

Från ett tunt lager av modernitet till ett sekulärt socialt etos

Akademiska berättelser om sekularism och modernitet i Turkiet
mellan 1980 och 2007

1. Inledning 3

Syfte och frågeställning 4

Disposition och avgränsningar 5

Teoretiskt ramverk 5

Historia som berättelse, historiskt medvetande och historisk orientering 6

Historiskt meningsskapande och historiska berättelser 7

Modernitet och modernisering 8

Berättelser om det moderna 9

Sekularisering och sekularism 10

Islam 12

Kemalism 12

Modernitet och sekularism ur ett landskapsperspektiv 13

Metod och material 14

Metod för berättelseanalys 14

Material 16

2. Berättelser om sekularism och modernitet i Turkiet 17

Standardberättelsen om modernisering och sekularism i Turkiet 17

Berättelser från 1980-talet 19

Kemalismen som lyckat sekulariseringsprojekt 19

Sekularismen som politisk axel 20

Från kemalism till religiös nationalism 21

Berättelser från 1990-talet 23

Islams mångfald – sekularismens djup 23

Den moraliska kodens kontinuitet 24

Rekonstruerad västerländsk modernitet och emancipatorisk islamisk identitet 26

En ofullbordad modernitet utan genuin sekularism 27

Berättelser från 2000-talet 29

Mot dikotomin ”sekularitet” - ”religion” 29

Konflikten mellan kemalism och demokrati 30

Religionens de-privatisering 32

3. Konklusion och avslutning 34

Litteraturlista 37

Appendix: kronologi över Turkiets sekularisering 39

1. Inledning

The impression that one carries away from Turkey is that of a thin layer of modernity imported from abroad and imposed from above, with great will and vigour, upon a population the larger part of which is still steeped in medieval or even ancient ways of life.¹

Together with the principle of nationalism the principle of secularism takes on the function of asserting itself ideologically against a religion – Islam – which is suspected of being out of harmony with the republican secular structure of the modern Turkish state and of demanding a return to the unity of state and religion.²

Since the reforms of the state's founder Mustafa Kemal Atatürk in the 1920s, Turkish society had been held in a corset of modernisation.³

Under det gångna halvåret har frågan kring islams roll i politiken i Turkiet inte bara diskuterats flitigt utan även lett till fysiska manifestationer på Turkiets gator. Den ”heliga” sekularismen har av vissa samhällsgrupper ansetts hotad av det regerande islamiskt präglade AK-partiet och utnämningen av en president från detta parti har av somliga tolkats som ytterligare en indikator på en pågående islamisering av den sekulära staten och därmed som en underminering av Turkiets stora moderniseringsprojekt. Den sekulära elitens rädsla för en potentiell ”iranisering” av landet ter sig märkvärdig då inga steg i den riktningen tagits av regeringspartiet och framför allt eftersom det i Turkiet inte finns något kollektivt minne av att ha levt under en förtryckande islamistisk stat som man riskerar ”återvända” till.

Sekulariseringen i Turkiet har rönt särskilt intresse som det ”muslimska undantaget”, det vill säga det enda sekularistiska landet i den såkallade muslimska världen.⁴ I detta sammanhang är det relevant att undersöka hur förhållandet mellan sekularism och modernitet i Turkiet har tolkats, vilka berättelser om de båda begreppens och fenomenens förhållande till varandra har skapats tidigare och vilka man återfinner idag. Sedan den turkiska republikens grundande 1923 av Mustafa Kemal Atatürk har tre militärkupper mot de sittande regeringarna genomförts. Den sista ägde rum år 1980 och följdes av en ny konstitution. Har tolkningen av moderniseringsprojektets relation till sekularismen i Turkiet och därmed också berättelserna kring islams roll i politiken förändrats sedan dess? På vilket sätt i så fall? Vad vore idag en rimlig berättelse om sekularismen och det moderna Turkiet?

¹ F.d. VD:n för Standard Oil Max Thornburg på uppdrag av amerikanska regeringen i Turkiet 1949 citerad i *Islamic Calvinists – Change and Conservatism in Central Anatolia*, European Stability Initiative, 2005

² Rumpf, Christian, *Secularism, fundamentalism and freedom of religion in Turkey in constitution, law and practice*, 1999

³ Zafer Senocak turkisk-tysk skribent och debattör i en artikel i nätidsskriften signandsight.com 2007-07-25

⁴ Bland andra av Ernest Gellner i *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, 1996

Syfte och frågeställning

Syftet med denna undersökning är att få ökad förståelse för hur förhållandet mellan modernitet och sekularism har tolkats och värderats i Turkiet. Jag vill försöka synliggöra de normativa aspekterna i den internationella akademiska diskussionen om tolkningen av det moderna Turkiet och dess sekularism. Därmed vill jag även belysa den underliggande idén om framstegets innebörd för det turkiska samhället och bedömningsgrunden av dess förflutna som utformar en viss berättelse om den turkiska sekularismen. Min frågeställning lyder således som följer:

- Hur ser berättelserna om sekularism och modernitet i Turkiet ut, så som de är konstituerade i akademisk litteratur om Turkiet mellan 1980 och 2007?
- Är de olika berättelserna motstridiga? Finns det skillnader i berättelserna beroende på när de skrivs inom den perioden?

Frågan är alltså inte hur det förflutna gällande sekularismen gestaltas i texterna, utan hur den turkiska sekularismens historiska situation tolkas, förstås och vilken mening den tillskrivs av forskare från olika discipliner. Deras berättelser påverkas av och påverkar berättelser i det vidare samhället bortom akademien och får därmed politiska konsekvenser. Jag tänker anamma ett specifikt perspektiv på modernitet, landskapsperspektivet, för att rekonstruera forskarnas modernitetsberättelser med fokus på sekularismen. Detta perspektiv som utvecklats av den svenske historikern Martin Wiklund med den tyske historikern Jörn Rüsens teorier om historisk orientering som grund, är relevant i den turkiska kontexten och har inte gjorts tidigare. I landskapsperspektivet differentieras modernitetsbegreppet och det blir möjligt att se olika berättelser om det moderna samt många olika värdemässiga utgångspunkter och riktningar för ett samhälles förändring. Med hjälp av detta perspektiv kan den turkiska sekularismen förhoppningsvis diskuteras mer konstruktivt och en välmotiverad och öppet reflekterad historisk orientering i frågan skapas. Jag ämnar således även belysa den följande frågan:

- På vilket sätt kan landskapsperspektivet bidra till en rimlig berättelse om sekularism och modernitet i den turkiska republiken?

Disposition och avgränsningar

Eftersom min metod är direkt kopplad till det teoretiska ramverket ämnar jag börja med en presentation av teorin på följande vis: först ger jag en överblick över idéerna om historia som berättelse, historisk orientering, historiemedvetande och historiskt meningsskapande så som de utvecklats av Wiklund med utgångspunkt i Rüsens syn på historievetenskapen. Därpå följer några perspektiv på de centrala begreppen vilka dock inte ska ses som definitioner av dem. Begreppet är modernitet och modernisering, sekularisering och sekularism, islam, samt det för den turkiska kontexten synnerligen viktiga begreppet kemalism. Jag har inte för avsikt att göra en omfattande diskussion av begreppen modernitet, modernisering och modernism då jag har valt ett specifikt perspektiv på dessa begrepp, landskapsperspektivet som fungerar som en modifierad moderniseringsteori som presenteras senare.⁵ Wiklunds metod för berättelseanalys som jag vill använda beskrivs därefter. Innan själva berättelseanalyserna läggs fram som andra kapitel presenterar jag kortfattat standardberättelsen om sekularismen i Turkiet vilken utgörs av Bernard Lewis inflytelserika och fortfarande aktuella ”klassiker” *The Emergence of Modern Turkey*.⁶ Den fungerar även som forskningsläge. Slutligen följer mina konklusioner av undersökningen och en avslutande reflektion.

Teoretiskt ramverk

Martin Wiklund, verksam vid historiska institutionen vid Lunds universitet, har introducerat den tyske historieteoretikern Jörn Rüsens för en svensk publik. Han sammanfattar Rüsens syn på historievetenskapen som följer: ”Historievetenskapens uppgift är att på ett systematiskt sätt forma och underbygga sanna och meningsfulla berättelser som människor behöver för att kunna orientera sitt handlande inför framtiden på ett förnuftigt sätt.”⁷ Nedan ska såväl några av Rüsens idéer om historisk orientering och historia som berättelse, i mycket förenklad version, presenteras som en kort översikt över Wiklunds utveckling och tillämpning av dessa ges. Hans avhandling *I det modernas landskap – Historisk orientering och kritiska berättelser om det moderna Sverige mellan 1960 och 1990* fungerar som mitt främsta teoretiska verk.

⁵ Wiklund, *I det modernas landskap*, s. 379

⁶ Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, 2002 (1961)

⁷ Rüsens, Jörn, *Berättande och förnuft*, 2005, s.13

Historia som berättelse, historiskt medvetande och historisk orientering

”Berättande” har inom historievetenskapen vanligtvis förknippats med en teorifattig och analytiskt tunn historia om händelser. Försök till en teoretiskt reflekterad och analytiskt differentierad historiebetraktelse har därav velat överskrida det ”rena berättandet”.⁸ I den djupgående förnufts- och vetenskapskritiken som utvecklats i postmodernitetens tecken har ”historias” litterära och mänskligt konstruerade karaktär spelats ut mot den historiska kunskapens anspråk på vetenskaplighet. Historias litterära kvalitet har alltså ansetts stå i motsättningen till den metodiska rationaliteten hos historisk kunskap.⁹ Rüsens teoribildning utgör ett försök att övervinna den motsättning som uppstått i och med den såkallade postmodernistiska utmaningen mellan historia som menings- och identitetsbildande berättelser och det vetenskapliga och rationella förhållningsättet till historievetenskapen.

Även om den moderna historievetenskapen t.ex. haft en övertro på att historisk metod skulle kunna garantera säkra och riktiga resultat, är det metodiska och systematiska tänkandet som sådant värt att bevara.(...) Det är aldrig (hos Rösen) det förnuftiga som sådant som förkastas, utan den förkrympta förståelse av vad förnuft innebär eller de överdrivna anspråk som gjorts i förnuftets namn.¹⁰

Historieteorins fundamentala fråga lyder hur specifikt historiska yttranden kan kritiseras och motiveras, och vilka specifika giltighetsanspråk den ställer upp.¹¹ Det grundläggande allmänmänskliga behovet av historisk orientering fylls av att historiska frågor besvaras med historiskt berättande. På detta vis uppstår såkallat historiskt medvetande, en slags levande historia som upplevs som meningsfull, ur vilken man uppfattar sin situation i ett tidsperspektiv. Historiemedvetandet är såväl själva utgångspunkten för historievetenskap som dess mål, med anspråket att bidra till att göra det allmänna historiemedvetandet mera förnuftigt. Det behöver inte ta sig uttryck i sammanhängande berättelser, i denna studie är det dock just dessa som är av intresse. Mer precist handlar det om hur en historisk medvetenhet bildas som består utav syntesen av tolkningen av det förflutna, nutidsförståelsen och framtidsförväntningarna.¹²

⁸ Rösen, s.88

⁹ ibid. s. 91

¹⁰ ibid. s.16

¹¹ ibid. s. 92

¹² Wiklund, s. 42-47

Historiskt meningsskapande och historiska berättelser

Historiska meningsskapande och historiska berättelser bildas genom de följande tre aspekterna. Historiska objekt konstitueras i relationen mellan ett tolkande subjekt och de fenomen som i en tillbakablickande erinring uppträder i erfarenheten. Detta kallar Rösen/Wiklund för *erfarenhetsdimensionen*: en historisk berättelse bör präglas av erfarenhetsmässig trovärdighet.

