemon projektjével kapcsolatban. Először is, egy másik megfigyelés, amelyet a Süley-manci körében tettem, arra készítetted, hogy újraértékeljem a Diyanet vallásgyakorlat feletti tekintélyét. Süleymanciék saját otthonukban tartották meg a saját istentiszteletüket. A nap azzal kezdődött, hogy egy nevelő az otthon belső hangszórórendszerén keresztül imára hívott.⁹¹ Ezt rövidesen követte a hívás a mecsetből, amely néhány méterrel arrébb, az utca túloldalán volt. Az otthonból azonban senki sem követte a mecset hívását, egy nagy teremben gyűltek össze, és ott imádkoztak együtt. A nap más időszakaiban egyénileg vagy kis csoportokban imádkoztak a közös helyiségekben, ahol éppen tartózkodtak. Csak alkalmanként a pénteki imára mentek a mecsetbe, mesélték a nevelők, hogy a nagy közösségben imádkozzanak, egyébként fenntartották a saját rendszerüket. Az otthon a jelek szerint a hatóságok megtúrták, mint a Diyanet melletti autonóm imahelyet. Ilyen kivételeket mondtak nekem más szunnita közösségekről is, például a Menzil-csoportról és a Gülen-csoportról.

89 Az a tény, hogy "a hegyekben élők", azaz a PKK tagjai jelentős arányban képviseltetik magukat a diákok körében, számomra ezt az összefüggést látszik megerősíteni, ahogyan arra a politikailag különböző pozícióban lévő szereplők, akikkel Diyarbakırban beszélgettem, köztük az AKP és Süleymanci tagjai, kifejezetten rámutattak.

90 A több évig tartó "békefolyamatot" követően, amelynek során a következő felek között folytak tárgyalások AKP-kormány és a PKK között a fegyveres konfliktus minőségileg új 2015módon eszkalálódott. Szíriában már kialakult egy proxy-háború a Törökország által is támogatott iszlamista milíciák és a Rojava autonómiaprojekt katonai egységei között, amelyek a PKK-hoz kötődtek (Babacan 2016; Yilmaz 2016).

91 Valójában a nap még percekkel 15 korábban kezdődött a szomszédaim mobiltelefonos ébresztőórájával. a vendégszobában, akik az imára hívást állították be egyéni ébresztőjelzésként.

közösség jelentette. Nyilvánvaló, hogy a szunnita közösségeknek nagyobb lehetőségük volt arra, hogy viszonylag autonóm intézményként működjenek, ahogy azt már az izmiri teológiai karon való kapcsolatom révén megtapasztaltam.

A szakirodalom azt mutatja, hogy ennek az autonómiának a határai politikailag meghatározottak. Az 1980-as puccs során a jelentések szerint a Süleymancik arról tárgyaltak a juntával, hogy otthonaik érintetlenül maradnak, cserébe a puccsisták céljainak aktív támogatásáért (Ayдын, M. 2005). Akkoriban egy közös ellenségkép működött cementként: egy nagyon tágran értelmezett kommunizmus, amely magában foglalta a szociáldemokrata baloldali kemalizmust a CHP soraiban, Bülent Ecevit vezetésével. A pedagógusok közötti beszélgetések során a nyelv is szóba került erről az időszakról:

R: Ha a hetvenes években Ecevit megnyerte volna a választásokat, a kommunizmus bejutott volna Törökországba. Csak három képviselővel maradt le róla.

K: A kommunizmus több millió 100áldozatot követelt.

R: Nem, milliók50 voltak. Nagyon sok ember éhen halt. Hála Istennek, hogy nincs kommunizmus.

Idővel a Süleymanci különböző konzervatív és török iszlamista pártokat támogatott, amelyek egyes tagjai parlamenti képviselőként, sőt miniszterként is tevékenykedtek. A Milli Görüş mozgalommal, majd később az AKP-vel szemben álltak, nyilvánvalóan a Milli Görüş mozgalom és más, hozzá szorosan kapcsolódó közösségek birodalmának tekintett Imam Hatip iskolákkal folytatott vita miatt. A török-izlám szintézis állami doktrínává emelése, a vallási tevékenységek támogatása, valamint az iszlamisták és a türkisták integrálása a bürokráciába kiszélesítette a közösségek közötti kompromisszum alapjait. Çakır és Bozan ezzel összefüggésben megjegyzik, hogy a Süleymanci részéről a Diyanet és az iskolák ellenzése 1980 után meredeken csökkent (Çakır/Bozan 2005: 261ff.).

Bár úgy tűnik, hogy egyes közösségek jobban képviseltetik magukat a Diyanetben, mint mások, a Diyanet a közösségek integrációs központja. Fethullah Gülen, valamint az iszlám közösségek számos más szellemi vezetője, köztük Necmettin Erbakan mentora, Mehmet Zahid Kotku is a Diyanet alkalmazásában állt prédikátorként. Az egyes településeken a Diyanet által alkalmazott imámok származhatnak egy helyi székhelyű rendből, mint például a délkelet-törökországi székhelyű Menzil csoport esetében, amely az umma - a muszlimok nemzetközi közösségének - helyreállítását hirdeti (Ozgur 2012: 118). A közösségek másik integrációs központja a politikai párt, amelyen keresztül a bürokratikus és politikai tisztségek, valamint a közpénzek elosztása történik. Már az 1970-es évektől kezdve ez a formája az in-

Az összefüggés könnyen kimutatható a személyzet kölcsönös függőségével.⁹² Az összefüggés könnyen kimutatható a személyzet kölcsönös függőségével, amely helyi és nemzeti szinten egyaránt nem kivétel, hanem szabály (ibid.: 176).⁹³ Az IHS-hez hasonlóan a közösségek is a közszolgálat toborzási terepeként működnek. Az AKCS új tulajdonsága, hogy az egyes közösségek egész minisztériumokat foglalnak el vagy uralnak, és megpróbálják kiterjeszteni és biztosítani társadalmi pozíciójukat. Terepkutatásom idején a Gülen-közösség kiemelkedő pozíciót töltött be. Nemcsak a párt ifjúságának tagjai látták benne az ajtónyitót a közszolgálat felé. A törzsasztaloknál gyakori mondás volt, hogy a bürokráciában beköszöntött a mandulabajuszok kora. Az iszlám identitáshoz kapcsolódó bajuszfajtára gondoltak.

Az integráció egyik kapcsolódó mechanizmusa az állami finanszírozás elosztása. A Süleymanci otthon vezetője arról számolt be, hogy egy szociális támogatási program keretében kaptak projektfinanszírozást.⁹⁴ Az oktatási ágazatban végzett közösségi tevékenységekről szóló tanulmányban az elosztási mechanizmusok rendszerezése található.⁹⁵ Eszerint az állami költségvetésből származó finanszírozás különböző csatornákon keresztül jut el a közösségekhez, például az alapítványi egyetemek és a kollégiumok támogatása révén. Az alapítványok adómentességet élveznek, a közvagyonot átruházzák rájuk, és a vállalkozókat kifejezetten arra ösztönzik, hogy adományozzanak közösségi intézményeknek.⁹⁶ Az átutalt pénzeszközök összegét nehéz meghatározni, mivel a közösségek mindegyike alapítványok, egyesületek, és

92 Kiemelkedő példa erre Korkut Özal, Turgut Özal testvére, aki az 1980-as évek meghatározó politikai alakja volt. Testvéréhez, Turguthoz hasonlóan Korkut Özal is az iszlamista MSP tagja volt az 1970-es években, amelynek belügyminisztere lett. A Nakshibendi Rend tagja volt, és társait a biztonsági apparátusban helyezte el. Az 1980-as években partner volt egy úgynevezett bahreini iszlám pénzügyi intézményben. Lásd Hak- kî Özda: Korkut Özal: Yeni rejimin kilit taşıydı [Korkut Özal volt az új rejime tengelye], in: Gazete Duvar, 2016.11.02., <https://www.gazeteduvar.com.tr/gundem/2016/11/02/korkut-ozal-yeni-rejimin-kilit-tasiydi/> (hozzáférés: 2018.10.23.).

93 A közösségek vezető tagjai a legmagasabb pozíciókba emelkedtek. Így volt a Süleymanci közösség vezetője Arif Ahmet Denizolgun az 1990-es évek végén miniszter egy ANAP-kormányban. Lásd <https://m.bianet.org/bianet/siyaset/181379-nokta-dergisi-30-yil-once-suleymancilari-neden-kapak-yapmisti> 2016.12.04-i dátummal (lekérdezve 2018.10.23-án).

94 Ez volt a SODES (Sosyal Destek Programı). Lásd: www.sodes.gov.tr.

95 Lásd: <https://sendika63.org/2018/03/akp-tarikatlar-el-ele-egitimde-2023-hedefi-cihatci-nesiller-yetistirmek-479003/> of (08.03.2018hozzáférés: 2018.10.11.).

96 Lásd Serbay Mansuroğlu/Can Uğur: Eğitimde tarikat sistemini şifreleri [A szekciórendszer] az oktatásban], in: Birgün, 02.04.2016, <https://www.birgun.net/haber-detay/egitimde-tarikat-sistemini-sifrelerini-anlamak-icin-yazi-dizisinin-tamami-107990.html> (hozzáférés: 2018.10.12.).

különböző nevek alatt működő kezdeményezések, amelyek általában nem tartalmaznak utalást a közösségre. Kutatások és becslések szerint a központi állami költségvetésből átutalt pénzeszközök több százmillió amerikai dollárt tesznek ki.⁹⁷ Összességében az iszlám közösségek terjeszkedése, amelyek üzleti hálózataikon keresztül az infrastruktúrákba és a "civil társadalmi" tevékenységekbe is juttatnak pénzeszközöket, és így jövedelmi lehetőségeket teremtenek, a vallási világnézetek anyagi vonzerejét hangsúlyozza.

Azonban a Diyanet támogatói által egykor kitűzött cél, nevezetesen, hogy a hatóság kiterjesztésével megakadályozzák a különböző vallási mozgalmak közötti háborút, a közösségek terjeszkedése miatt elavulttá vált. A közösségek versengenek a befolyásért és az állami bürokráciához való hozzáférésért. A Gülen-mozgalom kiűzése után 2013 ez a verseny először tört ki széles körben a bürokráción belül.⁹⁸ A Gülen közösséggel folytatott hatalmi harc kiváltó okai között - amely az igazságügyi és katonai apparátusban a kemalisták visszaszorításával jelentősen növelni tudta befolyását - Törökország regionális politikai pozicionálása és a "kurd kérdés" politikája is szerepelt. Továbbá bizonyítékok utalnak a gazdasági elosztási küzdelmekre, amennyiben a Gülen közösséghez kapcsolódó vállalatok hátrányos helyzetbe kerültek az állami pályázatok odaítélésénél (Akçay 2018: 20ff.). A Gülen-közösségek kiutasítása után újságírói jelentésekben halmozódtak fel az újságírói jelentések, amelyek szerint más közösségek felosztják egymás között az állami bürokráciát.⁹⁹

Ennek fényében az iszlám közösségek meghatározása kibővíthető: Az iszlám közösségek olyan informális pártok, amelyek saját gazdasági tevékenységükkel és polgári elemeikkel - tudásstruktúrákkal, vezetési gyakorlatokkal, lojalításokkal - hatalmi központokat alkotnak az államban. A vallási gyakorlatokkal összefonódva informális hatalmi csomópontokat alkotnak, amelyeknek általános hívei vannak, és amelyek a párt(ok) és a bürokrácia között oszlanak meg. Ők...

97 Lásd https://t24.com.tr/haber/sayistay-acikladi-devletin-kasasindan-37-milyar-lira-kayip_716145 a és 05.10.2018 <https://www.birgun.net/haber/yandas-vakiflari-4-5-milyar-destek-180373.html> (20.09.2017, mindkettő lekérdezve 2018.10.12.).

98 Ennek a rivalizálásnak az egyik első bejelentése a megfigyelések alapján történt... a "bírósi folyosókon" Orhan Gazi Ertekin bírónak (2011). Az iszlamistáknak az igazságügyi apparátus feletti ellenőrzését az alkotmányos népszavazás eredményeként 2010 kűszöbértékként határozta meg. Miután a kemalisták elleni hatalmi harc ezen a területen megoldódott, megkezdődtek a viták az iszlamista táboron belül.

99 Lásd Deniz Coşan/Can Uğur: *İşte Gülciler sonrası ulkeyi saran tarikat ađlari* [The landesweites Sektennetzerwe nach den Gülenisten], in: Birgün, h29.10.2016, <https://www.birgun.net/haber-detay/iste-gulenciler-sonrasi-ulkeyi-saran-tarikat-aglari-133401.html> (lekérdezve: 2018.10.23.).

Az ulemák az állami intézmények mellett létrehozzák a hivatásos klerikusokból álló magán reprodukciós központot - az ulemákat -, és az intézményeik fenntartásából és bővítéséből álló csoportérdekeket kiterjesztik a magánszervezetek területére is.

6.7 A kollektív és integratív mechanizmusok korlátai a peremvidéken

A vallás különleges elemként szerepel ebben a tanulmányban. Bár már többször szóba került, mint például az iszlamizmus és a nacionalizmus közötti kapcsolat vagy a vallási oktatás és a kulturális és társadalmi erőforrások közötti kapcsolat, még egyszer kifejezetten hangsúlyozni kell, hogy a vallás csak mint különálló elem kezelhető analitikus szinten. A valóságban ez az elem egy átfogó társadalmi kontextusba ágyazódik. A vallás nem állandó és elszigetelt elemként jelenik meg, hanem mindig történelmi-kulturális artikulációkban. Mint egy hegemon projektbe illeszkedő kulturális gyakorlat, egyúttal egy relációs mező része is, amelyben meg kell érvényesülnie.

Izmirben megjelent a vallási munka határa a kemalizmus formájában. Az iszlamista mozgalmon belül azonban a határok meghúzásának kemalista gyakorlata egységesítő hatással bírt. Egy kelet-kurd párttag, aki egy ottani radikális iszlamista csoporthoz tartozott, majd Izmirbe jött tanulni, leírta AKP-tagságának hátterét:

Az osztályomban én voltam az egyetlen keleti diák a 29-ből, és az egyetlen, aki böjtölt a ramadánban. [...] Megkérdezték tőlem, hogy van-e bordélyház X-ben [a szülővárosában]. Akkoriban még nem tudtam, mi az a bordélyház, csak találgattam, és azt válaszoltam, hogy néhány éjszakai klub. Egy tanuló aztán az óra közepén zavarba hozott, mint aki egyenesen egy X-i bordélyházból jött. [...] A tanár nem avatkozott közbe. [...] Egy másik alkalommal arra kértek, hogy mondjak valamit X-ről az angol órán. Addig küszködtem a nyomorult angolommal, amíg mások közbe nem szóltak. Egy primitív falu képét rajzolták le. Ekkor jöttem rá, mit jelent keletről nyugatra vándorolni. Először teljesen meglepődtem, aztán megkérdeztem, hogy járt-e már valaki keleten. A válasz: Nem. Hogy valaki tudatosan utánanézett-e valaha a dolognak, megpróbált-e valamit megtudni a Keletről, esetleg könyvekből. A válasz: nem. Aztán azt mondtam, hogy neki nincs

A Kelet megítélésének joga. Hogy itt mindenük megvan, míg keleten minden hiányzik. Ezután már nem jartam órára.

Arról már beszéltem, hogy Izmirben, akárcsak más törökországi nem kurd városokban (vö. Doğan 2016: 127ff.; Tuğal 2009: 216), jellemzőnek tekinthető a kirekesztettség tapasztalata a keleti származás miatt, ami itt a kurd identitást is jelenti. Két központi tényező, amely megerősítette a kirekesztő nacionalizmust, amely mindent, ami keleti és kurd, primitívséggel, ostobasággal és illetlenséggel társított, az 1990-es években a polgárháború miatt Kelet-Törökországból Izmirbe irányuló migráció és a mélyszegénység volt, amelybe százazrek kerültek. Őket nem a gyárak szívták fel, mint a korábbi migrációs hullámokat, hanem a kriminalizált informális lakhatási formákban kellett tartósan letelepedniük. Informális foglalkoztatásra kényszerültek, amely a bérmunkások közötti hierarchia legalsó fokán állt. A nyugati török rasszizmus a szegénység fennmaradásáért nem a társadalmi-gazdasági viszonyokat és a háborút tette felelőssé, hanem magukat a kurd belső migránsokat, akikkel szemben megalázó kirekesztő gyakorlatokat alakítottak ki. A munkások közötti verseny egyre inkább nacionalista és rasszista jellegűvé vált (Sa- raçoğlu 2010; Yıldırım/Haspolat 2010: 321f.).

Az AKP olyan kampányokat indított, amelyek e megkülönböztetés és kirekesztés felszámolását ígérték, mint például a 2009/2010-es "Demokratikus nyitás" elnevezésű kampány, amelyet idővel "Nyitás a nemzeti egység és kohézió felé" elnevezésűre változtattak. Az AKP vitára bocsátotta az állami-polgári identitást. Az egyik hatás a mindennapi rasszizmus eszkzalálódása volt. A CHP és az MHP felháborodottan utasította vissza a török identitás megkérdőjelezését. E pártok nacionalista képviselői felszóltak, mivel a köztársaság megosztására irányuló nemzetközi összeesküvést láttak működésben. Úgy látták, hogy kinyílt Pandora szelencéje, amelyen keresztül a köztársaság minden neuralgikus pontja terítkekre kerül. Az AKP stratégiája az volt, hogy a lehető legkevesébe legyen konkrét, maradjon a célozgatásnál. Elhagyta a "baloldali-liberális" értelmiségieknek, hogy megvitassák az olyan kérdéseket, mint az örmény népirtás és az olyan bűnök, mint az alevi kurdok lemészárlása Dersimben 1937/38-ban, médiaforrásokat biztosítottak számukra, és figyelték, ahogy a CHP és az MHP reakciós védekezésben nacionalista módon megkeményedik.

Izmirben az AKP ezen stratégiája csak korlátozottan működött, súrlódásokat és ingerültséget okozott. A török nacionalizmus az aluljárókban is éreztette hatását. A Nurcuhoz csatlakozott és a pártban szerveződött fiatal felnőttek egyetértettek abban, hogy a török lét és a muzulmán lét egymást feltételezi. Az AKP kurd tagjai tiltakoztak.

szemben ezzel az egyenlettel. A különbség megmaradt, de nem vezetett szakadáshoz, mivel a párton belüli török-izlám nacionalizmus nem irányult közvetlenül a kurdok mint etnikai csoport ellen. Inkább a kurd mozgalom ellen irányuló ellenségeskedés jellemezte, amely bűnöző szervezeti csoportként ítélte el. E szerint a kurd lakosság kívül állt ezen a kontextuson, ami nyomás alá helyezte és terrorizálta őket. A pártban lévő kurdok is egyértelmű távolságot tartottak a kurd mozgalomtól. Ők azonban ezt inkább a kurd etnikum tagadásának tünetének tekintették, és nem a probléma okának, ahogyan a török iszlamisták között konszenzus uralkodott.

Az AKP-n belüli kurd és nem kurd iszlamisták közötti kritikák és ellentétes nézetek nem alakították át a különbséget szakadássá helyszíni tartózkodásom alatt, bár több bizonytalan helyzet is előfordult. Az egyik ilyen helyzetről egy olyan képviselő számolt be, aki nagy reményeket fűzött ahhoz, hogy az AKP megoldja a kurd kérdést:

A múlt hónapban Izmirben került sor az AKP ifjúságának országos találkozájára. Erdoğan is eljött. A találkozóra való felkészüléshez létrehoztunk egy bizottságot, amelynek én, egy második tag és az ifjúsági elnökünk volt a tagja. Készítettünk egy üdvözlő beszédet Erdoğannak, egy kis videót és egy transzparenst, amelyen követeltük, hogy vessenek véget gyermekeink halálának a hegyekben. Felsorolták azokat a városokat, keleten és nyugaton, ahol halálesetek voltak. [...] Az Erdoğan érkezése előtti este az egyik tanácsadója eljött, hogy megnézze az előkészületeket. Amikor meglátta a transzparenst, leszedte. Bosszankodtunk, a transzparens nem mondott többet, mint amit a pártvezetők már máshol elmondtak. Ifjúsági vezetőnk fel akarta vetni ezt a kérdést a pártban, de elengedte, mert a rendezvény egésze teljes sikert aratott, és ezt nem szabad beárnyékolni. Ez meggyőzött engem.

