



سقوط مدل ترکیه

چگونه خیزش‌های عربی لیبرالیسم اسلامی را ساقط کرد

جهان توغال



دریچه ها



daericheha

Copyright ©November - 2016 by *Daricheha*

.All right reserved

فهرست

2	مقدمه.....
4	به جای مقدمه.....
17	بحران‌های رژیم.....
19	سکولاریسم ترکیه.....
20	مسیر ترکیه به صنف‌باوری.....
21	مصر و تونس.....
24	ایران.....
26	ترکیه.....
27	مصر.....
30	تونس.....
33	پویایی سیاسی انقلاب.....
34	تغییرات در زندگی مذهبی.....
35	سرهم‌بندی اقتصاد اسلامی.....
36	کورپوراتیسم انقلابی.....
39	ترکیه.....
41	چشم‌انداز ترکیه برای اقتصاد اسلامی و رادیکال‌زدایی آن.....
44	مصر.....
47	تونس.....
50	لیبرالیزه شدن اسلام.....
50	ریشه‌های روشنفکری و اجتماعی اسلام لیبرال.....
53	روند برآمد اسلام لیبرال و غلبه آن در ترکیه.....
56	ظهور استبداد حکومتی از درون لیبرالیسم اسلامی.....
59	لیبرالیزه کردن محافظه‌کارانه‌ی زندگی مذهبی.....
64	دهه ۲۰۰۰، تحکیم بیشتر راهبردهای قانون‌گرایی.....
67	کنشگران لیبرال اسلام‌گرا در یک دولت اسلامی.....
71	زندگی مذهبی و روزمره در لیبرالیسم ناقص و ناکافی.....
77	پیوست.....
78	رژیم ترکیه از توتالیترالیسم نرم به سخت می‌لغزد.....
87	پی‌نوشت‌ها.....

مقدمه

در میان برخی از متفکران ایرانی این اندیشه ریشه دوانیده است که ثروت نفتی ایران یکی از عوامل اصلی و شاید مهمترین عامل عقب ماندگی ایران به ویژه در عرصه سیاست محسوب می شود. برخی دیگر با یادآوری اینکه از زمان به راه انداختن اولین چاه نفتی توسط داری مدت زیادی نمی گذرد، معتقدند مشکل استبداد شاهی ریشه‌ای طولانی تر در ایران دارد، و آن را به دسپوتیسم شرقی ارجاع می دهند. اما اگر معتقد باشیم که در منطقه ما می توان بطور خیلی کلی از دو مدل رشد، مدل ترکیه و مدل کشورهای خلیج فارس نام برد، چرا ایران مدل ترکیه را برگزید؟ آیا ثروت های نفتی مدل «خلیج فارسی» را برای ایران مناسب تر نمی کرد؟ چرا ایران در زمان پهلوی اول، طرفدار مدل ترکیه گشت؟ آیا این فقط به خاطر پول اندک نفت در آن زمان بود؟ و یا وسعت و تنوع قومی-مذهبی، رشد نامتوازن اقتصادی،... مانعی در راه پیروی از «مدل خلیج فارسی» بود؟ و یا از همه مهم تر، شاید به خاطر اوضاع جهانی و گفتمان حاکم در آن دوره زمانی، این مدل تنها گزینه محسوب می گشت؟

اگر چه رضا شاه از طرفداران پر و پا قرص اتاتورک بود، اما مدل ایرانی او چند تمایز اساسی با مدل ترکیه داشت. و یکی از آن ها اینکه، در ایران معاصر به جز در دوره های کوتاه، آن هم در شرایطی که امکان مقاومت از سوی زمامداران وقت موجود نبوده است، هیچ گاه بر سنت حزبی تکیه نشده است. اتاتورک اگر چه دیکتاتوری اقتدارگرا بود اما در تمام طول زمامداری خود بر حزب خلق تکیه نمود. این حزب هر چند به تهایی یکه دار میدان سیاسی ترکیه بود، اما در آن کشور به تدریج راه برای فعالیت دیگر احزاب سیاسی نیز باز شد. در عوض، در ایران تاکنون از زمان صدارت دو پهلوی و دو ولی فقیه خبری از آزادی فعالیت سیاسی احزاب به جز در دوره هایی که حکومت قاصر از کنترل فعالیت آنها بوده، وجود نداشته است. بنا به گفته جهان توغال، اتاتورک بسیار اقتدارگرا بود، اما رضا شاه به شیوه مستبدانه تری عمل می کرد. آیا این نکته را می توان فقط با عقب افتادگی اقتصادی و اجتماعی ایران نسبت به ترکیه توضیح داد؟ آیا «دفاع» و یا «سکوت» بسیاری از روشنفکران ایرانی، دست رضا شاه را برای اعمال استبداد بیشتر باز (تر) نمود؟ اگر سنت های اسلامی در ایران ریشه دارتر از ترکیه بودند، چرا پهلوی اول در ممنوعیت حجاب از خود جسارت بیشتری نشان داد و حجاب را در ملأ عام ممنوع نمود؟ در حالی که اتاتورک حجاب را در ادارات دولتی و مراکز آموزشی ممنوع کرد؟ آیا این جسارت رضا شاه فقط نوعی حماقت سیاسی بود که آب به اسباب جنبش رو به رشد اسلامی ریخت؟ اگر پهلوی اول انقدر جسور بود چرا نهاد روحانیت را دولتی نمود و در مقابل سلطنت طلبی روحانیون عقب نشینی کرد؟ چرا در قانون اساسی ایران همیشه بند مذهب رسمی ایران دست نخورده باقی ماند؟..

بنا به شواهد تاریخی، پهلوی اول از مدل حکومت ترکیه الهام فراوانی گرفت، اما آیا در دهه های اخیر حکومت اسلامی

و انقلاب ایران بر ترکیه همان تأثیر بسزرا گذاشت؟ تا چه میزان انقلاب منفعل اسلامی ترکیه تحت تأثیر انقلاب ایران قرار داشت؟ و آیا همان‌طور که «نعمت جنگ» در ایران به قلع و قمع مخالفین حکومت اسلامی و تثبیت جمهوری اسلامی کمک فراوانی نمود، نعمت کودتای نافرجام اخیر ترکیه نیز آن کشور را دچار همان سرنوشت شوم ایران می‌کند؟ و یا جامعه سیاسی و مدنی بسیار پیشرفته‌تر ترکیه و ساختارهای رشدیافته‌تر و مدرن‌تر آن به خوبی از پس حملات ناجوانمردانه حزب عدالت و توسعه برمی‌آید؟ آیا لیبرالیسم اسلامی ترکیه نفس‌های آخر خود را در ترکیه می‌کشد؟ ...

کشورهای ترکیه، مصر، تونس و ایران اختلافات زیادی با هم دارند، اما تشابهات فراوانی را می‌توان در تاریخ معاصر سیاسی، اقتصادی و اجتماعی آن‌ها یافت. بررسی این تشابهات، و همچنین تمایزات، برای درک بهتر تاریخ معاصر و تحلیل دقیق‌تر سیر حوادث در کشورمان از اهمیت زیادی برخوردار است. جهان توغال در آخرین کتاب خود که به تازگی منتشر شده است، به بررسی ظهور و سقوط مدل ترکیه و لیبرالیسم اسلامی در این کشور می‌پردازد. وی برای ایجاد زمینه بهتر درک حوادث ترکیه، به بررسی تاریخ معاصر سه کشور یاد شده، به ویژه مصر و تونس نیز می‌پردازد.

در اینجا می‌توانید دو فصل اول کتاب را مطالعه کنید. برگردان فصل اول توسط رضا جاسکی و فصل دوم محمود شوشتری صورت گرفته است. به جای مقدمه، نقد کتاب «سقوط مدل ترکیه» توسط اجه تملکوران و ترجمه سارا یوسف‌زاده را در ابتدای این نوشته می‌توانید بخوانید. در پایان نیز نوشته کوتاهی از توغال در مورد اوضاع ترکیه قبل از کودتای نافرجام ۲۰۱۶ آمده است.

به جای مقدمه

دموکراسی مناسب برای خاورمیانه؟

نوشته: اجه تملکوران
برگردان: سارا یوسف پور

اگر بر اساس کتاب جیهان توگال، [1] یک تریلر سیاسی ساخته می‌شد، سکانس آغازین آن به احتمال زیاد چیزی شبیه این می‌بود: جورج بوش در زمینه‌ای از نمای پل بسفر، در سخنرانی خود در نشست سران ناتو 2004 در استانبول، کشف راه‌کاری را برای مقابله با اسلام‌گرایی رادیکال اعلام می‌کند. بوش به‌عنوان فرماندهی کل قوا در «جنگ علیه تروریسم»، پیام چاپلوسانه‌ای خطاب به میزبان ترک خود دارد: «کشور شما الگویی برای دیگران و پلی به‌سوی جهانی گسترده‌تر {غرب} است. موفقیت شما برای آینده‌ی پیشرفت و صلح در اروپا و مرزهای خاورمیانه حیاتی خواهد بود.» «مدل ترکیه» که هماهنگی کامل اسلام میانه‌رو و دموکراسی به سبک آمریکایی را به نمایش می‌گذارد، قرار بود مانع به قدرت رسیدن بنیادگرایی خطرناک شود. دوربین رو به حضار، رهبران کشورهای غربی، برمی‌گردد که مشتاقانه نخست‌وزیر، رجب طیب اردوغان را تشویق می‌کنند، چراکه دولتش تجسم لیبرالیسم اسلامی دوستدار ناتو است که آن‌ها امیدوارند در خاورمیانه ریشه بگیرد. در این لحظه صحنه تاریک می‌شود و عبارت «دوازده سال بعد» ظاهر می‌شود. در صحنه‌ی بعدی همان رهبران جهانی دیده می‌شوند که دزدانه به کاخ مجلل رئیس‌جمهور اردوغان مستبد می‌روند تا به او التماس کنند جلوی موج پناه‌جویان سوری را بگیرد که از جنگی می‌گریزند که «چهره‌ی دموکراتیک اسلام» با تبانی غرب در پنج سال گذشته به آن دامن زده است. صحنه دوباره تاریک می‌شود و سپس عنوان فیلم در سرتاسر صحنه حک می‌شود: «سقوط پل، ظهور دیوار».

کتاب «سقوط مدل ترکیه»، تحلیلی موشکافانه درباره‌ی پدیده‌ی آ.ک.پ - اردوغان است. روشنفکران، رسانه‌ها و سیاست‌مداران جریان غالب در غرب، بیش از ده سال چنان مجذوب این تصویر از آمیزه‌ی کامل شرق و غرب شده بودند که تفکر عینی و مواضع انتقادی را کنار گذاشتند. حزب عدالت و توسعه (آ.ک.پ) و رهبر آن به دلیل ایجاد «دموکراسی مناسب برای خاورمیانه» ستایش می‌شدند. مدلی که گرچه آشکارا با استانداردهای غربی مطابقت نداشت، اما پذیرفتنی بود. در خارج، به منتقدان اردوغان، برجسب مسلمانان از خودمنزجری زده می‌شد که قادر به کنار آمدن با هویت خود نیستند. در داخل، ابتدا انگِ روشنفکران بیگانه، یا هواداران حضور پررنگ ارتش ترکیه در سیاست، خوردند؛ و بعد به‌سادگی «کفار» یا عوامل نفوذ خارجی قلمداد شدند. این ادعا که رأی اکثریت همان دموکراسی است، فضایی را به وجود آورد که منتقدان آ.ک.پ، به‌طور خودکار دشمنان مردم تلقی شدند و پیوسته از سوی مزاحمان اینترنتی آ.ک.پ

مورد آزار و اذیت قرار گرفتند.

هرچه مدل ترکیه به وضوح محدودتر می شود، منتقدان بیشتری، حتی در جریان اصلی رسانه‌های آمریکایی، نمایان می شوند. با این حال همان گونه که جیهان توگال تأکید می کند، بیش تر اعتراض‌ها همچنان به تمایلات اقتدارگرایانه‌ی اردوغان محدود است و خود «اسلام لیبرال» زیرسؤال نمی رود. توگال خاستگاه پروژه‌ی اسلام‌گرایانه‌ی ترکیه، عملکردش در قدرت و تأثیر آن بر دیگر جنبش‌های خاورمیانه، به ویژه مصر و تونس را دنبال می کند که از سال 2011 به بعد تلاش‌های بسیاری برای تقلید از آ.ک.پ داشته‌اند. از نقطه‌ی اوج نخستین مراحل بهار عربی، زمانی که به نظر می رسید پیروان اردوغان مشتاقانه منطقه را به ارث می برند تا امروز، اسلام‌گرایی ترک که بیش از پیش به اعمال زور برای حفظ سلطه‌اش متکی بوده، به مرزهای خانگی خود عقب رانده شده است. توگال منتقد آن دسته از رویکردهای دانشگاهی مدرن است که «جامعه‌ی مدنی» را به مثابه زیستگاهی برای بسیج اسلام لیبرال علیه یک حکومت خاورمیانه‌ای «سکولار» ستایش می کنند. در عوض، او چارچوب مفهومی گسترده‌ای را با تکیه بر گرامشی و تمرکز بر «جامعه‌ی سیاسی» پیشنهاد می دهد. جامعه‌ی سیاسی بستری است برای تشکیلات و فعالان با افق اجتماعی گسترده. توگال استدلال می کند که در اقتصادهای پیشرفته با دموکراسی لیبرالی جاافتاده، احزاب اغلب بر این بستر تسلط بیشتری دارند؛ اما در شرایط پویا، این زمینه با سازمان‌ها و گروه‌های سیاسی - اجتماعی پر می شود که به دشواری قابل طبقه‌بندی هستند. کنش متقابل این بازیگران در ساختارهای دولتی و مدنی تعیین می کند آیا کشوری که با بن بست استراتژیک روبروست، با کدام یک از این سه مرحله مواجه خواهد شد: انقلاب، ضدانقلاب یا انقلاب انفعالی که در برداشت گرامشی بازگشت یا استقرار مجدد ساختار قبلی در پی انقلاب است [2]. (restoration-revolution)] به نظر توگال، مسیر اقتصادی - اجتماعی، سیاسی و فرهنگی یک ملت، تنها زمانی پایدار خواهد بود که «بر پایه‌ی بلوک قدرتی سازمان یافته بنا شده باشد»؛ به گونه‌ای که قادر به درهم آمیزی منافع، خواست‌ها و دیدگاه‌های متنوع افشار عمده و بسیج لایه‌های اجتماعی گسترده‌تر در حمایت از پروژه‌اش باشد.

این چارچوب تحلیلی سپس برای بررسی نتایج در چهار کشور به کار گرفته شد، کشورهایی که پروژه‌های ملی‌گرایانه‌ی مدرنیزاسیون در آن‌ها با رهبری روشنفکران سکولار شکل گرفته بود: ترکیه، ایران، مصر و تونس. در دهه‌های آغازین سده‌ی بیستم، هر چهار کشور به بن بست رسیدند. رژیم‌های مصر و تونس تا حد زیادی از مظاهر ملی‌گرایانه‌شان دست کشیدند و تحت بندگی اجماع واشنگتن [3] به دولت‌های دست‌نشانده‌ی غرب بدل شدند، به ویژه تونس که به گفته‌ی توگال، «ارتدوکس‌ترین رژیم نولیبرال در دنیای عرب» و نماد مجسم صندوق بین‌المللی پول (IMF) بود. از سوی دیگر، سقوط دیکتاتوری پهلوی در ایران و جایگزینی‌اش با جمهوری اسلامی، الگویی هم‌زمان مثبت و منفی، به نیروهای مذهبی منطقه ارائه کرد. اسلام‌گرایان ترکیه، پیش از تحکیم قدرت به‌عنوان حزب رفاه، در دهه‌ی 1980 چندین جهش سازمانی سپری کردند. آنان موفق شدند به‌طور پیوسته، میزان آرای خود را از 8 درصد در 1987 به 16 درصد در 1991 و 21 درصد در سال 1995 افزایش دهند و به‌عنوان بزرگ‌ترین حزب پدیدار شوند. همچنین این جنبش نسلی از کادراش را از طریق مدارس مذهبی امام هاتپ آموزش داد: «در کشوری که روشنفکران پیش‌تر با نیروهای چپ برابر بودند، طبقه‌ای جدید از روشنفکران آشکارا مسلمان ظهور کرد که به عصری مهم در بنا نهادن اسلام‌گرایی به‌مثابه یک تبدیل هژمونیک بدل

شدند.»

نخستین حزب رفاه در دولت تحت رهبری نجم‌الدین اربکان با دم و دستگاه کمالیست‌های ترکیه درگیر و در پی یک کودتای نظامی در 1997 سرنگون شد. این تجربه به تبلور ایده‌های نسل جوان‌تر سیاست‌مداران اسلام‌گرایاری رساند؛ نسلی که در استانبول پیرامون شهردار اردوغان گرد آمده بودند، او در آغاز می‌کوشید حزب اربکان را احیا کند و سپس در سال 2001 با تأسیس حزب آ.ک.پ از آن جدا شد. آن‌گونه که توگال توضیح می‌دهد، این حزب جدید با متقاعد کردن قدرت‌مداران ریشه‌دار در داخل و خارج کشور شکل گرفت که بهانه‌ای برای ترسیدن نداشتند:

حزب عدالت و توسعه، قانون منع حجاب را به چالش نکشید، آن‌ها به روشنفکران قدیمی اطمینان خاطر دادند و بر وفاداری خود به بازار آزاد (در تطابق با منافع پایگاه اجتماعی بیش از پیش بورژوازی) و دموکراسی پارلمانی تأکید کردند. این رهبران با هیاهوی بسیار مدافع اردوغان و متعهد به روند پیوستن به اتحادیه‌ی اروپا بودند و نیز پیوسته به ایالات‌متحده آمریکا سفر می‌کردند.

به نظر توگال، رهبران حزب عدالت و توسعه تلاش می‌کردند «نسخه‌ای به‌روزشده از اتحاد تاجران، روشنفکران مذهبی و نخبگان حکومتی شکل دهند که به‌طور سنتی رده‌های پایینی بلوک قدرت را هدف گرفته بود.» افزون بر این‌ها، تجار شهرستانی تازه به ثروت رسیده‌ی منطقه‌ی آناتولی مرکزی، پایه و اساس اجتماعی آ.ک.پ را در دهه‌ی 1990 فراهم آوردند. دفاتر آن‌ها همگی به یک شیوه تزیین شده بود: ماکتی از پل بسفر، قفسه‌های کتاب آراسته به مجموعه دایره‌المعارف آنابرتانیکا و سجاده‌ای ارزان‌قیمت از جنس نایلون. وقتی از آن‌ها پرسیده می‌شد که چرا سجاده را در دفتر کارشان به نمایش گذاشته‌اند، پاسخ همواره یکسان بود: «در غیر این صورت هیچ‌کس تمایلی به تجارت با ما نخواهد داشت.» سجاده‌ی نماز، نماد فروتنی و ایمان مذهبی بود و از سوی دیگر، آنابرتانیکا — هدیه‌ی تبلیغاتی رایگانی که در آن روزها از سوی روزنامه‌ها و مجلات ارائه می‌شد — نماد احترام به روشنگری. این لایه‌ی ثروتمند تازه به‌دوران رسیده، با به‌کارگیری میلیون‌ها نفر از کارکنان خود، راه را برای اردوغان و صعود حزبی هموار کرد. روایت حزب عدالت و توسعه از تاریخ ترکیه‌ی مدرن، این افراد را ستون فقرات حقیقی ترکیه معرفی می‌کند، طبقه‌ای که پیش از این از سوی نخبگان کمالیست سکولار سرکوب شده بود. هم‌زمان آ.ک.پ به دلیل جهت‌گیری‌های مدافع اتحادیه‌ی اروپا و سخن گفتن از کاهش نقش سیاسی ارتش، در بسیج و جلب پشتیبانی لیبرال‌ها نیز بسیار موفق بود.

فرمول اردوغان به موفقیت انتخاباتی در سال 2002، با 34 درصد آرا و اکثریت بی‌دردسر کرسی‌ها انجامید. دوره‌های بعدی انتخابات هم شاهد افزایش چشمگیر آرای حزب عدالت و توسعه بود: بیش از 46 درصد در 2007 و کمی پایین‌تر از 50 درصد در 2011. این پیروزی‌ها با رشد بالای اقتصادی نیز همراه بود: تولید ناخالص داخلی سرانه از 4000 دلار در سال 2000 به 10000 دلار در سال 2011 افزایش یافت و مصر، ایران و تونس را پشت سر گذاشت. ناظران غربی و عربی، گونه‌ی «لیبرالیسم اسلامی» ترکیه را به یک اندازه به‌عنوان الگویی برای منطقه، می‌ستودند؛ اما همان‌طور که توگال استدلال می‌کند، تعهد آ.ک.پ به تمرین دموکراسی هرگز عمقی نداشت: اردوغان استانبول را در سال‌های 1990 با مشت

آهنین اداره می‌کرد و ساختار ورودی حزب به معنای کاملاً تحت‌اللفظی برپایه‌ی «هر نفر، یک رأی» بنا شده بود - اردوغان آن یک نفر بود و رأی هم از آن او. در سال 2005 در زمانی که هنوز حزب عدالت و توسعه از سوی لیبرال‌های ترکیه ستایش می‌شد و هنوز گرایش‌های اقتدارگرایانه‌اش را نمایان نساخته بود، وزیر کشور در کنفرانسی نسل‌کشی ارامنه را تقبیح و سازمان‌دهندگان آن را به «از پشت خنجر زدن به ملت» متهم کرد. آمار و ارقام پرسروصدای رشد اقتصادی مانع آگاهی از جامعه‌ای به شدت نابرابر می‌شد که سهم ثروت یک درصد افراد ثروتمند آن از 38 درصد در سال 2000 به 54 درصد در 2014 رسیده بود. بیکاری همچنان بالای 10 درصد باقی ماند - درست مانند عملکرد مصر و تنها کمی بهتر از تونس - و آمار حوادث مرگبار در محیط کار همچنان به طرز تکان‌دهنده‌ای بالا بود: 1710 نفر تنها در 2011. نرخ رشد به شدت وابسته به جریان پول داغ [4] از خارج بود که ترکیه را در برابر هر رکود اقتصادی جهانی آسیب‌پذیر می‌ساخت.

در صحنه‌ی بین‌المللی، رؤیای بازسازی امپراتوری عثمانی که از سوی حزب عدالت و توسعه ارائه می‌شد، شهرستانی‌گرایی (5) [Provincialism] را با اهدافی بزرگ‌تر قوت می‌بخشید. به رسمیت شناخته شدن از سوی قدرت‌های جهانی به مثابه یک «الگو»، به عطش متوهم نفوذ منطقه‌ای آ.ک.پ، به‌ویژه در مناطقی که زمانی در سلطه‌ی عثمانی بود، مشروعیت بخشید. کارزاری کاملاً سنجیده که ترکیبی از نکوهش گاه‌به‌گاه اسرائیل (برای مثال در اجلاس داووس 2009، هنگامی که اردوغان کشتار کودکان در ساحل غزه را به شیمون پریز یادآوری کرد) و هم‌زمان ادامه‌ی مانورهای نظامی ترکیه با ارتش اسرائیل بود، او را به تحسین برانگیزترین رهبر در خیابان‌های جهان عرب تبدیل کرد: در سال 2009، در جنوب بیروت در محله‌ی حزب‌الله، بیلبوردی تصویری از اردوغان با این شعار کنایه‌آمیز به نمایش درآمد: «مردان عرب کجا هستند؟»؛ اردوغان در بازدید از کشورهای عربی از سوی روشنفکران و سیاست‌مداران ستایش می‌شد و اغلب، شهروندان عادی برای ورود او ازدحام و غوغا می‌کردند. عجب نیست که یک شهردار سابق استانبول، هنگامی که در مرکز چنین تحسین و ستایشی قرار گیرد، خود را گم کند. او متکبرانه به این باور رسیده بود که برگزیده است و هر کس را که به خود جرئت می‌داد از وی انتقاد کند، به بی‌ایمانی متهم می‌کرد.

ترکیه چه از منظر سیاسی و چه از لحاظ جامعه‌شناختی، همواره جامعه‌ای به شدت چندپاره بوده است - تا آن حد که دو نوع توالت در ترکیه وجود دارد، ترکی و فرانسوی (a la Franca و a la Turca) که براساس آن افراد محافظه‌کار یا تجددخواه سکولار مشخص می‌شوند. حزب عدالت و توسعه به تدریج این جامعه‌ی شکننده را به سطح خطرناکی از قطبی شدن سوق داد. این مسئله از زمانی که بوش و دیگر رهبران ناتو تصویر موفقیت اقتصادی ترکیه و گذار دموکراتیک آن را ترویج می‌کردند، نیز آشکار بود. سخنرانی اردوغان پس از پیروزی در انتخاب 2007، در ظاهر سخاوتمندانه می‌نمود، «به همه‌ی آن‌هایی که به ما رأی نداده‌اند، می‌گویم نگران نباشید، ما به رأی شما احترام می‌گذاریم.» اما پیام پنهان آن برای مخالفان آ.ک.پ واضح بود: آن‌ها تحمل می‌شوند، اما به‌عنوان شهروندانی برابر شناخته نخواهند شد. حلقه‌ی هواداران روشنفکر لیبرال و سابقاً مارکسیست نخست‌وزیر با ناامیدی به دنبال استخراج پیامی دموکراتیک هرچند خفیف از میان سخنان او بود؛ هرچند توگال تأکید می‌کند که بعدتر، خط میان «ما» و «آن‌ها» واضح‌تر شد. در سال 2008، اردوغان به‌صراحت هشدار داد: «ما یک ملت، یک پرچم و یک دولت می‌خواهیم. آنان که موافق نیستند، می‌توانند

تشریف‌شان را ببرند». ملی‌گرایان افراطی به ائتلاف حاکم راه یافتند و رؤسای میان‌مایه‌ی مافیا، موفقیت اردوغان را به‌عنوان «سلطان» جشن گرفتند.

فرقه‌ی اردوغان در سال 2011، هنگامی که رژیم‌های کهنه‌ی جهان عرب ناگهان به لرزه افتادند، به نقطه‌ی اوج خود رسید. برای دولت او، مصر و تونس محتمل‌ترین نامزدهای پیروی از الگوی آ.ک.پ بودند: در هر دو کشور، جنبش‌های قدیمی و ریشه‌دار اسلام‌گرا پس از برکناری مبارک و بن‌علی، پا به میدان گذاشتند و در نخستین رقابت انتخاباتی پیروز شدند. اخوان‌المسلمین، به‌عنوان یک جنبش بنیادگرا، قدیمی‌ترین سابقه‌ی تاریخی را در منطقه داشت و از سوی دیگر، النهضه در تونس بر سوابق و مهارت‌های رهبری راشد الغنوشی که نقش سیاست‌مدار و پژوهشگر اسلامی را باهم ترکیب کرده بود، حساب می‌کرد. توگال اعتبار پیروزی النهضه در انتخابات 2011 را با 37 درصد آرا - چهار برابر آرای نزدیک‌ترین رقیب - به «سراب» مدل ترکیه نسبت می‌دهد که منطقه را در دهه‌ی قبل طلسم کرده بود. بخش بزرگی از رأی‌دهندگان تونسی، در اشتیاق «سبک ترکیه‌ای ترکیب دین‌داری، موفقیت اقتصادی و پذیرش جهانی» بودند. از سوی دیگر، رئیس شورای ملی انتقالی لیبی در سال 2012 اعلام کرد که «کشورش ترکیه را مدلی برای ساختار سیاسی و دموکراتیکش در نظر گرفته است.»

اما هیچ‌یک از مقلدان حزب عدالت و توسعه‌ی ترکیه، موفق نشدند به جایگاه این حزب در تحکیم قدرت دست یابند. توگال این شکست را به ساختارهای متفاوت جامعه‌ی سیاسی مصر و تونس نسبت می‌دهد. اخوان‌المسلمین که خود را زیر فشار جریان‌های سلفی می‌دید، هرگز موفق به تسلط بر فضای اسلام‌گرایان، به شیوه‌ی آ.ک.پ در ترکیه نشد. پس از 2011، حزب نور، اخوان‌المسلمین را تحت فشار قرار داد و توانایی آن را برای مانور محدود کرد. اردوغان در سپتامبر 2011 به قاهره رفت و پیام گام‌به‌گام (gradualist) حزب عدالت و توسعه را تبلیغ کرد، با این استدلال که دولت سکولار بهترین چارچوب سیاسی را به مؤمنان مسلمان ارائه می‌کند، اما خشم اسلام‌گرایان مصری را برانگیخت. این مسئله تا حدی ضدسکولار بودن آنان را بازتاب می‌داد، اما آن‌گونه که توگال اشاره می‌کند، «این پاسخ سرد، واکنشی بر اساس توازن موجود قدرت مذهبی بود که با سکوت اخوان‌المسلمین در برابر نظرات اردوغان به قدرت‌گیری سلفی‌ها و جماعت اسلامی می‌انجامید.» این تنها انحراف از مدل ترکیه نبود. در حالی که حزب عدالت و توسعه به شدت مایل بود ارتش را در کنترل خود درآورد، اخوان‌المسلمین ترجیح داد به همزیستی مسالمت‌آمیز (modus vivendi) با ارتش مصر دست یابد که اعتراضات به نقش سیاسی‌اش را به منزله‌ی فتنه («بی‌نظمی») محکوم می‌کرد. هرچند این هم نتوانست آن‌ها را نجات دهد و در سال 2013، ریاست جمهوری ناشیانه و تمامیت‌خواه محمد مرسی، این فرصت را برای ژنرال‌ها فراهم کرد که بسیج شوند و قدرت را به نفع خود تصاحب کنند. کودتا با سرکوب گسترده‌ی هواداران اخوان‌المسلمین دنبال شد.

در همین حال در تونس، حکومت النهضه به‌ناچار با بافتار سیاسی پیچیده‌ای دست‌وپنجه نرم می‌کرد که یکی از قدرتمندترین سازمان‌های کارگری در جهان عرب را در برمی‌گرفت. ترور دو تن از رهبران برجسته‌ی جناح چپ به

تظاهرات تند ضدحکومتی انجامید. هم‌زمان، حزب غنوشی مجبور به واکنش در برابر فشار جریانات سلفی تندرو شد که اختیار صدها مسجد را در دست گرفته و خواستار تحول در تلویزیون دولتی و دانشگاه‌های تونس بودند. حزب عدالت و توسعه‌ی ترکیه در سال‌های آغازین روی کار آمدن، هرگز ناچار به رویارویی با هیچ نوع بسیج عمومی از این دست، یا بسیج سکولار علیه خود نشده بود. جبهه‌ی ضداسلام‌گرایی که شامل عناصر رژیم سابق، سکولاریست‌ها و بخشی از جریان چپ تونس بود، در انتخابات 2014 النهضه را شکست دادند. این خاتمه‌ی سیاسی، مانند آنچه در سال قبل از آن در مصر رخ داده بود، قطعی و تعیین‌کننده نبود، اما اکنون بعید به نظر می‌رسد که تونس مسیر ترکیه را دنبال کند.

بدین سان، دگرگونی‌های منطقه‌ای که در سال 2011 برای آ.ک.پ بسیار نویدبخش به نظر می‌رسید، به ناامیدی تلخی بدل شد. برنده‌ی واقعی، آن‌گونه که توگال توضیح می‌دهد، عربستان سعودی بود که غیرلیبرال‌ترین چهره‌ی اسلام را نمایندگی می‌کرد. اردوغان تنها می‌توانست با درماندگی شاهد سرنگونی دولت مرسی توسط ارتش مصر با پشتیبانی مشتاقانه‌ی عربستان سعودی باشد. خواب و خیال شکوه امپراتوری به‌سرعت محو می‌شد. پس از اندکی تردید، اردوغان به‌سوی مخالفان موردحمایت آمریکا و سعودی در سوریه چرخش کرد که خواهان کناره‌گیری اسد از قدرت بودند و به ارائه‌ی پشتیبانی و پناهگاه به گروه‌های شورشی پرداخت که برای سرنگونی رژیم حاکم در سوریه می‌جنگیدند. پنج سال پس از آن، اسد هنوز سرنگون نشده و بارزترین نتیجه‌ی درگیری سوریه از دید آنکارا، بسیار ناخوشایند بوده است: ظهور یک منطقه‌ی خودگردان کرد در نزدیکی مرز ترکیه و سوریه که از سوی حزب خواهر حزب کارگران کردستان (پ.ک.ک) که چریک‌هایش برای دهه‌ها علیه ارتش ترکیه می‌جنگیدند، اداره می‌شود.

«مسئله‌ی زهرآگین کردها»، اکنون برای ترکیه بخشی از معادله‌ی پیچیده‌ی منطقه است. مبارزه برای خودمختاری کردها مدت‌هاست که عامل تعیین‌کننده‌ای در سیاست ترکیه محسوب می‌شود: کودتای نظامی 1980، با قلع‌وقمع یک نسل کامل از چپ‌گرایان ترک و کرد همراه بود؛ زندان دیاربکر به شکنجه‌گاهی بدنام تبدیل شد. از دل این شرایط بحرانی، پ.ک.ک به شکل مقاومت مسلحانه‌ی قدرتمندی پدیدار شد که قادر بود دولت ترکیه را به چالش بکشد؛ مقاومتی که همواره با سیاست سرکوب نظامی متناوب علیه کردها پاسخ داده شده و به‌ندرت به‌عنوان یکی از حقوق دموکراتیک به رسمیت شناخته شده است. در دهه‌های گذشته، نیروهای چپ در ترکیه، اتحاد‌گاه‌وپیگاه خود را با فعالان کرد حفظ کرده بودند و هم‌زمان بر فاصله‌ی خود نیز از جنبش چریکی اصرار داشتند. اردوغان و حزب عدالت و توسعه در سال‌های آغازین، به نظر می‌رسید شیوه‌ای امیدبخش در قبال مسئله‌ی کردها اتخاذ کرده‌اند که موجب افزایش محبوبیت حزب در میان لیبرال‌ها و چپ‌گراها شد. در سال 2013 هنگامی که وضعیت سوریه رو به وخامت گذاشت و واشنگتن تلاش برای جست‌وجوی متحدان مؤثر منطقه‌ای را شدت بخشید، مذاکرات بین رهبر در بند پ.ک.ک، عبدالله اوجالان و دولت آ.ک.پ. آغاز شد، گرچه نتایج آن از چشم افکار عمومی پنهان نگه داشته شد. با این حال، اکنون اردوغان از موضع سابق خود عقب‌نشینی کرده و «مسئله‌ی کردها» را از اساس به وجود پ.ک.ک مرتبط می‌داند.

رهبر ترک مدرک دکترای افتخاری در رشته‌ی علوم سیاسی را از دانشگاه مرمره در سال 2013 دریافت کرد، درست چند

هفته پس از عدم‌پذیرش مفهوم تفکیک قوا با این بهانه که مانعی برای خدمت او به مردم است. این دیدگاه تئوریک پیش‌تر نیز در دولت او عملی شده بود که با تغییراتی در قانون اساسی، دادگاه‌ها را با قوهی مجریه هم‌داستان و صدها نفر از مردم را به اتهام‌های سیاسی روانه‌ی زندان کرد. به دلیل حدنصاب کاملاً غیردموکراتیک 10 درصدی برای ورود به پارلمان، قوهی مقننه به انحصار حزب عدالت و توسعه درآمد. کمپانی‌های رسانه‌ای به دست تجار وفادار به آ.ک.پ افتاد؛ روزنامه‌نگارانی که با خط اردوغان اختلاف داشتند، به پیگرد قانونی تهدید شدند. هرچند به نظر می‌رسید تمامی کانال‌های رسمی برای بیان مخالفت سیاسی تعطیل شده‌اند، مخالفت با آ.ک.پ خود را به شکل خیزش پارک گزی [6] در خیابان‌ها آشکار ساخت. توگال مطالعه‌ی خود را با تحلیل جنبش گزی به پایان می‌رساند که به‌درستی آن را نقطه‌عطفی در صحنه‌ی سیاسی ترکیه می‌بیند.

در حالی که برخی روشنفکران ترک در تلاش بودند جنبش گزی را از طریق تحلیل کلیشه‌ای «درگیری ذهنیت‌های سکولار و مذهبی» برای رسانه‌های بین‌المللی توضیح دهند، طیف گسترده‌ای از معترضان، با زمینه‌های سیاسی متنوع نشان دادند که این جنبش در مقاومت علیه همگون‌سازی موردنظر اردوغان و حزیش ریشه دارد. خشم انباشته‌ای که در زیر سطح جامعه در غلبان بود، به نقطه‌ی جوش رسید و مفهوم نافرمانی مدنی توده‌ای برای اولین بار پس از کودتای نظامی 1980 دوباره احیا شد. یک تغییر بی‌واسطه و برجسته در فضای سیاسی به وجود آمده بود: یک بار دیگر، مقاومت به‌عنوان یک رخداد خوب، زیبا و درست تقدیس شد. خود واژه‌ی «مقاومت» (به ترکی *direniş*) که پس از 1980 از فضای عمومی زدوده شده بود، دوباره به فرهنگ واژگان رایج وارد شد. ماشین پروپاگاندا‌ی آ.ک.پ، با فوران حس شوخ‌طبعی سیاسی به چالش گرفته شد. توگال استدلال می‌کند که سبک اعتراضات و نیز خصلت چندطبقه‌ای و چندموضوعی آن، مهم است. «جنبش‌های اجتماعی در ترکیه، حتا از میانه‌های دهه‌ی 1990، خوش‌آب‌ورنگ‌تر و بشّاش‌تر شده بودند؛ اما این نخستین بار بود که یک خیزش توده‌ای با گرایش‌های کاملاً کارناوالی مشخص می‌شد.»

باوجود این که جنبش گزی سرشار از ابداعات تازه بود، از ارجاعات تاریخی نیز بی‌بهره نبود. در جریان تظاهرات، نمای مرکز فرهنگی آتاتورک در میدان تقسیم با تصویر مرد جوانی در کنار یک بنر پوشیده شد که روی آن نوشته شده بود «سرتان را بالا بگیرید!». این مرد جوان، دنیز گرمیش، [7] دانشجوی مبارزی بود که توسط ارتش ترکیه در سال 1972 اعدام و به نماد چپ انقلابی تبدیل شده بود. با این وجود، غیبت جنبش کرد قابل توجه است: از آنجا که جنبش کرد نمی‌خواست فرصت تاریخی مذاکره بین نمایندگان حکومت و پ.ک.ک را از دست بدهد، هوادارانش تا حد زیادی از پیوستن به تظاهرات خودداری کردند. توگال استدلال می‌کند که دولت اردوغان توانست همانند رسانه‌های غربی این جنبش اعتراضی را به‌وسیله‌ی همان مفهوم «سکولار در برابر مذهبی» خنثی کند: «در تصور رایج، جنبش گزی ضد آ.ک.پ و بنابراین ضد اسلام‌گرایی بود. چنین تصویری خیلی راحت به سود رژیم تمام شد.» توگال که تحلیل‌اش را در ماه‌های آغازین 2015 جمع‌بندی می‌کند، نگاه نسبتاً بدبینانه‌ای نسبت به تأثیرات گسترده‌تر جنبش گزی دارد: «درنهایت شورش آرام گرفت و تلاش‌های متعدد برای تبدیل آن به یک جنبش پایدار نتوانست توده‌های وسیع‌تر مردم را جذب کند.» پس از آن جنبش چپ ترکیه «به پایگاه پیش از 2013 خود بازگردانده شد.»

رویدادهای بعدی تا حدودی این حکم را تأیید می‌کند. در حالی که هیچ‌یک از سازمان‌ها یا احزاب سیاسی چپ‌گرا نتوانستند بر بسیج مردمی پیرامون جنبش گزی سرمایه‌گذاری کنند، یک شبکه‌ی مدنی جدید، به نام *Oy ve Ötesi* (رای و فراسوی آن)؛ در پی این تظاهرات به راه افتاد و توانست مایه‌ی دردسر آ.ک.پ در خلال انتخابات ژوئن 2015 شود. ناظران این شبکه در سراسر کشور پخش شدند تا مانع تقلب حزب حاکم در انتخابات شوند. نتایج نظرسنجی شکست بزرگی برای حزب عدالت و توسعه بود که اکثریت خود را در پارلمان از دست داد، در حالی که 13 درصد آرا به حزب جدید دموکراتیک خلق‌ها (HPD)، چپ‌گراها و طرفداران کردها تعلق گرفت. یکی از شعارهای اساسی این حزب که اردوغان را مورد خطاب قرار می‌داد - ما اجازه نمی‌دهیم تو رئیس‌جمهور باشی - در بین مردم بازتاب گسترده‌ای یافت. رهبر حزب دموکراتیک خلق‌ها، صلاح‌الدین دمیرتاش، شخصیتی خوش‌نام بود که به این حزب کمک کرد تا حدنصاب 10 درصدی را برای حضور در پارلمان به دست آورد.

جاه‌طلبی‌های ریاست‌جمهوری اردوغان، در چارچوب یک دولت ائتلافی ارضاً نمی‌شد و بنابراین او پنج ماه بعد، انتخابات دوباره را اعلام کرد. در نوامبر 2015، نظرسنجی در فضای ناسیونالیستی که پس از بازگشت خصومت میان پ.ک.ک و ارتش ترکیه تشدید شده بود، انجام شد. هدف پ.ک.ک از این تهاجم دوباره معلوم نشد، اما به نظر می‌رسید رهبر چریک‌ها، به‌عنوان یک رأی‌دهنده از عملکرد حزب دموکراتیک خلق‌ها خوشنود نبوده است. مخالفان جنگ جدید، یک هفته پیش از انتخابات در آنکارا تجمع کردند و قربانی مرگ‌بارترین حمله‌ی تروریستی تاریخ ترکیه شدند که در آن یک بمب‌گذار انتحاری مرتبط با داعش، جان 102 نفر را گرفت. پلیس ضدشورش به نجات‌یافتگان حمله کرد و نخست‌وزیر دولت اردوغان مدعی شد تظاهرکنندگان یکدیگر را مورد حمله قرار داده‌اند. حزب عدالت و توسعه از هراس امنیت ملی بهره برد و تا حد زیادی به خرج حزب راست افراطی حرکت ملی (MHP) اکثریت کرسی‌ها را به دست آورد. آرای حزب حرکت ملی نیز کاهش یافت، گرچه همچنان موفق شد بر مانع 10 درصدی فائق آید. پیام اردوغان مبنی بر «ثبات»، هرچند احتمالاً پیروزی در نظرسنجی‌ها را برای این حزب به ارمغان آورد، اما این به درگیری‌ها در جنوب شرق کشور و حمله به شهرهایی مانند استانبول پایان نداد. درک عمومی از مفهوم زندگی به‌شدت دگرگون شده است. سازمان‌های حقوق بشر از تابستان 2015، صدها مورد از قربانی شدن شهروندان در مناطق پرجمعیت کردنشین از جمله بیش از 50 کودک را ثبت کرده‌اند. محاصره از جانب ارتش، همان‌گونه که انتظار می‌رفت در رسانه‌های جریان اصلی ترکیه بازتابی ندارد: به‌تازگی، یک آموزگار از کارش اخراج شد و پس از تماس تلفنی با یک برنامه‌ی تلویزیونی زنده برای جلب توجه مردم به موضوع، از سوی هواداران آ.ک.پ مورد تهدید قرار گرفت. در محافل روشنفکری، اگرچه زیادی در صحبت درباره‌ی مسئله‌ی کردها وجود دارد. به نظر می‌آید ترکیه در حال پس‌روی به روزهای خونین دهه‌ی 1990 باشد. گفتمان سیاسی به لطف ناسیونالیسم آ.ک.پ، در هر دو طرف ترک و کرد، میلیتاریزه شده است: یک بار دیگر مسئله این است، ترک‌ها در برابر کردها. نرخ قتل زنان تحت حکومت حزب عدالت و توسعه 10 برابر افزایش یافته است. در همین حال، اکنون تقریباً 3 میلیون پناه‌جوی سوری در ترکیه وجود دارند. برای اردوغان، بحران پناه‌جویان تنها ژتون دیگری روی میز چانه‌زنی با غرب است، در حالی که پناهندگان که به‌طور فزاینده‌ای، یک ملت درون ملت را در خیابان‌های استانبول شکل

می دهند، به لحاظ سیاسی نامرئی شده اند.

عنوان «سقوط مدل ترکیه» که توگال برای کتابش برگزیده است، می تواند معناهایی چندگانه و هم پوشان داشته باشد. آیا این مدل شکست خورد چون نمی توانست به خاورمیانه، به ویژه مصر و تونس، صادر شود؟ آیا به دلیل نقص ذاتی این مدل بود، یا به این دلیل که شرایط اجتماعی و سیاسی در این کشورها، همان طور که توگال نشان می دهد، بسیار متفاوت بود؟ با آن که این مدل خدشه دار شده است، اما نباید بپنداریم که مدل سیاسی حزب عدالت و توسعه شکست خورده است، به این دلیل که ناتوان از حفظ قدرت یا پشتیبانی توده هاست. طرفداران این مدل باور کرده اند که حقوق اجتماعی نوعی خیریه ی سیاسی است که تنها باید در دسترس افرادی باشد که به آ.ک.پ رأی داده اند. آنان توسط ماشین غول آسای پروپاگاندا یی که به ترویج نفرت از رقبای این حزب می پردازد، بسیج شده اند؛ اردوغان هر جا که به نظرش مناسب باشد، وعده هایش را زیر پا می گذارد و هر کس که جرئت طرح این موضوع را داشته باشد، به عنوان دشمن می شناسد. برای رهبران آ.ک.پ کاملاً مجاز است که ملت را علیه خانواده ی برکین اولان [8] پانزده ساله که با گلوهی پلیس در خیزش گزی کشته شد، برانگیزانند. دادگاه قانون اساسی ترکیه نیز هنگامی که دستور آزادی دو روزنامه نگار کان دوندر [9] و ادرم گل [10] را صادر کرد، مورد سرزنش قرار گرفت. 60 نفر، بین اوت 2015 و فوریه 2016، به اتهام توهین به اردوغان محاکمه شدند که هریک از این «جنایت کاران» به یک یا دو سال زندان محکوم شده اند. به تازگی، یک زن در فرایند طلاق از شوهرش، او را به توهین به رئیس جمهور متهم کرده، به این امید که در رسیدگی به پرونده ی طلاق دست بالا را داشته باشد. صاحبان تجارت، از هر نوع، در حالی که شمشیر حزب عدالت و توسعه بر بالای سرشان است، به خط شده اند.

