

ՎԱՀՐԱՄ ՏԵՐ-ՄԱԹԵՎՈՍՅԱՆ

ԿՐՈՆԸ ԹՈՒՐԶԻԱՅՈՒՄ 1980-ԱԿԱՆ ԹԹ. «ԹՈՒՐԶ-ԻՍԼԱՄԱԿԱՆ ՀԱՄԱԴՐՈՒԹՅՈՒՆ» ՆԱԽԱԳԾԻ ԷՈՒԹՅՈՒՆԸ

Մույն հոդվածում անդրադառնում ենք Թուրքիայի Հանրապետության 1980-ական թթ. պատմության ամենաուշագրավ դրվագներից մեկին՝ երկրի հասարակական-քաղաքական կյանքում իսլամի դերի ու նշանակության վերելքին և այդ ուղղությամբ իրականացված պետական քաղաքականության հիմնական դրույթներին: 1980 թ. երրորդ ռազմական հեղաշրջումից հետո պահանջվեց երեք տարի, որպեսզի զինվորականները երկրի կառավարման գործադիր և օրենսդիր լծակները հանձնեն քաղաքացիական իշխանություններին: Այդ ընթացքում՝ 1982 թ. նոյեմբերին զինվորականների աշխուրջ հսկողության պայմաններում ընդունված նոր սահմանադրությունը նպատակ ուներ կարգավորել երկրի հասարակական-քաղաքական ու գաղափարական կյանքը: Արդյունքում, թուրքական հասարակությունը 1980-ական թթ. ընթացքում ակամատես եղավ իսլամի նորովի մատուցման պետական քաղաքականությանը, որի հիշարժան դրվագներից էր «Թուրք-իսլամական համադրություն» գերնախագիծը:

1. Իսլամը Օզալի վարչապետության տարիներին

1983 թ. խորհրդարանական նոյեմբերյան ընտրությունների արդյունքում Թ. Օզալի «Մայր հայրենիք» կուսակցությունը (հետայսու՝ ՄՀԿ) տպավորիչ հաղթանակ տոնեց: Օզալին հաջողվեց երկրում հիմնադրել նորաջերի գաղափարախոսություն՝ ակնհայտորեն կրելով Ռ. Ռեյզանի և Մ. Թետչեի քաղաքական հայացքների ազդեցությունը: Վերլուծելով խորհրդարանական ընտրությունների ընթացքը՝ հարկ է փաստել, որ Օզալի կուսակցության քաղաքական հաղթարշավը բավական ինքնատիպ զարգացումների բյուրեղացում էր: ՄՀԿ-ն, ըստ էության, վերածվեց մինչև հեղաշրջումը գործած աջ ուղղվածության երեք կուսակցությունների (Արդարություն (ԱԿ), Ազգային շարժում (ԱՇԿ) և Ազգային փրկություն (ԱՓԿ)) գաղափարների և անդամների հավաքատեղի, ուստիև նրա հետագա քաղաքական վերելքը, գերազանցապես, այս կուսակցությունների գաղափարակիրների շնորհիվ էր: Օզալը չէր թաքցնում, որ կուսակցությունը նպատակ ուներ «ապաստան տալ թուրքական քաղաքականության չորս հոսանքներին՝ արևմտամետ լիբերալներին, իսլամականներին, ծախս ազգայնականներին և աջակողմյան քաղաքական ուժերին»²: Օզալի կուսակցության շարքերում ընդգրկված ԱՇԿ և ԱՓԿ կուսակցությունների կողմնակիցների պատճառով ՄՀԿ-ին կոչում էին մաս «Մուրք երրորդության դաշինք»³: Կուսակցության իսլամամետ թևը գլխավորում էր կուսակցության փոխնախագահ Մեհմեթ Քեչեջիլը⁴: Ինչպես Նիլուֆեր Գյոլենն է նշում՝ Օզալի կուսակցությունն ըստ էության «կատեգորիական իրատեսության և մշակութային պահպանողականության համատեղում էր», որը մա կոչում է «հասարակության

վերածննդի իսլամական տարբերակ»⁵: 1980-ականների ամբողջ ընթացքում իսլամադավան ուժերի նկատմամբ Օգալի բարեհամբույր դիրքորոշմանը բացահայտորեն դեմ արտահայտվեց նախագահ Ջեմալ Էվրենը՝ Օգալին մեղադրելով իսլամական ուժերին «փափկասիրելու» մեջ⁶: Ավելին, Էվրենը հետագայում իր վեցհատորյա հուշերում նշելու էր, որ եթե 1983 թ. նա տեղյակ լիներ, որ Օգալը մաքշիբենդի կրոնական միաբանության անդամ էր, ապա միանշանակ դեմ կարտահայտվեր վարչապետության պաշտոնում նրա թեկնածությանը՝ գերադասելով քաղաքականությունից հեռացված Դեմիրելին⁷: Իրականում, թե՛ ՄՀԿ-ի հիմնադրման, թե՛ հետագա գործունեության ընթացքում Էվրենն Օգալին մշտապես հիշեցնում էր, հորդորում, հաճախ նաև սաստում՝ զերծ մնալ իսլամական տարրերին խրախուսելու, կուսակցության շարքերում նրանց ներգրավելու վտանգավոր գաղափարներից⁸:

Դեռ Ուլուսուի վարչապետության տարիներին Օգալն ի պաշտոնե սերտորեն համագործակցել էր Համաշխարհային բանկի, Միջազգային արժութային հիմնադրամի և եվրոպական ազդեցիկ ֆինանսական կառույցների հետ, ավելին, ինչպես նշում է Ահմադը՝ Օգալը համարվում էր «Թուրքիայի տնտեսական դեսպանն Արևմուտքում»⁹: Ուստի, կարելի է ենթադրել, որ Օգալի կուսակցության նկատմամբ բանակի նախնական բարեհամբույր դիրքորոշումը ավելի շուտ ԱՄՆ-ին ու եվրահամայնքին կատարված «ծեստ» էր ցուցադրելու համար արևմտյան ֆինանսական շրջանակների հետ Թուրքիայի համագործակցության պատրաստականությունը¹⁰: Օգալը, 1970-ական սկզբներին ԱՄՆ-ից վերադառնալով Թուրքիա, իր եղբոր Ջորջուրի հետ միասին, դարձավ էրբաքանի հավատարմիմ համախոհներից մեկը: Ավելին, 1977 թ. խորհրդարանական ընտրություններին Թ. Օգալն ՄԲԿ-ի ցուցակներով անգամ առաջադրվեց պատգամավորության թեկնածու, սակայն անհաջողություն կրեց¹¹:

1983 թ. ընտրությունների արդյունքում ստանալով բացարձակ մեծամասնություն՝ Օգալը հնարավորություն ստացավ իրագործել մի շարք գաղափարներ՝ միևնույն ժամանակ ձգտելով հնարավորինս հաճոյանալ բանակին: Օգալի կուսակցության շարքերում առկա իսլամադավան քաղաքական գործիչները հնարավորինս աջակցեցին մի քանի անսպասելի և հակասական օրենքների ընդունմանը: 1983 թ. նորակազմ կառավարությունում կրթության նախարար նշանակված, մաքշիբենդի կրոնական միաբանության անդամ Վեհբի Դինչելիերը թե՛ տարրական, թե՛ միջնակարգ դպրոցներում արգելեց Դարվիշյան տնտության դասավանդումը, փոխարենը ավելացան արաբերենի ուսուցման և «Իսլամական փիլիսոփայություն» առարկաների դասաժամերը: Աննախադեպ ձևակերպումներով վերաշարադրվեց հանրապետության վաղ շրջանի պատմությունը՝ հիմնական շեշտը դնելով քաղաքական ու ռազմական այն գործիչների վրա, որոնք ունեցել են Աթաթյուրքից տարբերվող հայացքներ¹²: «Մենք կամ շատ առաջ ենք գնում, կամ՝ աննկարագրելիորեն հետ», - ակնարկել էր Զ. Էվրենը, երբ 1985 թ. սեպտեմբերի 14-ին ստորագրել էր կրթության նախարար Դինչելիերի ներկայաց-

րած հրաժարականի դիմումը¹³:

Առավել ուշագրավ էին նոր կառավարության որոշ ձեռնարկումները. այսպես՝ հեռուստատեսությամբ ցուցադրվող ամազոնյան ցեղերի մասին վավերագրական կինոնկարից հետո արդարադատության նախարարի հրամանով զբաղեցրած պաշտոնից հեռացվեց հեռուստատեսության գլխավոր տնօրենը¹⁴: Նույն տրամաբանությամբ. զբոսաշրջության ոլորտի ազդեցիկ ձեռներեցիներից մեծագույն ջանքեր պահանջվեցին համոզելու համար զբոսաշրջության նախարարին, որ վերջինս դադարեցնի իր անընդունելի համոզմունքները «արևմուտքից ժամանած կանանց մերկ արևահարման դեմ»: Նախարարը պնդում էր, որ «այն կանայք, որոնք գալիս են Թուրքիա արևահարվելու, կարող են անտեղի դրամներ չվատնել, հետախու երկիրը նրանց առջև փակվելու է», սակայն, երբ նա վերջապես գիտակցեց, որ նման պարագայում երկիրը տարեկան երեք մլրդ. դոլլար վնաս կկրի, հրաժարվեց այդ գաղափարից¹⁵: Օգալի կառավարության օրոք արգելվեցին նաև ռադիոյով ու հեռուստատեսությամբ զարեջրի գովազդումը, ավելին՝ դպրոցներից, ուսանողական հանրակացարաններից, սպորտային համալիրներից ու մզկիթներից 200 մետր հեռավորության վրա խստիվ արգելվեց ժամանցի վայրերի հիմնումը:

1984 թ. մարտի 25-ին նշանակված տեղական ինքնակառավարման մարմինների ընտրությունների արդյունքում իսլամամետ Բարօրություն կուսակցությունը (ԲԿ)՝ Ահմադ Թեքդալի գլխավորությամբ ստացավ քվեների 4,4 տոկոսը, այդ թվում Վանի և Ուրֆայի քաղաքապետների պաշտոնները¹⁶: ԲԿ-ն հետգհետե ընդլայնելով իր շարքերը՝ բազմաթիվ քաղաքագետների կարծիքով, դարձավ ժամանակին Թուրքիայում գործող ամենակազմակերպված, հստակ ներկուսակցական կառուցվածք ունեցող կուսակցություններից մեկը:

Նախագահ Էվրենին մտահոգում էր նաև Օգալի արաբամետ արտաքին քաղաքականությունը: Նախագահը կարծում էր, որ նախ այդ հարեությունները կարող են ճիշտ չընկալվել Արևմուտքի կողմից, իսկ հետո իսլամական աշխարհի առջև դնելը լայնորեն բացելով, պարարտ հող կարող է ստեղծվել իսլամական արմատականների տարերային ներխուժման համար¹⁷: Ուշագրավ էր, որ իսլամական աշխարհի հավատարմությունը շահելու և տարածաշրջանում հեղինակության քարձրացման նպատակով Թուրքիան նվազեցրեց Իսրայելի հետ դիվանագիտական հարաբերությունների մակարդակը՝ այն հասցնելով երկրորդ քարտուղարի գործերի հավատարմատարի աստիճանին: Ավելին, 1988 թ. Թուրքիան պաշտոնապես ճանաչեց Պաղեստինի անկախությունը¹⁸: 1980-ականների սկզբին Թուրքիան սկսեց շահավետորեն օգտվել Իսլամական զարգացման բանկի անդամակցությունից և արդեն 1984 թ. ստացավ 750 մլն. ԱՄՆ դոլարի վարկ, որից 500 մլն. ուղղվեց արտահանման ոլորտի զարգացմանը¹⁹:

2. «Թուրք-իսլամական համադրություն» նախագիծը

1980-ականների կեսերին, երբ գեներալների աշալուրջ հսկողութ-

յան ներքո երկրում իշխում էին քաղաքացիական իշխանությունները և թվում էր՝ ստեղծվել էր ներդաշնակ քաղաքական կացություն, ակնհայտ դարձավ, որ ռազմական հեղաշրջմանը հաջորդած կրոնական քաղաքականությունը ուներ առավել հեռագնա մպատակներ: Վերլուծելով վերոշարադրյալ դեպքերը՝ հմարավոր է իրավիճակի բարդությունը առավել պարզորոշ ներկայացնել հետևյալ փաստարկմամբ. եթե կրոնական հետադիմության (թուրք. *irtiza*) վերելքը և կրոնի անհամաձայնացնող քաղաքական ակտիվությունը դասվում էին երրորդ ռազմական հեղաշրջման հիմնական պատճառների շարքին. ապա հետագայում գեներալների համար հենց կրոնը դարձավ հասարակական կարգը և արժեքները նորովի ցննենտող գաղափարական զենք:

Այսպիսով, ի հեճուկս ռազմական հեղաշրջումից հետո ակտիվորեն շրջանառվող ենթադրությունների, թե բանակը վերջ կդնի իսլամի քաղաքական և հասարակական ակտիվությանը, վերջինս ձեռնարկեց մի շարք քայլեր հասարակությունում կրոնի դերը վերանայելու, ամրապնդելու և ցանկալի շրջանակների մեջ պահելու ուղղությամբ: Ավելին, հետագա քայլերը ապացուցեցին, որ «գեներալները ցանկանում էին իսլամական գաղափարները միաժույլ ազգայնամտական մպատակների հետ՝ կերտելու համար «սոցիալապես առավել համակուռ և մվազ քաղաքականացված իսլամական համայնք»²⁰: Այս ամնախադեպ քաղաքական վերածնունդ իսլամը բանակի համար դարձավ միջոց մվազեցնելու, անգամ վերագնելու համար թուրքական հասարակության ներսում ծառացած արժեհամակարգերի այն տարբերությունը, որը հանգեցրել էր նրա չափից դուրս քաղաքականացմանը: Ավելին, թուրք քաղաքագետ Յուսիֆ Սաքալօղլու համաձայն, հեղաշրջման ղեկավարները իսլամը համարում էին խաղաղեցնող ու հնազանդեցնող գաղափարախոսական զենք, որի մպատակային ճիշտ օգտագործման դեպքում, այն կարելի էր ուղղել կոմունիզմի և քրդական էթնո-ազգայնականության դեմ²¹: Իսլամը, համաձայն գեներալների, մվազեցնելու կամ իսպառ վերացնելու էր հասարակությունում առկա մշակութային պառակտումը: Հական Յավուզը, հղում կատարելով հեղաշրջումից հետո ստեղծված իրավիճակի վերաբերյալ Ալի Յաշար Սարըքբալի վերլուծությանը, նշում է, որ, համաձայն նոր գերմախագծի, երկիրը մնամվելու էր համայնքային բնույթ ունեցող պետական համակարգի, որտեղ «գերիշխող բարոյականության աստիճանը կախված էր պետության տնականության կարևորագույն գրավական հանդիսացող հասարակական միասնությունից»²²: Ձեննի Ուայթը, վերլուծելով հոգևոր ոլորտը կարգավորող քաղաքականության վերանայման վերնախավային մոտեցումը, համոզմունք է հայտնում, որ նոր իրադրությունը հարկավոր է քննարկել: Մաս սերնդափոխության դիտանկյունից: Քենալականների նոր սերունդը՝ նոր հետաքրքրություններով, շահերով և մտահոգություններով, բիզնեսի և քաղաքականության ոլորտում գալիս էր փոխարինելու մախորդ սերնդի ներկայացուցիչներին: «Մերի աղտամիշ»-ով ուղեկցվող մախորդ տասնամյակների քաղաքական էլիտան, «քենալիզմ կոչվող կացիմն» օգտագործում էր երկրում

գլուխ բարձրացրած էթնիկական և կրոնական ընդվզումները ճնշելու համար, իսկ նոր սերունդը պատրաստակամ էր դիմել փոխգիշումների և վերանայել իսլամի և էթնիկ խմբերի նկատմամբ նախակինու միակամացված քաղաքական ուղեգիծը²⁴:

Հասարակության նորովի վերակերտման պահանջը հայտնվեց ՁՈՒ-ի քաղաքական օրակարգում և գեներալները ձեռնամուխ հղսն այն գաղափարական հոսանքի ստեղծմանը, որի առանցքային նպատակը 1970-ական թթ. վերջին տեղի ունեցած դեպքերի կրկնության բացառման նպատակով ազդեցիկ գաղափարական արգելապատնեշի ստեղծումն էր: Համաձայն Յունգի՝ ՁՈՒ-ի ղեկավարությունը գիտակցում էր, որ երրորդ իեղաշրջման արդյունքում պարտադրված ապաքաղաքականացումը ստեղծել էր գաղափարական անջրպետ, որն ավելի էր մեծացնում ներհասարակական սոցիալական ու գաղափարական առճակատման հավանականությունը²⁵: ՁՈՒ-ում գիտակցեցին, որ ընթացիկ տնտեսական բարեփոխումների սոցիալական հետևանքների քննարկման և հնարավոր քննադատություններից խուսանավելու նպատակով, նպատակահարմար է հղկված գաղափարախոսության շրջանակներում հասարակությանը վերահիսմացնել սոցիալական արդարության կրոնական հիմնադրույթները:

1983 թ. Պետական պլանավորման կազմակերպության պատրաստած փաստաթղթում և Ազգային մշակույթի հատուկ հանձնաժողովի զեկույցում հստակորեն նշվում էին, որ «ներկա սոցիալական փոփոխությունների և արագընթաց ինդուստրիալիզացման» հորձանուտում կրոնը դիտվեց, որպես կարևորագույն գործիք «պետության և ազգի միասնությունը ապահովելու տեսանկյունից»²⁶: 1985 թ. հունիսի 20-ին «Աթաթյուրքի բարձրագույն խորհուրդը»²⁶ էվրենի նախագահությամբ, վարչապետի և ՁՈՒ գլխավոր հրամանատարների մասնակցությամբ հավանություն տվեց «Թուրք-իսլամական համադրություն» կոչվող մշակութային հայեցակարգին, որի «Ազգային փոխգիշում» կոչվող հոշակագրում գետնիված էին հետևյալ գերնպասակները՝ ա) պայքար ծախ և անջատողական ուժերի դեմ, բ) Աթաթյուրքի փափագած միատարր հասարակության ամրապնդում, գ) նոր լուսի ներքո «Օսմանյան կայսրության վեհանձն անցյալի» մատուցում, դ) թուրքականության, իսլամականության, արևմտականացման սկզբունքների համատեղման վրա հիմնված մշակութային ժառանգության խրախուսում²⁷:

Նոր գերնախագծի նախաձեռնողները 1970-ական թվականներից ակտիվ գործունեություն ծավալած «Մտավորականների օջախ» խումբն էր, որի հիմնական նպատակը քաղաքական դաշտի աջ ուժերի հետ դաշինքի ստեղծումն էր ու դրա շնորհիվ բարոյական և փիլիսոփայական առաջիուց, սինթեզված համակարգի մշակումը, որը պետք է ներառեր օսմանյան, իսլամական և թուրքական մշակութային ժառանգությունը²⁸: Այն նախաձեռնվել էր ԱԿ-ի կողմից ծախերի և ԱԿԿ-ի դեմ պայքարելու համար: Գինչայ Շայլանը, իր «Իսլամը և քաղաքականությունը» գրքում «Մտավորականների օջախն» անվանում է «թուրքական օպուս դեի», պնդելով, որ այն