Begrepp och begreppsdefinitioner avgör hur fenomen sorteras, delas in och förs samman till olika objekt, beroende av det uttolkande subjektet. Närmare bestämt är det uttolkarens förväntningar på framtiden och dennes nutidsförståelse som i hög grad påverkar vad denne bedömer vara det väsentliga i det förflutna, och vice versa. Uttolkarens normer för vad som ska anses vara relevant och hur det ska bedömas som konstituerar en historisk berättelse benämns av Wiklund som *betydelsedimensionen*.

Behovet att berätta och förändra berättelser föds av erfarenheter som inte passar in eller inte inkluderas i dittills etablerade tolkningsmönster för att orientera sig. En reorientering blir så att säga nödvändig för att handla inför framtiden. Berättelser är liksom historiemedvetande mer än bara beskrivningar av vad som hänt i det förflutna då de beskriver ett slags förändring och innehåller en intrig eller röd tråd som håller samman händelseförloppet. Den så kallade *meningsdimensionen* syntetiserar de båda andra dimensionerna men utgör mer än vad de båda tillsammans täcker. Sammansmältningen av erfarenhets- och norminnehållet anger berättelsens mål och vägledande idéer, det vill säga den önskvärda riktningen samt identitetsföreställningar. Frågan är alltså inte att något inträffat utan vad som inträffat, det vill säga vilken innebörd händelsen, förändringen, etc, har. Konflikter om historiska tolkningar handlar just för det mesta om *vad* det är som har inträffat istället för om *att* något överhuvudtaget inträffat.¹³

En historisk berättelse kan sägas ha samma struktur som en klassisk, sammanhållen litterär berättelse och bestå av följande delar, förenklat betraktat: a. inledning, b. början till konflikt c. höjdpunkt, d. slut. Rösens begrepp ”historisk orientering” handlar alltså om att positionera

¹³ Wiklund, s. 50-57

sig någonstans i berättarstrukturen.¹⁴ Den egna berättelsen utformas alltså aktivt, historiskt meningsskapande är därav dynamiskt och föränderligt.¹⁵

Sammanfattningsvis kan sägas att historiska berättelser skapas genom att en upplevd erfarenhet organiseras och kategoriseras enligt uttolkarens egna normer för vad som är viktigt och relevant och att berättelser därmed ger uttryck för en uppfattad identitet och en eftersträvd framtid. Om man bryter upp historiska berättelser i ovanbeskrivna dimensioner kan deras giltighetsanspråk och rimlighet kritiseras. Exempelvis kan de tydliggjorda normerna för tolkningen av det förflutna diskuteras, identitetsföreställningarna dekonstrueras samt framtidsföreställningarna ifrågasättas. Således blir en mer konstruktiv diskussion kring den historiska orienteringen möjlig.¹⁶

Nedan ska jag ge några perspektiv på de för min berättelseanalys relevanta begreppen.

Modernitet och modernisering

Begreppet modernitet är ständigt omdebatterat, framför allt i den akademiska världen. Den amerikanske filosofen Robert B. Pippin skönjer ”both a common modern ethos and some sort of common, emerging dissatisfaction with that ethos” vad gäller moderniteten som historisk kategori.¹⁷ Begrepp som *redirecting modernity*, *reconfiguring modernity*, *multiple modernities*, med mera, för att inte tala om diskursen om senmodernitet och postmodernitet, gör det inte lättare att orientera sig, kan tyckas.

Exempelvis bör S.N. Eisenstadts term *multiple modernities* ses som ett avvisande av de stora moderniseringsteorierna som formulerades under 1950-talet. Dessa utgick från att alla industrisamhällen en dag skulle sammanstråla och att denna sammanstrålning redan pågick. Även Marx, Durkheims och i viss mån Webers ”klassiska” sociologiska analyser framhöll ett ”modernitetens kulturella program” som hade sitt ursprung i Europa men som förväntades bli universellt. Då samhällen moderniserades i den omedelbara efterkrigstiden ser Eisenstadt att de homogeniserande och hegemoniska elementen av det västerländska modernitetsprogrammet inte realiserades. I många icke-västerländska kulturer, alla onekligen och distinkt moderna, fanns det mycket lite disposition att efterlikna Väst eller att alls prisa

¹⁴ ”Historisk orientering” kan i detta sammanhang liknas vid Paul Ricoeurs ”mise en intrigue” eller Hayden Whites ”emplotment” som historieteoretiska begrepp, Wiklund, s. 56-57

¹⁵ Wiklund, s. 41-73

¹⁶ ibid. s. 378

¹⁷ Pippin, Robert B., *Modernism as a Philosophical Problem*, 1991, s. 16

dess kvaliteter. Kortfattat menar Eisenstadt att ”modernitet” och ”västernisering” ej kan ses som synonymmer.¹⁸ Idéerna om modernisering som statliga reformer eller integrationen i globala system, moderniteten som filosofiskt eller kognitivt projekt (det vill säga upplysningen) och modernismen som ideologiskt försök att ge intellektuell legitimitet och struktur åt de förra, är alla vanskliga och kontroversiella, framför allt om man dekonstruerar deras europeiska rötter och kontexten de uppstod i.¹⁹

Berättelser om det moderna

Wiklunds ambition är att konstruera ett perspektiv på modernitet som ger bättre förståelse för såväl olika modernitetsvisioner som olika typer av modernitetskritik och gör det lättare att karakterisera och särskilja dessa.²⁰ Innebörden av det moderna har förändrats över tid och hör samman med försöket att orientera sig i tiden och inför framtiden. Det är således svårt att definiera modernitet men definitionsproblematiken förenklas genom att man skiljer på de olika frågorna som är inblandade varje gång begreppet definieras. Ofta utgår man från den gängse periodiseringen antiken - medeltiden – den moderna tiden. För att karakterisera den moderna tiden eller moderniteten nämns vanligtvis renässansen, upplysningen, franska revolutionen, kapitalismen, industrialiseringen, framväxten av den moderna staten och demokratiseringen som viktiga faktorer. ”Att modernitet i många berättelser har kommit att likställas med upplysningen beror inte på att moderniteten är detsamma som upplysningen eller att moderniteten nödvändigtvis karakteriseras av upplysningsidéer, utan på att upplysningen har bedömts som ett relevant tema att fokusera jämfört med andra möjliga teman.”²¹

Eftersom modernitet inte är något färdigt och oberoende objekt bör det relateras till just berättelser om det moderna. Vad är det då dessa berättelser handlar om och diskuterar? Här följer en sammanfattad översikt över uppdelningen och kategoriseringen av vanliga användningar av modernitet i sex betydelsesdefinitioner Wiklund formulerat. Det används såväl för att benämna *den nya eller nuvarande tidsperioden* som att beteckna det *nya samhället i motsättning till det gamla samhället* eller *den nya epoken i motsättning till den*

¹⁸ Eisenstadt, S.N., red., *Multiple Modernities*, 2002, s. 1

¹⁹ Parsi, Rouzbeh, ”Reforming Society: Intellectuals and Nation-Building in Iran and Turkey” i *Between Europe and Islam*, Höfert, Almut & Salvatore, Armando, red. 2000

²⁰ Wiklund, s. 74-104

²¹ *ibid.* s. 85

galma tiden. Vidare används "modernitet" som *viss samhällstyp*, vanligtvis präglad av individualism, demokrati, industrialisering och kapitalism. Begreppet modernisering brukar utgå från denna definition och betecknar därmed den samhälleliga processen i ovannämnda riktning. Parallellt ges modernitet betydelsen *den nuvarande samhällstypen*, oberoende av dess innehåll och karakteristika. Föreställningar om det moderna samhället har också fungerat som mål för utveckling. Modernitet har betecknat både den *pågående förändringens riktning* och framstegets eller utvecklingens riktning, det vill säga modernitet som *i framstegets riktning* eller *i enlighet med det positiva målet för utveckling*. Således kan även berättelser där begreppet modernitet, det moderna samhället, modernism eller modernisering inte används betraktas som modernitetsberättelse om de handlar om just det nya samhället i motsättning till det gamla, de positiva målen för samhällets utveckling, det vill säga de presenterade betydelsedimensionerna.²² "Det moderna" fungera således som en analytisk kategori istället för som konkret begrepp.

Det finns alltså många olika modernitetsformer-och visioner under olika perioder samt olika typer av modernitetskritik. Man kan tala om upplysningsmodernitet såväl som romantisk modernitet, islamisk modernitet, socialistisk modernitet, liberal eller kapitalistisk modernitet, med mera. Som ovan nämnt behöver modernitet inte likställas med upplysning och därför kan modernitetskritik också handla om annat än upplysningskritik, till exempel om kritik av kapitalism eller socialism.²³

Sekularisering och sekularism

Det är viktigt att skilja mellan begreppen sekularisering, som beskriver en samhällelig process och sekularism, som utgör en ideologi. E. Fuat Keyman ger en kort och användbar sammanfattning av en vanlig och etablerad syn på sekularisering.²⁴ Enligt sociologen Peter Berger kan sekulariseringen karakteriseras som en process genom vilken delar av samhället och kulturen avlägsnas från religiösa institutioners och symbolers dominans. Detta innebär såväl att stat och religion skiljs åt som att religionens roll i formandet av den moderna individen gradvis avtar. Därmed bör sekulariseringsprocessen delas upp i sina objektiva

²² Wiklund, s.96-101

²³ *ibid.* s. 101

²⁴ Keyman, E. Fuat, "Modernity, Secularism and Islam", *Theory, Culture and Society*, 2007

(institutionella) och sina subjektiva (medvetandets) dimensioner. Nationalstatens framväxt som främsta styrande och icke-religiösa institution i ett samhälle är ett led i den objektiva sekulariseringen. Om den subjektive dimensionen har Berger följande att säga:

When we speak of culture and symbols, however, we imply that secularization is more than a social-structural process. It affects the totality of cultural life and of ideation, and may be observed in the decline of religious contents in the arts, in philosophy, in literature, and most important of all, in the rise of science as an autonomous, thoroughly secular perspective on the world. Moreover, it is implied here that the process of secularisation has a subjective side as well. As there is a secularization of society and culture, so is there a secularization of consciousness.²⁵

Keyman anför också Jose Casanovas syn på vad sekularisering är i tre punkter: en tilltagande strukturell differentiering av sociala rum som resulterar i att religion åtskiljs från politik, ekonomi, vetenskap, etc., privatiseringen av religion, samt den avtagande sociala betydelsen av religiös tro, religiöst engagemang och religiösa institutioner. Sekularisering har ansetts och anses fortfarande vanligen vara grundläggande för modernitetens utveckling. Keymans egna problematisering av ovanstående kommer jag att behandla i själva berättelseanalysen.

