

ՎԱՐԴԱՆ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ

**ԹՈՒՐԺԻԱՅԻ ԱՆԵՎԻՆԵՐԸ.
ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԵՎ
ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՅԵՐ**

1045 422 956.0

✓

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ
ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՎԱՐԴԱՆ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ

100847

**ԹՈՒՐՔԻԱՅԻ ԱԼԵՎԻՆԵՐԸ.
ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԵՎ
ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՉԵՐ**

ԵՐԵՎԱՆ
Հեղինակային հրատարակություն
2013



НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
РЕСПУБЛИКИ АРМЕНИЯ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ВАРДАН АРУТЮНЯН

**АЛЕВИТЫ ТУРЦИИ:
ВОПРОСЫ ИСТОРИИ И
ПОЛИТИКИ**

ЕРЕВАН
АВТОРСКОЕ ИЗДАНИЕ
2013

NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES
OF THE REPUBLIC OF ARMENIA
INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES

VARDAN HARUTYUNYAN

THE ALEVIS OF TURKEY: HISTORY AND POLICY ISSUES

YEREVAN
AUTHOR'S EDITION
2013

Հրատարակվում է ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտի գիտական
խորհրդի որոշմամբ

ՀՏԴ 93/99

ԳՄԴ 63.3

Հ 422

Պատասխանատու խմբագիր՝ Ռուբեն Սաֆրաստյան

պ. գ. դ., պրոֆեսոր, ՀՀ ԳԱԱ թղթակից անդամ

Հարությունյան Վ.

Հ 422 Թուրքիայի ալևիները. պատմության և քաղաքականության հարցեր/
Վ. Հարությունյան.— Եր.: Հեղինակային հրատ., 2013.— 216 էջ:

Մենագրության մեջ քննության են առնվում Թուրքիայի ալևիների պատմության դրվագներ՝ նախաօսմանյան ժամանակաշրջանից մինչև XXI դարի սկիզբը: Լուսարանվում են համերապետական Թուրքիայի ներքին քաղաքական զարգացումներում ալևիների մասնակցության հանգամանքները, ներկայացվում՝ XX դարի երկրորդ կեսին Արևմտյան Եվրոպայի մի շարք երկրներում քնակություն հաստատած ալևիական համայնքների պատմությունը:

Գիրքը նախատեսված է մասնագետների և ընթերցող լայն հանրության համար:

ՀՏԴ 93/99

ԳՄԴ 63.3

ISBN 978-9939-0-0934-6

© Հարությունյան Վարդան, 2013

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ	7
--------------------	---

ԳԼՈՒԽ 1. ԱԼԵՎԻՆԵՐՆ ՕՍՄԱՆՅԱՆ ԿԱՅՍՐՈՒԹՅՈՒՆՈՒՄ

ա. Ալևինների փարսանիստումները	20
բ. Ալևիականության ձևավորման փարկածները: Նախասումայան ժամանակաշրջանը	24
գ. Հայերը և ալևիները	38
դ. Ալևիներն Օսմանյան կայսրությունում և նրանց մասնակցությունը սուլթանների դեմ պեղի ունեցած ապստամբություններին	44
ե. Դերսիմի նահանգը XVIII–XIX դարերում	54

ԳԼՈՒԽ 2. ԱԼԵՎԻՆԵՐԸ ԹՈՒՐԲԻԱՅԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՀՌՉԱԿՄԱՆ ԱՌԱՋԻՆ ՏԱՄՆԱՄՅԱԿՆԵՐԻՆ

ա. Թուրքիայի հանրապետության հռչակումը և ալևիների դերը	61
բ. Ալևիները 1930–ական թվականներին և Դերսիմի իրադարձությունները	79
գ. Թուրքիայում բազմակուսակցական համակարգի ձևավորումը: Եղբայրությունների և միաբանությունների ակտիվացումը երկրում	87
դ. Ուրբանիզացիան և դրա ազդեցությունն ալևիականության որոշ սկզբունքների վրա	99

ԳԼՈՒԽ 3. ԱԼԵՎԻԱԿԱՆ ՇԱՐԺՄԱՆ ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄԸ ԵՎ ՀԵՏԱԳԱԼՆԹԱՑՔԸ

ա. Հեղաշրջումները Թուրքիայում և աջակողմյան ու ձախակողմյան ուժերի պայքարը	111
բ. 1990–ական թվականների արյունալի իրադարձությունները	125
գ. Ալևիների կողմից ներկայացված պահանջները	134
դ. Ալևիականության խնդիրն արդի փուլում	144

ԳԼՈՒԽ 4. ԱԼԵՎԻՆԵՐԸ ԵՎ ՐՈՂԱՅՈՒՄ

ա. 1960-ական թվականների արտագաղթը դեպի էվրոպական երկրներ և ալևինները.....	161
բ. Ալևիական կազմակերպությունների ձևավորումը և գործունեությունը էվրոպական երկրներում.....	165
ԵԶՐԱԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆ.....	184
SUMMARY.....	193
ԹՈՒՐԲԻԱՅԻ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՔԱՐՏԵԶԸ՝ ԸՍՏ ԱԼԵՎԻՆԵՐԻ	
ԲՆԱԿՉՈՒԹՅԱՆ ԹՎԱՔԱՆԱԿԻ.....	202
ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐԻ ՑԱՆԿ	203
ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ.....	204

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Թուրքիան Մերձավոր Արևելքի գրեթե բոլոր երկրների նման ունի թե՛ էթնիկ և թե՛ կրոնական խայտաբղետ բնակչություն, որը պահպանում է իր կրոնական և էթնիկ առանձնահատկությունները ինչպես երկրի մեծ քաղաքներում, այնպես էլ գյուղական վայրերում: Թուրքիայի բնակչությունը կազմում է մոտ 75,5 միլիոն¹, որի 80 %-ը թուրքեր են, մոտ 17 %-ը՝ քրդեր²: Երկրում բնակվում են նաև արաբներ, հայեր, հույներ, հրեաներ և այլն: Կրոնական մեծամասնություն են կազմում իսլամի սուննի ճյուղի հետևորդները: Նրանցից հետո երկրորդ մեծ կրոնական համայնքը Թուրքիայում ալևիներն են, որոնց թվաքանակի վերաբերյալ հստակ վիճակագրությունը բացակայում է: Ըստ "Minority Rights Group International" միջազգային կազմակերպության 2004 թ. հրապարակած զեկույցի՝ նրանք կազմում են բնակչության մոտ 15–20 %-ը՝ մոտ 12–15 միլիոն մարդ³: Մեկ այլ՝ Ամերիկայի պետդեպարտամենտի 2012 թ. հրապարակած տվյալների համաձայն՝ Թուրքիայում ալևիների թիվը հասնում է անգամ մինչև 20 միլիոնի⁴: Այս խնդրի շուրջ թուրքական «Միլլիեթ» թերթը 2008 թ. տպագրեց մի ուշագրավ ուսումնասիրություն, որտեղ ալևիների թիվը Թուրքիայում նշվում է մոտ 9 միլիոն⁵: Ալևիական համայնքն իր հերթին մոնոէթնիկ չէ և կազմված է ազգությամբ թուրք, քուրդ և հայ խմբերից:

Ալևիականությունը ձևավորվել է այս տարածաշրջանում նախաօսմանյան ժամանակաշրջանում՝ հասնելով մինչև մեր օրերը: Սակայն ալևիները, ինչպես Օսմանյան կայսրության, այնպես էլ հանրապետական Թուրքիայի պատմության ողջ ընթացքում մշտա-

¹ Turkish Statistical Institute, The Results Of Address Based Population Registration System, 2012 <http://www.turkstat.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=13425>

² Country Profile: Turkey, Library of Congress, <http://lcweb2.loc.gov/frd/cs/profiles/Turkey.pdf>

³ Minorities in Turkey, Minority Rights, Group International, July, 2004, <http://www.minorityrights.org/>

⁴ Ամերիկայի պետդեպարտամենտի պաշտոնական կայք, <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2012/eur/208376.htm>; Country Reports on Human Rights Practices, 2005, <http://www.state.gov/g/drl/rls/hrrpt/2005/61680.htm>

⁵ Milliyet, 06 Haziran, 2008.

պես գտնվել են սունի իսլամ դավանող պաշտոնյաների ճնշման ներքո, որը եթե օսմանյան ժամանակաշրջանում արտահայտվել է միայն կոտորածների և տեղահանությունների տեսքով, ապա հանրապետական շրջանում դրանց զուգակցվել է նաև ձուլման քաղաքականությունը՝ գաղափարական ճնշումների տեսքով: Մերժումն ու անտեսումը պետության կողմից երկար ժամանակ խոչընդոտ են հանդիսացել ալևիականության ուսումնասիրման համար: Այդ իսկ պատճառով մինչև վերջին երկու տասնամյակն ալևիների կրոնական ուսմունքի, ավանդույթների, կենցաղի վերաբերյալ հետազոտողների կատարած ուսումնասիրությունները կցկտուր են: Հայկական պատմագրության մեջ ևս մինչ օրս չկա համապարփակ որևէ աշխատություն, որը կանդրադառնա ալևիների պատմությանը՝ սկսած նախաօսմանյան շրջանից մինչև Թուրքիայի հանրապետական շրջանը, ինչպես նաև եվրոպաբնակ ալևիների՝ թեև կարճ, բայց բովանդակալից պատմությանը:

Ալևիականության խնդիրը հայ պատմաբանների կողմից չի լուսաբանվել նաև խորհրդային շրջանում: Որոշ հետազոտողներ ալևիների խնդրի վերաբերյալ ուսումնասիրություններ են կատարել XIX դարի վերջին և XX դարի առաջին կեսին՝ հիմնականում անդրադառնալով քվրաշների կամ ալևիների կրոնական արարողություններին, նկարագրելով նրանց կենցաղը, բնակավայրերը: Ժամանակակից որոշ հետազոտողներ էլ միայն հպանցիկ են անդրադարձել առանձին իրադարձություններին:

Սույն աշխատությունը մի շարք աղբյուրների, գիտական աշխատությունների, թեմային առնչվող բազմաթիվ ուսումնասիրությունների հենքի վրա ալևիականության և ալևիների պատմությունը համակողմանի և ամբողջական ներկայացնելու փորձ է՝ իր մեկնաբանություններով և վերլուծություններով բնավ չհավակնելով լինելու քացարձակ:

Այս թեմայի ուսումնասիրությունը գիտական կարևոր նշանակություն ունի Թուրքիայի պատմության ընթացքում տեղի ունեցած մի շարք իրադարձությունների և ներկայումս շարունակվող քաղաքական գործընթացների, ինչպես նաև վերջին շրջանում Եվրոպա-

կան միություն—Թուրքիա հարաբերությունների համատեքստում թուրքական կառավարության կողմից կատարվող որոշ քայլերի էությունը լավագույնս հասկանալու համար: Ալևիականության ծագմանը և Օսմանյան կայսրության ընթացքում ալևիների պատմությանը զուգահեռ կարևորվում է հատկապես ալևիների խնդրի ուսումնասիրությունն արդի փուլում՝ ընթերցողին հնարավորություն տալով ավելի լավ պատկերացնելու, թե այսօր ինչ խնդիրներ ունեն և ինչ պահանջներ են ներկայացնում ալևիները թուրքական պետությանը՝ վերլուծելով դրանց ցայսօր չլուծված լինելու պատճառները: Մասնավորապես ուշադրության է արժանի այն փաստը, որ ալևի հասարակությունը վերջին երկու տասնամյակների ընթացքում սկսել է համախմբվել և, առաջնորդվելով ալևիական մի շարք հեղինակավոր կազմակերպությունների կողմից, ընտրել պայքարի որոշակի ուղի՝ երկրի կառավարությանը ներկայացնելով մի շարք պահանջներ, ակտիվորեն կազմակերպելով հանրահավաքներ և այլ միջոցառումներ: Այս գործընթացում մեծ է XX դարի երկրորդ կեսին սկսված արտագաղթի արդյունքում Գերմանիայում և եվրոպական մի շարք այլ երկրներում ձևավորված ալևիական միությունների դերը, որոնք հնարավորինս աջակցում են Թուրքիայում գործող ալևիական կազմակերպություններին և որոշ դեպքերում նաև ֆինանսական օգնություն ցուցաբերում նրանց:

Ուսումնասիրության մեջ, որպես պատմական ակնարկ, անդրադարձ է կատարվում նաև Օսմանյան կայսրության շրջանում թղթաշական ապստամբությունների խնդրին, ինչպես նաև գիտական աշխարհում ալևիականության առաջացման վերաբերյալ տարբեր տեսակետներին, մասնավորապես այն, որ ալևիականությունն առաջացել է ոչ թե իսլամից անջատման արդյունքում, այլ ձևավորվել է երկար տարիների ընթացքում քրիստոնեության, այդ թվում նաև քրիստոնեական աղանդների և իսլամի միախառնման արդյունքում՝ իր վրա կրելով նաև բնապաշտական ու հեթանոսական մի շարք սովորույթների ազդեցությունը: Դրանով է բացատրվում ալևիականության հավատամբում և ծեսերում վերոնշյալ կրոնական ուղղությունների

տարբեր տարրերի գոյության փաստը: Սակայն այս թեման, լինելով առանձին ուսումնասիրության նյութ, խորապես չի քննվում, այլ ուղղակի ներկայացվում է՝ հետագա իրադարձություններն ու երևույթներն ավելի լավ հասկանալու համար:

Հետազոտվող թեման առաջին հերթին կարևոր է Օսմանյան կայսրության փլուզումից հետո երկրում ծավալված իրադարձությունների ընթացքում ալևիների դիրքի, ինչպես նաև Մուստաֆա Քեմալի ղեկավարած ազգայնական շարժմանն ալևի առաջնորդների աջակցության պատճառների ուսումնասիրման տեսանկյունից: Ալևիները, մինչև քաղաքական բեմում քեմալականների երևան գալը, դարեր շարունակ վարել են ներհամայնքային փակ կենսակերպ՝ հնարավորինս խուսափելով արտաքին աշխարհի, մասնավորապես սուննիականություն դավանող մուսուլմանների հետ շփումից, իսկ վերջինիս հնարավոր չլինելու պարագայում թաքցրել են իրենց կրոնական ինքնությունը՝ կիրառելով «թաքիա» իսլամական ինստիտուտը: Քեմալի՝ աշխարհիկ պետություն հիմնելու վերաբերյալ խոստումները, որոնք ի կատար ածելու դեպքում ալևիները վերջապես կձերբագատվեին սուննիների ճնշումներից, ալևիների շրջանում հույսեր արթնացրին և համակրանք առաջացրին ազգայնականների շարժման առաջնորդի նկատմամբ, սակայն դրանք աստիճանաբար վերացան հաջորդող տարիների ընթացքում՝ քեմալականների կողմից իրականացվող մի շարք գործողությունների հետևանքով: Այս իրողությունը, հետագայում նաև Դերսիմում տեղի ունեցած իրադարձությունների ընթացքում կառավարական ուժերի կողմից քուրդ ալևիների նկատմամբ դաժան հալածանքները սկիզբ դրեցին ալևիների նկատմամբ թուրքական պետության իրականացրած մերժողական քաղաքականությանը՝ բազմակուսակցական համակարգի առաջացումից հետո նրանց մղելով ձախակողմյան սոցիալիստական ուժերի շարքերը:

1960-ական թվականներից սկսված՝ ուրբանիզացման, ինչպես նաև դեպի եվրոպական երկրներ ուղղված արտագաղթի երևույթները նշանակալի ազդեցություն ունեցան ինչպես ալևիականության որոշ

սկզբունքների ձևափոխման, այնպես էլ ալեիական նոր շարժման ձևավորման վրա, որի նպատակը դարձավ Թուրքիայի կառավարության կողմից ալեիների իրավունքների և ընդհանրապես ալեիականության՝ սուննի իսլամից առանձին կրոնի ճանաչումը:

Այսօր շարունակվում և էլ ավելի է հզորանում ալեիական շարժումը թե՛ Թուրքիայում և թե՛ եվրոպական մի շարք երկրներում: Աշխատությունում մեծ տեղ է հատկացվում շարժման արդի փուլին, վերջին տարիներին տեղի ունեցած իրադարձությունների վերլուծությանը, ինչի շնորհիվ լուսաբանվում են Թուրքիայում ալեիական շարժման հանգամանքները, ներկայացվում և վերլուծվում են կառավարության կողմից ալեիական խնդիրների լուծմանն ուղղված առաջին քայլերը:

Ժամանակակից Թուրքիայում ալեիների խնդրի շուրջ ծավալվող իրադարձություններում անմասն չեն մնում նաև եվրոպական մի շարք երկրներում, մասնավորապես Գերմանիայում բնակվող ալեիները: Ուստի կարևոր է ալեիական շարժման զարգացման գործում նրանց ստեղծած միությունների դերի ուսումնասիրությունը, քանի որ դրանք, ի տարբերություն աշխարհի մյուս երկրներում գործող ալեիական միությունների, ամենակազմակերպվածն են և ակտիվորեն մասնակցում են ալեիական շարժմանը:

Ժամանակագրական առումով ուսումնասիրությունն ընդգրկում է XIII դարից մինչև XXI դարի առաջին տասնամյակն ընկած ժամանակահատվածում ալեիների պատմության դրվագներ: Նկարագրվում են թե՛ Թուրքիայում, թե՛ Եվրոպայի որոշ երկրներում տեղի ունեցած մի շարք իրադարձություններ, ինչպես նաև ներկայացվում են դրանց հանգամանքները և պատճառները՝ ավելի համապարփակ լուսաբանելով դրանք այլ երևույթների համատեքստում:

Նման մոտեցումը, անշուշտ, պայմանավորված է ուսումնասիրությունն ամբողջական դարձնելու անհրաժեշտությամբ և ալեիների՝ Թուրքիայի հանրապետական շրջանի պատմության ուսումնասիրման գիտական կարևորությամբ:

Աշխատությունը շարադրված է հայերեն, թուրքերեն, ռուսերեն, անգլերեն և ֆրանսերեն տարաբնույթ աղբյուրների և ուսումնասիրու-

թյունների, պարբերականների, հայ և օտարազգի հետազոտողների՝ խնդրո առարկա թեմային նվիրված աշխատությունների ու հոդվածների քննական հետազոտության և վերլուծության հիման վրա: Ուսումնասիրության համար հատկապես օգտակար են եղել հայ և արևմտյան մի շարք հեղինակների կողմից կատարված դաշտային հետազոտությունները:

Ուսումնասիրության այն հատվածի համար, որտեղ նկարագրվում է ակնիականության ձևավորման գործընթացը, որպես սկզբնաղբյուր ծառայել են միջնադարյան հայ մատենագիրներ Առաքել Դավրիժեցու¹, Կիրակոս Գանձակեցու², Անդրեաս Սարկավազ Եվդոկեցու³, Մատթեոս Ուռհայեցու⁴, Արիստակես Լաստիվերցու⁵, իսկ պատմական որոշ իրադարձությունների լուսաբանման նպատակով՝ Ս. Պալասանեանի⁶, Լեոյի⁷ արժեքավոր աշխատությունները, ինչպես նաև թուրք պատմիչ Էվլիյա Չելեբիի պատմությունը⁸:

Ակնիականության ծագման մասին գոյություն ունեցող տեսակետների, ինչպես նաև ակնիների սովորույթների և ավանդույթների համակողմանի ուսումնասիրմանը մեծապես նպաստել են հայ հետազոտողներ Ն. Տաղավարեանի⁹, Գ. Հալաջյանի¹⁰,

¹ Առաքել Դավրիժեցի, Պատմություն, Երևան, «Սովետական գրող» հրատարակչություն, 1988:

² Կիրակոս Գանձակեցի, Հայոց պատմություն, Երևան, «Սովետական գրող» հրատարակչություն, 1982:

³ Անդրեաս Սարկավազ Եվդոկեցու ժամանակագրությունը, Մանր ժամանակագրություններ, հատոր 1, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատարակչություն, 1951:

⁴ Մատթեոս Ուռհայեցի, Ժամանակագրություն, Երևան, Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, 1991:

⁵ Արիստակես Լաստիվերցի, Պատմություն, Երևան, «Հայաստան» հրատարակչություն, 1971:

⁶ Պալասանեան Ս., Պատմութիւն հայոց սկզբից մինչև մեր օրերը, Թիֆլիս, տպարան Տ. Մ. Ռօսինեանցի, 1902:

⁷ Լեո, Հայոց պատմություն, երրորդ հատոր, Երևան, «Հայաստան» հրատարակչություն, 1969:

⁸ Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, հատոր 4, Թուրքական աղբյուրներ, Գ. Էվլիյա Չելեբի, Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 1967:

⁹ Տաղավարեան Ն., Քրիստոնեական բողոքականության եւ զրգրվաշներու աղանդին ծնունդը, Կ. Պոլիս, տպագրութիւն Յ. Մատթեոսեան, 1914:

¹⁰ Հալաջյան Գ., Դերսիմի հայերի ազգագրությունը, Հայ ազգագրություն և քանահյուսություն, հատոր 5, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 1973; Թափառական, Կիսակախ Տերսիմի հայկական ծագումը (փաստեր պատմութեան համար), «Հայրենիք» ամսագիր, հոկտեմբեր, 1931:

Գ. Սրվանձոյանցի¹, Ե. Թոփչեանի², Գ. Երևանյանի³, Ն. Ադոնցի⁴, Ա. Ալպոյաճեանի⁵ կատարած ուսումնասիրությունները, որոնք պարունակում են փաստագրական և վերլուծական կարևոր նյութեր, ինչպես նաև խնդրո առարկա նյութի շուրջ հարուստ տեղեկություններ պարունակող «Պատմագիրք Չմշկածագի» արժեքավոր հավաքածուն⁶: Նշենք, որ այս հեղինակները հիմնականում շեշտադրում են, որ ալևիների մի մասն ունի հայկական ծագում, սակայն այս հարցը գրքում քննվում է ոչ անհրաժեշտ խորությամբ՝ դուրս մնալով աշխատության սահմաններից, քանի որ առանձին ուսումնասիրման նյութ է:

Մասնավորապես Ն. Տաղավարեանի և Գ. Հալաջյանի աշխատությունները կարևոր են ալևիների պատմության մի շարք դրվագներ վերլուծելու և խորությամբ ըմբռնելու տեսանկյունից, քանի որ պարունակում են արժեքավոր փաստագրական տեղեկություններ և որոշ իրադարձությունների հանգամանակից վերլուծություններ:

Թեմայի շուրջ կատարված ուսումնասիրությունը հիմնվում է նաև մի շարք այլազգի հետազոտողների աշխատությունների վրա, որոնցից են Վ. Գորդլևսկու⁷, Վ. Մինորսկու⁸, Ի. Մելիքովի⁹, Զ. Բրաունի¹⁰,

¹ Սրվանձոյանց Գ., Երկեր, հատոր 2, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 1982:

² Թոփչեան Ե., Իսլամ, Թիֆլիս, տպագրատուն Կ. Մարտիրոսեանցի, 1899:

³ Երևանեան Գ., Պատմութիւն Չարսանձագի հայոց, Պեյրութ, տպագրատուն Կ. Տոնիկեան, 1956:

⁴ Ադոնց Ն., Հայկական հարցի լուծման շուրջ, Երևան, Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, 1989:

⁵ Ալպոյաճեան Ա., Պատմական Հայաստանի սահմանները, Գահիրե, տպագրատուն «Նոր-աստղ», 1950; Ալպոյաճեան Ա., Քրտական ազգութեան նկարագիրը եւ ցեղակցական յարաբերություններ հայոց հետ, «Հայրենիք» ամսագիր, օգոստոս, 1931:

⁶ Պատմագիրք Չմշկածագի, խմբագիր՝ Հայկազն Գ. Ղազարեան, Պեյրութ, տպարան «Համազգային», 1971:

⁷ Гордлевский В. А., Избранные сочинения, том I, Москва, Издательство восточной литературы, 1960.

⁸ Минорский В., Курды, Петроград, Типография В. О. Киршбаума, 1915.

⁹ Melikoff I., Uyur İdik Uyardılar (Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları), İstanbul, Demos yayınları, 2006; Melikoff I., Bektashi/Kizilbash: Historical Bipartition and Its Consequences, — Alevi Identity. Cultural, religious and social perspectives, İstanbul, Numune Matbaası, 1998.

¹⁰ Brown J., The Darvishes or oriental spiritualism, London, Oxford university press, 1927.

Մ. Գրենարդի¹, Լ. Մոլնիքս-Սիլի², Ս. Թրոուբրիջի³, Գ. Դրայվերի⁴, Ա. Հեֆիքի⁵, Ֆ. Քյոփրուլլի⁶, Ա. Օջաքի⁷ ուսումնասիրությունները: Մասնավորապես ուշադրության են արժանի Վ. Գորդլևսկու և Վ. Մինորսկու աշխատությունները, որոնք հեղինակները կազմել են հիմնականում իրենց իսկ կողմից կատարված դաշտային հետազոտությունների հիման վրա և պարունակում են բազմաթիվ կարևոր փաստեր ալեիական բնակավայրերի, գյուղական համայնքների վերաբերյալ:

Պատմական մի շարք իրադարձություններ մենագրության մեջ լուսաբանվել են Մ. Ջուլպյանի⁸, Կ. Սասունիի⁹, Լ. Քինրոսի¹⁰, Մ. Բալիվերի¹¹, Ս. Ֆարոքիի¹², Լ. Գարնետի¹³, Բ. Քոչադաղի¹⁴, Դ. Ավջուղլուի¹⁵, Հ. Միրջաֆարիի¹⁶, Մ. Աքդաղի¹⁷, Ի. Ուզունչարլուի¹⁸,

¹ Гренарда М. Ф., Религиозная секта кызылбашей в Малой Азии, — Известия штаба Кавказского военного округа, Тифлис, N:7—8, март, 1905.

² Molyneux-Seel L., A journey in Dersim, The Geographical Journal, Vol. 44, No. 1, Jul., 1914.

³ Trowbridge S., The Alevi, or deifiers of Ali, The Harvard Theological Review, Vol. 2, No. 3, Jul., 1909.

⁴ Driver G., The Religion of the Kurds, Bulletin of the School of Oriental Studies, Vol. 2, No. 2, 1922.

⁵ Refik A., Rafizilik ve Bektaşilik (1558—1591), — Özkaynaklarından Alevilik—Bektaşilik Araştırmaları, İstanbul, Can yayınları, 1999.

⁶ Köprülü F., Bektaşiliğin menşecileri Küçük Asyada İslam batınlığının tarihsel gelişimi hakkında bir deneme, — Özkaynaklarından Alevilik—Bektaşilik Araştırmaları, İstanbul, Can yayınları, 1999.

⁷ Ocak A., Türk Sufiliğine Bakışlar, İstanbul, İletişim yayınları, 2005.

⁸ Ջուլպյան Մ., Զալալիների շարժումը և հայ ժողովրդի վիճակը Օսմանյան կայսրության մեջ (XVI—XVII դարեր), Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 1966:

⁹ Սասունի Կ., Քիւրտ ազգային շարժումները և հայ-քրտական յարաբերութիւնները, Պէրրոթ, տպարան «Համազգային», 1969:

¹⁰ Kinross L., The Ottoman Centuries, New York, Morrow quill paperbacks, 1977.

¹¹ Balivet M., Simavnalı Bedreddin ve Trabzonlu Georgias, — Özkaynaklarından Alevilik—Bektaşilik Araştırmaları, İstanbul, Can yayınları, 1999.

¹² Faroghi S., The Tekke of Haci Bektaş: social position and economic activities, International Journal of Middle East Studies, Vol. 7, No. 2, Apr., 1976.

¹³ Garnett L., The Turkish People, London, Methuen & Co., 1909.

¹⁴ Kocadağ B., Doğuda Aşiretler, Kürtler, Aleviler, İstanbul, Can yayınları, 2004.

¹⁵ Avcıoğlu D., Türklerin Tarihi, Dördüncü kitap, İstanbul, Tekin yayınevi, 1983.

¹⁶ Mirjafari H., Sufism and gradual transformation in the meaning of sufi in Safavid period, — Tarih Dergisi, İstanbul, Edebiyat fakültesi matbaası, 1979.

¹⁷ Akdağ M., Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi, Cilt II, İstanbul, Cem yayınevi, 1974.

¹⁸ Մուշեղյան Լ., Օսմանի Տարի, I Կիտ, Անկար, Տյրք տարի խումսը Բասիմեվի, 1947: Մուշեղյան Լ., Օսմանի Տարի, III Կիտ, I Կիսմ, Անկար, Տյրք տարի խումսը Բասիմեվի, 1951: Մուշեղյան Լ., Օսմանի Տարի, III Կիտ, II Կիսմ, Անկար, Տյրք տարի խումսը Բասիմեվի, 1954.

Ի. Դանըշմենդի¹, Ֆ. Քյոփրուլուի², Ա. Գյոլփինարլի³ հետազոտությունների քննախոյզ ուսումնասիրման արդյունքում: Հարկավոր է նշել այն հանգամանքը, որ թուրք հեղինակների աշխատությունները քննվել են մեր կողմից և օգտագործվել որոշ վերապահությամբ՝ հաշվի առնելով այն իրողությունը, որ շատերը հաճախ պարունակում են զգայական վերլուծություններ: Մասնավորապես Դ. Ավջըօղլուի և Ի. Ուզունչարշըլլի պատմություններում առկա է ակնհայտ բացասական վերաբերմունք բզլբաշների նկատմամբ, ինչը երբեմն խոչընդոտում է օբյեկտիվ վերլուծություններ կատարելիս:

Հանրապետական Թուրքիայում տեղի ունեցած իրադարձությունների, մասնավորապես քրդական ապստամբությունների, Մուստաֆա Քեմալի ղեկավարած շարժման ժամանակ ալևիների դերի, 1960-ական թվականներից Թուրքիայում սկսված ուրբանիզացման, որի արդյունքում ալևիականությունը կրել է մի շարք ձևափոխումներ, ալևի-սուննիական բախումների և ալևիական շարժման ու թուրքական պետության նկատմամբ ալևիների ունեցած պահանջների վերաբերյալ նյութերի ուսումնասիրման գործում մեծ նշանակություն են ունեցել Մ. Հասրաթյանի⁴, Ռ. Կոնդակչյանի⁵, Ա. Սաֆրասոյանի⁶, Հր. Սիմոնյանի⁷, Վ. Տեր-Մաթևոսյանի⁸, Ա. Միլլերի⁹, Ա. Նովիչևի¹⁰,

¹ Danişmend İ., İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, Cilt 1, İstanbul, Türkiye yayınevi, 1947; Danişmend İ., İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, Cilt 3, İstanbul, Türkiye yayınevi, 1950.

² Köprülü F., Osmanlı devletinin kuruluşu, Ankara, Türk tarih kurumu basımevi, 1959.

³ Gölpınarlı A., Kızılbaş, – Özkaynaklarından Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları, İstanbul, Can yayınları, 1999.

⁴ Гасратян М., Курды Турции в новейшее время, Ереван, Айастан, 1990.

⁵ Кондакчян Р., Турция: внутренняя политика и ислам, Ереван, Издательство АН Армянской ССР, 1983; Кондакчян Р., Внутренняя политика Турции (1950–1960), – Страны и народы ближнего и среднего востока, том V, Ереван, Издательство АН Армянской ССР, 1970.

⁶ Safrastian A., Kurds and Kurdistan, London, The Harvill press, 1948.

⁷ Սիմոնյան Հր., Թուրք-հայկական հարաբերությունների պատմությունից, Երևան, Հայաստան, 1991:

⁸ Տեր-Մաթևոսյան Վ., Իսլամը Թուրքիայի հասարակական-քաղաքական կյանքում (1970–2001 թթ.), Երևան, Լիմուշ, 2008:

⁹ Миллер А., Краткая история Турции, Москва, ОГИЗ, 1948.

¹⁰ Новичев А., История Турции, Том I, Ленинград, Издательство Ленинградского университета, 1963.

Դ. Շենքլենդի¹, Կ. Էդմոնդսի², Հ. Փոուլթոնի³, Դ. Ավքըռլուի⁴, Հ. Քուչուքի⁵, Բ. Օզի⁶, Օ. Չալլըշլարի⁷, Է. Ջեմգինի⁸ արժեքավոր աշխատությունները: Մասնավորապես ուշադրության է արժանի Դ. Շենքլենդի «Ալևիները Թուրքիայում» աշխատությունը, որը հեղինակը պատրաստել է դաշտային հետազոտության արդյունքում 1980–ական թվականներին: Այն կարևոր տեղեկություններ է պարունակում XX դարի երկրորդ կեսին ալևիների պատմության վերաբերյալ, մանրամասն նկարագրվում են ալևիների կողմից բնակեցված շրջաններում տեղի ունեցած մի շարք իրադարձություններ:

Նյութի շարադրման համար չափազանց օգտակար են եղել նաև Ա. Դումանյանի⁹, Գ. Զիզանշինայի¹⁰, Մ. Բրոյնեսենի¹¹, Ռ. Օլսոնի¹² և այլոց հոդվածները՝ աշխատությունում արծարծվող հիմնախնդիրների մաս կազմող առանձին իրողությունների վերաբերյալ: Հարկավոր է նշել, որ Մ. Բրոյնեսենը, ով հիմնականում զբաղվել է քրդերի վերա-

¹ Shankland D., *The Alevis in Turkey*, New York, Routledge Curzon, 2003.

² Edmonds C., *Kurds, Turks and Arabs*, London, Oxford University press, 1957.

³ Poulton H., *Silindir şapka, bozkurt ve hilal*, Istanbul, Sarmal yayınevi, 1999.

⁴ Avcıoğlu D., *Milli kurtuluş tarihi*, Üçüncü kitap, İstanbul, İstanbul matbaası, 1974.

⁵ Küçük H., *The Role of the Bektashis in Turkey's National Struggle*, Leiden, Brill, 2002.

⁶ Öz B., *Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşiler*, İstanbul, Can yayınları, 2003; Öz B., *Alevilik Tarihinden İzler*, İstanbul, Can yayınları, 1997.

⁷ Çalışlar O., *Aleviler vali de olmak istiyoruz general de*, İstanbul, Doğan kitap, 2009.

⁸ Xemgin E., *Kürdistan tarihi*, cilt 3, Köln, Agri Verlag, 1991.

⁹ Դումանյան Ա., Ազգայնական շարժում կուսակցության («Գործ գալլեր») գործունեության հիմնական փուլերը Թուրքիայում 1960–70–ական թթ., Թուրքական և օսմանագիտական հետազոտություններ, հատոր IV, Երևան, Ասողիկ, 2006:

¹⁰ Зиганшина Г., Роль религиозных орденов Турции в исламистском движении 80–90–х гг. XX в., – Современная Турция: проблемы и решения, Москва, Типография ЗАО «АСТИ-ИЗДАТ», 2006.

¹¹ Bruinessen M., *Clashes between or within civilizations?; Forced evacuations and destruction of villages in Dersim (Tunceli), and Western Bingöl, Turkish Kurdistan, September–November 1994; Kurds, Turks and the Alevi revival in Turkey; Muslims, Minorities and Modernity: The restructuring of heterodoxy in the Middle East and Southeast Asia; Popular Islam, Kurdish nationalism and rural revolt: the rebellion of Shaikh Said in Turkey (1925); Religious practices in the Turco–Iranian world: continuity and change; The suppression of the Dersim rebellion in Turkey (1937–38)*, <http://www.let.uu.nl/>

¹² Olson R., *The Kurdish rebellions of Sheikh Said (1925), Mt. Ararat (1930) and Dersim (1937–8): their impact on the development of the Turkish air force and on Kurdish and Turkish nationalism*, *Die Welt des Islams*, Vol. 40, No. 1, 2000.

բերյալ ուսումնասիրություններով, իր հոդվածներում բազմիցս անդրադառնում է քուրդ-ալևիների խնդիրներին և հաղորդում արժեքավոր տեղեկություններ:

Քրդական ապստամբությունների ուսումնասիրմանը մեծապես նպաստել է նաև ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտի կողմից հրատարակվող՝ «Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ» մատենաշարը:

Հարկավոր է նշել, որ ընդհանուր առմամբ ալևի հեղինակների աշխատությունները ևս հանգամանորեն քննվել են մեր կողմից և օգտագործվել մենագրությունում որոշ վերապահությամբ, քանի որ մի շարք դեպքերում, ինչպես, օրինակ՝ Բ. Քոջադաղի և Բ. Օզի աշխատություններում առկա են միտումներ՝ պատմական որոշ գործիչների վերագրել ալևիական ծագում, իսկ որոշ իրադարձություններում ուռձացնել ալևիների դերը:

Եվրոպայում բնակվող ալևիների, նրանց և թուրքաբնակ ալևիների միջև հարաբերությունների, ինչպես նաև ալևիական մի շարք կազմակերպությունների վերաբերյալ նյութերի գիտական մշակման համար բացառիկ կարևորություն ունեն Մ. Սոկեֆիլդի¹, Ի. Ռիգոնի² աշխատությունները, որոնք կատարվել են եվրոպական ալևիական կենտրոնների և միությունների գործունեության վերաբերյալ դաշտային հետազոտությունների հիման վրա: Մասնավորապես Մ. Սոկեֆիլդը հանգամանորեն ուսումնասիրել է Գերմանիայում բնակվող ալևիական համայնքը և իր աշխատությունում մանրամասնորեն ներկայացնում է ալևիական կազմակերպությունների ստեղծման պատմությունը, լուսաբանում մի շարք կարևոր իրադարձություններ:

¹ Sökefeld M., *Struggling for recognition: the Alevi movement in Germany and in transnational space*, New York, Berghahn books, 2008.

² Rigoni I., *Alevis in Europe: a narrow path towards visibility, – Turkey's Alevi enigma*, Leiden, Brill, 2003.

Նյութը կազմելիս օգտակար են եղել նաև Ն. Կիրենի¹, Ս. Ուտուրգաուրի², Զ. Կորվեաի³, Ի. Քափլանի⁴, Մ. Դեմիրայի⁵ և այլոց մի շարք հոդվածներ⁶, ինչպես նաև Եվրոպական խորհրդին կից Միգրացիայի, փախստականների և բնակչության հարցերով զբաղվող կոմիտեի զեկույցները⁷:

Ալեկների վերաբերյալ մենագրության մեջ վիճակագրական կարևոր տվյալները ներկայացված են վերոնշյալ հայ հետազոտողների, մասնավորապես Վ. Թաշյանի⁸, ինչպես նաև այլազգի ուսումնասիրողներ Է. Ռեկլի⁹, Զ. Թեյլորի¹⁰ աշխատություններում հիշատակված տեղեկությունների հիման վրա:

Աշխատության մեջ լայնորեն օգտագործվել են նաև թուրքական և արևմտյան մամուլները¹¹:

Աշխատության ընդգրկող ծավալուն ժամանակաշրջանը, ինչպես նաև թուրքական աղբյուրների և ուսումնասիրությունների անբավարար քանակը հնարավորություն չեն ընձեռել ավելի հանգամանորեն

¹ Киреев Н., Турецкая диаспора на западе, – Мусульмане на западе, Москва, Типография ЗАО «АСТИ–ИЗДАТ», 2002.

² Утургаури С., Турецкая Диаспора в Германии. Социокультурная Эволюция, – Ближний Восток и современность, выпуск 21, Москва, Типография ЗАО «АСТИ–ИЗДАТ», 2004.

³ Gorvett J., Following December's EU Summit, Turkey forced to reassess issue of minorities, Washington report on Middle East affairs, March, 2005.

⁴ Kaplan I., Almanya'da üç Eyalette daha Alevilik dersleri başladı!, http://www.aabk.info/aciklama.html?&cHash=f28858529a&tx_ttnews%5BbackPid%5D=11&tx_tnews%5Btt_news%5D=7194; Kaplan I., Avrupada Alevilik, http://www.isvecakm.com/avrupada_alevik.htm

⁵ Demiray M., Wrestling for Self-Definition in Transnational Space: A Case Study of the Identity Construction of Alevis in Turkey and Germany, <http://inter-disciplinary.net/ati/diversity/diasporas/d1/tuncel%20paper.pdf>

⁶ Մանրամասն տնս օգտագործված աղբյուրների և գրականության ցանկում:

⁷ The Turkish presence in Europe: migrant workers and new European citizens, Committee on Migration, Refugees and Population, Parliamentary Assembly of the Council of Europe, <http://assembly.coe.int/Documents/WorkingDocs/Doc06/EDOC11083.pdf>

⁸ Tachjian V., La France en Cilicie et en Haute-Mésopotamie Aux confins de la Turquie, de la Syrie et de l'Irak (1919–1933), Paris, Éditions Karthala, 2004.

⁹ Ռեկլի Է., Լազիստան, Հայաստան և Քուրդիստան, Վաղարշապատ, Մայր Աթոռի տպարան, 1893:

¹⁰ Taylor G., Journal of a Tour in Armenia, Kurdistan and Upper Mesopotamia, with Notes of Researches in the Deyrsim Dagh, in 1866, Journal of the Royal Geographical Society of London, Vol. 38, 1868.

¹¹ Մանրամասն տնս օգտագործված աղբյուրների և գրականության ցանկում:

ուսումնասիրելու և՛ Օսմանյան կայսրության, և՛ հանրապետական Թուրքիայի ժամանակաշրջանում ակիների պատմության մի շարք էջեր, մասնավորապես բաց են պատմության տարբեր փուլերում ակի բնակչության թվաքանակի, էթնիկ պատկերի, բնակության սահմանների վերաբերյալ տվյալները: Մինևոյն ժամանակ սույն աշխատությունը միտված է ներկայացնելու համապարփակ ուսումնասիրություն՝ ակիական պատմության և ժամանակակից շարժման վերաբերյալ առկա հետազոտությունների հիման վրա՝ փաստերի և իրադարձությունների յուրովի մեկնաբանությամբ:

Հեղինակն իր խորին երախտագիտությունն է հայտնում պատմական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր, ՀՀ ԳԱԱ թղթակից անդամ, ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտի տնօրեն Ռուբեն Սաֆրաստյանին, նույն ինստիտուտի Թուրքիայի բաժնի գիտաշխատողներին և բոլոր նրանց, ովքեր մասնակցություն են ունեցել աշխատության քննարկման, մշակման և խմբագրման գործում:

ԳԼՈՒԽ 1. ԱԼԵՎԻՆԵՐՆ ՕՍՄԱՆՅԱՆ ԿԱՅԱՐՈՒԹՅՈՒՆՈՒՄ

ա. Ալևիների տարանվանումները

Ալևիականության ձևավորման գործընթացը տևել է բավականին երկար՝ սկսած միջնադարից մինչև XIX դարը՝ քրիստոնեական, իսլամական, բնապաշտական կրոններում առկա որոշ գաղափարների միաձուլման արդյունքում՝ մեծապես ազդեցություն կրելով նաև Փոքր Ասիայի տարածքում գործող վաղ միջնադարյան քրիստոնեական աղանդներից: Ժամանակակից հետազոտողների կողմից ալևիականությունը դիտվում է հիմնականում որպես շիականության ենթաձյուղ կամ աղանդ, որը ձևավորվել է սուննիական արմատական դրսևորումների դեմ պայքարի արդյունքում: Սակայն ալևիականության ծագումն ու ալևիների պատմությունն ուսումնասիրելիս նախևառաջ կարևոր է անդրադառնալ «ալևի» անվան ստուգաբանությանը, որի առաջացման վերաբերյալ տեսակետները տարբեր են և իրարամերձ, քանի որ ժամանակակից գիտական աշխարհում այս անվան առաջացման հետ կապված միասնական ընդունված տարբերակ չկա: Ուսումնասիրողները մեծ մասամբ այն կապում են Մուհամմադ մարգարեի հորեղբորորդի և նրա դստեր Ֆաթիմայի անունով՝ Ալիի անվան հետ՝ համարելով, որ ալևիականության՝ մեծապես շիականության կողմից ազդեցություն կրելն այս հարցում ևս արտահայտվում է: Այս տարբերակը մյուս բոլորի շարքում պատմական փաստերին ու իրադարձություններին զուգահեռ քննության առնելիս ավելի ճշմարտանման է երևում: Սակայն անվանման պատմության արմատները

քնավ չեն ձգվում մինչև Ալիի ժամանակները, այլ ավելի մոտ են Օսմանյան կայսրության պատմության վերջին շրջանին: Այն փաստը, որ մինչև XIX դարն ալեկիների վերաբերյալ աղբյուրներում այս անվանմանը չենք հանդիպում, ինքնին նշանակում է, թե դրա արմատները առնչություն չունեն ալեկականության ձևավորման ժամանակահատվածի հետ, և որ այն առաջացել է ավելի ուշ տեղի ունեցած գործընթացների արդյունքում: Ալեկականության և շիականության առնչությունների մասին կիսովի ներքևում, սակայն այստեղ հարկ է նշել, որ թերևս սուննիների կողմից որպես անհավատ և ոչ մուսուլման չդիտվելու խնդիրն է հիմնական շարժառիթը «ալեկին» Ալիի անվան հետ կապելու պատճառի: Վերջին եզրակացության օգտին է խոսում հետևյալ փաստը, որ Օսմանյան կայսրության պատմության մեջ ալեկիները հայտնի են «քզլբաշ» անվանումով: Այսպես են կոչում նրանց հայկական և թուրքական աղբյուրները՝ կապելով այն Պարսկաստանում Սեֆյանների դինաստիայի ժամանակաշրջանի հետ: Սեֆյանների հագուստը ներառում էր գլխաշոր, որն ուներ կարմիր գույն, և փաթաթում էին այնպես, որ գոյանար տասներկու շերտ, իսկ երբեմն ամեն շերտի վրա գրում էին տասներկու իմամներից մեկի անունը¹: Սակայն տարիների ընթացքում «քզլբաշ» անվանումը ստանում է բացասական և ստորացուցիչ իմաստ՝ հումանիշ դառնալով «անկրոն ապստամբ» բառակապակցությանը: Այս երևույթը կապված է Օսմանյան կայսրությունում տեղի ունեցած բազմաթիվ ապստամբությունների, կրոնական ու սոցիալական շարժումների հետ, որոնք Թուրքիայի պատմության մեջ հայտնի են «Ջալալիական ապստամբություններ» անվանումով: Նշենք նաև, որ այսօր էլ այս անվանումը երբեմն որոշ աղիթներով օգտագործվում է ալեկիներին վիրավորելու, նվաստացնելու նպատակով: Ավելին՝ 1990–ական թվականներին Եվրոպայում տպագրված մի շարք բառարաններում «քզլբաշ» բառը

¹ Arslanoğlu I., Aleviliğin Tarihsel-Sosyal temelleri, http://www.hbektas.gazi.edu.tr/dergi_dosyalar/23-123-180.pdf

թարգմանվում էր որպես անառակաբարո մարդ¹: Այդ իսկ պատճառով իրավացի կարելի է համարել ալևիների պատմության եզակի հետազոտողներից Իրեն Մելիքովի այն եզրահանգումը, թե տարիների ընթացքում ալևի անվանումը փոխարինելու է եկել «բզլբաշ» անվան խարանը վերացնելու նպատակով²:

«Ալևի» անվանման ծագման ուսումնասիրության խնդիրը բարդացնում է նաև այն հանգամանքը, որ ալևիներն իրենք նույնպես հստակ չեն կարողանում սահմանել անվանման ծագման պատմությունը. ի հավելումն վերոնշյալին՝ մի մասը հակված է նաև այն տարբերակին, թե անվանման հիմքը թուրքերեն «alev» (կրակ, բոց) բառն է և կապված է ալևիական վաղ շրջանից եկած ծիսակատարությունների ժամանակ կրակի վրա գոհաբերություններ կատարելու, կրակի շուրջ պարելու սովորույթների հետ:

Ալևիների շրջանում արժարժվող մեկ այլ տարբերակի համաձայն՝ «ալևի» անվանման հիմքը հայերեն «արև» բառն է, որն աստիճանաբար ձևափոխվել է և դարձել «ալևի»: Այս տարբերակն իր հերթին կապվում է ալևիականության մեջ տեղ գտած բնապաշտական տարրերի հետ, քանի որ մի շարք օտարերկրյա ճանապարհորդներ, ովքեր XIX դարի վերջին և XX դարի սկզբին անցել են ալևիական բնակավայրերով, փաստում են ալևիների կողմից արևի և լուսնի երկրպագության, ինչպես նաև այլ բնապաշտական ծեսերի մասին:

Ժամանակակից պատմագրության մեջ շատ է գործածվում «ալևի-բեքթաշի» եզրույթը: Որոշ դեպքերում ալևիներին անվանում են նաև ուղղակի «բեքթաշիներ»: Վերջինս կապվում է ալևիական գլխավոր սրբերից Հաջի Բեքթաշ Վելիի անվան հետ, ով, ըստ ավանդության, մոր կողմից թուրքական արմատներ ուներ, իսկ հոր կողմից արմատներով կապված էր Ալի Ռիզային, ով էլ իր հերթին ծագումով Ալիի ցեղից էր³: Նա Փոքր Ասիա է քոչել XIII դարում Չին-

¹ Sökefeld M., *Struggling for recognition: the Alevi movement in Germany and in transnational space*, New York, 2008, p. 43.

² Mélikoff I., *Uyur İdik Uyardılar (Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları)*, İstanbul, 2006, s. 26.

³ Kocadağ B., *Doğuda Aşiretler, Kürtler, Aleviler*, İstanbul 2004, s. 74.

գիզ Խանի արշավանքների ժամանակ օղուզական Չեփնի ցեղախմբի հետ միասին: Ալևիներին «բեքթաշի» անվանելու իրողությունը բազմաթիվ հարցեր է առաջացնում գիտական տեսանկյունից: Թեև ալևիականության և բեքթաշիականության առնչությունները նույնպես որոշակի վերլուծության են ենթարկվում ներքևում, սակայն այստեղ հարկ է նշել, որ Օսմանյան կայսրությունում սուլթանների վերաբերմունքը բեքթաշիների և ալևիների (բզլբաշների) հանդեպ եղել է չափազանց տարբեր, և այս երկու խմբերն ապրել են բացարձակ տարբեր սոցիալական և տնտեսական միջավայրերում: Այնուամենայնիվ, դավանաբանական և մշակութային առումով ալևիականության և բեքթաշիականության ճանապարհները բազմիցս հատվում են պատմության ընթացքում, ինչի վառ օրինակը ալևիական սրբերի շարքում Հաջի Բեքթաշի առկայությունն է, ինչով և, թերևս, պայմանավորված է ալևիներին նաև «բեքթաշի» անվանելը:

Բացի «բզլբաշ» և «բեքթաշի» անվանումներից՝ ալևիներին պատմության տարբեր ժամանակահատվածներում կոչել են նաև «նապաստակ չուտողներ»¹, «մոմ հանգցնողներ»², երբեմն նաև «Ալի Ալլահիներ»: Վերջին անվանումը նրանք ստացել են Ալիի նկատմամբ տածած սիրո և նրան աստվածացնելու պատճառով: Երբեմն հանդիպում են ավելի քիչ հայտնի այլ անվանումներ ևս, որոնցից են՝ «գաղտնի մարդիկ»՝ կապված բաբաիների՝ գաղտնի կերպով իրենց ուսմունքի տարածման հետ³, «ավշար», որոնք Տավրոսի լեռնաշղթայի վրա բնակվող ալևիներն են⁴, «դմիկ», ինչպես անվանել են նրանց

¹ Նապաստակի միջը «հարամ» է համարվել ալևիների մի մասի կողմից: Ըստ ավանդության՝ նրանք անգամ այն անվանել են «կարմիր գայլ»՝ համոզված լինելով, թե նապաստակի միջը քաղկացած է արյունից և ջրի մեջ մտցնելու դեպքում կլուծվի: Բացի այս համոզմունքից՝ նրանք հավատում էին նաև, որ Մուսլիմայի և Եզդիի հոգիները մտնել են նապաստակների մեջ: *Şîvî Büyük Lügat ve Ansiklopedi. Yedinci cilt, Kızılbaş, s. 284:*

² Այս անվանումը կապված է կրոնական արարողությունների ընթացքում տասներկու իմամների համար տասներկու մոմ վառելու, ապա այս մոմերը հանգցնելու ավանդույթի հետ: *Şîvî Büyük Lügat ve Ansiklopedi, Yedinci cilt, Kızılbaş, s. 284:*

³ Гордлевский В., Избранные сочинения, том I, Исторические работы, Москва, 1960, стр. 203.

⁴ Շահպազեան Յ., Քիրոզ-Հայ Պատմութիւն, Կ. Պոլիս, 1911, էջ 124:

հայերը¹: Ալևիների ինքնանվանումներից են՝ «Աստծու ժողովուրդ»² և «Ճանապարհի (ուղղության) ծառաներ»³: Եվ չնայած բազմաթիվ այս տարբերակներին՝ ժամանակակից ուսումնասիրողների կողմից հիմնականում գործածվում է «ալևի-բեքթաշի» կամ ուղղակի «ալևի» անվանումը:

բ. Ալևիականության ձևավորման վարկածները: Նախաօսմանյան ժամանակաշրջանը

Ալևիականության՝ որպես կրոն ձևավորման վերաբերյալ նույնպես հետազոտողների շրջանում միասնական դիրքորոշում չկա: Այս թեման առհասարակ խնդրահարույց է անգամ իրենց՝ ալևիականության հետևորդների համար, քանի որ ալևի հասարակության շրջանում տարբեր մոտեցումներ կան տվյալ հարցի շուրջ:

Ալևիների մի մասն ընդունում է ալևիականության՝ իսլամից առաջացած լինելը՝ համայնքի ձևավորումը կապելով անմիջապես իսլամի վաղ շրջանի հետ, երբ առաջացել են սուննիականություն և շիականություն ուղղությունները: Ըստ այս տեսակետին հարողների՝ վերջինից էլ հետագայում անջատվել է ալևիականությունը՝ դառնալով մեծապես շիականության հիմնական սկզբունքների վրա հիմնված և մշակութային առանձնահատկություններ ունեցող կրոնական ուղղություն, որը կրկին իսլամ է՝ շիիզմից տարբերվելով միայն որոշ սովորույթներով: Այս տեսակետն ընդհանուր առմամբ նույնացնում է ալևիներին և շիաներին՝ որպես Ալիի հետևորդներ կամ ալիականներ:

Ալևիների մի ավելի ստվար զանգված ալևիականությունը դիտում է որպես իսլամից առանձին կրոն: Թեև այս տարբերակն արդի շրջանում ունի նաև քաղաքական ենթատեքստ, այնուամենայնիվ ալևիների պատմությունը քննության առնելիս ավելի ընդունելի է

¹ Ալայոյաճեան Ա., Պատմական Հայաստանի սահմանները, Գահիրե, 1950, էջ 459:

² Gölpınarlı A., Kızılbaş, – Özkaynaklarından Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları, İstanbul, 1999, s. 240.

³ Molyneux-Seel L., A journey in Dersim, The Geographical Journal, Vol. 44, No. 1, July, 1914, p. 51.

դառնում, քանի որ, ըստ մեզ, սխալ է դիտել ալեիականությունը որպես զուտ շիականության ենթաձյուղ՝ տարբեր կրոնների գաղափարական բազմաթիվ տարրերի առկայության պարագայում, երբ ուսումնասիրելիս հաճախ աչքի են զարնում քրիստոնեական սովորությունների ուղղակի փոխակերպումներ ալեիական կրոնական ավանդություններում: Սակայն մեր նպատակն այստեղ ալեիական ավանդությունները և կրոնական գաղափարախոսությունն ուսումնասիրելը չէ, այլ միայն պատմական իրադարձությունների վերլուծությունը: Վերջին տարբերակի համաձայն՝ ալեիականությունը՝ որպես կրոն, սկսել է ձևավորվել թյուրքական ցեղախմբերի կողմից Փոքր Ասիան նվաճելու գործընթացին զուգահեռ, որի կազմավորման համար հիմք են հանդիսացել Փոքր Ասիայում բնակվող որոշ քրիստոնեական խմբեր: Նրանց շարքերին հետագայում խառնվել են Կենտրոնական Ասիայից քոչած սելջուկյան հաղթական բանակին հետևող թյուրքական ցեղերը՝ արդեն խմորվող նոր կրոնին միախառնելով շամանիզմը և իսլամը: Այս կապակցությամբ Ալաօյաճեանը նշում է, որ նորեկները, այնուամենայնիվ, պահել են տեղաբնակների հին հավատքի տարրերը¹, ինչին մեր կողմից կարելի է հավելել, որ հենց տեղաբնակների հավատքն է հիմք ծառայել նոր կրոնի ձևավորմանը: Իսկ շիականության խոր ազդեցությունն ալեիականության վրա պայմանավորված է Օսմանյան կայսրությունում, ինչպես նաև ժամանակակից Թուրքիայում սուննի վերնախավի կողմից կենտրոնախույս տարր համարվող ալեիների հալածանքներով, ինչը պատճառ է դարձել ալեիների կողմից շիաներից փոխառած «թաքիյա»² կոչվող իսլամական ինստիտուտի կիրառման, համաձայն որի՝ թույլատրվում է թաքցնել իրական կրոնական և քաղաքական համոզմունքները, եթե նրանց բացահայտումը վտանգ է պարունակում տվյալ անձի կամ նրա հարազատների համար³: Արդյունքում իրենց կրոնական ինքնու-

¹ Ալաօյաճեան Ա., «Քրտական ազգութեան նկարագիրը եւ ցեղակցական յարաբերութիւններ հայոց հետ», «Հայրենիք» ամսագիր, օգոստոս, 1931, էջ 89–90:

² Климович Л., Ислам, Москва, 1962, стр. 115.

³ Zeidan D., The Alevis of Anatolia, Middle East Review of International Affairs, Volume 3, No. 4, December, 1999, <http://meria.idc.ac.il/journal/1999/issue4/jv3n4a5.html>

թյունը չբացահայտելու նպատակով կիրառվող «թաքիյան» համատարած և երկարատև քնույթ կրելու արդյունքում աստիճանաբար սկսել է ազդել ալևիների կրոնական ինքնագիտակցության վրա՝ առաջացնելով այն համոզմունքը, թե ալևիականությունը ևս իսլամի տարատեսակ է և սերտ կապված է շիականության հետ: Առկա է ևս մեկ իրողություն, որի պատճառով պատմագիրները քզլբաշներին ներկայացրել են զուտ շիականությանը հարող կրոնական համայնք: Խոսքը վերաբերում է Օսմանյան կայսրության պատմության ընթացքում տեղի ունեցած մի քանի ապստամբություններին, որոնց ակտիվ մասնակցություն են ունեցել քզլբաշները: Այս հարցի շուրջ հանգամանորեն կխոսվի ներքևում, սակայն հարկ է նշել, որ վերոնշյալ իրադարձությունների ընթացքում ապստամբները հավաքում էին շիական Մահդիի՝ իրենց այսպես հռչակած առաջնորդների շուրջ, ովքեր եկել էին փրկելու նրանց: Սակայն այս դեպքերում ընդվզումների համար հենքը ոչ այնքան կրոնական էր, ինչքան սոցիալական:

Ալևիականության ձևավորման վերաբերյալ մի շարք հայ և արևմտյան հետազոտողներ, որոնցից են Ն. Տաղավարեանը, Ի. Մելիքովը և այլք, պնդում են, թե այդ գործընթացի վրա հատկապես մեծ ազդեցություն են ունեցել միջնադարյան ժամանակաշրջանում փոթորկած պավլիկյան և թոնդրակյան աղանդավորական շարժումների հետևորդները: Ի օգուտ այս տեսակետի՝ Ի. Մելիքովը նկատում է, որ պավլիկյանների մնացորդները զբաղեցրել են այն տարածքները, որտեղ այժմ գլխավորապես բնակվում են ալևիներ¹: Ն. Ադոնցը իսլամի ազդեցությունն ալևիների շրջանում հիմնավորում է պատմական այն իրադարձությամբ, երբ Բյուզանդիայի ճնշման տակ պավլիկյանների մի մասը միացել է պաշտոնական եկեղեցուն, իսկ մյուս մասը, Բյուզանդական եկեղեցու նկատմամբ տաժած իր մոլեռանդ աստելության պատճառով չցանկանալով ձանաչել նրա իշխանությունը, գերադասել է ընդունել իսլամ²: Ուսումնասիրելով ալևիականությունը՝ Ն. Տա-

¹ Mélikoff I., Alevi Identity. Bektashi/Kizilbash: Historical Bipartition and Its Consequences, – Alevi Identity. Cultural, religious and social perspectives, Istanbul, 1998, p. 2.

² Ադոնց Ն., Հայկական հարցի լուծման շուրջ, Երևան, 1989, էջ 20:

ղավարեանը ևս եկել է այն համոզման, որ արտաքուստ իսլամի նմանվող ալեհականության արմատները ձգվում են անգամ մինչև մանիքեություն՝ IV–VII դարեր, ապա պավլիկյաններ՝ VII–XI դարեր, թոնդրականներ՝ X–XI դարեր, իսկ որպես նոր կրոն՝ ձևավորման գործընթացը սկսվել է այն շրջանում, երբ պավլիկյաններն ու թոնդրականները, որպես աղանդավորներ հալածվելով, իրենց հալածողներին դիմադրելու համար մերձեցել են արաքների և առերևույթ ընդունել նրանց կրոնը, ինչը մեծապես նպաստել է ժամանակակից ալեհականության մեջ Ալիի պաշտամունքի՝ որպես կրոնի գլխավոր սյուն հանդիսանալուն¹: Ֆ. Քյոփրուլուն XIII դարում տեղի ունեցած ալեհականության ձևավորման գործընթացում առաջին լուրջ իրադարձության՝ բաբահիների ապստամբության մասին գրելիս նույնպես պնդում է, որ խռովության ղեկավարներն առաջնորդվել են անմիջականորեն պավլիկյան շարժման գաղափարախոսությամբ²: Վերոնշյալ բոլոր հետազոտողների ուսումնասիրությունները վերլուծելիս ուրվագծվում է այն պարզ տրամաբանական միտքը, որ պավլիկյան և թոնդրական շարժումների նման հզոր հոսանքների մեծաքանակ հետևորդները չէին կարող ձուլվել նույն տարածաշրջանում այլ կրոնների հետևորդներին՝ առանց սեփական գաղափարախոսության հետքը թողնելու վերջիններիս կրոնական հայացքների վրա:

Փաստորեն, ալեհականության կամ դեռևս նոր հավատքի ձևավորումը, ինչպես նաև ավանդույթների և սովորույթների միաձուլումը սկսվել է X–XI դարերում Փոքր Ասիայում քոչվորների հայտնվելուն զուգահեռ: Ավելի վաղ շրջանում այս կրոնի ձևավորված լինելու մասին պատմական որևէ փաստ կամ տեղեկություն չկա: Քոչվորները մեծ մասամբ ապրել են իրենց հետ բերած հին ժողովրդական ավանդույթների և շամանիզմի ազդեցության տակ³, չնայած որ առերես

¹ Տաղավարեան Ն., Քրիստոնեական քողոքականության եւ զրգրլպաշներու աղանդին ծնունդը, Կ. Պոլիս, 1914, էջ 5:

² Köprülü F., Osmanlı devletinin kuruluşu, Ankara, 1959, s. 48.

³ Սովորույթների և ավանդույթների ուսումնասիրության առումով արժեքավոր են XIII դարի հայ պատմիչ Կիրակոս Գանձակեցու նկարագրությունները քոչվորների սովորույթների վերաբերյալ: Տես Կիրակոս Գանձակեցի, Հայոց պատմություն, Երևան, 1982, էջ 196–197:

կերպով ընդունել են իսլամ: Արդյունքում սկսվել է իրարից բավականին տարբեր քրիստոնեական, իսլամական, շամանական և հեթանոսական հավատալիքները մի կրոնի՝ հետագայում ալեհականության մեջ միաձուլվելու բարդ գործընթաց, որը բնավ էլ չի ընթացել հանգիստ ու խաղաղ ճանապարհով, քանզի առաջ են եկել բազմաթիվ խնդիրներ՝ կապված կրոնական և հասարակական հայացքների միջև հակասությունների հետ¹: Այս խնդիրները չեն կարողացել հաղթահարել եկվորները, և աստիճանաբար սկսել է ձևավորվել դավանանքի ինչ-որ տարբերակ, որն արտաքուստ իսլամ էր հիշեցնում, սակայն ներառում էր վերջինիս հետ կապ չունեցող բազմաթիվ սովորույթներ: Այս կապակցությամբ Մինորսկին, ով ճանապարհորդել է քզլբաշներով բնակեցված շրջաններում, նշում է, թե քզլբաշների սովորույթներն ուսումնասիրելիս կասկածներ են առաջանում այդ մարդկանց՝ նախկինում քրիստոնյա լինելու վերաբերյալ², իսկ որոշ հայ ուսումնասիրողներ, ինչպես Գ. Երեւանեանը³, Գ. Հալաջանը, փաստում են, թե ալեհներն այցելում են հայկական սրբավայրերը պաշտամունքի⁴: Թերևս ալեհականությունը լավագույնս բնորոշում է Գ. Սրվանձոյանցը՝ նշելով, թե ալեհները բարոյական բարձր խրատներ են ավանդում, կարդում են ավետարան՝ միշտ հիշելով, սակայն, Ալլի անունը⁵: Իսկ Ե. Թովիչեանը շեշտում է, որ նրանք ընդունում են հոգեվիժխության վարդապետությունը՝ հավատալով, թե հոգին կա-

¹ Այդ հակասություններից որպես վառ օրինակ կարելի է բերել համայնքում և, ընդհանրապես, հասարակության մեջ կանանց դերակատարության հարցը. քոչվոր թյուրքերի կյանքում մեծ տեղ ունեցող կանայք իսլամական համայնքում չէին մասնակցում հասարակական կյանքին: Իսլամն արգելում էր կրոնական ծեսերի ժամանակ մի հարկի տակ տղամարդկանց և կանանց միասին հավաքվելը, սազ նվագելով և գինի խմելով որևէ արարողություն կատարելը, մինչդեռ այս ամենը քոչվորների կյանքի անբաժան մասն էր կազմում: Այս առիթով Երեմենը նշում է, որ օղուգների շարքերում կանայք հաճախ բարձր դիրք էին զբաղում հասարակության մեջ, անգամ մասնակցում ձևատամարտերի: Տես Երեմեն Դ., Թուրքերի ծագումը, Երևան, 1975, էջ 108:

² Минорский В., Курды, Петроград, 1915, с. 26.

³ Երեւանեան Գ., Պատմութիւն Չարսանձազի հայոց, Պեյրուք, 1956, էջ 79-80:

⁴ Թափառական, Կիսանկախ Տերսիմի հայկական ծագումը (փաստեր պատմութեան համար), «Հայրենիք» ամսագիր, հոկտեմբեր, 1931, էջ 142-145:

⁵ Սրվանձոյանց Գ., Երկեր, հատոր 2, Երևան, 1982, էջ 395-396:

րող է անցնել մարդուց բույսերին, կենդանիներին և այլն¹: Պետք է նշել սակայն, որ ալևիների կրոնական արարողությունների, սովորույթների և ավանդույթների նկարագրությունը դուրս է մնում աշխատության շրջանակից, քանի որ առանձին ուսումնասիրության նյութ է:

Ալևիականության ձևավորման բարդ գործընթացը լավագույնս պատկերացնելու նպատակով հարկ է մանրամասնորեն անդրադառնալ Փոքր Ասիայում վերջինիս համար խթան հանդիսացող սոցիալական և կրոնական խնդիրներին:

1071 թ. Արփասլան սուլթանը մեծ կոտորածով ու արյունահեղությամբ շարժվում է Փոքր Ասիայի տարածքով՝ գրավելով ու ոչնչացնելով բնակավայրերը, հարձակվում Մանազկերտ քաղաքի վրա և մեկ օրվա ընթացքում գրավում այն՝ ջախջախելով բյուզանդական զորքին, իսկ Ռոմանոս Դիոգենես կայսրը գերի է ընկնում: Մանազկերտի մոտ բյուզանդական զորքերի նկատմամբ տարած հաղթանակից հետո Փոքր Ասիայի «դռները» բացվում են քոչվորների համար, և սկսվում է Կենտրոնական Ասիայից դեպի Փոքր Ասիա հորդող թյուրքական և օղուզական քոչվոր ցեղախմբերի զանգվածային մի նոր հոսք, հատկապես դեպի հարթավայրային շրջաններ, ինչի արդյունքում առաջանում է տվյալ շրջանների խիտ բնակեցում՝ իր բոլոր սոցիալական և նյութական դժվարություններով: Դրությունն ավելի է սրվում, երբ Փոքր Ասիա են քոչում նաև մոնղոլների հալածանքներից փախչող թուրքմենները, քանզի նրանք ավելի են խտացնում բնակչությունը: Ֆեոդալական համակարգի զարգացման հետ միասին գյուղացիների շահագործումն ավելի է խորանում՝ գումարվելով այն դժվարություններին, որոնք բնակչությունը շարունակում էր կրել տևական պատերազմների, տարեցտարի ավելացող ծանր հարկերի և սոցիալական այլ խնդիրների պատճառով՝ դժգոհություն և անվստահություն առաջացնելով պետության հանդեպ:

Սոցիալական խնդիրներից բացի՝ կային նաև կրոնական մի շարք հարցեր, որոնք բաժանում էին ցեղախմբերին: Փոքր Ասիայում

¹ Թովչեևս Ե., Իսլամ, Թիֆլիս, 1899, էջ 64:

քոչվոր կամ կիսաքոչվոր կյանք վարող նորեկները դեռևս ապրում էին իրենց հետ Կենտրոնական Ասիայից բերած հավատալիքներով, ավանդույթներով և մեծապես շամանականության ազդեցության տակ էին, երբ ավելի վաղ եկածների մեծամասնությունն արդեն մեղրեսներում ծանոթացել էր պաշտոնական հենարան հանդիսացող սուննիականությանը: Թեև նշենք, որ վերջիններից ոչ բոլորն էին անվերապահորեն փոխել իրենց հավատքը և ընդունել իսլամ. նրանց մի մասն առերես կերպով էր միայն դավանում իսլամ, իսկ իրականում ապրում էր իր հետ բերած հին ժողովրդական ավանդույթների և հին կրոնի ազդեցության տակ:

Կային նաև նոր իսլամ ընդունած որոշ ցեղեր, որոնք ջերմ ընդունելություն էին ցույց տալիս շամանական աշխարհայացքի տարրերը պահպանող դերվիշներին: Սելջուկների ժամանակաշրջանում Փոքր Ասիայում բնակվող թյուրքերը շամանների պես արդեն ունեին հոգևոր առաջնորդներ, որոնց անվանում էին «Դեդե» կամ «Բաբա»: Վերջիններս նույնպես հոգևոր ու ցեղային առաջնորդներ էին և իրենց նախնիների ժառանգության կրողը: Նրանց միջոցով է պահպանվել և բանավոր կերպով ժամանակակից ալևիներին փոխանցվել բանահյուսությունը, որի արմատները հասնում են մինչև Կենտրոնական Ասիայում բնակվող շաման պոետների ժամանակները¹: Ընդհանրապես բաբաները իսլամի քողի ներքո շարունակել են կատարել նաև իրենց հին ծեսերը, որոնց ժամանակ, երբ բոլորը հավաքվել են մեկ տեղ, տղամարդիկ և կանայք նստել են միասին, ինչպես նաև օգտագործել ալկոհոլային խմիչքներ և հաշիշ²: Այս առիթով Գորդլևսկին նշում է, որ այս նորեկ դերվիշները, անցնելով Փոքր Ասիա, ոչ միայն հանդես էին գալիս որպես կրոնական առաջնորդներ, այլ նաև քոչվորներին սովորեցնում էին դաստիարակության, մշակույթի տարրեր, միավորում էին բնակչությանը, կազմակերպում մոնղոլների դեմ

¹ Mélikoff I., Uyur İdik Uyardılar (Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları), İstanbul, 2006, s. 31.

² Նույն տեղում, էջ 185:

հակահարված, որոնք քանդում էին սելջուկների կողմից ստեղծած կացութաձևը¹:

Քոչաղաղն այս շարքում ընդգծում է նաև լեզվական տարբերության հարցը որպես ոչ պակաս կարևոր խնդիր իշխող վերնախավի և հասարակ ժողովրդի միջև, քանի որ սելջուկյանները պալատում գրում և խոսում էին պարսկերեն, արաբերենն օգտագործվում էր կրոնական ծեսերի ժամանակ, իսկ քոչվորների առաջնորդները ոչ միայն խոսում, այլև իրենց ծիսակատարությունների մի մասը կատարում էին օղուզական ցեղերին հասկանալի թյուրքական լեզուներով²:

Այս բոլոր խնդիրներն ու հակասությունները պատճառ են դառնում բազմաթիվ խռովությունների, որոնց համար հիմնականում կրոնն էր քող հանդիսանում և հատկապես շիականությունը, քանզի աղքատ գյուղական բնակչության համար ավելի հոգեհարազատ էր հնչում շիականության, քան իշխող դասակարգի և քաղաքային բնակչության դավանած սուննիականության գաղափարախոսությունը: Այս խռովությունները ճնշված հասարակության համար իր շահերը պաշտպանելու միջոց էին, ինչը նպաստում էր ընդհանուր կրոնական գաղափարներ ունեցող մի խմբի աստիճանաբար ձևավորմանը, որն ամեն հարմար առիթով ապստամբում էր սուննի առաջնորդների դեմ:

Կրոնական այս նոր խմբի՝ հետագայում արդեն կազմավորված ալկիական համայնքի ձևավորման գործընթացում թերևս առաջին մեծ և լուրջ ելույթը տեղի է ունեցել Սելջուկյան սուլթանությունում 1239 թ. և պատմության մեջ հայտնի է «Բաբահիների ապստամբություն» անունով, որը կապված է առաջնորդներ Բաբա Իյասի և Բաբա Իսհակի անունների հետ³:

¹ Гордлевский В., Избранные сочинения, том I, Исторические работы, Москва, 1960, с. 204.

² Kocadağ B., Doğuda Aşiretler, Kürtler, Aleviler, İstanbul, 2004, s. 100.

³ Arslanoğlu I., Aleviliğin Tarihsel-Sosyal temelleri, http://www.hbehtas.gazi.edu.tr/dergi_dosyalar/23-123-180.pdf

Բաբա Իյասը, ըստ թուրք պատմիչ Աշըքփաշազադեի, բնակվել է Ամասիայի շրջանում և զբաղվել հովվությամբ և կախարդությամբ, ինչի պատճառով հետագայում ժողովուրդը երկար ժամանակ չի հավատացել նրա մահվանը¹։ Սակայն Բաբա Իյասի կրոնական պատկանելության մասին հստակ տեղեկություններ մեզ չեն հասել։ Նա իրեն հայտարարել է «Ալլահի պատգամաբեր»², իսկ ժողովուրդը, սիրելով Բաբա Իյասին, ասել է. «Չկա աստված՝ բացի Ալլահից, և Բաբան Ալլահի առաքյալն է»³, նրան անվանելով «Բաբա Ռեսուլ» կամ «Բաբա Ռեսուլուլլահ»⁴։ Նրա համբավն ու ազդեցությունը տարածվել է ոչ միայն Փոքր Ասիայի հարավ-արևելյան և կենտրոնական շրջաններում, այլ նաև Եփրատի, Սիրիայի և Տավրոսի շրջաններում, ինչը նրան հնարավորություն է տվել իր շուրջը հավաքելու մեծ քանակությամբ մյուրիդներ, որոնց միջոցով տարածել է ուղերձներ՝ քննադատելով սելջուկյան սուլթան Գիյասեդդին Քեյխյուսրև II-ի անբարո վարքը⁵։ Բաբա Իյասի գաղափարակիցներից և հետևորդներից էր Բաբա Իսհակը։ Նա թուրքմեն շեյխ էր, որը նույնպես զբաղվում էր հովվությամբ՝ իր համեստ կենսակերպով արժանանալով ժողովրդի համակրանքին⁶։

Հարկ չհամարելով նկարագրել ապստամբության գործողությունները մանրամասնորեն՝ փաստենք միայն, որ Բաբա Իյասի համբավն ու ազդեցությունն այնքան մեծ էր, որ իր շուրջը ապստամբների բազմահազարանոց խումբ է հավաքում՝ սելջուկ զինվորներին պահելով սարսափի մեջ⁷։ Ջորքի պարտություն պարտության հետևից կրելուց ահաբեկված սուլթան Գիյասեդդին Քեյխյուսրևը թաքնվում է Կայսերիի ամրոցում՝ օգնություն խնդրելով Հալեպի և

¹ Mélikoff I., *Uyur İdik Uyardılar (Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları)*, İstanbul, 2006, s. 185.

² Հասարայան Մ., Օրնշկովա Ս., Պետրոսյան Յու., Թուրքիայի պատմության ուրվագծեր, Երևան, 1986, էջ 18:

³ Arslanoğlu I., *Aleviliğin Tarihsel-Sosyal temelleri*, http://www.hbektas.gazi.edu.tr/dergi_dosyalar/23-123-180.pdf

⁴ Avcioglu D., *Türklerin Tarihi, Dördüncü kitap*, İstanbul, 1983, s. 1750.

⁵ Kocadağ B., *Doğuda Aşiretler, Kürtler, Aleviler*. İstanbul, 2004, s. 83.

⁶ Новичев А., *История Турции*, Ленинград, 1963, с. 17.

⁷ Меликофф И., Можно ли рассматривать алевизм как часть исламской религии?, — *Turcica et Ottomanica*, Москва, 2006, с. 269.

Համայն Այրուբյան կառավարիչներից¹: Մոտ մեկ տարի տևած բախումների արդյունքում, սակայն, ապստամբները պարտվում են, իսկ Բաբա Իյասը կախաղան է բարձրացվում², թեև նրա հետևորդները շարունակում են պայքարը՝ չհավատալով նրա մահվանը և համոզված լինելով, որ Բաբան Ալլահի առաքյալն է և բարձրացել է երկինք ու դեռ վերադառնալու է³:

Բաբաիների բարձրացրած ապստամբությունը, սակայն, վերջնականապես չի ձնշվում, այլ պարզապես ընդհատակ է անցնում, քանզի մոնղոլների արշավանքը միայն խլացնում է ցածր խավի բողոքի ձայնը, և արդյունքում բնակչության սոցիալական վիճակը մնում է նույն մակարդակի վրա:

Բաբաիների ապստամբության մասնակիցներից էր նաև Հաջի Բեքթաշը (1210–1271), ով, ըստ ավանդության, բեքթաշականության հիմնադիրն է եղել: Նա Չինգիզ խանի արշավանքների ժամանակ Փոքր Ասիա է քոչել օղուզական Չեփնի ցեղախմբի հետ 1234–35 թթ.⁴՝ հաստատվելով Սոլուջա Քարա Օյուք՝ ներկայիս նրա անունով Հաջիբեքթաշ կոչվող բնակավայրում⁵: Բեքթաշիական եղբայրության կազմավորումը թեև տեղի է ունեցել նրա մահից հետո, սակայն անդամների կողմից Հաջի Բեքթաշը ճանաչվել է որպես հոգևոր հայր (փիր), բայց մեզ տեղեկություններ չեն հասել եղբայրության ձևավորման մանրամասների մասին: Հայտնի է միայն, որ նրա կինը՝ Քադընջըք Անան, Հաջի Բեքթաշի մահից հետո իր վրա է վերցրել ամուսնու բոլոր պարտականությունները⁶: Ըստ ավանդության՝ Հաջի Բեքթաշը ևս, ինչպես Բաբա Իյասը, կապված է եղել «Թուրքխատանի Փիր» կոչվող Ահմեդ Եսևիի միաբանության հետ⁷:

¹ Köprülü F., Bektaşiligin Menşeleri, Özkaynaklarından Alevilik – Bektaşilik Araştırmaları, İstanbul 1999, s. 116.

² Kocadağ B., Doğuda Aşiretler, Kürtler, Aleviler, İstanbul 2004, s. 85–86.

³ Avcıoğlu D., Türklerin Tarihi, Dördüncü kitap, İstanbul 1983, s. 1751.

⁴ Öz B., Alevilik Tarihinden İzler, İstanbul, 1997, s. 20.

⁵ Brown J., The Darvishes of oriental spiritualism, London, 1927, p. 164–165.

⁶ Arslanoğlu I., Aleviliğin Tarihsel–Sosyal temelleri, http://www.hbektas.gazi.edu.tr/dergi_dosyalar/23–123–180.pdf

⁷ Öz B., Alevilik Tarihinden İzler, İstanbul, 1997, s. 19.

Այս կապակցությամբ Էվլիյա Չելեբին նշում է, որ Հաջի Բեքթաշն Ահմեդ Եսկիի հրամանով է եկել Ռումի երկիր¹: Իսկ Ուզունչարը լըն այն համոզմունքն է հայտնում, որ ավելի ուշ բաբաինների հետևորդները Հաջի Բեքթաշի՝ պատմության թատերաբեմում հայտնվելուց հետո դարձել են բեքթաշիների եղբայրության անդամներ²: Հետագայում այս շարքերը համալրել են նաև մոնղոլական արշավանքների ժամանակ հալածանքներից փախչող բազմաթիվ թուրքմեններ, ովքեր եկել էին Հորասանից, ինչի համար էլ տեղացիները նրանց անվանել են Հորասանի սրբեր³: Նրանց շարքերում են եղել նաև հուրուֆիները⁴, ովքեր իրենց առաջնորդի մահից հետո միաձուլվել են ալևիների հետ՝ իրենց հետքը թողնելով ալևիական ավանդույթների վրա⁵:

Պետք է նշել, որ բեքթաշիականությունը ներկայացնելով որպես ալևիականության ձևավորման հենք՝ կանգ ենք առնում լուրջ խնդրի առջև. բեքթաշիներն իրականում ավելի իսլամի սունիականություն ճյուղին են մոտ, քանի որ սուֆիական եղբայրության անդամներ են, իսկ ալևիները՝ շիականության: Այստեղ առաջ է գալիս ալևիներին և բեքթաշիներին իրարից առանձին ներկայացնելիս սովորույթների, ավանդույթների և ամենագլխավորը՝ կրոնական հայացքների տարանջատման խնդիրը, քանի որ ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ դավանաբանական նմանությունները բազմաթիվ են: Ինչպես արդեն նշեցինք վերևում, ժամանակակից Թուրքիայում բնակվող ալևիների խնդիրներն ուսումնասիրող գիտնականներն ալևիներին և բեքթաշիներին չեն տարանջատում և ներկայացնում են որպես ալևի-բեքթաշիներ: Անցյալ դարի առաջին քառորդում ալևիականությունը կամ քզլբաշությունն ուսումնասիրած Ն. Տաղավարեանն այս

¹ Էվլիյա Չելեբի, Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, հատոր 4, Թուրքական աղբյուրներ, Գ, Երևան, 1967, էջ 271:

² Uzunçarşılı İ., Osmanlı Tarihi, I Cilt, Ankara, 1947, s. 276–277.

³ Mélikoff I., Uyar İdik Uyardılar (Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları), İstanbul 2006, s. 51.

⁴ Հուրուֆիականությունը հիմնվել է սուֆի Ֆազլալահ Աթթարաբադի կողմից XIV դարում: Վերջինս իրեն վերագրում էր աստվածային ծագում և մահապատժի ենթարկվեց Լենկ Թեմուրի կողմից:

⁵ Edmonds C., Kurds, Turks and Arabs, London, 1957, p. 268–269.

կապակցությամբ գրում է, որ բեքթաշիությունը բավականին մոտ է քվբաշությանը և տարածված է նաև քվբաշների շրջանում¹: Իսկ Ի. Մելիքովի պնդմամբ՝ պատմության այն շրջանում, երբ Պարսկաստանում սկսում են իշխել քվբաշները և իրենց ազդեցությունը տարածել Օսմանյան կայսրությունում բնակվող շիաների վրա, դրա հիմնական կրողը բեքթաշիներն են: Հետագոտողը համոզմունք է հայտնում, որ դավանանքի տեսանկյունից քվբաշները նույն բեքթաշիներն են և նրանցից տարբերվում են միայն կենսակերպի առումով. եթե բեքթաշիները Սեֆյանների ժամանակ ունեին արդեն կազմավորված միաբանություններ, ապա քվբաշները պարսից շահի ազդեցության տակ էին և դեռևս վարում էին քոչվոր կամ կիսաքոչվոր կյանք²: Որոշ խմբեր պարբերաբար տեղափոխվում էին Օսմանյան կայսրության տարածքից Պարսկաստան և հակառակը, քանի որ քվբաշները բավականին մեծ թիվ էին կազմում հատկապես քոչվոր ցեղերի շրջանում³: Նրանք XVI դարում բնակվում էին կայսրության արևելյան ծայրամասային շրջաններում, որոնք ընդգրկում էին Խարբերդը, Սեբաստիան, Բալուն, Մալաթիան, Էրզրումը և Երզնկայի մի մասը⁴:

Ինչ վերաբերում է բեքթաշիներին, ապա բացի այն հանգամանքը, որ բեքթաշիներն ունեին կրոնական միաբանություններ, նաև հովանավորվում էին օսմանյան սուլթանների և այլ բարձրաստիճան պաշտոնյաների կողմից: Թեև տվյալ խնդիրն աշխատության այս հատվածում վերլուծելով՝ ժամանակագրական առումով շեղվում ենք, սակայն կարևոր է նյութը ներկայացնելու համար: Բազմաթիվ փաստեր վկայում են այն իրողությունը, որ բեքթաշի առաջնորդներն արքունիքում մեծ հեղինակություն են վայելել և մեծապես կապված են եղել ենիջերիական գործերին: Օսմանյան պատմագիր Օրուչը տեղե-

¹ Տաղավարեան Ն., Քրիստոնեական քողոքականութեան եւ զըզըլաշներու աղանդին ծնունդը, Կ.Պոլիս, 1914, էջ 74–75:

² Melikoff I., Bektashi/Kizilbash: Historical Bipartition and Its Consequences, – Alevi Identity. Cultural, religious and social perspectives, Istanbul, 1998, p. 2.

³ Гордлевский В., Избранные сочинения, том III, История и культура, Москва, 1962, с. 202.

⁴ Սասունի Կ., Քիւրտ ազգային շարժումները եւ հայ-քրտական յարաբերութիւնները, Պեյրոս, 1969, էջ 51–52:

կություններ է հաղորդում Օրիան Գազիի եղբոր՝ Ալի փաշայի և բեթաշիների միաբանության միջև սերտ կապերի մասին: Ալի Փաշան, ով նույնպես դառնում է դերվիշ, խորհուրդ է տալիս եղբորը նորաստեղծ ենիչերիների գործը դնել բեթաշիների հովանու ներքո¹: Բեթաշիների դերը մեծ է եղել ոչ միայն ենիչերիական գործերի ձևավորման, այլև անգամ հագուստի ձևի հարցում: Իսկ գործերի կազմում գտնվող բեթաշի բաբաները գիշեր-ցերեկ աղոթել են նրանց համար²: Անգամ այն դեպքում, երբ ճակատամարտերի ժամանակ հերոսությամբ աչքի ընկած ենիչերիները որպես պարզև ստանում էին հողեր, հաճախ այդպիսի պարզևներ էին ստանում նաև բեթաշիները³: Այս սերտ հարաբերությունները արքունիքի և բեթաշիական միաբանության միջև շարունակվում են մինչև XIX դարի առաջին քառորդ, և երբ 1826 թ. սուլթան Մահմուդ II-ը ոչնչացնում է ենիչերիների ինստիտուտը Օսմանյան կայսրությունում, բեթաշիները դադարում են ակտիվ գործունեություն ծավալել⁴:

Այսպիսով, ի մի բերելով ալևիականության և բեթաշիականության դավանաբանական նմանություններն ու վերլուծելով պատմական իրադարձությունները, բախվում ենք պարադոքսալ մի իրողության. ի դեմս բեթաշիների և քվթաշների կամ ալևիների՝ պատմության մի որոշ շրջան Փոքր Ասիայում միաժամանակ հանդես է եկել գրեթե նույն հավատքի հետևորդների երկու տարբեր խումբ: Դարերի ընթացքում, բացի անվանումից, ծագել և երկար ժամանակ պահպանվել է նաև համայնքային տարբերություն բեթաշիների և ալևիների միջև: Տարբերության հիմնական պատճառը սոցիալական է եղել. առաջինները բնակվել են քաղաքներում և հավաքելով բազմաթիվ մյուրիդների՝ կազմել եղբայրություններ, որոնց կրոնական առաջնորդները եղել են ընտրովի և հովանավորվել են սուլթանների կողմից, իսկ ալևիները բնակվել են գյուղական վայրերում՝ շատ

¹ Mélikoff I., *Alevi Identity. Bektashi/Kizilbash: Historical Bipartition and Its Consequences*, Istanbul 1998, pp. 4–6.

² Kocadağ B., *Doğuda Aşiretler, Kürtler, Aleviler*, İstanbul 2004, s. 108.

³ Նույն տեղում, էջ 109:

⁴ Öz B., *Alevilik Tarihinden İzler*, İstanbul 1997, s. 22.

դեպքերում հանդես գալով ուղղակի որպես գյուղական համայնքի անդամներ, և հոգևոր առաջնորդ ընդունել դեղինների ժառանգներին՝ հալածված լինելով պետության կողմից որպես անհավատ և անվստահելի տարր: Իսկ մեծ քաղաքներում ունեցած ազդեցության պատճառով «բեքթաշի» անվանման գործածումն ավելի լայն տարածում է գտել, քան «ալևին»: Արդյունքում էլ առաջացել է այն արտահայտությունը, թե «ալևին բեքթաշի է, սակայն բեքթաշին ալևի չէ»¹: Այնուամենայնիվ կրոնական սովորությունների և արարողությունների առումով ազդեցությունը փոխադարձ էր միմյանց վրա², սակայն այս աշխատության շրջանակներից դուրս է մնում այս իրողության ուսումնասիրությունը:

Վերոնշյալ պարադոքսալ երևույթը բացատրելու փորձ է կատարել Հ. Քուչուքը, ով ներկայացնում է ալևիականության ձևավորման մեկ այլ վարկած, համաձայն որի՝ ալևիականությունը սկզբնավորման շրջանում եղել է սուննիական միաբանություն: Ըստ հեղինակի՝ ալևիականությունը ձևավորվել է Աբուլ Ֆաթ Իսհակ Սաֆի Ադդին շեյխի կողմից 1340–ական թվականներին, ով իմամ Մուսա Քազիմի ժառանգներից էր և ծնվել էր Արդեբիլում: Միաբանությունը շեյխ Ջունեյդի դեկավարման շրջանում (1440–60–ական թվականներ) դարձել է շիական: Լենկ Թեմուրի արշավանքի ժամանակ գերիները, որոնց Թեմուրը տանում էր իր հետ, ազատ են արձակվել Պարսկաստանի տարածքում և որոշ ժամանակ բնակվելով Արդեբիլում՝ վերադարձել են Օսմանյան կայսրության իրենց բնակավայրերը՝ պահպանելով կապը Սեֆյանների հետ³:

Ընդհանուր առմամբ ալևիականության՝ որպես կրոն ձևավորման, ինչպես նաև սկզբնական շրջանում այդ գործընթացում բեքթաշիների եղբայրությունների դերակատարության, արդեն առանձնացող խմբի վրա քրիստոնեության կամ իսլամի՝ որպես առաջնային

¹ Mélikoff I., Uyur İdik Uyardılar (Alevilik–Bektaşilik Araştırmaları), İstanbul, 2006, s. 25.

² Bruinessen M., Muslims, Minorities and Modernity: The restructuring of heterodoxy in the Middle East and Southeast Asia, <http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Oratie%20korte%20versie.htm>

³ Küçük H., The Role of the Bektashis in Turkey's National Struggle, Leiden, 2002, p. 29.

կրոն հանդիսանալու վերաբերյալ տեղեկությունների սակավ լինելու պատճառով բազմաթիվ հարցեր մնում են չլուսաբանված: Այնուամենայնիվ, ըստ մեզ, հավանական է այն իրողությունը, որ հետագայում ալևիականություն դավանող խմբի գաղափարական հենքը սկզբից ևեթ չի հարել սուննի իսլամին, ինչն էլ նպաստել է ալևիների կողմից ընդունված գաղափարախոսությունների ամրապնդմանը և զարգացմանը:

գ. Հայերը և ալևիները

Ալևիականության արմատներն ու պատմությունն ուսումնասիրելիս բազմիցս առնչվում ենք այս կրոնի վրա քրիստոնեության ունեցած ազդեցության հանգամանքին: Այն գլխավորապես տեղի է ունեցել հայկական տարրի ներգործության արդյունքում, քանի որ ալևիականության ձևավորման վաղ շրջանը կատարվել է հայկական լեռնաշխարհի սահմաններում՝ սկսած պավլիկյան և թոնդրակյան աղանդավորական շարժումներից մինչև օսմանյան ժամանակաշրջանի վերջին հարյուրամյակը: Միայն XIX դարի վերջին տեղի ունեցած հայկական կոտորածները, ընդհուպ մինչև հայ ժողովրդի Ցեղասպանության տարիները որոշակի կերպով թուլացրին հայկական տարրի ներգործությունը, սակայն միայն որոշակի շրջաններում, քանի որ կոտորածներից մազապուրծ բազմաթիվ հայեր ապաստան գտան Դերսիմի անառիկ բնակավայրերում՝ ալևիների մոտ՝ համալրելով դարերի վեր այնտեղ բնակվող հայերի շարքերը: Այս վերջին իրողությունն իր հերթին ուժեղացրեց քրիստոնեության ազդեցությունն ալևիական հավատամքի վրա՝ որոշակիորեն արտահայտվելով ալևիական սովորույթներում, ծիսակատարություններում և անգամ կենցաղում:

Այս առումով կարևոր է ուսումնասիրել հայերի և ալևիների միջև կապը և փոխադարձ ազդեցությունը տարիներ շարունակ միասին բնակվելու արդյունքում: Այս նյութը խորապես ներկայացված չէ սույն աշխատությունում, քանի որ անմիջականորեն կապված չէ բուն նյու-

թի ուսումնասիրության հետ, սակայն անհրաժեշտ է համառոտ կերպով անդրադարձ կատարել ալկիականության վերաբերյալ հայ հետազոտողների կատարած այն ուսումնասիրություններին, որոնցում արժարժվում է ալկիների և հայերի առնչության հարցը, ինչը կարևոր է ալկիների էթնիկական ծագման, ինչպես նաև ալկիականության՝ որպես կրոն ձևավորման մանրամասները պարզաբանելու համար:

Ալկիների թեմային անդրադարձած այն քիչ թվով հայ հետազոտողները, ինչպիսիք են Ա. Ալպոյաճեանը, Ն. Տաղավարեանը, Գ. Հալաջանը, Գ. Երևանյանը և այլք, իրենց աշխատություններում բազմիցս նշում են, որ ալկիների մի մասն ունի հայկական ծագում, որի պատճառով էլ ալկիական հավատամքում, ծիսակատարություններում, սովորույթներում և դավանաբանական մոտեցումներում բազմաթիվ են քրիստոնեական դավանանքի տարրեր:

Արշակ Ալպոյաճեանը, անդրադառնալով ալկիաբնակ Դերսիմի շրջանի բնակիչների էթնիկական և կրոնական կազմին, սխալ է համարում այն վարկածը, թե դերսիմցիներն ամբողջապես իսլամացած հայեր են՝ ավելի հավանական համարելով այն, որ նրանք եկվորներ են, ովքեր իշխել են հայերին, իսկ բնիկ տարրը ձուլվել է նրանց՝ պահելով, սակայն, հին հավատքի տարրերը և հարգանքը սրբատեղիների նկատմամբ¹: Նա նաև պատմում է Միրաքյան հայ տան մասին, որը Դերսիմում պահել է իր գոյությունը Հավորի վանքի շուրջ՝ լինելով բավական զորեղ տոհմ: Միրաքյանները հատել են դրամներ՝ հայկական տառերով և թագավորների պատկերներով²:

Ն. Տաղավարեանը, Փոքր Ասիայում կատարելով ճամփորդություն և անձամբ հանդիպելով քզլբաշներին, փաստում է ալկիականության արարողություններում քրիստոնեական երեք խորհուրդների՝ Մկրտության, Ապաշխարության, Հաղորդության առկայությունը, սակայն ձևավորված: Նա ընդգծում է նաև այն փաստը, որ քզլբաշ-

¹ Ալպոյաճեան Ա., Պատմական Հայաստանի սահմանները, Գահիրե, 1950, էջ 459:

² Նույն տեղում, էջ 460:

ներն ընդունում են հայերի կողմից կնքահայրությունը¹, ինչը ևս փաստում է հայերի և ալևիականություն դավանող խմբի սերտ առնչության մասին: Հետագոտողը նշում է, որ ալևիներից բազմիցս լսել է այն արտահայտությունը, թե «իրենց և հայերի միջև տարբերությունը սոխի կեղևի չափ է»²:

Ալևիների կրոնն ու կենցաղն ուսումնասիրել է նաև Գ. Հալաջյանը: Վերջինս, շրջելով Դերսիմում, կազմել է վիճակագրություն՝ հայ, քուրդ և թուրք բնակչության վերաբերյալ, գրի է առել տեղեկություններ այն վանքերի, եկեղեցիների, գերեզմանների և գյուղերի վերաբերյալ, որոնք պահպանել են իրենց հայկական անվանումները և ալևիների կողմից ձանաչվում են որպես հայկական սրբավայրեր³: Նա պատմում է ժողովրդի մեջ պահպանված մի ավանդության մասին, ըստ որի՝ «Դերսիմ» անվանման ծագումը կապվում է ազգությամբ հայ տեր Սիմոն քահանայի անվան հետ⁴: Հալաջյանը փաստում է, որ իր շրջագայության ընթացքում պարզում է, թե Քելիշ Դա-

¹ Տաղավարեան Ն., Քրիստոնեական բողոքականության եւ զըզըլպաշներու աղանդին ծնունդը, Կ. Պոլիս, 1914, էջ 48–50:

² Նույն տեղում, էջ 81–82:

³ Թափառական, Կիսանկախ Տերսիմի հայկական ծագումը (փաստեր պատմության համար), «Հայրենիք» ամսագիր, հոկտեմբեր, 1931, էջ 142:

⁴ 1604 թ. Շահ Աբասը մի կողմից էր ամայացնում Հայաստանի բնակավայրերը և իր հետ Պարսկաստան տանում հայ բնակչությանը, իսկ ջալալիները մյուս կողմից էին ոչնչացնում հայկական գյուղերը: Այս իրավիճակում ճիշտ դիրքորոշում ունենալու համար լեռնաշխարհի հայությունը սպասում է շրջանի առաջնորդ տեր Սիմոն քահանայի վերադարձին, ով այդ թվականներին լեռնաշխարհից դուրս մասնակցում էր կրոնական մի ժողովի: Տեր Սիմոնը և իրեն ուղեկցող պաշտոնակիցները, ժողովից վերադառնալիս տեղեկանալով ողբերգական վիճակի մասին, որոշում են փոխել իրենց հագուստները, գլուխներին կապել կանաչ կտորներ և ձանապարհին ներկայանալ որպես ալևի-քուրդերի կրոնապետներ, որպեսզի կարողանան անվտանգ միանալ բնակչությանը: Հասնելով լեռնաշխարհ՝ տեր Սիմոնը ժողովի է հրավիրում իր թեմի կրոնական և աշխարհիկ ղեկավարներին և առաջարկում կրոնափոխություն, քայց ոչ թե ընդունել իսլամ, այլ ալևիություն: Ժողովն ընդունում է առաջնորդի թելադրանքները և հետևում նրա ցուցումներին: Տեր Սիմոնը փոխում է իր անունը և դառնում Սեիդ Ալի: Հալաջյանը նշում է, որ այս իրադարձությունների մասին ժողովի տեղում կազմված ատենագրությունը ալևիների մոտ է: Փաստորեն, ըստ ավանդության, կամ միգրացի պատմական իրադարձության, լեռնաշխարհի հայությունը, ընդունելով ալևիականություն, մնացել է անվտանգ և որպեսզի հավերժացնի իր առաջնորդի անունը, լեռնաշխարհն անվանել է Տեր Սիմոն, որը, ժամանակի ընթացքում աղավաղվելով և կրճատվելով, ստացել է Դերսիմ ձևը: Տես Հալաջյան Գ., Դերսիմի հայերի ազգագրությունը, Երևան, 1973, էջ 249–250:

ղի ստորոտում գտնվող մի քանի թուրքական գյուղերի բնակիչներ նախկին հայեր են, ովքեր թրքացել են XVII դարի սկզբին տեղի ունեցած ջալալիների արշավանքների ժամանակ¹:

Հեղինակը վստահաբար նշում է, որ Դերսիմի ակնի բնակչության մեծամասնությունն ունի հայկական ծագում. նրանք քուրդ-ակնի անվան տակ ծածկված հայեր են, ովքեր պահում են հայկական ավանդույթները: Այս հարցի օգտին է խոսում նրանց մեջ տարածված այն համոզմունքը, թե «հայերի սրբերը իրենցն են»: Նա մանրամասնորեն անդրադառնում է ակնիների տոնակատարություններին, որոնց մի մասը համընկնում է հայկական տոների հետ և նշվում է գրեթե նույն կերպ, ինչպես, օրինակ, ակնիների մի մասի կողմից նշվող «կարմիր հավկիթի» օրը, որը, ըստ Հալաջյանի, Ջատիկն է²:

Քզլբաշների մասին գրում է նաև Պ. Նաթանյանը, ով ուսումնասիրել է Բալուն՝ շրջակա բնակավայրերի բնակչությամբ: Նա նշում է, որ քզլբաշներն իրենց բառապաշարում ունեն բազմաթիվ հայերեն բառեր, ինչպես նաև ծիսական մի շարք նմանություններ: Նա պատմում է մի հետաքրքիր դրվագ, երբ իրեն խնդրում են ձաշկերույթի ժամանակ օրինել սեղանը³:

Դերսիմի բնակչության վերաբերյալ ուշագրավ փաստ է հայտնում Ս. Հայկունին՝ նշելով, որ XIX դարի վերջին գրեթե ամեն մի դերսիմցի, թուրքերենի և քրդերենի հետ միասին, խոսում էր նաև հայերեն⁴:

Կարո Սասունին, իր «Քիւրտ ազգային շարժումները եւ հայ-քրտական յարաբերութիւնները» աշխատության մեջ նույնպես անդրադառնում է ակնիներին կամ, ինչպես ինքն է անվանում, դերսիմցիներին՝ նշելով, թե ենթադրություն կա, որ վերջիններս թողնորակեցի-

¹ Նույն տեղում, էջ 297:

² Թափառական, Կիսանկախ Տերսիմի հայկական ծագումը (փաստեր պատմության համար), «Հայրենիք» ամսագիր, հոկտեմբեր, 1931, էջ 146:

³ Նաթանյան Պ., Արտօսը Հայաստանի կամ տեղեկագիրք Բալուայ և շրջակա քաղաքացու գիւղօրէից, Կ. Պոլիս, 1883, էջ 100-102:

⁴ Հայկունի Ս., Դերսիմ, «Արարատ» ամսագիր, մարտ, 1896, էջ 133:

ների հետևորդների հաջորդներն են¹: Հեղինակը, որպես հայերի և տեղաբնակների կրոնական կապվածության փաստ, մեջբերում է XVI դարի վերջի և XVII դարի սկզբի դեպքերի ականատես, հայ պատմիչ Գրիգոր Դարանաղցու գրի առած մի պատմություն, որով ներկայացնում է քրդերի ակնածանքը հայկական սրբատեղիների նկատմամբ²: Այստեղ ամենայն հավանականությամբ խոսքը վերաբերում է թուրքալ քրդերին, քանի որ, ինչպես փաստում են մյուս հեղինակները, նրանց շրջանում է տարածված քրիստոնեական սրբավայրեր այցելելը և հարգանքը դրանց նկատմամբ:

Մեկ այլ հեղինակ՝ Գ. Երևանեանը, ևս համոզմունք է հայտնում, թե Դերսիմում բնակվող ալևիների շրջանում բազմաթիվ քրիստոնյա հայեր են եղել, ովքեր քրդացել են XV դարից հետո: Այս տեսակետը հաստատելու համար հեղինակը նկարագրում է դերսիմցիների ծեսերը, ավանդույթները, որոնք հեռու են իսլամից և մոտ են քրիստոնեությանը ու հատկապես հայերի մոտ են տարածված³:

Ուսումնասիրելով վերոնշյալ նյութերը՝ ակներև է դառնում, որ ալևիների՝ որպես կրոնական համայնք ձևավորման և նաև հետագայում համայնքի մեծացման հարցում մեծ է եղել հայկական տարրի ներգործությունը, ինչի մասին են վկայում բազմաթիվ հետազոտողներ: Փաստ է նաև այն, որ 1915 թ. կոտորածներից հետո մեծ թվով փրկված հայեր ալևիների մոտ են ապաստան գտել: Այս մասին առկա են որոշ նյութեր, ինչպես, օրինակ՝ Ցեղասպանություն վերապ-

¹ Սասունի Կ., -Քիւրտ ազգային շարժումները եւ հայ-քրտական յարաբերութիւնները, Պեյրութ, 1969, էջ 44:

² Մի քուրդ ավագակախումբ մտնում է Սեպուի լեռան վանքերի ու ձգնարանները և կողպատում դրանք: Երբ հետ են վերադառնում իրենց քնակավայրը, աստվածային պատիժով մի ցավ է իջնում մարդկանց և կենդանիների վրա: Այդժամ տեղացի քրդերը, տեսնելով այս ամենը, ավագակախմբին ձնշում են և ստիպում վերադարձնել գողացած իրերը: Ավագակները հետ են վերադարձնում այն ամենը, ինչ գողացել էին և վանահայրերին խնդրում ներել իրենց և ստիպողաբար ստանալով նրանց օրհնությունը՝ վերադառնում: Քրդերի այս վարմունքը Դարանաղցին րացատրում է կրոնական նախապաշարմունքով և հայկական վանքերի ու հայ վանահայրերի նկատմամբ ունեցած մեծ հարգանքով: Տես Սասունի Կ., -Քիւրտ ազգային շարժումները եւ հայ-քրտական յարաբերութիւնները, Պեյրութ, 1969, էջ 57:

³ Երևանեան Գ., Պատմութիւն Չարսանձագի հայոց, Պեյրութ, 1956, էջ 83-84:

րած մի հայի՝ Սարգիս Ալեմյանի հուշերը, որտեղ վերջինս պատմում է կոտորածներից մազապուրծ հայերի նկատմամբ Դերսիմի ալևիների հյուրընկալ վերաբերմունքի մասին, ինչպես նաև նկարագրում հայերի նկատմամբ վերջիններիս անթաքույց համակրանքի և շատ հաճախ նաև եղբայրական սիրո մասին: Նա նշում է, որ դերսիմցի ալևիները հնարավորինս օգնել են հայ տարաբախտներին՝ տրամադրելով օթևան, սնունդ և այլ անհրաժեշտ պարագաներ¹:

Ինչպես արդեն նշեցինք, հայերի և ալևիների առնչության և փոխազդեցության վերաբերյալ նյութը կարիք ունի հանգամանորեն ուսումնասիրման: Այն կարևոր է նաև հայ ժողովրդի պատմության որոշ էջերի լուսաբանման առումով: Ժամանակակից թուրք և արևմտյան հետազոտողներն ալևիների պատմության դրվագները քննության առնելիս հիմնականում խոսում են քրիստոնեական ազդեցության մասին՝ բաց թողնելով այն հանգամանքը, որ այն կատարվել է հայերի միջոցով: Իսկ ալևիականություն դավանողների թվաքանակի վերաբերյալ տեղեկատվություն հաղորդող նյութերում նշվում է միայն ալևիների ազգությամբ թուրք և քուրդ լինելու հանգամանքը՝ անտեսելով այնտեղ հնագույն ժամանակներից ցայսօր բնակվող հայերի առկայությունը: Այս խնդիրն արևմտյան հետազոտողների պարագայում հավանաբար կապված է մեծ մասամբ թուրքական պատմական աղբյուրներից օգտվելու հանգամանքով, սակայն այս բացթողումը որոշ չափով լրացվում է հայկական աղբյուրների առկայությամբ, որոնք վկայում են բազմաթիվ հայերի բնակվելու փաստը ալևիաբնակ շրջաններում:

Այնուամենայնիվ, փաստ է այն, որ ալևիականությունը որոշակիորեն հարստացել է հայ քրիստոնյաների սովորույթների յուրացման միջոցով, և որ բազմաթիվ հայեր տարբեր ժամանակահատվածներում ընդունել են ալևիականություն՝ որպես փրկության միջոց, սակայն դեռևս հնարավոր չէ հստակորեն պատասխանել այն հարցերին, թե որ դարից սկսած, ինչ պայմաններում և ինչ թվով հայեր են կրոնափոխ եղել:

¹ Alemyan S., Anılar, İstanbul, 2011, s. 42–43.

դ. Ալեկներն Օսմանյան կայսրությունում և նրանց մասնակցությունը սուլթանների դեմ Կոնստանդնուպոլսի ապստամբություններին

Ալեկականությունը՝ որպես առանձին կրոն, վերջնականապես ձևավորվել է Օսմանյան կայսրության ժամանակաշրջանում: Այդ գործընթացին նպաստել են մի շարք իրադարձություններ, հատկապես սուլթանական կառավարության դեմ մղված մի քանի ապստամբություններ, ինչպես նաև Պարսկաստանում Սեֆյանների դինաստիայի՝ իշխանության գալը, որը մեծ աջակցություն է ցույց տվել ալեկներին՝ մեծապես նպաստելով նրանց համախմբմանը և թվաքանակի ավելացմանը:

Օսմանյան կայսրությունում տեղի ունեցած ժողովրդական հզոր մի շարք ապստամբություններ մեծ մասամբ թուրքմենական, ալեկական արմատներ ունեին, որոնց՝ պետության դեմ ուղղված լինելու հիմնական պատճառները նույնպես գլխավորապես սոցիալական և տնտեսական էին: Իսկ կրոնական և զաղափարական հակասություններն ուղղակի խթան էին այդ շարժումների համար, քանզի ապստամբությունները տեղի էին ունենում սուննի վերնախավի դեմ՝ շատ հաճախ բախվելով ոչ թե սուննի ժողովրդի, այլ սուլթանական զորքերի հետ: Դեռ ավելին՝ այս կապակցությամբ Օզը ընդգծում է, թե երբեմն ալեկներին միանում էին նաև սուննի գյուղացիներ¹:

Օսմանյան կայսրությունում XV–XVI դարերում ուժեղացել էր հալածանքն այլակրոնների նկատմամբ: Թշնամական վերաբերմունքը տարածվում էր բոլոր ոչ սուննիների վրա՝ ներառելով ալեկներին կամ, ինչպես այդ ժամանակ կոչում էին, քզրաշներին: Այն շրջաններում, որտեղ բնակվում էր ալեկների հիմնական զանգվածը, կատարված և անգամ չկատարած ցանկացած հանցագործության համար մեղադրվում էին քզրաշները ու պատժվում, քանի որ պետությունն օսմանյան քաղիներին, սանջակ բեյերին, վելիներին

¹ Öz B., Alevilik Tarihinden İzler, İstanbul, 1997, s. 134.

անհնազանդ ալեհներին կախելու և սպանելու իրավասություն էր տվել¹: Օգտվելով քզլբաշների վերաբերյալ նման դիրքորոշումից՝ տեղական իշխանությունները մարդկանց մեղադրում էին «քզլբաշության համար» և զավթում նրանց պատկանող հողերը²: Պաշտոնյաների թշնամանքի պատճառը հատկապես քզլբաշների հանդեպ վերջիններիս կրոնական ուղղվածությունն էր. նրանք դիտվում էին որպես հակապետական տարր երկրի ներսում, որը հեշտությամբ ընկնում էր օտարների, մասնավորապես պարսկական քարոզչության ազդեցության տակ՝ սասանելով պետական կարգ ու կանոնի հիմքերը³:

Այս ամենի արդյունքում չքավորությունն ու տարրական իրավունքներից զրկված լինելը ստիպում են քզլբաշներին ոտքի կանգնել պետության դեմ՝ սանձազերծելով հակաֆեոդալական հզոր շարժումներ, ինչպիսիք են 1416 թ. Շեյխ Բեդրեդդինի, 1511 թ. Շահ Բուլուի, 1512 թ. Նուր Ալի Խալիֆայի, 1520 թ. Բոգոբլը Ջելալի, 1526 թ. Բաբա Ջյուննունի և 1526–27 թթ. Շահ Բալենդերի ապստամբությունները: Այս իրադարձությունների խումբն է գիտական աշխարհում հիմնականում համարվում Օսմանյան կայսրությունում ալեհական (քզլբաշական) տարրի ակտիվության դրսևորումը⁴:

Վերոնշյալ բոլոր ապստամբությունները սոցիալական խնդիրների խորացման արդյունք էին, իսկ գաղափարական հենքը, ինչն ընդունվում էր ժողովրդի, հատկապես գյուղացիների լայն շրջաններում, գրեթե նույնն էր. առաջնորդներն օգտագործում էին շիաների կողմից սպառվող մեսիայի՝ Մահդիի գալու գաղափարը, ինչպես նաև քարոզում էին սոցիալական հավասարության հիմքի վրա պետություն ու հասարակություն ստեղծելու անհրաժեշտությունը:

1402 թ. Անկարայի մոտ տեղի ունեցած ճակատամարտում Լենկ Թեմուրը գլխովին ջախջախում է օսմանյան զորքը և գերի

¹ Նույն տեղում, էջ 133:

² Гордлевский В., Избранные сочинения, том III, История и культура, Москва, 1962, с. 203.

³ Ջուլայան Մ., Ջալալիների շարժումը և ժողովրդի վիճակը Օսմանյան կայսրության մեջ (XVI–XVII դարեր), Երևան, 1966, էջ 135:

⁴ Ocak A., Türk Süfiligine Bakışlar, İstanbul, 2005, s. 285–286.

վերցնում Բայազիդ Առաջին սուլթանին, ապա անցնելով Փոքր Ասիայի ողջ տարածքով՝ ավերում է երկիրը, վերականգնում մի քանի բեյությունների ինքնուրույնությունը, իսկ Օսմանյան կայսրության բուն տիրույթները բաժանում է չորս մասի՝ Բայազիդ Առաջինի որդիների միջև:

Լենկ Թեմուրի ասպատակությունների, ինչպես նաև Բայազիդ Առաջինի որդիների միջև գահի համար ընթացող պայքարի արդյունքում Փոքր Ասիայի, հատկապես գյուղական բնակավայրերի բնակչությունը, ընկնում է սոցիալական ծայրաստիճան ծանր դրության մեջ, ինչն առաջ է բերում դժգոհության հուժկու ավիք և հանգեցնում ապստամբության՝ Շեյխ Բեդրեդդին Սիմավիի գլխավորությամբ¹, ով 1410 թ. քաղաքներ էր նշանակվել Ռումելիի կառավարիչ, Բայազիդ սուլթանի որդիներից Մուսայի կողմից²: Նա 1416 թ. ապստամբություն է բարձրացնում, որին մասնակցում էին մեծ մասամբ քղբաշներ³: Հզոր ապստամբության ընթացքում Բեդրեդդինը կարողանում է ներգրավել նաև ֆեոդալների Բուլղարիայից⁴, սակայն շարժումը ձնշվում է սուլթանի զորքերի կողմից, իսկ Բեդրեդդինը 1419 թ. կախաղան է բարձրացվում⁵:

XIV–XV դարերում Պարսկաստանում տեղի են ունենում իրադարձություններ, որոնք հանգեցնում են XVI դարի սկզբին քղբաշների հովանավոր Սեֆյանների դինաստիայի իշխանության գալուն (1502–1736 թթ.): Սեֆյանների քաղաքական շարժումը ղեկավարում էր Ալիի պաշտամունքը կատարող մի կրոնական ընտանիք, որն ապրում էր հյուսիսային Պարսկաստանի Արդաբիլ քաղաքում⁶: XIV դարի կեսին Արդաբիլում բնակվող Շեյխ Սեֆի Ադ-դինը, իրեն վերագ-

¹ Շեյխ Բեդրեդդինը, ըստ նրա թոռան՝ Հաֆըզ Հալիլի թողած տեղեկության, հոր կողմից մուսուլման էր, իսկ մոր կողմից՝ քրիստոնյա: Stiu Balivet M., Simavnalı Bedreddin ve Trabzonlu Georgias, – Özkaynaklarından Alevilik–Bektasilik Araştırmaları, İstanbul, 1999, s. 283:

² Uzunçarşılı I., Osmanlı Tarihi, I Cilt, Ankara, 1947, s. 179.

³ Arslanoğlu I., Aleviliğin Tarihsel–Sosyal temelleri, http://www.hbektas.gazi.edu.tr/dergi_dosyalar/23–123–180.pdf

⁴ Uzunçarşılı I., Osmanlı Tarihi, I Cilt, Ankara, 1947, s. 191.

⁵ Balivet M., Simavnalı Bedreddin ve Trabzonlu Georgias, – Özkaynaklarından Alevilik–Bektasilik Araştırmaları, İstanbul, 1999, s. 283.

⁶ Լեո, Հայոց պատմություն, երրորդ հատոր, Երևան, 1969, էջ 43:

րելով արաբական ծագում և հանդես գալով որպես 12 իմամներից յոթերորդի՝ Մուսայի ուղղակի ժառանգ ժողովրդին համոզում է, որ պետք է իմամների ժառանգն իշխի նրանց երկրում: Ըստ ավանդության՝ նրա որդին՝ Սադր Ադ-դինը, հանդիպում է Լենկ Թեմուրի հետ և խնդրում նրանից ազատ արձակել Օսմանյան կայսրությունից բերված գերիներին, ովքեր հիմնականում թուրքմեններ էին¹: Թվով 30 հազար այս գերիները տեղավորվում են Արդաբիլում և հոժարակամ դառնում Շեյխի աշակերտները: Նրանք դառնում են Շեյխի կողմից ղեկավարվող ալևիական համայնքի անդամ և սկսում կանոնավոր կերպով վճարել հարկեր՝ կազմելով նրա սրբազան գորքը²:

Փաստորեն Սեֆյանների պետության ձևավորման գործում իրենց մեծ դերն են ունենում թյուրքալեզու այս քոչվոր ցեղերը, որոնց համախմբման, ինչպես նաև իրենց ռազմական նպատակներն իրականացնելու և հակաօսմանյան տրամադրություններ առաջացնելու համար Սեֆյաններն օգտագործում են շիականությունը, ինչը, գրավիչ լինելով նաև Օսմանյան կայսրությունում բնակվող քլքաշների համար, մղում է ենթարկվելու և ապավինելու պարսկական կողմին՝ որպես հարստահարող սուննի պաշտոնյաներից ազատվելու միջոց:

XVI դարի սկզբին Սեֆյանների գահին է նստում Շահ Իսմայիլը, ով մեծ հեղինակություն էր վայելում երկրում՝ կոչվելով «Մեծ Սուֆի»³: Շահ Իսմայիլը շեշտում էր իր՝ Մուհամմադ մարգարեի անմիջական սերնդից լինելը և հավակնում էր մուսուլմանների առաջնորդ դառնալու⁴: Մինչև իր գահակալությունը Շահ Իսմայիլը, օգտագործելով Արդաբիլի սուֆիների և Օսմանյան կայսրությունում բնակվող քլքաշների միջև կապը, արդեն հանձնարարել էր իր մարդկանց կայսրության տարբեր շրջաններում լրտեսություն անել և հավաքագրել քլքաշներ-

¹ Նույն տեղում, էջ 45:

² Arslanoğlu I., Aleviliğin Tarihsel-Sosyal temelleri, http://www.hbektas.gazi.edu.tr/dergi_dosyalar/23-123-180.pdf

³ Շահ Իսմայիլն այնքան հեղինակություն ուներ, որ ժողովուրդը հավատում էր նրա մարգարե, անգամ աստված լինելուն, և որ նա Ալլի թոռն է և ունի հարություն առնելու կարողություն: Զինվորները ռազմի դաշտում կովկիս հավատում էին, որ Շահը տեսնում և պաշտպանում է իրենց: Stü Mirjafari H., Tarih Dergisi, İstanbul, 1979, s. 160-162:

⁴ Kinross L., The Ottoman Centuries, New York, 1977, p. 166.

րի¹: Ցանկանալով վերջ դնել այս իրավիճակին՝ սուլթան Բայազիդ II-ն իր հերրթին սահմանային շրջանների պետերին հրամայում է, որ թույլ չտան Պարսկաստանից Օսմանյան կայսրություն անցնել անգամ սունիներին²: Արդյունքում Օսմանյան կայսրության և Սեֆյան Պարսկաստանի միջև փոխադարձ թշնամանք է առաջանում, որի համար, ի թիվս մի շարք այլ պատճառների, առիթ են հանդիսանում իսլամի երկու ճյուղերը: Քանի որ այս երկու երկրներն էլ ներկայացնում էին պետության աստվածապետական ձևը, և բացի այդ՝ Պարսկաստանը զուտ կրոնական գերիշխանության գաղափարակիր էր, ուստի երկու երկրների միջև լարվածությունը ստանում է կրոնական պատերազմների կերպարանք: Այս պայքարը ոչ միայն նվաճողական բնույթ ուներ, այլ փաստացի պայքար էր համայն մուսուլմանների առաջնորդի կոչման համար³: Բացի այդ՝ սուլթանական վերնախավը հասկանում էր, որ կայսրության համար գոյություն ուներ նաև ներքին վտանգ, քանի որ շիական գաղափարները, որոնց կրող էին հիմնականում քզլբաշները, բավականին լայն տարածում էին գտել կայսրության սահմաններից ներս:

Այնուամենայնիվ, այստեղ պետք է նշել, որ քզլբաշությունը տարածված էր ոչ միայն Պարսկաստանի սահմանին մոտ ապրող գյուղաբնակների շրջանում, այլև որոշ օսմանյան պաշտոնյաներ էին այդ գաղափարների կրողը, ովքեր համագործակցում էին Սեֆյանների հետ: Ըստ որոշ աղբյուրների՝ սուլթան Սելիմ Ահեղի եղբայր Ահմեդի որդին՝ Ամասյայի վելի Մուրադը⁴, և Քարամանի վելի Շեհինշահը նույնպես քզլբաշներ են եղել, և Շահ Իսմայիլի անունով մզկիթում ուրբաթօրյա աղոթք են կարդացել⁵: Թեև չենք բացառում նաև այն, որ նրանք ուղղակի համագործակցել են պարսից շահերի հետ՝ նրանց օգնությամբ կայսրության ներսում իշխանություն նվաճելու նպատա-

¹ Akdağ M., Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi, Cilt II, İstanbul, 1974, s. 154.

² Гордлевский В., Избранные сочинения, том III, История и культура, Москва, 1962, с. 211.

³ Լեւո, Հայոց պատմություն, Երրորդ հատոր, Երևան, 1969, էջ 171:

⁴ Աղդեաս Սարկավազ Եվդոկեցու Ժամանակագրությունը, Մանր ժամանակագրություններ, Հատոր 1, Երևան, 1951, էջ 156:

⁵ Öz B., Alevilik Tarihinden İzler, İstanbul, 1997, s. 132.

կով, ինչպես ավելի ուշ, օրինակ՝ Աբազա փաշա անունով Կարին քաղաքի կառավարիչը, ով մեծ զորք ու հարստություններ հավաքելուց հետո որոշում է իր անհնազանդությունը հայտնել սուլթանին և իր քեռորդուն մեծ զորքով ուղարկում է պարսից Շահ Աբասի մոտ¹:

Երկու երկրների միջև դրությունը սրվում է հատկապես այն ժամանակ, երբ Օսմանյան կայսրության գահին է բարձրանում Սելիմ Առաջին Ահեղը (1512–1520 թթ.), ով որոշում է ներքին վտանգը վերացնելու նպատակով կատարել հստակ քայլեր: Թերևս նրա գահակալության տարիներն Օսմանյան կայսրության տարածքում բնակվող շիաների, այդ թվում նաև ալևիների պատմության ամենաարյունալի էջերից են, քանի որ սուլթանը, հասկանալով, որ ռազմական գործողությունների դեպքում յուրաքանչյուր պահի շիական տարրը, հատկապես նրանք, ովքեր բնակվում են անմիջապես Պարսկաստանին սահմանակից գոտիներում, կարող է անցնել Շահի կողմը և մեծ աջակցություն ցուցաբերել նրա զորքին, կազմակերպում է խմբեր՝ հրամայելով հաշվառել այդ կայսրության արևելյան տարածքներում բնակվող բոլոր շիաներին, որոնց թիվը հասնում էր մոտ 70 հազարի², ինչից հետո սկսվում են շիաների նկատմամբ բռնությունները և կոտորածները: Մեծ մուֆթին իր ֆեթվայով ազդարարում է, որ Ալլահի համար մեկ շիայի մահը յոթանասուն քրիստոնյաների մահից ավելի հաճելի է³: Արդյունքում կոտորվում է 40 հազար շիա⁴: Մեզ հասած տվյալներ չկան կոտորված քղբաշների թվաքանակի վերաբերյալ, սակայն անկասկած է, որ կոտորվածների մեծ մասը քղբաշներ են եղել:

Այս իրադարձություններն առիթ են դառնում Պարսկաստանի և Օսմանյան կայսրության միջև պատերազմ սկսելու համար: Երկու կողմերի միջև վճռական ճակատամարտը տեղի է ունենում 1514 թ. օգոստոսին Պարսկաստանի Չալդրան կոչվող վայրում, որի արդյուն-

¹ Առաքել Դավրիժեցի, Պատմություն, Երևան, 1988, էջ 444–445:

² Garnett L., The Turkish People, London, 1909, p. 190–191.

³ Լևո, Հայոց պատմություն, Երրորդ հատոր, Երևան, 1969, էջ 172:

⁴ Uzunçarşılı I., Osmanlı Tarihi, II Cilt, Ankara, 1949, s. 246.

քում պարսից Շահի գործը գլխովին ջախջախվում է, իսկ ինքը՝ Շահը, վիրավորվելով հազիվ է կարողանում փախչել՝ սուլթանի 140 հազարանոց զորքի առջև բացելով երկրի մայրաքաղաք Թավրիզի ճանապարհը:

Չաղրանում օսմանյան բանակի հաղթանակն Օսմանյան կայսրության քաղաքներում բնակվող և կոտորածներից խուսափած բազմաթիվ քզլբաշների համար ստեղծում է ծանր վիճակ: Այս իրադարձությունից հետո նրանք ստիպված խմբերով լքում են իրենց բնակավայրերը և տեղափոխվում մեծ բնակավայրերից կտրված շրջաններ, հատկապես լեռնային՝ բացարձակապես կտրվելով Արդաբիլում բնակվող քզլբաշական մեծ համայնքից: Այստեղ իրենց մշակույթը և կրոնական գաղափարները շարունակում են իրար փոխանցել միմյանցից լսելով: Քզլբաշներով բնակեցված այս գյուղերն ապստամբությունների մշտական օջախներ են դառնում և հետագայում լուրջ գլխացավանք պատճառում սուլթաններին:

XVI դարի առաջին ապստամբությունը քզլբաշների մասնակցությամբ Օսմանյան կայսրությունում բռնկվում է 1508 թ. Թոքթաթի շրջանում: Այն ղեկավարում էր դերվիշ Նուր Ալի խալիֆան, ով պատմության մեջ ավելի շատ հայտնի է Նուրեդդին անվամբ: Նուրեդդինի շուրջը հավաքվում է մոտ երեքից չորս հազար քզլբաշ, որոնց թիվն արագորեն ավելանում է՝ հասնելով մոտ քսան հազարի¹: Ապստամբները պարտության են մատնում իրենց դեմ ուղարկված երեք հազարանոց զորքին², ինչից հետո Նուրեդդինը գրավում է Թոքթաթը, որտեղի մզկիթում էլ կարդում է ուրբաթօրյա աղոթք՝ Շահ Իսմայիլի անունով: Սակայն ապստամբությունը որոշ ժամանակ անց ձնշվում է:

1511 թ. ապրիլին՝ այն ժամանակ, երբ Օսմանյան կայսրությունում դեռ փոթորկում էր Նուրեդդինի ապստամբությունը, սկսվում է մեկ այլ, ավելի հզոր ապստամբություն, որի առաջնորդը Թեքելի ցեղից Քարաբիիք օղլու Հասան անունով մի քզլբաշ էր, ով պատմու-

¹ Uzunçarşılı I., Osmanlı Tarihi, II Cilt, Ankara, 1949, s. 226.

² Անդրեաս Սարկավազ Եվդոկեոս Ժամանակագրություններ, Մանր ժամանակագրություններ, Հատոր 1, Երևան, 1951, էջ 156:

թյան մեջ ավելի հայտնի է Շահբուլու Բաբա Թեքելի անվամբ¹: Շահբուլուն ակի Հասան Հալիֆեի որդին էր: Վերջինս Շահ Իսմայիլի հոր՝ Շեյխ Հայդարի կողմից խալիֆայի կոչում ստանալուց հետո անցել էր Օսմանյան կայսրության տարածք, որպեսզի ակնիական քարոզչություն կատարի²: Բարձրացած հզոր ապստամբությունը սկսում է մարել 1511 թ. հուլիսին՝ տեղի ունեցած ճակատամարտում ապստամբների ուժերի ջախջախվելուց հետո, երբ գրիվում է նաև Շահբուլուն, ինչից հետո ապստամբները ոչ մեծ թվով շարժվում են դեպի Պարսկաստան և անցնում սահմանը³:

Շահբուլուի ապստամբությանը ութ տարի անց հաջորդում է Բոգոք ցեղից քզլբաշ շեյխ Ջելալի ապստամբությունը, ով պատմության մեջ հայտնի է Բոգոքլը Ջելալ, Շահ Վելի անուններով⁴: Սակայն վերջինիս բարձրացրած ապստամբությունը ևս ճնշվում է սուլթանական զորքերի կողմից: Դրանով հանդերձ այն նշանակալի հետք է թողնում Թուրքիայի պատմության վրա, քանի որ այդ ժամանակվանից ի վեր խռովարարներին՝ բնակչության հասարակ խավին, սկսում են կոչել ջալալիներ, իսկ ժողովրդական ապստամբությունները՝ ջալալիական: Այս իրադարձությունների ընթացքում որոշ ավազակներ, օգտվելով ջալալիների ունեցած հեղինակությունից, շրջում են գյուղերում՝ ներկայանալով որպես ջալալիներ և հյուրընկալ ընդունելություն ստանալով բնակչության կողմից, զբաղվում թալանով: Ավելի ուշ, երբ թալանը հասնում է անասելի չափերի, նույն ապստամբության մասնակիցները քաղիների հետ միասին դուրս են գալիս հանցագործների դեմ զինված առճակատման⁵:

Օսմանյան կայսրությունում բազմաթիվ քզլբաշների մասնակցությամբ 1526–1529 թթ. ընկած ժամանակահատվածում ևս տեղի են

¹ Շահբուլու թարգմանաբար նշանակում է «շահի ստրուկ»: Թուրքական աղբյուրներում Շահբուլուն հանդիպում է նաև Շեյթանբուլու (սատանայի ստրուկ) անվամբ: Şen Danişmend İ., İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, Cilt 1, İstanbul, 1947, s. 418:

² Uzunçarşılı İ., Osmanlı Tarihi, II Cilt, Ankara, 1949, s. 226.

³ Новичев А., История Турции, Ленинград, 1963, с. 107–108.

⁴ Նույն տեղում, էջ 108:

⁵ Kocadağ B., Doğuda Aşiretler, Kürtler, Aleviler, İstanbul, 2004, s. 148.

ունենում մի քանի խոշոր ապստամբություններ: Դրանցից առաջինը, որի ղեկավարը Բաբա Ջյուննուն անունով մի քզլբաշ էր, սկսվում է 1526 թ. օգոստոսին Ջյուլ-Քադրի շրջանի Բոզոք սանջակում և ավարտվում այն բանից հետո, երբ ճակատամարտում զոհվում է Բաբա Ջյուննունը¹:

Մի նոր ապստամբություն է սկսվում Կիլիկիայում այն ժամանակ, երբ նոր էր մարել Բաբա Ջյուննունի ապստամբությունը: Այն ղեկավարում է Քալենդեր Օղլուն² կամ, ինչպես նրան անվանել են ավելի հաճախ, Քալենդեր Չելեքին³: Նա իր շուրջը կարողանում է հավաքել մյուրիդներ և հետևորդներ, որոնց թիվն ապստամբության ժամանակ հասնում էր քսանից երեսուն հազարի՝ ներառելով Փոքր Ասիայում բնակվող թուրքմենական ցեղախմբերի մեծ մասը, որոնց մեծամասնությունը քզլբաշներ էին⁴: Նրանց մեջ էին նաև Բաբա Ջյուննունի ապստամբության բազմաթիվ մասնակիցներ: Քալենդեր Չելեքին դուրս է գալիս Օսմանյան սուլթանների դինաստիայի դեմ և մտադրություն հայտնում հիմնադրելու նորը, ու ժողովուրդը նրան անգամ սկսում է կոչել Քալենդեր շահ⁵: Սակայն դավաճան թիմարիտների պատճառով ապստամբների շարքերն արագորեն պակասում են, ինչից հետո Քալենդեր շահը պարտություն է կրում և փախչում է Պարսկաստան՝ ապաստան գտնելով Սեֆյանների մոտ⁶:

XVI դարում տեղի ունեցած իրադարձությունների համատեքստում քզլբաշների և օսմանյան պետության փոխհարաբերություններ-

¹ Uzunçarşılı I., Osmanlı Tarihi, II Cilt, Ankara, 1949, s. 334.

² Նա, ըստ ավանդույթի, Հաջի Բեքթաշի սերնդից է եղել: St'au Mélikoff I., Uyur Idik Uyundılar (Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları), İstanbul, 2006, s. 222:

³ Uzunçarşılı I., Osmanlı Tarihi, II Cilt, Ankara, 1949, s. 225.

⁴ Refik A., Rafizilik ve Bektaşilik (1558-1591), - Özkaynaklarından Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları, İstanbul, 1999, s. 155.

⁵ Գոյություն ունի տեսակետ, ըստ որի՝ Քալենդեր Շահի ապստամբությունն ավելի քեքթաշիների, քան քզլբաշների ապստամբությունն էր և հատկապես արդյունք էր նոր սահմանային փոփոխությունների, որոնք սահմանափակում էին քեքթաշիների հողային տարածքները, քանի որ XVI դարում քոչվոր թուրքմեններով բնակեցված բազմաթիվ գյուղեր քեքթաշիական միաբանության ազդեցության ներքո էին: St'u Faroghi S., The Tekke of Haci Bektaş: social position and economic activities, International Journal of Middle East Studies, Vol. 7, No. 2, April, 1976, p. 186:

⁶ Danişmend I., İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, Cilt 3, İstanbul, 1950, s. 251.

րի վերաբերյալ հետաքրքիր ուսումնասիրություն է կատարել Կարո Սասունին: Նա վերլուծում է մի կողմից՝ օսմանյան ձգտումները՝ կենտրոնացնել Խարբերդի, Սեբաստիայի, Բալուի, Մալաթիայի, ինչպես նաև Էրզրումի և Երզնկայի մի մասի կառավարումը՝ վարչական բաժանումներով, մյուս կողմից՝ շիա և սուննի մուսուլմանների բախումները, երրորդ՝ ինքնավար այս շրջանների անկախ մնալու բացահայտ ձգտումը և համոզվունք հայտնում, որ քզլբաշական ընդարձակ շարժումներն ընդհանուր ազգային նպատակ չունեին, այլ ուղղակի ձգտում էին պահպանելու անկախություն և թույլ չտալու օսմանյան իշխանության հաստատումը շրջանում, ինչը կստիպեր հարկեր վճարել պետությանը¹:

XVI դարի ողջ ընթացքում, ինչպես նաև հաջորդ դարերի ընթացքում, Սեֆյանները պահպանում են կապն Օսմանյան կայսրությունում բնակվող քզլբաշների հետ՝ շարունակելով հակաօսմանյան քայլերն ալևիների միջոցով իրագործելու քաղաքականությունը՝ թշնամություն սերմանելով պետության դեմ: Կապն այնքան է սերտանում, որ պարբերաբար օսմանյան քզլբաշները սկսում են դրամական միջոցներ հավաքել և ուղարկել Պարսկաստանում բնակվող քզլբաշների առաջնորդներին²: Շահ Իսմայիլին հաջորդած չորս շահերը ևս քզլբաշներ են եղել, որոնց շարքում ալևիների համար նշանակալի դեր է ունեցել հատկապես Շահ Աբասը³: Վերջինիս գործի մի մասը կազմում էին քզլբաշ թուրք գերիները, ովքեր առաջվա նման կրում էին կարմիր գլխարկներ⁴: Նա չի հապաղում օգտագործել ջալալիական ապստամբությունների պատճառով ստեղծված բարենպաստ պայմանները և իր լրտեսների միջոցով կապեր է հաստատում ջալալի ապստամբների ղեկավարների հետ, ովքեր հետագայում ջալա-

¹ Սասունի Կ., Քիւրտ ազգային շարժումները եւ հայ-քրտական յարաբերութիւնները, Պէյրոս, 1969, էջ 51-52:

² Uzunçarşılı I., Osmanlı Tarihi, III Cilt, II Kısım, Ankara, 1954, s. 243.

³ Trowbridge S., The Alevi, or deifiers of Ali, The Harvard Theological Review, Vol. 2, No. 3, July, 1909, p. 342.

⁴ Uzunçarşılı I., Osmanlı Tarihi, III Cilt, I Kısım, Ankara 1954, s. 65.

ջախված ջալալիների մնացորդների հետ անցնում են Պարսկաստան և հայտնում իրենց նվիրվածությունը Շահին¹:

Ավելի ուշ շրջանում քզլբաշների համար Պարսկաստանը կորցնում է իր նախկին ազդեցությունը, և քզլբաշներն ընկնում են բեքթաշիների ազդեցության տակ, սակայն փաստերի բացակայության պատճառով հնարավոր չէ հստակորեն նշել բեքթաշիների և քզլբաշների կապվածության աստիճանը հետագայում:

Այնուամենայնիվ, սկսված հալածանքներն ալևիներին ստիպում են մեկուսանալ հեռավոր լեռնային շրջաններում և բնակվել փոքր համայնքներով: Ժամանակի ընթացքում նրանց մոտ ձևավորվում է յուրահատուկ կրոնա-քաղաքական համակարգ, որը պայմանավորվում է և՛ կրոնական, և՛ սոցիալ-տնտեսական պայմանների ազդեցությամբ: XV–XVI դարերում տեղի ունեցած իրադարձությունները նպաստում են ալևիական հավատամքի վերջնական ձևավորմանը, և շիականության հզոր ազդեցությունը եզրափակում է փոքրասիական բազմաթիվ կրոնների դրոշմը կրող ալևիականության շաղախման ամենաերկար և խճճված էջը: Մի կողմից՝ վտանգի, մյուս կողմից՝ հովանավորված լինելու արտաքին գործոնները եզրագծում են ալևիականության և մյուս կրոնների սահմանները, չնայած, որ բազմաթիվ նմանություններ դեռևս հուշում են կապը և՛ քրիստոնեության, և՛ իսլամի, և՛ շամանիզմի ու հեթանոսության հետ:

Է. Դերսիմի նահանգը XVIII–XIX դարերում

Պատմական Ծոփք նահանգի մի մասը կազմող Դերսիմը սահմանակից է հյուսիսից՝ Երզնկային, հարավից՝ Խարբերդին, արևելքից՝ Մուշին, արևմուտքից՝ Սեբաստիային և երեք կողմից շրջապատված է Եփրատ գետով: Պատմական Դերսիմը բաժանված էր երկու մասի՝ Դաշտային և Լեռնային: Թուրքիայի հանրապետական

¹ Ջուլայան Մ., Ջալալիների շարժումը և ժողովրդի վիճակը Օսմանյան կայսրության մեջ (XVI–XVII դարեր), Երևան, 1966, էջ 168–169:

շրջանում քեմալական կառավարությունը Դերսիմի շրջանը մասնատեց ավելի փոքր վարչական շրջանի՝ անվանափոխելով Թունջելիի:

Օսմանյան կայսրության պատմության վերջին երկու դարերի ընթացքում սուլթանները, ի թիվս երկրի ներքին խնդիրների, միշտ կարևորություն են տվել Դերսիմի խնդրի լուծմանը, քանի որ այս նահանգի բնակչությունը գրեթե հարկ չի մուծել պետական գանձարանին և ապրել է կիսանկախ պայմաններում՝ շարժվելով ներհամայնքային օրենքներով: Օսմանյան բանակի բոլոր ջանքերը՝ ռազմական ուժով գրավել տարածքը, անցել են ապարդյուն, քանի որ շրջանը աշխարհագրորեն ամբողջովին կազմված է խոր ձորերից և խիտ անտառներից, ինչը մեծապես նպաստել է տեղաբնակների հաղթանակին:

Այստեղ բնակվող ժողովուրդը մեծ մասամբ ալևի է, ազգությամբ՝ քուրդ, թուրք, հայ: Դերսիմում բնակվող ալևիների թվաքանակի վերաբերյալ հստակ տեղեկությունները բացակայում են, սակայն կան տվյալներ ավելի վաղ ժամանակահատվածի վերաբերյալ, ըստ որոնց՝ այստեղ բզլբաշների թիվը XIX դարի կեսերին հասնում էր մոտ 200 հազարի¹, որոնցից 45 հազարը ազգությամբ քուրդ բզլբաշներ էին²: Իսկ ընդհանրապես XIX դարի վերջին և XX դարի սկզբին Օսմանյան կայսրության տարածքում բնակվող ալևիների թվաքանակի վերաբերյալ հետազոտողները հաղորդում են տարբեր տվյալներ: Օրինակ՝ Ռեկլիին նշում է, որ XIX դարի վերջին Օսմանյան կայսրության հարավ-արևելյան շրջաններում նրանց թիվը հասնում է մոտ 400 հազարի³, իսկ Տաղավարեանն ալևիների թիվը հասցնում է մոտ մեկ միլիոնի⁴, ինչը համընկնում է Գրենարդայի նշած թվաքանակի

¹ Taylor G., *Journal of a Tour in Armenia, Kurdistan and Upper Mesopotamia, with Notes of Researches in the Deyrsim Daghs*, in 1866, *Journal of the Royal Geographical Society of London*, Vol. 38, 1868, p. 320.

² Driver R., *The Religion of the Kurds*, *Bulletin of the School of Oriental Studies*, Vol. 2, No. 2, 1922, p. 198.

³ Ռեկլիի Է., *Լազիստան, Հայաստան և Քուրդիստան*, Վաղարշապատ, 1983, էջ 38:

⁴ Տաղավարեան Ն., *Քրիստոնեական քողոքականությունն եւ զըզլբաշներու աղանդին ծնունդը*, Կ.Պոլիս, 1914, էջ 49:

հետ¹: Փաստորեն, ընդհանուր առմամբ ողջ պատմության ընթացքում Դերսիմի շրջանը մյուս բոլոր նահանգների համեմատ ունեցել է քզլբաշ-ալեկներից կազմված ամենաստվար բնակչությունը:

Դերսիմի քզլբաշների՝ վերջին դարերի պատմությունը լի է բազմաթիվ արյունալի իրադարձություններով՝ և՛ միջցեղային, և՛ օսմանյան կանոնավոր բանակի ու դերսիմաբնակ ցեղերի ուժեղագույն տղամարդկանցից կազմված ջոկատների միջև բախումներով:

XIX դարի 20-ական թվականներին սուլթան Մահմուդ II-ը միջոցներ է ձեռնարկում, որպեսզի վերջնականապես ճնշի երկրի՝ հիմնականում քզլբաշներով բնակեցված ըմբոստ շրջանները, մասնավորապես Դերսիմի շրջանը: 1828 թ. սուլթանը զորք է ուղարկում դեպի Դերսիմ: Զորքի և Դերսիմի փաստացի կառավարիչ Շահ Հուսեյն բեյի միջև բախման արդյունքում, սակայն, օսմանյան զորքը ջախջախվում է և դիմում փախուստի²:

1834 թ. սուլթանը նոր զորաբանակ է ուղարկում Դերսիմի շրջան՝ տեղի քուրդ քզլբաշների ընդվզումները ճնշելու և պետական հարկերը վճարել ստիպելու համար: Սակայն առաջին փոքր բախումների ժամանակ արդեն անհաջողություն կրելով՝ օսմանյան զորքն այլևս չի փորձում մտնել Դերսիմի խորքերը: Արդյունքում բնակիչները շարունակում են մնալ անկախ՝ չճանաչելով օսմանյան իշխանությունը³:

Իրավիճակը մնում է անփոփոխ մինչև 1855 թ., երբ ռուս-թուրքական պատերազմի համար ճակատ մեկնող թուրքական բանակը պաշարում է Դերսիմի նահանգը: Այլ բեյը, ով Շահ Հուսեյն բեյի որդին էր, չի կարողանում դիմադրել և նահանջում է դեպի Դերսիմի լեռնային շրջանը: Օսմանյան բանակն ավերում և հրդեհում է դաշտային շրջանը՝ հաստատելով իշխանություն, կարգելով ոստիկանական ուժեր: Սակայն բանակի հեռանալուց հետո դերսիմցիներն

¹ Гренарда М. Ф., Религиозная секта кызылбашей в Малой Азии, — Известия штаба Кавказского военного округа, № 7–8, март, 1905, с. 13–14.

² Պատմագիրք Չմշկածագի, Պեյրուք, 1971, էջ 194:

³ Molynieux-Seel L., A journey in Dersim, The Geographical Journal, Vol. 44, No. 1, July, 1914, p. 51.

իջնում և վտարում են այնտեղ մնացած թուրքական սակավաթիվ ուժերին: Ռուսական բանակից պարտություն կրած օսմանյան զորաբանակը վերադարձի ժամանակ կրկին հաստատում է իր իշխանությունը նախորդ անգամ գրաված վայրերում¹: Սակայն այս իրողությունն առանձնապես որևէ լուրջ փոփոխություն չի մտցնում Դերսիմի նահանգի հատկապես լեռնային շրջանի բնակիչների անկախ կարգավիճակի մեջ:

Հետաքրքիր է այն փաստը, որ կապը կտրած լինելով արտաքին աշխարհից՝ այս շրջանում, մասնավորապես XIX դարի կեսերից սկսած, դերսիմաբնակ ալևիների շրջանում հետաքրքրություն է առաջանում ամերիկյան միսիոներների ծավալած քարոզչության նկատմամբ, ովքեր սկսում են այցելել Օսմանյան կայսրության արևելյան քրիստոնեաբնակ շրջանները: Միսիոներները հավանաբար առաջին մարդիկ էին, ովքեր, ալևի չլինելով, թույլտվություն ստացան ներկա գտնվելու ալևիական ծեսերին, քանի որ քվքաշներն ասում էին, որ իրենց և միսիոներների կրոնը նույնն է, և մասնակցում էին Աստվածաշնչի ընթերցումներին: Քիսերը նշում է, թե համաձայն որոշ փաստերի՝ քվքաշ առաջնորդներն անգամ իրենց պաշտպանության տակ էին առել նորաստեղծ միսիոներական ճամբարները²: Այս հանգամանքը ևս անհանգստացնում է սուլթանական կառավարությանը, քանի որ քարոզվող գաղափարները կարող էին էլ ավելի հեռացնել ալևիներին իսլամից և ուժեղացնել արտաքին ազդեցությունը՝ ի շահ ամերիկյան քաղաքականության: Իրողությունը ստիպում է նոր միջոցներ կիրառել դերսիմաբնակներին հնազանդեցնելու ուղղությամբ:

1877 թ. ռուս-թուրքական պատերազմի ժամանակ օսմանյան կառավարության պահանջով Ալի բեյի որդի Շահ Հուսեյն բեյ II-ը համաձայնվում է դերսիմցիներից կազմված տասը հազարանոց զորք տրամադրել օսմանյան բանակին, ինչն առաջացնում է դերսիմաբնակների

¹ Պատմագիրք Չմշկածագի, Պեյրուք, 1971, էջ 194–195:

² Kieser H., Some Remarks on Alevi Responses to the Missionaries in Eastern Anatolia (19th–20th cc.), <http://www.cc.columbia.edu/sec/dlc/ciao/conf/mei01/kih01.html>

ղժգոհությունը, ովքեր, ընդդիմանալով այդ որոշմանը, հայտարարում են, որ եթե այդ պատերազմն իրենց հայրենիքի պաշտպանության համար է, ապա իրենք առանց սուլթանի էլ կարող են պաշտպանել այն:

Օսմանյան կառավարիչները, պառակտված տեսնելով Դերսիմը, զորք են ուղարկում նրա դեմ: Պաշարելով լեռնային շրջանները՝ տասնյակ օրեր տևած կռիվներից հետո թուրքերը նահանջում են: Դրանից հետո օսմանյան կառավարությունը մոտ տասը տարի Դերսիմը փորձում է ենթարկել վարչական տարբեր բաժանումների¹, Մազգիրդում, Օվաջըքում, Քըզըլ Քիլիսեում և Չեմիշգեզեքում պետության կողմից կառավարիչներ են նշանակվում, կառուցվում են կառավարական շինություններ², սակայն խնդիրը վերջնական լուծում, այնուամենայնիվ, չի ստանում:

1888 թ. սուլթան Աբդուլ Համիդն անհնազանդ Դերսիմի բնակիչներին ճնշելու նպատակով դիմում է ծայրահեղ միջոցների. նա հրամայում է ամբողջությամբ այրել Դերսիմի անտառները, որպեսզի այնտեղի բնակիչները զրկվեն բնական այդ թաքստոցից: Այդ նպատակով մեծ քանակությամբ քարյուղ է փոխադրվում, և կրակի են տրվում հսկայական տարածքներ: Սակայն այս փորձը ևս հաջողությամբ չի պսակվում³:

1892–1893 թթ. ընդվզումներ են տեղի ունենում Դերսիմում՝ կապված հարկերի հավաքման հետ: Արդյունքում դերսիմցիները խոստանում են հարկերի փոխարեն զինվորներ տրամադրել համիդիե գնդերին, սակայն չեն կատարում իրենց խոստումը⁴: Նմանատիպ անհանգստություններ տեղի են ունենում նաև 1905 և 1908 թվականների ընթացքում⁵: Այս վերջին իրադարձությունների ժամանակ օսմանյան զորաբանակին հաջողվում է ավերել տեղաբնակների

¹ Պատմագիրք Չմշկածագի, Պեյրուք, 1971, էջ 196–197:

² Molyneux-Seel L., A journey in Dersim, The Geographical Journal, Vol. 44, No. 1, July, 1914, p. 51.

³ Հալաջյան Գ., Դերսիմի հայերի ազգագրությունը, Հայ ազգագրություն և քանադյուսություն, հատոր 5, Երևան, 1973, էջ 266:

⁴ Гасратян М., Лазарев М., Мгоян III., Күрдское движение в новое и новейшее время, Москва, 1987, с. 35.

⁵ Xemgin E., Kürdistan tarihi, cilt 3, Köln, 1991, s. 364.

բնակավայրերի մի մասը՝ դերսիմցիների որոշ մասին թողնելով ծայրաստիճան աղքատության մեջ¹:

Իրադրությունը փոխվում է 1908 թ., երբ երիտթուրքերը գրավում են իշխանությունը, ինչն ալևիների շրջանում առաջացնում է մեծ ոգևորություն և ցանկություն՝ աջակցելու պետությանը: Այդ շրջանում անգամ անկախ Դերսիմի ճանապարհներն են դառնում անվտանգ պետական պաշտոնյաների համար:

Սակայն, քանի որ երիտթուրքերի վարած քաղաքականությունը շատ չէր տարբերվում արդուլիսմիդյան ռեժիմից, ալևիները շատ շուտով ստիպված են լինում նորից վերադառնալ նախկին զգուշավոր կենսակերպին: Իսկ 1915 թ. հայկական կոտորածները թուրք և քուրդ ալևիների շրջանում այնպիսի խուճապ են առաջացնում, որ ի վերջո նրանց մոտ կրկին կառավարության դեմ ապստամբության միտք է հղանում հատկապես այն բանից հետո, երբ այս շրջաններում բնակվող արևմտյան երկրներից եկած միսիոներներն ալևի առաջնորդներին զգուշացնում են այն մասին, որ տեղի պաշտոնյաներից լսել են, թե ալևի քրդերին ևս հայերի նման ցանկանում են տեղահանել իրենց բնակավայրերից դուրս և կոտորել²:

1916 թ. մարտին մի քանի ցեղեր միանալով ապստամբության դրոշ են բարձրացնում՝ կապեր հաստատելով ռուսական զորքի հետ, ինչը մեծ ոգևորություն է առաջացնում ալևի բնակչության շրջանում³: Օսմանյան կառավարությունը բարձրացող ապստամբությունը ճնշելու նպատակով մեծ զորաբանակ է ուղարկում նրանց դեմ՝ միևնույն ժամանակ իրականացնելով տեղահանություններ տարբեր շրջաններից⁴: Այս ամենի հետ մեկտեղ երիտթուրքական կառավարությունը մի քանի անգամ պահանջում է ռուսների հետ պատերազմում ձակա-տային գիծ ուղարկել նաև ալևիներին, սակայն առաջնորդները, ինչ-

¹ Molyneux-Seel L., A journey in Dersim, The Geographical Journal, Vol. 44, No. 1, July, 1914, p. 51.

² Kieser H., Some Remarks on Alevi Responses to the Missionaries in Eastern Anatolia (19th–20th cc.), <http://www.cc.columbia.edu/sec/dlc/ciao/conf/mei01/kih01.html>

³ Kieser H., Dersim Massacre, 1937–1938, Online Encyclopedia of Mass Violence, 27 July 2011, http://www.massviolence.org/Article?id_article=558

⁴ Նույն տեղում:

պես սովորաբար լինում էր նախկինում, տարբեր պատճառաբանություններով խուսափում են հայտարարված ջիհադին մասնակցելուց¹: Ապստամբությունը ճնշվում է, բայց ավելիները չեն դադարում պայքարելուց և տարբեր պատճառներով նորից ու նորից են համախմբվում ապստամբության դրոշի ներքո:

XIX դարի և XX դարի առաջին տասնամյակում տեղի ունեցած իրադարձությունների արդյունքում ավելիական հավատքն ավելի ամրապնդվեց Դերսիմի բնակչության շրջանում: Պահպանվեցին վաղ ժամանակներից եկած բոլոր սովորույթները, արտաքին աշխարհի հետ կապ չունենալու պատճառով վերջնականապես միաձուլվեցին տարբեր հավատքներից վերցված տարրերը՝ ստեղծելով կրոնական նոր արարողություններ, ձևափոխելով հին ծիսակատարությունները: Արդյունքում ավելականությունը դարձավ Դերսիմում բնակվող ցեղախմբերին ոչ տեղաբնակների առաջ միավորող և տարբերակող երևույթ, իսկ հետագայում նաև Թուրքիայում բնակվող բոլոր ավելների համար որպես կրոնական և մշակութային հիմնական օջախներից մեկը:

¹ Xemgin E., Kürdistan tarihi, cilt 3, Köln, 1991, s. 368.

ԳԼՈՒԽ 2. ԱԼԵՎԻՆԵՐԸ ԹՈՒՐՔԻԱՅԻ ԸՆԴՆԱԳԵՏՈՒԹՅԱՆ ԸՌԶԱԿԱՄԱՆ ԱՌԱՋԻՆ ՏԱՄԱՆԱՅԻՆՆԵՐԻՆ

ա. Թուրքիայի հանրապետության հռչակումը և ալևիների դերը

Թուրքիայի Հանրապետությունը հռչակվել է Առաջին համաշխարհային պատերազմի ավարտից հետո ծավալված ազգայնական շարժման արդյունքում: Վերջինս ղեկավարում էր Մուստաֆա Քեմալը, ով, 1920 թ. Անկարայում գումարելով Թուրքիայի Ազգային մեծ ժողով (հետայսու՝ ԹԱՄԺ), որպես թուրք ժողովրդի օրենսդիր և գործադիր իշխանության գերագույն ներկայացուցիչ՝ ընտրվեց ԹԱՄԺ-ի նախագահ:

Թուրքիայի Հանրապետության հռչակումը երկրում բնակվող ալևիների համար խոստանում էր լինել շրջադարձային իրենց կրոնական իրավունքների հաստատման առումով, քանի որ ալևիները, Օսմանյան կայսրության պատմության ամբողջ ընթացքում լինելով սուննիների կողմից ճնշված, իշխանափոխության մեջ տեսնում էին ազատ դավանելու ալևիականություն և անգամ երկրում տեղի ունեցող քաղաքական կյանքին մասնակցելու նոր հնարավորություններ: Նրանք հավատում էին Թուրքիան աշխարհիկ պետություն դարձնելու վերաբերյալ Մուստաֆա Քեմալի տված խոստումներին: Այդ իսկ պատճառով հանրապետության հռչակմանը նախորդած ազգայնական շարժումը որոշակիորեն աջակցություն գտավ ալևիների շրջանում:

Սակայն հանրապետության գոյության առաջին երկու տասնամյակներն արդեն ցույց տվեցին, որ քեմալական ուժերի համար ալևիները սոսկ հենարան էին միայն երկրի ներքին խնդիրները լուծելու հարցում, ուստի իրական բարեփոխումներն ու ալևիների և սունիների հավասար իրավունքների վերաբերյալ խոստումները մնացին անկատար:

Այդ ժամանակահատվածում Թուրքիայում տեղի ունեցան մի շարք քրդական ապստամբություններ, որոնց ընթացքում պարզորոշ կերպով ընդգծվեց ալևիների բացասական վերաբերմունքը քրդական ազգային շարժումների վերաբերյալ, քանի որ ալևի առաջնորդները դեռևս համոզված էին, թե նոր իրադրությունը դրական լուծումներ էր տալու իրենց խնդրին և նաև գիտակցում էին, որ ազգային խնդիրները վերհանելը կարող էր վնասել ալևիականության ազատականացման գործընթացին և, բնականաբար, փոխել քեմալականների վերաբերմունքն ալևիականության նկատմամբ:

Սակայն երկրում ծավալված նոր շարժման ղեկավարի հանդեպ ալևիների հավատարմությունն օգտագործվեց իրենց իսկ դեմ՝ հետագայում խոչընդոտ չհանդիսանալով ազգայնականների համար քրդերի հետ միասին ճնշելու նաև ձևավորվող ալևիական հնարավոր շարժումը: Հաջորդող տարիները ցույց տվեցին, որ քեմալականները փորձում էին հիմնովին վերացնել ալևիականության հետագա վերելքը՝ բացառելով Թուրքիայում, սուննիականությունից բացի, որևէ այլ կրոնական ուղղության գոյությունը:

Այնուամենայնիվ, ազգայնականների շարժման ողջ ընթացքում, մինչև հաղթանակի նվաճումը, Մուստաֆա Քեմալը մեծ նշանակություն էր տալիս երկրի տարբեր շրջաններում բնակվող մեծաքանակ ալևիական տարրին և գործող բեքթաշիական եղբայրություններին¹՝ դիտելով նրանց որպես հենարան ներքին մյուս թշնամիների դեմ պայքարում: Քեմալականները քաջատեղյակ էին, որ ալևիները գի-

¹ Որոշ աղբյուրներ առաջ են քաշում անգամ այնպիսի վարկած, թե Քեմալի հայրը բեքթաշի է եղել՝ հաշվի առնելով վերջինիս քնակության շրջաններում բեքթաշիականության տարածված լինելը: Sönü Öz B., Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşiler, İstanbul, 2003, s. 27.

տակցում էին խոստացված աշխարհիկ կարգերի առավելությունն իրենց համար և ամեն կերպ աջակցելու էին ազգայնականներին պայքարի ընթացքում:

1919 թ. ամռանը և աշնանը Բալըքեսիրում, Էրզրումում և Սվազում տեղի ունեցան ազգայնական կազմակերպությունների կոնգրեսներ, որոնք իրենք իրենց անվանում էին «իրավունքների պաշտպանության կազմակերպություններ»: Կազմակերպչական աշխատանքներին մասնակցում էին տարբեր խավերի ներկայացուցիչներ՝ փոքր և մեծ կապիտալ ունեցողներ, պետական պաշտոնյաներ, սպաներ, իրավապաշտպաններ, լրագրողներ, հողատերեր և հոգևորականներ: Արդեն հուլիս ամսին թուրքական թերթերը տեղեկացրին, որ Մուստաֆա Քեմալը հրաժարվել է օսմանյան ռազմական ծառայությունից, և նույն ամսի վերջին սկսված Էրզրումի կոնգրեսը «Արևելյան վիլայեթների իրավունքների պաշտպանություն» խորագրի ներքո նրա ղեկավարությամբ տեղի ունեցավ:

Հաջորդ՝ սեպտեմբերին տեղի ունեցած Սվազյան կոնգրեսի ընթացքում ձևավորվեց նոր իշխանության առաջին օրգանը՝ Ներկայացուցչական կոմիտեն՝ Քեմալի գլխավորությամբ, որի ընթացքում մշակվեց գործունեության ծրագիրը¹:

Այն իրողությունը, որ ալևիների մեծ մասը Քեմալի նկատմամբ հարգանք էր տածում՝ ընդունելով նրան որպես կրոնական հետապնդումներից պաշտպանողի, համապատասխանաբար օգտագործվում էր ազգայնական ուժերի կողմից: Քեմալը հատկապես մեծ տեղ էր տալիս ալևի առաջնորդներին, ովքեր, օրինակ, նրա կողքին էին Սվազի կոնգրեսի ժամանակ², իսկ ալևիները ողջունում էին աշխարհիկ պետական համակարգ ստեղծելու նրա քայլերը՝ համարելով դրանք միասնական հաղթանակ: Ավելի ուշ, երբ արդեն կազմավորվում էր ԹԱՄԺ, նրա կազմում ընդգրկվելու առաջարկով հրավեր են ստանում նաև մի շարք ալևի և քեքաշի առաջնորդներ³: Շարժմանը

¹ Киреев Н., История Турции XX век, Москва, 2007, с. 123, (608 с.)

² Öz B., Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşiler, İstanbul, 2003, s. 38.

³ Kılıç H., The Role of the Bektashis in Turkey's National Struggle, Leiden, 2002, p. 166.

ալևիներին անմասն չթողնելու և սիրաշահելու նպատակով Քեմալն անգամ որոշում է կայացնում անձամբ մի քանի հանդիպումներ ունենալու ալևիական ցեղապետերի և կրոնական առաջնորդների հետ: Ուստի, 1919 թ. դեկտեմբերին այցելում է ալևիներով ու բեքթաշիներով բնակեցված Հաջիբեքթաշ քաղաքը¹: Այնտեղ ունեցած իր ելույթի ընթացքում նա ալևի բնակչությանը տալիս է բազմաթիվ խոստումներ՝ հետագայում Թուրքիայում բոլոր կրոնների հավասարության և հատկապես ալևիներին լայն իրավունքներ շնորհելու վերաբերյալ: Հատկանշական է, որ Քեմալի այցելության կապակցությամբ կազմակերպված ճաշկերույթը տեղի է ունենում ալևիական սովորույթների համաձայն՝ զինի խմելով և կանանց մասնակցությամբ²: Շնորհակալություն հայտնելով ալևիների ցույց տված ջերմ ընդունելության համար և ի պատասխան շարժմանն աջակցելու վերաբերյալ ալևի առաջնորդներից Չելեբի Ջամալ Ադդինի խոստումի՝ Քեմալը վերջինիս հայտնում է, որ պայքարի հաջող ավարտից հետո երկրում վերացվելու է սուլթանության և խալիֆաթի գոյությունը³: Ջամալ Ադդինն այդ շրջանի ալևիական ամենաակտիվ առաջնորդներից էր և մինչև Քեմալի հետ առերես հանդիպումը բազմաթիվ նամակներ էր ստացել շարժումը ղեկավարող ազգայնական այլ առաջնորդներից, որոնցում նրան առաջարկում էին միջնորդ հանդիսանալ քեմալական ուժերի և ալևիների շրջանում հեղինակություն վայելող այլ անձանց միջև⁴: Չբավարարվելով միայն ալևի առաջնորդների տված խոստումներով՝ Քեմալը, 1920 թ. հունիսին ժամանելով Սամսուն, իր ենթակայության տակ գտնվող մի քանի բարձրաստիճան զինվորականների հանձնարարում է հավաքագրել մի շարք բնակավայրերի հեղինակավոր ալևի առաջնորդներին: Այդ նպատակով քեմալականների շարժման ողջ ընթացքում բազմաթիվ անգամ ազգայնականների ուժերը համակարգող տարբեր ղեկավարներ պարբերաբար այցե-

¹ Öz B., Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşiler, İstanbul, 2003, s. 22.

² Çalıslar O., Alevilerin tarihinden kritik sayfalar, – Aleviler vali de olmak istiyoruz general de, İstanbul, 2009, s. 161.

³ Küçük H., The Role of the Bektashis in Turkey's National Struggle, Leiden, 2002, p. 162–165.

⁴ Նույն տեղում, էջ 212:

լում են ալևիական մեծ բնակավայրեր՝ հանդիպելով մի շարք ալևի ցեղապետերի և կրոնական առաջնորդների հետ¹:

Ինչպես արդեն նշեցինք, Օսմանյան կայսրության ժամանակաշրջանից մինչև թուրքական քաղաքական բեմում քեմալականների ի հայտ գալն ալևիները, մշտապես ճնշված լինելով սուննի վերնախավի կողմից, ապրում էին որպես փակ համայնք՝ թաքցնելով իրենց կրոնական ինքնությունն օտարներից, հարկադրված լինելով ունենալ ներհամայնքային ամուսնություններ թշնամիների մուտքը ներս՝ դեպի համայնք կանխելու նպատակով: Տաքու էր դրված անգամ սուննի օրենսդիր կամ կրոնական մարմինների հետ որևէ տեսակ համագործակցության վրա, ինչպես, օրինակ, պետական դատարանների օգնությանը դիմելն էր²: Սակայն ազգայնական շարժման ընթացքում ալևիները, հավատալով պայքարի հաջող ավարտից հետո աշխարհիկ պետության մեջ իրենց ունենալիք դիրքին, դառնում են Մուստաֆա Քեմալի գաղափարախոսության աջակիցներ և աստիճանաբար սկսում են վարել ավելի ազատ կենսակերպ: Ավելին՝ նրանք շարժման ողջ ընթացքում որոշակի աջակցություն են ցուցաբերում քեմալական ուժերին, որը հատկապես կարևոր էր նյութական առումով և արտահայտվում էր ոչ միայն դրամական միջոցների, այլ նաև տաք ծածկոցների, սնունդի և այլ անհրաժեշտ պարագաների տեսքով³:

Սակայն կարևոր է նշել նաև այն իրողությունը, որ ոչ բոլոր ալևիներն էին աջակցություն ցուցաբերում ազգայնական ուժերին, քանզի և՛ չէին հավատում վերջիններիս խոստումներին, և՛ չէին ցանկանում կողք կողքի կանգնել սուննիների հետ. դարերի ցավագին փորձը ժառանգած լինելով՝ նրանք համոզված էին, որ քեմալականների վերջնական նպատակը ոչ թե աշխարհիկ պետություն ստեղծելն էր, այլ խալիֆայությունը վերականգնելը⁴: Սուննիների հետ առնչվելուց

¹ Avcioglu D., Milli kurtuluş tarihi, Üçüncü kitap, İstanbul, 1974, s. 993.

² Zeidan D., The Alevi of Anatolia, Middle East Review of International Affairs, Volume 3, No. 4, December, 1999, <http://meria.idc.ac.il/journal/1999/issue4/jv3n4a5.html>

³ Öz B., Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşiler, İstanbul, 2003, s. 62.

⁴ Aringberg-Laanatza M., Alevis in Turkey – Alawites in Syria: Similarities and Differences, – Alevi Identity. Cultural, religious and social perspectives, İstanbul, 1998, p. 158.

և համագործակցելուց խուսափելն ավելի ակնհայտ կերպով դրսևորվում է հատկապես քրդական ապստամբությունների ընթացքում, երբ բազմաթիվ քուրդ-ալի առաջնորդներ, հատկապես՝ դերսիմաբնակ հրաժարվում են օգնություն ցուցաբերելուց քրդական ապստամբությունների ղեկավարներին, քանի որ ալևիների մեծամասնության վախը սուննի մոլեռանդության հանդեպ առավել ուժեղ էր, քան քրդական ազգային որևէ զգացմունք:

Այս իրողությունը, բնականաբար, չի նշանակում, թե քրդական ազգայնականությունը երբևէ չի փորձել թափանցել ալևիների մեջ և որպես կարևորագույն շահ՝ առաջ քաշել ազգայինը: Քուրդ ալևիների մի փոքր հատված, այնուամենայնիվ, առաջնային համարելով քրդական ինքնավարության հարցը, սուննի ազգակիցների հետ միասին մասնակցել է քրդական ապստամբություններին՝ առաջացնելով հակասություններ ալևիական ցեղապետերի շրջանում այս հարցի շուրջ:

Այստեղ կարևոր է նշել նաև այն փաստը, որ բացի ազգային և կրոնական ինքնության հետ կապված խնդիրներից՝ ալևիների շրջանում գոյություն ունեին նաև ներհամայնքային այլ խնդիրներ, ինչպես, օրինակ՝ ազգությամբ քուրդ ալևիական ցեղապետերի կողմից հասարակ ժողովրդի շահագործումն էր. 1910–1920-ական թվականներին ալևիներով բնակեցված ինքնավար շրջաններում նրանց առաջնորդները մի շարք հարկատեսակներ էին նշանակել ալևի բնակչության վրա և խստորեն պահանջում էին վճարել դրանք, իսկ ով հրաժարվում էր վճարելուց, դառնում էր «վարկաբեկված»¹: Այս իրողությունն էլ ավելի էր թուլացնում արդեն ազգային և կրոնական հարցերի շուրջ խնդիրներ ունեցող ալևիական համայնքների միասնականությունը²:

Արդեն 1920-ական թվականներին քեմալականների դեմ բարձրացրած քրդական ապստամբությունների ժամանակ հստակ երևում է ալևիների շրջանում տարաձայնությունների առկայությունը:

¹ Այսպես են կոչում ալևիները որևէ հանցանք կատարած մարդուն: Sönü Oytan T., Bektaşîliğün İcyüzü, Cilt 1, İstanbul, 1957, s. 22.

² Küçük H., The Role of the Bektashis in Turkey's National Struggle, Leiden, 2002, p. 148.

Չնայած 1920 թ. տեղի ունեցած Քոչքիլիի ապստամբության պարտությանը, որն ի թիվս այլ պատճառների՝ պայմանավորված էր նաև այն հանգամանքով, որ Դերսիմի ցեղերի ղեկավարների մի մասն աջակցում էր ազգայնական ուժերին՝ դիտելով Մուստաֆա Քեմալին որպես իրենց գաղափարական հովանավոր, այնուամենայնիվ, որոշ քուրդ ավիներ մասնակցում էին ապստամբությանը՝ տարված անկախ Քուրդիստան ստեղծելու գաղափարով¹։ Այստեղ հարկավոր է նշել, որ Քոչքիլիի ապստամբությունը զուտ քրդական բնույթ էր կրում, քանի որ ապստամբների նպատակը, ինչպես մինչև խռովությունը Մուստաֆա Քեմալի հետ հանդիպման ընթացքում ներկայացնում է առաջնորդ Ալիշանը, քրդական պետություն ստեղծելն էր։ Քեմալը, որպես խնդրի լուծում առաջարկում է վերջինիս խորհրդարանում զբաղեցնել աթոռ, ինչը, սակայն, մերժվում է²։

Քոչքիլիի ապստամբությունից առաջ քրդերը, համիդիե ջոկատներից մեկի ղեկավար Խալիլ բեյ Ջիբրանլիի ղեկավարությամբ, նախապատրաստվում են ապստամբություն սկսել Դերսիմում և նրանից արևելք ընկած շրջաններում։ Դերսիմի շրջանից պետք է մասնակցեին մոտ 45 հազար ապստամբ, ովքեր մեծ մասամբ թզլբաշներ էին³։ 1920 թ. նոյեմբերին Դերսիմում տեղի է ունենում քուրդ առաջնորդների ժողով, որի ժամանակ որոշվում է Անկարայի կառավարությանը պահանջ ներկայացնել, ըստ որի՝ վերջինս անմիջապես պետք է հայտներ իր դիրքորոշումն ինքնավար Քուրդիստանի մասին, ինչպես նաև ազատ արձակեր քուրդ բանտարկյալներին, հետ կանչեր մեծ մասամբ քուրդ բնակչություն ունեցող շրջաններից թուրք պաշտոնյաներին և դուրս բերեր Քոչքիլիի շրջանից թուրքական զորքերը⁴։ Դերսիմում իշխանությունը փաստացիորեն պատկանում

¹ White P., Ethnic Differentiation among the Kurds: Kurmanci, Kizilbash and Zaza, http://members.tripod.com/~zaza_kirmanc/research/paul.htm#7

² Henri J. Barkey and Graham E. Fuller, Turkey's Kurdish Question: Critical Turning Points and Missed Opportunities, Middle East Journal, Vol. 51, No. 1, Winter, 1997, p. 62 (pp. 59–79)

³ Гисаров М., Курдский вопрос в Турции, — Страны и народы ближнего и среднего востока, том VII, Ереван, 1975, с. 57.

⁴ Гасратян М., Лазарев М., Мгоян Ш., Курдское движение в новое и новейшее время, Москва, 1987, с. 94.

էր Սաիդ Ռիզային, ով, ընդհանուր առմամբ դեմ չլինելով քեմալականների հետ համագործակցությանը, միաժամանակ պահանջում էր քրդերի ազգային շահերի հրազործում:

1921 թ. քեմալականները, ի պատասխան քուրդ ցեղապետերի որոշման, պահանջում են դադարեցնել պայքարը և հանձնվել՝ ձերբակալելով մի քանի քուրդ գործիչների: Սակայն քրդական ջոկատները ճանապարհին հարձակվում են թուրքական ռազմական շարայան վրա և ազատում են իրենց ընկերներին: Այս իրադարձությամբ սկսվում է Քոչքիրիի ապստամբությունը, որը ձնշելու նպատակով քեմալականները զորք են հանում խոռվարարների դեմ: Բախումները շարունակվում են փոփոխակի հաջողություններով: Իրադրությունն այնքան է սրվում, որ թուրքերը ստիպված են լինում հունական ճակատից զորքի մի մասը տեղափոխելու քրդական ճակատ¹: Ուժերի անհավասար լինելու պատճառով, սակայն, ապստամբները սկսում են նահանջել՝ որոշում կայացնելով կանանց և երեխաներին լեռնային ճանապարհներով տեղափոխել Դերսիմ, որի աշխարհագրական անառիկ դիրքը հնարավորություն կտար ապստամբներին ավելի լավ պաշտպանվելու թշնամուց: Սակայն երբ Հեյդար բեյն իր ջոկատով հասնում է Դերսիմի սահմանին, նրան իր խմբով դիմավորում է Դերսիմի ցեղապետերից Քյոր Փաշոն և զգուշացնում, որ եթե ապստամբներից որևէ մեկն անցնի «իր» տարածք, ապա ինքը ստիպված կլինի կոլվել նրանց դեմ²:

Արդյունքում թիկունքում հենարան չունենալով և թուրքական զորքի ձնշումներին չդիմանալով՝ Հեյդար բեյը ստիպված ընդունում է թուրքական զորքերի հրամանատար Նուրեդդին փաշայի՝ բանակցություններ սկսելու առաջարկը, որի նպատակն ապստամբությունը գլխատելն էր: Սակայն Սվազ գալուն պես ձերբակալվում է իր բազմաթիվ համախոհների հետ միասին: Այս իրադարձությունը

¹ Гисаров М., Курдский вопрос в Турции, — Страны и народы ближнего и среднего востока, том VII, Ереван, 1975, с. 61.

² Гасратян М., Курды Турции в новейшее время, Ереван, 1990, с. 39.

թուլացնում է ապստամբների ոգին, և նրանց ուժերն սկսում են մասնատվել¹:

Քոչքիրիի իրադարձությունները դաժան բնույթ են ստանում, և Երզնկայից խորհրդարանի անդամ Էմին բեյը հարցի հետ կապված հայտարարում է, թե այդպես կոչված պատժամիջոցները հասնում են այնպիսի աստիճանի, որ անգամ չեն կարող ընդունվել Աֆրիկայի բարբարոսների կողմից: Իսկ Դերսիմից խորհրդարանի անդամ Մուստաֆա բեյը հայտարարում է, թե իրադարձությունները չեն ծավալվում միայն Քոչքիրիում, այլ բերում է օրինակներ, երբ դերսիմաբնակ ընտանիքներից կանանց և երեխաներին են առևանգել: Խորհրդարանում ճնշումների արդյունքում Մուստաֆա Քեմալը հետ է կանչում բանակի հրամանատար Նուրեդդին Փաշային, սակայն շարունակում է պաշտպանել նրան, երբ ԹԱՄԺ-ում հնչում են վերջինիս պատժելու վերաբերյալ պահանջներ²: Որոշ ակիներ Քոչքիրիի ապստամբությունը ևս համարում են ցեղասպանություն³:

Դերսիմաբնակ առաջնորդների կատարած քայլը Քոչքիրիի ապստամբության ընթացքում փաստում է այն մասին, որ այնտեղի ակի առաջնորդներն, այնուամենայնիվ, չէին ցանկանում դուրս գալ քեմալականների դեմ, որպեսզի վերջիններս առիթ չունենային դրժելու ակիներին տված իրենց խոստումները: Ի հավելումն այս հանգամանքին՝ քրդական ապստամբության ճնշումն ակի մի շարք առաջնորդների կողմից դիտվում էր որպես քրդական ազգային ուժերի դեմ կատարված գործողություն, ուստի նրանք շարունակում էին պահել չեզոք դիրք՝ համակրելով ազգայնական ուժերին:

Ալևիական որոշ խմբերի մասնակցությունը, այնուամենայնիվ, քննության առարկա կարող է լինել այն առումով, որ Քոչքիրիի ապստամբությունը ներկայացնելիս հիմնականում և՛ թուրքական պաշտոնական աղբյուրներում, և՛ քրդերի կողմից դիտվում է որպես զուտ

¹ Նույն տեղում, էջ 39–40:

² Massicard E., The Repression of the Koçgiri Rebellion, 1920–1921, Online Encyclopedia of Mass Violence, 28 September 2009, http://www.massviolence.org/Article?id_article=236j

³ Նույն տեղում:

քրդական ազգային դրսևորում՝ թերագնահատելով կրոնական ուղղությունը, այն է՝ ալևիների դերակատարությունը: Մեսիքարդն այս առումով ընդգծում է այն փաստը, որ ալևիականությունը մասնակից ազգությամբ քուրդ ալևիների պարագայում նվազագույնը հանդիսացավ որպես հավաքագրող ուժ ապստամբներին աջակցելու առումով¹: Հարկավոր է նկատել, որ թերևս քուրդ ազգայնականները, կրելով օսմանյան հալածանքների ժառանգությունը, կարողացան ազդել ալևիական առաջնորդների վրա՝ ստիպելով նրանց ևս դուրս գալ Մուստաֆա Քեմալի՝ «ցեղերի դեմ ուղղված» քաղաքականության դեմ, ինչը Դերսիմի ալևիների պարագայում այլ էր. նրանք չունեին ազգայնական մոտիվացիա:

Քեմալականները, սակայն, երկրում բնակվող ալևիների նկատմամբ արտաքուստ բարյացակամ վերաբերմունք ցուցաբերելով հանդերձ՝ իրենց պայքարի համար այդ կարևոր ժամանակաշրջանում անգամ մի շարք բնակավայրերում արդեն սկսել էին պայքարել ալևիների և նրանց գաղափարների դեմ՝ սուննիականության դիրքերն ամրապնդելու նպատակով՝ բացահայտորեն ցույց չտալով, սակայն, այդ իրողությունը: Օրինակ՝ Քեբանում գտնվող տասնինը գյուղերից տասնութեղ ալևիներով էր բնակեցված, և քեմալականները որոշում էին ընդունել հոջաներ և ուսուցիչներ ուղարկել այդ գյուղերը, ովքեր պետք է բնակչության շրջանում կազմակերպեին իսլամի ուսուցում²: Նպատակն ալևիների որոշ առումով պառակտված համայնքն էլ ավելի մասնատելն էր և սուննիականություն քարոզելու միջոցով ալևիական կրոնական համակարգի քայքայելը, ինչն աստիճանաբար կհանգեցներ ալևիների ձուլմանը սուննիներին:

Ալևիները, փաստորեն, սխալվում են՝ իրենց խնդիրների լուծումը ակնկալելով քեմալականներից: Վերջիններս նրանց հետ հաշվի են նստում միայն այն ժամանակ, երբ դեռ երկրում կային ներքին խնդիրներ՝ այդ ճանապարհով ապահովելով իրենց ալևիական հնարավոր շարժման առաջացման վտանգից և օգտագործելով

¹ Նույն տեղում:

² Kâçık H., *The Role of the Bektashis in Turkey's National Struggle*, Leiden, 2002, p. 157.

նրանց ռեսուրսները: Եվ այն բանից հետո, երբ երկրում ամրապնդվում են քեմալականների դիրքերը, ալևիները մղվում են հետին պլան, և նրանց խնդիրների լուծումը մնում է անկատար: Ալևիները՝ որպես պետության հենարան, դադարում են վերջնականապես «գոյություն ունենալուց» 1923 թ. տեղի ունեցած Լոզանի կոնֆերանսից հետո, երբ թուրքական պատվիրակությունը որպես կրոնական փոքրամասնություն պաշտոնապես ճանաչում է միայն հայերին, հույներին և հրեաներին:

1923 թ. սկսած, երբ Թուրքիան հռչակվում է հանրապետություն, ազգայնական շարժումը ղեկավարող ուժերը Մուստաֆա Քեմալի գլխավորությամբ, որոնք երկրի զարգացումը տեսնում էին արագ տեմպերով կապիտալիստական ուղին բռնելու մեջ, սկսում են իրականացնել մի շարք տնտեսական, սոցիալական, մշակութային և կրոնական բարեփոխումներ: Այս փոփոխությունների բուն նպատակն էր Թուրքիան դարձնել արևմտյան երկրների օրինակով քաղաքական և կրոնական համակարգեր ունեցող պետություն:

1925 թ. Թուրքիայի հարավ-արևելյան քրդաբնակ շրջաններում տեղի է ունենում Շեյխ Սաիդի ղեկավարած քրդական ապստամբությունը՝ իր խիստ իսլամական երանգավորմամբ: Քուրդ ապստամբները պայքարը սկսում են «Վերադարձ դեպի խալիֆայություն» և «անկախություն Քուրդիստանին» կարգախոսներով¹: Սակայն այս անգամ էլ, ինչպես Քոչքիրիի ապստամբության ժամանակ, այն հանդիպում է ալևի քրդերի մեծամասնության ամենագործուն դիմադրությանը², քանի որ վերջիններս այս անգամ ևս նախընտրում են պահել չեզոք դիրք՝ ցանկանալով ապրել աշխարհիկ Թուրքիայում, քան ինքն իրեն անկախ հռչակած սուննի Քուրդիստանում, որի համար պայքարող ապստամբների հիմնական նպատակներից մեկն իսլամական օրենքները վերահաստատելն էր: Հարկավոր է նշել, որ թեև փոքր թվով քուրդ ալևիներ, այնուամենայնիվ, մասնակցում են

¹ Новичев А., Турция краткая история, Москва, 1965, с. 175.

² Բրոյնսեն Մ., Կրոնը Քուրդիստանում, Իրան-նամե, հուլիս, 1993, էջ 31–32:

ապստամբությանը, սակայն մեծամասնության մերժումն ընդհանուր առմամբ փոքրացնում է ապստամբության շրջանը¹:

Ապստամբությանն այս անգամ ևս չեն մասնակցում նաև Դերսիմի ալևիական ցեղախմբերը²: Դեղենները և ազդեցիկ աղաներն այնտեղ աշխատում են ժողովրդին հեռու պահել ապստամբներից և օգնություն ցույց տալ պետությանը³: Ուստի, երբ ապստամբական գործերը, թուրքական գործերի կողմից ճնշվելով, փորձում են անցնել Դերսիմի շրջան և թաքնվել լեռներում, ալևիները կազմակերպում են հակահարված⁴: Այս իրավիճակը պայմանավորված էր այն հանգամանքով, որ Դերսիմի առաջնորդները չէին հավատում ապստամբության հաղթանակին և վախենում էին իրենց կիսանկախ կարգավիճակը կորցնելուց: Նրանցից ոմանք դեռևս հավատում էին, որ պետությունը կկատարի իր խոստումները՝ ինչպես ազգային, այնպես էլ կրոնի հետ կապված խնդիրները լուծելու հարցում: Այդպիսի առաջնորդներից էր, օրինակ, ԹԱՄԺ պատգամավոր Հասան Հայրին, որը մինչև վերջ բոլորին կոչ էր անում պահպանելու չեզոքություն: Սակայն, երբ հետագայում սկսվում է դաժանորեն ճնշված ապստամբության ղեկավարների որսը, ձերբակալվում և մահվան է դատապարտվում նաև Հայրին⁵:

Քեմալականները պարզ գիտակցում էին, որ չնայած տեղի ունեցող իրադարձություններում ալևիների բռնած չեզոք դիրքին, նրանք չեն պատրաստվում հրաժարվել իրենց կրոնական ինքնությունից և միանալ սուննի թուրքերին: Քեմալի առաջադրանքով ուսումնասիրություններ են կատարվում այս հարցի շուրջ՝ պարզելու համար խնդրի լուծման հնարավորությունները: Սակայն ուսումնասիրու-

¹ Bruinessen M., *Popular Islam, Kurdish nationalism and rural revolt: the rebellion of Shaikh Said in Turkey* (1925), http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Bruinessen_Shaikh_Said_rebellion.pdf

² Zürcher E., *Turkey: A Modern History*, London, I.B. Tauris & Co Ltd, 2004, p. 171, (418 p.)

³ Гасратян М., *Курдское восстание 1925 года, – Страны и народы ближнего и среднего востока, том XIII*, Ереван, 1985, с. 42–43.

⁴ Öz B., *Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşiler*, İstanbul, 2003, s. 103–104.

⁵ Гасратян М., Лазарев М., Мгоян Ш., *Курдское движение в новое и новейшее время*, Москва, 1987, с. 129.

թյունների արդյունքներն այնքան էլ ոգևորիչ չեն լինում Քեմալի համար, քանի որ ալևիների սուննիների հետ ուժացնելու շանսերը գրեթե բացառվում են։ Որպես ասվածի վառ ապացույց՝ Շեյխ Սաիդի ապստամբությունից հետո Մուստաֆա Քեմալի կողմից Դերսիմի շրջան ուղարկված Հասան Ռեշիդ Թանքուրը Քեմալին ներկայացնում է մի գաղտնի զեկույց, որտեղ հատկապես նշում է, թե «ալևիականության և թրքության միջև կա մի անդունդ, որը կարոտ է մենաբանության։ Այդ անդունդը ալևիների կրոնն է»¹։

Հատկապես 1925 թ. Շեյխ Սաիդի ղեկավարած քրդական ապստամբությունը ճնշելուց հետո թուրքական կառավարությունը որոշում է արագացնել հոգևոր հաստատությունների մնացորդները երկրում վերացնելու գործընթացը և գնում է վերջնական քայլին՝ որոշում ընդունելով դերվիշական եղբայրությունները լուծարելու, նրանց մենաստանները փակելու մասին²։

Մինչև 1923 թ. Թուրքիայի հանրապետության հռչակումը նախկին Օսմանյան կայսրությունից մնացած իշխող հիմնական գաղափարախոսության մի մաս էր կազմում իսլամը՝ սուլթան-խալիֆի ենթակայության ներքո, ում անձը միավորում էր և աշխարհիկ, և հոգևոր առաջնորդներին։ Քեմալականներն, իշխանության գալով, բռնեցին երկիրը դեպի աշխարհիկություն տանող ուղին։ Իսլամի նկատմամբ ժխտողական վերաբերմունքը նոր կառավարության համար կազմում էր գաղափարախոսության մի մասը։ Քեմալականների որդեգրած սեկուլյար-ազգայնական գաղափարախոսությունը, ի հավելումն սուլթանության և խալիֆայության վերացման փաստերի, ենթադրում էր նաև հետևողական պայքար իսլամի դեմ հնարավորինս զսպելու նպատակով վերջինիս մոտքը դեպի պետության կառավարման մեխանիզմ, որտեղից մեծ ջանքերով հեռացվել էր այն։ Այս համատեքստում, բնականաբար, չէին կարող ազատ գործունեություն ծավալել նաև բազմատեսակ աղանդավորական

¹ Aksiyon, 14 Nisan, 2008.

² Даниелян Р., Место религии в политике правящих кругов Турции в области просвещения (1923—1965гг.), — Страны и народы ближнего и среднего востока, том XII, Ереван, 1985, с. 25.

շարժումները, որոնք նույնպես դասական իսլամին զուգահեռ խոչընդոտներ էին առաջացնում քեմալականների ձեռնարկած ռեֆորմների ճանապարհին: Իսկ հասարակությունը, միակուսակցական համակարգի դեմ ուղղված բողոքները փորձում էր արտահայտել իսլամական օրենքների և սովորույթների հենքի վրա, ինչը ստիպեց կառավարությանը մի շարք օրենքների միջոցով սեկուլյարիզմն ամրապնդելուն զուգահեռ նեղացնել իսլամի հնարավոր գործունեության սահմանները: Մուստաֆա Քեմալի գլխավորած ուժերի՝ երկրում ամրապնդմանը զուգահեռ Թուրքիայում աստիճանաբար թուլանում են մուսուլման հոգևորականների դիրքերը, հատկապես կառավարության ձեռնարկած այն քայլերից հետո, երբ վերացվում է խալիֆաթը, ստեղծվում է կրոնի հարցերով նախագահություն, մշակվում է կրթության աշխարհիկ համակարգ, որով բոլոր դպրոցներն անցնում են լուսավորության նախարարության վերահսկողության տակ, ինչը հոգևորականությանը զրկում է կրթությունը ղեկավարելու հնարավորությունից՝ բավականաչափ թուլացնելով նրանց դիրքերը, այնուհանդերձ, վերջնականապես չվերացնելով նրանց ազդեցությունը:

Սեկուլյարիզմի թուրքական տարբերակն իրենից ենթադրում էր ոչ միայն պետության և կրոնի տարանջատումը, այլ նաև կենտրոնացումը տարբեր կրոնական ինստիտուտների պետական մեկ ձեռքում: Հիմնական նպատակը նախագահության միջոցով հասարակությանը կրոնի վերաբերյալ տեղեկատվություն տալն էր, ինչը հնարավորություն կընձեռեր թուլացնելու սուննիականության արմատականությունը երկրում: Արդյունքում, ստեղծելով կրոնի հարցերով նախագահությունը, պետությունը կրոնի հետ կապերը կտրելու փոխարեն ստեղծեց սուննիականության շուրջ կենտրոնացած վերահսկողություն՝ երկրում առկա բոլոր կրոնական խմբերի և ինստիտուտների վրա՝ վերածելով սուննիականությունը պետական կրոնի: Քեմալական իշխանության կողմից իսլամականների նկատմամբ կոշտ քաղաքականությունը հիմք դրեց նոր՝ «պետական իսլամի» գաղափարախոսությանը, որը պաշտոնապես թույլատրված էր, սակայն խիստ վերահսկվում էր պետության կողմից: Փոխարենը երկրում առկա

մյուս բոլոր կրոնական ինստիտուտներն անուղղակիորեն ձեռք բերեցին աղանդի կարգավիճակ: Իսկ իսլամի բոլոր երանգներն իրենց դերվիշների և միաբանությունների հետ միասին անցան ընդհատակ՝ պահպանվելով միայն կենցաղում: Վերջինիս անթաքույց դրսևորումները տեղի էին ունենում միայն կրոնական լոգունգների ներքո տեղի ունեցող զինված ելույթների ընթացքում: Խալիֆաթի ինստիտուտի վերացումը վերջ դրեց իսլամականների այն հույսերին, թե իրենց գաղափարախոսությունը կարող էր դառնալ պետական:

Ժամանակագրական առումով շեղվելով՝ նկատենք, որ 1930-ական թվականներին պետության կողմից ճնշումների արդյունքում որոշ կրոնական միություններ և եղբայրություններ իրենց «գլխամասերը» ստիպված եղան տեղափոխել Թուրքիայից դուրս: Այդ թվում էին բեքթաշիները, որոնք հիմնվեցին Ալբանիայում, մկլիները՝ Սիրիայում և այլն¹: Բնականաբար այս երևույթը չէր նշանակում, թե նրանք վերջնականապես լքում էին երկիրը, սակայն բիրտ ուժի կիրառումն իսլամական այլախոհների նկատմամբ վտանգավոր էր դարձրել գործունեության անգամ ընդհատակյա ծավալումը:

1925 թ. Շեյխ Սաիդի ապստամբության իսլամական բնույթը հաստատելու է գալիս այն փաստը, որ գյուղերի բնակչությունը արձագանքում էր իսլամական խորհրդանիշներին և կարգախոսներին, ինչը շեյխերին հնարավորություն տվեց իրենց ապստամբությունը ներկայացնելու որպես ջիհադ²: Նույն թվականի օգոստոսի 30-ին Անկարայում Մուստաֆա Բեմալը հայտարարում է, թե թուրքական հանրապետությունը չի կարող լինել շեյխերի, դերվիշների, մյուրիդների և նրանց հետևորդների երկիր³:

Արդյունքում, բացի մզկիթներից՝ և այն զավիհներից ու թեքքենե-րից, որոնք կատարում էին մզկիթի դեր, փակվում են կրոնական բոլոր հաստատությունները՝ դամբարանները, թեքքենեները, զավիհները

¹ Киреев Н., История Турции XX век, Москва, 2007, с. 223.

² Feroz A., Politics and Islam in Modern Turkey, Middle Eastern Studies, Vol. 27, No. 1, Jan., 1991, p. 7.

³ Киреев Н., История Турции XX век, Москва, 2007, с. 162.

և թյուրբեները: Արգելվում են մի շարք կրոնական կոչումներ, այդ թվում՝ «ղեղե», «մյուրիդ», «չելեբի», «բաբա» և այլն, ինչպես նաև կրոնական հագուստներ կրելն այն անձանց կողմից, որոնք պաշտոնական կրոնի ծառայողներ չէին¹: Միաբանություններն ու եղբայրությունները փակելուց հետո կողոպուտից փրկված մի շարք իրեր, այդ թվում՝ բազմաթիվ գրքեր, տարվում են թանգարաններ և գրադարաններ²: Փակվում են երկրում գործող կրոնական դպրոցները՝ մեղրեսները: Նոր քաղաքացիական օրենսգրքի ընդունմամբ կանոնակարգվում են հասարակության իրավահարաբերությունները, իսկ քրեական օրենսգիրքն ընդունելով իսլամական մի շարք հայեցակարգեր՝ բազմակնություն, շարիաթի դատական համակարգի կիրառում և այլն, համարվում են անօրինական³:

Այս քայլով քեմալականները փորձում են դադարեցնել դերվիշական և խորհրդապաշտական ազդեցիկ միաբանությունների ու եղբայրությունների գործունեությունը, որոնք, սակայն, չեն վերանում, այլ անցնում են ընդհատակ: Բարեփոխումները, թերևս, ազդեցություն են ունենում մեծ քաղաքներում գինվորականների, մտավորականների շրջանում, բայց ոչ գյուղաբնակների շրջանում, որոնք, հետագայում տեղափոխվելով քաղաքներ, իրենց հետ բերում են հին գաղափարները:

Պետք է նշել, որ թեև այս քայլով անմիջական հարված էր հասցվում ալևիական թեքքեներին և բեքթաշիական եղբայրություններին, սակայն պատմության մեջ առաջին անգամ սուննիական հոգևորականության դերի թուլացումը հնարավորություն էր տալիս ալևիներին որոշ չափով բարելավելու իրենց դիրքը հասարակության մեջ: Կրոնական հաստատությունների դերի նվազեցումը և պետությունից անջատ լինելն ալևիներին ձևականորեն հավասարություն էր ապահովում սուննիների հետ, և նրանք ոչ միայն հնարավորություն էին

¹ Кондакчян Р., Турция: внутренняя политика и ислам, Ереван, 1983, с. 69.

² Çalışlar O., Alevilerin tarihinden kritik sayfalar, – Aleviler vali de olmak istiyoruz general de, İstanbul, 2009, s. 162.

³ Տեր-Մաթևոսյան Վ., Իսլամը Թուրքիայի հասարակական-քաղաքական կյանքում (1970–2001 թթ.), Երևան, 2008, էջ 24:

ստանում օգտվելու կրոնի և կրոնական հաստատությունների հետ կապված բարեփոխումներից, այլ նաև երկրում լայն թափով ընթացող կանանց էմանսիպացիայի գործընթացից¹, քանզի ակնի կանայք ավելի կարևոր և տղամարդկանց հավասար դիրք ունենին հասարակության մեջ, քան սուննիները:

Սակայն ակիները հուսախաբվում են՝ չտեսնելով որևէ դրական տեղաշարժ իրենց խնդիրների լուծման հարցում: Առաջնորդները գիտակցում էին, որ չնայած քարոզվող աշխարհիկության գաղափարներին, քեմալականների ձևավորած սուննի մուսուլմանական շարժումը վտանգ էր ներկայացնում իրենց համար, քանզի նպատակ էր հետապնդում ձևավորելու միակրոն, այն է՝ սուննիական համակարգ: Այս իրողությունը ստիպում է նրանց զգուշանալ թուրքական կառավարությունից և կրկին գործել գաղտնաբար: Քեմալականները կարծում էին, որ փակելով միաբանությունները, ինչպես նաև սրբերի դամբարանները, Թուրքիան կազատեն շեյխերի, դեֆենների, բաբաների, չելեբիների և այլնի ազդեցությունից, սակայն ակիները շարունակում են գաղտնի կերպով դավանել ակիականություն թաքիայի միջոցով: Կրոնական առաջնորդները շարունակում են վերահսկել ակիական բնակավայրերում տեղի ունեցող արարողությունները, ինչպես նաև կարգավորում են առաջացած ներհամայնքային խնդիրները: Օրինակ՝ Հաջի Բեքթաշի անունը կրող միաբանությունը պահում էր կապը բոլոր դեֆենների, չելեբիների հետ և մի շարք շրջաններում կազմակերպում ու համակարգում էր անհրաժեշտ կրոնական արարողությունների կատարումը: Ցանկացած խնդիր, որը բնակավայրերում կատարվող արարողությունների ընթացքում չէին կարողանում լուծել դեֆենները, քննարկվում էր Հաջիբեքթաշ բնակավայրում կազմակերպված արարողության ժամանակ՝ վիճաբանող կողմերի ներկայությամբ²: Սակայն այս ամենն արվում էր մեծ

¹ White P., Ethnic Differentiation among the Kurds: Kurmanci, Kizilbash and Zaza, http://members.tripod.com/~zaza_kirmanca/research/paul.htm#7

² Çalışlar O., Alevilerin tarihinden kritik sayfalar, – Aleviler vali de olmak istiyoruz general de, İstanbul, 2009, s. 162.

զգուշությամբ, քանի որ միաքանությունների և եղբայրությունների վերաբերյալ ընդունված արգելքի մասին օրենքի ընդունումից հետո սկսվել էին հետապնդումներ գյուղից գյուղ պատսվող դեղեների նկատմամբ, և բազմաթիվ էին դեպքերը, երբ, ի նշան ստորացման, ձերբակալում էին դեղեներին և կտրում նրանց մորուսները¹:

Ալեխներն Աթաթուրքի՝ իրենց հանդեպ վարած իրական քաղաքականությունը հասկանում են, երբ, ի տարբերություն առաջին խորհրդարանի, որի կազմում կային 8 ալևի, հաջորդ խորհրդարանի կազմավորմանը չի մասնակցում և ոչ մի ալևի²: Այս փաստն արդեն նշանակում էր, որ քեմալականներին հաղթանակից հետո այլևս անհրաժեշտ չէր սիրաշահել ալևիներին ու այդկերպ ստանալ նրանց աջակցությունը: Աստիճանաբար կառավարությունն անցնում էր ավելի բիրտ միջոցներով ալևիների խնդիրը լուծելու քաղաքականությանը:

Ազգայնական ուժերի շարժման, ինչպես նաև Թուրքիայի Հանրապետության հռչակման ժամանակաշրջանն ալևիական համայնքի պատմության մեջ նշանավորվում է այն իրողությամբ, որ սուննիական ճնշումներից ազատվելու հնարավորությունը նոր շունչ է հաղորդում հարյուրամյակներ շարունակ մեկուսի կենսակերպ վարող ալևիների կրոնական դրսևորումներին՝ արթնացնելով նրանց մեջ սեփական հավատքն, անկախ էթնիկ պատկանելությունից, ազատ դավանելու հույսը: Վերջինս, թեև չի իրականանում, սակայն ալևիականության պատմության այդ շրջանի իրադարձությունները վերլուծելիս զարթոնքի նմանվող մի երևույթ, այնուամենայնիվ, նկատելի է:

¹ Yaman A., Kizilbash Alevi Dedes, <http://www.alevibektasi.org/dedes.htm>

² Balkız A., Aleviler general de olmak istiyor, vali de..., – Aleviler vali de olmak istiyoruz general de, İstanbul, 2009, s. 36.

բ. Ալևիները 1930–ական թվականներին և Դերսիմի իրադարձությունները

1930–ական թվականների սկզբին ալևիները շարունակում են ափսոսել իրենց չեզոք դիրքը երկրի ներսում տեղի ունեցող իրադարձությունների, մասնավորապես Թուրքիայի հարավ–արևելքում տեղի ունեցող քրդական ազգային ապստամբությունների և դրանք ճնշելու նպատակով կառավարության ձեռնարկած ռազմարշավների նկատմամբ:

Ալևիական հիմնական խմբերը կենտրոնացած էին Դերսիմում, որտեղ XVIII դարից սկսած՝ ալևիները բնակվում էին մեկուսացած, առանձին բնակավայրեր կազմած: Սակայն ալևիականությունը վերջին տարիներին տեղի ունեցած իրադարձությունների ընթացքում արտաքին աշխարհի նկատմամբ չեզոքություն ցուցաբերած ցեղախմբերին սկսել էր համախմբել՝ ուրվագծելով մի նոր իրողություն, որը հիմնված էր գլխավորապես կրոնական և ոչ թե ազգային հենքի վրա:

Դերսիմը, լինելով ցեղապետերի կողմից ղեկավարվող նահանգ, ավելի մեկուսացված դարձավ 1920 թ. իրադարձություններից հետո: Համաձայն 1926 թ. այնտեղ այցելած Համդի բեյի հաղորդած տեղեկությունների՝ Դերսիմը քաղաքականացվում էր, քանի որ բնակիչները բացահայտորեն ընդունում էին հակաքեմալական քրդական կեցվածք¹: Հատկապես 1920–ական թվականների երկրորդ կեսին քեմալականների վերաբերմունքի աստիճանաբար փոփոխությունն ալևիների նկատմամբ ստիպում է վերջիններիս լինել ավելի զգույշ և զգոն: Կառավարության կողմից սկսված վերոնշյալ ճնշումները, երբ երկրում փակվում են միաբնություններն ու եղբայրությունները, որոնց շարքում արգելվում են նաև ալևիական ծեսերն ու բոլոր տեսակի արարողությունները, ալևիներին ստիպում են կրկին անցնել

¹ Kieser H., Dersim Massacre, 1937–1938, Online Encyclopedia of Mass Violence, 27 July 2011, http://www.massviolence.org/Article?id_article=558

ներհամայնքային մեկուսի կենսակերպին: Այդ ճնշումներն ավելանում են, երբ 1936 թ. իրադրությունը սրվում է Դերսիմի հարցի շուրջ, և Աթաթուրքը որոշում է վերջնականապես լուծել այդ շրջանի խնդիրը, քանի որ Դերսիմի ժողովուրդը նախկինի նման շարունակում էր ապրել կիսանկախ պայմաններում, ինչը, բնականաբար, չէր կարող ընդունվել կառավարության կողմից:

Դեռևս տասը տարի առաջ՝ 1926 թ., ներքին գործերի նախարարը թուրքական խորհրդարանում ունեցած իր ելույթի ժամանակ հայտարարել էր, որ «հանուն երկրի բարօրության՝ Դերսիմի խնդիրը պետք է լուծվի, և դա հնարավոր է միայն ի կատար ածել խիստ միջոցներով, քանզի անօգուտ են հիվանդանոցներ, գործարաններ կառուցելով կամ այլ միջոցներով դերսիմցիներին սիրաշահելու փորձերը»¹: Տասը տարի անց՝ նոյեմբերի 1-ին, ԹԱՄԺ բացման խոսքում Աթաթուրքը նշում է, որ իրավիճակն ավելի է սրվել Թուրքիայի օրենսդիրների աչքում, և «այսօր Թուրքիայում ամենակարևոր ներքին խնդիրը Դերսիմն է, ուստի այն լուծելու համար կառավարությանը կտրվեն լայն հնարավորություններ»²:

Արդեն 1937 թ. խորհրդարանի որոշմամբ վերացվում է Դերսիմի նահանգը, և ստեղծվում է Թունջելիի մարզը, որը բավականին փոքր էր՝ համեմատած այն տարածքի հետ, որը զբաղեցնում էր Դերսիմը մինչև վարչական փոփոխությունները՝ ընդգրկելով Երզնկան, Թունջելին և Սվազի մի մասը³: Այս քայլով փորձ էր արվում մինչև հիմնական գործողություններին անցնելը թուլացնելու դերսիմցիների դիրքերը, քանի որ վարչական նորաստեղծ շրջանն այսպես ունենում էր շատ ավելի փոքրաքանակ բնակչություն, քան Դերսիմի շրջանը: Այս առիթով նշենք, որ մինչ այսօր Թուրքիայում ամենանոսր բնակչություն ունեցող հինգ նահանգներից մեկը շարունակում է մնալ Թունջելին⁴:

¹ White P., Ethnic Differentiation among the Kurds: Kurmanci, Kizilbash and Zaza, http://members.tripod.com/~zaza_kirmanc/research/paul.htm#7

² Նույն տեղում:

³ Նույն տեղում:

⁴ Address based population registration system 2007 population census results. 21 Jan 2008, <http://www.turkstat.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=3894>

Վարչական «բարեփոխումները» սկսվել էին դեռևս 1934 թ. հունիսին, երբ ընդունված օրենքն ուժի մեջ էր մտցնում վերաբնակեցման հատուկ ծրագիր, որը հատկապես առնչվելու էր ազգային փոքրամասնություններին՝ անկասկած նպաստելով նրանց թուրքացման գործընթացին: Այս օրենքի միջոցով Թուրքիան բաժանվում էր երեք գոտու, որոնցից առաջինը ներառում էր այն շրջանները, որտեղ կենտրոնանալու էին ազգությամբ թուրքերը: Երկրորդ գոտում կենտրոնանալու էին այն վերաբնակեցվածները, ովքեր պետք է շփում ունենային թուրքական մշակույթի հետ, իսկ երրորդ գոտին ներառում էր այն շրջանները, որոնք սահմանափակ, տնտեսական, մշակութային, քաղաքական և ռազմական պատճառներով, ինչպես նաև կարգ ու կանոնի պահպանման նկատառումներով ենթակա էին ամբողջությամբ տարահանման: Այս շրջաններ այցելելը կամ որպես տարանցիկ ճանապարհի օգտագործելն անգամ արգելվում էր: Նշված տարածքներում բնակվում էին հիմնականում քրդեր¹:

Վարչական փոփոխություններից հետո ուժեղացվում է ռազմական ներկայությունը նահանգում. ամենուրեք տեղակայվում են ռազմական կետեր, հսկողություն է սահմանվում կամուրջների, ճանապարհների վրա²: Նահանգապետին իրավունք է տրվում արգելելու զենք կրելու ունակ բնակիչներին, ինչպես նաև ընտանիքի մի քանի անդամների միասին տեղաշարժվելու նահանգի տարածքում: Ի հավելումն այս օրենքին՝ վարչապետ Իսմեթ Ինոնյուն հայտարարում է երկու տարի տևողություն ունեցող՝ Թունջելին ավելի քաղաքակիրթ շրջան դարձնելուն ուղղված կառավարության կողմից մշակված բարեփոխումների ծրագրի իրագործման սկիզբը³, որը տեղաբնակների կողմից ընդունվում է թշնամաբար, քանի որ վերջիններս այդ ծրագ-

¹ Киреев Н., История Турции XX век, Москва, 2007, с. 217.

² Kieser H., Dersim Massacre, 1937–1938, Online Encyclopedia of Mass Violence, 27 July 2011, http://www.massviolence.org/Article?id_article=558

³ Bruinessen M., Forced evacuations and destruction of villages in Dersim (Tunceli), and Western Bingöl, Turkish Kurdistan, Spetember–November 1994, http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Forced_evacuations.pdf

րից թխող իրենց համար հնարավոր բացասական հետևանքներ էին տեսնում:

1937 թ. գարնանը, խնդիրը վարչական փոփոխությունների միջոցով լուծելուն ուղղված քայլերից բացի, կառավարությունը դիմում է զենքի ուժի. թուրքական ռազմական ուժերը փակում են Դերսիմի շրջան տանող բոլոր ճանապարհները: Սակայն ռազմական գործողությունները Դերսիմում սկսվում են այն իրադարձություններից հետո միայն, երբ այրվում է ռազմավարական նշանակություն ունեցող «Հարսիկ» անունով հայտնի փայտե կամուրջը և կտրվում են Քահնուտի (*Կաղնուր* – Վ. Հ.) հեռախոսային գծերը: Կատարվածի համար կառավարությունը մեղադրում է Դերսիմի ալևի առաջնորդ Սաիդ Ռիզային և նրա ղեկավարած ցեղախմբերի առաջնորդներին, ովքեր այդ ընթացքում արդեն հասցրել էին կազմել մոտ վեց հազարանոց ապստամբական զորք սպասվելիք հարձակումներից պաշտպանվելու նպատակով¹:

Այս իրադարձությունները թուրքական իշխանությունների կողմից որակվում են որպես ապստամբության սկիզբ: Առաջին զորաբանակը, որ ուղարկվում է «մեղավորներին» ձերբակալելու նպատակով, կանգնեցվում է ցեղախմբերի անդամների կողմից: Եվ երբ վերջիններս շարունակում են մերժել իրենց առաջնորդներին հանձնելու պահանջը, սկսվում է մեծ ռազմարշավ, որը տևում է մինչև աշուն՝ ուղեկցվելով դաժան բռնություններով. կռիվների ընթացքում ապստամբած ցեղերի տղամարդիկ կոչվում են, իսկ կանայք և երեխաները՝ թաքնվում խոր քարանձավներում: Այդ անձավների տեղերը, սակայն, թուրքերի կողմից բացահայտվում են և զրավվում. նրանք անձավների մուտքերի մոտ կրակներ են վառում ներսում գտնվողներին ծխախեղդ անելու նպատակով, իսկ ովքեր փորձում են փախչել, գնդակահարում են²:

¹ Նույն տեղում:

² Bruinessen M., The suppression of the Dersim rebellion in Turkey (1937–38), http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Dersim_rebellion.pdf

Որոշ քրդական ցեղախմբեր, որոնցից էր, օրինակ, Քիրզանը, թեև հնագանդություն են ցուցաբերում կառավարական ուժերին և չեն միանում ապստամբներին, սակայն նույնպես տեղահանվում են: Նրանց բնակավայրերը քանդվում են, իսկ ցեղապետերը՝ զնդակահարվում: Սակայն երբ վրա է հասնում ձմեռը, բանակը, սաստիկ ցրտի պատճառով այլևս չկարողանալով շարունակել գործողությունները, զինադադար է առաջարկում՝ խոստանալով ցեղախմբերին խաղաղություն, իսկ վնասված տարածքների համար փոխհատուցում, եթե ապստամբները հնազանդվեն: Այս խոստումներին հավատալով՝ ապստամբության առաջնորդ Սաիդ Ռիզան անցնում է Երզնկա, որի կառավարչին նա ճանաչում և վստահում էր, սակայն այնտեղ նրան իր հավատարիմ մոտ 50 անձանց հետ միասին ձերբակալում են և անմիջապես մահապատժի ենթարկում¹:

Ռազմարշավը վերսկսվում է 1938 թ. գարնանը: Թուրքական կառավարությունը որոշում է կայացնում մեծ ուժերով կրկին հարձակվելու Դերսիմի մի շարք բնակավայրերի վրա ու հավաքելու և շրջանից դուրս բերելու այնտեղի բնակչությանը: Մինևույն ժամանակ որոշվում է հարձակումն իրականացնել առանց գյուղերի բնակիչներին նախապես զգուշացնելու, իսկ ցանկացած պատասխան գործողության դեպքում քանդել տները՝ վռնդելով ընտանիքի բոլոր անդամներին²: Ռազմական գործողությունների ընթացքում թուրքական բանակը պայթեցնում է նաև այն քարանձավները, որտեղ ապաստան էին գտել դերսիմցիները՝ փակելով ու կենդանի այրելով կանանց և երեխաներին: Այս ռազմարշավի ընթացքում ոչնչացվում են նախորդ տարվա կոիվների ընթացքում գոյությունը պահպանած Քարաբալ, Ֆերիադ և Փիրվանք ցեղերը: Ոչնչացվում են նաև ապստամբական իրադարձությունների հանդեպ չեզոքություն պահպանած մյուս ցեղերը³:

¹ Նույն տեղում:

² White P., Ethnic Differentiation among the Kurds: Kurmanci, Kizilbash and Zaza, http://members.tripod.com/~zaza_kirmanc/research/paul.htm#7

³ Bruinessen M., The suppression of the Dersim rebellion in Turkey (1937–38), http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Dersim_rebellion.pdf

Թուրքերն այս անգամ սկսում են ինքնաթիռների միջոցով հայտնաբերել և ումբակոծել Դերսիմի լեռներում թաքնված ապստամբների դիրքերը՝ մեծ վնաս հասցնելով նրանց, ինչը և հիմնականում որոշում է ապստամբության ելքն ի օգուտ պետության¹: Նշենք, որ արդեն ձևավորված թուրքական օդային ուժերը կիրառվել էին նաև Շեյխ Սաիդի և Արարատի քրդական ապստամբությունների ժամանակ, սակայն Դերսիմի իրադարձությունների ընթացքում անհամեմատ մեծ էր դրանց կիրառությունը և նշանակությունը: Հետաքրքիր է նաև այն փաստը, որ ումբակոծիչներից մեկի օդաչուն Աթաթուրքի հոգեդուստր Սաբիհա Գյուլչեն էր՝ առաջին կին օդաչուն թուրքական ռազմական ուժերում²:

Դերսիմի ապստամբության ընթացքում քրդական կամ ալևական կողմի մարդկային կորուստները տարբեր տվյալներով հաշվվում են 40–70 հազար՝ ներառյալ խաղաղ բնակչությունը³:

Հատկանշական է այն փաստը, որ ինչպես նախորդ քրդական ապստամբությունների ժամանակ ալևական որոշ ցեղախմբեր չէին աջակցում սուննի քուրդ ապստամբներին, այնպես էլ Դերսիմի ապստամբության ողջ ընթացքում սուննի քրդական մի շարք ցեղախմբեր չեզոք դիրք են գրավում՝ չցանկանալով միանալ հավատքով իրենցից տարբեր ազգակիցների պայքարին⁴: Այս փաստը ևն գալիս է ապացուցելու այն եզրահանգումը, որ Դերսիմի իրադարձությունները քրդական ազգային շարժման արգասիք չէին, այլ այստեղ մեծ էր ալևականության հետևորդների գործոնը:

Հարկավոր է նշել նաև այն իրողությունը, որ բազմաթիվ դերսիմցիներ, ովքեր բնակվում էին Դերսիմի շրջանից դուրս, ծառայում բանակում, նույնպես ենթարկվում են հետապնդումների, նրանցից

¹ Safrastian A., Kurds and Kurdistan, London, 1948, p. 86.

² Olson R., The Kurdish rebellions of Sheikh Said (1925), Mt. Ararat (1930) and Dersim (1937–8): their impact on the development of the Turkish air force and on Kurdish and Turkish nationalism, Die Welt des Islams, Vol. 40, No. 1, 2000, pp. 90–91.

³ Гасратян М., Курды Турции в новейшее время, Ереван, 1990, с. 198.

⁴ Kehl–Bodrogi K., Kurds, Turks, or a people in their own right? Competing collective identities among the Zazas, The Moslem world, Vol. LXXXIX, No. 3–4, July–October, 1999, p. 443.

ումանք սպանվում են 1938 թ. ընթացքում¹: Այդ գործողությունները կատարվում են հատուկ ստեղծված կազմակերպության միջոցով, որի ձեռագիրը նույնն էր, ինչ 1915–16 թթ. հայերի կոտորածների ժամանակ. վերացնել հատկապես անհատներին: Հետագայում զինվորները վկայել են, որ իրենց հրամայված էր կոտորել գյուղերի բնակչությանն ամբողջությամբ՝ չխնայելով կանանց և երեխաներին²: Այստեղ հարկավոր է հիշել, որ Դերսիմը քեմալականների կողմից դիտվում էր ծպտյալ հայերի ապաստարան և «անհավատ» ալևիների բնակավայր, ինչն իր հերթին նշանակում է, որ ալևիներին կոտորելով՝ կառավարությունը փորձում էր նաև ավարտին հասցնել երիտթուրքերի կողմից հայ ազգի նկատմամբ իրականացված ցեղասպանական գործողությունները:

Այս իրադարձությունները վերջ են դնում պետության և Դերսիմի ալևիականություն դավանող ցեղերի միջև տասնամյակներ շարունակվող պայքարին՝ խնդիրը լուծելով հոգուտ պետության, ինչպես նաև անդառնալի հետք թողնելով ալևիների ժամանակակից պատմության վրա:

Ժամանակագրական առումով մի փոքր շեղվելով՝ նկատենք, որ չնայած դաժանորեն ճնշված ապստամբության ավարտին և պետության տարած հաղթանակին՝ Թուրքիայի համար Դերսիմի նահանգի տարածքն, այնուամենայնիվ, եղել և մինչ այժմ էլ մնում է Թուրքիայի առավել անհանգիստ վայրերից մեկը: Արտակարգ իրավիճակը նահանգում վերացվում է միայն 1948 թ.³, սակայն հետագայում ևս կառավարությունը շարունակում է անհանգստանալ, թե այն կրկին կարող է դառնալ զինված ելույթների թատերաբեմ, ուստի շարունակում է շրջանը մշտապես պահել իր ուշադրության կենտրոնում՝ ամբողջովին ուստիկանացված՝ դիտելով այն որպես ձախակողմյան քաղաքական հակումների ու համակրությունների օրրան, քանի որ արմատա-

¹ Kieser H., Dersim Massacre, 1937–1938, Online Encyclopedia of Mass Violence, 27 July 2011, http://www.massviolence.org/Article?id_article=558

² Նույն տեղում:

³ Նույն տեղում:

կան ձախ կուսակցությունները՝ թուրքական թե քրդական, այստեղ մշտապես ստացել են որոշակի օժանդակություն: Դրա վառ օրինակներից է այն, որ 1980 թ. գինվորական հեղաշրջումից հետո Թունջեյին տևապես հանդիսանում է ռազմական գործողությունների հիմնական հենակետերից մեկը. բանակի ու քուրդ պարտիզանների միջև տեղի ունեցող բախումների մի մասը ընթանում էր այստեղ:

1990–ական թվականների սկզբին կառավարությունը հայտարարում է այդ շրջանում նոր ծրագրի իրագործման մասին, ըստ որի՝ Թունջեյիի գյուղերի մեծ մասի բնակիչները պետք է վերաբնակեցվեին այլ նահանգներում իբրև թե անտառային գոտին ընդլայնելու նպատակով: Սակայն իրականում այն արվում էր ժողովրդի էթնիկական կազմը փոխելու և ապստամբական ոգին կոտրելու նպատակով¹: Տեղահանություններ են տեղի ունենում 1994 թ., երբ թուրքական բանակը Քուրդիստանի աշխատավորական կուսակցության (PKK, հետայսու՝ ՔԱԿ) դեմ ռազմարշավներ իրականացնելու պատրվակով Դերսիմի՝ հարյուրի հասնող գյուղերի բնակիչներին ստիպում է լքել բնակավայրերը²:

Ընդգծենք, որ քեմալական կառավարության համար, չնայած տեղի ունեցած դաժան իրադարձություններին, շատ դժվար էր վերջնական լուծում տալ այս հարցին, քանզի 1937–1938 թվականների սարսափելի դեպքերից հետո էլ բազմաթիվ ալեկներ, որոնք տարհանվել էին Դերսիմի իրենց բնակավայրերից, 1940–ական թվականներին կրկին վերադառնում են այստեղ՝ հակառակ կառավարության վարած ծայրահեղական քաղաքականության: Նրանք, սակայն, հաջորդ տասնամյակների ընթացքում կրկին ստիպված են լինում լքել իրենց բնակավայրերը՝ այս անգամ արդեն սոցիալական ծանր պայմաններից ելնելով օտար վայրերում՝ Թուրքիայի արևմտյան շրջաններում կամ Եվրոպայում աշխատանք գտնելու նպատակով³: Ավելի

¹ Բրոյնսեն Մ., Կրոնը Քուրդիստանում, Իրան–նամե, 1993, հուլիս, էջ 31–32:

² «Հորիզոն», 19 սեպտեմբերի, 2008:

³ Öktem K., Being Muslim at the Margins: Alevis and the AKP, <http://www.merip.org/mer/mcr246/oktem.html>

ուշ Ադնան Մենդերեսի կառավարությունը թույլ է տալիս ալևիների մի մասին վերադառնալ իրենց բնակավայրերը, սակայն առանց փոխհատուցման:

1930-ական թվականների վերջին տեղի ունեցած Դերսիմի իրադարձություններն անջնջելի հետք են թողնում ալևիների պատմության վրա: Քեմալական կառավարությունը դաժան կերպով է վարվում ալևիների նկատմամբ, ովքեր ողջունում և աջակցում էին պետական կարգերի հաստատման գործընթացը, որի համար պայքարում էին քեմալականները: Արդյունքում ալևիները, վերջնականապես հիասթափվելով կառավարության վարած քաղաքականությունից, էլ ավելի են համախմբվում ալևիական գաղափարախոսության ներքո՝ թեև բավականին թույլ, բայց հիմք ստեղծելով հետագա զարգացման և ծավալման համար:

Ժամանակակից ալևիները Դերսիմում 1937-1938 թթ. իրականացված կոտորածները որակում են որպես ցեղասպանություն և պայքարում, որպեսզի միջազգային հանրությունը ճանաչի այն:

գ. Թուրքիայում բազմակուսակցական համակարգի ձևավորումը: Եղբայրությունների և միաբանությունների սկզբիվացումը երկրում

Երկրորդ համաշխարհային պատերազմից հետո նշանակալի իրադարձություններ են տեղի ունենում Թուրքիայի քաղաքական կյանքում: Հետպատերազմյան ժամանակահատվածում Ժողովրդահանրապետական կուսակցությունը (CHP, հետայսու՝ ԺՀԿ) սկսում է աստիճանաբար հեռանալ քեմալիզմի սկզբունքներից՝ ավելի սերտ համագործակցություն ծավալելով երկրում գոյություն ունեցող կրոնական ուժերի հետ, վերանայելով սեփական մոտեցումները կրոնի և աշխարհիկության հարցում՝ վարելու ավելի մեղմ քաղաքականություն: Այս գործընթացը նպատակ էր հետապնդում թուլացնելու երկրում գլուխ բարձրացնող դեմոկրատական ուժերի դերը, ինչպես նաև

օգտագործելու կրոնը որպես միջոց ընդդիմադիր կուսակցությունների դեմ, իսկ որոշ պատգամավորներ այս խնդիրը դիտում էին որպես հակակշիռ կոմունիստական վտանգին: Այս գործընթացի արդյունքում աստիճանաբար սկսվում է կրոնի ակտիվացումը Թուրքիայում՝ դառնալով ազդեցիկ հանգամանք երկրի քաղաքական կյանքում:

1946 թ. ԹԱՄԺ-ում տեղի ունեցան քննարկումներ կրոնական կրթության բնագավառը զարգացնելու վերաբերյալ, իսկ մեկ տարի անց ԺՀԿ-ի շարքերում ձևավորված մի խմբավորում սկսում է հանդես գալ իսլամական կարգախոսով՝ երկրում կրոնին անսահմանափակ ազատություն տալու վերաբերյալ: Կուսակցության ղեկավարները, ընդառաջ գնալով նրանց պահանջներին, զգալի զիջումներ են կատարում՝ Թուրքիայի Հանրապետության պատմության մեջ առաջին անգամ թույլատրելով դպրոցներում իսլամի դասընթացների անցկացումը¹: Հաջորդ մի քանի տարիների ընթացքում արդեն Անկարայի համալսարանում բացվեց աստվածաբանության ֆակուլտետ, 4-րդ և 5-րդ դասարանների աշակերտների համար նախատեսված կուրսերում ընդգրկվեցին իսլամի վերաբերյալ դասընթացներ, Անկարայում և Ստամբուլում ստեղծվեցին իմամ-հաթիբների տասնամսյա կուրսեր²:

1940-ական թթ. դեմոկրատիայի վերաբերյալ միտքը դարձավ տարածված հասարակության շրջանում: Այս միջավայրում իսլամականները հնարավորություն էին ստանում ներկայացնելու սեկուլյարիզմը որպես հակադեմոկրատական գաղափարախոսություն, որը բռնանում էր մուսուլման մեծամասնության իրավունքներին: Ուրիշները կոչ էին անում ոչ թե վերջ դնելու սեկուլյարիզմին, այլ պնդում էին, թե վերջինիս իրական ձևը չէր կիրառվում Թուրքիայում, և իշխող գաղափարախոսությունը խորթ էր դեմոկրատիային, սեկուլյարիզմին և իսլամին: Բազմաթիվ մեղադրանքների շարքում իսլամականները նաև պնդում էին, թե թուրքերի համար կրոնը և ազգը ամբողջապես

¹ Даниелян Р., Место религии в политике правящих кругов Турции в области просвещения (1923–1965 гг.), – Страны и народы ближнего и среднего востока, том XII, Ереван, 1985, с. 30.

² Киреев Н., История Турции XX век, Москва, 2007, с. 282.

միահյուսված են, և կրոնական պարտավորությունները միաժամանակ նաև ազգային են և այլն:

ԺՀԿ-ում հասկանում էին, որ ստեղծված պայմաններում ընտրազանգվածի քվեները շահելու համար հարկավոր է մեղմացնել դիրքորոշումը իսլամի նկատմամբ և հարկավոր է որոշակի զիջումներ կատարել 1950 թ. տեղի ունենալիք ընտրություններին ընդառաջ, ինչը, սակայն, որևէ լուրջ ազդեցություն չունեցավ ընտրողների և իսլամականների կարծիքի վրա, ովքեր վստահ էին, թե «հնարավոր չէ հաստեղել ԺՀԿ-ն և իսլամական հասարակությունը»¹:

Ընդգծենք, այնուամենայնիվ, այն իրողությունը, որ այս անհամատեղելիությունն արդյունք չէր լույ կրոնական հայացքների տարբերության, այլ նաև սոցիալական խնդրի և մշակույթի ըմբռնման: Իսլամականներն իշխանական վերնախավին դիտում էին որպես արևմտյան գաղափարներ ունեցողներ, ում հետ իրենք ընդհանուր ոչինչ չունեին. նրանց հայացքում ԺՀԿ-ն բյուրոկրատիայի և ժանդարմերիայի կուսակցությունն էր: Իսկ քաղաքային և գյուղական բնակչության համար երկուսն էլ անտանելի էին:

1946 թ. ստեղծվում է նոր քաղաքական կուսակցություն, որն անվանվում է Դեմոկրատական (DP, հետայսու՝ ԴԿ): Կուսակցության անդամների շարքում մեծ թիվ են կազմում այն պատգամավորները, ովքեր լքել էին Քեմալի հիմնած կուսակցության շարքերը՝ Ջելալ Բալարի գլխավորությամբ: ԺՀԿ-ն չի առարկում նոր ընդդիմադիր կուսակցությունն օրինականացնելու գործընթացի դեմ՝ հատուկ հրավիրված նիստի ընթացքում որոշում ընդունելով մենաշնորհային դիրքից հրաժարվելու վերաբերյալ²:

ԴԿ-ն 1950 թ. ընտրություններից առաջ մեղադրում է ԺՀԿ-ին իսլամի նկատմամբ թշնամական վերաբերմունք ունենալու հարցում, ինչին ի պատասխան վերջինս ընդգծում էր, թե ԺՀԿ-ն շատ քայլեր է

¹ Feroz A., Politics and Islam in Modern Turkey, Middle Eastern Studies, Vol. 27, No. 1, Jan., 1991, p. 9, (pp. 3–21).

² Миллер А., Краткая история Турции, Москва, 1948, с. 226.

կատարել կրոնի համար¹: Երկու կուսակցություններն օգտագործում էին իսլամի հանգամանքն իրենց նպատակներին ծառայեցնելու համար: Առաջին անգամ հանրապետության հռչակումից հետո քաղաքականության մեջ իր տեղը սկսեց զբաղեցնել իսլամական միտքը: Սակայն հարկավոր է նշել, որ, չնայած տեղի ունեցող քաղաքական գործընթացներին, հասարակության շրջանում դեռևս նկատելի չէին կրոնական լուրջ շարժումներ:

1950 թ. մայիսին տեղի ունեցած ընտրությունների արդյունքում ԴԿ-ն ԹԱՄԺ-ում ստացավ 408 տեղ, երբ ԺՀԿ-ն ստացավ միայն 69 տեղ²: Այսպիսով՝ բազմակուսակցական համակարգի առաջացման արդյունքում առաջին անգամ հանրապետության պատմության սկզբից իշխող ԺՀԿ-ն Ինոնյուի գլխավորությամբ դարձավ ընդդիմություն, իսկ երկրի նախագահ դարձավ Զելա Բայարը, ով Աթաթուրքի կենդանության օրոք վերջին վարչապետն էր: Կառավարությունը ղեկավարեց խոշոր գործարար Ադնան Մենդերեսը, ով դեռևս ոչ վաղ անցյալում ԺՀԿ-ի շարքերում էր: ԴԿ-ն էլ ավելի ամրագրեց իր հաղթանակը ԹԱՄԺ-ում 1954 թ. տեղի ունեցած ընտրությունների արդյունքում³:

ԴԿ-ն, որպես քող օգտագործելով մտքի և դավանանքի ազատության կարգախոսը, բացահայտ կերպով աջակցում էր հոգևորականության ծավալած գործունեությանը՝ բարձրացնելով վերջինիս դերը երկրի քաղաքական կյանքում: Արդեն 1950 թ. թյուրքերեն և նմանատիպ կրոնական պաշտամունքի վայրեր այցելելու վերաբերյալ օրենքում փոփոխություն կատարվեց՝ թույլատրելով այցելել «մեծ թուրքերի թաղված վայրեր և այն թյուրքերին, որոնք արվեստի գործեր են»⁴:

Այսպիսով՝ 1950-ական թվականներին բազմակուսակցական համակարգի հաստատման գործընթացին զուգահեռ, երկրում սկսում են ակտիվանալ իսլամի արժեքները դավանող շարժումները, կազմա-

¹ Киреев Н., История Турции XX век, Москва, 2007, с. 283.

² Նույն տեղում, էջ 287:

³ Նույն տեղում, էջ 288:

⁴ Նույն տեղում, էջ 283:

կերպությունները, միություններն ու հիմնադրամները, որոնց նպատակն իսլամի արտահայտչամիջոցների ու խորհրդանիշների միջոցով մշակութային, քաղաքական և սոցիալական խնդիրների շուրջ մարդկանց համախմբելն էր: Հոգևորականության ակտիվացումը նկատելի է դառնում հատկապես գյուղական վայրերում, որտեղ ընդհատակում երբեք էլ չէին դադարել գործելուց կրոնական խմբավորումները: Կրկին գլուխ են բարձրացնում հոջաներն ու իմամները, ամենուրեք բացվում են իմամներ պատրաստող դպրոցներ: Հոգևորականությունը պայքար է ծավալում կանանց էմանսիպացիայի գործընթացի դեմ: Սկսում են հնչել պահանջներ՝ կանանց իրավունքները սահմանափակելու և դպրոցներում երկու սեռերի համատեղ ուսուցումը դադարեցնելու վերաբերյալ¹:

Օգտվելով ստեղծված քաղաքական բարենպաստ իրադրությունից՝ Բայար-Մենդերես կառավարության վարած քաղաքականության արդյունքում 1950-ական թվականներին ակտիվանում են նաև 1924 թ. ընդունված օրենքի համաձայն գործունեությունը դադարեցրած բոլոր միաբանությունները և եղբայրությունները, որոնք, սակայն, գաղտնի, իսկ երբեմն էլ ակնհայտ կերպով շարունակում էին կատարել ծիսական արարողություններ՝ կրելով կրոնական հագուստներ²:

ԴԿ-ի կառավարման տարիներին նոր քայլեր ձեռնարկվեցին, որոնք սկսվել էին դեռևս ԺՀԿ-ի կողմից, որպեսզի ամրանա կրոնի դերը երկրի կյանքում. նախնառաջ վերացվեց արգելքն ազանը արաբերեն կարդալու վերաբերյալ, ապա կրոնի դասերը դարձան ուսումնական ծրագրի անբաժանելի մասը՝ ընդգրկվելով նաև միջին դասարանների ծրագրերում: Այս զիջումներն առաջացրին բանակի դժգոհությունը, որը համոզված պնդում էր, թե կառավարության քայլերը ի չիք են դարձնում Աթաթուրքի սկզբունքները՝ գործելով միայն ի շահ իշխող էլիտայի:

¹ Даниелян Р., Место религии в политике правящих кругов Турции в области просвещения (1923–1965 гг.), – Страны и народы ближнего и среднего востока, том XII, Ереван, 1985, с. 30.

² Кондакчян Р., Турция: внутренняя политика и ислам, Ереван, 1983, стр. 147.

1950-ական թվականներից ալևիները ևս, սուննի հոգևորականության ակտիվացմանը զուգահեռ, սկսում են աջակցություն ցույց տալ ԴԿ-ին, քանի որ դժգոհ էին միակուսակցական ռեժիմից, որն իրենց համար բազմաթիվ խնդիրներ էր առաջացնում: Նրանց մեջ կրկին հույս է արթնանում, թե կրոնական ազատականացումից իրենք նույնպես կարող են շահել, քանի որ երկրում ծավալված քաղաքական պայքարը տարբեր ուժերի միջև հնարավորություն կտար օգուտ քաղելու և թուլացնելու ճնշումը ալևիական կրոնական սպասավորների նկատմամբ, ինչպես նաև թույլ կտար ալևիական համայնքի անդամներին դուրս գալ սուննի մուսուլմանի քողի հետևից:

Սակայն այդ իրավիճակը երկար չի տևում, քանի որ ալևիներն այն քանից հետո, երբ երկրում սկսում են հնչել կոչեր մզկիթներում աղոթելու, արաբերեն ազան կանչելու և այլնի մասին, փոխում են ուրվագծվող դրական վերաբերմունքը նոր ձևավորված կառավարության հանդեպ՝ հասկանալով, որ կրոնական ազատականացումը երկրում հիմնականում վերաբերում է սուննի հոգևորականության ակտիվացմանը, ինչն ավելացնում է ճնշումն ալևիականության կրոնական ազատության վրա՝ արգելք հանդիսանալով ալևիների ազատ դավանանքին և խոչընդոտ՝ ալևիական ցանկացած հասարակական գործունեության համար:

Ի հավելումն կրոնական մոլեռանդության խորացման՝ ԴԿ-ն, բացի սուննիամետ քաղաքականությունից, վարում էր նաև տնտեսական խտրական քաղաքականություն, որն անմիջականորեն ազդում էր երկրի հարավ-արևելյան տնտեսապես աղքատ շրջանների բնակչության կենսամակարդակի վրա: ԴԿ-ի վարած ներքին տնտեսական քաղաքականությունն իրականում շատ չէր տարբերվում ԺՀԿ-ից, քանի որ նրա շարքերին անդամագրված առևտրային և բանկային համակարգերում մեծ կշիռ ունեցող անհատների շնորհիվ շարունակվում էր մասնավորապես խոշոր հողատերերի և առևտրականների աջակցման քաղաքականությունը:

¹ Shankland D., The Alevis in Turkey, New York, 2003, p. 24.

1951 թ. ԹԱՄԺ-ն օրենք է ընդունում արտաքին կապիտալի հոսքի խթանման վերաբերյալ երկրի տնտեսության տարբեր բնագավառներում ներդրումներ կատարելու նպատակով: Սակայն կառավարության ձեռնարկած այս և այլ մի շարք միջոցներ, այդ թվում նաև բարեփոխումներն ագրարային ոլորտում, չնչին ազդեցություն են ունենում գյուղական բնակչության խնդիրների լուծման համար: Այս ամենին գումարվում է նաև 1950-ական թվականների երկրորդ կեսին սկսված գնաճը, ինչի արդյունքում բնակչության վիճակն էլ ավելի է վատանում¹: Երկրում աճում էր դժգոհությունը կառավարության նկատմամբ, քանի որ տնտեսական քաղաքականության արդյունքում բողոքում էին ոչ միայն ֆինանսապես անապահով խավը, այլև մտավորականները, զինվորականները և այլն: Հաճախ հակաամերիկյան ցույցերը զուգորդվում էին հակակառավարական դժգոհություններին:

Կառավարության վարած նման տնտեսական քաղաքականությունը մեծապես ազդում է երկրի հիմնականում գյուղական բնակավայրերում ապրող ալևիների կենսամակարդակի վրա: Այն հանգամանքը, որ կառավարությունն աջակցում է հիմնականում խոշոր հողատերերին, և արդյունքում աղքատանում են բազմաթիվ գյուղացիներ՝ դառնալով հողագուրկ, պատճառ է դառնում մեծ քանակությամբ գյուղացիների՝ քաղաք տեղափոխվելուն՝ դատարկ թողնելով բազմաթիվ գյուղեր, որոնց թվում նաև մի շարք ալևիական բնակավայրեր²:

Գյուղից դեպի քաղաք ալևիների արտահոսքը հանգեցնում է քաղաքային միջավայրում ալևիական նոր խմբերի ձևավորմանը, ինչին հատկապես նպաստում է այն հանգամանքը, որ ալևիները հիմնականում նախընտրում էին բնակվել նույն թաղամասերում և շփվել միմյանց հետ: Այս գործընթացն ալևիների շրջանում հանգեցնում է քաղաքական դաշտում գործունեություն ծավալելու անհրաժեշտության գաղափարին, ինչի պահանջն ալևիները, հանգամանքներից

¹ Кондакчян Р., Внутренняя политика Турции (1950–1960), – Страны и народы ближнего и среднего востока, том V, Ереван, 1970, с. 44–46.

² Çalışlar O., Alevilerin tarihinden kritik sayfalar, – Aleviler vali de olmak istiyoruz general de, İstanbul, 2009, s. 164.

ելնելով, թերևս չէին գիտակցել նախկինում՝ գյուղական բնակավայրերում իրենց առջև միայն ալևիականություն ազատ դավանելու խնդիր ունենալով:

1960-ական թվականներին Թուրքիայի քաղաքական դաշտում ավելի ակնառու է դառնում ալևիների և հատկապես ազգությամբ քուրդ ալևիների դերը, որոնք ձգտում էին գրավելու քաղաքական սպեկտրի առավել ձախ թևը: Դա մի կողմից՝ հետևանք էր այն իրողության, որ աստիճանաբար սկսել էր բյուրեղանալ Թուրքիայի քաղաքական դաշտը, իսկ մյուս կողմից՝ շարունակվում էր սուննիականության արմատականացման գործընթացը: Արդյունքում պատմական հին արմատներ ունեցող ալևի-սուննի հակամարտությունը քաղաքական մրցակցության ձևով երկրում նոր ուժգնությամբ սրվում է որպես ձախերի և աջերի պայքար, և քաղաքաբնակ դարձած ալևիների մի մասը, հատկապես երիտասարդ սերնդի ներկայացուցիչները, սկսում են ալևիականությունը դիտել սոցիալիստական և մարքսիստական գաղափարախոսությունների քողի ներքո: Այդ շրջանում դեռևս ալևիների քաղաքական ձախակողմյան կողմնորոշումը հիմնականում արտահայտվում էր ընտրությունների ժամանակ, երբ նրանք իրենց քվեները տալիս էին ձախակողմյան կողմնորոշում ունեցող կուսակցություններին:

Կառավարության նկատմամբ երկրում տիրող դժգոհությունն իր գագաթնակետին է հասնում, երբ սկսվում են հետապնդումներն այն անձանց նկատմամբ, ովքեր թեկուզ մեղմորեն քննադատում էին իշխանական վերնախավի քայլերը: Այս իրավիճակը, բնականաբար, անմասն չէր թողնում նաև ալևիական համայնքի անդամներին, քանի որ վերջիններս, դեմ լինելով կառավարության վարած ներքին քաղաքականությանը, հանդիսանում էին ընդդիմադիր կուսակցություններին, այդ թվում նաև ԺՀԿ-ին հարող ուժ:

1960 թ. Թուրքիայում տեղի են ունենում բազմահազարանոց ցույցեր՝ կառավարության հրաժարականի պահանջով, ինչին հետևում է մայիսի 27-ին բանակի ղեկավարությամբ տեղի ունեցած հեղաշրջումը՝ Աթաթուրքի սկզբունքներին վերադառնալու լոզունգի

ներքո: Հակախալամիզմը և հակակոմունիզմը հեղաշրջման գաղափարի հեղինակների՝ երիտասարդ սպանների հայացքների կարևոր բաղադրիչն էր: Ժամանակավոր կառավարությունը, որը կազմվել էր Ազգային միության կոմիտեի (հետայսու՝ ԱՄԿ) կողմից, բաղկացած էր երեք գեներալներից և 15 քաղաքացիական անձանցից: Ջեմալ Գյուրսելը զբաղեցնում է վարչապետի և պաշտպանության նախարարի պաշտոնը: Միաժամանակ նա ԱՄԿ-ի ղեկավարն էր և երկրի զինված ուժերի հրամանատարը¹: ԱՄԿ-ն, սակայն, 1930-ական թվականների լայնցիզմի սկզբունքները վերականգնելու փոխարեն կրոնն է դիտում որպես թուրքական ինքնության կենսական բաղադրիչ և երկրում հզորացող ձախակողմյան ուժերի դեմ պայքարելու արդյունավետ միջոց, ինչի արդյունքում պայմաններ են ստեղծվում կրոնի ազատականացման գործընթացն առավել արդյունավետ իրականացնելու համար²:

Քանի դեռ ընթանում էին նախկին պաշտոնյաների դատավարությունները, զինվորականները շարունակում էին ձևավորել իշխանական նոր օրգաններ. թույլատրվեց ստեղծել քաղաքական կուսակցություններ: 1961 թ. մայիսին անցկացվեց թվարկություն, որի արդյունքում ընդունվեց նոր սահմանադրություն: Վերջինս, ի թիվս այլ կետերի, հատուկ թվարկում էր աշխարհիկության սկզբունքները. կրթության իրավունք, հավատացյալին՝ աղոթքի կատարման թույլտվություն, ազատություն սեփական կրոնական համոզմունքները հայտնելու կամ չհայտնելու հարցում: 19-րդ հոդվածն արգելում էր կրոնական զգացմունքների շահագործում սեփական կամ քաղաքական նպատակներով³:

1961 թ., երբ թուրքական սահմանադրությունն առաջին անգամ թույլ է տալիս սոցիալիստական կուսակցության գոյությունը երկրում, հիմնվում է Թուրք աշխատավորական կուսակցությունը (TIP, հե-

¹ Киреев Н., История Турции XX век, Москва, 2007, с. 308.

² Տեր-Մաթևոսյան Վ., Իսլամը Թուրքիայի հասարակական-քաղաքական կյանքում (1970–2001 թթ.), Երևան, 2008, էջ 38:

³ Киреев Н., История Турции XX век, Москва, 2007, с. 310.

տայսու՝ ԹԱԿ), որն իր ծրագրում, ի թիվս սոցիալական և մշակութային բազմաթիվ խնդիրների, անդրադառնում էր նաև ալևիների իրավունքների պաշտպանության հարցին: Այն իր սոցիալիստական ծրագրով 1965 թ. առաջին անգամ կարողացավ մասնակցել խորհրդարանական ընտրություններին՝ ստանալով 15 տեղ, ինչն իրավունք տվեց ունենալու աշխատանքային խումբ: ԹԱԿ-ի ղեկավարներն այդ շրջանում սոցիալիստական շարժման այնպիսի հայտնի անձինք էին, ինչպիսիք էին Բեհիջե Բորանը և Մեհմեթ Ալի Այբարը¹:

Արդեն 1960-ական թվականների վերջին այս կուսակցության անդամների հիմնական մասը կազմում էին ալևիները, հատկապես ազգությամբ քուրդ, որոնց մի մասն անդամակցել էր սոցիալական պատճառներից դրդված, իսկ մյուս մասը՝ ձախակողմյան գաղափարներ ունենալու պատճառով: Թեև կուսակցական հավաքների ժամանակ շոշափվում էր նաև քրդական հարցը, սակայն այդ հանգամանքը չէր խոչընդոտում ալևիներին ընդունել քաղաքական այդ ուղղվածությունը՝ որպես առկա խնդիրների լուծման ճանապարհ: Կուսակցությունը թեև 1971 թ. անօրինական է հայտարարվում², սակայն ձախակողմյան և քրդական շարժումներին անդամագրվելու միտումն ալևիների շրջանում պահպանվում է նաև հետագա տասնամյակների ընթացքում: Օրինակ՝ 1990 թ. ստեղծված Բուրդիստանի կոմունիստական շարժման անդամների կազմում բավական մեծ թիվ են կազմում ալևիները³:

Թուրքիայի քաղաքական դաշտում ալևիների կատարած առաջին ծանրակշիռ քայլը 1966 թ. ծագումով Հաջիբեքթաշ բնակավայրից մի քանի ալևի հոգևոր առաջնորդների կողմից Միություն կուսակցության հիմնումն է, որը մեծ խանդավառություն է առաջացնում ալևիների շրջանում, քանի որ Թուրքիայի Հանրապետության պատմության մեջ ալևիներն առաջին անգամ փորձ են անում սեփական

¹ Նույն տեղում, էջ 313:

² Aringberg-Laatanza M., Alevs in Turkey – Alawites in Syria: Similarities and Differences, – Alevi Identity. Cultural, religious and social perspectives, Istanbul, 1998, p. 158.

³ White P., Ethnic Differentiation among the Kurds: Kurmanci, Kizilbash and Zaza, http://members.tripod.com/~zaza_kirmanc/research/paul.htm#7

ուժերով դուրս գալու քաղաքական դաշտ և հիմնելու ալեհական կուսակցություն: Կարճ ժամանակ անց այն վերանվանվում է Թուրքիայի միություն կուսակցության (TBP, հետայսու՝ ԹՄԿ): Վերջինիս բազմանդամ դառնալու գործընթացին, ի հաշիվ ալեհների, խոչընդոտում էր միայն ԹՄԿ-ի գոյությունը, քանի որ, ինչպես նշեցինք, բազմաթիվ ալեհներ արդեն անդամակցում էին այդ կուսակցությանը և պայքարում ոչ թե ալեհական, այլ սոցիալիստական գաղափարների համար: Ալեհների՝ երկու տարբեր քաղաքական ուժերի հարելու խնդիրն ուներ հետևյալ պատճառը. քաղաքական շարժումներով հիմնականում տարված էին, ինչպես վերևում արդեն նշվեց, երիտասարդ սերնդի ներկայացուցիչները, քանի որ տարեցները նախկին գյուղաբնակ համայնքների անդամներն էին, և ավելի շատ տարված էին քաղաքային միջավայրում առաջացած սոցիալական խնդիրներով, քան քաղաքական ուղղվածության գաղափարներով: Իսկ երիտասարդ ալեհների մի որոշ հատված, առանձնապես տեղ չտալով կրոնին, ալեհականությունը դիտում էր որպես հետամնաց ուսմունք, որն իրենց համար քաղաքային պայմաններում խոչընդոտ էր: Ի հավելումն այս հանգամանքին՝ ալեհական նորաստեղծ կուսակցությունը չունեւր գաղափարական այն հզոր հենքը, որն ընդունակ էր ձգելու սոցիալիստական գաղափարներով տոգորված բոլոր ալեհ ակտիվիստներին:

Այնուհանդերձ ալեհների քաղաքական ակտիվության հետևանքն իրեն սպասել չի տալիս: Արդեն 1969 թ. Թուրքիայում տեղի ունեցած ընտրությունների արդյունքում երկրի արևելյան շրջաններում հաղթող թեկնածուների շարքում կային թվով ութ ալեհ, և այս անգամ ևս ԹՄԿ-ի միակ լուրջ մրցակիցները ԹՄԿ-ի թեկնածուներն էին¹: Սակայն այդ ընտրություններից հետո կուսակցության վարկանիշն սկսում է ընկնել, և արդեն 1973 թ. ընտրություններում հաղթում է միայն մեկ թեկնածու, ավելի ուշ՝ 1977 թ., ոչ մի թեկնածու չի հավա-

¹ Çalışlar O., Aleviler ne istiyor?, – Aleviler vali de olmak istiyoruz general de, İstanbul, 2009, s. 12.

քում բավարար ձայների քանակ¹, ինչը հանգեցնում է կուսակցության փլուզմանը, քանի որ այդ թվականին տեղի ունեցած ընտրությունների ժամանակ ալևիների գրեթե մեծամասնությունն իր ձայնը տալիս է ԺՀԿ-ին՝ դիտելով այն որպես իրենց քաղաքական նպատակների իրականացման միակ ճանապարհ²:

1960-ական թվականներին երկրում տեղի ունեցող գործընթացներում նկատվում է ալևիների որոշակի ակտիվացում, և, քաղաքականապես համախմբվելու փորձերից բացի, ալևիներն առաջին քայլն են կատարում նաև հասարակական ոլորտում՝ 1963 թ. ստեղծելով առաջին կազմակերպությունը՝ «Հաջիբեքթաշ տուրիստական միություն» անվամբ (HTB)³: Քաղաքական և հասարակական ոլորտում ալևիների դրսևորած ակտիվությունն իր պտուղներն է տալիս հատկապես ալևի ուսանողների շրջանում: Համալսարաններում ալևի ուսանողները կազմում են ուսանողական միություններ, սկսում են տպագրվել «Ջեմ» և «Էիլիբեյթ» անուններով ամսագրեր, որոնցում երիտասարդներն արտահայտում են իրենց գաղափարները⁴:

Այնուամենայնիվ, այստեղ հարկավոր է ընդգծել այն փաստը, որ ի հակադրություն ալևիականությունը որպես հետամնաց ուսմունք դիտող հատվածի, քաղաքային միջավայր տեղափոխված և հարազատ բնակավայրերից կտրված ալևիների արդեն երկրորդ սերնդի մի լայն զանգված որպես հավաքական ինքնություն ձանաչում էր ոչ թե ազգությունը, այլ ալևիականությունը, ինչպես, օրինակ՝ քուրդ ալևիների պարագայում, որոնց շարքերում բազմաթիվ էին այն անձինք, ովքեր հայտարարում էին, թե իրենք «ոչ թե քուրդ են, այլ ալևի»:

Ալևիական քաղաքական և հասարակական գործունեությունը, սակայն, որոշակի անկում է ապրում հետագա տասնամյակների ըն-

¹ Çalışlar O., Alevilerin tarihinden kritik sayfalar, – Aleviler vali de olmak istiyoruz general de, İstanbul, 2009, s. 164.

² Shankland D., The Alevis in Turkey, New York, 2003, p. 47.

³ Balkız A., Aleviler general de olmak istiyor, vali de..., – Aleviler vali de olmak istiyoruz general de, İstanbul, 2009, s. 34.

⁴ Öz B., Alevilik Tarihinden İzler, İstanbul, 1997, s. 23.

թացքում: Այն կրկին վերականգնվում է 1980–1990–ական թվականների ընթացքում, որին մեծապես նպաստում է երկրից արտագաղթի արդյունքում եվրոպական մի շարք երկրներում, մասնավորապես Գերմանիայում ձևավորված ալևիական համայնքի ակտիվ գործունեությունն այս ուղղությամբ և ներգրավվածությունը Թուրքիայում ալևիական շարժումների զարգացման գործում:

Ալևիների համախմբման առաջին փորձերը տեղի էին ունենում մի ժամանակահատվածում, երբ հասարակության զարգացման ճանապարհի փնտրտուքն իրականացվում էր զինվորական վերնախավի և արևմտյան համախոհների խիստ հսկողության ներքո՝ ներքին հակասությունների և արտաքին խնդիրների պայմաններում, իսկ քաղաքական պայքարը երկրում ուրբանիզացման գործընթացի ազդեցության ներքո սրվում էր սոցիալական հակասությունների, ինչպես նաև արևմտյան մշակույթի դեմ իսլամականների պայքարի ֆոնին: Այս բոլոր գործընթացները, իրենց բացասական հետևանքներով հանդերձ, այնուամենայնիվ, ինչ–որ չափով արթնացրին ալևիներին 1930–ական թվականներից ի վեր ծախյալ կերպով ալևիականություն դավանելու թմբիրից և հող նախապատրաստեցին երիտասարդ սերնդի համար, թեկուզ այլ գաղափարների հարելու միջոցով հետագայում հանգել ալևիական ինքնության պահպանման գաղափարին:

դ. Ուրբանիզացիան և դրա ազդեցությունն ալևիականության որոշ սկզբունքների վրա

Անցյալ դարի կեսերին աշխարհի մի շարք զարգացող երկրներում սկսված ուրբանիզացման գործընթացի արդյունքում քաղաքներում կենտրոնանում է մեծաքանակ բնակչություն: Բազմաթիվ գյուղացիներ, մեծ բնակավայրերում գոյության ավելի նպաստավոր պայմաններ սկսելով, բնակություն են հաստատում քաղաքներում:

Թուրքիայի պարագայում ուրբանիզացման գործընթացը տեղի է ունենում երկրի արևելքից դեպի արևմուտք ուղղությամբ, քանի որ, ի

տարբերություն արևմտյան շրջանների, տնտեսապես ավելի թույլ էին զարգացած արևելյան շրջանները, որտեղ ենթակառուցվածքային խնդիրները դեռևս լուծված չէին: Բացի այդ՝ ագրարային խնդիրների լուծման նպատակով կառավարության վարած քաղաքականությունը, որը պայմանավորված էր ամերիկյան կապիտալի հոսքի միջոցով գյուղատնտեսությունը զարգացնելու ծրագրով, հանգեցնում է այդ շրջաններում աշխատուժի ավելցուկի առաջացմանը, ինչը, բնականաբար, ստիպում է շրջանների բնակչությանն աշխատանք փնտրել արդեն մեծ քաղաքներում կամ Սև, Էգեյան և Միջերկրական ծովերի ափամերձ շրջաններում, որտեղ տարբեր բնագավառների, ինչպես, օրինակ՝ զբոսաշրջության, շինարարության զարգացման արդյունքում էժան աշխատուժի պահանջարկ կար:

Սակայն միշտ չէ, որ ապրուստի ավելի նպաստավոր պայմաններ գտնելու ակնկալիքով քաղաք եկած գյուղացիները կարողանում էին հարմար աշխատանք գտնել, քանի որ քաղաքային բնակչության՝ շատ կարճ ժամանակահատվածում մեծանալն իր հերթին հանգեցնում է գործազրկության աճին և նորաստեղծ թաղամասերի բնակիչների աղքատացմանը: Ի հավելումն այս ամենին՝ խնդիրներ են առաջանում առողջապահության և կրթության բնագավառներում. դժվարանում է ենթակառուցվածքային համակարգը զարգացնելու գործընթացը՝ բնակչության թվաքանակի աճի տեմպին համապատասխան: Արդյունքում սոցիալական խնդիրները բարդացնում են նոր քաղաքաբնակների կյանքը:

Թուրքիայի Հանրապետության գոյության առաջին տարիներին ալևիները գլխավորապես կազմում էին գյուղական համայնքի մի մասը՝ բնակվելով առավելապես երկրի հարավ-արևելյան շրջաններում: Հիմնականում ազգությամբ թուրք և քուրդ ալևիները ի սկզբանե կենտրոնացած են եղել Թուրքիայի արևելյան և հարավ-արևելյան մի շարք նահանգներում, իսկ փոքր թվաքանակով ալևիներ բնակվել են

նաև Միջերկրական ծովի ափամերձ շրջաններում¹: Սակայն տասնամյակների ընթացքում, ուրբանիզացման գործընթացի արդյունքում նրանց մեծ մասը գյուղից տեղափոխվել է քաղաք՝ բնակություն հաստատելով հատկապես Ստամբուլում, Անկարայում, Իզմիրում և այլն: Այս քաղաքներում բնակվող ալևիների վերաբերյալ, սակայն, տեղեկությունները բավականին սուղ են և ոչ ճշգրիտ: Այդ պատճառով հնարավոր չէ հստակ տվյալներ բերել մեծ քաղաքներում բնակվող ալևի բնակչության թվաքանակի վերաբերյալ: Մոտավոր տվյալները ներկայացված են աշխատությանը կից՝ Թուրքիայի քաղաքական քարտեզում:

Սկզբում՝ մինչև մեծ քաղաքներ տեղափոխվելը, ալևիները փակ համայնք էին, և անձանոթներին դժվար էր թափանցել նրանց ներհամայնքային կյանք: Ալևիներն այսպես բնակվել են հենց սկզբից ալևիականության ձևավորման շրջանից սկսած, քանի որ սուննիների կողմից մշտապես առկա ճնշումները ստիպել են նրանց պտտվել ծպտված՝ շատ հաճախ իբրև սուննի ձևանալով: Սակայն հանրապետության հռչակումից հետո ալևիների նկատմամբ սկսված ճնշումները, հատկապես քրդական ապստամբությունների ժամանակ քրդերով և նաև ալևիներով բնակեցված բազմաթիվ բնակավայրերի ոչնչացումը և դրանց բնակչության տեղահանումը, ինչպես նաև առկա սոցիալական խնդիրները, որոնք այդ շրջանների տնտեսապես փակ լինելու արդյունք էին, մեծ հոսք են առաջացնում դեպի երկրի արևմտյան ավելի զարգացած շրջաններ և հատկապես մեծ քաղաքներ, ինչի արդյունքում խախտվում է ալևիականության գաղտնիության սկզբունքը, և համայնքը ժամանակի ընթացքում դառնում է ավելի թափանցելի:

Ալևիական բնակավայրերից արտագաղթելու առաջին ալիքը սկսվում է 1937–1938 թվականներին՝ Դերսիմում տեղի ունեցած արյունալի իրադարձություններից հետո, երբ դաժանաբար կոտորվում և

¹ 1919 թ. օգոստոսի տվյալներով՝ բզլաշների թիվը Կիլիկիայում հասնում էր 50 հազարի: St' u Tachjian V., *La France en Cilicie et en Haute-Mésopotamie Aux confins de la Turquie, de la Syrie et de l'Irak* (1919–1933), Paris, 2004, p. 82.

տեղահանվում են հարյուր հազարից ավելի բնակիչներ: Հարկավոր է ընդգծել, սակայն, որ այս սարսափելի դեպքերից հետո բազմաթիվ ալեկներ՝ տարհանված Դերսիմի իրենց բնակավայրերից, 1940-ական թվականներին, այնուամենայնիվ, վերադառնում են հետո՝ հակառակ այդ երևույթը խոչընդոտելու՝ կառավարության վարած քաղաքականությանը: Սակայն վերադարձածները հաջորդ տասնամյակների ընթացքում կրկին ստիպված են լինում լքել իրենց բնակավայրերը՝ այս անգամ արդեն սոցիալական ծանր պայմաններից դրդված:

Այնուամենայնիվ, մինչև 1950-ական թվականներն ալեկների արտագաղթը գյուղից դեպի քաղաք ընդհանուր առմամբ նշանակալի չէր և կազմում էր շատ ցածր տոկոս, եթե, իհարկե, չհաշվենք այն սեզոնային աշխատողներին, ովքեր գնում էին, օրինակ, Սև ծովի ափամերձ շրջաններում միրգ հավաքելու կամ շրջանային կենտրոններում ժամանակավոր աշխատանք կատարելու:

Արտագաղթի հիմնական ալիքը սկսվում է 1950-ական թվականների վերջին և լայն թափով շարունակվում 1960-ական թվականների ընթացքում՝ հիմնականում պայմանավորված լինելով երկրում կառավարության վարած սոցիալ-տնտեսական քաղաքականությամբ, ինչի արդյունքում նոսրանում են ալեկական բնակավայրերը:

Աշխատանք գտնելու նպատակով ժամանակավորապես իրենց բնակավայրերից մեկնած գյուղացիները անգամ աշխատանքն ավարտելուց հետո չեն ցանկանում վերադառնալ իրենց գյուղ, այլ փորձում են բնակություն հաստատել մեծ քաղաքներում կամ գոնե այդ քաղաքներին ավելի մոտ ընկած շրջաններում, քանի որ գյուղական համայնքներում նրանց սպասում էր գործազրկություն կամ լավագույն դեպքում՝ չափազանց ցածր վարձատրվող աշխատանք, ինչը, սակայն, չէր կարող ապահովել անգամ գոյության համար նվազագույն պայմանները:

Պետք է նշել սակայն, որ ոչ բոլոր ալեկներն էին իրենց կամքով արտագնա աշխատանքից հետո բնակություն հաստատում ծննդավայրից հեռու: Նրանց մի մասն, այնուամենայնիվ, նախընտրում էր

թեև քիչ վարձատրվող, բայց հարազատ բնակավայրին մոտ աշխատանք գտնել: Բայց այս դեպքում էլ արդեն համայնքի անդամներն իրենք այլևս չէին ցանկանում հետ ընդունել գյուղական համայնքից դեպի քաղաք հեռացած և վերադարձած ալևիներին: Պատճառն այն էր, որ, ինչպես արդեն նշեցինք, ալևիական գյուղական համայնքները փակ էին արտաքին աշխարհի համար, իսկ արտագնա աշխատանքի մեկնած անդամների պատճառով խախտվում էր համայնքի գաղտնիության սկզբունքը, որը նրանք խստորեն պահում էին ներսում¹:

Իրականում քաղաքաբնակ դարձած ալևիները հիմնականում չէին կարողանում չխախտել ալևիական գաղտնիության սկզբունքը և ստիպված այնքան խստությամբ չէին վերաբերվում «թաքիայի» ինստիտուտի կիրառմանը և կամա թե ակամա բացահայտում էին կրոնական գաղտնիք հանդիսացող մի շարք սկզբունքներ՝ չհաշված, իհարկե, այն քիչ թվով ալևիներին, որոնք մինչ այժմ էլ դեռ շրջապատում թաքցնում են իրենց ալևիական ինքնությունը²:

Այս երևույթը քաղաքային միջավայրում բավականին ձևափոխում է ալևիականության հիմնական դրույթները՝ վտանգելով կրոնական բազմաթիվ սովորույթների և, ընդհանրապես, ալևիականության գլխավոր սկզբունքների հետագա գոյությունը: Այն, մեծապես փոփոխելով կատարվող արարողությունների անցկացման եղանակը, ստիպում է քաղաքաբնակ ալևիներին այլ տեսանկյունից նայել սովորույթներին և ընդհանրապես ալևիականությանը՝ որպես կենսակերպ:

Հարկ է նշել, որ ալևիականության ձևափոխությունը, թեև անհամեմատ դանդաղ, այնուամենայնիվ, սկսվել էր դեռևս անցած դարի առաջին քառորդում, երբ 1925 թ. երկրում արգելվել էր ալևիական արարողությունների անցկացումը: Չնայած բազմաթիվ ալևիների համառ ջանքերին, ովքեր գաղտնի կերպով շարունակում էին կատա-

¹ Bruinessen M., Muslims, Minorities and Modernity: The restructuring of heterodoxy in the Middle East and Southeast Asia, <http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Oratie%20korte%20versie.htm>

² Yaman A., Kizilbash Alevi Dedes, <http://www.alevibektasi.org/dedes.htm>

րել ծեսերը՝ սերնդեսերունդ փոխանցելով դրանց անցկացման կարգը, այնուամենայնիվ, արգելքն իր ազդեցությունը թողնում է, և արդեն 1980–1990–ական թվականներին, երբ սկսվում է ալկիական զարթոնքը, շատ քիչ թվով ալկիներ են հիշում կրոնական արարողությունների անցկացման կարգի մասին:

Առաջին հերթին քաղաքային միջավայրում փոխվում է ծիսակատարությունների անցկացման կարգը, հատկապես ջեմկիների հայեցակարգը, որոնք ալկիների բոլոր կրոնական արարողությունների անցկացման և հանդիպումների վայրեր էին: Ջեմկիներ ունենալու կարիքն ալկիների շրջանում զգացվում է 1960–ական թվականներին քաղաքային ալկի բնակչության ձևավորման գործընթացին զուգահեռ, քանի որ նախկինում, երբ նրանք բնակվում էին գյուղական շրջաններում, ծեսերն ու բոլոր այլ արարողություններն անց էին կացվում տանը, հաճախ միայն ձմռան ամիսների՝ ընթացքում, իսկ քաղաքային պայմաններում արդեն հարկավոր էր հիմնել նոր պաշտամունքի վայրեր, ինչը դժվար գործընթաց էր պետության կողմից կիրառվող մերժողական քաղաքականության պայմաններում: Այդ պատճառով քաղաքներում ալկիները ստիպված սկսում են հավաքվել տարբեր նշանակություն ունեցող շենքերում՝ ճաշարաններում, կինոթատրոններում և այլն:

Արդյունքում Թուրքիայի մեծ քաղաքներում գործող ջեմկիները դառնում են բազմաֆունկցիոնալ հաստատություններ, որտեղ, ալկիական զուտ կրոնական արարողություններից բացի, սկսում են կատարվել նաև մշակութային բազմատեսակ միջոցառումներ: Բնականաբար տեղի ունեցող հավաքությունները իրենց ուժով և եղանակով տարբերվում էին նախկինում գյուղական վայրերում կատարված արարողություններից, քանզի մի կողմից՝ մասնակից ալկիներն էին այլ կերպ դիտում այդ ամենին, մյուս կողմից էլ՝ փաստացի հնարավոր չէր կատարել որոշ ծիսակարգեր նախկինի պես:

Ավելի ուշ ալկիական ինքնագիտակցությունը հատկապես երիտասարդության շրջանում ուժեղացնելու նպատակով ծիսակատարությունները մեծ քաղաքներում սկսում են անցկացվել հարսանյաց սրահներում և սպորտային դահլիճներում. առաջին հերթին այդ ձևով

փորձ էր արվում ցույց տալու մասնակիցներին, թե ինչքան մեծ և ուժեղ է ալկիական համայնքը, երկրորդ հերթին այդ կերպ երիտասարդները դիտում էին ալկիականությունը որպես ժամանակին համահունչ կրոն, որը միայն հին ավանդույթներով չէր ապրում:

Այս հիմքի վրա կրկին ծաղկում է ապրում ալկիական երաժշտությունը և պոեզիան նոր ոճով ու ժամանակակից մոտիվներով: Արդյունքում ալկիական սովորույթները և ծեսերը սկսում են կատարվել ոչ թե որպես կրոնական, այլ ավանդական աշխարհիկ եղանակով՝ միայն երգի և պարի միջոցով՝ շատ դեպքերում դիտվելով որպես ուղղակի ալկիական մշակութային հավաքույթներ:

Քանի որ քաղաքային կյանքը և աշխատանքային միջավայրը գործնականորեն թույլ չէին տալիս ալկիներին բոլոր տոների ժամանակ պահել ծոմ և մասնակցել կատարվող ծիսակատարություններին, բազմաթիվ ալկիների համար մի շարք ալկիական տոնական արարողություններ նշանակում էին այն ժամանակը, երբ մարդիկ աշխատանքից հետո հավաքվում էին քաղաքային ալկիական տարբեր հավաքատեղիներում՝ փորձելով չկտրել կապը հարազատների և մյուս հավատակիցների հետ:

Սակայն այս ամենի հետ մեկտեղ քիչ չէին նաև ավանդապահ ալկիները, ովքեր սովորույթներն անփոփոխ էին պահում, և նրանց շնորհիվ դեռ երկար ժամանակ մի շարք ավանդույթներ կիրառվում էին տառացիորեն այնպես, ինչպես հիմնականում կատարվել են գյուղական համայնքներում:

Այժմ էլ բազմաթիվ ալկիներ դեռևս փորձում են պահպանել ու շարունակել իրենց սովորույթները նաև քաղաքային միջավայրում: Այս երևույթի ցայտուն օրինակն է այն, որ որոշ ալկիներ դեռևս խուսափում են իրար միջև տեղի ունեցած վիճաբանությունների լուծման համար դատարան դիմելուց, քանի որ համաձայն ալկիական օրենքի՝ սուննիական, այն է՝ պետական դատարաններ դիմելն արգելված է: Նրանց միջև առաջացած խնդիրները փորձում են լուծել դեղենները հիմնականում կրոնական արարողություններից առաջ տեղի ունեցող քննարկումների ընթացքում, քանի որ, ըստ ավանդույթի, ծեսերի ժա-

մանակ հավաքված մասնակիցների միջև չպետք է լինեն տարաձայնություններ անգամ ամենափոքր հարցի շուրջ¹:

Ալևիական սովորույթների և ծեսերի ձևափոխման մյուս պատճառներից մեկն էլ հիմնականում քաղաքներում մեծամասնություն կազմող սուննիների կողմից խտրականության ենթարկվելու վախն էր, քանզի ալևիականությունը հասարակության մեջ դիտվում էր որպես խարան, ուստի խոշոր քաղաքներում բնակվող բազմաթիվ ալևիներ ջանում էին թաքցնել իրենց ինքնությունը՝ փորձելով նմանվել մեծամասնությանը, ինչը կարճ ժամանակի ընթացքում հանգեցնում էր բազմաթիվ արժեքների կորստի: Արդյունքում նրանց հիշողության մեջ կամաց-կամաց սկսում էր խամրել հավատքը՝ մոռացության տալով ալևիականության կարևոր սկզբունքները, և շատ հաճախ քաղաքներում տեղի ունեցող արարողությունները կատարվում էին նորովի՝ միավորելով ալևիականության բազմաթիվ այլ ալվանդություններ ու սովորույթներ:

Հենց այդ շրջանում էլ Թուրքիայում քաղաքային միջավայրում մեծացած ալևիների արդեն երկրորդ սերնդի շրջանում սկսում է ձևավորվել այն համոզմունքը, թե ալևիականությունը կրոն է առանց արարողությունների կատարման՝ մշակութային միջոցառումներով լի, որին, սակայն, փորձում էին ընդդիմանալ բազմաթիվ տարեց ալևիներ, ովքեր հաճախում էին տեղական հավաքատեղիներ, ինչպես նաև որոշ դեղեններ, ովքեր փորձում էին կենդանի պահել այդ ալվանդությունները:

Իրավիճակը փոխվում է 1980-ական թվականներին, երբ ալևիները հիմնում են մշակութային միություններ, ինչի արդյունքում ալևիականությունը սկսում է դիտվել որպես մշակութային և կրոնական ինքնություն: Այս միությունները, որոնք հիմնվում են մեծ քաղաքներում, հատկապես ալևիական խիտ բնակչություն ունեցող թաղամասերում, իսկ մի մասն էլ՝ հին բեքթաշիական եղբայրությունների գործած վայրերում, ջանք չեն խնայում, որպեսզի վերականգնեն

¹ Shankland D., *The Alevis in Turkey*, New York, 2003, p. 7.

ալևիական նախկին սովորույթները և ծիսակատարությունները, ալևի նոր սերնդի մեջ սերմանեն ալևիականության կարևոր սկզբունքները:

Փոփոխությունների ենթարկված ալևիական ամենակարևոր հայեցակարգերից մեկը թերևս դեղենների ինստիտուտն էր, որն ուրբանիզացիայի արդյունքում կրած ազդեցությունների պատճառով կանգնել էր լուրջ փորձության առջև: Նախևառաջ դեղենների դերի անկումն ալևի հասարակության մեջ կապված էր ընդհանրապես ալևիականության կրոնական արժեքների կորստի հետ, քանի որ ալևիների սերունդների միջև առաջացել էր քաղաքական հենքի վրա ձևավորված անդունդ, որն արդեն 1960–ական թվականներին շեշտակիորեն արտահայտվելով՝ գնալով էլ ավելի էր թուլացնում կրոնական առաջնորդների դիրքերը: Խնդիրն այն էր, որ ալևի հին սերնդի ներկայացուցիչները մնացել էին քննալական գաղափարախոսության աջակիցներ՝ դեռևս հուսալով, որ պետությունը մի օր պաշտոնապես ճանաչելու է իրենց իրավունքները, իսկ ալևի երիտասարդությունը, ավելի քաղաքականացած լինելով, կրում էր հեղափոխական գաղափարների ազդեցությունը և միանում էր ձախակողմյան կուսակցություններին՝ դիտելով սուննիներին որպես թշնամիներ և պայքարում էր սուննիականությանը ձուլվելու դեմ՝ համարելով ալևիականությունն ավելի շատ քաղաքական, քան կրոնական ուսմունք: Որոշ ձախակողմյան ուժերին հարող ալևիներ ընդհանրապես դեմ էին արտահայտվում իրենց կրոնական հիերարխիային՝ դիտելով դեղեններին որպես ժողովրդին ֆեոդալական սկզբունքներով շահագործող դաս, ինչը և հանգեցնում էր դեղենների առաքելության կարևորության և ալևիական հասարակության մեջ դերի նվազմանը¹:

Դեղեններն էլ իրենց հերթին, չտիրապետելով համապատասխան գիտելիքների, չէին կարողանում հարմարվել տեղի ունեցող փոփոխություններին: Նրանք անկարող էին բավարարել նոր սերնդի պահանջները քաղաքային պայմաններում՝ չունենալով այդ միջավայրին համապատասխան փորձ և կրթություն: Ալևիական հին լեգենդներն

¹ Zeidan D., The Alevis of Anatolia, Middle East Review of International Affairs, Volume 3, No. 4, December, 1999, <http://meria.idc.ac.il/journal/1999/issue4/jv3n4a5.html>

ու հեքիաթներն այլևս չէին հետաքրքրում քաղաքաբնակ երիտասարդներին, ովքեր քննադատում էին դեղեններին՝ դիտելով վերջիններիս որպես ֆանտաստիկ պատմություններ պատմողների, երբեմն էլ անգամ ծաղր ու ծանակի ենթարկում¹: Երիտասարդների շրջանում տարածված էր այն միտքը, թե դեղենները «ամեն ինչ ավելի են խձձում, քան իրականում է»²:

Խնդիրն ավելի խորանալով՝ երբեմն քաղաքային միջավայրից տեղափոխվում էր գյուղական բնակավայրեր, որտեղ առկա սոցիալական խնդիրները ստիպում էին մարդկանց դուրս գալ սեփական հավատքի ու այն դավանողների դեմ: Որոշ բնակավայրերում անգամ եղել են դեպքեր, երբ դեղեններին վտարել են գյուղից³:

Այս ամենին գումարվում էր նաև ալևիների կողմից երիտասարդ դեղեններին չընդունելու խնդիրը, քանի որ ալևիների մի մասը կարծում էր, որ երիտասարդները չեն կարող լինել լրջամիտ և իմաստուն դեղեններ ու պահել սերնդեսերունդ փոխանցվող ավանդույթները⁴: Ավելին, ծեր դեղենների մահից հետո նրանց տեղը զբաղեցնող սակավաթիվ երիտասարդ դեղեններն իրենք անգամ չունեին նախկին հետաքրքրությունն իրենց մասնագիտության նկատմամբ, քանզի ձգտում էին ունենալու ավելի եկամտաբեր աշխատանք, որովհետև դեղենները, պետության կողմից չընդունվելով որպես հոգևոր ուսուցիչներ և չստանալով աշխատավարձ, փաստացի չէին ունենում եկամտի որևէ մշտական աղբյուր և ապրում էին ալևական համայնքի նվիրատվությունների հաշվին:

Արդյունքում 1980–ական թվականներին արդեն գրեթե չկային իրական գիտելիքներ ունեցող դեղեններ, և ծիսական արարողությունները ղեկավարող դեղենները ստիպված ծեսի ողջ ընթացքում կանոնակարգը կարդում էին իրենց առջև դրված թղթերից, ինչը ևս մեծա-

¹ Bozkurt F., State–Community Relations in the Restructuring of Alevism, – Alevi Identity. Cultural, religious and social perspectives, Istanbul, 1998, p. 86.

² Kehl–Bodrogi K., Alevis in Germany–On the Way to Public Recognition?, ISIM newsletter, 8/01, p. 9.

³ Vorhoff K., "Let's reclaim our History and Culture!": Imagining Alevi community in contemporary Turkey, Die Welt des Islams, Vol. 38, Issue 2, July, 1998, p. 244.

⁴ Altun F., Aleviler soldan aradıklarını bulamadı, AKP'yi destekleyenler karşılığını alamadı, – Aleviler vali de olmak istiyoruz general de, İstanbul, 2009, s. 93.

պես ազդում էր հասարակության մեջ նրանց ունեցած հեղինակության վրա¹:

Վերջին շրջանում կարևոր այս խնդիրը լուծելու նպատակով հեղինակավոր ալևիների կողմից կատարվում է թեքքեններում դեղենների ուսուցումներ կազմակերպելու փորձեր, սակայն այս քայլն իր հերթին առաջացնում է մի շարք խնդրահարույց հարցեր՝ «ինչպե՞ս ընտրել դեղեններին», քանի որ մինչ այդմ այդ պաշտոնը փոխանցվում էր ժառանգաբար, «արդյո՞ք յուրաքանչյուր ցանկացող կարող է դառնալ դեղեն», կամ «ինչպե՞ս կընդունի ալևիական համայնքն այդպիսի դեղեններին» և այլն²:

Ուրբանիզացիայի ազդեցությունն ալևիական սովորույթների և կրոնական ավանդույթների վրա նշանակալի է, ուստի այս աշխատության սահմաններում հնարավոր չէ նկարագրել և վերլուծել բոլոր փոփոխությունները: Ուղղակի որպես օրինակ կարելի է նշել «մուսահիփությունը»: Մուսահիփությունը մեծապես փոփոխության ենթարկված, անգամ կարելի է ասել՝ այլևս գրեթե չկիրառվող, բայց ներհամայնքային կյանքում ժամանակին շատ կարևոր դեր ունեցած հայեցակարգերից մեկն է. նրա էությունը հետևյալն է՝ ցանկացած տղամարդ պետք է ունենա մուսահիփ՝ «խորհրդատու ընկեր», ում ընտրությունը հատուկ արարողությամբ է նշվում, և ալևի երկու մուսահիփներից մեկի մեղք գործելու դեպքում մյուսն էլ է համարվում «վարկաբեկված», և հետագայում շատ դժվարությամբ է ընդունվում համայնքի անդամների կողմից³: Սակայն այժմ, երբ մուսահիփ ընկերներից մեկը գտնվում է գյուղում, իսկ մյուսը՝ քաղաքում կամ ավելի հեռու, օրինակ՝ եվրոպական որևէ երկրում, գործնականորեն անհնարին է դառնում կիրառել այս ավանդույթը, ուստի իրականում այն դադարում է գործելուց:

¹ Bozkurt F., State-Community Relations in the Restructuring of Alevism, – Alevi Identity. Cultural, religious and social perspectives, Istanbul, 1998, p. 86.

² Նույն տեղում:

³ Տաղավարեան Ն., Քրիստոնեական բողոքականութեան եւ զրգրլաւաշներու աղանդին ծնունդը, Կ. Պոլիս, 1914, էջ 51–53:

Ուրբանիզացիայի արդյունքում քաղաքային միջավայրում ձևավորված ալևի բնակչության շրջանում ալևիականության ձևափոխումը շարունակվում է մինչ այսօր: Թեև հիմնականում քաղաքաբնակ դարձած ալևիները չեն պահպանում իրենց նախնիների ավանդույթները, այնուամենայնիվ վերջին տասնամյակների ընթացքում սկսված ալևիական շարժումը երիտասարդ ալևիների շրջանում արթնացրել է իրենց արմատները ճանաչելու մղում և ցանկություն, ինչպես նաև բազմաթիվ ալևիների համակել իրենց կրոնական ինքնությամբ հպարտանալու զգացումով, ինչի արդյունքում նոր սերնդի ներկայացուցիչները փորձում են վերագտնել այն ավանդույթները, սովորույթներն ու պատմությունները, որոնք անմիջապես կապված են ոչ վաղ անցյալում իրենց բնակավայրերից դուրս եկած նախնիների հետ:

Սակայն, ըստ մեզ, չափազանց կարևոր է մի շարք հայեցակարգերի և ավանդույթների հարցը, որոնք հավանաբար այլևս չեն վերականգնվի, ինչպես ծիսակատարությունների ժամանակ զոհ մատուցելը կամ ընտանիքի անդամներով տների կտուրներին արևի ծագելը կամ լուսնի դուրս գալը դիմավորելը: Եթե միայն հնարավոր լինի վերականգնել այն ավանդույթները, որոնք գոյություն ունեին և կատարվում էին մինչև անցած դարի առաջին քառորդը գյուղական միջավայրում բնակվող ալևիների կողմից, ապա դա կլինի մեծագույն հաղթանակ ժամանակակից ալևիների համար և մեծապես կնպաստի ալևիականության արմատները վերագտնելուն և կրոնի հենասյունների պահպանման գործընթացին:

ԳԼՈՒԽ 3. ԱԼԵՎԻԱԿԱՆ ՇԱՐԺՄԱՆ ՁԵՎԱԿՈՐՈՒՄԸ ԵՎ ԸԵՏԱԳԱ ԸՆԹԱՑՔԸ

ա. Նեղաշրջումները Թուրքիայում և աջակողմյան ու ձախակողմյան ուժերի պայքարը

1971 թ. մարտի 12-ին հանրապետական Թուրքիայի պատմության մեջ երկրորդ անգամ զինված ուժերը միջամտում են քաղաքականությանը՝ ստիպելով հրաժարական տալ հերթական կառավարությանը: Այս գործողության հիմնական նպատակներից մեկը ԽՍՀՄ-ի կողմից աջակցություն ստացող ձախ ուժերին քաղաքական բեմից հեռացնելը և դրանց հետագա գործունեությունը դադարեցնելն էր¹, քանի որ ԴԿ-ի մոնոպոլիայի վերացման արդյունքում քաղաքական դաշտում ձևավորվել էին պանթյուրքիստական և իսլամիստական կուսակցությունները, աճել էին ձախակողմյան շարժումները: Երկրում սկսված հուզումները, տեղի ունեցող ցույցերը, որոնց հիմնականում մասնակցում էին ուսանողներ, աշխատավորներ, հանգեցրել էին քաղաքական իսլամի դերի մեծացմանը: Արմատական ձախերի շրջանում սկսվել էր արծարծվել անգամ քրդական ազգային փոքրամասնությանն ուշադրություն դարձնելու միտքը²: Հուսալով պահպանել խաղաղություն՝ Դեմիրելի նոր կառավարությունը որոշում ընդունեց արտակարգ իրավիճակ հայտարարել Ստամբուլում և Իզմիրում: Սակայն այս գործողությունը չօգնեց, և տեղի ունեցած հե-

¹ Տեր-Մաթևոսյան Վ., Իսլամը Թուրքիայի հասարակական-քաղաքական կյանքում (1970–2001 թթ.), Երևան, 2008, էջ 43:

² Zürcher E., Turkey: A Modern History, London, 2004, p. 256.

դաշրջման արդյունքում երկրի զինված ուժերի որոշմամբ կառավարությունը ցրվեց, ինչին հետևեց արտակարգ իրավիճակի հայտարարումը երկրում: Ձևավորվեցին պետական նոր մարմիններ՝ զինվորական վերնախավի հսկողության ներքո: Հետապնդումներ սկսվեցին ձախակողմյան ուժերի նկատմամբ, արգելվեց Թուրքիայի աշխատավորական կուսակցության գործունեությունը¹, որի ղեկավարները դատապարտվեցին 15 տարվա ազատազրկման: Ցրվեցին երիտասարդական կազմակերպությունները, ձերբակալվեցին հազարավոր անձինք, արգելվեցին մի շարք պարբերականներ:

Սակայն երկրում ընդհանուր դրությունն այդ իրադարձությունից հետո էապես չի փոխվում, և Թուրքիայում, ինչպես աջերի, այնպես էլ ձախերի կողմից ավելանում է ահաբեկչության մակարդակը՝ հասնելով գագաթնակետին 1970-ական թվականների երկրորդ կեսին՝ սոցիալական, կրոնական և էթնիկական հակամարտությունների ֆոնի վրա:

Այս իրադրության «մեղավորներից» գլխավորը, թերևս, «Գորշ գայլեր» գրոհային ջոկատներն էին, որոնք գործում էին Ազգայնական շարժում կուսակցության (MHP) ղեկավար Ալփարսլան Թյուրքեշի ղեկավարությամբ: «Գորշ գայլերը» պայքարում էին կոմունիստական գաղափարակիրների դեմ՝ որպես կոմունիստ դիտելով բոլոր ձախակողմյան ուղղվածություն ունեցող ուժերին: Ավելին, լինելով ոստիկանությունն ու անվտանգության ուժերի հովանավորյալը, «Գորշ գայլերը» ձախերի դեմ պայքարը դուրս էին բերել փողոց՝ փորձելով պայքարել ահաբեկչական և սադրիչ գործողություններով²:

Այս իրավիճակում սրվում են ալեխների առանց այն էլ լարված փոխհարաբերությունները սուննի ծայրահեղ իսլամական ուժերի հետ: Լարված իրավիճակն իր գագաթնակետին է հասնում 1970-ական թվականների վերջին և այնքան է թեժանում, որ երկրի տարբեր շրջաններում տեղի են ունենում մի շարք բախումներ՝ արդյուն-

¹ Նույն տեղում, էջ 259:

² Դումանյան Ա., Ազգայնական շարժում կուսակցության («Գորշ գայլեր») գործունեության հիմնական փուլերը Թուրքիայում 1960-70-ական թթ., Թուրքական և օսմանագիտական հետազոտություններ, հատոր IV, Երևան, 2006, էջ 107:

քում թողնելով բազմաթիվ զոհեր և վիրավորներ: Ալեհները պարբերաբար հարձակումների են ենթարկվում աջակողմյան սուննի արմատականների կողմից: Այդ բռնությունները հիմնականում հովանավորվում էին պետական որոշ մարմինների կողմից. վերջիններս գրեթե ոչինչ չէին անում այդ իրադարձությունները կանխելու և մեղավորներին խիստ միջոցներով պատժելու ուղղությամբ:

Առաջին լուրջ բախումները տեղի են ունենում 1978 թ. ապրիլին Մալաթիայում: Իրավիճակը սրվում է այն բանից հետո, երբ նույն ամսի 17-ին պայթուցիկ պարունակող ծանրոցի միջոցով սպանվում է աջակողմյան ուժերին հարող քաղաքապետ Համիդ Ֆենդոլլուն ընտանիքի հետ միասին: Կատարվածի համար սուննի արմատականները մեղադրում են ալեհներին: Երբ դեռ քաղաքը ուշքի չէր եկել տեղի ունեցածից, հաջորդ օրը լուրեր են տարածվում, թե իբր քաղաքային ավազանից եկող ջուրը թունավորված է ալեհների կողմից¹: Քաղաքի փողոցները լցվում են հարևան նահանգներից այստեղ բերված հրոսակախմբերով, որոնց անդամների թիվը հասնում էր մինչև 20 հազարի, ինչից հետո արձանագրվում են առաջին բախումները: Վերջիններս հարձակվում են ալեհներին պատկանող գրասենյակների, խանութների վրա՝ այրելով ու կոտրելով հնարավոր ամեն ինչ²: Հաջորդ երկու օրերի ընթացքում շարունակված վայրագությունների արդյունքում զոհվում է ութ, վիրավորվում հարյուրից ավելի մարդ³:

Հաջորդ բնակավայրը, որտեղ տեղի են ունենում ալեհ-սուննիական բախումներ, Սվազն է: Այս անգամ սկզբնապատճառ է դառնում նույն թվականի սեպտեմբերի 3-ին մի քանի անձանց մասնակցությամբ տեղի ունեցած ծեծկոտուքը, որին միջամտում են մասնակիցներին կարգի հրավիրելու նպատակով մոտեցած զինվորականներ: Ծեծկոտուքն ավարտվում է երկու կնոջ սպանությամբ՝ առիթ դառնալով տեղի ունեցածից զայրացած քաղաքի բնակիչների մասնակ-

¹ Today's Zaman, 20 June, 2009.

² Çalışlar O., Alevilerin tarihinden kritik sayfalar, — Aleviler vali de olmak istiyoruz general de, İstanbul, 2009, s. 165.

³ Radikal, 17 Kasım, 2008.

ցությամբ լայնածավալ բախումների: Քարերով և այրվող շերտով զինված մի քանի խմբեր նետվում են դեպի ալևիներով բնակեցված Ալիբաբա թաղամաս և հրկիզում ու կոտորում ալևիների բնակարաններն ու գրասենյակները: Թալանվում են նաև Ալիբաբա թաղամասում գտնվող շուկան և խանութները, այրվում բազմաթիվ տներ: Մի քանի խմբեր էլ, մեքենաներով շրջելով քաղաքի փողոցներով, բարձրախոսներով բղավում են, թե իբր ալևիները հարձակվել են նամազ կատարելուց հետո մզկիթից դուրս եկող մուսուլմանների վրա և սպանել նրանց, ապա պայթեցրել Ալիբաբայի մզկիթը¹: Իսկ Ինոնյու և Յիդիթլեր թաղամասերում նախապես պատրաստված խմբերը հարձակվում են մարդկանց վրա և ծեծում նրանց: Սադրիչ գործողությունները հասնում են իրենց գագաթնակետին, երբ զինված մարդկանց մի խումբ ներխուժում է մզկիթներից մեկի տարածք և կրակ բացում բալկոն հավաքվածների վրա: Այս ամենի արդյունքում սկսված հսկայական խառնաշփոթն էլ ավելի են խորացնում մեքենաներով քաղաքում շրջողները, ովքեր անդադար հայտարարում են, թե արդեն բազմաթիվ մարդիկ են սպանվել ալևիների կողմից և կոչ անում դուրս գալու նրանց դեմ ջիհադի: Այդ օրը քաղաքում տեղի ունեցած բախումների արդյունքում զոհվում է վեց և վիրավորվում մի քանի հարյուր մարդ²:

Բախումները շարունակվում են նաև հաջորդ օրը, երբ նշվում էր Սվազի կոնգրեսի 59 ամյակը, և Ռամադան ամսվա սկսվելու կապակցությամբ տեղի էր ունենում տոնական աղոթք: Ժողովրդին ալևիների դեմ գրգռելու նպատակով մզկիթներում հայտարարվում է, թե «կոմունիստները», «քզլբաշները» սպանել են իրենց եղբայրներին, ինչից հետո գագազած ամբոխը կրկին անցնում է գործի: Այդ օրը ևս զոհվում է ինը, վիրավորվում հարյուրից ավելի մարդ, թալանվում և հրկիզվում է մոտ հարյուր բնակարան և 350-ից ավելի խանութ ու գրասենյակ³: Ի հավելումն այս ամենին՝ իբրև թե դեպքերը

¹ Çalışlar O., Alevilerin tarihinden kritik sayfalar, – Aleviler vali de olmak istiyoruz general de, İstanbul, 2009, s. 166.

² Sivas olayları 1978, <http://www.pirsultan.net/kategori.asp?KID=6&ID=57>

³ Çalışlar O., Alevilerin tarihinden kritik sayfalar, – Aleviler vali de olmak istiyoruz general de, İstanbul, 2009, s. 166.

հետաքննելու և մեղավորներին բացահայտելու նպատակով Թուրքիայի իրավապահ մարմինների կողմից կատարվում են բազմաթիվ բնակարանների անտեղի խուզարկություններ՝ երբեմն անգամ առանց տանտերերի ներկայության: Ոստիկանության աշխատակիցները, ստորացնելով մարդկանց, խուզարկելիս այնպիսի «եռանդ» են ցուցաբերում, որ գրեթե բոլոր խուզարկվող բնակարաններում «պատահաբար» կոտրվում և փողոց են նետվում բազմաթիվ իրեր: Արդյունքում, սակայն, իրական մեղավորները մնում են անպատիժ¹:

Այս երկու քաղաքներում տեղի ունեցած իրադարձություններն իրենց ծայրակետին են հասնում Քահրամանմարաշում, որը, թերևս, Թուրքիայի Հանրապետության պատմության մեջ երկրի ալևի և սուննի բնակչության միջև կատարված ամենազանգվածային բախումն էր:

Նույն թվականի դեկտեմբերին քաղաքում գտնվող կինոթատրոններից մեկում «Արևը ե՞րբ է ծագելու» հակակոմունիստական ֆիլմի ցուցադրման ժամանակ իրականացվում է պայթյուն, ինչի համար կրկին մեղադրվում են ալևիները, ովքեր սատարում էին ձախակողմյան ուժերին²: Այնուհետև սկսված խառնաշփոթի ընթացքում ծայրահեղականների մի քանի խմբեր հարձակվում են ալևիներով բնակեցված թաղամասերի վրա՝ տարածելով այն լոգունգը, թե «Մարաշը դառնալու է ալևիների գերեզմանը»³: Քաղաքում գտնվող անվտանգության ուժերից բացի՝ Կայսերիից և Գազիայնթեպիից ևս բերվում են ոստիկանական խմբեր, ովքեր պետք է կարգ ու կանոն հաստատեին քաղաքում, բայց փոխարենը երկար ժամանակ առանց միջամտելու ուղղակի դիտում են տեղի ունեցածը: Դեկտեմբերի 26-ին միայն իրավիճակը կարգավորվում է: Բախումների ընթացքում աջ

¹ Sivas olayları 1978, <http://www.pirsultan.net/kategori.asp?KID=6&ID=57>

² Դումանյան Ա., Ազգայնական շարժում կուսակցության («Գորշ գայլեր») գործունեության հիմնական փուլերը Թուրքիայում 1960–70-ական թթ., Թուրքական և օսմանագիտական հետազոտություններ, հատոր IV, Երևան, 2006, էջ 109:

³ Alemdar Z. & Çorbacıoğlu R., Alevis and the Turkish State, Turkish Policy Quarterly, Vol. 10, Number 4, p. 119.

թևային սուննի ամբոխի գոհ է դառնում ավելի քան 120 ալևի¹, վիրավորվում է ավելի քան 1000 մարդ²:

Երկրում ստեղծված իրավիճակի արդյունքում վարչապետ Էջևիթը, ով դեմ էր ռազմական միջամտությանը ցանկացած պարագայում, ստիպված եղավ ռազմական իրադրություն հայտարարել երկրի 13 նահանգներում, որոնց թիվն ավելի ուշ դարձավ 20³:

Մարաշում տեղի ունեցածի կապակցությամբ քրեական գործեր են հարուցվում, սակայն բախումներին մասնակցած անձանց դատավարությունը շարունակվում է մինչև 1991 թ., իսկ մեղադրյալների մեծ մասը, որոշ ժամանակ անց ներում ստանալով, ազատ է արձակվում բանտից: Այս դեպքերից հետո բազմաթիվ ալևիներ կանգնում են քաղաքը լքելու փաստի առաջ՝ չցանկանալով բնակվել այս վերջին իրադարձությունների արդյունքում ստեղծված ծայրահեղ լարված մթնոլորտում⁴: Ալևիական հեղինակավոր մի շարք կազմակերպություններ առ այսօր պահանջում են բացել պետական արխիվն ու հրապարակել Մարաշի ջարդերի վերաբերյալ այնտեղ առկա նյութերը և պատժել իրական հանցագործներին, ովքեր դեռևս կենդանի են⁵:

Թուրքիայում 1970–ական թվականներին բռնությունների և անհանդուրժողականության մթնոլորտում առաջացած քաոսային իրավիճակը շտկելու նպատակով երկրի զինված ուժերը 1980 թ. սեպտեմբերին 12–ին կրկին իրականացնում են ռազմական հեղաշրջում՝ իշխանությունը վերցնելով իրենց ձեռքը: Գեներալների կողմից ստեղծված Ազգային անվտանգության խորհուրդը (հետայսու՝ ԱԱԽ) գլխավոր շտաբի պետ Քենան Էվրենի գլխավորությամբ ցրում է խորհրդարանը, հեռացնում իշխանությունից Դեմիրելի կառավարությանը, դադարեցնում քաղաքական կուսակցությունների գործունեությունը⁶:

¹ Բրյոնեսեն Մ., Կրոնը Քուրդիստանում, Իրան–Նամե, 1993, հոլիս, էջ 31–32:

² Norton J., The Turks and Islam, – The World's Religions, London, Routledge, 1988, p. 404.

³ Zürcher E., Turkey: A Modern History, London, 2004, p. 263.

⁴ Çalışlar O., Alevilerin tarihinden kritik sayfalar, – Aleviler vali de olmak istiyoruz general de, İstanbul, 2009, s. 167.

⁵ BİA Haber Merkezi, 22 Aralık, 2008.

⁶ Սիմոնյան Հր., Թուրք–հայկական հարաբերությունների պատմությունից, Երևան, 1991, էջ 544:

Ազգային փրկություն և Ազգայնական շարժում կուսակցությունների դեմ զինվորական դատախազությունը հարուցում է դատական գործեր: Միաժամանակ սկսվում են մասայական և դաժան հետապնդումներ ձախակողմյան կուսակցությունների և կազմակերպությունների նկատմամբ: Քանի որ հեղաշրջումը կատարվել էր նախապես ծրագրված սցենարով, տեղի ունեցող հետապնդումները կատարվում էին «անցանկալի» մարդկանց ցուցակներով: Մոտ վեց շաբաթ անց արդեն ձերբակալվել էին 11 500 քաղաքացիներ: Իսկ մեկ տարի անց արդեն նրանց թիվը հասնում էր 122 600-ի: Երկու տարի անց մոտ 80 000-ը դեռևս պահվում էին բանտերում, իսկ նրանցից 30 000-ը սպասում էին դատաստանին¹: Ձերբակալվածների շարքում էին նաև «Գորշ գայլերը», սակայն մեծ թիվ էին կազմում ոչ միայն այն անձինք, որոնց կասկածում էին ահաբեկչական գործունեություն կատարելու մեջ, այլ բազմաթիվ քաղաքական գործիչներ, առևտրականներ, դասախոսներ, լրագրողներ, իրավաբաններ և բոլոր նրանք, ովքեր մինչև հեղաշրջումը որևէ կերպ հարել էին ձախակողմյան գաղափարներին: Երկրի արևելյան շրջաններում ավելի լայն մասշտաբով ռազմական գործողություններ ծավալվեցին քրդերի դեմ, որոնց մասնակցում էին հազարավոր մարտիկներ երկու կողմերից:

Հեղաշրջման արդյունքում իշխանության եկած ռազմական ռեժիմը վերջ դրեց Թուրքիայում քաղաքական ակտիվությանը հաջորդ երեք տարվա ընթացքում: Երկիրը թևակոխեց ճնշումների մի նոր փուլ, և 1981 թ. հոկտեմբերին իշխանությունը որոշեց ընդհանրապես ցրել բոլոր կուսակցությունները՝ դադարեցնելով նրանց գործունեությունը, ինչը թույլ տվեց ԱՄՆ-ին ակտիվ կերպով միջամտել քաղաքական նոր խմբավորումների ձևավորմանը: Հետապնդումների պատճառով ձախ կողմնորոշում ունեցող երիտասարդության մեծ մասը հեռացավ ձախակողմյան քաղաքական ուժերից: Նրա մի ստվար հատված, ոգևորված հարևան երկրում տեղի ունեցած իսլամական հեղափոխությամբ, սկսեց հարել իսլամական ուժերին, ինչով

¹ Zürcher E., Turkey: A Modern History, London, 2004, p. 279–280.

և բացատրվում է այդ տարիներին կրոնական ազդեցության մեծացումը դպրոցներում և համալսարաններում¹: Այս երևույթն, իհարկե, տեղի էր ունենում որոշ չափով ռեժիմի թույլտվությամբ, քանի որ, չնայած այն հռետորաբանությանը, թե զինվորականների նպատակը «իրական քեմալիզմը» վերականգնելն էր, այնուամենայնիվ, երիտասարդության քաղաքականացումից խուսափելու համար նախընտրելի էր իսլամի արժեքների ուժեղացումը հասարակության շրջանում:

1980 թ. իրադարձությունները, բնականաբար, առնչվում են նաև ալևիներին՝ անմասն չթողնելով իրականացվող ձերբակալություններին և հարցաքննություններին, սակայն հստակ տվյալներ ձերբակալված և դատապարտված ալևիների վերաբերյալ բացակայում են: Ընդհանուր առմամբ բանակն ուժեղացնում է հսկողությունը նաև կրոնական միաբանությունների ընդհատակյա գործունեության նկատմամբ:

Սակայն, եթե կրոնի քաղաքական ակտիվացումը 1980 թ. ռազմական հեղաշրջման հիմնական պատճառներից մեկն էր, ապա մի քանի տարի անց արդեն նույն գեներալների համար հենց կրոնն է դառնում հասարակական կարգերը և արժեքները նորովի համակցելու միջոց: Իսկ ալևիների նկատմամբ ճնշումներն աստիճանաբար սկսում են իրագործվել ոչ թե ֆիզիկական բռնության, այլ գաղափարական եղանակով:

1985 թ. «Աթաթուրքի բարձրագույն խորհուրդը»՝ նախագահ Էվրենի գլխավորությամբ, վարչապետ Թուրգութ Օզալի և զինվորական ուժերի ազդեցիկ հրամանատարների մասնակցությամբ հավանություն է տալիս «Թյուրք-իսլամական համադրություն» կոչվող մշակութային հայեցակարգին, որի գերնպատակներն էին ձախ և անջատողական ուժերի դեմ պայքարը, Աթաթուրքի փափագած միատարր հասարակության ամրապնդումը, Օսմանյան կայսրության «վեհանձն անցյալի» մատուցումը նոր լույսի ներքո, թուրքականության, իսլամականության և արևմտականացման սկզբունքների համատեղման

¹ Feroz A., Politics and Islam in Modern Turkey, Middle Eastern Studies, Vol. 27, No. 1, Jan., 1991, p. 18.

վրա հիմնված մշակութային ժառանգության խրախուսումը¹: Հայեցակարգի ընդունման արդյունքում որդեգրված գաղափարախոսությունը, փաստորեն, անտեսում էր թուրք հասարակության բազմամշակութային բնույթը: Կառավարությունը որոշում է կայացնում երկրում ուժեղացնելու կրոնի դերը՝ գերադասելով վերահսկվող հոգևոր կրթությունը երկրին վնասող հոգևոր պրոպագանդայից: Այս որոշմանը զուգահեռ երկրում, հատկապես արևելյան՝ ալևիներով և քրդերով բնակեցված շրջաններում, սկսում է իրականացվել մզկիթների կառուցման քաղաքականություն, որը զուգակցվում էր այլ ենթակառուցվածքային «բարեկամությունների» հետ²: Քայլ առ քայլ իրագործելով ընդունված հայեցակարգի դրույթները՝ կառավարությունն ընդունում է կրթության մասին օրենք, որը հավելում էր դպրոցներում կրոնական դասերի պարտադիր անցկացման մասին կետը³: Նշենք, որ մինչ այդ կրոնի վերաբերյալ դասերը դպրոցական ծրագրերում մտցվել էին դեռևս 1940-ական թվականներից, սակայն 1980-ական թվականներին դրանք դառնում են պարտադիր:

Թյուրք-իսլամական համադրության հայեցակարգի ընդունումն իր ազդեցությունն է ունենում նաև Թուրքիայում բնակվող ալևիների վրա. փոխվում է պետական քաղաքականությունը վերջիններիս նկատմամբ: Պետության կողմից սկսվում է քարոզվել այն գաղափարախոսությունը, թե ալևիներն իրականում սուննիներ են, ովքեր ունեն այլ սովորույթներ և մշակութային հենք՝ այսպիսով փորձելով անտեսել սուննիների և ալևիների կրոնական առանձնահատկություններն ու տարբերությունները: Այս երևույթը, ի թիվս ուժային ձուլման փորձերի, ալևիական գյուղերում մզկիթների կառուցման և

¹ Տեր-Մաքևոյան Վ., Իսլամը Թուրքիայի հասարակական-քաղաքական կյանքում (1970–2001 թթ.), Երևան, 2008, էջ 80–81:

² Zeidan D., The Alevi of Anatolia, Middle East Review of International Affairs, Volume 3, No. 4, December, 1999, <http://meria.idc.ac.il/journal/1999/issue4/jv3n4a5.html>

³ Зиганшина Г., Роль религиозных орденов Турции в исламистском движении 80–90-х гг. XX в., –Современная Турция: проблемы и решения, Москва, 2006, стр. 108.

սուննի իմամների՝ դեպի այդ բնակավայրեր գործուղման, առաջացնում է ալևիների դժգոհությունը¹:

Միջկրոնական լարված մթնոլորտը թուլացնելու նպատակով 1980–ական թվականների վերջին լույս են տեսնում նաև մի շարք գրքեր և հոդվածներ, որոնք կոչված էին պայքարելու հասարակության մեջ կարծրացած այն կարծիքի դեմ, թե ալևիականությունը պարունակում է անբարո սովորույթներ: Հատկապես այն ժամանակ, երբ ընդունվում է թյուրք–իսլամական համադրության հայեցակարգը, և սկսում են քայլեր ձեռնարկվել այն իրականացնելու ուղղությամբ, ինչպես, օրինակ՝ կրթության բնագավառում որոշակի փոփոխություններ մտցնելն էր, ալևիները սկսում են ավելի հստակ գիտակցել իրենց ինքնությունը պահելու անհրաժեշտությունը:

Իրենց դեմ պետության կողմից տարվող քարոզարշավը որոշ ալևիների շրջանում ձևավորում է այն համոզմունքը, թե իրենք քաղաքական խումբ են՝ կրոնական առանձին գաղափարախոսությամբ: Սկսվում է նաև ալևիների մշակութային շարժումը, որի կորիզը դառնում են Թուրքիայում մեծ տեմպերի հասած ուրբանիզացիայի հետևանքով գյուղական փակ համայնքներից դուրս եկած բազմաթիվ ալևիներ, ովքեր կրթություն էին ստացել երկրի տարբեր բարձրագույն ուսումնական հաստատություններում: Նրանք կազմում են ֆոնդեր և միություններ, վերակառուցում են սրբերի դամբարանները և փորձում վերականգնել ալևիական ծիսակատարությունները, որպեսզի հզորացնեն ալևիական մշակույթը, համայնքը, ինքնությունը: Պատմության մեջ առաջին անգամ ալևիները հասարակայնորեն ընդունում են իրենց ինքնությունը:

Իսլամականության աճին զուգընթաց 1980–ական թվականների վերջին Թուրքիայում ծավալվում են հասարակական քննարկումներն այն թեմաների շուրջ, որոնք առաջ արգելված էին, ինչպես, օրինակ՝ ալևիներին որպես առանձին կրոնական համայնք դիտելը: Նրանք պայքարում էին իրենց՝ որպես առանձին կրոնական համայնք ճա-

¹ Բրոյնեսեն Մ., Կրոնը Բուրդիստանում, Իրան–նամե, 1993, հուլիս, էջ 31–32:

նաչման, ալևիական կրոնական արարողությունների օրինականացման, պետական կրթական համակարգում իրենց գաղափարախոսությունների ներկայացման և հեռարձակվող պետական լրատվամիջոցներում ժամանակի տրամադրման համար: «Ալևիականության հարցը» դառնում է երկրում ամենաշատ քննարկվող թեմաներից:

Ալևիականության՝ տեղի ունեցող «ազատականացման» գործընթացի վրա իր դրական ազդեցությունն է ունենում արևելյան Եվրոպայում 1980-ական թվականների վերջին տեղի ունեցած սոցիալիստական բլոկի փլուզումը, որի արդյունքում էթնիկ ազգայնականության գաղափարների աճով ոգևորված՝ ալևիներն ակտիվացնում են իրենց քաղաքական շարժումը Թուրքիայում: Այս պայմաններում սոցիալիզմը, որը վերջին երկու տասնամյակների ընթացքում երիտասարդ ալևի սերնդի գաղափարական այլընտրանքն էր, կորցնում է իր նախկին կարևորությունը: Ալևի բնակչության մի ստվար զանգված սկսում է փնտրել գաղափարական ինքնության այլ ճանապարհներ: Ահա այդ շրջանում նրանց մեծ մասը սկսում է ինքն իրեն անվանել «ալևի»: Հաջորդ և թերևս ամենակարևոր հանգամանքը, որի մասին արդեն խոսվել է վերևում, Թուրքիայում իսլամական արմատականության խորացումն էր, ինչը ալևիներին դրդում է պայքարելու իսլամականության դեմ:

Մշակութային ուժացումն իրագործելու նպատակով թուրքական պետությունն էլ իր հերթին, թեև որոշ վերապահումներով, եզակի զիջումներ է կատարում ալևիների նկատմամբ, որոնցից էր, օրինակ, Շահբուլու սուլթանի միաբանության շենքի՝ ալևիների կողմից օգտագործման հանձնելու հարցը: Չնայած այն հանգամանքին, որ նախկինում միաբանությունն ուներ բավականին ընդարձակ տարածքներ, 1985 թ. ալևիներն իրավունք են ստանում ժամանակավորապես օգտվելու միաբանության շենքի մի փոքր հատվածից միայն, ինչը, սակայն, ալևիների հետագա շարժման համար կարևոր առաջընթաց էր¹: Ինչպես արդեն նշվեց վերևում, պետության կողմից այս

¹ Erdemir A., Death of a Community: Kızılbaş-Alevi Predicament in 1990s Istanbul, www.alevibektasi.org/aykan_sempoiz.htm

և մյուս զիջումներն ալևիներին պայմանավորված էին նաև երկրում ընթացող կրոնական ազատականացման գործընթացով, ինչը, սակայն, բնավ չէր նշանակում ալևիականության ազատականացում, քանի որ ալևիականությունը պաշտոնապես քարոզվում էր որպես թուրքական իսլամի բաղադրիչ և մշակութային երանգ:

Հաջորդ զիջումը, որ Մայր հայրենիք կուսակցության ղեկավարությամբ կառավարությունը կատարում է ալևիներին, նրանց գլխավոր տոնակատարություններից մեկի՝ Հաջի Բեքթաշի անունը կրող փառատոնի անցկացման թույլատրումը և կազմակերպմանը պաշտոնական բնույթ տալն էր 1989 թ., որը տեղի էր ունենում նույնանուն բնակավայրում¹: Այս տոնը ոչ թե իսլամական տոների նման շարժական էր, այլ ուներ հստակ օր, և մինչ այդ ամեն տարի ալևիների կողմից նշվում էր կիսագաղտնի պայմաններում²: Այս կապակցությամբ պատմաբան Գորդլիսկին փաստում է, որ դեռևս դարակզբին ալևիներն ունեցել են այս սովորույթը և ամեն տարի հավաքվել են Հաջիբեքթաշ քաղաքի մենաստանում՝ Հաջի Բեքթաշին երկրպագելու համար³:

Ալևիական այս մեծ սրբին նվիրված տոնախմբությունները, որոնք առաջ վերածվում էին ընդդիմադիր մշակութային մի փառատոնի, հանկարծ արժանանում են պաշտոնական հովանավորության. մշակույթի նախարարությունը ստանձնում է Հաջիբեքթաշում տեղի ունեցող փառատոնների կազմակերպումը իբրև թե դրանք միջազգային դարձնելու մտադրությամբ: Այժմ այդպիսի հավաքները կրում են ոչ թե կրոնական, այլ մշակութային բնույթ և կոչվում են «փառատոններ», որոնց ժամանակ հավաքված ալևիները կազմակերպում են պարեր, երգեր և այլն: Սակայն դժվար է ասել, թե իրականում քաղաքական այդ քայլը որքանով էր շահեկան ալևիների համար, քանզի ըստ նրանց՝ պետության միջամտությունը զրկում էր իրենց որպես

¹ Shankland D., *The Alevis in Turkey*, New York, 2003, p. 157–158.

² Bruinessen M., *Religious practices in the Turco-Iranian world: continuity and change*, http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/religious_practices_in_the_turco.htm

³ Гордлевский В., *Избранные сочинения*, том I, Москва, 1960, с. 248.

համայնք ներկայանալու հնարավորությունից՝ փաստելով, որ այն օրվանից սկսած, երբ Հաջիբեքթաշում տեղի ունեցող փառատոնների կազմակերպումը պետությունը վերցնում է իր վրա, մասնակից գրեթե հարյուր հազարի հասնող զբոսաշրջիկների թիվը մոտ տասը անգամ կրճատվել է: Բացի այդ՝ նրանց դժգոհությունների պատճառ էր նաև այն, որ ալևիական ավանդույթները ներկայացնում էին մարդիկ, ովքեր դեմ էին ալեխներին¹:

1989 թ. փառատոնի բացման ժամանակ արտասանած ճառում մշակույթի նախարարը նշում է, որ ալեխներն իրենց մեծ ավանդն են ունեցել Օսմանյան կայսրության փառավոր պատմության կերտման գործում ենիչերիների միջոցով (նկատի ունի բեքթաշիական եղբայրությունը – Վ. Հ.)՝ ավելացնելով, որ կառավարությունը պատրաստվում է «սեմահ» պարողների մշտական խումբ ստեղծել զբոսաշրջիկների համար և բնակավայրում կառուցել մեծ մզկիթ²: Սակայն այս երկու մտահղացումն էլ թշնամաբար են ընդունվում ալեխների կողմից, քանզի որակվում են որպես սուննիների կողմից աշխարհի առաջ ալևիականության իրական պատկերը խեղաթյուրված կերպով ներկայացնելուն ուղղված քայլ:

1980–ական թվականները փորձությամբ լի էին հատկապես ազգությամբ քուրդ ալեխների համար. չնայած այն իրողությանը, որ ալևիականությունը պատմականորեն միացնում էր ալևի թուրքերին և քրդերին մեկ համայնքի մեջ, այնուամենայնիվ, ալևի քրդերը կանգնած էին ազգային ինքնության խնդրի առջև: Այդ ժամանակահատվածում գերիշխող է դառնում թուրքականություն և ալևիականություն միավորող տարրը՝ քրդերի առջև ծառացնելով այն հարցը, թե արդյոք ալևիականությունը թուրքական է կամ ներազգային, արդյոք իրենք սկզբում ալևի են, հետո՝ քուրդ: Այս կապակցությամբ հեղինակավոր ալեխները փնտրում էին միավորող գործոններ, որպեսզի տարբեր ազգային խմբերին ներառեն ալևիական համայնքում: Սա-

¹ Balkız A., Aleviler general de olmak istiyor, vali de..., – Aleviler vali de olmak istiyoruz general de, İstanbul, 2009, s. 38.

² Shankland D., The Alevis in Turkey, New York, 2003, p. 158.

կայն նշենք, որ պատմությունը ցույց տվեց, թե ալեհականությունը, որպես կրոնական ինքնություն, հաճախ ավելի ուժեղ է ազգային ինքնությունից: Այս տեսակետի վառ ապացույցն է այն, որ ՔԱԿ-ի շարքերում փոքր թիվ էին կազմում ալեհները՝ չմասնակցելով պետության դեմ քրդերի մղած պայքարին:

Դեռ ավելին՝ շատ անգամ երկրի արևելյան շրջաններում տեղի ունեցող ՔԱԿ-ի իրականացրած ահաբեկչական գործողությունների դեմ պայքարը հաճախ վնասում էր ալեհական բնակավայրերը և ստիպում բնակիչներին տեղաշարժվել դեպի երկրի արևմուտք¹: Օրինակ՝ Դերսիմը բնակիչներից ազատելու նպատակով պետությունը անտառածածկ մի մեծ հատված դարձնում է արգելավայր և 1987 թ. այդ տարածքում գտնվող 233 բնակավայրերի բնակիչներին հրամայում լքել տարածքը՝ Թուրքիայի հարավային և արևմտյան մասերում համապատասխան հողակտորներ խոստանալով նրանց, ովքեր առանց ընդդիմանալու կընդունեն առաջարկը²: Սակայն որևէ վիճակագրական տվյալ չկա այն մասին, թե քանի բնակիչ է ընդունել պետության առաջարկը: Իսկ ալեհական բնակավայրերը Դերսիմի շրջանում մեծապես տուժեցին նաև 1994 թ. աշնանը, երբ այրվեցին հսկայական մակերես ծածկող անտառներ: Թեև պետությունը պնդում էր, թե այդ գործողությունը քրդերի ձեռքի գործն է, այնուամենայնիվ, մամուլում շրջանառվող հիմնական վարկածն այն էր, որ անտառները հրկիզվել են թուրք զինվորների կողմից, որպեսզի ՔԱԿ-ի զինվորները գրկվեն թաքստոց ունենանալու հնարավորությունից³:

Փաստորեն, չնայած 1970-ական թվականների արյունալի իրադարձություններին, այս և հաջորդ տասնամյակը Թուրքիայում բնակվող ալեհների համար շրջադարձային եղավ, որովհետև ձախակողմյան այլ ուժերի կազմում պայքարելով՝ ալեհները չհասան որևէ հավաքական

¹ Human Rights Watch, Turkey, Human rights developments, <http://www.hrw.org/legacy/wr2k/Eca-20.htm>

² Bruinessen M., Forced evacuations and destruction of villages in Dersim (Tunceli), and Western Bingöl, Turkish Kurdistan, Spetember–November 1994, http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Forced_evacuations.pdf

³ Նույն տեղում:

հաջողության, և աստիճանաբար արթնացավ սեփական՝ ալկիական ինքնությունը որպես միավորող ուժ առաջ քաշելու գաղափարը, ինչն իր պտուղներն էր տալու հետագա տասնամյակների ընթացքում:

1980-ական թվականների երկրորդ կեսը, ի հակադրություն առաջին կեսի, երբ բազմաթիվ ալկիներ ձերբակալվեցին որպես ընդդիմադիրներ, նշանավորվեց պետության կողմից գաղափարական ճնշումների աճով, ինչն ավելի վտանգավոր էր ալկիականության համար պահպանման տեսանկյունից: Այդ նպատակով ալկիների շրջանում ավելացավ հակազդեցությունը կառավարության կողմից իրականացվող մշակութային և կրոնական միաձուլման քաղաքականության դեմ՝ պայքարը փողոցից տեղափոխելով գաղափարական դաշտ: Այս իրողությունը մեծապես պայմանավորված էր Մալաթիայում, Սվազում և Քահիրամանմարաշում տեղի ունեցած բախումների, ինչպես նաև սեպտեմբերյան հեղաշրջման հետևանքով ալկիների շրջանում առաջ եկած այն գաղափարով, թե ալկիականության դիրքերը միայն երկրի քաղաքական բեմահարթակում և հասարակական միջավայրում ներկայացնելով՝ հնարավոր կլինի խուսափել նմանատիպ իրադարձություններից, և միայն սեփական ինքնության հզորացմամբ կարելի է ստեղծել հակակշիռ սուննի վերնախավին և ազգայնականներին:

բ. 1990-ական թվականների արյունալի խրադարձությունները

1989 թ. հոկտեմբերին Թուրքիայի նախագահ է դառնում Թուրքուբ Օզալը, ում ղեկավարման տարիներին նրա վարած տնտեսական ազատականացման քաղաքականության շնորհիվ թուրքական տնտեսությունը մեծ ցատկերով աճ է արձանագրում: Երկրում սկսվում է նաև իսլամական մշակույթի, խորհրդանիշների, գաղափարների զարգացում՝ նպաստելով կրոնական մի շարք կազմակերպությունների և միաբանությունների ակտիվացմանը, իսկ իսլամի դրույթները ծառայում էին որպես սոցիալական և քաղաքական

խմբավորումները միավորող լծակներ: Արդյունքում բարձրանում է իսլամի ինստիտուցիոնալ դերը երկրի ոչ միայն հոգևոր, այլ նաև քաղաքական կյանքում, ստեղծվում են բազմաթիվ կրոնական հիմնադրամներ, որոնք ֆինանսավորում էին դպրոցներում և համալսարաններում սովորող անապահով ուսանողների ուսման վճարները:

Ալեկները՝ որպես առանձին կրոնական համայնք, 1990-ական թվականներից սկսած, քիչ թե շատ ակտիվորեն են հանդես գալիս Օգալի կողմից իրականացվող բարեփոխումների քաղաքականության արդյունքում. նրանց նկատմամբ շարունակվում է համեմատաբար մեղմանալ կառավարության վարած քաղաքականությունը: Մեր ժամն ու անտեսումն իրենց տեղը հետևապես սկսում են զիջել ալեիականության՝ որպես իսլամի մի ճյուղի պաշտոնական ընդունման ու նրա իրավունքների ճանաչման քաղաքականությանը՝ որպես իսլամական յուրահատուկ մշակույթ: Վերոնշյալ գործընթացը, չնայած իրենից բխող վտանգներին, որոշ չափով նպաստում է ալեիական շարժման ձևավորմանը: Այս հարցում պետության զիջողական քաղաքականությունը ծառայում էր միաժամանակ մի քանի նպատակների. հետաքրքրությունն ալեիականության մշակութային և հոգևոր չափումների նկատմամբ ընդունակ էր շեղելու ալեի երիտասարդությանը ձախ արմատականությունից, որի արդյունքում ալեիները կարող էին դառնալ պատենշ՝ սուննի իսլամական քաղաքականացած ֆունդամենտալիզմի առաջացման ճանապարհին: Մյուս կողմից՝ ալեիական ինքնության շեշտումն ու ընդգծումը կարող էր թուլացնել քրդական արմատական շարժումը, ուր ալեի քրդերը, թեև որոշ չափով, այնուամենայնիվ, ներկայացված էին:

Այս առումով Մեսիքարդն ընդգծում է, որ պետությունը հավանություն տալիս և հովանավորում էր ալեիականության հետ կապված միայն մշակութային արժեքներ ներկայացնող գործունեությունը: Թուրքիայի մշակույթի նախարարությունը համակարգում էր ալեիականությունը թուրքական մշակույթի ենթատեքստում և մերժում դրա

որևէ առանձնահատկություն, որը դուրս կմնար թուրքականից¹: Արդյունքում սկսում է պետական մակարդակով գովերգվել ալևիական մշակույթն իր հարստության համար, մամուլը լցվում է դրվատալից երկար-բարակ հոդվածներով՝ ալևիների պատմության, նրանց ավանդությունների, հոգևոր հարստության և թուրքական գրականության ալևիական ենթաշերտի մասին:

Պետության վարած քաղաքականությունը նպաստում է նաև ալևիական մի շարք հայեցակարգերի ձևափոխմանը. ի տարբերություն նախկինում գյուղաբնակ վայրերում գաղտնի կերպով անցկացվող հավաքություններին կամ անգամ 1960-ական թվականների ուրբանիզացիայի արդյունքում ձևավորված քաղաքաբնակ ալևի բնակչության՝ դահլիճներում կատարվող ծիսակատարություններին՝ ալևիական արարողություններն արդեն հաճախ անցկացվում են հասարակական վայրերում, որոնք լուսաբանվում են հեռուստատեսությամբ և մամուլով²: Մի քանի տարվա ընթացքում ալևիների մասին լույս է տեսնում ավելի շատ գրականություն, քան ամբողջ անցյալ կես դարում: Սկսում են գրախանութներում ազատորեն վաճառվել ալևիական սովորույթները ներկայացնող գրքեր, որոնք, սակայն, ոչ բոլորն էին ալևիների կողմից ընդունելի, քանզի դրանց մի մասն առաջ էին քաշում պետությանը հարմար տեսակետներ, իսկ երաժշտական խանութներում՝ ալևիական երաժշտություն պարունակող սկավառակներ:

Հարկավոր է նշել սակայն, որ տեղի ունեցող գործընթացը մեծապես խթանում էր երիտասարդ ալևիների շրջանում ազգադավանական արմատների որոնման գործընթացին և համակում նրանց նոր հպարտությամբ՝ սեփական կրոնական ինքնության համար³:

Ընդհանուր առմամբ քեմալիստական սեկուլյարիզմի թուլացումը 1990-ական թվականներին երկու պարադոքսալ գործընթաց է առաջացնում ալևիների համար: Մի կողմից՝ նրանց նկատմամբ խորա-

¹ Massicard E., Alevist mobilization in Germany and the perspective of Turkish integration in the EU, <http://soc.kuleuven.be/iieb/ethnicmobilization/docs/proc-Massicard.pdf>

² Shankland D., The Alevis in Turkey, New York, 2003, p. 14.

³ Բրյոնսեն Մ., Կրոնը Քուրդիստանում, Իրան-Նամե, 1993, հուլիս, էջ 31-32:

նում են ճնշումները սուննի արմատական քաղաքական ուժերի կողմից, իսկ մյուս կողմից, ինչպես արդեն նշեցինք, որոշակի ազատականացումը Թուրքիայում թույլ է տալիս ալեխներին ձևավորել կրոնական խմբեր, կատարել ալեխական ծեսեր երկրի խոշոր քաղաքներում, հասարակական վայրերում: Եվ չնայած կրոնական հարցերի նախագահությունը շարունակում էր ալեխական գյուղերում մզկիթներ կառուցելու քաղաքականությունը, սկսում են կառուցվել նաև ջեմախներ, և հնարավորություն է տրվում ստեղծելու հասարակական կազմակերպություններ: Ալեխի մտավորականները և համայնքի ղեկավարներն սկսում են զբաղվել ալեխների ինքնության պարզաբանմանը և ծագմանը վերաբերող խնդիրներով, ավանդույթները, պատմությունը լուսաբանելով: Ամբողջ երկրի տարածքով մեկ բացվում են ալեխական միություններ, փորձեր են արվում ստեղծելու հասարակական գործունեություն ծավալող կազմակերպություններ, որոնք, սակայն, առկա ճնշումների պատճառով երկար ժամանակ գրեթե չէին կարողանում ակտիվ գործունեություն ծավալել: Դրանց անդամները երկրի տարբեր շրջաններից կամավոր հավաքված ալեխներ էին: Անհրաժեշտ է ընդգծել միայն, որ կառուցված ջեմախները պետության կողմից դիտվում էին որպես մշակութային օջախներ, իսկ միություններն ու կազմակերպությունները՝ ոչ թե որպես ալեխական, այլ հասարակական: Ժամանակի ընթացքում ալեխների շրջանում ուժեղանում է այդ միությունների առաջնորդների դերը, ովքեր աստիճանաբար, որոշումներ կայացնելու և համայնքին ուղղորդելու հարցերում գալիս են փոխարինելու հոգևոր առաջնորդներին:

Կառավարության կողմից գործադրվող ջանքերը, սակայն, չէին մեղմացնում երկրում բնակվող ալեխների և սուննիների փոխհարաբերությունները, որոնք շարունակում էին լարված մնալ արդեն մի քանի տասնամյակ, և արդյունքում 1990-ական թվականների առաջին կեսին տեղի են ունենում իրադարձություններ, որոնք ցնցում են ալեխներին և խթան դառնում ալեխական շարժման ձևավորման և սեփական իրավունքների համար պայքարի վերածման՝ բարձրացնելով ալեխների խնդիրները ողջ երկրում: Ալեխայտ փաստ է այն, որ

ներքոշարադրյալ բոլոր իրադարձություններում առկա էր տեղական պաշտոնյաների հովանավորչությունը, և վերլուծելիս այդ իրադարձությունները դժվար է չնկատել, որ դրանք ուղղորդված էին որոշ ուժերի կողմից, այլ ոչ թե ինքնաբերական ամբոխի դրսևորումներ էին:

1993 թ. հուլիսին Փիր Սուլթան Աբդալին նվիրված տոնակատարության շրջանակներում նույնանուն հասարակական կազմակերպությունը Սվազ քաղաքի «Մադըմաք» անունը կրող հյուրանոցում կազմակերպում է մշակութային փառատոն, որին հրավիրված բազմաթիվ հայտնի մտավորականների թվում էր նաև անվանի թուրք գրող Ազիզ Նեսինը: Վերջինս հետապնդվում էր մոլեռանդ ծայրահեղականների կողմից բանաստեղծ Սալման Ռուշդիի «Սատանայական բանաստեղծություններ» գիրքը թարգմանելու պատճառով¹: Այն ընթացքում, երբ տեղի էր ունենում փառատոնը, աջակողմյանների մոտ տաար հազարանոց մի խումբ, դուրս գալով տարբեր մզկիթներից, շարժվում է դեպի «Մադըմաք» հյուրանոց՝ բղավելով. «մահ ձախակողմյաններին, ալեխներին»: Երեկոյան արդեն ամբոխի թիվը հասնում է քսան հազարի²: Փառատոնին բռնությամբ միջամտելով՝ նրանք բացահայտորեն հայտարարում են Ազիզ Նեսինին սպանելու իրենց մտադրության մասին: Այս իրադարձություններից առաջ անհայտ անձանց կողմից տարածվել էին թոռցիկներ, որոնցում նշված էր, թե «Այդընըք» թերթում արդեն հրապարակվել են Նեսինի թարգմանած «Սատանայական բանաստեղծություններ» գրքից հատվածներ, որոնք իբրև թե վարկաբեկում են իսլամը և մարգարեին³:

Ցուցարարները հարձակվում և տապալում են փառատոնի առիթով կանգնեցված Փիր Սուլթան Աբդալի արձանը: Սվազի քաղաքապետը, ով իսլամիստական ուղղվածություն ունեցող Բարօրություն կուսակցության անդամ էր, ելույթ է ունենում իբրև թե կրքերը հանդարտեցնելու նպատակով, սակայն փոխարենը ավելի է քաջալերում

¹ New York Times, 3 July, 1993.

² Çalırlar O., Alevilerin tarihinden kritik sayfalar, – Aleviler vali de olmak istiyoruz general de, İstanbul, 2009, s. 168.

³ Киреев Н., Турецкая диаспора на западе, – Мусульмане на западе, Москва, 2002, с. 71.

ցուցարարներին, ովքեր շրջափակում և հարձակվում են հյուրանոցի վրա: Բոլոր ապակիները քարկոծելուց հետո նրանք հրկիզում են հյուրանոցը և դրա առջև կայանված ավտոմեքենաները¹: Հրդեհը և թանձր ծուխը պատճառ են դառնում 37 մարդու մահվան, վիրավորվում են 51-ը, որոնց թվում նաև Նեսինը, ում ոստիկանությունը հազիվ է փրկում «լինչի դատաստան» անել ցանկացող ամբոխի ձեռքից²:

Այնուհանդերձ 1993 թ. Սվազում տեղի ունեցած իրադարձությունները տարբերվում էին 1978 թ. տեղի ունեցած դեպքերից նրանով, որ այս անգամ որպես թիրախ էր միայն ալևի մտավորականությունը: Սվազի դեպքերի հետ կապված ամենասարսափելի փաստը, թերևս, ոստիկանության պահվածքն էր, որը չնայած այն փաստին, որ մի քանի անգամ զգուշացրեց ցուցարարներին ցրվել, սակայն անգամ լուրջ փորձ չկատարեց՝ նրանց հյուրանոցի հարակից տարածքից հեռացնելու համար:

Մի քանի տարի տևած դատական քաշքշուկներից հետո միայն Անկարայի պետական դատարանը հայտարարում է, որ 1993 թ. հուլիսի 2-ին Սվազում կազմակերպվածը մասսայական սպանություն էր, որը նպատակ ուներ «վարկաբեկելու Ազիզ Նեսինի հայացքները և գործողությունները, ինչպես նաև վերացնելու սահմանադրական ռեժիմի կարևորագույն սկզբունքները՝ հանրապետականությունը և աշխարհիկությունը»³: Ավելի ուշ՝ 1997 թ., Սվազում տեղի ունեցած դեպքերի առիթով դատարանը 33 անձի դատապարտում է մահվան, որոնց մի մասի դատավճիռը փոխվում է ցմահ բանտարկության⁴: Այս կապակցությամբ նոր զարգացումներ են տեղի ունենում 2012 թ. մարտին, երբ Անկարայի ծանր հանցագործությունների 11-րդ դատարանը որոշում է կայացնում կարճել Սվազի գործը՝ պատճառաբանելով, որ հիմնական յոթ մեղադրյալներից երկուսն արդեն մահա-

¹ Bruinessen M., Kurds, Turks and the Alevi revival in Turkey, http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Alevi_revival.htm

² Çalıışlar O., Alevilerin tarihinden kritik sayfalar, – Aleviler vali de olmak istiyoruz general de, İstanbul, 2009, s. 168.

³ Киреев Н., Турецкая диаспора на западе, – Мусульмане на западе, Москва, 2002, с. 71.

⁴ Hürriyet, 02 Temmuz, 2008.

ցել են, իսկ մնացած հինգի նկատմամբ պետք է կիրառվի վաղեմության գործոնը: Այս որոշումը կրկին անգամ փողոց է դուրս բերում ալևիներին, ովքեր, Անկարայի փողոցներում պտտվելով, պահանջում են արդարություն: Սակայն այս անգամ ևս թուրքական պետությունը, կրառելով բիրտ ուժ, ջրցան մեքենաների և արցունքաբեր գազի միջոցով ցրում է ցուցարարներին¹:

Սվազի դեպքերն արձագանք են գտնում նաև Եվրոպայի ալևիների շրջանում: Իրադարձություններից անմիջապես հետո եվրոպական ալևիական մի շարք կազմակերպություններ որոշում են միասին հանդես գալ բողոքի ցույցով, որին պետք է մասնակցեր 3 հազար մարդ, սակայն անսպասելի կերպով ցույցի մասնակիցների թիվն անցնում է 60 հազարը: Սվազի դեպքերից հետո բազմաթիվ ալևիներ և՛ Թուրքիայում, և՛ Եվրոպայում հայտարարում են իրենց կրոնական իրական պատկանելության մասին՝ սկսելով կրել Ալիի սուրը խորհրդանշող վզնոցներ կամ կրծքանշաններ²:

Սունիների և ալևիների միջև լարվածությունը շարունակվում է նաև հաջորդ մի քանի տարիների ընթացքում, որը դրսևորվում է ոչ միայն փողոցային բախումների, այլ նաև իշխանությունների կողմից ճնշումների կերպով: 1994 թ. տեղի են ունենում մի շարք փոքր միջադեպեր. փետրվար ամսին քարերով և մահակներով զինված անհայտ անձինք հարձակվում են Մալաթիայում Հաջի Բեքթաշ Վելի միության գրասենյակի վրա և ավերում այն³: Նույն թվականին Ստամբուլի քաղաքային իշխանությունը փորձում է հիմնահատակ քանդել քաղաքում գտնվող ալևիական թեքքեն և փակել «Էզգի» անունով սրճարանը, որտեղ պարբերաբար հավաքվում էր ալևի երիտասարդությունը: Իսկ 1995 թ. հունվարին թուրքական հեռուստաընկերություններից մեկի հաղորդման ժամանակ մի կատակերգու կատակում է «ալևիական անբարոյականության» մասին՝ առաջաց-

¹ «Ազդակ», 14 մարտի, 2012, <http://www.aztagdaily.com/archives/57248>

² Sökefeld M., Struggling for recognition: the Alevi movement in Germany and in transnational space, New York, 2008, p. 57–58.

³ Poulton H., Silindir şapka, bozkurt ve hilal, İstanbul, 1999, s. 312.

նելով հազարավոր ալևիների զայրույթը, ովքեր դուրս են գալիս փողոց՝ բողոքի ալիք բարձրացնելով¹:

1995 թ. Ստամբուլի՝ մեծամասնությամբ ծագումով Թունջելիի շրջանից ազգությամբ քուրդ ալևիներով բնակեցված Գազիօսմանփաշա կամ Գազի թաղամասում տեղի ունեցած արյունալի իրադարձություններն էլ ավելի են զայրացնում ալևիներին և ստիպում դուրս գալ հրապարակ: Մարտի 12-ին անհայտ զինված անձինք, տաքսիով շրջելով քաղաքում, կրակ են բացում մի քանի թեյարանների վրա, որոնց հաճախորդների մեծ մասը սովորաբար ալևիներ են լինում՝ սպանելով մեկ և վիրավորելով բազմաթիվ մարդկանց²: Կրակոցներից կարճ ժամանակ անց տաքսու վարորդին գտնում են մահացած, իսկ մեքենան՝ հրկիզված³: Կատարվածի առիթով ոստիկանության դանդաղ արձագանքը պատճառ է դառնում այն քանի, որ սկսում են լուրեր տարածվել, թե հնարավոր է ահաբեկչության մեջ տեղական ոստիկանական բաժինն է ներգրավված, ինչից հետո Գազի թաղամասի ալևի բնակիչները դուրս են գալիս փողոց, շարժվում դեպի ոստիկանական տեղամաս, կառուցում բարիկադներ և սկսում քարեր նետել ոստիկանների վրա: Նրանց են միանում նաև ցուցարարներ այլ թաղամասերից: Ոստիկանների և ցուցարարների միջև սկսվում է արյունալի բախում, որի արդյունքում սպանվում է մեկ ցուցարար, ավերվում են մոտակայքում գտնվող բազմաթիվ խանութներ: Խռովությունները շարունակվում են նաև հաջորդ մի քանի օրերի ընթացքում՝ տարածվելով դեպի այլ թաղամասեր: Խռովությունների ողջ ընթացքում ոստիկանությունն ամբոխը ցրելու ընդունված խաղաղ միջոցները կիրառելու փոխարեն պարբերաբար կրակում է ցուցարարների վրա՝ սպանելով ևս տասնհինգ մարդ⁴: Իրա-

¹ Zeidan D., The Alevi of Anatolia, Middle East Review of International Affairs, Volume 3, No. 4, December, 1999, <http://meria.idc.ac.il/journal/1999/issue4/jv3n4a5.html>

² Aliza M., "Should I shoot you?": An eyewitness account of an Alevi uprising in Gazi, Middle East Report, No. 199, April-June, 1996, p. 24.

³ Çalıslar O., Alevilerin tarihinden kritik sayfalar, - Aleviler vali de olmak istiyoruz general de, İstanbul, 2009, s. 169.

⁴ Bruinessen M., Kurds, Turks and the Alevi revival in Turkey, http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Alevi_revival.htm

դարձությունների ամբողջ ընթացքում ալևի համայնքի ղեկավարները մեծ ջանքեր են գործադրում ժողովրդին հանդարտեցնելու համար, իսկ ոստիկանները բացահայտ համակրանք են ցուցաբերում սուննի արմատականների նկատմամբ:

Այդ օրերին, կապված Ստամբուլում տեղի ունեցող իրադարձությունների հետ, նմանատիպ բողոքի ցույցեր են տեղի ունենում Մերսինում և Իզմիրում:

1995 թ. մարտին Ստամբուլի Գազի թաղամասում տեղի ունեցած բախումների արդյունքում, որոնց մասնակցում էր մոտ 35 հազար ալևի, զոհվում է 17 մարդ¹: Թուրքական իշխանությունները Գազիի ղեպների կապացությանը դատական գործեր են հարուցում մոտ 100 անձանց դեմ անօրինական ցույցեր կազմակերպելու մեղադրանքով²: Դեպքերի հետ կապված դատավարությունների ձգձգումից և իրենց նկատմամբ երկրում տիրող անհարգալից վերաբերմունքից զայրացած ալևիներին հանգստացնելու նպատակով 1997 թ. նախագահ Սուլեյման Դեմիրելը և վարչապետ Մեսութ Յըլմազը ներկա են գտնվում Հաջիբեթթաշում տեղի ունեցող ալևիական փառատոնին³:

Չնայած այն իրողությանը, որ 1990-ական թվականների առաջին կեսը ալևիների համար նշանավորվեց մի շարք արյունալի իրադարձություններով, այնուամենայնիվ կարևոր էր ալևիական ինքնության և իրավունքների համար պայքարի առումով, քանի որ վերոնշյալ իրադարձությունները ևս մեկ անգամ եկան ապացուցելու ալևիականության դրոշի ներքո համախմբվելու անհրաժեշտությունը: Ալևիները վերջնականապես գիտակցեցին, որ շարունակելով պասիվ պայքարը՝ պարբերաբար ենթարկվելու են և՛ ֆիզիկական բռնությունների, և՛ հնարավորություն չեն ստանալու դավանելու ալևիականություն ազատ կերպով՝ հասկանալով, որ հարկավոր է բացա-

¹ Aliza M., "Should I shoot you?": An eyewitness account of an Alevi uprising in Gazi, Middle East Report, No. 199, April-June, 1996, p. 24.

² Նույն տեղում, էջ 26:

³ Zeidan D., The Alevi of Anatolia, Middle East Review of International Affairs, Volume 3, No. 4, December, 1999, <http://meria.idc.ac.il/journal/1999/issue4/jv3n4a5.html>

հայտ կերպով պահանջներ առաջ քաշել պետության նկատմամբ իրենց իրավունքները ճանաչել ստիպելու նպատակով: Ահա այս շրջանում սկսեցին երևալ ալեիական ժամանակակից ակտիվ շարժման առաջին նշանները:

գ. Ալեիների կողմից ներկայացված պահանջները

1997 թ. Թուրքիայում զինված ուժերը կրկին՝ չորրորդ անգամ ներխուժում են քաղաքական թատերաբեմ՝ վարչապետ Նեջմեթին Էրբաքանին ներկայացնելով անհապաղ քայլերի վերջնագիր, որի ընդունումը, ի թիվս այլ հետևանքների, ենթադրում էր իսլամական արմատականության դեմ պայքար և կրոնական քաղաքական շարժումների դեմ պայքարելու համար կրոնի օգտագործման բացառում¹: Այս իրողությունը կարող էր հնարավոր դրական ազդեցություն ունենալ ալեիների նոր ձևավորված շարժման վրա, քանի որ սուննիական արմատական շարժումների թուլացումը հնարավորություն կտար արագացնելու ալեիականության ազատականացման գործընթացը, քանի որ ալեիները, չնայած առկա բազմաթիվ խոչընդոտներին, շարունակում էին ջանքերը՝ ուղղված միություններ ստեղծելուն, կուսակցություններ կազմելուն՝ նպատակ ունենալով Թուրքիայում բնակվող ալեիների քվեների հաշվին արձանագրելու քաղաքական հաղթանակ:

Թուրքիայում ալեիական կազմակերպությունների անցկացրած միջոցառումների գործում մեծ էր Եվրոպայում ստեղծված ալեիական միությունների դերը, որոնք իրենց հավատակիցներին ցուցաբերում էին դրամական աջակցություն, ինչի շնորհիվ 1990–ական թվականներին թուրք–ալեիական կազմակերպությունների մի շարք ղեկավարներ կարողացան պարբերաբար այցեր կատարել դեպի Գերմա-

¹ Տեր-Մաթևոսյան Վ., Իսլամը Թուրքիայի հասարակական–քաղաքական կյանքում (1970–2001 թթ.), Երևան, 2008, էջ 167–169:

նիա, մասնակցել այնտեղ կազմակերպված միջոցառումներին¹: Նշենք, որ ալևիական կազմակերպություններին ցույց տված դրամական օգնությունները հիմնականում ուղղված էին քաղաքական շարժումներին, քան ժողովրդին աջակցելուն, քանի որ Թուրքիայի արևելյան շրջաններում բնակվող ալևիներն արդեն դրամական փոխանցումներ ստանում էին Գերմանիայում կամ Թուրքիայի մեծ քաղաքներում բնակվող իրենց հարազատներից²: Իսկ Եվրոպայում գործող ալևիական շարժումները չէին հովանավորվում Թուրքիայի ալևիական կազմակերպությունների կողմից, այդ պատճառով նրանք անկախ էին հայրենիքում տեղի ունեցող իրադարձություններից:

Ալևիական շարժման գործընթացում նշանակալի էր Հաջի Բեքթաշ կազմակերպության ստեղծումը 1995 թ.: Առաջին տարվա ընթացքում այն արդեն ուներ 370-ից ավել անդամներ, որոնց թիվը մի քանի տարում տասնապատկվում է: Այս կազմակերպության գործունեության մեջ կարևոր էր նաև կանանց դերը. նրանք պարբերաբար՝ շաբաթը մեկ անգամ, հավաքվում էին՝ իրենց զրույցներում ներառելով հոգևոր թեմաներ: Կազմակերպությունն անցկացնում էր սեմինարներ և կոնֆերանսներ՝ ալևիական մշակույթի, կրթության վերաբերյալ, կազմակերպում սեմինարի³ և սազի դասընթացներ, պատրաստում մասնագետներ, ովքեր պետք է դասավանդեին դպրոցներում ալևիական հավատքի մասին՝ դպրոցական ծրագրում այդպիսի դասընթացներ ներառվելու դեպքում: Կազմակերպության կարևորագույն նպատակներից էր՝ պաշտպանել աշակերտներին կրոնական մոլեռանդությունից, հատկապես Ռամադան ամսին⁴:

Հատկանշական է, որ Թուրքիայի ալևիների՝ պետության դեմ պայքարում մեծ էր արտասահմանից վերադարձած ալևիների դերը,

¹ Demiray M., Wrestling for Self-Definition in Transnational Space: A Case Study of the Identity Construction of Alevis in Turkey and Germany, <http://inter-disciplinary.net/ati/diversity/diasporas/d1/tuncel%20paper.pdf>

² Shankland D., Anthropology and Ethnicity: The Place of Ethnography in the New Alevi Movement, – Alevi Identity. Cultural, religious and social perspectives, Istanbul, 1998, p. 18.

³ Ալևիական պար:

⁴ Rittersberger-Tiliç H., Development and Reformulation of a Returnee Identity as Alevi, – Alevi Identity. Cultural, religious and social perspectives, Istanbul, 1998, p. 76.

հատկապես երկրի արևելյան և հարավ-արևելյան գյուղաբնակ շրջաններում: Առաջին հերթին ներգաղթած այս տարրը տարբերվում էր տեղական բնակչությունից իր ֆինանսական հնարավորություններով և երկրորդ՝ դրսում ձեռք բերած փորձի շնորհիվ գաղափարական իշխող դեր էր ստանձնում հետամնաց գեղջուկ բնակչության շրջանում¹: Նրանց շրջանում մեծամասնություն էին կազմում Գերմանիայում ստեղծված և ալևիական գյուղերի տարբեր անուններ կրող միությունների անդամները: Այս միությունները հիմնվել էին հայրենիքում մնացած իրենց գյուղերի բնակիչներին օգնելու նպատակով՝ համախմբելով արտագնա աշխատանքի համար ժամանած անձանց:

Թուրքիայում ալևիական շարժման և դրա հետագա զարգացման համար չափազանց կարևոր համակարգող կառույց էր Եվրոպայի ալևիական միությունների դաշնությունը (AABF, հետայսու՝ ԵԱՄԴ-), քանի որ այս կազմակերպության ծավալած ակտիվ գործունեությունը չէր սահմանափակվում միայն ալևիների համար օգտակար գրականություն հրատարակելով և ալևիական խնդիրներին վերաբերող կոնֆերանսներ կազմակերպելով: Այս կազմակերպությունը, ի տարբերություն մյուսների, իր ենթակայության տակ եղած ֆոնդերի միջոցներով օգնություն էր ցուցաբերում Թուրքիայի եղբայրական միություններին, ինչպես «Հաջի Բեքթաշ», «Փիր Սուլթան Արդալ» և այլ կազմակերպություններն էին, օգնում էր նաև սոցիալապես անապահով մի շարք ալևիական գյուղերի և մեծ քաղաքներում ձևավորված ալևիական թաղամասերի բնակչությանը²: Այն ֆինանսավորում էր մի շարք ծրագրեր, կազմակերպում միջոցառումներ, ինչպես, օրինակ՝ 1995 թ. ի վեր ԵԱՄԴ-ն իր հեղինակությունն ու կարևորությունն ալևիների շրջանում մեծացնելու նպատակով, երկու տարին մեկ անգամ մեծ փառատոններ է կազմակերպում, որոնց մասնակցում են բազմաթիվ ալևիներ, ինչպես նաև ֆինանսավորում է Սվազում տեղի ունեցած ուբերգական իրադարձությունների կա-

¹ Rigoni I., Alevi in Europe: a narrow path towards visibility, – Turkey's Alevi enigma, Leiden, 2003, p. 167.

² Киреев Н., Турецкая диаспора на западе, – Мусульмане на западе, Москва, 2002, с. 72–73.

պակցությամբ ամեն տարի հուլիսին կազմակերպվող տարբեր տեսակի միջոցառումները¹:

Անհրաժեշտ է նշել, որ ստեղծված դաշնության կազմում ընդգրկված կազմակերպությունների մեջ ամենաակտիվ գործունեությունը գրեթե միշտ ծավալել են գերմանական միությունները: Դրանք հատկապես մեծ դերակատարություն ունեցան 1990–ականներին տեղի ունեցած նշանակալի մի քանի իրադարձությունների կազմակերպման գործում, որոնց հարկ ենք համարում մանրամասնորեն անդրադառնալ, քանի որ կազմակերպված այս միջոցառումները, թեև Թուրքիայի քաղաքական դաշտում որևէ լուրջ ազդեցություն չունեցան, այնուամենայնիվ, կարևոր էին ակիական շարժման համար և խթան հանդիսացան ակիական կազմակերպությունների հետագա գործունեության համար: Դրանք պայմանականորեն կարելի է համարել սկիզբ ժամանակակից ակիական շարժման համար:

Այդ իրադարձություններից առաջինը «Ալևիականության հռչակագիր» հրապարակումն էր, որին հետևեց ակի-բեքթաշիների ներկայացուցիչների խորհրդի կազմավորումը:

1990 թ. մայիսի 6–ին «Ջումհուրիեթ» օրաթերթում տպագրվում է «Ալևիականության հռչակագիրը»², որը նկարագրում էր ակիների կարգավիճակը ժամանակակից Թուրքիայում՝ որպես կրոնական առանձին համայնք և ակի բնակչության անունից ներկայացնում պահանջներ: Հռչակագրում ներկայացվող առաջնային պահանջը մյուս կրոններից ակիականության, մասնավորապես իսլամից, տարբերությունն ընդունելն էր: Այս հռչակագիրը, փաստորեն, Գերմանիայի ակիների կողմից որդեգրված «տարբերություն», «ինքնության քաղաքականություն» և «թուրքական պետության կողմից ձանաչման պահանջ» ձևակերպումներն առաջին անգամ բարձրացնում է թուրքական հասարակական բեմահարթակ: Այնտեղ ներկայացվում էին նաև ակիների մյուս պահանջները, մասնավորապես՝ իրավահավասար քաղաքացիության, դպրոցներում կրոնի պարտադիր դասընթացների դա-

¹ Kaplan İ., Avrupa'da Alevilik, http://www.isvecakm.com/avrupada_alevilik.htm

² Cumhuriyet, 6 Mayıs, 1990.

դարեցման, կրոնի հարցերով զբաղվող նախագահության գործունեության դադարեցման, ջեմսիները՝ որպես ալևիական պաշտամունքի վայրեր ճանաչելու, ալևիական բնակավայրերում մզկիթների կառուցման քաղաքականությունից հրաժարվելու վերաբերյալ: Հռչակագրի հեղինակներն այն ալևիներին, ովքեր թաքցնում են իրենց կրոնական պատկանելությունը՝ վախենալով շրջապատի կարծիքից և վերաբերմունքից, կոչ էին անում վերջ տալու ծալոյալ կենսակերպին և հայտարարելու բոլորին իրենց ալևի լինելու մասին¹:

Ալևիական այս հռչակագրի առանձնահատկությունը, բացի վերոշարադրյալից, այն էր, որ առաջին անգամ ալևիները հրապարակայնորեն պահանջներ էին ներկայացնում որպես ալևիներ, այլ ոչ թե ուղղակի արդարության ու սոցիալական խնդիրների համար պայքարող ձախակողմյան ուժեր, ինչպես նախկինում էր: Այդ պատճառով հռչակագիրը համարվում է թուրքական պետության հանդեպ ալևիական բացահայտ պահանջատիրության սկիզբը, որը ստորագրել էին հանրահայտ մի շարք ալևի և ոչ ալևի լրագրողներ, արվեստագետներ, գրողներ, այդ թվում՝ Յաշար Քեմալը և Ազիզ Նեսինը²: Ալևիական շարժման որոշ ղեկավարներ պնդում էին, թե հռչակագիրն ամբողջությամբ շարադրվել է Գերմանիայում 1988 թ. «Համբուրգի ալևիների հռչակագիր» անվամբ³:

Հաջորդ նշանակալի իրադարձությունը 1994 թ. նոյեմբերի 18-ին Ստամբուլում Թուրքիայի և եվրոպական ալևիական միությունների ղեկավարների կազմակերպած ժողովն էր, որի ընթացքում ընդունվում են մի շարք որոշումներ: Վերահաստատվում են «Ալևիականության հռչակագրով» սահմանված պահանջները, որոնցից ամենակարևորը, թերևս, ալևիական շարժման նոր ուղղվածության սահմանումն էր, այն է՝ ալևիական ինքնության ճանաչումը: Որոշում է կայացվում նաև հիմ-

¹ Cumhuriyet, 6 Mayıs, 1990.

² Sokefeld M., *Struggling for recognition: the Alevi movement in Germany and in transnational space*, New York, 2008, p. 16.

³ Demiray M., *Wrestling for Self-Definition in Transnational Space: A Case Study of the Identity Construction of Alevis in Turkey and Germany*, <http://inter-disciplinary.net/ati/diversity/diasporas/d1/tuncel%20paper.pdf>

նել «Ալկի-բեքթաշիների ներկայացուցիչների խորհուրդ» (ABTK, հետայսու՝ ԱԲՆԽ), որի առաջին ղեկավար է ընտրվում ԵԱՄԴ նախագահ Ալի Ռիզա Գյուլչիչեքը: Այս կազմակերպության ստեղծման կարևոր նշանակությունն այն էր, որ մինչ այդ ոչ մի թուրքական միություն չէր համարձակվել բացահայտ կերպով պահանջել ալկիների կրոնական ինքնության օրինական ճանաչումը: Նշենք, որ մինչ այդ ալկիական ինքնության ճանաչումը պահանջող հողված պարունակում էր Ալկիների Գերմանական Միությունների Դաշնության (AABF, հետայսու՝ ԱԳՄԴ) սահմանադրությունը: Ընդհանուր առմամբ ԱԲՆԽ սահմանադրությունը գերմանական հաջողված փորձի ընդօրինակումն էր:

Սակայն կազմակերպության ղեկավարների շրջանում գոյություն ունեցող տարաձայնությունների պատճառով մեկ տարի անց խորհուրդը դադարեցնում է իր գործունեությունը:

Ժամանակագրական առումով շեղվելով՝ նշենք, որ ավելի ուշ՝ 1999 թ., հիմնադրվում է Ալկի-բեքթաշիների միությունը (ABB, հետայսու՝ ԱԲՄ), որի կանոնադրությունը ներկայացվում է Հաջիբեքթաշում անցկացվող ամենամյա փառատոնի ժամանակ: ԱԳՄԴ ղեկավարն այս առիթով նշում է, որ իրենք չեն ուզում այլևս ներկայանալ այլ անուններով՝ օգտագործելով թաքիյան, այլ որոշել են եվրոպական փորձի հիման վրա 11 երկրների ներկայացուցիչների համագործակցության արդյունքում ստեղծված դաշնության միջոցով միավորել Թուրքիայի և Եվրոպայի կազմակերպությունները՝ շարունակելով գործել մեկ անվան տակ¹: ԱԲՄ նպատակները բոլորովին համընկնում էին ԱԲՆԽ-ի հետ²:

Եվ չնայած պետության կողմից իրենց նկատմամբ մերժողական վերաբերմունքի շարունակական բնույթին՝ ալկիական պայքարի համար ամենակարևոր հանգամանքը միլիոնավոր ալկիների կողմից

¹ Radikal, 19 Ağustos, 2002.

² Demiray M., Wrestling for Self-Definiton in Transnational Space: A Case Study of the Identity Construction of Alevis in Turkey and Germany, <http://inter-disciplinary.net/ati/diversity/diasporas/d1/tuncel%20paper.pdf>

սեփական ինքնության շուրջ համախմբվելու նշանակության և միասնական պայքարի անհրաժեշտության գիտակցումն էր, որ հանգեցնում է ալկիական շարժման երևույթին՝ թուրք քաղաքական գործիչների առջև բարձրացնելով երկար տարիների ընթացքում անտեսված ալկիների խնդիրները:

Վերջին տարիներին ալկիները, ունենալով հստակ ձևավորված պահանջներ, թուրքական պետության կողմից իրենց իրավունքների ճանաչման համար ավելի ակտիվ կերպով են շարունակում պայքարը:

Պետությունից ալկիների առաջին և ամենակարևոր պահանջը իրավահավասարությունն է՝ որպես Թուրքիայի Հանրապետության լիիրավ քաղաքացիներ¹: Նրանք պահանջում են ընդունել և հարգել իրենց կրոնական պատկանելությունը, այն է՝ ճանաչել ալկիականությունը որպես իսլամից առանձին կրոն և ոչ թե իսլամի տարբերակ, ինչպես հաճախ մեկնաբանում են պետական գործիչները: Այս պահանջի իրականացման համար ալկիները ջանք չեն խնայել հանրապետական Թուրքիայի գոյության պատմության ողջ ընթացքում: Նշված խնդրի լուծմանն են ուղղված աշխարհի տարբեր երկրներում բնակվող գրեթե բոլոր ալկիների գործողությունները:

Ալկիները պետությունից պահանջում են նաև վերացնել դպրոցներում կրոնի պարտադիր դասերի անցկացումը, որոնց ժամանակ ուսուցանվում և քարոզվում է միայն սուննիականություն, իսկ իսլամի ուսուցիչները դասերի ընթացքում ստիպում են դպրոցականներին նամազ անել: Հայտնի են դեպքեր, երբ նամազ չանելու կամ ծով չպահելու համար ալկի դպրոցականները ենթարկվել են ծեծի: Օրինակ՝ 2007 թ. Ռամադանի ընթացքում Ստամբուլի դպրոցներից մեկում ուսուցիչը ծեծի էր ենթարկել մի ալկի աշակերտի՝ ծովի ընթացքում նրան ուտելիս տեսնելով: Այս կապակցությամբ մեծ աղմուկ բարձրացավ, և բազմաթիվ հրապարակումներ եղան թուրքական և արտասահմանյան մամուլում: Բազմաթիվ ալկիական կազմակեր-

¹ Ալկի-քեթթաշիների դաշնության պաշտոնական կայքում այս պահանջները տեղադրված են, http://www.alevifederasyonu.org.tr/index.php?option=com_content&view=article&id=255&Itemid=264

պություններ իրենց բողոքի ձայնը բարձրացրին, մի շարք պատգամավորներ հայտարարեցին երևույթի անընդունելի լինելու մասին¹:

Վերոնշյալ խնդրի լուծումը ալևիները տեսնում են կրոնի դասերն ընտրությամբ դարձնելու մեջ, որի դեպքում հնարավոր կլինի դպրոցներում դասավանդել նաև ալևականություն: Այս հարցի շուրջ ալևիներին հաջողվեց գրանցել փոքր հաղթանակ 2000 թ., երբ տպագրվեց առաջին ուսուցողական գիրքը ալևականության վերաբերյալ: Չնայած որոշ թերություններին, ինչպես, օրինակ՝ Ալիի պաշտամունքի վերաբերյալ թեմայից խուսափելն էր, գիրքն ընդհանուր առմամբ ներկայացնում էր ալևականության ոչ ուղղափառ լինելը, ինչն առաջացրեց թուրքական իշխանությունների դժգոհությունը, քանի որ նրանց պնդմամբ լույս տեսած գիրքը ներկայացնում էր ալևականությունը որպես ոչ իսլամական, առանձին կրոն: Իսկ գերմանաբնակ ազգությամբ քուրդ ալևիների կողմից այն քննադատվեց որպես թուրք ազգայնականությունն քարոզող գիրք²:

Հաջորդ պահանջը, որ ներկայացնում են ալևիները, կապված է կրոնի հարցերով նախազահության գործունեության հետ: Նրանք ցանկանում են, որ վերացվի նախազահությունը³, քանի որ նրա գործունեությունը հիմնականում նպատակաուղղված է Թուրքիայի բնակչության շրջանում սուննիականության տարածմանը և ամրապնդմանը: Երբեմն որոշ ալևի առաջնորդներ ցանկություն են հայտնում մասնակցելու նախազահության աշխատանքին, ինչը, սակայն, մերժվում է սուննիների կողմից:

Իսլամական հոգևոր արարողությունները և կրթությունը թուրքական կառավարությունն իրականացնում է կրոնական հարցերի նախազահության միջոցով, որը կարգավորում է երկրում գրանցված

¹ BİA Haber Merkezi, 10 Aralık, 2007.

² Kehl-Bodrogi K., Alevi in Germany On the Way to Public Recognition?, ISIM newsletter, Vol. 8, No. 1, Leiden, 2001, p. 9

³ Koçan G. and Öncü A., Citizen Alevi in Turkey: Beyond Confirmation and Denial, Journal of Historical Sociology, Vol. 17, No. 4, December, 2004, p. 477–478.

77 հազարի հասնող¹ (այլ տվյալներով՝ 85 հազար²) մզկիթների աշխատանքը և նրանց իմամների՝ աշխատանքով ապահովման հարցը, քանի որ վերջիններս համարվում են պետական ծառայողներ: Նրա հովանավորությունից դուրս են մնում ալևիները, ովքեր թեև համեմատաբար ազատ դավանում են իրենց կրոնը և կառուցում ջեմևիներ, սակայն դրանք չունեն որևէ իրավական կարգավիճակ՝ որպես պաշտամունքի վայրեր, և պետության կողմից դիտվում են որպես մշակութային տներ: Սա ևս ալևիների պահանջներից մեկն է՝ տալ ջեմևիներին իրավական կարգավիճակ, որտեղ իրենք կկարողանան կատարել ծեսեր, և վերցնել դրանք պետական խնամակալության տակ, քանի որ ալևիները ևս, Թուրքիայի մյուս բոլոր քաղաքացիների նման, պետությանը վճարում են հարկեր, որոնք, սակայն, նպաստում են մզկիթներ կառուցելուն և սուննիականության տարածմանը: Պետությունն ալևիական գյուղերում շարունակում է կառուցել մզկիթներ, որոնք, սակայն, հիմնականում չեն ծառայում իրենց նպատակին, թեև ունեն նշանակված իմամներ և պահպանվում են պետության կողմից³: Նախագահության հիմնական նպատակը ալևիական խնդրի լուծման հարցում իսլամի միանման մեկնաբանումն է, որի արդյունքում իրենց մուսուլման համարող ալևիները կհաճախեն մզկիթներ: Այդ պատճառով 1980 թ. սեպտեմբերի 12-ից հետո ստեղծված ռազմական ռեժիմի՝ ալևիական գյուղերում մզկիթներ կառուցելու քաղաքականությունը շարունակվում է և լայն աջակցություն գտնում սուննի իսլամականների կողմից⁴:

Ալևիները ցանկանում են իրենց մասնակցությունն ունենալ Թուրքիայի քաղաքական կյանքում պաշտոնապես ճանաչված ալևիական միությունների և կուսակցությունների միջոցով: Այդ պատճառով նրանք պահանջում են պետությունից ճանաչել ալևիա-

¹ Turkey – International Religious Freedom Report 2006, Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2006/71413.htm>

² BBC, 19 March, 2008.

³ BBC, 19 March, 2008.

⁴ Çakır R., Political Alevism versus Political Sunnism: Convergences and Divergences, – Alevi Identity. Cultural, religious and social perspectives, Istanbul, 1998, p. 64.

կան միությունները և կազմակերպությունները, քանզի, աջակցելով այլ կուսակցություններին, ամեն անգամ իրենց խաբված են համարում, ինչպես, օրինակ՝ անցած ընտրությունների ժամանակ, երբ ալևիներն ակտիվորեն աջակցեցին Արդարություն և զարգացում կուսակցությանը (ԱԿՔ, հետայսու՝ ԱԶԿ), սակայն հաղթանակած կուսակցությունը ոչ մի կարևոր պաշտոն նրանց չհանձնեց: Անգամ վարչական պաշտոններում, ինչպես Ստամբուլի նահանգային կառավարական կազմն է, խուսափում են ալևիներ նշանակել¹:

Այս հարցի վերաբերյալ որոշակի փոփոխություններ կատարվեցին մասնակի ԵՄ կողմից ճնշումների, թերևս մասնակի էլ ալևիների պահանջների արդյունքում, երբ թուրքական պետությունը դե ֆակտո ճանաչեց ալևիական հավաքական ինքնությունը 2003 թ.՝ միությունների ազատության վերաբերյալ կատարված բարեփոխումների միջոցով. վերացվեց էթնիկ և կրոնական տարբերությունների հիման վրա կազմակերպությունների ստեղծման արգելքը²: Հիմնվեցին ալևիական միություններ, որոնցից Ալևի-բեքթաշիների միությունը նույն թվականի ապրիլին ձեռք բերեց օրինական կարգավիճակ, ինչին հետևեց ալևիների շրջանում հեղինակություն վայելող այլ միությունների հիմնումը, որոնք էին Զեմ հիմնադրամը և Փիր սուլթան Աբդալ կազմակերպությունը: Լրատվամիջոցների ազատականացման վերաբերյալ օրենսդրական փոփոխությունները, համընկնելով նույն ժամանակահատվածի հետ, հնարավորություն ընձեռեցին ալևիներին ավելի հաճախ երևալու եթերում: Մասնավորապես թուրքական ռադիո-հեռուստատեսային ընկերությունը սկսեց հետաքրքրություն ցուցաբերել ալևիական երաժշտության նկատմամբ, ինչպես նաև հեռարձակել վավերագրական ֆիլմեր ալևիական մշակութային ժառանգության մասին:

Ալևիների պահանջների շարքում առկա է ևս մեկը, որի էությունը Սվազում գտնվող «Մադըմաք» հյուրանոցը պետության կողմից որ-

¹ Radikal, 17 Kasım, 2008.

² Soner B. & Toktaş Ş., Alevi and Alevism in the Changing Context of Turkish Politics: The Justice and Development Party's Alevi Opening, Turkish Studies, Vol. 12, No. 3, September 2011, p. 423.

պես թանգարան ճանաչելու հարցն է¹, քանի որ 1993 թ. հուլիսին Սվազում տեղի ունեցած ուժերգությունը խոր հետք է թողել ալեխների շրջանում:

Վերոնշյալ պահանջները իրականացնելու նպատակով ալեխները ջանք չեն խնայում՝ դիմելով ցանկացած քայլի, որն օրենքի սահմաններում կարող է հասցնել իրենց նպատակին: Այնուամենայնիվ, չնայած այն հանգամանքին, որ ալեխների խնդիրները մնում են չլուծված, ինչպես նաև այն, որ մինչև 1990-ական թվականները ալեխների գոյության մասին պաշտոնապես չէր խոսվում, հնարավոր չէ չընդգծել այն փաստը, որ թուրքական կուսակցություններն ու բազմաթիվ պաշտոնյաներ միշտ հաշվի են առել ալեխական տարրի գոյությունը և ջանք ու եռանդ չեն խնայել խոստումներ շռայլելու վերաբերյալ, իսկ ալեխական կազմակերպությունների ղեկավարները, ինչպես նաև ալեխի մի շարք հեղինակավոր անձինք, քաջ գիտակցելով ստեղծված իրավիճակի ընձեռած հնարավորությունները, երբ այլևս հնարավոր չէ մերժողական դիրք ընդունել բազմամիլիոնանոց ալեխական տարրի նկատմամբ, փորձել են բոլոր հարմար առիթներն օգտագործել՝ ի շահ թուրքիայում ալեխականության ազատականացման:

դ. Ալեխականության խնդիրն արդի փուլում

Վերջին տարիներին թուրքիայում ալեխները փորձում են շարժման նպատակներն իրագործել իրավական ճանապարհով՝ տարբեր միությունների անունից դատարանների միջոցով պահանջելով իրենց իրավունքների ճանաչում: Նրանք ձգտում են հնարավորինս մեծ հասարակական հնչեղություն տալու պետության կողմից մերժված բոլոր հայցերին, ինչը նպաստավոր հանգամանք է երկրում ալեխների համախմբման համար, ինչպես նաև հրավիրում է արևմտյան երկրների ներկայացուցիչների և միջազգային մի շարք

¹ Aksiyon, 17 Kasım, 2008.

կազմակերպությունների ուշադրությունն ալևիական խնդիրներին՝ ուժեղացնելով դրանց կողմից ճնշումները կառավարության վրա:

2000–ական թվականների կեսերից սկսած՝ ալևիները պարբերաբար հայտեր են ներկայացնում թուրքական քաղաքային իշխանություններին՝ ջեմլիներ կառուցելու նպատակով, սակայն ամեն անգամ մերժվում են այն պատճառաբանությամբ, թե երկրում գոյություն ունեցող պաշտամունքի վայրերը բավական են՝ ալևիների պահանջները բավարարելու համար:

Օրինակ՝ 2005 թ. հունվարին ալևիները դիմում են Անկարայի քաղաքային իշխանությանը՝ Չանքայա թաղամասում ջեմլի կառուցելու նպատակով տարածք ձեռք բերելու համար, սակայն մերժողական պատասխան են ստանում կրոնական հարցերի նախագահությունից այն պատճառաբանությամբ, թե ալևիները կարիք չունեն Չանքայայում պաշտամունքի վայր կառուցելու, քանի որ նրանք կարող են աղոթել թաղամասի մզկիթում: Նույն թվականին ներկայացված Ստամբուլի Քարթալ, ինչպես նաև Սուլթանբեյ թաղամասերում ջեմլիներ կառուցելու ալևիների պահանջը ևս մնում է չբավարարված: Այս խնդրի կապակցությամբ կրոնի հարցերով նախագահությունը նամակ է հղում այս թաղամասերի վարչական ղեկավարներին՝ տեղեկացնելով, որ ջեմլիները խախտում են իսլամական սկզբունքները և թուրքական օրենքը¹:

Թուրքիայի ալևիական կազմակերպությունները, համագործակցելով եվրոպական երկրների կառավարությունների կողմից պաշտոնապես ձանաչված ալևիական միությունների հետ, իրենց պահանջները, բացի առանձին երկրների կառավարություններից, ներկայացրին նաև Եվրոպական Միության (հետայսու՝ ԵՄ) հանձնաժողովներին, ինչը քննարկվեց Թուրքիայի՝ ԵՄ անդամակցման ֆոնի վրա, քանի որ երբ քննարկումների ժամանակ թուրքական կողմին ներկայացվեցին ԵՄ պահանջները և ոլորտները, որոնք պետք է բարելավվեին երկրում, ալևիների հարցը ևս ընդգրկված էր ծրագրում: Արդեն

¹ Turkey – International Religious Freedom Report 2005, Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2005/51586.htm>

2000 թ. նոյեմբերին հրապարակվում է ԵՄ հանձնաժողովի՝ Թուրքիայում իրականացվող զարգացման գործընթացների վերաբերյալ պարբերական հաշվետվությունը, որտեղ առաջին անգամ նշված էր, որ ալևիները գանգատվում են պարտադիր կրոնական դասերի անցկացումից, դասագրքերում ալևիականության վերաբերյալ նյութերի բացակայությունից, ինչպես նաև պետության կողմից միայն մզկիթները՝ որպես կրոնական հաստատություններ ֆինանսավորելու քաղաքականությունից: Ալևիների կարգավիճակի և խնդիրների վերաբերյալ տեղեկություններն արդյունքում սկսում են նշվել ԵՄ կառույցների հանձնաժողովների ներկայացրած ամենամյա հաշվետվություններում՝ ամեն տարի ավելի հստակ և մանրամասնորեն անդրադառնալով այս հարցերին: Արդեն 2004 թ. դեկտեմբերին ԵՄ գազաթաժողովի ժամանակ Թուրքիային առաջարկվում է ալևիներին ընդունել որպես կրոնական փոքրամասնություն¹:

ԵՄ-ի կողմից ալևիների հարցի լուծմանն աջակցելու նպատակով տեղի ունեցած հանդիպումները և, ընդհանրապես, ալևիական լոբբինգը հիմնականում իրականացվում է Եվրոպայի ալևիական կազմակերպությունների կողմից, որոնց գործունեությունը մեծ մասամբ գլխավորում է Եվրոպայի ալևիների միությունների համադաշնությունը (AABK, հետայսու՝ ԵԱՄՀ)²:

Եվրոպական ալևիական կազմակերպությունների օրինակին սկսում են հետևել նաև թուրքական ալևիական միությունների ղեկավարները՝ փորձելով բանակցություններ սկսել եվրոպական կառույցների հետ, քանի որ Թուրքիայում բնակվող ալևիների շրջանում տարածված է այն համոզմունքը, թե իրենց խնդիրների լուծման հարցում հաջողության հասնել հնարավոր է միայն Եվրոպայում գործող կա-

¹ Gorvett J., Following December's EU Summit, Turkey forced to reassess issue of minorities, Washington report on Middle East affairs, March, 2005, pp. 48–49.

² 1990–ական թվականների վերջից սկսած՝ հատկապես Խաղաղություն կուսակցության պարտությունից հետո ԵԱՄՀ-ի ղեկավար մարմինը որոշեց փոխել կազմակերպության մարտավարությունը և ջանքերն ուղղել ոչ թե դեպի Թուրքիա, այլ Եվրոպա: Stiu Massicard E., Alevist mobilization in Germany and the perspective of Turkish integration in the EU, <http://soc.kuleuven.be/iieb/ethnicmobilization/docs/proc-Massicard.pdf>

ույցների աջակցությամբ: Սակայն այս հանգամանքը, բնականաբար, ստիպում է թուրք պաշտոնյաներին թշնամանքով վերաբերվել կատարվող քայլերին: 2000 թ. հունիսին Թուրքիայում տեղի է ունենում մի իրադարձություն, որը քաղաքական մեծ սկանդալի առիթ է դառնում, երբ հայտնի է դառնում, որ ալևիական Ջեմ հիմնադրամի և Փիր սուլթան Աբդալ ընկերակցության նախագահները պատրաստվում են գաղտնի հանդիպում ունենալ ԵՄ ներկայացուցիչների հետ՝ քննարկելու երկրում բնակվող ալևիների խնդիրները: Այս կապակցությամբ Իգեթթին Դոդանը՝ Ջեմ հիմնադրամի նախագահը, հայտարարում է, թե իրենք չեն ցանկանում, որպեսզի ԵՄ-ն խառնվի իրենց երկրի ներքին գործերին, սակայն քանի որ Թուրքիայի իշխանությունները չեն կատարում իրենց տված խոստումները, իսկ Եվրոպայում բնակվող բազմաքանակ ալևիական համայնքը փորձում է իր ձայնը լսելի դարձնել, ԵՄ-ն որոշել է ներգրավվել տեղի ունեցող գործընթացին¹: Տեղի ունեցածի կապակցությամբ արտաքին գործերի նախարարությունը տարածում է հաղորդագրություն, որում ասվում էր, թե ԵՄ-ի՝ Թուրքիայի ներքին գործերին այդ կերպ խառնվելն անընդունելի է, քանի որ ըստ տեղեկությունների՝ հանդիպումը տեղի էր ունենալու գաղտնի²: Ավելի ուշ ալևիական մի շարք կազմակերպությունների ղեկավարներ հայտարարում են, որ մնում են հավատարիմ թուրքական ազգային շահերին՝ հայտարարելով, որ ալևիների խնդիրների լուծումը հարկավոր է փնտրել ոչ թե Բրյուսելում կամ Ստրասբուրգում, այլ միայն Թուրքիայում³:

Այնուամենայնիվ, ալևիների շարժումը, թեև շատ դանդաղ, բայց տալիս է որոշակի դրական արդյունք. արդեն 2006 թ. հունիսին Ստամբուլի Թաշդեզեն թաղամասի կառավարող մարմինները, ի պատասխան ալևիների դիմում-պահանջների, հատկացնում են տարածք՝ ջեմի կառուցելու համար⁴: Իսկ 2007 թ. ջեմի է բացվում

¹ Milliyet, 22 Haziran, 2000.

² Hürriyet, 23 Haziran, 2000.

³ Hürriyet, 12 Temmuz, 2000.

⁴ Turkey – International Religious Freedom Report 2005, Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2006/71413.htm>

Սվազում¹, որն ալևիական շարժման համար խորհրդանշական քաղաք է համարվում: Սակայն այս պարագայում ևս, դե ֆակտո գոյություն ունեցող այդ ջեմլիները պետության կողմից դիտվում են որպես մշակութային կենտրոններ, այլ ոչ թե որպես պաշտամունքի վայրեր:

Վերջին տարիներին՝ ԱԶԿ-ի իշխանության շրջանում, կառավարությունը պարբերաբար փորձում է քայլեր կատարել, որոնք կնպաստեն ալևիական խնդիրների գոնե մի փոքր մասի լուծմանը: Այս երևույթը բացատրվում է ոչ թե ալևիների դժգոհությունը մեղմելու վերաբերյալ ԱԶԿ-ական կառավարության շահագրգիռ լինելու հանգամանքով, այլ բազմաթանակ ալևիական քվեները ստանալու մարտավարությամբ, քանի որ տարիներ շարունակ պետության դեկին գտնվող ԱԶԿ ղեկավարներն ալևիական խնդիրներից և ոչ մեկին դրական լուծում չեն տվել, սակայն բազմաթիվ անգամ խոստումներ են շռայլել, ինչպես նաև որոշ փոքր քայլերով փորձել սիրաշահել ալևիներին, որոնց վերջիններս գրեթե միշտ մոտենում են թերահավատությամբ: Օրինակ՝ 2008 թ. հունվարի 11-ին կառավարությունը կազմակերպում է իֆտար՝ Մուհարրեմի ծոմի առիթով, որի մտահղացումը պատկանում էր ԱԶԿ-ի ալևի անդամ Ռեհա Չամուրօղլուին: Սակայն մտահղացումը նախատեսվածից ավելի փոքր աջակցություն է գտնում ալևիների շրջանում: Ալևիական կազմակերպությունների ղեկավարները որոշ բացառությամբ փորձում են բոյկոտել միջոցառումը՝ հայտարարելով, թե իշխող կուսակցության կազմակերպած իֆտարը ԵՄ-ի պահանջների արդյունքում կատարված իրողություն է և ևս մի քայլ, որով ցանկանում են ոչնչացնել ալևիական ինքնությունը՝ սուննիներին ձուլելու նպատակով: Անգամ լինում են իֆտարին ներկա գտնվող ալևիներին համայնքներից վտարելու սպառնալիքներ²:

Հարկ է անդրադառնալ նաև այն իրողությանը, որ ալևիական հեղինակավոր կազմակերպությունները հիմնային հարցերի շուրջ

¹ Sivas'ta ilk cemevi açıldı, <http://alevihaber.wordpress.com/2007/06/17/sivasta-ilk-cemevi-acildi/>

² Öktem K., Being Muslim at the Margins: Alevism and the AKP, <http://www.merip.org/mer/mer246/oktem.html>

միասնական ճակատ չեն կազմում, և նրանց միջև առկա է տարակարծություն կառավարությանը ներկայացվող պահանջների շուրջ, ինչը բարդացնում է դրանց իրագործումը միմյանցից շատ տարբեր լինելու պատճառով, քանզի մի մասն ավելի խիստ պահանջներ է ներկայացնում՝ համոզված լինելով, որ մեղմ պահանջների դեպքում կիրականանա կառավարության ակտիվներին սուսնիների հետ ձուլելու ձգտումը, իսկ մյուս մասն առաջ է քաշում համեմատաբար ավելի մեղմ պահանջներ՝ գտնելով, որ միայն այդ դեպքում հնարավոր կլինի դրանց իրականացումը: Այդպիսի հակասության վառ օրինակ է 2008 թ. տեղի ունեցած մի իրադարձություն, որով նշանավորվում է ակտիների պայքարի արդի փուլը:

Նոյեմբերի 10-ին հանրապետական Թուրքիայի պատմության ընթացքում առաջին անգամ Անկարայում հանրահավաքի են դուրս գալիս երկրում բնակվող ալևիական համայնքի մոտ հիստոն հազար ներկայացուցիչներ, ովքեր մայրաքաղաք էին ժամանել երկրի տարբեր շրջաններից իրենց վերոշարադրյալ պահանջները Թուրքիայի կառավարությանը ներկայացնելու նպատակով¹: Սակայն հանրահավաքից հետո ալևիական կազմակերպությունները հանդես են գալիս երկու տարբեր պատվիրակություններով: Նրանցից մեկը հանրահավաքին մասնակցած կազմակերպությունների կողմից ուղարկված պատվիրակությունն էր, որն այցելում է ԹԱՄԺ՝ ալևիների խնդիրները քննարկելու պահանջով, մյուսը ցույցին չմասնակցած կազմակերպությունների անդամներից բաղկացած պատվիրակությունն էր, որն էլ իր հերթին է հանդիպում ունենում վարչապետ Ռեջեփ Թայյիպ Էրդողանի հետ և ներկայացնում իր սեփական, կրկին ալևիների հիմնական խնդիրների լուծմանն ուղղված, սակայն ավելի մեղմ պահանջները, այն է՝ կրոնական դասընթացների գրքերում ընդգրկել տեղեկություն «ալևիական իսլամի» մասին, ազգային բյուջեի մի մասը տրամադրել ալևիական համայնքներին, ալևիներին սուսնիներին հավասար հնարավորություններ տալ, պետական ռադիոյով և հե-

¹ Հանրահավաքը կազմակերպված էր Ալևի-քեքթաշիների դաշնության կողմից:

ռուստատեսությամբ հեռարձակել ակիական հաղորդումներ և ակի հոգևոր առաջնորդներին՝ ղեղեկներին, սուննի իմամների նման վճարել աշխատավարձ:

Ակի միությունների ղեկավարների միջև տարաձայնություններն արտահայտվում են հատկապես նոյեմբերյան հանրահավաքի կապակցությամբ նրանց արտահայտած կարծիքների միջոցով, քանի որ, ինչպես արդեն նշեցինք, հանրահավաքը ոչ բոլոր ակիների կողմից է ընդունվում խանդավառությամբ: Ակիական հասարակական կազմակերպություններից մեկի՝ Ջեմ հիմնադրամի ղեկավար Իզգեթթին Դողանն այս առիթով հայտարարում է. «Մենք չենք աջակցում այն ակիներին, ովքեր կազմակերպել են հանրահավաքը, քանի որ նրանք փորձում են ակիականությունը ներկայացնել որպես իսլամից առանձին դավանանք: Նրանք չեն ընդունում Ալլահին, Մարգարեին և Ղուրանը՝ որպես իրենց Աստված, Մարգարե և Գիրք»¹: Այս տեսակետը համընկնում է այն քեմալական գաղափարներն ընդունողների կարծիքի հետ, ըստ որոնց՝ ակիականությունը «թուրքական իսլամի» տեսակ է²:

Որպես տարաձայնությունների օրինակ՝ կարելի է բերել նաև «Մադըմաք» հյուրանոցը թանգարանի վերածելու հարցը: Այս կապակցությամբ պետնախարար Սաիդ Յազըջիօղլուն դիմում է Սվազի նահանգապետին, որպեսզի «Մադըմաք» հյուրանոցը վերածվի մշակութային կենտրոնի: Տվյալ հարցում կառավարությանն աջակցում էր ակիական Ջեմ հիմնադրամը³, բայց կտրականապես դեմ էր Ակի-

¹ Zaman, 11 Kasım, 2008.

² Vorhoff K., Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bektashi of Turkey, – Alevi Identity. Cultural, religious and social perspectives, Istanbul, 1998, p. 27.

³ Ջեմ կազմակերպությունն ակիական միությունների շրջանում աչքի է ընկնում ակտիվ գործունեությամբ և պետության նկատմամբ իր ունեցած մեղմ պահանջներով, որի առաջնորդն ակիական խեղիքների լուծումը տեսնում է փոխադարձ զիջումների գնալու դեպքում միայն: Տես կազմակերպության պաշտոնական կայքը.

http://www.cemvakfi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=474&Itemid=136

քեթթաշների դաշնությունը, որը պնդում էր, որ հյուրանոցը անպայման պետք է լինի «Ամոթի թանգարան»¹:

Սակայն ալևիական կազմակերպությունների միջև տարաձայնությունները լուրջ խոչընդոտ չեն հանդիսանում ալևիական շարժման աստիճանաբար զարգացման համար: Նոյեմբերյան հանրահավաքը, այնուամենայնիվ, նախադեպ է դառնում հետագա նմանատիպ ցույցերի համար: 2009 թ. հուլիսի 2-ին Սվազի դեպքերի հիշատակի օրվա կապակցությամբ մոտ 7 հազար ալևի հավաքվում են Ստամբուլում կառավարությանն իրենց պահանջների մասին կրկին հիշեցնելու նպատակով²: Նույն օրն ալևիական միջոցառումներ են տեղի ունենում նաև Սվազում, Անկարայում, Իզմիրում և այլն³: Նշենք, որ այս կապակցությամբ առաջ նույնպես ամեն տարի երկրի տարբեր քաղաքներում ալևիները հիշատակի արարողություններ կազմակերպում էին, սակայն տարբերությունն այն էր, որ դրանք ժամանակի ընթացքում ավելի բազմաքանակ են դառնում, մեծանում է հասարակական հնչեղությունը:

2009 թ. ԱԶԿ-ի անդամների նախաձեռնությամբ ալևիների պահանջները քննարկելու և դրանց լուծում տալու նպատակով կառավարությունը որոշում է կայացնում պատրաստելու վերոնշյալ բոլոր խնդիրների լուծումը պարունակող փաստաթուղթ՝ ալևիական միությունների առաջնորդներին հրավիրելով մասնակցելու այդ առիթով կազմակերպվելիք հանդիպումներին:

Այդ կապակցությամբ 2009 թ. հունիս և 2010 թ. հունվար ամիսների միջև ընկած ժամանակահատվածում կազմակերպվում են յոթ տարբեր հանդիպումներ, որոնց ընթացքում քննարկվում են ալևիների պահանջները՝ ջեմլիներին օրինական կարգավիճակ տալու, պարտադիր կրոնական դասերի դադարեցման, ալևիական բնակավայրերում պետության կողմից մզկիթներ կառուցելու քաղաքակա-

¹ Uslu E., AKP's dilemma: how to accommodate ALevi demands within the state structure, http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews%5Btt_news%5D=34246

² BIA Haber Merkezi, 02 Temmuz, 2009.

³ Նույն տեղում:

նությունից հրաժարվելու, ակիական թեքքենները, ինչպես, օրինակ՝ Հաջիբեքթաշում գտնվող թեքքեն ակիների տնօրինությանը հանձնելու և Սվազի «Մադրմաք» հյուրանոցը թանգարանի վերածելու վերաբերյալ¹:

Շարունակվող քննարկումների ֆոնին 2009 թ. նոյեմբերի սկզբին նախագահ Աբդուլլահ Գյուլն այցելում է Թունջելի, այնտեղ հանդիպում ակիների հետ և նրանց հետ միասին մտնում ջեմաի՝ լսելով ակիների խնդիրների մասին: Պատմական իրադարձություն հանդիսացող այս այցը մի շարք ակիական միությունների կողմից որակվում է որպես «կեղծավոր» քայլ, որովհետև, ինչպես այս առիթով նշում է Փիր սուլթան Աբդալ մշակութային միության նախագահ Ֆեզի Գյումուշը, «այդպիսի այցերն առաջին անգամ չեն, սակայն խոստումները չեն կատարվում»²:

Նույն թվականի նոյեմբերի 8-ին Ստամբուլում ակիական միությունները կազմակերպում են հանրահավաք՝ «Հանուն հավասար քաղաքացիության իրավունքի» նշանաբանով, որին մասնակցում է ավելի քան 200 հազար ակի³: Հանրահավաքի ժամանակ ակիական երեք մեծ կազմակերպությունների՝ Հաջի Բեքթաշ Վելի միության, Փիր սուլթան Աբդալ մշակութային միության և Ակի-բեքթաշիների դաշնության նախագահները ելույթ են ունենում՝ քննադատելով կառավարության մտահղացումն ակիական քննարկումների վերաբերյալ: Նրանք առաջ են քաշում նույն պահանջները, ինչ նախորդ տարի տեղի ունեցած հանրահավաքի ժամանակ՝ պնդելով, որ ԱԶԿ-ի առաջնորդները փորձում են ակիականությունը հարմարեցնել իրենց սեփական գաղափարներին⁴:

Սակայն նմանատիպ բողոքի ակցիաները չեն խոչընդոտում կառավարության ձեռնարկած քննարկումների անցկացմանը, և 2010 թ. հունվարին ավարտվում են ակիական յոթ քննարկումները, որոնց

¹ BİA Haber Merkezi, 05 Haziran, 2009.

² Hürriyet Daily News, 06 November, 2009.

³ Çalışlar O., Aleviler ne istiyor?, – Aleviler vali de olmak istiyoruz general de, İstanbul, 2009, s. 16.

⁴ BİA Haber Merkezi, 09 Kasım, 2009.

ընդհանուր առմամբ մասնակցում էր մոտ 400 մարդ, այդ թվում՝ կառավարության անդամներ, գիտնականներ, քաղաքական գործիչներ, ալևիական որոշ կազմակերպությունների ղեկավարներ և այլն¹:

Վերջին հանդիպման ժամանակ որպես բոլոր հանդիպումների ընթացքում տեղի ունեցած քննարկումների ամփոփում ներկայացված որոշումները, սակայն, մեղմ ասած չեն բավարարում ալևիների ներկայացրած պահանջները²: Հրապարակված որոշումներն ու սահմանումները հետևյալն են.

- Ալևիականությունն իսլամի ենթաճյուղերից է:
- Հարկավոր է մշակել հասարակության բոլոր խավերի առանձնահատկություններն ընդգրկող կրթական ծրագիր:
- Կրոնական հարցերի նախագահությունը փակելու փոխարեն առաջարկվում է իսլամի բոլոր դրսևորումները մտցնել դրա հովանավորության տակ, ինչպես նաև ստեղծել համակարգ, որի միջոցով կկազմակերպվի կրոնական հարկերի հավաքումը³:
- Ջեմլիները կառավարության կողմից որպես պաշտամունքի վայր ձանաչելը կարող է երկպառակություն մտցնել իսլամականների շրջանում⁴:
- Քանի որ «Մադըմաք» հյուրանոցը թանգարանի վերածելը կպարունակի «հնարավոր վտանգ», հետագա բացասական զարգացումներից խուսափելու համար առաջարկվում է քանդել շենքը և փոխարենը տնկել այգի⁵:

¹ Radikal, 08 Şubat, 2010.

² Մանրամասն տե՛ս Almanya'da Aleviler uyuma örnek, <http://www.alevi.org/genel-haberler/1646-alevi-raporu-ackland.html>

³ Soner B. & Toktaş Ş., Alevism and Alevism in the Changing Context of Turkish Politics: The Justice and Development Party's Alevi Opening, Turkish Studies, Vol. 12, No. 3, September 2011, p. 430.

⁴ Այս առթիվ նախագահության բարձրաստիճան պաշտոնյա Մեհմեդ Գյորմուշը հայտարարեց, թե հնարավոր չէ ձանաչել ջեմլիները որպես պաշտամունքի վայրեր, քանի որ իսլամի համար գոյություն ունեն ի վերուստ սահմանված պաշտամունքի վայրեր, որոնք մարդիկ չեն կարող փոխել: «Ազդակ», 10 հունիսի, 2011, <http://www.aztagdaily.com/archives/14734>

⁵ Taraf, 08 Şubat, 2010.

- Առաջարկվում է հիմնել գիտական կենտրոն, որը կհավաքի ալևիների մասին տեղեկատվություն, ինչպես նաև ի մի կբերի ալևիական բոլոր ստեղծագործությունները¹:
- Առաջարկվում է դեղենների համար կազմակերպել դասընթացներ, որպեսզի նրանք կարողանան ճիշտ կերպով կատարել իրենց ծառայությունները²:

Այս բոլոր սահմանումներից պարզ է դառնում, որ պետության վարած քաղաքականությունն ալևիների նկատմամբ չի փոխվել վերջին երկու տասնամյակի ընթացքում. ալևիականությունը պաշտոնապես շարունակում է դիտվել որպես «խլամի դրսևորում», իսկ ալևիները՝ այլ մշակույթ ունեցող մուսուլմաններ: Քննարկումների արդյունքում ալևիների ունեցած հիմնական պահանջներից և ոչ մեկը լուծում չի ստանում, ինչը կրկին անգամ գալիս է ապացուցելու, որ ԱԶԿ-ի դեկավարներն այս ամենը կազմակերպել էին ալևիներին սիրաշահելու և գալիք ընտրություններից առաջ նրանց ապացուցելու համար, թե՛ քաղաքական ուժերից միայն իրենք են մտահոգված ալևիների խնդիրներով: Սակայն, բացի երկրի ներսում ալևիներին սիրաշահելուց, կառավարությունն ուներ նաև երկրորդ թիրախը՝ միջազգային հանրությունը և հատկապես եվրոպական երկրների կառավարությունները, որոնց անհրաժեշտ էր կատարված քայլերը ներկայացնել որպես ԵՄ կողմից դրված կրոնական փոքրամասնությունների կարգավիճակի բարելավման պահանջի կատարում:

ԱԶԿ-ի նախաձեռնած քննարկումներն ալևիական խնդրի լուծման հարցի վերաբերյալ առանձնահատուկ քայլ էր ոչ միայն այն առումով, որ առաջին անգամ էր փորձ արվում ալևիների պահանջներին որևէ լուծում փնտրելու, այլ այն, որ կազմակերպիչն իսլամի հստակ սուննիական մեկնաբանության հետևող քաղաքական կուսակցություն էր:

Թերևս քննարկումների արդյունքների վրա մեծապես ազդում են նաև կրոնի հարցերով նախագահության կողմից ուղարկված աստ-

¹ BİA Haber Merkezi, 08 Şubat, 2010.

² Radikal, 08 Şubat, 2010.

վածաբանները, ովքեր կտրականապես դեմ էին ալևիների պահանջների կատարմանը՝ չցանկանալով ձանաչել սուննի իսլամից բացի որևէ այլ ուղղություն¹։ Նրանք պնդում էին, որ ջեմիհներն օրինականացնելու ալևիների պահանջն ավելի շատ քաղաքական է, քան կրոնական։ Ըստ նախագահության պաշտոնյաների՝ մուսուլմանների՝ ներառյալ ալևիների համար, պաշտամունքի վայր կարող է լինել միայն մզկիթը²։ Արդյունքում ալևիների և նախագահության միջև առկա խնդիրները մտնում են փակուղի։

Ալևիների քվեները ստանալու նպատակով ԱԶԿ-ի հետ շարունակում է մրցել ԺՀԿ-ն՝ բարձրաձայնելով ալևիների խնդիրների մասին։ Սակայն 2009 թ. քաղաքական երանգ ունեցող մեկ այլ կարևոր իրադարձություն է տեղի ունենում, որը ստիպում է բազմաթիվ ալևիների վերանայել ավանդական դարձած իրենց դիրքորոշումը ԺՀԿ-ի նկատմամբ, քանի որ սոցիալիստական, աշխատավորական կուսակցություններից բացի, ալևիները, հատկապես 1980-ական թվականներից հարում էին ԺՀԿ-ին։

Այն բանից հետո, երբ նոյեմբերին ԺՀԿ ղեկավարի տեղակալ Օնուր Օյմենն իր խոսքի մեջ շեշտում է, թե Քուրդիստանի աշխատավորական կուսակցության հետ հարկավոր չէ բանակցել, և հարցը անհրաժեշտ է լուծել այնպես, ինչպես Աթաթուրքը 1937-1938 թվականներին Դերսիմի պարագայում, բազմաթիվ ալևիներ, նրա խոսքերից վիրավորված, լքում են կուսակցության շարքերը։ Նրանց մի մասն անցնում է ԱԶԿ-ի կողմը, ինչը ողջունվում է, օրինակ, Ալի Բալքըզի կողմից՝ որակվելով որպես «չարյաց փոքրագույնի» ընտրություն³։

Սակայն 2011 թ. այս թեմայի շուրջ զարգացումները կրկին ալևիներին կանգնեցրին այն փաստի առջև, որ ալևիականության խնդիրը Թուրքիայում իշխող ուժերի կողմից լոկ քաղաքական շահարկումնե-

¹ Bauwens D., Turkey's Alevi strive for recognition, http://www.atimes.com/atimes/Middle_East/LB18Ak04.html

² Soner B. & Toktaş Ş., Alevis and Alevism in the Changing Context of Turkish Politics: The Justice and Development Party's Alevi Opening, Turkish Studies, Vol. 12, No. 3, September 2011, p. 426 (pp. 419-434)

³ Agos, 19 Kasım, 2009.

րի առարկա է: Նույն թվականի ապրիլ-մայիս ամիսների ընթացքում վարչապետ Էրդողանը երկրի արևելյան նահանգներում բնակիչների հետ հանդիպումների ընթացքում ԺՀԿ առաջնորդ Քեմալ Բըլըչդարոյլուն վարկաբեկելու նպատակով մի քանի անգամ հայտարարեց, որ վերջինս, ծագումով ալևի լինելով, պետք է հետևի Հաջի Բեքթաշի այն պատգամին, թե «նայիր քո ձեռքերին, լեզվին և մարմնին», ինչը նա չի կատարում¹: Ալևիական կազմակերպությունների առաջնորդներն այս փաստը մեկնաբանեցին որպես բացասական երևույթ: Օրինակ՝ Ջեմ հիմնադրամի նախագահ Իզզեթթին Դողանը այդ առիթով նշեց, թե անընդհատ ընդգծելով ԺՀԿ-ի առաջնորդի ալևիական ծագումը՝ վարչապետը ցանկանում է սուննիներին զգուշացնել, որ ԺՀԿ-ի միջոցով ալևիներ կարող են գալ իշխանության²:

Նոյեմբերին Էրդողանը կատարեց ևս մեկ հայտարարություն, որում ասում էր, թե ԺՀԿ-ն պետք է առերեսվի իր պատմության հետ և ընդունի մեղքն այն ալևիական կոտորածների համար, որոնք իրագործվել են Դերսիմում 1937-38 թթ., և որ կուսակցության առաջնորդ Քեմալ Բըլըչդարոյլուն ամաչում է իր դերսիմյան ծագման մասին բարձրաձայնել: Ի պատասխան այս հայտարարության՝ վերջինս հայտարարեց, որ ինքն իրոք ծագումով ներկայիս Թունջելի նահանգից է և հպարտ է իր արմատների համար³: Մի քանի օր անց այս իրադարձությանը հաջորդեց Էրդողանի այն հայտարարությունը, թե ինքը պետության անունից ներողություն է խնդրում Դերսիմի վերոնշյալ իրադարձությունների համար⁴: Այս բոլոր քայլերով ԱԶԿ-ն, ալևիների կողմից համարվելով սուննի իսլամական կուսակցություն, ալևիներին իրենց պահանջներն իրագործելու պատրաստակամության հարցում համոզելու փոխարեն, ավելի է ամրապնդում այն համոզմունքը, թե ալևիների խնդիրների լուծում փնտրելը զուտ քաղաքական խուսանավում է:

¹ Hürriyet Daily News, 18 May 2011.

² Նույն տեղում:

³ Hürriyet Daily News, 11 November, 2011.

⁴ Today's Zaman, 27 November, 2011.

Այնուամենայնիվ, ԱԶԿ-ի կողմից մի քանի ակիների ընտրվելը ԹԱՄԺ-ում որոշ չափով կոտրեց կուսակցության, գլխավորապես սունիների կողմից կառավարվող լինելու պատկերը: Ալևի մտավորական Ռեհա Չամուրօղլուն, ով հայտնի ակիական գործիչ է ավանդապաշտ կրոնական ակիական ճամբարից, դարձավ խորհրդարանի անդամ ԱԶԿ-ի շարքերից, իսկ ավելի ուշ՝ վարչապետ Էրդողանի խորհրդականը ակիների հարցերով: Չամուրօղլուի նշանակումից հետո կառավարությունը սկսեց քայլեր ձեռնարկել՝ ակիների խնդիրները քննարկելու վերաբերյալ: Այս համատեքստում էին նաև Էրդողանի ճաշի մասնակցություններն ակիների հետ:

Չնայած տեղի ունեցող գործընթացներին և պետական այրերի կողմից արդեն բազմիցս կատարված հայտարարություններին՝ ակիների խնդիրները լուծելու պատրաստակամության վերաբերյալ՝ ակիների նկատմամբ ճնշումները շարունակվում են տարբեր մակարդակներում: Օրինակ՝ 2010 թ. մարտին անհայտ անձինք փորձում են Էրզինջանում սադրանքների միջոցով բախումներ հրահրել ակիների և սունիների միջև՝ հայտարարելով, թե ջեմիներից մեկի ապակիները կոտրել են սունիները¹: 2012 թ. փետրվարի վերջին Ադրյաման նահանգի ակիները, առավոտյան արթնանալով, տարօրինակ նշաններ նկատեցին իրենց տների վրա²: Սարսափեցնող հանգամանքն այն էր, որ նմանատիպ նշաններ ակիների տների վրա հայտնվել էին 1978 թ. Քահրամանմարաշի իրադարձություններից առաջ, ինչին հաջորդած արյունահեղություններին զոհ էին գնացել բազմաթիվ ակիներ³: Իսկ 2012 թ. մարտին Ստամբուլի Ավջըլար թաղամասում գտնվող Փիրսուլթան ջեմին ոստիկանության կողմից հարձակման ենթարկվեց այն օրը, երբ առաջին անգամ այնտեղ տեղի էր ունենում ակիական տոնակատարություն: Ոստի-

¹ Today's zaman, 17 March, 2010.

² «Համայնք», 05 մարտի, 2012, <http://www.hamaynk.ir/AM/panarmenian/2012-03-05/2276>

³ MARAŞ KATLIAMI (24 ARALIK 1978), http://www.psakd.org/maras_katliami.html

կանները պատռեցին փակցված պաստառները՝ ծեծի ենթարկելով մասնակիցներին¹:

Ալեիական հասարակության կարծիքներն ու առկա տարակարծությունները լավագույնս ըմբռնելու համար հարկավոր է նաև անդրադառնալ գաղափարական հայացքներին, որոնց հարում են երկրի հասարակական կյանքում ակտիվ մասնակցություն ցուցաբերող ալեիները:

Ժամանակակից կրթություն ստացած ալեի վերնախավը ձգտում է վերականգնելու այն ամենը, ինչը պատմականորեն կապված է ալեիականության հետ: Բարեփոխումներ իրականացնողները փորձում են ներկայացնել ավանդական սովորույթները, գիտելիքները և փիլիսոփայությունը ժամանակակից ձևով, ինչպես նաև հզորացնել հոգևոր առաջնորդությունը, որը դարեր շարունակ հիմնապունս է եղել ալեիականության համար: Նրանք փորձում են նորովի բացատրել ալեիական խորհրդանիշները՝ ալեիականությունը դիտելով որպես առանձին կրոն, փիլիսոփայություն, աշխարհայացք, կենսակերպ, քաղաքական, ինչպես նաև սոցիալական դիրք, մշակույթ, քաղաքակրթություն, ներկայացնում ալեիներին որպես առանձին էթնիկ խումբ՝ հիմնված կրոնական պատկանելության վրա, որպեսզի ալեիականությունը, ժողովրդական կրոն լինելուց բացի, վերածվի սուննիականության ժամանակակից մրցակցի: Այս գաղափարը մի շարք սկզբունքային հարցերում հանգեցնում է փոփոխությունների: Ժամանակակից ալեիների շրջանում այլևս արդիական չէ այն համոզմունքը, թե ալեի դառնալու համար հարկավոր է ծնվել ալեի, այլ սուննիների ընտանիքում ծնվածն էլ կարող է ընդունել ալեիականություն, եթե ցանկանում է: Այժմ ալեիները փորձում են իրենց շարժումը կազմակերպել այնպես, որ իրենց կողմից ոչ միայն չմերժվի ալեիական մշակույթը, այլ նաև ծաղկի՝ որպես ավանդական:

Քաղաքաբնակ ալեիների շրջանում ալեիականության վերաբերյալ ձևավորված հայացքները կարելի է բաժանել երեք հոսանքի:

¹ Bianet, 29 March, 2012.

Ալեխական համայնքի մի հատված դիտում է ալեխականությունը որպես իսլամի հստակ կերպ՝ «իրական իսլամ»՝ պատճառաբանելով Ալլիի պաշտամունքը: Այս խմբերը հիմնականում առաջնորդվում են պետությանը մոտ կանգնած Ջեմ հիմնադրամի կողմից: Նրանք ոչ թե փորձում են ալեխական խնդիրների լուծումը ստանալ պետություն-կրոն հարաբերությունների արմատական փոփոխությունների արդյունքում, այլ ալեխականությունն ընգրկել գործող համակարգում, ինչը երաշխիք կդառնա շարժումը դադարեցնելու համար՝ չեզոք դիրք գրավելու փոխարեն հավասար իրավունքներ ընձեռնելով սուննիների հետ:

Մյուս հատվածը միավորում է ժամանակակից և ավանդապաշտ ալեխներին, ովքեր ձգտում են պահպանելու ալեխականության բոլոր տարրերը: Նրանք դիտում են ալեխականությունը որպես իսլամից առանձին հավատք, փիլիսոփայություն, մշակույթ և կենսակերպ՝ ինքնությունը ներկայացնելով որպես մեծ մասամբ ոչ իսլամական տարրերով: Սույն հատվածին առաջնորդում է Ալեխ-բեքթաշիների դաշնությունը, որի նպատակն ալեխական բոլոր խնդիրների արմատական լուծումն է:

Այս երկու ճամբարները մեղադրում են իրար ոչ ճիշտ ճանապարհով գնալու մեջ: Երկրորդները մեղադրում են առաջիններին պետության կողմից իրականացվող՝ երկրում բոլոր կրոնական խմբերին վերահսկողության տակ պահելու քաղաքականությանն աջակցելու մեջ, իսկ առաջինները նրանց մեղադրում են պետության կողմից լարված թակարդն ընկնելու և ալեխականությունը որպես առավելապես մշակութային երանգ ունեցող ինքնություն ներկայացնելու մեջ: Չնայած երկու կողմերի միջև առկա տարաձայնություններին՝ նրանք մերժում են պետության կողմից պարտադրվող սուննի իսլամական սկզբունքները: Համաձայն երկու ճամբարների՝ ալեխականությունը ոչ սուննիական ինքնություն է, քանի որ դարեր շարունակ նույն սուննիների կողմից գտնվել է ճնշման տակ: Երկու խումբն էլ ալեխականությունը սուննիզմի հետ կապելը դիտում է որպես պետության կողմից իրականացվող սոցիալ-քաղաքական ծրագիր՝ այդ

իսկ պատճառով վերապահորեն վերաբերվելով կառավարության կատարած այս կամ այն քայլերին:

Վերոնշյալ ուղղություններից բացի՝ ալևիական հասարակության մեջ գոյություն ունի գաղափարական այլ՝ երրորդ ուղղության հարող շերտ, որը սահմանում է ալևիականությունը որպես «աշխարհիկ հավատք»՝ ազատելով այն «Ալլահ, Մուհամմադ, Ալի» գաղափարախոսությունից և որակելով ալևիականությունը որպես էթնիկ-քաղաքական ուղղություն¹: Վերջին խումբը կազմում են իրենց աթեիստ համարող ալևիները: Այսպիսիք հիմնականում հանդիպում են երիտասարդների շրջանում²:

Եվ չնայած Թուրքիայում բնակվող ալևի հասարակության մեջ առկա գաղափարական շերտավորմանը՝ 1990-ական թվականներին սկիզբ առած ալևիական շարժումը շարունակվում է, և ալևիների ջանքերի արդյունք միայն կարելի է համարել այն փաստը, որ կառավարության կողմից ալևիական պահանջների խնդիրը թեկուզ և սեփական քաղաքական նկատառումներով տարբեր իրավիճակներում շահարկվում է, ինչն իր հերթին նշանակում է, որ այլևս թաքցնել հնարավոր չէ բազմամիլիոնանոց համայնքի գոյությունը երկրում, ինչպես տեղի էր ունեցել նախորդ տասնամյակների ընթացքում: Ավելին՝ այս հարցը ծառացած է թուրքական ժամանակակից կառավարող օղակների առջև, և վերջիններս ինչքան էլ ձգձգեն պահանջների կատարումը, վաղ թե ուշ ալևիները կարող են հասնել իրենց նպատակին: Վերջին շրջանում կատարված ազատականացումը եվրոպաբնակ ալևիների հետ միասնական ջանքերի արդյունք էր, որը շարունակելու դեպքում հնարավոր կլինի ստիպել թուրքական պետությանը լուծում տալ իրենց խնդիրներին:

¹ Çamuroğlu R., *Alevi Revivalism in Turkey, – Alevi Identity. Cultural, religious and social perspectives*, Istanbul, 1998, p. 81.

² Shankland D., *The Alevis in Turkey*, New York, 2003, p. 144.

ԳԼՈՒԽ 4. ԱԼԵՎԻՆԵՐԸ ԵՎՐՈՊԱՅՈՒՄ

ա. 1960–ական թվականների արտագաղթը դեպի եվրոպական երկրներ և ալևինները

1960–ական թվականներին Թուրքիայում սոցիալ–տնտեսական ծանր պայմանները լայն թափով սկսված ուրբանիզացման գործընթացին զուգահեռ երկրից արտագաղթի աճի ավելացման պատճառ են դառնում:

Հիմնական արտագաղթի ալիքը սկսվում է 1960–ական և մեծ չափերի հասնում 1970–ական թվականներին: Թուրքիայի բազմաթիվ քաղաքացիներ գաղթում են դեպի եվրոպական մի շարք երկրներ՝ Գերմանիա, Ավստրիա, Ֆրանսիա, Շվեյցարիա, Անգլիա, Բելգիա և այլն: Մեծ թվով արտահոսք է տեղի ունենում հատկապես դեպի Արևմտյան Գերմանիա, այն բանից հետո, երբ 1961 թ. Թուրքիայի Հանրապետության և Գերմանիայի Դաշնային Հանրապետության միջև ստորագրվեց փոխշահավետ մի համաձայնագիր¹, որով Թուրքիայի քաղաքացիներին թույլատրվում է աշխատանքի մեկնել դեպի Գերմանիա՝ դրանով Թուրքիային հնարավորություն տալով նվազեցնելու երկրում գործազրկության մակարդակը և ապահովելու դրամի հոսք դեպի երկիր, իսկ Գերմանիան հնարավորություն է ստանում ներգաղթողների հաշվին լրացնելու էժան աշխատուժի պակասը, որից զրկվել էր նախորդ տասնամյակի ընթացքում Արևելյան Եվրոպայի երկրների՝ խորհրդային բլոկին միանալու պատճառով:

¹ Утургаури С., Турецкая Диаспора в Германии. Социокультурная Эволюция, – Ближний Восток и современность, выпуск 21, Москва, 2004, с. 457.

Ժամանակավոր աշխատանքի մեկնած թուրք քաղաքացիներին կոչում էին «աշխատող հյուրեր»: Նախատեսված էր, որ ժամանակավոր աշխատանքի մեկնածները ֆինանսական հարցերը կարգավորելուց հետո վերադառնալու են հայրենիք: Սակայն իրադրությունը փոխվում է հենց առաջին տասնամյակի ընթացքում, երբ մեկնածների մեծամասնությունը ոչ միայն չի վերադառնում, այլ իր մոտ է տանում նաև Թուրքիայում մնացած իր ընտանիքին, շատերն էլ, պայմանները նպաստավոր համարելով, այնտեղ կազմում են ընտանիքներ՝ դառնալով մշտական բնակիչներ¹: Երբ 1962 թ. աշխատանքի մեկնած թուրքերի թիվը Գերմանիայում կազմում էր ընդամենը 13 000, 1970 թ. արդեն այն հասնում էր 480 000-ի, 1974 թ.՝ 800 000-ի², իսկ 1986 թ. արդեն 1,5 մլն-ի³:

Արտագաղթի երևույթը հատկապես նկատելի է դառնում 1970–1980-ական թվականներին, երբ Արևմտյան Եվրոպայում արձանագրվում է Թուրքիայից մեկնած աշխատավորների թվաքանակի կտրուկ աճ, ինչի համար անգամ խոչընդոտ չի դառնում 1973 թ. նավթային ճգնաժամը, որի արդյունքում առաջանում է տնտեսական անկում՝ հանգեցնելով գործազրկության աճի⁴: Նույն թվականի նոյեմբերին Գերմանիայի կառավարությունը որոշում է կայացնում կասեցնելու աշխատելու նպատակով արտասահմանից ներգաղթողների հոսքը, սակայն Թուրքիայից արտագաղթողները շարունակում են ժամանել Գերմանիա արդեն ոչ թե աշխատանքային պայմանագրի շրջանակներում, այլ իրենց ունեցած ընտանեկան, բարեկամական կապերի շնորհիվ, չնայած, ինչպես արդեն նշեցինք, արդեն երկրում զգալիորեն կրճատվել էին աշխատատեղերը: Այս երևույթը շարունակվում է նաև հաջորդ տարիների ընթացքում՝ չնայած գերմանա-

¹ Kirisci K., Turkey: A transformation from Emigration to Immigration, <http://www.migrationinformation.org/Feature/display.cfm?id=176>

² Zürcher E., Turkey: A Modern History, London, 2004, p. 271.

³ Киреев Н., История Турции XX век, Москва, 2007, с. 348.

⁴ The Turkish presence in Europe: migrant workers and new European citizens, Committee on Migration, Refugees and Population, Parliamentary Assembly of the Council of Europe, <http://assembly.coe.int/Documents/WorkingDocs/Doc06/EDOC11083.pdf>

կան կառավարության կտրուկ քայլերին, որը պաշտոնապես թույլ չի տալիս աշխատանք փնտրողների, հատկապես Թուրքիայի քաղաքացիների հոսքի մեծացում՝ տարբերություն դնելով անգամ այլ երկրների քաղաքացիների միջև¹:

1970-ական թվականներին արգելանքների կիրառմանը զուգահեռ Թուրքիայից մեծ թվով արտագաղթողներ որպես փախստականներ, այնուամենայնիվ, շարունակում են ժամանել Գերմանիա՝ պետությունից խնդրելով քաղաքական ապաստան: Այս երևույթը, ինչպես ներկայացվեց վերևում, Թուրքիայում աջ և ձախ ուժերի խիստ քնեռացման գործընթացի հետևանք էր: Այն իր լարվածության գագաթնակետին է հասնում 1980 թ. հեղաշրջումից հետո, երբ երկրում սկսվում են հետապնդումներ իրականացվել ձախակողմյան ուժերի նկատմամբ: Ավելի ուշ՝ 1980-ական թվականների կեսերից սկսած, ներգաղթի ալիքն էլ ավելի է մեծանում՝ կապված Թուրքիայում քրդական անջատողականների դեմ պետության մղած պատերազմի հետ, իսկ արդեն 1995 թ. Գերմանիայում Թուրքիայից ներգաղթածների թիվը հատում է 2 միլիոնի սահմանագիծը²:

Այսօր արդեն ընդհանուր առմամբ Թուրքիայից դեպի Գերմանիա մեկնած էմիգրանտների թիվը, ներառյալ նաև արդեն այնտեղ ծնված սերունդները, հասնում է 3 միլիոնի³, որոնց մի մասը, սակայն, չունի գերմանական քաղաքացիություն⁴: Նրանց մեջ մեծ թիվ են կազմում ալեկները, ովքեր այստեղ էին եկել ոչ միայն աշխատանք գտնելու, այլև մոլեռանդ սուննիներից պաշտպանվելու նպատակով, սակայն սկզբնական շրջանում արտագաղթած ալեկների թվաքանակի մասին հստակ տեղեկություններ չկան: Միայն կարելի է վստահաբար ասել, որ ալեկներն արտագաղթի գործընթացին մասնակցել են հենց սկզբից, քանի որ արտագնա աշխատանքի մեկնողները հիմնականում Թուրքիայի արևելյան և հարավ-արևելյան տնտեսապես

¹ Sökefeld M., *Struggling for recognition: the Alevi movement in Germany and in transnational space*, New York, 2008, p. 40.

² Նույն տեղում, էջ 41:

³ BBC, 23 December, 2005.

⁴ Islam and Identity in Germany, International Crisis Group, Europe Report N°181, 14 March, 2007.

թույլ զարգացած շրջաններից էին, որտեղ բարձր տոկոս են կազմում ալևիները:

Ժամանակակից փուլում Եվրոպայում բնակվող ալևիների վերաբերյալ տարբեր տվյալներ կան, ըստ որոնց՝ նրանց թիվը 500 հազարից¹ հասնում է 1 միլիոնի²: Այլ տվյալների համաձայն՝ միայն 600 հազար ալևի բնակվում է Գերմանիայում³, 150 հազար՝ Ֆրանսիայում, 7 հազար՝ Նիդերլանդներում⁴ և այլն⁵: Եվրոպայի մի շարք երկրներում, ինչպես Նիդերլանդների և Գերմանիայի պարագայում է, անձանց միայն ազգային պատկանելությունն է գրանցվում, ինչը խոչընդոտ է ալևիների թվաքանակի վերաբերյալ տեղեկատվություն ձեռք բերելու հարցում: Որոշ աղբյուրներ Թուրքիայից դուրս բնակվող ալևիների թիվն ընդհանուր առմամբ գնահատում են 1 միլիոն՝ ներառելով նաև Եվրոպայում, Ավստրալիայում և Միացյալ Նահանգներում բնակվող ալևիներին⁶, քանզի ալևիական արտագաղթն ի սկզբանե ուղղված չէր միայն դեպի եվրոպական երկրներ⁷: Միայն թե, ի տարբերություն աշխարհի որևէ այլ վայրում բնակվող ալևիական համայնքների, Եվրոպայի ալևիական միություններն ամենակազմակերպվածն են և ակտիվորեն մասնակցում են ալևիական շարժման հետ կապված Թուրքիայում տեղի ունեցող բոլոր գործընթացներին:

¹ Киреев Н., Турецкая диаспора на западе, — Мусульмане на западе, Москва, 2002, с. 72.

² Milliyet, 6 Haziran, 2008.

³ Alevis in France Striking a Balance between Old and New, http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c=478/_nr=786/i.html

⁴ Wibo M. van Rossum, Religious Courts Alongside Secular State Courts: The Case of the Turkish Alevis, http://www.go.warwick.ac.uk/elj/lgd/2008_2/rossum

⁵ Alevis in France Striking a Balance between Old and New, http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c=478/_nr=786/i.html

⁶ Erdemir A., Death of a Community: Kizilbaş-Alevi Predicament in 1990s Istanbul, www.alevibektasi.org/aykan_sempoz.htm

⁷ Դեռևս 19-րդ դարում արդեն սկսել էին ալևիական խմբեր տեղափոխվել ամերիկյան մայրցամաք, մասնավորապես Միացյալ Նահանգներ: Այս հոսքը սկզբում տեղի էր ունենում փոքր թվաքանակով, որին մեծապես նպաստում էին քրիստոնեական միսիոներական կազմակերպությունները: Այն համեմատաբար մեծացավ XX դարի երկրորդ կեսին դեպի Եվրոպա շարժվող հոսքի հետ միասին և հասկապես վերջին տարիներին, երբ պետությունն սկսեց խաղաղակա «գրին քարտ»: Տե՛ս Kaya A., Migration, Migrant Policies and Changing Cultures of Belongings: Alevis from Turkey in Germany and the United States, <http://www.aicgs.org/documents/advisor/kaya.daad0608.pdf>

Արտագաղթի ուղղությունների պատկերն այսօր սկսել է փոփոխություններ կրել: Թուրքիայից մեկնողների հոսքը դեպի Արևմտյան Եվրոպայի երկրներ, հիմնականում Գերմանիա, Ավստրիա, Բելգիա, Շվեյցարիա, Շվեդիա և Դանիա դանդաղել է, փոխարենն ավելացել է հոսքը դեպի Ֆրանսիա, Մեծ Բրիտանիա և Նիդերլանդներ: Ավելացել են մի շարք նոր երկրներ, որտեղ աշխատանքի համար պայմանները նպաստավոր համարելով՝ հիմնականում ուղղվել է արտագաղթողների հոսքը, մասնավորապես Իտալիա, Իսպանիա և Ֆինլանդիա: Վերջին տասնամյակների ընթացքում հոսք է նկատվում նաև դեպի Մերձավոր Արևելքի և ԱՊՀ երկրներ: Սակայն այս երկրներում ալևիների թվաքանակի վերաբերյալ տվյալները բացակայում են:

բ. Ալևիական կազմակերպությունների ձևավորումը և գործունեությունը եվրոպական երկրներում

Թուրքիայում բնակվելիս ալևի էմիգրանտները գրում, խոսում, անգամ մտածում էին թուրքերեն, սակայն տեղափոխվելով Եվրոպա, ձերբագատվելով թուրքերենի ազդեցությունից և սկսելով խոսել տեղական լեզուներով՝ հրատարակում են ամսագրեր և գրքեր՝ ֆինանսավորվելով տարբեր եվրոպական ինստիտուտների կողմից: Այս գաղթականների շարքում ալևիները, ի հակադրություն Թուրքիայից գաղթած սուննիների, սկսում են ավելի ակտիվ կերպով միավորվել, քանի որ այդտեղ իրենք իրենց ավելի ազատ են զգում, քան Թուրքիայում:

1980-ական թվականներին Թուրքիայից գաղթած սուննիների շրջանում հզորանում են մուսուլման արմատականները: Ալևիները, որոնց մեծ մասը երկար ժամանակ գաղտնի էր պահել իր ինքնությունը, նույնպես սկսում են ակտիվ գործունեություն ծավալել. ստեղծում են կազմակերպություններ և միություններ՝ իրենց առջև նպատակ դնելով հստակ քայլերի միջոցով հասնելու ալևիների իրավունքների ճանաչմանը, ինչպես նաև թե՛ Թուրքիայում և թե՛ եվրոպական երկր-

ներում հասնելու նրան, որ վերջիններս իրենց ճանաչեն որպես առանձին կրոնամշակութային խումբ:

Դեպի Եվրոպա գաղթած առաջին ալևիների շրջանում չէր արժարժվում ո՛չ կրոնական, ո՛չ մշակութային և ո՛չ էլ քաղաքական գիտակցության հարցը, քանի դեռ աշխատավորները չէին սկսել մտածել մշտական բնակություն հաստատելու մասին: Սակայն երբ Թուրքիայից մեկնած էմիգրանտների մեծամասնությունը որոշում է չվերադառնալ հայրենիք, աստիճանաբար նրանց շրջանում սկսում է ձևավորվել մի շերտ, որը մտածում է միություններ ստեղծելու մասին, որոնց շնորհիվ կպահեին կապը օտարության մեջ գտնվող հայրենակիցների հետ, միասնաբար կապաբարեին մի շարք սոցիալական, հետազայում նաև քաղաքական խնդիրների լուծման համար:

Արդեն 1965 թ. ստեղծվեց թուրքական առաջին կազմակերպությունը՝ «Գերմանիայում թուրքական համայնք» անվամբ, որն այժմ էլ գործում է և ունի բազմաթիվ տարածքային գրասենյակներ: Այս կազմակերպության նպատակն է ներկայացնել Գերմանիայում բնակվող բոլոր թուրքերի շահերը՝ անկախ կրոնական, քաղաքական և դասակարգային պատկանելիությունից¹:

Մինչև 1980-ական թվականների կեսերը Եվրոպայում բնակվող ալևիները Թուրքիայում բնակվող իրենց հավատակիցների նման ալևիական կազմակերպություններն անվանում էին ալևի մեծերի անուններով՝ «Հաջի Բեքթաշ Վելի», «Փիր սուլթան Աբդալ», «Աբդալ Մուսա» կամ ուղղակի բանվորական, հայրենասիրական և այլն՝ խուսափելով անվանման մեջ «ալևի» բառն օգտագործելուց: Այս շարքում բացառություն էր միայն Ալևի-բեքթաշիների միությունը, որը ստեղծվել էր 1967 թ. Գերմանիայում: Ընդհանուր առմամբ տպագրվող ամսագրերում անգամ հաճախ չէր հանդիպում «ալևի» բառը²:

¹ Ehrkamp P., Leitner H., Beyond National Citizenship: Turkish Immigrants and the (re)construction of citizenship in Germany, www2.fiu.edu/~tcs/summer/readings-hl.doc

² Rıgön I., Alevis in Europe: a narrow path towards visibility, – Turkey's Alevi enigma, Leiden, 2003, p. 163.

Այս երևույթը կարելի է բացատրել այն իրողությամբ, որ եվրոպաբնակ ալևիների շրջանում մինչև ալևիական շարժման հզորացումը, բոլոր գործընթացները տեղի էին ունենում հայրենիքում տեղի ունեցող գործընթացներին զուգահեռ: Իսկ Թուրքիայում արգելված էր կազմակերպություններն ու միություններն անվանել էթնիկական կամ կրոնական որևէ ինքնության մասին հուշող անուններով: Թեև այդ արգելքը պաշտոնապես հայտարարված չէր և ոչ մի օրենքով սահմանված չէր, այնուամենայնիվ, հնարավոր չէր գրանցել նմանատիպ միություն: Կազմակերպությունների անվանումներում «ալևի» բառը գործածելուց խուսափելու երևույթը նաև համապատասխանում էր իսլամական «թաքիյա» ինստիտուտին, որից դեռ երկար ժամանակ չէին կարողանում ձեռքազատվել անգամ եվրոպական ազատության մեջ բնակվող ալևիները, որը պայմանավորված էր դեռևս Թուրքիայում բնակվելու ժամանակներից մնացած վախի զգացումով:

Եվրոպայում բնակվող բազմաթիվ ալևիներ, մինչև ալևիական կազմակերպությունների ստեղծումը, անդամակցում էին ձախակողմյան մի շարք կազմակերպությունների և խմբերի, որոնք հիմնականում ակտիվ գործունեություն էին ծավալել Գերմանիայում: Այստեղ այդ տարիներին ալևիների շրջանում գոյություն ունեցող հոսանքները կարելի է բաժանել երկու մասի՝ չափավոր, սոցիալ-դեմոկրատական կազմակերպություններ և ձախ արմատական խմբավորումներ:

Առաջին խմբում ամենակարևոր կազմակերպությունը կոչվում էր Ժողովրդական հեղափոխական դաշնություն (HDF, հետայսու՝ ԺՀԴ): Այն ստեղծվել էր 1977 թ. Արևմտյան Բեռլինում՝ որպես Բեռլինի, Համբուրգի և Մյունխենի նման գերմանական մեծ քաղաքներում գործող թուրքական մի շարք աշխատավորական միություններ միավորող կազմակերպություն: Այն սերտորեն կապված էր Թուրքիայում գործող ԺՀԿ-ի հետ: Եվ քանի որ Թուրքիայում քիչ չէին այս կուսակցությանն անդամագրված ալևիները, նրանց բազմաթիվ հավատակիցներ նմանապես գործում էին ԺՀԴ-ի շարքերում: Կազմակերպությունն իր հերթին համագործակցում էր Գերմանիայի սոցիալ-դեմոկրատական կուսակցության (հետայսու՝ ԳՍԴԿ) հետ և

ԺՀԴ-ի բազմաթիվ անդամներ, ներառյալ ավերիներ նաև ԳՍԴԿ-ի անդամներ էին¹:

Ձախ արմատական հոսանքի ամենակարևոր կազմակերպությունը կրում էր «Հեղափոխական ուղի» (DY, հետայսու՝ ՀՈւ) հավաքական անվանումը, որի կենտրոնը Համբուրգում էր: Այն ստեղծվել էր 1970 թ. և երկրի տարբեր քաղաքներում ուներ բազմաթիվ համակիրներ, ովքեր իրենց հերթին ստեղծել էին տարբեր անվանումներով կազմակերպություններ: Անգամ կազմակերպության Համբուրգի մասնաճյուղը կոչվում էր այլ կերպ՝ «Երիտասարդական միություն» (DG), որն ավելի ուշ վերանվանվեց «Թուրք-գերմանական բարեկամության միության» (TADD), իսկ վերջում՝ «Թուրք-քուրդ-գերմանական բարեկամության միության» (TKADD), թեև հաճախ օգտագործվում էին «Հեղափոխական աշխատավոր» (DI) կամ «Թուրքական կոմիտե» (TK) անվանումները: ՀՈւ-ն ընդհանուր առմամբ կազմակերպությունների և ակտիվիստների մի մեծ ցանց էր, որի շարքերը խտացան հատկապես 1970-ական թվականների վերջին՝ Գերմանիայում ապաստան փնտրող թուրքական ձախակողմյան կազմակերպությունների անդամների հաշվին: ՀՈւ-ն զբաղվում էր հիմնականում ներգաղթողներին ապաստանով, աշխատանքով ապահովելու հարցերով: Այն համագործակցում էր գերմանական կոմունիստական կուսակցության հետ: Կազմակերպության շարքերում բազմաթիվ էին ավերիները, ովքեր հաճախ զբաղեցնում էին ղեկավար պաշտոններ²:

Ի տարբերություն ԺՀԴ-ի՝ ՀՈւ-ի անդամները մի քանի տարվա ընթացքում կարողացան Գերմանիայում ստեղծել ավերիական մեծ ցանց, որը հետագայում կարևոր նշանակություն ունեցավ ավերիական շարժման համար՝ օգտագործվելով ավերիական այլ կազմակերպությունների կողմից: ՀՈւ-ն 1980-ական թվականներին սկսում է կորցնել իր նշանակությունը, քանի որ գրեթե կտրվել էր կապը Թուր-

¹ Sökefeld M., Struggling for recognition: the Alevi movement in Germany and in transnational space, New York, 2008, p. 49–50.

² Նույն տեղում, էջ 50:

քիայում գործող ձախակողմյան ուժերի հետ, որոնց անդամների մեծ մասը բանտարկվել կամ անցել էր ընդհատակ: Ուստի աստիճանաբար ՀՈւ-ի անդամները մեկը մյուսի հետևից լքում են կազմակերպության շարքերը՝ Գերմանիայում բարձրացող ռասիստական մթնոլորտին ի պատասխան ծավալելով հակառասիստական գործունեություն այլ կազմակերպությունների անդամների շարքերում¹:

Թեև վերոնշյալ երկու հոսանքներում էլ մեծ թիվ էին կազմում ալևիները, այնուամենայնիվ, հնարավոր չէ հստակ նշել, թե որ հոսանքն էր ավելի շատ գրավում նրանց: Փաստ է միայն այն, որ ալևիները չէին օգտագործում այս հոսանքներից և ոչ մեկի ուժն ալևիական շահերին ծառայեցնելու նպատակով. անգամ ալևիական փոքր խմբավորումների առաջացումն ընթանում էր չափազանց դանդաղ:

Ալևիները սկսում են համախմբվել հատկապես 1970-ական թվականների վերջին, ինչին նպաստում են Թուրքիայում տեղի ունեցող արյունալի բախումները սուննիների և ալևիների միջև: Առաջին իրադարձությունը, որը խթան է դառնում ալևիների համախմբման համար, 1978 թ. Մարաշի կոտորածն էր, որը սարսափեցնում է ալևիներին: ԺՀԴ-ի Համբուրգի մասնաճյուղի ալևի ակտիվիստներից Հալիս Թոսունը կազմակերպության ղեկավարներին Մարաշի իրադարձությունների դեմ ցույցեր կազմակերպելու կոչ է անում, սակայն մերժում է ստանում: ԺՀԴ-ի առաջնորդ Էրթեքին Օզջանը հայտարարում է, թե իրենք չեն կարող ցույց կազմակերպել իրենց կուսակցության ու կառավարության դեմ: Արդյունքում քառասունից ավելի ալևիներ լքում են ԺՀԴ-ի շարքերը՝ այլ գաղափարակիրների հետ միասին հիմնելով «Թուրք աշխատավորների խաղաղության միություն» (TİBB) կազմակերպությունը, որը հետագայում անվանափոխվում է «Հայրենասերների միության» (YB, հետայսու՝ ՀՄ): Սակայն այս կազմակերպությունը նույնպես չի գործում որպես ալևիական միություն, քանզի հանդիպում է բազմաթիվ խոչընդոտնե-

¹ Նույն տեղում, էջ 51–52:

րի՝ մյուս՝ ավելի հզոր միությունների կողմից որակվելով որպես սեփական շահն ընդհանուր դասակարգային շահից գերադասողների միություն:

1979 թ. ՀՄ-ն կապեր է հաստատում Մյունխենում գործող սոցիալ-դեմոկրատ ակիների հետ, որոնք ստեղծել էին «Աշխատավորների միությունը»: Վերջինս սերտ կապերի մեջ էր Թուրքիայում գործող Միություն կուսակցության հետ, որի ղեկավարների հետ հանդիպումների արդյունքում որոշվում է ստեղծել երկու կազմակերպությունները միավորող Հայրենասերների միությունների դաշնություն (YBF, հետայսու՝ ՀՄԴ)¹՝ 4 հազարից ավելի անդամներով: Կազմակերպությունը հայտնի է դառնում իր ստեղծած «Քերբելայի թատրոն» կոչվող թատերախմբի ելույթներով, որոնց միջոցով հանրությանը ներկայացվում են Մարաշի արյունալի իրադարձությունները¹:

1980 թ. տեղի ունեցած հեղաշրջումը Թուրքիայում իր ազդեցությունն է ունենում նաև Գերմանիայի ակնիական կազմակերպությունների վրա. երկրում բարձրացած ձերբակալությունների հզոր ալիքը ստիպում է գերմանաբնակ ակիներին զգուշանալ թուրքական հատուկ ծառայությունների կողմից արտասահմանում ևս հնարավոր գործունեությունից, ինչի հետևանքով նոսրանում են մի շարք կազմակերպությունների շարքերը, իսկ 1984 թ. ՀՄԴ-ն դադարեցնում է իր գործունեությունը:

Թեև ՀՄԴ-ի գործունեությունը տևում է շատ կարճ, այնուամենայնիվ, այն մեծ ազդեցություն է ունենում ակնիական շարժման հետագա ընթացքի վրա, քանզի ակիների կողմից կատարված առաջին քայլն էր՝ հավաքվել մեկ կազմակերպության կազմում՝ իրենց իրավունքների պաշտպանության համար: Այս գործում մեծ էր Հալիս Թոսումի դերակատարությունը: Նա 1984 թ. մի շարք այլ ակիների աջակցությամբ կազմակերպել էր ակնիական առաջին հասարակական «ջեմ» արարողությունը: Ավելի ուշ, դառնալով ակիների և

¹ Նույն տեղում, էջ 52:

սունհիների կողմից ստեղծված Թուրք սոցիալ-դեմոկրատական միության նախագահ, կրկին կազմակերպել էր նմանատիպ միջոցառում, ինչի համար սունհիների կողմից մեղադրվել էր կազմակերպությունը ավերական դարձնելու մեջ¹:

Եվրոպայում առաջին ավերական կազմակերպությունը, որն իր անվան մեջ պարունակում է «ալևի» անվանումը, ստեղծվում է 1988 թ.² կոչվելով «Համբուրգի ալևի-բեքթաշիների մշակութային միություն» (HABKM, հետայսու՝ ՀԱԲՄՄ)²: Այս կազմակերպությունն առաջինն էր նաև ալևիական խնդիրները հասարակությանը ներկայացնելու գործում, և ստեղծման նպատակը ոչ միայն մշակութային գործունեություն ծավալելու ճանապարհով ալևիներին համախմբելն էր, այլ նաև թե՛ Թուրքիայում և թե՛ Եվրոպայում ալևիների խնդիրները լուծելը³: Կազմակերպության ստեղծման գործում իրենց դերակատարությունն են ունեցել մի շարք հայտնի ալևիներ, ինչպես նաև ԹԱՄԺ-ում ԺՀԿ-ն ներկայացնող որոշ ալևի պատգամավորներ⁴:

ՀԱԲՄՄ-ն առաջին անգամ եվրոպաբնակ ալևիների շրջանում կազմակերպում է ալևիական միջոցառումների շարք՝ «ալևիական մշակութային շաբաթ» խորագրով, ինչը բազմաթիվ ծպտյալ ալևիների համար խթան է դառնում բացահայտվելու և ներկայանալու շրջապատին իրենց իսկական ինքնությամբ: Թեև միջոցառումները կազմակերպվում են Համբուրգում, այնուամենայնիվ, մեծ ազդեցություն են ունենում ողջ երկրի ալևիների շրջանում: Կազմակերպությունը փոխում է իր անվանումը 1990 թ.⁵ վերանվանվելով «Ալևիական մշակութային կենտրոնի»⁵:

¹ Sökefeld M., *Struggling for recognition: the Alevi movement in Germany and in transnational space*, New York, 2008, p. 52–53.

² Kaplan I., *Avrupada Alevilik*, http://www.isvecakm.com/avrupada_alevilik.htm

³ Kehl–Bodrogi K., *Alevs in Germany–On the Way to Public Recognition?*, ISIM newsletter, 8/01, p. 9.

⁴ Sökefeld M., *Struggling for recognition: the Alevi movement in Germany and in transnational space*, New York, 2008, p. 57–58.

⁵ Rigoni I., *Alevs in Europe: a narrow path towards visibility, – Turkey's Alevi enigma*, Leiden, 2003, p. 163.

ՀԱԲՄՄ–ի ստեղծմանը թշնամաբար են վերաբերվում քրդական շարժման մասնակիցները: Նրանց կարծիքով ալևիները, կազմակերպություններ ստեղծելով և ակտիվացնելով պայքարը կրոնական ինքնության ճանաչման համար, խոչընդոտում են քրդական շարժմանը, քանի որ բազմաթիվ քուրդ ալևիներ տարվում են ոչ թե քրդերի, այլ ալևիների խնդիրներով: ՔԱԿ–ի ակտիվիստները պնդում են, որ կազմակերպությունն իր պահանջների շարքում ներառի նաև քրդական հարցի վերաբերյալ կետեր: Թեև նրանց պահանջները մերժվում են, մի շարք ալևիներ, սակայն, չեն ցանկանում անդամագրվել միությանը՝ խուսափելով քուրդ ծայրահեղականների հետ գործ ունենալուց¹:

Սակայն բոլոր կազմակերպությունները չէ, որ հիմնվում են ձախակողմյան ուղղվածություն ունեցող տարրերի կողմից: Մի շարք կազմակերպություններ հիմնվում են ալևիների կողմից, ովքեր նպատակ չունեին պայքարելու թուրքական պետության կողմից ալևիականության ճանաչման համար, այլ իրենց ջանքերն ուղղում էին ալևիական մշակութային արժեքները պահպանելուն և անդամագրված ալևիների հոգևոր կարիքները բավարարելուն: Այս կազմակերպությունները, ինչպես, օրինակ՝ «Դերվիշական պտույտը», համագործակցում էին մյուսների հետ՝ չլիսելով, սակայն, նրանց գաղափարների մի մասը:

Ընդհանուր առմամբ ալևիական միությունների միջև գոյություն ունեին գաղափարական հակասություններ, որոնք այս կազմակերպություններին բաժանել էին երկու ճամբարի: Այնպիսիք, ինչպիսիք չունեին թուրքական պետությունից պահանջներ և չէին հարում ձախակողմյան ուժերին, համարվում էին ալևիական մշակութային կենտրոններ, ինչպես, օրինակ՝ Անատոլիայի ալևիների մշակութային կենտրոնը (AAKM), իսկ մյուս կողմում ավելի արմատական գաղափարախոսությունների հետևող կազմակերպություններն էին, ինչպես Հաջի Բեքթաշ Վելի միությունը (HBVB, հետայսու՝ ՀԲՎՄ): Վերջին-

¹ Sökefeld M., *Struggling for recognition: the Alevi movement in Germany and in transnational space*, New York, 2008, p. 70.

ներս մշակութային կենտրոններին համարում էին մարքսիզմի գաղափարների հետևողներ և արեխտական կենտրոններ, քանի որ շեշտը դնում էին մշակութային գործունեության վրա, իսկ այս կենտրոնների ղեկավարներն իրենց հերթին մեղադրում էին մյուս ճամբարին ալկիական կրոնական ծայրահեղականության մեջ, ինչը մեկուսացնում էր նրանց շրջապատից:

1990 թ. ՀԲՎՄ-ի ջանքերով մի շարք գերմանական և ավստրիական ալկիական կազմակերպություններ, որոնց թիվը հասնում էր արդեն մի քանի տասնյակի, իսկ արդեն 1996 թ.¹ 130-ի¹, որոշում են միավորվել և ստեղծել մեկ միություն, որը կներկայացնի բոլոր ալկիների շահերը: Արդյունքում հիմնվում է Ալկիական ընկերությունների դաշնությունը (AKF, հետայսու՝ ԱԸԴ), որի նպատակն էր համակարգել Գերմանիայում բնակություն հաստատած ալկիների գործունեությունը տարբեր բնագավառներում²:

ԱԸԴ-ի ընդհանուր ժողովներից մեկի ժամանակ որոշվում է հրավիրել նաև մշակութային կենտրոններին իրենց միանալու համար: Սակայն կենտրոնները մերժում են այս առաջարկը՝ չկարողանալով գալ ընդհանուր հայտարարի գործունեության գաղափարական ուղղվածության շուրջ: Ավելի ուշ՝ 1993 թ., այնուամենայնիվ, այլ կենտրոնների հետ միությունը կայանում է, ինչից հետո որոշվում է ԱԸԴ կենտրոնը գերմանական Մայնց քաղաքից տեղափոխել Քյոլն, իսկ ընդհանուր ժողովից հետո ընտրվում գործադիր մարմին՝ Ալի Ռիգա Գյուլչիչեքի ղեկավարությամբ³:

Այն բանից հետո, երբ նմանատիպ կազմակերպություններ են ստեղծվում Եվրոպայի մի շարք այլ երկրներում, որոնք նույնպես ցանկանում են միանալ ԱԸԴ-ին, այն վերանվանվում է Եվրոպական ալկիական միությունների դաշնության (AABF հետայսու՝ ԵԱՄԴ)⁴՝ միավորելով Գերմանիայում, Ավստրիայում, Ֆրանսիայում, Շվեյցարիայում, Անգլիայում, Բելգիայում ստեղծված մոտ 140 ընկերություն-

¹ Kaplan I., Avrupada Alevilik, http://www.isvecakm.com/avrupada_alevilik.htm

² ԵԱՄԴ-ի պաշտոնական կայք, <http://alevi.com/node/192?q=tr/node/192>

³ Киреев Н., Турецкая диаспора на западе, — Мусульмане на западе, Москва, 2002, с. 72.

ներ, որոնց անդամների թիվն անցնում էր 100 հազարը: ԵԱՄԴ-ի ղեկավար օղակը կազմված էր մի շարք մարմիններից, որոնք էին Դեդենների խորհուրդը, Մշակույթի և արվեստի խորհուրդը, Գիտության և հետազոտությունների խորհուրդը, Գերմանիայի ալևիների երիտասարդների խորհուրդը և Գերմանիայի ալևի կանանց խորհուրդը: 1990-ական թվականների վերջին դաշնության կազմում ավելանում է նաև Հոլանդիայի ալևիների միությունների դաշնությունը, որի անդամների ջանքերի շնորհիվ 1997 թ. ստեղծվում է Եվրոպայի Ալևիների Ակադեմիան և Եվրոպայի ալևիների ֆոնդը¹: Ավելի ուշ ԵԱՄԴ-ն սերտ հարաբերությունների մեջ է մտնում նաև Ավստրալիայի, ԱՄՆ-ի, Կանադայի, Իտալիայի, Կիպրոսի և Ռումինիայի ալևիական կազմակերպությունների հետ²:

1995 թ. դաշնության կազմից վտարվում են ՀԲՎՄ-ն և երեք այլ կազմակերպություններ, որոնք առանց ԵԱՄԴ-ի ղեկավար մարմնին տեղյակ պահելու կապ էին հաստատել Թուրքիայում գործող ալևիական Ջեմ հիմնադրամի հետ: Վերջինիս նախագահ Իզգեթթին Դողանը բոլոր ալևիական կազմակերպությունների կողմից մեղադրվում էր թուրքական պետության հետ սերտ հարաբերություններ ունենալու և Թուրքիայում «ոչ ընդդիմադիր ալևիականություն» ստեղծելու մեջ³: Իսկ ԵԱՄԴ-ի կազմից վտարված մի քանի կազմակերպություններ հետագայում միանում են «Բուրդիստանի ալևիների դաշնություն» (KAF, հետայսու՝ ՔԱԴ) կոչվող կազմակերպությանը, որը ստեղծվել էր քուրդ ալևիների կողմից մի շարք միությունների շահերը միասնաբար ներկայացնելու նպատակով: Թուրքիայում տեղի ունեցող ՔԱԿ-ի պայքարի թուլանալուն զուգահեռ, հատկապես Արդուլլահ Օջալանի ձերբակալումից հետո զգալիորեն թուլանում են

¹ Նույն տեղում:

² Melikoff I., Hasluck's study of the Bektashis and its contemporary significance, – Turcica et Ottomanica, Москва, 2006, стр. 278–279.

³ Sökefeld M., Struggling for recognition: the Alevi movement in Germany and in transnational space, New York, 2008, p. 85–86.

նաև ՔԱԴ-ի դիրքերը, որը հետագայում վերանվանվում է «Դեմոկրատական ալիսական դաշնության» (DAF)¹:

Ընդհանուր առմամբ ալիսական կազմակերպությունների թվի զգալի աճին նպաստում են 1993 թ. Սվազում և 1995 թ. Ստամբուլում տեղի ունեցած ողբերգական իրադարձությունները, որոնցից հետո Թուրքիայում ավելի ակտիվ կերպով շարունակվող ալիսական պայքարը Գերմանիայում և եվրոպական այլ երկրներում ծնված ու բնակվող բազմաթիվ ալիսների ստիպում է մտածել իրենց կրոնական ինքնության մասին՝ մեծապես նպաստելով այդ երկրներում ալիսականության շարժման ձևավորմանը:

Այստեղ հարկ է նկատել, որ թեև անժխտելի է այն փաստը, որ վերոնշյալ դեպքերը բավականին նպաստում են եվրոպայում ալիսական շարժման հզորացմանը, սակայն թյուր է այն տարածված կարծիքը, թե հիմնականում դրանք են առիթ դառնում ալիսների վերջնական համախմբման համար, քանի որ, ինչպես արդեն նշել ենք, մի քանի տարի գործող ալիսական կազմակերպություններն արդեն ակտիվ գործունեություն էին ծավալել Գերմանիայում և այլ երկրներում, ինչպես, օրինակ՝ ԵԱՄԴ-ն, որը մինչև Սվազում տեղի ունեցած իրադարձությունները, նույն թվականին նախատեսել էր անցկացնել կազմակերպության տարեկան, թվով արդեն երրորդ համագումարը:

1990-ական թվականների ընթացքում ստեղծված ալիսական միությունների ղեկավարները սկսում են ավելի ակտիվորեն գործել՝ բազմաթիվ այցեր կատարելով Թուրքիա, որոնց նպատակն էր քաջակերել Թուրքիայում բնակվող ալիսներին՝ ծավալելու քաղաքական գործունեություն, մասնակցել քաղաքական քննարկումների, ինչպես նաև սերտացնել համագործակցությունը եվրոպական բոլոր երկրներում գործող կազմակերպությունների և թուրքական ալիսական միությունների միջև:

¹ Նույն տեղում, էջ 88-89:

Ինչպես արդեն նշվեց վերևում, ալեիական միությունները Եվրոպայում ալեիական շարժման սկզբնական շրջանում ավելի մշակութային, քան կրոնական գործունեություն էին ծավալել: Այս իրողությունը բացատրվում էր արտագաղթած ալեիների կրոնական թույլ կամ ընդհանրապես չարտահայտվող զգացմունքներով. նրանց մի մասը դեղեններին տեսնում էր միայն կրոնական արարողությունների ժամանակ, իսկ մյուս մասն ընդհանրապես տեղյակ չէր դեղենների դերի մասին և դիտում էր արարողությունները որպես ժամանցային հավաքություններ, քանզի վերջիններս պարունակում էին հիմնականում երգեր և ալեիական տարբեր ստեղծագործությունների ընթերցումներ:

Ալեիական միությունների կազմակերպած միջոցառումները բազմազան էին՝ սազ նվագելու, սեմահ պարելու ցուցադրական ներկայացումներ, թատերական ներկայացումներ, փառատոններ, գրական երեկոներ, ինչպես նաև կոնֆերանսներ և գիտական քննարկումներ: Դրանք նպատակաուղղված էին ոչ միայն ալեիական կիրթ և տեղեկացված հասարակություն ձևավորելուն, այլև եվրոպական հասարակությանն ալեիների հավատքի և, ընդհանրապես, նրանց գոյության մասին տեղեկացնելուն:

1990-ական թվականների ընթացքում եվրոպական տարբեր երկրներում գործող միություններն աստիճանաբար, մեկը մյուսի օրինակին հետևելով, կազմում են դաշնություններ: 1997 թ. սկսվում են աշխատանքներ՝ ալեիական միությունների համադաշնություն ստեղծելու ուղղությամբ: Երկարատև աշխատանքներից հետո՝ 2002 թ., Բրյուսելում ալեիական 165 կենտրոնների ներկայացուցիչների մասնակցությամբ կայացած հավաքի ժամանակ պաշտոնապես հայտարարվում է Եվրոպայի ալեիների միությունների համադաշնության (AABK, հետայսու՝ ԵԱՄՀ) հիմնման մասին, որի առաջին նախագահ է դառնում Գերմանիայի ալեիական միությունների դաշնության (հետայսու՝ ԳԱՄԴ) նախագահ Թուրգուր Օքերը¹: ԵԱՄՀ-ն, ի թիվս ալեիական մի շարք խնդիրների լուծման ծրագրի,

¹ Kaplan I., Avrupalı Alevilik, http://www.isvecakm.com/avrupada_alevilik.htm

նպատակ ուներ նաև օգնելու Թուրքիային մտնելու Եվրոպական միության կազմի մեջ¹:

Թուրքիայից շարունակվող արտագաղթի արդյունքում ալևիական ամենամեծ համայնքը, ինչպես արդեն նշվեց վերևում, ձևավորվել էր Գերմանիայում: Նրանից հետո ալևիների բնակության թվաքանակով երկրորդ երկիրը Եվրոպայում Ֆրանսիան էր, ուր աշխատանք փնտրելու նպատակով ներգաղթած բազմաթիվ ալևիներ աստիճանաբար ձեռք բերեցին ֆրանսիական անձնագրեր և ժամանակի ընթացքում հայրենիքի հետ կապը սերտ չպահելու պատճառով անգամ սկսել էին կորցնել թուրքերենի իմացությունը, ինչի պատճառով այսօր արդեն հավաքույթների ժամանակ որոշ տեքստեր թարգմանվում են թուրքերեն: Այստեղ բնակվող ալևիները թեն քաղաքական ակտիվությամբ զգալիորեն զիջում են գերմանաբնակ իրենց հավատակիցներին, սակայն, այնուամենայնիվ, որոշ քայլեր կատարում են՝ ուղղված համայնքի վերջնական ձևավորմանը և այլ երկրների ալևիների հետ կապը պահելուն: Ալևիների ֆրանսիական համայնքը, հետևելով նմանատիպ միությունների օրինակին, շարունակում է աջակցել թուրքաբնակ հավատակիցներին՝ կազմակերպելով միջոցառումներ: Բացի քաղաքական աջակցությունից՝ ֆրանսաբնակ ալևիները փորձում են ներդրում անել նաև գիտության բնագավառում: Օրինակ՝ ըստ Ֆրանսիայի ալևիների միության նախագահ Դուրաք Ասլանի կատարած հայտարարության՝ նախատեսվում է Ստրասբուրգի համալսարանում բացել ալևիագիտության բաժին²:

2008 թ. ալևիները Ֆրանսիայում մեծ շուքով նշում են Ֆրանսիայի ալևիների միության 10-ամյակը: Այս տոնակատարությունը, որն իրականում նպատակ ուներ ցույց տալու Թուրքիայի և Ֆրանսիայի ալևիների միասնականությունը, ևս մեկ անգամ ապացուցում է, որ բազմաթիվ հակասություններ կան երկու կողմերի միջև, քանի

¹ Time, 06 October, 2002.

² Alevis in France Striking a Balance between Old and New,
http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c=478/_nr=786/i.html

որ, օրինակ, հրավիրված լինելով հանդերձ, տոնակատարությանը չի մասնակցում ԱԲԴ-ի հեղինակավոր նախագահ Ալի Բալքըզը:

Ի հավելումն այս ամենի՝ նշենք, որ ալևիների 150 հազարի¹ հասնող ֆրանսիական համայնքը գրեթե ուսումնասիրված չէ հետազոտողների կողմից: Նրա մասին հազվադեպ է հիշատակվում անգամ Ֆրանսիա ներգաղթած թուրքերի մասին եղած հետազոտություններում և հոդվածներում:

Ի տարբերություն Գերմանիայի՝ Ֆրանսիան շարունակում է չընդունել ալևիներին որպես առանձին կրոնական համայնք: Սակայն խնդիրը ոչ թե ալևիներին է միայն վերաբերում, այլ բոլոր փոքրամասնություններին՝ անկախ նրանց աշխարհիկ կամ կրոնական լինելուց: Այս երկրում ալևիները համախմբվում են, օրինակ, մարդու իրավունքների հարցի շուրջ, ինչը քաղաքականապես ավելի հարմար է նրանց գործունեության համար²:

Ընդհանուր առմամբ Եվրոպայի 9 երկրների 210 քաղաքներում ալևիական մշակութային կենտրոններ կան, որոնց կեսից ավելին արդեն իր սեփական շենքն ունի, ինչպես նաև գրանցված բազմաթիվ անդամներ³:

Ի տարբերություն Գերմանիայում բնակվող ալևիների՝ համեմատաբար ավելի պասիվ են եվրոպական մյուս երկրների ալևիները: Օրինակ՝ Նիդերլանդներում գրանցված է ոչ ավել քան 19 ալևիական միություն, որոնք մտնում են Հոլանդիայի ալևիների միությունների դաշնության կազմի մեջ⁴: Երկրում բնակվող ալևիներից ոչ բոլորն են ակտիվորեն մասնակցում միությունների գործունեությանը: Այս միությունների անդամների թիվը, ըստ Ֆոն Ռոսսումի կատարած դաշ-

¹ Նույն տեղում:

² Massicard E., Alevist mobilization in Germany and the perspective of Turkish integration in the EU, <http://soc.kuleuven.be/iieb/ethnicmobilization/docs/proc-Massicard.pdf>

³ Melikoff I., Hasluck's study of the Bektashis and its contemporary significance, – *Turcica et Ottomanica*, Москва, 2006, стр. 278–279.

⁴ Հոլանդիայի ալևիների միությունների դաշնության պաշտոնական կայք, http://www.hakder.nl/index.php?option=com_content&view=article&id=87%3Ade-federatie&catid=37&Itemid=27&lang=tr

տային հետազոտության, հասնում է մոտ 3000–7000–ի¹: Բուլղարիայում բնակվում է մոտ 85 հազար ալևի, որոնք նույնպես աչքի չեն ընկնում իրենց ակտիվությամբ²:

Եվրոպայում բնակվող թուրք էմիգրանտները չեն սահմանափակվում միայն իրենց բնակության վայրերում մշակութային և քաղաքական ներքին խնդիրներ արծարծելով և առաջ են քաշում պահանջներ՝ կապված երկրից դուրս տեղի ունեցող իրադարձությունների հետ: Քաղաքական պահանջների արտահայտման եղանակներից ամենատարածվածը ցույցերն են, որոնք ալևիները կազմակերպում են՝ պահանջելով Գերմանիայում ազատ արտահայտվելու իրավունք՝ իրենց գոյությունը և տեսակետները պաշտպանելու համար: Օրինակ՝ 1995 թ. դեկտեմբերին Բեռլինում ալևիների տեղական համայնքը երթ կազմակերպեց՝ ի հիշատակ իրենց ղեկավարի³: Իսկ 1993 թ. Քյոլնում տեղի ունեցավ բողոքի ցույց՝ կապված Սվազում տեղի ունեցած իրադարձությունների հետ, որին մասնակցում էր 50 հազար ալևի⁴: Մեկ ուրիշ անգամ 20 հազար ալևի նույն քաղաքում բողոքի ցույցի դուրս եկավ այն բանից հետո, երբ գերմանական հեռուստաալիքներից մեկով հեռարձակված ֆիլմում ծաղրեցին ալևիներին⁵: Այս վերջին ցույցին բազմաթիվ ցուցարարներ էին մասնակցում նաև Ավստրիայից, Նիդերլանդներից և Բելգիայից⁶: Մեր օրերում ևս ալևիվացած ալևիական միությունները կազմակերպում են երթեր և ցույցեր: Վերջին խոշոր ցույցը տեղի ունեցավ 2012 թ. հոկտեմբերին

¹ Rossum W., Religious Courts Alongside Secular State Courts: The Case of the Turkish Alevis, http://www.alevibektasi.org/yeni/index.php?option=com_content&view=article&id=85:religious-courts-alongside-secular-state-courts-the-case-of-the-turkish-alevis-&catid=34:ingilizcemakaleler

² Hunter S., Briefing Notes on Islam, Society, and Politics, <http://www.ciaonet.org/pbei/csis/isp/isp.html>

³ Ehrkamp P., Leitner H., Beyond National Citizenship: Turkish Immigrants and the (re)construction of citizenship in Germany, www2.fiu.edu/~tcs/summer/readings-hl.doc

⁴ Киреев Н., Турецкая диаспора на западе, – Мусульмане на западе, Москва, 2002, с. 72.

⁵ Muslim Minority Marches Against German Crime Show, <http://www.spiegel.de/international/germany/0,1518,525957,00.html>

⁶ BIA Haber Merkezi, 31 Aralık, 2007.

Ստրասբուրգում՝ Եվրոպական խորհրդի առջև բարձրացնելով ավերական պահանջները¹:

Եվրոպաբնակ ավիաների համար լուրջ խնդիր էր հատկապես դպրոցական ծրագրերում փոփոխություններ կատարելու հարցը: Մինչև 2002 թ. ինչպես Թուրքիայում, այնպես էլ Գերմանիայում ավի դպրոցականներն իսլամի վերաբերյալ դասերի ընթացքում սովորում էին սուննիականություն՝ թուրքերեն լեզվով²: Գերմանիայի մի շարք դպրոցներում դասընթացներն ընդհանրապես վարում էին Թուրքիայից հրավիրված մանկավարժները, ովքեր թուրքական կողմից էլ ստանում էին աշխատավարձ: Նրանց նպատակն աշակերտների շրջանում ազգային և կրոնական, այսինքն՝ թուրքականության և սուննիականության գիտակցությունը բարձրացնելն էր: Իսկ այն ընտանիքները, որոնք ցանկանում էին, որ իրենց երեխաները դպրոցում անցնեն դասեր ավիականության վերաբերյալ, պարտադիր պետք է անդամակցեին որևէ ավիական կազմակերպության, որը ստացել էր նման իրավունք պետության կողմից³: Հավելենք նաև այն փաստը, որ պետության կողմից ջեմիներ ունենալու թույլտվություն ստացած և գրանցված կազմակերպություններին անդամագրվելն ավիաներին տալիս էր նաև ջեմիներ հաճախելու իրավունք, սակայն մզկիթում աղոթել ցանկացող ավիաները նույնպես բազմաթիվ էին⁴:

Գերմանիայում ԳԱՄԴ-ի ջանքերի շնորհիվ ավի աշակերտների համար նախատեսված կրթական ծրագիր է մշակվում, և 2002 թ. սկսած՝ Բեռլինում, իսկ ավելի ուշ նաև Երկրի այլ շրջաններում գերմաներեն լեզվով սկսում են անցկացվել ավիականության մասին դասեր⁵: Ավիական կազմակերպությունների կողմից այս կապակցու-

¹ Hürriyet Daily News, 21 October, 2012.

² Ehrkamp P., Leitner H., Beyond National Citizenship: Turkish Immigrants and the (re)construction of citizenship in Germany, www2.fiu.edu/~tcs/summer/readings-hl.doc

³ Rigoni I., Alevis in Europe: a narrow path towards visibility, – Turkey's Alevi enigma, Leiden, 2003, p. 167.

⁴ Նույն տեղում:

⁵ Kaplan I., Almanya'da üç Eyalette daha Alevilik dersleri başladı, http://www.aabk.info/aciklama.html?&cHash=f28858529a&tx_ttnews%5BbackPid%5D=11&tx_ttnews%5Btt_news%5D=7194

թյամբ պահանջներ ներկայացվել էին դեռևս 1990 թ. «ալևիականության հռչակագրի» միջոցով, որով Գերմանիայում բնակվող բոլոր ալևիների անունից պահանջվում էր օրենք ընդունելու միջոցով դպրոցներում կազմակերպել ալևիականության վերաբերյալ դասընթացներ, ինչպես նաև ալևիների մասին հեռուստատեսային հատուկ հաղորդումներ մշակել¹: Այսօր արդեն ալևիները պետությունից պահանջում են դպրոցներում կազմակերպել դասավանդող մասնագետների վերապատրաստման կուրսեր, որպեսզի ալևիականության վերաբերյալ դասավանդման որակը բարելավվի²:

2000 թ. Գերմանիայում բնակվող ալևիների համար կարևոր նշանակություն ունեցավ: Բեռլինի ադմինիստրատիվ դատարանը «Բեռլինի իսլամական դաշնությանը» տալիս է կրոնական համայնքի կարգավիճակ³: Մի քանի շաբաթ անց Բեռլինի ալևիական ամենամեծ կազմակերպություններից մեկի՝ Անատոլիայի ալևիների մշակութային կենտրոնի (AAKM, հետայսու՝ ԱԱՄԿ) ղեկավարները դատարանից պահանջում են իրենց կազմակերպությանը ևս տալ նույնանման կարգավիճակ⁴: Տեսնելով ընձեռված հնարավորությունը՝ ալևիներն ակտիվ կերպով սկսում են գործել՝ ներկայացնելով ալևիականությունը որպես հալածված և պետության հովանավորությունը հայցող կրոն, որին հարկավոր է ունենալ սուննի իսլամին հավասար իրավունքներ: Արդյունքում 2000 թ. ԱԱՄԿ-ին ևս տրվում է կրոնական համայնքի կարգավիճակ⁵:

ԱԱՄԿ-ի այս կարգավիճակի ընձեռումը տեղի է ունենում նահանգային մակարդակով: Ալևիների համար այս դրական տեղաշարժից հետո ԳԱՄԴ-ն, որի անդամ կազմակերպություններից էր ԱԱՄԿ-ն,

¹ Demiray M., Wrestling for Self-Definition in Transnational Space: A Case Study of the Identity Construction of Alevi in Turkey and Germany, <http://inter-disciplinary.net/ati/diversity/diasporas/d1/tuncel%20paper.pdf>

² Almanya'da Aleviler uyuma örnek, <http://www.alevi.org/haberler/basindan-haberler/1616-alman-yada-aleviler-uyuma-ornek-.html>

³ Kehl-Bodrogi K., Alevi in Germany On the Way to Public Recognition?, ISIM newsletter, Vol. 8, No. 1, Leiden 2001, p. 9.

⁴ Նույն տեղում:

⁵ Massicard E., Alevist mobilization in Germany and the perspective of Turkish integration in the EU, <http://soc.kuleuven.be/iieb/ethnismobilization/docs/proc-Massicard.pdf>

անմիջապես ձեռնամուխ է լինում այս ճանաչումը ողջ Գերմանիայում ստանալու գործին՝ ներկայացնելով պահանջներ՝ երկրի բոլոր նահանգների համար: Արդյունքում Գերմանիայի հինգ նահանգները որոշում են հարցին տալ միանման լուծում՝ ընդունելով երկրում բնակվող բոլոր ալևիներին որպես առանձին կրոնական համայնք:

Նշենք, որ ԱՄՄԿ-ի ճանաչումը, որպես կրոնական համայնք, բացասաբար է ընդունվում թուրք պաշտոնյաների կողմից, քանզի դիտվում է որպես վտանգ՝ ուղղված թուրքական ազգի միությանը: Եվ քանի որ ալևիների հարցը ԵՄ-Թուրքիա հարաբերությունների օրակարգում դրվել էր առանց թուրքական կառավարության հետ քննարկման և նրա համաձայնության, այս հանգամանքն ավելի է բարդացնում վերջինիս կողմից ալևիների պահանջներն օրինական ճանաչելու գործընթացը:

Շարունակվող ալևիական շարժումը Եվրոպայում նորանոր հաջողություններ է գրանցում: Վերջին տարիներին եվրոպական մի շարք երկրներ օրենքներ ընդունեցին հօգուտ իրենց երկրում բնակվող ալևիների: Օրինակ՝ 2010 թ. Ավստրիայում ընդունվեց օրենք՝ ալևիական Աշուրայի օրվա և Հրզրի ծովի վերաբերյալ: Այն քաղաքացիները, որոնց ինքնությունը հաստատող փաստաթղթում կրոնական պատկանելությունը նշված էր «ալևի», կարող էին օգտվել այս տոների ընձեռած առավելություններից¹:

Փաստորեն Եվրոպայում ալևիների խնդրին երկար ժամանակ նշանակություն չէր տրվում, և միայն ալևի աշխատավորների և գաղթականների թվաքանակի աճի արդյունքում ստեղծված կազմակերպությունների և «եվրոպական ալևիականության» շարժման հետևանքով վերջին տարիների ընթացքում է դրությունը փոխվում, քանի որ սկսվում է մի գործընթաց, որը նպատակ ուներ եվրոպական խորհրդարանի կողմից ճանաչել տալու ալևիների ինքնությունը և իրավունքները՝ որպես կրոնական փոքրամասնություն:

¹ Hürriyet Daily News, 21 October, 2012.

Այսպիսով՝ 1960-ական թվականներին Թուրքիայից եվրոպական երկրներ, մասնավորապես Գերմանիա արտագաղթած ալևիներից պահանջվում է մեկ-երկու տասնամյակ, որպեսզի կարողանան ընդգրկվել սկզբում զուտ ազգային միությունների, իսկ հետագայում նաև իրենց իսկ կողմից հիմնված ալևիական կազմակերպությունների կազմում: Արդեն 1990-ական թվականներին Գերմանիայում գործում էին մի շարք ալևիական կազմակերպություններ և միությունների դաշնություններ, որոնք ակտիվ գործունեություն են ծավալում և՛ Թուրքիայում, և՛ եվրոպական երկրներում ալևիական շարժման կազմակերպման, ինչպես նաև մշակութային արժեքների և ալևիական ինքնության ուժեղացման գործում:

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆ

Մենագրությունում ներկայացված է Թուրքիայում կրոնական փոքրամասնություն կազմող ալևիների պատմությունը հանրապետության հռչակման տարիներից մինչև մեր օրերը՝ ներառելով ժամանակակից փուլում ալևիական պայքարը թուրքական պետության կողմից՝ ալևիական իրավունքների ճանաչման համար: Հանրապետական շրջանում ալևիների պատմության որոշ դրվագներ լավագույնս ըմբռնելու համար ներկայացվում է նաև ալևիական համայնքների ձևավորման պատմությունը՝ սկսած Սելջուկյան սուլթանության ժամանակաշրջանից մինչև Օսմանյան կայսրության անկումը: Աշխատությունում անդրադարձ է կատարվում նաև XX դարի երկրորդ կեսին Թուրքիայից դեպի եվրոպական երկրներ արտագաղթի երևույթին և վերջինիս արդյունքում Եվրոպայում ալևիական միությունների ու կազմակերպությունների ստեղծման գործընթացին, ինչպես նաև դրա ազդեցությանը Թուրքիայում ընթացող ալևիական շարժման վրա:

Ամփոփելով ուսումնասիրությունը և ի մի բերելով աշխատության հիմնական արդյունքները՝ կարելի է գալ հետևյալ եզրակացությունների.

- Ալևիականությունը՝ որպես կրոն, առաջացել է ավելի վաղ դարերում գոյություն ունեցող կրոնների և աղանդների գաղափարական հենքի վրա՝ դարերի ընթացքում ենթարկվելով ձևափոխության: Այն տարբեր հավատքների բարդ, խճճված ամբողջություն է: Ալևիականության ձևավորման վաղ շրջանի ուսումնասիրությունը կարևոր է հնագույն փոքրասիական կամ առաջավորասիական հավատալիքների զուգահեռ ուսումնասիրման առումով, քանի որ ալևիականության արմատները

կապվում են պավլիկյան և թոնդրակյան աղանդավորական շարժումների, ինչպես նաև XI դարից սկսած Փոքր Ասիա օղուզ թուրքմենների ներխուժման հետ, որոնք իրենց հետ բերեցին սեփական սովորույթները, ավանդույթները և շամանական ծիսակատարությունները: Այստեղից կարող ենք հետևություն անել, որ ձիշտ չէ ավելականության արմատները փնտրել բացառապես այն իրադարձություններում, որոնց արդյունքում առաջացան իսլամի սուննիականություն և շիականություն ուղղությունները:

- XV–XVI դարերի ընթացքում տեղի ունեցած իրադարձությունները մեծապես նպաստեցին ավելականության ձևավորմանը, որի հիմնական գործոններն էին.

1. Օսմանյան կայսրությունում տեղի ունեցած ապստամբությունները սոցիալական հավասարության գաղափարի իրագործման համար, որոնց ընթացքում ապստամբության առաջնորդներն իրենց ներկայացնում էին որպես *մահդի*, ով եկել էր աշխարհը փրկելու:

2. Օսմանյան սուլթանների շիահալած քաղաքականությունը, որի պատճառով բազմաթիվ քղբաշներ, սուլթանական լրտեսների կողմից հաշվառված լինելով որպես շիաներ, ենթարկվեցին կոտորածների:

3. Սեֆյանների դինաստիայի գահ բարձրանալը Պարսկաստանում. պարսից շահերը, Օսմանյան կայսրության հետ մշտապես ունենալով թշնամական հարաբերություններ, ի դեմս քղբաշների, երկրի ներսում տեսնում էին ուժ, որը պատերազմական իրավիճակում կարող էր օգնել պարսկական զորքին, իսկ խաղաղ պայմաններում՝ մշտապես հանդես գալ որպես կայսրության հարավ–արևելյան շրջանները ապակայունացնող ուժ:

4. Կոտորածներից խուսափելու նպատակով ավելականություն դավանող խմբերի մեկուսանալը լեռնային

դժվարամատչելի վայրերում, որտեղ, բնակություն հաստատելով, ձևավորում էին գյուղական փակ համայնքներ:

- Առաջին համաշխարհային պատերազմում հաղթանակած երկրների կողմից ճնշումների դեմ 1919 թ. Թուրքիայում սկսված ազգայնական շարժման ղեկավար Մուստաֆա Բեմալը հատուկ ուշադրության էր արժանացնում ալևիներին՝ դիտելով նրանց որպես ուժ, որը կարելի էր օգտագործել թշնամիների դեմ շարժման ընթացքում: Բազմաթիվ փաստեր վկայում են, որ դրական վերաբերմունքը կրում էր ձևական բնույթ, ինչն անգամ քեմալականների շարժման ընթացքում սկսում է երևալ ալևիներին բռնի սուննիականացնելու քաղաքականության տեսքով, ինչպես նաև հետագայում, երբ արդեն ամրապնդելով իրենց դիրքերը երկրում՝ քեմալականներն ալևի առաջնորդներին երկրի քաղաքական կյանքում ներգրավելու հարցում մերժողական դիրք են գրավում: Իրադարձությունները հիմք են տալիս եզրակացնելու, որ ալևիները զուտ գործիք էին քեմալականների ձեռքում՝ հաջողության հասնելու համար, բայց իրականում վերջիններս, սուննիներից բացի, չէին ցանկանում կրոնական այլ խումբ տեսնել երկրում:
- Ալևիական համայնքի ոգևորությունը, որ աճեց ազգայնական շարժման ընթացքում, զուր հույսեր արթնացրեց ալևիների շրջանում՝ աշխարհիկ պետության մեջ սեփական հավատքը դավանելու վերաբերյալ, սակայն հետագայում երևաց դրանց սին լինելը, երբ կառավարության կողմից ըստ արժանվույն չգնահատվեց անգամ այն փաստը, որ քրդական ապստամբությունների ընթացքում ալևիական մի շարք ցեղախմբեր ոչ միայն չեզոքություն պահպանեցին, այլ նաև որոշ դեպքերում փակեցին բուրդ ապստամբների ճանապարհը դեպի Դերսիմի անմատչելի շրջանները՝ այսպիսով թուրքական զորքին օգնելով ճնշելու ընդվզումները:
- Ալևիների մեծամասնության կողմից կրոնի հարցում քեմալականների նորարարական նախագծերը չընկալվեցին որպես սուննի

իսլամը առաջնային դարձնելու քայլեր. նրանք սպասում էին, որ պետության կողմից կրոնի վերահսկողությունն իրականացնելու դեպքում սուննի խմբերը զսպվածություն ձեռք կբերեին՝ կանխարգելելով նրանց կողմից հասարակական ոլորտները ղեկավարելու ձգտումը: Այս երևույթը վերջ կտար օսմանյան ժամանակաշրջանից ժառանգություն մնացած ալևի-սուննիական պայքարին: Սակայն 1924 թ. Թուրքիայում ընդունված օրենքը՝ կրոնական մի շարք հաստատությունների փակման և դրանց գործունեության կասեցման վերաբերյալ, առնչվեց նաև ալևիների հետ, ինչը մեծ հարված էր նրանց համար: Արդյունքում երկրում կրկին գերիշխող դիրք գրավեց սուննիականությունը՝ «պետական իսլամի» տեսքով, ինչը բացառում էր դրանից դուրս կրոնական որևէ այլ դրսևորում՝ բացի Լոզանի կոնֆերանսում ամրագրված փոքրամասնություններից, և ալևիական համայնքը կրկին մեկուսացավ արտաքին աշխարհից՝ անցնելով գաղտնի ծիսակատարություններ կատարելու, ծպտյալ ալևիականություն դավանելու դարեր շարունակ մշակված կենսակերպին: Այս գործընթացն ալևիների և թուրքական պետության միջև անդունդի առաջացման սկիզբը դարձավ:

- Դերսիմաքնակ ալևիների՝ դեռևս Օսմանյան կայսրության ժամանակաշրջանից առկա խնդիրը վերջնականապես լուծելու համար Քեմալի գլխավորած կառավարությունը որոշեց տեղահանել Դերսիմի նահանգի բնակչությանը: 1937–1938 թվականներին Դերսիմի շրջանում տեղի ունեցած ռազմական արշավի ընթացքում իրականացված ալևիական կոտորածները վերջնականապես սեպ խրեցին ալևիների և թուրքական պետության միջև՝ տասնամյակներ անց հզոր խթան հանդիսանալով ալևիական շարժման համար:

Վերոնշյալ իրադարձության կարևոր հիմնաքարերից էր նաև այն իրողությունը, որ 1915 թ. հայ ժողովրդի ցեղասպանական կոտորածների արդյունքում Դերսիմի ալևիների մոտ ապաստան էին գտել բազմաթիվ հայեր, և նոր տեղահանությունների ու կոտորածների միջոցով քեմալական կառավարությունը, փաստորեն, շարու-

նակում էր երիտթուրքական հայաջինջ քաղաքականությունը: Ընդգծենք նաև այն փաստը, որ մի շարք աղբյուրների վկայությամբ, բացի ապաստան գտած հայերից, Դերսիմի շրջանում կային բազմաթիվ գյուղեր, որտեղ մյուս տեղաբնակների հետ համերաշխ մշտապես բնակվում էին հայեր: Այսպիսով՝ 1937–38 թթ. իրադարձություններն ուղղված էին նաև այս բնակչության դեմ:

- Ալևիները ևս մեկ անգամ փորձեցին սատարել կառավարությանը Թուրքիայում բազմակուսակցական համակարգի հաստատումից հետո, սակայն իրադրությունը փոխվեց, երբ երկրում վերելք ապրեց սուննի արմատականությունը, թեև իրադարձությունների բերումով ալևիները ևս կարողացան մասամբ ավելի ազատ գործել: Ալևիներին այդ շրջանում մեծապես ձնշում էին սոցիալ–տնտեսական դժվար պայմանները, քանի որ դեռևս 1950–ականներին նրանք գլխավորապես բնակվում էին երկրի հարավ և հարավ–արևելյան տնտեսապես թույլ զարգացած շրջաններում:
- 1950–1960–ական թվականներին սկսված ուրբանիզացման երևույթը Թուրքիայում ձևափոխեց ալևիական համայնքը: Փոխակերպվեց ալևիական ավանդույթների մի մասը, իսկ մի շարք սովորույթներ ձեռք բերեցին նոր իմաստ՝ անդունդ առաջացնելով գյուղաբնակ և քաղաքաբնակ ալևիների միջև: Ալևիական համայնքում վերացավ գաղտնիության սկզբունքը, ինչը համայնքի պահպանման հիմնասյուներից մեկն էր: Տեղի ունեցած փոփոխություններն ապացուցեցին, որ ալևի հասարակությունն այդ շրջանում պատրաստ չէր դիմագրավելու այն փորձությունները, որոնք հանդիպեցին միջավայրի փոփոխության արդյունքում, երբ ալևիները գյուղից տեղափոխվեցին քաղաք:
- Քաղաքային միջավայրին ընտելանալու գործընթացին զուգահեռ, որպես սոցիալական խնդիրների լուծմանն ուղղված միջոց, ալևի երիտասարդությունը սկսեց հարել Թուրքիայում գործող ձախակողմյան շարժումներին՝ նաև լրացնելու համար

այն դատարկությունը, որն առաջացել էր ակիական ինքնության թուլացման արդյունքում: Իսկ որոշ ակի գործիչներ փորձեցին իրենց կրոնակիցներին հավաքել զուտ ակիական կուսակցությունների շուրջ՝ չհասնելով, սակայն, լուրջ հաջողությունների, ինչը կրկին պայմանավորված էր ակիների՝ կրոնական և համայնքային համախմբվածության անհրաժեշտության վերաբերյալ թույլ պատկերացում ունենալով:

- Ակիների համախմբման համար մեծ նշանակություն ունեցան 1970–ական թվականների վերջին աջերի և ձախերի, իմա՝ ակիների և սուննիների միջև տեղի ունեցած բախումները, որոնք սուննիականության էլ ավելի արմատականացման գործընթացի արդյունք էին: Այս երևույթը շարունակվեց քաղաքական հետապնդումների տեսքով 1980 թ. հեղաշրջումից հետո, երբ երկրում սկսվեցին հետապնդումներ ձախակողմյան ուժերի նկատմամբ: Դրանից հետո պետությունը «թյուրք–խալամական համադրություն» կոչվող հայեցակարգի համատեքստում սկսեց վարել ակիներին աստիճանաբար սուննիներին ձուլելու քաղաքականություն: Այդ իրողությանը հակազդելու նպատակով ակիների շրջանում հասունացավ սեփական կրոնական ինքնության շուրջ համախմբվելու և միասնաբար պայքարելու գաղափարը: Այդ պատճառով 1980–ական թվականների երկրորդ կեսը կարող ենք համարել Թուրքիայում ակիական շարժման ձևավորման սկիզբը:
- Ակիական շարժումը սկսվեց 1990–ական թվականներին: Դրան նպաստեցին մի շարք հանգամանքներ.

1. Աշխուժացավ կապը Եվրոպայում և Թուրքիայում բնակվող ակիների միջև:

2. Եվրոպայում ստեղծվեցին բազմաթիվ ակիական միություններ և կազմակերպություններ, որոնք սկսեցին ակտիվորեն պայքարել Թուրքիայի, իսկ ավելի ուշ նաև եվրոպական երկրների կառավարությունների կողմից իրենց իրավունքների ճանաչման համար:

3. Թուրքիայում 1993 և 1995 թվականներին, համապատասխանաբար Սվազի «Մադրմաք» հյուրանոցում և Ստամբուլի Գազիօսմանփաշա թաղամասում տեղի ունեցան բախումներ ալևիների և սուննիների միջև, որոնք զայրացրին ալևիներին և վերջնականապես ոտքի հանեցին պայքարի:

4. Մի քանի ալևի քաղաքական գործիչներ «Եվրոպայի ալևիական միությունների դաշնության» աջակցությամբ փորձեցին քաղաքական գործունեություն ծավալել՝ հիմնելով կուսակցություն, սերտ հարաբերություններ պահելով Եվրոպայի ալևիական միությունների հետ:

5. Թուրքական պետությունը, թյուրք-իսլամական համադրության հայեցակարգի շրջանակներում փոխելով քաղաքականությունն ալևիների նկատմամբ, սկսեց քարոզել ալևիական մշակույթն իսլամական մշակույթի համատեքստում՝ արտոնելով մի շարք ջեմլիների բացումը՝ որպես մշակութային օջախներ:

- Ալևիները շարժման արդի փուլում արդեն թուրքական պետությունից ունեն մի շարք պահանջներ, որոնք իրենց իրավունքների ճանաչման հիմնաքարերն են.

1. Ճանաչել ալևիականությունը՝ որպես իսլամից առանձին կրոն,

2. դադարեցնել Թուրքիայում կրոնական հարցերով նախագահության գործունեությունը,

3. դպրոցներում վերացնել կրոնական պարտադիր դասերի անցկացումը,

4. դադարեցնել ալևիական բնակավայրերում մզկիթների կառուցման քաղաքականությունը,

5. Ճանաչել ջեմլիները՝ որպես ալևիական պաշտամունքի վայրեր,

6. «Մադըմաք» հյուրանոցը վերածել թանգարանի՝ ի հիշատակ 1993 թ. Սվազում տեղի ունեցած իրադարձությունների ժամանակ զոհված ալեխների:

Թվարկված կետերը հիմնականում արտահայտում են Թուրքիայում բնակվող բոլոր ալեխների պահանջները պետությունից, սակայն դրանց սահմանման հետ կապված ալեխական հեղինակավոր միությունների միջև առկա են որոշ խնդիրներ, որոնք ավելի են դժվարացնում բոլոր ալեխ ակտիվիստների պայքարը միասնական ճակատով: Խոսքը վերաբերում է հիմնականում երկու տարբեր տեսակետներ ունեցող ալեխական ճամբարներին, որոնցից մեկն ավելի խիստ պահանջներ է ներկայացնում՝ համոզված լինելով, որ մեղմ պահանջների դեպքում կիրականանա կառավարության ձգտումը՝ ձուլելու ալեխներին սուննիների հետ, իսկ մյուսը առաջ է քաշում համեմատաբար ավելի մեղմ պահանջներ՝ գտնելով, որ միայն այդ դեպքում հնարավոր կլինի դրանց իրականացումը:

- Այնուամենայնիվ, ԱԶԿ-ական կառավարությունը, թեև ոչ արդյունավետ, սակայն փորձում է քայլեր ձեռնարկել ալեխների խնդիրների լուծմանն ուղղված՝ ցանկանալով սիրաշահել ալեխներին, ովքեր վերջին տարիներին ավելի են ակտիվացրել շարժումը: Այս քայլերը նաև ուղղված են ԵՄ ինտեգրման ճանապարհը բռնած Թուրքիայի հեղինակությունը եվրոպական կառույցների աչքում բարձրացնելուն: Թեև քննության առնելիս տեղի ունեցող գործընթացները նկատելի է դառնում հատկապես ալեխական քվեներն ընտրությունների ընթացքում ստանալու ձգտումը՝ ստեղծելով կարծիք, թե երկրում միայն ԱԶԿ-ն է մտահոգված ալեխական խնդիրների լուծմամբ: Սակայն ալեխական խնդիրների շուրջ 2009-10 թթ. կազմակերպված քննարկումների ծրագիրը, կարող ենք ասել, ձախողվեց՝ որևէ լուծում չտալով ալեխների խնդիրներին:
- Անշուշտ, 1990-ական թվականներին սկսված շարժումը և վերջին շրջանում տեղի ունեցող իրադարձությունները ցույց

են տալիս ալեկներին կողմից սեփական իրավունքների համար պայքարի գործընթացի անդառնալի լինելը, քանի որ, բացի ներսում պայքարի միջոցներից, ալեկներն այժմ իրենց հետևում ունեն եվրոպաբնակ բազմահազարանոց համայնքներ, որոնք ավելի լսելի են դարձնում ալեկների ձայնը եվրոպական կառույցներին և ստիպում թուրքական կառավարությանը որոշ դեպքերում հաշվի նստել իրենց հետ: Ալեկական շարժումն այժմ շարունակվում է ավելի լայն թափով և դեռ երկար ժամանակ կմնա քաղաքագետների, գիտական աշխարհի և հետազոտողների ուշադրության կենտրոնում, որովհետև ալեկական ինքնության համար շարժումը թուրքական քաղաքական բեմահարթակում տեղի ունեցող իրադարձությունների շարքում տարեցտարի ծավալվում և ավելի մեծ կարևորություն է ստանում:

THE ALEVIS OF TURKEY: HISTORY AND POLICY ISSUES

VARDAN HARUTYUNYAN

Summary

Turkey, like almost all the countries of the Middle East, has a motley (from the ethnic and the religious aspects) population, which maintains its religious ethnic peculiarities both in the large cities and in the rural regions. The population of Turkey numbers around 75.5 million, of which 80% are Turks and about 17% are Kurds; Arabs, Armenians, Greeks, Jews and the nationalities live also in the country. The greatest religious majority consists of the followers of the Sunni branch of Islam. The second greatest religious community in Turkey is that of the Alevis, clear statistics concerning the number of which are absent. According to the report of "Minority Right Group International" published in 2004, they constitute about 15–20% of the population, namely, 12–15 million people. According to other data published in 2012 by the US State department, the number of Alevis in Turkey reaches even 20 million. The Turkish periodical "Milliyet" printed in 2008 a noteworthy research regarding this issue, where the number of Alevis in Turkey is shown to be around 9 million. The Alevi community itself is not mono-ethnic and is composed of groups of Turkish, Kurdish and Armenian nationalities.

The Alevis have been under the pressure of the Sunni Islam—professing officials during the whole History of both the Ottoman Empire and that of Republican Turkey. This pressure was manifested in the form of deportations and massacres during the Ottoman period, while in the republican period, these forms of opposition were coupled also with the policy of assimilation in the manner of ideological pressures. Negation and disregard on the part of the Turkish state have been an obstacle for the study of Alevism for a long time. For that very reason, the studies conducted by researchers concerning the religious teaching, traditions and lifestyle of Alevis have been desultory until the last two decades. In the

Armenian historiography either, there is not, to date, any comprehensive work referring to the history of Alevis, starting from the pre-Ottoman era till the period of Republican Turkey, as well as to the short, but meaningful history of the Alevis living in Europe. Some Armenian researchers have conducted studies concerning the issue of the Alevis at the end of the XIX century and the first half of the XX century, referring mainly to the religious rites of the Kizilbash or the Alevis, describing their lifestyle and settlements. Moreover, certain contemporary researchers have only superficially referred to occasional events.

The present monograph is an attempt to present comprehensively and thoroughly the history of Alevism and of the Alevis based on a number of sources, scientific works and numerous studies having a bearing on the theme, not in the least pretending to the absolute with its interpretations and analyses.

The study of the present theme is of an important scientific significance for a better understanding of a number of events occurred in the course of the history of Turkey and the political processes continuing at the present time, as well as the essence of certain steps taken recently by the Turkish government in the context of the relations between the European Union and Turkey. Along with the origin of Alevism and the history of Alevis in the period of the Ottoman Empire, it is particularly important to study the issue of the Alevis at the present stage, giving an opportunity to the reader to realize better what problems do the Alevis have today and what claims do they present to the Turkish government, analyzing the reasons for their not being solved up to date.

In the process of studying the roots and history of Alevism, we repeatedly come across the fact of the effect of Christianity on this religion. This has mainly taken place as a result of the influence of the Armenian element, inasmuch as the early period of the formation of Alevism occurred within the borders of the Armenian highlands, beginning from the Paulician and the Tondrakian heretical movements till the last century of the Ottoman period. Only the Armenian massacres

occurred at the end of the XIX century till the years of the Armenian Genocide weakened, to some extent, the influence of the Armenian element, however only in certain regions, since numerous Armenians, who had a narrow escape from the massacres took refuge in the inaccessible Alevi settlements of Dersim, completing the rows of Armenians living there for centuries. This last fact reinforced the Christian influence on the Alevi faith manifesting definitely itself in the Alevi customs, rites and even in the lifestyle.

In the present research, reference is made also as a historical outline, to the question of Kizilbash rebellions in the period of the Ottoman Empire, as well as to the various viewpoints in the scientific world concerning the origin of Alevism and, particularly, the fact, that Alevism has originated not as a result of a separation from Islam, but it has been shaped over a long period of time, as a result of the mixing of Christianity (including also the Christian sects) and Islam, bearing on itself also the influence of a number of pantheistic and pagan customs. This explains the fact of the existence of the various elements of the above-cited religious trends in the Alevi beliefs. However, this theme being a matter of a separate study, is not discussed in detail, but is merely presented in order to gain a better understanding of the subsequent events and facts.

The persecutions occurred during the Ottoman period compelled the Alevis (Kizilbash) to retire to remote mountainous regions and to live in small communities. In the course of time, a specific religious-political system was formed among them, which was attributed to the influence of both the religious and social-economic conditions. The rebellions occurring in the Ottoman Empire in the XV-XVI centuries and the persecutions of the Shite Moslems favored the final formation of the Alevi beliefs and the powerful influence of Shiism completed the longest and entangled page of the mixing of Alevism bearing the imprint of numerous Lesser Asian religions. Danger factors on the one hand and the external factors of being patronized on the other hand outline the limits of Alevism and other religions, in spite of the fact that a great number of similarities

are still indicative of the connection with Christianity, Islam, Shamanism and Paganism.

In the XIX century and first decade of the XX century, the Ottoman army repeatedly tried to subdue the Dersim region, where predominantly Kizilbash tribes dwelt. As a result of these events, the Alevi faith was further consolidated among the isolated population. All the customs inherited from early times were observed, the elements borrowed from various beliefs were definitely amalgamated by reason of being deprived of ties with the outer world, thus creating new religious rites and modifying the old ceremonies. Consequently, Alevism became a uniting and differentiating feature before the non-natives for the tribes dwelling in Dersim and subsequently also as one of the basic religious and cultural hearths for all the Alevis living in Turkey.

The monograph includes also the study of the position of the Alevis during the events occurred in Turkey following the crumbling of the Ottoman Empire, as well as the study of the reasons of the assistance of the Alevi leaders to the nationalist movement guided by Mustafa Kemal. The Alevis have, for centuries on end, and until the appearance of the Kemalists, led an intra-communal closed lifestyle, avoiding as far as possible, the outer world and particularly contact with Sunni Moslems; in case the latter was not possible, they concealed their religious identity by implementing the "taqiyya" Islamic institute. However, Mustafa Kemal's promises for founding a secular state which, if put into effect, would finally deliver the Alevis from the oppression of Sunni Moslems, aroused hopes among the Alevis and sympathy for the leader of the nationalist movement. The Alevis had a positive attitude toward the ongoing process hoping that the newly forming secular orders would offer them the possibility to fully profess Alevism, nevertheless the situation changed gradually during the following years as a consequence of a number of operations accomplished by the Kemalists, since during the first years of the proclamation of the republic, the Alevis already understood, that after the victory, it would not be necessary for the Kemalists to cajole the

Alevis in order to obtain their assistance. The government started gradually to conduct a policy to oppress the Alevis by more brutal means. The massacres of Dersim in the years 1937–1938 left an indelible impression on the history of Alevis. The Kemalist government cruelly treated the Alevis, who welcomed and assisted the process of the establishment of the political system for which the Kemalists were struggling. As a consequence, the Alevis, rallied all the more under the ideology of Alevism, though rather feebly, but laying down the foundation for the formation of the Alevi movement. These brutal persecutions against the Alevis initiated the declinatory policy realized by the Turkish State and drove the Alevis into the ranks of the left-sided socialists following the formation of the multiparty system.

The history of the movement of nationalist forces, as well as that of the Alevi community in the period of the proclamation of the Republic of Turkey are marked by the fact that the possibility of shaking off the Sunni oppression imparted a new breath to the religious manifestations of the Alevis leading a solitary lifestyle for centuries, reviving their hope for fully professing their own faith, irrespective of their ethnic belonging. Although this expectation was not realized, however, by analyzing the events of that period of Alevi history, a phenomenon similar to an awakening is, nonetheless, noticeable.

Starting from the 1960s, the processes of urbanization, as well as those connected with the exodus to the European countries had a marked influence both upon the modification of certain Alevi principles and upon the formation of a new Alevi movement, whose object became the recognition by the Turkish government of the rights of the Alevis and of Alevism in general as a separate religion, distinct from Sunni Islam. The first attempts to rally the Alevis in the 1960s was occurring in a period when the quest for a way for the development of the society was realized under the strict supervision of the military leaders and of the western confederates, under the conditions of internal contradictions and external problems, while the political struggle in the country, under the influence

of the urbanization process, became strained and was converted into social contradictions, especially on the background of the struggle of Islamists against the western culture. All these processes, despite their negative consequences, nevertheless roused, to some extent, the Alevis from their drowsiness, professing Alevism in disguise since the 1930s and paved the way for the young generation to reach the idea of the observance of the Alevi identity, something which was not hindered even by the bloody events occurred in the 1970s in a number of towns of Turkey, marking the given and the following decade a turning point for the following decade a turning point for the Alevis living in Turkey. Struggling within the structure of the other left-side forces, the Alevis did not achieve any collective success and the idea to put forward their own, Alevi identity as a united force gradually arose.

The second half of the 1980s, in contrast to the first half, when as a result of a coup, numerous Alevis were arrested as an opposing faction, was marked by an increase in ideological pressure from the State, which was more dangerous from the point of view of the preservation of Alevism. For that purpose, the counteraction of the Alevis against the policy of the government for cultural and religious amalgamation increased, transferring the struggle from the street to the ideological field. This fact was greatly attributed to the clashes occurred in Malatya, Sivas and Kahramanmaraş, as well as to the idea arisen among the Alevis as a result of the September coup that only by presenting the Alevi positions on the political stage of the country and in the public media, it would be possible to avoid similar events and only by reinforcing their own identity it would be possible to create a counterbalance to the Sunni rulers and the nationalists.

Notwithstanding the fact that the first half of the 1990s also was marked with bloody events for the Alevis, nevertheless it was important in the sense of the struggle for the Alevi identity and rights, since the above-cited events proved, once more, the necessity for rallying under the Alevi banner. The Alevis definitely realized that continuing the passive struggle,

they would profess Alevism, understanding that it was necessary to openly lay claims to the State for the recognition of their rights. It was at that period that the first signs of the contemporary active movement of the Alevis began to show up.

During the last two decades, the Alevi community started to rally and, led by several authoritative Alevi organizations, chose a definite route of struggle, presenting a number of claims to the government of the country and actively organizing mass meetings and other activities. A major role in this process have played the Alevi organizations formed in Germany and in a number of other European countries as a result of the exodus started in the second half of the XX century. These organizations helped, as far as possible, the Alevi establishments functioning in Turkey and, in some cases, financially assisted them. Hence, the study of the role of the unions created in Germany for the development of the Alevi movement is of great importance, since these, in contrast to the other organizations functioning in the other countries of the world, are the best-organized ones and are actively participating in the Alevi movement.

In the 1960s, the Alevis emigrated to the European countries, particularly to Germany, joined, during the first and second decades, the purely national unions and, subsequently, also the Alevi organizations founded by themselves. Already in the 1990s, several Alevi organizations and union federations were functioning in Germany, which promoted efficient activity both in Turkey and in the European countries for the organization of the Alevi movement, as well as for the reinforcement of the cultural values and the Alevi identity.

Today the Alevi movement continues and gains more strength in Turkey and in several European countries. A large place in the work is allotted to the present phase of the Alevi movement, to the analysis of the events occurred during the last years, owing to which the circumstances of the Alevi movement in Turkey are elucidated, the first steps aimed toward the solution of the Alevi issues by the government are presented and analyzed.

The following claims are the basis of the contemporary Alevi movement:

- Equality of the rights as full and equal citizens of the Republic of Turkey
- Abolition of the compulsory lessons of religion in the schools during which only Sunni teachings are taught and preached
- Abolition of the presidency of religious affairs since its activity is mainly directed to the propagation and reinforcement of Sunni teachings among the population of Turkey, failing to pay attention to the Alevis
- To recognize the Alevi unions and organizations so that they have a participation in the political life of Turkey
- To recognize the "Madımak" hotel in Sivas as a museum in memory of the bloody events occurred there in 1993

In order to realize the above-mentioned claims, the Alevis are sparing no efforts by resorting, within the limits of law, to any means, which would help the positive denouement of the movement.

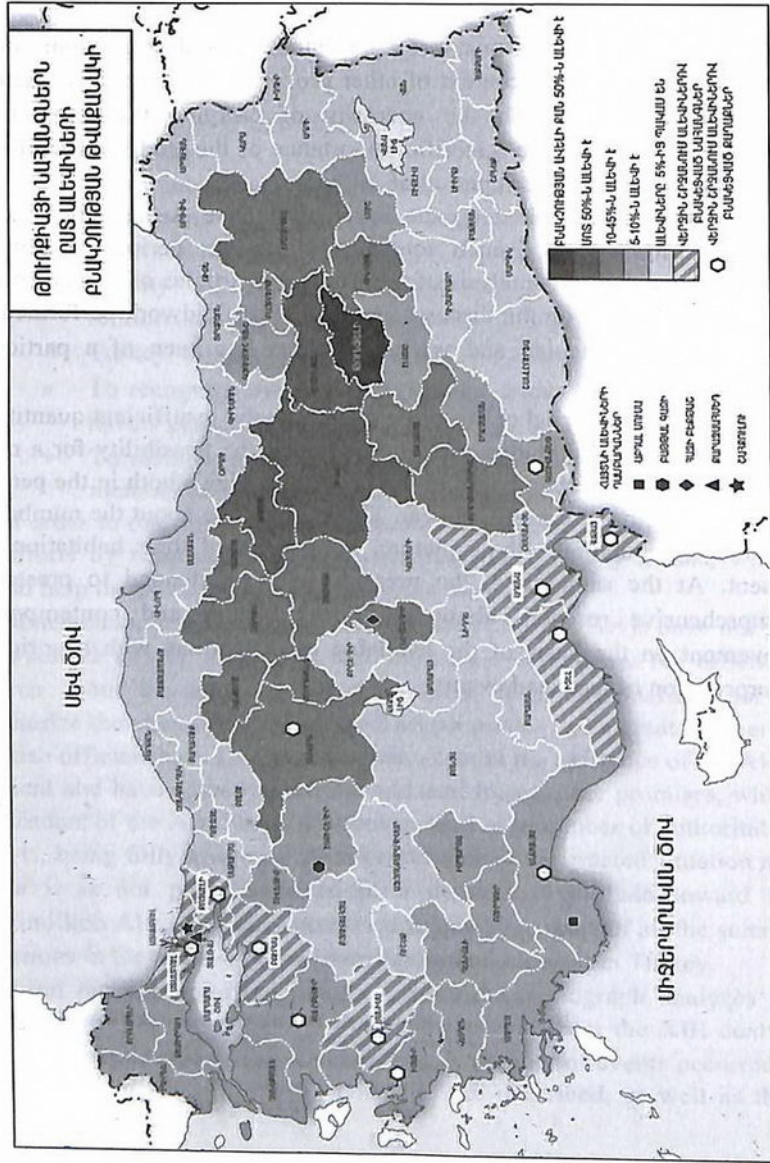
Nonetheless, despite the fact that the issues of the Alevis have not yet been solved, as well as the fact that, until the 1990s, it was not officially spoken about the existence of the Alevis, it is not possible not to emphasize the circumstance that the Turkish parties and a great number of Turkish officials have always taken into account the existence of the Alevi element and have spared no efforts and zeal to squander promises, which the leaders of the Alevi organizations as well as a number of authoritative Alevis, being fully aware of the opportunities of the created situation and when it is not possible to adopt a declinatory attitude toward the multimillion Alevi element, have tried to make the most of all the suitable occasions in the interest of the liberalization of Alevism in Turkey.

From the chronological point of view, the monograph analyzes the issues of the history of Alevis during the period from the XIII century until the first decade of the XXI century. A number of events occurred in Turkey and in some European countries are described, as well as their

circumstances and reasons are presented, elucidating them more comprehensively in the context of other processes. Undoubtedly, such an approach is linked with the necessity of carrying the research to completion and with the scientific importance of the study of the history of Alevis in the republican period of Turkey.

The work is compiled on the basis of diverse Armenian, Turkish, Russian, English and French sources and studies, periodicals, on the critical researches and analysis of the works and articles of Armenian and foreign researchers on the discussed subject. The fieldwork performed by a number of Armenian and western authors has been of a particular usefulness.

The extensive period of the work, as well as the insufficient quantity of Turkish sources and studies have not afforded the possibility for a more detailed study of certain pages in the history of Alevis both in the periods of Ottoman Empire and Republican Turkey and data about the number of the Alevi population, ethnic picture, boundaries of their habitation are absent. At the same time, the present work is intended to present a comprehensive research about the Alevi history and contemporary movement on the basis of the available investigations with an original interpretation of facts and events.

[illegible]

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԸԱՊԱԿՈՒՄՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

- ՔԱԿ – Քուրդիստանի աշխատավորական կուսակցություն
- ԴԿ – Դեմոկրատական կուսակցություն
- ԺՀԿ – Ժողովրդա-հանրապետական կուսակցություն
- ԹԱՄԺ – Թուրքիայի Ազգային մեծ ժողով
- ԱՄԿ – Ազգային միության կոմիտե
- ԹԱԿ – Թուրք աշխատավորական կուսակցություն
- ԹՄԿ – Թուրքիայի միության կուսակցություն
- ՀՏՄ – Հաջիբեքթաշ տուրիստական միություն
- ԱՀԿ – Ազգայնական շարժում կուսակցություն
- ԱԱևՍ – Ազգային անվտանգության խորհուրդ
- ԵԱՄԴ – Եվրոպայի ակիական միությունների դաշնություն
- ԱԲՆևՍ – Ալի-բեքթաշիների ներկայացուցիչների խորհուրդ
- ԱԳՄԴ – Ալիների գերմանական միությունների դաշնություն
- ԱԲՄ – Ալի-բեքթաշիների միություն
- ԱԲԴ – Ալի-բեքթաշիների դաշնություն
- ԵԱՄՀ – Եվրոպայի ակիների միությունների համադաշնություն
- ԱԶԿ – Արդարություն և զարգացում կուսակցություն
- ԵՄ – Եվրոպական միություն
- ԺՀԴ – Ժողովրդական հեղափոխական դաշնություն
- ԳՍԴԿ – Գերմանիայի սոցիալ-դեմոկրատական կուսակցություն
- ՀՈՒ – Հեղափոխական ուղի
- ՀՄ – Հայրենասերների միություն
- ՀՄԴ – Հայրենասերների միությունների դաշնություն
- ՀԱԲՄՄ – Համբուրգի ակի-բեքթաշիների մշակութային միություն
- ՀԲՎՄ – Հաջի Բեքթաշ Վելի միություն
- ԱԸԴ – Ալիական ընկերությունների դաշնություն
- ՔԱԴ – Քուրդիստանի ակիների դաշնություն
- ԳԱՄԴ – Գերմանիայի ակիական միությունների դաշնություն
- ԱԱՄԿ – Անատոլիայի ակիների մշակութային կենտրոն

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

Աղբյուրներ

1. Անդրեաս Սարկավազ Եվդոկեցու ժամանակագրությունը, Մանր ժամանակագրություններ, հատոր 1, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատարակչություն, 1951, 455 էջ:
2. Առաքել Դավրիժեցի, Պատմություն, Երևան, «Սովետական գրող» հրատարակչություն, 1988, 590 էջ:
3. Արիստակես Լաստիվերցի, Պատմություն, Երևան, «Հայաստան» հրատարակչություն, 1971, 155 էջ:
4. Էվլիյա Չելեբի, Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, հատոր 4, Թուրքական աղբյուրներ, Գ, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 1967, 346 էջ:
5. Կիրակոս Գանձակեցի, Հայոց պատմություն, Երևան, «Սովետական գրող» հրատարակչություն, 1982, 351 էջ:
6. Հալաջյան Գ., Դերսիմի հայերի ազգագրությունը, Հայ ազգագրություն և քանահյուսություն, հատոր 5, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 1973, 301 էջ:
7. Մատթեոս Ուռհայեցի, ժամանակագրություն, Երևան, Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, 1991, 540 էջ:
8. Նաթանեան Պ., Արոսոսը Հայաստանի կամ տեղեկագիրք Բալուայ և շրջակա բաղաբաց ու գիւղօրէից, Կ. Պոլիս, տպագրութիւն Յ. Մատթեոսեան, 1883, 163 էջ:
9. Պատմագիրք Չմկածագի, խմբագիր Հայկազն Գ. Ղազարեան, Պեյրուք, տպարան «Համազգային», 1971, 590 էջ:
10. Սրվանձտյանց Գ., Երկեր, հատոր 2, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 1982, 564 էջ:
11. Տաղավարեան Ն., Քրիստոնէական բողոքականութեան եւ զրգրլաւաշներու աղանդին ծնունդը, Կ. Պոլիս, տպագրութիւն Յ. Մատթեոսեան, 1914, 82 էջ:

Գրքեր ու հոդվածներ

1. Ադոնց Ն., Հայկական հարցի լուծման շուրջ, Երևան, Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, 1989, 116 էջ:
2. Ալաթյաճեան Ա., Պատմական Հայաստանի սահմանները, Գահիրե, տպագրատուն «Նոր-աստղ», 1950, 479 էջ:
3. Ալաթյաճեան Ա., Քրտական ազգութեան նկարագիրը եւ ցեղակցական յարաբերութիւններ հայոց հետ, «Հայրենիք» ամսագիր, օգոստոս, 1931, 87-102 էջ:
4. Բրոյնենսեն Մ., Կրոնը Քուրդիստանում, Իրան-նամե, հուլիս, 1993, 31-32 էջ:
5. Դումանյան Ա., Ազգայնական շարժում կուսակցության («Գորշ գայլեր») գործունեության հիմնական փուլերը Թուրքիայում 1960-70-ական թթ., Թուրքական և օսմանագիտական հետազոտություններ, հատոր IV, Երևան, Ասողիկ, 2006, էջ 103-113:
6. Երեմյան Դ., Թուրքերի ծագումը, Երևան, «Հայաստան» հրատարակչություն, 1975, 357 էջ:
7. Երեւանեան Գ., Պատմութիւն Չարսանձագի հայոց, Պեյրուք, տպագրատուն Կ. Տոնիկեան, 1956, 700 էջ:
8. Զուլայյան Մ., Զալալիների շարժումը և հայ ժողովրդի վիճակը Օսմանյան կայսրության մեջ (XVI-XVII դարեր), Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 1966, 261 էջ:
9. Թափառական, Կիսանկախ Տերսիմի հայկական ծագումը (փաստեր պատմութեան համար), «Հայրենիք» ամսագիր, հոկտեմբեր, 1931, 141-152 էջ:
10. Թովչեան Ե., Իսլամ, Թիֆլիս, տպագրատուն Կ. Մարտիրոսեանցի, 1899, 78 էջ:
11. Լեո, Հայոց պատմություն, երրորդ հատոր, գիրք առաջին, Երևան, «Հայաստան» հրատարակչություն, 1969, 511 էջ:
12. Կոնդակչյան Ռ., Դեմոկրատական կուսակցության տնտեսական քաղաքականությունը, Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, հատոր հինգերորդ, Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 1970, 449 էջ:
13. Հայկունի Ս., Դերսիմ, «Արարատ» ամսագիր, մարտ, 1896, 84-86 էջ:
14. Հասրաթյան Մ. Ա., Օրեշկովա Ս. Ֆ., Պետրոսյան Յու. Ա., Թուրքիայի պատմության ուրվագծեր, Երևան, Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, 1986, 403 էջ:

15. Շահպազեան Յ., Քիրդո-Հայ Պատմութիւն, Կ. Պոլիս, Տպարան «Արաքս», 1911, 192 էջ:
16. Պալասանեան Ս., Պատմութիւն հայոց սկզբից մինչև մեր օրերը, Թիֆլիս, տպարան Ս. Մ. Ռօտինեանցի, 1902, 599 էջ:
17. Ռեկլիի Է., Լազիստան, Հայաստան և Քուրդիստան, Վաղարշապատ, Մայր Աթոռի տպարան, 1893, 148 էջ:
18. Սասունի Կ., Քիրտ ազգային շարժումները եւ հայ-քրտական յարաբերութիւնները, Պեյրուք, տպարան «Համազգային», 1969, 331 էջ:
19. Սիմոնյան Հր., Թուրք-հայկական հարաբերությունների պատմությունից, Երևան, Հայաստան, 1991, 630 էջ:
20. Տեր-Մաթնոսյան Վ., Իսլամը Թուրքիայի հասարակական-քաղաքական կյանքում (1970–2001 թթ.), Երևան, Լիմուշ, 2008, 249 էջ:
21. Гасратян М., Лазарев М., Мгоян Ш., Курдское движение в новое и новейшее время, Москва, издательство “Наука”, 1987, 300 с.
22. Гасратян М., Курдское восстание 1925 года, – Страны и народы ближнего и среднего востока, том XIII, Ереван, Издательство АН Армянской ССР, 1985, 40–67 с.
23. Гасратян М., Курды Турции в новейшее время, Ереван, Айастан, 1990, 385 с.
24. Гисаров М., Курдский вопрос в Турции, – Страны и народы ближнего и среднего востока, том VII, Ереван, Издательство АН Армянской ССР, 1975, 55–63 с.
25. Гордлевский В., Избранные сочинения, том I, Москва, Издательство восточной литературы, 1960, 551 с.
26. Гордлевский В., Избранные сочинения, том III, Москва, Издательство восточной литературы, 1962, 588 с.
27. Гренарда М. Ф., Религиозная секта кызылбашей в Малой Азии, – Известия штаба Кавказского военного округа, №7–8, март, 1905, Тифлис, 1–14 с.
28. Даниелян Р., Место религии в политике правящих кругов Турции в области просвещения (1923–1965гг.), – Страны и народы ближнего и среднего востока, том XII, Ереван, 1985, Издательство АН Армянской ССР, 1985, 24–38 с.
29. Зиганшина Г., Роль религиозных орденов Турции в исламистском движении 80–90–х гг. XX в., – Современная Турция: проблемы и решения, Москва, Типография ЗАО „АСТИ–ИЗДАТЪ“, 2006, 105–117 с.
30. Киреев Н., История Турции XX век, Москва, Крафт+ ИВ РАН, 2007, 608 с.
31. Киреев Н., Турецкая диаспора на западе, – Мусульмане на западе, Москва, Типография ЗАО „АСТИ–ИЗДАТЪ“, 2002, 49–91 с.

32. Климович Л., Ислам, Москва, Издательство АН СССР, 1962, 288 с.
33. Кондакчян Р., Внутренняя политика Турции (1950–1960), – Страны и народы ближнего и среднего востока, том V, Ереван, Издательство АН Армянской ССР, 1970, с. 5–140.
34. Кондакчян Р., Турция: внутренняя политика и ислам, Ереван, Издательство АН Армянской ССР, 1983, 238 с.
35. Лазарев М., Империализм и курдский вопрос (1917–1923), Москва, Наука, 1989, 325 с.
36. Меликофф И., Можно ли рассматривать алевизм как часть исламской религии?, – *Turcica et Ottomanica*, Москва, Восточная литература РАН, 2006, 268–274 с.
37. Миллер А., Краткая история Турции, Москва, ОГИЗ, 1948, 304 с.
38. Минорский В., Курды, Петроград, Типография В. О. Киришбаума, 1915, 43 с.
39. Новичев А., История Турции, Том I, Ленинград, Издательство Ленинградского университета, 1963, 314 с.
40. Новичев А., Турция. краткая история, Москва, Наука, 1965, 270 с.
41. Утургаури С., Турецкая Диаспора в Германии. Социокультурная Эволюция, – Ближний Восток и современность, выпуск 21, Москва, Типография ЗАО «АСТИ-ИЗДАТ», 2004, 256–261 с.
42. Akdağ M., Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi, Cilt II, İstanbul, Cem yayınevi, 1974, 501 s.
43. Alemyan S., Anılar, İstanbul, Pencere Yayınları, 2011, 136 s.
44. Altun F., Aleviler soldan aradıklarını bulamadı, AKP'yi destekleyenler karşılığını, – Aleviler vali de olmak istiyoruz general de, İstanbul, Doğan kitap, 2009, 89–94 s.
45. Arslanoğlu I., Aleviliğin Tarihsel–Sosyal temelleri,
46. http://www.hbektas.gazi.edu.tr/dergi_dosyalar/23–123–180.pdf
47. Avcıoğlu D., Milli kurtuluş tarihi, Üçüncü kitap, İstanbul, İstanbul matbaası, 1974, 1747 s.
48. Avcıoğlu D., Türklerin Tarihi, Dördüncü kitap, İstanbul, Tekin yayınevi, 1983, 1920 s.
49. Balivet M., Simavnalı Bedreddin ve Trabzonlu Georgias, – Özkaynaklarından Alevilik–Bektaşilik Araştırmaları, İstanbul, Can yayınları, 1999, 282–307 s.
50. Balkız A., Aleviler general de olmak istiyor, vali de, – Aleviler vali de olmak istiyoruz general de, İstanbul, Doğan kitap, 2009, 33–41 s.
51. Büyük Lügat ve Ansiklopedi, Kızılbaş, Yedinci cilt, İstanbul, Meydan Yayınevi, 284 s.
52. Çalışlar O., Alevilerin tarihinden kritik sayfalar, – Aleviler vali de olmak istiyoruz general de, İstanbul, Doğan kitap, 2009, 157–170 s.
53. Çalışlar O., Aleviler ne istiyor?, – Aleviler vali de olmak istiyoruz general de, İstanbul, Doğan kitap, 2009, 11–20 s.
54. Danişmend İ., İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, Cilt I, İstanbul, Türkiye yayınevi, 1947, 530 s.

55. Danişmend İ., İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, Cilt 3, İstanbul, Türkiye yayınevi, 1950, 770 s.
56. Gölpınarlı A., Kızılbaş, – Özkaynaklarından Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları, İstanbul, Can yayınları, 1999, 238–253 s.
57. Kaplan I., Almanya’da üç Eyalette daha Alevilik dersleri başladı!, http://www.aabk.info/aciklama.html?&cHash=f28858529a&tx_ttnews%5BbackPid%5D=11&tx_ttnews%5Btt_news%5D=7194
58. Kaplan I., Avrupada Alevilik, http://www.isvecakm.com/avrupada_alevik.htm
59. Kocadağ B., Doğuda Aşiretler, Kürtler, Aleviler, İstanbul, Can yayınları, 2004, 286 s.
60. Köprülü F., Bektaşiliğin menşeleri Küçük Asyada İslam batınlığının tarihsel gelişimi hakkında bir deneme, – Özkaynaklarından Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları, İstanbul, Can yayınları, 1999, 105–125 s.
61. Köprülü F., Osmanlı devletinin kuruluşu, Ankara, Türk tarih kurumu basımevi, 1959, 122 s.
62. Melikoff I., Uyur İdik Uyardılar (Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları), İstanbul, Demos yayınları, 2006, 251 s.
63. Ocak A., Türk Sufiliğine Bakışlar, İstanbul, İletişim yayınları, 2005, 355 s.
64. Oytan T., Bektaşiliğin İçyüzü, Cilt I, İstanbul, 1957, 544 s.
65. Öz B., Alevilik Tarihinden İzler, İstanbul, Can yayınları, 1997, 156 s.
66. Öz B., Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşiler, İstanbul, Can yayınları, 2003, 137 s.
67. Poulton H., Silindir şapka, bozkurt ve hilal, İstanbul, Sarmal yayınevi, 1999, 407 s.
68. Refik A., Rafızılık ve Bektaşilik (1558–1591), – Özkaynaklarından Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları, İstanbul, Can yayınları, 1999, 145–158 s.
69. Sivas olayları 1978, <http://www.pirsultan.net/kategori.asp?KID=6&ID=57>
70. Türkiye Ansiklopedisi, Baba İshak, Cilt I, Ankara, Yıldız matbaacılık, 1956, 345 s.
71. Ulusoy V., Dışlanmamak için Hacıbektaşlı olduğumuzu bile söylemezdik..., – Aleviler vali de olmak istiyoruz general de, İstanbul, Doğan kitap, 2009, 21–31 s.
72. Uzunçarşılı I., Osmanlı Tarihi, I Cilt, Ankara, Türk tarih kurumu basımevi, 1947, 354 s.
73. Uzunçarşılı I., Osmanlı Tarihi, II Cilt, Ankara, Türk tarih kurumu basımevi, 1949, 760 s.
74. Uzunçarşılı I., Osmanlı Tarihi, III Cilt, 1 Kısım, Ankara, Türk tarih kurumu basımevi, 1951, 658 s.
75. Uzunçarşılı I., Osmanlı Tarihi, III Cilt, 2 Kısım, Ankara, Türk tarih kurumu basımevi, 1954, 656 s.
76. Xemgin E., Kürdistan tarihi, cilt 3, Köln, Agri Verlag, 1991, 448 s.
77. Yaman A., Kızılbaş Alevi Dedes, <http://www.alevibektasi.org/dedes.htm>
78. Zürcher E. J., Turkey: A Modern History, London, I.B. Tauris & Co Ltd, 2004, 418 p.
79. Address based population registration system 2007 population census results. 21 Jan 2008, <http://www.turkstat.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=3894>

80. Alemdar Z. & Çorbacıoğlu R., Alevis and the Turkish State, Turkish Policy Quarterly, Vol. 10, Number 4, pp. 117–124.
81. Alevis in France Striking a Balance between Old and New, http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c=478/_nr=786/i.html
82. Aringberg–Laanata M., Alevis in Turkey – Alawites in Syria: Similarities and Differences, – Alevi Identity. Cultural, religious and social perspectives, Istanbul, Numune Matbaası, 1998, pp. 151–165.
83. Barkey H. J. and Fuller G. E., Turkey's Kurdish Question: Critical Turning Points and Missed Opportunities, Middle East Journal, Vol. 51, No. 1, Winter, 1997, pp. 59–79
84. Bauwens D., Turkey's Alevi strive for recognition, http://www.atimes.com/atimes/Middle_East/LB18Ak04.html
85. Bozkurt F., State–Community Relations in the Restructuring of Alevism, – Alevi Identity. Cultural, religious and social perspectives, Istanbul, Numune Matbaası, 1998, pp. 85–96.
86. Brown J., The Darvishes or oriental spiritualism, London, Oxford university press, 1927, 496 p.
87. Bruinessen M., Clashes between or within civilizations?, http://www.let.uu.nl/~Martin.vanBruinessen/personal/publications/clashes_between_or_within.htm
88. Bruinessen M., Forced evacuations and destruction of villages in Dersim (Tunceli), and Western Bingöl, Turkish Kurdistan, Spetember–November 1994,
89. http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Forced_evacuations.pdf
90. Bruinessen M., Kurds, Turks and the Alevi revival in Turkey, http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Alevi_revival.htm
91. Bruinessen M., Muslims, Minorities and Modernity: The restructuring of heterodoxy in the Middle East and Southeast Asia, <http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Oratie%20korte%20versie.htm>
92. Bruinessen M., Popular Islam, Kurdish nationalism and rural revolt: the rebellion of Shaikh Said in Turkey (1925), http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Bruinessen_Shaikh_Said_rebellion.pdf
93. Bruinessen M., Religious practices in the Turco–Iranian world: continuity and change, http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/religious_practices_in_the_turco.htm
94. Bruinessen M., The suppression of the Dersim rebellion in Turkey (1937–38), http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Dersim_rebellion.pdf
95. Country Profile: Turkey, Library of Congress, <http://lcweb2.loc.gov/frd/cs/profiles/Turkey.pdf>

96. Çakır R., Political Alevism versus Political Sunnism: Convergences and Divergences, – Alevi Identity. Cultural, religious and social perspectives, Istanbul, Numune Matbaası, 1998, pp. 63–67.
97. Çamuroğlu R., Alevi Revivalism in Turkey, – Alevi Identity. Cultural, religious and social perspectives, Istanbul, Numune Matbaası, 1998, pp. 79–84.
98. Demiray M., Wrestling for Self-Definition in Transnational Space: A Case Study of the Identity Construction of Alevi in Turkey and Germany, <http://inter-disciplinary.net/ati/diversity/diasporas/d1/tuncel%20paper.pdf>
99. Driver R., The Religion of the Kurds, Bulletin of the School of Oriental Studies, Vol. 2, No. 2, 1922, pp. 197–213.
100. Edmonds C., Kurds, Turks and Arabs, London, Oxford University press, 1957, 457 p.
101. Ehrkamp P., Leitner H., Beyond National Citizenship: Turkish Immigrants and the (re)construction of citizenship in Germany, www2.fiu.edu/~tcs/summer/readings-hl.doc
102. Erdemir A., Alternative Modernities? "Modern" Alevi and Alevi Alternatives, <http://www.metu.edu.tr/~aerdemir/data/doc/erdemir%20local%20modernities%20paper.doc>
103. Erdemir A., Death of a Community: Kızılbaş–Alevi Predicament in 1990s Istanbul, www.alevibektasi.org/aykan_sempoz.htm
104. Faruqi S., The Tekke of Hacı Bektaş: social position and economic activities, International Journal of Middle East Studies, Vol. 7, No. 2, Apr., 1976, pp. 183–208.
105. Feroz A., Politics and Islam in Modern Turkey, Middle Eastern Studies, Vol. 27, No. 1, Jan., Taylor & Francis Ltd., 1991, pp. 3–21.
106. Garnett L., The Turkish People, London, Methuen & Co., 1909, 296 p.
107. Gorvett J., Following December's EU Summit, Turkey forced to reassess issue of minorities, Washington report on Middle East affairs, March, 2005, pp. 48–49.
108. Human Rights Watch, Turkey, Human rights developments, <http://www.hrw.org/legacy/wr2k/Eca-20.htm>
109. Hunter Sh., Briefing Notes on Islam, Society, and Politics, <http://www.ciaonet.org/pbei/csis/isp/isp.html>
110. Kaya A., Migration, Migrant Policies and Changing Cultures of Belongings: Alevi from Turkey in Germany and the United States, <http://www.aicgs.org/documents/advisor/kaya.daad0608.pdf>
111. Kehl–Bodrogi K., Kurds, Turks, or a people in their own right? Competing collective identities among the Zazas, The Moslem world, Vol. LXXXIX, No. 3–4, July–October, 1999, pp. 439–454.
112. Kehl–Bodrogi K., Alevi in Germany–On the Way to Public Recognition?, ISIM newsletter, 8/01, p. 9.

113. Kieser Basel H., Some Remarks on Alevi Responses to the Missionaries in Eastern Anatolia (19th–20th cc.), <http://www.cc.columbia.edu/sec/dlc/ciao/conf/mei01/kih01.html>
114. Kieser Hans–Lukas, Dersim Massacre, 1937–1938, Online Encyclopedia of Mass Violence, 27 July 2011, http://www.massviolence.org/Article?id_article=558
115. Kinross L., The Ottoman Centuries, New York, Morrow quill paperbacks, 1977, 638 p.
116. Kirisci K., Turkey: A transformation from Emigration to Immigration, <http://www.migrationinformation.org/Feature/display.cfm?id=176>
117. Koçan G. and Öncü A., Citizen Alevi in Turkey: Beyond Confirmation and Denial, Journal of Historical Sociology, Vol. 17, No. 4, December, 2004, pp. 464–489.
118. Küçük H., The Role of the Bektashis in Turkey's National Struggle, Leiden, Brill, 2002, 412 p.
119. Marcus A., "Should I shoot you?": An eyewitness account of an Alevi uprising in Gazi, Middle East Report, No. 199, April–June, 1996, pp. 24–26.
120. Massicard E., Alevist mobilization in Germany and the perspective of Turkish integration in the EU, <http://soc.kuleuven.be/iieb/ethnicmobilization/docs/proc-Massicard.pdf>
121. Mélikoff I., Bektashi/Kizilbash: Historical Bipartition and Its Consequences, – Alevi Identity. Cultural, religious and social perspectives, Istanbul, Numune Matbaası, 1998, pp. 1–7.
122. Melikoff I., Hasluck's study of the Bektashis and its contemporary significance, *Turcica et Ottomanica*, Москва, Восточная литература, 2006, pp. 275–281.
123. Mirjafari H., Sufism and gradual transformation in the meaning of sufi in Safavid period, – *Tarih Dergisi*, İstanbul, Edebiyat fakültesi matbaası, 1979, pp. 157–166.
124. Molyneux–Seel L., A journey in Dersim, The Geographical Journal, Vol. 44, No. 1, Jul., 1914, pp. 49–68.
125. Muslim Minority Marches Against German Crime Show, <http://www.spiegel.de/international/germany/0,1518,525957,00.html>
126. Norton J., The Turks and Islam, – The World's Religions, London, Routledge, 1988, pp. 390–407.
127. Öktem K., Being Muslim at the Margins: Alevis and the AKP, <http://www.merip.org/mer/mer246/oktem.html>
128. Olson R., The Kurdish rebellions of Sheikh Said (1925), Mt. Ararat (1930) and Dersim (1937–8): their impact on the development of the Turkish air force and on Kurdish and Turkish nationalism, *Die Welt des Islams*, Vol. 40, No. 1, 2000, pp. 67–94.
129. Rigoni I., Alevis in Europe: a narrow path towards visibility, – Turkey's Alevi enigma, Leiden, Brill, 2003, pp. 159–173.

130. Rittersberger-Tılıç H., Development and Reformulation of a Returnee Identity as Alevi, – Alevi Identity. Cultural, religious and social perspectives, Istanbul, Numune Matbaası, 1998, pp. 69–78.
131. Safran A., Kurds and Kurdistan, London, The Harvill press, 1948, 106 p.
132. Shankland D., The Alevis in Turkey, New York, Routledge Curzon, 2003, 241 p.
133. Shankland D., Anthropology and Ethnicity: The Place of Ethnography in the New Alevi Movement, – Alevi Identity. Cultural, religious and social perspectives, Istanbul, Numune Matbaası, 1998, pp. 15–22.
134. Soner B. A. & Toktaş Ş., Alevis and Alevis in the Changing Context of Turkish Politics: The Justice and Development Party's Alevis Opening, Turkish Studies, Routledge, Vol. 12, No. 3, September 2011, pp. 419–434.
135. Sökefeld M., Struggling for recognition: the Alevi movement in Germany and in transnational space, New York, Berghahn books, 2008, 302 p.
136. Tachjian V., La France en Cilicie et en Haute-Mésopotamie Aux confins de la Turquie, de la Syrie et de l'Irak (1919–1933), Paris, Éditions Karthala, 2004, 461 p.
137. Taylor G., Journal of a Tour in Armenia, Kurdistan and Upper Mesopotamia, with Notes of Researches in the Deyrism Dag, in 1866, Journal of the Royal Geographical Society of London, Vol. 38, 1868, 281–361 p.
138. The Turkish presence in Europe: migrant workers and new European citizens, Committee on Migration, Refugees and Population, Parliamentary Assembly of the Council of Europe, <http://assembly.coe.int/Documents/WorkingDocs/Doc06/EDOC11083.pdf>
139. Trowbridge S., The Alevis, or deifiers of Ali, The Harvard Theological Review, Vol. 2, No. 3, Jul., 1909, pp. 340–353.
140. Turkey: Alevis Population by Province, 2007, <http://www.washingtoninstitute.org/mapImages/4616b6127d683.pdf>
141. Turkey – International Religious Freedom Report 2005, Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2005/51586.htm>
142. Turkey – International Religious Freedom Report 2006, Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2006/71413.htm>
143. Turkish Statistical Institute, The Results Of Address Based Population Registration System, 2012 <http://www.turkstat.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=13425>
144. Uslu E., AKP's dilemma: how to accommodate Alevis demands within the state structure, Eurasia Daily Monitor, http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews%5Btt_news%5D=34246
145. Van Rossum W., Religious Courts Alongside Secular State Courts: The Case of the Turkish Alevis, http://www.alevibektasi.org/yeni/index.php?option=com_content&view=article&id=85:religious-courts-alongside-secular-state-courts-the-case-of-the-turkish-alevis-&catid=34:ingilizcemakaleler

146. Vorhoff K., Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bektashi of Turkey, – Alevi Identity. Cultural, religious and social perspectives, Istanbul, Numune Matbaası, 1998, pp. 23–50.
147. Vorhoff K., "Let's reclaim our History and Culture!": Imagining Alevi community in contemporary Turkey, *Die Welt des Islams*, New series, Vol. 38, Issue 2, July, 1998, pp. 220–252.
148. White P., Ethnic Differentiation among the Kurds: Kurmancî, Kizilbash and Zaza, http://members.tripod.com/~zaza_kirmanc/research/paul.htm#7
149. Zeidan D., The Alevi of Anatolia, *Middle East Review of International Affairs*, Volume 3, No. 4, December, 1999, <http://meria.idc.ac.il/journal/1999/issue4/jv3n4a5.html>

Պարբերականներ

1. Հորիզոն, 2008:
2. Ազդակ, 2011:
3. Ազդակ, 2012:
4. Agos, 2009.
5. Aksiyon, 2008.
6. Cumhuriyet, 1995.
7. Hürriyet, 2000.
8. Hürriyet, 2008.
9. Milliyet, 2000.
10. Milliyet, 2008.
11. Radikal, 2002.
12. Radikal, 2008.
13. Radikal, 2010.
14. Taraf, 2010.
15. Zaman, 2008.
16. BBC, 2005.
17. BBC, 2008.
18. Hürriyet Daily News, 2009.
19. Hürriyet Daily News, 2011.
20. Time, 2002.
21. Today's Zaman, 2009.
22. Today's Zaman, 2010.
23. Today's Zaman, 2011.

Ինտերնետային կայքեր

1. Ալևիական լրատվական կենտրոն, <http://alevihaber.wordpress.com/>
2. Ալևի-քեքթաշիների դաշնության պաշտոնական կայք, <http://www.alevifederasyonu.org.tr/>
3. Ամերիկայի պետդեպարտամենտի պաշտոնական կայք, <http://www.state.gov/>
4. Բեյլիկի Անատոլիայի ալևիների մշակութային կենտրոնի պաշտոնական կայք, <http://www.alevi.org/>
5. Եվրոպայի ալևիների միությունների դաշնության պաշտոնական կայք, <http://www.alevi.com/>
6. Հոլանդիայի ալևիների միությունների դաշնության պաշտոնական կայք, <http://www.hakder.nl/>
7. Ջեմ հիմնադրամի պաշտոնական կայք, <http://www.cemvakfi.org/>
8. <http://assembly.coe.int/>
9. <http://inter-disciplinary.net/>
10. <http://members.tripod.com/>
11. <http://soc.kuleuven.be/>
12. <http://www.aabk.info/>
13. <http://www.aicgs.org/>
14. <http://www.alevibektasi.org/>
15. <http://www.atimes.com/>
16. <http://www.bianet.org/>
17. <http://www.ciaonet.org/>
18. <http://www.hbektas.gazi.edu.tr/>
19. <http://www.hrw.org/>
20. <http://www.isvecakm.com/>
21. <http://www.jamestown.org/>
22. <http://www.let.uu.nl/>
23. <http://www.massviolence.org/>
24. <http://www.merip.org/>
25. <http://www.metu.edu.tr/>
26. <http://www.migrationinformation.org/>
27. <http://www.pirsultan.net/>
28. <http://www.psakd.org/>
29. <http://www.qantara.de/>
30. <http://www.spiegel.de/>
31. <http://www.state.gov/>
32. <http://www.turkstat.gov.tr/>
33. <http://www.washingtoninstitute.org/>
34. <http://www.cc.columbia.edu/>
35. <http://www2.fiu.edu/>

ՀՀ ԳԱԱ ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ
НАН РА ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
NA OF SCIENCES OF THE RA INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES

ՎԱՐԴԱՆ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ
ВАРДАН АРУТЮНЯН
VARDAN HARUTYUNYAN

**ԹՈՒՐԹԻԱՅԻ ԱԼԵՎԻՆԵՐԸ.
ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԲԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՅԵՐ
АЛЕВИТЫ ТУРЦИИ: ВОПРОСЫ ИСТОРИИ И ПОЛИТИКИ
THE ALEVIS OF TURKEY: HISTORY AND POLICY ISSUES**

<i>Խմբագիր՝</i>	Լ. ԱՌԱՔԵԼՅԱՆ
<i>Համակարգչային ծնափորումը՝</i>	Գ. ԳՐԻԳՈՐՅԱՆԻ
<i>Էջադրող՝</i>	Ա. ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ
<i>Սրբագրիչներ՝</i>	Տ. ՄԱՆՈՒԿՅԱՆ
	Գ. ԿԻՐԱԿՈՍՅԱՆ

Տպագրությունը՝ օֆսեթ: Չափեր՝ 60 × 84 1/16:
Թուղթը՝ օֆսեթ: Ծավալը՝ 13,5 տպ. մամուլ:
Տպարանակը՝ 300 օրինակ:

Տպագրվել է «ԶԱՆԳԱԿ-97» ՍՊԸ-ի տպարանում
ՀՀ, 0051, Երևան, Կոմիտասի 49/2
Հեռ.՝ (+37410) 23 25 28, հեռապատճեն՝ (+37410) 23 25 95
Էլ. կայքեր՝ www.zangak.am, www.book.am, www.dasagtrq.am
Էլ. փոստ՝ info@zangak.am

ԳԱՍ Հիմնարար Գիտ. Գրադ.



FL0356477

A 5
100842



9 789939 009346