فضای تملق گویی اردوغان می تواند لحظات کمدی سیاهی را خلق کند. هنگامی که رئیس حزب عدالت و توسعه در یک سخنرانی اعلام کرد ترکیه نیازی به موبایل 4G ندارد، چراکه مستقیماً از 3G به 5G جهش کرده است، یک شرکت تلفن ترجیح داد که به جای رویارویی با رئیس جمهور بیلبوردهای تبلیغاتی برای 4.5G – تکنولوژی ای که وجود ندارد – طراحی کند. از قضا با آن که آ.ک.پ تصویر ناجی ترکیه از هژمونی نظامی را از خود ارائه کرده است، برنامه ی سیاسی اش، همانندی بسیاری به سیاست ژنرال هایی دارد که در 1980 به قدرت رسیدند. آن ها هم در جست و جوی نسلی از ترک ها بودند که «بدون ایدئولوژی» باشند، به بیان دیگر، محافظه کار، ناسیونالیست، سرسپرده، فرمان بردار و آماده برای در آغوش کشیدن اقتصاد بازار آزاد تحت فرمان ناتو. فرقه ای که امروز از سوی اردوغان و اصحابش ترویج می شود، ریشه در این بستر اجتماعی و سیاسی دارد.

منبع: [نقد اقتصاد سیاسی](#)

مقاله ی بالا ترجمه ای است از:

ECE TEMELKURAN, **GOOD ENOUGH FOR THE MIDDLE EAST?**, New Left Review 99,
.May and June 2016

پی‌نوشت‌ها

Cihan Tuğal, *The Fall of the Turkish Model: How the Arab Uprisings Brought Down Islamic Liberalism* Verso: London and New York 2016, £19.99, paperback 296 pp, 978 1 7847 8332 7

2. «گرامشی در جریان تحلیل جنگ موقعیت دو طبقه‌ی بنیادین بر سر هژمونی، تفاوت مهمی را بین راهبرد مورد استفاده‌ی طبقه‌ی سرمایه‌دار و راهبرد مناسب طبقه‌ی کارگر تشخیص می‌دهد. راهبرد بورژوازی و ویژگی خاصی دارد که گرامشی آن را انقلاب انفعالی می‌خواند... گرامشی معتقد است که راهبرد انقلاب انفعالی پاسخ همیشگی و مشخص بورژوازی به تهدید شدن جدی هژمونی‌اش و در زمانی است که تغییرات به نسبت دور از دسترسی ساختار اجتماعی و اقتصادی یک کشور، از بالا و از طریق عامل دولت و بدون تکیه بر مشارکت فعال مردم رخ دهد، می‌توان از یک انقلاب انفعالی سخن گفت. این گونه انقلاب اگرچه ممکن است منجر به ایجاد برخی از اصلاحات اجتماعی مورد نظر نیروهای مخالف شود، در نهایت انسجام این نیروها را بر هم زده و شکست نهایی نبردهای مردمی را به همراه خواهد داشت.» (سایمون راجر، *درآمدی بر اندیشه‌های سیاسی آنتونیو گرامشی، هژمونی، انقلاب و روشنفکران*، ترجمه محمدکاظم شجاعی، نشر سبزان، تهران، 1394). آنچه در دیدگاه گرامشی، بازگشت، بازسازی و احیای ساختار قبلی پس از انقلاب است - م.

3. توافق یا اجماع واشنگتن (Washington Consensus) مجموعه‌ای از 10 دستورالعمل سیاست‌گذاری اقتصادی است که به‌عنوان اصول راهنما و قانونی استاندارد برای انجام اصلاحات در کشورهای در حال توسعه‌ی بحران‌زده ترویج می‌شود. این توافق از سوی مؤسساتی که در واشنگتن ریشه دارند، مانند صندوق بین‌المللی پول، بانک جهانی و خزانه‌داری آمریکا پیشنهاد شده است و بر آزادسازی بازارها، خصوصی‌شدن شرکت‌های دولتی و سیاست‌های مشوق سرمایه‌گذاری خارجی تأکید دارد. 10 دستورالعمل اجماع واشنگتن عبارت‌اند از: انضباط مالیاتی، اولویت‌بندی مجدد مصارف عمومی، اصلاحات مالیات، آزادسازی نرخ بهره، نرخ رقابتی ارز، تجارت آزاد، آزادسازی سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی، خصوصی‌سازی، مقررات‌زدایی و حق مالکیت - م.

4. پول داغ Hot Money پولی است که به‌طور منظم، و به‌سرعت، بین بازارهای مالی حرکت می‌کند و بنابراین به دست آوردن بالاترین نرخ بهره را در کوتاه‌مدت برای سرمایه‌گذاران تضمین می‌کند. در واقع پول داغ به پول سرگردانی می‌گویند که در پی دریافت سود کوتاه‌مدت بالا، به‌سرعت از بازاری به بازار دیگر انتقال پیدا می‌کند. برای مثال این پول **بازار ارز و طلا** می‌شود و پس از کسب سود بالا در دوره‌ی زمانی نسبتاً کوتاهی و افول آن به دنبال **بازار سرمایه‌ی دیگری** می‌گردد و از بازار ارز و طلا خارج و وارد بازار بعدی می‌شود. پول داغ به‌طور مداوم از کشورهایی با نرخ بهره‌ی پایین به کشورهایی با نرخ‌های بالاتر جابه‌جا می‌شود. در صنعت بانکداری نیز در بسیاری از مواقع بانک‌ها با ارائه‌ی نرخ‌های بالای سپرده یا گواهی سپرده در پی جذب این وجوه هستند. مبالغ بالای این وجوه سرگردان و مقدار جذابیت بازارهای موازی در

بسیاری مواقع باعث تغییر نرخ‌های بانکی می‌شود - م.

5. **Provincialism**، به‌طور کلی به روستایی‌گری، محلی‌گرایی، شهرستانی‌گری، تنگ‌نظری، کوتاه‌بینی و دید بسته دلالت دارد. **Provincialism** به شکل کنایه‌آمیزی به معنای نداشتن چشم‌انداز گسترده و در تقابل با جهانی‌بودن به کار می‌رود. در این‌جا به معنای رویکردها و نوعی سبک زندگی است که به ارزش‌های سنتی، ولایتی و خارج از مرکز کشور ارجح دارند که دیدی بسته، قومیت‌گرایانه و گاه واپس‌گرایانه دارند - م.

6. **Gezi**

7. **Deniz Gezmiş**

8. **Berkin Elvan**

9. **Can Dündar**

10. **Erdem Gül**

بحران‌های رژیم

بدون راه خروج (سکولار)

الگوی ترکیه واکنش به چه چیزی بود؟ چرا رهبران و روشنفکران جهان و منطقه احساس کردند که باید از لیبرالیسم اسلامی حمایت کنند؟ مدل ترکیه داروی کدام بیماری بود، یا شاید، پادزهر کدام زهری محسوب می‌گشت؟ این بیماری متشکل از بحران‌های دیکتاتوری سکولار و برنامه‌های توسعه نئولیبرالی (با بقایای کورپوراتیسم، صنفی‌گرایی) بود، در حالی که جنبش‌ها و رژیم‌های اسلامی رادیکال سمی تهدیدآمیزتر بودند. منطقه‌ای که در منجلا ب سوداگری مالی و ملکی و دیگر سودهای غیرتولیدی فرو رفته بود دعوت به تحول عظیم مردمی می‌نمود، هر چند که اپوزیسیون چپ که می‌توانست چنین مقاومتی را سازماندهی کند غایب بود.

اپوزیسیون اسلام‌گرا در سراسر خاورمیانه به عنوان منتقد سکولاریسم و کنسرواتیسم، و همچنین چالشگر تبانی‌های اقتصادی و سیاسی آنان ظهور کرد. اما از آنجا که فاقد ابزار لازم برای تمایز موثر خود هم از سکولاریسم و هم از کنسرواتیسم بود، در رکود و بحران رژیم‌ها و جوامع موجود تا دهه ۱۹۹۰ سهم می‌شد. سرانجام به جای معرفی یک الترناتیو برای سیستم، اسلام‌گرایی می‌بایستی سازمان‌دهی و روحیه برای احیای ساختارهای پوسیده ارائه می‌داد.

رکود و بحران دائمی تا حدی به دلیل بی‌نظمی سیاسی بود و بسیاری از کشورهای خاورمیانه را در برمی‌گرفت. ترکیب ویژه مسیرهای اجتماعی-اقتصادی، سیاسی و فرهنگی که یک ملت در پیش می‌گیرد فقط وقتی پایدار است که بر یک بلوک قدرت به خوبی سازمان‌یافته استوار باشد. یک بلوک قدرت فقط یک ائتلاف گذرا و موقتی سیاسی گروه‌ها نیست، بلکه «بیانگر» منافع، تمایلات و چشم‌اندازهای اقشار مختلف غالب است.^۱ بعلاوه، یک بلوک قدرت هژمونیک توسط توانایی آن در بسیج اقشار گسترده‌تر فرودست برای اعمال و بازتولید حکومت و سیاست‌هایش تعریف می‌شود.^۲

بلوک قدرت به نوبه خود توسط فعل و انفعالات بین سازمان‌های دولتی، جامعه سیاسی و جامعه مدنی سازماندهی می‌گردد. در حالی که احزاب عناصر غالباً ضروری جامعه سیاسی هستند، جامعه مدنی در بهترین حالت به مشابه میدان بازیگران و سازمان‌هایی که چشم‌اندازهای اجتماعی جامعی دارند، می‌باشد. همان‌طور که ما شاهد خواهیم بود، این‌ها ضرورتاً احزاب سیاسی نیستند. «حرفه‌ای شدن» (یعنی اینکه تا چه حد سیاستمداران به متخصصین مستقل تبدیل شده‌اند)، یکی از ویژگی‌های اصلی است که ظرفیت سیاسی جامعه برای بلوک‌های استوار را معین می‌کند. همچنین حرفه‌ای شدن مستلزم توسعه برنامه، مرام و چشم‌اندازهاست. کادرهای حرفه‌ای به وسیله مرزهای روشن برنامه‌ای از

رقبایشان مجزا می‌شوند. برنامه‌ها تعیین می‌کنند کدام اقدامات بیش از آنکه مبتنی بر هوا و هوس شخصی یا اخلاق باشند، باید به اجرا درآیند.

این فصل با کمک این مفاهیم، رژیم‌ها، جوامع و بلوک‌های سیاسی در خاورمیانه را برای کشف پویایی پشت پرده بحران‌های بی‌پایان مورد بررسی قرار می‌دهد.

کورپوراتیسم سکولار

«انقلاب» کمالی در ترکیه اولین تحول جمهوری خواهی در منطقه بود. سکولاریسم و کورپوراتیسم | رسته‌گرایی، صنف‌باوری م. | دستور کار بسیاری از ترقی خواهان را در دهه‌های بعدی تعیین نمود. این جمهوریخواهان سکولار (و نابردرهایشان، سلطنت در حال مدرن شدن ایران) به انحاء مختلف تحت تاثیر کمالیسم قرار داشتند و ساختارهای سیاسی، فرهنگی و اقتصادی سرکوب‌کننده‌ای ایجاد کردند که بیش از یک قرن به تبلور نوع جدیدی از واژگان اپوزیسیونی بر پایه انتقاد از استبداد و نظامی‌گری ختم گشت.

از نقطه نظر رژیم‌های سکولار، مسیر آن‌ها تنها راه برون‌رفت از عقب‌ماندگی محسوب می‌گشت که توسط اسلام ایجاد (و بعداً توسط استعمار تقویت) شده بود. عربستان سعودی، پادشاهی‌ها و دیگر امپراطوری‌های منطقه (به استثنای ایران) راه متفاوتی را در پیش گرفتند. نه فقط سکولاریسم بلکه بسیاری از جنبه‌های مرکزی انقلاب از بالا برای آنان نفرت‌برانگیز بود. آن‌ها قدرت خود را بر پایه ساختارهای قبیله‌ای موجود و همچنین تفسیری سخنگیرانه از اسلام کلاسیک قرار می‌دادند. در مورد عربستان، رهبر تاریخی جناح محافظه‌کار منطقه، اقتدار بر اساس ثروت نفتی و به ویژه نسخه صوری از اسلام (وهابیت) قرار داشت. درک این رژیم‌ها در بازتولید قبیله‌گرایی، تبعیت زنان، وابستگی بین‌المللی، دینداری سطحی و ثروت غیرتولیدی، تبدیل به یک «دیگری» مطلق برای سکولاریست‌ها گشت و آن‌ها از این طریق هویت خود را بیشتر تثبیت نمودند.

سکولاریسم ترکیه

برای درک واکنش محافظه‌کاران به نخبگان کمالیست و بعداً چالش‌های کمالیست‌ها، لازم است که به معنی ویژه‌ای که «سکولاریسم» (لائیک) برای جمهوری ترکیه داشت و به بازیگرانی که این نسخه ترکیه از سکولاریسم را مورد بحث، تجدیدنظر و سازماندهی دادند، توجه کرد. هم‌جنسی مذهبی یکی از عناصر مهم وحدت ملی را تشکیل می‌داد. ترک معنی «مسلمان» را نیز به خود گرفت: تعریف ضمنی ملت از آغاز شبه-مذهبی بود.^۳ مصطفی کمال عنوان اسلامی قاضی، جنگجوی ایمان را کسب کرد. مسأله صرفاً داشتن کمتر یا بیشتر اسلام در زندگی اجتماعی نبود، بلکه رابطه بین دین و دولت بود.

سکولاریزاسیون-به عنوان بسط کنترل دولت بر دین، به جای حذف ساده دین از زندگی عمومی-با اصلاحات تنظیمات عثمانی از سال ۱۸۳۹ به یک پروژه رسمی بدل شد. با این حال، تجدیدنظرهای جدی محافظه‌کارانه‌ای از این گرایش، به ویژه در دوران سلطان حمید (دوم) که بین سال‌های ۱۸۷۶ و ۱۹۰۹ حکومت می‌کرد، وجود داشت. سکولاریسم در قرن بیستم به یک عنصر کاملاً نمایان و اصلی ایدئولوژی رسمی بدل گشت. در سال ۱۹۲۴، قانون اساسی اولیه، جمهوری اسلام را به عنوان دین دولتی ابقا نمود، حتی تحت عنوان خلافت، دادگاه‌ها، مدارس و دیگر نهادهای مذهبی جارو شدند و الفبای لاتین و کدهای حقوقی غربی باب شدند؛ این بند در سال ۱۹۲۸ حذف شد. سکولاریزاسیون به طور رسمی به عنوان یکی از شش اصل برنامه کمالیستی حزب جمهوری خواه خلق (CHP) در سال ۱۹۳۱ اعلام شد و نهایتاً در قانون اساسی در سال ۱۹۳۷ جای داده شد.

سکولاریزاسیون متعاقب ترکیه را در بهترین حالت می‌توان مانند مبارزه مداوم با طبیعت و گسترش یک «اسلام رسمی» که وجه مشخصه آن استفاده عمومی از مذهب برای ارتقای انسجام ملی و توسعه سرمایه‌داری بود، در نظر گرفت. این پروژه سکولاریزاسیون به طور مستمر تغییر داده شد، و عواقب (تا حدی ناخواسته) آن نتیجه یک سری از مداخلات توسط نیروهای مختلف اجتماعی بود. این روند اختلافات را، هم در درون بلوک قدرتی که اصلاحات دوره آخر عثمانی و هم سال‌های اولیه جمهوری را تشکیل می‌داد و نیز لایه‌های اجتماعی که از آن حذف شده بودند، دامن می‌زد. بعد از دهه ۱۹۳۰، بخش‌های اصلی درون این بلوک-رهبری نظامی، لایه‌های مدرن بوروکراسی مدنی، یک بورژوازی صنعتی رسماً محافظت‌شده و روشنفکران غربگرا-کم و بیش از خروج کامل دین از حوزه عمومی طرفداری کردند.

بخش‌های مادون این بلوک-عناصر محافظه‌کار بوروکراسی و طبقه متوسط پیشه‌ور، بورژوازی بخش صادرات، تجار و افراد مشخص محلی-تمایل به حمایت از یک فضای بزرگ‌تر برای اسلام، البته باز هم تحت کنترل رژیم [سکولار]، داشتند. آن‌ها گاهی از اوقات اقشار گسترده‌تر مردمی-کارگران، دهقانان، صنعتگران، بیکاران، کارفرمایان کوچک محلی، روحانیون-را بر علیه بخش‌های غالب بسیج می‌نمودند و اغلب موفق به گرفتن امتیازاتی از آنان می‌گشتند. حزب کمالیست جمهوری خواه خلق موتور (و خالق) سیاسی بخش‌های غالب و دولتی این بخش بود، در حالی که لایه‌های سنتی-مذهبی‌تر بعد از پایان حکومت تک‌حزبی در سال ۱۹۵۰ توسط احزاب مختلفی نمایندگی (و ساخته) می‌شدند:

حزب دموکرات عدنان در دهه ۱۹۵۰، حزب عدالت سلیمان دمیرل در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰.

به عبارت دیگر، سکولاریسم رژیم گذشته نسبت به آنچه که منتقدانش می‌توانند بپذیرند، بسیار پویاتر و انعطاف‌پذیرتر بود (و بسیار بیشتر با طبقات و بلوک‌ها درهم تنیده و موازنه برقرار می‌نمود). با این حال چنین روایت ساده‌ای برای حفظ و تقویت بسیج بر علیه رژیم گذشته و پایین کشیدن آن، لازم بود.

مسیر ترکیه به صنف‌باوری

انقلاب از بالا مصطفی کمال اتاتورک میراثی از کورپوراتیسم اقتدارگرا در ترکیه باقی گذاشت، که به تدریج بعد از ۱۹۵۰ با زیگزاگ‌هایی لیبرالیزه گشت. مبارزه طبقاتی رد می‌شد و گروه‌های اجتماعی در دولتی که بر پایه موقعیت شغلی و استخدامی قرار داشت، بهم می‌پیوستند. اگرچه رژیم مصر جهت‌گیری کلی مشابهی داشت، اما آن کمتر دموکراتیک بود. اختلاط صنفی^۵، که بسیار عمیق‌تر از ترکیه بود، از طریق اتحادیه‌ها و سهمیه‌های کارگران در مجلس و سایر نهادهای انتخاباتی سازمان‌دهی می‌گشتند. ایجاد یک سرمایه‌داری صنعتی برای جایگزینی وادرات [سیاست جایگزینی واردات از طریق استقرار صنایع داخلی به کمک سهمیه‌بندی، تعرفه گمرکی، رایانه، م] یک سیاست کلیدی در هر دو کشور محسوب می‌گشت. تونس الگوی مشابهی از تغییرات سیاسی و اجتماعی را دنبال نمود.

عدم توسعه بورژوازی هم پیش شرط و هم نتیجه کوپراتیسم (صنف‌باوری) ترکیه بود. اکثریت قاطع بورژوازی تجاری ارمنی و یونانی دوران عثمانی عملاً از طریق جنگ، تبادل جمعیت و قتل عام از بین رفته بودند. اکثریت قریب به اتفاق ترک‌ها-بیش از ۷۰ درصد-خرده‌مالکان دهقان بودند که در روستاهای تقریباً خودکفا پراکنده بودند. این امر منجر بدان شد که بوروکراسی نظامی و غیرنظامی (که اکنون به شکل یک حزب سازماندهی شده بودند)، به عنوان تنها نیروهای موثری که ظرفیت انجام وظایف اجتماعی-مهندسی ملت جدید را داشتند، بی‌رقیب گذاشته شوند. آن‌ها سعی نمودند اطمینان حاصل شود که صنایع ایجاد شده برای جایگزینی واردات، قبل از هر چیز در خدمت منافع ملی قرار دارند. به این منظور، هم به صنعتکاران و هم به کارگران کارخانه اشکال مختلف حمایت دولتی^۶ که برای دومی‌ها امنیت اجتماعی، چانه‌زنی جمعی، تشکیل اتحادیه و حق اعتصاب را در بر می‌گرفت، اعطا شد.

بورژوازی تولیدی نیز توسط پاران‌های فربه دولتی در مقابل رقبای داخلی و خارجی حمایت شدند، تحمل چنین امتیازاتی به خاطر آن بود که آن‌ها باعث تقویت یک بازار داخلی می‌گشتند^۷. اما بزودی در اواخر دهه ۱۹۶۰ طبقه کارگری که به طور فزاینده‌ای خودسازمان‌نگر شده بود تهدید به رهایی خویش از قیمومیت دولتی نمود. حزب کارگران ترکیه پانزده کرسی را در پارلمان در سال ۱۹۶۵ کسب نمود^۸، و اعتصابات کارگران فلزکار در مقیاس بزرگ منجر به شکاف در اتحادیه مورد حمایت دولت ترک-ایش گشت و باعث شکل‌گیری کنفدراسیون مبارز اتحادیه‌های انقلابی کارگران، «دیسک»، شد. در حینی که قدرت چپ در دهه ۱۹۷۰ رشد می‌نمود، دولت از پارتیزان‌های ناسیونالیست بشدت راست‌گرا و اسلام‌گرایان بر علیه آنان حمایت می‌کرد. در نهایت، کودتای نظامی در سال ۱۹۸۰، با سه سال ترور دولتی همراه با اعدام، شکنجه و

زندان که موجب تغییر دائمی در چشم‌انداز سیاسی گشت، چپ مبارز را متوقف نمود.

رژیم قدیم ترکیه در جبهه رفاه حالت کورپوراتیسم مبتنی بر خانواده جنوب اروپا را به خود گرفت. سیاست‌های اجتماعی بر پایه کورپوراتیسم محافظه‌کارانه خانوادگی بود و فرض را بر این قرار می‌داد که ذینفعان اصلی رفاه، مردمی هستند که خانواده‌ها امکان مراقبت از آنان را ندارند.^۹ به علاوه، مزایای اجتماعی (نه فقط مراقبت‌های بهداشتی و حقوق بازنشستگی، بلکه حتی مناطق استراحت و باشگاه‌های اجتماعی) بر اساس بخش‌ها سازماندهی شده بودند. این بدان معنی است که کارمندان بخش‌های دولتی و خصوصی به طور نامتناسبی در مقایسه با کارگران غیررسمی و دستفروشان، لایه‌هایی که بعداً طی خیزش ضدسکولاریستی بسیج شدند، از این مزایا بهره‌مند می‌گشتند.

کورپوراتیسم جمهوری خواه علیرغم یک مسیر نهایتاً غیرعملی و ظالمانه، از دولتگرایی از بالا به پایینی که منتقدان لیبرال آن عنوان می‌کردند، بسیار به دور بود. حزب جمهوری خواه خلق به تدریج از سرمایه‌داری دولتی اقتدارگرا در دهه ۱۹۷۰ به سمت یک نسخه بیشتر مردمی و دمکراتیک پوپولیسم چپگرا رفت، اما با کودتای نظامی ۱۹۸۰ دوران آن بسر آمد.

مصر و تونس

اگرچه تجربه کمالیستی در سراسر منطقه طنین انداخت اما مصر و تونس نزدیکترین پیروان آن بودند. علاقه صریح‌تر رضاشاه و همدلی او با اصلاحات کمال، با توجه به موانع ویژه ساختاری (که در پایین بیشتر بدان پرداخته خواهد شد) ایران را در مسیر قابل مقایسه‌تری با ترکیه قرار نداد. اگرچه، توجه رهبران و روشنفکران این سه کشور به مدل ترکیه چنان شکل متمرکزی که در دهه ۲۰۰۰ به خود گرفت، را نداشت. بنابراین شباهت‌ها، تا حدی که بین آن‌ها وجود داشت، را می‌توان به روح جهانی زمانه و موقعیت‌های ساختاری این کشورها در سرمایه‌داری جهانی (به عنوان مثال، طلب توسعه‌گرایی ملی به عنوان راهی برای رسیدن به غرب، ابتدا توسط کمالیسم در منطقه به اجرا در آمد، سپس در جاهای دیگر تکرار شد). علاوه بر این، زمینه و متن تاریخی در کاربرد درس‌های کمالیسم در کشورهای عربی مداخله نمود: دوران پساجنگ منجر به الگویی برای کورپوراتیسم سکولار با فحوای سوسیالیستی گشت.

دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ از بحث سرزنده و جالب توجهی بین سیاستمداران، روشنفکران و روحانیون مصری در مورد تثبیت نقش نهادهای اسلامی شهادت می‌دادند. جنجال‌های عمومی قطعاً ریشه‌های بومی داشتند، اما پانابوتیس و اتیکوتیس مورخ، خاطر نشان می‌کند که این نهادها «بخشا در نتیجه شوکی که توسط حمله مصطفی اتاتورک به اسلام در ترکیه در ۱۹۲۶-۱۹۲۴ به جامعه اسلامی وارد شد، در مرکز توجه قرار گرفتند.»^{۱۰} اصلاح‌طلبان از هر رنگی (از جمله لیبرال‌ها و روحانیون) در تبلیغات خود بر علیه برخی از جنبه‌های قانون اسلامی از کمالیست‌ها الهام گرفتند. بنیادها و موقوفات مذهبی که توسط قانون اسلامی و نه قانون بازار تنظیم می‌شدند (و تا حدی مستقل از دولت بودند)، در بین آماج‌های اصلی قرار داشتند. برای بیش از یک سده اصلاح‌طلبان تلاش کرده بودند تا آن‌ها را مختصر و محدود نمایند، اما اکنون «رفتار ترکیه مدل نمونه‌ای برای حذف‌گرایان را به نمایش می‌گذاشت.»^{۱۱} در نهایت، این فضای روشنفکری

ملهم از کمالیسم منجر به لغو اوقاف خصوصی در سال ۱۹۵۲ گشت. با توجه به نفوذ قبلی عمیق کمالیسم، جای تعجب ندارد که حتی اسلام‌گرای [طرفدار تغییر از] بالا به پایینی چون انور سادات با همه این اوصاف، عشق و تحسین خود به مصطفی کمال را ابراز می‌کرد.^{۱۲}

در سال ۱۹۵۲ پادشاهی مورد حمایت بریتانیا سرنگون شد. جمال عبدال ناصر رئیس‌جمهور (چهره بزرگ ملی‌گرایان عرب) در سال‌های بعد اسلام را تحت کنترل درآورد. ملی‌سازی ناصر از موقوفات مذهبی یکی از منابع استقلال مذهبی را تضعیف نمود. او همچنین الازهر، موسسه‌ای که در ابتدا از نفوذ سیاسی بی‌بهره نبود، را منضبط نمود. اخوان‌المسلمین و دیگر سازمان‌های اسلامی چند سال پس از کودتای افسران آزاد در سال ۱۹۵۲ وارد تاریک‌ترین دهه خود گشتند: اگرچه نبود نشدند اما مجبور به یک زندگی زیرزمینی بودند. در حالی که موقوفات اهمیت اجتماعی خود را از دست دادند و سازمان‌های اسلام‌گرا در استقلال سیاسی خود گیر افتادند، الازهر راه میانه را در پیش گرفت. زیرساخت‌های آموزشی آن دست‌نخورده و قانونی باقی‌مانده بودند، و به آن اجازه می‌داد (مطابق نفوذ اسلامی محدودی که) بر پیچ و خم و چرخش‌های درون سکولاریسم مصری داشت، خود را تنظیم کند.

رژیم افسران آزاد همه احزاب سیاسی را در ماه‌های اول منحل کرد^{۱۳}. سوار بر شانه‌های ارتش و به موازات با مد ایران، رژیم در سال‌های اولیه نوسازی به طور کامل مخالف جامعه سیاسی بود (بر خلاف ترکیه کمال که ارتش و حزب سیاسی در تحمیل نوسازی شریک بودند). اگر چه ناصر در ابتدا به یک قهرمان بدل شد، اما شکست استراتژی پان‌عریسم در سال ۱۹۶۷^{۱۴} و همچنین کند شدن توسعه در پایان دوره او در سال ۱۹۷۰^{۱۵}، هم به بی‌اعتباری او و هم رژیمش انجامید. با این حال، سرکوب مداوم تضمین می‌نمود که همه احزاب رقیب (حزب لیبرال وفد، حزب محافظه‌کار احرار، و دیگر احزاب) در حاشیه و بی‌تاثیر باقی بمانند. این ساختار سرکوبگرانه یکی از دلایلی بود که به سازمان‌های غیرقانونی (از جمله اخوان‌المسلمین) اجازه می‌داد تا به بازیکن بزرگ صحنه سیاسی و جامعه مدنی بدل گردند. از جمله استثنائات حزب غیر اسلامی کارگر بود که در آخر دهه ۱۹۸۰ به حزب اسلامی بدل گشت: حتی بازیگران مدنی که دارای پتانسیل نیز بودند احساس نیاز به اسلام‌گرایی کردند.

بین سال‌های ۱۹۵۲ و ۱۹۵۶، اقتصاد مصر شبیه مدل ترکیه در دهه ۱۹۲۰ بود. شرکت و مداخله دولتی بیشتر به منظور افزایش انباشت خصوصی بود.^{۱۶} این استراتژی پس از ملی شدن کانال سوئز، یک ثروت موروثی دولتی بزرگی را افزایش داد. مصر در سال ۱۹۶۱ شاهد ملی‌سازی صنایع بزرگ، بانک‌ها، شرکت‌های بیمه، تجارت خارجی، خدمات شهری، حمل و نقل دریایی، خطوط هوایی، هتل‌ها و فروشگاه‌ها در مقیاس بزرگ گشت^{۱۷}. رژیم در سال ۱۹۵۷ مکانیزم برنامه‌ریزی اقتصادی را به عنوان پیش‌درآمد این اقدام‌ها تثبیت نمود.

اما جایگزینی واردات یعنی استراتژی توسعه مبرم رژیم مصر بسیار شکننده از آب درآمد. مشکل مبادله خارجی بسیار جدی‌تر از ترکیه بود زیرا صنایع مصر در مقیاس اقتصادی نبودند که برای صادرات قابل پذیرش باشند (امکانی که ترکیه داشت). تأمین مالی اتحاد شوروی (که از سال ۱۹۵۷) آغاز شد، پس از برنامه پنج‌ساله اول کمک زیادی نمود.

دومین برنامه پنج ساله یک فاجعه بود، و همه چیز بعد از شکست نظامی سال ۱۹۶۷ بدتر شد.

در ابتدا هدف «سوسیالیسم عربی» گسترش خدمات اجتماعی و حتی اشتغال کل جمعیت و توزیع منصفانه آن‌ها بود. بنابراین چشم‌انداز مصر نسبت به کورپوراتیسم ترکیه بسیار جسورانه‌تر بود. اما روشن گشت که با توسعه کند، مزایای اجتماعی فقط می‌توانست به کارمندان رسمی در بخش‌های دولتی و خصوصی محدود شود. کارگران غیررسمی مانند ترکیه بازندگان کورپوراتیسم بودند.^{۱۸}

رژیم این سیاست‌ها را بر پایه دو قشر اجتماعی (که با هم تداخل دارند) قرار داد: طبقه متوسط روستایی و کارمندان دولتی.^{۱۹} اصلاحات ارضی اشراف روستایی را تضعیف نمود، اما دولت زمین را در میان ساکنین نسبتاً مرفه‌تر روستایی توزیع نمود تا اینکه توده دهقانان.^{۲۰} این طبقه از طریق فرستادن فرزندان خود به دانشگاه و در نتیجه واجد شرایط شدن آنها برای مشاغلی که برای فارغ‌التحصیلان دانشگاه در دوران «سوسیالیسم» تضمین شده بودند، مزایای بیشتری از ناصر یسم بردند.^{۲۱} رژیم مصر برای جبران محدودیت پایگاه طبقاتی خود تلاش نمود تا یارانه نیازهای اساسی (بیش از همه نان) را به کل جمعیت گسترش دهد. اما، به ویژه در دوران سادات (یک افسر آزاد، و جانشین ضد ناصری ناصر) و بعدتر مبارک، حتی یارانه نان هم کمتر سیستماتیک گشت. تناقض سیاسی در سرتاسر دهه کورپوراتیسم مانع از شکل‌گیری بلوک‌هایی کاملاً جدا از هم، همانند ترکیه، شد.

تونس، اگر چه کشور کوچکتر و غنی‌تری بود، اما مسیری شبیه مصر را دنبال کرد. همچنین رهبری تونس گونه‌ای از رابطه کمالیستی با اسلام ایجاد نمود. در حالی که نهادهای سنتی دینی یا از بین رفتند و یا تابع گشتند (مهمتر از همه مسجد زیتونیه)، نهادهای رسمی جدیدی (مانند دانشکده مدرن الهیات) نیز به راه انداخته شدند. علاوه بر این، برای مشروعیت بخشیدن به پروژه ناسیونالیستی تصاویر و واژگان مذهبی سخاوتمندانه به خدمت گرفته شدند. حبیب بورقیبه رهبر بنیادگذار تونس (که از سال ۱۹۵۶ تا ۱۹۸۷ حکومت نمود)، درست مانند کمال، قاضی شد و نام مجاهد کبیر را بر خود نهاد.^{۲۲} اتاتورک همچنین الهام‌بخش مستقیمی برای قانون خانواده (سال ۱۹۵۶) شد، آن قانون حق مردان و زنان در ارث را مساوی نمود، تعدد زوجات را لغو کرد، و حداقل سن ازدواج را به هیجده سال افزایش داد. با این وجود، بورقیبه تصمیم به مدرنیزه کردن قانون اسلامی نمود تا اینکه آن را لغو کند، و در واقع منتقد حمله همه جانبه اتاتورک به قانون اسلام بود.

بر خلاف بسیاری از دیگر کشورهای عربی (مانند جمهوری‌های لیبی، عراق و سوریه)، تمرکزگرایی تونس منجر به جامعه‌ای کم و بیش متحد و همگن با هویت قوی ملی شد.^{۲۳} و آن را بیشتر قابل مقایسه با ترکیه و مصر نمود.^{۲۴} تونس پس از کسب استقلال از فرانسه در سال ۱۹۵۶، یک نسخه از سوسیالیسم عربی را تصویب کرد. در رابطه با سیاست رشد، آن کشور مانند دیگر کشورهای منطقه (الجزایر، مصر، سوریه، عراق و ایران)، صنعتی‌سازی جایگزین وادرات مبتنی بر مدل ترکیه را گزید. اما برخلاف ترکیه، از طریق تابع نمودن بخش خصوصی، به اقتصاد دولتی خود پیچشی رادیکال و «سوسیالیستی» داده و از مدل مصر و الجزایر پیروی نمود (به ویژه بین سال‌های ۱۹۶۲ و ۱۹۶۹).

تونس بر خلاف ترکیه و مصر، از آغاز یک اتحادیه کارگری مستقل داشت که یکی از قهرمانان اصلی جنگ استقلال تونس محسوب می‌گشت. فدراسیون اتحادیه‌های کارگری مستقل باقی ماند و تا زمانی که کشور مسیر سوسیال-کورپوراتیسم را دنبال نمود، صاحب قدرت بود. معمولاً فدراسیون اتحادیه‌های کارگری از رژیم حمایت می‌نمود، اما هنگامی که منافع کارگران سازمان یافته تهدید می‌گشت، قدرت این را داشت که به مخالفت با رژیم بپردازد. یکی دیگر از تفاوت‌های مهم با مصر برجستگی یک حزب سیاسی بود (دستور نو، در سال ۱۹۳۴ بنیان گذاشته شد)، که سخنگوی گروه‌های متنوعی مانند سرمایه‌داران کوچک تجاری، روشنفکران، متخصصان و اتحادیه‌های کارگری بود.

ایران

ایران بعد از دهه ۱۹۲۰ توسط یک دیکتاتوری سلطنتی با ایدئولوژی سکولار برپا نگه داشته می‌شد.^{۲۵} رضا شاه (بینانگذار دودمان مدرن‌کننده پهلوی) دست به اصلاحاتی کاملاً شبیه ترکیه زد. در واقع، هم‌مسلمان خودش، او را با موسولینی و اتاتورک مقایسه می‌نمودند.^{۲۶} شاه و همراهانش به اصلاحات کمال بسیار قبل از دیدار مشهور وی از ترکیه در سال ۱۹۳۴ علاقه نشان می‌دادند^{۲۷}، بعد از آن دیدار، وی گام‌های سکولاریستی از بالا به پایین که بیشتر شبیه ترکیه بود، را برداشت. روشنفکران ایرانی در بعضی از مسائل مانند اصلاح زبان^{۲۸}، به دقت ترکیه را مطالعه نمودند.

وسواس نسبت به لباس، که سیاست‌های اسلامی و سکولاریستی امروز را نشان می‌دهد، نیز تا حد زیادی از تأثیرات دو کشور در آن زمان شکل گرفت، چنانکه انتصاب یک سفیر جدید (محمد علی فروغی) به آنکارا این امر را نشان داد:

فروغی کاملاً از اهمیت لباس در مقام جدیدش آگاهی داشت. او وقتی که از آن مطلع گشت به طور اتفاقی در پاریس به سر می‌برد و بلافاصله با عجله برای خرید یک کت شام، کت دنباله‌دار و صبحگاهی رفت. او در ترکیه با مصطفی کمال و عصمت پاشا بخوبی معاشرت می‌کرد و آن‌ها را اغلب می‌دید. اما برای مرد شهرنشین چون فروغی، در حالی که همه دیگر دیپلمات‌ها سربرهنه بودند، نگه داشتن کلاه پهلوی کار آسانی نبود، و از این رو در ۲۸ آوریل سال ۱۹۲۸ نامه‌ای سری به تیمورتاش ارسال نمود و در آن وزیر قدرتمند دربار را برای کار در جهت اتخاذ یک کلاه اروپایی تحت فشار قرار داد... فروغی در سال ۱۹۳۰ به ایران بازگشت، اما کار خود را تحمل نمود. مذاکرات دوجانبه در سال ۱۹۳۲ به بهبود قابل توجه روابط ایران و ترکیه منجر شد.^{۲۹}

تأثیر یک‌طرفه نبود. اتاتورک در طی یک مسافرت با قطار از طریق اناتولی همراه با شاه، وقتی که آن‌ها یک روحانی عمامه به سر دیدند بد خلقی کرد. این نشانه از نظر بین‌المللی خفت و عقب‌ماندگی موجب گشت که اتاتورک لباس مردانه روحانیت در ملا عام را ممنوع سازد. شاه تحت تأثیر قرار گرفت و پس از بازگشت خود، اصلاحات کلاه در ایران را تسریع نمود.^{۳۰}

با این حال شاه نسبت به اتاتورک رهبری بسیار مستبدانه‌تر (و کمتر متکی بر حزب) بود؛ تا حدی به خاطر تمرکز کمتر

توسعه‌یافته اقتصادی، سیاسی و اداری که قبل از او وجود داشت^{۳۱}. همانطور که هم اریک زورکو و هم ارواند ابراهیمیان متذکر گشته‌اند^{۳۲}، کمالیسم و پهلویسم (با وجود همه تشابهاتشان) در یک جنبه اساسی متفاوت بودند: سازماندهی جلب رضایت کمالیسم از طریق حزب سیاسی بود که تفاوت بسیار زیادی بین دو کشور باقی گذارد. شاه در واقع سازماندهی جلب رضایت از طریق چند حزب، که یکی از آن‌ها کاملاً مطابق مدل کمالیستی بود را ازمود، اما این از من‌ها به خاطر ترس شاه از جمهوری خواهی بسیار کوتاه مدت بود.^{۳۳} این تباین حتی به شکل‌های متفاوت جنبش‌های اسلامی آن دو کشور نیز سرازیر شد. وسواس نسبت به قوانین لباس در هر دو کشور تا به امروز ثابت باقی مانده است، اما در یک بافتار، کسب توافق در کشور توسط یک حزب سازماندهی می‌شد (و بیشتر «داوطلبانه» و در نتیجه موزیانه) بود، در حالی که در متن دیگر انواع مختلف لباس توسط دولت اعمال (و بعد از آن توسط شبه نظامیان) در دوره‌های مختلف تحمیل شد. حزب سیاسی همچنان موثرترین ابزار برای ادغام چهره‌های تبعیت داوطلبانه و اجباری باقی مانده است.

ایران در دهه ۱۹۷۰ با مشکلات متعددی مواجه گشت. شکست صنعتی و سکولاریزه کردن کشور طیف وسیعی از چهره‌های بانفوذ سکولار، بیش از همه محمد رضا پهلوی (پسر رضا شاه که در سال ۱۹۴۱ جانشین او گشت) را بی اعتبار ساخت.^{۳۴} این شکست‌ها با گشایش‌های بی نتیجه سیاسی که به طور بین‌المللی تحمیل شد، هم‌راستا گشت.^{۳۵} در این میان، حتی برخی از روشنفکران، دانشجویان و بخش‌های طبقه متوسط سکولار نیز کاملاً از شیوه زندگی سکولار-مدرن ناراضی بودند و به مذهب به عنوان یک پاسخ روی آوردند-گرایش‌هایی که در طی چند دهه در حال ساخته شدن بود اما در دهه ۱۹۷۰ تشدید گشت.

اگر چه اکثر روحانیون، مخالف دیکتاتوری مدرن‌کننده در طی اولین دهه وجودش نبودند،^{۳۶} اما نقطه برجسته رهبری مقاومت اسلامی روحانیت شد و تا انقلاب ۱۹۷۹ نیز این چنین باقی ماند. نقطه عطف دهه ۱۹۶۰ بود، زمانی که شاه به «انقلاب سفید»، که به دنبال صنعتی کردن کشور و تضعیف اختیارات زمینداران، تجار و روحانیت بود، دست زد. روحانیت غیرحاکم بسیج بر علیه انقلاب دودلانه شاه از بالا را رهبری کرد، و در برابر اقدام‌های رژیم برای تقسیم زمین (از جمله آن‌هایی که متعلق به بنیادهای مذهبی بودند)، حق اعطای رأی به زنان و برابری در ازدواج و دادن اجازه به اقلیت‌های مذهبی برای باز کردن دفاتر مرکزی مقاومت نمود. خمینی، یک روحانی تک‌رو در طی این مخالفت، در سراسر کشور مشهور گشت.

رژیم قدیم ایران اولین دهه‌های رژیم ترکیه را به عنوان یک مدل برگزید، اما گاهی اوقات در مداخله زندگی روزمره جسارت بیشتری از خود نشان داد (برای مثال، ممنوعیت همه جانبه حجاب که به همه مکان‌های عمومی بسط یافت و چندین سال طول کشید، در عوض ممنوعیت حجاب در ترکیه محدود به ادارات رسمی و مراکز آموزشی بود). این جسارت ظاهری به اپوزیسیون اسلامی آن یک برتری داد. علاوه بر این، سلطنت در ایران استبدادی تر گشت در حالی که در ترکیه تا حدی دموکراتیک‌تر شد. شبکه‌های روحانیت و بازار به طور متناوب (در طی دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۶۰) مقاومت نمودند و در بینابین با دولت مذاکره کردند (در دهه ۱۹۲۰ و اوایل دهه ۱۹۵۰)، و از این رو هسته جامعه

مدنی را تشکیل دادند. با این حال، هیچ گروه سیاسی مستقل و قوی وجود نداشت، زیرا بعد از کودتای ۱۹۵۳ بر علیه دولت ملی انتخابی محمد مصدق اکثر احزاب عمده ممنوع بودند. اپوزیسیون سیاسی عمدتاً مخفی و محدود باقی ماند. درست مانند دیگر سیاست‌ها، مسیر بسط سلطنت متوجه مدل‌های ترکیه و مصر بود تا اینکه مسیر کشورهای خلیج فارس دنبال شود، هر چند که ثروت فراوان نفتی مدل خلیج فارس برای ایران را ممکن می‌ساخت. برنامه‌های حمایت اجتماعی از دهه ۱۹۲۰ تا ۱۹۴۰ از بوروکراسی دولتی به کارگران صنعتی گسترش یافت. گسترش بعدی به دنبال شکست، از همه مهمتر در طی تصدی مصدق، با شوک‌هایی همراه شد.^{۳۷} نتیجه کلی ساختاری شبیه ترکیه و مصر (و همچنین سیستم‌های رفاهی امریکای لاتین بود): هم توسعه و هم رفاه به ویژه پس از انقلاب سفید ۱۹۶۰، کارمندان رسمی را بیش از کارمندان غیررسمی (و مناطق شهری را بیش از مناطق روستایی) بهره‌مند ساخت. نتیجه آن نوعی از کورپوراتیسم انحصاری بود که بخش‌های بزرگی از جامعه را در خارج از بخش‌های رسمی تولیدی و حفاظتی رها نمود. از این رو، [وسعت] بلوک اقشار حاکم نازل بود و بلوک قدرت در مقایسه با هم‌تایان سکولار خود در ترکیه، مصر و تونس بیان ضعیف‌تری در سطح جامعه می‌یافت.

لغو تئولیرالی کورپوراتیسم

تا آنجا که به جمهوری‌های سکولار مربوط می‌شود، تجربیات ترکیه و مصر اغازگر روند تئولیرال‌سازی بودند، اما الجزایر و تونس بلافاصله تقلید نموده و ترکیه دیرتر به تئولیرالیسم گذار نمود. تحرکات اولیه تئولیرالی ترکیه شدیدتر از تحرکات مصر بود و دو کشور دوباره در دهه ۲۰۰۰ در تعمیق تئولیرال‌سازی همگرا گشتند. عراق و سوریه در لیبرالیزه کردن اقتصادهایشان کمتر اقدام نمودند. در یمن، برخی از علایم تئولیرال‌سازی وجود داشت، با این حال در یک کشور بسیار فقیر و از نظر جغرافیایی بسیار خشک، این نشانه‌ها خیلی راه به جایی نبردند. تجربه الجزایر بلافاصله بخاطر جنگ داخلی ناتمام باقی ماند. ترکیه، مصر و تونس به جمهوری‌های عمده تئولیرال‌سازی در منطقه بدل گشتند.