ևս իր հետապնդած ռազմավարության մեջ ուներ ակնհայտ մնամություններ իսպանական կաթոլիկական կազմակերպության հետ, քանզի երկուսն էլ գործող վարչակարգերին տրամադրում էին գաղափարական ու բարոյական ռեսուրսներ: «Մտավորականների օջախը» կարևորում էր ուժեղ, կենտրոնացված պետության առկայության համգամանքը, որի շնորհիվ միայն հնարավոր կլիներ պայքարել «ազգային մշակույթը և ինքնությունը» քայքայող շարժումների դեմ: «Մտավորականների օջախը» դատապարտում էր նաև քեմալիզմի ունեցած դերը Թուրքիայի մշակութային ժառանգությունը մերժելու և 1970-ականների բռնությունների գաղափարական պատճառ դառնալու համար²⁹: Կիրենկի կարծիքով՝ նոր բանաձևը, դարասկզբին հենց քեմալականների կողմից մերժված պանիսլամիզմի և պանթյուրքիզմի գաղափարախոսությունների խմբագրված տարբերակն էր՝ երկուսին խիստ բնորոշ հատկանիշներով³⁰: Նոր գերմախագծի գաղափարական ակունքները ձգվում էին 19-րդ դարի 60-70-ական թվականները, որոնք շուրջ մեկդարյա խմբագրումներից հետո ավելի էին հղկվել՝ դառնալով ներդաշնակ գաղափարական ուղեգիծ: Անկարայի Հաջեթփե համալսարանի պրոֆեսոր Գյոքհան Չետինսայան համոզմունք է հայտնում, որ «Թուրք-իսլամական համադրության» մշակման գործում հսկայական ավանդ են ներդրել «իմամ-հաթիփ» դպրոցների շրջանավարտները և «Ուլլուջու» երիտասարդական շարժման հետևորդները, որոնց հայացքներն իրենց հերթին ձևավորվել էին Սեհմեթ Աքիֆի, Յահյա Քեմալի, Նեջիփ Ֆազլի, ինչպես նաև Ջիյա Գյոքալփի, Փեյամի Սաֆայի, Նիհալ Աքսուզի գաղափարների ազդեցության ներքո³¹: 1960-ականների վերջերից պարբերաբար դարձած մտավորական համաժողովներում իսլամի և ազգայնականության մերձեցման կարևորումը, 70-ականներին Ալփասլան Թյուրքեշի Ազգային շարժում կուսակցության գործունեությունը, Ահմեթ Արվասու, Նեջիփ Ֆազլի Զիսաքյուրեքի և մի շարք այլ ազդեցիկ մտավորականների դավանած գաղափարները ևս խթանեցին իսլամի և ազգայնականության կողք-կողքի գոյության անհրաժեշտությունը³²:

Վերամեկնաբանելով ազգը և պետությունը որպես ընտանիք և համայնք՝ «Թուրք-իսլամական համադրության» գաղափարախոսները դիմեցին օսմանյան-իսլամական խորհրդանիշներին, արժեքներին ու հայեցակարգերին շեշտադրելու համար ընտանիքի, ազգի և պետության գաղափարական հատվածայնության անցանկալի հետևանքները և ընդգծեցին «ազգային փոխգիջման» գաղափարի կարևորությունը: Նոր գերիշխող գաղափարախոսությունը անտեսում էր նաև թուրքական հասարակության բազմամշակութային բնույթը՝ դրանով հանդերձ անտեսելով ազգային վտրքամասնությունների գոյության փաստը³³: Սի խումբ պահպանողական մտավորականներ՝ կենտրոնամետ քաղաքական գործիչների, բյուրոկրատական ու դատական համակարգի, ինչպես նաև ազդեցիկ ֆինանսական կազմակերպությունների օժանդակությամբ, սկսեցին ակտիվորեն աջակցել բանակին նոր նախաձեռնության իրագործման գործում: Շուտով թե՛ կրթական համակարգը, թե՛ ՁԼՄ-ները լծվեցին այս գաղափարախոսության

հրապարակայնացման գործին:

Ջյուրքչյուն, վերլուծելով նոր գաղափարական ձեռնարկումը, նշում է, որ, վերամատուցելով իսլամական նորատիպ ինքնությունը՝ իշխանությունները կատարեցին չափազանց համարձակ քայլ. որը յուրաքանչյուր պետական համակարգ չէ, որ կհամարձակվեր իրագործել: Նա նաև նշում է, որ այդ քայլի շնորհիվ Թուրքիան կատարեց իր պարտավորությունները Վաշինգտոնի առջև, որի «կլամաչ գոտի» ծրագիրը, նախատեսում էր Իրանի և Աֆղանստանի շուրջ ստեղծել տարածաշրջանի ազդեցիկ իսլամադավան երկրների շրջա՝ ԽՍՀՄ-ի ազդեցության ոլորտների հարավային ընդարձակումը կասեցնելու և Իրանի նոր կառավարության դեմ պայքարելու համար³¹:

3. Իսլամի հասարակական վերելքը

1980-ականների կեսերին, կարծես հակառակ հասարակության հանդարտեցման վերնախավի ցանկություններին, երկրում անմախաղեպ ակտիվություն ցուցաբերեցին իսլամական կազմակերպությունները, շարժումները, մշակութային ուղղվածություն ունեցող խմբերը: 1986թ. սեպտեմբերին 13-ին Ստամբուլում գործող Նեվե-Շուլում սինագոգում պայթեցված նռնակների արդյունքում 24 մարդ սպանվեց: Ահաբեկչության պատասխանատվությունը ստանձնեցին վեց իսլամական ծայրահեղական կազմակերպություն՝ այդ թվում «Իսլամի պաշտպանության լիգան» և «Իսլամական Ջիհադը»: Այդ դեպքից հետո Ստամբուլի համալսարանի պրոֆեսոր Պ. Ա. Թալան հրապարակեց մի ուսումնասիրություն, որի համաձայն կրոնական զարթոնքը մասնավորապես շեշտված է երիտասարդության շրջանում, բերելով հետևյալ խոսում թվերը՝ մզկիթներում աղոթողների 70%-ը 16-30 տարեկան երիտասարդներ են:

«Ձումհուրիյեթ» օրաթերթը 1986 թ. հոկտեմբերի 28-ին հրապարակեց Էջլիթի հետ ունեցած բացառիկ մի հարցազրույց. որտեղ վերջինս նշում էր. «Ցավոք, Թուրքիան հետզհետե հեռանում է Եվրոպայից՝ քաղաքական ու տնտեսական իր ներկա հակումներով մխրճվելով կրոնական ավազուտների մեջ»³⁵: 1986 թ. նոյեմբերին նույն օրաթերթի լրագրողներ Արջաքյուրուքը և Թողյանը կրոնական հոսանքների ակտիվության համար բացեիքաց մեղադրում էին վարչապետ Օզալին և ավելացնում. «Օզալը հետամուտ է քվեների որսին, և դրանով հանդերձ արհամապում է կրոնական շարժումների լրջությունը»³⁶: Շատ ավելի կարծր էր Ճշմարիտ ուղի կուսակցության (հետայսու՝ ՃՈՒԿ) առաջնորդ Հ. Ջինդորուքի դիրքորոշումը. «ՄՀԿ-ում» հոմեյնիական՝ դավանանք է իշխում Թուրքիայի կառավարությունը վստահված է այնպիսի տարրերի, որոնք պետության ուժը կրոնամոլության հետ են կապում»³⁷:

1987 թ. դեկտեմբերին խորհրդարանում կրկին սրվեցին կրթերը կրոնական ալիքի վերջին ակտիվացումների կապակցությամբ, որտեղ առավել ուշագրավ էր ՃՈՒԿ-ի պատգամավոր Մ. Յաշայի ելույթը: Նա գործընկերների ուշադրությունը հրավիրեց այն հանգամանքին, որ երկրի 400

ուսանողական կազմակերպություններում գերակշռում են կրոնամոլները և պնդում, որ եթե պետությունը շարունակի ամտարբեր մնալ պատեհապաշտների գործունեության հանդեպ, ապա վաղը դասախոսական ամբիոնները կզրավեն ոչ թե գիտության մարդիկ, այլ՝ «զիսաշոր կրող հոգևորականները»³⁴:

1987 թ. հունվարի 8-ին Ադանայի համալսարանում Զ. Էվրենը մեկ անգամ ևս վճռական տոնով խոսեց կրոնական հետադիմության մասին և ազդարարեց, որ պետք է վերացնել բոլոր այն ուժերը, որոնք կցանկանան կոմունիստական կամ կրոնապետական կարգեր հաստատել Թուրքիայում: Էվրենի մնան վճռական ելույթի պատճառներից մեկը զիսավոր շտաբի այն զեկույցն էր, որտեղ մշված էր. «հետադիմությունը բանակում ահռելի չափեր է ընդգրկել, որը կրոնամոլների գործունեության ամենասոսկալի հետևանքն է»: Նա դատապարտեց կրոնական հոսանքների ամնախադեպ ակտիվացումը՝ մտալսություն հայտնելով, որ Աթաթուրքի աշխարհիկ սկզբունքները լրջորեն վտանգված են³⁵: Ոմանց կարծիքով մախազահի մնան ելույթը պատասխան էր պարբերաբար իր հասցեին ուղղված այն մեղադրանքներին, որոնցում մա քննադատվում էր կրոնական կրթության անվերահսկելի ազատականցման համար³⁶:

Պետական օդակները դարձան առավել զգոն կրոնական հետադիմություն որակված շարժումների նկատմամբ, իսկ քրեական օրենսգրքի 163 հոդվածի (աշխարհիկ պետության դեմ գործունեության ծավալում) ոտնահարման մեղադրանքով անցնող քրեական գործերի հարուցումը դարձավ առավել հաճախակի³⁷: 1987 թ. մայիս-հունիս ամիսների թուրքական մամուլը ողորկված էր բազմաքանակ նյութերով՝ միլիոնավ ռուսանոթության շրջանում կրկին ակտիվացած կրոնական ելույթներին: Հատկապես «Ջում-հուրիյեթ»-ի լրագրող Ուլուր Մումջում բավական խիստ էր այդ ելույթների գնահատման հարցում, և ընդհանրապես կրոնամոլական հետադիմական շարժումների ամենամոլի հակառակորդներից մեկն էր: «Ջումհուրիյեթ»-ն անդրադարձավ մահ համալսարանների կողքին գործող մզկիթների հարցին՝ մշելով, որ ապագայում «չի լինի մի համալսարան, որն իր կողքին չունենա մահ հաստատություն»: Ծարունակելով այդ շարժումների դեմ արշավը՝ Ու. Մումջում հանգմունք է հայտնում, որ այդ շարժումները հովանավորվում են դրսից և ունեն մեկ նպատակ՝ «Թուրքիան դարձնել իսլամական պետություն»: Նրա «հետաքննությունից» պարզ էր դարձել, որ հատկապես Գերմանիայում գործող կրոնական կազմակերպությունները անմիջական աջակցություն են գտնում «Իսլամի տարածման հաստատություն» անունը կրող կազմակերպության կողմից՝ «Թուրքիայի վերախլամացման աստվածահաճո գործը շարունակելու համար»³⁸: Նրանց ֆինանսավորմամբ հրատարակվում են գրքեր, որոնցում Աթաթուրքը ներկայացված էր որպես կրոնի, իսլամական քարոյականության և ավանդույթների թշնամի: Սառույցյան Արաբիայում հրատարակվում էին մոտ 30000 տպաքանակով գրքեր՝ բոլորն էլ հակաքեմալական և հակաաշխարհիկ քարոզչության կոչերով և դրանք ուղարկում Եվրոպայում ապրող թուրքերին: Նա մշում էր, որ այդ

թուրքերի մեծ մասը անարգել թափանցում են Թուրքիա՝ «իրենց գիտելիքները եղբայրներին փոխանցելու նպատակով»։ Անդրադառնալով սույն թեմային՝ անկարելի է չըջանցել Գերմանիայում ապրող 3-4 մլն. թուրքերին, սակայն խնդիր չունենալով ծանրամալ նրանց հետ կապված մանրամասնությունների վրա, պարզապես նշենք, որ հատկապես այս թուրքական գաղութը ազդեցիկ գործոն էր։ Երկար տարիներ ապրելով ու աշխատելով Գերմանիայում՝ նրանք կուտակել էին հսկայական խնայողություններ, որի շնորհիվ մշտապես օժանդակել են իսլամական շարժումներին ու կուսակցություններին, ավելին, Կիրեկի կարծիքով 90-ականների սկզբից տարեկան առնվազն 250 մլն. ԱՄՆ դոլար էր փոխանցվել ԲԿ-ին⁴³։ ԲԿ-ն իր հերթին ակտիվորեն աշխատում էր Գերմանիայում ապրող «եղբայրներին» հոգևոր արմատներից չկտրելու գործում՝ նրանց համար ստեղծելով «Ազգային տեսակետ» ամուսն կրող կազմակերպությունը, որի գլխավոր գրասենյակը գտնվում էր Քյոլն քաղաքում։ Այս կազմակերպության մասնաճյուղերի թիվը Գերմանիայում հասնում էր 170-ի։ Ուշագրավ էր նաև այս կազմակերպության աջակիցների ջերմեռանդ մասնակցությունը ընտրություններին (ի դեպ, նրանք հատուկ չվեքթներով այցելում էին Թուրքիա ԲԿ-ի օգտին քվեարկելու համար)⁴⁴։ Թուրքական գաղութում ազդեցիկ էին մի շարք առաջնորդներ, որոնցից հարկ է նշել Քափլան-հոջայի և նրա որդու Ջեմալեդդին-հոջայի անունները, ովքեր քարոզում էին չվախենալ քեմալական օրենքներից և պայքարել ոչ թե կուսակցությունների, այլ՝ մզկիթների միջոցով, քանզի Աթաթյուրքի կերպարը արդեն անկարող է պայքարել աճող իսլամական ալիքի դեմ։ Պաշտոնական Անկարան, անկարող լինելով արյունավետ պայքարել այդ դրսևորումների դեմ, սահմանափակվում էր միայն իր վստահելի անձանց Գերմանիա ուղարկելով, որոնք իսլամի դասընթացներ էին կազմակերպում՝ պետական մշակված ծրագրի համաձայն⁴⁵։ Իրականում ԲԿ-ն, ինչպես և երկրում գործող մի շարք այլ ազդեցիկ կրոնական կազմակերպություններ, հսկայական ֆինանսական աջակցությամբ էին ստանում արտերկրից և հատկապես Շոցի երկրներից։ Մի շարք քաղաքագետներ՝ Յեշիլադա, Այաթա, Ուրագովա՝ համոզված են, որ հատկապես օտարերկրյա կապիտալի հոսքը խթանեց իսլամական շարժումների ակտիվության աճին⁴⁶։