A transzparens szereplő szlogen az AKP kampányába ágyazódott be, amely az "Anyáink ne sírjanak" szlogent is tartalmazta. A gyermekek nem korcsoportra vonatkoztak. Az anyák gyermekei voltak a háborúban elesettek. A hegyek a Kurdisztán szót kerülve nevezték el a tett helyszínét. A kormány és a PKK közötti tárgyalások fázisaiban egy olyan nyelvi rendszer lépett működésbe, amely a nyílt háború fázisaiban használt szavakat - háború, elesett katonák, terroristák stb. - használta a kurd népre való utalásra.

- kicserélték. A lakosságot egyetlen nagy családként képzeltek el, amely egyazon gonoszságtól szenved, amelynek okáért a kemalizmust tették felelőssé (vö. Saraçoğlu 2011). Az AKP kurzusa a kurd kérdésben a korábbi kormányokhoz hasonlóan taktikai iránymutatásokat követett. Még a tárgyalási fázisok során is előfordulhattak olyan hirtelen diskurzusváltások, amelyek nem

a párt egyes ágaival koordinálták. A párt ifjúságának, amely a kampánymunkák jelentős részét a helyszínen végezte, az volt a kihívása, hogy ezeket a változásokat megismertesse az izmiri lakossággal, ami a tárgyalások és az engedmények megtételével egyre nehezebbé vált. Amikor a PKK, mint már említettük (266. o.), küldöttséget küldött Törökországba, amelynek megengedték, hogy Irakból Habur határvároson keresztül büntetlenül átlépje a határt, ezt a delegációt kurdok százezrei eufórikusan fogadták az utcákon. Az esemény jelentős nyugtalanságot okozott a párt ifjúságában:

E: Vannak problémák a szervezetben. Habur miatt nyugtalanság van. Részt vettem egy kerületi ülésen, és felvettem a kérdést. A kerületi elnök azt mondta, hogy a kérdést nem szabad megvitatni. Senki sem ismeri a demokratikus megnyitó tartalmát, ezért nem szabad részt vennünk a vitákban. A megbeszélésekre csak a pártvezetőségben belül kerülhet sor. Tiltakoztak ez ellen, ezt meg kellene vitatni, miért nincs vita?

L: Igen, pontosan ez a probléma.

E: Ez a szervezeten belüli problémává válik.

L: A téma kényes. Egyetlen rossz szó bármelyik irányba értelmezhető. Vigyázni kell, hogy mit mondasz. Tájékoztat, de nagyon felszínes marad. Ne kérdőjelezze meg a másik személy szintjét.

E: Igen, de a vezetőségben lévők nagyon nyugtalanok lettek.

L: Végül is ez a mi politikánk. De az ilyen dolgok néha nem úgy mennek, ahogyan terveztük. Ezt először a szervezeten belül kell megoldanunk. A választásokon ez lesz a meghatározó kérdés. Nézze, ezt demokratikus nyitásnak hívják. Ez nem csak a kurdokkal kapcsolatos.

E: Meg kell beszélnünk, hogy miért van szükségünk egy ilyen csomagra.

X: A téma mindenhol szóba kerül, még a teaházban teázás közben is. Azt mondják, hogy odakint valaki leszúrja a másikat egy késsel, és négy hónap börtönt kap, a PKK-tagokat pedig két percig kihallgatják, majd elengedik. Hogyan magyarázhatjuk ezt?

L: Pontosan, a részletek ismerete nélkül jobb, ha nem beszélünk róla.

X: El kell magyaráznunk, hogy ez egy rendszerszintű kérdés, nem pedig török-kurd kérdés.

L: Igen, ezért kell a Politikai Akadémiára járnunk. A demokratikus nyitást ott magyarázzák el. Ismeretek nélkül, a médiából származó információkkal, csak hallomással, nem tudunk vitatkozni.

Hogy a Politikai Akadémia, amely az AKP által szervezett oktatási szemináriumok sorozata volt, milyen mértékben segített a probléma kezelésében, arról később lesz szó. A párt ifjúsága beleegyezett abba, hogy nem vesz részt a vitákban. A Köztársasági Szimfonikus Zenekarhoz hasonlóan (vö. 194. o.) elfogadták, hogy a pártvezetés taktikát fog alkalmazni.

amelyek nem voltak teljesen átláthatóak. A kurd kérdésben azonban a nacionalista-kirekesztő és a megbékélésre törekvő-befogadó diskurzus váltakozása nagyobb bosszúságot és zavart okozott. A kemalista ellenpéldával ellentétben, amely belülről egységesítően hatott, három egymásra épülő mechanizmus biztosította, hogy a különbségek ne alakuljanak át megosztottsággá, és hogy a hegemon projekt ne omoljon össze a szélein a sokféle kihívás és ellentmondás láttán: a kapuőrök, a mozgalomtörténeti kötelek és a csoporton belüli közösségépítő gyakorlat.

6.7.1 Kaputulajdonos

A belső kohézió erős és egyben bizonytalan mechanizmusa volt, hogy a párt soraiban mindig találtak egy "feddhetetlen" személyt, akin keresztül a kohéziót helyreállították. Szeretném ezeket az embereket kapuőröknek nevezni. Felismerték a problémákat vagy ellentmondásokat, és felemelték a szavukat. Olyan személyiségekként is működtek, akik megtestesítették a párt olyan eszméit, mint az őszinteség, a programok iránti elkötelezettség, a demokrácia és az emberi jogok. Nyitva tartották az ajtókat és moderáltak.¹⁰⁰

A párt keleti kurd ifjúságának egyik tagja, aki a legtöbbjükhöz hasonlóan az izmiri egyetem hallgatója, elmondta:

Egy pártoktatási táborban megkérdeztem Aksut [az akkori AKP belügyminiszterét] a terrorellenes törvények által okozott igazságtalanságokról. Több száz kurd gyermeket börtönöznek be jelentéktelenségek miatt. Nem tudok válaszolni, ha ezért kritizálnak minket - mondtam. Aksu kitért. Egy másik párttag Yozgatból [közép-anatóliai városból] megszólalt: "Kövekkel dobálják a rendőreimet, mindet megölöm". Aksu csak annyit mondott, hogy "oldjátok meg egymás között". [...] Ugyanazon a napon Arslan [az AKP kurd-islam parlamenti képviselője] este jött, Aksu reggel volt ott, Arslan este. Beszélt a demokratikus nyitásról is. Kompromisszumot kell találnunk az intézményekkel, hogy megoldjuk a problémát - mondtam. Aztán megszólaltam: Oké, mondtam, látom a problémát, a Felsőoktatási Tanács, a hadsereg közel sem járul hozzá annyira a probléma megoldásához, mint mi. De azt is látom, hogy van egy probléma a pártban. Tegyük fel, hogy

100 A kapuőr fogalma a Kurt Lewin (1943: 40ff.) által kidolgozott kapuőr fogalmából következik, amellyel a szereplők közvetítő és ellenőrző tevékenységét írta le a döntéshozatali folyamatokkal kapcsolatban egy vizsgálat margóján. A kapuőr olyan tevékenységeket céloz meg, amelyek fenntartják a kapcsolatot egy magatartással vagy szervezettel, még akkor is, ha már kétségek merültek fel vele kapcsolatban.

kompromisszumot kötöttünk az intézményekkel, mit kezdünk a párttal? Csak nevetett. Később négyszemközt beszélgettünk, és elismerte, hogy nyilvánvaló probléma van a pártban és az alapszervezetben is. Ezzel csak egyetérteni tudtam. Már mondtam, hogy a táborban megkérdezték tőlem, hogy a TKP [Török Kommunista Párt] tagja vagyok-e, milyen muszlim vagyok.

A kurd párttag a pártból való kizárás küszöbén állt. A találkozón bírálta a hadsereg török nacionalizmusát, és azt okolta a kurd lakosság elnyomásáért és a háború kiobbantásáért. Ennek következtében a közép- és észak-anatóliai tartományok párttagjai ellene fordultak, és maguk is agresszívan kiálltak a török nacionalizmus mellett. A kommunista vádat mint megbélyegzést használták fel ellene, hogy lehetetlenné tegyék a török nacionalizmus kritikáját, amelyet a muzulmánossággal tettek egyenlővé. Ugyanakkor az ő esete azt mutatja, hogy az AKP kurd tagjai az iszlamista kollektívához való tartozásuk és az ezzel járó lehetőségek miatt szembesültek a társadalmi erőforrásaik elértéktelenedésének virulens veszélyével. Az éles konfrontáció ellenére azonban a kurd tag a pártban maradt. A kurd iszlamista képviselő közölte vele, hogy nincs egyedül. A párton belüli reményeit egy olyan személy tartotta fenn, akinek befolyását magas képviselői rangja is alátámasztotta.

A mechanizmus különböző szinteken működött. Ugyanez a pártifjúsági tag csodálta Erdoğant. Erdoğan az integritásért, az AKP pedig a tisztességért állt ki. "jobb kormányzás". Idealistaként jellemezte magát, amit kritikával párosított. Voltak "problémák", "minden szervezetben vannak emberek, akik különböző okokból mennek oda". Nem értett egyet azzal, hogy a polgármesterjelölteket a "pénztárcájuk vastagsága" alapján választják ki. A jelöltséggel kapcsolatban olyan költségeket kellett fizetni, amelyeket csak jelentős adományokból vagy saját pénzből lehetett volna fedezni. A választási kampány sokkal nagyobb pénzügyi kihívást jelent. Ez megnyitja az utat az opportunisták előtt, hogy teret nyerjenek a pártban. A kritikák ellenére meg volt győződve arról, hogy a kiválasztási folyamat során a képzettség és a pártprogram iránti elkötelezettség fog érvényesülni. A végső döntést a jelöltekről Erdoğan hozná meg, aki máris korrekciós intézkedéseket hozna. Egy évvel később, 2010 telén idealizmusa átadta helyét a kiábrándultságnak. Az olyan események, mint a fent említett párt ifjúsági gyűlése, ahol Erdoğan egyik munkatársa leszedte a halálesetek megszüntetését követelő transzparenst, valamint a párton belül erősödő török nacionalizmus fokozta a kétségeit. Kritikája egyre világosabbá vált, a párt ifjúsági gyűlésein hangoztatta, hozta a-

volt általában az egyetlen, aki aggályokat fogalmazott meg a párt politikájával kapcsolatban. Az ifjúsági elnöknek sikerült mérsékelnie a kritikát és bevonna őt: "Te változtathatsz a dolgokon" - mondta neki - "ha nem vagy ott, akkor te vagy a felelős azért, hogy azok, akik ott vannak, a maguk útját járják". Az elnök olyan magyarázatokat talált, mint "az országos ifjúsági találkozó teljes sikere, amelyet nem szabad beárnyékolni", ami a következő konfliktusig kibékítette.

A párton belüli kétkedők és idealisták maguk is kapuórként működhetnek a külvilág felé. Egy olyan plurális párt képét közvetítették, amelyben az eszmék jelen vannak. Amikor az AKP kezdeményezte a 2010-es alkotmányreformról szóló szavazást és mozgósította a társadalmi támogatást, az izmiri kapuőrök elősegítették a kapcsolatot a párton kívüli (bal)liberális szereplőkkel, és velük együtt szervezték meg az "Igen, de nem elég" választási kampányt (vö.

37. o.). A kampányt a katonaság és a török nacionalizmus, illetve a kemalisták, mint e nacionalizmus hordozóinak kritikája tartotta össze, ugyanakkor, mint látható, a párton belüli török nacionalizmusról és a kurd identitás elismeréséről szóló kritikus vitákat elfojtották.

A kapuőr-mechanizmus működésének egy másik példájával is találkoztam a nem tagok rendszeres bevonása révén Diyarbakırban. Miután a diyarbakíri Iszlám Emberi Jogi Egyesület tartományi elnöke elmagyarázta nekem, hogy az EU-csatlakozási tárgyalások 2005-ös megkezdése után az AKP visszavonta a büntető- és rendőrségi törvények minden liberalizációját, sőt, még a status quo ante-nál is szigorúbbá tette azokat, azonnal relativizálta megjegyzésemet, miszerint a dolgok most rosszabbak, mint korábban:

Úgy gondolom, hogy a kormányban vannak nagyon őszinte emberek, akik harcolnak, akik ki akarnak állni az emberi jogokért és a demokráciáért, hogy meg tudjanak állapodni Törökországban. De van egy nacionalista szárny, amely belülről ellenáll. Ez időről időre megmutatkozik. Véleményem szerint a kormány tántorgó pályája ezzel függ össze.

Az elnök arról számolt be, hogy részt vesznek a kormánnyal folytatott megbeszéléseken és konzultációkon, hogy a kormány bevonja őket a kurd kérdés megoldásába. Az ülések nagyon nyíltak voltak, és a problémákat megvitatták. Kritikájának korlátozását azzal indokolta, hogy egyes párttagokra hivatkozott, akikkel ezeken a találkozókon találkozott, és akiket az iszlám emberi jogi mozgalomban való gyökereik miatt tisztességesnek tartott.

Az egyének kapuőrökké váltak, mert az elképzelések és a valós fejlemények között ellentmondások merültek fel. A kapuőr táplálta azt a reményt, hogy talán lesz elég ellenzéki a pártban, hogy a párton belüli viták megakadályozása, a vita hiánya valamikor leküzdhető legyen a pártban.

hogy képes legyen a jövőben vezetni. Vagy ő maga ragaszkodott az eszmékhez, és így integráló hatást gyakorolt, vagy olyan embereket integrált, akik az eszmékhez ragaszkodtak, míg a párt a reálpolitikában eltávolodott az eszméktől azzal, hogy háborút vívott, nacionalista módon agitált és oportunistá módon toborozta jelöltjeit.

6.7.2 Mozgalom-történelmi kötődés

Az iszlamista mozgalom széles skálája, amely az 1970-es évektől kezdve egymás után szerveződött a társadalom minden területén, képezte az alapját a második mechanizmusnak: a mozgalom-történelmi kötődésnek, amely a "külsővel" folytatott küzdelmek révén jött létre. Az imént említett Iszlám Emberi Jogi Szövetséget az 1990-es évek elején alapította a szunnita értelmiségiek igen széles köre. Tevékenységének középpontjában kezdetben a küzdelmek álltak, kezdetben az alapjogként felfogott szunnita különleges státusz kiterjesztéséért, majd annak védelméért és a kemalista diszkrimináció (fejkenőtilalom) ellen. Az 1997-es folyamat, amelyet különböző tilalmak és a karrier megakadályozása kísért, erős késztetést teremtett a vallási sorok zárva tartására. A 2000-es évek végén a kurd kérdéssel kapcsolatos küzdelmek az egyesület tevékenységi körének kiszélesedését és ezáltal a kizárólag a szunnita identitással kapcsolatos küzdelmekről való viszonylagos elszakadást is elindították. Az AKP hétéves kormányzása alatt felmerült ellentmondások ellenére a diyarbakiri egyesület elnöke még mindig magasnak ítélte az emberi jogi eszmék hatékonyságát a pártban, különösen, mivel a szunnita különleges státusz visszaállításáért és az ideiglenes fejkenőtilalom általi diszkrimináció megszüntetéséért folytatott küzdelmek még nem zárultak le.¹⁰¹ A mozgalomtörténet által fémjelzett társadalmi hálózatban való részvétele arra készítette, hogy meghatározza a nacionalista szárnyat, hogy megértse a mozgalom integritási szándékainak torzulását, amelyhez tartozónak érezte magát.

A mozgalom-történelmi kötődésbe olyan radikális iszlamisták is bekapcsolódtak, mint az általános iskolai tanár, aki a Diyanet Korán-tanárához fordulás előtt oktatta a diákokat (vö. 6.1.3. fejezet), valamint egy izmiri iszlamista egyesület tagjai, akik nem tartották eléggé iszlámnak az AKP-t. Az egyesület

101 Az Emberi Jogok Egyesülete később az AKP által a 2013. júniusi felkelés leverése miatt megosztott, és az egyesület egyes alapító tagjai a HDP-hez, mások pedig a CHP-hez csatlakoztak. Ebben az esetben a mozgalom-történelmi kötődés nem élte túl a különleges szunnita státuszért folytatott küzdelmeket, amelyet a 2012-es iskolareform nagyrészt visszaállított.

különösen elkötelezett volt az Imam Hatip iskolák egyenlősége és a fejkendő tilalmának feloldása mellett. Az egyesület környezetében mozgott egy kis diákcsoport is, akik a Koránban kerestek nyomokat a "kapitalizmus alternatívájára". Szembenézve az iszlamista társakkal, akik egykor az igazságos társadalomért harcoltak, most azonban gazdagságot halmoztak fel, a fejlődéssel kapcsolatos nyugtalanság vezérelte őket. Nem végeztek azonban olyan irányított koncepcionális munkát, amely lehetővé tette volna a kapitalista termelési mód kritikáját, ehelyett a Korán lehetséges értelmezéseinek sokféleségében veszttek el. Konkrét politikai munkájuk olyan tevékenységekre korlátozódott, amelyek az AKP által biztosított lehetőségeken belül maradtak, a szunnita különleges státusz érvényesítésében. Az AKP-kormány alatt szabadon cselekedhettek, míg a "szekularistáktól" olyan elnyomást vártak, amely veszélyezteti karrierjüket, és folytatja a vallásos neveléshez kapcsolódó oktatás kulturális erőforrás leértékelését, amelyet az 1997-es folyamat indított el. A kemalista kolléga által az állami intézményekből való kirekesztés történetére való hivatkozás, a vallási idealizmussal kombinálva, áthidalta a kollektíván belüli különbségeket, mielőtt azok megosztottsággá válhattak volna.

6.7.3 Közösségépítő gyakorlat

A harmadik elem a csoporton belüli közösségépítő gyakorlat volt. A Korán-órák (6.1.3. fejezet), a Nur- cu Sohbet (6.6.1. fejezet) vagy az AKP ifjúsági találkozók példák erre a mechanizmusra, amelyek a közös tanulás és a világnézetek elsajátítása révén csoportépítő hatásúak voltak, a gyakorolt valláson keresztül, bár ez utóbbiaknál nem mindig a vallási aspektus volt előtérben. A tevékenységek előfeltétele az volt, hogy a résztvevők hajlandóak legyenek követni a csoport szabályait, és beilleszkedjenek a tekintélyelvű struktúrákba. Ha ez a hajlandóság nem volt meg, kizárások történtek, mint például egy diák esetében, aki az Iz- mirbe való első megérkezése után kénytelen volt egy iszlám közösség kollégiumában lakni, mert nem rendelkezett elegendő anyagi forrással. Már néhány hét után a kirúgás szélén állt, mert - mint mondta - szeretett vitatkozni. Az a tény, hogy a közösség véleményétől eltérő nézeteket vallott, problémává vált, amikor rendezni akarta a nézeteltéréseket. Követte egy abi ("idősebb") tanácsát, hogy ne keltsen feltűnést, amíg egy év múlva nem engedhet meg magának más szállást. Az ő elbeszélése illeszkedik abba a megfigyelésembe, hogy az iszlamista szereplők, akik nem tartoztak vallási közösséghez, akik nem vettek részt a vallási hatóságok által vezetett rituálékban, akik irányították a vitát és szorossá tették azt.