ترکیه

در ترکیه حکومت نظامی اصلاحات تئولیرالی را در سپتامبر ۱۹۸۰ به اجرا گذاشتند که توسط سیاست‌گذاران در ۲۴ ژانویه همان سال پیشنهاد شده بودند. همچنین تئولیرال‌سازی پاسخی به تهدید کارگران سازمان‌یافته و چپ بود. آن یک راه عملی برای مقابله با مشکلات بودجه که استراتژی‌های جاننشینی واردات ایجاد نموده بودند، محسوب می‌گشت. رشد ترکیه در دهه‌های گذشته - به خاطر آنکه صنایع حفاظت شده نیاز به ماشین‌الات گران قیمت و تکنولوژی بالا داشتند (و می‌بایستی از خارج وارد می‌شدند) - تنها از طریق یارانه و قرض‌های گسترده خارجی امکان‌پذیر بود. این مشکلات، اتکای بیش از حد بر جریان ارز خارجی را می‌پروراند. در منطقه، دیگر مدرن‌سازان طرفدار جاننشینی واردات نیز از همین مشکل رنج می‌بردند.^{۳۸}

کودتای ۱۹۸۰، در عین آنکه بیانات مستقل اسلامی را سرکوب کرد، حوزه تأثیر اسلام را به خاطر مبارزه با چپ گسترش داد. در واقع، ژنرال‌ها رژیم جدید در ایران را یکی از بزرگترین دشمنان ترکیه اعلام نمودند. در پی انحلال همه احزاب و سازمان‌های مدنی موجود توسط نظامیان، یک حزب مرکز-راستگرا (حزب وطن یا اناب که توسط اوزال رهبری می‌گشت)، پروسه نئولیبرال‌سازی را به عهده گرفت. بازرگانان، تجار متدین و یک طبقه متخصص جدید سکولار که در بخش خصوصی تمرکز یافته بودند، هسته اصلی حزب را تشکیل می‌دادند. به نظر می‌رسید که جناح مادونِ بلوک قدرت کنترل را بدست می‌گرفت، اما در عمل اتمام این انتقال در محدوده رژیم قدیمی (در نتیجه حفظ و حراست بلوک موجود قدرت) ممکن نبود.

بسرعت ترکیه به یک کشور صادرکننده کالا، با کالاهای تولیدی که بخش بزرگی از استراتژی صادرات را تشکیل می‌داد، بدل گشت. بوغرا و ساواشکان متذکر می‌شوند: «سهم کل صادرات در تولید ناخالص ملی که در سال ۱۹۸۰، ۱/۳ درصد بود در سال ۲۰۰۰ به ۱۰/۵ درصد رسید و همچنان در حال افزایش است»^{۳۹} در سال ۲۰۱۲، ۹۰ درصد صادرات، کالاهای تولیدی بود. در تناقض با نسخه اقتصاد آزاد، دولت نقش بسیار فعالی در تشویق بورژوازی صادرات‌گرا از طریق یارانه و اعتبارات ترجیحی داشت.^{۴۰}

جامعه بر اساس خطوط طبقاتی تقسیم شده باقی ماند. شکایت بر علیه نئولیبرال‌سازی اکثراً به شکل حمایت از حزب سوسیال دموکرات مردم (SHP)، شاخه‌ای از حزب جمهوری خواه خلق بیان می‌شد. اما، این حزب نسخه ضعیف‌تری از حزب جمهوری خواه خلق در دهه ۱۹۷۰ بود؛ در غیاب یک چپ سوسیالیست و کمونیست قوی (که رهبران و اعضای آن‌ها اعدام، زندانی و یا تبعید دسته‌جمعی شده بودند) حزب سوسیال دموکرات مردم، عاری از فشار سنگین برجناح چپش بود. از این رو، حزب سوسیال دموکرات مردم به دنبال احزاب نمونه راه سوم در غرب مانند حزب کارگر در بریتانیا به جای مخالفت با نئولیبرال‌سازی، وعده ملایم کردن و تعدیل آن را داد. با این حال، عمل کرد دولتی و محلی و شهری حزب مردم بسیار ملالت‌انگیز بود. فرورفته در فساد، حتی نتوانست به اندازه گزینه‌های اروپایی و امریکای لاتین دستاوردی داشته باشد، و بطور موثری راه یک سوسیال لیبرالیسم استاندارد (سکولار) در ترکیه را بست. این امر همراه با عوامل دیگر به تدریج سوسیال لیبرال‌ها، سوسیال دموکرات‌های غالب، مارکسیست‌های لیبرال و دیگر طرفداران سیاست‌های سبک راه سوم را به سمت سرمایه‌گذاری بر آنچه که مانند نسخه اسلامی بلرسم درک می‌شد، سوق داد.

مصر

سادات و مبارک، دو رئیس جمهور پس از ناصر نئولیبرال‌سازی را با دوزهای ناجوری از همکاری با اسلام‌گرایان با اسلام‌گرایان ترکیب نمودند. اگر چه این امر به موازات الگوی دوران پس از ۱۹۸۰ ترکیه بود (یعنی جذب اسلام‌گرایان برای تسکین پریشانی از دست نئولیبرالیسم) اما در میان این دو، مصر استبدادی‌تر بود. در هر صورت فرصت‌های واقعی در آن حدی که وجود داشت به اسلام‌گرایان اعطا شدند. برای سادات اتحادش با فعالان اسلامی آن چنان اهمیت داشت که چرخش وی به

مذهب پایه مشروعیت بین سال‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۱ محسوب می‌گشت. ناصرهم اسلام را برای جلب حمایت گسترش داد، اما سادات آن را بسیار سیستما تیک نمود. او در طی جنگ ۱۹۷۳ سخاوتمندانه به واژگان اسلامی برای کمک به بسیج مردم مصر متوسل شد. درست پس از جنگ، وی معروف به «رئیس جمهور مومن» یا «الرئیس المومن» گشت.^{۴۱} مطبوعات طرفدار دولت سرگرم بحث در مورد تأکید بی‌تردید بر مالکیت و ابتکار فردی در یک اقتصاد اسلامی بودند. شرکت‌های سرمایه‌گذاری و بانک‌های اسلامی تحت حمایت رژیم گسترش یافتند. علاوه بر این، در قانون اساسی سال ۱۹۷۱ تصریح شده بود که اسلام نقش اساسی در قانون‌گذاری داشت^{۴۲}، و در متمم تاریخی قانون اساسی در سال ۱۹۸۰ بر شریعت به عنوان منبع اصلی قانون‌گذاری تأکید شد. به کار گرفتن اسلام لزوماً به بلوک استواری از نیروهای همسو با رژیم به شکل هژمونیک بدل نگشت، اما آن قطعاً به گسترش دینداری در سراسر مصر به شکل پراکنده کمک نمود. از قضا، در سال بعد سادات توسط اسلام‌گرایان ترور شد.

مبارک کشتش مذهبی سادات برای یک جمهور مؤمن را نداشت. اما او نیز به دنبال همکاری با فعالین مسلمان از طریق انتخابات و مکانیزم‌های دیگر بود، هر چند که وی کنترل فعالیت مذهبی در دانشگاه‌ها را افزایش داد. همچنین او تلاش نمود تا مشروعیت مذهبی رژیم را با استفاده از ال‌زهر گسترش دهد، اما اقدام‌های وی در این حوزه ممکن است بخشا مشروعیت این نهاد را به خاطر تقویت اعتبار اسلامی رژیم خدشه‌دار نموده باشد.^{۴۳}

دخالت آمریکا در همکاری اسلامی رژیم مدت‌ها موضوع گمانه‌زنی بوده است. مدارکی که اخیراً ویکی‌لیکس در دسترس قرار داده است نشان می‌دهند که هنری کسینجر اخوان‌المسلمین را مانند «چماق» سادات بر علیه چپ‌گرایان درک می‌نمود. بنا بر این اسناد، رژیم از اسلام‌گرایان هم از نظر مالی و هم سازمانی حمایت می‌نمود. مهمتر از آن، رژیم به منظور مقابله با مارکسیست‌ها و ناصریست‌ها، دانشگاه‌ها را با اعضای اخوان‌المسلمین و دیگر اسلام‌گرایان پر می‌نمود.^{۴۴} (در نهایت سازمانی که خاستگاهی دانشگاهی داشت سادات را ترور کرد). به احتمال قریب به یقین آمریکا با این تلاش‌ها برای ایجاد یک اسلام رسمی در مقابل چپ‌گرایان همراه بود (و احتمالاً فعالانه در آن مشارکت داشت).

اسلام‌گرایان ترکیه و مصر با وجود داشتن فرصت‌های قابل مقایسه، استراتژی‌های متفاوتی داشتند. این تباین نشان می‌دهد که ما باید در تحلیل خود در نظر داشته باشیم که به خاطر ساختارهای سیاسی جامعه چگونه فرصت‌های مشابه سیاسی گاهی اوقات منجر به نتایج متضادی می‌گردند. در زیر در بخش مربوط به اپوزیسیون اسلام‌گرا این مسأله بررسی خواهد شد.

استراتژی اسلامی نمودن از بالا به پایین با سیاست‌های لیبرال‌سازی اقتصادی در هم تنیده شده بودند. مصر ماوای خصوصی‌سازی و مقررات‌زدایی گسترده از دهه ۱۹۷۰ تا ۱۹۹۰ بود. این اصلاحات در نیمه اول دهه ۱۹۸۰ با خود رشد پایدار و همچنین کاهش دستمزدها و افزایش بیکاری و فقر را به همراه داشت.^{۴۵} کاهش یارانه نان، شکر- بنا بر فشار صندوق بین‌المللی پول- منجر به شورش و مرگ هفتاد و هفت نفر در سال ۱۹۷۷ شد. صندوق بین‌المللی پول به سرعت وام بزرگی به مصر داد و یارانه‌ها احیا گشتند. پس از آن، یارانه‌ها به تدریج و به شکل مخفیانه حذف شدند.^{۴۶}

با خوش‌اقبالی رژیم افزایش قیمت نفت به معنای افزایش وجوه ارسالی از خلیج فارس و درآمد بیشتر از شبه جزیره سینا بود. وقتی که در دهه ۱۹۸۰ قیمت نفت دوباره کاهش یافت و اسلام‌گرایان هدف‌های گردشگری را مورد حمله قرار دادند، دوباره، هم درآمد نفت و هم گردشگری کاهش یافت. مصر به یکی از بدهکارترین کشورهای دنیا بدل گشت. حکومت تلاش نمود تا برای تأمین مالی بدهی‌ها، قیمت ارز را بالا برد، استراتژی که باعث دلسردی از صادرات شد و شکاف تجاری را جدی‌تر نمود.^{۴۷}

در نتیجه سیاست‌های لیبرال‌سازی («دوازه باز») سادات، کاهش اعتبارات دولتی به کشاورزان و تغذیه روستایی، فقر در مناطق روستایی افزایش یافت^{۴۸}، تحولاتی که قابل مقایسه با آنچه که ترکیه از دهه ۱۹۸۰ به بعد از سرگذراند، بودند. مخالفت سیاسی با این اصلاحات روستایی ضعیف بود.^{۴۹} هر چند که اگر از نگاه امروز به گذشته بنگریم به نظر می‌رسد که نتولیرال‌سازی سادات (و حتی اولین سال‌های زمامداری مبارک) با وجود همه اعتراضاتی که تولید نمودند، دودلانه بوده است. مقررات‌زدایی، خصوصی‌سازی و تأکید بر گذار از صنعت به امور خدماتی و مالی غیرقاعده بود.^{۵۰}

رژیم یک قرارداد از نظر اقتصادی ارتدوکس صندوق بین‌المللی پول را همراه با بخشش قروض نظامی در ازای انضباط مالی (و نیز به عنوان پاداش اطاعت سیاسی در جنگ خلیج فارس در ۱۹۹۱-۱۹۹۰) به کار بست. کاهش هزینه‌های دولتی ذخایر بین‌المللی آن افزایش داد و کسری بودجه آن را به سطح اولیه کاهش داد. کاهش قیمت نفت و در نتیجه آن ورشکستگی دولت و توافق با صندوق بین‌المللی پول به خصوصی‌سازی کامل ختم شد.^{۵۱} اما، بیشترین رشد اقتصادی مصر نتیجه سرمایه‌گذاری‌های دولتی (مانند پروژه‌های ایباری) بود و نه صادرات. در واقع، ادغام با اقتصاد جهانی عملاً کاهش یافته بود.^{۵۲}

برخی از دلایل شکست این تلاش نتولیرالی برای رشد در رابطه با بحران مالی آسیا، ادامه حملات به گردشگران، بهره‌وری پایین نیروی کار، و سرمایه‌داری رفاقتی بود. در ابتدای دهه ۱۹۹۰، برنامه خصوصی‌سازی به سرعت به اجرا درآمد، اگر چه به زودی از سرعت آن کاسته شد. در هر حال، بسیاری از شرکت‌های خصوصی شده به مَحْرمان خود رژیم رسیدند.^{۵۳} نیروی نظامی شورش اسلامی (و حمله به گردشگران) را در اواسط دهه ۱۹۹۰ حل کرد. اما تا آن زمان دیگر آسیب‌های زیادی وارد شده بودند. ماهیت صراحتاً آشکار رفاقت‌بازی رژیم نیز نتولیرال‌سازی رانامشروع‌تر نمود، و حفظ چنین شرایطی بیش از پیش سخت‌تر شد.

خلاصه، لغو سکولار کورپوراتیسم مصری همچنان امری از بالا به پایین باقی ماند. در مقابل، نتولیرال‌سازی ترکیه تنها از طریق اسلامی‌گرایی از پایین به بالا به ایدئولوژی هژمونیک بدل گشت. اسلامی‌سازی مخلوط سادات و مبارک از بالا و کنترل اسلام‌گرایان، آزمایش نتولیرال‌سازی اسلامی کامل را برای دهه‌ها به تعویق انداخت.

تونس

در تونس همچون مصر و ترکیه (و برخلاف ایران نفت‌خیز) صنعتی شدن به کمک استراتژی جانشینی واردات به موازنه غیرقابل حل بحران‌های پرداختی ختم شد و منجر به تغییر به سمت رشد صادرات‌گرایی (و بازار-محوری) گشت. تحول مسلماً در انتهای دهه ۱۹۶۰ آغاز شد، اما در طی دهه ۱۹۸۰ سرعت گرفت.^{۴۷} این تغییر وقتی که حبیب بورقیبه رهبر بنیانگذار در سال ۱۹۶۹ در مورد عناصر چپ‌گرایانه‌تر رژیم برای جذب مجدد سرمایه‌داران و زمینداران کوچک چرخش نمود، آشکار گشت. پس از آن وزن دولت در برنامه‌ریزی دولتی و تشویق رشد اقتصادی به طرز قابل توجهی کاهش یافت.^{۴۸} همچنین رژیم در دهه ۱۹۷۰ به سیاست اسلامی سازی از بالا به پایین روی آورد. قابل توجه‌ترین نکته اینکه بورقیبه انجمن حفاظت از قرآن^{۴۹} را برای خدمت در مقابله با چپ تشکیل داد.^{۵۰} این سازمان به جای آنکه صرفاً سیاست‌های رژیم را به پوشش اسلامی ملبس نماید، که شاید هدف بورقیبه بود، چشم‌انداز جسورانه‌ای نیز داشت: آن ادعا می‌نمود که خواهان ایجاد یک جامعه و دولت اسلامی با سبک کار پایین به بالا و از طریق تغییر فرد فرد جامعه بود.

روگردانی دولت تونس از تأمین احتیاجات، درست مانند مصر منجر به ناآرامی‌های اجتماعی شد. اتحادیه به رسمیت شناخته شده سندیکای عمومی کارگران برانگیخته از شورش نان در سال ۱۹۷۷، درست در همان سال شورش نان در مصر، دعوت به یک اعتصاب عمومی نمود. در طی دهه ۱۹۸۰ روابط سندیکای عمومی کارگران با رژیم مملو از تنش باقی ماند، و رژیم سرکوب بیشتری را نسبت به اتحادیه روا داشت، هر چند که دومی قادر به حفظ گونه‌ای از استقلال بود- فضای مانوری که وابسته به منطقه و بخش کارگری بود.^{۵۱}

مانند بسیاری از کشورها در سراسر جهان، نئولیبرال‌سازی بیشتر به عنوان دارو همه کاستی‌های اولیه اصلاحات نئولیبرالی در نظر گرفته می‌شد. هنگامی که قطع رایانه مصرف‌کنندگان در سال ۱۹۸۴ به شورش انجامید (دوباره با حمایت سندیکای عمومی کارگران)، رژیمی که بیش از پیش نئولیبرال می‌گشت تصمیم به باز کردن در کشور به روی صندوق بین‌المللی پول نمود. صندوق بین‌المللی پول با تحمیل یک توافق سختگیرانه به عنوان شرط خود، تونس را در مسیری قرار داد که آن کشور به ارتدکس‌ترین کشور نئولیبرال جهان عرب بدل شد. نتیجه آن رشد پایدار در سال‌های بعدتر همراه با افزایش صادرات و واردات بدون گمرکی بود. با وجود مذاکرات کارگران با رژیم برای اهسته کردن سرعت بیکاری تا حد ممکن، میزان بیکاری یک معضل باقی ماند.^{۵۲}

بحران اقتدارگرایان نئولیبرال

نئولیبرال‌سازی که با درجات و انواع مختلفی از اقتدارگرایی «سکولار» همراه بود، در این سه کشور اصلی، در دهه‌های ۱۹۹۰ و ۲۰۰۰ با مشکلات هرچه بیشتری رو در رو قرار گرفت. احزاب مرکز تحت نظارت صندوق بین‌المللی پول با چند دستگی و بی‌عرضگی اقتصاد ترکیه را در طی دهه ۱۹۹۰ (البته هنوز از روی بی‌قاعدگی «لیبرال‌سازی») سوءمدیریت نمودند، سوءمدیریتی که در نهایت هنگامی که کل کشور یک شبه بسیار فقیرتر گشت، به بحران مالی در سال ۲۰۰۱

انجامید.^{۶۰} ریشه‌های بحران مربوط به سیاست مالی بود: رشد در دهه ۱۹۹۰ بیش از پیش به ماریج بلدهی، استقراض دولت و سپس سرمایه‌گذاری دولتی و خصوصی در اوراق قرضه و بهادار خطرناک و پرریسک وابسته بود.^{۶۱}

همان‌طور که جیمی پک اشاره می‌کند، در دوران ما شکست اقتصاد بازار آزاد از طریق اقتصاد بازار آزاد حل می‌شود.^{۶۲} کمال درویش، یکی از چهره‌های سطح بالا بانک جهانی، با عجله فرا خوانده شد. او طرحی برای اقدامات تهاجمی مقررات‌زدایی و خصوصی‌سازی ارائه نمود که گریبانگیر ترکیه در دهه بعدی گشت. پیوندهای از قبل تنگاتنگ (و تبعیت) از مؤسسات اجماع واشینگتنی [توافق واشینگتن پیمانی برای آزادسازی بازارها، خصوصی‌کردن شرکت‌های دولتی و کاهش نظارت دولتی به منظور افزایش سرمایه‌گذاری‌های خارجی است. م]، مانند صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی تشدید شد.^{۶۳} آنگاه سؤال این بود که آیا چنین سیاست‌هایی می‌توانست در زیر استبداد سکولار (اسلامی شده) به ناآرامی‌های توده‌ای بدل شود. دسته‌ای از رهبران، روشنفکران، کارافرینان و کنشگران به آن جواب قاطع «نه!» را دادند. مداخلات صندوق بین‌المللی پول / بانک جهانی در ترکیه نسبت به تونس و مصر نتایج بسیار متفاوتی داشت.

در مصر، تغییر قاطعانه نئولیبرالی در ابتدای اولین دهه سده حاضر پدید آمد. طبقه تجار که که در یک موقعیت فرودست در بلوک قدرت باقی مانده بودند، دست بالا را به دست آوردند.^{۶۴} بعد از سال ۲۰۰۴، حتی در کابینه هم تجار تفوق داشتند، یعنی اوج نئولیبرالیزه شدن دستگاه دولتی.^{۶۵} علاوه بر این، دولت با از دست دادن استقلال نسبی، به تدریج توسط این طبقه غارت گشت. دولت-زدایی اقتصاد به جای آنکه فساد را حل و فصل نماید، آن طوری که محافل اصلی و غالب غربی انتظار داشتند، به فساد بیشتر منجر شد.

مصر و ترکیه، با وجود تفاوت‌های بسیار، تشابهات معینی را در فرایندهای بازاری خود نشان دادند. در هر دو کشور صنعتی شدن در دهه‌های آخر کاهش یافته بود. گردشگری، امور مالی و عمران (البته با برخی تولیدات کارخانه‌ای مثلاً در بخش نساجی که در ترکیه و مصر بسیار اهمیت داشت، در حاشیه) موتور رشد گشتند. غلبه گردشگری، عمران و امور مالی مانع بزرگی در صنعتی شدن یا توسعه تکنیکی، با وجود تداوم رشد در هر دو مورد^{۶۶} بود، و بشدت با نئولیبرال‌سازی بالایی تکنیکی در هند تضاد کامل داشت.

مصر در سال ۲۰۰۷ دیگر یک صادرکننده نفت نبود و درآمد کانال سوئز پس از بحران جهانی سال ۲۰۰۸ کاهش یافت. اگر چه هیچکدام از این‌ها مصر را در یک بحران مرگبار اقتصادی فرو نبرد، اما آن زمینه را برای بی‌نظمی اقتصادی که بعد از سال ۲۰۱۱ تشدید گشت، آماده نمود. بخش‌های زیر و فصل بعدی کتاب به تجزیه و تحلیل اینکه چرا با وجود این بحران‌ها، یک بلوک هژمونیک اسلامی مشابه ترکیه نمی‌توانست ظهور کند (و سکولاریسم فاسد نئولیبرالی را جارو کند) می‌پردازد.

عملاً تونس تنها کشوری در خاورمیانه بود که به نظر می‌رسید در آن نئولیبرال‌سازی سکولاریستی به روانی پیش می‌رفت. تنها هزینه آشکار سیاست‌های دیکتاتورمنشانه و پارتی‌بازی شدید^{۶۷}، همراه با مشکل بیکاری مزمن بود که مشخصه انواع دیگر نئولیبرال‌سازی در منطقه نیز محسوب می‌گشت. بن‌علی، ژنرالی که از طریق یک کودتای نظامی در سال

۱۹۸۷ جانشین بورقیه، رهبر بنیان‌گذار (و بیمار) گشت، ترکیب و آرایش غیرنظامی رژیم را مختصر نمود و دستگاه امنیتی را تقویت کرد. با این حال، این امر مانع رژیم از مباحثات در مورد رشد مداوم، و از همه مهمتر، بر پایه استراتژی صادرات پایدار (که شامل مقدار قابل توجهی از محصولات صنعتی صادراتی می‌شد) نگشت. از این بابت، تونس منحصراً بفرود بود و موفقیت آن فقط با ترکیه قابل مقایسه بود.

تونس، با توجه به روند نسبتاً موفقیت‌آمیز تئولیرال‌سازی، به عنوان گل سر سبد صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی در نظر گرفته می‌شد. سازمان‌های بین‌المللی به مشکلات استبدادگرایی و پارتی‌بازی اشاره می‌کردند، اما این مشکلات فقط پانویشت بی‌اهمیتی در یک ارزیابی به طور کلی مثبت بود، و کمتر از پارتی‌بازی و «فساد» در هر جای دیگر، به شمول ایتالیا و یونان، جدی گرفته می‌شد.^{۶۸} تونس برای پیشرفت ظاهری خود در رقابت بین‌المللی، کاهش فقر، ترقی زنان، مدیریت مالی، توسعه انسانی و رشد اقتصادی مورد ستایش و استقبال قرار گرفت.

تها پس از انقلاب بود که تحلیل‌گران شروع به کشف هزینه‌های اجتماعی رژیم بن‌علی، مانند محرومیت تجار سنتی و ظهور طبقات متوسط به نفع همدان بن علی نمودند. همچنین تحلیل‌گران شروع به توجه بیشتر به مشکلات بیکاری، نابرابری‌های منطقه‌ای و فقر نیز کردند. مشکل این است که اغلب این‌ها، توضیحات بعد از بحران رژیم است.^{۶۹} وقتی این نقاط ضعف به سرعت پس از واقعه کشف می‌شوند، آدم را به شک می‌اندازد که چه مقدار از شورش ۲۰۱۱-۲۰۱۰ را می‌توان به آن‌ها نسبت داد. ما احتمالاً بعد از پشت سر گذاشتن این گرمای لحظه‌ای، ارزیابی متوازن‌تری نسبت به روند تئولیرال‌سازی تحت حکومت بن علی خواهیم داشت.

چالش انقلاب ایران: کورپوراتیسم انقلابی

ایران که در گذشته، در یک مسیر قابل مقایسه‌ای بود، نهایتاً راه خود برای خروج از کورپوراتیسم سکولار را ایجاد کرد. به جای آنکه به سادگی آن را از طریق بازارگرایی اوراق کند، کورپوراتیسم را انقلابی و اسلامی نمود. انقلاب یک واکنش غیرلیبرالی به توسعه راکد ملی و بی‌عدالتی، سکولاریسم و اقتدارگرایی آن بود. با توجه به خود این اصالت، ایران به نیروی رقیبی در کل منطقه (همانقدر برای رژیم‌های پوسیده که برای نخبگان آنها) بدل گشت. به عبارت دیگر، انواع تئولیرال‌سازی سکولار و اسلامی که در دهه ۱۹۸۰ و پس از آن در خاورمیانه شکوفا شدند، فقط واکنشی به شکست کورپوراتیسم سکولار نبودند، بلکه همچنین انقلاب ایران نیز بودند.

بنابراین انقلاب اسلامی سال ۱۹۷۹ پویایی‌های بدیعی نه فقط در ایران بلکه در کل منطقه مرسوم نمود. آن، در اساس فراتر از گذاشتن اسلام در مرکز سیاست، جامعه و اقتصاد رفت. آن به فقرا، طبقات کارگر، طبقات متوسط به اشکالی متناقض و رزم جویانه‌ای قدرت بخشید. پیام مبهورکننده آن‌چنان منطقه را تکان داد که هنوز خاورمیانه بهبودی کامل خود را باز نیافته است. حتی می‌توان استدلال کرد که انقلاب اسلامی، به عنوان تهدیدی که نخبگان منطقه مجبور بودند به آن پاسخ تقریباً هماهنگی دهند، کمک به ساختن «خاورمیانه» نمود (که در اصل ساختار و مقوله‌ای برای جنگ سرد

پویایی سیاسی انقلاب

چه کسی سبب وقوع انقلاب اسلامی شد؟ کدامیک از بازیگران سیاسی نقش مهمی را در بنای رژیم اسلامی ایفا کردند؟ در طی انقلاب اسلامی، و قبل از آن، هیچ سازمان سیاسی موثری (به شکل احزاب یا سازمان‌های سیاسی-اجتماعی دیگر) وجود نداشت.^{۷۰} احزاب سیاسی و مذهبی (با بیشتر، جناح‌ها) دایر بودند، اما ریشه قوی و گسترده‌ای در میان مردم نداشتند.^{۷۱} حزب رسمی انقلاب (حزب جمهوری اسلامی) قبل از انقلاب وجود نداشت، بلکه در سال ۱۹۷۹ تاسیس شد.^{۷۲} سازمان‌های سیاسی اجتماعی سکولار و اسلامی مانند فدائیان خلق و مجاهدین خلق در سرنگونی شاه فعال بودند^{۷۳}، اما به اندازه کافی قوی نبودند تا بتوانند از دستاوردهای مردمی انقلاب در مقابل روحانیون محافظت کنند.^{۷۴}

بنابراین حلقه ضعیف جامعه سیاسی ایران تشکیل ربه‌ری از طریق احزاب و سازمان‌های سیاسی اجتماعی بوده است. بین سال‌های ۱۹۷۹ و ۱۹۸۳، روحانیت اکثر سازمان‌های سیاسی را ابتدا از قانونی بودن و سپس از موجودیت محروم نمود. واکنش خشونت‌آمیز سازمان‌های سیاسی اجتماعی به این امر فضای سرکوب کشور را در وحشت فرو برد و به رژیم جدید بهانه داد تا سرکوب را افزایش دهد، و در نهایت، تقریباً به ناپودی سازمان‌ها و هودارانشان منجر شد. رژیم اسلامی پس از سرکوب احزاب غیررسمی اسلامی و سکولار در سال ۱۹۸۳، موجب بوجود آمدن شبه احزاب (و نه احزاب اشکار) در اشکال رادیکال، میانه‌رو عملگرا، محافظه‌کار و (بعدا) لیبرال‌های اسلامی که در سازمان‌های دولتی، پارلمان و جامعه مدنی (مانند بنیادهای وقفی) تحت جناح‌های مختلف (بدون برنامه و سازمان‌های صریح) بودند، گشت. علی قیصری و ولی نصر تأکید دارند که چگونه این جناح‌ها با بازیگران سیاسی به معنای معمول تفاوت دارند:

... جناح‌ها فقط به شکل غیررسمی وجود دارند. هیچ سازمان واقعی، منشور، قوانین و یا پلت‌فرم‌های تعیین عضویت وجود ندارند؛ جنبش‌های مردمی و ساختارهای حزبی وجود ندارند. جناح‌ها به عنوان حلقه‌های غیررسمی در میان نخبگان انقلابی، با مرزهای بد تعریف شده و اغلب در حال تغییر، عمل می‌کنند. این جناح‌ها ساختارهای بدوی حزب هستند، به ویژه که آن‌ها مستقیماً نتایج انتخاباتی را شکل می‌دهند.^{۷۵}

این جناح‌ها، یک جامعه سیاسی - هر چند که قوی، مستقل و حرفه‌ای نیستند - را شکل داده‌اند. در نتیجه آن‌ها در جامعه مدنی تا آن حدی که اسلام‌گرایان ترکیه نفوذ کرده‌اند، نفوذ نکرده‌اند. نکته این نیست که در ایران جامعه سیاسی وجود نداشت، بلکه این است که جامعه سیاسی در ساختاری قابل مقایسه با ترکیه سازمان‌دهی نگشته بود. این جناح‌ها طوری سازماندهی شده بودند که بتوانند بخش‌های متفاوت دستگاه دولتی را اشغال نمایند؛^{۷۶} اما برای تشکیل پیوندهای پایدار با و برای بسیج جامعه سازمان‌دهی نشده‌اند. حتی در طی انقلاب، سازمان‌ها و احزاب سیاسی و اجتماعی خیلی دیر مداخله کردند و اکثر بسیج‌های سال ۱۹۷۸ تحت کنترل روحانیت و دانشجویان روحانی بود.^{۷۷} چنین عاملی مرزهای بین دولت، جامعه سیاسی و جامعه مدنی را مبهم نمود.

این روش‌های ویژه تأثیر متقابل جامعه سیاسی و دولت و جامعه مدنی منجر به ایجاد یک بلوک کاملاً اصیل قدرت شد. در تمایز با مورد مصر، بلوک قدرت ایران گوشت‌دارتر بود؛ آن‌همچنین، به طور نسبی، بیشتر بر بسیج اقشار فرودست متکی بود. اما، در تمایز با مورد ترکیه، بلوک قدرت هم فرار و هم ضعیف بود، و خطوط میان بخش‌های مسلط و فرودست آن کاملاً مبهم بودند. در پایان دهه ۱۹۸۰، روحانیون محافظه‌کار و بازرگانان نقش غالب، و روحانیون رادیکال و اقشار مذهبی متوسط (شهری) بخش‌های زیردست بلوک بودند (هر چند که آن‌ها در آغاز دهه نفوذ بیشتری داشتند). این بخش‌ها خرده‌پرولتاریا را برای پروژه‌های خود بسیج کردند، اما پرولتاریا و طبقات متوسط سکولار به تدریج کناره گرفتند (و سرکوب گشتند). طبقات بالای رژیم قدیمی (زمینداران و بورژوازی) قاطعانه از بلوک قدرت حذف شدند. این موازنه‌ها در دهه ۱۹۹۰ به طور بنیادی تغییر نمودند.

تغییرات در زندگی مذهبی

ساختار پراکنده جامعه سیاسی (و نوسانات ناشی از بلوک قدرت) برای آنچه که جمهوری اسلامی می‌توانست انجام دهد، محدودیت ایجاد نمود. پس از انقلاب تحولات زندگی روزمره تا حد زیادی وابسته به سازمان‌های دولتی و شبه‌نظامی بود و نه احزاب سیاسی. دولت تفکیک جنسیتی و کدهای لباس (حجاب و لباس تیره‌رنگ برای زنان) را تحمیل نمود، و هر از چندگاهی موسیقی را ممنوع کرد. رژیم همچنین روابط دختران و پسران را محدود نمود. غذا خوردن در طی ماه رمضان در طول روز غیرقانونی گشت. این مقررات نه فقط توسط پلیس رسمی، بلکه از طریق سازمان‌های غیرنظامی چون بسیج اعمال می‌شدند.

در ایران شاه، اگر چه مکان‌های عمومی همیشه در روی کاغذ برای زنان باز بودند، اما این آزادی در واقع در شمال سکولار، ثروتمند و غرب‌زده تهران وجود داشت.^{۷۸} جمهوری اسلامی وعده پایان سلطه شهری بر حاشیه و نیز تفکیک فضای شهری بر اساس جنسیت را داد (مساوات طلبی طبقاتی با عدم برابری جنسیتی همراه شد).^{۷۹} برای تقریباً یک دهه، این امر به شکل کنترل جنسیتی سفت و سخت در مرکز شهر توسط گروه‌های شبه‌نظامی که اعضایشان از جوانان دهاتی و زاغه‌نشینان تشکیل می‌شدند، متبلور گشت.

همچنین روندهای مخالف آن نیز وجود داشتند. رژیم با بدتر شدن شرایط اقتصادی در پایان جنگ ایران و عراق به زنان اجازه دسترسی به فضاهای عمومی را داد. از قضا از طریق باز شدن شهر به روی همه کسانی که باحجاب بودند، رژیم در مقایسه با دوران شاه زنان بیشتری را از مناطق زاغه‌نشین وارد زندگی شهری عمومی نمود.^{۸۰} اما این تحولات محدود بودند، و اگر چه آنها با توجه به ساختار جامعه سیاسی و دولت تحمل شدند، ولی به عنوان عناصر اصلی پروژه خودی اتخاذ نگشتند.

در مجموع، معنویت انقلاب که برخی (از جمله میشل فوکو) بدان امیدوار بودند تا در اثر آن ساختار تمرکز قدرت کمتر شود، در واقع به اقتدارگرایی بیشتر ختم شد. اما دلیل آن را نه فقط در معنویت و تعصب مذهبی، بلکه در اشکال سیاسی

که از طریق آن معنویت و تعصب مذهبی تجربه و تحمیل می‌گشتند، نیز باید جستجو نمود. اسلام‌گرایی مبتنی بر دولت و پارلمان در ایران در میان بسیاری از روشنفکران این امید را زنده نگه داشت که اگر مذهب‌گرایی از طریق احزاب دموکراتیک و جامعه مدنی اعمال شوند به نتایج کاملاً متفاوتی خواهند رسید. این تقابل ضمنی یا صریح با ایران، یکی از اجزای فکری الگوی ترکیه و نسخه آن از اسلام است.

سره‌بندی اقتصاد اسلامی

در اولین دهه انقلاب، جامعه سیاسی اسلامی ایران در راستای محور پشتیبانی از دو نیروی طبقاتی مختلف تقسیم شد: بخش‌های طبقه متوسط بازار در مقابل خرده‌پرولتاریا. مغازه‌داران و صنعتگران کوچک (از این پس «تجار کوچک») نیروهای طبقاتی اصلی در سرنگونی شاه بودند.^{۸۱} بخش‌های خرده‌پرولتاریا در بهترین حالت طبقه دوم را تشکیل می‌دادند.

کارگران و متحدان آن‌ها در طی انقلاب بسیاری از شرکت‌ها را اشغال نمودند. دولت نوحاسته اسلامی خواسته‌ها یا ناخواسته اشغال را از طریق اعلام اینکه صنایع بزرگ و تجارت ملی و بانک‌ها جزء بخش دولتی هستند، تأیید و به رسمیت شناخت. ماده ۴۴ قانون اساسی در همان زمان اعلام نمود که به موازات بخش دولتی یک بخش تعاونی مبتنی بر اصول اسلامی وجود خواهد داشت. بخش خصوصی فقط بخش مکمل این دو بخش محسوب می‌گشت.

در اوایل دهه ۱۹۸۰، شبه حزب رادیکال طرفدار خرده‌پرولتاریا شامل بنی‌صدر (اولین رئیس جمهور)، شورای انقلاب، سپاه پاسداران، کمیته انقلاب، اکثریت اعضای دو مجلس نمایندگان اول و چند روحانی برجسته می‌گشت. این حزب پیشنهاد ملی کردن کامل، اصلاحات ارضی، مالیات تصاعدی و برابری را نمود. حزب محافظه‌کار، طرفدار تجار کوچک (مرکب از اکثریت روحانیون و شورای نگهبان) مخالف این اقدام‌ها بودند. در انتهای دهه ۱۹۸۰، محافظه‌کاران (که به جناح غالب بلوک قدرت تبدیل شده بودند) اکثر اقدامات رادیکال را مسدود نمودند.^{۸۲}

در سالیان اول انقلاب، اقدامات پوپولیستی دل فرودستان را به دست آورد.^{۸۳} با وجود ابهامات و اختلافات در جامعه سیاسی در مورد «کاپیتالیسم» به طور کلی، با این حال سرمایه بزرگ غیر اسلامی تعریف می‌شد.^{۸۴} برای نمونه، به منظور کمک به فرودستان در دسترسی به مسکن، قیمت املاک و مستغلات بین سال‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۸۲ منجمد شد.

اقدامات مترقی اولیه انقلاب منجر به بهبود توزیع درآمد شد، اما این بهبودی در اواسط دهه ۱۹۸۰ کاهش یافت.^{۸۵} تأثیر خالص اولین دهه انقلاب گسترش تولید خرده‌کالایی همراه با تثبیت اخلاق سرزنش «سرمایه‌داران» و «امپریالیست‌ها» به خاطر مشکلات اجتماعی بود. به عبارت دیگر، سرمایه‌داری در مقیاس کوچک و عمدتاً تجاری پیروزمند اصلی انقلاب در حوزه اقتصاد بود. همچنین از آنجا که کنترل دستگاه دولتی شانس بیشتری برای انباشت سرمایه ایجاد کرد، تحول تدریجی این تجار کوچک به سرمایه‌داران کامل به صورت یک امکان باقی ماند.

طی این فرایند، محافظه‌کاران با شبکه‌های درون بازار به تعامل پرداختند، اما جناح رادیکال فاقد پشتوانه مشابهی در جامعه مدنی بود، چرا که شوراهای کارگری در ابتدای انقلاب به ارگان‌های دولتی تقلیل یافتند^{۸۶}، و خرده‌پرولتاریا خود-سازمانده نبود. در نهایت، سازمان‌های سیاسی اجتماعی (به شمول سازمان‌های اسلامی) که می‌توانستند از اقدامات رادیکال پشتیبانی کنند، در چهار سال اول انقلاب وحشیانه سرکوب شدند^{۸۷}، طوری که «بلوک بودن» جناح رادیکال محدود شد. فشار اولیه ملی‌سازی در اوایل دهه ۱۹۸۰ وابسته به فشارهای اجتماعی از پایین، و تجربیات جنگ^{۸۸}، و همچنین متکی بر سازماندهی جناح رادیکال در بلوک قدرت بود. حذف این فشارهای اجتماعی و سیاسی (و پایان جنگ با عراق) در نهایت منجر به یک دهه لیبرال‌تر در اقتصاد گشت.

کورپوراتیسم انقلابی

جنگ‌های نوسان‌دار سیاسی یاد شده به دو شقه شدن سیستم رفاه و پیشرفت منجر شد.^{۸۹} از یک طرف، رژیم اسلامی نه فقط سیاست‌های کورپراتیستی شاه را حفظ، بلکه افزایش داد: طبقه کارگر و طبقه متوسط جدید از طریق صنعتی شدن و مزایای رفاهی ویژه هر بخش حمایت می‌شدند. از طرف دیگر، رژیم یک بخش سومی ایجاد کرد که هدف آن به ویژه استخدام نمودن و از نظر نظامی قدرت دادن به تهیدستان بود (ابراهامیان آن را «دولت رفاه شهدا» می‌نامد). مجموعه‌ای از بنیادها و سازمان‌های نظامی منبع معیشت فقرا و نردبان ترقی آن‌ها گشتند.

برخی از نهادهای رفاه جمهوری اسلامی ریشه در بسیج انقلاب داشتند. فعالین طرفدار خمینی شبکه‌های کمک‌رسانی را در بازار با استفاده از زبان انقلابی سازماندهی کردند. هدف آنها نه فقط کمک مالی به تهیدستان بلکه ارتقا آن‌ها به طور نمادین بود. کلمه مستضعفان توسط چپگرایان اسلامی، تحت تأثیر فرانتس فانون و دیگر مارکسیست‌ها، در طی دهه‌های قبل‌تر برای به تصویر کشیدن خرده‌پرولتاریا به عنوان ناجی آخر دوران مدرن، نونوار گشت. این زاویه نمادین توسط فعالین و روحانیونی چون کروی در طی انقلاب مطرح شد و در بازار محبوبیت یافت. همچنین او و دیگران این شبکه‌های نوظهور را تحت یک چتر سازمانی درست چند هفته قبل از سقوط شاه قرار داده و سازمان کمک‌رسانی عمده جمهوری، کمیته امداد خمینی را به اوج خود رساندند^{۹۰}. کروی بعدها به یکی از چهره‌های کلیدی، ابتدا در جناح پایین دست بلوک قدرت، و سپس در جنبش لیبرال اسلامی گشت.

بنیادها که کنترل تکه خوبی از اقتصاد ایران را در دست داشتند، در میان بحث‌برانگیزترین نهادهای جمهوری اسلامی قرار دارند. بنا بر عقیده منتقدین شان، آن‌ها گره‌های مرکزی فساد در جامعه ایران و مانع اصلی در راه اصلاحات بازار محسوب می‌شوند. بنیادها به منظور کمک به فقرا و ریشه‌کن کردن فقر برپا شدند. بسیاری از اموال آنان، اموال مصادره شده خانواده شاه و دیگر نخبگان داخلی و خارجی بود. از آنجا که هدف آنان خدمت به مستضعفان بود، از برنامه‌ریزی و مقررات تنظیمی سخت مرکزی، و همچنین از قوانین بازار مصون بودند. آن‌ها به خود، و به روی کاغذ، به مستضعفان پاسخگو بودند. در عمل تجار طرفدار رژیم و روحانیون کنترل این سازمان‌های خودمختار را در اختیار داشتند و آن‌ها را با

کارگران طرفدار رژیم پر کرده بودند. در تئوری، بنیادهای سازمان‌های غیرانتفاعی بودند که در هر چیزی از نساجی تا شرکت‌های فلزکاری سرمایه‌گذاری می‌نمودند و سود کسب می‌کردند (طرفداران آن‌ها می‌توانستند بگویند که مازاد سود آنان نه سود بلکه خود-توانمندی مستضعفان بود). در حالی که منتقدان طرفدار بازار آزاد داخلی و خارجی تمرکز خود را بر ناکارآمدی بنیادها قرار داده و خواهان خصوصی‌سازی آن‌ها بودند، منتقدین چپ تأکید داشتند که این نهادها برابری اجتماعی را به حمایت و تولید کارگران، تجار و روحانیون متعصب طرفدار رژیم (که از یک زاویه بیشتر تحلیلی، می‌توان آن را به عنوان شکل‌گیری بلوک محافظه‌کار توصیف نمود) تغییر شکل دادند. در هر صورت، این سازمان‌های غیربازاری و غیردولتی ثروت را بازتوزیع و فقر را کاهش دادند-البته بیشتر در میان حامیان رژیم تا اینکه در میان یک جمعیت گسترده‌تر. بزرگترین بنیاد در ایران بنیاد مستضعفان و جانبازان است.

بر خلاف نهادهای به ارث رسیده از رژیم سابق، این نهادهای جدید طبقات و بخش‌ها را میان بر می‌زد، هر چند که آن‌ها عمدتاً کسانی را که از سوی رژیم کورپراتیستی [سابق] حذف شده بودند، در خود جای می‌دادند. این دو مجموعه از رژیم‌های رفاه (یکی به ارث رسیده از شاه و دیگری زاده انقلاب) با هم ترکیب نگشتند. نهادهای انقلابی نه فقط به خزانه دولت بلکه نیز به کمک‌های مالی شهروندان براساس سنت اسلامی بخشش وابسته بودند (در بسیاری از موارد، حتی وابسته به شهروندانی بودند که از رژیم نفرت داشتند).^{۹۱} به علاوه این نهادها توسط کادرهای انقلابی (که لباس‌های انقلابی می‌پوشیدند و از شعارهای انقلابی استفاده می‌کردند) اداره می‌شدند و از کادر حرفه‌ای اجتناب می‌ورزیدند. آن‌ها به جای ارزیابی‌های استاندارد و تکنیکی برای تعیین اینکه چه کسی کمک دریافت کرده از ارزیابی‌های بافتاری استفاده می‌نمودند، و پول نقد و کوپن به شدت بر سیستم‌های توزیع از طریق کارت هوشمند و کامپیوتری می‌چربید. همچنین این نهادهای کمک‌رسانی صدها هزار نفر از داوطلبان را بسیج می‌نمودند و شور و شوق را بر عمل‌کرد بوروکراتیک ترجیح می‌دادند.^{۹۲} دریافت‌کنندگان کمک‌ها اغلب فرهنگ انقلابی این نهادها را تقلید می‌کردند، هر چند برخی از مطالعات نشان می‌دهند که بعضی از بخش‌های تهیدست از آن‌ها اجتناب می‌ورزیدند. رژیم بعد از جنگ ایران و عراق در دهه ۱۹۸۰ قادر شد که احتمالاً به خاطر این نهادها (و همچنین رشد پایدار) فقر مطلق را به طرز قابل توجهی کاهش دهد.