1987 թ. սեպտեմբերի 6-ին անցկացված հանրաքվեի արդյունքում Մ. Դեմիրելը, Բ. Էչևիթը, Ն. Էրբաքանը, Ա. Թյուրքեշը վերադարձան ակտիվ քաղաքականություն⁴⁷։ 1987 թ. սեպտեմբեր և հոկտեմբեր ամիսներին կայացան ՃՈՒԿ-ի, ՍԴԿ-ի, ԲԿ-ի, ԱԳԿ-ի հեթանակական համագումարները, որոնք իրենց առաջնորդներ ընտրեցին համապատասխանաբար Դեմիրյելին, Էչևիթին, Էրբաքանին և Թյուրքեշին։ 1987 թ. նոյեմբերի 29-ին մշակակցեցին արտահերթ խորհրդարանական ընտրություններ։ Երկրում հապճեպ ընտրապայքար սկսվեց, որին, ի թիվս այլ խորհրդարանական կուսակցությունների, մասնակցեց նաև ԲԿ-ն։ ԲԿ-ն իր քաղաքաշարժում հիմնականում շեշտադրեց Օզադի քաղաքանության քարտեզական «սնանկությունը»՝ նրան մեղադրելով հասարակությունում գլուխ հանած մոդ ա-

քատների տարածման համար: Անդրադառնալով կանանց գլխաշորին՝ ԲԿ-ն մեկ անգամ ևս հաստատեց այն միտքը, որ եթե ընտրություններում բախտը ժպտա ԲԿ-ին նա թրքուհիների համար մահմեդական քողը կդարձնի «ազգային հագուստի անբաժան մաս», և կհիմնադրի առանձին հեռուստաալիք քացարձակապես «հոգևոր արժեքներ քարոզելու համար»: Նա նաև անդրադարձավ կրոնական կրթության հարցին, նշելով. «ի հավելումն առկա կրոնական առարկաների անհրաժեշտ է նաև ավելացնել «Դուրանի մեկնաբանություն» (Քասիվիր)» և «մարգարեի ավանդույթներ» («Խաղիս») առարկաները⁴⁸: ԲԿ-ն պնդում էր, որ իսլամական բանկային համակարգը հարկավոր էր տարածել նաև գյուղերում՝ «ներանց ևս հնարավորություն ընձեռելով օգտվել այդ «արդար բարիքից»: Էրբսթանը քաջ գիտակցում էր, որ հարկ էր հնարավորինս ձեռնպահ մնալ կրոնական կարգախոսների բացահայտ օգտագործումից և «տեղավորվել օրենքի սահմաններում»⁴⁹:

Ընտրությունների արդյունքում ՄՀԿ-ն հաղթեց, իսկ ԲԿ-ն, թեև չկարողացավ հաղթահարել անհրաժեշտ 10 %-ի ընտրական արգելապատնեշը, սակայն ընտրությունների արդյունքները միանշանակ ցույց տվեցին, որ Արևելյան Անատոլիայի (Դիարբեքիր, Քոնյա, Մալաթիա և մի քանի այլ հիմնականում քրդաբնակ շրջաններ) և Սև ծովի ափամերձ շրջաններում ԲԿ-ն աճող համակրանք էր վսլելում, անգամ երկրի արևմտյան արդյունաբերական առումով առավել զարգացած շրջաններից մի քանիսում ԲԿ-ի հաղթանակը վկայում էր կուսակցության աճող հեղինակության մասին: Հարկ է նաև հավելել, որ մի խումբ քաղաքագետներ շատ ավելի բարձր տուկոս էին նախատեսել ԲԿ-ի համար և այն չիրագործելու համար մեղադրեցին Էրբասանին, «հաճախ անպատասխանատու քաղաքական հայտարարությունների համար», և օրինակ բերում այն հանգամանքը, որ նա իր ընտրարշավում բավական հաճախ էր կրկնում այն միտքը, որ Օզալը «սիոնիզմի դրածո է» կամ, որ իր կուսակցությունը կլինի միակը, որը կհաղթահարի 10 %-ի արգելքը⁵⁰:

Թեև ԲԿ-ն ցանկանում էր միավորել և ղեկավարել երկրում ակտիվացած կյտնական շարժումները, այնուամենայնիվ նրան այդ հարցում լուրջ խնդիրներ էին պատկերվում, որի խորքային պատճառներից մեկը գաղափարական ու մարտավարական տարածայնություններն էին ԲԿ-ի և երկրում ազդեցիկ դիրքեր ունեցող թե՛ օրինական, թե՛ ընդհատակում գործող կրոնական կազմակերպությունների միջև: 1990 թ. Ստամբուլում տեղի ունեցած համաժողովում ազդեցիկ նաքշիբենդի միաբանության առաջնորդ Չոշանը քննադատեց Էրբասանին՝ երկրում առկա իսլական մարտնչական երկատվականության, նաքշիբենդի և այլ ազդեցիկ եղբայրությունների արհամարման համար: Անդրադառնալով հիշյալ ընտրությունների արդյունքներին՝ նա նշեց. «20 տարվա քաղաքական գործունեությունից հետո (իմա՝ ԲԿ-ն) ստացավ ընդամենը 7 %, մյուս ընտրություններում ամենահամարձակ կանխատեսումները չեն կարող գերազանցել 10-15 %-ի սահմանագիծը և այս ամենն այն երկրում որտեղ 99 % մահմեդականներ են ապրում»⁵¹: 1988 թ. ընթացքում կառավարող կուսակցության հասցեին քննադատությամբ