Kevésbé voltak meghatározottak és nyitottabbak a külső hatásoknak. Hiányzott belőlük az iszlám közösségek tagjainak szabályozott paternalista gyakorlata. Az iszlamista hegemon projektbe való integrációjukat elsősorban a kapuórség és a kemalizmussal szemben álló mozgalomtörténeti kötődés mechanizmusai tartották fenn. Ugyanakkor a párt oktatási tevékenységei által létrehozott közösségépítő gyakorlaton keresztül is integrálódtak, Politikai Akadémia néven. A következőkben ismertetem megfigyeléseim erről az oktatási tevékenységről, mint a csoportidentitás tárgyalási folyamatáról, amelyben a nézeteltérést visszaszerezték és a konszenzust helyreállították.

Hale és Özbudun az AKP-ről szóló könyvükben azt írják, hogy "a tömegpárt és a káder- vagy néppárt közötti különbséget a belső pártoktatás és indoktrináció fontossága alapján lehet meghatározni" (2010: 48, fordította E. B.). Más törökországi pártokkal ellentétben az AKP-t célzott és kiterjedt oktatási tevékenysége alapján káderpártnak minősítik. Az első interjúk, amelyeket az AKP tagjaival készítettem Izmirben, alátámasztották ezt az értékelést. Elmondták, hogy 2004 óta minden tartományban rendszeresen tartanak szemináriumsorozatokat, amelyeken kis részvételi díj ellenében nem tagok is részt vehetnek. Az előadás a Politikai Akadémia volt. Az akadémián való részvételre különösen a pártifjúságot és a pártvezetőséget hívták meg, és a politikai tisztségre pályázók számára kötelező volt a részvétel. A korábbi szemináriumsorozat témái a következők voltak: "Helyes kormányzás a helyi önkormányzatokban" és "A helyi önkormányzatok szerepe".

"A párt olyan professzorokat is felvett, akik egyetemi szinten tanítanak. A legutóbbi fordulóban 18 000 végzős kapott tanúsítványt. Az interjúk során az élénk oktatási tevékenység benyomását keltették bennem. Idővel a beszélgetések során megtudtam, hogy a részvétellel kapcsolatban jelentős problémák merültek fel. Kezdetben csak 6-7 ember jött el a szemináriumokra, amelyeket 60-70 főre terveztek. Amikor a részvételt kötelezővé tették, sokan aláírták a résztvevők listáját, de nem mentek el.

A Hüseyin Çelikkal történt esemény, amelyet az AKP-korszak kultúrharacának formáiról szóló korábbi fejezetben (197. o.) ismertettem, az úgynevezett demokratikus nyitás során egy ilyen akadémiai oktatási sorozat megnyitása volt. A nyitórendezvény vita nélkül ért véget. A következő hónapban szemináriumokat kínáltak, amelyeket az Izmiri pártközpontban tartottak. Az első két szeminárium a parlamenti képviselők előadásából állt, és ellentmondásos vita nélkül maradt. A konzervativizmus pillérei - a család, a hagyomány, a nemzet és a vallás - előadás formájában kerültek ismertetésre, valamint a konzervatív történelemszemlélet főbb pontjai. Szeretném ezeket újra felidézni: A vég

az Oszmán Birodalomról mint a vallásos emberek elnyomásának kezdetéről, a DP-korszakról pedig mint a "kulturálisan autentikus" fejlődési szakaszáról, amelynek egy "bürokratikus" puccs vetett véget. A felszólalók és a résztvevők könnyedén egyetértettek abban, hogy a "DP szabadság" szimbólumai az arab imahívás újbóli bevezetése és a "vallás felszabadítása a klánok sorsától".

Az első két szeminárium résztvevőinek száma 20 fő körül volt, és szinte kizárólag pártfiatalok vettek részt rajta. A pártvezetésből nem volt résztvevő. Csak a harmadik rendezvény volt más, jól látogatott, mintegy 50 résztvevővel, főként fiatal férfiakkal, de néhány fiatal nővel is, akik külön ültek le. Élénk vita alakult ki. A meghívott előadó ugyanannak az iszlám emberi jogi szervezetnek a korábbi országos elnöke volt, amelynek diyarbakiri tartományi elnökét már idéztem. Előadásának témája az emberi jogok voltak. Az emberi jogok nemzetközi történetével kezdte, amelyet nem iszlám szempontból értelmezett, ahogy az az iszlám kontextus miatt várható lett volna. Ehelyett az emberi jogok egyetemességét hangsúlyozta, és megkülönböztette azokat a kulturális relativizálástól. A másság elfogadása az emberi jogok egyik központi elve, amely csak a hatalmi ágak szétválasztásával és a polgári jogokkal rendelkező jogállamban biztosítható, ezért az emberi jogok és a jogállamiság kölcsönösen függenek egymástól. Abban az időben az emberi jogi mozgalom

"A kurd anyanyelvű oktatáshoz való jogról és az alevi imahelyek elismeréséről" szóló vitában kijelentette, hogy ezeket emberi jogként kell elismerni és jogilag garantálni.

Miután kifejtette álláspontját, az előadó hagyta, hogy a résztvevők is elmondják véleményüket. A résztvevők számos észrevételben rámutattak, hogy az emberi jogokat nem tartják tiszteletben, különösen az afrikaiak és a muszlimok esetében. Megkérdezték, hogy miért nem beszéltek a kiváltó okokról, a gyarmatosításról és a Nyugat kétszínűségéről. Ezekben a kérdésekben benne rejtett a perspektívaváltás, miszerint a hangsúly nem a hazai (jogi) helyzetre, hanem a "saját" nyugati diszkriminációra helyeződött. Az előadó egyetértett ezen okok megnevezésével, ugyanakkor hangsúlyozta, hogy mások gyakorlata nem lehet kifogás arra, hogy ne foglalkozunk a saját gyakorlatunkkal. Ismét kitért a másság el nem ismerésének problémájára, és kifejtette, hogy Törökországban az el nem ismerés oka az állam, amely félti polgárait. Az államalapítás története és a felszabadító háború következtében az állam a kívülről és belülről érkező támadásoktól és széteséstől való félelem állandó pszichológiájában él. A különbséget elhamarkodottan szeparatizmusnak tekintik. Ismét a "demokratikus nyitásra" hivatkozva megállapította, hogy a

az emberi jogokat be lehetne váltani, ha az államhatalom feladná a félelmet. Az AKP-kormány ezt most először tette lehetővé.

A problémának ezt a meghatározását, amely az államot a "néptől" elidegenedett, különálló entitásként fogta fel, a kommentárok második sorozata követte. A században¹⁹. a Tanzimat reformjait igyekezett felidézni, mint az állam és a nép szétválasztásának kezdetét az Oszmán Birodalomban. Mivel a köztársaság ebben a hagyományban alakult ki, Törökország nem tudott demokratizálódni. Az észrevételek kifejezetten kizárták a DP időszakát, amelyben a demokratikus fejlődés - az állam és a nép találkozása - elindult, de a puccs megszakította. Ezek a megjegyzések valóban felvetették az állami intézkedések függetlenségének tézisé a "néptől való félelemből". Eredetüket azonban néhány évtizeddel hátrébb tolják, és a probléma kialakulásának okaként ismét a "nyugati" hatású politikát hangsúlyozzák, amellyel a Tanzimat reformjait jelezték (126f. o.). A résztvevők által meghatározott új tematikus alapon a beszélő és a résztvevők ezt követően konszenzusról tárgyaltak, amelyben a beszélő közelebb került a résztvevőkhöz. Az Oszmán Birodalomról olyan perspektíva alakult ki, amely révén az emberi jogok és a másság elismerésének pozitív referenciapontjává vált. Bár a felszólaló azzal kezdte, hogy a jogállamiságot és a hatalmi ágak szétválasztását az emberi jogok érvényesülésének feltételeként magyarázta, ezt az álláspontot elhagyta. Még azt is hangsúlyozta, hogy az Oszmán Birodalom fénykorában, jóval a 19. század előtt nagyon közel állt az emberi jogok eszményéhez. Ezzel elfogadta, hogy minden idők közül a Tanzimat-korszakot, amelyben az etnikai-vallási csoportok egyenlőségét biztosító jogállamiságot először hozták létre, az emberi jogok elnyomásának kiindulópontjává tették. Egyetértés alakult ki abban, hogy a problémák az Oszmán Birodalom hanyatlásával kezdődtek, és a Tanzimat-korszakból az ifjú törökökön keresztül napjainkig tartanak. Ezzel összefüggésben az Abdülhamit-korszak, amelyben eltörölték az alkotmányt és az első jogállami kísérleteket, visszaállították a szunnita csoport dominanciáját és népiertást kezdeményeztek, implicit módon pozitív referenciaponttá lépett elő. A DP-korszaknak mint köztes demokratikus szakasznak a kifejezett kizárása azt a konszenzust hangsúlyozta, hogy az "igazi" elnyomás a muszlimok ellen irányult. Miközben a felszólaló a résztvevőkhöz fordult, azok kitartottak azon álláspontjuk mellett, hogy az emberi jogok mindenekelőtt ürügyet szolgáltattak a nyugati beavatkozásra.

A csoport képes volt megvédeni a török-szunnita vezetői igényt, amelyet a török-izlám szintézisben fejezett ki, azáltal, hogy a feltételezett beszivárgókkal szemben szükségessé önérvényesítést épített ki.

a társadalmi együttélés nyugati fogalmainak és szabályainak átvétele. A felszólaló által az emberi jogok mint egyetemes fogalom kulturális relativizálása ellen tett elhatárolódás megszűnt. A csoport a történelmi és aktuális eseményekért való aktív felelősség tematizálása elől úgy bújt ki, hogy a muszlimok egy konstruált csoportjának folytonosságába helyezte magát, akik elnyomottnak és passzívnak tünnek, noha a valóságban kiváltságos státusszal rendelkeztek. A csoport nem a kurdok vagy az aleviták jogairól akart beszélni, hanem saját jogaikról, mint elnyomott csoportorról. Ehhez az áldozati identitásra támaszkodtak. Az Emberi Jogok Egyesületének felszólalóját, aki elszakadt a csoporttól azzal, hogy a jogok egyetemes szemléletét vallotta, a többség visszahívta.

6.7.4 Az integrációs mechanizmusok összefoglalása

Az ellentmondások bizonyos közvetítése a kollektív gyakorlatban zajlott. A határait akkor érte el, amikor az eszmék és a valós fejlemények közötti eltérések virulenssé váltak, például az opportunizmus, a háború kérdése, a kulturális önrendelkezés és a másság elismerése kapcsán. Mivel az ellentmondásokkal nem foglalkoztak, hanem elfedték vagy ideiglenesen áthidalták őket, és megakadályozták a konfrontációt, az ellentmondások a kollektíva előre meghatározott töréspontjaiként maradtak fenn. Ezek különösen azokban az esetekben váltak kihívássá, amikor olyan harcoló csoportok voltak jelen, mint például a kurd mozgalom, amelyek az eszmék megváltását sürgették, vagy felismerhetővé tehetők azokat, mint csalásokat, míg a katolikus ellenfél által az állami intézményekből való kirekesztés történetére való hivatkozás a vallási idealizmussal kombinálva segített áthidalni a kollektíván belüli különbségeket, mielőtt azok megosztottsággá válhattak volna.

6.8 A szellemi vezetői csoport alkotmányos jellemzőinek összefoglalása

A vallási gyakorlatra vonatkozó megfigyeléseim egyik legfőbb jellemzője, hogy a vallási értelmiségiek nem húztak választóvonalat a hit és a tudás között. Tekintettel egy olyan társadalomra, amelyben a felvilágosult tudásnak és a vallásos nevelésnek meg kellett tanulnia egymás mellett állni, és a felvilágosult tudás mellé a vallást mint "hitet" állítva kompromisszumot találtak, fontos tudatosítani, hogy a vallásos értelmiségiek önértelmezésük szerint nem hitet, hanem vallást gyakoroltak.

Az általam vizsgált területen a vallási aktivisták nem hittek Istenben, de "tudták", hogy Isten létezik - és hogy csak az általuk érzékelt formában létezik. Mivel a terepkutatásom látóterében szereplő vallási szereplők nem hittek Istenben, de "tudták", hogy Isten létezik - ráadásul csak az általuk érzékelt formában -, ezért félrevezető is, ha e szereplők tevékenységét a "hit-ba- sed politika" (Ozgur 2012) fogalmával elemezzük. A vallási szereplők nem a hit alapján, hanem a helyes tudás irányelvei szerint politizáltak. Még ha használták is a hit szót, ami csak kivételesen fordult elő, akkor is a helyes tudás szinonimájaként használták. Azzal a háttérrel, hogy magukat tudósnak tartották, másokat tudatlanoknak és ostobáknak vagy Istent tagadóknak tekintettek. A különböző vallások, különböző felekezetek vagy világnézetek egyenrangú együttélése ebből a szempontból elképzelhetetlen. Legjobb esetben is elképzelhető a felsőbbség pozíciójából történő tolerálás.¹⁰²

A vallásos értelmiségiek önképének megismerése, amelyet a terepkutatásom során szereztem, a vallási szókincs nyelvi elemzésére és fordítására is hatással volt. Kezdetben a "mümin" szót a szokásos módon "hívő"-nek, a "kâfir"-t pedig "nem hívő"-nek fordítottam. Ezzel a fordítással azonban arra utaltam, hogy a vallási szereplők a hit által határozzák meg magukat, és megkülönböztetik magukat másoktól. Az általam megismert vallási szereplők azonban nem pusztán megkülönböztették magukat másoktól, hanem a muszlim létet olyan igazságként értelmezték, amely az élet minden területét integrálja, beleértve a tudástermelést is. Számukra a "mümin" nem "hívő" volt, hanem valaki, aki felismerte vagy elsajátította az igazságot Isten létezéséről, és az "iszlám szabályai" szerint élt. A "kâfir" kifejezést tehát nem a "hitetlen" megnevezésére használták, hanem olyan személyre, aki (még) nem ismerte fel vagy tagadta meg ezt az igazságot. Az igazság ismeretének átadása így a társadalom "helyes" útjának megmutatására irányuló feladattá vált: vezetői feladattá. A Diyanet feladatainak meghatározásában ezt a vezetői feladatot a "felvilágosítás" kifejezéssel írja le. A felvilágosítás azonban nem azt jelenti, hogy az embereket a hitről tájékoztatjuk, hanem azt, hogy tájékoztatjuk őket arról, hogy mi a helyes tudás.

Ennek fényében az iszlamista hegemon projekt szellemi vezető csoportjának alkotmányos jellemzői öt alfejezetre oszthatók.

102 Mint kifejtettük, a teológusok olyan értelmezési stratégiákat dolgoztak ki, amelyek lehetővé tették számukra, hogy a nem teológiai tudást alárendelt tudásként fogadják el, és iskoláikban közvetítsék. Ez a közvetítói képesség megnyitotta előttük az utat, hogy visszavegyék az Oszmán Birodalom kései szakaszában elvesztett társadalmi vezetői funkciójukat, a kapitalista fejlődési út követelményeivel összhangban.

a vallásos értelmiségiek. A vezetői feladat végrehajtásában és a rituális gyakorlatban (Sohbet, Tefsir, imádkozás) a vallásos értelmiségiek reprodukáltak bizonyos nézeteket önmagukról és a világról, valamint megkülönböztető gyakorlatokat, amelyek révén különleges csoportként konstituálták magukat. Először is, alapvető elemként jelenik meg a műveltek és a tanulatlanok közötti paternalista vezetői viszony kialakítása. A polgári társadalomban a munkamegosztás ennek a formációnak van alávetve.¹⁰³ Általános értelmiségiként az iszlamista értelmiségiek reprodukálják és igazolják a hierarchikus munkamegosztást azzal, hogy intellektuálisan felsőbbrendűnek tekintik magukat a "néppel" szemben. Másodszor, különleges értelmiségiként az értelmiség összessége fölé emelik magukat. Meg vannak győződve arról, hogy különleges tudással rendelkeznek, amely megmutatja nekik a helyes és igaz utat. Azzal a tudattal, hogy mindenki másnál többet tudnak vagy felvilágosultabbak, az ebben a tanulmányban idézett legdrasztikusabb empirikus esetben vették a bátorságot az "agyak formázására". Harmadszor, a konzervatív iszlám nézetek keretein belül meg vannak győződve arról, hogy ők tudják a legjobban megvédeni a társadalmat. Ők erkölcsileg felsőbbrendűnek érzik magukat, a többieket elveszettnek, félrevezetettnek és mocskosnak bélyegzik, a bűnözéssel és a társadalmat belülről bomlasztó gyakorlatokkal hozzák összefüggésbe. Negyedszer, az értelmiségiek kollektívájának egymással való kapcsolattartási gyakorlata tekintélyelvű jellegű. A viták nem kívánatosak, a deviánsok mozgásteret szűk, és csak a közös iszlám identitás vagy a stratégiai szükségesszerűségek keretein belül és más hegemon projektekkel való konfrontációban előforduló különleges konstellációk alapján adott. Ötödször, az értelmiségiek gyakorlatában a társadalmi ellentmondások paternalista közvetítése zajlik, ami azonban nem mindig sikerül, mert a gyakorlat továbbra is ellentmondásokkal terhes, az eszmények és a valós fejlemények között ellentmondások keletkeznek, amelyek különösen azokban az esetekben jelentenek kihívást, amikor másfajta tudást képviselő, küzdő csoportok vannak jelen.

103 A szellemi tevékenységek feltételezik az anyagi erőforrások meglétét. Rendszerint különleges státusszal társulnak, és ennek következtében gyakran azzal a kiváltsággal, hogy az ember szellemi tevékenységnek - különösen az oktatásnak és a tanulásnak - szentelheti magát. A társadalmi munkamegosztás azt jelenti, hogy a fizikai munkát másoknak kell elvégezniük, akiknek általában nincsenek vagy nem rendelkeznek ugyanazokkal az erőforrásokkal - sem pénzzel és idővel, sem kulturális tudással - a szellemi tevékenység elvégzéséhez. Az az értelmiségi gyakorlat, amely nem szorgalmazza az ilyen társadalmi munkamegosztás eltörlését, amely egyenlőtlen pozíciókat hoz létre, ezért az uralom gyakorlataként konstituálódik, amelyen keresztül a fizikai munkások strukturálisan uralttá válnak.

7. Következtetés: Hegemónia, kultúrharc és szunnita kiváltságok - Mi az iszlamizmus?

A tanulmányban feltett kutatási kérdés az volt, hogy a vallás szerepe az AKP politikai projektjében hogyan ragadható meg a hegemoniaelmélet perspektívájából. Az elméleti rekonstrukciós munkát folytatva a következő fejezet összefoglalja az eredményeket, és tömören ismerteti a válaszokat a kutatási szakirodalom tárgyalásából levezetett kérdésekre, amelyek a hegemoniaelmélet térbeli és időbeli hatókörére, az iszlamizáció és a kultúrharc mozgatórugóira, valamint az iszlamista hegemoniaprojekt szellemi szponzorációjának szerepére vonatkoznak.

A hegemonia-projekt rekonstrukciója során öt fejlesztési állomást lehetett azonosítani. Megosztások a szunnita értelmiségiek - akiket a projekt szellemi hordozóiként azonosítottak - pozíciójára irányul a vizsgált tér osztálymátrixában. A szakaszok a szunnita értelmiségieknek az Oszmán Birodalom és a fiatal köztársaság kései szakaszában a tulajdonosi osztályoktól való elszakadásától, a visszakapcsolódástól, a politikai pártként és társadalmi mozgalomként való önállósulástól, az ideológiai előretöréstől a politikai központba való előretörésen át az állami apparátusok fokozatos monopolizálásáig tartanak.