جنگ ایران و عراق نقطه مرکزی برای تحکیم کورپوراتیسم بود. جنگ اگر چه ویرانگر بود اما به تثبیت کورپوراتیسم کمک نمود و منتقدین محافظه‌کار آن را از معرکه به در کرد. همچنین ظهور «کورپوراتیسم جنگی» اجازه داد تا رژیم شبکه‌های سنتی افقی علما و بازار را در هم شکند و آن‌ها را به طور قطعی با دولت کورپراتیستی ادغام کند، یک «موفقیت» مدرن که در دوران شاه قابل تصور نبود.^{۹۳} از این رو حتی اگر این دو قشر از انقلاب بهره‌مند گشتند، دستاوردهای انسان هرگز بدون کنترل نبود، و در نهایت قدرتشان وابسته به دولت بود.

همان قدر که خط‌مشی‌های کمک‌رسانی و باز تولید گفتمان انقلابی آنها در میان نخبگان و مردم مهم بودند، همان قدر نیز نفوذ سیاسی و اقتصادی سازمان‌های امداد بر عاملین خرده‌پرولتاریا مهم بود. این سازمان‌ها به محل اصلی تحرک به سوی بالا و ادعای سیاسی این «طبقه» که اصلاً طبقه نیست، بدل شدند. خرده‌پرولتاریا که فقط تا حدی قابل مقایسه با

دهقانان هجدم برومر مارکس هستند، وابسته به گسترش یک بخش سوم (به جای فقط بوروکراسی دولتی، درست مانند فرانسه قرن نوزده) می‌باشند. جمهوری اسلامی از نظر شعاری و در حرف به مقدار زیادی در توانمندسازی ستمدیدگان سرمایه‌گذاری نمود، در واقع به آن‌ها قدرت می‌دهد، اما فقط از طریق وابسته نمودن آن‌ها به یک دستگاه بزرگ غیرمتمرکز. این غیر-طبقه‌قادر به سازماندهی خود نشده است، و تاکنون سازمان بالا-پایینی آن توسط رژیم انقلابی به یک منبع اصلی رضایت و توافق فعال از پایین به بالا بدل گشته است.

ظهور اپوزیسیون اسلام‌گرا

اپوزیسیون اسلام‌گرا در بقیه منطقه در طی چند دهه از طریق اصطکاک‌ها، درگیری‌ها و گاهی اوقات تعهدات به رژیم‌های حاکم به مرحله بلوغ رسید. انقلاب ایران اعتماد به نفس اپوزیسیون اسلام‌گرا را افزایش داد و استقلال آن از جناح‌های محافظه‌کار رژیم‌های سکولار را تشویق نمود.^{۹۴}، اسلام‌گرایان با وجود تفاوت بسیار با یکدیگر، در سراسر منطقه خود را هم از جمهوری خواهان سکولار و الترناتیو نوپای لیبرال متمایز ساختند. آن‌ها معتقد بودند که دولت اسلامی و اقتصاد اسلامی تمام مشکلات زاده جمهوری خواهان و لیبرال‌ها را درمان خواهد کرد. اما، اینکه یک اقتصاد اسلامی چیست (و از چه نظر با کورپوراتیسم و نئولیبرالیسم تفاوت دارد) بسیار ضعیف فرموله می‌شد. اینکه دولت اسلامی در بردارنده چه چیزی بود نیز کاملاً روشن نبود. در نهایت، و شاید ناخواسته، سهم اپوزیسیون اسلام‌گرا در بقیه منطقه (خارج از ایران) ایجاد سازمان‌های توده‌ای بود که به جامعه سیاسی اجازه می‌داد تا دولت‌های موجود را به شهروندانش پیوند دهد.

شیخ انقلاب ایران، و نه آرایش دقیق سیاسی و اقتصادی رژیم اسلامی واقعی، سرتاپای اپوزیسیون را فرم می‌داد. اسلام‌گرایان مجبور بودند بر له یا علیه آن موضع بگیرند.^{۹۵} یک خبرنگار از روزنامه نیمه رسمی حزب عدالت و توسعه ضمن رجوع به گذشته، در باره آن روزهای انقلابی تأمل نموده و به یاد می‌آورد که چگونه اسلامی‌سازی از بالا به خاطر این شیخ از خود راضی سردرگم گشته بود:

[دسته کودتاگر ۱۲ سپتامبر ۱۹۸۰] یک قدم واقعی برای تنظیم زندگی مذهبی برداشت. آن بازسازی و مداخله بر اساس دین [مدرن شده] را پذیرفت. اما مداخلات تنظیم‌کننده و محدودکننده موجب ناامیدی شد. نسل مسلمان دهه ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ خود را نه از برنامه آموزشی [دسته کودتاچی] بلکه از رویدادی که موجب تحریک شدیدترین هیجان‌های آن روزها (انقلاب ایران)، و از ایدئولوژی تغذیه فکری می‌نمود.^{۹۶}

محمد متین‌پکی از فعالان برجسته ترکیه، رژیم ایران را به خاطر بازتولید شور انقلابی، ده سال پس از انقلاب در دیدارش در سال ۱۹۸۹ ستایش کرد. در کتاب خود در مورد ایران، متین‌توجه را به نحوه بسیج فرودستان به مناسبت گرامیداشت شهدای انقلاب جلب می‌کند:

من به ظاهر افرادی که در گورستان شهدا جمع شدند توجه نمودم؛ آن‌ها همه به نظر فقیر می‌رسیدند. می‌توان فقر انسان را

از طریق رفتارشان نیز تشخیص داد. آن‌ها [مستضعفانی] هستند که خمینی همیشه با دقت بر آنها تأکید می‌نمود. یعنی، آن‌ها صاحبان اصلی انقلاب هستند.^{۹۷}

اما چرا این مردم چنان مشتاقانه به نفع رژیم بسیج می‌شدند؟ نویسندگان در سراسر کتاب تمرکز خود را بر وفاداری به شخص خمینی (و البته خود اسلام) قرار می‌دهد، اما او در یک صفحه یک دلیل نهادی را مطرح می‌کند. هتل محل اقامت نویسندگان متعلق به بنیاد مستضعفان بود:

این هتل قبلاً متعلق به یکی از مردان شاه بود. آن پس از انقلاب بعد از فرار صاحبانش به بنیاد منتقل شد. همه درآمد هتل به بنیاد می‌رسد و از آنجا به محرومین و فقرا توزیع می‌گردد. بدون شک محرومین و فقرا فرزندان خود انقلاب هستند... انقلاب اسلامی ایران... مسئولیت حفاظت... و احترام به فرزندان خود را به عهده گرفته است.^{۹۸}

کلمات مشابه ستایش آمیزی صفحات پرنفوذترین مجله روشنفکری اسلامی در دهه ۱۹۸۰، گیریشیم [ابتکار]، که متینر یکی از همکاران منظم آن بود، را بر می‌کرد. در سال ۲۰۱۳، یکی از اعضای سازمان الجهاد مصر دیدگاه مشابهی را بیان نمود، اما در مورد ماهیت سکتاریستی رژیم ایران نیز هشدار داد: «در اوایل دهه ۱۹۸۰، همه ما از انقلاب ایران الهام گرفته و خمینی را تحسین می‌کردیم؛ ما هنوز هم حکومت اسلامی ایران را بسیار ارجح می‌گذاریم. اما ما متفاوت هستیم و ما نمی‌خواهیم که که آن‌ها بر ما حکومت کنند.»^{۹۹} حتی اسلام‌گرایان (سنی) طرفدار انقلاب نگران نفوذ شیعه بودند. متینر که سال‌ها از وقت خود را صرف مبارزه با این نگرانی نمود نیز اذعان می‌کرد که به دلیل جایگاه خاص روحانیت شیعه و فقه در ایران، صادرات مستقیم رژیم به ترکیه سؤال مطرحی نبود.^{۱۰۰}

کاملاً واضح و مسلم است، انقلاب ایران از آنجا که نشان داد که می‌توان ورق را بر علیه سکولارها برگرداند، امید و قدرت را به ارمغان آورد. اما آن همچنین اسلام‌گرایان را تشویق نمود که خارج از چارچوب فکر کرده و در نتیجه توانایی خود را برای اشکال جدید ائتلاف افزایش دهند. به عنوان مثال، بعد از سال ۱۹۷۹ اسلام‌گرایان در تونس تأکید بیشتری بر برابری و موضوعات مشابه چپ‌گرایانه نمودند، چیزی که به آن‌ها اجازه بسیج در حوزه‌های جدیدی را داد (مانند جنبش‌های دانشجویی و کارگری).^{۱۰۱} انقلاب ایران از جمله عوامل کلیدی بود که توجه اسلام‌گرایان تونس را از مسائل اخلاقی و فردی به سوی موضوعات عدالت اجتماعی و مبارزه با امپریالیسم هدایت نمود.^{۱۰۲}

ترکیه

ظهور اسلام‌گرایی در ترکیه هر دو کمالیسم و کنسرواتیسم را به چالش کشانید. در اوایل دهه ۱۹۷۰ سیاست‌های اسلامی مأمّن کارافرنجان کوچک شهرستانی بود که بر علیه سیاست‌های صنعتی دولتی، افزایش نزاع‌طلبی کارگران و سرعت غریزدگی بودند. فقدان واکنش از سوی سازمان‌های اقتصادی و احزاب تثبیت‌شده به نیازهای شرکت‌های کوچک در اقتصاد صنعتی مبتنی بر جایگزینی واردات، به آن منجر شد که در سال ۱۹۷۰ نجم‌الدین اربکان، رهبر سابق اتحادیه

اتاق‌های بازرگانی ترکیه حزب نظم ملی را بنیاد گذاشت. حزب نظم ملی علاوه بر دفاع از منافع اقتصادی تجار و بازرگانان شهرستانی، از نظر احساسات مذهبی آنان و تفرشان از فرهنگ مصرفی غربی نیز جذاب بود. این موضع از پشتیبانی کشاورزان روستایی و صنعتگران نیز برخوردار شد، آنها مجذوب برنامه اربکان شدند تا برنامه ناقص توسعه اقتصادی مبتنی بر شرکت‌های خصوصی و همگانی که توسط دولت تنظیم و محافظت می‌گشت: وعده اربکان در مورد «بخش یک سومی همگانی» به نظر می‌رسید که مانعی در برابر قدرت در حال رشد کسب و کار بزرگ باشد. در طی دهه ۱۹۷۰، برخی از روشنفکران و انجمن‌های مذهبی پشتیبانی خود از طیف مرکز-راست را به سمت این حزب تغییر دادند. دو نیروی محرکه در پشت این تغییر قرار داشت: برخی از انجمن‌های وفادار مذهبی طیف مرکز-راست را خیلی سکولار و مدرن تلقی کردند، در حالی که در انتهای دیگر این طیف، بسیاری از روشنفکران، ناشران و روحانیون (همراه با دانشجویان‌شان) خواهان یک خط اسلامی مستقل از دولت بودند. شعار آن‌ها در مقابل شرق کمونیست و یک دولت متحد غرب، «نه شرقی نه غربی» بود.

در سال ۱۹۷۱ حزب نظم ملی بسته شد، اما در سال ۱۹۷۲ تحت عنوان حزب نجات ملی بدون تقریباً هیچ تغییری دوباره بنیاد نهاده شد. قابل توجه‌ترین دستاورد حزب نجات ملی در طی دهه ۱۹۷۰ افزایش آزادی عمل برای مدرسه‌های امام-خطیب بود که فارغ‌التحصیلان آن منبع فعالان و رهبران اصلی جنبش اسلامی در دهه‌های بعدی شدند. این مدارس به طور رسمی قصد آموزش واعظان (خطیبان) و امامان آینده را داشتند. از آنجا که برای دانشجویان امکان رعایت احکام اسلامی در مدارس وجود نداشت، خانواده‌های مذهبی که لزوماً خواهان آن نبودند که کودکان‌شان واعظ یا امام گردند نیز برای ثبت‌نام بی‌سوی آنها جلب شدند. باگذشت زمان این نسل از فارغ‌التحصیلان امام خطیب موقعیت‌های مهم دولتی و همگانی را اشغال نمودند، و یک طبقه متوسط جدید مذهبی که قادر به رقابت با روشنفکران سکولار در عرصه‌های اقتصادی، فرهنگی و سیاسی بود را تشکیل دادند. در کشوری که قبلاً روشنفکران آن برابر با چپ فرض می‌شدند، ظهور چنین روشنفکران اشکارا مسلمان، یک عنصر مهم در بنای اسلام‌گرایی به مثابه یک الترناتیو هژمونیک بود.

کودتای سال ۱۹۸۰ چالش از طرف جناح چپ را درهم شکست و همچنین قدم‌های نخستین را برای علنی شدن کنترول شده گروه‌های مذهبی برداشت. مطالعات اسلامی به عنوان بخشی از برنامه تحصیلی ملی بنیاد نهاده شد. همچنین برای برخی از انجمن‌های مذهبی نیمه مخفی امکان حضور فزاینده در مجامع عمومی فراهم گشت. به ویژه مجامع «پسا صوفی» گولن و سلیمان‌چی (که در آنها اصول اسلام عرفانی صوفی با یک اشتیاق سیستماتیک به علوم طبیعی، ناسیونالیسم ترکی و تا حدی درکی عقلانی از متون مقدس ترکیب می‌شدند) در این محیط بسط و توسعه یافتند.^{۱۳} در قانون اساسی سال ۱۹۸۲، تعریف «ترک» شامل رجوع بی‌سابقه‌ای به اسلام گشت.^{۱۴}

این امتیازها را می‌توان به مثابه تلاش برای مهار و خنثی کردن گیرایی انقلاب ایران و اسلام‌گرایی اجتماعی رادیکال از طریق «سیاست جذب» در نظر گرفت. سوی دیگر این فرایند خنثی کردن بسیج عمومی نیروهای بالقوه انقلابی بود. این

«انقلاب-ترمیم» بلوک قدرت را (به طور موقت) دست نخورده باقی گذاشت در حالی که بخش‌های مردمی نیز نیمه راضی بودند. رژیم ترکیه در طی دیکتاتوری نظامی ۱۹۸۳-۱۹۸۰ گام‌هایی به سوی پیاده کردن برخی از خواسته‌های اسلام‌گرایان برداشت در عین آنکه پتانسیل‌های شورشی آن‌ها را خنثی می‌نمود.

با این حال، با وجود آن که این تغییرات برای تحکیم (و نه تضعیف) سکولاریزاسیون انجام می‌شد، آن‌ها راه را برای جنگ بیشتر باز نمودند، چرا که وزن حامیان مذهبی در سراسر کشور افزایش یافت. اگر چه این رفم‌ها برای جماعت‌های مذهبی پسا صوفی در نظر گرفته شده بودند، اما احزاب و حلقه‌های اسلامی پیروزمندان ناخواسته بودند. آرا اسلامی از ۸ درصد در سال ۱۹۸۷ به ۱۶ درصد در سال ۱۹۹۱ افزایش یافت و سپس در سال‌های ۱۹۹۴ و ۱۹۹۵ از مرز بیست درصد گذر کرد (در حالی که همه احزاب دیگر به تدریج زیر ۲۰ درصد گیر کردند).

چشم‌انداز ترکیه برای اقتصاد اسلامی و رادیکال‌زدایی آن

نیروهای نظامی حزب نجات ملی را در سال ۱۹۸۰ بستند. هنگامی که در سال ۱۹۸۳ احزاب دوباره اجازه سازمان‌دهی یافتند، حزب رفاه اربکان با بادهای انقلابی که از سوی ایران می‌وزید در هم آمیختند. در آن زمان دیگر حزب اسلام‌گرا یک پلت‌فرم ضد لیبرال، و عدالت اجتماعی-محور داشت. این بسیج مذهبی همچنین یک دیدگاه بازار باهم‌مستانی (کمونی)، به موازات نظر کارل پولانی، اما با ترکیب ناپایداری از بازار آزاد و عناصر توسعه‌گرایی ملی را پرورش داد. برنامه حزب رفاه موضوعات متناقضی را در هم آمیخت. حزب صدای منافع یک طبقه اقتصادی متدین در حال گسترش بود که بیشتر با بورژوازی نئولیبرالی وفق داشت تا بورژوازی محافظت شده دولتی (هر چند که در طی چند سال، بیش از پیش روشن گشت که این فراکسیون طبقاتی جدیدی ظاهراً مستقل مانند رقیبش، بورژوازی ریشه‌دار سکولار، خواهان حفاظت دولتی بود). صنعتی‌سازی «سنگین» (عظیم، و غیرقابل انعطاف تحت رهبری دولت) از برنامه حذف شد تا در عوض بر قدرت تحرک بازار تأکید شود. از این رو، حزب به طور آشکاری دارای برخی از گرایش‌های نئولیبرالی بود. با این وجود، برنامه نقش مرکزی به جماعت‌های جمع‌گرایی اخلاقی به عنوان تنظیم‌کننده بازار نیز اختصاص داد. ^{۱۰} از نظر حزب، با توجه به چنین کنترل اخلاقی، حتی در شرکت‌های خصوصی نیز هیچ استثماری به وجود نمی‌آمد.

از این رو حزب (روزنامه، نظریه‌پردازان و سیاستمداران آن)، با استناد به برخی از سوسیالیست‌های غیرمارکسیست مانند رابرت اوون (یکی از الهام‌بخشان اصلی پولانی)، ادعای «ضد سرمایه‌داری» بودن می‌نمود. اوونیسیم سوسیالیستی در ردای اسلامی به ترکیه وارد شد. کتاب‌های راهنمای حزبی وعده دستمزد معیشتی و اتحادیه برای همه کارگران را می‌دادند؛ تظاهرات حزبی با شعارهای «پایان استعمار» اراسته می‌گشتند. این گفت‌وگو ضد و نقیض که در پذیرش بازار آزاد همراه با سوسیالیسم هم‌مستانی جلوه می‌یافت، منجر به حمایت کثیری از فرودستان شهری گشت.

در ترکیه، همانند سرتاسر خاورمیانه، روشنفکران اسلامی این دوره مفاهیم مربوط به شهر ایده‌آل اسلامی را توسعه دادند- آن در مرکز یک مسجد، کمی دورتر توسط بازار، مدرسه‌ها و مراکز فرهنگی، احاطه می‌گشت. ^{۱۱} این امر ابعاد مکانی

اقتصاد اسلامی را تشکیل می‌داد. تواضع معماری و هماهنگی با طبیعت ویژگی‌های شهر را تعریف می‌کرد؛ توسعه می‌بایست به بافت تاریخی شهر احترام می‌گذاشت. ساختمان‌ها، فروتنی در مقابل خدا را بازتاب می‌دادند. گسترش ساختمان‌های بلند باید ممنوع می‌شد.^{۱۰۷}

پیروزی اردوغان در انتخابات شهرداری در سال ۱۹۹۴ هم وحشت و هم خشنودی سرشاری در شهر بوجود آورد و این انتظار وجود داشت که چنین شهر اسلامی خیالی به طور گسترده ایجاد شود. در واقع، روشنفکران اسلامی در مورد طرح‌های توسعه شهری، و بیش از همه در نگرششان به تصرف اماکن و املاک اختلاف داشتند. برخی از اشغالگران مذهبی به مثابه عاملین عذاب نخبگان بی‌خدای شهری تجلیل می‌کردند.^{۱۰۸} دیگران بیشتر مرد بودند، زمانی مشارکت اخلاقانه آنها به خاطر منظره شهر را تشویق می‌کردند، زمانی دیگر آن‌ها را به خاطر غارت تاریخ و طبیعت سرزنش می‌نمودند. اما جناح بانفوذی در رهبری حزب رفاه، از دور خارج کردن مقامات سکولاریستی را مانند راهی برای ادغام موفقیت‌آمیزتر استانبول در اقتصاد جهانی و بهره‌برداری بیشتر از تاریخ غنی عثمانی برای جلب توریست‌های بیشتر، در نظر می‌گرفتند.^{۱۰۹}

ناگهان حزب رفاه به تقاطع همه این جریان‌ها بدل شد، و اقداماتش به همه آن‌ها پاسخ داد. در زمان شهردار اردوغان، مقامات شهری استانبول منابع را باز توزیع نمودند، کنترل بر مصرف مشروبات الکلی را تشدید کردند، نمادهای مذهبی را در مراکز فضاهای عمومی قرار دادند و نمازخانه را در ساختمان‌های شهرداری مرسوم نمودند.^{۱۱۰} اما با وجود آنکه اردوغان در سخنرانی‌های انتخاباتی قول برداشتن ساختمان‌های بلند از شهر را داد، دستگاه مدیریت او کاملاً طرفدار بخش مالی بودند و این ساختمان‌های تولیدکننده پول دست‌نخورده باقی ماندند.

حزب از مزایای مدیریت کارآمد شهری خود کمال استفاده را برد و از انتخابات ملی سال ۱۹۹۵ به بعد به عنوان حزب پیشرو کشور ظاهر شد. حکومت ائتلافی تحت رهبری حزب رفاه افزایش زیاد دستمزد را اجرا نمودند و آغاز به محدود کردن سود بانک‌ها کردند. حزب رفاه در شهرداری‌ها به سازماندهی مراسم برای تبلیغ همدردی با اهداف اسلامی خویش پرداخت. اربکان در ابتدا، توجه خود را معطوف به «دموکراسی جهانی» بر اساس همکاری ملل مسلمان تحت رهبری ترکیه کرد.^{۱۱۱} اما، بزودی تحت فشار نخبگان نظامی ترکیه، حتی یک توافقنامه تاریخی همکاری با اسرائیل را امضا نمود.

دیگر موضوعات مذهبی داغ در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ از جمله گسترش جا برای مراسم در زندگی روزمره در محلات فقیرنشین بود؛ ناشرین، کانال‌های رادیو و تلویزیون، روزنامه‌ها و مجلات اسلامی رشد کردند؛ مدرسه‌ها و خوابگاه‌های مذهبی افزایش بیشتری یافتند؛ تعداد مساجد و مدارس قرآنی زیاد شدند؛ و مبارزه عمومی در میان گروه‌های اسلامی برای تعریف درست اسلام و عمل به آن بیش از پیش گشت. در امتداد حمله اسلامی به سکولاریسم، ترکیه شاهد حملات اسلامیت‌ها به عقاید و رسوم بسیاری که سابق بر آن تصور می‌رفت اسلامی باشند بود (بر سرفهر رفتن، ذکر صوفی و حتی نماز جمعه در یک جمهوری سکولار). گروه‌های پساصوفی (مانند انجمن گولن) در حالی که در برخی از روندها شرکت نمودند، اما آن‌ها به مبارزه بر علیه رسوم و اعمال سنتی صوفی‌ها نپیوستند (هر چند که خود بسیاری از

این مراسم، از جمله ذکر را رها کرده بودند).

رهبر حزب، اربکان، نیز اغلب در مورد نیاز به گشودن مدرسه‌های امام-خطیب بیشتری صحبت می‌کرد و میزبانی یک شام به عنوان نخست‌وزیر را به عهده داشت که در آن از شیخ‌های معروف صوفی نیز دعوت به عمل آورده بود. چنین تجمعی برای اولین بار در تاریخ جمهوری صورت می‌گرفت و تندرهای سکولار آن را به عنوان به رسمیت شناختن رسمی دستورات دینی که بعد از اصلاحات کمالیستی ممنوع شده بودند، تلقی نمودند. هیچکدام از این اعمال و روندها از دید بلوک قدرت قدیمی پوشیده نمی‌ماند. در فوریه سال ۱۹۹۷، ارتش وارد کارزار شد و از دولت خواست که مدرسه‌های امام-خطیب را محدود نماید، آموزش اجباری سکولاریستی را از پنج به هشت سال افزایش دهد و دستورات دینی را کنترل کند. حزب رفاه آن قدر اختلاف داشت که نتوانست مقاومت کند و دولت استعفا داد. ژنرال‌ها دور دیگری از سرکوب و شکنجه، اگر چه نه در مقیاس دهه ۱۹۸۰، را آغاز نمودند که اوج آن بستن حزب رفاه بود. در این مرحله ارتش نیز پاکسازی کامل صفوف خود از اسلام‌گرایان را به عهده گرفت.

اسلام‌گرایان بلافاصله یک حزب دیگر را تاسیس کردند. حزب فضیلت خود را از شعارهای ضد سرمایه‌داری در برنامه حزب رفاه خلاص نمود. این نشانه آشکاری بود از اینکه جناح نئولیبرال حزب منحل شده رفاه دست بالا را در حزب کسب می‌نمود. همچنین جناح طرفدار غرب نیز اکنون می‌توانست به برخی از حمایت‌ها از طرف اتحادیه اروپا امیدوار شود. اتحادیه اروپا به طور فعالی ترویج حقوق بشر در ترکیه را آغاز نموده بود، و کشور مقام کاندید الحاق به اتحادیه را در دسامبر ۱۹۹۹ بدست آورد. اسلام‌گرایان انتقاد خود از مقامات را رقیق نمودند، اما مبادرت به نامزدی یک زن باحجاب در انتخابات پارلمان نمودند. ممنوعیت پوشش در بناهای دولتی یکی از ارکان اصلی سکولاریسم ترکیه بود، و حتی حزب رفاه هرگز جرأت نکرد که چنین قدم بزرگی را به هنگام قدرت بردارد. در این هنگام نظریه‌پردازان حزب، پوشش را به عنوان یک موضوع حقوق بشری، و نه یک تعهد مذهبی، و در انتظار اینکه اتحادیه اروپا به نمایندگی از سوی آنان دخالت کند، بازسازی کردند. در کوتاه مدت این تاکتیک نتیجه عکس داد: در سال ۱۹۹۹ مروی کواکچی، نماینده حجابدار، از ادای سوگند باز ماند.

این آزمایش اولیه در اسلام (نئولیبرالی فقط یک خطای ظاهری کوتاه مدت بود. در واقع آن اولین گام در جهت استراتژی انعطاف‌پذیر جدید اسلامی کردن بود: بازیگران مؤمن به آزمایش مرزهای سکولاریسم ترکیه، به طور تدریجی و از طریق آزمون و خطا پرداختند، تا اینکه برای سرنگونی سکولاریسم در یک ضربت تلاش نمایند. دهه بعدی شهادت از به حاشیه راندن تدریجی تمام استراتژی‌های دیگر توسط این راهبرد جدید اسلامی کردن می‌دهد- تغییری که با توجه به ساختار سیاسی ترکیه اسلامی ممکن بود.

در انتهای دهه ۱۹۹۰، رویارویی نمایشی با مقامات سکولار بیش از پیش به حاشیه رانده شد، روندی که توسط حوادث پسا-کودتا مهیا شد. برخی از اسلام‌گرایان تظاهرات‌هایی را به منظور به چالش کشیدن اقدام‌های ارتش بر علیه آموزش و پوشش سازماندهی نمودند. معهدا، رهبران حزب رفاه و حزب فضیلت به طور موثری رادیکال‌ترین افراد و سازمان

جوانان را کنترل نمودند. رادیکال‌های اسلام‌گرایی که توانستند از کنترل آنان بگریزند، در نهایت به حاشیه رانده شدند. رادیکال‌ها نه می‌توانستند در غیاب قدرت سیاسی بسیج خیابانی را ادامه دهند و نه قادر به ایجاد سازمان‌ها و یا احزاب جدید بودند که چنین قدرت نفوذی داشته باشند. رادیکال‌های سرخورده و ناامید توبه کرده و به دنبال تغییر اسلامی از درون سیستم افتادند. بسیاری از آنان در دهه‌های بعد به حزب پیوستند. حتی برخی از رادیکال‌های سرخورده به بوروکرات‌های بلندپایه در دهه ۲۰۰۰ بدل گشتند.

تفاوت قابل توجه نسبت به مصر در این برهه، فعل و انفعال بین رادیکال‌سازی-سرکوب-رادیکال‌زدایی-دوباره رادیکال‌سازی (که بسیاری در هر دو مورد وجود داشتند) بود. اسلام‌گرایان ترکیه که فاقد هرگونه الترناتیوی بودند، نهاد مذهبی-سیاسی (مانند یک حزب موثر رادیکال، یا سازمان‌های سیاسی و اجتماعی موثر) را برای مراجعه سازماندهی کردند. جامعه سیاسی اسلامی در ترکیه متحد گشته بود (یعنی اینکه یک حزب اسلام‌گرای قانونی به تدریج انحصار قدرت سیاسی مذهبی را در دست گرفت). جماعت‌های صوفی متعددی وجود داشتند، اما آن‌ها تأثیر خود را از طریق همکاری با مرکز-چپ، مرکز-راست، و احزاب اسلامی، به جای ایجاد یک حزب جداگانه خودی نهادینه کردند؛ و (بر خلاف مصر) تنها یک حزب عمده اسلامی در ترکیه وجود داشت.

مصر

اسلام‌گرایی مصری نیز از باور به تمایز اقتصاد اسلامی به یک موضع رادیکال‌زدایی شده و حتی بتدریج بازار محور نمود. این تغییر قلبی در رابطه با اقتصاد، به طور نامتناسبی با تحول اسلام‌گرایان مصری از مبارزه برای یک خلافت اسلامی تا به یک جنبش متمرکز برای قانون اسلامی، ازدواج کرد. با این حال، ثابت شد که جاده اسلام لیبرالی بسیار دشوارتر از ترکیه بود، و لیبرالیسم سیاسی و فرهنگی نیز کمتر توسعه یافته بود. اسلام‌گرایی مصری در یک نکته از نوع ترکی آن متمایز می‌شد و آن تقوای نسبتاً سفت و سخت‌تر و نیز تمرکز شدیدتر آن بر اجرای قانون اسلامی بود. از این رو، آن به یک «قانون‌طلب» [طرفدار شریعت] بدل گشت، در این کتاب قانون‌طلب نه به معنی اولویت بیشتر برای موجودیت قانونی تا غیرقانونی، بلکه به مثابه یک پشتیبان ثابت قدم برای قانون اسلامی می‌باشد.

ظهور تدریجی یک اسلام قانون-محور و عفت و تقوا-محور در مصر، بدون هیچ جدایی واضح از گذشته کورپوراتیستی خویش، بشدت با چرخش بیشتر لیبرالی و بازار آزادی اسلام در ترکیه تضاد داشت. ردپای ریشه‌های این اختلاف را می‌توان تا حدی به سازمان دین در این دو مورد دنبال نمود. در تمایز با ترکیه، دادگاه‌ها و محققین ال‌زهر (به عنوان متخصصین قانون اسلامی) نیز برای محو زمینه اسلام رادیکال و محدود کردن تأثیر آن، خود اسلامی کردن در مصر را به جلو سوق دادند.^{۱۱۲} معهداً، اخوان المسلمین گره مرکزی در جامعه اسلام سیاسی مصر بود، هر چند که آن عرصه مذهبی را با دیگر مخالفین مهم (مانند جماعت اسلامی، گروه‌های صوفی و واعظان و سازمان‌های مختلف که معروف به سلفی بودند، و رهبری سیاسی و معنوی اخوان المسلمین را رد می‌کردند) تقسیم می‌نمود.

این تفاوت تنها در ناتوانی اخوان المسلمین برای به انحصار در آوردن حوزه اسلامی نبود، بلکه گرایش تشکیلاتی آن منجر به سازمان کاملاً متفاوتی از دین نسبت به ترکیه گشت.^{۱۱۳} اخوان المسلمین در سال ۱۹۲۸ ل توسط حسن البنا بنیاد نهاده شد و در اولین دهه‌ها یک جنبش اجتماعی سیاسی بود که خود را حول باشگاه‌های ورزشی، مدارس شبانه، تأمین رفاه و فعالیت ضد استعماری سازماندهی می‌نمود.^{۱۱۴} رهبران بنیانگذار اخوان المسلمین گرایش ضد نهادگرایی داشتند: آن‌ها نمی‌خواستند که به عنوان یک انجمن، باشگاه، یا هر چیز «رسمی» استقرار یابند، بلکه بیشتر خود را در درجه اول به عنوان «یک اندیشه» معرفی می‌کردند.^{۱۱۵} برای آنکه این موضوع کاملاً روشن شود، اخوان المسلمین هرگز بر علیه تشکیلات نبود (در واقع، از همان سال‌های اول به بعد، یک ساختار پیچیده سازمانی به نام «تدهیم» احتمالاً منظور نویسنده التهذیب است. م] داشت)، اما آن نسبت به نهادینه شدن قانونی و رسمی (و در نتیجه، از ایجاد یک حزب رسمی سیاسی) در نقطه کاملاً مقابل نسبت به اسلام‌گرایان نهادینه شده ترکیه، مشکوک باقی ماند.

چشم‌اندازهای اقتصادی اسلام‌گرایان، با وجود گرایش به همگرایی در دهه ۱۹۷۰، در این دو متن کاملاً متفاوت بود. فراکسیون‌های اولیه اخوان المسلمین سوسیالیسم اسلامی را تبلیغ می‌کردند^{۱۱۶}، چیزی که هرگز موضع آشکار در میان اسلام‌گرایان ترکیه نبود. درک سوسیالیستی آن، متناسب با روح زمانه، عمدتاً مبتنی بر دولت بود. اعضای اخوان المسلمین بعد از تعقیب قانونی‌شان توسط ناصر در دهه ۱۹۶۰، از کشور گریختند و به فعالیت‌های اقتصادی پرداختند که در مصر پس از «انفتاح» سادات («دروازه باز») یا سیاست‌های مقررات‌زدایی در تجارت پس از ۱۹۷۳) ادامه یافت. بعد از دهه ۱۹۷۰، شغل آفرینی در بخش خصوصی و گسترش شدید تجارت خارجی این دسته از اعضای اخوان المسلمین را بهره‌مند نمود. بسیاری ثروتمند گشتند.^{۱۱۷} پول‌های مهاجرین که از کشورهای خلیج فارس وارد می‌شدند در خارج از کنترل دولتی قرار داشتند و در بانک‌های اسلامی سرمایه‌گذاری می‌شدند؛ در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ تأمین مالی اقتصادی از نظر اسلامی مشروع شناخته شد. تجارت با غرب یا در بازار سیاه نیز از طریق احکام دینی مشروع تلقی می‌شد.^{۱۱۸} متعاقباً، اخوان المسلمین شروع به تغییر جهت در طرفداری از دستورکار اقتصاد مختلط نموده و سرسپردگی خویش به «سوسیالیسم» را ترک گفتند.

در دهه ۱۹۶۰، اخوان المسلمین از سرنگونی خشونت‌آمیز حکومت توسط پیشتاز انقلابی حمایت می‌کرد. هم افزایش استبداد رژیم و هم رادیکالیسم گروه، اخوان المسلمین را ایزوله نموده و آن را از فعالیت در جامعه مدنی در طی این دهه باز داشت. اما خصوصی‌سازی و مقررات‌زدایی از دهه ۱۹۷۰ تا ۱۹۹۰، موضع اخوان المسلمین در امور سیاسی را نیز تعدیل نمود.^{۱۱۹} علاوه بر این، در طول دهه ۱۹۷۰ به اسلام‌گرایان اجازه داده شد تا در بدنه دانشجویان (در دانشگاه‌های سکولار و همچنین در الأزهر) به سازمان‌دهی بپردازند؛ نفوذ عمومی الأزهر تقویت شد، زیرا سادات قصد داشت هم از اسلام‌گرایان و هم اسلام‌ست‌ها بر علیه چپ استفاده نماید.^{۱۲۰} این استراتژی نفوذ الأزهر را افزایش داده و اهمیت تحقیقات حقوقی اسلامی بیشتر شد.

اخوان المسلمین تلاش کرد به رژیم کمک نموده و از حضور دانشجویان در تظاهرات، اعتصابات و خرابکاری‌ها

جلوگیری نماید، اما از آنجا که آن مانند یک حزب سیاسی سازمان نیافته بود نمی توانست دانشجویان [طرفدار خود] را به طور کامل کنترل کند.^{۱۲۱} این امر تفاوت مهمی با حزب اسلامی ترکیه داشت که کنترل قابل توجهی بر دانشجویان مسلمان در دهه ۱۹۸۰ اعمال می نمود-یک تفاوت اساسی بین جوامع اسلامی سیاسی دو ملت. با این حال، انحصار سادات در قدرت در انتهای دهه ۱۹۷۰ به قطع این همکاری انجامید. پس از ترور سادات در سال ۱۹۸۱ و اعطای آزادی نسبی توسط رژیم، اخوان المسلمین شرکت در انتخابات شهرداریها، انجمنها و پارلمان را آغاز نمود. این مشارکت به اخوان المسلمین بازی کردن بر اساس قوانین بازی را آموخت. آیا این زمینه را برای استفاده از الگوی ترکیه در مصر ایجاد نمود؟

اخوان المسلمین در این دهه مانند قبل، هدف خود و هدف دولت را افزایش تقوای شخصی-از جمله تشدید عبادت، کردار خوب و به طور کلی رفتار بر اساس اسلام-قرار داد.^{۱۲۲} همانند ترکیه از دهه ۱۹۷۰ تا دهه ۱۹۹۰، احزاب اسلامی مصری با مارکهای مختلف، بر نظافت، عبادت درست و اخلاق اسلامی از طریق روزنامهها، مجلات، کتاب و کنفرانسها^{۱۲۳}، و همچنین نظارت محلات، خیابانها و ارائه خدمات شهری ارزان و پوشش کم هزینه اسلامی، تأکید داشتند.^{۱۲۴} بعد از دهه ۱۹۷۰، گروههای اسلامی در دانشگاهها تفکیک جنسیتی را نهادینه کردند.^{۱۲۵} با وجود تشابه در مفاهیم روزمره اسلامی کردن به شکلی ابتدایی، فعالین مصری تمرکز بیشتری بر اجرای قوانین اسلامی نسبت به همتایان ترک خود داشتند. این تمایز به طور سطحی می تواند فقط منعکس کننده تفاوت های زمینه ای آنها به نظر رسد (رژیم مصر نسخه منحصر بفردی را به رسمیت می شناسد، در حالی که دولت ترکیه این چنین نمی کند). اما این واگرایی منعکس کننده یک استراتژی مذهبی، تا حدی به خاطر تفاوت در سازمانهای جامعه سیاسی نیز می باشد.

جنبش اسلام گرایی در مصر همیشه در ارتباط با قوانین اسلامی بود. اما در ابتدای دهه ۱۹۸۰، قانون اسلامی برای اخوان المسلمین اولویت بیشتری یافت. از همین رو، اخوان المسلمین، به ویژه پس از آنکه دولت در ماه مه ۱۹۸۰ اعلام کرد که قانون اسلامی منبع اصلی قانونگذاری است، لحن اشتهی جویانه ای به خود گرفت. بعد از آن اخوان المسلمین موضع خصمانه خود را کاهش داد.^{۱۲۶}

میراث های نهادی مسئولیت یک جامعه سیاسی اسلامی با ساختار کاملاً متفاوتی نسبت به ترکیه را بر عهده داشتند. موضع ضد-حزبی اخوان المسلمین همچنان تا اوایل دهه ۱۹۸۰ ادامه یافت. عمر تیلیمسانی، رهبر تشکیلات در دهه های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، منتقد ثابت پلورالیسم سیاسی و حزبی بودن و «حزبیت» باقی ماند. او معتقد بود، سازمانهایی مانند اخوان المسلمین می توانستند از منافع ملت و امت دفاع کنند، اما احزاب پلت فرم های خود را بر اساس هوی و هوس شخصی و موقعیت های سیاسی تغییر می دادند. او همچنان دیدگاه های البنا را در مورد این مسأله تکرار می نمود: احزاب بر پایه اختلافات بودند و در نتیجه در جامعه اسلامی تفرقه ایجاد می کردند.^{۱۲۷} بر اساس چنین منطقی، وقتی که سادات به اخوان المسلمین شانس تبدیل شدن به یک پلت فرم سیاسی قانونی را داد (او به هیچوجه قصد اجازه به حزب را نداشت)، سازمان آن را رد کرد. با این حال، تیلیمسانی در سال ۱۹۸۳ در برخی از افکار خود تجدیدنظر نمود. او تصمیم

گرفت که سازمان از طریق ائتلاف با احزاب قانونی در انتخابات شرکت کند.^{۱۲۸} او این گزینه را در دهه ۱۹۷۰ (هنگامی که سازمان فقط نامزدهای فردی را به میدان می‌فرستاد) رد نمود.

در مجموع، در سال‌های اولیه رژیم مبارک، جامعه سیاسی اسلامی چیزهای درهم برهمی از گزینه‌های سیاسی، مذهبی و اقتصادی را در مقابل سکولاریسم نئولیبرالی قرار داد. چنین ملغمه‌ای نمی‌توانست نه به یک بلوک سیاسی جدید و نه به یک تغییرات سیستماتیک در بلوک‌های موجود ختم شود. فصل بعدی چگونگی تأثیرات غرب و ترکیه در تغییر چشم‌اندازها، و همچنین پویایی بومی مقررات‌زدایی را دنبال خواهد نمود.

تونس

النهضه، حزب عمده اسلامی تونس در دهه ۱۹۷۰ (اما نامش در اواخر دهه ۱۹۸۰ به النهضه تغییر یافت)، وقتی که گروهی از فعالان تصمیم به جدا شدن از یک سازمان اسلامی جاف‌فاده گرفتند، تشکیل شد. انجمن حفاظت از قرآن تحول در سطح فردی را موعظه می‌کرد، و معتقد بود که چنین امری به موقع خود منجر به یک دولت اسلامی‌تر خواهد شد. اسلام‌گرایان تونس تا حدودی تحت تأثیر سیاسی شدن دیگر جاها، به این نتیجه رسیدند که تغییر تدریجی فرهنگی راه به جایی نخواهد برد.^{۱۲۹} آن‌ها تحت تأثیر به ویژه تماس خود با اخوان المسلمین (که از آن‌ها نه فقط مدل سازمانی، بلکه یک راه و روش اسلامی در مورد سیاست‌های جاری و جامعه اموختند)، وارد صحنه سیاسی شدند.^{۱۳۰} در تمایز با سه نمونه دیگر مورد بررسی در اینجا، اسلام‌گرایان تونسی مواضع سیاسی پیچیده‌ای تا دهه ۱۹۸۰ نداشتند. حتی تا اواخر دهه ۱۹۷۰ متمرکز بر جلوگیری از تصاحب کشور توسط چپ‌گرایان بودند و کمتر علاقه‌ای به مخالفت با رژیم حاکم به نسبت همتایان خود داشتند.^{۱۳۱}

جنبش اسلام‌گرایان تونس تصمیم به شرکت در سیستم گرفتند. یک دلیل آن تشویق از سوی رژیم بود که همچون همسایگان خود یک محاسبه را انجام می‌داد: حمایت از اسلام‌گرایان به خاطر مبارزه با چپ‌گرایان. ولی، نمایش انتخاباتی النهضه در سال ۱۹۸۹ (حدود ۱۵ درصد در سراسر کشور، اما ۳۰ درصد در مراکز شهری) به سرکوب آن توسط مقامات ختم شد. سازمان در پاسخ، دعوت به قیام نمود و نیز متهم به یک کودتای برنامه‌ریزی شده گشت.^{۱۳۲} اگر آن به موفقیت می‌انجامید، این مراحل می‌توانست تونس را مانند الجزایر در مسیر یک جنگ خونین داخلی قرار دهد. اما، نظامیان تونسی در مقایسه با ارتش الجزایر بسیار موثرتر عمل کردند (یک شاخص خوب و ایجادکننده یک دولت از نظر جغرافیایی یکپارچه). شورش سرکوب شد و (ظاهراً) حزب درهم شکست.

بر اساس محاسبه استاندارد از شرایط پسا-سرکوب این نتیجه گرفته شد که حزب از صحنه خارج شده بود. نه فقط رهبران آن تبعید یا زندانی شده بودند بلکه به آن اجازه داده نشد که خود را سازمان‌دهی کند و با به طور زیرزمینی فعالیت نماید. در حالی که در انتهای دهه ۱۹۸۰ کنترل برخی از نهادهای کلیدی (مانند شوراهای دانشجویان در برنامه‌های علمی) را در دست داشت. آن در نهایت این مؤسسات را به سلفی‌ها باخت.^{۱۳۳}

در غیاب یک رقیب جدی، حداقل معمولاً چنین گفته می‌شود، سازمان‌های سلفی‌ها در سرتاسر تونس در دو دهه بعدی شکوفا گشتند. سلفی‌های تونس قبل‌تر از آن با گام برداشتن در پشت رقبای خود در منطقه، به خوبی سازمان یافتند. درست مانند رژیم مبارک در مصر، برخی از این سازمان‌ها روابط مشکوکی با دولت داشتند. در حالی که به طور نظری از دخالت‌های سیاسی پرهیز می‌کردند، به نظر می‌رسید که در برخی از آنان نفوذی‌های رژیم وجود داشتند به گونه‌ای که آن‌ها بتوانند برای مبارزه علیه النهضه خدمت کنند.^{۱۳۴}

مواضع اقتصادی اسلام‌گرایان تونس بسیار کمتر از مواضع اسلام‌گرایان ترکیه و مصر روشن بود. راشد الغنوشی، رهبر معنوی النهضه، مصراحتاً تأکید بر عدالت اجتماعی می‌نمود، و از نظر برخی این موضع وی را در اردوگاه اسلام‌گرایان متمایل به چپ قرار می‌داد، در حالی که او هرگز از نظر اجتماعی به اندازه شریعتی و یا اوایل سید قطب رادیکال نبود. به علاوه، النهضه تأکید کمی بر عدالت اجتماعی و مسائل مربوط به کارگران در دهه ۱۹۷۰ و حتی در طی شورش نان که کشور را در شوک فرو برد، داشت. حزب فقط در دهه ۱۹۸۰ شعارهای طرفداری از کارگران را به دقت داد، زمانی که فرصت چنین کاری پیش آمد^{۱۳۵}: از نظر ایدئولوژیک تعهد به این مسائل ممکن است در مصر، ترکیه و ایران نقش کمتری را بازی کند. النهضه یک خط استوار در مورد مسائل تنظیم ساختاری و تشکیل اتحادیه‌ها را بسط نداد. آن در مورد این موضوعات بر اساس برداشت خود از اینکه چقدر جنبش کارگری (و بالاخص مشارکت النهضه در اتحادیه‌های رسمی) می‌توانست به ثبات گسترش سازمان آن کمک کند و استبداد رژیم را محدود نماید، شک و تردید داشت.