Sekularism kan ytterst förenklat och oproblematiserat definieras som den politiska ideologin att åtskilja stat och religion.²⁶ Även detta begrepp rymmer en stor diskussion och tolkas olika. Till exempel så skiljer man ofta mellan ”hård” och ”mjuk” sekularism. I Turkiet har man anammat det franska begreppet ”laicism” (laiklik på turkiska) som också innebär offentliga institutioners oavhängighet från religiösa auktoriteter och som oftast används synonymt med sekularism. Enligt teologen Jayne Svenungsson är denna likställning dock missvisande eftersom laicismen i sig inte innebär en negativ syn på religionen.²⁷ Keyman menar å andra sidan att laicismen även innefattar en konstitutionell kontroll av religiösa institutioners affärer. Tolkningen av begreppet är således också kontextbunden.²⁸

Bobby S. Sayyid menar att införandet av sekularismen i Turkiet inte utgjorde en exklusion av islam utan skapade istället en definition av Islam som religion med den europeiska kristendomens särdrag som förebild.²⁹

²⁵ Peter Berger citerad i Keyman, E. Fuat, ”Modernity, Secularism and Islam”, *Theory, Culture and Society*, 2007, s. 218

²⁶ Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, 1998 (1964), s.5

²⁷ Svenungsson, Jayne i Svenska Dagbladets nätupplaga http://www.svd.se/dynamiskt/kultur/did_16069302.asp

²⁸ Keyman, s. 222

²⁹ Sayyid, Bobby S., *Fundamental Fear – Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, 1997, s. 64

Islam

Att överhuvudtaget försöka göra en definition av ”islam” är vanskligt. Det är heller inte nödvändigt för min undersökning att själv på förhand göra någon begreppsförklaring då jag kommer att titta på hur ”islam” i olika former används i berättelserna om sekularism och modernitet i Turkiet. Jag vill trots detta anamma Leif Stenbergs dynamiska syn på islam som ”social produkt” och som ”pågående diskurs”.³⁰

Kemalism

Som kemalism benämns det ideologiska arvet från den turkiska republikens grundare Mustafa Kemal Atatürks moderniseringsprojekt. Enligt landsfadern skulle den revolutionära republiken grunda sig på de sex ”pilarna”: republikanism, nationalism, populism, etatism, sekularism och reformism. Republikanismen utgjorde det slutgiltiga brottet med Turkiets osmanska förflutna och kalifatet. Nationalismen skulle skapa ett etniskt homogent turkiskt samhälle. Populismen innebar att samhället inte skulle vara baserat på klasser och att suveräniteten skulle ligga hos folket genom parlamentarisk representation. Etatismen syftade till en statsstyrd ekonomisk politik och till att förneka autonoma politiska och kulturella sfärer. Sekularismen skulle skilja stat och religion åt. Religionsutövandet monopoliserades och styrdes av staten som därmed också definierade vad som skulle räknas som ”riktig” turkisk islam. Reformismen innebar viljan att oupphörligen genomföra genomgripande förändringar i samhället.³¹ Till kemalismen hör dessutom begreppen västernisering och modernisering som dock är betydligt diffusare till innehåll och som delvis har likställts och sammanblandats.³²

Kemalismen utgjorde således en specifik berättelse om det moderna i den turkiska kontexten. Den är ett inte minst i våra dagar omdebatterat begrepp. Frågan hur Atatürks ideologiska arv ska förvaltas är fortfarande aktuell vilket kommer att närmare belysas i min analys av de olika berättelserna.

Bobby S Sayyid argumenterar i sin bok *Fundamental Fear – Eurocentrism and the Emergence of Islamism* för att begreppet kemalism kan användas för en allmän politisk

³⁰ Stenberg, Leif, *Globalization and the Muslim World*, 2004, s.xxi

³¹ Karlsson, Ingmar, *Europa och Turken*, 2007 s. 61-62

³² Sayyid, Bobby S., *Fundamental Fear – Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, 1997, s. 64

diskurs i den muslimska världen där islam förlorat sin roll, nämligen att ”kemalism describes a hegemonic political discourse in the Muslim world, within which Islam was no longer a master signifier of the political order.”³³

Modernitet och sekularism ur ett landskapsperspektiv

Landskapsperspektivet på modernitet och modernism kan användas som en modifierad typ av moderniseringsteori för att skissera modernitetsberättelser som tillåter riktningförändringar längs vägen och vid sidan av den egna vägen ger utrymme för en mängd andra vägar eller riktningar.³⁴

Landskapsperspektivet på modernitet och modernisering är direkt kopplat till idén om historia som berättelse och historisk orientering. En diskussion av begreppen modernitet och modernisering gjordes tidigare. De har definierats på så olika sätt och dessa definitioner har allt som oftast gett svar på flera olika frågor samtidigt. De har använts för att karakterisera både den nya och den aktuella epoken, det nya och det befintliga samhället, samt vad som kännetecknar den pågående utvecklingen och vad framsteg innebär.³⁵ Landskapsperspektivet utgör ingen egen berättelse om modernitet utan kan användas som en tolkning av modernitetsberättelser och vad dessa handlar om.³⁶

Ett landskap består här av värden och berättelser beskriver förändringar eller förflyttningar mellan olika värdemässiga platser. En berättelse är ingen karta över hela landskapet utan fungerar istället som en beskrivning av en väg från en tidigare ståndpunkt i landskapet till ett mål i landskapet. I landskapet som helhet finns otaliga positioner och mål, flera än vilka som skulle rymmas i en berättelse. Var man befinner sig i berättelsen kan därmed likställas med frågan om hur långt på vägen man kommit och i vilken riktning man färdas. I landskapsperspektivet blir frågan om man är på väg mot eller från ett mål intressant eftersom de otaliga riktningarna som är möjliga blir synliga. När berättelser sätts i relation till landskapet och det blir uppenbart att det finns andra berättelser, blir talet om utveckling ”framåt” eller ”bakåt” för olika samhällstyper meningslös om den inte relateras till något specifikt i landskapet, det vill säga ett visst värde.³⁷

³³ Sayyid, s. 70

³⁴ Wiklund, s. 379

³⁵ ibid. s. 378

³⁶ ibid. s. 104

³⁷ ibid. s.72

Sekularismen kan behandlas som ett värde i landskapet som olika modernitetsberättelser förhåller sig till. Är det sekularistiska Turkiet fullbordat? Ses sekularismen som ett värde i sig eller utgör den förutsättningen för att uppnå ett annat samhällsligt mål? Vilken roll spelar sekularismen i visionen om ett nytt och bättre samhälle?

Då det inte finns något givet, oberoende objekt som kan fångas av en definition av modernitet finns det heller ingen riktig definition av begreppet. Genom att sätta de olika existerande definitionerna i samband med berättelser om nya eller nutida fenomen och samhällen och/eller om en eftersträvd eller avvisad utvecklingsriktning blir de lättare att förstå. När berättelserna i sin tur sätts i landskapsperspektivet blir det tydligare vilken utgångspunkt man har i landskapet, var man befinner sig för tillfället, vart man är på väg och vart man vill färdas. De normativa och identitetsrelaterade aspekterna som format en viss modernitetsberättelse framträder således.³⁸ Moderniseringsteorier står inte i motsättning till berättelser utan kan ses som en särskild form av berättelser då de också har en narrativ struktur.³⁹ Som tidigare nämnt har de klassiska moderniseringsteorierna dessutom ett klart slutmål, det vill säga tydliga normativa positioner.

Metod och material

Metod för berättelseanalys

Enligt den metod för historisk berättelseanalys som Wiklund utvecklat med Rüsens idéer som viktigaste grund, lyfts de teman, vägledande idéerna och ledtrådarna som håller ihop en berättelse fram för att rekonstruera berättelsers särdrag och vad de i huvudsak handlar om. De teman som kan urskiljas är i sig själva del av en berättelses problemformuleringen och utgör en tolkning av vad som är väsentligt i ett samhälles förändring. Med andra ord är min metodiskt vägledande fråga: ”Med vilka teman tolkas den historiska situationen och det som uppfattas som de väsentliga frågorna eller problemen?”⁴⁰ Mer konkret för min frågeställning lyder det som följer. Med vilka *teman* tolkas Turkiets historiska situation med hänsyn till sekularismen och de väsentliga problemen och frågorna kring sekularismen? Vilken roll

³⁸ Wiklund, s. 101-104

³⁹ Rösen, s. 20

⁴⁰ Wiklund, s. 104-108

tillskrivs till exempel kemalismen? Vad ses som det signifikanta för den turkiska sekularismen och den pågående utvecklingsriktningen? Hur definieras islam i berättelsen?

Wiklund anför flera begreppspår som viktiga för att karakterisera berättelser. Dessa är *framsteg* kontra *förfall*, *kontinuitet* och *diskontinuitet* samt *konflikt* och *konsensus*. Berättelserna analyseras utifrån hur dessa begrepp används och definieras, hur de präglar berättelsernas utformning. Vilken *periodisering* kan skönjas i berättelsen om Turkiet sekularism, det vill säga vilka olika faser konstrueras i berättelsen? Vad utgör själva *konflikten* kring sekularismen? Mellan vilka *aktörer* och *roller* i berättelsen står konflikten? Vilka *motsatspar* eller *dikotomier* används i övrigt? Dessa hållpunkter utgör grunden för betydelsedimensionen av berättelserna.

Med dessa frågor som grund kan således den övergripande tolkningen av förhållandet mellan sekularism och modernitet i Turkiet ses och dessutom vilken historisk orientering den berättelsen ger i frågan. Sekularismen kan som redan nämnts ses som ett värde i landskapet. Hur förhåller man sig till detta värde? Hur definieras det? Vilken poäng, sensmoral eller slutsats kan skönjas ur den akademiska berättelsen beträffande förhållandet mellan sekularism och modernitet? Hur förhåller sig de olika berättelserna till varandra? Med dessa vägledande frågor närmar jag mig meningsdimensionen. Jag tänker alltså inte befatta mig med hur ”modernitet” definieras i varje berättelse, utan jag behandlar varje text som en berättelse om det moderna Turkiet.

Eftersom jag undersöker berättelser som baseras i akademisk forskning behöver jag inte befatta mig med den grundläggande erfarenhetsdimensionen. Att just försöka rekonstruera berättelser utifrån akademisk litteratur från olika discipliner (så som antropologer, statsvetare, historiker, sociologer, religionsvetare) och skilda teoretiska utgångspunkter kan ge en värdefull övergripande bild. Att ta de olika teoretiska utgångspunkterna på allvar och ”balansera” dem mot varandra ger förutsättningarna för att kunna höja sig från det snäva disciplin-och teoribundna perspektivet och försöka skapa en rimlig övergripande berättelse. Dessa olika perspektiv kan betraktas som motsvarigheter till det som Wiklund, med utgångspunkt i Charles Taylors tankegångar, menar är formuleringar av identiteter vars delaktighet i diskussionen bör tas på allvar och tillåtas utmana andra, inte minst de dominerande, perspektiven.⁴¹

⁴¹ Wiklund, s. 73

Material

Föremål för min studie är främst akademiska artikelsamlingar om Turkiet som behandlar Turkiets aktuella politiska och socio-kulturella situation ur olika vetenskapliga perspektiv. De behandlar alla förhållandet mellan moderniseringsprojektet, sekularismen och islams roll i samhället och i politiken explicit.

Jag har inte för avsikt att inkludera böcker om Mellanöstern som tematiserar Turkiet komparativt med andra länder eller andra internationellt jämförande studier. Ej heller ämnar jag undersöka litteratur som handlar övergripande om islam och modernitet med Turkiet som ett av flera exempel. Denna avgränsning sker dels av rent praktiska tids- och utrymmesskäl men framför allt för att jag vill fokusera förändringen över tid av en specifik typ av berättelse: berättelsen om förhållandet mellan modernitet och sekularism i den turkiska republiken i övergripande skildringar av Turkiet där förståelsen av landets aktuella situation står i centrum.