A CHP egypárti uralma alatt a vallásos értelmiségiek a szaporodási bázisukat érintő masszív korlátozások ellenére tovább működtek. A hidegháborús körülmények között a többpártrendszerre való áttéréssel megkezdődött az infrastruktúrájuk újjáépítése. Ebben a szakaszban a viszonylag gyenge szunnita értelmiségiek beilleszkedtek a konzervativizmus áramlatába, amely a nagybirtokosokon és a kereskedelmi polgárságon alapult. Ugyanakkor a kispolgárság és a kispolgárság egy része mecsetek és teológiai iskolák építésével elősegítette az iszlamizmus értelmiségi támogató osztályának kialakulását a helyi térségben. Az iparosodási folyamat felgyorsulása az 1950-es években, amikor az ipari burzsoázia domináns frakcióvá vált, és rövid időn belül monopolstruktúrákat alakított ki, megelőzte az iszlamista mozgalom önállósulását és a konzervatív párttól való elszakadását. A komplex összetétel egy

Az egyre inkább kapitalista dominanciájú társadalom tükrében a monopóliumok és más tőkés frakciók közötti súrlódások a politikai iszlámnak mint a kispolgárság és a kispolgárság egy részének független pártjának megjelenésében csúcsoodtak ki az 1960-as évek vége felé. A fejlesztési politikában mutatkozó különbségek ellenére az antikommunizmus és az alárendelt osztályok mozgalmi elleni küzdelem vagy azok ellenőrzése miatt a kispolgársággal összefogott iszlamista mozgalom a nagyburzsoáziával egy oldalon harcolt. Ebben a szakaszban a mozgalom a katonaságban és a kemalisták soraiban is szövetségesekre talált. Az 1970-es évek hegemoniaválságával szemben a hadsereg az 1980-as puccsal - a burzsoázia felhívására - megnyitotta az utat a török-izlám hegemonia projekt támogatói előtt, hogy a politikai központba kerüljenek. A Jóléti Párt RP előbb önkormányzati, majd országos szintű felemelkedése az iszlamista hegemon projekt és a gyorsan fejlődő kisipari burzsoázia szimbiózisát tükrözte. Az AKP-vel az iszlamista mozgalom végül a hatalmi blokk domináns politikai erejévé emelkedett a neoliberais rezsim támogató pártjainak összeomlása következtében, amely képes volt mérsékelni a polgári osztályok között, és fokozatosan megteremtteni az állami intézmények feletti ellenőrzést.

A terjeszkedő városok termelési és lakónegyedeiben a konzervatív és vallási társadalmi viszonyok a munkások iszlamista hegemoniaprojektjének jóváhagyásának alapjaként azonosíthatók. Ezek a kapcsolatok azonban nem mindig álltak fenn. Ezek csak a neoliberaisáció és a szociáldemokrácia kapitulációjának hátterében jöhettek létre, változhattak, stabilizálódhattak és válhattak széles körben hatékonyá. A konzervatív-vallási gyakorlatok, amelyekben a paternalista és patriarchális viszonyok erős társadalmi kontrollal és vallási rituálékkal párosulnak, társadalmi táptalajt képeznek az AKP iszlám konzervativizmusának, amely az adósság- és alamizsnarendszer nemzeti szintű létrehozásával további ideológiai-kulturális hatalmat bontakoztat ki. Egy történelmileg sajátos helyzetben, amelyben a szakszervezetek, a szerzett társadalmi követelések és jogok visszaszorultak, a vallás alternatív értelmezési keretet kínál, és olyan gyakorlatokat biztosít, amelyekkel a paternalista kapcsolatok erkölcsileg helyes cselekvésként legitimálhatók.

A neoliberaisáció előrehaladtával az osztályviszonyok szabályozását nem a szervezett osztálypozíción alapuló állampolgári jogok, hanem a kulturális kötődések és a közelség dominálta. A munkaügyi kapcsolatok informalizálódásának általános tendenciája mellett a kompromisszumkötés mechanizmusai is informálisabbá váltak. A kutatási szakirodalomban felvetett kérdéssel foglalkozva, mi

a hegemoniaelméleti feltevések hatókörét neoliberais vagy félperifériás körülmények között firtató kérdésre a tézis úgy fogalmazható meg, hogy a rugalmas és decentralizált termelési struktúra feltételei között az anyagi kompromisszumos kereteket erősebben informális és kulturálisan artikulált engedmények alakítják. Az alamizsnarendszer egy olyan informális osztálykompromisszum középpontjában áll, amely lehetővé teszi a társadalmi-politikai tömbképződést - e tanulmány keretében bevezetett kifejezés, hogy a hegemoniaképző folyamatokat differenciáltabban tudjuk megragadni - az iszlamista mozgalom gyakorlati vezetése alatt.

Ezt a megállapítást követi a tanulmány második központi tézise, amely arra a kérdésre keresi a választ, hogy miként határozható meg a hegemonia-projekt közvetítő és konszenzusteremtő szerepet vállaló szellemi támogatóinak pozíciója és jelentősége. A szponzorok szerepének megragadásához először az értelmiség hegemoniaelméleti meghatározását lehetett használni. Ebből a szempontból kimutatták, hogy az értelmiségi pozíciója a társadalmi munkamegosztás teljességébe ágyazódik. Az értelmiségiek nem egy "független osztályt" alkotnak (Yıldızoğlu 2016), hanem a társadalmi ellentmondásokban rejlő hegemonia megszervezésének igénye alapján bizonyos feladatokkal foglalkozó csoportot. Az iszlamista hegemoniaprojekt értelmiségijeinek pozicionálását tekintve ez azt jelentette, hogy nem feltétlenül osztályhelyzetük miatt, hanem az általuk végzett feladat miatt integráló részei a polgári osztálynak. Nem feltétlenül a hegemonia birtokosai, hanem közvetítői. A vallásos vagy iszlamista értelmiségiek objektíven különböző osztályokba tarthatnak. Eltérőlegesség szempontjából meghatározó az iszlamista projekthez való kötődése, valamint az a feltételezett feladat, hogy a burzsoázia vezetését vallásilag artikulált eszméken és gyakorlatokon keresztül szervezze meg. Ennek alapján azt dolgozták ki, hogy az iszlám konzervatív világnézetek és a kapitalista fejlesztési program közötti kapcsolat az értelmiségiek kollektív akaratának létrehozásán keresztül közvetít. Ebben a kollektív akaratba beágyazódik a társadalmi kapcsolatok egy bizonyos felfogása, amely az alárendelt osztályokat a segélyek kedvezményezettjeinek pozíciójába helyezi, és legitímálja a paternalista kapcsolatokat, a társadalmi egyenlőtlenséget és a gazdagságot. Az iskolákat, az otthonokat, a mecseteket, a Korán-órákat, a Sohbetet, a nyilvános böjtötörést vagy a gyárakban tartott imákat a kollektív akarat kialakításának helyszínékként határozták meg. Ezekben a vallásos értelmiségiek olyan tudást adnak át, amely a valláson keresztül egyesíti az ellentmondásokkal teli társadalmat, egy bizonyos társadalomszemléletet és a társadalomhoz való hozzáállást.

A szellemi feladatok megvitatása során különböző csoportok kerültek előtérbe. Elsőként egy olyan csoportot kell említeni, amelyeknek

kettős pozíciót foglal el. Egyszerre a hegemonia birtokosa és közvetítője. A rentensekből és a burzsoázia tagjaiból áll, akik egyesületekben és a politikai pártban szerveződnek, vallásilag artikulált szellemi vezetői feladatokat finanszíroznak, de maguk is ellátják azokat, például a munkásaikkal közvetlen kapcsolatban vagy közvetve a médián keresztül. Ezt a csoportot az iszlám burzsoáziaként és rentiersként határozták meg. A többi, szellemi vezető funkciót betöltő csoportot a kispolgársághoz sorolhatnánk. Ebben a tanulmányban újságírók, írók, jogászok, tudósok, menedzserek, hivatásos politikusok, tanárok, pedagógusok, bürokraták és funkcionáriusok szerepeltek. A vallástudós - az ulema - ebből a csoportból emelkedik ki, mint a vallási értelmiség egy speciális típusa.

- a bürokráciában, az iskolákban, az egyetemeken és a közösségekben. Az ulemák a fő csoport, amely különleges dinamikát adott a projektnek, mivel különleges státuszt és kiváltságokat kapott. Intézményeik az évtizedek során jelentősen kibővültek, növelve a társadalmi élet szabályozásába való beavatkozási képességüket, és alapjává váltak a jogi szférára való kiterjesztés iránti igényeknek.

Az ulemák sajátossága a polgári szocializáció által létrehozott más értelmiségi csoportokkal ellentétben az, hogy reprodukciójuk nemcsak egy sajátos ideológiához és szakmához kötődik, hanem egy viszonylag független infrastruktúra kialakításához is, amely a kizárólagos jövedelmi lehetőségekhez való kapcsolódás révén kiváltságos struktúrává válik. Ennek a kiváltságos struktúrának a megőrzése és kiterjesztése, amely nagyrészt a Diyanet, a teológiai képzési központok és a vallási közösségek szervezetei révén jött létre, az ulemák objektív csoportérdekeként határozható meg. Ennek a csoportérdeknek az azonosításával szükségessé vált az értelmiség reprodukciójának elméleti újrafogalmazása. Ezt a hegemonia elméletének erőforrás-elméleti kiterjesztésével, Bourdieu tőkeelméletére támaszkodva tettük, amelyet e tanulmányhoz igazítottunk. Ez a kiterjesztés különösen fontosnak bizonyult, mivel az ulemák nemcsak viszonylag független intézményekkel rendelkeznek, amelyek kizárólagos reprodukciós lehetőségeket nyitnak meg számukra, és lehetővé teszik a szervezett fellépést. A hegemoniáért folytatott társadalmi küzdelmekbe ágyazódva és a burzsoáziával (részben instrumentális) szövetségben a kulturális és társadalmi erőforrások oktatóivá és közvetítőivé váltak, amelyek minden társadalmi területen kiváltságos hozzáférést biztosítanak a pozíciókhoz. Az ulemák egymás után elfoglalt oktatói pozícióját az iszlám hegemon projektje jellemző iszlám-konzervatív világnézetek széleskörű társadalmi elterjedése követi a kulturális és tudástermelés minden területén. Minél gyakrabban tanítják a diákjaikat

az állami hatóságokba, valamint a társadalom "civil társadalmi" elágazásaiba, annál értékesebbé válnak az általuk közvetített vallási erőforrások.

E folyamatot szem előtt tartva az erőforrás-elméleti kiterjesztés lehetővé tette a politikai iszlám felemelkedése mögött meghúzódó dinamika pontosabb meghatározását és konceptualizálását: A politikai iszlám felemelkedése olyan küzdelmeken alapul, amelyek révén az olyan kulturális erőforrások, mint a teológiai tudás, a vallási gyakorlatok ismerete és az olyan társadalmi erőforrások, mint a vallási csoporthoz vagy iszlám hálózathoz - közösségekhez, imámhatip kollektívához, politikai párthoz - való tartozás, a társadalmi pozíciókhoz és gazdasági gyakorlatokhoz való hozzáférés előfeltételeivé válnak. Ennek az összefüggésnek a felismerésével érthetővé válik egy olyan fejlemény, amely párhuzamosan zajlik az államapparátus AKP általi fokozatos monopolizálásával, amely politikai szinten zajlik. Stratégiai tudatossággal felvértezve a vallási értelmiségiek elszántan harcolnak a társadalmi vezetés gyakorlásának elsőbbségeért. E törekvés számszerűsíthető fejlődési szakasza a Korántanfolyamok, teológiai iskolák és karok bővülése, valamint a lakosság körében a politikai önmeghatározás "vallásosnak" minősítésének növekedése. Minőségi szempontból ez a törekvés a társadalom valamennyi oktatási és képzési intézményébe való behatolásban, a török-szunnita értelmiségiek támogatásában és előnyben részesítésében a teljes közszolgálatban, az általános megfelelési kényszerben, illetve abban, hogy a vallási erőforrások megszerzését a sikeres oktatási karrier előfeltételének tekintik. Az iszlamizációs dinasztia és a kultúrharc mozgatórugóira vonatkozó kérdésre válaszolva megállapítható, hogy a társadalmi pozíciókért folytatott küzdelem magában foglalja a gazdasági erőforrások elosztását az iszlamista hegemon projekthez kapcsolódó értelmiségiek javára. Következésképpen az iszlamista értelmiségiek nem csak egy frakció vagy burzsoázia helyett harcolnak. Harcolnak saját pozícióik reprodukálásáért is, amelyek az egyenlőtlen elosztás feltételei között kiváltságok formájában jelennek meg. Az iszlamizáció dinamikája tehát a kultúrharc kétpólusúságának eredménye, amely a hegemonia gyakorlását és az erőforrások felértékelését, illetve az objektív csoportérdekek érvényesülését jelenti. Ez a dinamika a világi és nem szunnita erőforrások leértékelésének fordított hatásával jár. Ez a társadalmi konfliktusokban a világi és nem szunnita gyakorlatokkal szembeni kirekesztő gyakorlatként, illetve a világi, ateista és nem szunnita kultúra- és tudástermelők üldözésében és elnyomásában jelenik meg. Ezt a gyakorlatot a felsőbbrendű tudás, az igazság és az erkölcsiség állításával indokolják. A kultúrharc a következőképpen foglalható össze,

kirekesztés, megkülönböztetés és asszimilációs gyakorlatok jellemzik, amelyek politikai, kulturális és gazdasági szempontokat ötvöznek.

A társadalmi csoportok anyagi reprodukcióját és a társadalmilag termelt javak elosztását a másodfokú elosztási viszonyok szintjén vizsgálva a kulturális harc a gazdasági elosztási mechanizmusokhoz kapcsolódó versenyharcként definiálható. Ebben a küzdelemben a vallási értelmiség néhány éve 70ismét támadásba lendült. Bár az iszlamista projekt az Oszmán Birodalomra vonatkozik, a már kialakult iszlamista infrastruktúra hatósugara messze túlmutat az Oszmán Birodalomban élő szunnita értelmiségiek potenciális hatásán. A vallásos értelmiségiek sokkal bonyolultabb "civil társadalmi" hálózatot szőttek. Az oktatási intézményeken keresztül a társadalom egészét eléri; más hitecsoportok intézményei, amelyek az Oszmán Birodalomban korlátozottan voltak elérhetőek, nem (többé), vagy alig léteznek. A fejlett termelőerőkön alapuló anyagi eszközökkel rendelkeznek, amelyek révén minden területen alakító hatást gyakorolhatnak a társadalmi osztályok közötti viszonyokra. A Törökországban egy évszázaddal ezelőtt a szekularizmus néven bevezetett kompromisszum, amely a felvilágosult tudást és a vallási oktatást egymás mellé helyezte, mindenesetre mára már nagyrészt elenyészett. Az olyan fogalmak, mint az "iszlám szekularizációja" (Tuğal 2009) és a "posztiszlamizmus" (Bayat 2013) elhomályosították az erózió és az iszlamista projekt fejlődési tendenciáinak szemléletét.

Végezetül fel kell tenni a kérdést, hogy az iszlamista hegemonia projektjének milyen korlátai váltak nyilvánvalóvá, és ezek milyen politikai fejlődési kilátásokkal járhatnak együtt. Az iszlamista hegemonia projekt gazdasági Achilles-sarka a magánvállalatok és a háztartások magas adósságállománya. Ez kifejezi a neoliberális fejlődési modell törekenységét a kapitalista központok perifériáján. Gazdasági válság esetén a hatalmi tömbön belüli harcok kiéleződése és az iszlamista projekt egyes alkotóelemei - az iszlám közösségek - közötti hatalmi harcok fokozódása várható. A kapitalista alamuszi rendszerrel szembeni szervezett politikai alternatíva hiánya azonban azt jelenti, hogy nincs olyan társadalmi erő, amely kihívást jelenthetne az iszlamista hegemon projekt ellen, és a gazdasági válság lehetőségét hegemonia válsaggá változtatná. Így a projekt történeti fejlődéséből megállapítható határ (újra)építésének kilátásai alacsonyak. Ez a szociáldemokrata intézményesített osztálykompromisszumban állt, amely az 1960-as és 1970-es évek szocialista kezdeményezéseivel kölcsönhatásban lehetővé tette a szubalternek emancipációs mozgalmait. A szociáldemokrata mozgalom lehetőségei

A legfontosabb lehetőség az lenne, hogy a bizonytalan helyzetben lévő tömegeket megszabadítsa a vallási értelmiségiek paternalista vezetésétől. Ez a potenciál még az 1990-es években is felismerhető volt, amikor a mai iszlamista fellegrákok lakóinak többsége szociáldemokrata volt. A további fejlemények azonban megmutatták a szociáldemokrata politika korlátait. Támogatói elhagyták az alárendelt osztályok emancipációs mozgalmait a neoliberais politika javára, míg a burzsoázia átorientálódott, és szövetségre lépett a kultúráért küzdő értelmiségiekkel. A szociáldemokrata változás természetesen objektíven hozzájárult a paternalista szegénységi rendszer kiterjesztéséhez, a munkások konzervatív-islam társadalmi hálózatba való integrálásához, és a munkásosztály emancipatív formálódásának lehetőségének csökkenéséhez.

A szekuláris közösségekben a neokemalizmus és egyes helyeken a völkis-turkizmus az iszlamista hegemon projekt határaiként jelenik meg. Ezek azonban nem demokratikusan artikulált társadalmi emancipációt ígérnek, hanem a neoliberális körülmények között zajló kultúrharc felerősödését. Végső soron mindkét áramlat még stabilizálja is az iszlamista projektet, mivel a kurdokkal szembeni rasszista kirekesztési gyakorlattal artikulálódik, és akadályozza egy olyan politikai alternatíva megjelenését, amely vonzóvá válhat azok számára is, akik beilleszkedtek az iszlamista mozgalomba, de kétségek merültek fel bennük, eltávolodtak tőle, vagy taszították őket.

Kitekintésként hozzátehetjük, hogy az utóbbi időben ellentmondásos változás vált nyilvánvalóvá a kultúrharc kemalista artikulációjában. Egyrészt a CHP közelebb került az islam konzervativizmushoz, és már nem védi támadólag a szekularizmust. Miközben országos szinten támogatja a kurd mozgalom elnyomását, helyi szinten nyitott a mozgalommal való választási megállapodásokra. Meglátjuk, hogy az AKP ezt követő veresége a CHP jelöltjeivel szemben a nagyvárosokban, Ankarában és Isztambulban a 2019-es helyhatósági választásokon mennyiben jár majd együtt a kirekesztés mindennapi kemalista gyakorlatának átalakulásával, valamint az iszlamista értelmiség és intézményei expanzív dinamikájának megállítással. Ebben az összefüggésben hangsúlyozni kell, hogy az iszlamista projekt egyes politikai pártjai eddig mindannyian elérték bizonyos határaikat, míg a szunnita értelmiség reprodukciós helyei megmaradtak és kibővültek. Mindenesetre a kemalista átalakulás mindeddig nem kapcsolódott a neoliberális politikák és az iszlamista projekt társadalmi-gazdasági reprodukciós alapját képező paternalista szegénységi rendszer politikailag artikulált alternatívájához. A munkások elszakadása a vallási vezetésétől tehát hosszú távon kérdéses marad, még akkor is, ha szociális helyzetük a gazdasági válságok következtében romlik.

A kurd mozgalom részleges kihívást jelent az iszlám hegemonia projektjével szemben, mivel a kulturális területre korlátozódik. Küzdelmei révén a mozgalom egy szekuláris hegemon projektet és egy olyan perspektívát hozott létre, amely korlátokat szab a paternalista integrációnak, nem halasztja a felszabadulást egy túlvilágra, és amelyet a kurd lakosság nagy része minden kudarc ellenére támogat. Végül a 2013. júniusi felkelés nemcsak az iszlamista projekt lehetséges korlátait tárta fel. A felkelés a libertarianizmust és a kapitalizmust kritizáló mozgalom kialakulását jelezte, amely azonban nem volt képes stabil politikai projektet kialakítani, így a neoliberais felhalmozási rendszer kultúrharcos reprodukciójának megváltatlan ellenpólusa maradt.