همچنین غنوشی و دیگران فاقد واژگان اسلامی بودند که بتوانند به صحبت در مورد مسائلی چون استعمار، فقر و کارگران قبل از انقلاب ایران، که از شعارهای آن به طور قابل توجهی اموختند، بپردازند.^{۱۳۶} در مقابل، اسلام‌گرایی مصر زبان خاص خود در این زمینه را در دهه ۱۹۵۰ ایجاد کرده بود. مرکزیت ایران و اسلام از نظر اجتماعی رادیکال آن در تعمیم سیاسی کردن دین در سراسر یک منطقه بزرگ‌تر، بیشتر نشان می‌دهد که چرا نخبگان جهانی به شدت نیازمند پیدا کردن یک مدل «اصیل» که جوابگوی درخواست‌های آن باشد، بودند.

غنوشی درست مانند دیگر اسلام‌گرایان سرمایه‌داری و سوسیالیسم را به شدت مورد انتقاد قرار داد. با این حال حتی در نوشته‌های این متفکر عمده تونس، لیبرالیسم، فایده‌باوری (یوتیلیتاریانیسم)، فردگرایی، ماتریالیسم و سرمایه‌داری از یکدیگر متمایز نمی‌شدند (استفاده مبهم از مفاهیم در میان دیگر اسلام‌گرایان نیز غیر معمول نیست). غنوشی به طور بی‌ربطی همه آن‌ها را به خاطر آنکه آن‌ها به توانگران آزادی استعمار تهدیدستان را می‌دهند مورد انتقاد قرار داد-اساساً، یک نسخه مبتدل از نقد مارکسیستی نسبت به سرمایه‌داری.^{۱۳۷} غنوشی با انعکاس دیگر فرمولاسیون‌های اسلامی، در یک سخنرانی در سال ۱۹۸۰ تأکید کرد که دارایی متعلق به خداست: انباشت آن فقط تا زمانی مجاز است که آن در خدمت دین و جامعه مومنان باشد.^{۱۳۸} غنوشی تا اواخر دهه ۱۹۹۰ همچنان به ایده رفاه اجتماعی متعهد باقی ماند، و استدلال می‌نمود که با کاهش سیستم‌های رفاهی، کشورهای غربی به «بربریت» فرو خواهند رفت.^{۱۳۹}

به طور خلاصه، اسلام‌گرایی تونس یک گزینه حتی مبهم‌تری را برای نظم موجود ارائه می‌داد. همان‌طور که در فصل‌های

آینده اشاره خواهد شد، آن تا حدی به خاطر یک سنت تفکر در حال توسعه، برای چنین وضعی ساخته شده بود.

صحنه آماده برای لیبرالیسم اسلامی

در گذار به قرن بیست و یکم، مراکز جهانی قدرت و نفوذ به دنبال دارویی برای تقویت پشتیبانان تضعیف شده سکولار خود در منطقه بودند. قرص نئولیبرالی مؤثر نبود و باعث عوارض بسیاری گشت. آن‌ها نیاز به چیزی قوی‌تر داشتند - و آن‌ها همچنین محتاج به پیدا کردن یک پادزهر برای آنچه که تصور می‌شد خطرناک‌ترین سم باشد، تهدید اسلامی بودند. اسلام نئولیبرالی به آن‌ها هم دارو و هم پادزهر را ارائه داد.

جستجو برای الترناتیوها هم پویایی محلی و هم جهانی داشت. تلاش مدرن‌سازی سکولاریستی، اول در اشکال کورپوراتیستی و سپس نئولیبرالی‌اش، نمی‌توانست هیچیک از وعده‌های مرکزی آن (توسعه، استقلال، آزادی) را عملی سازد. آن خود را با تزریق دینداری به رگ‌هایش آماده مرگ نمود. تنها اپوزیسیون بازمانده توده‌ای، اسلام‌گرایان، عاری از محتوی واقعی بودند، هر چند که آن سازمان‌ها و بلوک‌هایی را (به‌طور نابرابر در سراسر منطقه) توسعه دادند که می‌توانستند چرخ‌های شکسته نظم اجتماعی را گریس مالی کنند. ترکیب متناقض مبارزه، برخورد، رقابت و تعهد بین اسلام‌گرایی و نئولیبرالیسم سکولار منجر به جذب گردنکشی اسلامی به نظم موجود منطقه شد (هر چند بعدها معلوم شد که آن ماده منفجره است). در دو فصل بعدی بحث خواهد شد که چگونه حاصل ازدواج اسلام از یک طرف و لیبرالیسم سیاسی و اقتصادی از سوی دیگر «مدل ترکیه» را ایجاد کرد. این مدل در حالی که توسعه از نوع ویژه‌ای را تقویت نمود، استبداد و نابرابری را دائمی نمود. صدور آن به بقیه خاورمیانه می‌تواند به عواقب بیشتری منجر گردد که نه مورد نظر طرفداران آن در میان نخبگان جهانی و نه کنشگران خانگی آن است.

برگردان: رضا جاسکی

«بحران‌های رژیم»، فصل اول کتاب «سقوط مدل ترکیه، چگونه خیزش‌های عربی لیبرالیسم اسلامی را ساقط کرد»،

انتشارات ورسو، سال ۲۰۱۶

لیبرالیزه شدن اسلام

نخبگان محلی و جهانی هر اندازه که دل‌اشان بخواهد می‌توانند آرزوی اسلام لیبرال را داشته باشند، ولی یک تنه نمی‌توان هستی را تسخیر کرد. خواست و آرزوی الیت‌ها برای تجدید نظر در خط دینی بسیار مهم است، ولی چنین خواستی نمی‌تواند بدون یک سازمان مؤثر و تأثیرگذار به یک نیروی اجتماعی تبدیل شود. پیش زمینه‌های چنین تحول بنیادین سیاسی - مذهبی تنها در بعضی نقاط وجود دارد.

تجربه اسلام لیبرال

تنها مورد استثناء شاید ترکیه آن هم موقت است که بر پایه‌ی پاره‌ای عوامل غیر قابل پیشبینی، به‌عنوان الگوی اسلام لیبرال مقبولیت یافت. چگونه اسلام‌گرایان ترکیه به سمت و سوی اسلام لیبرال رفتند؟ صحنه سیاسی و روشنفکری ترکیه چگونه توانست شرایط را برای یک زندگی مذهبی لیبرالیزه شده فراهم کند؟

ریشه‌های روشنفکری و اجتماعی اسلام لیبرال

پس از بحران دهه‌ی ۱۹۹۷، وقتی که محرز شد که برای فایق آمدن بر معضل تحمل‌پذیری کنشگران حاکم، شکیبایی بیشتری لازم است، نسل جدیدی از اسلام‌گرایان رهبری اربکان را به چالش کشیدند. این چالش بین نسل‌ها در سال‌های پایانی دهه‌ی ۱۹۷۰، ۱۹۸۰ و آغاز ۱۹۹۰ خود را در سیمای جدل بین جوانان پرشور رادیکال و گفتمان غالب محافظه کار نشان داد.^۱ چارلز کورزمن چنین استدلال می‌کرد که در دو دهه اول و سه دهه آخر قرن بیستم، گسترش آموزش همگانی، سوادآموزی، ژورنالیسم و مؤسسات بدیل مذهبی، اسلام لیبرال را تقویت کردند.^۲ اگر چه ممکن چنین استدلالی درست باشد، ولی به‌رحال این روشنفکران نسبتاً خود ساخته که حاصل این تغییرات بودند، به احتمال زیاد رادیکال شدند.^۳

این جوانان به خوانندگان مشتاق متفکران اسلام‌گرای مصری و علی شریعتی ایرانی، تبدیل شدند که تغییر گفتمان اسلامی

در سمت و سوی انقلابی و کاهش تأثیر و نفوذ ابول علا مودودی پاکستانی که بیشتر مورد تأیید حزب بود، را موجب شد. با نفوذترین روشنفکر مسلمان ترکیه در این دوره، علی بولاک (که بعدها محبوبیت خود را از دست داد) نیم نگاهی به آن چه که این جوانان از شریعتی یاد گرفتند، دارد. او در کتابی در باره انقلاب ایران موقعیت و جایگاه ویژه شریعتی را به عنوان تنها متفکر اسلامی مورد بحث قرار می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که چرا تقریباً اکثر دولت‌ها و امپراتوری‌های اسلامی تاکنونی حقیقتاً مسلمان نبودند:

"زندگی خلیفه اول سرمشق بسیار ساده‌ای بود. نظام (درست) خلافت بهانه‌ای برای یک زندگی اشرافی نبود، ولی خلافت در دوره‌ی بعد (در زمان خلافت امویان) به حکومت سلطنتی تبدیل شد. ... مظلومان در سرتاسر تاریخ ... مبارزه کرده‌اند و (حکومت‌های اسماً اسلامی) ... بهره برداری. ... اسلام واقعی فقط هنگامی می‌تواند متحقق شود که مظلومان و روشنفکران دست در دست هم کار کنند"⁴¹

در اواخر دهه‌ی ۱۹۹۰ اسلام‌گرایان لیبرال چنین دیدگاهی را که نتیجه‌ی آن زیر سؤال بردن همه‌ی ارزش‌های پُست امویان بود را قاطعانه رد کردند. آکدوگان در کتاب مؤثر خود به چنین نظرات رادیکالی (در حرف) حمله کرد: "به جرأت می‌توان گفت این نظرات که نتیجه نکیه بر آثار ترجمه شده است، با ترکیه "بیگانه اند".⁵ هدف آکدوگان مشخصاً سید قطب بود. هر چند تفکر اندیشه‌های رادیکال مشابه؛ اگر چه نه به همان حدت و شدت، توسط پاره‌ای دیگر از روشنفکران ترک، از جمله عصمت اوزل تبلیغ و منعکس می‌شد. آرمان همه‌ی این متفکرین برپایی دولتی کاملاً متفاوت با دولت سکولار؛ سرمایه‌داری دموکراتیک، با پاره‌ای تفاوت‌ها با آن بود. علی شریعتی خواهان نظامی با مساوات انسانی بود در حالی که ابولقاسم مودودی به آزادی مالکیت خصوصی پایبند و وفادار بود. نظرات قطب در حد فاصل بین آن دو نظر در نوسان بود و در پایان عمر از مساوات طلبی اجتماعی - اقتصادی فاصله گرفت و سمت و سوی نگاه او به ایده‌آل‌های یک جامعه اسلامی سنتی گرایش پیدا کرد. مشابه این تفاوت‌های نظری در بین جوانان رادیکال مسلمان ترکیه نیز وجود داشت، اگرچه فاصله و تفاوت دیدگاه، سیستماتیک نبود و در برنامه و پلانفرم (سیاسی) چندان خود را نشان نمی‌داد. گاهنامه‌های روشنفکری آوردگاه اصلی بودند که این تفاوت‌های نظری تأثیرگذار در آنها دیده می‌شدند، (بطور مثال، گیرسیم، در دهه‌ی ۱۹۸۰).

در اواخر دهه‌ی ۱۹۹۰ توجه و گرایش روشنفکری از قطب و مودودی و شریعتی (فاصله گرفت) و معطوف به عبدالکریم سروش و محمد الجابری شد. نظرات تتولوژیست‌های لیبرال‌تر مسلمانان که نه تنها نظریه‌ی ماندگاری بلکه حتی ایده‌ی "دولت اسلامی" را رد می‌کردند، به بحث هژمون عمومی تبدیل شد. هم‌زمان با چنین تحولی خبرنگارانی مانند عبدالرحمان دلیپاک و محقق دینی مانند حیرتین کارامان که به اعتبار بحث و نظرات‌شان در مورد پتانسیل ساختار سیاسی اسلام و دولت‌های (اسلامی) شناخته شده بودند، بحثی را مطرح کردند با این مضمون که در شرایط موجود، دموکراسی

نزدیک‌ترین ساختار سیاسی برای آرمان‌های اسلام است. چنین موقعیتی شرایط را برای اجرایی کردن قوانین اسلامی در بلندمدت امکان‌پذیر می‌سازد، ولی مقطع زمانی که آن‌ها در ذهن داشتند دقیق از آب در نیامد.

تمرکز اصلی بحث‌های تئولوژیک بیشتر روی دموکراسی بود. در دهه‌هایی پس از کودتای ۱۹۹۷ آرمان و آرزوی همزیستی با دیگر مذاهب (به‌جای مبارز و یا جنگ با آن‌ها)، بود. دین به تقویت توان و نیروی حکومت ترکیه (که البته این خود یک موضع محافظه‌کارانه‌ی قدیمی بود) و ضرورت همکاری با دولت‌های غربی (و همزمان گشودن درها به روی جهان اسلام) نیاز داشت. این تحولات تئولوژیک بیشتر در مطبوعات از جمله روزنامه‌ی ینی سفاک و واکیت (بعدها آکیت) و نیز جزوه رسمی حزب، دموکراسی محافظه‌کار منعکس شد.

یالین آکدو خان آکادمیسین و یکی از نویسندگان جزوه بود (او بعداً یکی از مشاورین عالی اردوغان شد). این جزوه ایدئولوژیک بیشتر از منابع محافظه‌کارانه‌ی غربی و تئوری لیبرالی تأثیر گرفته بود تا منابع اسلامی. سروش تنها متفکر مسلمانی بود که از او نقل قول شده بود. در زیر خواهیم دید که جزوه چگونه نظرات او را تفسیر و تأیید می‌کند:

"حقوق بشر باید مستقل از دین تعریف شود... کثرت‌گرایی باید پذیرفته شود... دین با تفسیر و درک از دین متفاوت است... دین یکی است، در حالی که درک از دین یکی نیست. قبول این درک راهگشای کثرت‌گرایی است... دین آزادی در دین را به رسمیت شناخته است".⁶

اوج و نقطه عطف گام‌های تئولوژیک زمانی بود که جزوه اعلام کرد که ساختار ساخت و ساز دولت باید بر بنیاد علوم اجتماعی استوار باشد؛ و نمی‌تواند بر پایه دین (که چنین حوزه‌ای را به عهده و رهبری انسان و روش‌های آزمون و خطای او واگذار کرده است)، باشد.

وزن سمبولیک نمادین سروش به همان میزان مضمون نظرات او اهمیت داشت. سروش اگر چه در سال‌های آغازین برپایی رژیم اسلامی ایران فعال بود، ولی بعداً در مقابل آن ایستاد و به‌عنوان یک اسلام‌گرای لیبرال تغییر مسیر داد (اما پاره‌ای او را یک منتقد خودی می‌دانند تا یک چهره‌ی ضد رژیم ایران). ارج نهادن به او بیش از دیگر متفکرین مسلمان نیز خود راهی بود برای حفظ فاصله از رژیم ایران. از این طریق مطبوعات خبری و جزوات حزبی کارزار پنهانی را بر علیه رژیم ایران در همه دهه‌ی دو هزار به‌راه انداختند.

نوک پیکان نقل قول محمد متینر اسلام‌گرای رادیکال در مورد ایران؛ در فصل قبل، مبارزه بر علیه ایران بود. متینر قبل از این که به حزب آ.ک.پ، (حزب عدالت و توسعه) ملحق شود و به عضویت مجلس ترکیه در بیاید، مدتی به لاس زدن با لیبرالیسم و ناسیونالیسم گُرد رو آورد. او در کتاب خود در باره ایران، در سال ۱۹۸۹ انقلاب ایران را به دلیل این که فرزندان خود را نبلعیده است، استثنایی خواند، پس از دو دهه دوره انفعال انقلاب، او تعریف کاملاً مغایر با تعریف گذشته خود از رژیم ارائه داد:

"ایران در حال نابودی انقلاب و ارزش‌های انقلابی خود (با حمایت از رژیم سوریه) است. ... انقلاب ایران ابتدا فرزندان خود را بلعید. آن‌هایی که انقلاب را با آرمان آزادی پیش بردند... آن دیکتاتوری خشک و انعطاف ناپذیری را برپا کرد که آزادی دیگر مردم را نیز به ویرانی کشاند"⁷

درحالی که برخی از تدروها این تغییرات را بگونه‌ای ترجمه و تفسیر می‌کردند که قابل عرضه باشند، (که بیشتر از طرف روزنامه گازته ملی بود) چنین تفسیرهایی از دو راه (که اغلب با هم تداخل داشتند) صورت می‌گرفتند. خط عمومی این بود که آرمان و آرزوی‌های قدیمی نظم اسلامی کاملاً متفاوتی بود که واقع‌بینانه نبود و بنابراین به اجبار باید با واقعیت‌های ترکیه و جهان منطبق و اصلاح می‌شدند. خط دیگر، که بیشتر در بین محافل فعالین؛ نه افکار عمومی و توده بود، چنین تفسیر می‌کرد که اهداف قدیمی درست و بی نقص بود ولی رهبران به راه‌های میان‌بُر و بلندمدت‌تری برای دست‌یافتن به آن رسیده‌اند که استراتژی آن‌ها بیشتر منطبق بر واقعیت ترکیه و دنیای مدرن است. من در گذشته در طی تحقیقات مردم شناسی طولانی مدت در یکی از مناطق استانبول که رادیکالسم اسلامی در آن قوی است⁸، متوجه شده‌ام که مردم اغلب می‌توانند بین چنین مواضع فکری نوسان کنند و با در صورت ضرورت بسیار فراتر از گفتمان روز آن‌ها را بر اساس سلیقه خود ترکیب کنند. تنها اقلیت کوچکی اند که به تفکر خشک و غیر قابل انعطاف وفادار می‌مانند.

روند برآمد اسلام لیبرال و غلبه آن در ترکیه

افکار و نظریه‌های لیبرال نیز به همین گونه در سرتاسر دهه‌ی ۱۹۹۰ در جریان بود. اگرچه این افکار به گفتمان اصلی توده‌ای تبدیل نشدند، بلکه کم و بیش پروژه بلوک محدودی که دارای سازمان سیاسی نبود، باقی ماند. درگیر شدن کنشگران رادیکال گذشته در تجارت موجب بروز شک و تردید نسبت به کلیت آرمان گذشته‌اشان، "اقتصاد اسلامی" مجزا از اقتصاد سرمایه‌داری شد. معهداً این تردید و پرسش موجب رد کامل آرمان اقتصاد اسلامی؛ تا زمانی که حزب سیاسی جدیدی، حزب عدالت و توسعه، اقتصاد بازار را پذیرفت و آن را در اساسنامه خود امری عادی قلمداد کرد، نشد. بتدریج بسیاری از روشنفکران و فعالین خشکه مقدس در پی برآمد و شهرت حزب تعصب خود را رها کردند و تحت تأثیر آن‌هایی قرار گرفتند که در تلاش برای پیشبرد نظریه‌ی جدایی دین از سیاست و اقتصاد بودند. اما این حزب چگونه پدیدار شد؟ نسل جوان‌تر؛ نئولیبرال و (نسبتاً) طرفدار دمکراسی و طرفدار آمریکا در حزب فضیلت، ابتدا تلاش کردند که ساختار موجود حزب را تسخیر کنند. رهبری این حزب در یک کنگره بزرگ در ۱۵ ماه مه سال ۲۰۰۰ اکثریت را از دست داد و

سپس در سال ۲۰۰۱ سازمان نوینی تحت نام حزب عدالت و توسعه تأسیس شد. رهبری جدید حزب به رسانه‌های جمعی سکولار و ارتش وعده‌ی عدم استفاده از مذهب برای اهداف سیاسی را داد. ولی منظور [از چنین وعده‌ای] چه بود؟

رهبری حزب به فعالین قدیمی نیز قول داد که موضوع حجاب اسلامی را به چالش نکشد. آن‌ها بر وفاداری خود به بازار آزاد (در همسویی با منافع پایگاه و طرفداران بورژوازی رشدیابنده‌ی خودشان) و دموکراسی پارلمانی تأکید کرد. رهبران همچنین با هیاهو خود را طرفدار اروپا و خواهان آغاز فرآیند پیوستن به اتحادیه‌ی اروپا نشان دادند. آن‌ها سفرهای متعددی برای گفتگو و تبادل نظر به ایالات متحده آمریکا داشتند که دستور کار و مضمون چنین گفتگویی‌هایی عمدتاً خصوصی عنوان شد. عبدالله گل با امیدواری برای مخاطبان آمریکایی خود توضیح داد که اعضای حزب عدالت و توسعه "the WASPs of Turkey" اند. [در آمریکا Wasp معمولاً به معنی فرد مرفه سفیدپوستی است که عضو کلیسای پروتستان می‌باشد. م]

رهبری جدید در تلاش برای احیای سیاست راست میانه در سیاست ترکیه و در واقع بازسازی نسخه به‌روز شده‌ای از اتحاد تجار صادرکننده‌ی کالا، روشنفکران دینی و نخبگان دولتی بود که به‌طور سنتی بخشی از زیرمجموعه بلوک قدرت اند، ولی عملی شدن خواسته‌های آن‌ها با برآمد رادیکالیسم اسلامی غیر ممکن شده بود. پی‌آمد منطقی [چنین سیاستی] این شد که حزب عدالت و توسعه توانست سیاستمدارانی از احزاب راست - مرکز شکست خورده را به خود ملحق کند. به‌جناح‌ها لیبرال (سکولارهای معتدل، بیشتر طرفدار آمریکا و کمتر اقتدارگرا) ارتش، و نیز بخش سکولار راست - مرکز و مسائل ارتباط جمعی این خبر و پیام رسانده شد که می‌توانند با این حزب اصلاح شده‌ی اسلامی همکاری کنند. این [تحول] حاصل و اوج همگرایی و تلاش یک دهه آکادمیسین‌های لیبرال ترکیه و غرب بود.

جامعه‌ی پساصوفی: از دشمن به دوست

تغییر بخت و اقبال و آینده‌ی جامعه صوفیان در مرکز این تغییرات قرار داشت. جامعه گولن (این جامعه پس از رهبر معنوی‌اشان فتح الله گولن به این اسم شناخته شد)، تا قبل از کودتای ۱۹۷۰ همواره هدف حمله بی‌وقفه‌ی اسلامگرایان بود. در نظر اسلامگرایان این جامعه متحد دولت‌های ترکیه و آمریکا بود. در دهه‌ی ۲۰۰۰ میلادی این جامعه نه تنها به‌عنوان یک متحد در تقابل با سکولاریسم ظالم مورد نیاز بود؛ بلکه به‌مثابه عضو قابل احترامی از بلوک محافظه‌کار اسلامگرایان گسترش یافته نیز لازم بود. با الحاق جامعه‌ی گولن به خود، رژیم حزب عدالت و توسعه اعتبار بیشتری در اراده‌ی چهره‌ی لیبرالی از خود کسب کرد.

جامعه گولن بر پایه‌ی پاره‌ای از تم‌های متون مرکزی خط [فکری] سعید نورسی (باید گفت که، 'نورکو')⁹ بنا شده بود. انورسی ملقب به بدیع الزمان، نویسنده رسالات نور و بنیانگذار مدرسه‌های نور بود. از همین رو از وی به عنوان رهبر جنبش نور Nurcu یاد می‌شود. م. ا. بنیاد تفکر نورکو از اسلام تفسیری علمی بود، (برخی آن را پوزیتیویستی می‌دانند)¹⁰، مبارزه‌ای در سکوت (نه مسلحانه و نه عمومی و علنی) بر علیه چپ، حمایت از راست - مرکز (مستقل از هرگونه حزب سیاسی اسلامی)، سنتزی که ترکیبی بود از صوفی‌گری و عناصری از متون اسلام، و با استراتژی که در ظاهر هدف و تمرکزش بر اسلامی کردن فرد بود تا دولت. علیرغم وجود چنین وجه مشترکی، سمت‌گیری جامعه [گولن] بر خلاف دیگر گروه‌های نور، بویژه با حمایت از همکاری و مشارکت ترکیه با غرب و گفتمانی بین ادیان، بیشتر به سمت مرکز بود. این جامعه در واقع دارای افکار ناسیونالیستی ترکی بود، و در مدرسی که در سرتاسر جهان تأسیس کرده بود تمرکز عمده روی ترک بودن بود، تا اسلامی. این پوشش فکری برای جامعه در اولویت و ویژه قرار نداشت، تعدادی چنین اظهار نظر کرده‌اند که در بسیاری از دیگر مسائل که در ارتباط با جنسیت و نیز روابط درونی جامعه بود، روابط کاملاً پدرسالارانه است¹¹ وزن اسلام‌گرایی در گفتمان عمومی جامعه (آن گونه که توسط رسانه‌های قدرت مند آن مانند روزنامه زمان و کانال تلویزیونی سامان یولو تبلیغ می‌شود) چندان سنگین نبوده، بلکه بیشتر تکیه بر تقویت غرور ملی، به عنوان گفتمان اصلی و سیاست خارجی پراگماتیستی و نیز موضع‌گیری در مقابل سکولاریسم حاکم استبدادی بود. با این حال ساختار درونی جامعه پیچیده بود. حلقه‌های درونی جامعه (که کمتر در انتظار عمومی بودند) با تقواتر و دیندارتر بودند. و بالاخره واژه کلیدی در جامعه گولن مسئولیت فردی بود. درک این جامعه از مسئولیت در مقایسه با اسلام‌گرایان بیشتر تکیه بر جنبه‌ی فردگرایی و بازار منشا نه بود. جامعه در همه جنبه‌ها تجمعی از اسلام محافظه‌کار و ناسیونالیست بود تا جامعه‌ای اسلام‌گرا.

تا قبل از ۱۹۹۷ رابط بین اسلام‌گرایان ترکیه و جامعه گولن نه تنها مملو از کشمکش، بلکه در مواقعی خشونت‌آمیز بود، تا آن جا که اسلام‌گرایان تلاش می‌کردند که جوانان را از آلوده شدن به درک طرفدار غرب جامعه گولن از اسلام نجات دهند. در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ جناح محافظه‌کار بلوک قدرت جامعه گولن (و جامعه دیگری از پسا صوفی، بنام سلیمانی‌ها) را به عنوان پادزهر اسلام‌گرایان به بازار [سیاست] عرضه کرد. تا قبل از انتخابات ۱۹۹۹، جامعه گولن معمولاً از احزاب راست - مرکز (حتی یک بار از احزاب چپ مرکز ملی‌گرا) حمایت می‌کرد و علناً اسلام‌گرایان را مورد انتقاد قرار می‌داد (بطور مثال جامعه گولن بسیج و سازماندهی اسلام‌گرایان را برای قانونی کردن حجاب در محیط دانشگاه‌ها را علناً مورد انتقاد قرار داد و به آن حمله کرد). جامعه گولن از کودتای ۱۹۸۰ و (به‌طور غیر مستقیم نیز) کودتای ۱۹۹۷ (اگرچه خود بعداً قربانی این دخالت شد) استقبال کرد.

پس از سال ۱۹۹۷ این فکر در اسلام‌گرایان رشد کرد که گولن موضع واقع‌بینانه‌تری نسبت به سبک و روش قدیمی اسلام‌گرایان داشته است. کلید چنین چرخشی تصفیه طرفداران گولن از ارتش در پی آمده‌های مصیبت‌بار پس از کودتای ۱۹۹۷ بود. گولن پس از کودتا به ایالات متحده مهاجرت کرد، و به تلاش در تقویت تصویر خود به عنوان قربانی سکولاریسم سخت و خشن پرداخت. گولن در پنسیلوانیا سکونت گزید با این هدف که با کمک ده‌ها سازمان با نفوذ

غیردولتی که الهام گرفته از تفسیر و برداشت او از اسلام بودند، پلی بین جهان اسلام و واشنگتن بنا کند. در ترکیه نفوذ جامعه در فرآیند به قدرت رسیدن حزب عدالت و توسعه در سال ۲۰۰۲ احیا شد. در این روند، لحن گفتار و نوشتار مطبوعات اسلام‌گرا بتدریج از انتقاد به تحسین و ستایش تغییر کرد. در دهه‌ی ۲۰۰۰ جامعه گولن به‌عنوان یک عضو بلامنازع از بلوک قدرت اسلامی بر علیه کمالیست‌ها تصور می‌شد. رابطه بین جامعه و حزب عدالت و توسعه فراتر از یک اتحاد ساده رشد کرد و (علیرغم تنش‌های بسیاری که کماکان وجود داشت) بیشتر شبیه ادغام شد. بسیاری از طرفداران گولن به عضویت حزب عدالت و توسعه درآمدند و از رهبران آن شدند.

ظهور استبداد حکومتی از درون لیبرالیسم اسلامی

علیرغم اقدامات نخستین حزب عدالت و توسعه در احیای وضعیت دموکراتیک، حزب به‌جز یک تعهد ظاهر فریب هرگز گامی جدی و واقعی در این راستا برنداشت. تمایلات اقتدارگرایانه‌ی اردوغان برای همه شناخته شده بود. او در فاصله بین سال‌های ۱۹۹۴ تا ۱۹۹۸ استانبول را با مشت آهنین هدایت کرده بود.^{۱۲} رهبری حزب عدالت و توسعه در کنگره مؤسس حزب خود را متعهد به دموکراسی درون حزبی اعلام کرد، اما طولی نکشید که این حرکت آغازین حزب، واژگونه شد. در سال ۲۰۰۳ هیئت مؤسس حزب عدالت و توسعه موضوع انتخابات درونی کمیته مرکزی حزب را ملغی کرد و قدرت مطلق در عزل و انتصاب اعضای کمیته مرکزی را به رئیس حزب، اردوغان، واگذار کرد. لیبرال‌ها و محافظه‌کاران ترکیه (و همچنین متحدین غربی آنها) از این نشانه‌های بارز اقتدارگرایی چشم‌پوشی کردند؛ چرا که حزب عدالت و توسعه تنها امید آنها در مقابله با بقایای سکولارهای کورپراتیست و تهدید ناشی از الگوی اسلام ایران بود.

آزمون دیگر دموکراسی، تلاشی بود که در مورد موضوع قتل عام ۱۹۱۵ ارامنه صورت گرفت. بلوک قدرت همواره منکر مسئولیت خود در قبال چنین کشتاری بوده است. گفتن این که آن‌ها مرتکب نسل‌کشی شده‌اند جرمی جنسایی محسوب می‌شود. در سال ۲۰۰۵ با رشد انتظارات دموکراسی، یک گروه محقق بین‌المللی اقدام به سازماندهی کنفرانسی کرد که در آن بتوان موضوع نسل‌کشی را علناً مورد بحث قرار داد. عکس‌العمل وزیر کشور حزب عدالت و توسعه جمیل چیچک چنین بود که گفت برگزارکنندگان کنفرانس "از پشت به ملت خنجر می‌زنند". محققین ابتدا برگزاری جلسه را ملغی کردند و سپس آن را به دلیل تهدید نیمه‌بنهانی که وجود داشت به دانشگاه‌های مختلف منتقل کردند. باید اذعان داشت که برگزاری چنین تجمع‌هایی در زمان دیگر دولت‌ها مشکل؛ گرچه غیر ممکن نبود. چنین عکس‌العملی بیانگر گرایش قوی اقتدارگرایی ملی حزب عدالت و توسعه بود و چیچک یکی از چهره‌های رهبری آن محسوب می‌گشت. علیرغم این آکادمیسین‌های لیبرال [عکس‌العملی نشان ندادند] و هوادار باوفای حزب باقی ماندند و به این اکتفا کردند که چیچک را تنها آدمی شرور بنامند. حتی امروز نیز پاره‌ای از لیبرال‌ها تاریخ اقتدارگرایی حزب عدالت و توسعه را به سال ۲۰۰۷؛ قبل از اقدام رسمی حزب به رفرم‌های دموکراتیک، می‌دانند. اینان با چنین برخوردی بدرفتاری حزب با خودشان را در دوران عصر طلایی اسلام لیبرال توجیه می‌کنند.

این گونه رفتار اقتدارمنشانه‌ای در رابطه‌ی بین حزب و مردم نیز در اواسط دهه ۲۰۰۰ خود را نشان داد. در آن شرایط که دولت اردوغان به تشویق اتحادیه اروپا درگیر وضع و قانونیت بخشیدن به یک سری رفرم‌های دمکراتیک بود، اردوغان به‌جای توجه به شکایت‌های عمومی و جدی گرفتن آن‌ها، علناً هرکس را که با او در باره‌ی معضله گرسنگی؛ بیکاری و کمبود مسکن صحبت می‌کرد، سرزنش و پرخاش می‌کرد. او در همایش‌های حزب از تهدیدستان خواست به‌جای این که انتظار داشته باشند دولت کاری برای آن‌ها انجام دهد، دست به دست هم داده و خود کاری برای خود انجام دهند.

در ماه مه سال ۲۰۱۰ اردوغان به خانواده‌های قربانیان یک حادثه‌ی معدن گفت که رنج و درد بخشی از کار آن‌هاست. در واقع "سرنوشت، تقدیر" آن‌هاست. او به همین سیاق قربانیان سیل و زلزله در مناطق فقیرنشین را مورد نکوهش قرار داد و خود آن‌ها را مسئول گرفتاری‌اشان دانست (چرا که آن‌ها مناطق خطرناکی را برای زندگی انتخاب و از مصالح ساختمانی با کیفیت بد برای ساختن خانه‌هایشان استفاده کرده‌اند). و در مقابل اعتراضات اجتماعی (که بعد از آن حوادث بوجود آمد) منکر هرگونه مسئولیت رسمی [دولت] شد. وقتی که اظهارات او در باره‌ی "سرنوشت، تقدیر" از طرف مطبوعات مورد انتقاد قرار گرفت، نخست‌وزیر چنین اظهار داشت که به آن‌ها بگویند که سئوالات و انتقادات خود در مورد سرنوشت و تقدیر را با اداره کل امور مذهبی مطرح کنند. اردوغان با چنین روش عوامفریبانه‌ای در استفاده از گفتمان دینی بحث و انتقاد عمومی در مورد صنعت معدن و دیگر مسائل اجتماعی را خفه کرد.

پاره‌ای رویکرد غیرنظامی و موضع دولت در قبال کردها را محک و سند وفاداری آن به دمکراسی می‌فهمیدند. از آنجا که حزب عدالت و توسعه قادر بود نظامی‌گری را محدود کند - و از آنجا که نظامی‌گری در تفسیر جدید، لیبرالی و فرصت‌طلبانه از تاریخ ترکیه، منشاء و بانی همه‌ی شرارت‌ها، تلقی می‌شد - دست‌اندازی‌های «جزیی» حزب به حقوق اولیه‌ی نادیده انگاشته شد. ولی حتی در این مورد هم نتیجه متناقض بود. در دوره‌ی محاکمه "گروه ارگنکون" دادستان طرفدار دولت و خبرنگاران پاره‌ای از گروه‌های مرگ درون دولت را مورد حمله قرار دادند. شبکه‌ای به نام ارگنکون (برگرفته از نام یکی از شخصیت‌های ترک افسانه‌های آسیای مرکزی) اقدام به ترور و قتل اقلیت‌های قومی نموده و خشونت ایجاد می‌کرد. بهرحال، تعدادی از چهره‌های اپوزیسیون که (در بهترین حالت) ارتباط سست و یا ایدئولوژیکی با این گروه‌های مرگ داشتند نیز به زندان افکنده شدند. بعلاوه بعد از آن هرگونه مخالفتی با دولت بدون ارائه کمترین مدرک و دلیل انگ "هواداری از ارگنکون" خورد (مانند اعتصاب بزرگ کارگران تکل در سال ۲۰۱۰ که به دلیل خصوصی‌سازی کار خود را از دست داده بودند). از سویی قوانین ظالمانه اقلیت‌های قومی ملغی می‌شد و از سوی دیگر دادگاه‌ها و نیروی‌های امنیتی فشار را بر احزاب و انجمن‌های قانونی‌گرد افزایش می‌دادند، و مدعی می‌شدند که با سازمان‌های چریکی غیرقانونی، سازمان کارگران کردستان، پ. ک. ک. در ارتباط اند. حتی نوجوانان و کودکان را به‌خاطر شرکت در تظاهراتی که احزاب قانونی‌گرد سازماندهی کرده بودند، دادگاهی کردند. در حالی که سکولارها و لیبرال‌های مذهبی به‌خاطر فرآیند دادگاه اعضای گروه مرگ ارگنکو و نیز گُردها، سرگرم پاکوبی و جشن بودند، منتقدین (کمالیست‌ها، سکولار ناسیونالیست‌های گُرد و سوسیالیست‌ها همه از حمایت خود از روشنفکران لیبرال طرفدار حزب عدالت و توسعه که در دهه ۲۰۰۰ در حال گسترش بی‌پایانی بودند، دست برداشتند.)، دچار این بدگمانی شدند دمکراتیک بودن حزب عدالت و توسعه تا آن

میزان بود که به تأمین منافع حزب و بلوک آن مربوط می‌شد.

تحکیم بلوک جدید قدرت

در طی سال‌های آخر دهه‌ی ۲۰۰۰ نه‌تنها اسلام‌گرایان حتی بسیاری از لیبرال‌ها و مارکسیست‌ها مجذوب برنامه و دستورکار محافظه‌کارانه‌ی حزب عدالت و توسعه شدند. آن‌ها بخشاً برپایه‌ی علم جامعه‌شناسی سه دهه‌ی پیش (استدلال عمومی در آن زمان گرایش به این داشت، مردم مؤمن که "حاشیه" را نمایندگی می‌کنند و "جامعه مدنی" مخالف مرکز و سنت استبدادی دولت هستند)، و بخشاً بر اثر کوشش و تلاش اروپایی‌ها و آمریکایی‌ها برای یافتن "اسلام میانه‌رو" ترغیب شدند. این لیبرال‌ها و چپ‌ها به نیروهای سابقاً اسلامی پیوستند تا با بوروکراسی؛ روشنفکران کمالیست و پرتنش شدن فعالیت طرفداران کارگران، جوانان و محیط زیست - همه آنچه که آنان در آن زمان به‌عنوان بلوکی در مقابل دمکراسی تلقی می‌کردند، به ستیز پردازند. امید دیگر این بود که حزب عدالت و توسعه معضل کردها را به کمک ادغام اسلام محافظه‌کار و دمکراسی حل کند.

بنابراین جای تعجب نیست که بسیاری از لیبرال‌های ترکیه و غرب و چپ‌ها برای اصلاح قانون اساسی که موجب افزایش توان و قدرت قانونی و حقوقی حزب، از طریق محدود کردن قدرت قانونی (که چنین پنداشته می‌شد که دژ محکم سکولارها است) و ارتش بسیج شدند. پس از همه پرسی موفقیت‌آمیز سال ۲۰۱۰، قانون اساسی سال ۱۹۸۰ حقیقتاً اصلاح شد. به‌هرحال، دولت به‌جای مهار قدرت نظامی، فشار برجسته ملی کردها را فزونی بخشید (که تنها، موجب نگرانی و ناامیدی تعدادی از متحدین چپ‌اش شد)، فشار پلیس بر کارگران و دیگر فعالین ترکیه افزایش یافت. حزب عدالت و توسعه در رفتارندوم‌های آغازین و آخر خود از این نیروها اختیار تام گرفت که وسایل ارتباط جمعی را از عناصر "ضد دمکراسی" (بخوان منتقد حزب عدالت و توسعه) پاک‌سازی کند. به‌طور خلاصه باید گفت آن چه که موفقیت حزب عدالت و توسعه را برجسته می‌کند، نه استقرار اقتدارگرایی (آن گونه که همه احزاب نئولیبرال از سال ۱۹۸۰ انجام دادند) بلکه آراستن آن در قبای "دمکراسی" و "اسلامی" بود. لیبرالیسم مانند هر پروژه [سیاسی] دیگر، نیازمند دارد پاره‌ای از دشمنان خود را سرکوب کند؛ موفقیت نسبی آن متکی بر ترکیب تقریباً مداوم سرکوب و نوسان در میزان فراگیری و مشارکت نیروها بود.

مانور شکست خورده‌ی رهبر جدید سی. اچ. پی. - حزب جمهوری خواه خلق - (کمال قلیچ داراوغلو)، در کشاندن حزب به سمت چپ، نشان داد که گفتار بلوک قدرت جدید چنان به نرم و "عقل سلیم" تبدیل شده بود که هیچ‌کس نمی‌توانست گامی جدا از آن بردارد؛ بدون این که بار دیگر در موضع اپوزیسیون بین اسلام، دمکراسی و بازار آزاد از یک سو و لائیک، استبداد دولتی و دولت محوری از سوی دیگر قرار گیرد. وسائل ارتباط جمعی طرفدار حزب عدالت و توسعه (که مجموعه‌ای از محافظه‌کاران و اسلام‌گرایان سابق تا لیبرال‌ها و مارکسیست‌های سابق لیبرال شده را تشکیل می‌دادند) مکرراً رهبر جدید حزب جمهوری خواه خلق را متهم می‌کردند که اهداف پنهان دارد: رهبر جدید، در بهترین

حالت، یک حامی ساده لوح طرح کودتا بود. خبرنگاران حامی حزب عدالت و توسعه تظاهرات دانشجویان در اعتراض به طرح خصوصی سازی و اعتصابات عظیم را دست‌آویز کردند و آن را بخشی از همان طرح کودتا جلوه دادند.¹³ پس از آن هر تلاشی برای حفظ و حرکت به جلو چپ در رهبری حزب جمهوری خواه خلق به عنوان توطئه‌ای برای کودتای نظامی تفسیر و ترجمه شد. نیروهای اقتدارگرایی حزب از این فضا استفاده کردند که تلاش‌های رهبری جدید را بی‌اثر کنند. خود کمال قلیچ داراوغلو در واکنش به چنین فشارهایی به همان سبک و اصول گذشته‌ی کمالیسم رجعت کرد¹⁴ آن چه که بیشتر از پیروزی انتخاباتی حزب عدالت و توسعه دارای اهمیت بود، موفقیت حزب در بی‌ثبات کردن و به حاشیه راندن مخالفین اش بود.

در مجموع، تا قبل از قیام‌های عربی در اواخر سال‌های ۲۰۱۰ و ۲۰۱۱ ترکیه (با متحدان غربی‌اش)، غرق در مدینه‌ی فاسده‌ای [متضاد با مدینه‌ی فاضله] شده بود که بسیار نزدیک به یک تعامل کاملاً عمومی بود. ترکیه به سمت یک جامعه‌ی کاملاً همگون و یک دست سیاسی اسلامی هدایت شده بود که در تاریخ ترکیه بی‌نظیر بود. برجسته‌ترین آکادمیسین‌ها، روشنفکران محترم و بانفوذ در بین مردم، انبوهی از فعالین و بخش زیادی از طبقات اجتماعی دست در دست رژیم داده بودند و با آن یکی شده بودند، گرچه آن‌ها الحاق خود را به مقاصد متضادی نسبت می‌دهند.

لیبرالیزه کردن محافظه‌کارانه‌ی زندگی مذهبی

در اواسط دهه‌ی ۲۰۰۰، ترکیه شاهد جذب مولکولی الگوی پرهیزکارانه زندگی به سرمایه‌داری بود. حاصل چیزی بود که ما می‌توانیم آن را اسلام لیبرال بنامیم. تمایز چنین الگوی زندگی با الگوی زندگی اسلام متعارف، قانونی و انقلابی این است که اسلام لیبرال فردگراست و سمت و سوی آن بازار و مصرف و انعطاف‌پذیرتر است. [این الگو] مصلحت‌گراست و به راحتی قابل تطبیق با شرایط است. وجود چنین ویژگی‌هایی به این معنا نیست که این الگوی لیبرالی اسلام کاملاً عاری از قوانین و جبر است. آن‌ها به جای خود پیشنهاد می‌کنند که قوانین و جبر اسلامی (در صورتی که اعمال شود) در نظم اقتصادی و فردی گنجانده شود. به طور خلاصه این که اسلام لیبرال را می‌توان نوعی اعمال منعطف تفکیک جنسیتی و پوشش زنان؛ انعطاف‌پذیری (در کسب و کار و سیاست) بهره‌وری از خدمات عمومی در ارتباط با وضعیت نماز روزانه و جمعه؛ انعطاف، "تحمل" و توجه به پی‌آمدها و تأثیرات اقتصادی ایجاد محدودیت در مورد رفتار "غیر اسلامی" (مانند مصرف الکل، همزی شدن بدون ازدواج و مدراس مختلط) دانست.

بنابراین برخلاف سخنوری روزانه، این "لیبرالیسم" نشانه‌ی "آزادی کامل و دمکراتیک" نیست. یک پروژه لیبرال آن است که در آن آزادی فرد، مرد و یا زن جدا از دولت باشد و مالکیت او در مرکز توجه باشد؛ و دولت و جامعه وظیفه‌شان توسعه

و گسترش باروری تولید و بازار در خدمت ظرفیت اقتصادی فرد باشد (و آزادی و مالکیت او را درک کند). اساس این تعریف من از لیبرالیسم، برگرفته از رساله دوم جان لاک از حاکمیت مدنی است، که نه تنها آزادی و رهایی را حق و حقوق به زندگی و مالکیت تعریف می‌کند، بلکه معتقد است که مالکیت خصوصی اساس همه‌ی اشکال آزادی او (به فصل ۱۶، صفحه ۱۹۲ مراجعه شود)؛ انباشت و پس انداز نامحدود دارایی را سنگ بنای یک زندگی خوب می‌بیند.

اگر چه اهداف و استراتژی اسلام‌گرایان ترکیه "لیبرالیسم" بود، ولی خودشان لیبرال‌های پایداری نبودند. رویکرد لیبرالی آنها نسبی و مشروط بود. اسلام‌گرایی ترکیه در نگاه از نوع آمریکایی آن؛ محافظه‌کار بود، ولی در مقایسه با گذشته خودش و دیگر جنبش‌های عمده در منطقه "لیبرال" بود. برای مثال موضوع بسیج و تبلیغات در مورد خلقت و ضد همجنس‌گرایی (روزنامه‌ی شفق نو ۲۳ مارس ۲۰۱۰) به هسته‌ی اصلی و یکی از جنبه‌های اصلی اسلام‌گرایان تبدیل شد و جایگزین بسیج طرفداری از شریعت و اسلام توسط دولت گشت و در نتیجه اسلام ترکیه را به محافظه‌کاران آمریکایی نزدیک‌تر و از محافظه‌کاران اسلام‌گرای مصری و ایرانی متفاوت‌تر نمود.