Litteraturen jag valt är engelskspråkig med undantag av en tysk text. Författarna är till viss del själva turkar eller är av turkisk härkomst, alla texterna är dock ämnade för en internationell publik. Det rör sig med andra ord om tolkningar om förhållandet mellan islam och modernitet i Turkiet för framför allt en icke-turkisk publik. Författarna och böckerna blir vitt citerade och refererade till. Man kan alltså utgå från att deras berättelser om Turkiet har fått och får vid spridning och därmed även inflytande på förståelsen av Turkiet utomlands, i alla fall i akademiska kretsar.

Jag har försökt att hitta en balans i materialet och har därav valt tre texter från 1980-talet, fyra från 1990-talet, samt tre från 2000-talet.⁴² Varje berättelse presenteras enskilt och kan sägas utgöra en enligt ovanstående teman analyserad rekonstruktion av berättelsen jag skönjer i varje text. Jag har lagt till kortfattade kommentarer om deras utmärkande särdrag och värdemässiga ståndpunkter. I några fall använder jag mig av belysande citat. Berättelserna är kronologiskt uppdelade enligt det årtionde de författats i.

Att göra anspråk på att göra en fullständig analys av existerande berättelser inom det akademiska vore helt orimligt, istället hoppas jag kunna ge en viss översikt och ett visst perspektiv på olika berättelser formulerade mellan 1980 och idag.

⁴² Det rör sig om de följande böckerna i kronologisk ordning: Kazancigil, Ali & Özbudun, Ergun, *Atatürk – Founder of a Modern State*, 1981; Schick, Irvin C. & Tonak, Ertugrul Ahmet, *Turkey in Transition*, 1987; Özak, Halil & Dayyeli, Yildirim, *Die Türkei im Umbruch*, 1989; Tapper, Richard, *Islam in Modern Turkey – Religion, Politics and Literature in a Secular State*, 1992; Heper, Metin & Evin, Ahmet, *Politics in the Third Turkish Republic*, 1994; Bozdoğan, Sibel & Kasaba, Resat, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, 1997; Navaro-Yashin, Yael, *Faces of the State*, 2002; Yavuz, M. Hakan, *Islamic Political Identity in Turkey*, 2003; Keyman, E. Fuat, *Modernity, Secularism and Islam: The Case of Turkey*, 2007

2. Berättelser om sekularism och modernitet i Turkiet

Gemensamt för alla berättelser om Turkiet jag tagit del av i detta sammanhang är att de tar avstamp i bildandet av den turkiska republiken 1923 ur det förfallande Osmanska riket och Atatürks moderniseringsprocess. De flesta rymmer dock en tillbakablick på moderniseringenens faktiska början redan under imperiets sista period. Även den litteraturen som vill skildra det aktuella förhållandet mellan sekularism och modernitet sätter tvunget in den i Atatürks moderniseringsprojekt, dock på olika sätt.⁴³

Bernard Lewis *The Emergence of Modern Turkey* från 1961 och i ständigt nya upplagor, är fortfarande ett mycket inflytelserikt verk, både inom det akademiska och som populär historia över Turkiet.⁴⁴ Här ger jag en kort sammanfattning av hans berättelse om Turkiets modernisering och sekularism. Den fungerar även som forskningsläge.

Standardberättelsen om modernisering och sekularism i Turkiet

Lewis berättelse präglas av kontinuitet vad gäller den turkiska befolkningens islamiska tro och diskontinuitet i hänsyn till islams politiska roll. Den turkiska sekularismens period inleds under Turkiets självständighetskrig kring 1920, då den för första gången uppträdde som stark politisk kraft i kampen mellan nationalisterna och "kalifatets armé". Självständighetsrörelsen hade dock präglats av en stark religiös karaktär. I början fanns det således ingen omedelbar motsättning mellan kemalister och religiösa. 1920 uppträdde en militant laicism, anti-klerikalism hade dock redan funnits under perioder i den osmanska historien. Sekularistiska och positivistiska idéer och modernistiska tendenser hade brett ut sig under ungturkarnas tid. Den religiösa hierarkin hade förblivit mäktig och folkets religiösa lojalitet förstärkt av den långa serien krig, alla med kristna motståndare. En islamisk identitet och turkisk nationalism uppstod i detta sammanhang. Den muslimska opinionen användes i nationalistiskt syfte. Atatürk lyckades desetablera islam politiskt och avskaffa religiös rätt med en serie reformer, så som restriktioner och förbud mot religiös utbildning, införandet av europeisk civil-och

⁴³ se även Özdalga, Elisabeth,(red.), *Late Ottoman Society*, 2005 samt Mardin, Serif, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 1962.

⁴⁴ Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, 2002 (1961)

straffrätt, religiösa stiftelser nationalisering, fråntagandet av ulemans makt, transformeringen av sociala och kulturella symboler och praktiker, så som kläder och huvudbonader, kalendern och alfabetet. 1928 togs islam bort från konstitutionen.

Lewis skiljer på två nivåer i turkisk islam: statens formella, dogmatiska och rättsliga religion och massornas populära, mystiska och intuitiva tro. Sistnämndas heterodoxa islam organiserades framför allt genom olika religiösa ordnar, såkallade "tarikats" vilka bannlystes i den tidiga republiken fastän de stött på nationalisternas sida i kampen om republiken. Deras "vidskepliga" religiositet var inte förenlig med Atatürks vision om ett modernt, rationalistiskt och civiliserat Turkiet och avledde turkarna från den "sanna vägen" till en på positivism grundad nationalism. Kemalismens religionspolitik betecknas av Lewis som "laicism" och innebar inte "icke-religion". Islam skulle inte förstöras utan bara dess politiska, sociala och kulturella roll desetableras. Islam skulle således reduceras till den roll religionen har i en modern, västerländsk nationalstat. Kemalisterna gjorde också försök att göra själva religionen modern och mer rationell till form och innehåll. Ett ministerium för religiösa affärer (Diyamet) inrättades och islam blev en nationalistisk statsangelägenhet.

Under 1930-talet blev sekulariseringstrycket så starkt att till exempel religiös undervisning förbjöds. Sekulariseringen blev dock aldrig fullständig och folklig religion förblev. Efterkrigstiden präglades av större åsiktsfrihet över lag. 1950 återinfördes obligatorisk religionsundervisning med en moderniserad version av islam. Ett allmänt uppsving för islam blev iakttagbart. Bristen på religiösa lärda ledde i Lewis berättelse olyckligtvis till en delvis radikal och anti-västerländsk islam. Dessa tendensers potentiella politiska roll finner Lewis svår att avgöra. Med införandet av åsiktsfriheten återkom islam som politisk faktor vilket sedan dess använts i den partipolitiska kampen. Islams uppsving tolkas som ett möjligt hot mot de republikanska reformerna. Enligt Lewis är islam mycket djupt rotad i den nationella identiteten. Tanken om en återetablering av den islamiska tron som nyttig för turkisk politik och moral har fått fäste. Efter ett århundrade av västernisering med omvälvande förändringar återstår Turkiets grundläggande islamiska identitet. Islams uppsving tolkas som ett tecken på ett djupt nationellt behov. Turkiet kan komma att återfalla till det mörker det tog sig ur men detta är inte givet.

The Turkish people, by their exercise of of their practical common sense and powers of improvisation, may yet find a workable compromise between Islam and modernism that will enable them, without conflict, to follow both their father's path to freedom and progress and their grandfather's path to God.⁴⁵

⁴⁵ Lewis, s. 424

Berättelser från 1980-talet

Kemalismen som lyckat sekulariseringsprojekt

Utgångspunkten för Ali Kazancigil och Ergun Özbuduns antologi *Atatürk – Founder of a Modern State* från 1981 är viljan att skapa en nyanserad bild av kemalismens historiska roll.⁴⁶ Kemalismen utgjorde en intensifiering, radikaliserings och kulminering av en moderniserings- och sekulariseringstrend under det sena Osmanska riket. Sekularismen är i denna berättelse en avgörande faktor som skiljer ut den kemalistiska revolutionen från andra moderniseringsrörelser i den muslimska världen och Turkiet är det enda muslimska landet i världen vars konstitution stipulerar sekularismen som grundläggande organisationsprincip och där rättssystemet är helt sekulariserat. Karakteristiskt för den kemalistiska sekularismen är det konstitutionella förbudet mot politiska och föreningsbaserade aktiviteter som syftar till att etablera en politisk, social, ekonomisk eller juridisk ordning till och med bara delvis baserad på religiösa principer. Denna tyngdpunkt spåras till kemalismens rationalistiska och positivistiska inställning. Kemalismen är alltså ett grundläggande tema eller till och med aktör i denna berättelse.

Att rationaliseringen var direkt beroende av sekularisering kopplas till islams ursprung och det faktum att Islam uppstod som religion och stat samtidigt. Därav kan islamiska samhällen ej modernisera sina politiska strukturer utan en omfattande sekularisering. Islams individualisering och privatisering och inte dess totala utplåning var kemalismens målsättning. Kemalismen var anti-klerikal men inte anti-religiös. På ett övergripande plan handlade den kemalistiska sekularismen om att utvidga individens autonomi i samhället och att frigöra individen från en tradition av kvävande kollektiva inskränkningar i en kultur där individualism inte hade några historiska eller filosofiska rötter. Individen står således mot kollektivet och den islamiska kulturen mot en rationalistisk och individualistisk kultur. I detta avseende bör kemalismen enligt författarna betraktas som lyckad då majoriteten av den turkiska befolkningen tydligt skiljer på sin tro och politik.

Kemalismen ses i denna berättelse vara närmare förbunden med upplysningens rationalistiska och libertarianska filosofi än med 1900-talets antiliberala ideologier. Med individens autonomi som centralt värde uppstår således en kemalismens framgångsberättelse. Moderniseringens rationalisering stod i centrum och islams ”natur” nödgade sekularisering i

⁴⁶ Özbudun, Ergun & Kazancigil, Ali, (red.), *Atatürk – Founder of a Modern State*, 1981

det sammanhanget. Den turkiska sekularismen beskrivs också som fullbordad. Kemalismen tillhör det förflutna, är direkt kopplad till Atatürk och den historiska situationen och republikens grundande. Berättelsen är präglad av kontinuitet då ingen tydlig periodisering sker och ingen konkret konflikt utmålas, framför allt eftersom de enda mänskliga aktörerna i denna berättelse är "individen" och "befolkningen".

Sekularismen som politisk axel

I Binnaz Topraks artikel "The Religious Right" tolkas sekularismen i den turkiska republiken som den axel kring vilken progressiv kontra konservativ, modern kontra traditionell, upplyst kontra obskurantistisk, samt revolutionär kontra reaktionär definierats.⁴⁷ I denna berättelse utgör islam, från 1923 och framåt, det största hotet mot de sekulära eliternas moderniseringssträvanden och deras politiska auktoritet. Detta på grund av fyra fenomen som karakteriserar islam: 1. Det är en religion som inte skiljer på profant och sakralt. 2. Islam har en enande dragningskraft för politisk massmobilisering. 3. Minnet av det Osmanska imperiet påminner om att Islam kan fungera som basen för motstånd mot moderniseringsförsök av västerländsk modell. 4. Det flertal uppror mot den republikanska regimen och sekulariseringsprogrammet under 1920- och 30-talen visar att Islam har fungerat som källa till omfattande protest. Islams väsen och socio-politiska roll tolkas således som potentiell källa till konflikt som utspelar sig mellan eliten och massan.

Sekularismen tjänade till att stärka den kemalistiska populismen då den avledde från klassfrågor och underminerade klasssolidariteten. Populismen definierade "folket" som organisk enhet och utgjorde basen för nationell solidaritet. Oppositionen mellan sekularister och anti-sekularister ersatte kampen mellan Högern och Vänstern, det vill säga den "verkliga" konflikten i samhället. 1961 års konstitution inledde en ny period. Förutsättningarna för den politiska diskursen liberaliserades och politiska krafter blev inte längre kategoriserade enbart enligt deras hållning gentemot sekularismen. Reformerna som påbörjades 1923 var starkt förankrade i viljan att ersätta islamisk med västerländsk kultur. Omöjligheten att skilja religionen från staten inom islam, det vill säga islams "väsen", ledde paradoxalt nog till att religionen blev statens tjänare. Inga försök att skapa en autonom struktur åt islam jämförbar

⁴⁷ "The Religious Right", Binnaz Toprak i *Turkey in Transition*, Schick, Irvin C. & Tonak, ErtugrulAhmet (red.), 1987

med den kristna kyrkan gjordes dock. Dikotomin mellan "islamisk" och "västerländsk" är här explicit.

Den sekularistiska elitens rädslor för islamiska massuppror har varit gravt överdrivna. Men trots kemalismens oproportionerliga tonvikt på sekularism har islam förblivit en stark kraft i det sociala och politiska livet, framför allt som symboliskt system för individers och gruppers identitet. Tack vare "synkretismen" mellan kemalism och islam har den sociala och politiska religionen förvandlats till en individualistisk religion.

I denna berättelse har betoningen av sekularismen som värde fungerat som förvillelse vad gäller de "verkliga" (socioekonomiska) konflikterna i samhället. Den kemalistiska sekularismen och sekulariseringsprocessen utgör dock en framgångssaga då den förvandlat islam till en individualistisk religion som ger mening åt individer och grupper utan att leda till politiska omvälvningar.

Från kemalism till religiös nationalism

Ali Yasar Saribays artikel "Der Einfluss der Religion in der türkischen Gesellschaft und ihre Rolle im politischen Leben" vill förklara det tilltagande inflytandet av "islamiska strömningar i praktiskt taget alla samhällsliga områden".⁴⁸ 1979 års islamiska revolution i Iran fick stark genklang i Turkiet som måste spåras till historiska förutsättningar för radikala islamistiska strömningar i Turkiet. Det finns således en kontinuitet av dessa.

Skapandet av en nationalstat har stått i centrum för den turkiska moderniseringsrörelsen ända sedan Osmanska rikets Tanzimat-period. Moderna strukturer skulle etableras men samtidigt skulle de traditionella bibehållas. Modernitet och tradition ses således som motsatser. De osmanska reformatorerna misslyckades med detta och riket hamnade i en djup identitetskris. Religionen fungerade som viktigaste sammanlänkade faktor mellan regeringen och undersåtarna och utgjorde även maktens legitimering. Den svaga sociala rörligheten och den mäktiga byråkratiska eliten skapade en stark centrum-periferi relation och allt som centrum ägnade sig åt såg periferin därav med misstro på, inte minst på moderniseringen och västerniseringen som uppfattades som religionsförträngande och "hednifiering". En social konflikt förvandlades alltså till en värdekonflikt. Kemalisterna ville däremot skapa ett totalt modernt samhälle och islam som identitetsmedel ersattes av nationalismen. Ett grundläggande

⁴⁸ Saribay, Ali Yasar, "Der Einfluss der Religion auf die türkische Gesellschaft und ihre Rolle im politischen Leben" i Özak, I. Halil & Dageyi, Yildirim, (red.), *Die Türkei im Umbruch*, 1989

mål med kemalisternas moderniseringsinitiativ var att förse islam med rationellt och tidsenligt innehåll och att etablera en sekulär struktur åt samhälle och politik. Reformerna var elitistiskt styrda och därav förblev den starka staten. Själva den kemalistiska ideologin fick ett egenvärde, nationalismen symboliserades med "kemalismen" som efter Atatürks död förstärkt indoktrinerades. Moderniseringsförsöken ledde snarare till en omgestaltning av den sociopolitiska strukturen än till en radikal förändring av denna. Den islamiska auktoriteten hade helt enkelt ersatts av den kemalistiska. Saribay tillskriver alltså auktoritarismen en kontinuitet. Ett vakuum skapades: varken social rättvisa förverkligades, heller inte lyckades de nya politiskt-ideologiska principerna förmedlas, vilket tolkas som ett allmänt förfall. Bland den traditionsorienterade befolkningen sågs därför islam som enda lösning på de sociala och ekonomiska problemen. Den islamiska opposition i periferin utnyttjades sedermera i politiska maktkamper som potentiellt väljarunderlag, framför allt efter att flerpartisystemet införts. Föreställningen om en religiös opposition användes dock snarare som täckmantel för den reella klassoppositionen.

Även i denna berättelse döljer den upplevda värdekonflikten ett socialt fördelningsproblem. I de islamiska lägren har man numera insett att bildandet av en islamisk stat inte är möjlig utan att man skapar ett islamiskt samhälle. Medan man tidigare var rädd för islamisternas politiska underminering är man numera rädd för att islam ska inta det samhällseliga livets alla områden. Rädslan för islam präglas av kontinuitet, dock har en diskontinuitet uppstått gällande islamiska grupperns strategier och i sekularisternas förnimmelsen av dem. Efter 1980 förändras islams roll i samhället ytterligare då den blir del av den officiella politiken i och med att en statlig religions- och moralkultur etableras. Staten har utvecklats till religiös aktör. Kemalismen har i viss utsträckning omformulerats till en "religiös nationalism". En turkisk-islamisk syntes där religionen fungerar som samhällselig kontrollinstans i den byråkratisk-auktoritära statens händer har utformats. Sekularisternas oro är befogad vilket Saribay grundar på islams totalistiska natur som politisk ideologi. Den utgör ett hot mot den pluralistiska demokratin och Turkiets långa moderniseringsprocess.

Det turkiska samhällets moderna historia präglas av förfall, inte minst vad gäller sekularismen som hotas både från islamiska aktörer i samhället och av staten själv som är i väg att förlora sin sekularitet. Berättelsen präglas av en essentialistisk syn på islam. Den turkiska moderniseringsprocessen och delar av den ursprungliga kemalismen värderas högt om än dess rötter är högst problematiska och många negativa element så som auktoritarismen blivit kvar från det Osmanska riket. En pluralistisk demokrati med social rättvisa är målet för

det turkiska samhället men vägen dit kantas av motgångar och förutsättningarna tolkas som dåliga.

Berättelser från 1990-talet

Islams mångfald – sekularismens djup

Richard Tapper använder ett antropologiskt perspektiv på islams roll i Turkiet istället för att utröna frågan om Islam är ett hot mot den sekulära staten i *Islam in Modern Turkey*.⁴⁹ Epitetet ”sekulär stat” är diskutabel, både som beskrivning av eller som politisk princip för det moderna Turkiet. Sekularismens väsen och djup är det historiskt sett konstanta temat i Turkiet och även i dess osmanska förflutna. Tapper betonar att redan osmanerna skapade religiöst oberoende institutioner. När religionens roll som ”socialt cement” kom i blickfång blev islam paradoxalt nog alltmer politiserat och ideologiserat. Samtidigt blev religionen också mer specialiserad och stärktes på det personliga och familiära planet när statens funktioner sekulariserades. Religion och sekularisering tycks stå i ett paradoxalt och ömsesidigt påverkande förhållande.

Atatürk ville inte bara skilja islam från politiken utan även frånta den dess maktbas och underkasta islam staten, med avsikt att förhindra den gamla elitens möjlighet att återvända. Diskontinuiteten i sekulariseringsprocessen uppstår i och med hans regerande. Från och med revolterna 1925 har religion setts som folkligt motstånd och kommit att alltmer betraktas som subversiv och reaktionär. Motsättningen mellan ”republikansk” och ”islamisk” har till och med uppmuntrats. Denna dikotomi tolkas av Tapper alltså som skapad och påtvingad.

Kemalismen skulle fungera som ”civil religion” men på grund av dess materialistiska värderingar blev den aldrig något verkligt alternativ till islam som identitet och därav har islam fortsatt att existera. Islam är dock ytterst komplext och heterogent, därav kan man inte ställa upp en enkel dikotomi mellan islam och sekularism. Fokus läggs här alltså på kemalismen som icke-fungerande värdegrund. En ny period inleddes med införandet av flerparti-systemet då 1950-talets ”uppsving” för islam sammanföll med detta. Även i denna berättelse har den dock en socio-ekonomisk centrum-periferi-relation till grund.

⁴⁹ Tapper, Richard, (red.), *Islam in Modern Turkey – Religion, Politics and Literature in a Secular State*, 1991

Mellan 1950 och 1980-talet har religionen flyttat allt närmre centrum, delvis med regeringens stöd. En allmän konsensus (åtminstone i den akademiska världen) har uppstått att Turkiet vant sig vid sekularism, pluralism och demokrati. En omvärdering av den kemalistiska republikanismen har dock tagit fart samtidigt. Denna tar sig uttryck i en mer nationalistisk kultur, i ökade resurser och strukturer åt islam, en turkisk-islamisk syntes, religiösa ideal i de flesta partiprogrammen och ett avståndstagande från Väst. Turkiets sökande efter en identitet står i relation till Väst och det aktuella geopolitiska läget. Hur EU kommer att förhålla sig till ett eventuellt medlemskap, om de trots den turkiska sekularismen kommer att fokusera på Turkiets ”kultur” istället för sakfrågor ses som ödesfråga. Turkiets framtida västorientering är dock mest trolig och önskvärd i Tappers tolkning.

Berättelsen fokuserar på islams mångfald och framför allt på dess förändring som social aktör sedan slutet på det osmanska riket. Förhållandet mellan sekularism, islam och politik har alltid varit dynamiskt, vilket enligt författarens definition ligger i fenomenens natur. Eftersom ingen underliggande essentialistisk eller negativ syn på religion fungerar som utgångspunkt tolkas den religiösa utvecklingen heller inte i negativa termer än den tilltagande nationalismen och västfientligheten upplevs som hotfull. Att frågan om den framtida relationen till Europa värderas så högt kan höra samman med att författaren själv är europé.

Den moraliska kodens kontinuitet

För Serif Mardin är relationen mellan centrum och periferi avgörande för islams roll i det samtida Turkiet som framgår ur hans artikel ”Islam in Mass Society”.⁵⁰ De senaste 50 åren har präglats av stora förändringar av den sociala strukturen i Turkiet. Landsbygden transformerades i början av republiken av den byråkratiska eliten (centrum). Det numera störstadens urbana samhället leds av politiker med rötter i periferin. 1940-talets förändring av det partipolitiska systemet är orsaken till förändringen då landsbygdens massor kom i fokus och byråkraternas roll och makt förändrades. Diskontinuiteten i den sociala strukturen tolkas således som avgörande för samhällets utveckling och de centrala aktörerna i hans berättelse är ”eliten” och ”folket”. Modernisering har förblivit på agendan men med kravet på mer konkreta ekonomiska förbättringar för landsbygden och utan stora visioner om ett nytt

⁵⁰ Mardin, Serif, ”Islam in Mass Society” i *Politics in the Third Turkish Republic*, Heper, Metin & Evin, Ahmet, (red.), 1994

samhälle. ”Konservativa” idéer gavs uttryck i parlamentet: Turkiets islamiska arv som hade kastats ut i och med att sekularismen blivit officiell politik återupptäcktes.

Mardin uppfattar dock en stor kontinuitet mellan Atatürks sekulära politik och den nya betoningen av religiösa värderingar genom att man i båda fallen ville etablera en moralisk kod för samhället. Moderniseringseliten hade alltid hållit fast vid att vissa aspekter av den västerländska civilisationen var degenererad, de förespråkade aldrig västerländsk libertinism. Nationalismen roll tolkas som ett kulturellt ankare som tillät Turkiet att dra fördelar av västernisering och samtidigt behålla sin sociala integritet. Denna idé fanns i det breda politiska spektrat från och med mitten på 1800-talet. Islamiska värderingar var tänkta att återinföras för att balansera det som Turkiet förlorat genom moderniseringen av utbildnings- och kulturinstitutionerna. Förlusten av en islamisk kultur tolkas som förlusten av ett idiom som reglerat sociala relationer och utgör en viktig orsak till det komplexa uppsvinget för islam i det samtida Turkiet.

Atatürks sekularistiska reformer fick även oanade konsekvenser: avskaffandet av uleman, det viktiga segmentet av religiösa funktionärer, har lett till att det numera är antingen låga lärda (anti-sekularister) eller Diyanet-anställda som är islamiska ledare och som därmed präglar rörelserna. Förändringen av islams roll överlag uppfattas således som ett värdemässigt förfall, dock på ett komplext sätt. Att politikerna skulle utnyttja religionen i väljarsyfte sedan 1980 är en missuppfattning. Istället bör islams framgångar ses som ett kollektivt identitetsbyggande. Sekularisterna bör därav utforma strategier för att förstå och bemöta de islamiska rörelserans kraft istället för att beklaga den tilltagande motsättningen mellan sekulära och religiösa grupper som uppstått sedan 1980. Numera är alltså aktörerna ”sekulära” och ”religiösa” grupper. Arvet från de många republikanska institutionerna och kontinuiteten i Turkiets sociala kitt leder religionen i riktningen av långsiktig generell sekularisering, vilket Mardin bedömer som det optimistiska och eftersträvansvärda scenariot. Därmed är en förändring av turkisk islam till en önskvärd ”civil religion” tänkbar.

Rekonstruerad västerländsk modernitet och emancipatorisk islamisk identitet

Nilüfer Göles artikel ”The Quest for the Islamic Self within the Context of Modernity”⁵¹ ansluter sig till de specifika, kontextbundna tolkningarna av modernitet och de partikularistiska analyserna av modernisering. Uteslutningen av den islamiska identiteten i Turkiet uppenbarar moderniseringens totaliserande natur. Ett nytt befästande och utarbetande av ett islamiskt jag är iakttagbart i och med den islamiska politiska emancipationen. Hon tolkar detta som tecken på moderniseringens allomfattande kraft som trängt in i vardagslivets mest intima områden, och därmed som ett förfall.

Nutida islamiska rörelser utmanar den allmänt vedertagna dikotomin mellan tradition och modernitet. Hon framhåller följande begreppspars relevans: tro och rationalitet, moralitet och modernitet, individualism och gemenskap, intimitet och transparens. Dessa utgör dock heller inte några dikotomier utan har en dynamisk relation. Aktörerna i hennes berättelse är ”det islamiska jaget”, ”islamiska rörelser”, ”modernistiska eliter” samt ”de urbana lägre klasserna”. Den turkiska kvinnan spelar en särskild roll.

Det faktum att islam så starkt talar till behovet av kulturell och politisk emancipation kan inte förklaras med socioekonomiska faktorer. En sådan förklaring baseras på föreställningar om ett i religionen inneboende element som är oförenligt med exempelvis reformism och sekularism eller på en essentialistisk syn på islam där religionen är tagen ur sin historiska och politiska kontext. Den lokala rekonstruktionen och internaliseringen av det västerländska modernitetsidealet och maktförhållandena mellan islamiska rörelser och modernistiska eliter utgör rimligare förklaringsmodeller. Den kulturella nivån, det vill säga livsstilar, könsidentiteter och självidentifikationer kan belysa detta bättre än de statliga strukturerna och de politiska institutionernas nivå.

De modernistiska eliterna byggde på en tradition av ideologisk positivism som siktade på sekularisering, rationalisering och nationsbygge. Positivismen gjorde universella anspråk på den västerländska modellen. Samhällets enhet skulle skapas genom ”framsteg” av västerländsk art. Den idealiska kvinnan blev symbol för reformen eftersom den djupaste intellektuella och emotionella schismen mellan islam och väst tolkas råda kring genusfrågor och uppdelningen av privat och offentligt. Kvinnor ställs inför det radikala valet mellan västlig och muslim. I praktiken uppstår dock en massa hybridformer, förutom för eliten som

⁵¹ Göle, Nilüfer, ”The Quest for the Islamic Self” i Kasaba, Resat & Bozdoğan, Sibel, red. *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, 1997

valt identiteten ”modern”, ”emanciperad”, ”civiliserad”. En kognitiv dissonans, det vill säga konflikt, mellan värdesystemen har uppstått där kemalisterna är uppbackade av staten och den centrala makten och islamisterna utgör oppositionen.

En ny modernitet, alltså en diskontinuitet, uppstår i och med att islam rekonstrueras och positioneras i en ny, motsägelsefull och självsäker roll. Islamiska rörelser förhåller sig till upplysningsmoderniteten som andra samtida sociala rörelser och ägnar sig således åt identitetspolitik i motstånd mot abstrakt universalism. ”A new definition of the Islamic self is rooted in a religiosity repressed by secularism and is sought in the reinvention of traditions destroyed by modernization.”⁵² Den västerländska modernismens framträdande erfarenheter, sekularisering och jämlikhet, upplevs i den muslimska kontexten som angrepp på de mest privata områden och sociala relationerna. Sekularisering och jämlikhet står alltså i motsättning till islamiska värden. ”Islamism is more than a political ideology, for it creates a community forged in the crucible of the sacred.”⁵³ Detta sökandet efter ”olikhet”, ”autenticitet”, ”moral” har sina egna begränsningar och kan leda till essentialistiska definitioner och exklusion med risk för auktoritarism och totalitarism, vilket Göle värderar som hot.

Den västerländska moderniteten kritiserar konstant på diskursnivå men gällande politisk tävlan, social praktik samt på individnivå tilltar komplexiteten i interaktionen med denna. Västerländsk modernitet tolkas således stå i motsättning till lokal och islamisk sådan, dock på ett dynamiskt vis. En ny, komplex motståndsrörelse har etablerats.

En milstolpe i sökandet efter en islamisk identitet i Turkiet kommer att vara hur det stora islamiskt präglade Välfärds-partiet (Refah) rör sig från periferi till centrum under de kommande åren, i sitt försök att förena sin islamiskt präglade filosofi med de urbana lägre klassernas ambitioner som är mer intresserade av att omfamna moderniteten än att avvisa den. Göle tolkar således nuläget som ett kritiskt skede där både riktningen hon tolkar som trolig och den hon finner eftersträvansvärd är otydlig. Att tendenser mot en auktoritär och totalitär identitet är fruktade framträder dock ur hennes berättelse.

En ofullbordad modernitet utan genuin sekularism

Utgångspunkten för Caglar Keydars artikel ”Whither the Project of Modernity?” är uppfattningen att 1990-talets Turkiet är präglad av en djup oro och ett stort missnöje i det

⁵² Göle, s. 89

⁵³ Göle s. 91

turkiska samhället över ”moderniseringsprojektets död”.⁵⁴ I en kontext där moderniteten hade blivit medvetet påtvingad av moderniserarna med statsmaktens hjälp tycktes själva statens kris förebåda hela projektets konkurs. De turkiska moderniserarna hade själva identifierat modernisering med västernisering som ett totalt projekt som sträckte sig bortom byråkratisering och rationalisering till sekularisering, individens frigörelse och jämlikhet mellan könen. Inget rum för lokal kultur och inga epitet till moderniteten så som ”turkisk” eller ”islamisk” gavs, vilket ledde till en utbredd pessimism, det vill säga en underliggande konflikt.

Idéen om en reell förändring med organisatorisk effektivitet och rationalitet, som är fränkopplad upplysningsnormerna, har vunnit popularitet och det pågår för närvarande ett sökande efter kulturell identitet i Turkiet. Det stora moderniseringsprojektets kontinuitet tolkas således som över. Keydar står tydligt på upplysningens sida men tillskriver moderniseringsprojektet stora fel från dess begynnelse. Den turkiska eliten moderniserade sitt objekt, det turkiska folket, ”uppifrån” i eget intresse. På grund av den starka statstraditionen blev moderniteten inte fullskalig, det vill säga att den inte innefattade politisk modernisering och uppvisade därför fascistoida tendenser. Keydar utgår från idén om en odelbar modernitet och därför måste moderniseringen uppifrån med sitt urvattnade medborgarbegrepp, populismen och de enbart sociala rättigheterna, nu flyttas till samhället och medborgarnas rättigheter. Den pådyvlade nationalismen hade ersatt den osmanska legitimerande ideologin och de civila rättigheterna utvecklades aldrig utan nationens enhet och kollektivet betonades. Även i denna berättelse framstår således en kontinuitet av auktoritarismen mellan det osmanska riket och den tidiga republiken. Gapet mellan eliterna och massorna växte och det västernistiska idealet förknippades med statsauktoritarism och etatismen. En ”autentisk” motståndskultur växte fram som utmaning. Kontinuiteten har brutits. Med förverkligandet av politisk liberalism och en genuin sekularism skulle i Keydars tolkning de olika separatistiska krafterna tappa mycket av sin driv- och dragningskraft.

Although a ”modernist” strand is harder to find within the religious movement, it is still true that political Islam drives its ammunition from the authoritarian conceptions of the state that pass for secularism. With genuine secularism, the Islamic communitarian movement could well be reduced to an ordinary millenarianism and a constituency for the marginalized.⁵⁵

⁵⁴ Keydar, Caglar, ”Whither the Project of Modernity?” i Kasaba, Resat & Bozdogan, Sibel, red. *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, 1997

⁵⁵ Keydar. s. 48

”Genuin” sekularism är således inte förverkligad. En möjlig utvecklingsriktning för den islamiska rörelsen är att den kan komma att förvandlas till ett sant islamisk-demokratiskt parti. Dagens konflikt står alltså mellan den gamla auktoritära-moderniserade, paternalistiska staten och en modernistisk idé om politisk liberalism och medborgarskap. Politisk liberalisering förespråkas av Keydar som den rätta vägen för att realisera upplysningens ideal och individers autonomi. Detta för att förhindra statiska kommunitaristiska tendenser och en tunn version av modernitet.

Berättelser från 2000-talet

Mot dikotomin ”sekularitet” - ”religion”

Att utmana själva den analytiska distinktionen mellan ”sekularitet” och ”religion” både mot den gängse akademiska och den offentliga diskursen samt att upphäva föreställningen om sekularister och islamister som gemenskaper är Yael Navaro-Yashins ambition.⁵⁶ I hennes berättelse är sekularismen den turkiska statens egna föredragna berättelse om sig själv. Konflikten över sekularismen som har utgjort den mest centrala frågan i Turkiets offentlighet är statens och militärens favoritberättelse om det politiska i det samtida Turkiet, i motsats till andra frågor så som kurderna, Cypernfrågan, med mera. ”Islamismens” uppsving har konstruerats och presenterats som det största hotet mot Turkiets enhet. Själva begreppet sekularism måste dock problematiseras för att inte bara reproducera diskurserna och ideologierna som ligger till grund för dessa etablerade termer.

”A culture of the state was the context for the secularist/Islamist conflict in late-twentieth century Turkey. Secularism and Islamism competed in a public arena, both wearing different faces of the state.”⁵⁷ Schismen mellan sekularim-islamism kan dock inte tas för självklar. Gällande konflikter kring religion i offentligheten objektifieras ”religion” som problemet och den religiösa gemenskapen fokuseras som en anomali eller en ny social grupp. Sekularismen utgör dock den mest dominerande diskursen offentligheten styrs av. Den utgör inget neutralt

⁵⁶ Navaro-Yashin, Yael, *Faces of the State – Secularism and Public Life in Turkey*, 2002

⁵⁷ *ibid.* s. 7

paradigm utan är en statsideologi och hegemonisk offentlig diskurs i nutida Turkiet. Sekularismen tolkas av henne vara en egen kultur som hör samman med militarism, auktoritarism och etatismen och därmed som förtryckande. Istället för att se på islamisterna som en gemenskap eller islamismen som ett fenomen bör fokus ligga på hur islamisterna fungerar inom de förutsättningarna som offentligheten dominerad av den sekularistiska diskursen ger. Islamism i Turkiet är genomsyrad med sekularismens språk, sekularitet och religion står i ett dialektiskt förhållande till varandra. Navaro-Yashin betoning av en enskilds diskurs dominans kan underförstått ses som ett förespråkande av ett mer pluralistiskt samhälle.

Konflikten mellan kemalism och demokrati

Hakan Yavuz identifierar i sin bok *Islamic Political Identity in Turkey* Turkiets historia från år 1923 med historien om konflikten mellan demokrati och kemalism.⁵⁸ Religiösa idéer och institutioner står i inte i automatisk konflikt till reform och kompromiss. Principerna nationalism och sekularism lyckades skapa ett modernt samhälle, men kemalismen som ideologi misslyckades att modernisera sig själv och blev därav auktoritär. Republikens historia är således präglad av både framsteg och förfall. Den av militären dominerade förståelsen av kemalismen kunde ej införliva två viktiga värden: demokrati och ett helt autonomt civilt samhälle. Eftersom kemalismen förutsätter att staten är viktigare än samhället har det framför allt efter 1980 blivit ett "security-regime".

En ny period har inletts i och med att islamiska rörelser frammarsch som formats runt kulturpolitiska frågor, identiteter och livsstilar. Inkomstpolitiken eller statspolitiken tolkas inte som central orsak. Således kopplas inte identiteter direkt med socioekonomiska grupper. Demokratin har frambringat identitetsanspråk i det offentliga rummet men dessa har upplevts som hot mot det kemalistiska systemet och den militär-byråkratiska eliten som regelbundet ingripit mot dessa. Aktörerna i denna berättelse är således en "militär-byråkratisk elit" och olika "identiteter" bland folket. Islamistiska grupper är de mest betydelsefulla och har känt sig exkluderade genom kemalisternas upptagenhet med sekularismen som det definierande elementet av "moderniteten" och med att definiera islam med "bakåtsträvan". Turkiets islamiska rörelser är dock inte anti-moderna eller bakåtsträvande, de är identitets-och

⁵⁸ Yavuz, M. Hakan, *Islamic Political Identity in Turkey*, 2003

rättvisesökande rörelser som vill återta det islamiska jaget som upplevs som berövad dess autenticitet och identitet. Demokratiseringsrörelsen och de islamiska rörelserna är helt sammanflätade.

En ekonomisk och politisk liberalisering skulle förhindra hegemoniska och totalistiska synsätt från att dominera det dagliga livet. Islams utformning är direkt påverkad av statens agerande. Islamiska rörelser blir reaktionära och radikala om staten de verkar i är auktoritär och inte ger utrymme för ekonomisk liberalisering. Det pågår en paradoxal process av samtidig sekularisering av den religiösa auktoriteten och en förnyelse av islam som politisk identitet. Den turkiska sekularismens form definierades av den republikanska eliten inom statens egen logik. Genom att islam förtrycktes skadades de formerande banden mellan politik och kultur vilket förfrämligade majoriteten av befolkningen. Islam likställdes således med tradition och kontinuitet och sekularismen med antitraditionella och progressiva krafter. Förändringen av islams roll tolkas alltså som förfall. Statselitens rädsla skiftade sedan från islamiska grupper till kommunister och kurdiska nationalister. Då antog staten en intagande hållning gentemot de islamiska grupperna och började främja en ”turkisk-islamisk syntes” för att förhindra ideologisk polarisering och samhällelig anarki. Staten försökte skaffa sig islamiska sympatier genom ekonomiska och politiska liberaliseringar vilket ledde till genomgripande sociala förändringar och möjliggjorde för dittills marginaliserade islamiska rörelser att utvidga sin verksamhet och få mer utrymme. Således tolkas den turkiska statens tilltagande positiva och inkluderande hållning mot islam som framsteg. Detta för att en inklusiv kontext, politisk pluralism, social rörlighet uppåt och ett autonomt civilt samhälle och ett ömsesidigt erkännande av och utbyte mellan sekulär-elitistiska och islamiskt definierade grupper är önskvärda. Den kemalistiska ideologin har underminerats, de gamla dikotomierna mellan ”moderna” kemalister och ”efterblivna” muslimer upplösts så att ingen enskild ideologisk konstruktion kan dominera offentligheten längre.

Trycket ”ovanifrån” mot islam ledde till uppkomsten av en islamisk upplysning, i bemärkelsen av en ny betoning av människovärdet och social rättvisa. Islams utveckling betraktas alltså också som framsteg. Mångfalden av olika islamiska identiteter, interaktionen mellan islamiska och sekulära ideologier skapar pluralistiska föreställningar och olika möjligheter till identitet och ideologi i det samtida Turkiet, samt en fragmentering och pluralisering av islamiska sociala och politiska rörelser. Islamiska rörelser tolkas av Yavuz utgöra en positiv faktor i demokratiseringsprocessen om de fullt integreras i ett öppet, demokratiskt, konstitutionellt system.

The old Republican Turkey we have known has become passé, and a new Turkey is unfolding in a troubled and uncertain fashion. The exact trajectory of state and society may be unclear but it is certain that the country has come to a crucial crossroads. The old Turkey was based on a conscious attempt to forget the Islamic-Ottoman past. The new Turkey, in contrast, is evolving on the basis of remembering and building on the deep-rooted legacy of the Ottoman-Islamic past. Turkey has been evolving from a state-centric society, where homogeneity and obedience were the imperative, to an associational society in which diversity is becoming a fact of everyday life, along with the anxious emergence of a civic culture.⁵⁹

Religionens de-privatisering

Enligt E. Fuat Keyman är det den konfliktfyllda balansgången mellan religion och politik som har varit ett av de definierande dragen i den turkiska moderniteten sedan 1923 sin artikel ”Modernity, Secularism and Islam: The Case of Turkey”.⁶⁰ Genomgående i samtida turkisk historia har sekularismen generellt sätt kritiserats för att staten styr över samhället genom att reglera och administrera religiösa gemenskaper. Det institutionella åtskiljandet av religiösa och politiska domäner har dock varit en generellt accepterad norm. Detta samt statens uppifrån påtvingande sekulära nationella identitet har dock alltid utmanats av islam.

Religionen konstituerar sociala roller och sociala identitetsformationer bland den turkiska befolkningen. Islam som utmanare utgör således en kontinuitet. Atatürk och kemalisterna påbörjade processen att ”göra” det moderna Turkiet genom att försöka etablera de nödvändiga politiska och kulturella institutionerna både för att bryta med det osmanska förflutna och för att uppnå den samtida västerländska civilisationsnivån för vilken sekularismen betraktades som grundläggande. Islam skulle således avlägsnas från den politiska diskursen och den sekulära nationalstaten blev huvudelementet i viljan till civilisation. En ny period inleddes.

Den turkiska moderniteten är och har varit ett statscentriskt politiskt projekt. Atatürks sex pilar var ämnade till att sammankoppla den politisk-samhälleliga moderniteten med den kulturella. I och med de institutionella och strukturella förändringar väntades även den subjektiva sekularismen följa och islams symboliska och kulturella roll avta. Absolut institutionell och konstitutionell kontroll över religiösa aktiviteter, både i offentligheten och det privata infördes för att länka samman den objektiva och subjektiva sekulariseringen. Islam utgör dock den främsta referenspunkten för majoriteten av partier sedan flerpartisystemet infördes. De islamiska partiernas framgångar 1945, 1980 och 2002 kan bara förklaras med

⁵⁹ Yavuz, s. 274

⁶⁰ Keyman, E. Fuat, ”Modernity, Secularism and Islam”, *Theory, Culture and Society*, 2007

islams fortsatta makt i det turkiska samhället. Denna har tilltagit enormt under 80-och 90-talen, såväl politiskt, ekonomiskt som kulturellt och dikterat den turkiska modernitetens förändring. En diskontinuitet blir tydlig. Den turkiska sekularismen har nämligen varit svag i att åstadkomma ett sekulärt socialt etos som skulle var starkt nog för att skapa en subjektiv sekularisering och är nu utmanad och i legitimitetskris eftersom den inte förmår svara effektivt mot olika islamiska identitetsanspråk på erkännande och grupprättigheter. Den statstyrda sekularismen tolkas som förfall. Istället för sekularisering ser man nu en deprivatisering av islam, också ett förfall. Politisk islam får röster trots sitt konstitutionella förbud, islam fungerar effektivt utan statsstöd som viktigt nätverk för företagande, och kulturell islam är en stark och komplex kraft. Islam gör framsteg.

De senaste åren har sekularismen också kritiserats för att inte arbeta enligt principerna ”opartiskhet och neutralitet”, för att vara för strikt (tex gällande islamiska partier, slöjförbudet, med mera) samt för att motarbeta representativ demokrati och pluralism. Ett tilltagande förfall pågår. Paradoxalt nog förstärker sekularismen Sunni-islam både institutionellt och ideologiskt eftersom Direktoratet för religiösa frågor (Diyamet) endast arbetar med Sunni-islam. Sekularismen är således för Sunni för andra muslimska grupper och för muslimsk för andra religiösa grupper. Islamiska aktörer kritiserar dock nästan uteslutande processen av den subjektiva sekularismen, ej den objektiva/institutionella. Detta blir tydligt i slöjförbudet på universiteten: staten reducerar religiösa praktiker till att endast vara privata och individualistiska och utövar statlig kontroll av religiöst orienterade praktiker bland samhälleliga grupper.

As a constitutive ground for Turkish modernity, secularism needs to be protected. Objective secularization, that is, the institutional separation of the domains of religion and politics, constitutes the basis for Turkish democracy and its consolidation. Yet, as a political project, Turkish secularism needs to be reformed in such a way that its state-centric mode of governing can be transformed into a democratic secular politics of secularism. What is needed in this context is a ”democratic secular imaginary” as a more dialogical, tolerant and accomodating strategy of living with difference, enabling us to understand religious claims to difference in their own right and approaching them emphatically and critically.⁶¹

Således tolkas den turkiska sekularismens, laicismens, beskaffenhet som icke-fungerande och odemokratisk. Reformerna som är eftersträvansvärda måste ske på institutionell nivå och med ospecificerade demokratiska ”strategier”.

⁶¹ Keyman, s. 229

3. Konklusion och avslutning

Ur analyserna framgår hur valet av teman och värdemässiga ståndpunkter, både implicita och explicita, har format de enskilda berättelserna. Dessutom tycks det mig tydligt att dessa skiftat genom de tre årtiondena och jag skönjer stora likheter mellan respektive decenniets berättelser.