Bibliográfia és források

- Açikel, Fethi (1996): Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi [A szent elnyomás pszichopatológiája]. In: Toplum ve Bilim, 153-19870., kötet20.,
- Adas, Emin Baki (2003): Profit és a próféta: az iszlám vállalkozók kultúrája és politikája Törökországban. Kiadatlan disszertáció az Illinois-i Urbana-Champaign-i Egyetemen.
- Adolphs, Stephan; Karakayali, Serhat (2007): A szubalternek aktivizálása. Gegenhegemonia és passzív forradalom. In: Buckel & Fischer-Lescano 121-2007,h140,ttps://doi.org/10.5771/9783845201849-121.
- Ahmad, Feroz (1993): The Making of Modern Turkey. London.
- Akbulut, Bengi; Adaman, Fikret (2013): A modernizáció elviselhetetlen vonzereje: a növekedés féltése. In: Perspectives, 14-175., szám.
- Akça, İsmet (2014): Hegemonikus projektek az 1980 utáni Törökországban és az autoritás változó formái. In: Akça, İsmet; Bekmen, Ahmet; Özden, Barış Alp (szerk.): Turkey Reframed. A neoliberális hegemonia konstituálása. London, 13- h46,ttps://doi.org/10.2307/j.ctt183p72x.4.
- Akçay, Ümit (2012): 2011 Krizinin Gölgesinde Yeni Sanayi Politikaları Üzerine Bir Not [Egy megjegyzés az új iparpolitikáról a válság árnyékában]. In: Praksis, 145-166. szám27.,
- Akçay, Ümit (2018): A neoliberális populizmus Törökországban és annak válsága. Institute for International Political Economy Berlin. Working Paper no. 100.
- Akdoğan, Yalçın (2004): AK Parti ve Muhafazakâr Demokrasi [AK Party and Conservative Democracy]. Isztambul.
- Akkaya, Yüksel (2002): Türkiye'de İşçi Sınıfı ve Sendikacılık - I [Munkásosztály és szakszervezeti mozgalom Törökországban - I]. In: Praksis, 131-176. sz5.,
- Akpınar, Nazlı; Araman, Sinan (2011): Din ve Kapitalizm Sarmalında Milli Görüş Hareketi [A Milli Görüş mozgalom a kapitalizmus és a függőség spiráljában]. In: Praksis, 77-9926., sz.
- Akşit, Bahattin; Şentürk, Recep; Küçükural, Önder; Cengiz, Kurtuluş (2012): Türkiye'de Dindarlık. Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri [Vallásosság Törökországban. Hiedelmek és életmódok a társadalmi feszültségek terén]. Isztambul.

- Aladağ, Aras (2013): Hegemonya Yeniden Kurulurken Sol Liberalizm ve Taraf [A baloldali liberalizmus és a Taraf a hegemónia újjáépítésében]. Isztambul.
- Alpkaya, Faruk (2001): Bir Yüzyıl20. Akımı: "Sol Kemalizm" [A Current of the 20. század: baloldali kemalizmus]. In: Bora & Gültekingil 2001, 477-500.
- Anderson, Benedict (1993): Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines folgenreikoncepció. Frankfurt a.M.
- Anderson, Perry (1979): Antonio Gramsci. Kritikai értékelés. Berlin. Arslan, Emre (2014): Siyasal İslam ve Sınıflar: Utku Balaban'ın Faburjuvazi Kavramı. Hakkında [Politikai iszlám és osztályok: A faubourgeoisie fogalmáról Balaban Utku-ban]. In: Praksis, 35-36. szám, 203-207.
- Atasoy, Yıldız (2005): Törökország, iszlamisták és demokrácia: átmenet és globalizáció egy muszlim államban. London/New York.
- Atasoy, Yıldız (2009): Az iszlám házassága a neoliberalizmussal: állami átalakulás Törökországban. London/New York, <https://doi.org/10.1057/9780230246669>.
- Atay, Tayfun (2017): Parti, Cemaat, Tarikat. 2000'ler Türkiye'sinde Dinbaz Politik Seyir Defteri [Párt, közösség, rend. A törökországi valláspolitikai kurzuskönyve a 2000-es évekből]. Isztambul.
- Atılgan, Gökhan (2015a): Tarımsal Kapitalizmin Sancağı Altında [Az agrárkapitalizmus zászlaja alatt]. In: Atılgan & Saraçođlu & Uslu 387-5142015,.
- Atılgan, Gökhan (2015b): Sanayi Kapitalizmin Sancağı Altında [Az ipari kapitalizmus zászlaja alatt]. In: Atılgan & Saraçođlu & Uslu 515-6562015,.
- Atılgan, Gökhan; Saraçođlu, Cenk; Uslu, Ateş (szerk.) (2015): Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Siyasal Hayat [Politikai élet Törökországban az Oszmán Birodalomtól napjainkig]. Isztambul.
- Aydın, Mustafa (2005): Süleymanlık [Szulejmánizmus]. In: Bora & Gültekingil 308-322.2005,
- Aydın, Oya (2012): Hukuk Devleti Nerede Biter, Polis Devleti Nerede Başlar? [Hol végződök a jogállamiság, hol kezdődök a rendörállam?]. In: Birikim, 24-29. sz273,.
- Aydın, Zülküf (2005): A politikai gazdaság Törökországban. London.
- Aydın, Zülküf (2010): A török mezőgazdaság neoliberais átalakulása. In: Journal of Agrarian Change, Vol. 10, No. 2, 149-187, <https://doi.org/10.1111/j.1471-0366.2009.00241.x>.
- Aydinkaya, Fırat (2015): Bir başka açıdan Kürtlerin Ermeni Soykırımı'ndaki rolü [A kurdok szerepe az örmény népirtásban más szemszögből]. In: AGOS, 2015.04.27., www.agos.com.tr/tr/yazi/11405/bir-baska-acidan-kurtlerin-ermeni-soykirimindaki-rolu (lekérdezve 2018.10.12.).
- Ayengin, Tevhit (2005): Çalışmanın Dinî Temelleri: Kalvinizm ve İslâm Örneđi [A munka vallási alapjai: a kálvinizmus és az iszlám példája]. In: İslâmi Araştırmalar, vol. 18,no. 4,463-472.

- Aytekin, E. Attila (2015a): Başlangıç Nağmesi [Előszó]. In: Atılğan & Saraçođlu & Uslu 11-382015,.
- Aytekin, E. Attila (2015b): Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşagında [A kapitalista fejlődés és a centralizáció kereszteződésében]. In: Atılğan & Saraçođlu & Uslu 39-872015,.
- Aytekin, E. Attila; Uslu, Ateş (2015): Burjuva Devriminin ve Savaşın Belirsiz Sınırlarında [A polgári forradalom és háború diffúz határainól]. In: Atılğan & Saraçođlu & Uslu 89-1932015,.
- Babacan, Errol (2012): Felhalmozás és válság. A törökországi gazdasági növekedés kritikai áttekintése. A Marburgi Egyetem Európai Integrációs Kutatócsoportjának munkadokumentumai. 32.
- Babacan, Errol (2013): A júniusi törökországi felkelés. In: PROKLA, 631-173,h650, <https://doi.org/10.32387/prokla.v43i173.253>.
- Babacan, Errol (2014a): Törökország financializált felhalmozási stratégiája és annak kockázatai. In: Nölke, Andreas; May, Christian; Claar, Simone (szerk.): Die großen Schwellenländer - Ursachen und Folgen ihres Aufstiegs in der Weltwirtschaft. Wiesbaden, https://doi.org/10.1007/978-3-658-02537-3_13.
- Babacan, Errol (2014b): Egy csomag tészta, egy vallomás és néhány zúzódás - a törökországi elnökválasztás receptjei. In: Infobrief Török, <http://infobrief-tuerkei.blogspot.com/2014/07/eine-packung-26.07.2014,nudeln-ein-bekanntnis-and.html> (lekérdezve 2018.10.30-án).
- Babacan, Errol (2016): Feloldhatatlan ellentmondások: A kurd mozgalom és az AKP. In: Tudomány és béke, dosszié 6-982,.
- Babacan, Errol; Gehring, Axel (2013): Hegemonie in Zeit und Raum. A centrum/periféria dichotómia dekonstrukciójáról a hegemoniaelméletben Törökország példáján. In: Periféria, 130/131. szám, 178-200.
- Bahçe, Serdal; Köse, Ahmet Haşım (2017): Social Classes and the Neo-Liberal Poverty Regime in Turkey, 2002-2011. In: Journal of Contemporary Asia, Vol. No47, 575-5954, <https://doi.org/10.1080/00472336.2017.1325919>.
- Bakirezer, Güven; Demirer, Yücel (2009): AK Parti'nin Sosyal Siyaseti [Az AKP szociálpolitikája]. In: Uzel & Duru 153-1782009,.
- Balaban, Osman (2011): İnşaat sektörü neyin lokomotif? [Mi mozgatja az építőipari ágazatot?]. In: Birikim, 19-26270, sz.
- Balaban, Utku (2013): Faburjuvazi ve İktidar: Yakın Türkiye Tarihinde Sınıf ve Siyasal İslam [Faburgeoisie and Rule: Class and Political Islam in Turkey's Recent History]. In: Praxis, 11-63. sz32,.
- Balcı, Bayram (2005): Orta Asya'da İslâm Misyonerleri: Fethullah Gülen Okulları [Az iszlám misszionáriusai Közép-Ázsiában: Fethullah Gülen iskolái]. Isztambul.
- Balkan, Neşecan; Savran, Sungur (szerk.) (2002): The Ravages of Neoliberalism. Gazdaság, társadalom és nemek Törökországban. New York.

- Balkan, Neşecan; Balkan, Erol; Öncü, Ahmet (szerk.) (2015): *The Neoliberal Landscape and the Rise of Islamist Capital in Turkey*. New York/Oxford.
- Baran, Zeyno (2008): Törökország megosztott. In: *Journal of Democracy*, Vol. No19., 55-691., <https://doi.org/10.1353/jod.2008.0018>.
- Barnes, John Robert (1987): *Bevezetés a vallási alapokhoz az Oszmán Birodalomban*. Leiden.
- Bayat, Asef (2007): Iszlám és demokrácia. Mi az igazi kérdés? In: *ISIM, Paper Leiden8*, <https://doi.org/10.5117/9789053569832>.
- Bayat, Asef (2013): Bevezetés. Posztiszlamizmus a nagyvilágban. In: Ders. (szerk.): *Poszt-iszlamizmus: A politikai iszlám változó arcai*. Oxford, 3-33, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199766062.003.0001>.
- Becker, Joachim (2008): A tőkés állam a periférián: politikai-gazdasági perspektívák. In: *Journal für Entwicklungspolitik*, Vol. 24, No. 2, 10-32, <https://doi.org/10.20446/JEP-2414-3197-24-2-10>.
- Bein, Amit (2006): *Az ulemák, intézményeik és politikájuk a késő oszmán birodalomban*. Kiadatlan disszertáció a Princeton Egyetemen, New Jersey.
- Belge, Murat (1983): *Sivil Toplum ve Türkiye [A civil társadalom és Törökország]*. In: *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi [Törökország köztársasági korszakának enciklopédiája]*, vol7..
- Belge, Murat (1998): *Sivil Toplum Örgütleri [Civil társadalmi szervezetek]*. In: Ulaş, Taciser (szerk.): *Merhaba Sivil Toplum [Hello Civil Society]*. Isztambul, 23-37.
- Berlinski, Claire (2017): *Guilty Men*. Hogyan hálnak meg a demokráciák. In: *The American Interest*, 24.04.2017, <https://www.the-american-interest.com/2017/04/24/guilty-men/> (visszakeresve 2018.10.12-én).
- Boone, Catherine (1994): Államok és uralkodó osztályok a posztkoloniális Afrikában: A hatalom tartós ellentmondásai. In: Migdal, Joel Samuel; Kohli, Atul; Shue, Vivienne (szerk.): *Államhatalom és társadalmi erő. Uralkodás és transzformáció a harmadik világban*. Cambridge, 108-140, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139174268.008>.
- Bora, Tanıl (1998): *Türk Sağ'ının Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık [A török jobboldal három állapota: Nacionalizmus, konzervativizmus, iszlamizmus]*. Isztambul.
- Bora, Tanıl; Gültekingil, Murat (szerk.) (2001): *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt 2 Kemalizm [Politikai eszmék a modern Törökországban: 2. kötet Kemalizmus]*. Isztambul.
- Bora, Tanıl; Gültekingil, Murat (szerk.) (2005): *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt İslâmcılık [Politikai eszmék a modern Törökországban: kötet iszlamizmus6]*. Isztambul.

- Boratav, Korkut (1987): Török gazdaságpolitika (1908-1980). Frankfurt a.M.
- Boratav, Korkut (2003): Türkiye İktisat Tarihi 1908-2002 [Törökország gazdaságja 1908-2002]. Ankara.
- Boratav, Korkut (2005): 1980'li Yıllarda Türkiye'de Sosyal Sınıflar ve Bölüşüm [Társadalmi osztályok és elosztás az 1980-as évek Törökországában]. Ankara.
- Boratav, Korkut (2009): Bir Çevrimin Yükseliş Aşamasında Türkiye Ekonomisi [Törökország gazdasága egy felfelé ívelő ciklusban]. In: Mütavellioglu & Sönmez 1-75.2009,
- Boratav, Korkut (2017): Emperyalizm Türkiye'de. AKP'li Yıllar [Az imperializmus Törökországban van: az AKP évei]. In: Monthly Review Türkiye, vol. no1., 19-341.
- Bortz, Jürgen; Döring, Nicola (2006): Research Methods and Evaluation for Human and Social Scientists. Heidelberg, <https://doi.org/10.1007/978-3-540-33306-7>.
- Bourdieu, Pierre (1977): A gyakorlat elméletének vázolata. Cambridge, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511812507>.
- Bourdieu, Pierre (1983): Gazdasági tőke, kulturális tőke, társadalmi tőke. In: Kreckel, Reinhard (szerk.): Társadalmi egyenlőtlenségek. Szociális világ külön kötet 2. Göttingen, 183-198.
- Bourdieu, Pierre (1985): A társadalmi tér és a csoportok genezise. In: Elmélet és társadalom, Vol. 14, No. 6, 723-744, <https://doi.org/10.1007/BF00174048>.
- Bourdieu, Pierre (1987): Die feinen Unterschiede. A társadalmi ítékezés hatalmának kritikája. Frankfurt a.M.
- Bozarslan, Hamit (2003): A kurd nacionalizmus Törökországban: a hallgatólagos kon- traktustól a lázadásig (1919-1925). In: Vali, Abbas (szerk.): Essays on the Origins of Kurdish Nationalism. Costa Mesa, Mazda Pub, 163-190.
- Bozarslan, Hamit (2008): Kurdok és a török állam. In: Kasaba 333-3562008,, <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521620963.013>.
- Brand, Ulrich; Görg, Christoph (2000): Die Regulation des Marktes und die Transformation der Naturverhältnisse. In: PROKLA, No. 118, 83-106, <https://doi.org/10.32387/prokla.v30i118.785>.
- Breidenstein, Georg; Hirschauer, Stefan; Kalthoff, Herbert; Nieswand, Boris (2018): Ethnography. A terepkutatás gyakorlata. Konstanz.
- Buci-Glucksmann, Christine (1981): Gramsci és az állam. A filozófia materialista elméletéért. Köln.
- Buckel, Sonja; Georgi, Fabian; Kannankulam, John; Wissel, Jens (2017): The European Border Regime in Crisis. Elmélet, módszerek és elemzések a kritikai európai tanulmányokban. Tanulmány a Rosa-Luxemburg-Stiftung megbízásából, Berlin.
- Buckel, Sonja; Fischer-Lescano, Andreas (szerk.) (2007): Hegemonie gepanzert mit Zwang. Civil társadalom és politika Antonio Gramsci államértelmezésében. Baden Baden.

Buğra, Ayşe (1994): *Állam és vállalkozás a modern Törökországban: összehasonlító tanulmány.*

State University of New York Press.

Buğra, Ayşe (1998): *Osztály, kultúra és állam: An Analysis of Interest Representation by Two Turkish Business Associations*In: *International Journal of Middle East Studies*, Vol. No30., 521-5394,, <https://doi.org/10.1017/S0020743800052545>.

Buğra, Ayşe; Candaş, Ayşen (2011): *Change and Continuity under an Eclectic Social Security Regime: The Case of Turkey.* In: *Middle Eastern Studies*, Vol. No47., 515-5283,, <https://doi.org/10.1080/00263206.2011.565145>.

Burawoy, Michael (1998): *The Extended Case Method.* In: *Szociológiai elmélet*, Vol. 16, no. 1, 4-33, <https://doi.org/10.1111/0735-2751.00040>.

Çağlar, Gazi (2000): *Staat und Zivilgesellschaft in der Türkei und im Osmanischen Reich.* Frankfurt a.M.

Çağlar, Gazi (2003): *Törökország kelet és nyugat között. Történetének és jelenének politikai elemzése.* Münster.

Çakır, Ruşen; Bozan, İrfan (2005): *Sivil, Şeffaf ve Demokratik bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü? [Lehetséges-e egy polgári, átlátható és demokratikus di- janet?].* TESEV Yayınları, Isztambul.

Çakır, Ruşen; Bozan, İrfan; Talu, Balkan (2004): *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler (Imam Hatip Lyceen: Legendák és tények).* TESEV Yayınları, Isztambul.

Calhoun, Craig; Juergensmeyer, Mark; VanAntwerpen, Jonathan (2011): *Introduction.* In: *Ez. (szerk.): A szekularizmus újragondolása.* NewYork, 3-30.

Candeias, Mario (2004): *Neoliberalizmus, csúcstechnológia, hegemónia. A transznacionális kapitalista termelési és életmód alapfogalmai.* Kritika. Hamburg.

Candeias, Mario (2007): *Gramscianus konstellációk. Hegemónia és az új termelési és életmódok érvényesítése.* In: *Merkens & Diaz* 15-322007,.

Candeias, Mario (2008): *Von der Dialektik des Neoliberalismus zu den Widersprüchen der Bewegungen.* In: *Butterwegge, Christoph; Lösch, Bettina; Ptak, Ralf (szerk.): Neoliberalizmus.* Wiesbaden, 301-317, https://doi.org/10.1007/978-3-531-90899-1_17.

Çarkoğlu, Ali; Toprak, Binnaz (2000): *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset [Vallás, társadalom és politika Törökországban].* TESEV Yayınları, Isztambul.

Çavdar, Gamze (2006): *Islamist New Thinking: A politikai tanulás modellje?* In: *Political Science Quarterly*, Vol. 477-4973,, <https://doi.org/10.1002/j.1538-165X.2006.tb00579.x21>,.