اسلام‌گرایان ترکیه چگونه از یک درک جامع و سفت و سخت از دین به چنین تفسیر جدیدی گذر کردند؟ مرکز و محور گذار اسلام‌گرایان به لیبرالیسم، جامعه‌ی سیاسی ترکیه بود. حزب عدالت و توسعه در واقع اسلام‌گرایان را ربود و به موضع لیبرالیسم محافظه‌کار بُرد.^{۱۵} برای مثال، وقتی که نماز، نقش مرکزیت و محوریت خود را در زندگی روزمره از دست داد، رهبران مذهبی و دیگر کنشگران اسلام‌گرا معین کردند که نماز قبل و بعد از هر همایش و گردهمایی سیاسی خوانده شود.^{۱۶} این گونه نمایشات توده‌ای همواره در مرکز توجه زندگی سیاسی و ترقی سیاستمداران جناح راست میانه در تمام طول تاریخ جمهوری ترکیه بوده است. این سیاستمداران در عمل زندگی غربی را نشان می‌دادند، ولی از سمبل‌های اسلامی برای بسیج توده‌ها بهره می‌گرفتند. با تضعیف احزاب راست میانه در ترکیه، احزاب اسلام‌گرا برای پُر کردن خلاء ناشی از آن وارد میدان شدند و استراتژی راست میانه را در دستور کار خود و جامعه سیاسی قرار دادند. چنین استراتژی به مدت طولانی در دستور کار آنها بود. تغییر مکان در محل اقامه نماز در زندگی اجتماعی و سیاسی نتیجه تغییر ساختار جامعه سیاسی از سکولاریسم تحمیلی دولتی بود.

ارتباط درونی و به هم پیوستگی جنبش‌ها در جامعه سیاسی و جامعه مدنی بر جدایی جنسیتی در محیط کار نقطه پایانی می‌گذاشت ولی در عین حال موجب بازتولید اشکال متنوع و قابل قبولی از تفکیک جنسیتی در مناطقی که کمتر در معرض دید بودند، شد. تفکیک جنسیتی به‌شکلی غیر رسمی اعمال می‌شد، ولی در محل‌ها و تجمع‌های رسمی مانند همایش‌های حزبی و شهرداری‌ها اهمیت خود را از دست داد. زنانی که حرفه‌های رسمی داشتند و یا سمت و سوی حرفه آنها تجارت و بازار بود از این فضای اجتماعی منعطف‌ترین بهره‌رسانان بودند. به‌جای اقدام به ممنوع کردن الکل در همه جا، (اتوپی اسلام‌گرایان) حزب عدالت و توسعه با الگوپردازی و تقلید از مدل محافظه‌کارانه‌ی آمریکا اقدام به ایجاد محدودیت در فروش و مصرف آن کرد. ساختار اقتصاد سیاسی، مانند تحرک و پویایی زنان و اهمیت الکل در اقتصاد ترکیه (بویژه توریزم)، زمینه‌ی درک علت چنین تغییراتی است. به‌رحال موقعیت زنان (از جمله زنان دیندار) در دو دهه گذشته

رو به بهبود بود و بر هیچ کس پوشیده نیست که ممنوعیت الکل به اقتصاد ترکیه ضربه می‌زد. در نهایت گذار در جامعه سیاسی (از سیاست سخت حزب رفاه به سیاست منعطف و "مدارای" حزب عدالت و توسعه) و تصمیمات سیاسی بودند که موضع اسلامی را در مورد حضور زنان و الکل تغییر داد.

ما می‌توانیم اقدام منعطف حزب عدالت و توسعه در اجرا و میدانی کردن قوانین و الزامات اسلامی را نماد دیگری از اسلام لیبرال بدانیم. در سال ۲۰۰۵ دولت تلاش کرد که رابطه جنسی خارج ازدواج را جرم اعلام کند. حتی در آن زمان نیز دولت اشاره‌ای به قوانین اسلام نکرد، اگرچه روشن بود که تلاش دولت مُلهم از قوانین اسلامی بود، که موجب واکنش اروپا و روشنفکران سکولار ترکیه (موتلفین حزب عدالت و توسعه) شد که دولت از این تصمیم منصرف شد. این هم نشانه‌ای بود از تلاشی در حال گسترش برای قانونی کردن اسلام و هم نشان دادن قابلیت و استعدادش در انعطاف‌پذیری و با این هدف که موتلفین خود را خشمگین نکند (درجه‌ای از انعطاف‌پذیری که نه بخش عمده‌ای از سازمان‌های اسلامی در مصر و نه رژیم ایران تا حالا از خود نشان نداده‌اند).

در سال‌های دهه ۲۰۰۰ مراکز فرهنگی و شبکه‌های دوستان، مساجد و مدارس اسلامی، یک معنویت مصلحت‌گرایانه و همساز با اقتصاد بازار را بوجود آوردند. برای مثال، وقتی که رهبران حزب رفاه و فضیلت اعضا و وابستگان خود را ترغیب می‌کردند که به محض شنیدن صدای اذان نماز بخوانند، تأکید رهبران حزب عدالت و توسعه و اعضای آن این بود که کار سخت خود بخشی از دینداری است و مردم را به نماز خواندن ترغیب نمی‌کردند.^{۱۷} انجام فرایض دینی بگونه‌ای بیشتر به امری خصوصی تبدیل شد (برای نمونه، فعالین، دیگر اطرافیان خود را تحت فشار قرار نمی‌دادند که نماز روزانه‌اشان را در نماز جماعت بخوانند). بالاخره، پاره‌ای از بخش‌های نخبگان پدید آمدن این نوع از دینداری رشدیابنده را مناسب تشخیص دادند و هوشیارتر عمل کردند.

این تنظیمات مذهبی تا چه میزان با ثبات بودند؟ لیبرالیزه کردن دینداری در ارتباط با پارامترهایی است که در سه فصل اول این کتاب ارائه شد: همگرایی ترکیه با ساختارهای سیاسی، دیپلماتیک و اقتصادی غرب. رشد با ثبات اقتصادی؛ مهارت حزب عدالت و توسعه در انحصار و کنترل صحنه اسلامی و کنترل رادیکال‌های اسلامی و رادیکال‌های سابق. و اگر بتوان فقدان آن را به‌عنوان فاکتوری به‌حساب آورد، فقدان امیدواری در مقیاس بین‌المللی در قریب‌الوقوع بودن انقلاب اسلامی، که در فروکش کردن رادیکالیسم اسلام‌گرایان مؤثر بود. به‌رحال در سال‌های پایانی دهه ۲۰۰۰ چنین پارامترهایی به اشکال گوناگونی مؤثر بودند.

محدودیت‌های لیبرالیسم در مصر

محافل آکادمیک و سیاسی به رویکرد لیبرالیستی اخوان المسلمین بیش از اندازه دل بسته بودند. به‌عنوان مثال سالیوان و عابد کتب چنین عنوان کردند که رژیم مبارک در نمایندگی کردن و تأمین منافع مصر و (بیشتر "مدنی") جامعه مصر شکست خورده است. در مصر جنبش‌های اسلامی (به‌جز گروه‌های مسلح) جزئی از جامعه مدنی اند، و در بلندمدت،

این جنبش‌ها می‌توانند عاملی باشند که کشور بیشتر به سمت مدنیت و دمکراسی سوق داده شود: جنبش‌های اسلامی هم اجتناب ناپذیر بودند و هم قابل کنترل.¹⁸ توجه بسیاری دیگر از محققین معطوف به رشد گرایشی در بین گروه‌های اسلامی مصر شده بود که متأثر از کار سخت، رقابت فناوری و آموزش در سمت و سوی رشد اقتصادی، بر تغییرات تدریجی تأکید داشتند.¹⁹ اما چرا چنین امیدهایی به واقعیت نپیوستند و مادی نشدند؟ چرا چنین تمایلی (که بسیار هم زیاد بود) در لیبرالیزه شدن سیاست و اقتصاد خود را نشان نداد و نتیجه نگرفت؟

در این که اخوان المسلمین بسیاری از نظرات خود را رها کرد شکی نیست. از دهه‌ی ۱۹۸۰ به بعد، اخوان المسلمین از خواست گذار به حکومت خلافت²⁰ دست کشید و به سمت حمایت از دمکراسی، حقوق زنان و اقلیت‌ها گام برداشت، گرچه پاره‌ای از پژوهشگران و فعالین در جدی بودن اخوان نسبت به چنین تغییر موضعی با دیده‌ی شک و تردید نگاه می‌کردند.²¹ اخوان المسلمین حتی بحث مدرنیسم اسلامی (برای مثال، شورا به‌عنوان برابری اسلامی و نمادی از دمکراسی) در جهت دمکراسی و سیستم چند حزبی (رها کردن نظرات حسن البنا در مورد احزاب) را مطرح کرد. (حسن احمد عبدالرحمن محمد البنا، بنیانگذار جماعت اخوان المسلمین در مصر و نخستین مرشد عام این جماعت است. م). آیا بالاخره اسلام لیبرال به مصر هم رسید؟

فاصله گرفتن از درک ضد دولت از اسلام گرای قطعی موازی با کالایی شدن اسلام (شکل دادن دوباره به نمادهای اسلامی و عرضه آن‌ها مانند آثار باستانی که قابل خرید و فروش باشند) در پاره‌ای از مناطق شهری، درست مانند ترکیه در دهه‌ی ۱۹۹۰ بود.²² حجاب کمتر محافظه‌کارانه انگاشته شد و در مناطق شهری بیشتر به چشم می‌خورد و به جزیی از مد روز بدل گشت.²³ دینداری در بین تهیستان کماکان اهمیت خود را از طریق ادغام آن‌ها با شهر حفظ کرد، اما سخت‌گیری مذهبی و پاک‌دینی در زندگی روزمره به واسطه پذیرش رقصندگان، و خوانندگان مد روز و نیز مسافرت‌های گران قیمت کمتر شد. برای تهیستان همخوانی داشتن یا نداشتن این عادات جدید با درک جامع اخوان المسلمین از زندگی اسلامی، اهمیت کمتری داشت.²⁴

با این وجود، رهبران اسلام‌گرایان از انطباق و قبول عادات منطبق با خواست بازار (مانند پوشش اسلامی بازتر و منعطف‌تری که استاندارد نمودن و عفت حجاب را به مبارزه طلبیده و یا نمادهای اسلامی را با هدف مصرف تعدیل می‌نمود)، امتناع کردند. چند دستگی و ساختار کمتر حرفه‌ای جامعه سیاسی موجب عدم قبول این استراتژی لیبرالی گشت. همگرایی محدود افشار میانی شهری و عناصر دهقانی در جنبش اسلامی مصر مانع انحصار اخوان المسلمین در جامعه سیاسی اسلامی گشت. در دهه‌ی ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ طبقه و تقسیم جغرافیایی معینی صحنه‌ی جامعه اسلامی را مشخص می‌نمود: سازمان‌های مسلح رادیکال (جماعت اسلامی) تهیستان شهری و روستایی را به خدمت می‌گرفتند.²⁵ در حالی که اخوان المسلمین متکی به سرمایه‌داری رانتی، افشار اریستوکراسی کار، تجار خُرده‌پا و کارمندان و مشاغل خرد بود²⁶ جماعت توسط فارغ‌التحصیلان دانشگاه‌ها با منشاء افشار میانی و طبقه کارگر رهبری می‌شد که سمت و خواستگاه‌شان عدالت اجتماعی بود. اخوان از سیاست اقتصاد آزاد بدون دخالت دولت در روستا حمایت می‌کرد و از

زمین داران در مقابل کشاورزان خُرده‌پا دفاع می‌نمود.²⁷

چنین چالشی در مصر در تضاد با ترکیه بود. در آن‌جا محافظه‌کاران بیشتر با جامعه مدنی اسلامی، جامعه حمایتی و سیاسی همگرا می‌شدند. حتی اگر در ترکیه نیز وجه مشخصه روستا و مناطق حاشیه‌ای شهرها فقر بود ولی فقرا از طریق شبکه‌های حمایتی (از جمله سازمان‌های رفاه اجتماعی) احزاب سیاسی با نهادهای رسمی در ارتباط قرار می‌گرفتند. همگرایی نسبتاً صلح‌آمیز این اقشار با جامعه سیاسی خود موجب فراهم شدن فضای به مراتب مطلوب‌تری برای لیبرالیسم دینداری شد.

در مصر رفتار و کارکرد دولت نیز باعث تکه تکه شدن و پراکندگی بیشتر جامعه اسلام سیاسی گشت. سرکوب در نیمه دوم دهه ۱۹۹۰ موجب گسست روند تقویت بیشتر سازمان‌های رادیکال اسلام‌گرا شد. اما چنین سرکوبی جذب اسلام‌گرایان رادیکال به اخوان المسلمین را به دلیل ساختار نیمه حرفه‌ای سازمانی‌اش آن، در پی نداشت؛ اخوان المسلمین فاقد یک برنامه دقیق و منسجم و ساختار یک حزب سیاسی²⁸ که بتواند در ترکیب با چنین موقعیتی بدیل جایگزینی در مقابل رادیکال‌ها قرار دهد، بود. در حالی که در ترکیه وجود و حضور یک حزب مصلحت‌گرا در شرایط سرکوب، باعث جذب رادیکال‌های اسلام‌گرا و رادیکالیسم‌زدایی شد. بی‌میلی رهبران اخوان المسلمین در تغییر سازمان به یک حزب سیاسی در اواخر دهه ۱۹۹۰، انعکاسی از میراث نیمه حرفه‌ای بودن آن است: خبرگان و کارشناسان دینی و سیاسی جدا افتاده و ناشناخته ماندند. روشن نبود که افرادی که سازمان را کنترل می‌کردند، همواره به لحاظ سیاسی توانمندترین افراد باشند. سرکوب رسمی نتایج اجتماعی را تحمیل نمی‌کند. این جامعه سیاسی است که پی‌آمدهای ترور دولتی را شکل می‌دهد. سرکوب ۱۹۹۰ در مصر فرصت‌ها و تهدیدات مشابهی را برای اسلام‌گرایان آن کشور بوجود آورد. (فاکتورهایی که نهادها و مؤسسات دولتی می‌بایست روی آن تمرکز کنند)، ولی جامعه سیاسی در ترکیه با شیوه و روشی آن‌ها را پالایش کرد و به یک استراتژی لیبرالی تبدیل نمود در حالی که در مصر به تحکیم بیشتر استراتژی‌های قانون‌گرایی منجر شد.

ساختار قدرت، جزء دیگری در جامعه سیاسی و در کنار سازمان‌های سیاسی اجتماعی مصر بود که با هم‌تای خود در ترکیه تفاوت داشت. یکی دیگر از تغییرات مهمی که در فرآیند گذار، در دهه آغازین فعالیت رادیکالیسم اخوان، تا دهه میانی حیات آن پدید آمد، گذار از رهبری آموزگاران [مدرسین] به رهبری توسط تجار، به موازات گذار از رادیکالیسم اسلامی به محافظه‌کاری بود. تغییر موضع دیگری در سال‌های آغازین قرن بیست و یکم بوقوع پیوست که تأیید کننده ظهور و تفوق حرفه‌ای‌ها در سازمان بود که قدرت را با نخبه‌انان قدیمی، تجار کهنه‌کار، شریک شدند. نفوذ "حرفه‌ای‌ها" (بمناظره قشری اجتماعی - اقتصادی) افزایش یافت که شاید بتوان گفت منطقاً می‌بایست افزایش کار "حرفه‌ای" در جامعه سیاسی را در پی داشته باشد. ولی تفوق چنین قشری در [ساختار سازمانی] به خودی خود فاکتور تعیین کننده نیست. حرفه‌ای‌ها نیز خود می‌توانند دارای گرایشات قانون‌گرا و یا انقلابی باشند. موضع آن‌ها در پیوند مستقیم با موقعیت و رابطه‌اشان با دیگر طبقات و ساختارهای سیاسی جامعه است.

در ترکیه، مذهب در گفتمان رهبران جدید (که دارای پیشینه‌ی حرفه‌ای بودند) به موازات گذار، برخلاف رهبران دهه‌ی

نخستین و دهه‌ی میانی، اهمیت کمتر و کمتری یافت²⁹ چنین تغییر گفتمانی [در سطح رهبری] منطقاً می‌بایست به اسلام لیبرال [میان‌ه‌رو] ختم می‌شد. ساختار رهبری در مصر کاملاً حرفه‌ای نبود و رهبران جدید جنبش را تحت کنترل نداشتند.³⁰ گرایش‌های حرفه‌ای در ساختار سیاسی در مصر نتوانستند مانند ترکیه، تولید کننده‌ی همان نتایج باشند. رهبران در ترکیه ظرفیت و ریشه‌های دیرینه عمیقی در جامعه سیاسی داشتند. یکی دیگر از بی‌آمدهای نداشتن یک برنامه منسجم و روشن از طرف اخوان المسلمین، بی‌ثباتی و ضعف جامعه سیاسی در پیوند با متحدین بین‌المللی بود.

در پایان دهه‌ی ۱۹۹۰ رهبری اخوان المسلمین با بن‌بست روبرو شد. لیبرال‌ها در زندان بودند و "قانون‌گرایان" نتوانستند با بهانه قرار دادن خفقان و بهره‌گیری از فرصت بدست آمده نامزدهای خود را به رهبری بگمارند. رهبران جوان لیبرال تنها بعد از سال ۲۰۰۴ و همزمان با مرگ رهبر محافظه‌کار بود که نتوانستند نفوذ خود را بار دیگر افزایش دهند³¹ ولی حتی پس از این رویکرد تقریباً لیبرالی، رژیم مصر به سرکوب ملایم‌تر اخوان ادامه داد.

دهه ۲۰۰۰، تحکیم بیشتر راهبردهای قانون‌گرائی

در سال‌های ۲۰۰۹ و ۲۰۱۰ اخوان المسلمین هم چنان دست‌خوش نوسان بین احیای گرایش‌های محافظه‌کارانه (به عبارت دقیق‌تر "قانون‌گرایی") و پیروزی‌های جزئی رفرمیست‌ها بود، در حالی که محافظه‌کاران میدان تاخت و تاز بیشتری را بدست آوردند. دوره‌ی ۲۰۰۲ تا ۲۰۱۰ دوره‌ی کشمکش و جنگ‌های داخلی بود تا این‌که چهره‌ی کلیدی محافظه‌کار پشت صحنه ظاهر شد. خیرات الشاطر که معرف و نشان‌دهنده‌ی مغز متفکر برجسته محافظه‌کارها بود، تنها بعد از حوادث ۲۰۱۱، آرام آرام با به‌دست آوردن کنترل کامل بر هیئت ارشاد و دفتر شورا توانست رفرمیست‌ها را به حاشیه راند.

الشاطر مانند پاره‌ای از پیروان‌اش "قطبی‌ها" (که از آن‌ها به‌عنوان بزرگترین گروه نام برده می‌شود)، بارزگانی ثروتمند طرفدار نئولیبرالیسم بود. این نکته وجه مشخصه و تفاوت "قطبی‌های" جدید از گروه آغازین که نسل آن‌ها بیشتر دارای خواستگاه طبقاتی طبقه‌ی متوسط بودند و سمت نگاه‌آشان بیشتر عدالت اجتماعی بود، است.³² بنابراین برخلاف ترکیه، در مصر تشدید و تقویت لیبرالیسم اقتصادی بستر و هدایت‌گر گذار به لیبرالیسم سیاسی نشد. به‌جای آن نشریه اینترنتی جدید سازمان، و نیز پست‌ها و موقعیت‌های متعدد جدیدی که در بوروکراسی سازمان، که گروه بزرگی از پیروان وفادار به هیئت ارشاد اخوان بودند، بوجود آمد تا وفاداران به کل جنبش. نفوذ و وزن الشاطر با جایگزین شدن محمد بدیع به‌جای مهدی عالف به‌عنوان بالاترین مقام رهبری در سال ۲۰۱۰، نفوذ و وزن الشاطر را تأیید و تحکیم نمود.³³

در طی سال ۲۰۱۰، بسیاری از لیبرال‌های اسلام‌گرا در طی مبارزات درونی از کار برکنار شدند. رژیم از این بحران درونی برای درهم شکستن اخوان با این بهانه که سازمان حالا توسط "بنیادگرایان" کنترل و اداره می‌شود، استفاده کرد. برزبان افتادن و بلند آوازه شدن گردش نام قطب در طی سال‌های ۲۰۰۹ - ۲۰۱۰ (که به‌جای یک منجی عدالت اجتماعی، به‌عنوان شخصیتی انعطاف‌ناپذیر و ضد سکولار شناخته شده بود) خود بهانه‌ای به‌دست دادگاه‌ها برای سرکوب اخوان

داد. نارسایی و کامل نبودن ساختار قدرت [اخوان] به لحاظ حرفه‌ای بودن، خود به مانعی در بهبود و عادی شدن رابطه بین دولت و جامعه سیاسی اسلام‌گرایان تبدیل شد. علیرغم همه‌ی سرکوب‌ها، اخوان به جای این که درک‌اش از اسلام را به انقلابی و یا لیبرالی تغییر دهد، به یک موضع قانونی عقب نشینی کرد (و از آن طریق سعی کرد که شاید زمینه‌های مشترک هرچه بیشتری با دولت داشته باشد).

در سال ۲۰۱۰ پر جنب و جوش‌ترین جریان‌های اسلام‌گرای مصر به نهادهای موجود گردن نهاده و آن‌ها را پذیرفتند و بیشترین تلاش خود را به کار گرفتند که دولت (سکولار) را ترغیب به اجرای قوانین اسلامی در جامعه بکنند³⁴ پس از آن اسلام‌گرایان مصر شروع به برشمردن قوانین نظم و انضباط شهروندان براساس موازین اسلام کردند که این به معنای اعمال غیرمستقیم موازین از طریق قانون همراه با اعمال مستقیم نظم از طریق حزب بود، در حالی که در ترکیه مورد آخر بیشتر اهرم غالب برای اسلامی کردن جامعه بود. اسلام‌گرایان مصری همچنین سعی کردند جامعه را از طریق نفوذ در پاره‌ای از سازمان‌های اسلامی جامعه مدنی؛ اسلامی کنند، (مانند جمعیت شریعت)، که خود در اساس درکی قانون‌گرا از اسلام داشت و نسبت به سازمان‌های سیاسی اسلامی بمراتب انعطاف‌پذیری کم‌تری در تفسیر و ترجمان‌اشان از قوانین اسلام داشت³⁵. برای مثال جمعیت شریعت در بروشور (جزوه تبلیغاتی) خود (به نام الدعوه، ال امل الصالح، ال ایقانه، ال - تمیه) اعلام کرده بود که جمعیت پیرو درک خشک و خلل‌ناپذیر قرآن و مخالف هرگونه بازنگری و تفسیر جدید است، و این در حالی بود که احزاب اسلامی حتی احتراز داشتند که درک خود از اسلامی که از آن پیروی می‌کردند، را تعریف کنند. سال ۲۰۰۵ شانس بیشتری برای تماس با مستقیم با دفتر اعضای نمایندگان مجلس وجود داشت، چنین امکانی به‌طور طبیعی قبل از سال ۲۰۱۱ (در مقایسه با حزب عدالت و توسعه) بسیار محدود شد. به‌طور خلاصه حتی زمانی که اخوان سازمان بسیار قدرتمندی بود، ارتباط و پیوند مستقیم آن با طبقات مردمی (وقتی که با احزاب اسلامی ترکیه مقایسه شود) نسبتاً محدود بود. در بسیاری از موارد تماس اخوان با مردم از طریق و به واسطه‌ی کارشناسان حقوقی دولتی و سازمان‌های جامعه‌ی مدنی صورت می‌گرفت (که نشان‌دهنده‌ی گسست عمیق جامعه مدنی و سیاسی است). حاصل چنین وضعیتی تحکیم و تقویت سنگر اسلام قانون‌گرا بود.

قانون‌گرایی و ساختار نیمه حرفه‌ای شکل‌دهنده‌ی حرکت اخوان به سمت مبارزه پارلمانی شد. در واکنش به فشارهای رژیم در سال‌های ۲۰۰۹ و ۲۰۱۰ تعدادی از اعضای اخوان تصمیم گرفتند انتخابات پارلمانی ۲۰۱۰ را بایکوت کنند. با این حال هیئت ارشاد که محافظه‌کاران در آن دست بالا داشتند، با این نظر مخالفت کرد و اخوان در انتخابات شرکت کرد. هیئت ارشاد در محکوم کردن و سرزنش لیبرال‌ها که پیشنهاد کرده بودند که سازمان باید انتخابات را تحریم کند، از حربه و زبان اخلاق بهره گرفت. مورد سؤال قرار دادن تصمیم رهبران، تصمیمی که توسط هیئت ارشاد اتخاذ شده است، "غیر اخلاقی" و خلاف پرنسپ‌های اخوان بود³⁶. این شیوه‌ی استدلال نمونه‌ای از نگاه و گرایش اخلاقی سازمان به سیاست بود (که توسط یک جامعه اسلام سیاسی پراکنده، تولید و تقویت شده بود).

چنین ساختار سیاسی اگرچه به هیئت ارشاد کمک کرد که سازمانی یک‌دست باقی بماند، ولی کمکی به گسترش پایه‌های

اجتماعی آن نکرد. اخوان توانست با تقلب در انتخابات تنها یک کرسی بدست آورد، در حالی که حزب دموکراتیک ملی حاکم موفق به کسب بیش از هشتاد درصد کرسی‌های پارلمان شد. پس از این اتفاق لیبرال‌های اسلامی جرأت بیشتری یافتند و کارزاری تبلیغی علیه هیئت ارشاد براه انداختند، که هیئت نیز در واکنش آن‌ها را تهدید به اخراج کرد. اخوان در سال ۲۰۱۱ با چنین توازن نیرویی به استقبال خیزش مردمی رفت.

ترکیه و مصر در میانه دهه‌ی ۱۹۹۰ میلادی همزمان و هریک به روش خود، از سیاست‌های فراگیر دهه‌ی ۱۹۸۰ (در واکنش به به گسترش اسلام‌گرایی در خانه و جنگ داخلی در الجزایر) فاصله گرفتند، ولی بخشاً به دلیل تفاوت در ساختارهای سیاسی - اجتماعی آن‌ها نتایج متفاوت بود. برعکس مورد ترکیه، سرکوب دولتی در مصر به معنای در برابر موفقیت و بلوغ یک سازمان لیبرال اسلامی تبدیل شد. برای درک چرایی آن لازم است که روی تفاوت‌های سازمان درونی جامعه سیاسی دو کشور تمرکز کنیم.

تونس: لیبرالیسم‌پرهیز شدن بدون حداقل فضای تنفس

تا سال ۲۰۱۱، مقایسه بین تونس و مصر از یک طرف و ایران و ترکیه از طرف دیگر با یک مشکل روش شناختی روبرو بود: تنها در کشورهای ترکیه و ایران بود که کنشگران اسلام‌گرا در قدرت بودند. ولی در تونس مشکل بود، چرا که اسلام‌گرایان تونسی پیرو مدل ترکیه تا سال ۲۰۱۱ شدیداً تحت پیگرد قرار داشتند و به دلیل شرایط حاکم نشانه‌ی چندانی از رویکرد اسلام لیبرال در صحنه‌ی سیاسی کشور دیده نمی‌شد. علیرغم چنین وضعیتی ما شاهد نشانه‌های بسیار قوی از لیبرالیسم سیاسی، اگرچه نه چندان پُررنگ در عرصه اقتصاد و زندگی روزمره بودیم. النهضه بنوبه و در جایگاه خود؛ علیرغم همه‌ی شباهت‌هایی که با دیگر جنبش‌های اسلامی در خاورمیانه داشت، در فرآیند سیاسی (به فصل اول نگاه کنید) کیفیت و خصوصیات ویژه‌ای از خود نشان داد: نوع نگاه و تفکر رهبر آن بگونه‌ای خود ویژه و استثنایی استراتژیک بود. او عمیقاً باهوش و خصوصیات دموکراتیک داشت. الغنوشی متون فوق‌العاده‌ای تحریر کرده که نشان‌دهنده مطالعه وسیع و قابل انعطاف او از سیاست و جامعه در عصر مدرن بود. وی با مهارت تاکتیک و استراتژی‌های پیچیده را برای جامعه اسلامی طراحی کرد. او ترکیبی از فلسفه‌ی اسلامی، راهنمایی معنوی و رهبری سیاسی را در شخصیت خود یک جا جمع کرده بود. ویژگی‌هایی که پس از مودودی؛ البنا، قطب، شریعتی و امام خمینی فاقد آن بودند. الغنوشی همچنین به‌عنوان یک دموکرات مسلمان شهرتی بهم زده بود. برخلاف متفکرین مسلمانی که در بالا از آن‌ها نام برده شد، او در پی تعامل واقعی با نقاط قوت غرب (نه نقاط ضعف آن)، و به صورتی شفاف مدافع کثرت‌گرایی بود. از پاره‌ای از مصاحبه‌ها و نوشته‌های الغنوشی چنین استنباط می‌شد که او به بدنبال ایجاد یک سیستم پلورالیستی سیاسی یک‌دست بود و در برخی از دیگر نوشته‌ها او تأکید بر درحاشیه قرار دادن و وارد نکردن احزاب غیر اسلامی داشت.³⁷ بر پایه چنین تناقضی بود که محققین لیبرال و خبرنگاران در تلاش درک معنای آن از زمان ظاهر شدن الغنوشی (در صحنه سیاسی، م) بودند.³⁸

کیفیت‌های شخصیت الغنوشی موجب شد که جنبش النهضه مورد توجه "جامعه بین‌المللی" قرار گیرد. النهضه حزبی بود

که می‌توانست همگرایی اسلام با دموکراسی را متحقق کند. آن چه که از نقطه نظر این کتاب قابل توجه است، عمق تفکر استراتژیک غنوشی است (نه صداقت و التزام او به دموکراسی). اگر کادرهای حزب‌اش حقیقتاً این مهم را درمی‌یافتند، یک رویکرد عمل‌گرا، منعطف و حرفه‌ای به سیاست و اقتصاد می‌توانست تونس را در مسیر انقلابی منفعل هدایت کند. چنین فعل و انفعال درونی می‌توانست جامعه‌ی اسلام سیاسی تونس را به نوع ترکیه‌ای آن نزدیک کند. افزون بر آن یک رژیم نتولیبرال اسلامی در تونس می‌توانست بیشتر از راهنمایی‌های معنوی یک رهبر سیاسی بهره‌گیرد، که بنوبه خود موجب استحکام بیشتر آن می‌شد. ولی آیا اسلام‌گرایان تونس واقعاً خمیرمایه‌ی تفکر غنوشی و تبدیل آن به یک استراتژی جمعی را درک کردند؟ و آیا چنین استراتژی بدون تجربه کافی که در طی دهه‌ها از کشورداری اندوخته شده باشد، حتی اگر سیستم تونسی به ناگهان و غیرمنتظره برای اسلام‌گرایان گشوده شد، امکان‌پذیر می‌بود؟

در پاسخ به این سؤال که درون حزب تا چه اندازه پیوند زناشویی تئوریک و تئولوژیک اسلام با دموکراسی رهبران را فهمیده‌اند، نشانه‌هایی حاکی از عدم پیشرفت چنین درکی وجود داشتند³⁹ و در پاسخ سؤال مهم‌تری که نهضت تا چه میزان توانسته است تفکر استراتژیک او را اجرا کند، حوادث و عملکردها (بیش از اعلامیه‌ها و نوشتارهای رسمی حزب) می‌تواند راهنمای یافتن پاسخ باشند. در بعضی از فصل‌های آینده بررسی خواهد شد که راستای استراتژی اسلام سیاسی تونسی همسو با لیبرالیسم است، یا نه.

لیبرالیسم در بند ایران

اگر به پیروی از نظرات پیر بوردیو (پیر بوردیو جامعه‌شناس و مردم‌شناس سرشناس فرانسوی. م)، و میگردان فرض کنیم که دولت میدان یک گروه کنشگر یک دست نیست؛ در این صورت چنین پیش فرضی دقیقاً در مورد ایران صادق است، چرا که بخش قابل توجهی از رقابت‌های سیاسی در سه دهه‌ی گذشته در درون دولت رخ داده است و فضای سیاسی جامعه تابعی از آن بوده است. جدا از تحولات غیرقابل تشخیص؛ خودمختاری، جامعه سیاسی متفاوت، جناح‌های مختلف دولت در هر چالش بین جامعه سیاسی و دولت در مناطق خاکستری به نشان دادن زور بازوی خود به یکدیگر دست زده‌اند. جناح‌های مختلف در نبردی پایان‌ناپذیر جهت کنترل بخش‌هایی از دستگاه دولتی بوده‌اند و همواره بخش‌های مختلف دستگاه دولتی در حال ستیز با یکدیگر بوده‌اند. اسلام لیبرال بر بستر چنین چالش‌های خونینی چگونه پدید آمد، و چشم‌انداز و سرنوشت آن در مقایسه با هم‌تایان ترکیه‌ای و مصری‌اش چگونه متحول شد؟

کنشگران لیبرال اسلام‌گرا در یک دولت اسلامی

پس از شکست از عراق جناح رادیکال پایگاه خود را از دست داد. دستور کارش، ضدامپریالیسم، صدور انقلاب و قابلیت مبارزه‌ی آن بی‌اعتبار شد.⁴⁰ محافظه‌کاران و میانه‌روهای اصول‌گرا جرأت یافته و کارزاری را بر علیه اصول رادیکالیسم براه انداختند. پس از پایان دهه‌ی ۱۹۸۰ اختلافات بیشتری بین جناح‌های محافظه‌کار، اصول‌گرا و جناح لیبرال‌های اسلام‌گرا پدیدار شد. لیبرال‌ها که بسیاری از آن‌ها رادیکال‌هایی بودند که از خواب غفلت بیدار شده بودند⁴¹ سعی کردند همان‌گونه که رایکال‌های سابق ترکیه عمل کردند، اعتبار رادیکالیسم گذشته و سخت‌سری ضد غربی روشنفکرانه‌ی اسلامی خود را در خدمت لیبرال دمکراسی قرار دهند.⁴²

با وجود این جناح لیبرال و رهبران اسلام میانه‌رو در ایران، هرگز به‌گونه‌ای ظاهر نشدند که محافظه‌کاران را محدود کنند و بتوانند یک جامعه میانه‌رو اسلامی بنا کنند⁴³، ولی گرایشات جامعه مدنی ضعف‌های کنشگران اسلام سیاسی لیبرال را تقویت کرد. برای مثال جنبش دانشجویی، اصلی‌ترین متحد لیبرال‌های اسلام‌گرا علناً خود را به‌عنوان یک "آنتی تر احزاب سیاسی"، و کنشگران و نهادهای سیاسی و به‌مثابه عاملی که هدف‌اش "نقد قدرت، نه بازسازی قدرت سیاسی" بود، نشان داد.⁴⁴

محمد خاتمی، رهبر سیاسی لیبرال‌های اسلام‌گرای دهه‌ی ۱۹۹۰، تمایلی به تشکیل حزب سیاسی نداشت⁴⁵ و نیروهای لیبرال اسلامی به‌جای این که به یک بازیگر سیاسی یک دست و ثابت قدم با دیدی روشن تبدیل شوند، به‌صورتی ائتلافی کم دوام باقی ماندند. جامعه سیاسی در زمان خاتمی متنوع ولی تکه تکه و متفرق بود.⁴⁶ این جامعه سیاسی در ایران با بلوک لیبرال - محافظه‌کاری که در اطراف حزب عدالت و توسعه در ترکیه وجود آمده بود، تفاوت بسیار داشت. اسلام‌گرایان لیبرال در ایران ممکن است بر علیه محافظه‌کاران متحد بودند، ولی برای بیان یک برنامه دقیق متحد نبودند. طبیعت پراکنده‌ی جامعه مدنی و جامعه سیاسی که توسط لیبرال‌ها سازمان داده شده بود، ائتلاف‌های بسیاری را موجب شد، اما هرگز یک بلوک پایدار را بوجود نیاورد.

در سال ۱۹۹۷ وقتی که خاتمی رئیس‌جمهور شد، رأی دهندگان این شانس را به او دادند که چنین وضعیتی را تغییر دهد. لیبرال‌ها تنها با یک سازمان ضعیف در جامعه سیاسی و چند سازمان در جامعه مدنی و دولت، با سد محافظه‌کاران که در همه‌ی سطوح دولت و جامعه از سازمان‌دهی تنگی برخوردار بودند روبرو شدند، یک بلوک واقعی (اگرچه، بعداً نشان داد که موقتی است). شورای نگهبان؛ مجمع تشخیص مصلحت نظام، مجلس و نیروهای شبهه‌نظامی بسیج شدند تا رفرم را، اگرچه، نه غیرممکن، ولی مشکل سازند. آن‌ها روشنفکران و پروفیسورها را مرعوب و تحت فشار قرار داده و نیز فضای مانور خاتمی و حامیان او را، بویژه با تقویت منابع مالی و ظرفیت‌های مؤسسات دولتی که تحت کنترل محافظه‌کاران بودند، محدود کردند.⁴⁷

در ماه مه سال ۱۹۹۹ محافظه‌کاران تعداد زیادی از روزنامه‌ها را بستند که اعتراض دانشجویان را در به‌دنبال داشت. خاتمی تحت فشار سپاه پاسداران اعتراض دانشجویان را محکوم کرد. دانشجویان که با تظاهرات متقابل عظیمی روبرو شده بودند، تسلیم شدند [فروکش کرد]: ضعف جامعه سیاسی، جامعه مدنی را فلج کرد. در سال ۲۰۰۰ دانشجویان

برآمد سال ۱۹۹۹ را پاس داشتند که مورد تهاجم اوباش قرار گرفتند. پس از آن بقایای نشریات اصلاح طلب نیز تعطیل شدند.

اصلاح طلبان کار زیادی نتوانستند انجام دهند؛ آن‌ها لایحه‌های زیادی را از مجلس گذراندند که شورای نگهبان بسیاری از آن‌ها را رد کرد. خاتمی در تمام دوران زمامداری اش سعی کرد که از زنان و دانشجویان از طریق تصویب لوایح اصلاحی و دیگر اقدامات حمایت کند، وعده "توسعه جامعه مدنی" (البته با برداشت خودش) را داد، ولی موفقیت چندانی نداشت.⁴⁸ جای هیچ شکی نیست که خاتمی چالش با محافظه‌کاران را به حداقل رساند و اصلاح طلبان را ترغیب به اجتناب از درگیر شدن با آن‌ها کرد⁴⁹، ولی فراتر از آن او باعث تضعیف پتانسیل و امکانات جامعه‌ی سیاسی خارج از دولت شد. چنین تحولاتی نشان‌دهنده آن است که جدا از تلاش‌های مستمر دولت در آشفتگی و مختل کردن منتقدین، رویکرد و مانورهای سیاستمداران به پراکندگی و آشفتگی ساختار جامعه سیاسی ایرانی کمک کرده است.

حاصل فقدان پیوند بین جامعه مدنی و جامعه سیاسی را نمی‌توان تنها به محدود بودن فرصت‌ها نسبت داد (چارچوبی که در بیشتر موارد در علم جامعه‌شناسی از آن استفاده می‌شود). در طی آن سال‌ها فرصت‌های فراوانی برای برقراری پیوند تنگاتنگ با جامعه مدنی وجود داشت. اگر در ایران سازمانی اسلام‌گرا مشابه حزب عدالت و توسعه در ترکیه و یا حتی اخوان المسلمین در مصر وجود داشت، می‌توانست چنین پیوندی را بوجود بیاورد.

در انتخابات شوراهای شهر و شهرداری در سال ۱۹۹۹ مردم به‌صورتی گسترده مشارکت داشتند، ولی از آن‌جا که اصلاح طلبان در سال‌های بعد ابتکار قابل توجهی از خود نشان ندادند، مشارکت مردم در انتخابات سال ۲۰۰۳ کاهش یافت.⁵⁰ عدم قاطعیت و تردیدهای رهبری سیاسی، علت وجودی تنگ بودن مجراهای گشایش برای نهادهای اجتماعی بود: وقتی که در سال ۲۰۰۳ شورای نگهبان کاندیداهای اصلاح طلبان را رد صلاحیت کرد، خیابان از آن‌ها حمایت نکرد⁵¹، که این خود نشان‌دهنده فقدان پیوند تنگاتنگ بین جامعه سیاسی و جامعه مدنی است. اصلاح طلبان به‌عنوان طبقه میانه‌ای باقی ماندند که سرگرم نخبه‌گرایی و گفتگو بودند. آن‌ها هیچ اقدامی بمنظور بسیج برای اعتصاب، اعتراض و نافرمانی مدنی در جهت آمال و منافع خود انجام ندادند.⁵²

ماهیت پراکنده سازمان سیاسی (و سطح نازل پیوند بین جامعه سیاسی و جامعه مدنی) در انتخابات سال ۲۰۰۹ وقتی که جمعیت انبوهی در طی یک هفته در اعتراض به تقلب در نتایج انتخابات به خیابان‌ها ریختند، بازتولید شد. شاید شدت و مدت اعتراضات این فکر را بوجود آورد که یک اپوزیسیون یک‌دست بوجود آمده بود، ولی در این مورد نیز ابهامات زیادی وجود داشت. اول: آقای موسوی کاندیدای مورد علاقه معترضین؛ یکی از مهره‌های درونی رژیم بود، نه یک رهبر سیاسی مستقل مانند اربکان و یا اردوغان. او در دوران سلطنت [حکومت] خمینی نخست‌وزیر و مباشر و نظاره‌گر مکانیزم دولت در سال‌های خونبار بود. ولی وی در عین حال این اعتبار را به‌عنوان معمار سیستم سهمیه‌بندی عادلانه مواد غذایی و بنزین با خود یک می‌کشید.⁵³ کنشگران در درون دولت می‌توانند به کنشگرانی در درون جامعه سیاسی تبدیل شوند؛ ولی چنین گذاری تلاش و کوشش‌های شایان و قابل توجهی را طلب می‌کند، چنین تلاش‌هایی از جانب موسوی صورت نگرفته

بود. بنابراین صعود و برآمد موسوی خود به گونه‌ای جامعه سیاسی را به زیرمجموعه و تابع دولت تبدیل نموده و نداشتن استقلال (هویت مستقل) را باز تولید کرد.

دوم: یک حزب یک پارچه و یا چند حزب که بتوانند در انتخابات دوام بیاورند و آن را از سر بگذرانند (و اعتراض کنند)، که نشان و گواهی بر حضور یک مقاومت با برنامه و استوار باشد، وجود نداشت⁵⁴، حزبی که بتواند بدیلی در مقابل سیاست‌های جاری عرضه کند. رژیم با بستن دو حزب عمده‌ی اصلاح‌طلبان شرایط را تشدید کرد. یک سازمان کم‌بینه و پراکنده (بدون برنامه) در جامعه سیاسی ایران در نقطه مقابل جامعه سیاسی (اسلام‌گرای) ترکیه، که در طی چهار دهه‌ی گذشته متحد و با برنامه بود.

و بالاخره، بعید بنظر می‌رسد که همه معترضین هم‌نظر بودند، ولی حتی اگر هم معترضین هم‌نظر با موسوی بودند (جدا از لیبرالیسم ناقصی که تعریف شد)، تبلیغات دو کاندیدای مهم اصلاح‌طلبان در طی تبلیغات انتخاباتی بیشتر روی کاستی‌ها و نقاط ضعف و مشکلات احمدی‌نژاد متمرکز شده بود تا روی سیاست‌ها و وعده‌های انتخاباتی خودشان⁵⁵. هدف تبلیغات موسوی در بسیج مردم متقاعد کردن و "هدایت" مردم در حمایت از یک پروژه‌ی اجتماعی - سیاسی نبود. او در چارچوب مقوله شناسی که در این جا استفاده شده است، به‌عنوان بازیگر و کنشگری از دولت باقی ماند و به یک سیاستمدار حرفه‌ای تبدیل نشد (در معنای مثبت بسیج برای یک پروژه سیاسی - اجتماعی).

علت اصلی این که مردم به او رأی دادند این بود که او بر علیه محافظه‌کاری احمدی‌نژاد بود: علت همگرایی موسوی و معترضین، آن چیزی بود که آن‌ها بر علیه آن بودند، نه آن چه که می‌خواستند. آیا جنبش اصلاحات یک جنبش لیبرالی اسلام‌گرا، یا یک جنبش محافظه‌کار دمکراتیک، و یا لیبرال دمکراتیک و یا هیچ‌یک از گونه‌های فوق بود؟ آیا این جنبش خواهان براندازی جمهوری اسلامی و یا خواهان اصلاح آن از درون بود؟ گمانه‌زنی‌ها فراوان است. برآیند صف‌آرایی نیروها در این جنبش تفاوت چندانی با وسعت و گستردگی و عدم انسجام نیروهای شرکت کننده در انقلابی که یک نظم مقتدر هژمونیک را تولید نمی‌کند، نداشت. در ایران سیاست هرگز تجربه‌ی شکل‌گیری بلوک‌های سیاسی منسجم، آن‌گونه که در ترکیه بوده، را نداشته است. رفرمیست‌ها (اصلاح‌طلبان) نمی‌توانستند در شرایط فقدان چنین نظم هژمونیک‌ی به تعادل جدیدی برسند که بار دیگر درها را باز کنند و از بالا خواسته خود را تحمیل کنند.

در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ نشانه‌هایی از شکل‌گیری بلوک‌های سیاسی دیده می‌شد، ولی هیچ‌کدام از این‌گرایش‌ها در طی یک دهه به بلوغ نرسید و به یک بلوک سخت و پایدار نیانجامید. بلوک محافظه‌کاران که در مخالفت و اپوزیسیون لیبرال‌ها در فاصله‌ی دهه‌ی ۱۹۹۰ تا اواسط سال‌های دهه‌ی ۲۰۰۰ بوجود آمد، یکی از این نمونه‌هاست. این بلوک سیاسی در برگزیده‌ی دو اردوگاه است: روحانیت محافظه‌کار و پوپولیست‌های محافظه‌کار حرفه‌ای (که توسط احمدی‌نژاد نمایندگی می‌شوند).

در سال‌های آخر دهه‌ی ۲۰۰۰ جناح‌های محافظه‌کار هم در طبقه‌ی شاغلین و هم طبقه‌ی مدیران، سستی‌تری را نه تنها با جناح لیبرال از هر طبقه، بلکه بر علیه روحانیون و تجار در بلوک محافظه‌کار آغاز کردند. اگرچه این سستی و اختلاف در

درون اردوگاه محافظه‌کاران برای مدتی ادامه داشت (و محدود به عدم توافق بر سر پاره‌ای از سیاست‌های معین و انتصابات بود)، ولی با آغاز دهه‌ی ۲۰۱۰ با عواقب و ریزش عظیم سیاسی همراه بود⁵⁶. در پایگاه توده‌ای بالاترین مقام رهبری خامنه‌ای (رهبر جناح غالب بلوک محافظه‌کار) و احمدی‌نژاد انشقاق ایجاد شد. چنین شکافی زمین را برای یک پیروزی انتخاباتی دیگر لیبرال‌ها سیراب کرد که حاصل آن آمدن حسن روحانی در سال ۲۰۱۳ بود.

در سرتاسر دهه‌ی ۲۰۰۰ وقایع مشابه در ترکیه و ایران، این که "فرصت‌ها" متغیرهای مجرد و مستقلى باشند را مورد شک و تردید قرار داد، و برعکس نشان داد که تظاهر فرصت‌ها متأثر از جنبش در درون جامعه سیاسی است. درست در نقطه مقابل تنگ شدن نهایی گشایش‌های سیاسی در ایران، در ترکیه تلاش ناموفق ارتش ترکیه در سد کردن حضور عبدالله گل در انتخابات سال ۲۰۰۷ (که باعث گسترش فرصت‌ها برای اسلام‌گرایان لیبرال شد)، وجود داشت. جناح‌هایی از ارتش با سکولارهای جامعه مدنی و حزب کمالیست‌ها برای جلوگیری از رئیس جمهور شدن گل صف‌آرایی کردند، ولی رهبری قاطع حزب عدالت و توسعه در نهایت این تهدید را دفع کرد: بعد از این که در بهار از انتخاب گل با روش‌های شبه قانونی جلوگیری شد، حزب عدالت و توسعه این روند مضمون را به موضوع مرکزی در تبلیغات انتخاباتی خود تبدیل کرد و انتخابات ملی را با اختلاف بسیار بیشتر از آن چه که مورد انتظار بود، برنده شد و پارلمان ترکیه عبدالله گل را به‌عنوان رئیس جمهور برگزید. بنابراین، گشایش‌های نهادی بر پایه‌ی دخالت‌های سیاسی در ایران و ترکیه کاملاً متفاوت بود. می‌توان چنین استدلال کرد که انتخابات سال ۲۰۰۹ در ایران نتوانست موجبات گشایش واقعی نهادی را در پی داشته باشد، ولی می‌توان پرسید که جنبشی با چنین حدی از پراکندگی، حتی اگر فرصت‌های بهتری داشت، به چه چیز می‌توانست دست یابد، بویژه با کارنامه‌ای که دولت اسلام‌گرای لیبرال در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۹۷ تا ۲۰۰۵ ارائه داد.

در مجموع باید گفت که پراکندگی جامعه سیاسی ایران بلوک ضعیف و نحیفی را تولید کرد که برای همگرایی جامعه مدنی و دولت کفایت نمی‌کرد. گرایش‌ات تخصص‌گرایی در ایران وجود داشتند، ولی تأثیرشان بر جنبش اسلامی در مقایسه با ترکیه و مصر کمتر بود. سیاستمداران حرفه‌ای نیز پشتوانه‌ی کمتری از حامیان و طرفداران بین‌المللی داشتند (که در مورد مصر نیز چنین بود). کمبود یک طبقه کسب و کار اسلامی در ایران به این معناست که پایگاه طبقه‌ی سیاستمداران لیبرال اسلام‌گرا بیشتر به دیگر حرفه‌ها محدود می‌شد، در حالی که (می‌توان استدلال کرد که) بویژه در ترکیه منافع متخصصین مختلف جامعه سیاسی به موازات منافع طبقه کسب و کار در کل جامعه بود. وجود چنین ساختارهای سیاسی در ایران ممکن است حتی در آینده قابل پیش‌بینی نیز موجب بازتولید بدیل‌های ضعیف لیبرالی شود، اگرچه حمایت‌های غربی (پس از شکست غیرقابل بازگشت در ترکیه)، تعادل نیرو را برهم خواهد زد.

زندگی مذهبی و روزمره در لیبرالیسم ناقص و ناکافی

به‌علت پراکندگی و تابع بودن جامعه سیاسی، تحمیل الگوی زندگی براساس تقوا، با استفاده از روش‌های غیر رسمی و فشارهای نظامی‌گونه با آن همه بسیج (مدنی و سیاسی) که برای آن صورت گرفت، تقویت نشد. نتیجه این که در ایران که

برخلاف ترکیه و مصر احزاب سیاسی کاملاً سازمان یافته و یا انجمن‌های صنفی که بتوانند الگوی زندگی اسلامی را ترغیب کنند، وجود نداشتند، مردم در خیابان به زندگی اسلامی تظاهر می‌کردند و در خانه و دیگر محیط‌های بسته زندگی‌شان کاملاً غیراسلامی بود (مانند استفاده از ویدئوهای کاملاً غیراسلامی، نوار کتاب، مجله و سی‌دی)⁵⁷. پاره‌ای دیگر از مدارک کمی (آماري) مؤید این مشاهدات مردم نگاری بوده و از آن حمایت می‌کند. بررسی‌های ارزشمند منصور معدل نشان می‌دهد که مصری‌ها بیشتر پایبند فرایض دینی اند تا ایرانیان، حتی در زمان زندگی تحت حکومت جمهوری اسلامی⁵⁸. علاوه بر این درصد شهروندان ایرانی که، حداقل یک بار در هفته، در نماز جماعت شرکت کرده‌اند، از ۵۶ درصد در سال ۱۹۷۵ به رقم ۴۰ درصد در سال ۲۰۰۰⁵⁹ کاهش یافته که برای یک انقلاب اسلامی یک شرمندگی و خجالت آشکار است.

در مصر و ترکیه درحالی که حجاب شیک و زیبای اسلامی به سمبلی برای بسیج تبدیل شد، در ایران همین پوشش سمبلی مقاومت در مقابل رژیم شد. در ایران جامعه‌ی سیاسی سازمان یافته‌ای وجود نداشت که بتواند به‌درستی و به‌صورتی مناسب از مد به‌نام اسلام استفاده کند. در سال ۱۹۹۰ نشانه‌هایی در جنبش جوانان و زنان وجود داشت که نشان دهنده‌ی رویکرد زنان و جوانان به نوعی گزینه‌ی تئولوژی لیبرالی بود⁶⁰. معهداً آن‌ها نتوانستند کشور را به سمت اسلام لیبرال، بدون کمک و مشارکت جامعه سیاسی به جلو هل دهند. این مورد یک بار دیگر نشان می‌دهد که جامعه مدنی به‌تنهایی نمی‌تواند گذار اجتماعی را عهده‌دار باشد.

بسیاری از تحقیقات نشان می‌دهد که دانشجویان تهیدست و اقشار میانی دانشگاه‌ها، و نیز زنان اقشار پائین طبقه‌ی متوسط و متوسط با درک و دریافت اسلامی کردن حیات جامعه فاصله زیادی داشتند⁶¹، اما انتخابات سال ۲۰۰۵ که شاهد پیروزی محافظه‌کاران بود، الگوی دیگری را بویژه برای محله‌های حاشیه‌ای پیشنهاد می‌کند. همچنین پاره‌ای تحقیقات دیگر توجه را به این نکته معطوف می‌کند که چگونه مدرنیته، جامعه بازار و تشدید فردگرایی به‌جای تضعیف فرآیند اسلامی کردن جامعه در دهه‌ی ۱۹۹۰ با آن دمساز شد⁶². از مجموعه‌ی موارد فوق می‌توان چنین نتیجه گرفت که روند ناقصی از اسلامی کردن جامعه در جریان بود. برپایه‌ی بی‌فراستی سازمان‌های سیاسی اجتماعی و احزاب، اسلامی کردن جامعه بیشتر با تکیه بر اعمال قدرت تا رضایت توسط نهادهای دولتی و نیز سازمان‌های شبه نظامی که توسط جناح‌های سیاسی اجتماعی سازماندهی شده بودند، صورت گرفته است.

بگذارید این بحث را با طرح سئوالی ساده تمام کنیم: کدام مُدل، دینداری را بیشتر ترویج کرد، الگوی ایران یا ترکیه؟ در سال ۲۰۰۰ گزارشی توسط محمدعلی سام، رئیس امور فرهنگی و هنری تهران به مطبوعات بین‌المللی ارائه شد که در آن آمده بود، ۷۵ درصد ایرانی‌ها نماز روزانه‌شان را نمی‌خوانند⁶³. در مقابل یک نهاد تحقیقی دیگر دریافت که ۷۹ درصد از شهروندان ترکیه فرایض دینی روزانه‌شان را بجا می‌آورند.⁶⁴ اگرچه ممکن است در ارائه چنین آماری اغراق شده باشد، چرا که از منابع خودی استخراج شده‌اند، ولی روشن است که تطابقی بین آرزوهای رژیم ایران و دینداری مردم، بویژه به هنگام مقایسه با مردمی که تحت یک نظام سیاسی سکولار در ترکیه زندگی می‌کنند، وجود ندارد. علت آن تا حدودی

می‌تواند در ارتباط با این باشد که تئوکراسی ایران انتظارات و چشم‌داشت‌های مردم از دینداری را بر باد داد که این باعث بیگانه شدن و انصراف شهروندان از انجام فرایض مذهبی‌اشان شده است. این بررسی نشان می‌دهد که چرا اسلام‌گرایان ترکیه نتوانستند باور مذهبی مردم را در یک زمینه و بستر سکولار حفظ کنند.

تجزیه و تحلیل روند توسعه اسلامی کردن جامعه در ایران از جنبه مقایسه‌ای، به ما در مورد پاره‌ای از وظایف مذهبی چه چیزی می‌آموزد؟ نتیجه تحمیل اسلام با روش انقلابی در ایران نقطه‌ی مقابل اسلام لیبرال ترکیه که به آرامی و گام به گام پیش رفت، بود. این نتیجه‌ای پر معنا است (همینطور با سلام‌گرایی قانون‌مدار در مصر). در ترکیه توسعه اسلامی کردن جامعه طی سال‌ها کار در کل جامعه‌ی سیاسی و جامعه‌ی مدنی در پیوند متقابل و با اسلامی شدن گام به گام دولت بوجود آمد. جای شک نیست که اگر در مصر و ترکیه نیز امکان انجام یک انقلاب موفقیت‌آمیز (مانند ایران، م) فراهم می‌شد، آن‌ها نیز در استفاده کردن از اشکال معین و مشابهی از زور (به‌طور مثال جداسازی جنسیتی و حجاب اجباری زنان) تردید نمی‌کردند. در هر حال، تنها قدرت مستبدانه و زیربنای نسبتاً تثبیت شده‌ی دولت‌های سکولار در ترکیه و مصر نبود که مانع چنین عاقبتی شد، (براساس نظر مایکل مان)، (هر چند که بدون شک جنبه نهادی درتاکید بر این تضاد قابل توجه است). جامعه‌ی مدنی و سیاسی توسعه یافته‌تر در ترکیه (و جامعه مدنی در مصر، برخلاف جامعه‌ی ایران در پیش از انقلاب) نیز امکان بوجود آمدن چنین نتیجه‌ای را کمتر محتمل کرد.

می‌توانیم اسلامی کردن حیات اجتماعی در ایران را "اسلامی کردن انقلابی" بنامیم، فرآیندی انقلابی که در آن زور و اجبار مهم‌تر از رضایت‌مندی مردم بود. من به سلیقه‌ی خود تفسیرم را برپایه‌ی مقایسه انقلاب فرانسه و روسیه توسط گرامشی بنا کرده‌ام. هر انقلابی با زور همراه است، ولی در روسیه اجبار و تهدید بتدریج جایگزین مشارکت رضایت‌مندانه‌ی بخش‌های گسترده‌ای از مردم شد. مشارکت محدود به تعداد کمی از روشنفکران و کارگران شهری بود (که تا سال ۱۹۲۹، با علاقه و خواست خود بسیج می‌شدند تا افشار زیر مجموعه طبقات بالاتر، دهقانان و دیگر کارگران را مطیع سازند). این فرآیند درست در نقطه‌ی مقابل روند انقلاب فرانسه در قرن هیجده و نوزده بود که طیف وسیعی از شهروندان به دفعات در جهت منافع افکار و نهادهای جمهوریخواهانه بسیج شدند. اُفت و فروکش کردن اشتیاق شرکت (در فاصله‌ی بین سال‌های ۱۹۱۷ تا ۱۹۲۹ تدریجی و گام به گام بود ولی بعد از آن بسیار سریع شد) را می‌توان با انقلاب ایران مقایسه کرد که بعد از سال ۱۹۸۱ شوق مشارکت غیررسمی در فرآیند انقلاب محدود به بخش کوچکی از لمپن پرولتاریا، طلبه‌ها و گروه‌های شبه نظامی⁶⁵، که تا امروز نیز برای حفظ و رعایت شئونات اسلامی در اماکن عمومی بسیج می‌شوند، شد.

بسیاری از اسلام‌گرایان در سرتاسر خاورمیانه در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۷۰ دارای درک و دریافت مشترکی بودند. ولی اهداف و همچنین استراتژی آن‌ها در دهه‌های بعد از هم فاصله گرفتند. تغییرات و دگرگونی در ساختار سازمان سیاسی (یک پارچه و یا تکه تکه و پراکنده) و برخورد آن‌ها به قدرت حاکمه (حرفه‌ای در مقابل اخلاقی و نیمه حرفه‌ای) تا حدی در بوجود آمدن چنین تضادهایی در اسلامی کردن زندگی روزمره تأثیر داشت. یک جامعه سیاسی اسلام‌گرای متحد و حرفه‌ای، در اصطلاح با یک دولت دارای نسبتاً دموکراتیک باعث پرورش و پروراندن یک اسلام‌گرایی لیبرال در ترکیه شد. یک جامعه سیاسی پراکنده و نیمه حرفه‌ای در مصر در تعامل با دولتی که نسبتاً با قوانین اسلامی همگرایی داشت، اسلام‌گرایی را به اوج و حد اعلاء رساند. یک جامعه‌ی سیاسی پراکنده (و حتی کمتر حرفه‌ای) در فعل و انفعال متقابل با یک دولت انقلابی، به رویکرد اسلامی کردن انقلابی زورکی در ایران ره یافت. تونس می‌توانست به اعتبار خصوصیت برجسته حرفه‌ای پاره‌ای از رهبران اسلام‌گرای آن مأوی برای اسلام لیبرال با عیار بیشتر باشد، ولی وجود دولتی که قدرت استبدادی آن به طور فزاینده‌ای در حال گسترش بود، اجازه‌ی چنین تحولی را نمی‌داد.

ترکیب جامعه سیاسی هسته‌ی مرکزی در درک این تفاوت‌ها است. در ترکیه یک حزب سیاسی قانونی در مرکز جامعه سیاسی بود. این حزب تنها با چالش‌های کمی از جانب سازمان‌های رادیکال روبرو بود که در نهایت موفق به جذب آن‌ها شد. در مصر یک سازمان غیرقانونی که از تبدیل شدن به یک حزب سیاسی امتناع می‌کرد در مرکز قرار داشت. این سازمان با چالش‌های جدی‌تری از جانب سازمان‌های رادیکال روبرو بود، که قادر به جذب آن‌ها نبود. در ایران جناح‌ها میدان‌دار، احزاب سیاسی نسبتاً ضعیف، و سازمان‌های رادیکال نابود شده بودند. در تونس یک حزب سیاسی قانونی می‌توانست نقش هژمون را در جامعه سیاسی ایفا کند، ولی سرکوب دولتی مانع آن شد.

این محوریت جامعه سیاسی نیاز به بازنگری کلی در نوع نگاه و شیوه‌ای که ما در مورد دینداری، جامعه و دولت فکر می‌کنیم را طلب می‌کند. بسیاری از محققین متأثر از تغییر سمت و سوی نهادگرایی⁶⁶ روی عوامل متغییر مرتبط با دولت در توضیح اشکال گوناگون اسلام‌گرایی تمرکز کردند. روشن‌تر این‌که، آن‌ها مشخصاً روی سرکوب و امکانات نهادهای اجتماعی و دسته‌بندی در دولت‌های سکولار که اسلام‌گرایان از آن‌ها بهره می‌جستند، تمرکز نمودند.⁶⁷ دیگران روی این نکته که دولت‌های سکولار و یا غیرسکولار چگونه خود به عاملی در گسترش اسلام‌گرایی تبدیل شدند توجه کردند.⁶⁸ گرچه این روش غیر متعارف و غیرطبیعی از دینداری پادزهر خوبی در مقابل برآمد رمانتیک اسلام‌گرایی از پائین به بالاست، ولی این روش مشارکت فعال جامعه در ساختن نه تنها دین، بلکه حتی دولت (و فرصت‌هایی را که ساختار دولت خود ممکن است ایجاد کند)، را نادیده می‌گیرد.

مفهوم "جامعه سیاسی" توضیح دهنده‌ی وجود چنین شکافی در درک و دریافت ماست. برخلاف تمرکز "جامعه مدنی"⁶⁹، جامعه سیاسی در رویکرد خود تحول در بسیج اسلام‌گرایی را برعلیه و یا مستقل از دولت در نظر نمی‌گیرد، ضمن این‌که کماکان خلأیت برآمد از پائین را جدی تلقی می‌کند.⁷⁰ این مقوله به ما این اجازه را می‌دهد که حوزه‌ی رهبری و سیاست (جامعه سیاسی) و حوزه‌ی نهادهای اجتماعی (جامعه مدنی) را مشخص و از هم تمیز دهیم، اگرچه

ممکن است این حوزه‌ها به صورت تجربی (در عمل، م) با یک دیگر تداخل داشته باشند (چرا که پاره‌ای از کنشگران دولتی و یا جامعه مدنی ممکن است نقش رهبری داشته باشند). همچنین آکتورهای سیاسی با آکتورهای دولتی متفاوت اند: چرا که آکتورهای دولتی ممکن است دید و تصور وسیع و کامل تری از جامعه داشته باشند، آن‌ها ضرورتاً نیازی به تلاش و کوشش برای رهبری جامعه ندارند، ولی ممکن است خود را به مدیریت و اجبار کردن آکتورهای اجتماعی راضی کنند.⁷¹

در مجموع، بدون یک جامعه سیاسی فعال، هنجارسازی یک پروژه‌ی سیاسی - اجتماعی در بهترین حالت، اگر غیرممکن نباشد، غامض و پیچیده است. پروژه‌های گوناگون سیاسی برای فرم و شکل دادن جامعه با هم رقابت می‌کنند. این پروژه‌ها در حول و حوش احزاب سیاسی، سازمان‌های سیاسی - اجتماعی و بدنه و پیکر حاکمیت سازمان یافته‌اند. آن‌ها در فرآیند رقابت با یکدیگر در تعامل و فعل و انفعال متقابل با جامعه مدنی و دولت اند (البته با درجات مختلفی از شدت). آن پروژه‌ای که جامعه سیاسی آن از میزان رشد یافتگی سازمانی بیشتری برخوردار باشد و دارای تعامل پایداری با جامعه مدنی و دولت باشد، شانس بیشتری در تعیین سرنوشت ملت دارد. بنابراین بنا کردن یک مسیر جمعی برای دستیابی به راه و روش دینداری یک جامعه بستگی به راه و شیوه‌ی میزان تأثیر متقابل جامعه سیاسی با دولت و جامعه مدنی دارد.

از تجزیه و تحلیل بلوک تا اقتصاد سیاسی

در دو فصل گذشته ترسیم کردیم که چگونه یک جامعه‌ی سیاسی متحد و حرفه‌ای در ترکیه توانست در تعامل و در فعل و انفعال متقابل با گرایش‌ها و عادات و سنت‌های دینی جامعه موفق به ایجاد یک بلوک یک دست و سخت شود. ولی برعکس، حاصل جامعه سیاسی پراکنده در ایران، یک بلوک سیاسی حباب‌گونه و نحیف بود. دولت در تونس و مصر در مقایسه با ترکیه و ایران بیشتر متأثر از جنبش از پائین به بالا باقی ماند. در تونس نشانه‌های کمی از هرگونه جامعه‌ی سیاسی و شکل‌گیری بلوک‌های سیاسی وجود داشت. در مصر جامعه سیاسی پراکنده اسلام‌گرا تحت یک دیکتاتوری "سکولار" شکفته شد، ولی این جامعه سیاسی نتوانست به ایجاد یک بلوک سیاسی منسجم و پایدار متحول شود. علت آن تنها پراکندگی جامعه سیاسی نبود، بلکه بعضاً ماهیت زیرزمینی بودن (جنبش) در شرایط دیکتاتوری بود.

در فصل آینده بررسی خواهیم که چگونه این جامعه‌های سیاسی (بالفعل و بالقوه)، و بلوک‌های سیاسی (که خود و تکیه گاه‌شان در ارتباط با نوع معینی از توازن اجتماعی - اقتصادی بود) با تغییر صورت‌بندی طبقات اقتصادی - سیاسی تغییر شکل دادند. دین و سیاست، به دیگر سخن، تأثیر عظیمی در شکل‌گیری، بقاء و بازنگری و بازبینی ساختارهای اجتماعی - اقتصادی دارند.

برگردان: محمود شوشتری

«لیبرالیزه شدن اسلام»، فصل دوم کتاب «سقوط مدل ترکیه، چگونه خیزش‌های عربی لیبرالیسم اسلامی را ساقط کرد»، انتشارات ورسو، سال ۲۰۱۶

پیوست

رژیم ترکیه از توالتاریسم نرم به سخت می لغزد

نوشته: جهان توغال

برگردان: رضا جاسکی

"باید فوراً اجازه رساندن کمک‌های بشردوستانه به غیرنظامیان داده شود. تاکتیک "تسلیم یا مرگ" دقیقاً خلاف قانون جنگ است" [توثیت جان کری]

شاید هر رهبر غربی به راحتی از این کلمات برای سرزنش دولت ترکیه در گرسنگی دادن به شهرهای کردستان در جنوب شرقی کشور استفاده کند. اما چنین امری بسیار بعید بنظر می‌رسد توثیت جان کری در واقع در رابطه با رژیم سوریه است، نه ترکیه.

اما چرا رهبران آمریکا استراتژی "تسلیم یا گرسنگی" اسد را جنایت جنگی می‌دانند، درحالی که اردوغان را نادیده می‌گیرند؟

شاید به این دلیل که ترکیه متحد امریکاست چنین ریاکاری موجه بنظر برسد. اما با نگاهی به مهمترین مطبوعات آمریکا واقعیت به مراتب پیچیده‌تر می‌گردد. مجله نیویورک تایمز در نوامبر ۲۰۱۵ سرمقاله احساساتی "رویای یک اتویی در حیاط خلوت داعش" را منتشر کرد که در آن مقاله کردستان غربی را تنها نمونه‌ی تحقق آرزوهای بهار عربی در کسب خودمختاری و برابری جنسیتی معرفی کرد. تصاویر زنان در حال جنگ برای روجاوا صفحات مجله را پُر کرده بود که منعکس‌کننده‌ی شیفتگی مطبوعات عمده به چریک‌های زن، از زمان سربرآوردن داعش بود.

خودمختاری در غرب کردستان بدست بزرگترین دشمن رژیم ترکیه، جنبش چریکی کردستان پ.ک.ک. و طرفداران سوری و دیگر حامیانش ایجاد شده است. چنین حمایت مشتاقانه‌ای از دشمنان مسلح دولت ترکیه در هیچ جا؛ در طی پنجاه سال گذشته هیچ قرابتی با شیوه‌ی تفکر غالب آمریکایی نداشت. امروزه جریان‌هایی در خط فکری غالب می‌کوشند که دیپلماسی آمریکا را در جهت طرفداری بیشتر از کردها سوق دهند.

سکوت مقامات آمریکایی در مورد وحشی‌گری ترکیه در شمال کردستان، نه فقط نتیجه دورویی (که مسلم است)، بلکه به خاطر سردرگمی نیز می‌باشد.

از آنجا که کردها تنها نیروی زمینی مؤثر در مبارزه با داعش اند و رژیم ترکیه به تغییر مواضع در جهت فاشیستی ادامه می‌دهد، لیبرال-کنسرواتیوهای آمریکایی کاملاً در اینکه چه کسی متحد بلند مدت واقعی آنهاست، سردرگم شده‌اند.

(این سردرگمی و ریاکاری وقتی به اوج رسید که تمام دنیای غرب از بمباران کردهای سوریه به جوش و خروش درآمد، در حالی که مطبوعات لیبرالی وقتی که ترکیه تنها چند روز قبل از آن کردهای خود را سلاخی کرد، سکوت اختیار کردند. (این سردرگمی تنها حاصل پیچیدگی اوضاع در لحظه کنونی نیست. به لحاظ ساختاری، دینامیسم درونی خاورمیانه بگونه‌ای در حال تکوین است که پاکس آمریکانا و همه‌ی ارزش‌های آن را از درون منفجر کرده است. دیگر نه لیبرال‌ها و نه کنسرواتوهای صلح‌طلب، هیچکدام رویکرد مناسبی برای منطقه ندارند. خاورمیانه در کلیت خود به سمت محافظه‌کاری و اشکال گوناگونی از افراطی‌گری، خشونت یا فاشیسم-واژه‌ای که من با احتیاط از آن استفاده می‌کنم-سوق داده می‌شود.

استفاده از کلمات مشتق شده از "فاشیسم" بدسلیقتگی اطلاق می‌شود، و فرض بر این گذاشته می‌شود که از این برچسب به عنوان دشنام استفاده شده تا یک مقوله تحلیلی. اما با توجه به اینکه امروزه بسیاری از رژیم‌ها در سرتاسر جهان به سمت راست افراطی در حال تغییر اند، چنین کاربردی نه تنها ممکن، بلکه لازم است تا بین رژیم‌هایی که پایه توده‌ای دارند و دیگرانی که ندارند، تمایز قائل شد.

چرخش اردوغان به سوی اقتدارگرایی با ظهور لویی-نابلئون بناپارت مقایسه شده است. اما اگر ما (پولانزاس را سرمشق قرار دهیم)، می‌توانیم رژیم‌های غیرلیبرالی کاپیتالیستی را در سه تیپ ایده‌ال بناپارتیسم یا پوپولیسم راست‌گرا، دیکتاتوری نظامی و فاشیسم طبقه‌بندی کنیم. در این صورت مشابهت حزب جدید عدالت و توسعه با فاشیسم بسیار زیادتر است. فاشیسم بر خلاف اشکال دیگر دیکتاتوری راست‌گرا، مبتنی بر حزب سیاسی با شبکه‌های گسترده توده‌ای است. اگرچه بناپارتیسم هم نیازمند حدی از بسیج مردمی است، اما پیوندهای ارگانیک دیکتاتور با توده‌ای که بسیج می‌کند، بسیار ضعیف‌تر است. احزاب فاشیستی ایتالیا و آلمان بر پایه‌ی سنت طولانی از مشارکت مدنی و بسیج توده‌ای، که بمراتب عمیق‌تر از شبکه‌های ضعیف جناح راست بودند، ایجاد شدند (قابل توجه این که فاشیسم ایتالیا تلفیقی از نوکیشان سندیکالیسم و جناح چپ سوسیالیسم بود).

با توجه به این موارد، اما مسیر جدیدی که ترکیه طی می‌کند قطعاً با بیشتر دیکتاتوری‌های بعد از جنگ دوم جهانی (مانند سالازار پرتغال و پست-متاکاساس یونان، و همچنین پینوشه شیلی)، که در درجه نخست متکی بر نهاد نظامی بودند (هر چند که آن‌ها نیز جنبه‌هایی از تجربه فاشیستی را تقلید می‌کردند) متفاوت است. این تفاوت حتی شامل فرانکوی اسپانیا که ریشه‌های فاشیستی آن به مرور زمان پژمرده شد نیز می‌گردد.

علیرغم این مسیر کنونی حزب عدالت و توسعه را نمی‌توان به این سادگی با فاشیسم مشخص کرد، چرا که این حزب قطعاً شالوده جدیدی را بنا می‌نهد. شالوده‌ای که نه تنها بدلیل ویژگی‌های ترکیه، بلکه متأثر از دوره تاریخی کنونی نیز می‌باشد. تجربه فاشیسمی را که مناسب دوران بین دو جنگ بود را نمی‌توان امروز مستقیماً تکرار کرد. انقلابات جهان سوم، مائوئیسم، و در نهایت انقلاب اسلامی ایران همه وقایعی تاریخی بعد از سال‌های جنگ بودند، که ما ردپای آن‌ها را در رژیم جدید ترکیه (با حداقل، واکنش به آن‌ها را) می‌بینیم.

نکته مهم این است که نئوفاشیسم حزب پاسخی به نخبه‌نما شدن نئولیبرالیسم جهانی است که دینامیسم کاملاً متفاوتی در مقایسه با بی‌رمق شدن لیبرالیسم کلاسیک در دهه ۱۹۲۰ دارد. چشمگیرتر از هر چیز، عدم وجود یک چپ سازمان‌یافته و نیز یک نیروی کار سازمان‌یافته نسبتاً ضعیف، دال بر این است که رژیم‌های پسالیبرالی امروز تحت فشارهای متفاوتی نسبت به گذشته قرار دارند.

علیرغم همه این تفاوت‌های تاریخی و ساختاری، حزب عدالت و توسعه در چرخش اقتدارگرایی خود از منابعی تغذیه می‌کند که می‌توان آن‌ها را با فاشیسم بین دو جنگ جهانی مقایسه کرد.

حزب در اولین دهه حیات لیبرال-کنسرواتیو اش با ته‌مانده‌ی پوپولیسم اسلامی خود (معروف به سیاست چشم‌انداز ملی) تسویه حساب کرد. برخی از این تصفیه‌گران در دوران جوانی سیاست چشم‌انداز ملی را به این دلیل که به اندازه کافی رادیکال نبود، مورد هدف قرار داده بودند. معه‌ذا، گفتمان تصفیه در طی سال‌های ۲۰۰۲ تا ۲۰۰۵ بر پایه تفکر لیبرالیسم اسلامی قرار داشت. حزب پس از تصفیه حساب با ته‌مانده‌ی پوپولیسم اسلامی اش به بلوک قدیمی قدرت ترکیه پیوست و ضمن حذف کمالیست‌ها رهبری ساختار قدرت را در دست گرفت.

از اواسط دهه ۲۰۰۰ رویکرد حزب بسیج اسلام‌گرایان رادیکال و انقلابی بود. دو سازمان سیاسی-اجتماعی که شاه کلید این بسیج بودند می‌توانند به درک و شناخت ما از مضمون رویکرد جدید حزب پس از این تصفیه‌ها کمک کنند. انجمن حق‌سوز که ریشه در انقلاب اسلامی ایران دارد، بخشی از نیروی ضد رژیم در حرکت‌ها و اعتراضات خیابانی در ده ساله اول بود. نیروهای این جریان حال در حمایت از رژیم به خیابان می‌آیند.

مهمتر از آن یک سازمان نسبتاً بزرگ قدیمی ست که به انجمن مالاتیا معروف است، آنچه که روزنامه‌نگاران به عنوان نسخه پرولتری اسلام از آن یاد می‌کنند. انجمن مالاتیا که دارای سابقه ناسیونالیسم اسلامی است (هواداران این انجمن چنان تحت تأثیر تجربه‌ی فاشیسم ایتالیا قرار داشتند که وقتی در اردوگاه‌های شبه نظامی تمرین می‌کردند پیراهن‌های قهوه‌ای برای خود دوخته بودند و بر تن می‌کردند)، از ناسیونالیسم خود توبه کرده و تحت تأثیر انقلاب اسلامی ایران جهت‌گیری انقلابی اجتماعی اتخاذ کرد. اما از میانه دهه ۲۰۰۰ تعدادی از اعضای انجمن مالاتیا پُست‌های مرکزی در بوروکراسی دولتی و همچنین رسانه‌های تفکر غالب به‌عهده گرفتند: حال آن‌ها شعارهای انقلابی خود را در خدمت یک نظام سرمایه‌داری قرار داده‌اند.

افزون بر این شبکه‌های اجتماعی؛ روزنامه‌ها، محافل بحث، دوره‌های قرآن، شبانه‌روزی‌ها و غیره می‌باشند که از حدود ۲۰۱۰ فعالیت خود را با گفتمانی صریحاً ضد سرمایه‌داری و ضد غربی از شدت بخشیده‌اند. بسیاری از شاخه‌های زیرمجموعه جنبش-رژیم بیشتر شبیه انقلابیون جهان سوم دهه‌های ۱۹۷۰-۱۹۶۰ گشته‌اند. تمرکز بیش از حد بر شخص رهبر، حتی اگر رهبر شباهتی با پیشوا در اینجا، و برادرزاده بناپارت در آنجا نداشته باشد. این پویایی‌های ساختاری که نیروی محرکه رژیم جدید ترکیه است را مبهم می‌سازند.

در نهایت، برآمد سلفی‌گری در سراسر جهان را باید به عنوان عاملی ویژه در نظر گرفت که مهر خودویژه‌ای بر توفاشیسم ترکیه می‌زند. چرخش تند و تیز ترکیه به سمت اقتدارگرایی را نمی‌توان به دور از سمت‌گیری بین‌المللی نوین جنبش اسلامی تجزیه و تحلیل کرد. در نتیجه شکست لیبرالیسم اسلامی در ترکیه و کاستی‌های انقلاب اسلامی در ایران؛ جهادیسیم سلفی به عنوان تنها گزینه پویایی که می‌تواند انرژی‌های ضد-سلطه‌گری اسلامی را کانالیزه کند، رُخ نمود.

دین به عنوان محل تلاقی همه این عوامل از نژاد و ملیت سبقت گرفته و رشته اصلی فرآیند اقتدارگرایی رژیم (و متحدانش) می‌باشد.

با این وجود، پیوستگی با فاشیسم تاریخی را نباید کاملاً کم اهمیت جلوه داد. بند نافی که توفاشیسم ترکیه را با فاشیسم سال‌های بین دو جنگ جهانی پیوند می‌دهد، بسیج دوباره‌ی گرگ‌های خاکستری است. سازمان پارلمانی ناسیونالیستی راست‌گرا که به گرگ‌های خاکستری معروف اند، در مبارزه با برآمد پرخروش چپ ترکیه در دهه ۱۹۷۰ مؤثر بودند. سازمان و ایدئولوژی این نیرو بطور مستقیم بر اساس مدل فالانژهای اسپانیایی بود. کودتای نظامی ۱۹۸۰ گرگ‌های خاکستری را به دو جناح اسلامی و کمتر اسلامی تقسیم کرد. حزب اقدام ملی در طی سه دهه گذشته موفق به متفرق کردن جناح کمتر اسلامی گرگ‌های خاکستری شد، به گونه‌ای که اکنون خود بخش پرجمعیت آن است. (ائتلاف بزرگ حزب توسعه و عدالت در دهه ۲۰۰۰ شامل و در برگیرنده‌ی شخصیت‌های جدا شده‌ی جناح لیبرالی اقدام ملی بود).

یکی از موفقیت‌های استراتژیک و خیره‌کننده حزب عدالت و توسعه در طی چند سال گذشته انرژی دوباره بخشیدن و بسیج هر دو جناح می‌باشد. جدا کردن آن‌ها از احزابشان؛ و ایجاد سازمان‌های خشونت‌گرا به نام قلوب عثمانی بر پایه بقایای سازمان‌های آن‌ها (اوکو آکالری و الپرن آکالری) بویژه پس از ژوئن ۲۰۱۵ است. این سازمان‌های عوام ساختمان حزب کردستان را به آتش کشیدند و به معترضان گُرد حمله‌ور شدند.

یکی دیگر از جلوه‌های روآوردن حزب عدالت و توسعه به سنت راست افراطی را نیز می‌توان در اتحاد رهبران مافیایی برجسته و نیروهایشان با این حزب دید. یکی از این شخصیت‌ها، سادات پکراست که به تازگی استادان دانشگاه را که خواهان پایان جنگ بودند را با اعلام "غسل در خون‌اشان" تهدید نمود.

این نیروهای شبه نظامی در مبارزه با گُردها تنها نیستند و ظاهراً مرز بین آن‌ها و نیروهای امنیتی رسمی محو شده است. اخیراً نیروهای نظامی ترکیه و پلیس در محاصره چند شهر کردستان هنگام کشتن شبه‌نظامیان هم از آیه‌های قرآن و هم شعارهای ناسیونالیستی افراطی استفاده می‌کردند "روحیه‌ی پایین به بالا" که در دوران جنگ ضد کُردی در دهه ۱۹۹۰ تقریباً وجود نداشت.

همانگونه که اشاره کردم، تغییرات ساختاری رژیم جدید ترکیه و ظهور داعش با هم تقاطع دارند. من می‌خواهم سه مورد از چنین تقاطعی را که بین رویکرد جدید رژیم ترکیه و تشدید بسیج عمومی جهادیسیم-سلفی در عرصه‌ی بین‌المللی وجود دارد؛ که من در سطور بالا به آن اشاره اکنون کردم، را برجسته کنم.

ترکیه به خاک حاصلخیزی برای رشد و نمو داعش تبدیل شده است. داعش در دو انفجار عظیم در ماه‌های ژوئیه و اوت ۲۰۱۵، در مجموع ۱۳۶ نفر را قتل عام کرد. نکته قابل اهمیت این که در انفجار دوم پلیس با گاز اشک‌آور به بازماندگان حمله کرد و راه آمبولانس‌ها را سد کرد. مهمتر از همه این که، شیفتگان فوتبال در یک بازی ملی یک دقیقه سکوتی را که برای احترام به قربانیان اعلام شده بود را هو کردند. مطبوعات بین‌المللی توجه چندانی به این رویداد نکردند، تا اینکه طرفداران فوتبال بار دیگر در ماه نوامبر لحظه سکوت برای قربانیان پاریس را هو کردند. در طی هر دو بازی، یک دقیقه سکوت نه فقط با هو کردن بلکه همچنین با شعارهای اسلامی قطع شد.

این نشانه چه چیزی است؟ فرایند استبدادی اخیر در ترکیه به مراتب فراتر از تغییر صرفاً رژیم است، بلکه نشان از بسیج توده‌ای به نفع ایده‌های رادیکال راست است.

تشکیل رژیم توتالیتر در ترکیه در مقایسه با استقرار فاشیسم در آلمان و ایتالیا مسیر کاملاً متفاوتی را دنبال کرده است. جالب اینکه همان حزب ابتدا یک نظم لیبرال-کنسرواتیو (بر اساس الگوی امریکایی) را با دست‌های خود ساخت، و سپس همان سیستم را از طریق پاکسازی عناصر لیبرال و محافظه‌کار خلاق درون حزب را (مهمتر از همه جامعه محافظه‌کار گولن و روشنفکران لیبرالی را که توتالیتریسم نرم حزب را در دهه نخست رهبری کرده بودند) تخریب نمود.

تفاوت قابل ملاحظه دیگر آن با سال‌های بین دو جنگ، شدت بسیج مردمی که توتالیتریسم حزبی هنوز با آن مواجه است. وقتی تروتسکی و گرامشی فاشیسم را به عنوان جنبش خرده‌بورژوازی در تنگنا قرار گرفته بین طبقه‌کارگر ستیزه‌جو و طبقه سوداگر انحصارگر تئوریزه نمودند، در مورد یک عنصر کاملاً اشتباه کردند: فاشیسم بین دو جنگ از خاکستر "سال‌های سرخ" (خیزش‌های انقلابی در اروپا در سال‌های ۱۹۲۱-۱۹۱۹) سر بر آورد. مهمترین سهم و نقش خرده‌بورژوازی در این برآمد تحکیم بلوک‌های قدرت پراکنده و آشفته بود تا اینکه فرونشاندن جنبش کارگری و کمونیسم، که در آن موقع در بسیاری از بخش‌های اروپای مرکزی و غربی در حال نزول بود.

حزب عدالت و توسعه به صورتی مشابه بردوش بورژوازی تازه به دوران رسیده در اتحاد با خرده‌بورژوازی ظهور کرد و بلوک قدرت ترکیه را از تکه‌تکه شدن نجات داد. ولی شباهت در همین جا خاتمه می‌یابد. شاید بتوان گفت، جنبش کردستان یکی از قوی‌ترین دوران‌اش در کل تاریخ را از سر می‌گذراند. این فاشیسم عجیبی است که در وسط یک جنگ داخلی جاری و دائمی در حال تکوین است.

از آنجا که رژیم فرانکو نیز از طریق یک جنگ داخلی مستقر شد، می‌توان ترکیه را با اسپانیا مقایسه نمود. اما جنگ داخلی اسپانیا بسیار شدید بود، کل جامعه را در بر گرفت، و فقط سه سال طول کشید. شکست‌ناپذیری جنبش کردستان (و گسترش پایگاه کردی و ترکی آن) توتالیتریسم ترکیه را به شدت از تمام توتالیتهای بین دو جنگ جهانی، که مدعی قوی مانند پ.ک.ک. نداشتند، متمایز می‌سازد. با وجود این، مقاومت منطقه‌ای و قومی پ.ک.ک. تنها یک وقفه جزئی در تکمیل ساخت و ساز کامل فاشیسم در ترکیه است.

بعد دیگری نیز وجود دارد که نباید کم اهمیت جلوه دهیم. من قبلاً به تمایز اصلی اسپانیا با ایتالیا و آلمان اشاره کردم -دیکتاتوری نظامی مستقر در اسپانیا مدت کوتاهی روی بسیج وسیع توده‌ها تکیه کرد، اما ابزار مدنی و سیاسی که بتواند این بسیج را تداوم بخشد، را در اختیار نداشت (و اشتیاق‌اش را هم نداشت). در نتیجه، برخلاف آلمان و ایتالیا، بطور مداوم با توده‌های بسیج شده مواجه نبود. فاشیست‌های آلمانی و ایتالیایی قدرت خود را از این توده‌ها کسب می‌نمودند، اما همان قدرت در نهایت به ضد خود و نیرویی ویرانگر تبدیل شد: عطش و آرزوهای توده‌های بسیج شده در درون مرزهای سرمایه‌داری، قابل ارضاء نبود. تنها راه ارضاء و فرونشاندن چنین عطشی توسعه‌طلبی امپریالیستی بود که به نوبه خود به این رژیم‌ها امکان می‌داد که بروز نارضایتی توده‌ها را بتعمیق انداخته و منحرف کنند (که چنین رویکردی علی‌رغم دیسکورس ضدسرمایه‌داری فاشیسم مضمونی سرمایه‌داری داشت). با وجود آن که این رژیم‌ها انگیزه شدیدی در جهت‌گیری جنگی داشتند، اما بسیج توده‌ای دائمی ضد سرمایه‌داری فشار ساختاری را در پی داشت که تلاش‌های امپریالیستی آن‌ها را بیش از پیش به چالش کشید و باعث بی‌نظمی و هرج و مرج غیرقابل پیش‌بینی شد. بدیهی است اسپانیای پس از جنگ با چنین مشکلاتی مواجه نشد، و به رژیمی بدل گشت که سرمایه‌داری جهانی می‌توانست آن را تحمل نماید.

حزب عدالت و توسعه در حال بنا نهادن نسخه‌ای خلاق و تجدید نظر شده از فاشیسم

رژیم جدید ترکیه برعکس، بسیج توده‌ای را شدت بخشیده است. مطبوعات رژیم به گفتمانی روآورده‌اند که هر روز بیش از پیش رنگ و لعاب ضد سرمایه‌داری بخود می‌گیرد. جنگ طلبی ایجاد شده در روحیه توده‌ها و رژیم موجب بروز نگرانی قدرت‌های غربی شده است.

در عین حال رژیم ترکیه بصورتی پارادوکسال، تلاش دارد غرب را متقاعد سازد که بهترین شانس سرمایه‌داری جهانی برای صلح در خاورمیانه است، هرچند که رژیم برعکس چند سال پیش از این جهت چندان قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد. اما چنین تمایلی نشان می‌دهد که رابطه‌اش با سرمایه‌داری جهانی بسیار متفاوت از فاشیسم بین دو جنگ است. همچنین رژیم ترکیه چماق غرب در مقابل پناهندگان خاورمیانه است. به ویژه اتحادیه اروپا که به ترکیه برای جلوگیری از جریان مهاجرین نیاز دارد و از همین رو انواع سواستفاده در آن کشور را نادیده می‌گیرد.

اگر رژیم ترکیه اسپانیای فرانکو نیست، دقیقاً آلمان هیتلری هم نیست. قدرت پ.ک.ک. و روابط پیچیده ترکیه با غرب را می‌توان به عنوان دو دلیل اصلی در نظر گرفت که چرخش به توتالیتاریسم سخت را متزلزل و غیر قطعی نموده است.

خلاصه، حزب عدالت و توسعه در حال برپایی یک نسخه بسیار خلاق و تجدید نظر شده از فاشیسم است. لازم است تا

بر خصوصیات استثنایی این حزب تمرکز نمائیم: حزبی است که توسط یک حزب لیبرال-کنسرواتیو قبلی که زمانی عزیز غرب و لیبرال‌های خاورمیانه بود، ساخته شد. چرا این دگرگونی اتفاق افتاد؟

روایت‌های متداول و غالب کماکان دو دوره اول حاکمیت حزب عدالت و توسعه (حداقل دوره اول آن) را به عنوان یک موفقیت خیره‌کننده در نظر می‌گیرند. اقتصاد شکل و شمایل عالی داشت. آزادی‌ها افزایش یافتند. سپس، نخست‌وزیر قدرت بیش از حدی اندوخت. قدرت فاسد می‌شود. (به عنوان فاکتورهای جانبی، تفکر غالب معتقد است که انسداد روند اروپا و بهار عربی نیز به پندارهای بیهوده وی اضافه شدند).

آنچه که این روایت نادیده می‌گیرد دو ناست: سرکوب علویان، کارگران اعتصابی، طرفداران محیط زیست، سوسیالیست‌ها، و گاهی اوقات کردها در طی اولین دو دوره حزب عدالت و توسعه؛ و حمایت‌های گاهگاهی جهان غرب و لیبرال‌های ترکیه از این سرکوب است. این‌ها همه قبلاً در توتالیتاریسم نرم، آن جایی که هر نوع سیاست‌های ضد-سیستمی به عنوان غیرمنطقی و "غیردموکراتیک" درک می‌شد (و در سکوت با آن برخورد می‌شد)، جمع شده بودند.

عنوان یکی از سرمقاله‌های فاینشیل تایمز در سال ۲۰۱۴ نمونه‌ای از تحلیل لیبرالی معضل ترکیه است: "تکبر مدل ترکیه را تباه می‌کند". طبق نظر طرفداران پر و پا قرص پیشین حزب عدالت و توسعه، مشکل واقعی این است که حزب عدالت و توسعه به اندازه کافی حزب عدالت و توسعه نبود: حزب بخش زیادی از فرهنگ سیاسی و ایدئولوژیک (عمدتاً ناسیونالیسم ترکی) را که از رژیم قدیمی‌تر به ارث برده بود، حفظ کرد.

من یک قدم جلوتر رفته توضیح بدیل دیگری را اقامه می‌کنم: لیبرالیزه کردن (برداشتن کنترل دولتی) سرمایه‌داری نقاط تشش را تکثیر می‌کند (به جز اشکال ویژه غیرفاشیستی صنف‌باوری و کورپوراتیسم که بگونه‌ای طراحی و شکل داده شده‌اند که بتوانند چنین گره‌های تششی را تحمل کنند). [نمونه‌های فاشیستی آن اسپانیا، پرتغال و غیر فاشیستی مانند دموکراسی‌های سوئد و اتریش. م] تنها چند کشور وجود دارند که به اندازه کافی قوی اند که می‌توانند تشش‌های ایجاد شده توسط [تئو] لیبرالیسم را فرونشاندند و یا جذب کنند. من معتقدم که ریشه سقوط اخیر ترکیه به توتالیتاریسم اقتدارگرا در مکانیزم‌های کاملاً عامی نهفته است تا شخصیت اردوغان و یا فرهنگ ترکی.

اما این مکانیزم‌ها کدام اند؟ لیبرال دموکراسی بر علیه دشمنان لیبرال دموکراسی مبارزه می‌کند. که چنین امری اصلاً قابل تعجب نیست. بنابراین، هم غرب و هم لیبرال‌های ترکیه از سرکوب نیروهای مخالف بازار آزاد در دو دوره اول (حاکمیت) حزب عدالت و توسعه حمایت کردند (و برای چنین حمایتی یا بهانه تراشیدند و یا آن را نادیده گرفتند). آنچه که آن‌ها را غافلگیر کرد، چرخش این ماشین سرکوب بر علیه خودشان بود.

رژیم حزب عدالت و توسعه در طول چند سال گذشته از توتالیتاریسم نرم به توتالیتاریسم سخت تغییر کرده است. چنین تهاجمی (که اکنون بطور علنی و با افتخار انجام می‌شود) از علویان؛ کارگران اعتصابی، طرفداران محیط زیست و سوسیالیست‌ها به لیبرال‌ها و جامعه گولن (یک گروه اسلامی لیبرال) گسترش یافته است. (دلایل مقطعی معینی برای

چنین تهاجمی وجود داشت). برای نمونه، معلوم شد معضل اسرائیل چالش اصلی در ارتباط با جامعه گولن بود. از قبل مبارزه‌ای بین جامعه گولن و کادرهای قدیمی اسلامی در رابطه با چگونگی تقسیم مزایای قدرت در جریان بود. چنین مبارزه‌ای هرگز از کنترل خارج نشد تا اینکه روابط اردوغان با اسرائیل دچار تنش شد. بعد از آن نقطه، دو مولفه رژیم سابق حزب عدالت و توسعه بتدریج از هم فاصله گرفتند.

در اینجا اما دینامیسم گسترده‌تری نقش آفرین بود. لیبرال دمکراسی همیشه دشمنان خود را سرکوب می‌کند (کافی است به وحشت سرخ در آمریکا نگاه کنید). جهان پیشرفته، می‌تواند با چنین استثناهایی زندگی کند. اما در 'بازارهای نو ظهور (در حال رشد)' دشمنان متعددی برای سرکوب وجود دارند و مک‌کارتیسم دیر یا زود رها خواهد شد.

دموکراسی آمریکایی توانست با وجود سرکوب سنگین سوسیالیست‌ها و کارگران رادیکال همچنان چون یک لیبرال دمکراسی باقی بماند. ولی در بسیاری از نقاط اروپا این نیروها آنقدر قوی بودند که دستگاه سرکوبگر دولتی توانست به طور نامحدودی گسترش یابد و وقتی که باز به اندازه کافی مؤثر واقع نشد، غیرنظامیان بسیج شدند و فاشیسم زاده شد.

آنچه که روشن است با توجه به پیشینه‌ی ترکیه این است که در کشورهای از نظر ساختاری ضعیف‌تر؛ برداشتن کنترل به شیوه نئولیبرالی، و دموکراسی نمی‌تواند برای مدتی طولانی دست در دست هم پیش روند. زمانی مزایای یک مدل نیمه-پُر بار توانست بسیاری از گروه‌های اجتماعی را راضی نگه دارد، تا اینکه رکود اقتصادی اقتصاد جهانی پس از سال ۲۰۰۸ بتدریج مبنای نقدی رضایت حزب عدالت و توسعه را منفجر کرد. در چنین صحنه جدید جهانی، حزب مجبور بود برای حفظ پایگاه بسیج خود بیش از پیش با کادرهای اسلامی درآمیزد، اما درست همین کادرها رژیم را به تصادم با اسرائیل، روشنفکران لیبرال و برخی از منافع سرمایه‌داری (داخلی و خارجی) سوق دادند.

در نتیجه افزایش فشار کادرهای جسارت‌یافته (این فرصت توسط بهار عربی فراهم گشت)، جاه‌طلبی‌های امپریالیستی کم‌رنگ حزب بیشتر تقویت گشته و در نهایت از کنترل خارج شد. در ابتدا به نظر می‌رسید راه حل فوق‌العاده مشکلات کاهش رشد اقتصادی اسلامی شدن بیشتر باشد، اما چنین گزینه‌ی سیاسی نتیجه معکوس داد.

در این که شباهت‌هایی بین رژیم ترکیه و ایتالیای بین دو جنگ وجود دارد، جای شک و شبهه‌ای نیست. در ابتدا "رهبر" طبقات تکه‌تکه ایتالیا را متحد نمود و سرمایه‌داری را کد ایتالیا را، نه فقط از طریق سیاست‌های از بالا به پایین، بلکه با بسیج سوسیالیست‌های آزاد، سندیکالیست‌های گذشته، افسران پیشین و قشر میانی در مسیر کارآمدی قرار داد. به همان سیاق توانمندی کادرهای اسلامی در طی دهه ۲۰۰۰ توسط حزب توسعه و عدالت، رژیم لیبرال-کنسرواتیو پسا-۱۹۸۰ را بازسازی نمود. در ابتدا؛ لیبرالیسم اقتصادی، کنسرواتیسم فرهنگی و استبداد سیاسی که رژیم نظامی در دهه ۱۹۸۰ آغاز کرده بود توسط حزب لیبرال-کنسرواتیو (ANAP) در دهه ۱۹۸۰ «دموکراتیک» گشت. با وجود شور و شوق اولیه مردم، در دهه ۱۹۹۰ لیبرال کنسرواتیسم ابقار گسترده‌ای را نیز بیزار کرد.

کنشگران نئولیبرال تنها در صورت همگرایی با دشمنان قدیمی خود می‌توانستند جهت‌گیری ترکیه پسا-۱۹۸۰ را نجات

دهند. اسلامگرایان بسته کامل این آکتورهای از رمق افتاده را به ارث گرفتند و آن را با سیاست‌ها و گفتمان‌های رادیکال اصلاح نمودند. بتدریج معلوم گشت که نتیجه آن برای حامیان سابق خودشان به همان اندازه مرگبار است که فاشیسم ایتالیا بود.

برگرفته از اُپن دموکراسی

Cihan Tugal, In turkey, The regime slides from soft to hard totalitarianism, 2016-02-17, www.opendemocracy.net

رژیم ترکیه از توتالیتاریسم نرم به سخت می‌لغزد 87

پی‌نوشت‌ها

- \ Articulation is a contingent combination of interests and sectors that nevertheless has long-lasting effects, especially in the way it recasts the combined interests and sectors. For a fuller discussion, see Cedric de Leon, Manali Desai and Cihan Tuğal, *Building Blocs: How Parties Organize Society*, Stanford: Stanford University Press, 2015.
- ʎ Hence, the classical question ‘what is the class basis of x movement, policy, regime, etc.’ should be appended by another question: ‘what bloc can sustain it’? Blocs, more than classes, can be taken as the (decentred) subjects of history. This definition draws on, but revises, Nikos Poulantzas’s definition; see *Fascism and Dictatorship*, London: New Left Books, 1974 [1970], 72; and *Classes in Contemporary Capitalism*, London: New Left Books, 1975 [1974], 24.
- ʎ Such centrality of religion in national identity is not restricted to Islamic contexts. Varieties of Christianity have been central in the formation of secular nationalisms in America, Poland, *etc.*
- ε Differences between the more locally and internationally oriented bourgeois fractions, however, should not be exaggerated. The proto-liberal bourgeoisie also benefited hugely from import-substitution, which persisted even in the 1950s, though in loosened and unplanned fashion. Ayşe Buğra and Osman Savaşkan, *New Capitalism in Turkey: The Relationship between Politics, Religion and Business*, Cheltenham, UK: Edward Elgar, 2014.
- o Nazih N. M. Ayubi, *Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*, London: I. B. Tauris, 1995.
- ʎ Ayşe Buğra, *State and Business in Modern Turkey: A Comparative Study*, Albany: State University of New York, 1994.
- ʎ Çağlar Keyder, *State and Class in Turkey: A Study in Capitalist Development*, London: Verso, 1987.
- ʎ Dankwart Rustow, ‘Turkish Democracy in Historical and Comparative Perspective’, in Metin Heper and Ahmet Evin, eds., *Politics in the Third Turkish Republic*, Boulder, CO: Westview, 1994, 3–12.
- 9 Ayşe Bugra and Çağlar Keyder, ‘The Turkish Welfare Regime in Transformation’, *Journal of European Social Policy* 16:3 (2006): 211–28.
- ʎ Panayiotis J. Vatikiotis, *The History of Modern Egypt: From Muhammad Ali to Mubarak*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1991 [1969], 305.
- ʎ Ibid., 309.
- ʎ John Esposito and John Voll, eds, *Makers of Contemporary Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2001, 13.
- ʎ Tamir Moustafa, ‘Law versus the State: The Judicialization of Politics in Egypt’, *Law & Social Inquiry* 28 (2003): 888.

- ١٤ Manar Shorbagy, 'The Egyptian Movement for Change – Kefaya: Redefining Politics in Egypt', *Public Culture* 19 (2007): 179.
- ١٥ John Waterbury, *The Egypt of Nasser and Sadat: The Political Economy of Two Regimes*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983.
- ١٦ Alan Richards and John Waterbury, *A Political Economy of the Middle East*, Boulder, CO: Westview Press, 2007, 188.
- ١٧ Ibid., 189.
- ١٨ Waterbury, *The Egypt of Nasser and Sadat*, 223.
- ١٩ Hazem Kandil, 'Why Did the Egyptian Middle Class March to Tahrir Square?', *Mediterranean Politics* 17:2 (2012): 197–215.
- ٢٠ S. Yunis, *Al-Zahf al-muqadas: Muzaharat al-tanahi wa tashkil 'ebadet Abd al-Nasser*, Cairo: Dar Merit, 2005, 69.
- ٢١ R. A. Brooks, *Shaping Strategy: The Civil-Military Politics of Strategic Assessment*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008, 72–3.
- ٢٢ Mehdi Mabrouk, 'T unisia: The Radicalization of Religious Policy', in George Joffé, ed., *Islamist Radicalization in North Africa: Politics and Process*, London: Routledge, 2012, 50–2.
- ٢٣ Kenneth J. Perkins, *A History of Modern Tunisia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- ٢٤ This certainly had to do with the premodern balance of the administrative centre and the tribes, as much as nineteenth- and twentieth-century political reforms. See Mounira Charrad, *States and Women's Rights: The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco*, Berkeley: University of California Press, 2001.
- ٢٥ Fred Halliday, *Iran: Dictatorship and Development*, New York: Penguin, 1978.
- ٢٦ Matthew Elliot, 'New Iran and the Dissolution of Party Politics under Reza Shah', in Touraj Atabaki and Eric J. Zürcher, eds, *Men of Order: Authoritarian Modernization under Atatürk and Reza Shah*, London: I. B. Tauris, 2004, 87.
- ٢٧ Ibid., 68.
- ٢٨ John R. Perry, 'Language Reform in Turkey and Iran', in Atabaki and Zürcher, eds, *Men of Order*, 238–59.
- ٢٩ Houchang Chehabi, 'Dress Codes for Men in Turkey and Iran', in Atabaki and Zürcher, ed, *Men of Order*, 220–1.
- ٣٠ Ibid., 221–2.

- ٣١ Atabaki and Zürcher, eds, *Men of Order*, 9–11.
- ٣٢ Eric J. Zürcher, ‘Institution Building in the Kemalist Republic: The Role of the People’s Party’, in Atabaki and Zürcher, eds, *Men of Order*, 98–112; Ervand Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982, 148–9.
- ٣٣ Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*, 138–9.
- ٣٤ John Foran, *Fragile Resistance: Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution*, Boulder, CO: Westview Press, 1993.
- ٣٥ See Said A. Arjomand, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*, Oxford: Oxford University Press, 1988; Michael M. J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980; and Misagh Parsa, *Social Origins of the Iranian Revolution*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1989.
- ٣٦ Anthony Gill and Arang Keshavarzian, ‘State Building and Religious Resources: An Institutional Theory of Church–State Relations in Iran and Mexico’, *Politics and Society* 27:3 (1999): 442–5.
- ٣٧ Kevan Harris, ‘A Martyrs’ Welfare State and Its Contradictions: Regime Resilience and Limits through the Lens of Social Policy in Iran’, in Steven Heydemann and Reinoud Leenders, eds, *Middle East Authoritarianisms: Governance, Contestation, and Regime Resilience in Syria and Iran*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2013, 61–80.
- ٣٨ Richards and Waterbury, *A Political Economy of the Middle East*.
- ٣٩ Ayşe Buğra and Osman Savaşkan, *New Capitalism in Turkey: The Relationship between Politics, Religion and Business*, Cheltenham, UK: Edward Elgar, 2014.
- ٤٠ Ziya Öniş, ‘Anatomy of Unorthodox Liberalism: The Political Economy of Turkey in the 1980s’, in Metin Heper, ed., *Strong State and Economic Interest Groups: The Post-1980 Turkish Experience*, Berlin: De Gruyter, 1991, 27–41; and Öniş, ‘Turgut Özal and His Economic Legacy: Turkish Neoliberalism in Critical Perspective’, *Middle Eastern Studies* 40:4 (2007): 113–34.
- ٤١ Hesham al-Awadi, *In Pursuit of Legitimacy: The Muslim Brothers and Mubarak, 1982–2000*, London: I. B. Tauris, 2005, 37
- ٤٢ Ibid., 37, 41.
- ٤٣ See al-Awadi, *In Pursuit of Legitimacy*, chapter 3.
- ٤٤ ‘al-Ikhwan: ‘asa al-Sadat li darb al-Nasseriyyin’, almasryalyoum.com, 7 April 2013.
- ٤٥ Eberhard Kienle, ‘More Than a Response to Islamism: The Political Deliberalization of

- Egypt in the 1990s', *Middle East Journal* 52 (1998): 219–35.
- ٤٦ John W. Salevurakis and S. Mohamed Abdel-Haleim, 'Bread Subsidies in Egypt: Choosing Social Stability or Fiscal Responsibility', *Review of Radical Political Economics* 40:1 (2008): 35–49.
- ٤٧ Richards and Waterbury, *A Political Economy of the Middle East*, 222–4, 249.
- ٤٨ Ray Bush, 'Politics, Power and Poverty: Twenty Years of Agricultural Reform and Market Liberalisation in Egypt', *Third World Quarterly* 28:8 (2007): 1603–5.
- ٤٩ Ibid., 1606–8.
- ٥٠ See Relli Shechter, 'The Cultural Economy of Development in Egypt: Economic Nationalism, Hidden Economy and the Emergence of Mass Consumer Society during Sadat's Infitah', *Middle Eastern Studies* 44:4 (2008): 571–83; and Dona J. Stewart, 'Changing Cairo: The Political Economy of Urban Form', *International Journal of Urban and Regional Research* 23:1 (1999): 142.
- ٥١ S. Suleiman, *Al-Nizam al-qawi wa al-dawla al-da'ifa: Edaret al-azma al-maliya wa al-taghir al-siyasi fi'ahd Mubarak*, Cairo: Dar Merit, 2005, 9, 54.
- ٥٢ Richards and Waterbury, *A Political Economy of the Middle East*, 250.
- ٥٣ Ibid., 251.
- ٥٤ Alan Richards, John Waterbury, Melanie Cammett, and Ishac Diwan, *A Political Economy of the Middle East*, 3rd edn, Boulder, CO: Westview Press, 2013, 25–9.
- ٥٥ Ibid., 195–6.
- ٥٦ Similar to the disagreements regarding regime-Islamist relations in Egypt, the import of such active support or involvement of the Tunisian state in fostering the Islamic movement in the 1960s is a matter of unresolved dispute. Mehdi Mabrouk, 2012. 'Tunisia: The Radicalization of Religious Policy', in George Joffé, ed., *Islamist Radicalization in North Africa: Politics and Process*, London: Routledge, 2012, 54
- ٥٧ François Burgat and William Dowell, *The Islamic Movement in North Africa*, 2nd edn, Austin: University of Texas Press, 1997, 184.
- ٥٨ Chris Toensing, 'Tunisian Labor Leaders Reflect upon Revolt', *Middle East Report* 41:258 (Spring 2011): 30.
- ٥٩ Richards et al., *A Political Economy of the Middle East*, 3rd edn, 240–2.
- ٦٠ See Çağlar Keyder, 'The Turkish Bell Jar', *New Left Review* 2:28 (July/August 2004): 65–84.
- ٦١ Buğra and Savaşkan, *New Capitalism in Turkey*; Ziya Öis, 'Beyond the 2001

- Financial Crisis: The Political Economy of the New Phase of NeoLiberal Restructuring in Turkey', *Review of International Political Economy* 16:3 (2009): 409–32.
- ٦٢ See Neil Brenner, Jamie Peck and Nik Theodore, 'Variegated Neoliberalization: Geographies, Modalities, Pathways', *Global Networks* 10:2 (2010): 209–10.
- ٦٣ The AKP government, self-confident due to the credibility it gained as a result of its pursuit of free market policies, loosened its ties with the IMF in the 2010s.
- ٦٤ While Kandil provides one of the best accounts of this process, his insistence on calling the Egyptian bourgeoisie (including the richest families of the country) a 'middle class' sector takes away from the analysis. A critical distinction between the bourgeoisie and the new petty bourgeoisie deals with the analytical problems this institutionalist baggage (which takes the ruling class as the upper class) creates. Furthermore, the dominant class has to be differentiated from the ruling class.
- ٦٥ See Timothy Mitchell, *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*, Berkeley: University of California Press, 2002.
- ٦٦ Thomas Richter and Christian Steiner, 'Politics, Economics and Tourism Development in Egypt: Insights into the Sectoral Transformations of a Neo-patrimonial Rentier State', *Third World Quarterly* 29:5 (2008): 955.
- ٦٧ Stephen King, *Liberalization against Democracy*, Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- ٦٨ Emma C. Murphy, 'Under the Emperor's Neoliberal Clothes! Why the International Financial Institutions Got It Wrong in Tunisia', in Nouri Gana, ed., *The Making of the Tunisian Revolution: Contexts, Architects, Prospects*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013, 37–41, 45.
- ٦٩ See Murphy, 'Under the Emperor's Neoliberal Clothes!', for a rare self-criticism of a past favourable assessment.
- ٧٠ I reserve the term *sociopolitical organization* for groupings that have broad (shared and contested) political, social and economic visions, but are not as institutionalized as parties.
- ٧١ One of the most prominent of these, the Freedom Movement of Iran, for instance, was not even comparable to the Turkish National Salvation Party/Welfare Party or the Egyptian Muslim Brotherhood in terms of the scope and depth of its organization.
- ٧٢ Bahman Baktiari, *Parliamentary Politics in Revolutionary Iran: The Institutionalization of Factional Politics*, Gainesville: University Press of Florida, 1996, 55.
- ٧٣ Nikki R. Keddie, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, New Haven, CT: Yale University Press, 2006 [2003], 238; Charles Kurzman, *The Unthinkable Revolution in Iran*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004, 146–7.
- ٧٤ Ervand Abrahamian, *The Iranian Mojahedin*, New Haven, CT: Yale University Press,

- 1989.
- ٧٥ Ali Gheissari and Vali Nasr, *Democracy in Iran: History and the Quest for Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 2006, 101.
- ٧٦ Baktiari, *Parliamentary Politics in Revolutionary Iran*.
- ٧٧ See Kurzman, *Unthinkable Revolution*, chapter 2.
- ٧٨ Masserat Amir-Ebrahimi, 'Conquering Enclosed Public Spaces', *Cities* 23 (2006): 455–61.
- ٧٩ For the incredibly contradictory, sometimes liberating, aspects and outcomes of segregation policies, see Nazamin Shahrokni, 'The Mother's Paradise: Women-Only Parks and the Dynamics of State Power in the Islamic Republic of Iran', *Journal of Middle East Women's Studies* (forthcoming).
- ٨٠ Amir-Ebrahimi, 'Conquering Enclosed Public Spaces'.
- ٨١ Misagh Parsa, *Social Origins of the Iranian Revolution*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1989, 91–5, 105–25.
- ٨٢ See Mehrdad Valibeigi, 'Islamic Economics and Economic Policy Formation in Post-Revolutionary Iran: A Critique', *Journal of Economic Issues* 27:3 (1993): 793–812. Some commentators have questioned the radical faction's commitment to radicalism. Khomeini's exact role in these factional battles is also open to more than one interpretation (e.g., see Kevan Harris, 'The Rise of The Subcontractor State: Politics of Pseudo-Privatization in the Islamic Republic of Iran', *International Journal of Middle East Studies* 45:1 [2013]: 50).
- ٨٣ Elizabeth Sanasarian, 'Ayatollah Khomeini and the Institutionalization of Charismatic Rule in Iran, 1979–1989', *Journal of Developing Societies* 11 (1995): 189–205.
- ٨٤ Farhad Nomani and Sohrab Behdad, *Class and Labor in Iran: Did the Revolution Matter?* Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2006, 2–3, 38.
- ٨٥ Sohrab Behdad, 'Winners and Losers of the Iranian Revolution: A Study in Income Distribution', *International Journal of Middle Eastern Studies* 21:3 (1989): 327–58.
- ٨٦ Nomani and Behdad, *Class and Labor in Iran*, 206.
- ٨٧ Abrahamian, *Iranian Mojahedin*.
- ٨٨ Kevan Harris, 'Martyrs' Welfare State', 49–50.
- ٨٩ Harris, 'The Rise of the Subcontractor State'.
- ٩٠ Harris, *Martyrs' Welfare State*, 175–7.
- ٩١ *Ibid.*, 70–2.

- ٩٢ Kevan Harris, 'The Martyrs' Welfare State: Politics of Social Policy in the Islamic Republic of Iran', Ph.D. diss. (Johns Hopkins University, 2012), 185.
- ٩٣ Ibid.; Arang Keshavarzian, *Bazaar and State in Iran: Politics of the Tehran Marketplace*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- ٩٤ Yet, as we will later see, Islamism's initial and harsh criticisms of the conservative *regional* bloc were quickly watered down, as a result of which it became less and less distinguishable from Sunni conservatism during the Arab Spring
- ٩٥ For instance, see Abdelkader Zghal, 'The New Strategy of the Movement of the Islamic Way', for early attempts by Tunisian Islamists to prove to the world that they were different from the Iranian ones. Zghal, 'The New Strategy of the Movement of the Islamic Way: Manipulation or Expression of Political Culture?', in I. Williams Zartman, ed., *Tunisia: The Political Economy of Reform*, Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1991.
- ٩٦ Süleyman Seyfî Öğün, *Yeni Şafak*, 6 October 2014.
- ٩٧ Mehmet Metiner, *Şafak'ta 10 Gün: İran Notları*, İstanbul: Birim, 1989, 24 (emphasis mine).
- ٩٨ Ibid., 55.
- ٩٩ Reported in Shibley Telhami, 'Arab Perspectives on Iran's Role in a Changing Middle East', *Wilson Center*. Available wilsoncenter.org/.
- ١٠٠ Metiner, *Şafak'ta 10 Gün*, 109–10.
- ١٠١ Christopher Alexander, 'Opportunities, Organizations, and Ideas: Islamists and Workers in Tunisia and Algeria', *International Journal of Middle East Studies* 32 (2000): 465–90; Elbaki Hermassi, 'The Islamicist Movement and November 7', in Zartman, ed., *Tunisia: The Political Economy of Reform*, 194.
- ١٠٢ Murphy, 'Under the Emperor's Neoliberal Clothes!', 64, 71.
- ١٠٣ Ruşen Çalk ır, *Ayet ve slogan: Türkiye'de İslami oluşumlar*, İstanbul: Metis Yayınları, 1990.
- ١٠٤ Taha Parla, *Türkiye'nin Siyasal Rejimi*, İstanbul: İletişim, 1995.
- ١٠٥ Necmettin Erbakan, *Adil Ekonomik Düzen*, Ankara, 1991.
- ١٠٦ The discussions of urban Islamism in this chapter and the next integrate a few paragraphs from Tuğal, 'The Greening of Istanbul', *New Left Review* 2:51 (May/June 2008): 64–80.
- ١٠٧ For the best exemplars, see Mustafa Armağan, *Şehir, ey Şehir*, İstanbul: Şule Yayınları, 1997; Turgut Cansever, *Kubbeyi Yere Koymamak*, İstanbul: Timas Yayınları,

- 1997; and Rasim Özdenören, *Kent İlişkileri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- 10A For this populist line, see İdris Özyol, *Lanetli Sınıf*, İstanbul: Birey Yayıncılık, 1999.
- 10A These views were voiced in Mustafa Kutlu, *Şehir Mektupları*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1995; and İhsan Sezal, *Şehirleşme*, İstanbul: Ağaç Yayınevi, 1992.
- 110 Menderes Çınar, 'Turkey's Transformation under the AKP Rule', *Muslim World* 96:3 (2006): 469–86.
- 111 Elizabeth Özdalga, 'Necmettin Erbakan: Democracy for the Sake of Power', in Metin Heper and Sabri Sayarı, eds, *Political Leaders and Democracy in Turkey*, New York: Lexington Books, 2002.
- 112 See, e.g., Samia Mehrez, 'Take Them Out of the Ball Game: Egypt's Cultural Players in Crisis', *Middle East Report* 31:219 (Summer 2001): 11–12.
- 113 Most of the following six paragraphs are taken from Cihan Tuğal, 'Religious Politics, Hegemony, and the Market Economy: Parties in the Making of Turkey's Liberal–Conservative Bloc and Egypt's Diffuse Islamization' in Cedric De Leon, Manali Desai, and Cihan Tuğal, eds, *Building Blocs: How Parties Organize Society*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2015.
- 114 Brynjar Lia, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement 1928–1942*, Reading, UK: Ithaca Press, 1998; Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, London: Oxford University Press, 1969.
- 115 Olivier Carré, *Les Frères Musulmans Egypte et Syrie, 1928–1982*, Paris: Gallimard/Julliard, 1983, 12.
- 116 Salwa Ismail, 'Confronting the Other: Identity, Culture, Politics, and Conservative Islamism in Egypt', *International Journal of Middle East Studies* 30 (1998): 207.
- 117 See Davut Ates, 'Economic Liberalization and Changes in Fundamentalism: The Case of Egypt', *Middle East Policy* 12 (2005): 133–44.
- 118 Ismail, 'Confronting the Other', 213–14.
- 119 See Barbara Zollner, 'Prison Talk: The Muslim Brotherhood's Internal Struggle during Gamal Abdel Nasser's Persecution, 1954 to 1971', *International Journal of Middle East Studies* 39 (2007): 411–33, for the political roots of this moderation in a split within the Muslim Brotherhood in the 1960s.
- 120 Malika Zeghal 'Religion and Politics in Egypt: The Ulema of Al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952–94)', *International Journal of Middle East Studies* 31 (1999): 371–99.
- 121 Raymond W. Baker, 'Afraid for Islam: Egypt's Muslim Centrists between Pharaohs and

- Fundamentalists', *Daedalus* 120 (1991): 41–68.
- ١٢٢ Mohammed Zahid and Michael Medley. 'Muslim Brotherhood in Egypt and Sudan', *Review of African Political Economy* 33 (2006): 693–708.
- ١٢٣ Salwa Ismail, 'Confronting the Other: Identity, Culture, Politics, and Conservative Islamism in Egypt', *International Journal of Middle East Studies* 30 (1998): 211–12.
- ١٢٤ Salwa Ismail, *Political Life in Cairo's New Quarters: Encountering the Everyday State*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006; Gilles Kepel, 'Islamists versus the State in Egypt and Algeria', *Daedalus* 124 (1995): 113.
- ١٢٥ Salwa Ismail, 'Religious "Orthodoxy" as Public Morality: The State, Islamism and Cultural Politics in Egypt', *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 8 (1999): 25–47; Maha Abdel Rahman, 'The Politics of "Uncivil" Society in Egypt', *Review of African Political Economy* 29 (2002): 21–36.
- ١٢٦ Denis J. Sullivan and Sana Adeb-Kotob, *Islam in Contemporary Egypt: Civil Society vs. the State*, Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1999, 57.
- ١٢٧ Al-Awadi, *In Pursuit of Legitimacy*, 39.
- ١٢٨ See Al-Awadi, *In Pursuit of Legitimacy*, chapter 3.
- ١٢٩ Alexander, 'Islamists and Workers in Tunisia and Algeria'.
- ١٣٠ For one of the biographical accounts regarding how this contact took place among the top leaders, see François Burgat and William Dowell, *The Islamic Movement in North Africa*, 2nd edn, Austin: University of Texas Press, 1997, 185.
- ١٣١ The almost obsessive anti-socialism of the movement comes forth much more clearly in the French version of Burgat's interview with Enneifer, one of the founders and primary leaders (François Burgat, *L'Islamisme au Maghreb: La voix du sud*, Paris: Karthala, 1988, 208–9). For more on the regime-al-Nahda cooperation against Marxism at the end of the 1970s and the early 1980s, as well as the fluctuating repression and persecution faced by the Islamists, with 1981 as the apex, see Burgat *L'Islamisme au Maghreb*, 214–16, 218–20.
- ١٣٢ Burgat and Dowell, *Islamic Movement in North Africa*.
- ١٣٣ Mehdi Mabrouk, 'Tunisia: The Radicalization of Religious Policy', in George Joffé, ed., *Islamist Radicalization in North Africa: Politics and Process*, London: Routledge, 2012, 61. His account is questionable because al-Nahda emerged as the most organized force immediately after the ouster of Ben Ali. It must therefore have kept some of its organization intact underground.
- ١٣٤ See Mabrouk, 'Tunisia: The Radicalization of Religious Policy', 63, on the 'scientific' Salafis, though his comments need to be taken with a grain of salt due to his partisanship on behalf of al-Nahda and against other Islamist groups

- ١٣٥ Alexander, 'Islamists and Workers in Tunisia and Algeria', 470–6.
- ١٣٦ Ibid., 472.
- ١٣٧ Azzam S. Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*, New York: Oxford University Press, 2001, 103, 144.
- ١٣٨ Ibid., 52–3.
- ١٣٩ Ibid., 146.

- 1 Parts of the following four sections were published as Cihan Tuğal, ‘Conservatism, Victorious: Islam and the Retrenchment of the Secular Turkish State’, in Asef Bayat, ed., *Post-Islamism at Large*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- 2 Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Sourcebook*, New York: Oxford University Press, 1998.
- 3 The divergence of the analysis from Kurzman’s is in part due to our different definitions of liberalism. The same difference also impacts our classification of major modern-era Islamic thinkers.
- 4 Mehmed Kerim, *İran İslam Devrimi*, İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980 [1979], 103.
- 5 Yalçın Akdoğan, *Siyasal İslam: Refah Partisi’nin anatomisi*, İstanbul: Şehir Yayınları, 2000, 69, 71, 152.
- 6 Yalçın Akdoğan, *Muhafazakar demokrasi*, Ankara: Ak Parti, n.d., 104.
- 7 Mehmet Metiner, ‘Kendi devrimini bitiren ülke: İran’, *Yeni Şafak*, 30 August 2012. Metiner, who supported AKP rule through liberal values during these years, would end up as an organizer of authoritarian-conservative obedience by 2014. See ‘Mehmet Metiner: “Biatısa biat, itaatsa itaat”’, hurriyet.com.tr, 6 January 2014.
- 8 Cihan Tuğal, *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.
- 9 Said was one of the most prominent clerics of twentieth-century Turkish Islam. His followers splintered into several groups after his death. All of them are known as “Nurcu”.
- 10 For the argument that Said interpreted Islam in a positivist way, see Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, Albany: State University of New York Press, 1989.
- 11 Berna Turam, *Between Islam and the State: The Politics of Engagement*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2007.
- 12 Mehmet Metiner, ‘Dünden bugüne Tayyip Erdoğan’, *Radikal İki*, 6 July 2003.
- 13 Many influential former Marxists joined the neoliberal Islamic bloc due to such concerns. For a prominent example, see Murat Belge’s interview in *Radikal*, 4 July 2011, where he argued that ‘fascists’ were behind the apparently leftist strikes, student movements and environmental protests of the last few years.
- 14 After the AKP’s conservative turn in 2013, Kılıçdaroğlu attempted, in vain, to refashion the CHP as the true representative of the original AKP’s project (by running a former AKP figure as the presidential candidate).

- 15 Parts of the following four paragraphs draw on Cihan Tuğal, 'Religious Politics, Hegemony, and the Market Economy: Parties In the Making of Turkey's Liberal-Conservative Bloc and Egypt's Diffuse Islamization' in Cedric De Leon, Manali Desai and Cihan Tuğal, eds, *Building Blocs: How Parties Organize Society*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2015.
- 16 *Tuğal*, *Passive Revolution, 193–5*.
- 17 *Ibid.*, 103–7, 193–7, 217–24.
- 18 See Denis J. Sullivan and Sana Adeb-Kotob, *Islam in Contemporary Egypt: Civil Society vs. the State*, Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1999, chapter 1.
- 19 Raymond W. Baker, *Islam without Fear: Egypt and the New Islamists*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003, 12–13, 34–44.
- 20 Hossam Tamam, *Tahawwulat al-Ikhwan al-Muslimin*, Cairo: Maktab Madbouly, 2010, 8–10.
- 21 Chris Harnisch and Quinn Mecham, 'Democratic Ideology in Islamist Opposition? The Muslim Brotherhood's "Civil State"', *Middle Eastern Studies* 45 (2009): 199–200.
- 22 Farha Ghannam, *Remaking the Modern: Space, Relocation, and the Politics of Identity in a Global Cairo*, Berkeley: University of California Press, 2002.
- 23 Linda Herrera, 'Downveiling: Gender and the Contest over Culture in Cairo', *Middle East Report* 31 (2001): 16–19.
- 24 See Ghannam, *Remaking the Modern*, chapter 5.
- 25 'Even the more pragmatic and business-oriented Islamic activists in poor quarters remained opposed to the old regime. Salwa Ismail, *Political Life in Cairo's New Quarters: Encountering the Everyday State*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 52–7).
- 26 Salwa Ismail, 'Confronting the Other: Identity, Culture, Politics, and Conservative Islamism in Egypt', *International Journal of Middle East Studies* 30 (1998): 200–1.
- 27 Mamoun Fandy, 'Egypt's Islamic Group: Regional Revenge?' *Middle East Journal* 48 (1998): 607–25. Egypt's official religious institution al-Azhar also supported Law 96 (abolition of rent control in the countryside) and the expulsion of peasants, while Jamaa opposed it. Anwar Alam, 'The Sociology and Political Economy of "Islamic Terrorism" in Egypt', *Terrorism and Political Violence* 15:4 (2003): 135.
- 28 Hossam Tamam, *Tahawwulat al-Ikhwan al-Muslimin*, Cairo: Maktab Madbouly, 2010.
- 29 Mohammed Zahid and Michael Medley, 'Muslim Brotherhood in Egypt and Sudan', *Review of African Political Economy* 33 (2006): 693–708.

- 30 The class base of legalistic Islam is the commercial bourgeoisie and merchants. But to what degree were professionals under their spell in the 1990s and 2000s? Who was more legalistic: the public sector professionals or those employed by the booming real estate sector and private consultancy firms? What per cent of the Brotherhood professionals are still legalistic today? These are some of the persisting gaps in our knowledge.
- 31 Mona el-Ghobashy, 'The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers', *International Journal of Middle East Studies* 37 (2005): 373–95; Jan Stark, 'Beyond "Terrorism" and "State Hegemony": Assessing the Islamist Mainstream in Egypt and Malaysia', *Third World Quarterly* 26 (2005): 307–27.
- 32 The marriage of a strict interpretation of Islam and aggressive neoliberalism is not restricted to this Brotherhood contingent. Ismail demonstrates how widespread it is among Egyptian Salafi circles as well. Salwa Ismail, 'Piety, Profit and the Market in Cairo: a Political Economy of Islamisation', *Contemporary Islam* 7:1 (2013): 107–28.
- 33 Khalil al-Anani, 'The Embattled Brothers', *Egypt Independent*, 19 april 2012.
- 34 Bruce Rutherford, *Egypt after Mubarak: Liberalism, Islam, and Democracy in the Arab World*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008, chapter 3.
- 35 Maha Abdelrahman, *Civil Society Exposed: The Politics of NGOs in Egypt*, London: St Martins Press, 2004.
- 36 'Tasaa'ud al-talaasun daakhil al-Ikhwaan bayna Jabhat al-Mu'aarada wa Maktab al-Irshaad', almasryalyoum.com, 17 October 2010.
- 37 It should be noted that leading Turkish Islamists did not frequently voice such radically exclusionary opinions, partly due to the Turkish secularist system and its laws, but partly also due to their internalization of that context: even the most democratic Islamist movement in the Arab context appears to be far less democratic than the Turkish one.
- 38 Opinions diverged, as some found Ghannouchi more sincere, while others held that behind the thin veneer of liberalism was a staunch fundamentalist committed to pluralism only among Muslims who obeyed Islamic law. Khadija Katja Wöhler-Khalfallah, 'Democracy Concepts of the Fundamentalist Parties of Algeria and Tunisia – Claim and Reality', *International Journal of Conflict and Violence* 1:1 (2007): 76–88.
- 39 Fadia Faqir, 'Engendering Democracy and Islam in the Arab World', *Third World Quarterly* 18:1 (1997): 170.
- 40 Ahmad Ashraf, 'Theocracy and Charisma: New Men of Power in Iran',

- International Journal of Politics, Culture and Society 4 (1990): 113–52.
- 41 Ahmad Ashraf and Ali Banuazizi, ‘Iran’s Tortuous Path toward “Islamic Liberalism”’, *International Journal of Politics, Culture and Society* 15 (2001): 250–1.
 - 42 Mahmoud Alinejad, ‘Coming to Terms with Modernity: Iranian Intellectuals and the Emerging Public Sphere’, *Islam & Christian-Muslim Relations* 13 (2002): 34; Nikki R. Keddie, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, New Haven, CT: Yale University Press, 2006 [2003], 260, 270.
 - 43 Keddie, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, 323.
 - 44 Asef Bayat, *Street Politics: Poor People’s Movements in Iran*, New York: Columbia University Press, 1997, 108.
 - 45 Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2007, 108–9.
 - 46 *Ibid.*, 111–13.
 - 47 Ali Gheissari and Vali Nasr, *Democracy in Iran: History and the Quest for Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 2006, 136–8.
 - 48 Bayat, *Street Politics*, 120–3; Keddie, *Modern Iran, Roots and Results of Revolution*, 276–80.
 - 49 Gheissari and Nasr, *Democracy in Iran*, 139–40.
 - 50 Keddie, *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, 276.
 - 51 Bayat, *Street Politics*, 130.
 - 52 *Ibid.*, 134–5.
 - 53 James Buchan, ‘A Bazaar Bonaparte?’, *New Left Review* 2:59 (september/October 2009): 78–9.
 - 54 *Ibid.*, 81.
 - 55 *Ibid.*, 79–80.
 - 56 For the gradual intensification of the battle, see Boroujerdi’s analysis throughout the years. Most interestingly, these frictions among the conservatives have not simply pitted one institution against another (as was frequently the case throughout the 1980s in the struggles between the conservatives and the radicals), but split some core institutions right down the middle, such as the Revolutionary Guards. See iranprimer.usip.org/.
 - 57 See Masserat Amir-Ebrahimi, ‘Conquering Enclosed Public Spaces’, *Cities* 23 (2006): 455–61.
 - 58 Mansoor Moaddel, *Values and Perceptions of the Islamic and Middle Eastern Publics*, New York: Palgrave Macmillan 2007, 241.
 - 59 Charles Kurzman, ‘The Iranian Revolution at 30: Still Unpredictable’, 29 January 2009, mei.edu/.
 - 60 See Bayat, *Street Politics*, chapter 3.

- 61** For example, Farhad Khosrokhavar, 'Toward an Anthropology of Democratization in Iran', *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 16 (2000): 3–29; Seyed H. Serajzadeh, 'Croyants non pratiquants: La religiosité de la jeunesse Iranienne et ses implications pour la théorie de la sécularisation', *Social Compass* 49 (2002): 111–32; Seyed Masoud Mousavi Shafaei, 'Globalization and Contradiction between the Nation and the State in Iran: The Internet Case', *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 12 (2003): 189–95.
- 62** Fariba Adelkhah, *Being Modern in Iran*, New York: Columbia University Press, 2000, 124–9.
- 63** 'Drugs and Prostitution "Soar" in Iran', BBC, 6 July 2000.
- 64** Some 44 per cent of the sample reported that they sometimes perform the prayers, while 35 per cent said they always perform them ('Transatlantic Trends 2008', German Marshall Fund of the United States, 20, fn. 5).
- 65** However, the ongoing mobilization of these very groups, even if restricted in comparison to nineteenth-century France, is impressive in contrast to post-1929 Russia.
- 66** Peter Evans, *Dependent Development: The Alliance of Multinational, State, and Local Capital in Brazil*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979; Peter Evans, Dietrich Rueschemeyer and Theda Skocpol, eds, *Bringing the State Back In*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985; Jeff Goodwin, *No Other Way Out: States and Revolutionary Movements, 1945–1991*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001; Theda Skocpol, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia and China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- 67** Said A. Arjomand, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*, Oxford: Oxford University Press, 1988, 114–28; Anne Marie Baylouny, 'Democratic Inclusion: A Solution to Militancy in Islamist Movements?' *Strategic Insights* 3:4 (april 2004); Mohammed M. Hafez, *Why Muslims Rebel: Repression and Resistance in the Islamic World*, Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 2003; Mohammed M. Hafez and Quintan Wiktorowicz, 'Violence as Contention in the Egyptian Islamic Movement', in Q. Wiktorowicz, ed., *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, Bloomington: Indiana University Press, 2004; Sultan Tepe, 'A Pro-Islamic Party? Promises and Limits of Turkey's Justice and Development Party', in H. Yavuz, ed., *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti*, Salt Lake City: University of Utah Press, 2006; Sami Zubaida, *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*,

- London: Routledge, 1989.
- 68** Ümit Cizre-Sakallıoğlu, 'Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey', *International Journal of Middle Eastern Studies* 28 (1996): 231–51; Gregory Starrett, *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*, Berkeley: University of California Press, 1998; Zubaida, *Islam, the People and the State*.
- 69** Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996; Robert Hefner, 'Public Islam and the Problem of Democratization', *Sociology of Religion* 62 (2001): 491–514; Masoud Kamali, 'Civil Society and Islam: A Sociological Perspective', *Archives Europeennes de Sociologie* 42 (2001): 457–82; John Kelsay, 'Civil Society and Government in Islam', in S. H. Hashemi, ed., *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002; A. Norton, ed., *Civil Society in the Middle East*, 2 vols, Leiden: Brill, 1995/96.
- 70** There are strong parallels between a political society approach and state-society accounts in political science and sociology: Adalckhah, *Being Modern in Iran*; Ismail, *Political Life in Cairo's New Quarters*; Turam, *Between Islam and the State*. The differences, which can be traced back to contrasts between the Gramscian analysis of politics and the revised and updated institutionalist theorization of politics (see Peter Evans, *Embedded Autonomy: States and Industrial Transformation*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995; Kenneth Finegold and Theda Skocpol, *State and Party in America's New Deal*, Madison: University of Wisconsin Press, 1995; Joel Migdal, *State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001; Ann Orloff and Theda Skocpol, 'Why Not Equal Protection? Explaining the Politics of Public Social Spending in Britain, 1900–1911 and the United States, 1880s–1920', *American Sociological Review* 49 [1984]: 726–50; Theda Skocpol, *Protecting Soldiers and Mothers: The Political Origins of Social Policy in the United States*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1992; Margaret Weir, 'Political Parties and Social Policymaking', in Margaret Weir, ed., *The Social Divide: Political Parties and the Future of Activist Government*, Washington, DC: Brookings Institution Press, 1998), will be discussed in more detail elsewhere.
- 71** My use of the concept of 'political society' draws on Juan Linz and Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation*:

Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996; Jean L. Cohen and Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MA: MIT Press, 1992; and Partha Chatterjee, *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*, New York: Columbia University Press, 2004. However, I assign a much more transformative and constitutive role to politics when compared to the more mediating role of politics in these authors' analyses.