1980-talets berättelser präglas av en uttalat essentialistisk syn på ”islams beskaffenhet”. Detta är i sin tur anledningen till att den turkiska sekularismens form inte direkt ifrågasätts. Individens autonomi stipuleras i Kazancigil/Özbuduns och i Topraks berättelser som högsta samhällseliga värde och därav anses Turkiets problematiska sekulariseringsväg ändå som lyckad. I Saribays berättelse beskrivs sekularismen dock som hotad av islamiska rörelser. Både i Topraks och Saribays berättelser är den stora grundläggande samhällskonflikten en klassproblematik.

Det följande årtiondets berättelser är mer problematiserande. Tydligast blir detta i att samtliga författare avvisar en statisk och essentialistisk syn på islam. Religionen beskrivs som föränderlig och stående i ett dynamiskt förhållande till olika samhällseliga processer. Göle, vars berättelse fokuserar på individen, privatsfären och kön, uppfattar dock trots allt en fundamental konflikt mellan ”islamisk” och ”västerländsk”. Problematikeringen av moderniseringens och ”modernitetens” västerländska ursprung förekommer också i Keydars berättelse. Han är den som tydligast markerar sin värdemässiga ståndpunkt och är den enda som ansluter sig explicit till upplysningsidealerna. Författarna ser olika på sekularismens situation och värderar också de islamiska rörelsernas frammarsch olika: För Tapper är sekularismen etablerad och islams ”uppsving” i sig inget negativt. Mardin beskriver den turkiska sekularismens historiska negativa sidor, den rådande sekularismens form avvisas eller ifrågasätts dock inte. Islam som politisk aktör är dock ett potentiellt hot som bör bemötas. Att sekularismen importerats från väst och utgjort ett övergrepp på den turkiska befolkningen lyfts fram av Göle. På grund av sin rädsla för totalitaristiska tendenser hon ser inom islam, avvisar hon emellertid inte heller den rådande sekularismen. Enligt Keydars berättelse har en ”genuin”, det vill säga på upplysningsidealerna baserad, demokratisk sekularism aldrig fullbordats i Turkiet.

2000-talets berättelser ifrågasätter dagens sekularism betydligt mer långtgående och dess förtyckande natur står i fokus. För Navaro-Yashin är den turkiska sekularismen en egen hegemonisk kultur som är direkt kopplad till militarism och auktoritarism. Yavuz betonar den

kemalistiska sekularismens anti-demokratiska natur, likaså Keyman. De ser dagens islamiska rörelser som demokratirörelser. Den essentialistiska synen på islam är helt frånvarande. Alla tre berättelser förespråkar idealet av ett pluralistiskt, demokratiskt samhälle.

I kronologisk betraktelse synliggörs hur de olika berättelserna fungerar som en reartikulering av problematiken och hur fokus och tyngpunkter skiftats för att försöka ge en rimligare historisk orientering kring sekularismens och islams roll. Ur 1990-talets berättelser exempelvis kan skönjas att vissa aspekter av och grupperns situation i det turkiska samhället inte inkluderats i tidigare övergripande berättelser. Detta hänger förmodligen också samman med den tilltagande teoretiska tyngden och differentiering i akademisk forskning och en alltmer komplexare och kritisk begreppsapparat.

Jag anser att ovanstående analys har visat hur akademiska texter konstitueras av mycket klara berättelser där tydliga värdemässiga ståndpunkter och mål kan skönjas. Den historiska berättelseanalysen ger mycket goda redskap att skönja de underliggande normerna, värderingarna och framtidsförväntningarna, som ofta inte är uttalade.

Jämförelsen av berättelserna synliggör tolkningskonflikten som i princip handlar om islams roll i politik och samhälle. Denna i sin tur är direkt kopplad till synen på islam i synnerhet och religion i allmänhet och till visionen om vad ett gott samhälle är. Skiftet från 1980-talets betoning av individens autonomi till dagens ideal om ett pluralistiskt samhälle och erkännande av grupprättigheter anser jag vara uppenbar. Det är troligt att detta hänger samman med utvecklingen av den globala diskursen om kulturella- och grupprättigheter som etablerats. Då undersökningen är baserad på ett mycket litet urval av material kan jag dock inte dra några långtgående slutsatser om diskursen förändring under dessa 27 år. Turkiets socioekonomiska, politiska förhållanden, inte minst i och med EU-förhandlingarna och reformerna landet genom gått i det sammanhanget, har också ändrats markant under denna period, vilket också påverkar berättelserna. Nya historiska erfarenheter har gjorts vilka ligger till grund för historiska reorientering.

Hur kan då landskapsperspektivet bidra till en rimlig berättelse om sekularism i Turkiet? Kan man överhuvudtaget undvika att hamna i en stor diskussion om vad religion/islam är när man vill skapa en rimlig berättelse om sekularismen i dagens Turkiet? Jag valde att behandla sekularism som ett värde i landskapet som de olika berättelserna om det moderna relaterade till. Sekularismen utgör dock i ingen berättelse ett egenvärde utan utgör en viktig faktor för samhällsliga mål av annat slag, som individens autonomi eller ett pluralistiskt, demokratiskt samhälle. Berättelserna pekar på att en historiskt situerad istället för principiell diskussion om sekularism samt ett problematiserande av sekularismens form är viktig. Berättelser om det

moderna i landskapsperspektivet ter sig högst relevant i en kontext där begreppet ”modernitet” har varit och fortfarande är så laddat som i Turkiet. Det vore i detta sammanhang fruktbart att lösgöra sig från begreppet, särskilt då en allmän konsensus kring sekularismen som en etablerad grundläggande politisk organisatorisk princip tycks råda. Indikerar inte detta att man kan isolera sekularismen från föreställningar om ”modernitetens” och islams ”natur” och att man istället bör fokusera på en konstruktiv diskussion om hur sekularismen kan förbättras och bli mer demokratisk, samt andra konkreta problem i samhället? Här anser jag att de olika akademiska berättelserna kan bidra till den breda, offentliga debatten i dagens Turkiet, inte minst för att motverka den polarisering mellan ”sekularister” och ”islamister” som vissa grupper tycks finna och som jag kort beskrev i inledningen. Följande citat av Jörn Rüsen ter sig högst angeläget för det samtida Turkiet och synen på religionens roll i samhället:

Vilken framtid vi kommer att få, beror också inte minst på hur vi umgås med vårt förflutna, vad vi väljer att minnas, hur vi minns och vad vi glömmar. En framtidsföreställning som är frikopplad från det historiska minnet är illusorisk och gör det handlande som den anvisar grundlöst. Bara ett framtidsperspektiv som bygger på en genomarbetad erfarenhet av det förflutna, dvs. som är historiskt välgrundat, ger hopp om framgång.⁶²

⁶² Wiklund, s. 377

Litteraturlista

- Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, London, 1998 (1964)
- Eisenstadt, Shmuel N., (red.), *Multiple Modernities*, New Brunswick, 2002
- European Stability Initiative, *Islamic Calvinists – Change and Conservatism in Central Anatolia*, Istanbul, 2005
- Göle, Nilüfer, "The Quest for the Islamic Self within the Context of Modernity", i Bozdogan, Sibel & Kasaba, Resat, (red.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Washington, 1997
- Karlsson, Ingmar, *Europa och Turken*, Stockholm, 2007
- Kazancigil, Ali & Özbudun, Ergun, (red.), *Atatürk – Founder of a Modern State*, New York, 1981
- Keydar, Caglar, "Whither the Project of Modernity? Turkey in the 1990's" i Bozdogan, Sibel & Kasaba, Resat, (red.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Washington, 1997
- Keyman, E. Fuat, "Modernity, Secularism and Islam: The Case of Turkey" i *Theory, Culture and Society* 24: 215, 2007
- Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, London, 1961 (2002)
- Mardin, Serif, "Islam in Mass Society: Harmony versus Polarization" i *Politics in the Third Turkish Republic*, Heper, Metin & Evin, Ahmet (red.), Boulder, 1994
- Navaro-Yashin, Yael, *Faces of the State*, Princeton, 2002
- Oehring, Otmar, *Human Rights in Turkey – Secularism = Religious Freedom?*, Aachen, 2002
- Parsi, Rouzbeh, "Reforming Society: Intellectuals and Nation-Building in Iran and Turkey" i *Between Europe and Islam*, Höfert, Almut & Salvatore, Armando, (red.), Brüssel, 2000
- Pippin, Robert B., *Modernity as a Philosophical Problem*, Cambridge, 1991
- Rüsen, Jörn, *Berättande och förnuft*, Göteborg, 2004
- Rüsen, Jörn, *History: Narration, Interpretation, Orientation*, New York, 2005
- Saribay, Ali Yasar, "Der Einfluss der Religion auf die türkische Gesellschaft und Ihre Rolle im politischen Leben" i *Die Türkei im Umbruch*, Özak, Halil & Dayyeli, Yildirim, (red.) Frankfurt am Main, 1989
- Sayyid, Bobby S, *Fundamental Fear – Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, London, 1997

Schaebler, Birgit & Stenberg, Leif, (red.), *Globalization and the Muslim World*, Syracuse, 2004

Tapper, Richard, (red.) *Islam in Modern Turkey – Religion, Politics and Literature in a Secular State*, London, 1991

Toprak, Binnaz, "The Religious Right" i *Turkey in Transition*, Schick, Irvin C. & Tonak, Ertugrul Ahmet, (red.), New York, 1987

Wiklund, *I det modernas landskap- Historisk orientering och kritiska berättelser om det moderna Sverige mellan 1960 och 1990*, Stockholm/Stehag, 2006

Yavuz, M. Hakan, *Islamic Political Identity in Turkey*, New York, 2003

Özdalga, Elisabeth, (red.), *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, New York, 2005

Internetkällor

Senocak, Zafer i nättidskriften signandsight.com,
<http://www.signandsight.com/features/1453.html>, 2007-07-25

Svenungsson, Jayne i Svenska Dagbladets nätupplaga,
http://www.svd.se/dynamiskt/kultur/did_16069302.asp, 2007-08-14

Appendix: kronologi över Turkiets sekularisering

1839 – 1876 Tanzimat-perioden, försök till reorganisation av det Osmanska imperiet

1869 Medborgskap definieras på territorial basis utan koppling till religion

1876 Osmanska rikets första konstitution

1908 Ungturkarna tar makten

1909 Opposition mot Ungturkarna för att reetablera Sharia

1905 Islamiska domstolar placeras under det sekulära justitieministeriets jurisdiktion

1923 Atatürks Republikanska folkparti grundas (CHP), Turkiet utropas till republik

1924 Kalifatet och islamiska domstolar avskaffas

1926 borgerligt äktenskap bli obligatoriskt

1928 Islam som officiell religion avskaffas med konstitutionstillägg

1929 latinska alfabetet etableras

1934 kvinnors rösträtt införs

1938 Atatürk dör

1945 Flerparti-systemet införs

1946 islamiskt-präglade Demokratpartiet bildas, första flerpartivalet hålls

1950 Demokratpartiet vinner valet

1960 militärkupp

1961 ny konstitution implementeras som garanterar grundläggande fri-och rättigheter, CHP vinner nytt val

1971 militären ingriper i politiken

1980 militärkupp

1997 militären ingriper i politiken

1998 islamiska Refah-partiet upplöses

2002 islamiska AK-partiet bildar regering

2007 AK-partiet återväljs