Çavuldak, Ahmet (2013): *Die Legitimität der linkenden Trennung von Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland.* In: *Pickel, Gert; Hidalgo, Oliver (szerk.): Religion und Politik im vereinigten Deutschland.* Ami megmaradt a

- A vallásosok visszatérése? Wiesbaden, 307-335, https://doi.org/10.1007/978-3-531-94181-3_13.
- CBRT (2017): Pénzügyi beszámoló jelentés. 2017 - III Török Központi Bank.
- Çelik, Aziz (2015): Turkey's New Labour Regime under the Justice and Development Party in the First Decade of the Twenty-First Century: Authoritarian Flexibilization. In: *Middle Eastern Studies*, Vol. 51, No. 4, 618-635, <https://doi.org/10.1017/S002632062014.987665>.
- Cengiz, Kurtuluş (2013): "Yav İşte Fabrikalaşak. Anadolu Sermayesinin Oluşumu: Kayseri-Hacılar Örneği ["Ey, alapítsunk gyárat". Az anatóliai főváros kialakulása: a Kayseri-Hacılar példa]. Isztambul.
- Ciddi, Sinan (2011): Törökország szeptemberi népszavazása 2010. In: *Middle East Review of International Affairs (Online)*, vol. no. 15,4.
- Cinar, Menderes (2006): Törökország átalakulása az AKP kormányzása alatt. In: *The Muslim World*, Vol. 96, No. 3, 469-486, <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2006.00138.x>.
- Cizre, Ümit (szerk.) (2008): *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party*. Oxon, <https://doi.org/10.4324/9780203937334>.
- Cizre, Ümit (2017): Félelem és gyűlölet Törökországban: Erdoğan népszavazásának előzményei. In: *MERIP*, 2017.04.26., [https://merip.org/2017/04/fear-and-loathing-in-turkey/\(hozzaférés:2018.10.12.\)](https://merip.org/2017/04/fear-and-loathing-in-turkey/(hozzaférés:2018.10.12.)).
- Çoban, Funda (2015): İslamcılığın Fikri Taşıyıcısı Olarak Türkiye Siyasi Hayatında Necip Fazıl [Necip Fazıl mint az iszlamisizmus szellemi hordozója a török politikai életben]. In: *Mülkiye Dergisi*, 59-873, kötet39.
- Copeaux, Etienne (2000): Tarih ders kitaplarında (1931-1993) Türk tarih tezin-den Türk-İslam sentezine [A török történelemtézisektől a török-izlám szintézisig a történelemtankönyvekben (1931-1993)]. *Türk Tarih Vakfı Yayınları*, Isztambul.
- Çoşar, Simten; Yücesan-Özdemir, Gamze (szerk.) (2012): *Silent Violence. A neoliberalizmus, az iszlamista politika és az AKP évei Törökországban*. Ottawa.
- De Leon, Cedric; Desai, Manali; Tuğal, Cihan (2009): *Political Articulation: Parties and the Constitution of Cleavages in the United States, India, and Turkey*. In: *Szociológiai elmélet*, Vol. 27, No. 3, 193-219, <https://doi.org/10.1111/j.1467-9558.2009.01345.x>.
- Değirmen, Ufuk (2013): Neoliberalizm-İslamcılık Hegemonyası ve Kürdi Belediyeler [A neoliberalizmus-izlamisizmus és a kurd közösségek hegemoniája]. In: *Sol Bakış*, a Sol című napilap melléklete.13,30.03.2013,
- Demirović, Alex (1992): Szabályozás és hegemonia. Értelmiségiek, tudásgyakorlatok és felhalmozás. In: Demirović, Alex; Krebs, Hans-Peter; Sablowski, Thomas (szerk.): *Hegemony and the State. A kapitalista szabályozás mint projekt és folyamat*. Münster, 128-157.

- Demirović, Alex (2001): Hegemonialis projektek és az értelmiségiek szerepe. In: *The Argument*, 59-65239., szám.
- Demirović, Alex (2006a): Neoliberalizmus és hegemónia. In: Filipič, Ursula (szerk.): *Neoliberalizmus és globalizáció*. Bécs, 17-33, https://doi.org/10.1007/978-3-531-90899-1_2.
- Demirović, Alex (2006b): Népuralom? A demokrácia és a kapitalista állam in Nicos Poulantzas. In: Bretthauer, Lars; Gallas, Alexander; Kannankulam, John; Stützel, Ingo (szerk.): *Reading Poulantzas. A marxista államelmélet aktualitásáról*. Hamburg.
- Demirović, Alex (2007a): Nicos Poulantzas. A materialista államelmélet aktualitása és problémái. Münster.
- Demirović, Alex (2007b): Politikai társadalom - civil társadalom. Az integrális állam elméletéről Antonio Gramsci. In: Buckel & Fischer-Lescano 21-412007,, <https://doi.org/10.5771/9783845201849-19>.
- Demirpolat, Anzavur (2002): Az iszlám gazdasági etika, racionalitás és kapitalizmus felemelkedése a modern Törökországban: Konya esete. Kiadatlan disszertáció a Közel-Keleti Műszaki Egyetemen, Ankara.
- Dinler, Demet (2003): Türkiye'de Güçlü Devlet Geleneği Tezinin Eleştirisi [Az erős állam tézisének kritikája Törökországban]. In: *Praksis*, 17-549., sz.
- Doğan, Ali Ekber (2004): Sosyal Demokrat Vaatlerden Neoliberal Rövanşçılığa: 1990'lar Ankara'sında Belediyecilik [A szociáldemokrata ígéretről a neoliberalis revanchizmusig: helyi politika az 1990-es évek Ankarájában]. In: *Praksis*, 103-128. sz12.,
- Doğan, Ali Ekber (2007): Eğreti Kamusalık. Kayseri Örneğinde İslamcı Belediyecilik [Felületes közösségiség. Iszlám közösségi politika Kayseri példáján]. Isztambul.
- Doğan, Ali Ekber (2009a): İslamcı Sermayenin Gelişme Dinamikleri ve 28 Şubat Süreci [Az iszlám tőke fejlődési dinamikája és a 28.februári tüntetés]. In: *Uzgel & Duru* 283-3062009.,
- Doğan, Ali Ekber (2009b): 29 Mart 2009 Seçimleri ve AKP: Türkiye'nin Siyasal Coğrafyası Açısından bir Değerlendirme [A 2009. március 29-i választások és az AKP: Törökország politikai helyzetének értékelése]. In: *Praksis*, 113-134. sz21.,
- Doğan, Ali Ekber (2011): "1994'ten Bugüne Neoliberal İslamcı Belediyecilikte Süreklilik ve Değişimler" [Continuities and Changes in Neoliberal-Islamic Local Politics from 1994 to Today]. In: *Praksis*, 55-7526., sz.
- Doğan, Sevinç (2016): Mahalledeki AKP. Parti İşleyişi, Taban Mobilizasyonu ve Siyasal Yabancılaşma [Az AKP a kerületben. A párt működése, a bázis mozgósítása és a politikai elidegenedés]. Isztambul.

- Dörre, Klaus (2009): Die neue Landnahme. A pénzügyi piaci kapitalizmus dinamikája és korlátai. In: Dörre, Klaus; Lessenich, Stephan; Rosa, Hartmut (szerk.): Szociológia - kapitalizmus - kritika. Vita. Frankfurt a.M., 21-86.
- Dufner, Ulrike (1998): Militär kontra Islamismus. In: Tudomány és béke, Vol. 16, Nem. 4.
- Durak, Yasin (2011): Emeğin Tevekkülü. Konya'da İşçi-İşveren İlişkileri ve Dindarlık [A munka sorsa. Munkavállaló-munkáltató kapcsolatok és vallásosság Konyában]. Isztambul.
- Duru, Bülent (2009): Modern Muhafazakârlık ve Liberal Politikalar Arasında Doğal Varlıklar: AKP'nin Çevre Politikalarına bir Bakış [Természeti erőforrások a modern konzervativizmus és a liberális politika között: az AKP környezetvédelmi politikájának vizsgálatára]. In: Uzgel & Duru 783-8022009,.
- Duzgun, Eren (2012): Recenzió: Islam's Marriage with Neoliberalism: State Transformation in Turkey, Yıldız Atasoy. In: Történelmi materializmus, 181-2004,3., kötet, <https://doi.org/10.1163/1569206X-12341262>.
- Eder, Mine (2010): Visszavonuló állam? A törökországi jóléti rendszerváltás politikai gazdaságtana. In: Middle East Law and Governance, Vol. 2, No. 2, 152-184, <https://doi.org/10.1163/187633710X500739>.
- Eğilmez, D. Burcu (2010): İzmir'de Kentsel Dönüşüm ve Dönüştürülemeyen Zorun- lu Yoksulluk Halleri [Urban Transformation and Consistent Poverty Conditions in Izmir]. In: Yıldırım & Haspolat 601-6382010,.
- Elfferding, Wieland (1983): Klassenpartei und Hegemonie: zur impliziten Partentheorie des Marxismus. In: Das Argument, Sonderband 91: Marxismus und Theorie der Parteien, 7-35.
- Ercan, Fuat (2002): A török tőkefelhalmozási folyamat ellentmondásos folytonosságára: kritikai perspektíva a török gazdaság nemzetközivé válásának folyamatára. In: Balkan & Savran 21-372002,.
- Ercan, Fuat; Oğuz, Şebnem (2015): Form Gezi Resistance to Soma Massacre: Capital Accumulation and Class Struggle in Turkey. In: Szocialista Regiszter, 51. évfolyam, 114- 135.
- Ercan, Fuat; Tuna, Ş. Gürçağ (2006): İç Burjuvazinin Gelişimi: 1960'lardan Günümüze Bakış [A belső polgárság fejlődése: egy szemle 1960-tól napjainkig]. In: Ülman, Burak; Akça, İsmet (szerk.): İktisat, Siyaset, Devlet Üzerine Ya- zılar Prof. Dr. Kemali Saybaşılı'ya Armağan [Írások gazdaságról, politikáról: Dedikáció Prof. Dr. Kemali Saybaşılınek]. Isztambul, 141-173.
- Erden, M. Suphi (2004): A görög és török lakosság cseréje az 1920-as években és annak társadalmi-gazdasági hatásai az anatóliai életre. In: Crime, Law & Social Change, Vol. No41., 261-2823,, <https://doi.org/10.1023/B:CRIS.0000024437.30463.84>.
- Erdoğan, Necmi (2001a): "Kalpaksız Kuvvacılar": Kemalista Sivil Toplum Kuruluşları ["Küzdő filksapka nélkül": Kemalista civil társadalmi szervezetek

- nen]. In: Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik [Civil társadalom és nacionalizmus Törökországban]. Isztambul, 235-263.
- Erdoğan, Necmi (2001b): Neo-Kemalizm, Organik Bunalım ve Hegemonya [Neo-Kemalizmus, szerves válság és hegemónia]. In: Bora & Gültekinil 2001, 584-591.
- Eres, Beran; Yüksel, Hakan (2018): AKP Döneminde Türkiye'de Değişen Medya Sermayesi [A médiatulajdonlás változása az AKP időszakában]. In: Hâlâ Gazeteciyiz, 10.05.2018, [https://halagazeteciyiz.net/2018/05/10/akp-doneminde-turkiyede-degisen-medya-sermayesi/\(hozzáférés:2018.10.12.\)](https://halagazeteciyiz.net/2018/05/10/akp-doneminde-turkiyede-degisen-medya-sermayesi/(hozzaférés:2018.10.12.)).
- Ertekin, Orhan Gazi (2011): Yargı Meselesi Hallolundu [Az igazságosság kérdése megoldódott]. Ankara.
- Ertuğrul, İlker N. 2009: AKP ve Özelleştirme [AKP és a privatizáció]. In: Uzgel & Duru 522-5552009,.
- Esen, Berk; Gumuscu, Sebnem (2016): Rising Competitive Authoritarianism in Turkey. In: Third World Quarterly, Vol. 37, No. 9, 1581-1606, <https://doi.org/10.1080/01436597.2015.1135732>.
- Esen, Berk; Gumuscu, Sebnem (2017): Turkey: How the Coup Failed. In: Journal of Democracy, Vol. 28, No. 1, 59-73, <https://doi.org/10.1353/jod.2017.0006>.
- ESI (2005): Iszlám kálvinisták. Felfordulás és konzervativizmus Közép-Antiáliában. Berlin/Isztambul. In: <https://www.esiweb.org/index.php?lang=en&id=156> &document_ID=71 from (19.09.2005lekérdezve: 2018.12.10.).
- Evans, Peter B.; Rueschemeyer, Dietrich (1985): The State and Economic Transformation. A hatékony beavatkozás alapjául szolgáló feltételek elemzése felé. In: Evans & Rueschemeyer & Skocpol 44-771985,, <https://doi.org/10.1017/CBO978051162828283.004>.
- Evans, Peter B.; Rueschemeyer, Dietrich; Skocpol, Theda (szerk.) (1985): Bringing the State Back In. Cambridge.
- Fisahn, Andreas (2016): Die Saat des Kadmos. Állam, demokrácia és kapitalizmus. Münster.
- Gerlach, Christian (2002): Nemzetépítés a háborúban: gazdasági tényezők az örmények kiirtásában és a magyar zsidók meggyilkolásában. In: Kieser, Hans-Lukas; Schaller, Dominik J. (szerk.): Der Völkermord an den Armeniern und die Shoah. Zürich, 347-422.
- Göçek, Fatma Müge (1993): Etnikai szegmentáció, nyugati oktatás és politikai eredmények: Tizenkilencedik századi oszmán társadalom. In: Poétika Ma, 507-53814.,3, évf. 507-538., <https://doi.org/10.2307/1773283>.
- Göker, Emrah (2013): Emme-basma tulumba olarak cami [A mecset mint szívó- és nyomószivattyú]. In: Express, 10-11135., szám.
- Göktaş, Kemal (2012): Yeni Yargı: Kurumsallaşma ve Pratik [Az új igazságszolgáltatás: intézményesülés és gyakorlat]. In: Birikim, 18-22. sz275,.

- Göle, Nilüfer (1997): Szekularizmus és iszlamizmus Törökországban: Elitek és ellenelit kialakulása. In: *Middle East Journal*, 46-581., kötet51.,
- Göle, Nilüfer (2004): Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öf fentlichkeit. In: Ez; Ammann, Ludwig (szerk.): *Islam in Sicht. A muszlimok megjelenése a köztereken.* Bielefeld, 11-44, <https://doi.org/10.14361/9783839402375-001>.
- Göle, Nilüfer (2012): Poszt-szekuláris Törökország. In: *New Perspectives Quarterly*, Vol. 29, No. 7-111., <https://doi.org/10.1111/j.1540-5842.2012.01290.x>.
- Gözyaydın, İřtar (2009): *Diyanet. Türkiye Cumhuriyet'inde Dinin Tanzimi [Diyanet. A vallás szabályozása a Török Köztársaságban].* Isztambul.
- Gramsci, Antonio (1986): Néhány szempont a Dél kérdéséről. In: Zamis, Guido (szerk.): *Politikáról, történelemről és kultúráról: Válogatott írások.* Frankfurt a.M., 188-215.
- Gramsci, Antonio (1991ff.): *Börtönfüzetek. Kritikai összkiadás.* Hamburg/Berlin.
- Guha, Ranajit (1997): *Hegemonia nélküli uralom. Történelem és hatalom a gyarmati Indiában.* Cambridge/London.
- Gülalp, Haldun (1997): Modernizációs politikák és iszlamista politika Törökországban. In: *Kasaba & Bozdoğan* 52-631997.,
- Gülalp, Haldun (1999): Politikai iszlám Törökországban: a Refah párt felemelkedése és bukása. In: *The Muslim World*, Vol. 89, No. 1, 22-41, <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1999.tb03667.x>.
- Gülalp, Haldun (2005): Fiat felvilágosodás: szekularizáció és demokrácia Törökországban. In: *Middle Eastern Studies*, Vol. 41, No. 3, 351-372, <https://doi.org/10.1080/00263200500105984>.
- Gülhan, Sinan T. (2011): Devlet müteahhitlerinden gayrimenkul geliřtiricilerine. Türkiye'de kentsel rant ve bir meta olarak konut üreticilięi. Konuta hücum [Az állami fejlesztőktől az ingatlanfejlesztőkig. A lakás mint városi profit és áru Törökországban. Futás az ingatlanokra]. In: *Birikim*, 270. szám, 27-33.
- Güney, Murat (2009): AKP ve Türkiye'de Yeni İktidar [Az AKP és az új uralom Törökországban]. In: Ders. (szerk.): *Türkiye'de İktidarı Yeniden Düşünmek [A törökországi uralkodás újragondolása].* Isztambul.
- Güngen, Ali Rıza (2017): Financial Inclusion and Policy-Making: Strategy, Campaigns and Microcredit a la Turca. In: *Új politikai gazdaságtan*, Online, <https://doi.org/10.1080/13563467.2017.1349091>.
- Güngen, Ali Rıza; Erten, Şafak (2005): Şerif Mardin és Metin Heper megközelítései az államról és a civil társadalomról Törökországban. In: *Journal of Historical Studies*, 3/2005, 1-14.

- Gürel, Burak (2014): Türkiye'de Kırsal Sınıf Mücadelelerinin Tarihsel Gelişimi [The Historical Development of Rural Class Struggles in Turkey]. In: Savran & Tanyılmaz & Tonak 303-3852014.
- Güveloğlu, Nazım (2004): Demokrasinin Neoliberal Çağda Geçirdiği Dönüşümün Siyasal Partiler Üzerindeki Etkileri [A demokrácia átalakulásának hatása a neoliberalis korszakban a politikai pártokra]. In: Praxis, 11-3612. sz.
- Hale, William (2006): A kereszténydemokrácia és a JDP. Párhuzamok és ellentétek. In: Yavuz, M. Hakan (szerk.): Az új Törökország kialakulása: demokrácia és az AK Párt. Salt Lake City, 66-87.
- Hale, William; Özbudun, Ergun (2010): Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey. Az AKP esete. Oxon, <https://doi.org/10.4324/9780203873359>.
- Hastings, Adrian (1997): The Construction of Nationhood. Etnicitás, vallás és nacionalizmus. Cambridge.
- Haug, Frigga (2007): A nemek közötti kapcsolatok megértése Gramsci segítségével. In: Mer-kens & Diaz 33-532007.
- Haug, Wolfgang Fritz (2004): Hegemonie. In: Haug, Wolfgang Fritz (szerk.): Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus 6/I. kötet. Hamburg, 2-25.
- Heper, Metin (1985): Az állami hagyomány Törökországban. Walkington.
- Heper, Metin (1987): Az állam és a közhivatalok: összehasonlító szemlélet. London.
- Heper, Metin (1992): Az erős állam mint a demokrácia megszilárdításának problémája: Törökország és Németország összehasonlítása. In: Comparative Political Studies, Vol. No25., 169-194,, <https://doi.org/10.1177/0010414092025002002>.
- Hill, Christopher (1961): A protestantizmus és a kapitalizmus felemelkedése. In: Fisher, Fred-erick J. (szerk.): Essays in the Economic and social History of Tudor and Stuart England. London, 15-39.
- Hillebrandt, Frank (2009): Praxistheorie. In: Kneer, Georg; Schroer, Markus (szerk.): Handbuch Soziologische Theorien. Wiesbaden, 369-394, https://doi.org/10.1007/978-3-531-91600-2_18.
- Hirsch, Joachim (2005): Materialistische Staatstheorie. A kapitalista államrendszer átalakulási folyamatai. Hamburg.
- Hobsbawm, Eric (1968): Ipar és birodalom. London.
- Hoşgör, A. Evren (2008): AKP, állam és tőke. A törökországi "centrum" és "periféria" közötti konfliktus osztályelméleti újraértelmezése. Kiadatlan disszertáció a Lancaster Egyetemen.
- Hoşgör, Evren (2015): Iszlám tőke. In: Balkan & Balkan & Öncü 2015, 142-165.
- Hoşgör, Evren; Özel, Bülent (2010): Tracing 'Center-Periphery' Paradigm: Critical Irodalmi áttekintés hálózatelemzéssel. Előadás a Duke Egyetem Politikai Hálózatok Konferenciáján, július 2010.

- Huntington, Samuel (1993): A civilizációk összecsapása? In: *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 22-493,, <https://doi.org/10.2307/20045621>.
- Iğsız, Aslı (2013): Brand Turkey and the Gezi Protests: Authoritarianism, Law, and Neoliberalism. In: *Jadaliyya*, 2013.07.12., www.jadaliyya.com/Details/29078 (hozzáférés: 2017.02.14.).
- Inalcik, Halil (1969): Tőkeképződés az Oszmán Birodalomban. In: *The Journal of Economic History*, Vol. 29, No. 1, 97-140, <https://doi.org/10.1017/S0022050700097849>.
- Insel, Ahmet (2003): Az AKP és a demokrácia normalizálása Törökországban. In: *The South Atlantic Quarterly*, Vol. 102, No. 2/3, 293-308, <https://doi.org/10.1215/00382876-102-2-3-293>.
- İnsel, Ahmet (2014): Bir devir daha kapanırken [Ahogy egy újabb korszak véget ér]. In: *Birikim*, 8-10297., szám.
- İnsel, Ahmet (2015): Putinizm pençesinde Türkiye [Törökország a putyinizmus szorításában]. In: *Cumhuriyet*, 29.09.2015.
- İnsel, Ahmet (2016a): Özgürlükçü Laiklik [Libertárius laicizmus]. In: *Cumhuriyet*, 03.05.2016.
- İnsel, Ahmet (2016b): Otoriterizm ötesine gidiş [Túl a tekintélyelvűségen]. In: *Cumhuriyet*, 17.05.2016.
- Isik, Damla (2014): Vakıf mint szándék és gyakorlat: jótékonyág és szegénységély Törökországban. In: *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 46, No. 3. 307-327, <https://doi.org/10.1017/S0020743814000129>.
- Jäger, Michael (2007): Die Partei, die eine Ziel hat. In: *Merkens & Diaz* 126-1402007., Jessop, Bob (1982): *A kapitalista állam. Marxista elméletek és módszer.* Oxford.
- Jessop, Bob (1990): *Államelmélet. A kapitalista állam helyére állítása.* Cambridge.
- Kalaycıoğlu, Ersin (2015): Turkish Popular Presidential Elections: Deepening Legitimacy Issues and Looming Regime Change. In: *Dél-európai társadalom és Politics*, Vol. 20, No. 2, 157-179, <https://doi.org/10.1080/13608746.2015.1046264>.
- Kannankulam, John; Georgi, Fabian (2012): European integration as a materielle Verdichtung von Kräfteverhältnissen. Hegemonikus projektek az "állami projekt Európáért" folytatott küzdelemben. A marburgi Phillips Egyetem Európai Integrációs Kutatócsoportjának 30. számú munkadokumentuma. Marburg.
- Karacimen, Elif (2015): A hitel, az adósság és a munkaerőpiac közötti összefüggések: törökországi bizonyítékok. In: *Cambridge Journal of Economics*, Vol. No39., 751-3,h767, <https://doi.org/10.1093/cje/beu016>.
- Karakas, Cemal (2007): Törökország: iszlám és szekularizmus az állami, politikai és társadalmi érdekek között. HSFK-jelentés 1/2007. Frankfurt a.M..
- Karaömerlioglu, M. Asim (1998): A falusi intézetek tapasztalatai Törökországban. In: *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 25, No. 1, 47-73, <https://doi.org/10.1080/13530199808705654>.

- Kasaba, Reşat (1988): *Az Oszmán Birodalom és a világgazdaság: A XIX. század*. State University of New York Press.
- Kasaba, Reşat (szerk.) (2008): *The Cambridge History of Turkey*. 4. kötet: *Törökország a modern világban*. Cambridge.
- Kasaba, Reşat; Bozdoğan, Sibel (szerk.) (1997): *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. Seattle/London.
- Kazancıgil, Ali (1981): *Az oszmán-török állam és a kemalizmus*. In: Özbudun, Ergun; Kazancıgil, Ali (szerk.): *Atatürk, a modern állam alapítója*. London, 37-56.
- Keyder, Çağlar (1987): *State and Class in Turkey*. Tanulmány a kapitalista fejlődésről. London/New York.
- Keyder, Çağlar (1997): *Merre tart a modernitás projektje? Törökország az 1990-es években*. In: Kasaba & Bozdoğan 37-511997,.
- Kieser, Hans-Lukas (2000): *Der verpasste Friede. Misszió, etnikum és állam Törökország keleti tartományaiban 1839-1938*. Zürich: *Mission, Ethnicity and State in the Eastern Provinces of Turkey 1839-1938*. Zürich.
- Kısakürek, Necip Fazıl (évszám nélkül): *İdeolojya Örgüsü [Ideologia Flechtwerk]*.
- Koçak, Orhan (2001): *1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları [Kültürpolitika az 1920-as évektől az 1970-es évekig]*. In: Bora & Gültekingil 370-4242001,.
- Köse, Ahmet Haşim; Öncü Ahmet (1998): *Dünya ve Türkiye ekonomisinde Anadolu imalat sanayii: Zenginleşmenin mi yoksa yoksullaşmanın mı eşiğindeyiz? [Az anatóliai feldolgozóipar a globális és török gazdaságban: a gazdagság vagy a szegénység küszöbén állunk?]*. In: *Toplum ve Bilim*, 135-159. szám.77,
- Küçükömer, İdris (1994): *Sivil Toplum Yazıları [Írások a civil társadalomról]*. Istanbul.
- Kuran, Timur (1995): *Islám gazdaságtan és az iszlám algazdaság*. In: *Journal of Economic Perspectives*, Vol. 9, No. 4, 155-173, <https://doi.org/10.1257/jep.9.4.155>.
- Kuran, Timur (2001): *The Provision of Public Goods under Islamic Law: Origins, Impacts, and Limitations of the Waqf System*. In: *Journal of the Law and Society Association*, Vol. No35, 841-8984,, <https://doi.org/10.2307/3185418>.
- Kuru, Ahmet (2009): *Szekularizmus és a vallással szembeni állami politika*. Cambridge, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511815096>.
- Kutlu, Denizcan (2015): *Türkiye'de Sosyal Yardım Rejiminin Yapısal Boyutları, Disiplin Oluşumu ve Yardım Alan Yoksul Tipolojisi [A jóléti rendszer strukturális dimenziói Törökországban, a tehetetlen szegények fegyelmezése és tipológiája]*. *Előterjesztés a Török Társadalomtudományi Társaság kongresszusára*.14.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (1985): *Hegemónia és szocialista stratégia. Egy radikális demokratikus politika felé*. London.
- Luggas, Ingo (2007): *Empfindungsstrukturen und Alltagsverstand. Antonio Gramsci és Raymond Williams materialista kultúrafelfogásának következményei*. In: *Merkens & Diaz* 85-972007,.

- Lewin, Kurt (1943): Forces Behind Food Habits and Methods of Change. In: Bulletin of the National Research Council, No. 35-65108,.
- Lewis, Bernhard (1961): A modern Törökország kialakulása. London.
- Lord, Ceren (2018): The Story Behind the Rise of Turkey's Ulema. In: MERIP, 02.04.2018, <https://merip.org/2018/02/the-story-behind-the-rise-of-pulyka-ulema/> (hozzáférés: 2018.10.12.).
- Mahmood, Saba (2005): A vallásosság politikája: Az iszlám megújulás és a feminista szubjektum. Princeton.
- Mardin, Şerif (1980): Egy gazdasági kódex átalakulása. In: Özbudun, Er- gun; Ulsan, Aydın (szerk.): The Political Economy of Income Distribution in Turkey. New York, 23-53.
- Mardin, Şerif (1991): Türkiye'de Din ve Siyaset. Makaleler 3 [Vallás és politika Törökországban. Írások 3]. Isztambul.
- Mardin, Şerif (2006a): A centrum-periféria mint a társadalmi átalakulás tanulmányozásának fogalma. In: Ders. 298-3152006,.
- Mardin, Şerif (2006b): Vallás a modern Törökországban. In: Ders. 225-2422006,.
- Mardin, Şerif (2006c): A kulturális változás és az értelmiség: Necip Fazıl és a Nakşibendi. In: Ders. 243-2592006,.
- Mardin, Şerif (szerk.) (2006): Vallás, társadalom és modernitás Törökországban. Syracuse. Marx, Karl (1977): Das Kapital. A politikai gazdaságtan kritikája. In: Marx Engels
Művek, Berlini23. kötet.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (1981): Die deutsche Ideologie. In: Marx Engels Werke, Bd. Berlin.3.
- Mecham, R. Quinn (2004): Az erény hamvaiból a fény ígérete: a politikai iszlám átalakulása Törökországban. In: Third World Quarterly, Vol. No25,. 339-3582,, <https://doi.org/10.1080/0143659042000174842>.
- Merkens, Andreas; Diaz, Victor Rego (szerk.) (2007): Working with Gramsci. Szövegek Gramsci politikai-gyakorlati kisajátításáról. Hamburg.
- Mertcan, Hakan (2012): Bitmeyen Kavga Laiklik. Türkiye'de Din-Devlet-Diyanet [A szekularizmusért folyó küzdelem. Vallás-állam-diyamet Törökországban]. Ankara.
- Morton, Adam David (2011): A szociológiai marxizmus határai? In: Történelmi Materializmus, 129-15821,1, kötet, <https://doi.org/10.1163/1569206X-12341284>.
- MÜSİAD (1994): İş Hayatında İslâm İnsanı (Homo Islamicus) [Az iszlám ember az üzleti életben (Homo Islamicus)]. Isztambul.
- Mütevellioğlu, Nergis; Sönmez, Sinan (szerk.) (2009): Küreselleşme, Kriz ve Türki- ye'de Neoliberal Dönüşüm [Globalizáció, válság és neoliberális átalakulás Törökországban]. Isztambul.
- Mutlu, Kayhan (1990): Toplumların Gelişmesinde Dini Değer Yargılarının Önemi (İslâm ve Protestan Ahlâkınının Karşılaştırılması) [A vallási vallás jelentősége.

- Értékítéletek a társadalmak fejlődésében (Az iszlám és a protestáns etika összehasonlítása). In: *Islámi Aráştırmalar*, 2,99-104. kötet4.
- Odman, Emine Aslı (2000): Informalizáció és az állam: Törökország a neoliberális fordulat óta In1980.: PROKLA, 449-46830,,3, kötet.
- Odman, Aslı (2006): Büyük 1929Buhran Sonrası Meksika'da Korporatist Populizm ve Türkiye'de Solidarist Devletçilik Karşılaştırması: Küçükkuuyu ile Yoğrulan Tezler [A mexikói korporatista populizmus és a törökországi szolidarista etatizmus összehasonlítása a nagy gazdasági válság után: Küçükku- yuval érlelt tézisek]. In: Yılmaz, Demet et al. (szerk.): Türkiye'de Kapitalizmin Gelişimi [A kapitalizmus fejlődése Törökországban]. Ankara.
- Oğurlu, Anita; Öncü, Ahmet (2015): The Laic-Islamist Schism in the Turkish Dominant Class and the Media. In: *Balkan & Balkan & Öncü* 272-2852015,.
- Öncü, Ahmet (2003): Diktatúra plusz hegemonia: A török állam gramscianus elemzése. In: *Science & Society*, Vol. 67, No. 3, 303-328, <https://doi.org/10.1521/siso.67.3.303.21243>.
- Öniş, Ziya (2009): Konzervatív globalizmus válaszüton: Az Igazság és Fejlődés Pártja és a törökországi demokratikus konszolidáció nehéz útja. In: *Mediterrán politika*, Vol. No14., 21-401,, <https://doi.org/10.13629390902747376>.
- Öniş, Ziya (2015): A központ monopolizálása. Az AKP és a török demokrácia bizonytalan útja. In: *The International Spectator. Italian Journal of International Affairs*, vol. no50,, 22-412,, <https://doi.org/10.1080/03932729.2015.1015335>.
- Opratko, Benjamin (2012): Hegemonie. Politikai elmélet Antonio Gramsci után. Münster.
- Ozan, Ebru Deniz (2012): Gülme Sırası Bizde. 12 Eylül'e Giderken Sermaye Sınıfı, Kriz ve Devlet [Most rajtunk a sor, hogy ne vessünk. Tókéosztály, válság és állam a szeptemberi úton12.]. Isztambul.
- Ozan, Ebru Deniz (2015): İki Darbe Arasında Kriz Sarmalı [Válságspirál két puccs között]. In: *Atılğan & Saraçoğlu & Uslu* 657-7462015,.
- Özbudun, Ergun (2006): A politikai iszlámtól a konzervatív demokráciáig: az Igazság és Fejlődés Pártjának esete Törökországban. In: *South European Society and Politics*, Vol. 11, No. 3, 543-557, <https://doi.org/10.1080/13608740600856561>.
- Özbudun, Ergun (2014): AKP at the Crossroads: Erdogan többségi sodródása. In: *Délkelet-európai társadalom és politika*, 19,155-1672., kötet, <https://doi.org/10.1080/13608746.2014.920571>.
- Özçelik, Pınar Kaya (2015): İlk Birikim Sorunsalı Bağlamında ve Türk Ulus Devletin Kurulma Sürecinde Gayrimüslim Azınlıklar [A nem muszlim kisebbségek a primitív felhalmozás kérdésének és a török nemzetállam létrehozásának folyamatának kontextusában]. In: *Praksis*, 45-102. sz39,.

- Özdalga, Elisabeth (2000): Világi aszkézis az iszlám szerezposztásban: Fethullah Gülen ihletett vallásossága és aktivizmusa. In: *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, vol. no9., 17, 83-104, <https://doi.org/10.1080/10669920008720169>.
- Özdalga, Elisabeth (2006): A rejtett arab: A fogalom kritikai olvasata. "Török iszlám". In: *Middle Eastern Studies*, Vol. No42., 4, 551-570.
- Özdemir, Ali Murat; Yücesan-Özdemir, Gamze (2006): Munkajogi reform Törökországban a 2000-es években: Az ördög nem csak a részletekben, hanem a jogi szövegekben is rejlik. In: *Gazdasági és Ipari Demokrácia*, Vol. 27, No. 2, 311-331, <https://doi.org/10.1177/0143831X06060592>.
- Ozgur, Iren (2012): *Islám iskolák a modern Törökországban. Hit, politika és oktatás.* Cambridge, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139176026>.
- Öztürk, Naciye (2018): Okul Öncesi Dini Eğitim: "Kur'an Kursları Okul Öncesi Dini Eğitim Projesi" ve Öneriler [Vallásos nevelés az óvodában: "Project Co- rank Courses in Religious Preschool Education" és javaslatok]. SETA Yayınları, Isztambul.
- Öztürk, Özgür (2010): Türkiye'de Büyük Sermaye Grupları. Finans Kapitalin Oluşumu ve Gelişimi [A törökországi nagy tőkecsoportok. A pénzügyi tőke kialakulása és fejlődése]. Isztambul.
- Öztürk, Özgür (2015): *Islamista nagypolgárság Törökországban.* In: *Balkan & Balkan & Öncü* 117-141, 2015,
- Özügürlü, Metin (2008): *Anadolu'da Küresel Fabrikanın Doğuşu. Yeni İşçilik Örüntülerinin Sosyolojisi [The Genesis of the Global Factory in Anatolia. Az új típusú munkavállaló szociológiája].* Ankara.
- Poulantzas, Nicos (1967): *Marxista politikai elmélet Nagy-Britanniában.* In: *New Left Review*, 57-7443., szám.
- Poulantzas, Nicos (1973): *Fasizmus és diktatúra.* München.
- Poulantzas, Nicos (1978): *Politikai hatalom és társadalmi osztályok.* London.
- Poulantzas, Nicos (2002): *Staatstheorie. Politikai felépítmény, ideológia, autoriter etatizmus.* Hamburg.
- Quataert, Donald (2006): *The Age of Reforms, 1812-1914.* In: Inalcık, Halil; Quataert, Donald (szerk.): *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, Volume Two 1600-1914.* New York, 759-943.
- Reyhan, Cenk (2008): *Jön Türk Hareketi Üzerine Kavramsal Bir Çerçeve [Elméleti keret a fiatal törökök mozgalmának feltérképezéséhez].* In: *Akademik Bakış*, 121-138.2, kötet1.,
- Röttger, Bernd (2007): *Passzív forradalom és szakszervezetek. A korporatista politika felemelkedése és hanyatlása.* In: *Merkens & Diaz* 54-702007.,
- Saraçoğlu, Cenk (2010): *A kurdokról alkotott kép változása a török városokban: a kurd migránsok középosztálybeli megítélése Izmirben.* In: *Patterns of Prejudice*, 239-26044.,3, kötet, <https://doi.org/10.1080/0031322X.2010.489735>.

- Saraçoğlu, Cenk (2011): İslami-Muhafazakar Milliyetçiliğin Millet Tasarımı: AKP Döneminde Kürt Politikası [Az iszlám konzervatív nacionalizmus nemzetének kialakítása: a kurd politika az AKP időszakában]. In: *Praxis*, 31-5426., sz.
- Saraçoğlu, Cenk (2015): Tank Paletyle Neoliberalizm [Neoliberalizmus tankláncokkal]. In: Atılgan & Saraçoğlu & Uslu 747-8692015.,
- Saraçoğlu, Cenk; Yeşilbaş, Melih (2015): Minare ile İnşaat Gölgesinde [A mecset és az építkezés árnyékában]. In: Atılgan & Saraçoğlu & Uslu 871-9572015.,
- Savran, Sungur (1985): Osmanlı'dan Cumhuriyete: Türkiye'de Burjuva Devrimi Sorunu [Az Oszmán Birodalomtól a Köztársaságig: A polgári forradalom kérdése Törökországban]. In: *Tez*11., 172-214. sz1.,
- Savran, Sungur (1986): Sol Liberalizm: Maddecı bir Eleştiriye Doğru [Baloldali liberalizmus: Egy materialista kritika felé]. In: 11 *Tez*, 2. szám, 10-. 40.
- Savran, Sungur (2002): A huszadik század öröksége. In: *Balkan & Savran* 1-202002.,
- Savran, Sungur (2010): Türkiye'de Sınıf Mücadeleleri Cilt I: 1908-1980 [Class Struggles in Turkey Volume I: 1908-1980]. Isztambul.
- Savran, Sungur (2014): Sınıfları Haritalandırmak: Sınıflar Birbirinden Nasıl Ayrılır? [Az osztályok feltérképezése: Hogyan különböznek az osztályok egymástól?] In: *Savran & Tanyılmaz & Tonak* 25-672014.,
- Savran, Sungur (2015): Osztály, állam és vallás Törökországban. In: *Balkan & Balkan & Öncü* 41-88.2015,
- Savran, Sungur; Tanyılmaz, Kurtar; Tonak, E. Ahmet (szerk.) (2014): Marksizm ve Sınıflar. Dünyada ve Türkiye'de Sınıflar ve Mücadeleleri [Marxizmus és osztályok. Osztályok és küzdelmeik a világban és Törökországban]. Isztambul.
- Sayari, Sabri (2007): Egy új török pártrendszer felé? In: *Turkish Studies*, Vol. 7, No. 197-2102,, <https://doi.org/10.1080/14683840701312286>.
- Saymaz, İsmail (2013): Sözde Terörist [Úgynevezett terrorista]. Isztambul.
- Scherrer, Christoph (1998): A nemzetközi kapcsolatok neogromszianus értelmezései. Kritika. In: *Hirschfeld, Uwe (szerk.): Gramsci-Perspektiven.* Hamburg/Berlin, 160-174.
- Schütz, Alfred (1972): Der Fremde. Szociálpszichológiai kísérlet. In: *Schütz, Alfred: Gesammelte Aufsätze. Tanulmányok2 a szociológiai elméletről* című kötet. Den Haag, 53-69, https://doi.org/10.1007/978-94-010-2849-3_3.
- Şen, Mustafa (2007): A Gülen közösség megértésének háttere. In: *Wohlrab-Sahr, Monika; Tezcan, Levent (szerk.): Konfliktfeld Islam in Europa. Társadalmi világ,* külön kötet 327-34617,, <https://doi.org/10.5771/9783845203263-327>.
- Şener, Mustafa (2015): Burjuva Uygarlığının Peşinde [A polgári civilizáció nyomában]. In: Atılgan & Saraçoğlu & Uslu 195-3392015.,

- Singer, Amy (2000): A note on Land and Identity: From Ze'amet to Waqf. In: Owen, Roger (szerk.): *New Perspectives on Land and Property in the Middle East*. Cambridge, 161-173.
- Skocpol, Theda (1985): Bringing the State Back In: Analyses and Strategies in Current Research. In: Evans & Rueschemeyer & Skocpol 1985, 3-37, <https://doi.org/10.1017/CBO978051162828283.002>.
- Solty, Ingar (2009): Még mindig érvényes Gramsci organikus értelmiségi koncepciója? In: *Az érvelés*, 1/251., évf. 110-115.
- Somer, Murat (2007): Mérsékelt iszlám és szekularista ellenzék Törökországban: következmények a világra, a muszlimokra és a szekuláris demokráciára nézve. In: *Third World Quarterly*, Vol. No28., 1271-12897,, <https://doi.org/10.1080/01436590701604888>.
- Sönmez, Mustafa (2009): 2000'ler Türkiye'sinde AKP, Hâkim Sınıflar ve İç Çelişkileri [Az AKP és az uralkodó osztályok belső ellentmondásai Törökországban a 2000-es években]. In: *Uzgel & Duru* 179-1912009,.
- Sönmez, Mustafa (2013): A török kapitalizmus tíz éve és tendenciái. In: *Perspectives*, 18-215., szám.
- Sönmez, Sinan (2009): Türkiye Ekonomisinde Neoliberal Dönüşüm Politikaları ve Etkileri [A neoliberális átalakítási intézkedések hatása a törökországi gazdaságban]. In: *Mütevelliöğlu & Sönmez* 25-752009,.
- Sözeri, Ceren (2015): Türkiye'de Medya-İktidar İlişkileri. Sorunlar ve Öneriler [A kormány és a média közötti kapcsolatok Törökországban. Problémák és javaslatok]. Isztambul.
- Steckner, Anne (2012): Antonio Gramsci elkötelezettsége a vallással az alávettség és az ellenállás közötti feszültségek terén. In: *Grundrisse*, 11-2044., sz.
- Suciyan, Talin (2015): *The Armenians in Modern Turkey: Post-Genocide Society, Politics and History*. London.
- Taşkın, Yüksel (2001): Eylül 12Atatürkçülüğü ya da Bir Kemalist Restorasyon Projesi olarak 12 Eylül [Szeptember 12. Atatürkizmus vagy szeptember 12. mint kemalista restaurációs projekt]. In: *Bora & Gültekin* 570-5832001,.
- Therborn, Göran (1977): A tőke uralma és a demokrácia felemelkedése. In: *New Left Review*, 3-41. szám.103,
- Thomas, Peter D. (2009): A gramscianus pillanat. Filozófia, hegemonia és szocializmus. Leiden/Boston, <https://doi.org/10.1163/ej.9789004167711.i-478>.
- Thompson, Edward P. (1987): *The Making of the English Working Class*. 1. kötet. Frankfurt a.M.
- Tok, Evren (2011): A kommunitarizmus változatai az anatóliai régió városaiban: Kayseri, Gaziantep és Eskisehir összehasonlítása. Kiadatlan disszertáció az Ontario állambeli Ottawai Carleton Egyetemen.
- Toprak, Binnaz (2005): Iszlám és demokrácia Törökországban. In: *Turkish Studies*, Vol. No6., 167-1862,, <https://doi.org/10.1080/14683840500119494>.

- Toprak, Binnaz; Bozan, Irfan; Morgül, Tan; Şener, Nedim (2009): Másnak lenni Törökországban. Vallás, konzervativizmus és másság. Kutatási jelentés a szomszédság nyomásáról. Boğaziçi Egyetem, Nyílt Társadalom Alapítvány.
- Toprak, Zafer (1982): Türkiye'de Milli İktisat 1908 - 1918 [Nemzetgazdaság Törökországban: -1908 1918]. Ankara.
- Tosun, Tanju (2010): 1950'lerden 2000'lere İzmir'de Seçimler [Választások Izmirben az 1950-es évektől a 2000-es évekig]. In: Yıldırım & Haspolat 251-2892010,.
- Traumüller, Richard (2012): Zur Messung von Staat-Kirche-Beziehungen: A legújabb indexek összehasonlító elemzése. In: Zeitschrift für Vergleichende Politik- wissenschaft, Sonderheft 1, 207-231, <https://doi.org/10.1007/s12286-012-0127-4>.
- Trimberger, Ellen Kay (1978): Revolution From Above: Military Bureaucrats and De-
Japanban, Törökországban, Egyiptomban és Peruban. New Brunswick.
- Tröndle, Dirk (2007): Das Verhältnis von Islam und Demokratie in der Türkei zwischen Islamisierung der Politik und Politisierung des Islam. In: KAS-AI 12/07, 66-90.
- TSSEA (2018): Türkiye Sosyal-Siyasal Eğilimler Araştırması [Törökország társadalmi-politikai tendenciák tanulmánya]. Kadir Has Egyetem Török Tanulmányok Központja.
- Tuğal, Cihan (2007): A piac keze és a hadsereg csizmája. In: ISIM Review 20.
- Tuğal, Cihan (2009): Passzív forradalom. A kapitalizmus iszlám kihívásának elnyelése. Stanford, Kalifornia.
- Tuğal, Cihan (2011): The Islamic Making of a Capitalist Habitus: The Turkish Sub- proletariat's Turn to the Market. In: Brady, David (szerk.): Comparing European Workers Part A. Research in the Sociology of Work, vol. 22, Part 1, 85-112, [https://doi.org/10.1108/S0277-2833\(2011\)0000022006](https://doi.org/10.1108/S0277-2833(2011)0000022006).
- Tuğal, Cihan (2012): Pasif Devrimlerde Toplum, Siyaset ve Bloklar [Társadalom, politika és blokkok a passzív forradalmakban]. In: Praksis, 41-5427, sz.
- Tuğal, Cihan (2013): Az iszlám és a török konzervativizmus visszaszorulása. In: Bayat, Asef (szerk.): Posztiszlamizmus: A politikai iszlám változó arcai. Oxford, 109-133, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199766062.003.0004>.
- Tuğal, Cihan (2016): A török modell bukása: Hogyan buktatták meg az arab felkelések az iszlám liberalizmust. London.
- Tonhal, Ş. Gürçağ; Güneş, Bayram (2012): Munzur'dan Şirket Yaratmak: Munzur A.Ş Üzerinden Dersim'de Sermaye Birikiminin Dinamikleri [Creating a Company from Munzur: A tőkefelhalmozás dinamikája a Munzur A.Ş. példáján]. In: Praksis, 99-119. sz28,.
- Turam, Berna (2007): Az iszlám és az állam között: Az elkötelezettség politikája. Stanford, Kalifornia.
- Türk, Duygu (2004): Adaletin ve Kalkınmanın Üçüncü Yolu [Az igazságosság és a fejlődés harmadik útja]. In Praksis, 63-84. sz12,.

- Türkay, Mehmet (1998): Türkiye'de Kapitalist Sermaye Birikiminin "Ulusal" Dönüşümü [A tőkés felhalmozás "nemzeti" átalakulása Törökországban]. In: Yılmaz, Demet et al. (szerk.): Türkiye'de Kapitalizmin Gelişimi [A kapitalizmus fejlődése Törökországban]. Ankara, 19-36.
- UDY (2016): Uluslararası Doğrudan Yatırımlar 2016 Yılı Raporu, T.C. Ekonomi Bakanlığı [A Török Köztársaság Gazdasági Minisztériumának 2016. évi nemzetközi közvetlen beruházási jelentése].
- Ulus, Özgür Mutlu (2011): A hadsereg és a radikális baloldal Törökországban - katonai puccs, szocialista forradalom és kemalizmus. London.
- Uslu, Ateş (2015): "Hür Dünya'nın Saflarında [A "szabad világ" oldalán]. In: Atılgan & Saraçoğlu & Uslu 341-3862015,.
- Uyar, Hakkı (2010): Erken Cumhuriyet Döneminden Bugünümüze İzmir'de Siyasal Partiler, Seçimler ve Seçmen Eğilimleri [Politikai pártok és választói mozgalmak Izmirben a köztársaság elejétől napjainkig]. In: Yıldırım & Haspolat 215-249.2010,
- Uysal, Ayşen; Topak, Oğuz (2010): Particiler. Türkiye'de Partiler ve Sosyal Ağların İnşası [A pártemberek. Pártok és a társadalmi hálózatok építése Törökországban]. Isztambul.
- Uzgel, İlhan (2009): AKP: Neoliberal Dönüşümün Yeni Aktörü [AKP: A neoliberalis átalakulás új szereplője]. In: Uzgel & Duru 11-392009,.
- Uzgel, İlhan; Duru, Bülent (szerk.) (2009): AKP Kitabı. Bir Dönüşümün Bilançosu [Az AKP könyve. Egy átalakulás mérlege]. Ankara.
- van Bruinessen, Martin (1989): Vom Osmanismus zum Separatismus: Religiöse und ethnische Hintergründe der Rebellion des Scheich Said. In: Blaschke, Jochen; van Bruinessen, Martin (szerk.): Islam und Politik in der Türkei. Berlin, 109-165.
- van Bruinessen, Martin (1992): Agha, Shaikh and State: A társadalmi és politikai Kurdisztán szervezete. London.
- van Bruinessen, Martin (2000): Vallás Kurdisztánban. In: Ders. (szerk.): Mullák, szúfik és eretnekek: A vallás szerepe a kurd társadalomban. Isztambul, 15-36.
- Vergin, Nur (1985): Toplumsal değişme ve dinsellikte artış [Társadalmi változás és a vallásosság növekedése]. In: Toplum ve Bilim, 29-30. szám, 9-28.
- Weber, Max (1986): A protestáns etika és a kapitalizmus "szelleme". In: Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingeni kötet1., 17-206.
- White, Jenny B. (2002): Iszlamista mobilizáció Törökországban. Tanulmány a népnyelvi politikáról. Seattle.
- White, Jenny B. (2008): Iszlám és politika a mai Törökországban. In: Kasaba 357-3802008,, <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521620963.014>.
- Yalman, Galip (2002): A török állam és polgárság történelmi perspektívában: Relativista paradigma vagy a hegemon stratégia pánoptika? In: Balkan & Savran 21-542002,.

- Yalman, Galip (2009): Átmenet a neoliberalizmusba. Törökország esete az 1980-as években. Isztambul.
- Yalman, Galip; Topal, Aylin (2017): Labour Containment Strategies and Working Class Struggles in the Neoliberal Era: The Case of TEKEL Workers in Turkey. In: Critical Sociology Online, 2017. augusztus, <https://doi.org/10.1177/0896920517711489>.
- Yankaya, Dilek (2014): Yeni İslâmî Burjuvazi. Türk Modeli [Az új iszlám polgárság. Török modell]. Isztambul.
- Yarar, Erol (1997): A világ új perspektívája a 21. század küszöbén. MUSIAD, Isztambul.
- Yarkin, Güllistan (2011): Dünyada Dönüşen Toplumsal Mücadeleler Ekseninde Türkiye'deki Kürt Hareketinin Ekonomi Politikası [The Political Economy of the Kurdish Movement in the Context of Global Changes in Social Struggles]. In: Toplum ve Kuram, 63-91. sz5.
- Yavuz, M. Hakan (1997): A politikai iszlám és a jóléti (Refah) párt Törökországban. In: Összehasonlító politika, 63-8230,,1, évfolyam, <https://doi.org/10.2307/422193>.
- Yavuz, M. Hakan (2003): Iszlám politikai identitás Törökországban. Oxford.
- Yavuz, M. Hakan (2004): Lehetőségi terek, identitás és iszlám jelentés Törökországban. In: Wiktorowicz, Quintan (szerk.): Iszlám aktivizmus. Társadalomelméleti megközelítés. Indiana, 270-288.
- Yavuz, M. Hakan (2005): Milli Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Gelenek [A Milli Görüş mozgalom: ellenzéki és modernista hagyomány]. In: Bora & Gültekingil 591-6032005.
- Yavuz, M. Hakan (szerk.) (2006): Az új Törökország kialakulása: demokrácia és az AK Párt. Salt Lake City, <https://doi.org/10.1093/jis/etm063>.
- Yavuz, M. Hakan (2009): Szekularizmus és muszlim demokrácia Törökországban. Cambridge, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511815089>.
- Yavuz, M. Hakan; Koç, Rasim (2016): The Turkish Coup Attempt: The Gulen Movement vs. the State. In: Middle East Policy, Vol. 23, No. 4, 20-39, <https://doi.org/10.1111/mepo.12239>.
- Yeldan, Erinç (2006): Neoliberális globális megoldások: A spekulációvezérelt növekedéstől az IMF-vezette válságig Törökországban. In: Review of Radical Political Economics, Vol. No38,, 193-2132,, <https://doi.org/10.1177/0486613405285423>.
- Yeldan, Erinç (2007): Patterns of Adjustment under the Age of Finance. Törökország mint a neoliberális globalizáció periférikus szereplőjének esete. Politikai Gazdaságtani Kutatóintézet, munkadokumentum-sorozat száma 126.
- Yeldan, Erinç; Voyvoda, Ebru (2011): Derinleşen Küresel Kriz ve Türkiye Ekonomisine Yansımaları: Ücretli Emek ve Sermaye [Mélyülő globális válság és hatása Törökország gazdaságára: bérmunka és tőke]. Isztambul.

- Yıldırım, Deniz (2009): AKP ve Neoliberal Popülizm [AKP and Neoliberal Populism]. In: *Uzgel & Duru* 66-1072009,.
- Yıldırım, Deniz; Haspolat, Evren (2010): Bir Liman Kentinin Siyasal Dönüşümünün Ekonomi-Politik Fay Hatları [Egy kikötőváros politikai átalakulásának politikai-gazdasági törésvonalai]. In: *Yıldırım & Haspolat* 2010, 291-333.
- Yıldırım, Deniz; Haspolat, Evren (szerk.) (2010): *Değişen İzmir'i Anlamak* [Izmir in the A változás megértése]. Ankara.
- Yıldırım, Kansu (2018): OHAL-16 Nisan-24 Haziran: AKP-MHP iktidarı mı? Yeni bir tarihsel blok mu? [Kivételes állapot - április 16. - június 24.: AKP-MHP kormány? Egy új történelmi tömb?]. In: https://devletvesiniflar.blogspot.de/2018/04/ohal-16-nisan-24-haziran-akp-mhp_20.html from (20.04.2018hozzáférés: 2018.04.25.).
- Yıldızoğlu, Ergin (2009): AKP ve Liberal Entellektüellerin Yavaş İntiharı [Az AKP és a liberális értelmiségiek kúszó öngyilkossága]. In: *Uzgel & Duru* 108-1252009,.
- Yıldızoğlu, Ergin (2016): *Laiklik Savunulmalıdır* [A szekularizmust meg kell védeni]. Isztambul.
- Yılmaz, Arzu (2016): *Friedensweg endet im Krieg - Die Internationalisierung der kurdischen Frage*. In: *Tudomány és béke, dosszié* 3-682,.
- Yücekök, Ahmet N. (1977): *Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı (1946-1968)* [A szervezett vallás társadalmi-gazdasági alapja Törökországban (1946-1968)]. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayın Nr. 323.
- Yüksel, Ayşe Seda (2012): *Ölçek Literatürü ve Yereli Anlamak: Türkiye'nin Güney- doğusunda Neoliberal Deneyim ve Sınıf İlişkileri* [Térbeli irodalom és a helyi megértése: Neoliberális tapasztalat és osztálykapcsolatok Délkelet-Törökországban]. In: *Praxis*, 65-86. sz29,.
- Zander, Michael (2003): "Kulturális tőke" és az osztálytársadalom. Pierre Bourdieu munkásságáról és annak hasznosságáról a pszichológia számára. In: *Forum Kritisches Psychologie*, 101-124. kötet46,.
- Zencirci, Gizem (2015): *A tulajdontól a civil társadalomig: A vakifok történelmi átalakulása a modern Törökországban (1923-2013)*. In: *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 47, No. 3, 533-554, <https://doi.org/10.1017/S0020743815000537>.
- Zeydanlıoğlu, Welat (2009): *Kínzás és turkositás a diyarbakiri börtönben*. In: *Zeydanlıoğlu, Welat; Parry, John T. (szerk.): Rights, Citizenship & Torture: Perspectives on Evil, Law and the State*. Oxford, 73-92.
- Zürcher, Erik J. (2004): *Törökország. Modern történelem*. London/New York.

Újságok

Birgün
Cumhuriyet
Frankfurter Allgemeine Zeitung
Hürriyet
Független
Jerusalem Post
Le Monde diplomatique
Milliyet
Sabah
Star
The Guardian
Washington Post
Yeni Şafak
Yeniçağ

Weboldalak

al-monitor.com
anfturkce.net
barisicinakademisyenler.net
bianet.org
birikimdergisi.com
bumko.gov.tr
diyanet.gov.tr
dw.com
egitimsen.org.tr
gazeteduvar.com.tr
haber7.com
ilerihaber.org
meb.gov.tr
mebpersonel.com
muftulukhaber.com
platform24.org
radikal.com.tr
sehirmedya.com
sendika63.org
t24.com.tr

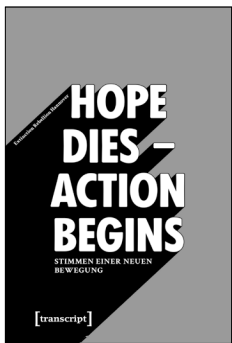
tdv.org

timeturk.com

tr.sputniknews.com

tuik.gov.tr

Politológia



Kihalás lázadás Hannover

"A remény meghal - a cselekvés elkezdődik": Egy új mozgalom hangjai

2019,96 p., karton.

7,99 € (EN), 978-3-8376-5070-9

E-könyv: ingyenesen hozzáférhető, nyílt hozzáférésű kiadvány,
ISBN 978-3-8394-5070-3.

EPUB: €0,00 (EN), ISBN 978-3-7328-5070-9



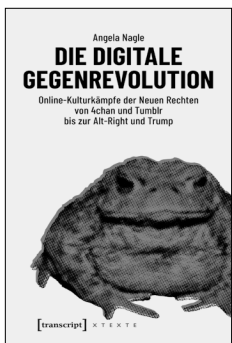
Jan Brunner, Anna Dobelmann,
Sarah Kirst, Louisa Prause (szerk.)

Szótár Föld- és nyersanyagkonfliktusok

2019,326 p., karton, diszperziós kötés, fekete-fehér illusztráció

24,99 € (EN), 978-3-8376-4433-3

E-könyv: €21,99 (DE), ISBN 978-3-8394-4433-7



Angela Nagle

A digitális ellenforradalom

Az új jobboldal online kultúrharcai

A 4chantól és a Tumblrtól az Alt-Rightig és Trumpig

2018,148 p., karton.

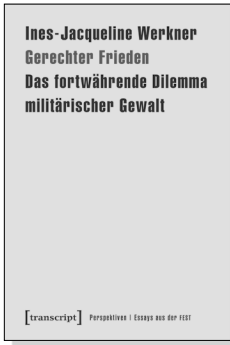
19,99 € (EN), 978-3-8376-4397-8

E-könyv: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4397-2

EPUB: €17,99 (EN), ISBN 978-3-7328-4397-8

**Olvasmánymintákat, további információkat és rendelési
lehetőségeket a www.transcript-verlag.de oldalon talál.**

Politológia



Ines-Jacqueline Werkner

Csak béke

A katonai erő örökös dilemmája

2018, 106 p., karton.

14,99 € (EN), 978-3-8376-4074-8

E-könyv: €12,99 (DE), ISBN 978-3-8394-4074-2



Heiner Bielefeldt, Michael Wiener

A vallásszabadság próbára tétele

Egy vitatott emberi jog körvonalai

Február p.2020, 278, kartonozott.

32,99 € (EN), 978-3-8376-4997-0

E-könyv: €32,99 (DE), ISBN 978-3-8394-4997-4



Judith Vey, Johanna Leinius, Ingmar Hagemann (szerk.)

Kézikönyv A társadalmi mozgalmak posztstrukturalista perspektívái

Megközelítések, módszerek és kutatási gyakorlat

2019, 306 P., karton, diszperziós kötés,

2 SW illusztrációk, színes 2 illusztrációk

24,99 € (EN), 978-3-8376-4879-9

E-könyv: ingyenesen hozzáférhető, nyílt hozzáférésű kiadvány,
ISBN 978-3-8394-4879-3.

Olvasmánymintákat, további információkat és rendelési lehetőségeket a www.transcript-verlag.de oldalon talál.