յունը ավելի խիստ բնույթ կրեց: Դա մեծապես կապված էր այն հանգամանքի հետ. որ մեջլիսի ընտրություններից հետո Թ. Օզալն իր խմբակցության մեջ խիստ կրճատել էր կրոնական և ազգայնական անդամների թիվը: Սի շարք գործիչներ, այդ թվում Օզալի առաջին տեղակալ Զեյնջիլերը, չընդգրկվեցին ՄՀԿ-ի նոր կառավարությունում:

Եվրոպական պետությունները առիթը բաց չէին թողնում իր անհանգստությունը արտահայտելու Թուրքիայում կրոնի հաստատուն վերելքի կապակցությամբ: Բրիտանական «Էկոնոմիստ» թերթի թղթակից Զ. Մակ-Զինլին այդ առիթով 1989 թ. հրապարակեց մի նյութ⁵⁵, որը գրեթե ամբողջական պատկերացում է տալիս Արևմուտքի մտահոգության մասին: Նա նշում էր, որ Օզալը պետք է իրական միջոցներ ձեռնարկի հակազդելու համար կրոնական հոսանքների աճին: Ըստ նրա, եթե ՄՀԿ-ի «շարիական» թևը կուսակցության մեջ հզորանա և իրական իշխանության հասնի՝ Թուրքիան անկարող կլինի պահել իր վստահելի հեղինակությունը և Արևմուտքն այդ դեպքում Թուրքիային կդիտի որպես «այլախոհ երկիր»⁵⁵:

Ամփոփելով փաստերը, որ Աթաթյուրքի մահին հաջորդած մի քանի տասնամյակների ընթացքում կրոնը դանդաղ բայց հաստատուն կերպով վերահաստատվեց քաղաքական կյանքում: Այդ համատեքստում, 20-րդ դարի վերջին երկու տասնամյակների ընթացքում կրոնական գործընթացներն ունեցան որակական ու բովանդակային նոր դրսևորումներ: 1980 թ. հեղաշրջմանը հաջորդած ժամանակահատվածում հասարակության «վերահսկելի իսլամականացման» միջոցով, բանակը մտադիր էր կերտել ապաքաղաքականացված նոր հասարակություն-համայնք, որը կրելու է օսմանյան ժամանակաշրջանի որակական հատկանիշները: Օզալի կառավարման տարիներին կրոնական գործընթացները շատ ավելի արագ զարգացան քան կարելի էր ակնկալել: Նրա զգուշավոր, սակայն համակարգված իսլամականացման ծրագրերը գործունեության լայն դաշտ տրամադրեցին իսլամական սկզբունքներով ուղեկցվող հասարակական ու քաղաքական շարժումներին: Արդյունքում, կրոնը, համեմվելով ազգայնականության բաղադրատարրերի հետ, դարձավ նորառն քաղաքական գերմախագծի մի մասը: Ոմանք «Թուրք-իսլամական համադրության» ավարտը թվագրում են 1990-ականների սկզբին, սակայն, կարծում ենք, որ այն, ունենալով տարբեր դրսևորումներ, մերթնդմերթ հայտնվել է տարբեր կուսակցությունների քաղաքական օրակարգում: Ավելին, իշխող Արդարություն և զարգացում կուսակցության մարտավարությունը հիշյալ համադրության խելամիտ կիրառման ապացույց է: ԱԶԿ-ի վեցամյա պատմությունը վկայում է այն մասին, որ այդ կուսակցության գաղափարախոսները, վերագնահատելով այդ նախագծի արժեքավոր տարրերը, կարողացել են յուրացնել դրա ամենամարտունակ տարրերը և հաջողությամբ ներդրել սեփական կուսակցության ռազմավարության մեջ:

RELIGION IN TURKEY IN THE 1980S: THE ESSENCE OF THE "TURKISH-ISLAMIC SYNTHESIS" PROJECT

After the third military intervention in 1980, the Turkish military took a special care to shape a new society with innovative power and value-structures. The power centers of the Turkish elite took all the precautions to eliminate all the causes resulting in the unprecedented ideological and power struggle in the 1970s. They thought that Turkish society required a heavy handed management around those values which would make Turkey immune to various ideological attractions coming mainly from the left. To that end, they reinvented religion by attaching a special mission to it – to unite, pacify and consolidate the society. One of the components of the grand-project was the "Turkish-Islamic synthesis", which was to fuse religion with nationalist sentiments. Some believe that project had a short life with the death of Ozal, but we contend that Turkish-Islamic synthesis, through different manifestations, was present in the 1990s and was even revitalized with the victory of the Justice and Development Party in Turkey.

ՇԱՆՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. Ավելի ճանրամամ տե՛ս Tünay Muharrem, *The Turkish new right's attempt for hegemony*, The political and socioeconomic transformation of Turkey, eds. Eralp Atila, Tunay Muharrem & Yeşilada Birol, Westport, Praeger, 1993 - Ayata, Ayşe, *Ideology, social bases and organizational structure of the post-1980 political parties*, The political and socioeconomic transformation of Turkey. ed. Eralp Atila, Tunay Muharrem & Yeşilada Birol, Westport, Praeger. 1993.
2. Ahmad Feroz, *The making of modern Turkey*, London, Routledge, 1993, p. 192.
3. Şü'ü Hale William, *Turkish politics and the military*, London, Routledge, 1994, p. 277.
4. Şü'ü Liel Alon, *Turkey in the Middle East: Oil, Islam and politics*. London, Boulder, 2001, p. 14.
5. Gölc Nilüfer, *Authoritarian secularism and Islamist politics: the case of Turkey//Civil society in the Middle East*. ed. Norton A., v. 2. Leiden, 1996, p. 31.
6. Şü'ü Evren Kenan, *Kenan Evren'in Anıları*, Istanbul 1990, c. 4, s. 17, 247.
7. Նույն տեղում. էջ 251:
8. Şü'ü Hecir Metin, *The executive in the Third Turkish Republic, 1982-1989, Governance*, v.3, 1990, p. 5.
9. Ahmad Feroz, *Military intervention and the crisis in Turkey*, MERIP reports, New York, v.93, 1981, p. 5.
10. 1980-83թթ. ԱՄՆ-ի կառավարման տարիներին Եվրոհամայնքի, Եվրոխորհրդի հետ հարաբերությունների և ընթացիկ բանակցությունների համար տե՛ս Dagi Ihsan, *Democratic transition in Turkey, 1980-83: The impact of European diplomacy, Middle Eastern Studies*, v.32/2, 1996.
11. Şü'ü Данилов В., *Турция 80-х: от военного режима до "ограниченной демократии"*, Москва, Наука, 1991, с. 101.
12. Şü'ü Toprak Binnaz, *The state, politics and religion in Turkey*, State, Democracy and the Military: Turkey in the 1980s, Hcper M. & Evin A, Berlin, Walter de Gruyter, 1988, p. 132.
13. Pope Nicole & Hugh, *Turkey unveiled: Atatürk and after*, London, J. Murray, 1997, p. 170.
14. Şü'ü Toprak Binnaz, *Polittisation of Islam in a secular state: the National Salvation party in Turkey*, From nationalism to revolutionary Islam, ed. Arjomand S., London, 1984, p. 125.
15. Şü'ü Ahmad Feroz, նշվ. աշխ., էջ 223:

16. Sh'u Данилов, Գշվ. աշխ., էջ 127:
17. Sh'u Рорв, Գշվ. աշխ., էջ 169:
18. Ալիքի մանրամասն տես` Зиганшина. Г., Светская Турция в Организации Исламская Конференция, *Азия и Африка сегодня*, no. 3, 2004, с. 33.
19. Sh'u Иванова И., "Исламский фактор" в политике турецкого руководства после Военного переворота 1980г., Ислам и проблемы национализма, п.р. Гонковского, Москва, Наука, 1986, с. 131.
20. Sh'u Yasar Ali. The place and the future of secularism in Turkey. *Zeitschrift für Türkei studien*, v.6/1, 1993, p. 80.
21. Sh'u Sakallioğlu Umit Cizre. Parameters and strategies of Islam-State interaction in republican Turkey, *International Journal of Middle Eastern studies*, v.28/2, 1996, p. 235.
22. Sh'u Yavuz Hakan. Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey. *Comparative Politics*, v.30/1, 1997, p. 69.
23. Sh'u White Jenny. Islamist mobilization in Turkey: A study of vernacular politics, Seattle, University of Washington Press, 2002, p. 57.
24. Sh'u Jung Dietrich & Piccoli Wolfgang. Turkey at the crossroads: Ottoman legacies and a greater Middle East, London, Zed Books, 2001, p. 186.
25. Sh'u Erkan Akin, Omer Karasapan. The "Turkish-Islamic synthesis". *Middle East Report*, no. 153, 1988, p. 18.
26. Կառավարությանը կից գործող այս խորհուրդը, որի լրիվ անվանումը է՝ «Աթաթյուրքի անվան մշակույթի, լեզվի և պատմության բարձրագույն խորհուրդ», ազդեցիկ գաղափարական-սահմանադրական մարմին է, որի հսկողության պայմաններում գործում են 4 զիտական ինստիտուտներ՝ Թուրքիայի պատմության միությունը, Թուրքիայի լեզվի միությունը, Աթաթյուրքի ուսումնասիրության կենտրոնը և Աթաթյուրքի անվան մշակույթային կենտրոնը:
27. Sh'u Ates ve Toktamış, Türk-Islam Sentezi, Istanbul. 1991, p.11-12.
28. Sh'u Hale William. Turkish politics and the military, London, Routledge, 1994, p. 229.
29. Sh'u Erkan Akin, Omer Karasapan, Գշվ. աշխ., 1988, p. 18.
30. Sh'u Киреев Н., Турция: синтез национализма и исламизма в государственной идеологии, Национализм и фундаментализм на Ближнем Востоке. Материалы конференции. Москва, ИИИиБВ, 1999.
31. Sh'u Çetinsaya Gokhan, Rethinking nationalism and Islam: Some preliminary notes on the roots of "Turk-Islamic synthesis" in modern Turkish political thought, *The Muslim World*, Jul-Oct 1999, v.89, 3-4, p. 369-370.
32. Sh'u Tanil Bora and Kemal Can, Devlet-Ocak-Dergah. 13 Eylül den 1990'slara Ulkucu Hareket, Istanbul, 1991.
33. Sh'u Ross Jeffrey, Politics, religion and ethnic identity in Turkey//Religion and politics in the Middle East, ed. by Michael Curtis, Westview Press, Boulder, Colorado, 1982.
34. Kurkçu Ertugrul. The crisis of the Turkish state, *Middle East Report*, v.26/2, 1996, p. 5.
35. «Դրոշակ», 1986, հ. 11:
36. Sh'u «Դրոշակ», 1987, հ. 20:
37. Նույն տեղում:
38. Նույն տեղում:
39. Sh'u Ahmad Feroz, Islamic reassertion in Turkey, *Third world quarterly*, v.10/2, 1986, p. 752.
40. Sh'u Kushner David, Turkish secularism and Islam, *Jerusalem Quarterly*, v.38, 1986, p. 98.
41. Sh'u Ahmad Feroz, Գշվ. աշխ., 1988, p. 752.
42. Киреев Н.Г., Религиозный экстремизм — угроза внутренней стабильности Турции//Ближний Восток: Проблемы региональной безопасности, Москва, ИИИиБВ, 2000, сс. 92-106.
43. Sh'u Киреев Н., Турция между Европой и Азией, 2000, с. 266.
44. Sh'u Toprak Binnaz, Politisation of Islam in a secular state: the National Salvation party in Turkey// From nationalism to revolutionary Islam, Said Amir Arjomand, London, 1984, p.

45. Sh'u Старченков Г., Агония лаицизма?, Азия и Африка сегодня, но. 6, 1996, с. 56-57.
46. Sh'u Yeşilada. Birol, Turkish foreign policy towards the Middle East// The political and socioeconomic transformation of Turkey, A. Eralp. M. Tunay & B. Yeşilada, Westpoint, CT. Praeger Publishers, 1993, p. 189: Ayata Sencer. The rise of Islamic fundamentalism and its institutional framework, 1993, p. 58-59// The political and socioeconomic transformation of Turkey. A. Eralp, M. Tunay & B. Yesilada, Westpoint, CT, Praeger Publishers, 1993: Уразова Е., К оценке роли исламских идей и капиталов в турецкой экономике, Ближний Восток и современность, вып. 9, 2000, с. 232.
47. 1982 թ. ընդունված սահմանադրության անցումային դրույթների շորտորդ հողվածի համաձայն այդ որոշման մի խումբ ազդեցիկ քաղաքական լիդերներ 10 տարով, իսկ ումանք էլ 5 տարով գրկվել էին քաղաքական գործունեությամբ գրադվելու իրավունքից. տե՛ս Данилов, 1991, с.160.
48. Sh'u Finkel Andrew. Municipal politics and the state in contemporary Turkey// Turkish state: Turkish society. eds. Finkel A.. & Sınnan Nukhet. A publication of the SOAS Centre of Near and Middle Eastern Studies, London, Routledge. 1990. p. 122.
49. Նույն տեղում:
50. Sh'u Finkel Andrew. Municipal politics and the state in contemporary Turkey//Turkish state: Turkish society. ed. Finkel A. & Sirman N., London, Routledge, 1990, p. 134.
51. Sh'u Shankland David. Islam and Society in Turkey, Huntingdon. The Eothen Press, 1999, p. 91.
52. Sh'u The Economist. v. 313/7605. 1989.
53. Sh'u նույն տեղում: