

ՎԱՀՐԱՄ ՏԵՐ-ՄԱԹԵՎՈՍՅԱՆ

**ԻՍԼԱՄԸ
ԹՈՒՐԻԱՅԻ
ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ-ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ
ԿՅԱՆՔՈՒՄ**



ԳԻՐՔԸ ՀՐԱՏԱՐԱԿՎՈՒՄԷ
«ԱՐՄԷՆ ԵՎ ԲԵՐՍԱԲԷ ՂԵՐԵՂԵԱՆ
ՀԻՄՆԱԴՐԱՄԻ» (ԱՄՆ) ՄԵԿԵՆԱՍՈՒԹՅԱՄԲ

**THE PUBLICATION WAS SPONSORED BY
“ARMEN AND BERSABE JEREJIAN
FOUNDATION”, INC., USA**

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

VAHRAM H. TER-MATEVOSYAN

ISLAM
IN THE SOCIO-POLITICAL LIFE
OF TURKEY
(BETWEEN 1970 AND 2001)

*The book is recommended for publication by the Scientific Council of the Institute
of Oriental Studies, National Academy of Sciences, Republic of Armenia*

YEREVAN 2008

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ
ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԳԵՍԻԱ
ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՎԱՀՐԱՄ ՀԱՄԱԶԱՍՊԻ ՏԵՐ-ՍԱԹԵՎՈՍՅԱՆ

**ԻՍԼԱՄԸ ԹՈՒՐՔԻԱՅԻ
ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ - ԶԱՂԱԶԱԿԱՆ
ԿՅԱՆՔՈՒՄ
(1970 – 2001 թթ.)**

ԵՐԵՎԱՆ 2008

ՀՐԱՏԱՐԱԿՎՈՒՄ Է ՀՀ ԳԱԱ ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ
ԻՆՍՏԻՏՈՒՏԻ ԳԻՏԱԿԱՆ ԽՈՐՀՐԳԻ ՈՐՈՇՄԱՄԲ

Տեր-Մաթևոսյան Վահրամ

Իսլամը Թուրքիայի հասարակական-քաղաքական

կյանքում (1970 – 2001 թթ.): Եր., Լիմուշ, 2008 թ., - 249 էջ:

Պատասխանատու խմբագիր՝ **պրոֆեսոր Ռուբեն Մաֆրաստյան**

Աշխատությունում քննարկվում են 20-րդ դարի 70-90-ական թվականների ընթացքում Թուրքիայի հասարակական-քաղաքական կյանքում իսլամի ունեցած աննախադեպ վերելքը, ինչպես նաև աշխարհիկ-հանրապետական իրավակարգի պաշտպանների և իսլամի առավել լայն դերակատարման կողմնակիցների միջև ընթացած գաղափարական ու քաղաքական պայքարի էությունը: Այդ համապատկերում լուսաբանվում են նաև քաղաքական իսլամի դրսևորումները Թուրքիայում, մասնավորապես՝ «Ազգային տեսակետ» շարժման էությունն ու գաղափարախոսությունը, ինչպես նաև քաղաքական իսլամի երկարամյա առաջնորդ Նեջմեթին Էրբաքանի անցած քաղաքական ուղին և նրա դեկավարած իսլամամետ կուսակցությունների գործունեությունը:

Նախատեսվում է թուրքագետների, պատմաբանների, քաղաքագետների և Թուրքիայի ներքաղաքական գործընթացներով հետաքրքրվողների համար:

ՆՎԻՐՎՈՒՄ Է
ՀՐԱՆՏ ԴԻՆՔԻ
ԵՎ
ԵՐՎԱՆԴ ԳԱՄՊԱՐՅԱՆԻ
ՀԻՇՍՏԱԿԻՆ

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ 8

ԳԼՈՒԽ Ա

**ԱՇԽԱՐՀԻԿ ԻՐԱՎԱԿԱՐԳԻ ԵՎ ԻՍԼԱՄԻ
ՓՈԽՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԹՈՒՐՔԻԱՅՈՒՄ
1970-1980 թթ.**

1:1 Աշխարհիկության և իսլամականության
առանձնահատկությունները Թուրքիայում 20

1:2 Քաղաքական իսլամը Թուրքիայում 28

1:2:1 Էրբաքանի քաղաքական բեմերը և Ազգային
փրկություն կուսակցության գործունեությունը 40

1:2:2 Ներքաղաքական պայքարի բևեռացումը
1970-ական թթ. վերջին 56

1:3 Իսլամի գործունը 1980 թ. ռազմական հեղաշրջման
համատեքստում 60

1:4 Կրոնի վերելքը Թուրգուք Օզալի կառավարման
տարիներին 72

1:4:1 «Թյուրք-իսլամական համադրություն» նախագիծը 78

ԳԼՈՒԽ Բ

**ԻՍԼԱՄԻ ԱԿՏԻՎԱՑՈՒՄԸ ԹՈՒՐՔԻԱՅՈՒՄ
1990-ԱԿԱՆ ԹՎԱԿԱՆՆԵՐԻ ԱՌԱՋԻՆ ԿԵՍԻՆ**

2:1 Սոցիալ-տնտեսական իրավիճակն երկրում 1990-ական
թվականների սկզբին 91

2:2 Իսլամական շարժումները, մտավորականություն 100

2:2:1 Իսլամական կազմակերպությունների գործունեությունը . . 104

2:3 Ներքին և արտաքին քաղաքական զարգացումները
1990-ական թվականների առաջին կեսին 124

ԳԼՈՒԽ Գ.

**ԲԱՐՕՐՈՒԹՅՈՒՆ ԿՈՒՍԱԿՑՈՒԹՅԱՆ
ԿԱՌԱՎԱՐՄԱՆ ԺԱՄԱՆԱԿԱՀԱՏՎԱԾԸ**

| | | |
|-----|---|-----|
| 3:1 | Բարօրություն կուսակցության պայքարը քաղաքական իսլամի ամրապնդման ուղղությամբ..... | 134 |
| 3:2 | 1995 թ. խորհրդարանական ընտրությունները. Բարօրություն կուսակցության հաղթանակը | 148 |
| 3:3 | Բանակի չորրորդ միջամտությունը (1997 թ.) և «Ազգային տեսակետի» պառակտումը | 165 |
| 3:4 | Կրոնական գլխաշորի հիմնահարցը | 178 |

ԱՄՓՈՓՈՒՄ 188

RESUME 193

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ

ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ 233

ՀԱՎԵԼՎԱԾ 249

Ն Ե Ր Ա Ծ ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն

Վերջին երեք-չորս տասնամյակների ընթացքում իսլամադավան երկրներում սկիզբ առած կրոնական վերածնունդը չորջանցեց նաև աշխարհիկ իրավակարգը իր ինքնության անքակտելի բաղադրիչ հռչակած Թուրքիան: Հանրապետության հիմնադրման տարիներից ի վեր քաղաքականության, տնտեսության, մշակույթի ոլորտներում գերիշխող աշխարհիկ-հանրապետական սկզբունքներն անդառնալի էին թվում, երկրում, կարծես, անվերապահորեն կիրառվում էին 1920 – 1930 թթ. մշակված կրոնական քաղաքականության բոլոր դրույթները, սակայն 20-րդ դարավերջին հագիվ թե կարելի էր նույն ինքնավստահությամբ պնդել վերոհիշյալ փաստարկները: Քեմալ Աթաթյուրքի ավանդած գաղափարախոսության՝ քեմալիզմի դրույթները, մեր օրերում կորցրել են երբեմնի արդիականությունը, դարձել ժամանակի պահանջներին համընթաց չքայլող և ժողովրդավարական գործընթացների հետ անհամատեղելի գաղափարական զենք: Հանրապետության հիմնադրի՝ Մուսթաֆա Քեմալի հետնորդները, որոնք մշտապես գերազնահատել են նրա կրոնական քաղաքականության արդյունքներն ու հպարտացել աշխարհիկ կարգերի հաղթարշավի սեփական փորձով, շուրջ չորս տասնամյակ դիմակայում են իսլամականության անշեղ ընդարձակմանը՝ անուշադրության մատնելով այն հանգամանքը, որ իսլամի հասարակական ու քաղաքական դերակատարության վերելքը բարդ ու համակարգային գործընթացների հետևանք է: Երկրում առկա հիմնախնդիրների խորքային ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ Թուրքիայի պարագայում գործ ունենք քաղաքակրթական ու մշակութային երկվության, ներհասարակական ճգնաժամի, ինքնության փնտրտուքի, Քեմալ Աթաթյուրքի նախանշած ուղու և մերօրյա իրականության միջև գոյություն ունեցող ակնհայտ իրարամերժության հետ: Իսլամի ակտիվացման կողմնակիցների ու նրանց վերելքին հակակշռող երկրի զինված ուժերի ու աշխարհիկ կարգերի այլ երդվյալ ջատագույների միջև 1980-ական թթ. սկսված կատաղի պայքարը պառակտել է թուրք հասարակությանը՝ սերմանելով փոխատելություն և անվստահություն: Այդ հակամարտությունն արտացոլվել էր նաև քաղաքական զարգացումներում, երբ վերջին տասնչորս տարիների ընթացքում Թուրքիայում տեղի ունեցած թե՛ խորհրդարանական, թե՛ տեղական ինքնակառավարման մարմինների ընտրություններում իսլա-

մամետ քաղաքական ուժերը հասել են աննախադեպ հաջողությունների, իսկ նրանց հակառակորդները փորձել են խոչընդոտել նրանց: 1995 թ. խորհրդարանական ընտրությունների արդյունքում իսլամամետ Բարօրություն կուսակցության (հետայսու՝ ԲԿ) հաղթանակը և կոալիցիոն կառավարության գլխավորումը միանգամայն անսպասելի էր քեմալական վերնախավի համար, ուստի, քաղաքական դաշտից ԲԿ-ի շտապփույթ չեզոքացումը, թվում էր՝ միակ երկարաժամկետ լուծումն էր: Սակայն ԲԿ-ի իրավահաջորդի՝ Առաքինություն կուսակցության 1999 թ. խորհրդարանական ընտրություններում առաջատարների եռյակում հայտնվելը, և, առավել ևս, 2002 թ. նոյեմբերյան և 2007 թ. հուլիսյան խորհրդարանական ընտրություններում չափավոր իսլամամետ Արդարություն և զարգացում կուսակցության տպավորիչ հաղթանակները ևս մեկ անգամ ապացուցեցին, որ Թուրքիայում իսլամի շարունակական քաղաքականացումը անշեղելի գործընթաց է, որ քաղաքական իսլամը լայնածավալ իսլամականացման ընդամենը մեկ շերտն է: Այս և մի շարք այլ հարակից երևույթները, գործընթացներն ու խորքային զարգացումները հուշում են, որ կատարվող կրոնական, հասարակական-քաղաքական բարդ գործընթացները կարիք ունեն պատմագիտական համալիր ուսումնասիրության՝ պատասխանելու համար հետևյալ հարցադրմանը. հանրապետական ու աշխարհիկ Թուրքիայի հասարակական-քաղաքական գործընթացներում ինչպիսի՞ տեղ է հատկացված իսլամին:

Վերջին շրջանում մեր իրականության մեջ սույն ուսումնասիրության առնչությամբ մասնագիտական ու հանրային հետաքրքրությունը զգալիորեն աճել է: Անշուշտ, համաշխարհային, այդ թվում նաև թուրքական, մի շարք գիտահետազոտական կենտրոններ ու համալսարաններ, վերջին երկու տասնամյակների ընթացքում բազմիցս անդրադարձել են Թուրքիայում իսլամական ինքնության վերելքի ու իսլամի քաղաքականացման խնդիրներին: Դրանց շարքում եղել են նեղ խնդիրների առնչությամբ առանձին հաջողված աշխատություններ, որոնցում առաջ են քաշվել կարևոր հարցադրումներ, մոտեցումներ, որոնք դարձել են թուրքագետների շրջանում լայն քննարկման առարկա: Սույն հետազոտությունը ևս ոչ մի դեպքում չի հավակնում ամբողջական պատասխաններ փնտրելու ներթուրքական այդ բարդ հարցերի համար, փոխարենը, մեր

նպատակն է նոր հարցադրումներով ու փաստարկումներով ներքերել մեր ավանդը այս խնդրին առնչվող գիտական հետազոտություններում:

1970 – 1990-ական թվականների ընթացքում իսլամի հասարական-քաղաքական ակտիվության պատճառների խորքային ընկալման համար աշխատանքում ընդգծված ուշադրությամբ ենք անդրադարձել աշխարհիկ կարգերի ու արդիականացման Աթաթյուրքի ժամանակաշրջանում կիրառված բանաձևերին ու դրանց հետևանքներին: Ներկայացվել են կրոնական ուղղվածություն ունեցող շարժումների էությունն ու գործունեության մանրամասները, դրանց անդամների, գաղափարակիրների ու թուրք հեղինակավոր մտավորականների և քաղաքական գործիչների մոտեցումները, ինչպես նաև՝ ներհասարակական գործընթացներում կրոնի ունեցած դերը ու նշանակությունը: Ուսումնասիրության մեջ ներկայացվում են նաև 1970-ականներից ի վեր Թուրքիայի հասարակական ու քաղաքական կյանքում իսլամի ունեցած դրսևորումները և աշխարհիկության կողմնակիցների հետ ընթացող պայքարի հիմնական գաղափարական ու մարտավարական շեշտադրումները: Ուսումնասիրությունը միտված է ապացուցելու, որ իսլամի ներկայությունը Թուրքիայի քաղաքական դաշտում և նրա շարունակական վերելքը պայմանավորված է ներհասարակական զարգացումներով, և այդ կարևորագույն գործոնի անտեսումը հղի է ներպետական անցանկալի հետևանքներով: Պատմական զարգացումների համապարփակ ու ամբողջական պատկերի ներկայացման նպատակով կրոնի և քաղաքականության, քաղաքականության ու մշակութասովորության շեշտադրումների փոխհարաբերություններին տրվել է առաջնային նշանակություն:

Ժամանակագրական առումով սույն աշխատությունն ընդգրկում է 1970 – 2001 թթ. ընկած ժամանակահատվածը, այլ խոսքերով՝ Նեջմեթին Էրբաքանի գլխավորած առաջին իսլամամետ քաղաքական կուսակցության հիմնադրումից մինչև Թուրքիայում քաղաքական իսլամի պառակտումը բարեփոխականների ու պահպանողականների միջև: Մեր կարծիքով, սա ամփոփ ժամանակահատված է քաղաքական իսլամի գաղափարական դարբնոցի՝ «Ազգային տեսակետ» (*Milli Görüş*) շարժման հիմնադրումը, զարգացման ու կայացման հիմնական փուլերը, քաղաքական կերպափոխումները և տասնամյակների ընթացքում շարժման ղեկավարների փոփոխվող մարտավարությունն ու գաղափարական

շեշտադրումների էությունը ներկայացնելու համար: Մենք կարծում ենք նաև, որ 2002 թ. նոյեմբերից ի վեր Թուրքիայում իշխող Արդարություն և զարգացում կուսակցության մասին մի շարք դատողություններ ամբողջությամբ չեն արտացոլում այն հետնաբեմային գործընթացները, որոնց բովո՞վ անցել են իսլամի հասարական ու քաղաքական փոխակերպումները: Հետևաբար, ներկայացվող երեք տասնամյակների պատմությունը կմասնավորեցնի այն հիմնական փուլերը, որոնցով անցել է աշխարհիկ ու իսլամական ինքնությունների համատեղ գոյակցության բարդ գործընթացը:

Անշուշտ, իսլամի հասարակական-քաղաքական վերելքն ամենևին էլ սկիզբ չի առնում վերոհիշյալ փուլում. նրա առանձին դրսևորումներն առկա են եղել հանրապետության գոյության առաջին չորս տասնամյակների ընթացքում, սակայն սույն շրջանի ամենաուշագրավ առանձնահատկություններից մեկը ոչ միայն իսլամի աննախադեպ ակտիվացումն էր ու ներպետական կյանքում կրոնի դերի նորովի ընկալումը, այլ նաև 1970-ական թվականներից ի վեր իշխող աշխարհիկ կառավարությունների իրարահաջորդ ռազմավարությունը իսլամի «սոսնձող ու խաղարար բնույթը» օգտագործելու ուղղությամբ: Նշված ժամանակահատվածը ուշագրավ է, քանզի իսլամը մարտավարական միջոցից վերածվեց ռազմավարական գործոնի և մերօրյա Թուրքիայում անհնար է ակնկալել որևէ զարգացում, որը կանտեսի քաղաքական ու հասարակական գործունեություն ծավալած իսլամամետ ուժերի շահերը: Սույն ժամանակահատվածը, իրավամբ, կարելի է համարել հանրապետության շրջանի յուրօրինակ ջրբաժան կրոնի դերի ու նշանակության վերագնահատման առումով:

Աշխատանքը կատարված է հայերեն, ռուսերեն, անգլերեն և թուրքերեն աղբյուրների ու գրականության հիման վրա: Ուսումնասիրության համար որպես սկզբնաղբյուր են ծառայել իսլամական կազմակերպությունների ու կուսակցությունների պաշտոնական փաստաթղթերն ու նյութերը, Բարօրություն կուսակցության ծրագրային դրույթները, կառավարությունների ծրագրերը: Արժեքավոր սկզբնաղբյուրներ են նաև Աթաթյուրքի ելույթները, կրոնի դերի ու նշանակության վերաբերյալ արտահայտած դրույթները, ինչպես նաև՝ 1983 – 1989 թթ. Թուրքիայի նախագահ Է. Էվրենի և ԲԿ-ի նախագահ ու 1996 – 1997 թթ. երկրի վարչապետ Ն. Էրբաթանի հուշերը, հրապարակային հայտարարությունները:

Օգտագործվել են երկրի 1961 թ. ու 1982 թ. սահմանադրությունները, ինչպես նաև՝ վիճակագրական, պաշտոնական-տեղեկատվական հրապարակումները: Օգտագործվել են նաև Ստամբուլի հայկական համայնքի ներկայացուցիչների ու Թուրքիայի մի քանի գիտահետազոտական կենտրոնների աշխատակիցների հետ հեղինակի ունեցած հարցազրույցների ու քննարկումների նյութերը:

Թուրքիայում իսլամի վերաբերյալ հետազոտությունները պայմանականորեն կարելի է բաժանել երեք խմբի: Առաջին խմբի ուսումնասիրությունները վերաբերում են հանրապետության հիմնադրման տարիներից ի վեր իրականացված կրոնական քաղաքականության էությանն ու հետևանքներին, երկրորդին՝ իսլամի վերածննդի սոցիալական, տնտեսական ու մշակութային պատճառներին, երրորդին՝ քաղաքական-գաղափարախոսական զարգացումներում իսլամի դերին: Հատկապես արժեքավոր են Բ. Կոնդակչյանի մի շարք հետազոտությունները՝ նվիրված Թուրքիայի հիմնադրման օրերից մինչև 1980 թ. ռազմական հեղաշրջմանն հաջորդող ժամանակահատվածում երկրի ղեկավարության իրականացրած կրոնական քաղաքականության հիմնահարցերին¹: 1983 թ. հրատարակված «Թուրքիա. ներքին քաղաքականությունը և իսլամը» արժեքավոր հետազոտությունում մանրամասն ներկայացնելով ու վերլուծելով Աթաթյուրքի իրականացրած կրոնական քաղաքականության էությունը և հետագա հինգ տասնամյակների ընթացքում տեղ գտած զարգացումները, Կոնդակչյանը հանգել է այն իրավացի եզրակացությանը, որ կրոնի հետագա վերելքը Թուրքիայում անխուսափելի է՝ առանձնացնելով երկու հիմնական պատճառ. ա) 1950-ական թվականներից ի վեր իշխող կուսակցությունները խորացող սոցիալ-քաղաքական խնդիրների համապատկերում ավելի հաճախ էին

¹ Раффи Кондакчян, Турция: внутренняя политика и Ислам, Ереван, 1983; Место религии во внутренней политике послевоенной Турции, Лравер, но. 1, 1968; Турция, внутренняя политика, ислам и духовенство, Вопросы востоковедения, но. 1-2, ЕГУ, Ереван, 1983; Политика военно-политического руководства Турции в отношении ислама и мусульманского духовенства после военного переворота 1980 г.//Современный ислам: проблемы политики и идеологии, но. 2, Москва, Наука, 1983.

#

վկայակոչում կրոնական սկզբունքները՝ ներհասարակական հուզումների հանդարտեցման և հավելյալ ընտրական ձայներ կորզելու նպատակով, բ) հակակոմունիզմի ոգին փակել էր իշխող վերնախավի աչքերը, այդ պատճառով վերջինս պատրաստակամորեն խրախուսում էր կրոնի վերահաստատումը հասարակական կյանքում՝ «անցանկալի գաղափարախոսությունների» ներթափանցումը կանխելու նպատակով: Թեև նշված աշխատանքը լույս է տեսել 1983 թ., այնուհանդերձ 1970-ական թթ. Թուրքիայում ակտիվ գործունեություն ծավալած Ազգային փրկություն կուսակցությանը, հետևաբար, նաև քաղաքական իսլամի վերելքին նա հպանցիկ է անդրադարձել, ուստիև, մենք նպատակահարմար գտանք այդ բացը լրացնել և նշված տասնամյակը ընդգրկել մեր ուսումնասիրության ժամանակային սահմաններում: 1986 թ. հայրենական արևելագիտությունը համալրվեց «Իսլամը ժամանակակից Մերձավոր ու Սիջին Արևելքի երկրների քաղաքական կյանքում» մենագրությունների ժողովածուով², որտեղ Ն. Հովհաննիսյանը, Ե. Աբգարյանը, Պ. Սարաջյանը և այլոք անդրադարձել են իսլամի համընդհանուր վերածննդի բնութագրական ու առանցքային կողմերին: Նիկոլայ Հովհաննիսյանը, փորձելով առանձնացնել իսլամի ակտիվացման պատճառները, իրավամբ նշում է, որ այդ երևույթի ակունքները հարկավոր է փնտրել իսլամի պատմական ու գաղափարական առանձնահատկությունների մեջ, քանզի իսլամն ինքնին հանդիսանում է քաղաքական գաղափարախոսություն, հետևաբար, իսլամի ու քաղաքականության գործառնության լուրջ տարանջատումը ամենևին էլ դյուրին ձեռնարկում չի կարող լինել³:

Հանրապետության շրջանում իսլամի դերին նվիրված արժեքավոր ուսումնասիրություններ ունեն նաև ադրբեջանցի վերլուծաբաններ Յու. Ռուստամովը և Է. Հասանովան⁴: Թեև Ռուստամովի «Իսլամը և

² Ислам в политической жизни стран современного Ближнего и Среднего Востока, Ереван, Изд. АН Армянской ССР, 1986.#

³ Николай Оганесян, Активизация ислама: характер, специфика и последствия, с. 12-13// Ислам в политической жизни стран современного Ближнего и Среднего Востока, Ереван, Изд. АН Армянской ССР, 1986.

⁴ Ю. Рустамов, Ислам и общественная мысль современной Турции, Баку, 1980; Об исламских сектах в современной Турции// Ученые записки АзГУ, Серия истории и

հասարակական միտքը ժամանակակից Թուրքիայում» ուսումնասիրությունը, կատարված է փիլիսոփայական հարցադրումների դիտանկյունից, այնուհանդերձ, պարունակում է կարևոր վերլուծություններ՝ նվիրված Թուրքիայում իսլամի էությանը, սոցիալական դերին, կրոնագաղափարական բարեփոխումների հասունացած պահանջին և արդիականությանն առնչվող խնդիրներին: Լայիցիզմի ու քեմալիզմի բարդ գործընթացների և իսլամական քաղաքականության էության և ընթացքի վերաբերյալ արժեքավոր աշխատություններ են ավանդել Ա. Միլերը, Դ. Երեմեևը, Ջ. Դադաշովը, Ա. Մեցը, Շ. Թաջիբովը, Ֆ. Շաբանովը, Վ. Դանիլովը, Կ. Յուսուբ⁵: Մերօրյա ռուս թուրքագետներից հարկավոր է առանձնացնել Ն. Կիրեևին, որի հետազոտությունները աշխարհիկ և կրոնական ուժերի միջև ծավալվող պայքարի, կրոնական շարժումների, տնտեսական գործընթացներում իսլամական կապիտալի շրջանառության մասին ունեն կարևոր գիտական նշանակություն: «Թուրքիան Ասիայի և Եվրոպայի միջև» աշխատությունում նա, իրավամբ, դիտարկում է, որ իշխող վերկուսակցական ուժերի, ՋՌԻ-ի ու մտավորականության մի ստվար հատվածի համար իսլամի շարունակական վերելքը համարվում է երկրի ազգային անվտանգությանն ու պետական համակարգին սպառնացող ամենամեծ վտանգը, ուստի, հասարակական-քաղաքական կյանքում իսլամի վերելքի շուրջ առկա մտավախության բուն պատճառները

философии, но. 4., 1972, Принцип лаицизма в Турции// Изд.. АН Азерб. ССР, Серия истории, философии и права, но.2, 1972; Э. Гасанова, Ислам и принцип лаицизма в современной Турции// Религия и общественная мысль стран Востока, М. 1974.#

⁵ А. Миллер, Турция: Актуальные проблемы новой и новейшей истории, Москва, 1983; Д. Еремеев, *Кемализм и пантюркизм*, Народы Азии и Африки, но. 3, 1963; Т. Дашаев, О некоторых реформах лаицистского (светского) характера в Турции// Вопросы Турецкой истории, Баку, 1972; Ш. Таджибов, Установление лаицизма в республиканской Турции (автореферат), Москва, 1966; Ф. Шабанов, Об истоках лаицизма Турции// Вопросы Турецкой Истории, Баку, 1966; К. Юст, Кемализм, Красная новь, 1926, но., 9; В. Данилов, Турция 80-х: от военного режима до “ограниченной демократии”, Москва, 1988; Эволюция политической структуры и особенности политической борьбы в Турции, Москва, Наука, 1988.

հարկավոր է ըմբռնել՝ միմիայն քեմալականների կարծրացած մոտեցումների մանրակրկիտ հետազոտությունից հետո⁶:

1970-ական թթ. ընթացքում և 1980-ական թվականների առաջին կեսին մի շարք թուրք ուսումնասիրողներ, ինչպես օրինակ Թ. Ալքանը, Բ. Թոփրաքը, Ա. Յուչեքյոքը համոզմունք էին հայտնում, որ արդիականացման ու տնտեսության շարունակական վերելքի պայմաններում կրոնը հետզհետե կորցնում է սոցիալական դերակատարությունը: Ալքանը «Ազգային փրկություն կուսակցությունը Թուրքիայում» աշխատանքում նշում է, որ 1970-ական թվականներին գործած այդ իսլամամետ կուսակցությունը ներկայացնում էր *«աշխարհիկացման գործընթացին հակադրվող լճացած սոցիալ-քաղաքական ուժերին»*, հետևաբար ժամանակի ընթացքում դրանց ազդեցությունը նվազելու էր⁷: Բուֆորի համալսարանի պրոֆեսոր Բինազ Թոփրաքը Թուրքիայում իսլամի վերաբերյալ հեղինակավոր ուսումնասիրողներից մեկն է, որն իր գիտական գործունեության սկզբնական շրջանում հրատարակված «Իսլամը և քաղաքական առաջընթացը Թուրքիայում» գրքում հանգել է հետևյալ եզրակացությանը՝ *«իսլամական շարժումները ներկայացնում են տնտեսական զարգացումներից օտարված ծայրամասի խմբերին, ուստի, դատելով թուրքական տնտեսության գլխակորույս աճի ցուցանիշներից, նման խմբերի հետագա նահանջն անխուսափելի է»*⁸: Իրականում, զարգացումները ցույց տվեցին, որ թե՛ Ալքանի, թե՛ Թոփրաքի գնահատականները վաղաժամ էին, քանզի 1980 – 1990 թթ.

⁶ Стю Николай Киреев, *Светскость или шарнат: раскол в турецком обществе на пороге XXI века*, Ближний Восток и современность, (выпуск 6-ой), Москва, 1998; *Турция: синтез национализма и исламизма в государственной идеологии*//Национализм и фундаментализм на Ближнем Востоке. Материалы конференции, ИИИиБВ, Москва, 1999; *Атаки на секуляризм*, Азия и Африка сегодня, но. 4, 1997; *Турция между Европой и Азией*, Москва, 2000.#

⁷ Türker Alkan, *The National Salvation party in Turkey// Islam and Politics in the Middle East*, Heper M. and Landau R., New York, St. Martin's Press, 1984.

⁸ Binnaz Toprak, *Islam and political development in Turkey*, Leiden, Brill, 1981; *The Religious Right//Turkey in transition*, ed. Irvin C. Schick and E. Ahmet Tonak, New York, Oxford University Press, 1987.

հենց այդ խմբերը դարձան իսլամի սոցիալ-քաղաքական ակտիվության հիմնական շարժիչ ուժերը:

Հանրապետության հիմնադրման տարիներից ի վեր մեծ թվով թուրք և օտարերկրյա հեղինակներ կատարել են հսկայածավալ ուսումնասիրություններ Աթաթյուրքի պատմական առաքելության և, հատկապես, աշխարհիկ քաղաքականության վերաբերյալ: Թուրք հեղինակներից Ս. Քիլին, Թ. Թունայան, Ն. Բերքեսը⁹, ինչպես նաև արևմտյան հետազոտողներ Ա. Թոյնբին, Բ. Լյուիսը, Լ. Կիրքուոդ, Ա. Հենրին, Հ. Ռիդը անթաքույց ակնածանքով են խոսել Աթաթյուրքի «անգնահատելի ավանդի մասին»¹⁰: 1943 – 1950 թթ. Թուրքիայում ԱՄՆ-ի մշակութային կցորդ Գ. Վեբստերը «Աթաթյուրքի Թուրքիան» գրքում նշում է. «*քոլոր ժամանակների մեծագույն թուրքի՝ Աթաթյուրքի շնորհիվ երկիրն երիտասարդության վտանգավոր փուլից անցում կատարեց դեպի հասունության շրջան և մեր օրերում Թուրքիան դարձել է ամենածողովրդավարական երկիրը*»¹¹:

Երկրորդ խմբի հետազոտությունները վերաբերում են իսլամական նոր կենսաձևի, սպառողական նոր դասի, մշակութային նոր ինքնության ձևավորմանը և դրանց հիման վրա ստեղծված իսլամական շարժումների ազդեցությանը, որոնցից կարելի է նշել Ն. Գյուլեի, Ջ. Ուայթի, Յ. Նավարո-Յաշինի աշխատությունները¹²: Նիլյուֆեր Գյուլեն «Աշխարհիկությունը և իսլամականությունը Թուրքիայում: Վերնախավերի և հակավերնախավերի ձևավորումը» հոդվածում քննության է առնում մի շարք ուշագրավ դրույթներ՝ իսլամական կողմնորոշում ունեցող

⁹ Suna Kili, *Kemalism*, Istanbul, Robert College, 1969; Tarık Zafer Tunaya, *Devrim hareketleri içinde Atatürk ve Atatürkçülük*, Ankara: Turhan Kitabevi, 1981; Niyazi Berkes, *The development of secularism in Turkey*, Montreal, McGill University Press, 1964.

¹⁰ Arnold Toynbee and Kenneth Kirkwood, *Turkey*, New York, Scribner, 1927; Donald Webster, *A Turkey of Atatürk*, New York, Ams press, 1939; Bernard Lewis, *The emergence of modern Turkey*, London, Oxford University Press, 1968.

¹¹ Donald Webster, *A Turkey of Atatürk*, p. 231.

¹² Nilüfer Göle, *Secularism and Islamism in Turkey: the making of elites and counter-elites*, Middle Eastern Journal, v.51/1, 1997; Yael Navaro-Yashin, *Faces of the state: secularism and public life in Turkey*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2002.

սոցիալական դասի առաջացման վերաբերյալ՝ նշելով, որ հենց այս դասի շնորհիվ միայն կարելի է պայքարել Աթաթյուրքի ժառանգած ավտորիտար ու ամբողջատիրական վարչակարգի դեմ¹³:

Երրորդ խմբի ուսումնասիրություններում առանձնանում են իսլամական շարժումների, քաղաքական կուսակցությունների, նրանց դավանած գաղափարախոսությունների նպատակներին ու մարտավարությանը նվիրված հետազոտությունները, որոնցից առանձնանում են Շերիֆ Մարդինի, Մայկլ Միկերի, Հալոուն Գյուլալիի, Հաքան Յավուզի աշխատությունները¹⁴: ԱՄՆ-ի Յուտայի համալսարանի դոցենտ Յավուզն իր հետազոտություններում քննադատում է պետության անհեռատես ու փակուղային կրոնական քաղաքականությունը, ինչպես նաև՝ Աթաթյուրքի ու նրա հետևորդների «հակապատմական առաքելությունը»: «Քաղաքական իսլամը և Բարօրություն կուսակցությունը Թուրքիայում» հոդվածում նա նշել է. «Բարօրությունը վերածվել էր Աթաթյուրքի զարգացման ծրագրերի կողմից մերժվածներին կամրջող քաղաքական ուժ՝ երևան բերելով իսլամական ինքնության ամենաբազմազան դրսևորումները»¹⁵:

Հարկ է հավելել, որ ընդհանուր առմամբ վերջին տարիների ուսումնասիրություններում առկա բացթողումներից մեկը քաղաքական իսլամի դիտարկումն է որպես հետադիմությանն ու «խավարամիտ հոսանքներին» առաջնորդող ուժ: Մի շարք ուսումնասիրողներ, օր.՝ Ու. Աքընջըն և Ջ. Սայիդը¹⁶ փորձել են իսլամական շարժումները դիտել ներսից,

¹³ Stü Nilüfer Göle, *Secularism and Islamism*, p. 56:

¹⁴ Şerif Mardin, *Religion and social change in modern Turkey: the case of Bediüzzaman Said Nursi*, Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1989; Mickael Meeker, *The new Muslim intellectuals in the Turkish republic//Islam in Modern Turkey. Religion, politics and literature in a Secular State*, R. Tapper, London, 1991; Hakan Yavuz, *Towards an Islamic Liberalism?: The Nurcu Movement and Fethullah Gülen*, *Middle East Journal*, v.53/4, 1999; Gülaip Haldun, *Political Islam in Turkey: the rise and fall of the Refah Party*, *The Muslim World*, v.89/1, 1999; Hakan Yavuz, *Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey*, *Comparative Politics*, v.30/1, 1997.

¹⁵ Yavuz, *Political Islam*, p.19.

¹⁶ Uğur Akıncı, *The Welfare Party's municipal track record: evaluating Islamic municipal activism in Turkey*, *The Middle East Journal*, v.53/1, 1999; Javaid Saeed,

ուսումնասիրել դրանց ինքնակազմակերպման սոցիալական պատճառները և քաղաքական համախմբման բարդ գործընթացները: Բոստոնի համալսարանի պրոֆեսոր Ջենի Ուայթը «Իսլամական համախմբումը Թուրքիայում: Տեղային քաղաքականության ուսումնասիրություն» գրքում ուշագրավ հետազոտություն է կատարել Ստամբուլի արվարձաններից մեկում՝ Ումրանիեում: Նրան հաջողվել է ցույց տալ, որ իսլամական շարժումները տասնամյակների ընթացքում վերածվել են ինքնակարգավորվող հասարակական օղակների, որոնց համար քաղաքական գործընթացներն ամենևին էլ էական դեր չեն խաղում¹⁷:

Իսլամական շարժումների դեմ պայքարի առումով ոչ պակաս ուշադրության է արժանացել թուրքական ՋՈՒ-ն, որը հանդես է գալիս քեմալիզմի դիրքերից, գործում է միանձնյա՝ պատասխանատու լինելով ազգային անվտանգության միայն սեփական սահմանումներին և ընկալումներին: Սի շարք հետազոտողներ՝ Ֆերոզ Ահմադը, Շերիֆ Մարդինը, Մեթին Հեփերը, Էրգուն Օզբուդունը, ինչպես նաև՝ Էնդրյու Մանգոն, Յակոբ Լանդաուն, Ուիլիամ Հեյլը, Ֆրենկ Տաչաուն, Կլեմենտ Դոդը¹⁸, կարևորել ու ողջունել են ներքաղաքական գործընթացներում կայունության ապահովման և այլադավան գաղափարական հոսանքների սաստման գործում ՋՈՒ-ի «առանցքային դերը»: Ջերեմի Սալտն ունի միանգամայն այլ պատկերացում ՋՈՒ-ի քաղաքական ներգրավվածության վերաբերյալ. «Թուրքիայի ռազմական

Islam and modernization: a comparative analysis of Pakistan, Egypt and Turkey, London, Praeger, 1994;

¹⁷ Jenny White, *Islamist mobilization in Turkey: A study of vernacular politics*, Seattle, University of Washington Press, 2002.

¹⁸ Ahmad Feroz, *The making of Modern Turkey*, London and New York, Routledge, 1993; Heper Metin & Evin Ahmet, *State, democracy and the military Turkey in the 1980s*, Berlin: Walter de Gruyter, 1988; Andrew Mango, *Turkey: The Challenge of a new role*, Westport, Conn.: Praeger, 1994; Ergun Özbudun, *Contemporary Turkish politics: Challenges to Democratic consolidation*, London, Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2000; William Hale, *Turkish politics and the military*, London, Routledge, 1994; Jacob Landau, *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Boulder, Westview Press, 1984; Frank Tachau, *Turkey: the politics of authority, democracy and development*, New York: Praeger, 1984; Clement Dodd, *The crisis of Turkish democracy*, Huntingdon, Eothen Press, 1990.

ժողովրդավարությունը» հոդվածում նա նշում է. «ՁՈՒ-ին հարկավոր է հատակորեն գծել այն սահմանները, որոնցից այն կողմ ինքնակամ գործողությունների ծավալումն անթույլատրելի է: Այն պետք է գիտակցի, որ ժողովրդի կողմից ընտրված խորհրդարանը քաղաքական բանավեճերի վայր է, ոչ թե գեներալների շտաբ-կայան»¹⁹:

Նշված հետազոտությունները կարևոր են վերջին չորս տասնամյակների ընթացքում տեղի ունեցող քաղաքական գործընթացներում իսլամի դերակատարումը ըմբռնելու և համապատասխան գնահատականներ տալու առումներով: Միաժամանակ, հենվելով նոր զարգացումների ուսումնասիրության ու Թուրքիայում հեղինակի կատարած դաշտային ուսումնասիրությունների ընթացքում ձեռք բերված նյութերի վրա, սույն աշխատանքը միտված է լրացնելու հիշյալ աշխատություններում առկա փաստարկային բացերը և հանդես գալու մեկնաբանությունների ու տեսակետների սեփական տարբերակով, որի շնորհիվ հնարավորինս կամբողջանան առկա պատկերացումները ներթուրքական կարևոր գործընթացների վերաբերյալ:

* * *

Հեղինակն, օգտվելով առիթից, իր երախտագիտությունն է հայտնում պատմական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր, ՀՀ ԳԱԱ թղթակից անդամ, ՀՀ գիտության վաստակավոր գործիչ Նիկոլայ Հ. Հովհաննիսյանին, ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտի տնօրեն, պրոֆեսոր Ռուբեն Մաֆրաստյանին, նույն ինստիտուտի Թուրքիայի բաժնի գիտաշխատողներին և բոլոր նրանց ովքեր մասնակցություն են ունեցել աշխատության քննարման, մշակման և խմբագրման գործում:

Հատուկ շնորհակալություն է հայտնվում նաև «Արսէն և Բերսաբէ Գերեճեան հիմնադրամի» տնօրեն Էդվարդ Գերեճեանին՝ սույն գրքի հրատարակումը հովանավորելու համար:

¹⁹ Jeremy Salt, *Turkey's military democracy*, Current History, v. 98/625, 1999, p. 78.

ԳԼՈՒԽ Ա

ԱՇԽԱՐՀԻԿ ԻՐԱՎԱԿԱՐԳԻ ԵՎ ԻՍԼԱՄԻ ՓՈՆԶԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԹՈՒՐԹԻԱՅՈՒՄ 1970-1980 թթ.

1:1 Աշխարհիկության և իսլամականության առանձնահատկությունները Թուրքիայում

Թուրքիայի Հանրապետության հիմնադիր Մուսթաֆա Քեմալն երկրում գործընթացները ղեկավարելու և կանխատեսելիության շրջանակներում պահելու համար մշակեց պետության զարգացման մի համընդգրկուն հայեցակարգ: Իր տարբեր ելույթներում ու քննարկումներում ներկայացրած սկզբունքները նախ արտացոլվեցին Հանրապետական-ժողովրդական կուսակցության (հետայսու՝ ՀԺԿ) (*Cumhuriyet Halk Partisi*) ծրագրային դրույթներում, ապա աստիճանաբար բյուրեղացվեցին 1927 – 1935 թթ. ընթացքում գումարված ՀԺԿ-ի համագումարներում: 1931 թ. մայիսին ՀԺԿ-ի երրորդ համագումարում այդ դրույթները՝ հանրապետականությունը (*cumhuriyetçilik*), աշխարհիկությունը (*laiklik*), հեղափոխականությունը (կամ բարեփոխականությունը) (*devrimçilik*), ազգայնականությունը (*milliyetçilik*), էտատիզմը (*etatism*) և ժողովրդականությունը (*halkçılık*) ստացան «քեմալիզմ» անվանումը: 1937 թ. համապատասխան փոփոխությունների արդյունքում դրանք ընդգրկվեցին Սահմանադրության երկրորդ հոդվածում²⁰:

Թուրքիայում ընթացող կրոնական գործընթացների ամբողջական պատկերի վերականգնման նպատակով հարկավոր է ի սկզբանե հստակեցնել լայիցիզմի էությունը և նշանակությունը: Ակադեմիական գրականության մեջ, երբ խոսքը գնում է պետության ու կրոնի անջատ գոյության մասին, լայիցիզմ տերմինը հաճախ սխալմամբ նույնացվում է սեկուլյարիզմի հետ, որի պատճառով էլ տեղի են ունենում տարընկալումներ: Հատկապես թուրք հեղինակների անգլերեն աշխատություններում

²⁰ Stü Lewis, *The emergence of modern Turkey*, p. 282:

օգտագործվում է սեկուլյարիզմ (*secularism*) տերմինը, մինչդեռ նույն հեղինակների թուրքերեն աշխատություններում օգտագործվում է բացառապես լայիցիզմ (*laiklik*) տերմինը: Հետևաբար, հարկավոր է սահմանազատել այդ երկու տերմինների կիրառական ու տեսական նշանակությունը: Սեկուլյարիզմ տերմինը, որն առաջին անգամ կիրառվել է 1846 թ. անգլիացի գրող Ջորջ Հոլիոկի կողմից, ենթադրում էր շրջապատում տեղի ունեցող իրադարձությունների ընկալում՝ հենվելով բացառապես մարդու մտավոր ու ֆիզիկական հնարավորությունների ու առօրյա փորձի վրա: Այն ծագում է լատիներեն «*saculum*» բառից, որը նշանակում է «այս աշխարհի» կամ «այս ժամանակաշրջանի» և ունի առնվազն եռաստիճան կիրառականություն՝ կախված սոցիալական, քաղաքական ու փիլիսոփայական մեկնաբանություններից: Սոցիալական առումով այն ենթադրում է այսաշխարհիկ կողմնորոշում և անհատի բանական ճանաչողության ու գիտականության վրա հիմնված սոցիումի կառուցում, քաղաքական առումով՝ կրոնի ու քաղաքականության տարանջատում, իսկ փիլիսոփայության տեսանկյունից՝ կրոնական հավատալիքները և տեսակետները համարվում են մարդու կողմից արարված²¹:

Հոգևոր, եկեղեցական ոլորտների ու աշխարհիկ իրավակարգերի տարանջատումը, որը դարձավ եվրոպական արդիականացման հիմնական պայմանը, 17 – 18-րդ դարերում սկսված գործընթաց է: Ավելի ուշ սեկուլյարիզմ տերմինը կիրառվել է անգլո-սաքսոնական երկրներում՝ պետությունից եկեղեցու անջատման գործընթացը բնորոշելու համար: Անգլո-սաքսոնական Արևմուտքում աշխարհիկ կարգերի կիրառումը ենթադրում էր հասարակության փոխակերպման այնպիսի գործընթաց, որն ապահովելու էր պետական ու հոգևոր իշխանությունների չեզոքությունը:

Ի տարբերություն սեկուլյարիզմից՝ Ֆրանսիայում իրականացված հոգևոր և աշխարհիկ ոլորտների տարանջատումը ստացել է *լայիցիզմ* անվանումը, որը ծագել է հունարեն *laikos* (աշխարհիկ մարդ) բառից և ենթադրում է կրոնի (կրոնական հաստատությունների, կրթության, արդարադատության, հիմնադրամների) ենթակայությունը պետությանը, ինչն էլ, իր հերթին, ենթադրում է հոգևոր ոլորտի մասնակի կամ

²¹ Աշխարհիկության վերաբերյալ առավել մանրամասն տես Peter Berger, *The social reality of religion*, London, Allen Lane, 1973:

ամբողջական վերահսկում: Յակոբինյանների օրոք իրականացված հակակրոնական քաղաքականությունը և, հատկապես, Ֆրանսիայի Երրորդ Հանրապետությունում եկեղեցու և պետության բաժանման քաղաքականությունը (1905 թ. համապատասխան օրենքը) աննախադեպ էին: Ֆրանսիական մոդելը դարձավ նախատիպ թուրքական մոդելի պլանավորման ու կիրառման համար: Աշխատանքում տերմինաբանական խճճվածությունից խուսափելու համար կօգտագործվի «աշխարհիկ կարգեր» կամ «աշխարհիկություն» տերմինները՝ նկատի ունենալով կրոնի նկատմամբ իրականացված թուրքական պետական քաղաքականության էությանն ու բովանդակությանն առավել բնորոշող լայնցիզմ տերմինը, որն ենթադրում է անհատական և հասարակական կենսակերպի բոլոր ոլորտները կրոնական վերահսկողությունից հանումը, այսինքն՝ հասարակական-քաղաքական կյանքում կրոնի ազդեցության բացառումը: Իսկ սեկուլյարիզմ տերմինի կիրառման դեպքում նկատի կունենանք՝ ա) պետության և կրոնի տարանջատման այն դրույթը, որի շնորհիվ հասարակությունն իրավունք ունի ազատորեն արտահայտելու սեփական կրոնական համոզմունքները, բ) հասարակության այն հատվածին, որն համոզված է, որ հավատքի և կրոնական հարցերն ավելի շատ նեղանձնական, քան հանրային կարևորության ու քննարկման առարկաներ են: Հիշյալ տարբերակումը էական է Թուրքիայի պարագայում, որտեղ պետությունն է վերահսկում հոգևոր ոլորտում ծառայողների նշանակման կարգը, կրոնական ծիսակատարությունների և աղոթքների ձևն ու բովանդակությունը, կրոնական դպրոցների գործունեության և կրոնական կրթության համակարգման ու հսկողության դերը, հասարակական վայրերում և պետական հիմնարկներում կրոնական խորհրդանիշների օգտագործման նորմերը:

Կրոնական հիմնախնդիրը հանրապետական Թուրքիայի քաղաքական օրակարգում մշտական ներկայության համար «մեծապես պարտական» է Աթաթյուրքին: Թեև հարկ է հիշել, որ հոգևոր առաջնորդների ու քաղաքացիական իշխանությունների միջև հակասություններն սաղմնավորվել էին դեռ Թանզիմաթի բարեփոխումների ընթացքում և որոշ վայրիվերումներից հետո կրկին ակտիվացել էին Երիտթուրքերի հեղաշրջումից հետո (1908 թ.): Շերիֆ Մարդինի կարծիքով՝ երիտթուրքերն իսլամի հնարավոր վտանգը գնահատեցին այնպես, ինչպես Ֆրանսիական Երրորդ

Հանրապետության ղեկավարները՝ երկրի կաթոլիկ եկեղեցուն²²: Հանդիսանալով երիտթուրքերի հետնորդներ՝ Աթաթյուրքը և նրա աջակիցներն անհերքելիորեն ազդվեցին նրանց կրոնական քաղաքականությունից: Սակայն իրական գաղափարական, կառուցվածքային, մշակութային և սոցիալ-քաղաքական պայքարն իսլամի դեմ սկսվեց 1920-ական թվականների սկզբին. երբ վերջ տրվեց իսլամի և պետության միջև սերտաճած հաստատութենական միությանը: Նախ 1924 թ. մարտի 3-ին խալիֆայությունը վերացվեց, հաջորդ իսկ օրն ստեղծվեց Կրոնի գործերի նախագահությունը (*Diyanet işleri başkanlığı*) (հետայսու՝ ԿԳՆ), որը պետք է մշակեր, իրականացներ ու վերահսկեր պետության կրոնական քաղաքականությունը, այդ թվում՝ նշանակեր կամ աշխատանքից ազատեր իմամներին, հաթիփներին, վայիզներին, մուեզիններին, քայիմներին: ԿԳՆ-ի հետ միասին գործում էր Հիմնադրամների տնօրինությունը (*Evkaf Müdürlüğü*), որն, ի թիվս այլ պարտականությունների, պետք է տնօրիներ կրոնական նվիրատվությունները, շահագործեր մզկիթները և կազմակերպեր հոգևոր սպասավորների վճարումները²³:

1924 թ. ապրիլի 23-ին հաստատված սահմանադրությունից 1928 թ. ապրիլի 10-ին հանվեց իսլամը պետական կրոն ճանաչելու մասին հոդվածը, իսկ լայիցիզմը պետական քաղաքականության սկզբունք դարձավ միայն 1937 թ., երբ, ինչպես նշվեց վերևում, այն քեմալիզմի մյուս հինգ սկզբունքների հետ միասին ընդգրկվեց երկրի սահմանադրության մեջ: Լայիցիզմի կիրառման մասին Քեմալն առաջին անգամ հիշատակել էր 1927 թ. ՀԺԿ-ի երկրորդ համագումարի ժամանակ՝ հայտարարելով, որ ՀԺԿ-ն հանրապետական (*cumhuriyetçi*), լայիկ (*lâyik*), ժողովրդական (*halkçı*) և ազգային (*milliyetçi*)²⁴ սկզբունքներ դավանող կուսակցություն է²⁵: Այլ խոսքերով, մինչև սահմանադրական նորմ դառնալը (1937 թ.),

²² Stü Şerif Mardin, *Religion and social change in modern Turkey*, p. 84:

²³ Stü Andrew Davison, *Secularism and Revivalism in Turkey: A hermeneutic reconsideration*, Yale University Press, New Haven & London, 1998, p. 139:

²⁴ *Cumhuriyet* տերմինը հետագայում փոխվեց *cumhuriyet*-ի, իսկ *lâyik*-ը *laik* բառի հին ձևն է:

²⁵ Mete Tunçay, T.C.'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931), İstanbul, Cem Yayınevi, 1981, s. 192.

լայիցիզմը մոտ տասը տարի կուսակցական ծրագրային դրույթ էր և կիրառվում էր որպես այդպիսին, իսկ երբ տեղի ունեցավ կուսակցության ու պետության համակցում (1935 թ.), այն, մյուս սկզբունքների հետ միասին, դարձան համապետական:

Աշխարհիկ կարգերի օրենսդրական հիմքերի նախապատրաստմանը զուգահեռ ընթանում էին նաև մշակութային ու քաղաքական վերափոխումներ: Արգելվեց կրոնական հագուստի կրումը, խրախուսվեց կանանց կրոնական գլխաշորի վերացումը և պարտադրվեց եվրոպական հագուստի կրումը: Օրենքից դուրս համարվեցին սուֆիական դերվիշական եղբայրությունները՝ թարիքաթները, որոնց հակաաշխարհիկ գործունեությունն անցավ ընդհատակ, իսկ նրանց հանդիպման վայրերը, սրբատեղիները, դամբարանները՝ թեքները, զավիեները և թյուրքեները, որոնք բավականին շատ էին երկրի տարածքում, փակվեցին: Փակվեցին նաև կրոնական դպրոցները՝ մեդրեսեները, իսկ նոր քաղաքացիական օրենսգրքի ընդունմամբ կանոնակարգվեցին նորաստեղծ աշխարհիկ պետության ու երբեմնի իսլամական հասարակության իրավահարաբերությունները (ֆիզիկական ու իրավաբանական անձանց, կազմակերպությունների, ամուսնության, ընտանիքի, սեփականության, դրա տնօրինման ու ժառանգության մասին հողվածները), իսկ քրեական օրենսգրքով շարիաթի դատական համակարգի կիրառումը, բազմակնությունը, իսլամը քաղաքական նպատակներով շահագործելը համարվեցին անօրինական²⁶:

Ֆրանսիական մեծ հեղափոխությունից ի վեր՝ կրոնական հաստատությունները հանդիսացել են գրեթե բոլոր հեղափոխական վարչակարգերի առաջնային թիրախը: Կրոնական և քաղաքական իշխանությունների ղեկավարների միջև առկա անմիջական հարաբերությունների պատճառով նոր հեղափոխական իրավակարգերի կողմից կրոնական հաստատությունները, գրեթե բոլոր դեպքերում, ընկալվել են որպես հին վարչակարգերին սատարող ու *status quo*-ի խորհրդանիշներ (օր.՝ Ֆրանսիա, Ռուսաստան, Մեքսիկա, Չինաստան և այլն), հետևաբար նաև՝ մրցակիցների ու հնարավոր գաղափարախոսությունների դարբնոց: Ջերեմի Սալտի պնդմամբ թե՛ քեմալականների, թե՛ յակոբինյանների

²⁶ Николай Киреев, История Турции XX век, Москва, Крафт+ИВ РАН, 2007, стр. 161-164.

կրոնական քաղաքականությունը աներկբայորեն հակակրոնական էր²⁷: Իր հերթին Էրվին Ռոզենտալը հավելում է, որ քեմալականների քաղաքականության «նպատակն իսլամի թուրքական ընկալման աստիճանական բյուրեղացումն էր և, որպես արդյունք, կրոնի Արևմտյան, այսինքն՝ հետֆրանսիական հեղափոխական մոդելի կիրառումը»²⁸: Եվրոպական պոզիտիվիզմի ու հատկապես արդիականացման գործում կրոնի տարանջատման վերերյան գաղափարներով տոգորված Աթաթյուրքը ձգտում էր նոր հանրապետությունը հիմնադրել Արևմուտքում մշակված և կիրառված արդիականության ու բանականության սկզբունքների վրա, որտեղ կրոնական սնոտիապաշտությունը զուտ անցյալի ուրվականն էր: Սակայն ընդամենը 25 տարի անց Ադնան-Ադըվալը, անդրադառնալով այդ փոխակերպման արդյունքներին, նշում է, որ Թուրքիան վերածվեց պոզիտիվիզմի դամբարանի²⁹:

Քեմալի իշխանության տարիներին և նրանից հետո ղեկավարած քաղաքական գործիչները կարծում էին, որ մշակութային փոփոխությունը հնարավոր է տարածել և ամրապնդել վերևից՝ օրենքի պարտադրմամբ: Կարելի է պնդել, որ ժամանակի առաջնորդները չփորձեցին նույնիսկ պարզել թուրք հասարակության գաղափարական ճգնաժամի պատճառները, ուստի, նրանց չհաջողվեց նաև մատնանշել դրա բուժման ղեղատոմսերը: Անտարակույս, այս գործընթացը դյուրին չէր կարող լինել, քանզի հնարավոր էր իրականացնել ժամանակի ընթացքում՝ հիմնականում կրթության համակարգում ու ժողովրդավարության հաստատման ուղղությամբ արմատական բարեփոխումների իրականացմանը զուգահեռ, որն ունակ կլիներ ապահովել այն կարևոր մթնոլորտը և միջոցները, որոնցում զանգվածները կկարողանային հստակորեն գիտակցել և ընկալել իրականացվող բարեփոխումների կարևորությունը: Իրականում, 1920 – 1930-ական թթ. շուտափույթ իրականացված բարեփոխումները հասարակ քաղաքացու արժեհամակարգում ունեցան սահմանափակ

²⁷ Jeremy Salt, *Turkey's military Democracy*, p. 78.

²⁸ Erwin Rosenthal, *Islam in the modern National state*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, p. 18.

²⁹ Adnan-Adivar Abdulkhak, *The interaction of Islamic and Western Thought in Turkey//Near Eastern Culture and Society*, ed. by Curley Young, Princeton: Princeton University Press, 1951, p. 128.

պահանջարկ: Աշխարհիկ կարգերի և արևմտականացման ծրագրերի միջոցով պետությունը չեզոքացրեց ավանդական իսլամական հասարակության արժեհամակարգը՝ չմատուցելով դրան փոխարինող հանրամատչելի արժեքներ: Թուրք իրավապաշտպան Մուրադ Բելգեն նշում է, որ նոր կրոնական քաղաքականությունն իրագործվեց թուրք-օսմանյան մշակութային և էթնիկական ռասիզմին հարիր ոճով, որի արդյունքում իսլամական դոգմաների փոխարեն հաստատվեց հեղափոխության առաջնորդի անձի պաշտամունքը³⁰: Ռեշաթ Բասաբայի կարծիքով՝ քեմալականները հասարակությանը դիտեցին որպես փորձության առարկա, որի վրա հնարավոր եղավ փորձարկել մի ամբողջ հասարակության փոխակերպման օտարաժին մոդելը³¹: Բացի այդ, հասարակության արդիականացման արևմտյան՝ քրիստոնեական մոդելն ոչ միայն չէր համապատասխանում իր բնույթով իսլամական համարվող թուրքական փոխակերպմանը, այն նաև չունեի անհրաժեշտ փիլիսոփայական ու բարոյագիտական հիմնավորում: Այլ խոսքերով, արևմտյան քաղաքական ու հասարակական մոդելի կիրառումն, առանց արևմտյան քաղաքական փիլիսոփայության յուրացման ու առանց պետության ու հասարակության մեջ անհատի ինքնավարության գաղափարի հաստատման, անհեռանկար ձեռնարկում էր³²:

Քեմալի գաղափարակիցներն ու հետևորդները՝ քեմալականները, ազատորեն օգտագործեցին «հին» ու «նոր», «ավանդական» և «արևմտյան» բևեռացված տերմինները՝ անհրաժեշտ հասարակական աջակցությունն ապահովելու նպատակով: Ուղղահայաց (վերևից ներքև) բարեփոխումների հիմնական նպատակը առանցքային խորհրդանիշների փոփոխությունն էր, որի ընթացքին զուգահեռ պետք է տեղի ունենար անհատի վերափոխման և նոր իրողություններին հարմարվելու գործընթացը: Նրանց համար գոյատևման պահպանումը կախված էր միատարր և միացյալ հասարակության ստեղծումից, որը հիմք էր հանդիսա-

³⁰ Stü Murat Belge, *Trapped in its own history*, Index on censorship, v.1, 1995, pp. 129-130:

³¹ Reşat Kasaba & Sibel Bozdoğan, *Rethinking modernity and national identity in Turkey*, Seattle, University of Washington Press, 1997, p. 24.

³² Stü Մուրեն Բաղդասարյան, Թուրքիայի քաղաքական համակարգը 1920-1930-ական թթ., Երևան, Չանգակ-97, 2001, էջ 132:

նալու կառավարելիության և լեգիտիմության համար: Խոսելով «նորաթուխ հասարակության» կերտման մասին՝ Հաքան Յավուզը նշում է, որ քեմալականների գերակա նպատակը «*Homo kemalicus*»-ների արարումն էր, այսինքն այնպիսի անձանց ստեղծումը, որոնց արժեհամակարգը հիմնված էր պարտադրված պոզիտիվիզմի անվերապահ ընդունման և հիշողության կորստի վրա³³:

Աթաթյուրքի հաստատած միակուսակցական ավտորիտար վարչակարգի բաղադրատարր կազմող աշխարհիկ համակարգի ներմուծման բարեփոխումները բազմակուսակցական համակարգին անցման պահին (1946 թ.) համարվում էին ավարտված: Հետևաբար, այն «գերհարցը», թե միակուսակցական համակարգի ընթացքում իրականացված աշխարհիկացման կտրուկ քաղաքականությունը որքանով էր անհրաժեշտ Թուրքիային՝ ազգային պետության կերտման համար, դեռ այն տարիներին դարձավ թուրքական և արևմտյան ակադեմիական, քաղաքական և, ընդհանրապես, հասարակության ամենալայն շրջանակներում ամենահաճախ քննարկվող թեմաներից մեկը: Ինչպես Փոլ Ստիլինգն է նշում. «*Հանրապետականները (իմա՝ ՀԺԿ) կարող էին պնդել, որ պետությունն ազատվել էր կրոնի ազդեցությունից, մինչդեռ կրոնն երբեք չազատվեց պետությունից*»³⁴: Դեռ 1937 թ. Հնդկաստանի մահմեդականների հոգևոր առաջնորդ Մուհամմադ Իքբալը նշել է. «*Մեր օրերում հաճախ են խոսում այն մասին, որ թուրքերը հրաժարվում են իսլամից: Ավելի մեծ սուտ դժվար է պատկերացնել*»³⁵, իսկ 1951 թ. Բեռնարդ Լյուիսը, անդրադառնալով թուրքական հեղափոխությանը, փաստել է. «*Թուրքիայի աշխարհիկացումը երբեք չամբողջացավ, ինչպես ժամանակին կարծում էինք և ինչպես թուրքական կառավարությունն էր ցանկանում մեզ համոզել*»³⁶:

³³ Stu John Esposito and Hakan Yavuz, *Turkish Islam and the Secular State*, Syracuse, Syracuse University Press, 2003, p. XXI.

³⁴ Paul Stirling, *Religious change in Republican Turkey*, *The Middle East Journal*, v.12, 1958, p. 339.

³⁵ Muhammad Iqbal, *Speeches and statements*, Lahore, Al-Manar Academy, 1948, p. 217.

³⁶ Bernard Lewis, *Islamic revival in Turkey*, *International Affairs*, v. 28/1, 1952, p.39.

Աշխարհիկ իրավակարգի անավարտության գործընթացը վերածվեց բարդույթի, որն առավել տեսանելի ու զգալի դարձավ 1946 թ. հետո: 20-րդ դարի երկրորդ կեսին Թուրքիայում ծավալված աշխարհիկ-խլամական պայքարը վերածվեց ինքնությունների պայքարի, երբ առաջինները կարծում էին, որ աշխարհիկ իրավակարգի հաստատումն ավարտված ու անքննելի գործընթաց էր՝ ներարկված յուրաքանչյուր թուրքի ինքնության մեջ, հետևաբար աշխարհիկության նշանակության ու ձեռքբերումների քննարկումն անգամ աններելի մեղք էր. մինչդեռ, իսլամականները պնդում էին, որ անկարելի էր իսլամադավան երկրում իրականացնել արմատական աշխարհիկացման բարեփոխումներ և անտեսել այդ երկրի հասարակության իսլամական ինքնության պահպանման ու ներկայացվածության իրավունքը:

1:2 Քաղաքական իսլամը Թուրքիայում

Բազմակուսակցական համակարգի հաստատման հետ գուգահեռ (1945 – 1950 թթ.) սկսեցին ակտիվանալ իսլամի արժեքներ դավանող շարժումներ, խմբեր, դաշինքներ, կազմակերպություններ, միություններ, հիմնադրամներ, որոնց նպատակն իսլամի արտահայտչամիջոցների ու խորհրդանիշների միջոցով մշակութային, քաղաքական և սոցիալական խնդիրների շուրջ մարդկանց համախմբումն էր, հատկապես կարևոր էր իսլամամետ քաղաքական կուսակցությունների գործունեությունը, որոնց առաջնային նպատակը իսլամի խորհրդանիշների օգտագործման շնորհիվ քաղաքական գործընթացներում ներկայացված լինելն էր, որը կանվանենք քաղաքական իսլամ: Այլ կերպ ասած, քաղաքական իսլամը արմատական աշխարհիկացմանն ընդդիմացող շարժում է՝ ուղղված մշակելու, ուղղորդելու, կարգավորելու և օգտագործելու այն հասարակական ուժերը, խավերը, շրջանակներն ու գործընթացները, որոնք ունեն կրոնական քաղաքականության վերաբերյալ պաշտոնականից տարբերվող կամ հակառակ դիրքորոշում: Քաղաքական իսլամի ծագումը, վերելքն ու հաջողությունները վկայեցին, որ հանրապետության հիմնադրման տարիներից ի վեր կրոնը հանդես էր եկել որպես թուրքական ինքնագիտակցության այլընտրանքային աղբյուր: Այն ցույց տվեց, որ Թուրքիայում կրոնը, կրոնական հաստատությունները ոչ թե

անջատվեցին պետությունից, այլ, իրականում, դրվեցին պետության հսկողության ներքո, սահմանափակվեցին վերնախավային, ՋՌԻ-ի մակարդակում: Ավելին. քաղաքական իսլամի վերելքը պարզորոշ մատնանշեց, որ Թուրքիան զարգացող, կամ, ինչպես ժամանակին նշում էին մի շարք հեղինակներ, Երրորդ աշխարհի երկրներին բնորոշ ուղի էր անցնում, որտեղ տնտեսական անհավասար զարգացման, եկամուտների անհավասար բաշխման հետևանքով առավել պարզորոշ դարձան «ավանդական և արդիական», «կենտրոն և ծայրամաս», «հին և նոր», «քաղաք և գյուղ», «հարուստ և աղքատ» բևեռացումները: Քաղաքական իսլամի վերելքը ցույց տվեց նաև, որ այն ոչ միայն ապաստարան էր երկրում օրեցօր հզորացող իսլամական շարժումների, այլ նաև գործող իշխանությունների սոցիալ-տնտեսական քաղաքականությունից դժգոհ հասարակական խավերի համար: Պատահական չէր, որ որոշ ուսումնասիրողներ իսլամական կուսակցությունները դիտում էին (ինչպես կտեսնենք 1990-ական թթ. օրինակով) նաև որպես ձախերին փոխարինող քաղաքական ուժ կամ սոցիալական ծառայություններ ու օգնություն տրամադրող հասարակական-քաղաքական կառույցներ: Այդ իսկ պատճառով երկրում քաղաքական իսլամի վերելքը մշակութային, քաղաքակրթական, քաղաքական, սոցիալ-հոգեբանական, սոցիալ-քաղաքական ինքնատիպ, բազմաբնույթ և իրարամերժ գործընթացների համադրումն էր:

20-րդ դարի վերջին երեք տասնամյակների ընթացքում հանրային ու քաղաքական կյանքում իսլամի վերածննդի վերաբերյալ բազմաթիվ հետազոտություններ են կատարվել: Եթե սկզբնական շրջանում դրանց բնորոշ էին ճանաչողական, ընդհանրացված մոտեցումներն ու գնահատականները, ապա 1980-ական թվականների երկրորդ կեսին արդեն նկատվեց, որոշակի պարզություն և իսլամի վերածնունդն սկսվեց պիտակավորվել ոչ միայն իբրև ծայրահեղ ու վնասաբեր երևույթ, այլ այն ներկայացվեց իբրև մահմեդական հասարակություններում տեղ գտած բարդ ու խորքային զարգացումների հետևանք: Վերլուծելով առկա գրականության մեջ գերիշխող մոտեցումները՝ հնարավոր է առանձնացնել հինգ հիմնական պատճառներ, որոնք կարող են մեզ օգնել ընթռնելու համար իսլամի վերածննդի առանձնահատկությունները.

- Հետզադուրփատիական կամ անկախության տարիներից ի վեր կառավարող վերնախավերի անհաջողությունները. Ֆուադ Աջամին,

Բորի Սայիդը, Նիկի Կեդին և Միքայել Ֆիշերը համակարծիք են, որ կառավարող վարչակարգերը, տրվելով արդիականացմանն ու արևմտականացմանը, օտարվեցին իրականությունից ու ժողովրդին հուզող խնդիրներից ու նպատակներից³⁷: Հրայր Գեկմեջյանի համոզմամբ՝ օտարվածությանը հաջորդող քայլը հասարակության լայն հատվածների մոտ կառավարող վերնախավի լեգիտիմության հարցադրումն էր: Նա առանձնացնում է լեգիտիմության ճգնաժամի չորս տեսակներ՝ աթաթյուրքիզմ, նասերիզմ, բասսիզմ և դաստուրիան սոցիալիզմ: Խոսելով աթաթյուրքիզմի մասին նա նշում է, որ դրա լեգիտիմության վերաբերյալ հարցադրման խորքային պատճառներից մեկը աշխարհիկ գաղափարախոսության տեղային և խիստ սահմանափակ ազդեցությունն էր³⁸:

- Քաղաքական մասնակցության բացակայությունը. ազգ-պետության կերտման գաղափարով զինված պետական համակարգը վերածվեց ավտորիտար պետական զենքի, որի հիմնական պատճառների շարքում Միքայել Գիլսենան առանձնացնում է երեք հիմնական դրույթներ. ա) նոր վարչակարգերի անձնավորված բնույթը, բ) մարդկանց առօրյա կյանքում պետության անընդհատ միջամտությունը և գ) օրեցօր խորացող սոցիալական անհավասարությունը: Նրա կարծիքով օտարված հասարակությունն անկարող էր մնալ անկազմակերպ, հետևաբար, նման պայմաններում մզկիթների նշանակության կտրուկ աճն օրինաչափ էր³⁹:

- Մանր բուրժուազիայի ճգնաժամը. թե՛ Կեդին, թե՛ Գիլսենանը կարծում են, որ քաղաքական իսլամն իշխանության լծակներից ու

³⁷ Stou Fouad Ajami, *The Arab predicament: Arab political thought and practice since 1967*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 171; Nikki Keddie, *The new religious politics, Where, when and why do "fundamentalisms" appear?*, *Comparative studies in Society and History*, v. 40/4, 1998, p. 699; Bobby Sayyid, *A fundamental fear: Eurocentrism and the emergence of Islamism*, New York and London, Zed Books Ltd., 1997, p. 19:

³⁸ Stou Hrair Dekmejian, *Islam in revolution: fundamentalism in the Arab world*, Syracuse, Syracuse University Press, 1985, p. 56:

³⁹ Michael Gilson, *Recognizing Islam*, London, I.B. Tauris, 1990, p. 261.

խոստացված միջոցներից զրկված մանր բուրժուազիայի գաղափարական զենքն է⁴⁰:

- Սովորութամշակութային արժեքների կերպարանափոխումը, լծվելով Արևմուտքի կողմից կառավարվող տնտեսական գերիզոր մեքենային՝ իսլամադավան հասարակություններին բնորոշ մշակութային ու սովորութային դրույթները կերպարանափոխվեցին և իսլամականությունը սահմանվեց որպես տեղային արձագանք գլոբալիզացիային⁴¹:

- Անհավասար տնտեսական առաջընթացը և խորացող սոցիալական խնդիրները, Սայիդի և Ֆադեևայի կարծիքով քաղաքական իսլամը տնտեսության անհամաչափ զարգացման հետևանք է⁴²: Իշխանությունների կոռուպցիոն և անիրազեկ կառավարումը, ինչպես նաև տնտեսական զարգացման և ենթակառուցվածքների ապահովման առումով աղավաղված և անարդյունավետ դեղատոմսերի առաջարկումը դարձան իսլամի վերելքի ծանրակշիռ գործոններ:

Առանձնահատուկ կարևորություն ունեն իսլամի և սոցիալական շարժումների միջև առկա կապի լուսաբանումը, քանզի ինչպես Մաքսիմ Ռոդինսոնն է նշում, իսլամի կարևորագույն զենքը սոցիալական և քաղաքական համախմբման ուժն է, որի պատճառով իսլամը «համախմբման գաղափարախոսություն է»⁴³: Մաքս Վեբերն իրավամբ նշում է, որ կրոնական հավատալիքներն ունեն հսկայական կարևորություն, որոնք ունակ են փոխելու անգամ պատմության ընթացքը⁴⁴, ամեն դեպքում մնան տրամաբանությունն ամենևին էլ չի ենթադրում, որ կրոնը միայնակ ունակ է փոխելու հասարակությունը, քանզի կրոնը սոցիալական իրականության մի հատվածն է միայն, հետևաբար գաղափարախոսությունը և սոցիալ-կառուցվածքային իրականությունը փոխազդեկապված են: Հենվելով վերերյան դատողության վրա՝ կարող ենք փաստել, որ

⁴⁰ Keddie, նշվ. աշխ., էջ 706; Gilsenan, նշվ. աշխ., էջ 261:

⁴¹ Տես Ajami, նշվ. աշխ., էջ 171:

⁴² Տես Sayyid, նշվ. աշխ., էջ 20; И. Фадеева Об эволюции светских тенденций в социально-политическом развитии Турции. К постановке вопроса//Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока, Москва, 1982, сс. 92-93:#

⁴³ Maxim Rodinson, Mohammed, London, Allen Lane, 1971.

⁴⁴ Տես Max Weber, Soziologie; Weltgeschichtliche Analysen, Politik, Stuttgart, Kröner, 1964, ss. 340, 357, 441:

իսլամի առանցքային սոցիալական գործառույթներն ու արժեքները շարունակաբար կիրառվել են որպես որոշակի քաղաքական գաղափարախոսության բաղադրիչներ:

Քեմալականներին չհաջողվեց ապահովել իսլամական արտահայտման տարատեսակներին ու ոճին համահունչ փոխարինում, նրանց կողմից անտեսվեց ժամանակի և տարածության մեջ կրոնի ներկայացվածության իրական աստիճանը, իսկ հասարակությանը զրկեց կրոնի բարոյափիլիսոփայությանը փոխարինող համահունչ արժեքներից: Արժեհամակարգի կտրուկ փոփոխության մասին Դուրհայմի ձևակերպումը համահունչ է թուրքական մոդելին. «հին աստվածները ծերացած են կամ արդեն մահացած, իսկ նրանց փոխարինողները դեռ չեն ծնվել»⁴⁵:

Իսլամի վերածնունդը մեծապես կախված է նաև «հավաքականությունից անհատի օտարման և անպաշտպանվածության բարդույթի ձևավորման հետ»⁴⁶: Ուստիև, կտրուկ փոփոխությունների ժամանակաշրջանում կրոնական շարժումները դարձան մխիթարանքի և պաշտպանվածության ապաստարան, ուր և ուղղվեցին արդյունաբերական հասարակության կառուցման գործընթացներից օտարված, սեփական անձը բազում առումներով անպաշտպան համարող քաղաքացիները, մանր ու միջին առևտրականները, վաճառականները, արհեստավորները: Հայֆայի համալսարանի պրոֆեսոր Անատ Լապիդոտը Թուրքիայում քաղաքական իսլամի վերածնունդը կապում է կոմունիստական գաղափարների նահանջի հետ: Համաձայն Լապիդոտի՝ ձախ գաղափարախոսությունները սերտաճեցին հետզհետե ակտիվացող իսլամական շարժումների հետ, քանզի վերջիններս կողմից 1980-ական թվականներին քննարկվող սոցիալական հավասարության, կենսամակարդակի բարձրացման, ինչպես նաև գործազրկության, մարդու իրավունքների պաշտպանության հիմնախնդիրները գուզահեռվում էին սոցիալիստական գաղափարախոսություններին⁴⁷: Մեթին Հեփերը, խո-

⁴⁵ Emile Durkheim, *The elementary forms of religious life*, New York, Collier books, 1961, p. 475.

⁴⁶ *Political parties and elections in Turkey*, ed. Sabri Sayari & Esmer Yılmaz, Boulder, Rienner, 2002.

⁴⁷ Anat Lapidot, *Islamic activism in Turkey since the 1980 military takeover*, *Terrorism and political violence*, v. 8/2, 1996, p. 64.

սելով վերջին երկու տասնամյակներում իսլամի դերի ակտիվացման հնարավոր պատճառների մասին, փաստում է, որ մերօրյա հանրապետական-աշխարհիկ Թուրքիայի կրոնական գործընթացների ուսումնասիրության մեկնակետ կարող է հանդիսանալ հենց առօրյա արտահայտչամիջոցների և աշխարհիկ հասարակության քեմալական տարբերակների միջև գոյացած անջրպետը⁴⁸: Այսպիսով, դատելով նորաստեղծ պետության սոցիալ-տնտեսական, սովորութամշակութային ու գաղափարախոսական քաղաքականության առաջնահերթություններից՝ Թուրքիայում քաղաքական գործընթացների մեջ իսլամի ներկայացվածությունը կարելի է համարել օրինաչափություն:

Քաղաքական իսլամի վերելքի պատճառների մասին տեսական դատողություններից ու սահմանումներից հետո այժմ անդրադառնանք Թուրքիայում քաղաքական իսլամի կոնկրետ արտահայտչաձևերին: Դեռ 1924 թ. Թուրքիայում ստեղծվեց ընդդիմադիր Առաջադիմական հանրապետական կուսակցությունը (ԱՀԿ), սակայն մեկ տարի անց նրա ղեկավարները մեղադրվեցին 1925 թ. շեյխ Սայիդի գլխավորած քղապական ապստամբությունը հրահրելու և նյութապես օժանդակելու համար, արդյունքում, նույն թվականի հունիսին կուսակցության գործունեությունն արգելվեց: 1930 թ. Մուսթաֆա Քեմալի հավանությամբ ստեղծվեց Ազատ հանրապետական կուսակցությունը, սակայն վերջինիս ևս թույլ չտրվեց իրական հակակշիռ դառնալ և հակադրվել Քեմալի վարչակարգին: Աթաթյուրքի իշխանության տարիներին տեղի ունեցավ կրոնական ու ազգայնական գաղափարների վրա հիմնված մոտ տասնութ տարբեր ընդգրկման ապստամբություններ՝ այդ թվում Սենեմենի, Արարատի, Դերսիմի: Այսպիսով, հանրապետության հիմնադրմանը հաջորդած երկու տասնամյակների ընթացքում իսլամի քաղաքական բեմերը չկայացավ, ավելին, Աթաթյուրքի կրոնական քաղաքականության դեմ նշված ընդվզումներն Անկարայի ղեկավար շրջանակներում ավելի առարկայական դարձրին ծայրամասի անվստահելի, հետադեմ, մոլեռանդ, ցեղային գիտակցմամբ ապրող, մարգինալացված ու «անշնորհակալ» կերպարը, որը հետագա տարիներին ավելի խորացվեց ու

⁴⁸ Metin Heper, Historical dictionary of Turkey, Metuchen, N.J., Scarecrow Press, 1994, p. 167.

դարձավ հիմք գաղափարական ու սոցիալական նոր դրսևորումների համար:

Բազմակուսակցական համակարգի անցման նախօրեին՝ 1946 թ., Թուրքիայում արդեն ձևավորվել էր՝ կառավարության անդամներից, Աթաթյուրքի զինակիցներից, ազդեցիկ քաղաքական գործիչներից, մտավորականներից, զինվորական վերնախավի ներկայացուցիչներից, բաղկացած մի գորեղ միջուկ: Նրանք, ուղղորդվելով քեմալիզմի սկզբունքներով ու մոտեցումներով, իսլամի վերածննդին ուղղված հնարավոր բոլոր նախաձեռնությունները համարեցին պահպանողականության դրսևորումներ, համարելով, որ դրանց վերջնական նպատակը Աթաթյուրքի բարեփոխումներին ու սկզբունքներին ընդդիմանալն էր և Թուրքիան աստվածապետության ժամանակաշրջան վերադարձնելը: Այլ կերպ ասած՝ իսլամի հնարավոր հասարակական-քաղաքական դրսևորումները, կոչերը դիտվեցին որպես ուղղակի հարձակում անսխալ համարվող քեմալիզմի և աշխարհիկ-հանրապետական կարգերի վրա: Արդյունքում, քաղաքական կազմակերպությունների միջոցով կրոնական շահերի արտահայտումը սկսվեց դիտվել ոչ թե՛ բազմակարծության դրսևորում, այլ՝ որպես սահազանգ⁴⁹:

Սառը պատերազմի սկիզբը, ինչպես նաև Արևմուտքի աճող հետաքրքրությունը Թուրքիայի նկատմամբ երկրի ղեկավարությանը պարտադրեցին լուրջ քայլեր ձեռնարկել ժողովրդավարական հասարակությանը հարիր քաղաքական ազատությունների ստեղծման ուղղությամբ: 1946 թ. հայտարարված ժողովրդավարական բարեփոխումների ամենաառաջին իսկ կոչը բավական էր, որպեսզի Աթաթյուրքի երկու տասնամյակ շարունակվող կրոնական քաղաքականությունից դժգոհ ուժերը հանդես գային քաղաքական միավորումների տեսքով: Միայն 1945 – 1950 թթ. ընթացքում ստեղծվեցին ինն իսլամամետ քաղաքական կուսակցություններ⁵⁰: 1946 թ. ամռանն ստեղծված

⁴⁹ Şte Metin Heper, *Islam, polity and society in Turkey: a Middle Eastern perspective*, The Middle East Journal, v. 35/3, 1981, p. 353:

⁵⁰ 1946 թ. ստեղծվեցին Ազգային կուսակցությունը, Սոցիալական արդարություն կուսակցությունը, Հողագործների և գյուղացիների կուսակցությունը, Ազնվություն և պահպանություն կուսակցությունը, Իսլամի պաշտպանություն կուսակցությունը, 1947 թ.՝ Թուրքական պահպանողական կուսակցությունը, 1949 թ.՝ Հողի,

իսլամամետ Ազգային կուսակցությունը նպատակ ուներ վերականգնել «ազգային ավանդույթների և կրոնական հաստատությունների» նկատմամբ հարգանքը, ինչպես նաև կյանքի կոչել սահմանադրությունում ամրագրված դավանանքի ազատության հիմնադրույթը: Կուսակցությունը պահանջում էր նաև դպրոցներում կրոնական արարողակարգի դասավանդում, ինչպես նաև հավատքի ամրապնդմանը ծառայող հաստատություններին ազատ գործունեության թույլտվություն: Գրեթե բոլոր կուսակցություններն անմիջապես հեռացվեցին քաղաքական դաշտից՝ ընդգծված հետադիմական գաղափարների հետապնդման համար, բացառությամբ Ազգային կուսակցության, որն Սահմանադրական դատարանի կողմից արգելվեց ավելի ուշ՝ 1954 թ.: Հարկ է նշել, որ այս կուսակցությունների գործունեության մասին տեղեկույթը քիչ է, հաճախ նաև՝ հակասական: Միջիգանի համալսարանի պրոֆեսոր Բիրոլ Եշիլադան կարծում է, որ 1951 թ. ստեղծված Իսլամական Գեմնկրատական կուսակցությունը Թուրքիայում գործած առաջին «հակասահմանադրական» իսլամամետ քաղաքական ուժն էր, և հավելում, որ, *«չնայած կուսակցությունը գործեց ընդամենը վեց ամիս, այնուհանդերձ, մեծապես ազդեց հետագայում հիմնադրված իսլամամետ քաղաքական կուսակցությունների գաղափարախոսությունների վրա»*⁵¹:

Տրամաբանական հարց է առաջանում. եթե իրոք Քեմալի հակակրոնական քաղաքականությունն ամբողջությամբ չէր թափանցել թուրք հասարակության մտածելակերպի, առօրյա կենսագործունեության ոլորտները, եթե հասարակությունում կրոնական գաղափարներ կրող քաղաքական ուժի իրական պահանջ կար, ապա ինչպե՞ս մեկնաբանել հիշյալ իսլամամետ կուսակցությունների շուտափույթ հեռացումը քաղաքական թատերաբեմից: Իրականում ժողովրդավարական ազատությունների առաջին իսկ ակնարկը բավական էր, որպեսզի երկու տասնամյակ անընդմեջ կառավարող ՀԺԿ-ից առանձնանային առավել ազատական,

սեփականության և ազատ ձեռնարկատիրության կուսակցությունը, 1950 թ.՝ Աշխատանքի կուսակցությունը, իսկ ավելի ուշ ստեղծվեց Թուրքական գյուղացիական կուսակցությունը, որի կարգախոսն էր «կրոնը ինքնագիտակցության անքննելի հիմքն է»:

⁵¹ Birol A. Yeşilada, The Virtue party, Political parties in Turkey// Barry Rubin and Metin Heper, Frank Cass, London.Portland, 2002, p. 63.

երկրի զարգացման հայեցակարգի առումով կուսակցության ղեկավարության հետ տարածայնություններ ունեցող ուժերը: Այս ուժերը Ջելալ Բայարի, Ռեֆիք Բորալթանի և Ադնան Մենդերեսի գլխավորությամբ հիմնադրեցին վերոհիշյալ Գեմոկրատական կուսակցությունը (հետապու՝ ԴԿ), որի ծրագրային դրույթները ներառեցին երկրի սոցիալ-քաղաքական, տնտեսական զարգացման այլընտրանքային հայեցակարգերը՝ համեմված կրոնական խորհրդանիշներով և ազգայնականության ենթատեքստով: Կուսակցության ղեկավարները ազդեցիկ և հեղինակություն վայելող գործիչներ էին, ուստի, ի տարբերություն նորերով իսլամամետ կուսակցություններից, նրանց համար առավել դյուրին էր գյուղացիների և գործող իշխանություններից դժգոհ հասարակական զանգվածների քաղաքական համատեղումը: Ավելին. ինչպես նշում է Ռասթուն, ԴԿ-ի ղեկավարությունը գիտակցեց, որ ընտրագանգվածի 60-62 տոկոսը կազմում էր Աթաթյուրքի քաղաքականությունից դժգոհ գյուղացիությունը, որին միավորում էր երկու կարևոր խնդիր. ա) Աթաթյուրքի և նրան փոխարինած Ինոնյուի կողմից գյուղի խնդիրների անտեսումը, որն ուղեկցվում էր ծանր սոցիալական հետևանքներով, բ) ավանդապաշտ թուրք գյուղացուն աշխարհիկ բարեփոխումների շարունակական պարտադրանքը⁵²: Իրականում գյուղացիությունն երբեք ամբողջությամբ չընկալեց քեմալիզմի աշխարհիկության քաղաքականության հիմնարար սկզբունքները, և, ինչպես հավելում է Բեռնարդ Լյուիսը, 1940 – 1950-ական թթ. տնտեսական քաղաքականությունը ոչինչ չտվեց գյուղացիությանը՝ «բացառությամբ սեփական կրոնական համոզմունքները ավելի բացահայտորեն արտահայտելու իրավունքից»⁵³:

Իշխող ՀԺԿ-ն, սակայն, որոշեց ձեռնպահ չմնալ քաղաքականության մեջ կրոնական հարցերի շահարկումներից՝ այն դիտելով որպես երկրում սեփական ազդեցությունն ու հեղինակությունը վերագտնելու հնարավորություն: 1947 թ. ՀԺԿ-ի յոթերորդ համագումարում կուսակցության ղեկավարությունը որոշեց մեղմել կրոնական քաղաքականու-

⁵² Dankwart A. Rustow, *Politics and Islam in Turkey, 1920-55//Islam and the West*, (ed.) Richard Frye, Mouton & Co, 'S-Gravenhage, 1957, p. 92.

⁵³ Stu Lewis, *Islamic revival in Turkey*, p. 46:

թյունը, և մինչև 1950 թ. խորհրդարանական ընտրությունները ձեռնարկվեցին մի շարք քայլեր. կրտսեր դպրոցների դասացուցակներում ընդգրկվեցին իսլամի կամընտրական դասաժամեր, հիմնադրվեցին «իմամ-հաթիվների» (մզկիթներում աղոթք կարդացող կրոնական սպասավորներ) կրթման սահմանափակ դասընթացներ, առաջին անգամ հնարավորություն տրվեց ուխտագնացության մեկնել Սեբբա: Այնուհանդերձ, 1950 թ. ընտրություններում ԴԿ-ն ջախջախիչ հաղթանակ տարավ ՀԺԿ-ի նկատմամբ՝ առավել մեծ վստահություն ներշնչելով երկրում ընթացող զարգացումներից դժգոհ և սոցիալապես խոցելի խմբերին:

ԴԿ-ի իշխանության տարիներին իսլամի հասարակական ու քաղաքական դերակատարության աճը դարձավ անշրջելի գործընթաց: Չայներ կորզելու, հասարակության հնարավոր սոցիալական ընդվզումները կանխելու և ընդդիմադիր ՀԺԿ-ին ամբողջապես կազմալուծելու նպատակով՝ ԴԿ-ն կատարեց զգալի զիջումներ իսլամի երբեմնի դերակատարության սահմանափակ վերականգնման ուղղությամբ (արաբերենով աղոթքի՝ էզանի թույլտվություն, ռադիոյով Դուրանի հեռարձակում, կրոնի ուսուցման դասընթացների վերականգնում, մզկիթների համար սպասավորների պատրաստման դպրոցների ընդլայնում, բուհերում աստվածաբանության ֆակուլտետների հիմնում և այլն): Այսպիսով, Քեմալի արմատական բարեփոխումների մեկնարկից ընդամենը երկուսուկես տասնամյակ հետո երկրում իսլամամետ շարժումները բացահայտ ակտիվություն ցուցաբերեցին: Ակնհայտ է նաև այն հանգամանքը, որ այս պայքարը հետագա 50 տարիներին բնորոշ «թուրքական ինքնության մեծ ճգնաժամի» ընդամենը սկիզբն էր: Քանի որ 1950-ական թթ. մեր ուսումնասիրության ժամանակագրական սահմաններից դուրս են, մենք այսքանով կսահմանափակենք ԴԿ-ի կրոնական քաղաքականության վերաբերյալ մեր դիտարկումները: Հավելենք միայն, որ այդ տասնամյակում տեղի ունեցած կրոնական խորքային գործընթացները դարձան համակարգային՝ ցույց տալով, որ բազմակուսակցական մրցակցային քաղաքականության մեջ կրոնը դարձավ քաղաքական գործոն, և գրեթե բոլոր կուսակցությունները, ի հեճուկս օրենսդրական արգելքին, ցայսօր շահագործում են այն:

ԴԿ-ի հասցեին հնչող ընդդիմության քննադատությունները, որ այն երկիրը հասցրել էր կործանման եզրին, որ Աթաթյուրքի սկզբունքները

լրջորեն վտանգված են, ստիպեցին բարձրագույն զինվորականությանը միջամտել քաղաքական գործերին: 1960 թ. մայիսի 27-ին տեղի ունեցավ առաջին ռազմական հեղաշրջումը, որից հետո ձևավորվեց Ազգային միասնության խորհուրդը (հետայսու՝ ԱՄԽ): Թվում էր, թե ԱՄԽ-ն, օգտվելով առիթից, կվերականգնի 1930-ական թթ. արմատական լայնիցիզմի սկզբունքները, սակայն, ի զարմանս քաղաքական ուժերի՝ զինվորական վերնախավը՝ գեներալ Ջեմալ Գյուրսելի ղեկավարությամբ, սկսեց կրոնը դիտել որպես թուրքական ինքնության կենսական քաղաքիչ ու երկրում հզորացող ձախ կողմնորոշման ուժերի դեմ պայքարելու արդյունավետ միջոց: ԱՄԽ-ն ոչ միայն չեղյալ չհամարեց ԳԿ-ի ժամանակահատվածում ընդունված կրոնի ազատականացման օրենքները, այլ նաև պայմաններ ստեղծեց դրանց առավել արդյունավետ իրականացման համար: Ջինվորականներին մտահոգում էր նաև կրթյալ ու բանիմաց կրոնական սպասավորների զբաղվածության և մզկիթներում որակյալ քարոզների մատուցման հարցը, ինչպես նաև՝ հետադիմական ու առաջադեմ իսլամի տարանջատման, մզկիթների, որպես ազգային արժեքների պաշտպանության, հիմնախնդիրները⁵⁴: 1961 թ. զինվորականների անմիջական հսկողությամբ մշակված ու ընդունված երկրորդ սահմանադրությունը մեծաթիվ ժողովրդավարական ազատություններ ամրագրեց, որոնց շրջանակներում էլ ընթացան հետագա քսան տարիների քաղաքական գործընթացները: Քաղաքականությունից հեռանալու նախօրեին ԱՄԽ-ն քաղաքական ուժերին ստիպեց երդվել հավատարիմ մնալ իսլամը քաղաքական նպատակներով չշահագործելու գաղափարին⁵⁵: Այսպիսով, զինվորականները սեփական օրինակով շարունակելով ԳԿ-ի կողմից մեկ տասնամյակ առաջ որդեգրած կրոնի քաղաքականացման գործընթացը, հենվեցին Աթաթյուրքի սկզբունքների աջակիցների վրա և նախադեպ ստեղծեցին կրոնի ու քաղաքականության գոյակցության համար: Այս հանգամանքն իր հերթին վկայում էր իսլամի նկատմամբ պետական քաղաքականության անորոշության ու փոփոխականության մասին, որը, վերջին հաշվով, ամբողջատիրական

⁵⁴ Stü Hakan Yavuz, *Islamic political identity in Turkey*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 63-64:

⁵⁵ Stü Feroz Ahmad, *The Turkish experiment in democracy 1950-1975*, London, C. Hurst and Company, 1977, p. 375:

նգուն հարիր քենալիզմի քաղաքական փիլիսոփայության ու բազմակուսակցական մրցակցային մշակույթի ձևավորման գործընթացների միջև սաստկացող հակասությունների հետևանք էր:

Հեղաշրջումից հետո քաղաքականությունից հեռացված ԴԿ-ի գաղափարական գիծը շարունակեց նորաստեղծ Արդարություն կուսակցությունը (ԱԿ): 1964 թ. ԱԿ-ի ղեկավար Ռ. Գյումուշփալայի մահից հետո կուսակցության առաջնորդի պաշտոնն ստանձնեց քառասունչորսամյա Սուլեյման Դեմիրելը՝ որդեգրելով հաշվենկատ քաղաքական գիծ իսլամի ու իսլամամետ հոսանքների նկատմամբ՝ շեշտելով, որ «պետությունը պարտավոր է լայիկ լինել, սակայն անհատները՝ ոչ»⁵⁶: ԱԿ-ն վայելում էր ազդեցիկ հեղինակություն ունեցող նուրջու կրոնական շարժման աջակցությունը⁵⁷: Ինչպես 1950-ական, այնպես էլ 1960-1970-ական թվականներին, թե՛ ՀԺԿ-ն, թե՛ ԱԿ-ն քաղաքական գործընթացներում օգտագործում էին կրոնական կարգախոսներ և, միևնույն ժամանակ, չէին զլանում քննադատել միմյանց՝ կրոնը քաղաքական նպատակներով օգտագործելու համար: 1965 թ. խորհրդարանական ընտրությունների ընթացքում հիշյալ երկու հիմնական կուսակցությունների միջև կրոնական թեմաները լայն քննարկման առարկա դարձան: Ակնհայտ էր, որ հասունանում էր այնպիսի առանձին քաղաքական ուժի հիմնադրումը, որի նպատակն իսլամի քաղաքականացման գաղափարին աջակցող սոցիալական խմբի հնարավորությունների ու ներուժի համատեղումն էր: Հայտնի է, որ 1967

⁵⁶ Տես Yavuz, *Islamic political identity*, p. 65:

⁵⁷ Կրոնական միաբանությունները կամ հիմնադրամները, որոնք հայտնի են բարիքաթ և ջեմաթ անվանումներով, Օսմանյան Թուրքիայում գործող ազդեցիկ սուֆիական շարժումներ էին, որոնք հիմնված էին առաջնորդի՝ շեյխի անքննելի հեղինակության ու «ժողովրդական իսլամի» տարածման գաղափարախոսության վրա, չնայած Աթաթյուրքը 1925 թ. արգելեց նմանատիպ կրոնական միությունների գործունեությունը, այնուհանդերձ նրանք շարունակեցին գործել ընդհատակում և տակավին մեծ հեղինակություն են վայելում ոչ միայն Արևելյան Թուրքիայի գյուղական շրջաններում, այլ նաև մեծ քաղաքներում: Դեմոկրատական կուսակցության կառավարման ընթացքում (1950 – 1960թթ.) նրանք սկսեցին ակտիվանալ և իրենց լուծման ներդրել Թուրքիայում իսլամի վերածննդի գործում: Երկրում հայտնի միաբանություններից ու շարժումներից են նաքշիբենդին, թիջանին, սուլեյմանջըն, նուրջու և այլն:

թ. ստեղծվեց Ազատագրություն կուսակցությունը, որի հիմնադիրներից մեկի՝ Օզքանի ներկայացմամբ «կուսակցության նպատակը Օսմանյան կայսրությանը հարիր իսլամական պետության ստեղծումն էր»⁵⁸: Այդ կուսակցությունն ստեղծեց աստվածապետական սահմանադրության սեփական տարբերակը, սակայն ԱԿ-ի ակնհայտ ճնշումների հետևանքով այս կուսակցության գործունեությունը շուտով արգելվեց:

1:2:1 Էրբաքանի քաղաքական բեմերը և Ազգային փրկություն կուսակցության գործունեությունը

Թեև 1925 թ. նոյեմբերի 30-ի թիվ 677 օրենքով սուֆիական միաբանությունների գործունեությունն երկրում արգելվեց, նաքշիբենդին դարձավ ընդհատակում գործող ամենաազդեցիկ միաբանություններից մեկը: 1952 թ. վերջինիս առաջնորդ Աբդուլազիզ Բեքինեի մահից հետո նոր ղեկավար ընտրվեց Ստամբուլի Ֆաթիհի շրջանի Իսքենդերփաշա մզկիթի իմամ Սեհմեդ Չահիդ Քոթթուն (1897 – 1980 թթ.): Նրա անմիջական նախաձեռնությամբ ու հոգևոր առաջնորդությամբ երկրի քաղաքական թատերաբեմ մուտք գործեցին այնպիսի առանցքային դեմքեր, ինչպիսիք էին՝ Թուրգութ և Քոթթութ Օզալները, Նեջմեթին Էրբաքանը, Ֆեհիմ Ադաքը, Հասան Աբսայը, Ռեջայի Քուֆանը, Ջևաթ Այիանը, Թեմել Քարամոլլաօղլուն, Հիլմի Գյուլերը, Ռեջեփ Թայիփ Էրդողանը և ուրիշներ⁵⁹: Քոթթուն համարվում է նաև «Ազգային տեսակետ» (*Milli Görüş*) հայեցակարգի հիմնադիրը, ինչը 1960 – 1990-ական թթ. ընթացքում ծառայեց որպես առանցքային գաղաարախոսություն՝ երկրում քաղաքական իսլամի հիմնադրման ու վերելքի համար:

Նույն շեյխ Քոթթուի հովանավորությամբ քաղաքական թատերաբեմ մուտք գործած Նեջմեթին Էրբաքանն էր, որ հետագա երեք տասնամյակների ընթացքում կարևոր դեր խաղաց երկրի քաղաքական գործընթացներում: Էրբաքանը ծնվել է 1923 թ. Սինոպում, այնուհետև ընտանիքով տեղափոխվել Քայսերի, ապա՝ Տրապիզոն: 1951 թ. Ստամբուլի Տեխնիկական համալսարանում գիտությունների թեկնածուի աստիճան ստանալուց հետո վերապատրաստման նպատակով մեկնել է Ասիսեն:

⁵⁸ Տես Кондакчян, Внутренняя политика и ислам, с. 203=

⁵⁹ Նույն տեղում:

Հայրենիք վերադառնալուց հետո (1956 թ.) ստեղծել է շարժիչների սեփական արտադրություն, միևնույն ժամանակ դասավանդել Ստամբուլի Տեխնիկական համալսարանում, իսկ 1965 թ. նրան շնորհվել է պրոֆեսորի կոչում: 1969 թ. մայիսին ընտրվել է Թուրքիայի առևտրական պալատի միության նախագահ⁶⁰: Դեմիրելը, հակադրվելով Էրբաքանին, հարցականի տակ դրեց միության նախագահի ընտրության արդյունքները, որն էլ հիմք հանդիսացավ նրանց առաջին ընդհարման համար: Էրբաքանի աջակիցները Դեմիրելի քայլը դիտեցին որպես Արդարություն կուսակցության իսլամական շրջաններին օտարելու փորձ և որոշեցին հակահարված տալ Դեմիրելին՝ գալիք (1969 թ.) խորհրդարանական ընտրություններում աջակցելով Էրբաքանին, որը ընտրություններին ԱԿ-ի համամասնական ցուցակով մասնակցելու համար հայտ էր ներկայացրել: Սակայն Դեմիրելը մերժեց Էրբաքանի թեկնածությունը, որով սկիզբ դրվեց նախկին համակուրսեցիներ Էրբաքանի և Դեմիրելի երկարատև քաղաքական, գաղափարական և, վերջին հաշվով, անհատական առճակատմանը: Քոնիայում առաջադրելով սեփական թեկնածությունը՝ Էրբաքանն ընտրվեց անկախ պատգամավոր և, առաջին անգամ մտնելով խորհրդարան, ադոթեց՝ առիթ տալով բուռն քննադատությունների⁶¹:

Ընտրություններից հաշված ամիսներ անց՝ 1970 թ. հունվարի 26-ին, մի շարք ազդեցիկ իսլամամետ քաղաքական գործիչներ՝ հիշյալ Քոթբուի աջակցությամբ և Էրբաքանի գլխավորությամբ, որոշեցին ստեղծել իսլամամետ Ազգային կարգի կուսակցությունը (հետայսու՝ ԱԿԿ) (*Milli Nizam Partisi*): Կուսակցության հիմնադիր անդամներ դարձան նաքշիբենդիի Իսքենդերփաշա համայնքի (*ceemaati*) անդամներ Սուլեյման Արիֆ Էմրեն, Ահմեդ Փաքսուն, Հասան Աքսայը: Էմրեն մոտ տասն օր ստանձնեց կուսակցության ղեկավարի պաշտոնը, մինչ փետրվարի 8-ի հիմնադիր համագումարից հետո նրան կփոխարիներ Էրբաքանը: Կուսակցության հիմնադիր կանոնադրության մեջ նշվում էր, որ երկրի հիմնախնդիրների գլխավոր պատճառը Օսմանյան իսլամական ժառանգության արհամարհումն է և արևմտականացման նմանակումը, ուստիև, առաջարկվում

⁶⁰ Necmettin Erbakan, Milli Görüş, İstanbul, Dergah yayınları, 1975, ss. 7-8.

⁶¹ Տես Jacob Landau, *The National Salvation Party in Turkey*, Asian and African studies, 1976, 11/1, pp. 4-7:

էր վերագտնել օսմանյան-իսլամական ինքնությունը՝ զարգացնելով տեխնոլոգիաները և արդյունաբերությունը⁶²: Առավել ուշագրավ էր նույն կանոնադրության այն հատվածը, որտեղ նշվում էր. «կուսակցության խնդիրը բարօրությունը (*refah*), երջանկությունը (*saadet*) և փրկությունը (*sclamet*) Թուրքիայի բոլոր շրջաններին հասու դարձնելն էր»⁶³: Նշված հատվածը ուշագրավ է այնքանով, որ հետագա երեք տասնամյակների ընթացքում իրար հաջորդած իսլամամետ քաղաքական կուսակցությունները կրում էին հենց «խնդիրների» անունները, որոնց ԱԿԿ փորձում էր հասու դարձնել թուրքերին (Ազգային փրկություն կուսակցություն, Բարօրություն կուսակցություն, Երջանկություն կուսակցություն): Այս հանգամանքը վկայում է այն մասին, որ «Ազգային տեսակետը» եղել է երկարաժամկետ քաղաքական ծրագիր՝ հիմնված լինելով հոգևոր առաջնորդ Քոթբուի գաղափարների վրա:

Նշված համագումարից հետո կուսակցությունն բավականին ակտիվացավ՝ հանրապետության տարբեր շրջաններում փութորեն հիմնելով մասնաճյուղեր: Կարճ ժամանակահատվածում այն լայն աջակցություն վայելեց Արևելյան Թուրքիայի փոքր քաղաքներում ու գյուղերում, քանզի կուսակցությունը փորձում էր ներկայանալ որպես ծայրամասերի շահերի պաշտպան: Նուրջու շարժումը և սուֆիական միաբանությունների մեծ մասը աջակցեցին ԱԿԿ-ին, իսկ մամուլում այն ներկայացվում էր որպես «ճնշված մահմեդական զանգվածների» շահերի պաշտպան և պահպանողական մահմեդականների (*mukaddesatçı*) կուսակցություն⁶⁴: Առաջին հայացքից կասկածելի գաղափարախոսություն չունեցող կուսակցության ծրագրային դրույթների հրապարակումից հետո պարզ դարձավ նրա հետապնդած իսլամամետ քաղաքական օրակարգը: 100 կետից բաղկացած կուսակցական ծրագիրը, որը, համաձայն Լանդաուի, «բարոյական խրատաբանություն էր հիշեցնում»⁶⁵, ակնհայտորեն խուսափել էր քեմալիզմի և աշխարհիկության քննադատությունից: Ծրագրի հեղինակները դեմ էին լայնիցիզմի այն սահմանմանը, որը հակասում էր իսլամին: Կուսակցությունը հանդես էր գալիս նաև կրոնական

⁶² Milli Nizam Partisi Kuruluş Beyannamesi, Ankara, MNP, 1970.

⁶³ Նույն տեղում:

⁶⁴ Տես Yavuz, *Islamic Political identity*, p. 209:

⁶⁵ Տես Landau, *National Salvation Party*, p. 5:

կրթության ընդլայնման օգտին: ԱԿԿ-ն, սակայն, գոյատևեց ընդամենը 16 ամիս. 1971 թ. մարտի 12-ին, երբ ՉՌԻ-ն երկրորդ անգամ միջամտեց քաղաքականությանը, այդ կուսակցության նկատմամբ դատական գործ հարուցվեց, իսկ նույն թվականի մայիսի 20-ին երկրի Սահմանադրական դատարանն արգելեց ԱԿԿ-ի հետագա գործունեությունը՝ պատճառաբանելով, որ այն նպատակ ուներ փոխել երկրի աշխարհիկ և քեմալական իրավակարգը՝ իսլամականը հիմնելու համար⁶⁶: Այս կուսակցության գործունեության մասին տեղեկատվությունը առատ չէ. ուստի, նրա գործունեության արգելումը հարկավոր է ուսումնասիրել ՉՌԻ-ի երկրորդ ռազմական միջամտությանը նախորդած և հաջորդած իրադարձությունների համատեքստում: 1971 թ. ռազմական հեղաշրջման գլխավոր նպատակներից մեկը ԽՍՀՄ-ից աջակցություն ստացող ձախ ուժերի հեռացումն էր քաղաքական բեմից ու նրանց հետագա գործունեության դադարեցումը: Այս համատեքստում ԱԿԿ-ն չէր նույնացվում ձախ ուժերի հետ, ուստի, առավել հավանական է թվում Արդարություն կուսակցության շահագրգռվածությունը ԱԿԿ-ի փակման գործում: Ինչպես Ալքանն է նշում, ի դեմս ԱԿԿ-ի, ԱԿ-ն տեսնում էր հավանական, օրեցօր աճող քաղաքական մրցակցի, հետևաբար նրա հետագա գործունեությունը հակասում էր ԱԿ-ի ռազմավարությանը⁶⁷:

ԱԿԿ-ի քաղաքական գործունեության արգելումից 17 ամիս անց՝ 1972 թ. հոկտեմբերի 11-ին, նրա 19 նախկին անդամները հիմնադրեցին Ազգային փրկություն կուսակցությունը (*Milli Selamet Partisi*, հետայսու՝ ԱՓԿ): Կուսակցությունը գլխավորեց փակված ԱԿԿ-ի գլխավոր քարտուղար Սուլեյման Արիֆ Էմրեն, սակայն ակնհայտ էր, որ նորելուկ կուսակցության իրական առաջնորդն էր քաղաքական էր: Վերջինիս առժամանակ Շվեյցարիայում գտնվելը հետապնդում էր զուտ արտաքին քողարկման նպատակ. քանզի նա մտահոգված էր այն հանգամանքով, որ ԱՓԿ-ն ևս կարող է արժանանալ ԱԿԿ-ի ճակատագրին: ԱՓԿ-ի հիմնադիրների շարքում էին այնպիսի ազդեցիկ քաղաքական գործիչներ, ինչպիսիք են՝ Ռեջայի Քուրանը, Քորքուօ Օզալը, Ֆեհիմ Ադաքը, Սալիհ Օզանը և

⁶⁶ Onur Necdet, *Erbakan Dosyası*, İstanbul Yayınevi, 1996, s. 104.

⁶⁷ Տես Alkan, *The National Salvation party*, p. 82:

ուրիշներ⁶⁸: Երկրում գործող իսլամամետ շարժումները եւ մամուլը ողջու-
նեցին իսլամամետ կուսակցության վերադարձը քաղաքական քստե-
րաբեմ: Այս կուսակցությանը, ինչպես և նախորդին, աջակցում էին նաք-
շիբենդի և նուրջու կրոնական շարժումները: Կուսակցության պաշտո-
նաթերթ «*Milli Gazete*»-ը դարձավ կուսակցության գաղափարախո-
սության տարածման կարևոր լծակներից մեկը: 1973 թ. հունվարի 21-ին
ԱՓԿ-ն գումարեց առաջին համագումարը, որի ընթացքում Էմրեն վեր-
ընտրվեց նախագահ, իսկ մայիսին Էրբաքանը պաշտոնապես անդա-
մագրվեց ԱՓԿ-ին: 1973 թ. հոկտեմբերի 14-ի խորհրդարանական ընտ-
րություններից մեկ շաբաթ հետո Էմրեն հրաժարական տվեց նախագահի
պաշտոնից և նրան փոխարինեց Ն. Էրբաքանը:

Այսպիսով, ինչպե՞ս մեկնաբանել այն հանգամանքը, որ երկրի սահ-
մանադրական կարգերը սասանող կուսակցության արգելումից ընդա-
մենը մեկ և կես տարի հետո երևան եկավ անվանապես տարբեր, սակայն
գաղափարապես նույնական մեկ այլ քաղաքական ուժ: Յավուզը նշում է,
որ ԱԿԿ-ի գործունեությունն արգելելու մասին Սահմանադրական դա-
տարանի որոշումը հասարակության մի հատվածի մոտ հերոսացրեց
Էրբաքանին և նրա կուսակցական շրջապատին, քանզի վերջիններս
ընկալվեցին որպես պետական մեքենայի զոհեր⁶⁹: Շանկլանդը հակված է
այն մեկնաբանել ՋՈՒ-ի ակնհայտ միջամտության գործոնով. «ի դեմս
ԱՓԿ-ի՝ ՋՈՒ-ն ցանկանում էր ստեղծել հակակշիռ ընդդեմ Դեմիրելի ԱԿ-
ի»⁷⁰: Այս փաստարկման օգտին է վկայում նաև հիշյալ Սուլեյման Էմրեի
հուշերում առկա վկայությունները: Նրա պնդմամբ 1971 թ. ռազմական
հեղաշրջում իրականացրած գեներալները միակարծիք չէին ԱԿԿ-ի
գործունեության արգելման հարցում, օրինակ՝ Ազգային անվտանգու-
թյան խորհրդի գլխավոր քարտուղար գեներալ Ռեֆեփ Ուլգենալփը իր
բացասական կարծիքն էր հայտնել փակման կապակցությամբ և նշել, որ

⁶⁸ Ռեջայի Քութանն Էրբաքանի համախոհներից մեկն էր և ցայսօր հավատարիմ
է նրան: Իսկ Քուրքուօ Օզալը Թուրքիայի ապագա վարչապետ և նախագահ
Թուրգուօ Օզալի եղբայրն էր, որը բավականին ազդեցիկ դեր խաղաց ԱՓԿ-ի
կայացման ու հզորացման գործում:

⁶⁹ Տես Yavuz, *Islamic Political identity*, p. 209:

⁷⁰ Տես David Shankland, *Islam and Society in Turkey*, Huntingdon, The Eother Press,
1999, p. 89:

փոխարենը հարկավոր է խթանել կրոնական կրթությունը⁷¹: Ընդունված է կարծել, որ իրականում Էրբաքանի և նրա ղեկավարությամբ գործող ԱՓԿ-ի վերադարձը քաղաքական թատերաբեմ ուներ առավել ընդգրկուն հավակնություններ, որոնցից կարելի է առանձնացնել երկուսը՝ ա) խոչընդոտել կոմունիստական ուժերի հնարավոր ակտիվացմանը, և բ) հակազդել իսլամի ծայրահեղական դրսևորումների տարածմանը: Ասել է, թե ՋՌԻ-ն վատահ էր, որ ԱՓԿ-ն կարելի է օգտագործել որպես միջոց երկրի ներքին անվտանգությունը խաթարող երկու հավանական վտանգների դեմ: Այդ մասին է վկայում նաև այն հանգամանքը, որ Շվեյցարիայից վերադառնալուց հետո Գլխավոր շտաբի գեներալներ Բաթուրը և Սունալիան այցելեցին Էրբաքանին՝ տալով ակտիվ քաղաքականությունում հետագա գործունեության վերաբերյալ համապատասխան երաշխիքներ⁷²: Ավելին. թեև երկրի Սահմանադրական դատարանի վճռով արգելված կուսակցության առաջնորդն զրկված էր նոր կուսակցությունը ղեկավարելու իրավունքից, սակայն գեներալների գործուն միջամտությամբ ու երաշխավորմամբ Էրբաքանի հարցում բացառություն արվեց: Գեներալների ակտիվ դերակատարումը քաղաքական իսլամի ուղղորդման հարցում թե՛ այս դրվագում, թե՛ երրորդ ռազմական հեղաշրջումից հետո, ըստ էության, վերածվեց ավանդույթի՝ հավելյալ անգամ վկայելով, որ թուրքական ՋՌԻ-ն իսլամական վերածննդի (թե՛ մշակութային, թե՛ քաղաքական և թե՛ ծայրահեղական դրսևորումների առումով) գլխավոր հրահրողներից մեկն էր:

ԱՓԿ-ի գաղափարական հիմնադրույթներն ամփոփվեցին 133 կետից բաղկացած ծրագրում, որն ստացավ «Ազգային տեսակետ» (*Milli Görüş*) անվանումը: Էրբաքանը նորաստեղծ կուսակցության ծրագրային հիմնադրույթները հարմարեցրեց շեյխ Մեհմեդ Չահիդ Քոթքուլի վերոհիշյալ գաղափարախոսության դրույթներին՝ ցանկանալով ընդգծել իր և իր ղեկավարած քաղաքական ուժի հավատարմությունը Քոթքուլին, նրա կրոնական հեղինակությանը և նաքշիբենդի եղբայրությանը: ԱՓԿ-ի ծրագիրը բավականին մանրակրկիտ և ակադեմիական բարձր մակար-

⁷¹ Ştu Süleyman Arif Emre, *Siyasette 35 Yıl*, İstanbul, Akabe, 1990, s. 237:

⁷² Ştu Николай Киреев, *Светскость или шарият: раскол в турецком обществе на пороге XXI века, Ближний Восток и современность*, сборник статей (выпуск 6-ой), Москва, 1998, с. 59:

դակով գրված, ըմբռնելի սահմանումներով և ներքին տրամաբանությամբ աշխատանք էր: Ծրագրի նպատակն էր «քարոյական և նյութական առաջընթացի ճանապարհով թուրք ազգին բերել երջանկություն և անվտանգություն»⁷³: Ծրագիրն ընդգծում էր քարոյական հասարակության կերտման անհրաժեշտությունը, որի գլխավոր գրավականը մարդու իրավունքների, երկրի պատմական ժառանգության և հնագույն ավանդույթների նկատմամբ հարգանքն էր: Նյութական բարօրության կարևոր պայմաններից մեկը երկրի տնտեսության ավելորդ և ծախսատար ոլորտների կրճատումն էր, ծախսերի նկատմամբ հսկողությունը, ծանր արդյունաբերության զարգացումը, սոցիալական և հարկային շրջահայաց քաղաքականության իրականացումը: ԱՓԿ-ն պահանջում էր խորհրդարանի անդամների թվի զգալի կրճատում (խորհրդարանն ուներ 450 անդամ), ինչպես նաև՝ երկրի նախագահի և վարչապետի պաշտոնների մեկտեղում: Կուսակցությունը կարևորում էր դավանանքի ազատությունը որպես մարդու անքակտելի իրավունք, հետևաբար այն դեմ էր այդ ոլորտների վերահսկմանը: Համաձայն կուսակցության ծրագրի՝ ընտանիքը, երիտասարդությունը, պահանջում են սոցիալական համապատասխան քաղաքականություն, ուստիև, առավել խոցելի խավերը պետական հատուկ հոգատարության կարիք ունեն: Կրոնական դաստիարակությունն ԱՓԿ-ն համարում էր կարևոր նախապայման լուսավոր և բռնություններից զերծ սերնդի դաստիարակության համար: Արտաքին քաղաքականության առումով ԱՓԿ-ն տրամաբանորեն կողմ էր արտասահյությունը ընդհանուր հոգևոր արժեքներ ունեցող մահմեդական երկրների հետ հարաբերությունների զարգացմանը: Կուսակցությունը նաև խստորեն քննադատում էր իր երկու գլխավոր քաղաքական ախոյաններին. Էջևիթի գլխավորած ՀԺԿ-ն համարելով սոցիալիստական ու ձախ ուղղվածության, իսկ Դեմիրելի ԱԿ-ն՝ կապիտալիստական և գունազրկված⁷⁴:

1973 թ. հոկտեմբերյան խորհրդարանական ընտրություններին (համաձայն 1961 թ. Սահմանադրության՝ Թուրքիայում գործում էր երկպալատ խորհրդարան՝ Սենատ և Ազգային ժողով, սակայն էական նշա-

⁷³ Ergun Özbudun, *Islam and politics in Modern Turkey: The case of National Salvation Party//The Islamic Impulse*, Barbara Freyer Stowasser (ed), London: Croom Helm, 1987, p. 146:

⁷⁴ Նույն տեղում:

նակություն ունեին Ստորին պալատում անցկացված ընտրությունները) մասնակցում էին յոթ կուսակցություններ և անկախ թեկնածուներ: ԱՓԿ-ն տպավորիչ ձեռքբերում ունեցավ՝ ստանալով քվեների 11,8 տոկոսը կամ 48 պատգամավորական մանդատ (Էջևիթի գլխավորած ՀԺԿ-ն ստացավ 33,3 տոկոսը կամ 186, իսկ Դեմիրելի գլխավորած ԱԿ-ն՝ 29,8 տոկոսը կամ 150 պատգամավորական մանդատ, իսկ մյուս կուսակցությունները և անկախ թեկնածուները միասին ստացան 24,19 տոկոսը կամ 68 պատգամավորական մանդատ)⁷⁵:

Փորձելով մեկնաբանել ԱՓԿ-ի հաղթանակի պատճառները՝ Լանդաուն այն կապում էր երեք գործոնների հետ. ա) ԱԿ-ի հեղինակության անկումը, դրա կառավարման ընթացքում բանակի երկրորդ միջամտությունը, տնտեսական անարդյունավետ քաղաքականությունը, թուրքական լիբալի օրըստօրե արժեզրկումը, բ) ԱՓԿ-ի, որպես նոր քաղաքական գործոնի, բեմելը, նրա շրջահայաց մարտավարությունը և երկրի տարբեր հատվածներում համակիրների մեծաթիվ բանակի ստեղծումը, գ) ԱՓԿ-ի գաղափարական հիմնադրույթների ինքնատիպությունը, որը քաղաքական իսլամի գիտական շարադրանքն էր՝ համեմված սոցիալ-քաղաքական քարոզչությամբ⁷⁶: Սակայն, հիշյալ գործոններին հարկավոր է ավելացնել ևս մի քանիսը. ա) երկրում տեղի ունեցող սոցիալ-տնտեսական բարեփոխումների արդյունքում օտարված, ինչպես նաև՝ անհավասար մրցակցության, կոռուպցիայի և բյուրոկրատական չարաշահումների զոհ դարձած միջին և ստորին խավերի օրըստօրե աճող դժգոհության ալիքի գործոնը, բ) ի տարբերություն վերոհիշյալ իսլամամետ քաղաքական կուսակցություններից՝ քարոզարշավի ընթացքում ԱՓԿ-ին լայն հնարավորություն տրամադրվեց՝ սեփական ծրագրային հայեցակարգերը ներկայացնելու համար, որոնք ապացուցեցին, որ ԱՓԿ-ն իր նպատակների հարցում երկրի սահմանադրական կարգերի փոփոխություն չի նախատեսում. այն, առնվազն, բացահայտ կերպով, ուղղված չէր քեմալիզմի և հանրապետական կարգերի դեմ. գ) աջակողմյան կողմնորոշման ուժերի տարանջատումը, դ) հեղաշրջման նպատակը

⁷⁵ 52 անդամներից բաղկացած Սենատում ԺՀԿ-ն ստացավ՝ 25, ԱԿ-ն՝ 22, ԱՓԿ-ն՝ 3, իսկ անկախ թեկնածուները և Ժողովրդական Վստահություն Կուսակցությունը միասին ստացան 2 պատգամավորական մանդատ:

⁷⁶ Տես Landau, նշվ. աշխ., էջ 19:

ձախ գաղափարախոսության շարժումների վերացումն էր, որոնք հանդես էին գալիս սոցիալական անարդարության դատապարտման, եկամտուների հավասար բաշխման կոչերով, իսկ ԱՓԿ-ն իր քարոզարշավի ընթացքում սոցիալական արդարությունը, եկամտուների անհավասար բաշխումը, հասարակությունում բարոյական մթնոլորտի առողջացումը համարեց կարևորագույն խնդիրներ և առաջարկեց դեղատոմսեր և ե) երկրի արևելյան շրջաններում ակտիվ կրոնական եղբայրությունները և զանազան կրոնական շարժումները՝ վերոհիշյալ նաքշիբենդին, նուրջուն և այլն, զգալի աջակցություն ցուցաբերեցին ԱՓԿ-ին՝ ցանկանալով նրա միջոցով առաջ մղել իսլամի կրոնափիլիսոփայական ու բարոյահոգեբանական հիմնադրույթները: Կուսակցությունը ձայների մեծամասնությունն ստացավ Թուրքիայի արևելյան, հարավարևելյան և կենտրոնական տնտեսապես թերզարգացած նահանգներում՝ Էրզրում, Սվազ, Էրզինջան (Երզնկա), Բինգյոլ, Գյումուշհանե, Ադրյաման, Ռիզե, Քահրամանմարաշ (Մարաշ), Մալաթիա, Դիարբեքիր և Չորում: Հարկ է հավելել, որ ԱՓԿ-ին կողմ քվեարկածների 67,2 տոկոսը գյուղաբնակներ էին⁷⁷:

Ընտրությունների արդյունքում քվեների հարաբերական մեծամասնությունն ձեռք բերած ՀժԿ-ի առաջնորդ Էջևիթը, անկարող լինելով սեփական ուժերով ձևավորել կառավարություն, սկսեց բանակցել խորհրդարանում ներկայացված քաղաքական ուժերի հետ: Գաղափարական և մարտավարական տարաձայնություններն անհնար դարձրին ԱԿ-ի և մյուս կուսակցությունների հետ կոալիցիոն կառավարության հիմնումը, ուստի, ՀժԿ-ն դիմեց ԱՓԿ-ին՝ կոալիցիոն կառավարություն կազմելու առաջարկով: Հոկտեմբերի 25-ին սկսված բանակցություններն արդյունավետ ավարտ ունեցան միայն 1974 թ. հունվարին: 14 էջից բաղկացած 109 հոդված պարունակող կոալիցիոն կառավարության ծրագիրը բյուրեղացրեց երկու կուսակցությունների քաղաքական ծրագրերը: Թե՛ ՀժԿ-ն, որը 1965 թ. ի վեր գրկված էր կառավարություն կազմելու իրավունքից, թե՛ ԱՓԿ-ն, որն առաջին անգամ էր հայտնվել նման բարձր քաղաքական դիրքում, կառավարության ծրագրում ամրագրեցին մի շարք հավակնոտ դրույթներ, որոնք հենց սկզբից հարցականի տակ դրեցին ծրագրի իրականացման հեռանկարը:

⁷⁷ Տես Yavuz, *Islamic Political identity*, pp. 210-211:

Էջևիթի գլխավորությամբ ստեղծված կառավարության (1970-ական թվականների սկզբին, երբ կուսակցության ղեկավարությունն ստանձնեց Բյուլենթ Էջևիթը, ՀԺԿ-ն թեքվեց դեպի ձախաթևյան քաղաքական գաղափարախոսական դաշտ) առաջին ուշագրավ հանգամանքն այն էր, աշխարհիկ կարգերի հիմնադիր ՀԺԿ-ն ստիպված էր հաշվի նստել իսլամամետ քաղաքական ուժի հետ: Եվ ահա «պատմական անարդարությունը» կամ, ինչպես Կիրենևն է նշում, երկրի իսլամամետ ուժերի «պատմական ռևանշը» ՀԺԿ-ին ստիպեցին դաշինք կնքել իսլամամետ ԱՓԿ-ի հետ⁷⁸: Կառավարությունում Էրբաքանն ստացավ փոխվարչապետի պաշտոնը, ԱՓԿ-ն ստացավ նաև մեկ պետնախարարի, ինչպես նաև՝ ներքին գործերի, արդարադատության, առևտրի, սննդի ու գյուղատնտեսության, արդյունաբերության ու տեխնոլոգիաների նախարարությունները ղեկավարելու իրավունք⁷⁹:

Թուրքիայի պատմության ուսումնասիրողները տակավին չունեն ընդհանուր մոտեցում, թե ինչու՞ ՀԺԿ-ն դաշինք կնքեց ԱՓԿ-ի հետ: Ընդունված է կարծել, որ այդ երկու կուսակցություններն էլ ունեին լեգիտիմության, ինքնության ու հեղինակության պահպանման խնդիր: Ավելին. ընտրություններում ԱՓԿ-ի անակնկալ հաջողությունը պատճառ դարձավ, որպեսզի Դեմիրելի ղեկավարած ԱԿ-ն դիմի Բարձրագույն ընտրական հանձնաժողով ԱՓԿ-ի ստացած քվեները անվավեր ճանաչելու հայցով՝ պատճառաբանելով, որ ԱՓԿ-ն հենց նույն արգելված ԱԿ-ն է: Էրբաքանի ու նրա կուսակցության դեմ ԱԿ-ի կոչերին միացան նաև այն զինվորականները, որոնք դեռ ժամանակին դեմ էին Էրբաքանի քաղաքական վերադարձին: Հետևաբար, Ֆերոզ Ահմադի պնդմամբ, Էրբաքանը ստիպված էր շուտափույթ կոալիցիոն դաշնագիր կնքել Էջևիթի հետ⁸⁰: Ընդ որում, Էջևիթի գործերը ևս նախանձելի վիճակում չէին, քանզի երկրի իրավակարգը փոխելու նրա նախընտրական ու հետընտրական կոչերը երկրի պահպանողական ուժերի մոտ առաջ էր բերել դժգոհություն, ուստի, իր իսկ արմատական հայացքների պատճառով Էջևիթը ստիպված էր արագացնել կառավարության ձևավորման գործընթացը⁸¹:

⁷⁸ Տես Киреев, *Светскость или шарнат*, с. 54:

⁷⁹ Տես Yavuz, *Islamic Political identity*, p. 210.

⁸⁰ Ahmad, *Turkish experiment in Democracy*, p. 334.

⁸¹ Նույն տեղում:

Կան կարծիքներ, որ այդ դաշինքը ամենևին էլ արհեստական չէր, եթե նկատի ունենանք այն հանգամանքը, որ Էջնիթի գալստյամբ փոխվեցին ՀԺԿ-ի գաղափարախոսական շեշտադրումները: ՀԺԿ-ի գրեթե բոլոր դրույթներն այս կամ այն ձևակերպմամբ առկա էին ԱՓԿ-ի նախընտրական ու կուսակցական ծրագրերում, հետևաբար, ծրագրերի ու քաղաքական մարտավարության առումներով ևս առկա էր շահերի ու նպատակների համընկում: Այդ դաշինքի մասին շրջանառվող մյուս հավանական վարկածի համաձայն՝ Դեմիրելն անձամբ էր շահագրգռված այդ դաշինքի ստեղծմամբ, որպեսզի շատ արագ երկուսին էլ հեղինակագրվեր: Հերքել կամ հաստատել այդ վարկածները դժվար է, սակայն, բոլորն էլ փոխընկերում են մեկը մյուսին և առանձին-առանձին կարող էին պատճառ դառնալ այդ դաշինքի ձևավորման համար:

Նպատակ չունենալով կենտրոնանալու այդ կառավարության գործունեության մանրամասների վրա՝ անդրադառնանք միայն այն կարևոր, նաև հակասական քայլերին ու նախաձեռնություններին, որոնք պատկանում էին Էրբաքանի կուսակցությանը: Կառավարության գոյության ընթացքում այդ կուսակցությունների երկուստեք քննադատություններն երբեք չմեղմացան: 1974 թ. մարտին ԱՓԿ-ն խորհրդարան ներկայացրեց քրեական օրենսգրքում լրամշակումների փաթեթ, որի կարևորագույն կետերից մեկը նախատեսում էր «խստագույնս պատժել այն անձանց, որոնք իրենց գործողություններում և խոսքում կանպատվեն Ալլահին, նրա մարգարեին և, ընդհանրապես, իսլամը»⁸²: Ապրիլին պետնախարար Էմրեն պետբյուջեի քննարկման ընթացքում տեղեկացրեց, որ այդուհետ ԿԳՆ-ին տրամադրվող միջոցներն ավելացվելու են 75 մլն. թուրքական լիրայով, որպեսզի 4000 հավելյալ կրոնական պաշտոնյաների հնարավորություն տրվի աշխատանքի անցնելու երկրի տարբեր նահանգներում: Նախատեսվում էր նաև պետական ռադիոյով հեռարձակվող կրոնական բովանդակություն ունեցող քարոզչության ավելացում: 1974 թ. մայիսի 2-ին, երբ Էրբաքանը ձեռնունայն վերադարձավ Սաուդյան Արաբիա կատարած պաշտոնական այցից (այցին նախորդող ժամանակահատվածում նա պնդում էր, որ Սաուդյան Արաբիայի թագավոր Ֆայսալի հետ առաջին իսկ հանդիպումից հետո նա կարող է ստորագրել հում նավթի

⁸² Steu Landau, նշվ. աշխ., էջ 42:

ներկրման ամենաեժան պայմանագիրը), Էջևիթը նրա այցը որակեց որպես «բացահայտ անհաջողություն»⁸³: Մայիսի 9-ին ԹԱՄԺ-ում Էրբաքանը հանդես եկավ կատարած այցի վերաբերյալ հաշվետվությամբ, որի արձանագրությունը ուսումնասիրելիս պարզ է դառնում, որ Էրբաքանը նպատակ էր հետապնդում հակադարձելու իր հասցեին հնչող բոլոր քննադատությունները՝ կարևորելով կատարած այցի պատմական բացառիկ նշանակությունը, առևտրական փոխգործակցության մասին կնքված համաձայնագրերը ու Սաուդյան Արաբիայում անձնական մակարդակով ձեռք բերված համաձայնությունները⁸⁴:

Շուտով ԱՓԿ-ի ղեկավարած նախարարությունները սկսեցին լայնածավալ պայքար մղել ալկոհոլի դեմ: Ներքին գործերի նախարարությունը ոչ միայն հասարակական քարոզարշավ սկսեց ալկոհոլային խմիչքների ֆիզիկական և բարոյական վնասների վերաբերյալ, այն նաև արգելեց դրանց, անգամ գարեջրի վաճառքը ռեստորաններում, սրճարաններում՝ մինչև նոր թույլտվության ձեռք բերումը, որը, անշուշտ, ենթադրում էր երկարատև և հոգնեցուցիչ բյուրոկրատական քաջքշուկներ: Մայիս-հունիս ամիսներին Էրբաքանը, Էմրեն և Արդարադատության նախարար Քոզանը «սրբազան պատերազմ» սկսեցին անբարո համարվող գրականության ու տեսաֆիլմերի, մոլախաղերի և հասարակական վայրերում տեղադրված մերկ արձանների դեմ: Չնայած նախընտրական քարոզարշավում ԱՓԿ-ն պնդում էր, որ Թուրքիան 25000 կրոնական ծառայողների կարիք ունի, սակայն յոթ ամիսների ընթացքում ԱՓԿ-ին հաջողվեց աշխատանք ապահովել միայն 4000 իմամներին և «իմամ-հաթիփ» դպրոցների թիվն ավելացնել ընդամենը 25-ով: ԱՓԿ-ն հոգ տարավ նաև սեփական հսկողության տակ գտնվող նախարարություններում վստահելի կադրերի նշանակման հարցում՝ շատ դեպքերում ուղղակիորեն անտեսելով ՀԺԿ-ի կարծիքը:

Կուալիցիոն կառավարությունը գոյատևեց տասն ամիս, իսկ դրա փլուզման առիթ դարձան երկու իրադարձություններ: 1974 թ. հուլիսին Թուրքիայի զինված ուժերը ներխուժեցին Կիպրոս և մեկ ամսվա ընթացքում օկուպացրին կղզու 40 տոկոսը: Այդ ներխուժումից հետո թե՛

⁸³ Նույն տեղում:

⁸⁴ Erbakan, *Milli Görüş*, ss. 348-357.

Էջևիթը, թե՛ Էրբաքանը սկսեցին պահանջել հաղթանակի դափնիների սեփական մասնաբաժինը: Իսկ Էջևիթի՝ սկանդինավյան երկրներ կատարելիք պաշտոնական այցի նախօրեին սկիզբ առած ճգնաժամը ավելի բարդացրեց իրավիճակը. այցի նախօրեին Էջևիթը հայտարարեց, որ իր բացակայության ընթացքում չի ցանկանում Էրբաքանին տեսնել գործող վարչապետի պաշտոնում: Նման մեղադրանքները համատեղելով այնպիսի էական հակասությունների հետ, որոնք վերաբերում էին կառավարման տարբեր ոլորտներին, տնտեսության պլանավորմանը, ներդրումային և արտաքին քաղաքականությանը, հող նախապատրաստեցին կառավարության փլուզման համար: Սեպտեմբերի 18-ին Էջևիթը հրաժարական տվեց՝ կոչ անելով անցկացնել նոր խորհրդարանական ընտրություններ, սակայն մյուս քաղաքական ուժերից նա աջակցություն չստացավ: Էրբաքանն, իր հերթին, գործադրեց հնարավոր ամեն ջանք՝ ստեղծելու մեկ այլ կոալիցիոն կառավարություն, այնուհանդերձ, երկրի նախագահ Քորըթյուրքի միջամտությամբ ստեղծվեց ժամանակավոր կառավարություն, որը գլխավորեց սենատոր Սադը Իրմաքը. այն գործեց մինչև 1975 թ. մարտը, որից հետո զիջեց դիրքերը «Ազգային ճակատ» կոալիցիոն կառավարությանը, որը գլխավորեց Սուլեյման Դեմիրելը: Նորաստեղծ կառավարության կազմում ընդգրկվեց նաև ԱՓԿ-ն, Էրբաքանը կրկին ստացավ փոխվարչապետի պաշտոնը, իսկ 30 նախարարական պորտֆելներից ութը վստահվեցին ԱՓԿ-ին: Այս կառավարությունը գոյատևեց մինչև 1977 թ. հունիսը: Այդ ժամանակահատվածում քաղաքական դաշտի աղճատվածությունն էլ ավելի խորացավ, իսկ միջկուսակցական անհանդուրժելի մթնոլորտի շիկացումն առավել նվազեցրեց փոխզիջման հավանականությունը:

1974 թ. հետո ԱՓԿ-ն ավելի հստակեցրեց իր մոտեցումները տարաբնույթ քաղաքական հիմնախնդիրների նկատմամբ՝ խմբագրելով ու վերանայելով որոշ ծրագրային դրույթներ: Այս ընթացքում Էրբաքանը երկրի օրաթերթերի և ամսագրերի էջերում սկսեց ավելի հաճախակի հանդես գալ հողվածներով, նա անգամ հրատարակեց ԱՓԿ-ի գաղափարական հիմնադրույթների տարածումը հետապնդող մի քանի գիրք («Թուրքիան և Ընդհանուր շուկան», «Իսլամը և գիտությունը. կինն իսլամում», «Ազգային արդյունաբերության հիմնախնդիրները», «Ազգային

տեսակետ»)⁸⁵: 1973 – 1978 թթ., ղեկավարելով Արդյունաբերության և տեխնոլոգիաների նախարարությունը, ԱՓԿ-ն ծանր արդյունաբերության զարգացումը համարեց տնտեսության վերելքի կարևորագույն նախապայման, քանզի Դեմիրելի քարոզած «կոկա-կոլայի տնտեսական համակարգը»⁸⁶ անկարող էր լուծել Թուրքիայի օրըստօրե խորացող տնտեսական հիմնախնդիրները: ԱՓԿ-ն սկսեց հանդես գալ հետևյալ կարգախոսով՝ «մեկական գործարան յուրաքանչյուր շրջանին», որոնք կօգնեն թուրքերին «կրոնական մոլեռանդությամբ զարգացնել երկրի ծանր արդյունաբերությունը»⁸⁷:

Եթե 1973 թ. երկրի հիմնական օրենքին չհակասելու նպատակով ԱՓԿ-ն խուսափում էր անգամ շարիաթ բառի օգտագործումից, ապա 1978 – 1980 թթ. երկրի տարբեր հաստատվածներում անցկացրած ցույցերի, հանդիպումների ժամանակ Էրբաքանի կողմնակիցները բացահայտորեն կողմ էին արտահայտվում իրանական իսլամական հեղափոխության կրկնությանը, «շարիաթի վրա հիմնված համայնքի» կառուցման գաղափարներին և այլն: Էրբաքանն զգուշորեն սկսեց քննարկել նաև Թուրքիայի հասարակական կառուցվածքի հետ «աշխարհիկացման» և քեմալիզմի համատեղելիության հարցը⁸⁸: Արտահայտվելով արևմտյան գաղափարախոսությունների և, հատկապես, ժողովրդավարության վերաբերյալ ԱՓԿ-ն նշում էր, որ Արևմուտքը նպատակ ունի իսլամն ենթարկել քրիստոնեական գաղափարախոսությանը: Օգբուրունի կարծիքով, ԱՓԿ-ի գաղափարախոսությունը կրում էր նաև Ալփարսլան Թյուրքեշի ազգայնական գաղափարախոսության ազդեցությունը, և պատահական չէր, որ Էրբաքանն իր ելույթներում հաճախ էր անդրադառնում Օսմանյան կայսրության երբեմնի հզորության դրվագներին: Այդ իսկ նպատակով Էրբաքանը հաճախ քննադատում էր Դեմիրելին նաև այն բանի համար, որ վերջինիս կուսակցության կարգախոսը «Մեծն

⁸⁵ Տես Киреев, նշվ. աշխ., էջ 75:

⁸⁶ Էրբաքանն այդպես էր անվանում Դեմիրելի որդեգրած թեթև արդյունաբերության զարգացման ծրագիրը:

⁸⁷ Տես Toprak, *Islam and political development in Turkey*, p. 102:

⁸⁸ Տես Alkan, նշվ. աշխ., էջ 91:

Թուրքիան» էր, մինչդեռ այն պետք է լիներ «Կրկին Մեծ Թուրքիա» կամ «Վերակերտել Մեծ Թուրքիան»⁸⁹:

ԱՓԿ-ն ընդգծված «ջանասիրությամբ» սկսեց պայքար մղել կրոնական քարոզչությունն արգելող օրենքների վերացման դեմ: Քրեական օրենսգրքի 163-րդ հոդվածը կրոնական քարոզչությունը համարում էր ծանր հանցանք և նախատեսում էր ազատազրկում: Չախ սոցիալիստական գաղափարախոսությունները ևս կողմ արտահայտվեցին ԱՓԿ-ի այդ քայլին, քանզի նրանց կարծիքով 163-րդ հոդվածը այնքանով էր հակաժողովրդավարական, որքանով կոմունիստական քարոզչությունն արգելող 142-րդ հոդվածը⁹⁰: Սակայն 163-րդ հոդվածը վերացվեց միայն 1991 թ.՝ Եվրամիության տևական պահանջների հետևանքով:

ԱՓԿ-ն հետևողականորեն ընդլայնում էր կուսակցության շարքերը՝ ընդգրկելով մեծ թվով երիտասարդների, որոնք հիմնադրեցին «Արշավորդներ» (*Akıncılar*) կոչվող երիտասարդական կառույցը, որն էլ, իր հերթին, երկրի տարբեր հատվածներում ստեղծեց մոտ 600 մասնաճյուղներ: Այդ մասնաճյուղերում հիմնականում գործում էին օրինական ենթակառույցներ՝ օրինակ «Արշավորդների միությունը» (*Akıncılar Derneği - AK-DER*), «Արշավորդների քաղաքացիական ծառայողները» (*Akıncı memurlar - AK-MEM*), «Արշավորդների բանվորները» (*Akıncı İşçiler - AK-İŞ*), «Արշավորդների սպորտսմեններ» (*Akıncı Sporcular - AK-SPOR*): 1981 թ. պատրաստված հատուկ զեկույցի համաձայն՝ օրինական ենթակառույցներից բացի երկրում գործել են նաև «Արշավորդներ» անօրինական կառույցներ և 1977 թ. ի վեր ԱՓԿ-ից անջատված ծայրահեղական-ահաբեկչական կազմակերպություններ: Անօրինական կազմակերպություններից էին «Թուրքիայի իսլամական ազատագրության բանակը» (*Türkiye İslam Kurtuluş Ordusu - İKO*), «Թուրքիայի իսլամական ազատագրության ճակատը» (*Türkiye İslam Kurtuluş Cephesi - TİK/C*), «Աշխարհի շարիաթ ազատագրության բանակը» (*Dünya Şeriat Kurtuluş Ordusu - DŞKO*) և այլն⁹¹: Իսկ ծայրահեղական-ահաբեկչական խմբերից նշվում էին «Թուրքիայի իսլամի

⁸⁹ Sbu Özbudun, նշվ. աշխ., էջ 146-147:

⁹⁰ Նույն տեղում, էջ 147:

⁹¹ *Türkiye'de Anarşi ve Terörün Gelişmesi ve Güvenlik Kuvvetlerince Önlenmesi*, Ankara, Ankara, Genel Kurmay Başkanlığı, 1981.

մարտնչողների բանակը» (*Türkiye İslam Mücahitleri Ordusu - TİMO*), «Մտամբուլի մշակույթի օջախի իսլամի ազատագրության բանակը» (*İstanbul Kültür Ocağı İslam Kurtuluş Ordusu - İKO*) և այլն:⁹² «Ազգային տեսակետ» կազմակերպության մասնաճյուղեր գործում էին նաև Գերմանիայում, որոնց թիվը կարճ ժամանակահատվածում հասավ 170-ի: 1977 թ. ընտրությունների ժամանակ կազմակերպության մեծ թվով անդամներ հատուկ չվերթներով տեղափոխվեցին Թուրքիա՝ թե՛ կուսակցությանն աջակցելու, թե՛ նրա օգտին քվեարկելու համար⁹³:

Հատուկ ուշադրության արժանացավ արտաքին քաղաքականությանն առնչվող մոտեցումների վերանայման կարևորությունը: Համաձայն Ալքանի՝ կուսակցության արտաքին քաղաքականությանն առնչվող դրույթները կարելի է բաժանել չորս խմբի՝ «Ընդհանուր արտաքին քաղաքականություն», «Կիպրոս», «Ընդհանուր շուկա» և «Իսլամական երկրների հետ հարաբերություններ»⁹⁴: Թե՛ կոմունիզմը, թե՛ կապիտալիզմը համարելով սիոնիզմի պտուղներ՝ ԱՓԿ-ն կոչ էր անում ստեղծել համախալամական հակակշռող գաղափարախոսություն: Կիպրոսի պարագայում ԱՓԿ-ն գրավեց ծայրահեղ դիրքորոշում՝ բացահայտորեն քննադատելով ՀԺԿ-ի և ԱԿ-ի «պարտվողական քաղաքականությունը»: Եվրոպական տնտեսական համագործակցության երկրներին և ԱՄՆ-ին ԱՓԿ-ն անվանում էր «Արևմտյան (կամ Զրիստոնեական) ակումբ», որը դարձավ կուսակցության հակաարևմտյան դիրքորոշման կարգախոսը: Հրեաները, ըստ կուսակցության ծրագրի, մեղավոր են մարդկային պատմության գրեթե բոլոր դժբախտությունների համար, իսկ սիոնիզմի գաղափարախոսներ Դարվինը, Ֆրոյդը, Դուրհայմը և Մարքսը իսլամի գաղափարախոսության ժամանակավոր անկման գլխավոր մեղադրյալներն են⁹⁵:

Իսլամական երկրների հետ հարաբերությունների հարցում, ինչպես նշեցինք, ԱՓԿ-ն կողմ էր հարաբերությունների խորացմանը: Պաշտոնական Անկարան ևս լրջորեն վերանայեց իսլամական երկրների հետ հարաբերությունները, որի պատճառների շարքում հարկավոր է դասել կիպրոսյան իրադարձություններից հետո Արևմուտքի, ՆԱՏՕ-ի հետ հարա-

⁹² Նույն տեղում:

⁹³ Տես Toprak. նշվ. աշխ., էջ 128-129:

⁹⁴ Տես Erbakan, *Milli Görüş*, ss. 235-248, 265-270:

⁹⁵ Նույն տեղում, էջ 252-254:

բերությունների վատթարացումը, ինչպես նաև Ծոցի նավթառատ պետությունների աճող տնտեսական ներուժը: Անկարան, սկզբնական շրջանում որպես դիտորդ, իսկ այնուհետև, որպես լիարժեք անդամ, սկսեց մասնակցել Իսլամական կոնֆերանսի կազմակերպության աշխատանքներին: Ավելին. յոթերորդ Իսլամական համաժողովն անցկացվեց 1976 թ. Ստամբուլում, որի ընթացքում քննարկված Երուսաղեմի հարցի կապակցությամբ Թուրքիան զգուշավոր դիրքորոշում որդեգրեց⁹⁶: ԱՓԿ-ն նպատակ ուներ կերտելու ՄԱԿ-ի, ՆԱՏՕ-ի մահմեդական տարբերակները, ստեղծելու Մահմեդական տնտեսական համայնք՝ միասնական դրամական միավորով՝ իսլամական դինարով⁹⁷: Նման կոչերը չէին կարող անտարբեր թողնել ԱՄՆ-ին, որը բավականին աչալոջորեն հետևում էր ՆԱՏՕ-ի հարավարևելյան դաշնակցի ներքաղաքական կյանքում տեղի ունեցող զարգացումներին: Իրավիճակն էլ ավելի բարդացավ Իրանում իսլամական հեղափոխության հաղթանակից, ԽՍՀՄ-ի Աֆղանստան ներխուժումից և ընդհանուր իսլամական ալիքի ակտիվացումից հետո: ԱՄՆ-ին լրջորեն մտահոգում էր Թուրքիայում իրանական սցենարի կրկնության հեռանկարը, ուստի, բացահայտ անհանգստությամբ էր արտահայտվում ԱՓԿ-ի և նրա ղեկավար Էրբաքանի գործունեության վերաբերյալ՝ վերջինիս կոչելով Արևելքից Թուրքիայում ներդրված «իսլամական արմատականության տրոյական ձի»⁹⁸:

1:2:2 Ներքաղաքական պայքարի բևեռացումը 1970-ական թվականների վերջին

Թե՛ ներքաղաքական, թե՛ արտաքին քաղաքական աննախադեպ լարված մթնոլորտում 1977 թ. հունիսի 5-ին երկրում տեղի ունեցան արտահերթ խորհրդարանական ընտրություններ, որտեղ ԱՓԿ-ն ստացավ քվեների 8.6 տոկոսը (24 պատգամավորական մանդատ) (ՀԺԿ-ն ստացավ 213, ԱԿ-ն՝ 189 պատգամավորական մանդատ): ԱՓԿ-ն զգալի

⁹⁶ Stou Raphael Israeli, *The new wave of Islam*, International Journal, 1979, 34/3, p. 376:

⁹⁷ Stou Toprak, նշվ. աշխ., էջ 127:

⁹⁸ Stou Mehmet A. Birand, *The generals' coup in Turkey: an inside story of 12 September 1980*, London: Brassey's Defence Publishers, 1987, p. 24:

քվով ձայներ կորցրեց երկրի արևմտյան և կենտրոնական շրջաններում: Փորձելով մեկնաբանել ԱՓԿ-ի ձայների կորստյան պատճառները՝ հարկավոր է նախևառաջ փաստել, որ կոալիցիոն կառավարությունը համարվում է կուսակցության նախընտրական քարոզարշավների ընթացքում տրված խոստումների իրականացման անցանկալի տարբերակ, ուստի, ԱՓԿ-ի մասնակցությամբ գործած կոալիցիոն կառավարություններում բախվում էին բազմաթիվ ուժերի շահեր, հետևաբար, կառավարության աշխատանքի արդյունավետությունը մղվեց երկրորդական պլան: ԱՓԿ-ն ևս բացառություն չկազմեց, և ներկառավարական տարածայնությունների մթնոլորտում կուսակցության համակիրների թիվը նվազեց: Հատկապես բացասաբար անդրադարձավ նուրջու շարժման կողմնակիցների հեռանալը կուսակցությունից, որոնք մեծ մասն, ընդ որում, նրանք սկսել էին լքել կուսակցությունը դեռ 1977 թ. ընտրությունների նախօրեին: ԱՓԿ-ին աջակցող միջին խավի մի որոշակի հատված թեքվեց դեպի Թյուրքեշի դեկավարած ծայրահեղ ազգայնական գաղափարախոսություն դավանող նեոֆաշիստական Ազգային շարժում կուսակցությունը (*Milli Hareket Partisi*) (հետայսու՝ ԱՇԿ): Այնուհանդերձ, կուսակցությունը պահպանեց ծայրամասերի նահանգների խնդիրները բարձրաձայնող քաղաքական ուժի կերպարը և շարունակեց զգալի հեղինակություն վայելել երկրի հատկապես արևելյան շրջաններում:

Ընտրություններում ԱՓԿ-ի ստացած ցածր քվեների համար Քորքուք Օզալը և կուսակցության մի քանի այլ դեկավար անդամներ քննադատեցին նախևառաջ Էրբաքանին: Նրանց պնդման համաձայն՝ Էրբաքանը չէր ցուցաբերել անհրաժեշտ ճկունություն կուսակցությունում առկա տարբեր հոսանքների հետ արդյունավետ համագործակցելու և հատկապես նուրջու շարժման և նաքչիբեհի միաբանության միջև հակասությունները հարթելու համար: Ներկուսակցական պայքարն առավել պարզ ընդգծվեց 1978 թ. տեղի ունեցած կուսակցության համագումարում, երբ Ք. Օզալը, Էրբաքանին ընդդիմանալու նպատակով, ցանկացավ փոխել կուսակցության քաղխորհրդի ընտրության կարգը և շրջանառության մեջ դրեց քաղխորհրդի այլընտրանքային ցուցակ⁹⁹: Այդ քայլով Օզալը ցանկանում էր նաև փորձել ներկուսակցական տրամադրությունները

⁹⁹ Steu Fulya Atacan, *Explaining religious politics at the crossroad: AKP-SP*, Turkish Studies, v. 6/2, 2005, p. 191:

Էրբաքանին կուսակցության ղեկավարությունից հեռացնելու և իր թեկնածությունը առաջադրելու համար:

1977 թ. հունիսյան ընտրություններից հետո Էջևիթը փորձեց ստեղծել փոքրամասնության կառավարություն, սակայն այն խորհրդարանում վստահության քվե չստացավ: Փոխարենը Դեմիրելը, միանալով ԱՓԿ-ին և Թյուրքեշի ԱԿԿ-ին, ստացավ անհրաժեշտ վստահության քվե և ստեղծեց «Ազգային ճակատի» երկրորդ կառավարությունը: Էրբաքանը կրկին նշանակվեց փոխվարչապետ, նրա կուսակցությանը վստահվեց ութ նախարարություն¹⁰⁰: Առաջ անցնելով՝ նշենք, որ Դեմիրելի գլխավորած այս կառավարությունը գոյատևեց վեց ամիս, որի ընթացքում ներքաղաքական հակասություններն էլ ավելի սրվեցին, քաղաքական սպանությունների թիվը քառասպատկվեց: 1978 թ. հունվարի 6-ին Էջևիթը, հենվելով անկուսակցականների և ԴԿ-ի վրա, ստեղծեց հերթական կառավարությունը, որն էլ, իր հերթին, գոյատևեց մինչև 1979 թ. հոկտեմբերը. չնայած սկզբնական հատվածում նկատված կայունությանը՝ այն ոչնչով չտարբերվեց նախորդից: Ավելին. փողոցային անվերահսկելի բռնությունները, սպանությունները դարձել էին թուրքական իրականության բնորոշիչները, և ինչպես Ալի Բիրանդն է նշում. «1979 թ. ամռանը յուրաքանչյուր օր միջին հաշվով մոտ 20 մարդ էր զոհվում»¹⁰¹: 1979 թ. նոյեմբերի 25-ին ստեղծված Դեմիրելի փոքրամասնության կառավարությունը դարձավ Թուրքիայի երկրորդ հանրապետության վերջին կառավարությունը:

Թուրքիայում տեղ գտած գաղափարաքաղաքական առճակատման պատճառը պետական համակարգի ոչ հետևողական գործունեությունն էր¹⁰², ինչպես նաև քաղաքական ախտյաններ Դեմիրելի և Էջևիթի միջև անձնավորված պայքարը: Մյուս կողմից կառավարությունների կազմը բավականին ուռճացված էր, իսկ ստեղծված «ինքնանպատակ նախա-

¹⁰⁰ Ուշագրավ է, որ Զ. Օզալը նոր կառավարությունում ստացավ ներքին գործերի նախարարի պաշտոնը, իսկ մինչ այդ և՛ ՀԺԿ-ԱՓԿ, և՛ «Ազգային ճակատի» կառավարություններում նրան էր վստահված գյուղատնտեսության նախարարի պաշտոնը:

¹⁰¹ Տես M. A. Birand, նշվ. աշխ., էջ 48:

¹⁰² Գաղափարական հակամարտության մասին առավել մանրամասն տես Vahram Ter-Matevosyan, *The Kemalist discourse in Turkey between 1960 and 1980: Challenging the Republican ideology?*, Turkish and Ottoman Studies, v. 4, 2006, pp. 85-102:

բարությունների» թիվը մոտ էր չորս տասնյակին: Այդ մասին Հեյլը հեզմաբար նշում է. «ստեղծվել էին բոլոր հնարավոր նախարարությունները՝ բացի օդերևութաբանության և տնային թռչունների նախարարություններից»¹⁰³: Ավելին. թուրքական սահմանադրության և օրենսդրության անկատարության պատճառով մանր ու միջին կուսակցությունները 1970-ական թվականներին սկսեցին ազդեցիկ դեր խաղալ քաղաքական կյանքում: Նրանց մուտքը խորհրդարան զգալիորեն նվազեցնում էր մեծ կուսակցությունների գլխավորությամբ միակուսակցական կառավարությունների ձևավորումը: Հետևաբար, թե՛ ՀԺԿ-ն, թե՛ ԱԿ-ն կառավարությունների ձևավորման հարցում պարզապես անկարող էին շրջանցել խորհրդարանում ներկայացված փոքր կուսակցություններին և անկուսակցականներին:

1980 թ. սեպտեմբերի 6-ին Էրբաքանի գլխավորությամբ Քոնիայում տեղի ունեցավ բազմահազարանոց ցույց, որն անվանվեց «Երուսաղեմի ազատության օր», որի ընթացքում հերթական անգամ հնչեցին Իրանի իսլամական հեղափոխության օրինակին հետևելու կոչեր՝ «Այսօր Իրան, վաղը՝ Թուրքիա», «Ժամանակն է վերջ դնել անաստված կառավարությանը» և մմանատիպ այլ կարգախոսներ, իսկ Էրբաքանին կոչեցին «Թուրքիայի ապագա փրկիչ» և այլն¹⁰⁴:

Խոսելով ԱՓԿ-ի քաղաքական նշանակության մասին՝ Ալքանն իրավացիորեն նշում է, որ առանց այդ իսլամամետ կուսակցության ներկայության, որն արտահայտում էր հասարակության որոշակի հատվածի քաղաքական շահերը և հետաքրքրությունները, երկրի ժողովրդավարական համամասնությունը կխաթարվեր¹⁰⁵: Որոշ վերլուծաբաններ, անդրադառնալով ԱՓԿ-ի գործունեությանը, ցանկանում են կապ տեսնել այդ ժամանակահատվածում նկատված իսլամական ինքնագիտակցության վերելքի ու իսլամի աննախադեպ քաղաքականացման միջև: Իրականում, չթերագնահատելով ԱՓԿ-ի ունեցած ներդրումը քաղաքական իսլամի վերելքի ու իսլամական ինքնության ամրապնդման գործում, հարկ է փաստել,

¹⁰³ Stu William Hale, *Turkish politics and the Military*, London and New York, Routledge, 1994, p. 48:

¹⁰⁴ Stu Lucille W. Pevsner, *Turkey's political crisis: Background, perspective and prospects*, Praeger, The Washington Papers/110, 1984, p. 82:

¹⁰⁵ Stu Alkan, նշվ. աշխ., էջ 100:

որ 1970-ական թթ., ինչպես և նախորդ երկու տասնամյակների ընթացքում, քաղաքական նպատակներով կրոնի շահագործումը կրում էր առօրեական բնույթ, և գրեթե բոլոր ազդեցիկ կուսակցությունները փորձում էին հենվել կրոնական խորհրդանիշների ու համակարգերի վրա՝ թե՛ քվեների որսի, թե՛ գաղափարների լեգիտիմացման համար: Այսինքն, 1970-ական թթ. քաղաքականության մեջ կրոնի շահագործումը դարձավ համատարած:

Փորձելով վերլուծել ԱՓԿ-ի դերը Թուրքիայի քաղաքական համակարգում՝ ակնհայտ է դառնում, որ այն ներկայացնում էր բավականին ինքնատիպ քաղաքական դիմագիծ՝ իր մեջ ներառելով ավանդականը և ժամանակակիցը: Կուսակցությունն իր գոյության ընթացքում հիմնականում չնույնացվեց ծայրահեղ կրոնական գաղափարախոսությունների հետ և զերծ մնաց 1970-ական թվականների համատարած բռնությունների մեջ ընդգրկվելուց: ԱՓԿ-ն կարևոր դեր խաղաց երկրում իսլամական կողմնորոշման հասարակական ու քաղաքական ուժերի հավաքագրման և այդ նպատակով իսլամական խորհրդանիշների քաղաքական նպատակներով օգտագործման առումներով: Կուսակցության ծրագրային դրույթները և գաղափարական հիմնավորվածությունը հիմք հանդիսացան երկրում քաղաքական իսլամի հետագա համակարգված վերելքի համար: ԱՓԿ-ն մաս կազմեց գրեթե բոլոր կոալիցիոն կառավարությունների, որի շնորհիվ նախևառաջ կարողացավ նախարարություններում ու գերատեսչություններում առաջ մղել սեփական կադրերին, և երկրորդ, տեղական ինքնակառավարման մարմիններում հիմնել ու զարգացնել կուսակցության նահանգային կառույցները, որոնցում ձևավորված կադրերը հետագայում ծառայեցին նաև մյուս իսլամամետ քաղաքական ուժերին:

1:3 Իսլամի գործոնը 1980 թ. ռազմական հեղաշրջման համատեքստում

1980 թ. սեպտեմբերի 12-ին տեղի ունեցած ռազմական հեղաշրջումն իր էությանը, գաղափարա-քաղաքական շեշտադրումներով և հեղափոխական բովանդակությամբ գերազանցում էր նախորդ երկու ռազմական միջամտություններին (1960 թ. և 1971 թ.): Աննախադեպ էր նաև 1980 թ.

հեղաշրջմանը նախորդող ժամանակահատվածը, որը մի շարք թուրք քաղաքագետներ հակված են կոչել «ժողովրդավարության վերելքի շրջան»¹⁰⁶: Իրականում այն Թուրքիայի պատմության հակասություններով լեցուն դրվագներից մեկն էր, երբ երկրում սկիզբ առած բռնությունների ու անհանդուրժողականության մթնոլորտում առաջացել էր աննախադեպ քառասյին իրավիճակ:

Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ Վիսկոնսինի համալսարանի պրոֆեսոր, պատմաբան Քեմալ Քարպատը, խոսելով ճգնաժամի լուծման հնարավոր ուղիների մասին, առանձնացրել էր հետևյալ երկուսը.

ա) ընդհանուր խորհրդանիշների և արժեքների շուրջ հանդուրժողականության մթնոլորտի ստեղծում, խնդիր, որը կկարողանար լուծել միայն Էրբաքանի ղեկավարած կուսակցությունը,

բ) ռազմական միջամտություն, որը միաժամանակ կչեզոքացներ երկրում առկա ծայրահեղական միտումները, կվերահաստատեր պետության առանցքային սկզբունքները՝ վերականգնելով քաղաքացիական հասարակությանը հարիր ժողովրդավարական կարգերը¹⁰⁷:

Մինչև 1980 թ. սեպտեմբերն ընկած ժամանակահատվածը 100 փուլ շարունակվող նախագահական ընտրություններն այդպես էլ չհասակեցրին գործող նախագահ Քորրթյուրքին փոխարինողի անունը¹⁰⁸: Իրավիճակն երկրում արդեն դառնում էր անկառավարելի, մնան մթնոլորտում ՁՈՒ-ի Գլխավոր շտաբի ղեկավարները, տուրք տալով արտաքին և ներքին մի շարք գործոնների, 1980 թ. օգոստոսի 9-ին որոշեցին «Դրոշակ» գաղտնագիրը կրող օպերացիայի իրականացման օր նշանակել սեպտեմբերի 12-ը: Մինչ այդ՝ սեպտեմբերի 6-ին, Էրբաքանի կուսակցությունը երկրի տարբեր հատվածներում կրոնական կարգախոսներով ելույթներ կազմակերպեց, որոնց մասնակիցները (ընդհանուր թվով՝ 40000) հանդես էին գալիս «Իրանի իրադարձությունները միայն սկիզբն են», «Երկրագնդի 900 միլիոն մահմեդականները մեր եղբայրներն են»

¹⁰⁶ Տես Toprak, *Islam and political development in Turkey*, p. 123:

¹⁰⁷ Տես Karpat Kemal, *Turkish democracy at impasse: Ideology, party politics and the third military intervention*, International Journal of Turkish studies, v. 2/1, 1981, p.2-3:

¹⁰⁸ Տես В. Данилов, Основные особенности новой конституции Турецкой Республики// Турция: История и современность, Москва, Наука, 1988, с. 16:

կարգախոսներով¹⁰⁹: Հետագայում, ԱՄՆ-ի Սենատի փորձագետ Լյուսիլ Փևսները, հիշյալ երթերի տպավորության ներքո, Սենատի համար պատրաստած զեկույցում նշել էր, որ Էրբաքանի առաջնորդած հենց այդ երթերը պատճառ դարձան ռազմական միջամտության համար¹¹⁰, սակայն, ինչպես նշվեց, հեղաշրջման օրն արդեն հստակեցված էր, ուստի, նշված փորձագետը գերազնահատել էր հիշյալ երթերի նշանակությունը:

1980 թ. սեպտեմբերի 12-ին գլխավոր շտաբի պետ Քենան Էվրենն առավոտյան 4-ին կարճատև ռադիոուղերձում հայտարարեց, որ Թուրքիայում տեղի ունեցած հերթական ռազմական հեղաշրջման արդյունքում երկրում քաղաքացիական իշխանությունը ժամանակավորապես անցնում է Ազգային Անվտանգության Խորհրդին (հետագայում՝ ԱԱԽ)¹¹¹: Ազդեցիկ տպավորություն թողեցին Էվրենի ելույթում նշված թվերը. «*վերջին երկու տարվա բռնությունները 5421 մարդու կյանք խլեցին, իսկ 14152-ը ենթարկվեցին զանազան հալածանքների՝ մեծ մասը դառնալով անդամալույծներ*»¹¹²: Նույն ռադիոուլույթում նա անդրադարձավ նաև կրոնական հիմնահարցին և ընդգծեց, որ հեղաշրջման հիմնական դրդապատճառներից մեկը (համաձայն Էվրենի ռազմական հեղաշրջման դրդապատճառները 103-ն էին) նահանջն էր աշխարհիկության սկզբունքներից, որի հետևանքով ասատկացել էր կրոնական հետադիմությունը: Էվրենը նաև կոչ արեց վերջ դնել սուննիների և շիաների բախումներին՝ հիշեցնելով 1978 – 1980 թթ.. Քահրամանմարաշի, Էրզինջանի և Չորումի վիլայեթներում տեղի ունեցած ջարդերը¹¹³:

¹⁰⁹ Տես Հրաչիկ Սիմոնյան, Թուրք-հայկական հարաբերությունների պատմությունից, Երևան, Հայաստան, 1991, էջ 545:

¹¹⁰ Տես Pevsner, նշվ. աշխ., էջ 82:

¹¹¹ 1980 թ. ռազմական հեղաշրջման մասին առավել մանրամասն տես Արթուր Դումանյան, *1980 թ. ռազմական հեղաշրջումը Թուրքիայում: Պատճառները, ընթացքը և հետևանքները*, անտիպատենախոսություն, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտ, 2007 թ.:

¹¹² John McFadden, *Civil-military relations in the Third Turkish Republic*, The Middle East Journal, v. 39/1, 1985, p. 70.

¹¹³ Տես Кондакчян Р. и Иванова И., Политика военно-политического руководства Турции в отношении ислама и мусульманского духовенства после военного

Հեղաշրջման պատճառով Ս. Գեմիլի վարչապետությամբ գործող կառավարությունը հեռացվեց իշխանությունից: Ռազմական հեղաշրջումը գլխավորում էր Գլխավոր շտաբի պետ գեներալ Քենան Էվրենը: Հենց նա էլ գլխավորեց ԱԱԽ-ն: ԱԱԽ-ն երկրում հաստատեց արտակարգ ռազմական դրություն, լուծարեց ԹԱՄԺ-ը, ժամանակավորապես արգելեց քաղաքական կուսակցությունների գործունեությունը (մեկ տարի անց՝ 1981 թ. հոկտեմբերի 16-ին քաղաքական կուսակցությունների գործունեությունն ընդհանրապես արգելվեց), ձերբակալվեցին նաև նրանց առաջնորդները: Հետագայում, նոր սահմանադրության անցումային դրույթների համաձայն՝ կուսակցությունների անդամներին արգելվեց հինգ, իսկ կուսակցությունների ղեկավարներին, գլխավոր քարտուղարներին և բարձրաստիճան կուսակցականներին՝ տասը տարով զբաղվել քաղաքականությամբ: Ինչպես նշում է Հեյլը, ԱԱԽ-ը կարծում էր, որ տասը տարին բավական էր Գեմիլիին և Էջևիթին մոռանալու համար¹¹⁴:

Երկրի ռազմական դատարանն Էրբաքանի և նրա համախոհների համար խիստ պատիժ էր պահանջում¹¹⁵: Ուշագրավ էին Էրբաքանի դատավարության գործընթացի մանրամասները. Էրբաքանի և ԱՓԿ այլ անդամների դեմ մերկայացվող մեղադրականում մանրամասն նշված էին մինչև հեղաշրջումը նրա արտասանած մտքերը և ելույթները: Այդ մտքերից էին «Աշխարհիկ պետությունը պետք է վերացվի» կամ «Հոմեյնի՝ Իրանում, Էրբաքանը՝ Թուրքիայում» և այլն: Էրբաքանը մեղադրվում էր Մեքքայում իր այն ելույթի համար, որտեղ, խոսելով Թուրքիայում կրոնի ճնշված լինելու մասին, նա շեշտել էր «ջիհադի» (սրբազան պատերազմ) անհրաժեշտության գաղափարը: Գատավորի մեղադրականում շեշտված էր, որ զանգվածների մոտ Էրբաքանը համարվում էր «ապագա խալիֆ»: Նշվում էր, որ 1978 – 1979 թթ. ԱՓԿ-ի կազմակերպած երթերի ժամանակ գրանցվել են նաև Աթաթյուրքի հուշարձանների անարգման, անգամ՝ ոչնչացման դեպքեր: Էրբաքանի մեղադրականում նաև նշվում

переворота 1980 г.// Современный ислам: проблемы политики и идеологии, вл. 2, Москва, 1983, с. 217:

¹¹⁴ Sbu Hale, *Turkish politics and the military*, p. 260:

¹¹⁵ И. Иванова, “Исламский фактор” в политике турецкого руководство после военного переворота 1980г.//Ислам и проблемы национализма, п.р. Гонковского, Москва, Наука, 1986, с. 129.

էր, որ նա վեց անգամ խախտել էր քրեական օրենսգրքի աշխարհիկության դեմ կատարված հանցանքները դատապարտող 163-րդ հոդվածը: Այնուհանդերձ, թեև Էրբաքանն ամբողջությամբ մերժեց մեղադրականը՝ հավելելով, որ ԱՓԿ-ն երբեք ներգրավված չի եղել ահաբեկչական գործողությունների մեջ, դատարանը 1983 թ. փետրվարին որոշեց նրան դատապարտել չորս տարվա ազատազրկման¹¹⁶: Դատարանում հայտնվեց նաև ԱՓԿ-ի երիտասարդական թևը՝ «Արշավորդները», որոնք մեղադրվում էին «երկրի տարբեր վիլայեթներում ռազմական խմբեր և ճամբարներ կազմակերպելու համար»¹¹⁷:

Բանական ուժեղացրեց հսկողությունը կրոնական միաբանությունների և հիմնադրամների ընդհատակյա գործունեության նկատմամբ: Էվրենը մարտական էր տրամադրված կրոնական միաբանությունների և հատկապես կրոնական ծայրահեղականների նկատմամբ՝ նրանց համարելով «առավել վտանգավոր, քան կոմունիստները, քանզի նրանք տենչում են երկիրը 15 դար հետ մղել, իսկ կոմունիստները գոնե ցանկանում են առաջ ընթանալ»¹¹⁸: Թեև Էվրենը մտերիմ հարաբերություններ հաստատեց նուրջու համայնքի առաջնորդներից մեկի՝ Սեհմեդ Զըրքնջու հետ, սակայն, նա խստորեն պատժեց այդ աղանդի այն 13 անդամներին, որոնք մեղադրվում էին հակաաշխարհիկ, հակահանրապետական գործունեություն ծավալելու համար, նրանց մեծ մասը տարբեր ժամկետներով ենթարկվեց ազատազրկման: 1980 թ. նոյեմբերին Ուլուսուի կառավարությունը քննության վերցրեց ԿԳՆ-ի ելույթը սուլեյմանջը միաբանության գործունեության մասին, որը մեղադրվում էր գաղտնի կերպով տասնյակ հազարավոր երեխաների համար Գուրանի ուսուցման դասընթացների կազմակերպման և Աթաթյուրքի ժառանգությունը անարգող քարոզչությամբ զբաղվելու համար: Աղանդի 67 անդամների դեմ դատավարություն սկսվեց, ամբաստանյալների մեջ էին նաև ԹԱՄԺ-ի ԱԿ-ի խմբակցության անդամները: Իշխանությունները բացահայտեցին նաև Անկարայի ընդհատակում գործող «Իսլամական ազատագրության

¹¹⁶ Steu Mehmet Yaşar Geyikdağı, *Political parties in Turkey: the role of Islam*, New York, Praeger, 1984, pp. 139-140:

¹¹⁷ Նույն տեղում:

¹¹⁸ Steu Ali Yaşar, *The place and the future of secularism in Turkey*, *Zeitschrift für Türkeistudien*, v.6/1, 1993, p. 80:

բանակ» ծայրահեղական կազմակերպությունը, որի նպատակ էր «միավորել աշխարհի բոլոր մահմեդականներին և վերականգնել Թուրքիայի առաջատար դիրքը «իսլամական վերածննդի գործում»¹¹⁹:

ԱԱԽ-ի կարևոր ներքաղաքական միջոցառումներից էր հիշյալ բռնությունների հեղինակների հայտնաբերման և դատապարտման, ինչպես նաև՝ կրոնական ծայրահեղության, մոլեռանդության ճնշման ու վերացման քայլերը: ԱԱԽ-ի հետևողականությունն այս առումով ավելի բնութագրական ներկայացնելու համար նշենք, որ հեղաշրջմանը հաջորդած չորս տարիների ընթացքում 1,7 միլիոն քաղաքացի համարվեցին «քաղաքական կասկածյալներ», 178500 մարդ ձերբակալվեց, 106200-ի նկատմամբ քրեական գործ հարուցվեց, 326-ը դատապարտվեցին մահվան և 27-ն ենթարկվեցին մահապատժի՝ «քաղաքական և գաղափարական հանցանքների համար»¹²⁰:

Այդ ամենով հանդերձ՝ կրոնի հարցերում ԱԱԽ-ի քաղաքականությունն զգույշ էր ու ճկուն, քանզի սեփական պաշտոններից չհեռացվեցին ԿԳՆ-ի ղեկավարը և Ստամբուլի մուֆտին: Մի շարք գործնական քայլեր ձեռնարկվեցին ուխտագնացների համար ավելի տանելի և բարեկեցիկ պայմաններ ստեղծելու նպատակով: Հետագա երեք տարիների ընթացքում ուխտագնացների թիվը կտրուկ աճեց. եթե 1979 թ. ԿԳՆ-ում գրանցվել էին 10000 ուխտագնաց, ապա 1984 թ. այդ թիվը հասավ 35850-ի, որից 13700-ը կանայք էին: Այս միտումը հետագա տարիներին աճեց և 1988 թ. Սեքքա մեկնեց 92000 ուխտագնաց (40000-ը՝ կին)¹²¹:

1982 թ. նոյեմբերի 7-ին համաժողովրդական քվեարկության արդյունքում և 91,4 տոկոս մասնակցության պայմաններում ընդունվեց գեներալների հեղինակած նոր սահմանադրությունը: Նախորդների մասն, նոր սահմանադրությունը ևս ծնվեց ներկայացուցչական քննարկումների, մշակումների ու կարծիքների փոխանակման բացակայության պայմաններում, որի պատճառով քաղաքական լայն շրջանակները օտարվեցին և, հետևաբար, հենց սկզբից սահմանադրությունը չարժա-

¹¹⁹ В. Данилов, Турция 80-х: от военного режима до “ограниченной демократии”, Москва, 1991, с. 75.

¹²⁰ Stu Elie Kedourie, Politics in the Middle East, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 142:

¹²¹ Տես Кондакчян и Иванова, #շվ. աշխ., էջ 217-218:

նացավ դրական ընդունելության: Ի թիվս այլ օրենքների՝ երկրի արդեն երրորդ հիմնական օրենքում ամրագրվեցին ԱԱԽ-ի ձեռնարկումները կրոնի և հոգևոր կրթության ոլորտում, ամրապնդվեցին կուսակցությունների, հասարակական-քաղաքական կազմակերպությունների մասին դրույթները, որոնք պետք է գործեին Աթաթյուրքի սկզբունքների համաձայն: Սահմանադրության ներածականի շեշտադրումները ենթադրում էին, որ կրոնական սրբազան արժեքները ոչ մի դեպքում չպետք է դառնան կառավարման ու քաղաքականության տարր: 1982 թ. Սահմանադրության 2-րդ, 68-րդ և 174-րդ հոդվածներում ընդգծվում էր թուրքական պետականության ու սոցիալ-քաղաքական համակարգի ամենակարևոր տարրի՝ աշխարհիկ կարգերի գերակայությունը: ԿԳՆ-ի գործառույթներին նվիրված 136-րդ հոդվածում նշվում է, որ այն պետք է գործի աշխարհիկ կարգերի սկզբունքների համաձայն՝ ազգի միասնության ու համերաշխության ապահովման նպատակով: 14-րդ հոդվածը կտրականապես արգելում էր ծավալել քաղաքական ու հասարակական այնպիսի գործունեություն, որը հիմնված էր կրոնական սկզբունքների վրա, իսկ 24-րդ հոդվածը արգելում էր անձնական կամ քաղաքական ազդեցության տարածման նպատակով կրոնական արժեքների ու սկզբունքների չարաշահումը: Համաձայն քրեական օրենսգրքի 163, 241 և 242 հոդվածների՝ կրոնական քարոզչությունը համարվում էր քրեորեն պատժելի, գրեթե նույն կանխարգելիչ նպատակներն ուներ 1983 թ. ընդունված Միությունների մասին օրենքը¹²²:

ԱԱԽ-ն զգուշավոր մոտեցում ցուցաբերեց կրթական համակարգի նկատմամբ. 1981 թ. վերջին, կրթության նախարարությունը, Անկարայի համալսարանի աստվածաբանության ֆակուլտետի հետ համատեղ, մշակեց պարտադիր կրոնական դասընթացների ծրագիր, որոնց նպատակը, ինչպես նշում է Գեյիկդային, հղում կատարելով «Հյուրիյեթ» (Hürriyet) օրաթերթի 1982 թ. հունիսի 4-ի համարին, «Աթաթյուրքի սկզբունքներին հարիր ազգային միասնության, համերաշխության ու մարդասիրության արժեքների ուսուցանումն էր, ուստիև, կրոնական

¹²² Ştu Binnaz Toprak, The state, politics and religion in Turkey// State, democracy and the Military. Turkey in the 1980s, Heper M. & Evin A., Berlin, Walter de Gruyter, 1988, p. 122:

դաստիարակությունը, իսլամի բարոյագիտության և հոգևոր արժեքների սերմանումը բանիմաց սերնդի աճի կարևոր նախապայմաններից էին»¹²³: Պարտադիր կրոնական կրթության մասին հիմնադրույթներն ամրագրվեցին Սահմանադրության 24-րդ հոդվածում¹²⁴: Այնուհանդերձ, քուրդ իրավապաշտպան, Արիզոնայի համալսարանի գիտաշխատող Էդիպ Յուքսելի պնդմամբ՝ ծիսակատարությունների և դավանանքի ազատության մասին 24 հոդվածը «հակասությունների գլուխգործոց է», քանզի միևնույն հոդվածում շեշտված էր պետության հսկողության ներքո պարտադիր կրոնական ուսուցման իրականացման անհրաժեշտությունը: Նրա կարծիքով, պարտադիր կրոնական ուսուցման և դավանանքի ազատության թեզերն անհամատեղելի են¹²⁵: Ընդամիս, կրոնական պարտադիր կրթության քայլի շնորհիվ ի հայտ եկան ռազմական վարչակարգի քայլերի իրարամերժության, կամ գուցե անհամեմատ մեծ հավակնության տարրեր, քանզի ներկայանալով որպես աշխարհիկ կարգերի խնամակալներ, Սահմանադրության մեջ ամրագրվեց տարրական և միջնակարգ դպրոցների դասացուցակներում պարտադիր կրոնական կրթության դասավանդման հիմնադրույթը: Ակնհայտորեն այս թվացյալ իրարամերժությունն ունի մեկնաբանություն. ՋՈՒ-ի առաջնորդները գտնում էին, որ կրոնական կրթության բացակայությունը առաջացրել էր բարոյական անջրպետ, որը հեշտությամբ լցվում էր անցանկալի մարքսիստական, ֆաշիստական ու ծայրահեղ ազգայնական գաղափարախոսություններով¹²⁶: Գեներալների կարծիքով երկար ժամանակ պետությունը աչքաթող էր արել կրթության կրոնական բաղադրիչը և դրանով հանդերձ հասարակությունում չվերահսկվող գաղափարների ու տրամադրությունների առաջացման տեղիք տվել: Ինչպես նշվեց, 1949 թ. կրոնական կրթությունը մասամբ վերականգնվեց միայն ցանկացողների

¹²³ Geyikdağ, *Political parties in Turkey*, p. 141.

¹²⁴ *Stu Constitution of the Turkish Republic/ transl. for the Committee of National Unity by Sadik Balkan, Ahmet E. Uysal and Kemal H. Karpat, Ankara, 1982, հոդված 24:*

¹²⁵ *Stu Edip Yüksel, Cannibal Democracies, theocratic secularism: The Turkish version, Cardozo Journal of International and Comparative Law, v. 7 , 1999, pp. 462-463:*

¹²⁶ *Stu Hale, Turkish politics and military, p. 298:*

համար, իսկ գործնականում կրոնական դասընթացների այցելում էին մեծաթիվ մարդիկ¹²⁷: Հետագա 20 – 30 տարիների ընթացքում նման համակարգն առաջ էր բերել որոշակի խնդիրներ այդ ոլորտի կանոնակարգման և, որոշ դեպքերում, ընդհատակյա գործունեության դադարեցման ուղղությամբ:

Վերլուծելով սույն հոդվածները՝ կարելի է փաստել, որ Սահմանադրության հեղինակները, ընդգծելով աշխարհիկ կարգերի կենսական կարևորությունը, շարունակել են պետությունը դիտել որպես կրոնը վերահսկող մարմին: 14-րդ և 24-րդ հոդվածների կապակցությամբ հարկ է հավելել, որ առնվազն քաղաքական գործիչների համար դժվար էր պատկերացնել ընտրագանգվածի համախմբման առավել ազդեցիկ միջոց, քան՝ հանրամատչելի կրոնական արտահայտչամիջոցների օգտագործումը: ԿԳՆ-ն, որը գործում էր որպես պետության կրոնական քաղաքականությունն իրագործող հաստատություն, կոչված էր հանրությանը մատուցել իսլամի պետականորեն հաստատված տարբերակը՝ փորձելով համաձայնեցնել ազգային պետության և իսլամի միջև առկա գաղափարական անհամաձայնությունները: Մինչև 1950 թ. ԿԳՆ-ն ուներ բավականին սահմանափակ աշխատակազմ, սակայն հետագա երեք տասնամյակների ընթացքում այն ավելացավ մի քանի անգամ և 1980 թ. նախօրեին հասավ մոտ 50000-ի, իսկ 1989 թ. ԿԳՆ-ն ուներ մոտ 89000 աշխատակից: ԿԳՆ-ն վերածվեց գերազդեցիկ կառույցի՝ բյուրոկրատական մեծ համակարգով. մեկ տասնյակը գերազանցող վարչություններով և մի քանի տասնյակ բաժիններով¹²⁸: ԿԳՆ-ի բյուջեն 1998 թ. կազմեց 172.6 տրիլիոն թուրքական լիրա, որը հավասար էր հինգ նախարարության միասնական բյուջեին: ԿԳՆ-ն վերահսկում է երկրում գործող մոտ 80000 մզկիթների, դրանց սպասավորների ու քարոզիչների գործունեությունը (վերջիններս համարվում են պետական ծառայողներ), ինչպես նաև կրոնական գրականության, դասավանդվող կրոնական առարկաների բովանդակությունը: ԿԳՆ-ն ընդունում է իսլամի սուննի ուղղության հանիֆիական մագհաբը՝ որպես լեգիտիմ կրոնական գաղափարախոսություն, և մերժում՝ իսլամի ավիաների մեկնաբանությունը:

¹²⁷ Տես Զրիստինա Պոզնանսկա, Հին և նոր Թուրքիան, Երևան, 1985, էջ 115:

¹²⁸ Տես Directorate of Religious Affairs, Annual Report, Ankara, 1989:

1970-ական թվականների վերջերին համալսարանների աննախադեպ ակտիվացումը, ներհամալսարանական գաղափարական պայքարը և բռնությունները ստիպեցին ԱԱԽ-ին միջոցներ ձեռնարկել երկրի քաղաքական գործընթացներին ուսանողության անկառավարելի ակտիվացումը և տարերային մասնակցությունը բացառելու համար: 1981 թ. նոյեմբերի 5-ին ընդունված «Բարձրագույն կրթության մասին» նոր օրենքն այդ ուղղությամբ կատարված առաջին քայլն էր: Ուսանողությանն արգելվեց անդամակցությունը կուսակցություններին և գաղափարական հենք ունեցող կազմակերպություններին: Համալսարանների ռեկտորները և անգամ ֆակուլտետների ղեկավարները նշանակվելու էին կառավարությանն առընթեր գործող «Բարձրագույն կրթության պետական խորհրդի»¹²⁹ կողմից: Կրթության մասին նոր օրենքում կրոնական կրթությունը բաժանվում էր երեք խմբի՝ աստվածաբանական ֆակուլտետներ, Ղուրանի ուսուցման կենտրոններ և «հմամ-հաթիփների» պատրաստման դպրոցներ: Հետագա տարիներին ավելացան երկրի բուհերում գործող աստվածաբանական ֆակուլտետների թիվը. եթե մինչև 1990 թ. գոյություն ունեին 18 նմանատիպ ֆակուլտետներ, ապա երեք տարի անց դրանց թիվն ավելացվեց ևս հինգով¹³⁰: Այս ֆակուլտետների շրջանավարտները դասավանդում են «հմամ-հաթիփ», ինչպես նաև՝ միջին և ավագ դպրոցներում: 1990 թ. «հմամ-հաթիփ» դպրոցների թիվը հասավ 383-ի, նշենք, որ 1951 թ., երբ երկրում առաջին անգամ ստեղծվեցին նմանատիպ դպրոցներ, դրանք ընդամենը յոթն էին, 25 տարի անց գործում էր արդեն 100 նմանատիպ դպրոց (1997 թ. Թուրքիայում կային 464 «հմամ-հաթիփ» դպրոցներ՝ մոտ 5300 ուսուցիչներով և շուրջ 220000 ուսանողներով)¹³¹: Աճող հեղինակություն ու պահանջարկ ունեին ԿԳՆ-ի հսկողությամբ ու ֆինանսավորմամբ գործող Ղուրանի ուսուցման դպրոցները: Եթե 1980 – 1981 թթ. ուստարում գործում էր 2773 նմանատիպ դպրոց՝ 80900 ուսանողով, ապա երեք տարի

¹²⁹ Stu William Hale, *New Turkish educational law*, Index on censorship, June, v. 11, 1982, p. 39:

¹³⁰ Stu Mehmet Paçacı & Aktay Yasin, *75 years of higher religious education in modern Turkey*, *The Muslim World*, v. 89/ 3-4, 1999, p. 405:

¹³¹ Stu Jung Dietrich & Piccoli Wolfgang, *Turkey at the crossroads: Ottoman legacies and a greater Middle East*, London, Zed Books, 2001, p. 129:

անց այդ դպրոցների թիվը ավելացավ 247-ով, իսկ ուսանողներինը՝ 21600-ով¹³²:

Մահմանադրության մշակման ամբողջ ընթացքում ԱԱԽ-ը բավականին զգայուն էր կուսակցությունների հարցում, և 1983 թ. ընդունված կուսակցությունների (ապրիլի 22) և ընտրությունների (հունիսի 10) մասին օրենքներում ամրագրվեցին մի շարք կարևորագույն դրույթներ, մշակվեցին հսկողության խիստ մեխանիզմներ¹³³: Կուսակցությունների մասին նոր օրենքի 86-89-րդ հոդվածները կոչված էին երաշխավորելու երկրի աշխարհիկ կարգերի անձեռնմխելիությունը և վերահսկելու քաղաքական նպատակներով կրոնի օգտագործման և չարաշահման հնարավորությունը: Համաձայն նոր օրենսդրության՝ կուսակցություններին արգելվում էր խրախուսել երկրի աշխարհիկ սկզբունքների դեմ ուղղված ցանկացած ձեռնարկում¹³⁴:

Մեկ տարի անց՝ 1983 թ. նոյեմբերին 6-ին, նշանակվեցին խորհրդարանական ընտրություններ, որին մասնակցելու թույլտվություն ստացան միայն երեք նորաստեղծ կուսակցություն՝ ՋՌԻ-ի կողմից հովանավորվող Ժողովրդականը (հետայսու՝ ԺԿ) և Սոցիալ-Դեմոկրատականը (հետայսու՝ ՄԴԿ) և Սայր հայրենիքը (հետայսու՝ ՄՀԿ) (*Anavatan Partisi*): Վերջինս գլխավորում էր ՋՌԻ-ի կողմից տապալված Ս. Դեմիրելի կառավարության անդամ և Ուլուսուի կառավարությունում փոխվարչապետի պաշտոնը զբաղեցրած՝ Թուրգութ Օզալը: Նորելուկ մի շարք քաղաքական կուսակցությունների արգելվեց մասնակցել ընտրություններին:

Բազմաթիվ քաղաքական կուսակցությունների կողքին 1983 թ. հուլիսի 19-ին քաղաքական դաշտում հայտնվեց նաև Բարօրություն կուսակցությունը (հետայսու՝ ԲԿ) (*Refah Partisi*), որն, ըստ էության, դարձավ ԱԱԽ-ի կողմից արգելված իսլամամետ ԱՓԿ-ի քաղաքական ժառանգորդը: ԲԿ-ն հիմնադրվեց Էրբաքանի մերձավոր գաղափարա-

¹³² Stu Turkey: Retreat from secularism?, www.muslimworld.org:

¹³³ Խորհրդարանական ընտրությունների ժամանակ կիրառվեց դ'Օնտի մեթոդը և 10 տոկոսի ընտրական շեմը:

¹³⁴ Stu В. Емельянов, К изменению законодательных основ многопартийной системы Турции после военного переворота 1980 г./Турция: История и современность, Москва, Наука, 1988, с. 117:

կիցներից մեկի՝ Ալի Թյուրքմենի և նրա երեք տասնյակ այլ գործընկերների ջանքերով: Գյուլալիը, համեմատելով ԱԿԿ-ի, ԱՓԿ-ի և ԲԿ-ի ծրագրային դրույթները, նշում է, որ թեև, ընդհանուր առմամբ, ԲԿ-ն կրում էր ԱՓԿ-ի գաղափարական կնիքը, այնուհանդերձ ԲԿ-ի ծրագրային դրույթները ժամանակի հետ առավել համահունչ էին և անհամեմատ ճկուն¹³⁵: ԲԿ-ի սոցիալական արդարության և քաղաքական ազատությունների մասին կոչերը նպատակ ունեին կուսակցական համարումներ իրականացնել՝ քաղաքացիական ծառայողների, բանվորների և միջին դասի ներկայացուցիչների հաշվին, որը, Թոփրաքի կարծիքով, տարբերվելու էր ԱՓԿ-ի սոցիալական հենարանից, որտեղ ընդգրկված էին մանր առևտրականներ, ձեռնարկատերեր և ֆերմերներ¹³⁶:

Այնժամ, երբ ՋՈՒ-ն, ավարտելով իր «առաքելությունը», պատրաստվում էր հեռանալ՝ քաղաքական գործընթացների դեկը թողնելով քաղաքացիական իշխանություններին, հարկ է հետադարձ հայացք նետել ընկալելու համար, որ 38 ամիսների ընթացքում զինվորական կառավարությանը շատ քիչ բան հաջողվեց փոխել քաղաքական մշակույթի որակներն առողջացնելու առումով: ՋՈՒ-ի դեկավար կազմը թերագնահատեց հասարակության քաղաքականացվածության ու բազմակարծության աստիճանը: Երեք տարիների ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս նաև, որ ՋՈՒ-ն չուներ նախկին բացթողումների կրկնությունը բացառելու երկարաժամկետ ռազմավարություն, և վերադառնում ենք վերոհիշյալ այն մտքին, որ հեղաշրջման գերագույն նպատակը երկրում ռազմական մեթոդներով կարգ ու կանոն հաստատելն էր ու պետական ամենակարող մեքենայի հզորության մասին հիշեցնելը: Պատահական չէր, որ 1982 թ. մինչ օրս գործող զեներալների հեղինակած Սահմանադրությունում ամբողջությամբ նյութականացվեց ուժեղացված պետական համակարգի ստեղծման ջատագովների նախագծերը:

¹³⁵ ԱՓԿ-ի և ԲԿ-ի տարբերությունների մասին տես Haldun Güllalp, *Political Islam in Turkey: The rise and fall of the Refah Party*, *The Muslim World*, v. 89/1, 1999, pp. 26-32:

¹³⁶ Şen Binnaz Toprak, *The Religious right//The Modern Middle East*, ed. A. Hourani, London, Tauris, 1993, p. 629:

1:3 Կրոնի վերելքը Թուրգուք Օզալի կառավարման տարիներին

1983 թ. նոյեմբերյան ընտրություններում Օզալի ղեկավարած կուսակցությունը ՉՈՒ-ի համար անսպասելիորեն տպավորիչ հաղթանակ տոնեց: Ինքնատիպ կերպարի շնորհիվ Օզալին հաջողվեց հիմնադրել «նոր աջերի» գաղափարախոսություն՝ ակնհայտորեն կրելով Ռ. Ռեյգանի և Մ. Թետչերի քաղաքական հայացքների ազդեցությունը¹³⁷: Վերլուծելով խորհրդարանական ընտրությունների արդյունքները՝ հարկ է փաստել, որ Օզալի կուսակցության քաղաքական հաղթարշավը բավականին ինքնատիպ զարգացումների բյուրեղացում էր: ՄՀԿ-ն, ըստ էության, մինչև հեղաշրջումը գործած աջ ուղղվածության երեք կուսակցությունների (Արդարություն, Ազգային շարժում և Ազգային փրկություն) գաղափարների և անդամների ապաստան դարձավ, ուստի, դրա հետագա քաղաքական վերելքը որոշակիորեն այս կուսակցությունների գաղափարակիրների շնորհիվ էր: Օզալը չէր թաքցնում, որ իր նպատակն էր *«ապաստան տալ թուրքական քաղաքականության չորս հիմնական հոսանքներին՝ արևմտամետ լիբերալներին, իսլամականներին, ծախս ազգայնականներին և աջ կողմնորոշման քաղաքական ուժերին»*¹³⁸: Օզալի կուսակցության շարքերում ընդգրկված ԱՇԿ, ԱԿ և ԱՓԿ կողմնակիցների պատճառով ՄՀԿ-ին կոչում էին նաև «Սուրբ Երրորդության դաշինք»¹³⁹: Կուսակցության իսլամամետ թևը գլխավորում էր կուսակցության փոխնախագահ Մեհմեդ Քեչեջիլերը¹⁴⁰: Ինչպես Նիլյուֆեր Գյուլենն է նշում՝ Օզալի կուսակցությունն, ըստ էության, «կառուցողական իրատեսության և մշակութային պահպանողականության համատեղում

¹³⁷ Ավելի մանրամասն տես Tunay Muharrem, The Turkish new right's attempt for hegemony//The political and socioeconomic transformation of Turkey, eds. Eralp Atila, Tunay Muharrem & Yeşilada Birol, Westport, Praeger, 1993 և Ayşe Ayata, Ideology, social bases and organizational structure of the post-1980 political parties//The political and socioeconomic transformation of Turkey. ed. Eralp Atila, Tunay Muharrem & Yeşilada Birol, Westport, Praeger, 1993:

¹³⁸ Ahmad Feroz, The making of modern Turkey, London, Routledge, 1993, p. 192:

¹³⁹ Stu Hale, Turkish politics and the military, p. 277:

¹⁴⁰ Stu Alon Liel, Turkey in the Middle East: Oil, Islam and politics, London, Boulder, 2001, p. 14:

եր», որը նա կոչում է «հասարակության վերաճնման իսլամական տարբերակ»¹⁴¹: 1980-ական թվականների ամբողջ ընթացքում իսլամամետ ուժերի նկատմամբ Օզալի բարեհամբույր դիրքորոշմանը բացահայտորեն դեմ արտահայտվեց նախագահ Էվրենը՝ Օզալին մեղադրելով «իսլամական ուժերին փափկասիրելու համար»¹⁴²: Ավելին. Էվրենը հետագայում իր վեցհատորյա հուշերում նշելու էր, որ, եթե 1983 թ. նա տեղյակ լիներ, որ Օզալը նաքշիբենդի միաբանության անդամ էր, ապա միանշանակ դեմ կարտահայտվեր վարչապետության պաշտոնում նրա թեկնածությանը՝ գերադասելով քաղաքականությունից հեռացված Դեմիրելին¹⁴³, թեև չէր հստակեցնում թե ինչպես էր վերջինիս թեկնածությունը հաստատվելու, քանի որ ուժի մեջ էր կուսակցական ղեկավարներին 10 տարով քաղաքականությունից զրկելու մասին սահմանադրական նորմը: Իրականում թե՛ ՄՀԿ-ի հիմնադրման, թե՛ հետագա գործունեության ընթացքում Էվրենն Օզալին մշտապես հիշեցնում էր, հորդորում, հաճախ նաև սաստում գերծ մնալ իսլամական տարրերին խրախուսելու, կուսակցության շարքերը ներգրավելու վտանգավոր գաղափարներից¹⁴⁴:

Դեռ Ուլուսուի վարչապետության ժամանակաշրջանում (20.09.1980 - 13.12.1983) Օզալն ի պաշտոնե սերտորեն համագործակցել էր Համաշխարհային բանկի, Միջազգային արժույթային հիմնադրամի և եվրոպական ազդեցիկ ֆինանսական կառույցների հետ: Ավելին. ինչպես նշում է Ֆ. Ահմադը, Օզալը համարվում էր «Թուրքիայի տնտեսական դեսպանն Արևմուտքում»¹⁴⁵: Ուստի, կարելի է ենթադրել, որ Օզալի կուսակցության նկատմամբ ՋՈՒ-ի բարեհամբույր դիրքորոշումն ավելի շուտ «ժեստ» էր Արևմտյան ֆինանսական շրջանակների հետ Թուրքիայի

¹⁴¹ Nilüfer Göle, *Authoritarian secularism and Islamist politics: the case of Turkey//Civil society in the Middle East*. ed. Norton A., v. 2. Leiden, 1996, p. 31.

¹⁴² Stü Kenan Evren, *Kenan Evren'in Anıları Cilt-4*, İstanbul, Milliyet Yayın., 1991, s. 17, s. 247.

¹⁴³ Նույն տեղում, էջ 251:

¹⁴⁴ Stü Heper Metin, *The executive in the Third Turkish Republic, 1982-1989*, Governance, v.3, 1990, p. 5:

¹⁴⁵ Ahmad Feroz, *Military intervention and the crisis in Turkey*, MERIP reports, New York, v. 93, 1981, p. 5.

համագործակցության պատրաստակամությունը ցուցադրելու համար¹⁴⁶: Օզալը, 1970-ական թվականների սկզբներին ԱՄՆ-ից վերադառնալով Թուրքիա, իր եղբոր՝ Քորքուֆի հետ միասին, դարձավ Էրբաքանի համախոհներից մեկը: Ավելին. 1977 թ. խորհրդարանական ընտրություններին Թ. Օզալն ԱՓԿ-ի ցուցակներով անգամ առաջադրվեց պատգամավորության թեկնածու, սակայն անհաջողություն կրեց¹⁴⁷:

1983 թ. ընտրություններում ստանալով քվեների բացարձակ մեծամասնությունը՝ Օզալը հնարավորություն ստացավ իրագործելու մի շարք գաղափարներ՝ համատեղելով կառուցվածքային ու համակարգային բարեփոխումների անհետաձգելի պահանջը, իրատեսությունը, իր կրոնական ընկալումները և երկրի սոցիալ-մշակութային առանձնահատկությունները: Օզալի կուսակցության շարքերում առկա իսլամամետ քաղաքական գործիչները հնարավորինս աջակցեցին մի քանի անսպասելի և հակասական օրենքների ընդունմանը: 1983 թ. նորակազմ կառավարությունում կրթության նախարար նշանակված, նաքշիբենդի կրոնական միաբանության անդամ Վեհբի Դինչելլերը թե՛ տարրական, թե՛ միջնակարգ դպրոցներում արգելեց դարվինյան տեսության դասավանդումը, փոխարենը, ավելացվեցին արաբերենի ուսուցման և «Իսլամական փիլիսոփայություն» առարկաների դասաժամերը: Աննախադեպ ձևակերպումներով վերաշարադրվեց հանրապետության վաղ շրջանի պատմությունը՝ հիմնական շեշտը դնելով քաղաքական ու ռազմական այն գործիչների վրա, որոնք ունեցել են Աթաթյուրքից տարբերվող հայացքներ¹⁴⁸: «Մենք կամ շատ առաջ ենք գնում, կամ՝ աննկարագրելիորեն հետ», – ակնարկել էր Ք. Էվրենը, երբ 1985 թ. սեպտեմբերի 14-ին ստորագրում էր կրթության նախարար Դինչելլերի ներկայացրած հրաժարականի դիմումը¹⁴⁹:

¹⁴⁶ ԱԱԽ-ի կառավարման տարիներին (1980 – 1983 թթ.) Եվրահամայնքի, Եվրախորհուրդի հետ հարաբերությունների, ընթացիկ բանակցությունների համար տես İhsan Dağı, *Democratic transition in Turkey, 1980-1983: The impact of European diplomacy*, Middle Eastern Studies, v.32/2, 1996:

¹⁴⁷ Տես Данилов, *Турция 80-х.*, с. 101:

¹⁴⁸ Տես Binnaz Toprak, *The state, politics and religion in Turkey*, p. 132:

¹⁴⁹ Տես Nicole Pope & Hugh Pope, *Turkey unveiled: Atatürk and after*, London, J. Murray, 1997, p. 170:

Ուշագրավ էր նոր կառավարության մեկ այլ ձեռնարկում ևս. հեռուստատեսությամբ ցուցադրվող ամազոնյան ցեղերի վայրի կացութաձևի մասին վավերագրական կինոնկարից հետո արդարադատության նախարարի հրամանով զբաղեցրած պաշտոնից հեռացվեց հեռուստատեսության գլխավոր տնօրենը¹⁵⁰: Իսկ զբոսաշրջության ոլորտի ազդեցիկ ձեռներեցները մեծ ջանքեր գործադրեցին զբոսաշրջության նախարարին համոզելու համար, որ վերջինս դադարեցնի իր անընդունելի համոզմունքները արևմուտքից ժամանած կանանց մերկամարմին արևահարման դեմ: Նախարարը պնդում էր, որ «այն կանայք, որոնք գալիս են Թուրքիա արևահարվելու, կարող են այլևս անտեղի դրամներ չփատնել, որովհետև հետայսու երկիրը նրանց առջև փակվելու է»¹⁵¹: Սակայն, երբ նրան օգնեցին զիտակցել, որ նման պարագայում երկրի զբոսաշրջությունը զգալի վնասներ կկրի, նա հրաժարվեց այդ գաղափարից: Օգալի կառավարության օրոք արգելվեցին նաև ռադիոյով և հեռուստատեսությամբ զարեջրի գովազդումը, ավելին. դայրոցների, հանրակացարանների, սպորտային համալիրների ու մզկիթների մոտակայքերում խստիվ արգելվեց ժամանցի վայրերի գործունեությունը:

Նախագահ Էվրենին մտահոգում էր նաև Օգալի արաբամետ արտաքին քաղաքականությունը: Նախագահը կարծում էր, որ նախ՝ այդ հարաբերությունները կարող են ճիշտ չընկալվել Արևմուտքի կողմից, իսկ հետո՝ իսլամական աշխարհի առջև դռները լայնորեն բացելով, պարարտ հող կարող է ստեղծվել իսլամական արմատականների տարերային ներխուժման համար¹⁵²: 1980-ական թվականների սկզբին Թուրքիան սկսեց շահավետորեն օգտվել Իսլամական զարգացման բանկի անդամակցությունից և արդեն 1984 թ. ստացավ 750 միլիոն դոլար վարկ, որից 500 միլիոնն ուղղվեց արտահանման ոլորտի զարգացմանը¹⁵³: Ուշագրավ էր, որ իսլամական աշխարհի հավատարմությունը շահելու և տարածաշրջանում հեղինակության բարձրացման նպատակով Թուրքիան նվազեցրեց Իսրայելի հետ դիվանագիտական հարաբերությունների մակարդակը՝ այն հասցնելով երկրորդ քարտուղարի գործերի հավատարմատարի

¹⁵⁰ Տես Toprak, *The state, politics and religion in Turkey*, p. 125:

¹⁵¹ Տես Ahmad Feroz, *The making of modern Turkey*, p. 223:

¹⁵² Տես Pope, նշվ. աշխ., էջ 169:

¹⁵³ Տես Иванова, նշվ. աշխ., էջ 131:

աստիճանին: Ավելին. 1988 թ. Թուրքիան պաշտոնապես ճանաչեց Պաղեստինի անկախությունը¹⁵⁴:

Թուրքիան գործուն մասնակցություն ունեցավ ԻԿԿ-ի աշխատանքներին՝ Ֆեսուս և Էդ-Թայֆում: Թուրքիան որդեգրեց «իսլամական համերաշխության» քաղաքականություն, որի շնորհիվ զգալի հաջողություններ ձեռք բերեց՝ արաբական երկրների հետ տնտեսական կապերի զարգացման ուղղությամբ: Մեծացավ թուրքական ապրանքների արտահանման ծավալը դեպի արաբական երկրներ: 1982 – 1984 թթ. Սաուդյան Արաբիան Թուրքիային տրամադրեց 400 միլիոն ամերիկյան դոլարի օգնություն: Ավելացան նաև Պարսից ծոցի երկրներ մեկնող թուրք պայմանագրային աշխատողների թիվը¹⁵⁵:

Թ. Օզալը շարունակեց դեռևս 1970-ականներին նկատված մերձեցման քաղաքականությունը դավանակից եղբայրների հետ: 1983 – 1984 թթ. արաբական «Ալ-բարաքա» և «Դար ալ-մաալ ալ-իսլամի» հեղինակավոր կազմակերպությունները Թուրքիայում ֆինանսական գործունեություն ծավալելու թույլտվություն ստացան, թեև Դուրանի սկզբունքներին հետևող այդ կազմակերպությունների գործունեությունը (առանց տոկոսադրույքի բանկային նոր համակարգի կիրառումը) հակասում էր Թուրքիայի աշխարհիկ սահմանադրության դրույթներին: Ջերեմի Սալտի կարծիքով՝ իսլամական բանկային համակարգի ներմուծումը կարևոր ազդեցություն ունեցավ երկրում իսլամական միտումների տարածման համար, քանզի նման բանկերը ֆինանսական գործունեության կողքին ունեին նաև սոցիալական օժանդակության առաքելություն¹⁵⁶: Նմանատիպ բանկերի հիմնական գործառույթներից են «զեքյաթի» հավաքումը և նրա արդարացի բաշխումը: Այս բանկերը գրավի դիմաց գյուղացիներին տրամադրում էին նաև վարկեր ձեռնարկատիրությամբ զբաղվելու համար: Իսլամական բանկերի գործունեությունը չէր կարող սահմանափակվել միայն անտոկոս վարկերի տրամադրմամբ, հետևաբար, դրանց ծավալած գործունեությունը հարկավոր է դիտել առավել լայն՝

¹⁵⁴ Ավելի մանրամասն տես Գ. Зиганшина, *Светская Турция в Организации Исламская Конференция*, Азия и Африка сегодня, но. 3, 2004, с. 33: #

¹⁵⁵ Стu Кондакчян, *Турция: внутренняя политика и ислам*, с. 198:

¹⁵⁶ Стu Jeremy Salt, *Nationalism and the Rise of Islamic sentiment in Turkey*, Middle Eastern Studies, v.31/1, 1995, p. 18:

Պարսից ծոցի նավթառատ երկրների հետապնդած՝ իսլամի ակտիվացման քաղաքականության համապատկերում, իսկ Սաուդյան Արաբիան, ինչպես հայտնի է, այդ առումով կատարում էր առաջին ջութակի դեր¹⁵⁷:

Աճեց նաև կապալային սկզբունքներով Լիբիայում, Իրաքում և Սաուդյան Արաբիայում գործող թուրքական շինարարական խմբերի գործունեությունը: Որոշակի գգուշավորությամբ ընդլայնվեցին տնտեսական կապերը նաև Իրանի հետ, որի շնորհիվ ընդհանուր ապրանքաշրջանառությունը զգալիորեն աճեց՝ 1980 – 1985 թթ. 1 մլրդ ԱՄՆ-ի դոլարից հասավ 2,5 միլիարդ դոլարի, որն աննախադեպ ցուցանիշ էր¹⁵⁸: Համանման մի շարք այլ քայլերի շնորհիվ Օգալը կարողացավ տնտեսության զարգացմանը նոր լիցքեր հաղորդել:

1984 – 1985 թթ. թուրքական դիվանագիտությունն առավել ակտիվացրեց իր մասնակցությունը ԻԿԿ-ի աշխատանքներին: 1984 թ. հունվարին Կասաբլանկայում անցկացված չորրորդ համագումարում Էվրենն ընտրվեց ԻԿԿ-ի Առևտրա-տնտեսական պալատի նախագահ: Այս քայլը թուրքական կողմը բարձր գնահատեց, նշելով, որ այն մեծ քայլ էր «մահմեդական աշխարհի ընդհանուր շուկա» ստեղծելու ճանապարհին: ԻԿԿ-ի շրջանակներում Թուրքիան ձգտում էր զբաղվել գերազանցապես առևտրական, տնտեսական գործունեությամբ, ուստի, 1984 թ. հիմնադրված Առևտրա-տնտեսական մշտական հանձնաժողովում նրա շարունակական նախագահությունը հարկավոր է դիտել այդ լույսի ներքո: Նոր զարգացումներ ունեցավ Կիպրոսի հարցը: 1983 թ. նոյեմբերի 15-ին Կիպրոսի թուրքական համայնքի ղեկավարությունը հայտարարեց Հյուսիսային Կիպրոսի Թուրքական Հանրապետության ստեղծման մասին: Թուրքիան շտապեց ճանաչել նորանկախ պետությունը, որից հետո նա ջանք չէր խնայում իսլամական երկրներին ապացուցելու համար թուրքական համայնքի կողմից կատարված այդ քայլի իրավացիությունը և անգամ նրանց համոզում էր ճանաչել նորանկախ թուրքական հանրապետությունը: Այդ նպատակին էին ուղղված թե՛ 1983 թ. դեկտեմբերին Դաքքայում կայացած ԻԿԿ երկրների արտգործնախարարների 14-րդ,

¹⁵⁷ Stü Salt, *Nationalism and the Rise of Islamic sentiment*, p. 20:

¹⁵⁸ Stü Robert Olson, *The Kurdish question and Turkish-Iranian relations from WW I to 1998*, Costa Mesa, Calif., Mazda Publishers, 1998, p. 29:

թե՛ 1984 թ. հունվարին Կասաբլանկայում տեղի ունեցած ԻԿԿ երկրների ղեկավարների 4-րդ համագումարներում թուրքական կողմի գործադրած ջանքերը: Թեև Բանգլադեշի, Պակիստանի և Մալայզիայի պատվիրակները իրենց աջակցությունը խոստացան Թուրքիային, այնուհանդերձ, ԻԿԿ-ի ընդհանուր դիրքորոշումը ժխտական էր:

1985 – 1986 թթ. արևմտյան մամուլի հրապարակումների համաձայն՝ արաբական պետությունների և Թուրքիայի հարաբերություններում հակասությունները վերածնվեցին: Իրան-իրաքյան պատերազմում արաբական երկրները Թուրքիայից պահանջում էին իրաքամետ դիրքորոշում ընդունել, սերտացնել հարաբերությունները Սաուդյան Արաբիայի և մի շարք այլ արաբական երկրների հետ միասնական պաշտպանական համակարգ ստեղծելու նպատակով¹⁵⁹: Թուրքիան սկսեց զգուշություն ցուցաբերել Իրանի նկատմամբ՝ պնդելով, որ վերջինս ձգտում էր արտահանել իսլամական հեղափոխության փորձը այլ երկրներ և դրանով իսկ ստեղծել «Վելայեթե-է-Ֆաքիհի»¹⁶⁰: 1980-ական թվականների ընթացքում Օզալը շարունակեց խելամտորեն օգտագործել փոխլրացման քաղաքականության սկզբունքները, որի շնորհիվ երկրի ավանդական արտաքին քաղաքականության արևմտյան ուղղությանը համադրվեց նաև արևելյանը:

1:4:1 «Թուրք-իսլամական համադրություն» նախագիծը

1980-ական թվականների կեսերին, երբ գեներալների աչալուրջ հսկողության ներքո երկրում իշխում էին քաղաքացիական իշխանությունները, և թվում էր՝ ստեղծվել էր հարաբերականորեն ներդաշնակ ու կայուն քաղաքական մթնոլորտ, ակնհայտ դարձավ, որ ՋՌԻ-ի կրոնական քաղաքականությունն ուներ առավել հեռագնա նպատակներ: Վերլուծելով վերոշարադրյալ դեպքերը՝ հնարավոր է իրավիճակի բարդությունն առավել պարզորոշ ներկայացնել հետևյալ կերպ. եթե կրոնական հետադիմության (*irtica*) վերելքը և կրոնի անհանգստացնող

¹⁵⁹ Տես Գ. Алиев и С. Меджидова, О новой тенденции в ближневосточной политике Турции//Турция: История и современность, Москва, Наука, 1988, с. 161:

¹⁶⁰ Տես Է. Примаков, *Волна исламского фундаментализма*, Вопросы философии, но. 3, 1986, с. 72:

քաղաքական ակտիվությունը դասվում էին երրորդ ռազմական հեղաշրջման հիմնական պատճառների շարքին, ապա հետագայում գեներալների համար հենց կրոնը դարձավ հասարակական կարգերը և արժեքները նորովի համակցելու միջոց:

Այսպիսով, ի հեճուկս ռազմական հեղաշրջումից հետո ակտիվորեն շրջանառվող ենթադրությունների, թե ՉՌԻ-ն վերջ կդնի իսլամի քաղաքական և հասարակական ակտիվությանը, այն ձեռնարկեց մի շարք քայլեր հասարակությունում կրոնի դերը վերանայելու, ամրապնդելու և ցանկալի շրջանակների մեջ պահելու ուղղությամբ: Ավելին. հետագա քայլերն ապացուցեցին, որ գեներալները ցանկանում էին իսլամական գաղափարները միաձուլել ազգայնամոլական նպատակների հետ՝ «սոցիալապես առավել միակուռ և նվազ քաղաքականացված իսլամական համայնք» կերտելու համար¹⁶¹: Այս աննախադեպ քաղաքական վերաճեցումով իսլամը ՉՌԻ-ի համար դարձավ միջոց՝ նվազեցնելու թուրք հասարակության ներսում ծառայած արժեհամակարգերի այն տարբերությունը, որը հանգեցրել էր դրա մեծածավալ քաղաքականացմանը: Ավելին. քաղաքագետ Ումիթ Սաքալըօղլուի համաձայն, հեղաշրջման ղեկավարներն իսլամը համարում էին խաղաղեցնող ու հնազանդեցնող գաղափարախոսական զենք, որի նպատակային օգտագործման դեպքում այն կարելի էր ուղղել կոմունիզմի և քրդական էթնո-ազգայնականության դեմ¹⁶²: Իսլամն, ըստ գեներալների, նվազեցնելու կամ իսպառ վերացնելու էր հասարակությունում առկա մշակութային պառակտումը: Յավուզը, հղում կատարելով հեղաշրջումից հետո ստեղծված իրավիճակի վերաբերյալ Ալի Յաշար Սարիբայի վերլուծությանը, նշում է, որ, համաձայն նոր գերնախագծի, երկիրը նմանվելու էր համայնքային բնույթ ունեցող պետական համակարգի, որտեղ «գերիշխող բարոյականության աստիճանը կախված էր հասարակության միասնությունից, որը պետության տևականության կարևորագույն գրավականն էր»¹⁶³: Ջ. Ուայթը, վերլուծելով հոգևոր

¹⁶¹ Տես Yaşar, նշվ. աշխ., էջ 80:

¹⁶² Տես Ümit Cizre Sakallıoğlu, *Parameters and strategies of Islam-State interaction in republican Turkey*, International Journal of Middle Eastern studies, v. 28/2, 1996, p. 235:

¹⁶³ Տես Yavuz Hakan, *Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey*, Comparative Politics, v. 30/1, 1997, p. 69:

ուորտը կարգավորող քաղաքականության վերանայման վերնախավային մոտեցումը, համոզմունք է հայտնում, որ նոր իրադրությունը հարկավոր է քննարկել նաև սերնդավիճակային դիտանկյունից. քեմալականների նոր սերունդը՝ նոր հետաքրքրություններով ու առաջնահերթություններով գալիս էր փոխարինելու նախորդ սերնդի ներկայացուցիչներին: «Սևրի ախտանիշով» ուղեկցվող նախորդ տասնամյակների քաղաքական ընտրանին «քեմալիզմն օգտագործում էր երկրում գլոխ բարձրացրած էթնիկական և կրոնական ընդվզումները ճնշելու համար, իսկ նոր սերունդը պատրաստակամ էր փոխզիջումների գնալու և վերանայելու իսլամի և էթնիկական խմբերի նկատմամբ նախկինում իրականացված քաղաքական ուղեգիծը»¹⁶⁴:

Հասարակության նորովի վերակերտման պահանջը հայտնվեց ՋՈՒ-ի քաղաքական օրակարգում, և գեներալները ձեռնամուխ եղան այն գաղափարական հոսանքի ստեղծմանը, որի առանցքում 1970-ական թթ. վերջին տեղի ունեցած դեպքերի կրկնության բացառման նպատակով ազդեցիկ գաղափարական արգելապատնեշի ստեղծումն էր: ՋՈՒ-ի դեկավարությունը գիտակցում էր, որ երրորդ հեղաշրջման հետևանքով պարտադրված ապաքաղաքականացումը ստեղծել էր գաղափարական անջրպետ, որն ավելի էր մեծացնում ներհասարակական սոցիալական ու գաղափարական առճակատման հավանականությունը: ՋՈՒ-ում գիտակցեցին, որ ընթացիկ տնտեսական բարեփոխումների սոցիալական հետևանքների քննարկման և հնարավոր քննադատություններից խուսաճումը նպատակով նպատակահարմար է հասարակությանը վերահրամցել կրոնի սոցիալական արդարության հիմնադրությունները:

1985 թ. հունիսի 20-ին «Աթաթյուրքի բարձրագույն խորհուրդը»¹⁶⁵ նախագահ Էվրենի նախագահությամբ, վարչապետ Օզալի և ՋՈՒ-ի

¹⁶⁴ Stv Jenny White, *Islamist mobilization in Turkey; A study of vernacular politics*, Seattle, University of Washington Press, 2002, p. 57:

¹⁶⁵ Կառավարությանը կից գործող այս խորհուրդը, որի լրիվ անվանումը էր՝ «Աթաթյուրքի անվան մշակույթի, լեզվի և պատմության բարձրագույն խորհուրդ», ազդեցիկ գաղափարական-սահմանադրական մարմին էր, որի հսկողության պայմաններում գործում էին 4 գիտական ինստիտուտներ՝ Թուրքական պատմական ընկերակցությունը, Թուրքական լեզվի միությունը, Աթաթյուրքի ուսումնասիրության կենտրոնը և Աթաթյուրքի անվան մշակութային կենտրոնը:

ազդեցիկ հրամանատարների մասնակցությամբ, հավանություն տվեց «Թյուրք-իսլամական համադրություն» կոչվող մշակութային հայեցակարգին, որի «Ազգային փոխզիջում» կոչվող հռչակագրում զետեղված էին հետևյալ գերնպատակները՝ ա) պայքար ձախ և անջատողական ուժերի դեմ, բ) Աթաթյուրքի փափագած միատարր հասարակության ամրապնդում, գ) Օսմանյան կայսրության «վեհանձն անցյալի» մատուցում նոր լույսի ներքո, դ) թուրքականության, իսլամականության և արևմտականացման սկզբունքների համատեղման վրա հիմնված մշակութային ժառանգության խրախուսում¹⁶⁶:

Նախաձեռնողները 1970-ական թվականներից ակտիվ գործունեություն ծավալած «Մտավորականների օջախ» խումբն էր, որի հիմնական նպատակը քաղաքական դաշտի աջ ուժերի հետ դաշինքի ստեղծումն էր և դրա շնորհիվ բարոյական ու փիլիսոփայական բանական, սինթեզված համակարգի մշակումը, որը պետք է ներառեր օսմանյան-իսլամական և թուրքական մշակութային հարուստ ժառանգությունը¹⁶⁷: Կիրենկի կարծիքով՝ նոր բանաձևը դարասկզբին հենց քեմալականների կողմից մերժված պանիսլամիզմի և պանթյուրքիզմի գաղափարախոսությունների խմբագրված տարբերակն էր՝ երկուսին խիստ բնորոշ հատկանիշներով¹⁶⁸: Հաջեթեփե համալսարանի պրոֆեսոր Գյոքհան Չեթինսայան համոզմունք է հայտնում, որ «Թյուրք-իսլամական համադրության» մշակման գործում հսկայական ավանդ են ներդրել «իմամ-հաթիփ» դպրոցների շրջանավարտները և «Ուլլուջու» պանթյուրքիստական երիտասարդական շարժման հետևորդները, որոնց հայացքներն իրենց հերթին ձևավորվել էին Մեհմեդ Աքիֆի, Յահյա Բենալի, ինչպես նաև Ջիյա Գյոքալփի, Փեյամի Սաֆայի, Նիհալ Աթսըզի գաղափարների ազդեցության ներքո¹⁶⁹: 1960-ական թվականների վերջերից պարբերաբար

¹⁶⁶ Stü Ateş ve Toktamış, *Türk-İslam Sentezi*, İstanbul, 1991, ss. 11-12:

¹⁶⁷ Stü Hale, *Turkish politics and the military*, p. 229:

¹⁶⁸ Stü Николай Киреев, *Турция: синтез национализма и исламизма в государственной идеологии//Национализм и фундаментализм на Ближнем Востоке, Материалы конференции. Москва, ИИИиБВ, 1999:*

¹⁶⁹ Stü Gökhan Çetinsaya, *Rethinking nationalism and Islam: Some preliminary notes on the roots of "Turk-Islamic synthesis" in modern Turkish political thought*, *The Muslim World*, Jul-Oct 1999, v. 89, 3-4, pp. 369-370:

գումարվող մտավորական համաժողովներում իսլամի և ազգայնականության մերձեցման կարևորումը, 1970-ականներին Ալփարսլան Թյուրքեշի Ազգային շարժում կուսակցության գործունեությունը, Ահմեդ Արվասու, Նեջիփ Ֆազլի Քրսաքյուրեքի և մի շարք այլ ազդեցիկ մտավորականների¹⁷⁰ դավանած գաղափարները ևս խթանեցին իսլամի և ազգայնականության կողք-կողքի գոյության անհրաժեշտությունը:

Վերամեկնաբանելով ազգը և պետությունը որպես համապատասխանաբար ընտանիք և համայնք՝ «Թյուրք-իսլամական համադրության» գաղափարախոսները դիմեցին օսմանյան-իսլամական խորհրդանիշներին ու արժեքներին՝ ընտանիքի, ազգի և պետության գաղափարական հատվածայնության անցանկալի հետևանքները շեշտադրելու համար, և ընդգծեցին ազգային փոխզիջման գաղափարի կարևորությունը: Նոր գերիշխող գաղափարախոսությունն անտեսում էր նաև թուրք հասարակության բազմամշակութային բնույթը՝ դրանով հանդերձ անտեսում էր ազգային փոքրամասնությունների գոյության փաստը¹⁷¹: Սի խումբ պահպանողական մտավորականներ՝ կենտրոնամետ քաղաքական գործիչների, բյուրոկրատական ու դատական համակարգի, ինչպես նաև ազդեցիկ ֆինանսական կազմակերպությունների օժանդակությամբ, սկսեցին ակտիվորեն աջակցել ՉՈՒ-ին նոր նախաձեռնության իրագործման գործում: Շուտով թե՛ կրթական համակարգը, թե՛ ՉԼՄ-ները լծվեցին այս գաղափարախոսության հրապարակայնացման գործին:

Քյուրքչյուն, վերլուծելով նոր գաղափարական ձեռնարկումը, նշում է, որ, վերամատուցելով իսլամական նորատիպ ինքնությունը, քաղաքացիական իշխանությունները կատարեցին չափազանց համարձակ քայլ, որը յուրաքանչյուր պետական համակարգ չէ, որ կհամարձակվեր իրագործել: Նա նշում է նաև, որ այս քայլի շնորհիվ Թյուրքիան կատարեց իր պարտավորությունները Վաշինգտոնի առջև, որի վերջին ծրագիրը՝ «կանաչ գոտին», նախատեսում էր Իրանի և Աֆղանստանի շուրջն ստեղծել տարածաշրջանի ազդեցիկ իսլամադավան երկրների շղթա՝ ԽՍՀՄ-ի

¹⁷⁰ Տես Tanil Bora and Kemal Can, Devlet-Ocak-Dergah, 13 Eylül den 1990's lara Ülkücü Hareket, İstanbul, 1991:

¹⁷¹ Տես Ross Jeffrey, Politics, religion and ethnic identity in Turkey//Religion and politics in the Middle East, ed. by Michael Curtis, Westview Press, Boulder, Colorado, 1981, pp. 323-347:

ազդեցության ոլորտների հարավային ընդարձակումը կասեցնելու և Իրանի նոր կառավարության դեմ պայքարելու համար¹⁷²:

1980-ական թվականների կեսերին, քաղաքական վերնախավի հասարակության հանդարտեցման ցանկություններին հակառակ, երկրում աննախադեպ ակտիվություն ցուցաբերեցին իսլամական կազմակերպությունները, շարժումները, մշակութային ուղղվածություն ունեցող խմբերը: 1986 թ. սեպտեմբերի 13-ին Ստամբուլում գործող Նևե-Շալում սինագոգում պայթեցված նռնակների պատճառով սպանվեց 24 մարդ: Ահաբեկչության պատասխանատվությունը ստանձնեցին միանգամից վեց իսլամական ծայրահեղական կազմակերպություններ՝ այդ թվում «Իսլամի պաշտպանության լիգան» և «Իսլամական ջիհադը»:

«Ջումհուրիյեթ» (*Cumhuriyet*) օրաթերթը 1986 թ. հոկտեմբերի 28-ին տպագրեց Էջլիթի հետ ունեցած բացառիկ մի հարցազրույց, որտեղ վերջինս նշում էր. «Յավոք, Թուրքիան հետզհետե հեռանում է Եվրոպայից՝ քաղաքական ու տնտեսական իր ներկա հակումներով մխրճվելով կրոնական ավազուտների մեջ»¹⁷³: 1986 թ. նոյեմբերին «Ջումհուրիյեթ»-ում լույս տեսած մի քանի հոդվածներում լրագրողներ Արջաքյուրուքը և Դոդանը կրոնական հոսանքների ակտիվության համար բացեիբաց մեղադրում էին վարչապետ Օզալին և ավելացնում. «Օզալը հետամուտ է քվեների որսին, և դրանով հանդերձ արհամարհում է կրոնական շարժումների լրջությունը»¹⁷⁴: Ավելի կարծր էր Ճշմարիտ ուղի կուսակցության (հետախոս՝ ԴՈՒԿ) առաջնորդ Հ. Ջինդորուքի դիրքորոշումը. «ՄՀԿ-ի մեջ «հոմեյնիական» դավանանք է իշխում, իսկ Թուրքիայի կառավարությունը վատահաված է այնպիսի տարրերի, որոնք պետության ուժը կրոնամոլության հետ են կապում»¹⁷⁵:

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

¹⁷² Ertuğrul Kürkcü, *The crisis of the Turkish state*, Middle East Report, v. 26/2, 1996, p. 5.

¹⁷³ «Դ-բոշակ», 1986, հ. 11:

¹⁷⁴ Տես «Դ-բոշակ», 1987, հ. 20:

¹⁷⁵ Նույն տեղում:

ուսանողական միություններում գերակշռում են կրոնամոլները: Նա պնդեց, որ եթե պետությունը շարունակի անտարբեր մնալ պատեհապաշտների գործունեության հանդեպ, ապա վաղը դասախոսական ամբիոնները կգրադեցնեն ոչ թե գիտության մարդիկ, այլ՝ «գլխաշոր կրող հոգևորականները»¹⁷⁶:

1987 թ. հունվարի 8-ին Ադանայի համալսարանում Ք. Էվրենը մեկ անգամ ևս վճռականորեն խոսեց կրոնական հետադիմության մասին և ազդարարեց, որ պետք է վերացնել բոլոր այն ուժերը, որոնք կցանկանան կոմունիստական կամ կրոնապետական կարգեր հաստատել Թուրքիայում: Էվրենի մասն վճռական ելույթի պատճառներից մեկը Գլխավոր շտաբի այն գեկույցն էր, որտեղ նշված էր, որ հետադիմությունը բանակում զգալի չափեր է ընդգրկել, և, որ այն կրոնամոլների գործունեության ամենախոսուն հետևանքն է: Նա դատապարտեց կրոնական հոսանքների աննախադեպ ակտիվացումը՝ մտավախություն հայտնելով, որ Աթաթյուրքի աշխարհիկ սկզբունքները լրջորեն վտանգված են¹⁷⁷: Ունանց կարծիքով՝ նախագահի մասն ելույթը պատասխան էր պարբերաբար իր հասցեին ուղղված այն մեղադրանքներին, որոնք նրան քննադատում էին կրոնական կրթության անվերահսկելի ազատականացման համար¹⁷⁸:

Պետական օղակներն առավել զգոն դարձան որպես կրոնական հետադիմություն որակված շարժումների նկատմամբ: Քրեական օրենսգրքի 163-րդ հոդվածի (աշխարհիկ պետության դեմ գործունեության ծավալում) ոտնահարման մեղադրանքով անցնող քրեական գործերի հարուցումը դարձավ առավել հաճախակի¹⁷⁹: 1987 թ. մայիս-հունիս ամիսների թուրքական մամուլը ողողված էր ուսանողության շրջանում ակտիվացած կրոնական դրսևորումներին նվիրված բազմաքանակ նյութերով: Հատկապես «Ջումհուրիյեթ»-ի լրագրող Ուդուր Մուսջուն բավականին խիստ էր այդ ելույթների գնահատման հարցում, և ընդհանրապես կրոնամոլական հետադիմական շարժումների ամենամոլի

¹⁷⁶ Նույն տեղում:

¹⁷⁷ Տես Ahmad Feroz, *Islamic reassertion in Turkey*, Third world quarterly, v. 10/2, 1986, p. 752:

¹⁷⁸ Տես David Kushner, *Turkish secularism and Islam*, Jerusalem Quarterly, v.38, 1986, p. 98:

¹⁷⁹ Տես Ahmad Feroz, *Islamic reassertion in Turkey*, p. 752:

հակառակորդներից մեկն էր: «Չունհուրիյեթ»-ն անդրադարձավ նաև համալսարանների կողքին գործող մզկիթների հարցին՝ նշելով, որ ապագայում «չի լինի մի համալսարան, որն իր կողքին չունենա նման շինություն»¹⁸⁰: Շարունակելով այդ շարժումների դեմ արշավը՝ Մուսթուն համոզմունք է հայտնում, որ այդ շարժումները հովանավորվում են դրսից և ունեն մեկ նպատակ՝ «*Թուրքիան դարձնել իսլամական պետություն*»¹⁸¹: Նրա լրագրողական հետաքննությունից պարզ էր դարձել, որ հատկապես Գերմանիայում գործող կրոնական կազմակերպություններն անմիջական աջակցություն են ստանում «Իսլամի տարածման հաստատություն» անունը կրող կազմակերպությանից: 1962 թ. Սաուդյան Արաբիայում ստեղծված և ազդեցիկ ֆինանսական միջոցների տեր այդ կազմակերպությունը զգալի օժանդակություն էր ցուցաբերում Գերմանիայում գործող ընդհատակյա կազմակերպություններին՝ «*Թուրքիայի վերահիշաման աստվածահաճո գործը շարունակելու համար*»¹⁸²: Նրանց ֆինանսավորմամբ հրատարակվում էին գրքեր, որոնցում Աթաթյուրքը ներկայացված էր իբրև իսլամական բարոյականության և ավանդույթների թշնամի: Սաուդյան Արաբիայում հրատարակվում էր մոտ 30000 տպաքանակով զանազան գրքեր՝ բոլորն էլ հակաքեմալական և հակաաշխարհիկ կոչերով և դրանք ուղարկվում էվրոպայում ապրող թուրքերին:

Անդրադառնալով սույն թեմային՝ անկարելի է չըջանցել Գերմանիայում ապրող 3-4 միլիոն թուրքերին, սակայն, խնդիր չունենալով կանգ առնել նրանց առնչվող մանրամասների վրա, պարզապես նշենք, որ հատկապես այս թուրքական գաղութը կարևոր գործոն էր ներթուրքական քաղաքական զարգացումներում: Երկար տարիներ ապրելով ու աշխատելով Գերմանիայում՝ նրանք կուտակել էին զգալի խնայողություններ, որոնցով մշտապես օժանդակում էին Թուրքիայի իսլամական շարժումներին ու կուսակցություններին: Ավելին. Կիրեևը նշում է, որ 1990-ական թվականների սկզբից տարեկան առնվազն 250 մլն ԱՄՆ-ի դոլար էր

¹⁸⁰ «Գրոշակ», 1987, հ. 15:

¹⁸¹ Նույն տեղում:

¹⁸² Николай Киреев, Религиозный экстремизм – угроза внутренней стабильности Турции//Ближний Восток: Проблемы региональной безопасности, Москва, ИИИиБВ, 2000, сс. 92-106.

փոխանցվել ԲԿ-ին¹⁸³: ԲԿ-ն, իր հերթին, ակտիվորեն աշխատում էր Գերմանիայում ապրող «եղբայրներին» հոգևոր արմատներից չկտրելու գործում՝ նրանց համար ընդլայնելով «Ազգային տեսակետի» մասնաճյուղերը, որի գլխավոր գրասենյակը գտնվում էր Քյոլնում: Թուրքական գաղութում ազդեցիկ էին մի շարք առաջնորդներ, որոնցից առավել հայտնի էին Ջեմալեդին Քափլան հոջան և նրա որդին՝ Մեթին Քափլան հոջան, որոնք, թեև սկզբում աջակցում էին «Ազգային տեսակետին», սակայն հետագայում ստեղծեցին սեփական ծայրահեղական, ընդհատակյա կազմակերպությունը՝ «Խալիֆայության պետությունը» (*Kalifatstaat*): 1980 թ. ռազմական հեղաշրջումից հետո Գերմանիայում քաղաքական ապաստան ստացած ավագ Քափլանի ջանքերի շնորհիվ այդ կազմակերպությունը կարողացավ կարճ ժամանակահատվածում հավաքագրել մոտ 1100 մոլի անդամների: Ջեմալեդին հոջան հայտնի էր նաև «Խավարի ձայն» անվամբ¹⁸⁴: Վերջինիս նպատակն էր աշխարհիկության դեմ պայքարել ոչ թե կուսակցությունների, այլ մզկիթների միջոցով: Նա պնդում էր, որ քեմալիզմի վարչակարգի մարտկոցներն արդեն անգոր են, և շուտով Աթաթյուրքի կուռքը դադարելու է գոյություն ունենալ: Պաշտոնական Անկարան, անկարող լինելով արդյունավետ պայքարել նման մարդկանց դեմ, սահմանափակվում էր միայն իր վստահելի անձանց Գերմանիա ուղարկելով, որոնք իսլամի դասընթացներ էին կազմակերպում՝ պետության կողմից մշակված ծրագրի համաձայն¹⁸⁵: Իսկ Քափլան հոջան իր գործունեությունն առավել ակտիվացրեց իր հոր մահից հետո (1995 թ.):

1987 թ. սեպտեմբերի 6-ին անցկացված հանրաքվեի արդյունքում Ս. Գեմիլրելը, Բ. Էջևիթը, Ն. Էրբաքանը, Ա. Թյուրքեշը վերադարձան ակտիվ քաղաքականություն¹⁸⁶: 1987 թ. սեպտեմբեր և հոկտեմբեր ամիսներին

¹⁸³ Steu Киреев, *Турция между Европой и Азией*, с. 266:

¹⁸⁴ Muammar Kaylan, *The Kemalists: Islamic revival and the fate of secular Turkey*, New York, Prometheus Books, 2005, p. 330.

¹⁸⁵ Steu Г. Старченков, *Агония ланизма?*, Азия и Африка сегодня, но. 6, 1996, сс. 56-57:

¹⁸⁶ 1982 թ. ընդունված սահմանադրության անցումային դրույթների 4-րդ հոդվածի համաձայն՝ մինչև 1980 թ. գործած կուսակցությունների ղեկավարների մեծ մասը

կայացան ՃՈՒԿ-ի, ՍԴԿ-ի, ԲԿ-ի, ԱԳԿ-ի հերթական համագումարները, որոնք իրենց առաջնորդներ ընտրեցին համապատասխանաբար Դեմիրելին, Էջլիթին, Էրբաքանին և Թյուրքեշին: 1987 թ. նոյեմբերի 29-ին նշանակվեցին արտահերթ խորհրդարանական ընտրություններ: Երկրում հապճեպ ընտրապայքար սկսվեց, որին, ի թիվս այլ խորհրդարանական կուսակցությունների, մասնակցեցին նաև ԲԿ-ն: ԲԿ-ն իր քարոզարշավում հիմնականում շեշտադրեց Օզալի քաղաքականության «բարոյական սնանկությունը»՝ նրան մեղադրելով հասարակությունում առաջ եկած նոր արատների տարածման համար: Կանանց կրոնական հագուստի կապակցությամբ Էրբաքանը մեկ անգամ ևս վերահաստատեց, որ, եթե ընտրություններում բախտը ժպտա ԲԿ-ին, թրքուհիների համար մահմեդական քողը կդառնա «ազգային տարազի անբաժան մաս» և «ի հավելումն առկա կրոնական առարկաների անհրաժեշտ կլինի նաև ավելացնել «Դուրանի մեկնաբանություն» («Քասվիր») և «մարգարեի ավանդույթներ» («հադիս») առարկաները¹⁸⁷: Էրբաքանը քաջ գիտակցում էր, որ հարկ էր հնարավորինս ձեռնպահ մնալ կրոնական կարգախոսների բացահայտ օգտագործումից և տեղավորվել օրենքի սահմաններում:

Ընտրություններում հաղթեց ՄՀԿ-ն (տես հավելվածը), իսկ ԲԿ-ն, թեև չկարողացավ հաղթահարել 10 տոկոսի ընտրական շեմը, սակայն ընտրությունների արդյունքները ցույց տվեցին, որ Արևելյան Թուրքիայի (Դիարբեքիր, Զոնլիա, Մալաթիա և մի քանի այլ հիմնականում քրդաբնակ շրջաններ) և Սև ծովի ափամերձ ընտրական տեղամասերում ԲԿ-ն աճող համակրանք էր վայելում, անգամ երկրի արևմտյան արդյունաբերական առումով առավել զարգացած շրջաններից մի քանիստում ԲԿ-ի հաղթանակը վկայում էր կուսակցության աճող հեղինակության մասին: Հարկ է նաև հավելել, որ մի խումբ քաղաքագետներ շատ ավելի բարձր տոկոս էին նախատեսել ԲԿ-ի համար և այն չիրագործելու համար մեղադրեցին Էրբաքանին՝ հաճախ անպատասխանատու քաղաքական հայտարարությունների համար, և օրինակ էին բերում այն հան-

10 տարով, իսկ ոմանք էլ 5 տարով գրկվել էին քաղաքական գործունեությամբ զբաղվելու իրավունքից, տես Данилов, Турция 80-х, с. 160: #

¹⁸⁷ Stu Andrew Finkel, Municipal politics and the state in contemporary Turkey// Turkish state: Turkish society, eds. Finkel A. & Sirman Nukhet, A publication of the SOAS Centre of Near and Middle Eastern Studies, London, Routledge, 1990, p. 122:

գամանքը, որ նա իր ընտրարշավում բավականին հաճախ էր կրկնում այն միտքը, որ Օզալն սիոնիզմի դրածո է կամ, որ իր կուսակցությունը կլինի միակը, որը կհաղթահարի 10 տոկոսի ընտրական շեմը¹⁸⁸:

Թեև ԲԿ-ն ցանկանում էր միավորել և ղեկավարել երկրում ակտիվացած կրոնական շարժումները, այնուամենայնիվ, նրան այդ հարցում լուրջ խնդիրներ էին սպասում, որի խորքային պատճառներից մեկը գաղափարական ու մարտավարական տարաձայնություններն էին ԲԿ-ի և երկրում ազդեցիկ դիրքեր ունեցող թե՛ օրինական, թե՛ ընդհատակում գործող կրոնական կազմակերպությունների միջև: 1990 թ. Ստամբուլում տեղի ունեցած գաղտնի համաժողովում նաքշիբենդի միաբանության առաջնորդ Չոշանը քննադատեց Էրբաքանին՝ «երկրում առկա իսլամական շարժումների երկատվածության, նաքշիբենդի և այլ ազդեցիկ եղբայրությունների արհամարման համար»¹⁸⁹: Անդրադառնալով հիշյալ ընտրությունների արդյունքներին՝ նա նշեց. «20 տարվա քաղաքական գործունեությունից հետո ստացավ (իմա՝ ԲԿ-ն) ընդամենը 7 տոկոս, մյուս ընտրություններում ամենահամարձակ կանխատեսումները չեն կարող գերազանցել 10-15 տոկոսի սահմանագիծը և այս ամենն այն երկրում, որի երկրի 99 տոկոսը մահմեդականներ են»¹⁹⁰: Այդ դրվագը վկայում է այն մասին, որ նաքշիբենդիների, Օզալի և Էրբաքանի միջև ընթանում էին խորքային գործընթացներ և, ամենայն հավանականության դրված էր նաքշիբենդիների քաղաքական վերակողմնորոշման հարցը: Այդ մասին է վկայում նաև այն հանգամանքը, որ խորհրդարանական ընտրություններից հետո Թ. Օզալն իր խմբակցության մեջ խիստ կրճատել էր կրոնական և ազգայնական անդամների թիվը: Մի շարք գործիչներ, այդ թվում Օզալի առաջին տեղակալ Քեչեջիլերը, չընդգրկվեցին ՄՀԿ-ի նոր կառավարությունում:

Արևմուտքն առիթը բաց չէին թողնում իրենց անհանգստությունը արտահայտելու կրոնական արմատականության օրեցօր ակտիվացող շարժման նկատմամբ: Բրիտանական «Էկոնոմիստ»-ում տպագրվեց մի մի նյութ, որն արտացոլում էր արևմտյան որոշ ուժերի մտահոգությունը: Հոդվածում նշվում էր, որ Օզալը պետք է իրական միջոցներ ձեռնարկեր

¹⁸⁸ Նույն տեղում, էջ 134:

¹⁸⁹ Stu Shankland, *Islam and Society in Turkey*, p. 91:

¹⁹⁰ Նույն տեղում:

կրոնական հոսանքների աճին հակազդելու համար և եթե ՄՀԿ-ի «շարիաթական» թևը հզորանա և իրական իշխանության հասնի, Թուրքիան անկարող կլինի պահել իր վստահելի հեղինակությունը, և Արևմուտքն այդ դեպքում Թուրքիային կդիտի որպես «այլախոհ երկիր»¹⁹¹:

Անփոփելով առաջին գլուխը՝ հարկ է նշել, որ համաձայն Աթաթյուրքի՝ քաղաքակիրթ ու արդիական հասարակության կառուցման համար հարկավոր էր իսլամի դերի կտրուկ նվազում: Թեև կրոնը նրա համար դարձավ իր ղեկավարած անկախության շարժման հաջողության առանցքային պայմաններից մեկը, սակայն հետագայում հենց կրոնի դեմ ուղղվեց պետական քաղաքականությունը: Իսլամի գաղափարները ստորադասվեցին պետականաշինության՝ Աթաթյուրքի սահմանած սկզբունքներին: Կրոնի նման կարգավիճակն անընդունելի էր թուրք հասարակության համար: Աթաթյուրքի մահից հետո երկար ու ձիգ տարիներ ընթացավ կրոնի վերահաստատման բարդ գործընթացը: 1950 թ. ի վեր կրոնը կրկին վերագտավ հանրային հարաբերությունները կարգավորող իր դերը: Ինքնության հայտնաբերման այդ գործընթացը շարունակվում է ցայսօր: 20-րդ դարի 60-70-ական թթ. ընթացքում թուրք հասարակության ավելի ստվար զանգվածներ սկսեցին գիտակցել, որ քեմալականների խոստացած լուսավոր ապագան այդպես էլ չժամանեց, ուստի, կառավարող վերնախավի շարունակական խոստումները հասարակությանը ստիպեցին հարցականի տակ դնել դրանց իրականացման նպատակով կատարվող զոհողությունների նպատակահարմարությունը: Սոցիալական կողմնացույցի վերակողմնորոշումն իր ազդեցությունը թողեց հասարակության գրեթե բոլոր խմբերի ու քաղաքական հոսանքների, մարդկանց նիստուկացի, կենցաղի ու առօրյայի վրա: 1980 թ. հեղաշրջմանը հաջորդած ժամանակահատվածում հասարակության վերահսկելի իսլամականացման միջոցով ՉՈՒ-ն մտադիր էր կերտել ապաքաղաքականացված նոր հասարակություն-համայնք, որը կրելու էր օսմանյան ժամանակաշրջանի որակական հատկանիշները: Օգալի կառավարման տարիներին կրոնական գործընթացները շատ ավելի արագ զարգացան, քան հնարավոր էր ակնկալել: Նրա զգուշավոր, սակայն համակարգված իսլամականացման ծրագրերը գործունեության լայն

¹⁹¹ Stu The Economist, v. 313/7605, 1989:

դաշտ տրամադրեցին իսլամական սկզբունքներով ուղեկցվող հասարակական ու քաղաքական շարժումներին:

Օգալի տնտեսական ազատականացման քաղաքականությանը բնութագրական էին մի շարք առանձնահատկություններ, ինչպիսիք էին՝ տնտեսական ու հասարակական գործընթացների վրա պետության հսկողություն նվազեցումը, հասարակական ու քաղաքական գործընթացներում ծայրամասի ներգրավումը, անատոլիական բուրժուազիայի վերելքը, արաբական կապիտալի ներհոսքը, համալսարանների ու դպրոցների ցանցի ընդլայնումը, ՋԼՄ-ի հասանելիությունը և այլն: Այս քայլերն Օգալին հնարավորություն տվեցին համագործակցելու անհամեմատ ավելի մեծ ընտրագանգվածի հետ ու նրանց հասու դարձնելու մինչ այդ անուշադրության մատնված գաղափարական ավանդույթները: Այսպիսով, 1970-ական թվականներին սկսված իսլամի քաղաքական ու հասարակական վերելքը 1980-ական թվականներին դարձավ առավել ընդգրկուն ու համակարգված՝ շնորհիվ ՋՌԻ-ի կրոնական քաղաքականության իրամերժ դրսևորումների և Օգալի վարած քաղաքականության վերոհիշյալ դրույթների:

ԳԼՈՒԽ Բ

ԻՍԼԱՄԻ ԱԿՏԻՎԱՑՈՒՄԸ ԹՈՒՐԶԻԱՅՈՒՄ 1990-ԱԿԱՆ ԹՎԱԿԱՆՆԵՐԻ ԱՌԱՋԻՆ ԿԵՍԻՆ

2:1 Սոցիալ-տնտեսական իրավիճակն երկրում 1990-ական թվականների սկզբին

1989 թ. մարտի 26-ի տեղական ինքնակառավարման մարմինների (հետայսու՝ ՏԻՄ) ընտրությունների արդյունքները որոշակի հստակեցումներ կատարեցին քաղաքական դաշտում. Թ. Օզալի կուսակցությունը պարտվեց, իսկ իսլամամետ ԲԿ-ն 9,6 տոկոս քվեներով չորրորդն էր (տես հավելվածը): Նույն տարվա հոկտեմբերին, երբ ավարտվում էին Էվրենի նախագահական լիազորությունները, Օզալն այդ պաշտոնում առաջադրեց իր թեկնածությունը: Խորհրդարանում ունենալով ամուր դիրքեր՝ 1989 թ. հոկտեմբերի 31-ին Թ. Օզալն ընտրվեց երկրի նախագահ: Նոյեմբերի 9-ին նախագահի երդման արարողության ժամանակ նա նշեց, որ Թուրքիային հարկավոր է երեք արմատական ազատություն կրկին քաղաքակրթվելու համար՝ ա) խոսքի և մտքի ազատություն, բ) կրոնի ազատություն՝ «սեկուլյարիզմի» երաշխիքի հետ միասին և գ) ազատ ձեռնարկատիրություն: Նրա կարծիքով՝ իր իշխանության տարիներին տեղի ունեցած բարեփոխումները արևմտականացման վերջին անհրաժեշտ փուլն էր, որի շնորհիվ երկրին շարունակական հեղափոխություններ և բարեփոխումներ այլևս պետք չեն¹⁹²: Աշխատանքի այս հատվածում անհրաժեշտ է անդրադառնալ «Թուրքիայի նոր ճարտարապետի» կամ «երկրորդ Աթաթյուրքի», ինչպես ընդունված էր կոչել Թ. Օզալին, «նեո-լիբերալ արմատական» վերափոխումների սոցիալ-տնտեսական հետևանքներին: Անկասկած, ազատ շուկայական տնտեսության ուղղությամբ արված քայլերի շնորհիվ թուրքական տնտեսության մրցունակությունը զգալիորեն աճեց, իսկ երկրի տնտեսությունը կայունացման ազդակներ ստացավ: Թուրքիան դարձավ Տնտեսական Համագործակ-

¹⁹² Stu Turgut Özal, Turkey in Europe and Europe in Turkey, Nicosia, K. Rustem & Brother, 1991, p. 311.

ցություն ու Ջարգացման Կազմակերպության ամենաարագ զարգացող տնտեսությունը՝ 1986 թ.՝ 8 տոկոս, 1987-ին՝ 7.4 տոկոս, 1988-ին՝ 8.1 տոկոս, 1990-ին 10 տոկոս տնտեսական աճի տեմպերով, որի շնորհիվ Թուրքիան ընդգրկվեց աշխարհի 40 ամենամրցունակ երկրների շարքը¹⁹³: Ազատական շուկայական տնտեսության կերտման քաղաքականությունը, այլ զարգացող երկրների օրինակով, չուղեկցվեց ժողովրդավարական բարեփոխումներով: Օգալի ազատականացման քաղաքականությունն առաջ բերեց համակարգային, կառուցվածքային փոփոխությունների ու օրենսդրական լրամշակումների անհրաժեշտություն, որոնց իրականացման ուղղությամբ չձեռնարկված հետևողական քայլերն իրենց ազդեցությունը թողեցին 1994 թ. և 2001 թ. տնտեսական ճգնաժամների վրա¹⁹⁴:

Նման մի շարք պետությունների՝ թմբկահարվող տնտեսական նվաճումներն արտացոլում էին իրականության միայն մեկ՝ տեսանելի կողմը: Նրա հեղինակած բարեփոխումները իրականացվեցին ուղղահայաց՝ վերևից-ներքև, հասարակությանը ընձեռելով դրանց հասցեականությունը քննարկելու նվազագույն հնարավորություններ: Արդյունքում, Համաշխարհային բանկը Թուրքիային ընդգրկեց այն յոթ երկրների շարքում, որոնք ամենաանմխիթար վիճակում էին՝ եկամուտների անհավասար բաշխման առումով¹⁹⁵: Ջինի գործակիցը¹⁹⁶ Թուրքիայում հավասար էր 0.49-ի՝ աֆրիկյան և Հարավային Ամերիկայի մի շարք տնտեսությունների նման¹⁹⁷: Մեկ այլ ուսումնասիրության համաձայն՝ ազգային եկամտի 55 տոկոսը կենտրոնացվեց բնակչության 5 տոկոսի ձեռքում¹⁹⁸: Ուստի, հասարակության ճնշող մեծամասնությանը բաժին հասավ տնտեսական հրաշքի միայն նվազագույն մասը, ինչն էլ ուղեկցվեց սոցիալական բնույթի խնդիրների աճով: Վիճակագրության համաձայն՝ 1987 – 1989 թթ. աշխատավարձով ապրող բնակչության իրական եկամուտները նվազե-

¹⁹³ Stu Турецкая Республика, Справочник, Москва, 2000, сс. 166-168:

¹⁹⁴ Stu Ziya Öniş, *Turgut Özal and his economic legacy*, Middle Eastern Studies, v.40/4, 2004, pp. 114-117:

¹⁹⁵ Stu Ahmad Feroz, *The making of Modern Turkey*, p. 204:

¹⁹⁶ Եկամուտների բաշխման հավասարության չափման սկզբունք, այն հաշվվում է 0-ից 1 միջակայքում, որտեղ 0,3-ը համարվում է հավասար, իսկ 0,5-ը՝ անհավասար:

¹⁹⁷ Stu OECD Economic Surveys, Turkey, 1997, pp. 49-50:

¹⁹⁸ Stu Business Middle East, 1997, July 16 to 31:

ցին 50 տոկոսով: Թե՛ կառավարությունը, թե՛ ՏԻՄ-երը չստեղծեցին համապատասխան ենթակառուցվածքներ և նրանց չհաջողվեց բարձրացնել սոցիալական ուղղվածության ծառայությունների արդյունավետությունը: Դրա հետևանքով, հասարակական գործընթացներում ավելի հստակորեն սկսեցին առանձնանալ որոշակի սոցիալական խմբեր, որոնք առավել խոցելի դարձան քաղաքական, սոցիալական և կրոնական գործընթացների նկատմամբ:

Այս համապատկերում հարկավոր է անդրադառնալ քեմալականների կողմից երկար փայտաված արդիականացման հետևանքներից մեկի՝ ուրբանիզացման վրա: Թուրքիան վերջին չորս տասնամյակների ընթացքում արձանագրեց ուրբանիզացման սրընթաց և մտահոգիչ ցուցանիշներ: Այսպես, եթե 1965 թ. քաղաքներում ապրող բնակչության թիվը մոտ էր 10,8 միլիոնին, ապա 20 տարի հետո այդ թիվը հասավ 26,9 միլիոնի, իսկ նույն ժամանակահատվածում գյուղական բնակչությունը աճեց ընդամենը 3 միլիոնով՝ 20,5 միլիոնից հասնելով 23,8 միլիոնի¹⁹⁹: 1980-ական թվականների կեսերին երկրի գյուղական բնակչության 78 տոկոսը ցանկանում էր տեղափոխվել քաղաք, որի 57,2 տոկոսը նման ցանկություն էր հայտնել բացառապես սոցիալական ծանր պայմաններից դրդված: Սոցիալ-տնտեսական պատճառներից բացի՝ ուրբանիզացման հիմնական խթանիչներից մեկը թուրքական իշխանությունների կողմից քրդական ապստամբության զինված մեթոդներով ճնշման մարտավարությունն էր: Կառավարության 1994 թ. հրապարակած տվյալների համաձայն՝ մոտ 1500, իսկ մամուլի գնահատմամբ մոտ 2300 գյուղեր և բնակավայրեր, մասամբ կամ ամբողջությամբ ավերվել էին, որի հետևանքով մոտ 2 միլիոն մարդ տեղահանվել էր և գաղթել երկրի կենտրոնական և արևմտյան նահանգներ, ավելին, նրանք Ստամբուլը դարձրել էին աշխարհի ամենամեծ քրդաբնակ քաղաքը²⁰⁰: Նման զանգվածային ուրբանիզացման հետևանքով քաղաքային և գյուղական բնակչության հարաբերությունը ևս զգալիորեն փոխվեց. քաղաքային բնակչությունը 1995 թ. կազմում էր 69,2 տոկոս²⁰¹: Ստամբուլի բնակչությունը 1990 թ. 7

¹⁹⁹ Տես Турецкая Республика, Справочник, с. 14:

²⁰⁰ Տես Eric Rouleau, *Turkey: beyond Atatürk*, Foreign Policy, v.103, 1996, p. 72:

²⁰¹ Նույն տեղում:

միլիոն էր, իսկ 1998 թ.՝ մոտ 10 միլիոն (ոչ պաշտոնական տվյալների համաձայն 2004 թ. Ստամբուլի բնակչությունը հասնում էր 15 միլիոնի), Անկարայի բնակչությունը մոտ 4 միլիոն է, այն դեպքում, երբ այն նախագծված է եղել 500000 բնակչի համար²⁰²:

1975 թ. տվյալներով քաղաքային բնակչության քառորդ մասը՝ 4,5 մլն մարդ ապրում էր ապօրինի զբաղեցրած տարածքներում, որոնք դեռ օսմանյան կայսրության տարիներից հայտնի էին գեջեկոնդու անվամբ (բառացիորեն նշանակում է՝ մի գիշերվա ընթացքում կառուցված): Իրականում, արդեն 1980-ական թթ. Թուրքիայի մեծ քաղաքներում բնակվողների կեսից ավելին ապրում էին գեջեկոնդուներում, օրինակ, Ստամբուլում այդ ցուցանիշը 70 տոկոս էր²⁰³: Հետագա տարիների ընթացքում մեծ քաղաքները պարզապես կլանեցին այդ ավանները, ինչի պատճառով 1990-ական թվականների երկրորդ կեսին արդեն բավականին դժվարացավ քաղաքի և գեջեկոնդուի միջև գործող երբեմնի տարբերակիչ գծի վերականգնումը, ուստի, հասարակությունում և ՋԼՄ-ներում շրջանառության մեջ դրվեց մեկ այլ բնութագրական տերմին՝ «վարոշ», որը հունգարերենից թարգմանաբար նշանակում էր արվարձան: Վարոշը հասարակական ընկալման մեջ դարձավ նաև «մեկ այլ Թուրքիայի» հոմանիշ, որի բնորոշ հատկանիշներն էին աղքատությունը, բնակիչների գյուղական ծագումը, մահմեդական կենսակերպը, ինչպես նաև՝ մահմեդական խորհրդանիշների և, առաջին հերթին, կրոնական գլխաշորի կրումը²⁰⁴: Գյուղաբնակների նման հոսքը առավել վատթարացրեց քաղաքներում առանց այն էլ բարդ ենթակառուցվածքային հիմնախնդիրները: Դեռ 1975 թ. տվյալներով քաղաքային բնակարանային ֆոնդի 47,9 տոկոսը հոսանքագուրկ էր, իսկ 56,7 տոկոսը գուրկ էր ջրամատակարարումից²⁰⁵: Թե՛ Միջազգային արժութային հիմնադրամի կառուցվածքային կարգավորման, թե՛ քաղաքային ենթակառուցվածքների կայունացման նախագծերը չկարողացան ապահովել այն ենթակառուցվածքային պա-

²⁰² Stü Aryeh Shmuelevitz, *Urbanization and voting for the Turkish parliament*, Middle Eastern Studies, v.32/2, 1996, p. 164:

²⁰³ Stü Ayşe Buğra, *The immoral economy of housing in Turkey*, International Journal of Urban and Regional Research, v.22/2, 1998, p. 307:

²⁰⁴ Stü White, *Islamist mobilization in Turkey*, p. 59:

²⁰⁵ Stü Турецкая Республика, Справочник, Москва, 1975, сс. 526-527:

հանջները, որոնք էական էին ուրբանիզացումը ցանկալի սահմաններում պահելու համար: Բնակչության նման չնախատեսված հոսքն ազդեց մեծ քաղաքների տեղական ինքնակառավարման, նոր ժամանող բնակիչների սոցիալական պահանջները բավարարելու և աշխատանքային պայմանների ապահովման խնդիրների լուծման վրա:

Տեղափոխվելով մեծ քաղաքներ՝ գյուղաբնակները շարունակում էին ապրել մեկտեղված՝ ստեղծելով «քաղաքային գյուղեր» և, պահպանելով ավանդական արժեքները, ներկայացնում էին ինքնատիպ մշակութային ինքնություն: Նման իրավիճակին հարկավոր է հավելել, որ գյուղաբնակների արժեհամակարգը և կարևոր հարցերի նկատմամբ մոտեցումները մնացել էին գրեթե անփոփոխ: Հասարակական կարծիքի հարցման արդյունքներից մեկի համաձայն՝ բնակչության 28,7 տոկոսն էր միայն կողմ արտահայտվում աղջիկների բարձրագույն կրթությանը, տղամարդկանց 86 տոկոսը անթույլատրելի էր համարում կանանց հայտնվելը հասարակական վայրերում՝ առանց գլխաշորերի: Գյուղական բնակչության 40 տոկոսը տակավին լուրջ դժվարություններ ուներ ռադիոհաղորդումների լեզուն ընկալելու հարցում²⁰⁶: Հանդիպելով նման դժվարությունների և շատ հաճախ բացահայտ խաբկանքների, ինչպես նաև հուսահատվելով, թե՛ իշխանության բարձր էշելոններում, թե՛ տեղական մակարդակում իշխանավորների կողմից լիազորությունների չարաշահման, կաշառակերության և կոռուպցիայի զգալի չափերից նոր բնակչությունը բավականին խոցելի դարձավ զանազան սոցիալական ու քաղաքական հոսանքների և գաղափարախոսությունների նկատմամբ: Հետևաբար, ծայրահեղ ազգայնական, և հատկապես կրոնական բնույթի ցանկացած օգնության կոչ նրանք ոգևորությամբ էին ընդունում: Հարկ է հավելել, որ նրանք գերադասում էին ապրել իրար մոտ, որն էլ ավելի էր հեշտացնում նրանց հետ հարաբերությունների հաստատման, հաղորդակցման ու քաղաքական նպատակներով մոբիլիզացման ջանքերը²⁰⁷:

Թուրքիայում ուրբանիզացման նման բարձր ցուցանիշները ունեցան ոչ միայն հասարակական-քաղաքական, այլ նաև՝ մշակութային հետևանքներ: Ինչպես նշում է Սալտը, արևմտյան քաղաքների «անատո-

²⁰⁶ Տես Saeed, նշվ. աշխ., էջ 189:

²⁰⁷ Տես Karpat, *Turkish democracy at impasse*, p. 18:

լիացումը» առաջացրեց թուրքական ազգային մշակույթի հիմնարար վերագնահատման պահանջ, քանզի որոշ ուսումնասիրողների կարծիքով տեղի էր ունենում ոչ թե մշակութային երկվության խորացում, այլ՝ մշակույթների ակնհայտ բախում²⁰⁸: Երկրում ընթացող ուրբանիզացման և սոցիալ-տնտեսական բնույթի խնդիրների սրացման հետ գուզընթաց ընդլայնվեց զանազան կրոնական կազմակերպությունների, շարժումների գործունեությունը: Բազմաթիվ մարդիկ, լքելով ավանդական համայնքները, հայտնվում էին մեծ քաղաքներում՝ ակամայից դառնալով նոր սոցիալական իրականության մաս: Կրոնական սկզբունքների վրա հիմնված սոցիալական աջակցության խմբերի կենսունակության պատճառներից մեկն այն է, որ կրոնական գիտելիքների հետ միասին նրանք մարդկանց առաջարկում են համայնքային պատկանելիություն, մարդկային ընկերակցություն և ինչ-որ առումով նաև նոր ինքնություն²⁰⁹:

Ինչպես նշվեց, 1980-ական թվականների կեսերին Օզալի հասցեին հնչող մեղադրանքներն իսլամի սոցիալ-քաղաքական ակտիվացմանը նպաստելու առումով շարունակական բնույթ էին կրում, սակայն սակավաթիվ քաղաքական գործիչներ էին ժամանակին գիտակցում, որ Օզալն իսլամի վերածննդին նպաստեց ոչ միայն հասարակությունում իսլամական մշակույթի, խորհրդանիշների, գաղափարների ուղղակի վերաներարկմամբ, այլ նաև՝ տնտեսական ազատականացման քաղաքականության միջոցով: Իրականում, Օզալի տնտեսական բարեփոխումների շնորհիվ իսլամական կամ, ինչպես ընդունված է կոչել, «կանաչ կապիտալը» աննախադեպ վերելք ապրեց, ավելին, ակնհայտ էր, որ առանց համապատասխան ֆինանսական աջակցության իսլամական շարժումների, կազմակերպությունների գործունեությունը և Բարոյություն կուսակցության ճոխ նախընտրական քարոզարշավներն անհնար կլինեին: 1985 — 1990-ական թթ. դարձան շրջադարձային տարիներ իսլամական կապիտալի ակտիվ շրջանառության առումով: Այդ գործընթացի համար կարևորագույն խթան հանդիսացավ նախ սաուդյան, ապա նաև՝ այլ արաբական պետությունների կապիտալ ներդրումները և արտագնա աշխատանքի մեկնածուների դրամական միջոցներ

²⁰⁸ Steu Salt, *Nationalism and the Rise of Islamic sentiment*, p. 23:

²⁰⁹ Steu Ayata, *Ideology, social bases*, p. 60:

րի փոխանցումը (պաշտոնական տվյալների համաձայն՝ արտերկրում աշխատող 4 մլն թուրքերի դրամական փոխանցումները 1993 – 1998 թթ. ընթացքում կազմեցին 21 մլրդ ԱՄՆ-ի դոլար)²¹⁰: Շուկայական տնտեսության ընձեռած հնարավորություններից օգտվեցին նաև կրոնական կազմակերպություններն ու միաբանությունները, որոնք էական ներդրումներ կատարեցին տնտեսության եկամտաբեր ոլորտներում: Որոշակի վերապահումներով կարելի է պնդել, որ ԲԿ-ն հավակնում էր դառնալ երկրում հետզհետե ակտիվացող «կանաչ կապիտալի» քաղաքական շահերի պաշտպանը:

Ի հակադրություն 1971 թ. հիմնված «Թուրքիայի արդյունաբերողների և գործարարների ընկերության» (հայտնի է «*TÜSIAD*» անվանմամբ - *Türk Sanayiciler ve İşadamları Derneği*)՝ փոքր և միջին բիզնեսի զարգացման շնորհիվ երևան եկած նոր էլիտան կամ, ինչպես ընդունված էր կոչել «Անատոլիայի վագրերը», 1990 թ. մայիսի 5-ին Ստամբուլում հիմնադրեց «Անկախ արդյունաբերողների և գործարարների ընկերությունը» (հայտնի է «*MÜSIAD*» անվանմամբ - *Müstakil Sanayiciler ve İşadamları Derneği*): Նրանք երկար ժամանակ որպես ընկերության խորհրդանիշ օգտագործում էին «M» տառը, որն ավելի շուտ մահմեդական (թուրք.՝ *Müslüman*) բառի առաջին տառն էր: Նրանք մտադիր էին ստեղծել նոր «խլամական տնտեսական համակարգ»՝ որպես գոյություն ունեցող «կապիտալիստական համակարգի» այլընտրանք: Նրա անդամների ղեկավարած ձեռնարկությունների տարեկան եկամուտը կազմում էր մոտ 2,79 մլրդ ԱՄՆ-ի դոլար: Նրա անդամներն ակտիվ գործունեություն ծավալեցին տնտեսության գրեթե բոլոր եկամտաբեր ոլորտներում՝ շինանյութերի արտադրության, տեքստիլ, քիմիական և մետալուրգիական, ինչպես նաև սննդի արդյունաբերության²¹¹: Կազմակերպությանն անդամակցում էին մի շարք ազդեցիկ առևտրական ընկերություններ, որոնց մեջ առանձնանում էր ԲԿ-ի քաղաքական հենարան համարվող Քոնիայում գործող «Քոմբասան-հոլդինգը» (*Kombasan holding*) (հիմնադրված 1985 թ.), որն առևտրական ընկերությունների

²¹⁰ Sbu Турецкая Республика, Справочник, 2000, с. 17:

²¹¹ Sbu Nilüfer Narlı, *The rise of Islamist movements in Turkey*, Middle East Review of International Affairs, v. 3/3, 1999; //www.biu.ac.il/SOC/besa/meria.html:

ցանց է մոտ 30000 բաժնետերերով, որոնց մեծ մասը Գերմանիայում բնակվող թուրքերն են, վերջիններիս վրա էր հիմնված նաև «Յըմփաշ-հոլդինգի» (*Yimpaş-holding*) (հիմնադրված 1982 թ.) գործունեությունը: 1990-ական թվականներին Քոնիայում օրինական և ընդհատակյա կարգով գործում էին նմանատիպ մոտ 50 հոլդինգներ²¹²: Ի տարբերություն «ԹՅՈՒՄԻԱԳ»-ից, որի հիմնական մասնաճյուղերը գտնվում են Ստամբուլում և Մարմարայի տնտեսապես զարգացած շրջաններում, և որն ունի ընդամենը 400 անդամ, «ՄՅՈՒՄԻԱԳ»-ի մասնաճյուղերը գործում են ամբողջ երկրում՝ հատկապես երկրի կենտրոնական և արևելյան շրջաններում, և նրա անդամների թիվը հասնում է 3000-ի, այն ունի նաև ներկայացուցչություններ աշխարհի 20 երկրներում: Կազմակերպությունը ոչ միայն ակտիվորեն աջակցում է փոքր և միջին բիզնեսի զարգացմանը, պաշտպանում նրանց շահերը, այլ նաև կատարում է գիտահետազոտական աշխատանք՝ երկրի տնտեսության վերաբերյալ: Փոխարենը «ԹՅՈՒՄԻԱԳ»-ը հիմնականում օգնում է այն գերիզոր ընկերություններին, որոնք շուկայում ունեն մենաշնորհային դիրքեր, այն նաև կողմ է Եվրամիության հետ տնտեսական և քաղաքական շուտափույթ ինտեգրման գործընթացին: «ՄՅՈՒՄԻԱԳ»-ը, ԲԿ-ի հետ միասին, դեմ էր արտահայտվում Եվրամիության հետ Մաքսային միության գաղափարին և կողմ էր իսլամական երկրների հետ տնտեսական հարաբերությունների խորացմանը²¹³: Կազմակերպությունը դրամաշնորհներ էր տրամադրում իսլամական երկրների հետ առևտրական գործունեություն ծավալելու հայտ ներկայացրած թեկնածուներին: Նմանատիպ նախագծերից մեկը «Բամբակյա միություն» ծրագիրն էր, որը ներառում էր Թուրքիան, Պակիստանը, Ուզբեկստանը և Թուրքմենստանը, և որի շնորհիվ

²¹² Angel Rabasa & Stephen Larrabee, *The rise of political Islam in Turkey*, RAND corp., Santa Monica, 2008, p. 57.

²¹³ Ств Н. Ульяновко, МЮСИАД и ТЮСИАД: “мусульманский” и “светский” варианты развития экономики страны: чья возмет?, Азия и Африка сегодня, но. 9, 2003, сс. 50-51: #

նախատեսվում էր բամբակի արտադրության և արտահանման ոլորտում տարածաշրջանում մենաշնորհային դիրք գրավել²¹⁴:

Ֆինանսա-տնտեսական ոլորտում ազդեցիկ դիրքեր էր գրավել «Իլիաս-հոլդինգ»-ը (*Ilhas holding*), որի կազմի մեջ էին մտնում 54 ազդեցիկ առևտրական ընկերություն, 17 ՋԼՄ-ներ, «Թյուրքիյե» (*Türkiye*) օրաթերթը, տեղեկատվական ու գովազդային գործակալություններ: Թուրքիայում լայնածավալ տնտեսական գործունեություն էին ծավալել սատոլյան դրամազլիտով աշխատող «Ֆայսալ-ֆինանս» (*Faysal finans*) և Ֆեթուլահ Գյուլենին պատկանող «Ասիա-ֆինանս» (*Asya finans*) առևտրական տները, որոնց կողմից հիմնադրված իսլամական բանկերը թեև դանդաղ, սակայն ընդարձակում էին իրենց գործունեության աշխարհագրությունը: Կարևոր դրամատներից էին նաև «Ուլկերը» (*Ülker*), «Իմբազը» (*İmbaz*), որոնք, տիրապետում էին ազդեցիկ դրամազլիսի և լծակների²¹⁵:

Իսլամական շարժումների ակտիվացումը և ԲԿ-ի քաղաքական վերելքը մի կողմից, իսկ տնտեսական գործընթացներում իսլամական կապիտալի աճող կարևորությունը մյուս կողմից համընթացում փոխկապակցված գործընթացներ էին: ԲԿ-ի ակտիվացումն արտացոլեց նաև հասարակական և տնտեսական էլիտար դիրք ձեռք բերած իսլամական բուրժուազիայի շահերը: Այսպիսով, 1990-ական թվաների կեսերին ակնհայտ էր, որ «ՄՅՈՒՄԻԱԳ»-ի և ԲԿ-ի միջև առկա էր շահերի համընկնում ու ակտիվ համագործակցություն: Ակնհայտ էր նաև քաղաքական իսլամի կողքին հստակորեն առանձնանում էր տնտեսական իսլամը՝ գործունեության համակարգային միտումներով:

²¹⁴ Stiu Николай Киреев, Религиозный экстремизм – угроза внутренней стабильности Турции//Ближний Восток: Проблемы региональной безопасности, Москва, 2000, сс. 97-98:

2:2 Իսլամական շարժումները. մտավորականություն

1970 – 1990-ական թթ. քաղաքական իսլամի վերածնունդը ներառեց տարբեր շահեր ու հետաքրքրություններ ներկայացնող հասարակության շերտերը: Քաղաքական և տնտեսական մակարդակներում իսլամի վերածննդի և գաղափարական ու գիտական օրինականության հաստատման գործում մեծ ավանդ են ներդրել դեռ 1940-ականներից ի վեր երկրում ակտիվ գործունեություն ծավալած «մահմեդական մտավորականները»²¹⁶: Օգդալզան, փորձելով վերլուծել մահմեդական մտավորականների բնութագրական առանձնահատկությունները, նշում է, որ նրանք մի խումբ հեղինակներ են, հիմնականում լրագրողներ, վերլուծաբաններ, որոնց մեծ մասը ոչ միայն չի ստացել կրոնական բարձրագույն կրթություն, այլև աշխարհիկ բուհերի շրջանավարտներ են²¹⁷: Նա նաև նշում է, որ մահմեդական մտավորականները քաջատեղյակ լինելով արևմտյան արժեքներին և մշակույթին մերժում են դրանց կուրորեն կիրառումը պետության կերտման և պետական հաստատությունների ձևավորման գործում: Նրանք կրոնական ուղերձները, իսլամի պատվիրանները փոխարինում են առօրյա իրականությանը համահունչ լեզվով, նրանք լրջորեն զանազանվում են մտավորականության կենտրոնամետ հոսանքներից, ներկայանալով որպես թուրքական մշակույթի նոր ուղղության ջատագովներ²¹⁸: Միկերի կարծիքով՝ մահմեդական մտավորականների վերելքի և նրանց աշխատանքների նկատմամբ հասարակական

²¹⁶ Ըստ Մայքլ Միկերի «մահմեդական մտավորականներ» ինքնանվանումը օգտագործվում է հենց իրենց՝ գրողների, գիտնականների և մտավորականների կողմից, ապացուցելու համար, որ նրանք ստեղծագործում են ճշմարիտ հավատացյալի, և ոչ թե՛ իսլամի տեսանկյունից: Stu Mickael Meeker, *The new Muslim intellectuals in the Turkish republic// Islam in Modern Turkey. Religion, politics and literature in a Secular State*, R. Tapper, London, Tauris, 1991, p. 189:

²¹⁷ Տես Elizabeth Özdalga, *East and West as symbols of good and evil. Turkish Muslim intellectuals facing modernity. The Middle East viewed from the North, Papers from the First Nordic Conference on Middle Eastern Studies*, Uppsala, 1989, eds. Utas B. & Vikør Knut S., Bergen: Alma Mater, for the Nordic Society for Middle Eastern Studies, 1992, p. 74:

²¹⁸ Նույն տեղում:

պահանջի բացատրությունների շարքում հատուկ նշանակություն ուներ ժամանակաշրջանի գաղափարական լճացումը, որի համատեքստում իսլամը դիտվում էր որպես արդիականության և ավանդույթի միջև խորացող պայքարի, սոցիալիստական գաղափարների ակտիվացման և քեմալիզմի ժամանակավոր նահանջի տարիների միակ գաղափարական այլընտրանքը: Մական հեղինակի կարծիքով, մահմեդական մտավորականները՝ խոսելով իսլամի մասին, ամենևին էլ նկատի չունեն ավանդական, խստապահանջ իսլամի վերակիրառումը, այլ խոսում են այն իդեալական իսլամի մասին, որն երբեք գոյություն չի ունեցել Թուրքիայում, որի առանցքը աստվածային հայտնության վրա հիմնված կրոնական կենսակերպն է²¹⁹: Իսլամին, աշխարհիկ իրավակարգին ու քեմալականներին առնչվող թուրք մտավորականների ստեղծագործությունները վերջին 20-30 տարիների ընթացքում լայն պահանջարկ են վայելել Թուրքիայում: Ստորև ներկայացնում ենք այդ հեղինակներից մի քանիսին:

Հիշատակության արժանի հեղինակներից է Նեջիփ Ֆազլլ Քըսաբյուրեքը, որը 1940-ական թվականներից մինչև իր մահը՝ 1983 թ., հրատարակել է մեծ թվով արժեքավոր աշխատություններ, որոնք նկատելիորեն ազդել են ժամանակի և հետագա սերունդների աշխարհընկալման և հայացքների ձևավորման վրա: 1943 թ. նա սկսեց տպագրել «Մեծ Արևելք» (*Büyük Doğu*) շաբաթաթերթը, որը, ժամանակի գրաքննության պայմաններում, շարունակեց լույս տեսնել մինչև 1960-ական թթ.: Օգդալգայի կարծիքով՝ 1970-ական թթ. իսլամամետ գրականության և մամուլի էջերը կրում էին այդ պարբերականի գաղափարական դրոշմը²²⁰: Հեղինակին հաջողվել էր առանձնահատուկ գրառճով ներկայացնել թուրք հասարակության առջև ծառայած բարդ խնդիրների էությունը և իրական իսլամական արժեքներին վերադառնալու կարևորությունը:

Իսլամական սկզբունքներ դավանող ազդեցիկ մտավորականներից է Ալի Բուլաչը, որի գրքերը դեռ 1970-ական թվականներից ի վեր ունենին մեծ պահանջարկ («Մեր ժամանակների կարգերը և դրույթները», «Մտավորականության խնդիրները իսլամական աշխարհում»),

²¹⁹ Տես Meeker, նշվ. աշխ., էջ 216:

²²⁰ Տես Özdalga, նշվ. աշխ., էջ 75: Գործում է նաև Քըսաբյուրեքին նվիրված ինտերնետային կայք <http://www.necipfazil.com>:

«Մոցիալական փոփոխությունը իսլամական աշխարհում»): Քննադատելով կապիտալիստական ու խորհրդային զարգացման մոդելները, հասարակության, ընտանիքի ու անհատի բարոյագրկման առկա միտումները՝ նա փոխարենը արդարացնում է իսլամական արժեքների վրա հիմնված սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունների կենսունակության դրույթները և հավելում, որ հարկավոր է հրաժարվել օտարածին արժեքներից: Այի Բուլաչը ակտիվ է նաև այսօր և պարբերաբար նյութեր է տպագրում թուրքական մի շարք օրաթերթում:

Ռասիմ Օզդենորեն «Ի՞նչ նպատակով է անհրաժեշտ ձուն կոտրել», «Մեր մտածելակերպը մոլորեցնող բառեր» և մի շարք այլ աշխատություններում քննարկել է արևմտյան քաղաքակրթության արժեհամակարգի որոշ դրվագներ ու փորձել ապացուցել, որ Թուրքիայի կողմից արևմտյան արժեքների անվերապահ ընդունումը մոլորության արդյունք է, ուստի, «ժամանակակից թուրքին հարկավոր է հստակորեն ընկալել արևմտյանի և իսլամականի միջև առկա տարբերությունները, եթե տակավին կենդանի է Թուրքիայում իսլամական հասարակության կառուցման երազանքը²²¹:

Ուշագրավ դիտարկումներ ունեն «*Milli Gazete*» և «*Yeni Şafak*» պարբերականների լրագրող և արձակագիր Իսմեթ Օզելը: «Երեք հիմնախնդիրներ: Տեխնիկա, քաղաքակրթություն և օտարում» աշխատությունում նրան հաջողվել է արևմուտքի պարտադրած երեք հիմնախնդիրների վրա կառուցել սեփական թեզը՝ հանդես գալով իսլամական աշխարհի և քաղաքակրթական արժեքների մշտական գերակայության դիրքերից²²²: Օզելը պատկանում է իսլամական մտավորականների այն սերնդին, որը մերժում է հասարակության վերևից-ներքև վերաիսլամացման քաղաքատոմսը, որն առաջարկել են Ազգային փրկություն և Բարօրություն կուսակցությունները, փոխարենը նա կողմ է արտահատվում է «հասարակության վերաիսլամացմանը ներսից»²²³:

²²¹ Stu Meeker, նշվ. աշխ., էջ 208:

²²² Նույն տեղում, էջ 197-216:

²²³ Stu Reçep Boztemur, *Political Islam in secular Turkey in 2000: Change in rhetoric towards Westernization, Human Rights and Democracy*, International Journal of Turkish Studies 7, no. 1-2, 2001, p. 132:

Իսլամական մտավորականների շարքին է դասվում նաև Սադրը Ալբայրաքը (ծնվ. 1942 թ.), որն արդեն 30 տարեկան հասակում սկսեց ակտիվորեն մասնակցել իսլամական շարժումների գաղափարական հիմնավորման գործընթացին: Իր մենագրություններում («*Կրոնական պայքարը Թուրքիայում*», «*Շամանակակից արմատականները*», «*Միակուսակցական ժամանակաշրջանը և արևմտականացումը*», «*Իսլամականության ծնունդը Թուրքիայում*», «*ԱՓԿ-ի դատավարությունը և սեպտեմբերի 12-ը*», «*ՈՒՐ է գնում իսլամական աշխարհը*» և այլն) հանդես գալով քննադատական դիրքերից՝ Ալբայրաքին հաջողվել է հարցականի տակ դնել քեմալիզմի հակակրոնական քաղաքականությունը արդյունավետությունը, ինչպես նաև հանրապետության շրջանում իրականացված կրոնական քաղաքականության նպատակահարմարությունը: Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ Ալբայրաքի աշխատանքներում զգալի չափաբաժին ունեն սկզբնաղբյուրները՝ պաշտոնական նամակները, հեռագրերը, խորհրդարանական ելույթները և այլն: Նա ակտիվորեն ներգրավված է եղել նաև Էրբաքանի գլխավորած «Ազգային տեսակետ» շարժման մեջ, որի կողմից թե 1970-ական, թե 1990-ական թվականներին քանիցս առաջադրվել է նաև պատգամավորության թեկնածու²²⁴:

Մեծ հեղինակություն են վայելում նաև Քադիր Մըսթուֆայի և Բեքիր Բեքիր ստեղծագործությունները²²⁵: Վերջին երկուսի, ինչպես նաև վերոհիշյալ հեղինակների աշխատանքները, իսլամական շարժումներին ու դրանց գաղափարախոսներին սնում են քեմալական հեղափոխության վերաբերյալ նոր, վերանայված մոտեցումներով, Քեմալին ներկայացնելով որպես միակուսակցական համակարգի բռնապետ, որն իր կամքը բռնի ուժով պարտադրել էր թուրք հասարակությանը:

²²⁴ Սադրը Ալբայրաքի մասին առավել մանրամասն տես իր ինտերնետային կայքում www.sadikalbayrak.com:

²²⁵ Տես <http://www.kadirmisiroglu.com/> և <http://www.risale-inur.org/11.htm>:

2:2:1 Իսլամական կազմակերպությունների գործունեությունը

Թեև Թուրքիան վայելում է աշխարհիկ իրավակարգի ջատագով պետության հեղինակություն, այնուհանդերձ, որոշ ուսումնասիրողների կարծիքով՝ իսլամը Թուրքիայում առավել բազմատարր է ներկայացված, քան ցանկացած այլ իսլամադավան պետությունում: Թուրքիայի իսլամական շարժումները երկրի քաղաքական իրականության անքակտելի բաղադրիչներն են, որոնք նպատակ են հետապնդում հիմնադրել արմատապես նոր բարոյական չափորոշիչներ, որոնք հիմնված են իսլամի գաղափարախոսության վրա՝ շեշտադրելով անհատական, ավանդական և սոցիալական արժեքների կարևորությունը: Հանրապետական Թուրքիայում իսլամական շարժումների բազմազանությունը երկրում ընթացող ժողովրդավարական զարգացումների, ընդարձակվող շուկայական տնտեսության, այլընտրանքային աշխարհայացքների ներմուծման և կրթության հարաճուն նշանակության հետևանք է: Երկրում գործում են մեծաքանակ կրոնական միաբանություններ, շարժումներ, կազմակերպություններ, հիմնադրամներ, որոնք իրարից տարբերվում են կազմակերպական, հետևորդների սոցիալական ծագման և հետապնդած նպատակների առումով: Իսլամի հասարակական ազդեցության դեմ քեմալիզմի մղած պայքարի շնորհիվ այս շարժումները հանրային գիտակցության մեջ պահպանեցին կենդանի մնացած միակ «կազմակերպված ուժի» հեղինակությունը: Հանրապետության գոյության ընթացքում սոցիալական քաղաքականության ոլորտում արմատական բարեփոխումների իրականացումն անտեսվեց, որի հետևանքով հատկապես թարիքաթները և այլ կրոնական կազմակերպությունները սկսեցին հանդես գալ որպես սոցիալական ծառայություններ մատուցող շարժումներ՝ հասարակության տարբեր խավերին տրամադրելով սոցիալական, ֆինանսական, բնակարանային և կրթական զգալի օժանդակություն: Խոսելով հանրապետության շրջանում թարիքաթների աճող հեղինակության մասին՝ Նարլըն նշում է, որ Թուրքիայի սոցիալական

պաշտպանությունից գրկված բնակչության առնվազն 30 տոկոսը, ի դեմս թարիքաթների, ձեռք բերեցին օժանդակության նոր աղբյուր²²⁶:

Թվում է Թուրքիայում գործող տարաբնույթ իսլամական շարժումներն ունեն մեկ նպատակ, այն է՝ համատեղել բոլոր ջանքերը արմատական աշխարհիկ իրավակարգի դեմ պայքարելու համար, սակայն, իսլամական շարժումները Թուրքիայում երբեք միասնաբար հանդես չեն եկել: Որոշ ուսումնասիրողներ հակված են կարծելու, որ սուֆիական միաբանությունները կամ եղբայրությունները (*tarikah*), իսլամական խմբերը կամ համայնքները (*cemaat*) և երկրում գործող ծայրահեղական-ահաբեկչական խմբավորումները հարկ է դիտել մեկ հարթության վրա, սակայն պետք է նշել, որ դրանք ունեն գործառության և մարտավարական էական տարբերություններ: Այդ իսկ պատճառով, Թուրքիայի պարագայում հարկավոր է խուսափել բազմաթիվ տարբերակումներից, որոնք ավելի են դժվարացնում նման խմբերի ուսումնասիրությունը: Դատելով շարժումների մարտավարական ու ռազմավարական դիրքորոշումներից կարելի է կատարել դրանց պայմանական գանազանում՝ չափավորների ու հեղափոխականների: Առաջին խմբի համար բնութագրական է կրոնական գաղափարախոսության օգտագործման, մշակութային ազդեցության կիրառման գործելաճը: Նրանք, ակնհայտորեն հակադրվելով աշխարհիկ կարգերին, դեմ են հակասահմանադրական եղանակներով պայքարի տարբերակին, կողմնակից են հասարակարգի փոփոխությանը, կրոնական գաղափարախոսության ու արժեքների վերելքին: Նրանք իշխանությունը դիտում են միջոց, այլ ոչ թե՝ նպատակ: Երկրորդ՝ ծայրահեղական խմբի համար հասարակական-քաղաքական իրականության ընկալումն ունի միանգամայն այլ սկզբունքներ, ուստի, նրանց համար իշխանության հասնելու միակ ձևաչափը միջոցների մեջ խտրականություն չդնելն է:

Առաջին խմբի մաս կազմող թարիքաթները²²⁷ հիմնադրվել են դեռ 10-րդ դարում՝ «կանխելու համար իսլամի վերածումը սառը և ձևական գաղափարախոսության, ձգտելով այն պահպանել որպես անմիջական և

²²⁶ Şbu Nilüfer Narlı, *The victory of the Welfare party: A veiled revolution?*, Turkish Daily News, 1994, 6 April:

²²⁷ Մոլի հավատացյալներ, որոնք մեկտեղվել են իսլամի ճշմարիտ ուղու պահպանման համար (թարիքաթ - բառացիորեն թարգմանվում է «ուղի»):

կարեկցող հավատք»²²⁸: Թարիքաթներին էին պատկանում հսկայական հողատարածքներ, կրոնական նշանակության կառույցներ, նրանց առաջնորդներն ունեին հսկայական հեղինակություն, ուստի, ինչպես Միլերն է նշում, հաճախ նրանց դիրքորոշումները, հրամաններն ավելի մեծ կշիռ ունեին քան՝ կենտրոնական իշխանությանը²²⁹:

Ինչպես նշվեց՝ միակուսակցական համակարգի տարիներին իշխանությունները մշտապես հետապնդումներ ու բռնություններ էին կիրառում դրանց անդամների նկատմամբ: Սակայն ԴԿ-ի (1950 – 1960 թթ.) իշխանության ժամանակահատվածում և Արդարություն կուսակցության գոյության տարիներին (1960 – 1970-ական թթ.) այս շարժումներին գործունեության լայն դաշտ տրամադրվեց, թեև նրանց գործունեությունը չօրինականացվեց: 1991 թ. քրեական օրենսգրքի 163-րդ հոդվածը չեղյալ հայտարարվեց, որի հետևանքով սույն միաբանությունների գործունեությունն զգալիորեն դյուրացավ: 1995 թ. ընտրությունների նախօրեին Թանսու Չիլերը նրանց անուղղակի համագործակցության կոչ արեց: Միաբանությունները սկսեցին բացահայտորեն ակտիվ մասնակցություն ունենալ քաղաքական ու սոցիալ-մշակութային գործընթացներին, թեև 1925 թ. օրենքը տակավին ուժի մեջ էր: Կրամերը կարծում է, որ թարիքաթների նպատակը կրթական և սոցիալական ցանցերի ստեղծման միջոցով մշակութային հեղափոխության իրականացումն էր, ոչ թե՝ քաղաքական անհնազանդությունը կամ զինված հեղաշրջումը²³⁰: Մեր համոզմամբ, նրանց նպատակը գործող աշխարհիկ պետական համակարգին գաղափարական այլընտրանքի ստեղծումն է: Այս իսկ նպատակով մեծ թվով քեմալականների համար թարիքաթների գործունեությունն առավել վտանգավոր էր, քան՝ քաղաքական կուսակցությունների ակտիվությունը: Մուամար Քալաֆը, ներկայանալով որպես մոլի քեմալական,

²²⁸ Stü Narlı, *The rise of Islamist movements*, p. 39:

²²⁹ Stü A. Миллер, *Краткая история Турции*, Москва, 1948, сс. 191-192: Թարիքաթների վերաբերյալ առավել մանրամասն տե՛ս Беляев Е., *Мусульманское сектанство*, М. 1957; Richard Tapper (ed.), *Islam in Modern Turkey*, London, Tauris, 1991:

²³⁰ Heinz Kramer, *A changing Turkey: the challenge to Europe and the United States*, Washington, D.C. , Brookings Institution Press, 2000, p. 63.

պնդում է, որ կրոնական միաբանությունների, ազդեցիկ շեյխերի, դերվիշների ու հետնորդների գոյության փաստը վկայում է այն մասին, որ քենալիզմն 82 տարիների ընթացքում անկարող է եղել մաքրել երկիրը կրոնական մոլեռանդներից ու հետադիմականներից²³¹:

Երկրում գործող կրոնական միաբանությունների, կրոնական միությունների, աղանդների ու կազմակերպությունների թիվը տատանվում է 50-ից²³² - 677-ի²³³ միջակայքում: Ձեմալ Քարաքաշի վերջին հետազոտությունում նշվում է 130 թիվը և մատնանշվում այդ կազմակերպությունների 10 մլն անդամների մասին²³⁴: Երկրում գործող առավել հայտնի կազմավորումներից էին բեքթաշին, մկելվին, նուրջուն, սուլեյմանջըն և նաքշիբենդի²³⁵:

Հանրապետության շրջանում նաքշիբենդի (*naksibendi*) միաբանությունն երկրի աշխարհիկացման արմատական հակառակորդներից էր: Իսլամական աշխարհում մեծ հեղինակություն վայելող այս ազդեցիկ միաբանությունն իր գործունեությունը սկսել է դեռ 16-րդ դարում Հնդկաստանի և Աֆղանստանի տարածքներում, հետագա դարերի ընթացքում, ընդարձակելով իր գործունեության ոլորտները, վերածվել է ազդեցիկ քաղաքական ու գաղափարական ուժի: Աղանդի մի շարք առաջնորդներ, ներգրավվելով ներքաղաքական քաղաքական գործընթացների մեջ, դարձան ազդեցիկ քաղաքական գործիչներ: Թ. Օզալը, հանդիսանալով այդ միաբանության անդամ, 1980-ական թթ. զգալիորեն աջակցեց նրանց, տրամադրեց գործունեության լայն դաշտ և ազդեցիկ պետական պաշտոններ՝ ապահովելու համար նրանց օժանդակությունը իր քաղաքական ձեռնարկումներում: Ավելին. Մ. Մոնշիպուրին կարծում է, որ Օզալն իր տնտեսական բարեփոխումների հաջողության համար

²³¹ Kaylan, *The Kemalists*, p. 386.

²³² *Stu Akşam*, Ocak 14, 1997, *Milliyet Ocak* 19, 1997, *Ocak* 20, 1997:

²³³ *Stu Kaylan*, նշվ. աշխ., էջ 384:

²³⁴ Cemal Karakas, *Turkey: Islam and Laicism Between the Interests of State, Politics, and Society*, PRIF Reports No. 78, 2007, p. 20.

²³⁵ Առավել մանրամասն տես Richard Tapper (ed.), *Islam in Modern Turkey*, London (Tauris) 1991:

մեծապես պարտական էր հենց նաքշիբենդիներին²³⁶: Օգալը պարտադրեց կառավարությանը ընդունել հատուկ որոշում, որով կթույլատրվեր իր մորը՝ Հաֆիզեին, թաղել այդ միաբանության շեյխ Սալիդ Քոթբուի դամբարանի կողքին՝ Սուլեյմանիյե մզկիթում²³⁷: 2001 թ. Թուրգութ Օգալի եղբոր՝ Յուսուֆ Բոզբուրդ Օգալին ևս թաղեցին այդ դամբարանում²³⁸: Այս միաբանության հիմնական գործունեությունը տարածվում էր Ստամբուլում, Քոնիայում, Բիթլիսում, Մարդինում, Ադրյամանում, Մալաթիայում: Նաքշիբենդիներին են պատկանում «*İslam dergisi*» (Իսլամի ամսագիր), «*Panzehir*» (Հակաթույն), «*Kadin ve aile*» (Կին և ընտանիք), «*İlim ve sanat*» (Գիտելիք և արվեստ) պարբերականները, որոնք լայնորեն շրջանառվում են երկրում²³⁹:

Ստամբուլի տարբեր հատվածներում ստեղծվել էին այդ միաբանության մի քանի մասնաճյուղեր՝ Նուրեդին Չոշանի գլխավորությամբ գործող ամենահարուստ ու ամենաազդեցիկ Իսբենդերփաշան, ոչ պակաս ազդեցիկ Էրենքոյ համայնքը (*Erenköy cemaati*), առավել պահպանողական ու նեո-նաքշիբենդիական Սուլեյմանջըն, Իսմայիլ Ադա համայնքը (*Ismayil Ağa Cemaati*)՝ Մահմուդ Ուսթասմանօղլուի գլխավորությամբ, ինչպես նաև՝ Ադրյամանի Մենզիլ համայնքը (*Menzil Cemaati*)²⁴⁰: Ուշագրավ է, որ Յավուզը այս մասնաճյուղերը ներկայացնում է որպես նաքշիբենդիի ճյուղավորումները, իսկ որոշ ուսումնասիրողներ հակված են դրանք դիտել որպես միանգամայն անկախ ու զաղափարական տարբեր կողմնորոշում ունեցող կրոնական միաբանություններ:

Էրենքոյ համայնքը, որն իր անունը ստացել է Ստամբուլի համապատասխան շրջանի անունից, հիմնադրվել է Մեհմեդ Էսադ Էֆենդիի կողմից 20-րդ դարի առաջին քառորդին: Վերջինս մահացել է 1931 թ., նրանից հետո նրա հիմնադրած համայնքը ղեկավարել են մասնագիտությամբ հաշվապահ Մահմուդ Սամի Ռամազանօղլուն (մինչև 1984 թ.),

²³⁶ Տես Mahmood Monshipouri, *Islamism, secularism and Human Rights in the Middle East*, London, Boulder Rienner, 1998, p. 110:

²³⁷ Տես Pope, նշվ. աշխ., էջ 322:

²³⁸ Տես Kaylan, նշվ. աշխ., էջ 384:

²³⁹ Տես Narlı, նշվ. աշխ., էջ 54:

²⁴⁰ Տես Yavuz, *Islamic Political identity*, pp. 133-150:

իրավաբան ու մեծահարուստ ձեռնարկատեր Մուսա Թոփբաշը (1984 – 1999 թթ.) և վերջինիս որդին՝ Օսման Նուրի Թոփբաշը (1999 թ.-ից գալստ):²⁴¹ Թե՛ Մեհմեդ Էսադի, թե՛ Ռամազանօղլուի օրոք Աթաթյուրքի կրոնական քաղաքականությունն ենթարկվել է խիստ քննադատության և քարոզվել է իսլամական վարքականոններին հետևելու կարևորությունը՝ աշխարհիկ իրավակարգում ճիշտ կողմնորոշելու համար: Թոփբաշների օրոք, երբ երկրում ստեղծվել էին նոր տնտեսական հնարավորություններ, Էրենքոյ համայնքը քաղաքական գործընթացներից հեռացավ և վերածվեց հասարակական շարժման՝ տնօրինելով մեծ թվով տպագրատներ, բարեգործական հիմնադրամներ և կրթական հաստատություններ: Այս համայնքի անդամ են մեծ թվով պրոֆեսորներ, լրագրողներ, մտավորականներ և ձեռնարկատերեր: Նրա պաշտոնաթերթն է համարվում «*Altınoluk*»-ը²⁴²:

Մյուս հայտնի շարժումը նուրջուն (*nurculuk կամ nur cemaati*) է, որը հիմնադրվել է Բեդիուզաման Սայիդ Նուրսիի (1876 – 1960) կողմից: Այս շարժումն ուներ բավականին ազդեցիկ գաղափարական ակունքներ՝ հիմնված Սայիդ Նուրսիի հանրահայտ «Լույսի տրակտատը» (*Risale-i Nur*) աշխատանքի վրա, որը Ղուրանի մեկնաբանությունն էր՝ բացկացած վեց հազար էջից: Մահմեդական անհատականության վերագտնման և ամրապնդման, ինչպես նաև գիտության կարևորության նոր մեկնաբանության ասպարեզում այս շարժումն ունեցավ կարևոր նշանակություն: Նրա հետևորդները մեծապես օգտագործում էին տպագիր մամուլը և ավանդական հոգևորական ցանցը՝ սեփական գաղափարախոսության տարածման համար: Նրանք մեկնաբանում են Ղուրանը ժամանակակից գիտության և բանականության դիրքերից՝ փորձելով նոր շունչ հաղորդել Անատոլիայի փակ հասարակությանը: Հետևաբար,

²⁴¹ Այս առաջնորդների և նրանց հայացքներն առավել մանրամասն արտացոլված են հետևյալ աշխատություններում և հոդվածներում. Kamil Yılmaz, *M. Esad Erbili, Altınoluk*, Kasım, 1994, ss. 33-34; Mehmet Esad Efendi, *Kenzü'l-Irfan*, İstanbul, Erkam, 1989; Esad Efendi, *Divan*, İstanbul, Erkam, 1991; Esad Efendi, *Mektubat*, İstanbul, Erkam, 1983; Esad Efendi, *Risale-i Esadiyye*, İstanbul, Erkam, 1989; Sadık Dana, *Mahmut Sami Ramazoğlu*, İstanbul, Erkam, 1981, Mahir İz, *Tasavvuf*, İstanbul, Rahle, 1969:

²⁴² Տես Yavuz, *Islamic Political identity*, pp. 144-145:

շարժման գլխավոր մեկնակետը մահմեդական հասարակության երիտասարդացումն էր՝ Ղուրանի արմատապես նոր մեկնաբանման հիման վրա, իսկ նպատակը՝ գիտության և իսլամի համադրումն է: Նուրսիի մահից հետո նրա ղեկավարած շարժման մեջ առաջ եկան տարբեր ուղղություններ, որոնց հիմքում ընկած էր Նուրսիի հեղինակած «*Risale-i Nur*»-ի տարբեր մեկնաբանությունները: Այս հոսանքի ճյուղավորումների մասին քվերը տարբեր են: Ըստ Յավուզի, այն բաժանված է մոտ տասն առանձին գործող խմբերի, Նարլի կարծիքով՝ դրանք չորսն են, իսկ Օքսֆորդի հանրագիտարանում նշվում է միայն երկու խմբերի գոյության մասին՝ «Նոր Ասիա» (*Yeni Asya*) և «Ֆեթիհչի» (*Fetihci*)²⁴³: Այս տարբերությունները վկայում են այն մասին, որ ճյուղավորումները բավականին աղճատված են և չկա հստակ տեղեկատվություն այդ խմբերի գործունեության, գաղափարական ու կազմակերպական կողմնորոշումների մասին: Բացի դրանից, ճյուղավորումների մեծ մասը կարճատև կյանք են ունեցել և լայն ճանաչում չեն ստացել: Օրինակ, «Տալիչների» (*Yazıcılar*) խումբը նուրջիներից անջատվել է դեռ 1962 թ.՝ Հուսեյն Ալթընբաշըքի գլխավորությամբ: Վերջինս ներկայանում էր որպես Նուրսիի օրինական հետևորդ և պնդում, որ իր ղեկավարած խումբը (որն իր անունը ստացել էր «*Risale-i Nur*»-ը ձեռագիր արտատպելու համար) ներկայացրել է Նուրսիի իրական հայացքները: Ալթընբաշըքի մահից հետո (1977 թ.) այդ խումբն ամբողջությամբ մարզինալացվեց և 1980-ականներին արդեն քչերն էին հիշատակում նրան: Վերոհիշյալ «Նոր Ասիան» հիմնական նուրջիներից առանձնացավ 1970-ական թթ.՝ Ջուբեյիր Գյունդուգալփի և Մեհմեդ Քուրթուլարի գլխավորությամբ: Մյուս հայտնի խմբերից էին՝ ա) Ջեհրայի կրթական ու մշակութային հիմնադրամը (*Zehra Eğitim ve Kültür Vakfı*), որն աջակցում էր ԲԿ-ին, բ) Քուրդողլու կամ Էմեք խումբը (*Kurdoğlu*)՝ Մեհմեդ Քուրդողլուի գլխավորությամբ, որը մինչև Օզալի մահն աջակցում էր ՄՀԿ-ին, հետագայում ԲԿ-ին ու Առաքինություն կուսակցություններին, գ) վերոհիշյալ Քըրքնջիի խումբը (հայտնի էր նաև (*Konsey*) «Խորհուրդ» անվամբ, քանզի աջակցում էր ԱԱԽ-ին) նուրջուներից առանձնացել էր 1980 թ. ռազմական հեղաշրջումից հետո և կոչ էր անում Քենան Էվրենին ընդունել որպես «հավատացյալների հրամանատար»,

²⁴³ Stn Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, 1995, v. 3, p. 256.

իսկ վերջինիս հրամաններն իրականացնել անվերապահորեն, քանզի նրա օգնությամբ է Թուրքիան փրկվել սոցիալական ու քաղաքական ցնցումներից, դ) «Աջգիմենդին» (*Aczimendi*), որը գլխավորում էր Մյուսլում Գյունդյուզի կողմից, հիմնադրվել է 1987 թ. Արևելյան Թուրքիայի Էլազըզի նահանգում: Այն ունի հստակ ընդգծված հակաարևմտյան և հակապետական գաղափարախոսություն, ձգտում է ստեղծել խալիֆի կողմից վերահսկվող շարիաթի իրավակարգ²⁴⁴, թեև գաղափարական աստիճանակարգման տեսանկյունից նրա գործունեությունը, գործելաոճը և գաղափարները մերժված են օրինակ նաքչիբենդիների կողմից: Աջգիմենդիի անդամները, որոնք առանձնանում են լայն կրոնական գլխաշորով, երկար հագուստով ու երկար մորուքներով, պնդում են, որ Մուհամեդ մարգարեն ևս հանգնվել է հենց այդ կերպ: Այս համայնքի մասին հանրությունն առիթ ունեցավ առավել շատ մանրամասներ իմանալու 1997 թ. հունվարի 3-ին, երբ նրա ղեկավարի՝ տարեց Մյուսլում Գյունդյուզի ննջարան ներխուժած ոստիկանությունը և լրագրողները հայտնաբերեցին 24-ամյա Ֆաթիմե Շահինին: Վերջինս հետագայում հեռուստաէկրաններից ու մամուլի էջերում պետք նշեր, որ Մ. Գյունդյուզը, օգտվելով իր հոգևոր խոցելիությունից ու անփորձությունից, ստիպել էր նրան ամուսնանալ կրոնական գաղտնի ծիսակատարությունների սկզբունքով: Մ. Գյունդյուզն ազատագրվեց, իսկ Ֆ. Շահինի պատմությունը մոտ մեկ տարի ՋԼՄ-ի ուշադրության կենտրոնում էր, քանզի թե՛ աշխարհիկ իրավակարգի ջատագովների, թե՛ իսլամական սկզբունքներին հարող քաղաքական ու հասարակական գործիչների կողմից քննարկվում էր կնոջ իրավունքների ոտնահարման, կրոնական գլխաշորի պարտադրման, ընտանեկան բռնությունների ու նմանատիպ այլ թեմաների համատեքստում²⁴⁵:

Վերոնշյալ «Ֆեթիհջի» խումբը կամ Ֆեթուլահ Գյուլենի հետևորդներ կոչվող համայնքը, (որը հաճախ ներկայացվում է նաև հենց Նուրջի աղանդի շարունակություն կամ նեո-նուրջիզմ ձևակերպումներով) մեծ

²⁴⁴ Stü Narlı, նշվ. աշխ., էջ 42 և Fulya Atacan, *A Kurdish Islamist group in Modern Turkey: Shifting identities*, Middle Eastern Studies, July 2001, 37, 3, pp. 115-118:

²⁴⁵ Stü Alev Çinar, *Modernity, Islam and Secularism in Turkey: Bodies, places and time*, Minneapolis, University of Minnesota Press, Lond, Public Worlds, vol. 14, pp. 92-98:

հեղինակություն է վայելում թե՛ երկրում, թե՛ նրա սահմաններից դուրս: Գյուլենի ղեկավարությամբ գործող հոսանքը, խմբագրելով Նուրջիի գաղափարական մոտեցումները, 1990-ական թթ. առաջ քաշեց կրոնների երկխոսության, քաղաքացիական հասարակության կառուցման, կրթության և տեղեկատվական տեխնոլոգիաների լայնածավալ օգտագործման պայմանը՝ որպես թուրք հասարակության բարոյական առողջացման ու առաջընթացի կարևորագույն միջոց²⁴⁶: Նա համոզված էր, որ իսլամը, հանդիսանալով երկրի սոցիալական և մշակութային ինքնության իրական հիմքը, հասարակությունում համարժեք չի ներկայացված: Գյուլենը ստեղծել է երկրում և նրա սահմաններից դուրս գործող ՉԼՄ-ի և քիզնեսի հսկայական ցանց. նրան են պատկանում մի շարք ազդեցիկ զանգվածային լրատվամիջոցներ (*Zaman, Today's Zaman, Zafer, Cihan Haber Ajansi, Sizinti, Ekoloji, Yeni Umut, Aksiyon, The Fountain, Samanyolu TV, Mehtap TV, Ebru TV, Burç FM*)²⁴⁷: Բիզնեսի ոլորտից նրան են պատկանում «*İşik sigorta*» ապահովագրական ընկերությունը, «*Bank Asya*»-ն (որն առավել հայտնի է «*Asya Finans*»), վերջինիս ֆինանսական կարողությունները 1999 թ. գնահատվում էին կես մլրդ ԱՄՆ-ի դոլար²⁴⁸: Գյուլենի կողմից են ֆինանսավորվում նաև Թուրքիայում և նրա սահմաններից դուրս մի քանի այլ հեղինակավոր գիտական ու ակադեմիական նախագծեր. օրինակ «*Abant platform*», որը հարավարևմտյան Թուրքիայում պարբերաբար կյոթ սեղաններ ու քննարկումներ է կազմակերպում երկրի կարևորագույն խնդիրների վերաբերյալ: Գրեթե նույն նպատակն են հետապնդում «Եվրասիական երկխոսության նախագիծը», «Միջմշակութային երկխոսության նախագիծը», «Աբրահամյան հանդիպումները» և «Ռ-ՌՄԻ ֆորումը»:

Սակայն «Գյուլենի կայսրության» (ինչպես թուրքական մամուլն է կոչում) հիմնական արժեքը նրան պատկանող մշակութային օջախների, դպրոցների, համալսարանների, հիմնադրամների և հյուրանոցների ցանցն է: 1999 թ. տվյալներով Ինդոնեզիայից մինչև Ադրբեջան ու

²⁴⁶ Stü Hakan Yavuz, *Cleansing Islam from the public sphere*, Journal of International Affairs, v. 54/1, 2000, p. 32:

²⁴⁷ Stü Rabasa and Larabee, *Islam in Turkey*, p. 16:

²⁴⁸ Stü Hakan Yavuz, *Towards an Islamic Liberalism? The Nurcu Movement and Fethullah Gülen*, The Middle East Journal, v. 53/4, 1999, p. 596:

Ռուսաստան և Վրաստանից մինչև Մեծ Բրիտանիա ու Կանադա ձգվող և նրա հովանավորությամբ գործող կրթօջախներում սովորում էին ավելի քան 26000 մարդ²⁴⁹: Ընդհանուր առմամբ միայն Թուրքիայում Գյուլենի համայնքին են պատկանում 88 հիմնադրամներ, 20 միություններ, 128 դպրոցներ, 218 կազմակերպություններ, 500 հանրակացարաններ և Ֆաթիհ համալսարանը Ստամբուլում: Աշխարհի 52 երկրներում գործում են 6 համալսարաններ, 236 ավագ դպրոցներ, 2 տարրական դպրոցներ, լեզվի և համակարգչային ուսուցման 8 կենտրոններ, համալսարանների ընդունելության 6 նախապատրաստական կենտրոններ և 21 ուսանողական հանրակացարաններ²⁵⁰: Սակայն Ռուսաստանի Դաշնության տարածքում Գյուլենի ցանցին պատկանող դպրոցների մեծ մասը 2001 – 2006 թթ. փակվեցին, իսկ 2008 թ. ապրիլին երկրի վճռաբեկ դատարանը երկրի գլխավոր դատախազի միջնորդությամբ ՌԴ-ում Նուրջու կրոնական համայնքի գործունեությունը որակվեց որպես ծայրահեղական և այն երկրի տարածքում արգելվեց²⁵¹:

Դեռ 1990-ական թթ. հասարակական հնչեղություն ստացած (քրդական հարց, աշխարհիկություն, կրոնական գլխաշորի կրում և այլն) մի շարք քննարկումների ժամանակ Գյուլենն առավել զիջողական դիրքորոշում էր որդեգրել, որոնք առավել աչքի ընկան այդ հարցերում ԲԿ-ի առավել աջ դիրքորոշումների համատեքստում: Կազմակերպության հեռագնա ռազմավարությունն էր միջամտել, որպեսզի պետական համակարգի համեմատաբար բարձր պաշտոններում նշանակվեն սեփական ուսումնական հաստատությունների շրջանավարտները²⁵²: Այս և նմանատիպ այլ քայլերի շնորհիվ նրա շարժումը առանձնացավ երկրում գործող մյուս հոսանքներից, միևնույն ժամանակ իր վրա հրավիրելով իշխանությունների ուշադրությունը: Չիլերը, բազմաթիվ առիթներով հաստատելով սեփական համակրանքը Գյուլենի հայացքների և նրա ղեկավարած շարժման նկատմամբ, նշել է, որ «Էրբաքանին միշտ էլ այլընտրանք

²⁴⁹ Sbu Yavuz, *Towards an Islamic Liberalism*, p. 599:

²⁵⁰ Sbu Sedat, *Silent capitulation*, p. 36:

²⁵¹ Верховный суд Российской Федерации признал экстремистской и запретил на территории России деятельность международного религиозного объединения “Нурджулар”, <http://genproc.up-media.ru/news/news-7664/>, 10.04.2008.

²⁵² Sbu Kramer, *A changing Turkey*, p. 67:

կգտնվի»²⁵³: Հասարակական հնչեղություն ունեցող խնդիրների կապակցությամբ Գյուլենի չափավոր և պետականամետ մոտեցումները չկանխեցին զինվորականության ղեկավարությանը Գյուլենին և նրա ղեկավարած շարժմանը դասելու երկրում գործող այն կազմակերպությունների շարքին, որոնց հեռագնա նպատակը պետության հիմքերի խարխուլումն էր²⁵⁴: 2001 թ. օգոստոսի 31-ին Գյուլենի դեմ քրեական գործ հարուցվեց պետության աշխարհիկ իրավակարգը փոխելու մեղադրանքով: Մինչ ընթանում էր գործի նախաքննությունը, Գյուլենը, առողջության վատթարացման պատրվակով լքեց Թուրքիան և ապաստան խնդրելով ԱՄՆ-ից²⁵⁵:

Նուրջուից ծնունդ առած մեկ այլ ծայրահեղ փոքրամասնություն, որը կոչվում է Մեդ-Չեհրա (*Med-Zehra*) (հայտնի էր նաև Դուրանի կուսակցություն անվամբ «*Hizb-ul Kur'am*») հակադրվում էր գործող վարչակարգին ու օրենքներին՝ մերժելով սահմանադրական մեթոդներով պայքարի շարունակության պահանջը: 1980-1990-ական թթ. Թուրքիայում բուռն քննարկումներ ու գաղափարական պայքար սկսվեց Սայիդ Նուրսիի էթնիկ պատկանելության վերաբերյալ: Հատկապես քրդերը պահանջեցին ընդունել ու լայնորեն քարոզել Սայիդ Նուրսիի քրդական ինքնության հանգամանքը: Մեդ-Չեհրան քրդական ինքնության կնիքը կրող իսլամական շարժում է, որն իր «*Dava*» կոչվող պաշտոնաթերթի էջերում քարոզում է Սայիդ Նուրսիի գաղափարները քրդական մեկնաբանությամբ: Այս խմբի գործունեությունը լայն հեղինակություն է վայելում երկրի քրդաբնակ շրջաններում՝ Բինգյուլ, Վան, Դիարբեքիր, Սարդին և այլն: Խմբի անունը Սայիդ Նուրսիի կողմից երկար ժամանակ երազած համալսարանի՝ «*Medresetü'z Zehra*»-ի անվան հապավումն էր²⁵⁶: Մեդ-Չեհրայի երկարամյա առաջնորդ Շեյխանգադեն Սայիդ Նուրսիին համարում էր թուրքերի և քրդերի հոգևոր առաջնորդ, որը ժամանակին կողմ է եղել Թուրքիայի տարածքում ապրող

²⁵³ Steu Pope, նշվ. աշխ., էջ 323:

²⁵⁴ Steu Николай Киреев, *Метаморфозы политического ислама*, Азия и Африка сегодня, но. 6, 2003, с. 21:

²⁵⁵ Steu Sami Sedat, *Silent Capitulations: The Kemalist Republic under assault*, New York, iUniverse Inc., 2006, p. 36:

²⁵⁶ Steu Atacan, *Kurdish Islamist group*, p. 112:

էքնիկական ու կրոնական միաբանությունների անկախ գոյությանը, քրդերի կրթական մակարդակի բարձրացմանը: Շեյխանգադեն նաև քարոզում էր իսլամի սկզբունքների օգնությամբ քրդական ինքնության վերածննդի կարևորության հանգամանքը և շեշտում, որ արաբներից հետո քրդերն են ընդունել իսլամը, իսկ ներկրոնական աստիճանակարգման բացակայության պատճառով քրդերի ավանդը իսլամի հզորացման ու քարոզչության գործում անտեսված է: 1990-ական թվականներին Քրդստանի աշխատավորական կուսակցության (հետայսու՝ ՔԱԿ) (*Partiya Karkerên Kurdistan-PKK*) ակտիվացմանը զուգահեռ Մեդ-Չեհրայի պաշտոնաթերթի էջերում հայտնվեցին առավել ազգայնական բնույթի նյութեր, որոնցում ընդգծվում էր քրդական ու բուրքական ինքնությունների անհամատեղելիության հանգամանքը²⁵⁷:

Սուլեյմանջը (*süleymanci*) համայնքը հիմնադրվել է Սուլեյման Հիլմի Թունահանի (1888 – 1959 թթ.) կողմից: Այն մեր օրերում ունի մոտ չորս միլիոն հետևորդ: Հիմնադրման հստակ տարեթիվն անհայտ է: Թունահանի անձի պաշտամունքի շուրջ ձևավորված շարժումը տարիների ընթացքում վերածվեց ազդեցիկ շարժման, որի նպատակը իսլամի մաքրագրումն էր զանազան մեկնաբանություններից (չիա, քաղաքական իսլամ, վահաբիզմ և այլն): Հետևելով այդ նպատակին այս համայնքի գլխավոր նպատակներից մեկը «սուննի-հանեֆի-օսմանյան ճշմարիտ իսլամի» վերականգնումն էր ու որակյալ քարոզիչներ կրթելը: Դուրանի՝ իր կողմից կրթված քարոզիչների թվով այս համայնքն առաջինն էր հանրապետության ամբողջ շրջանում: Իշխանական ամբողջ համակարգը, իրավապահ մարմինները մշտապես ճնշում էին այս շարժման ներկայացուցիչներին և հատկապես նրա առաջնորդին, որին մի քանի անգամ բանտարկել էին հակաաշխարհիկ գործունեության համար: Թունահան մահացավ բանտից ազատվելուց մի քանի ամիս անց՝ 1959 թ. սեպտեմբերի 16-ին: Նրա փեսան՝ Քեմալ Քաջարը (1917 – 2000 թթ.), ստանձնեց շարժման կազմակերպական, ոչ հոգևոր-կրոնական ղեկավարությունը: Վերջինս, 1970-ական թվականներին խստորեն քննադատում էր Էրբաքանի ղեկավարած քաղաքական իսլամի մարտավարությունը, փոխարենը աջակցում էր Սուլեյման Դեմիրելի

²⁵⁷ Steu Atacan, *Kurdish Islamist group*, p. 137:

գլխավորած Արդարություն կուսակցությանը: Եթե 1980-ական թթ. սուլեյմանջը համայնքն աջակցում էր Օզալին, ապա նրա մահից հետո Էրբաքանը շահեց նրանց վստահությունը, իսկ 1995 թ. ընտրություններում՝ նրանց գործուն աջակցությունը²⁵⁸: 2002 թ. ընտրություններում Արդարություն և զարգացում կուսակցության ցուցակով պատգամավոր դարձավ Թունահանի թոռը՝ Մեհմեդ Դենիզոլգուն, որը հավակնում էր մաս համայնքի հոգևոր առաջնորդի կոչմանը: Այս վերջին դրվագը ցույց տվեց, որ Էրդողանի գլխավորած Արդարություն և զարգացում կուսակցությունը լայն հեղինակություն է վայելում կրոնական կազմակերպությունների ու համայնքների շրջանում:

Համայնքի գործունեությունը հատկապես ակտիվ է միջերկրածովյան նահանգներում, այն ունի բավականին լայն կազմակերպական ցանց և՛ երկրում, և՛ նրա սահմաններից դուրս: Գերմանիայում, Ավստրիայում, Բելգիայում, Շվեյցարիայում և Ֆրանսիայում նրանք ունեն մեծաթիվ հետևորդներ, որոնց մատուցվում են Դուրանի դասընթացներ, նրանց հովանավորությամբ գործում են մոտ 300 իսլամական մշակութային կենտրոններ: Եվրոպական իրավապաշտպան կազմակերպությունները շատ հաճախ քննադատության են ենթարկում այս միաբանության գործունեությունը, քանզի կրոնական գաղափարախոսության տարածման գործընթացում նրանք հաճախ «բավականին հեռու են գնում» մերժելով ավանդական արժեքները փոփոխելու անհրաժեշտությունը²⁵⁹: Նրանք դեմ են արտահայտվում եվրոպական դպրոցներում կանանց կրթություն ստանալու գաղափարին և ներգաղթած թուրք ընտանիքների կանանց և աղջիկներին խրախուսում են՝ ուղարկելով Դուրանի դպրոցներ, քանզի նրանք կարծում են, որ «կինը Դուրանից բացի այլ գիրք չպետք է կարդա»²⁶⁰:

Մինչև 1960-ական թթ. սուլեյմանջը համայնքը բավականին լավ էր ներկայացված ԿԳՆ-ում, սակայն 1965 թ. ԿԳՆ-ի մասին նոր օրենքի ընդունումից հետո այնտեղ աշխատելու իրավունք էր տրվում միայն «իմամ-հաթիփ» դպրոցների շրջանավարտներին: 1980-ական թթ.

²⁵⁸ Mustafa Ünal, *Hazretler'inin Torunu (Arif Ahmet Denizolgun) Mecliste*, Aksiyon, Mart 1, 1996, ss. 10-11.

²⁵⁹ Steu Narlı, նշվ. աշխ., էջ 46:

²⁶⁰ Նույն տեղում:

«Թյուրք-իսլամական համադրություն» նախագծի գործարկումից և Օզալի տնտեսական բարեփոխումներից հետո սուլեյմանջը հայանքն առավել ակտիվացավ: Ընդլայնվող կրթական հաստատություններում սովորող ուսանողներին նրանք սկսեցին կրթաթոշակներ տրամադրել, ապահովել հանրակացարաններով՝ «նոր սերնդին ձախ-աթեիզմից ու ծայրահեղ քաղաքական իսլամից փրկելու համար»²⁶¹:

Երկրում հեղինակություն էր վայելում նաև մեվլեվի (*mevlevi*) կամ «պարող դերվիշների» միաբանությունը, որի հոգևոր կենտրոնը Քոնիան էր: Հանրապետության շրջանում այս միաբանությունն ամենաշատ հարվածներն ստացավ, որի պատճառով հայտնի «պարող դերվիշները» միայն զբոսաշրջիկների հետաքրքրությունն են առաջ բերում՝ հեռակա կարգով հիշեցնելով այդ երբեմնի ազդեցիկ եղբայրության մասին: Ի դեպ, ուշագրավ է այն փաստը, որ «պարող դերվիշներն» աշխատավարձ են ստանում պետական բյուջեից, ինչպես նաև ներկայացնում թուրքական մշակույթը արտասահմանյան հյուրախաղերի ժամանակ²⁶²:

Թիջանի (*ticani*) միաբանությունն ստեղծվել էր 1930-ական թթ.՝ Քեմալ Փիլավոլու կողմից: Այն նույնպես մեծ ազդեցություն էր վայելում կրկին դեմ արտահայտվելով նորարարություններին և գործունեության գլխավոր նպատակ ունենալով աստվածապետական համակարգի հիմնումը: Նրանք հատկապես հայտնի դարձան 1949 թ. հետո, երբ պղծեցին Աթաթյուրքի արձաններից մի քանիսը: Պետական հետապնդումների պայմաններում այն իր գործունեությունը շարունակեց ընդհատակում²⁶³:

Թուրքիայի հասարակական կյանքում զգալի դեր ունեն նաև հիմնադրամները (*vakıf*): Երկրի օրենսդրությունը 1967 թ. և 1983 թ. հնարավորություններ ստեղծեց հիմնադրամների ստեղծման և հետագա գործունեության ծավալման համար, որը բացի կրոնական նպատակներից հետապնդում էր նաև այլ ծրագրեր: Չնայած օրենսդրության համաձայն՝ այս կազմակերպությունները պարտավորվում էին ոչ մի կերպ չառնչվել քաղաքական հոսանքների հետ, այնուհանդերձ, քաղաքական կուսակցությունները և, հատկապես, ԲԿ-ն էր շահագրգռված դիմելու նրանց

²⁶¹ Տես Yavuz, *Islamic Political identity*, p. 147:

²⁶² Տես Annemarie Schimmel, *Islam in Turkey//Religion in the Middle East*, ed. Arberry, 1976, p. 89:

²⁶³ Տես Турецкая Республика, Справочник, 1975, с. 52-53:

օժանդակությանը: Հսկայական էր «վակուֆ»-ների դերը կրթության և իսլամական մշակութային առաջնորդների, հանրային արհեստավարժ և հեղինակություն վայելող գործիչների ֆինանսավորման գործում: Նրանց գործունեությունն սկիզբ էր առնում «իմամ-հաթիփ» դպրոցներում. «վակուֆները» հսկայական ֆինանսական միջոցների տիրապետելով և այլ կրթական հաստատություններում տրամադրում են կրթաթոշակներ, շենքային հարմարություններ, գրքերի հրատարակման հնարավորություններ և այլն: Թուրքիայում գործող բազմաթիվ թարիքաթները և ջեմաաթները սեփական գաղափարախոսության, քաղաքական և մշակութային հայացքների տարածման նպատակով օգտագործում են բազմաթիվ պարբերականներ, ռադիո- և հեռուստատեսային ալիքներ: Տեղին է նշել, որ 1990-ական թթ. սկզբին իսլամական կողմնորոշման պարբերականների և օրաթերթերի թիվը Թուրքիայում գերազանցում էր 600-ը, գործում էին 200 ռադիոկայաններ ու 40 հեռուստա-ընկերություններ²⁶⁴:

Թուրքիայի բնակչության մոտ 15 տոկոսը կազմում են ալևիները, որոնք հայտնի են նաև «քզըբաշներ» կամ Անատոլիական շիաներ անվանմամբ: Ալևիները, լինելով շիա աղանդավորական ուղղության հետևորդներ, թե՛ Օսմանյան կայսրության, թե՛ Աթաթյուրքի աշխարհիկության պայմաններում ձգտել են աննկատ մնալ և հանդես գալ մեկուսացված: Ալևիներն աստվածաբանական գաղափարախոսության հիմքում դնում են խալիֆ Ալիին և, ի տարբերություն մյուս մահմեդականներից, հավատում են հոգիների վերամարմնավորմանը և հավատարիմ են որոշ տոնակատարությունների: Բացառելով իրանական շիա ուղղության և թուրքական ալևիների միջև որևէ նմանություն՝ որոշ ուսումնասիրողներ առավել հակված են վերջիններիս նմանեցնել սիրիական ալևիների հետ: Իսկ որոշ ուսումնասիրողների կարծիքով վերջին երկուսը փոխգործակցության հետաքրքրություն չեն ցուցաբերել, և ավելին, սիրիականը զարգացել է արաբական համատեքստում, մինչդեռ թուրքականը

²⁶⁴ Stü Tiliç Dogan, *The Turkish Media after the 1980s//Contrasts and solutions in the Middle East*, eds. Høiris O. and Yürükel Sefa Martin, Århus, Århus University Press, 1997, p. 409:

զուտ թուրք-օսմանյան-անատոլիական իրականության արդյունք է²⁶⁵: Գոյություն ունեն մի շարք կրոնական, սովորության առանձնահատկություններ, որոնց շնորհիվ ալևիները առանձնանում են հանափիական մազհաբով ուղղորդվող սուննի թուրքերից: Նախ մզկիթների փոխարեն ալևիներն ունեն համայնքային տներ՝ ջեմեհներ: Ալևիներին չի պարտադրվում հինգանգամյա աղոթքները (սալավաթ), այն չի նախատեսում ուխտագնացություն դեպի Մեքքա, այն նաև քարոզում է կանանց ու տղամարդկանց իրավահավասարություն և նրանց չի պարտադրում կրել գլխաշոր, շարիաթի օրենքները խստորեն չեն կիրառվում, իսկ Դուրանը աստծո վերջնական, աստվածային հայտնություն չի համարում²⁶⁶: Ալևիների մշակութասովորությանին հիշյալ կիրառումները բնականաբար աննկատ չէին կարող մնալ թուրք սուննիներից, ուստի, կրոնական հողի վրա հրահրվող ատելության սերմանման համար հակաալևիական քարոզությունը ծայրահեղական տրամադրություններ ունեցող մոլեռանդներին բռնությունների ուղղելու միջոց էր:

Վերջին 20 տարիների ընթացքում տեղի ունեցած մի շարք դեպքերի հետևանքով ալևիները հայտնվեցին ուշադրության կենտրոնում. նախ 1978 – 1980-ական թթ. Չորումում և Քահրամանմարաշում սուննիների և շիաների միջև տեղի ունեցած արյունալի բախումները, ապա 1995 թ. մարտի բախումները Ստամբուլում: Սակայն հատուկ հիշատակության է արժանի 1993 թ. հուլիսին Սվազում տեղի ունեցած դեպքը: Հրդեհվեց տեղի հյուրանոցներից մեկը, որտեղ ալևիների մշակութային փառատուն էր անցկացվում, որի հետևանքով 37 մտավորական զոհվեց: Նրանց թվում էր 78-ամյա Ազիզ Նեսինը, որը Թուրքիայի գրական կյանքի հեղինակություններից էր, միևնույն ժամանակ, մոլեռանդ ծայրահեղականների կողմից հետապնդվող անձանցից մեկը, քանզի նա թարգմանել էր Սալման Ռուշդիի «Սատանայական բանաստեղծություններ» գիրքը: Հյուրանոցի հրդեհման համար հաջողվեց ձերբակալել երկու տասնյակ մարդկանց, որոնց նկատմամբ իրականացվեց հրապարակային դատա-

²⁶⁵ Stu Erik Cornell, Turkey in the 21st Century: opportunities, challenges, threats, London, Curzon Press, 2001, pp. 106-107:

²⁶⁶ Նույն տեղում:

վարություն²⁶⁷: Ուշագրավ է, որ ալևիները հանրապետության գոյության ամբողջ ընթացքում, համակրելով քեմալական գաղափարներին, աջակցել են նախ ՀԺԿ-ին, ապա՝ ՄԳԺԿ-ին և հետո՝ ՃՈՒԿ-ին, վերջին երկու տասնամյակների ընթացքում նկատվում է ինքնուրույն քաղաքական գործունեության միտումներ, չնայած, սեփական քաղաքական կուսակցությամբ հանդես գալու գաղափարը ոչ բոլոր ալևիներն են կիսում²⁶⁸:

Ծայրահեղական, ահաբեկչական իսլամական շարժումները Թուրքիայում ունեցել են սահմանափակ դրսևորումներ: Նմանատիպ շարժումները երևան եկան 1950-ական թթ., իսկ ահաբեկչական շարժումներն ակտիվացան 1960-ական թթ.: Արդեն 1967 թ. և 1973 թ. տեղի ունեցած երկու դատավարության ժամանակ «Իսլամական պետության սահմանադրությունը Թուրքիա բերելու» մեղադրանքով բանտարկվեցին «Հիզբ ալ-Թահրիր» խմբի ղեկավարները: Իսլամական շարժումների գործունեության ժամանակագրությունը ցույց է տալիս, որ 1990 թ. այն մեկնակետն է, երբ զանգվածային գրոհ սկսվեց Թուրքիայի աշխարհիկ հաստատությունների ու առավել աչքի ընկնող գործիչների վրա:

Ներքին գործերի նախարարության հրապարակած տվյալների համաձայն 1991 թ. հոկտեմբերի դրությամբ Թուրքիայում գործել են շուրջ 10 ծայրահեղ ուղղվածության կրոնա-քաղաքական կազմակերպություններ, սակայն բազմաթիվ ուսումնասիրությունների համաձայն իրական թիվը շատ ավելի մեծ է: Այդ տասը կազմակերպության շարքում էին «Իսլամական ազատագրության թուրքական բանակը», «Իսլամական ազատագրության թուրքական ճակատը», «Իսլամական հեղափոխության զինվորները», «Իսլամական ազատագրության թուրքական միությունը», «Շարիաթի աշխարհիկ ազատագրության բանակը», «Համընդհանուր իսլամական պատերազմի թուրքական մարտիկները»,

²⁶⁷ Ալևիների քաղաքական տրամադրությունների մասին առավել մանրամասն տես Helga Rittersberger-Tiliç, *The Alevi and politics in Turkey//Contrasts and solutions in the Middle East*, eds. Høiris O. and Yürükel Sefa Martin, Århus, Århus University Press, 1997, pp. 456-457:

²⁶⁸ Նույն տեղում:

«Շարիաթի վրիժառության թուրքական կոմանդոսները» և այլն:²⁶⁹ Այս շարժումներից մի քանիսը արդեն հիշատակել ենք առաջին գլխում և այն փաստը, որ նրանք կրկին վերաակատիվացել էին, վկայում է այն փաստի մասին, որ Թուրքիայի իրավապահ մարմիններն անկարող էին ամբողջությամբ վերահսկել ընդհատակյա ծայրահեղական կազմակերպություններին: Վերջին շրջանում սեփական գործունեության մասին հայտնեցին նաև «Ալ-քաիդա» համաշխարհային ահաբեկչական ցանցի թուրքական մասնաճյուղի անդամները, որոնք ստանձնեցին 2003 թ. նոյեմբերին Ստամբուլում տեղի ունեցած երկու ահաբեկչական հարձակումների պատասխանատվությունը:

Երկրում գործող և տակավին ակտիվ ծայրահեղական կազմակերպություններից է «Սեծ Արևելքի իսլամական մարտիկների (կամ արշավորդների) ճակատ» կազմակերպությունը, որը ստեղծվելով 1970-ական թթ. կեսերին առավել ագրեսիվ ու մարտունակ էր դարձել 1990-ականների սկզբին: Այն պայքարում էր իսլամական պետության ստեղծման համար և թշնամաբար էր տրամադրված երկրում ապրող շիաների, քրիստոնյաների, քրդերի և հրեաների նկատմամբ: Այն ուներ նաև սեփական պարբերականները՝ «Կողմը» (*Taraf*) և «Սպիտակ ծնունդ» (*Akzukur*), որոնք քարոզում էին ռազմական պայքարի գաղափարները²⁷⁰: 1998 թ. շարժման առաջնորդ Իգեթ Էրդիշի ձերբակալությունից հետո երկրի ղեկավարությունը համոզված էր, որ շարժումը կդադարի գործել, սակայն, հետագա մի քանի ահաբեկչություններում արձանագրվել էին տեղեկություններ հիշյալ շարժման անդամների ներգրավման մասին:

Իրանական Հիզբալլահի (աստծո կուսակցություն) գաղափարական ակունքներից սերող և Թուրքիայում գործող նույնանուն կազմակերպությունը կենտրոնացած էր հիմնականում հարավարևմտյան նահագներում և հատկապես՝ Դիարբեքիքում: Հիզբալլահի առաջնորդ Հ. Վելիօղլուն (իրական ազգանունը՝ Դուրմազ) ծնվել է 1952 թ. Բաթմանի նահանգի Գերջուսի շրջանում: 1970-ական թթ. Վելիօղլուն անդամագրվել է ԱՓԿ-ի երիտասարդական թևին՝ «Արշավորդներին»: Ուշագրավ է, որ քրդական

²⁶⁹ Stü Cumhuriyet, Ekim 30, 1991 և Ely Karmon, Radical Islamic political groups in Turkey; MERIA Journal, v.1/4, 1997, <http://meria.biu.ac.il/journal/1997/issue4/jv1n4a2.html>:

²⁷⁰ Stü Narlı, նշվ. աշխ., էջ 54:

երկու խմբավորումների ղեկավարները՝ Հ. Վելիօղլուն և Աբդուլահ Օջալանը ավարտել են Թուրքիայի քաղծառայողների, դիվանագետների ու քաղաքական գիտությունների գլխավոր դարբնոց համարվող Անկարայի համալսարանի քաղաքագիտության ֆակուլտետը (այդ ֆակուլտետի շրջանավարտներին Թուրքիայում կոչում են *mülkiyeliler*): Հանդես գալով իսլամական լոզզված գաղափարներով՝ Հիզբալլահը տարիների ընթացքում վերածվեց բացառապես ահաբեկչական, թմրադեղերի և զենք ու զինամթերքի ապօրինի շրջանառությամբ զբաղվող կազմակերպության²⁷¹: Երկրում գոյություն ունեւ Հիզբալլահի երկու ճյուղ՝ «Իլիմ» և «Մենգիլ», որոնց միջև գոյություն ունեցող տարբերությունները հիմնականում առնչվում են Իրանական իսլամական հեղափոխությանն ու քրդական հարցին: Առաջինն իր գործելաճով առավել մասն էր աֆղանական Թալիբանին. ընդունում էր Իրանի իսլամական հեղափոխության կարևորությունը, մերժում էր նաև քրդական խնդրի գոյության փաստը և ընդդիմանում քարոզիչների կողմից մզկիթներում մատուցվող իսլամի մեկնաբանությանը, որի պատճառով էլ կազմակերպել էր իսլամի դասավանդման սեփական դպրոցները: Իսկ երկրորդ խումբը՝ Մենգիլը խիստ փոքրաթիվ էր և ներկայացնում էր այդ կազմակերպության առավել բաց, ժամանակակից, ճկուն ու մտավորական թևը, հետևաբար, գաղափարական կողմնորոշման վերոհիշյալ հարցերի կապակցությամբ ուներ տրամագծորեն հակառակ մոտեցումներ: 1993 թ. ներքին արյունալի բախումների արդյունքում «Իլիմ»-ը՝ Հուսեյն Վելիօղլու գլխավորությամբ կարողացան ոչնչացնել «Մենգիլ»-ի շուրջ 400 անդամի՝ այդ թվում նաև վերջինիս առաջնորդներ Ֆիդան Գյունգորին և Մանգուր Գյուզելսոյին²⁷²:

Հիզբալլահն առավել հայտնի դարձավ 1988 թ. հետո, երբ երկրի հարավ-արևելքում իր պայքարն ուղղեց ՔԱԿ-ի դեմ: 1991 – 1995 թթ. Հիզբալլահի և ՔԱԿ-ի միջև ընդհարումների հետևանքով երկուստեք սպանվեցին առավել քան 700 զինյալներ, իսկ Հիզբալլահը վստահորեն հաստատվեց Դիարբեքիրում, Բաթմանում, Մարդինում և այն շրջաններում,

²⁷¹ Stü Etyen Mahçupyan, *Hizballah üzerinden siyaset*, Radikal, 2000, Ocak 30:

²⁷² Stü Aras Bülent & Bacik Gökhan, *The mystery of Turkish Hizballah*, Middle East Policy, v. 9/2, June 2002, pp. 150-151:

որտեղ ակտիվ էր ԶԱԿ-ը: Շուտով Իրաքի Քուրդիստանի իսլամական շարժման ղեկավար Շեյխ Օսմանի և Իրաքի Քրդական հեղափոխական Հիզբալլահ կուսակցության ղեկավար Էսեմ Բարզանու ջանքերով այդ երկու ծայրահեղական կազմակերպությունների միջև հաշտություն կքնվեց²⁷³:

2000 թ. հունվարի 17-ին Ստամբուլի Բեյքոզի շրջանում տեղի ունեցած ոստիկանական շուրջկալից հետո Հ. Վելիօղլուն սպանվեց, իսկ օպերատիվ հետաքննության արդյունքները շատ մանրամասներ մատուցեցին հասարակությանը: Պաշտոնական աղբյուրները հայտնում են, որ 1991 – 1999 թթ. ընթացքում Հիզբալլահի կողմից իրականացվել են մոտ 1000 ահաբեկչական հարձակում: Ի պատասխան դրանց, պետության իրավապահ մարմինների կողմից 1992 – 1999 թթ. ընթացքում իրականացվել է 900 օպերատիվ գործողություններ, որոնց ընթացքում ձերբակալվել են Հիզբալլայի անդամ մոտ 4500 ահաբեկիչներ: Սակայն Վելիօղլուի սպանությունից հետո մինչև 2001 թ. նոյեմբերն ընկած ժամանակահատվածն իրականացվել են 1763 գործողություններ և ձերբակալվել 4957 ահաբեկիչներ:²⁷⁴ «Radikal» օրաթերթի թղթակից Էտյեն Մահչուլյանը նույն թվականի հունվարի 30-ի համարում նշել էր, որ բոլորի համար ակնհայտ էր, որ Հիզբալլահը թուրքական կառավարության զենքն էր՝ ստեղծված ընդդեմ ԶԱԿ-ի²⁷⁵:

Երկրում գործող համեմատաբար երիտասարդ ծայրահեղական շարժումների թվին է պատկանում «Մահմեդական երիտասարդ»-ը (*Müslüman Genç*): Ստեղծվելով 1980-ական թթ. և ոգեշնչվելով ՀԱՍԱՍ-ի գաղափարներով նրանք հետագա տարիներին ավելի ընդարձակեցին սեփական գործունեության դաշտը: Այն մեծ թվով աջակիցներ ունի նաև համալսարաններում:

²⁷³ Ruşen Çakır, *The Reemergence of Hizballah in Turkey*, Policy Focus 74, September 2007, pp. 9-10: Ջանազան տվյալներով Հիզբալլահն իր գործունեության ընթացքում սպանել է ԶԱԿ-ի շուրջ 500 անդամների, քրդական ծագման մեծաթիվ լրագրողների, ձեռներեցների, մտավորականների: Stea Ali Bulaç, *Şehir Korucuları*, Zaman, Ocak 27, 2000:

²⁷⁴ Çakır, *The Reemergence of Hizballah*, pp. 6-7.

²⁷⁵ Mahçupyan, նույն տեղում:

1992 թ. տեղի ունեցան մի քանի աղմկահարույց սպանություններ, որոնք հիմնականում կապվեցին իսլամական ծայրահեղականների հետ: Մարտին իր սեփական մեքենայում պայթած ռումբից մահացավ Անկարայում Իսրայելի Անվտանգության ծառայության սպաներից մեկը, նույն մարտին վերոհիշյալ Նևե-Շալոմում կրկին նոնակ պայթեց²⁷⁶, պատճառ դառնալով մի քանի մարդկային զոհերի և մի քանի տասնյակ վիրավորների: Սակայն նույն թվականին տեղի ունեցած մեկ այլ սպանություն ցնցեց թուրք հասարակությանը. ավտոմեքենայում դրված ռումբի պայթյունից մահացավ «Ջումհուրիյեթ» օրաթերթի հայտնի լրագրող, «*Kontrguerila*» աղմկահարույց գրքի հեղինակ, աշխարհիկ կարգերի մոլի պաշտպան Ուդուր Մումջուն: Սպանության պատասխանատվությունը ստանձնեցին մի քանի ծայրահեղական խմբավորումներ: Գրեթե բոլոր քաղաքական ուժերը, կուսակցությունները դատապարտեցին Մումջունի սպանությունը, երկրի բազմաթիվ քաղաքներում տեղի ունեցան բողոքի ցույցեր «*Թուրքիան չի լինի երկրորդ Իրան*» կարգախոսներով²⁷⁷:

Անդրադառնալով հիշյալ ահաբեկչությունների կապակցությամբ ԲԿ-ի արտահայտած դիրքորոշմանը՝ հարկ է նշել, որ ԲԿ-ն դատապարտեց Մումջունի սպանությունը՝ ավելացնելով, որ նման քայլերը անհամատեղելի են ճշմարիտ իսլամի արժեքների հետ: Այս քայլերին զուգահեռ կառավարությունը կտրուկ միջոցների դիմեց՝ երկրի ներսում ահաբեկչական քայլերը սանձելու համար. եթե 1994 թ. գրանցվել էին մոտ 460 ահաբեկչական գործողություն, ապա՝ 1995 թ. այդ թիվը նվազեց՝ հասնելով 86-ի:

2.3 Ներքին և արտաքին քաղաքական զարգացումները 1990-ական թվականների առաջին կեսին

1990-ական թվականների սկզբին տեղի ունեցող ներքաղաքական գործընթացները, միջկուսակցական պայքարի սրումը, դրանց զուգակցումը սոցիալ-քաղաքական ու տնտեսական խնդիրների հետ, մի շարք ա-

²⁷⁶ Նույն Նևե-Շալոմ սինագոգում տեղի ունեցան 2003 թ. նոյեմբերյան պայթյունները:

²⁷⁷ *Stu Azia i Afrika segodnya*, 1993, c. 7.

ռումներով, հիշեցնում էին երրորդ ռազմական հեղաշրջմանը նախորդող իրավիճակը: Թե՛ Հեյլը, թե՛ Ֆերոզը համակարծիք էին, որ հիշյալ ժամանակահատվածում իրական վտանգ էր ստեղծվել մեկ այլ հեղաշրջման իրականացման համար²⁷⁸:

1991 թ. հոկտեմբերի 20-ին տեղի ունեցան խորհրդարանական ընտրություններ: Մինչ այդ՝ սեպտեմբերի 23-ին ԲԿ-ի, Ա. Թյուրքեշի և մեկ այլ իսլամամետ Գեմոկրատական բարեփոխումների կուսակցությունների համատեղ ջանքերով ստեղծվեց նախընտրական դաշինք, որը ստացավ քվեների 16,9 տոկոսը և ձեռք բերեց 62 պատգամավորական մանդատ, սակայն քիչ անց դաշինքը փլուզվեց, իսկ ԲԿ-ն «ժառանգություն ստացավ» 40 պատգամավորական մանդատ (10,9 տոկոս): Գեմիրեյի ղեկավարած ՃՈԻԿ-ը, շահելով քվեների 27 տոկոսը, մեջլիսում ձեռք բերեց մեծամասնություն, Օզալի ՄՀԿ-ն եզրագիծը ավարտեց երկրորդ լավագույն ցուցանիշով (տես հավելվածը)²⁷⁹:

1993 թ. ապրիլին, երբ Թ. Օզալը հանկարծամահ եղավ, Գեմիրեյն ընտրվեց երկրի նախագահ: ՃՈԻԿ-ի նախագահ ընտրվեց Թանսու Չիլերը և շուտով ստանձնեց վարչապետի պաշտոնը: Ստամբուլի բիզնես շրջանակների շահերը ներկայացնող և Գեմիրեյի կառավարությունում տնտեսության զարգացման նախարար աշխատած Չիլերի հակասություններով հարուստ վարչապետության շրջանը այնքան էլ չարդարացրեց աշխարհիկ կարգերի ջատագովների հույսերը²⁸⁰: Նա հաճախ էր համագործակցության ձեռք ուղղում կրոնական կազմակերպություններին՝ ֆինանսական կամ քաղաքական աջակցություն ստանալու ակնկալիքով: Ինչպես նշվեց՝ Չիլերն անուղակիորեն օժանդակում էր Ֆ. Գյուլենին: Չիլերը հաճախ անկեղծանում էր. «*Անգոր եմ մեկնաբանել այն, ինչ գգում եմ ամեն անգամ էզանի* (մահմեդական աղոթքի կանչ) *ձայնից*», - մի առիթով նշել էր նա²⁸¹: Միևնույն ժամանակ նա բաց չէր

²⁷⁸ Stu Hale, *Turkish politics and military*, p. 296 և Feroz, *Making of Modern Turkey*, p. 199:

²⁷⁹ Stu Mieko Natsume, *Between the two elections: Developments in Turkish Politics and the Kurdish problem*, Gendai Chuto Kenkyu, 1997, p. 17:

²⁸⁰ Stu Michael Stone, *Turkey*, Middle East Review, n. 19, 1993-4, p. 119:

²⁸¹ Stu Andrew Mango, *Turkey: The Challenge of a new role*, Westport, Conn.: Praeger, 1994, p. 78:

թողնում երկրում իսլամականության վերելքին ամենատարբեր ծայրահեղ գնահատականներ տալու առիթը:

1991 թ. ընտրություններից հետո ԲԿ-ն, զարգացնելով ընտրական հաջողությունները, կարողացավ 1992 թ. ՏԻՄ լրացուցիչ ընտրությունների արդյունքում հաղթել Ստամբուլի չորս քաղաքապետարանում: 1991 – 1994 թթ. ԲԿ-ն ակտիվացրեց իր գործունեությունը և 1994 թ. մատուցեց առաջին լուրջ անակնկալը: Նույն թվականի մարտի 27-ին տեղի ունեցած ՏԻՄ ընտրություններում և ընտրողների աննախադեպ 90,3 տոկոս մասնակցության պայմաններում ԲԿ-ն կարողացավ ավելի քան կրկնապատկել իր նախորդ ցուցանիշը՝ ստանալով քվեների 19,1 տոկոսը (տես հավելվածը): Անկարան և Ստամբուլը, ինչպես նաև 29 այլ քաղաքներ, մոտ 400 միջին և փոքր բնակավայրեր, կամ երկրի բնակչության 2/3-ն անցան ԲԿ-ի կառավարման ներքո²⁸² (տես հավելվածը): Թուրքական մամուլը ողողվեց ոչ միայն ընտրությունների արդյունքների մոտալուտ չեղյալ հայտարարման լուրերով, այլ նաև ներկայացվեցվին մի շարք չափազանցված պատմություններ ԲԿ-ի հետագա քայլերի մասին²⁸³:

ԲԿ-ն զգալի առավելությամբ հաղթել էր երկրի արևելյան և հարավ-արևելյան քրդաբնակ շրջաններում: Ինչպես նշում է Սալտը, քրդաբնակ շրջաններում ԲԿ-ի հաղթանակի պատճառներից մեկը ընտրությունների բոյկոտումն էր քրդական Դեմոկրատական շարժում կուսակցության կողմից, երբ վերջինիս մի քանի պատգամավորներ զրկվել էին անձեռնմխելիության իրավունքից՝ հակապետական գործունեության մեղադրանքով: ԲԿ-ն քննադատեց իշխանություններին, որի շնորհիվ էլ մեծ թվով քրդեր քվեարկեցին նրա օգտին²⁸⁴: ԲԿ-ն կարողացավ ընտրարշավը կառուցել բավականին խելամիտ և հաշվենկատ՝ շեշտադրելով կառավարության դաժան քաղաքականությունը ՔԱԿ-ի նկատմամբ:

Էնդրյու Մանգոն, անդրադառնալով ընտրությունների արդյունքներին, նշում է. «բոլոր հիմքերը կան հաստատելու, որ միայն համոզված իսլամականները չէին, որ իրենց քվեները տվեցին ԲԿ-ին»²⁸⁵: Ջ. Ուայթը

²⁸² Stu John Darnton, *Discontent seethes in once-stable Turkey*, New York Times, 2 March, 1995, pp. 1-2:

²⁸³ Stu *Turkey Briefing*, 1994, v. 8/1, p. 1:

²⁸⁴ Stu Salt, *Nationalism and the Rise of Islamic sentiment*, pp. 22-23:

²⁸⁵ Mango, *Turkey: The Challenge of a new role*, p. 80:

հավելում է, որ տնտեսական գործոնը առաջնային նշանակություն է ունեցել ԲԿ-ի հաղթանակի համար: Ստամբուլի Ումրանիե կոչվող արվարձանում նրա կատարած ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ ԲԿ-ի օգտին քվեարկածների ճնշող մեծամասնությունը սակավ դեպքերում են սեփական ընտրությունը կապել կրոնի հետ, փոխարենը նրանք մատնացույց են արել ՏԻՄ-ում տիրող անօրինականություններին, տնտեսական անտանելի իրավիճակին, գործազրկությանը, ջրամատակարարման և սանիտարական խնդիրներին և դրանց լուծման ուղղությամբ ԲԿ-ին հնարավորություն ընձեռնելու ցանկությանը: Ընտրություններին հաջորդած հանրային կարծիքի հարցման արդյունքների համաձայն՝ ԲԿ-ի օգտին քվեարկածների ընդամենը մեկ-երրորդն էր քվեարկել բացառապես իսլամամետ գաղափարների հետապնդման համար²⁸⁶:

Բազմաթիվ վերլուծաբանների վկայությամբ, ԲԿ-ն հաղթանակից հետո զգալիորեն բարելավեց հասարակական ծառայությունների ոլորտը և սկսեց պայքարել կոռուպցիայի, օրինախախտումների և նմանատիպ այլ երևույթների դեմ: Մի շարք քաղաքներում, օրինակ՝ Քոնիա և Դիարբեքիր, արգելվեց ակոհոլի վաճառքը, ինչպես նաև գիշերային ակումբների գործունեությունը, իսկ որոշ համայնքներում խրախուսվեց կրոնական գլխաշոր կրելը²⁸⁷: Հանրային զբոսայգիներից մերկ արձանների հեռացման առիթով Ստամբուլի նորընտիր քաղաքագլուխ Ռեջեփ Թայիփ Էրդողանն ակնարկել էր. «*եթե սա մշակույթ է, ապա ես թքում եմ դրա վրա*»²⁸⁸: ԲԿ-ի քաղաքագլուխները տարբեր առիթներով հայտարարեցին, որ կգերադասեին գումարներ ծախսել իսլամին նվիրված սեմինարների անցկացման համար, քան՝ բալետի կամ դասական երաժշտության, որոնք նրանք համարում էին այլատերական արվեստ²⁸⁹:

Առավել մեծ թվով մարդիկ էին համակրում ԲԿ-ի՝ ՏԻՄ-ում վարած քաղաքականությանը, և ինչպես նշում է Փոփը. «*անգամ Ստամբուլի սկանդալների ծարավ մամուլը անկարող էր նյութեր հորինել ԲԿ-ի տեղա-*

²⁸⁶ Stü Metin Heper, *Islam and Democracy in Turkey: Toward a Reconciliation*, The Middle East Journal, v. 51/1, 1997, p. 35:

²⁸⁷ Stü *Various parties form Islamic Alliance*, Turkish Daily News, 17 June 1994:

²⁸⁸ Sami Zubaida, *Turkish Islam and National Identity*, Middle East Report, n.199, 1996, p. 15.

²⁸⁹ Stü Pope, նշվ. աշխ., էջ 334:

կան ղեկավարության դեմ»²⁹⁰: Ադրը մշտապես հավաքվում էր, անգամ Ստամբուլին մատակարարվեց նոր տեսակի ածուխ, որի շնորհիվ հնարավոր եղավ խուսափել Ստամբուլի համար այնքան բնորոշ դարձած ձմեռային թանձր ծխից: Ավելին. Էրդողանը գեջեկոնդուների բնակիչներին բնակարանով ապահովելու նպատակով առաջարկեց քանդել և որպես շինանյութ օգտագործել Ստամբուլի բյուզանդական պատերը²⁹¹: Վաշինգտոնի Մերձավոր Արևելքի ուսումնասիրության կենտրոնի աշխատակից Աքրնջըն համոզմունք է հայտնում, որ ԲԿ-ի հաջողության գաղտնիքը հարկավոր է փնտրել նրա ղեկավարության կողմից հմտորեն հետապնդած «ժողովրդավարական պոպուլիզմի և մշակութային ծայրահեղականության ծիծաղելի համատեղության մեջ», որոնք ուղեկցվեցին երկու չափազանց հեռատես և կարևոր գործոնով՝ ա) «Նյութական» օգնության տրամադրում (օրինակ՝ ածուխ, հագուստ, նպարեղենի պարկեր, անգամ՝ գումար և ոսկի), բ) քաղաքների սանիտարական խնդիրների լուծում, որն իր մեջ ներառում էր «3 Չ-եր» («*çöp, çukur, çamur*», որոնք համապատասխանաբար նշանակում են՝ աղբ, ջրահեռացման փոսեր և կեղտ)²⁹²:

1995 թ. մայիսի 2-ին նախագահ Դեմիրելը «Միլլիյեթ»-ին տված հարցազրույցում անդրադառնում է ԲԿ-ի համայնքային գործելաճին և նշում. «*Եթե անկարող ես վճարել քո գազի կամ էլեկտրաէներգիայի վճարները, ապա ԲԿ-ի տեղական իշխանությունները քեզ կկանչեն գրասենյակ, կներեն քո ունեցած պարտքը և այդ ամենից հետո դու կբվեարկես ԲԿ-ի օգտին*»²⁹³: Աքրնջըն, սակայն, հակված է կարծելու, որ ԲԿ-ի արդյունավետ գործունեության վերաբերյալ առկա գնահատականները չափազանցված են՝ պնդելով, որ ԲԿ-ի քաղաքագլուխները չկարողացան շրջանցել թուրքական քաղաքական ընտրախավի համար բնութագրական դարձած կոռուպցիայի և կաշառակերության մեղադրանքները, միևնույն ժամանակ քաղաքապետարանների արտաքին պարտքերի կրճատման վերաբերյալ ԲԿ-ի քաղաքագլուխների տրամադրած թվերը,

²⁹⁰ Նույն տեղում, էջ 332:

²⁹¹ Stu Shankland, *Islam and Society in Turkey*, p. 115:

²⁹² Uğur Akinci, *The Welfare Party's municipal track record: evaluating Islamic municipal activism in Turkey*, *The Middle East Journal*, v.53/1, 1999, pp. 75-77.

²⁹³ Demirel Comments on Kurdish Issue, Elections, (İstanbul, *Milliyet* in Turkish, 2 May 1995) in FBIS-WEU-95-089, 9 May 1995, p. 53.

նրա կարծիքով, չեն համապատասխանում իրականությանը²⁹⁴: Այնուհանդերձ, վերլուծաբանների գերակշիռ մասը համակարծիք են այն հարցում, որ կուսակցությունը ուշադրություն դարձրեց սոցիալական ծառայությունների տրամադրման նախկինում անտեսված ոլորտներին և զգալի առաջընթաց արձանագրեց ՏԻՄ-ում:

Հարկ է փաստել երկու կարևոր հանգամանք ևս. ա) ՏԻՄ-ում համեմատաբար լավ աշխատանքի շնորհիվ ԲԿ անդամ ղեկավարների մեծ մասը ձեռք բերեց ազդեցիկ հեղինակություն, և բ) 1990-ական թվականների կեսերին արդեն իսկ ակնհայտ էր, որ ԲԿ-ի ներսում նշմարվում էր սերնդափոխություն, որի առաջամարտիկներից էին Ռեջեփ Թայյիբ Էրդողանը, Աբդուլահ Գյուլը, Բյուլենթ Արինջը, Ալի Չոշքունը, Ջեմիլ Չիչեքը: Ստանձնելով Ստամբուլի քաղաքապետի պաշտոնը՝ քառասնամյա Էրդողանն իր գործելաճով, խարիզմատիկ առաջնորդի ու համոզիչ հռետորի որակներով, համեմատաբար լիբերալ քաղաքական հայացքներով սկսեց հստակորեն զանազանվել Էրբաքանից: Այդուհանդերձ, քեմալականներն առիթ ունեցան ականատես լինելու նաև Էրդողանի կառավարման այնպիսի դրվագների, երբ վերջինս տարբեր առիթներով նշում էր. «Հանրապետական շրջանում քեմալիզմն ընդունվել է որպես կրոն, ուժի միջոցով այն պարտադրվել է ժողովրդական զանգվածներին... Ջեմալիզմի կամ այլ պետական գաղափարախոսության համար ապագա Թուրքիայում տեղ չկա: Մեզ՝ մահմեդականներին համար իսլամի սկզբունքներն սահմանում են ամեն ինչ»²⁹⁵: Այս և նմանատիպ մտքերը քեմալականները խնամքով մեկտեղում էին թե՛ նրա քաղաքապետության, թե՛ հետագայում վարչապետության տարիներին:

1990-ական թվականների սկիզբն ազդարարեց միանգամայն նոր միջազգային ու աշխարհաքաղաքական իրականության ծնունդը: ԽՍՀՄ փլուզումը, Սառը պատերազմի ավարտը, ՆԱՏՕ-ի ռազմական դաշինքի մշուշոտ հեռանկարները, Հարավկովկասյան ու Բալկանյան պատերազմները հասկանալիորեն ստիպեցին Թուրքիային նորովի գնահատել մարտահրավերները: Հարկավոր էր հավասարակշռված արտաքին քաղաքական գիծ, որը կվստահեցներ սեփական դաշնակիցներին, որ

²⁹⁴ Տես Akıncı, նշվ. աշխ., էջ 84-92:

²⁹⁵ Տես Kaylan, նշվ. աշխ., էջ 441:

Թուրքիան պատրաստակամ է շարունակել իր նախկին հարաբերությունները: Ավելին. ինքնուրույն տարածաշրջանային քաղաքական ձեռնարկումների առումով Թուրքիան մեկ քայլ առաջ անցավ: Ուշագրավ էր Ծոցի պատերազմում Թուրքիայի դիրքորոշումը, երբ Օզալն անմիջապես շտապեց Արևմուտքին և, առաջին հերթին, իհարկե Վաշինգտոնին հավաստիացնել, որ եկել է այն պահը, երբ պետք վերահաստատվի Թուրքիայի նվիրվածությունը Արևմուտքին: Նա շուտով դարձավ մի քանի լրագրողների դիպուկ արտահայտությամբ «Վաշինգտոնի սեփական թղթակիցը Մերձավոր Արևելքում»: Երկրի Գլխավոր շտաբի հավաստմամբ նա հաճախ դառնում էր անկանխատեսելի, երբ նրան հաճախ պատում էր ջղածգության մաղձը, երբ նա ցանկանում էր պատերազմ, և իր ելույթներում հորդորում էր չերկյուղել պատերազմից: Չմանրամասնելով հավելենք միայն, որ ՁՈՒ-ի ղեկավարությունը, Գլխավոր շտաբի պետ Թորումթայի հրաժարականից հետո, երկարատև համոզումների շնորհիվ կարողացավ Օզալին հետ պահել լայնածավալ պատերազմական գործողություններ սկսելու անհագ ցանկությունից: Իսկ իրավիճակից անհանգստացած Էրբաքանը մշակեց խաղաղեցման սեփական ծրագիրը, և այդ նպատակով մեկնեց Իրաք, Սաուդյան Արաբիա՝ պատերազմող կողմերի հետ բանակցելու համար, սակայն նրա ջանքերն ապարդյուն էին²⁹⁶:

Օզալն անթաքույց խանդավառությամբ ընդունեց ԽՍՀՄ փլուզումից հետո գերազանցապես թուրքական էթնոսով բնակեցված նոր հանրապետությունների ծնունդը: Տարբեր գաղափարախոսական հոսանքներ ձեռնամուխ եղան իրենց կորած եղբայրներին (կամ ինչպես իրենք էին անվանում «արտաքին թուրքերին») վերագտնելու գործին: Նոր քաղաքական միտումը արտացոլվեց նորանկախ իսլամական երկրներ մեկնող պատվիրակություններում, երբ այնտեղ ընդգրկվեցին նաև իսլամական կազմակերպությունների ներկայացուցիչներ, որոնք մի քանի ճանաչողական բնույթի այցելություններից հետո Թաթարստան, Բաշկիրիա և Հյուսիսային Կովկաս ուղարկեցին քարոզիչներ, Գուրանի մասնագետներ և կրոնական գործիչներ: Չիյա Օնիշի պնդմամբ Թուրքիան աննախադեպ հնարավորություն ստացավ «ներկայացնելու սեփական աշխարհիկ

²⁹⁶ Տես «Գրոշակ», 1991, հ. 8:

մոդելի առավելությունները իրանյան և սաուդյան տարբերակների նկատմամբ»²⁹⁷: Անժխտելիորեն այս քաղաքականությանը նպաստում էին նորանկախ պետությունների ղեկավարները: 1991 թ. դեկտեմբերին Ուզբեկստանի նախագահ Բարիմովը ի լուր աշխարհի հայտարարեց՝ «*Իմ երկիրը կզնա Թուրքիայի ուղով, և այս ճանապարհից հետդարձ չկա*»²⁹⁸: Իսկ Ղազախստանի նախագահ Նազարբաևը, խոսելով այս թեմայի շուրջ, կրկին հավաստեց, որ իր երկիրը ցանկանում է կառուցել ազատ շուկայական տնտեսություն, որի միակ մոդելը թուրքականն է: «*Մեր միակ տնտեսական հույսը Թուրքիան է*»²⁹⁹: Արցախյան հակամարտության տարիներին Թուրքիան զգալի մարդկային, նյութական և քաղաքական աջակցություն ցուցաբերեց Ադրբեջանին³⁰⁰: Թյուրքեշի «Գորշ գայեր» կազմակերպությունը գործուն մասնակցություն ունեցավ Ադրբեջանի Ազգային ճակատի ստեղծման աշխատանքներին, որը գլխավորեց Ա. Էլչիբեյը՝ «Իսլամ, թյուրքիզմ, ժողովրդավարություն» կարգախոսով: Թուրքիան հիացած էր նրա նվիրվածությամբ. նախագահական աշխատասենյակում՝ նրա գլխավերևում կախված էր Աթաթյուրքի նկարը³⁰¹:

1992 թ. հոկտեմբերին Անկարայում կայացավ «Թյուրքական առաջին գագաթաժողովը» Թուրքիայի, Ադրբեջանի և միջինասիական պետությունների մասնակցությամբ: Բացի մի քանի պայմանագրերից, որոնք ստորագրեցին պատվիրակությունների ղեկավարները, Թուրքիան որոշեց օրակարգում քննարկման առարկա դարձնել Հյուսիսային Կիպրոսի Թուրքական Հանրապետության ճանաչման, միասնական

²⁹⁷ Ziya Öniş, *Turkey in the post-Cold War era: In search of identity*, The Middle East Journal, v. 49/1, 1995, p. 60.

²⁹⁸ Pope, նշվ. աշխ., էջ 287:

²⁹⁹ Նույն տեղում:

³⁰⁰ Տես Հայկ Դեմոյան, Ղարաբաղյան հակամարտությունը և թյուրքական գործոնը, Երևան, ԵՊՀ Պատմության ֆակուլտետ, 2002; *Թուրքիայի ռազմական օգնությունը Ադրբեջանին Ղարաբաղյան պատերազմի տարիներին* (1991-1994), Իրան Նամե, հ. 39; Культурно-образовательный пантюркизм: история и современность, Востокведный сборник, но. 4, М. 2002; Турция и Карабахский конфликт, Ереван 2006:

³⁰¹ Տես Pope, նշվ. աշխ., էջ 286:

հակահայկական և Բոսնիայի ու Հերցեգովինայի դեպքերի կապակցությամբ քաղաքական հայտարարությունների անհրաժեշտության հարցերը: Գեմիդեյի նախագահ ընտրվելուց հետո (1993 թ.) նոր ազդակ հաղորդվեց Կենտրոնական Ասիայի չորս հանրապետությունների և Ադրբեջանի հետ հարաբերություններին: Այդ ծրագրերից մեկում խիստ մեծ նշանակություն էր տրվում կադրերի պատրաստմանը և փորձի փոխանակմանը, ինչպես նաև հեռուստատեսության և ռադիոյի համահամաթյուրքական կենտրոնի ստեղծման աշխատանքներին: 1993 թ. Ստամբուլում հրավիրվեց վեց պետությունների, այդ թվում Հյուսիսային Կիպրոսի, ԱԳ նախարարների խորհրդակցություն, որն ստեղծեց համաթյուրքական միասնականության հարցերով զբաղվող «Մշտական խորհուրդ»:

Այս համագործակցությունը շարունակություն գտավ նաև հետագա տարիներին՝ ընդգրկելով այլ ոլորտներ և: Պաշտոնական տվյալների համաձայն Թուրքիայի ուղղակի ներդրումները թյուրքական հանրապետություններ 1992 – 1995 թթ. կազմեցին 161 մլն ԱՄՆ-ի դոլար, իրականում, անկախ վերլուծաբանների կարծիքով, այդ թիվը կազմում էր մոտ 1 մլրդ ԱՄՆ-ի դոլար³⁰²: Համագործակցության հետագա զարգացումը ցույց տվեց, որ Թուրքիայի ղեկավարությանը համակած պաթոսը հետզհետե տեղատվություն ապրեց և, ինչպես Օնիշն է նշում. «*Դեռ 1995 թ. ակնհայտ էր, որ Թուրքիայի դերը Միջին Ասիայում կլինի չափավոր՝ հաշվի առնելով Ռուսաստանի և Իրանի տարածաշրջանային ներկայությունը*»³⁰³: Այս հանգամանքը բացատրվում է մի շարք գործոններով, որոնցից առաջնայինն այն էր, որ Կենտրոնական Ասիայի թյուրքալեզու պետությունները միանշանակ ընդգծեցին, որ այդ քաղաքականությունն ավելի երկարատև առումով մեղմ ասած անիրագործելի է, քանզի ամենևին էլ պատրաստակամ չեն զիջելու ազգային շահերը: Նմանատիպ հայտարարությունները հաճախակի դարձան, երբ Թուրքիան ներկայացրեց իր կողմից մշակված նախագծերը ընդհանուր ազատ շուկայական գոտու, մաքսատուրքերի միասնականացման, համատեղ

³⁰² Steu Pope, նշվ. աշխ., էջ 299:

³⁰³ Օնիշ, նշվ. աշխ., էջ 67:

բանկային համակարգ ստեղծելու մասին, որոնք մի շարք թուրք դիվանագետների հավաստմամբ պետք է դառնար ապագա «Թյուրքական համադաշնության» նախաքայլ: Թյուրքական արևելյան քաղաքականության թուլացման պատճառներից մեկը նաև Չիլերի վարչապետության շրջանն էր և Ռուսաստանի վերադարձը տարածաշրջան:

Այսպիսով, 1990-ական թվականների առաջին կեսը նշանավորվեց ներքին և արտաքին մի շարք գործընթացներով, որոնց շնորհիվ երկրում տեղի ունեցան ուժերի և հարաբերությունների վերադասավորումներ: Թեև երկրի տնտեսության առողջացման գործում Օզալի տնտեսական բարեփոխումների արդյունքները տպավորիչ էին, սակայն դրանք սոցիալական առումով ունեցան բազմաթիվ բացասական հետևանքներ երկրի առանց այն էլ բարդ ներքաղաքական վերադասավորման համապատկերում: Ուրբանիզացման աննախադեպ ցուցանիշների, ազգաբնակչության շրջանում տիրող դժգոհության պայմաններում, եկամտների անհավասար բաշխման, սոցիալական բևեռացման հետևանքով, երկրում ակտիվացան իսլամական շարժումները, որոնք Օզալի տնտեսական ազատականացման քաղաքականության շնորհիվ ձեռք էին բերել ազդեցիկ ֆինանսատնտեսական կարողություններ: Հետևաբար, Օզալի կառավարման տարիներին տնտեսական ու քաղաքական ոլորտների չափավոր ազատականացման շնորհիվ իսլամական կազմակերպությունները, շարժումները, ֆինանսական միությունները սկսեցին գործի դնել հնարավոր բոլոր լծակները սեփական նպատակների իրագործման ուղղությամբ: Իսլամի դրույթները շարունակում էին ծառայել որպես սոցիալական ու քաղաքական խմբավորումներին համախմբելու գորավոր լծակներ: Այս զարգացումների վերջին ակորդը Բարօրություն կուսակցության օրեցօր աճող հզորությունն էր և 1994 թ. ՏԻՄ ընտրություններում նրա ձեռքբերումները, որոնց արդյունքների վերլուծությունը պետք է որ սթափեցնեին այն ուժերին, որոնք իսլամի վերելքը դիտում էին որպես երկրի ապագան ու աշխարհիկ-հանրապետական իրավակարգը վտանգող համար մեկ թշնամին:

ԳԼՈՒԽ Գ

ԲԱՐՕՐՈՒԹՅՈՒՆ ԿՈՒՍԱԿՑՈՒԹՅԱՆ ԿԱՌԱՎԱՐՄԱՆ ԺԱՄԱՆԱԿԱՀԱՏՎԱԾԸ

3:1 Բարօրություն կուսակցության պայքարը քաղաքական իսլամի ամրապնդման ուղղությամբ

Բարօրություն կուսակցության ծրագրերն էլ ավելի հստակեցվեցին 1993 թ. հոկտեմբերին՝ կուսակցության երրորդ համագումարում, և վերջնական տեսք ստացան վերախմբագրված «Ազգային տեսակետ» (*Milli Görüş*), «Արդար կարգ» (*Adil Düzen*) և «Արդար տնտեսական կարգ» (*Adil ekonomik düzen*) կոչվող փաստաթղթերում, որոնցում առկա հիմնադրույթների համաձայն իսլամական աշխարհը վերջին մի քանի դարերի ընթացքում բարոյական և արժեքային աննախադեպ անկում էր ապրել, իսկ «պատմական արդարության» վերականգնման համար թուրքերին հարկավոր էր վերահայտնաբերել բարոյական և հոգևոր (իսլամական) ինքնությունը՝ փորձելով նմանվել օսմանյան թուրքին³⁰⁴:

Բարոյականության, հոգևոր և արժեքային համակարգերի վերականգնման համար էական էին համարվում հետևյալ քայլերը. երկրի բնակիչների եղբայրական համակեցություն, խղճի և հավատքի ազատություն, արագ և կայուն ազգային զարգացում, կենսապայմանների բարելավում, արդյունաբերության վերակազմավորում, օտար պարտքերից խուսափելու նպատակով սեփական ռեսուրսների զարգացում, կամակատար երկրի փոխարեն բարոյապես և տնտեսապես հզոր երկրի ստեղծում³⁰⁵: Իսլամական աշխարհի հետ համագործակցության հիմնական շեշտադրումներից էին արտաքին անվտանգության ապահովումը և ազնիվ արտաքին քաղաքականության իրականացումը՝ հիմնված իսլամադավան ազգերի հետ համագործակցության վրա, Միավորված Ազգերի Կազմակերպության օրինակով «իսլամական ՄԱԿ-ի» հիմնում, որը վերջ կտար սիոնիզմի հակաիսլամական դավադրությանը, Իսլամական ընդհանուր անվտանգության կազմակերպության ստեղծում

³⁰⁴ Steu Necmettin Erbakan, *Adil düzen*, <http://www.icna.org/tm/greatmovement4.htm>:

(«Իսլամական ՆԱՏՕ»), Իսլամական Ընդհանուր շուկայի զարգացում, ընդհանուր դրամական միավորի ստեղծում, Իսլամադավան երկրների մշակութային համագործակցության կազմակերպության ստեղծում: Արտաքին քաղաքականության ասպարեզում այս հինգ կետերն իրագործելուց հետո, իսլամական աշխարհը կկարողանա դիմակայել սիոնիզմին և իմպերիալիզմին: Էրբաքանը վստահ էր, որ Թուրքիան հավուր պատշաճի կկատարեր իր պարտավորությունները, քանզի դրան նպաստում են երկրի աշխարհագրական դիրքը և տնտեսական զարգացման մակարդակը:

Թեև ԲԿ-ի առաջնորդները չէին թաքցնում իրանական հեղափոխության նկատմամբ համակրանքը, սակայն, ամենայն հավանականությամբ, կողմնակից չէին իշխանության նվաճման հեղափոխական տարբերակին: ԲԿ-ի առաջնորդները, առնվազն Էրբաքանի թևը, վստահ էր, որ քաղաքական իշխանության հասնելու միակ ուղին ընտրություններն են: Այնուհանդերձ, թե՛ Էրբաքանը, թե՛ Էրդողանը համաձայն էին այն դրույթի հետ, որ ԲԿ-ի համար ժողովրդավարությունը ոչ թե նպատակ էր, այլ՝ միջոց, մինչդեռ վերջնական նկատակը անորոշ ձևակերպմամբ հրամցվող, «Երջանկության կարգի» (*Saadet nizami*) հիմնադրումն էր:

Էրբաքանը գտնում էր, որ Թուրքիայում գոյություն ունեն միայն երկու խմբեր՝ ԲԿ-ի աջակիցներ և ԲԿ-ի ապագա աջակիցներ³⁰⁶: Նրա կարծիքով, ԲԿ-ի գաղափարախոսության շնորհիվ, իսլամական ինքնությունը դարձավ քաղաքական ինքնության մաս, ինչպես նաև կամուրջ-խողովակ իսլամական աշխարհի ու Թուրքիայի միջև: Նրա համոզմամբ, հանրապետության գոյության ընթացքում թուրքերի շրջանում իսլամական աշխարհի նկատմամբ առաջացած մերժողական և արհամարհական հայացքները ի չիք դարձան այս գաղափարախոսության շնորհիվ: Ժողովրդավարության նկատմամբ նրա հայացքները ևս յուրահատուկ էին, քանզի այն ներկայացվում էր որպես մեծամասնության իշխանություն փոքրամասնության նկատմամբ, սակայն այն պետք է փոխարինվեր առավել ժողովրդավարական՝ համայնքային

³⁰⁵ Նույն տեղում:

³⁰⁶ Stü Ergun Özbudun, Contemporary Turkish politics: Challenges to Democratic consolidation, London, Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2000, p. 88:

ագատ խոսքի, խղճի և հավատքի ազատության սկզբունքներով³⁰⁷: Այդ համայնքներում կհամագոյակցեին մի քանի հավասարազոր օրենսդրություններ, հետևաբար պետության դերը պետք է լիներ յուրաքանչյուր համայնքի ինքնուրույն զարգացման համար առավելագույն հավասար պայմանների ստեղծումը: «Արդար կարգը» (*adil düzen*) գրքում էրբաքանը գործող տնտեսական կարգը բնութագրում էր որպես «ստրկական», որը վարակված էր հինգ մահաբեր բացիով. տոկոսադրույք, հարկեր, արտարժույթի փոխանակման համակարգ, զանձապետարան և բանկային համակարգ³⁰⁸:

Հարկ է փաստել, որ վերլուծաբանները հստակ կարծիք չունեն ԲԿ-ի գաղափարական կողմնորոշման շուրջ: Վերլուծելով ԲԿ-ի ծրագրային հիմնադրույթները և ԲԿ-ի քաղաքական հակառակորդների տեսակետները՝ իրականում դժվար է պնդել, որ այն ընթանում էր սահմանադրական կարգի փոփոխության և կրոնապետական կարգի հաստատման ուղղությամբ: Թուրքիայի սահմանադրական իրավունքի հեղինակավոր մասնագետներից մեկը՝ Օզբուդունը, քննարկելով ԲԿ-ի գաղափարախոսության հիմնադրույթները անկարող էր պատասանել այն հարցին, թե արդյոք իսլամամետ այդ կուսակցությունը ձգտում էր պետական համակարգի փոփոխության, թե՞ պարզապես սահմանափակվում էր հասարակությունում իսլամի խորհրդանշական բնույթ կրող դրույթների ներմուծմամբ³⁰⁹: ԲԿ-ի մեկ այլ հետազոտողներից մեկը՝ Ռուշեն Չաքրըրը կարծում է. «ԲԿ-ի ծրագրում բացակայում էր թե՛ շարիաթի, թե՛ ժողովրդավարության գերակայության հակվածությունը, փոխարենն առկա էր երկուսի համատեղումը»³¹⁰:

ԲԿ-ի աջակիցների սոցիալական կազմը կարելի է բնութագրել որպես բազմատարր սոցիալ-տնտեսական խմբեր ներառող խավերի հա-

³⁰⁷ Stü Ruşen Çakır, *Ne seriat, ne demokrasi, Refah partisini anlamak*, İstanbul; Metis, 1994, ss. 135-140:

³⁰⁸ Stü Necmettin Erbakan, *Adil ekonomik düzen*, Ankara, 1991, ss. 58-59:

³⁰⁹ Stü Özbudun, նշվ. աշխ., էջ 87:

³¹⁰ ԲԿ-ի ծրագրային դրույթների մասին առավել մանրամասն տես Çakır, *Ne Şeriat*, s.127; Birol Yeşilada, *Realignment and party adaptation: The case of the Refah and Fazilet Parties// Political parties and elections in Turkey*, ed. Sabri Sayari & Esmer Yılmaz, Boulder, Rienner, 2002, pp. 172-175:

մատեղում: Չնայած այդ խավերը քաղաքական իսլամին աջակցության համար ունեին տարբեր մտահոգություններ և հիմնավորումներ, սակայն, Հալդուն Գյուլալփի կարծիքով, նրանց միավորում էր երկու կարևոր գործոններ՝ քեմալիզմի դեմ ընդհանուր, միասնական պայքարը և իսլամական ինքնության արտահայտման միջոցով սեփական քաղաքական կամարտահայտության ուղիների փնտրտուքը³¹¹: Եթե վերջին միտքը կարելի է հավանական համարել, ապա իսլամամետ կուսակցության քողի տակ հակաքեմալականների համատեղման տեսությունն ունի որոշ թերություններ, քանզի քաղաքական իսլամի կազմակերպական և գաղափարական գրավչությունը 1990-ական թթ. անկարող էր հանդիսանալ քեմալիզմի դեմ պայքարի միակ ուղին:

Հիմնվելով Գյուլալփի, Շանկլանդի, Յավուզի, Հեփերի, Քարպատի ընդհանրացումների վրա կարելի է առանձնացնել ԲԿ-ին աջակցող հետևյալ դասային խմբերը՝

ա) հիմնականում «ծայրամասային» կամ «շրջանային» ծագում ունեցող փոքր և միջին ձեռնարկատերերի խավ, որի նպատակները և շահերը չէին համընկնում պետական մեքենայի հետ սերտաճած և հիմնականում Ստամբուլում հաստատված հզոր կապիտալի շահերի հետ: Ինչպես նշվեց, Օզալի օրոք սկսված արտահանման քաղաքականության շնորհիվ «ծայրամասային», «իսլամական» կամ «կանաչ» կապիտալը սկսեց զգալիորեն աճել՝ ընդհուպ մոտենալով նախկինում անհասանելի համարվող «կենտրոնի» տնտեսական հզորությանը:

բ) պրոֆեսիոնալներից բաղկացած միջին խավ, որի շարժիչ ուժը դարձան համալսարանական այն շրջանավարտները, որոնք հիմնականում ունեին «շրջանային» կամ «ծայրամասային» ծագում, և որոնք սկսեցին ակնհայտորեն մարտահրավեր նետել գիտական, ակադեմիական, գաղափարախոսական ոլորտները երկար տարիներ միակամ տնօրինող քեմալականներին: Վերջին երկու տասնամյակների ընթացքում այս խմբերը ձեռք բերեցին օրինական գիտական-գաղափարական կարգավիճակ:

³¹¹ Şbu Haldun Gülalp, *Globalization and political Islam: The social bases of Turkey's Welfare party*, International Journal of Middle Eastern Studies, v. 33/3, 2001, p. 444:

զ) գերազանցապես մեծ քաղաքներ ներգաղթած ազգաբնակչությունից բաղկացած աշխատավորների խավ. հանրամատչելի քարոզչության շնորհիվ լայն զանգվածների հավաքագրման ԲԿ-ի քաղաքականությունը ուղղված էր գերազանցապես այս սոցիալական խմբին, չնայած ԲԿ-ին աջակցեց նաև «Կենտրոնի» բյուրոկրատիան:

դ) որոշ ազգային փոքրամասնություններ, մասնավորապես քրդերը, զգալի աջակցություն ցուցաբերեցին ԲԿ-ին, քանզի Էրբաքանի «մահմեդական եղբայրների» համատեղ խաղաղ ապրելու վերաբերյալ թեզը վստահություն ձեռք բերեց քրդերի շրջանում, և նրանց զգալի մասը, մտահոգվելով ԶԱԿ-ի սահմանափակ գործունեությունից և Ժողովրդի դեմոկրատական կուսակցության (*Halkın Demokrasi Partisi, HADEP*) դեմ շարունակվող բռնություններից, առավել հակված էին աջակցել ԲԿ-ին:

Կենտրոնական Թուրքիայի քաղաքներում ԲԿ-ի աջակիցները հիմնականում բանվորներ, փոքր ու միջին ձեռնարկատերեր և ազարակատերեր էին, որոնք գաղափարական առումով պահպանողական սուննիներ էին, որոնց համար ԲԿ-ն դարձավ ալևիների դեմ պայքարի հաստատությունական միջոց: 1990-ական թվականների սկզբին արդեն ձևավորված այս խմբերը սկսեցին աճել քանակական և որակական առումներով և շատ արագ սկսեցին չքողարկված մարտահրավեր նետել պետությանը, որի սոցիալական քաղաքականության և զարգացման հեռանկարները դարձել էին էլ ավելի սահմանափակ 1990-ական թթ. համաշխարհային տնտեսական և քաղաքական համակարգերը համակած գլոբալիզացիայի և հետմոդեռնիզմի արդյունքում³¹²: ԲԿ-ի քաղաքական ուղեգծի շնորհիվ իսլամը ներկայացվեց որպես սոցիալական իրականության արտահայտման գաղափարական զենք, որն էլ իր հերթին ապահովեց վերոհիշյալ խմբերի համատեղ գոյակցությունը:

Կուսակցության կազմակերպչական կառուցվածքը բավականին ուշագրավ էր, որը գործում էր մանրամասն մշակված սկզբունքներով ու զինվորական կարգապահությամբ: ԲԿ-ի հեղինակության և ընտրական հաջողության անշեղ վերելքի կարևորագույն նախապայմաններից մեկը կազմակերպչական ճկունությունն էր և ավանդական կառույցների մոբիլիզացման նպատակով ժամանակակից տեխնոլոգիաների խելամիտ

³¹² Steu Güllalp, նշվ. աշխ., էջ 445:

օգտագործումը: 1995 թ. դեկտեմբերյան ընտրությունների նախօրեին երկրում գործող կուսակցություններն արհամարհեցին կամ երկրորդական նշանակություն տվեցին քարոզարշավի կազմակերպման ավանդական տարբերակներին (քարոզչությունը տներում, տեղական մասնաճյուղերի միջոցով ընտրագանգվածի համախմբում և այլն), փոխարենը նախապատվությունը տալով ժամանակակից ընտրական տեխնոլոգիաներին՝ լայնորեն օգտագործելով հեռուստատեսության և հեռահաղորդակցության հնարավորությունները: Մինչդեռ ԲԿ-ի դեկավարները որոշեցին համատեղել ավանդական մեթոդները գիտության ժամանակակից նվաճումների հետ³¹³:

Կուսակցության կառուցվածքը կոչվում էր «թեսթի», իսկ յուրաքանչյուր նահանգային կոմիտե ուներ 33 անդամ, որը նույնացվել էր Արևելքի շատ երկրներում տարածված ձեռքի տերոդորմյայի 33 ուլունքահատիկի հետ: Գործում էր «հարևանությունների» սկզբունքը, յուրաքանչյուր «հարևանություն» ուներ մեկ դեկավար, վերջինս իր հերթին նշանակում էր ներկայացուցիչներ յուրաքանչյուր փողոցում՝ բնակիչների տարիքի, կրոնական և կուսակցական կողմնորոշման վերաբերյալ տեղեկությունների հավաքման համար: Շրջանային մակարդակում գործող տեսուչները շաբաթական մեկ անգամ հանդիպում էին յուրաքանչյուր «հարևանության» պատասխանատուի հետ: Յուրաքանչյուր շրջան ուներ մեկ հանձնաժողով, որը կոչվում էր «դիվան»՝ բաղկացած 33 անդամից: Թուրքական քաղաքական կուսակցություններից ոչ մեկը չուներ մման կազմակերպչական մեխանիզմ: ԲԿ-ի տեղեկատվական ազգային բանկում ընդգրկված էին համայնքների կարիքների, իրականացվող միջոցառումների, անգամ մարդկանց արյան խմբերի վերաբերյալ տեղեկատվություն, որի պատճառով դժբախտ պատահարների դեպքում ոստիկանությունը հաճախ դիմում էր ԲԿ-ի օգնությանը արյան դոնորներ ձեռք բերելու համար³¹⁴: Ավելին. համայնքի գոյության, փոխադարձ հոգատարության հանգամանքը շեշտելու նպատակով կուսակցության ներկայացուցիչները մասնակցում էին հարսան-

³¹³ Տես Özbudun, նշվ. աշխ., էջ 84:

³¹⁴ Տես White, *Islamist mobilization in Turkey*, էջ 181 և Henri Barkey, *Turkey: Islamic politics and the Kurdish Question*, World Policy Journal, v.13/1, 1996, p. 43:

յաց արարողություններին և հուղարկավորություններին, օժանդակում միայնակ ծերերին և անգամ հարթում ներընտանեկան տարաձայնությունները: Յավուզի և Եշիլադայի կարծիքով³¹⁵ ԲԿ-ի հաջողության պատճառներից մեկը հենց վերոհիշյալ շրջանային օղակներին գործունեության լայն ինքնավարության տրամադրումն էր, իսկ «թեսքիհ»-ի կառուցվածքային ուշագրավ առանձնահատկություններից մեկը տեղական մշակութային տարբերությունների կլանումն էր: Ընտրությունների նախօրեին ԲԿ-ի ծավալած գործունեությունը Մ. Հեփերը նույնացնում է ոչ թե քաղաքական կուսակցության, այլ չքավորներին ուղղված սոցիալական բարեգործության ծառայության հետ³¹⁶:

Երկրում գործող իսլամական հիմնադրամների և միությունների գործունեությունը ևս ունեցավ կարևորագույն նշանակություն բարեգործության, համայնքային բազմաբովանդակ ծառայությունների միջոցով ընտրագանգվածի հավաքագրման և սոցիալական օժանդակության մատուցման գործում: Ուշագրավ է, որ այս շարժումները թեև ընդգծում էին սեփական գործունեության անկախությունը ԲԿ-ից, ինչպես պահանջում էր օրենքը, սակայն ամեն դեպքում օժանդակության կրոնական և քաղաքական ենթատեքստը հնարավոր չէր թաքցնել: Եթե մի պահ ենթադրենք անգամ, որ, իրոք, հիմնադրամները, միությունները, ԲԿ-ն և իսլամական եղբայրությունները գործում էին միմյանցից անկախ, ամեն դեպքում հարկ է նշել, որ նրանց աշխատանքի վերջնական արդյունքը շատ դեպքերում հանգում էր մեկ նպատակի՝ հոգևոր արժեքների վերականգնման և հաստատման հիման վրա ստեղծված կրոնական համայնքի ինքնագիտակցության սերմանում ու ամրապնդում: Ինչպես նշում է Ուայթը, կուսակցությունը շատ հաճախ ընկալվում էր որպես ավելորդ կառույց: Ուայթի այն հարցին, թե ինչ կլինի, եթե պատահաբար ԲԿ-ի գոյությունը դադարեցվի, իսլամական կազմակերպությունների անդամներից մեկը պատասխանել էր. «Եթե ԲԿ-ի գործունեությունն օրենքով արգելվի, ապա մոտ 1500 քաղաքական գործիչներ պարզապես կդառնան գործազուրկ: Մյուսները պաշտոնյաներ չեն և կշարունակեն

³¹⁵ Տես Yavuz, *Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey*, p. 78; Yeşilada, *The Virtue party*, pp. 172-173:

³¹⁶ Տես Metin Heper, *Islam and Democracy in Turkey: Toward a Reconciliation*, *The Middle East Journal*, v. 51/1, 1997, p. 36:

սեփական առաքելությունը»³¹⁷: Ամփոփելով ԲԿ-ի կառուցվածքային համակարգի և ընտրական ռազմավարության վերաբերյալ նկարագրությունը կարող ենք փաստել, որ այն կառուցված էր մշակութաստվորության արժեքների վրա, որոնց հիմնաքարը փոխօգնությունն էր ու փոխվստահությունը: Կուսակցությանն, ըստ էության, հաջողվեց բարդ քաղաքական գաղափարները փոխարինել տեղական մշակութային նորմերով: Այսպիսով, ԲԿ-ի դավանած գաղափարների անհատականացումը ընտրական հավաքագրման ռազմավարության ինքնատիպ տարբերակ էր:

ԲԿ-ի ռազմավարությունը և գործունեությունը նմանվում էին Ավստրալիայի, Մեծ Բրիտանիայի, Նոր Զելանդիայի և մի քանի այլ երկրների կառավարող վարչակարգերի կողմից վերջին երկու տասնամյակների ընթացքում լայնորեն կիրառված սոցիալ-պահպանողական գաղափարախոսության դրույթներին: Սոցիալ-պահպանողականությունը ենթադրում է պետության միջամտություն հասարակության բարոյական և սոցիալական արժեքների խրախուսման և պաշտպանության նպատակով, այն ենթադրում է նաև ավանդույթների և արժեքների վերագնահատում: Գաղափարախոսության առանցքային արժեքներից էր նաև հասարակության անդամների փոխադարձ պարտավորվածության և հավատարմության արժեվորումը, սոցիալական դաշինքի ձևավորումը, ընտանիքի և հարևանության օղակի ամրապնդումը, աշխատանքի և սոցիալական ապահովության գերակայությունը, ինչպես նաև մասնավոր սեփականության խրախուսումը:

Կուսակցության առաջնորդ Նեջմեթին Էրբաքանը, լինելով տեխնիկական գիտությունների դոկտոր, քանիցս ապացուցել էր, որ իր գիտելիքները իսլամագիտության, իսլամական ավանդույթների ու Դուրանի վերաբերյալ հեռու էին բավարար լինելուց: Խարիզմատիկ և ինքնատիպ հեղինակության շնորհիվ Էրբաքանին հաջողվեց իր անձի շուրջ հավաքել կուսակցությունում գոյություն ունեցող բազմաթիվ հոսանքներին՝ արմատականներին, չափավորներին ու բարեփոխականներին: Փոփի բնութագրմամբ՝ կլոր դեմքով և թանկարժեք փողկապով, ավելի շատ հաջողակ ձեռներեց հիշեցնող Էրբաքանի նախընտրական

³¹⁷ Ջենի Ուայթ, Իսլամական ինքնությունը մերօրյա Թուրքիայում, (դասախոսություն Բերգենի համալսարանում, 2003 թ. դեկտեմբերի 5):

դատողություններից էին քաղաքական հակառակորդներին ուղղված մտքերը՝ «արևմտյան ակումբի անդամներ», «կարճ հիշողությամբ մարդիկ, որոնք մոռացել են իրենց անցյալը՝ Արևմտյան մշակույթի և քաղաքակրթության հետ գրկախառնվելու համար», իսկ 1995 թ. ընտրությունները նա անվանում էր «արևմուտքի կամակատարների վերջին տանգո»:³¹⁸ Չնայած իսլամամետ հայացքների տեր ընտրողների շրջանում էրբաքանը մեծ հեղինակություն էր վայելում, այնուհանդերձ, նրա կուսակցության ղեկավարությանը մոտ կանգնած մարդիկ խստորեն քննադատում էին նրան, օրինակ, գումարները անխնա վատնելու կամ ներկուսակցական ժողովրդավարության բացակայության համար: Էրբաքանի պարբերաբար կատարվող ուխտագնացությունները դարձել էին ակտիվորեն քննարկվող թեմաներից մեկը, որոնցում մարդիկ կոչ էին անում շռայլություններն ուղղել աղքատների կենսամակարդակի բարելավմանը³¹⁹:

ԲԿ-ի պաշտոնաթերթ «Միլլի Գազեթե»-ն (*Milli Gazete*) պարբերաբար անդրադառնում էր հասարակությանը հուզող հրատապ խնդիրներին: Նեջալի Գյումուշթեքինը, որը ԲԿ-ի գաղափարախոսներից մեկն էր, միաժամանակ Ստամբուլի Մարմարա համալսարանի պրոֆեսոր, նշել էր. «Դպրոցներում Աթաթյուրքի մեծ թվով նկարներ կախելով, իշխանությունները ցանկանում են մթազնել երեխաների ուղեղները: Ես նույնպես այդ համակարգի գոհն եմ: Ես հաճախել եմ Քեմալի դպրոցը, ես կարդացել եմ Քեմալին նվիրված ստեղծագործությունները, դիտել նրա նկարներն ու ֆիլմերը»³²⁰: Օղուզհան Ասլթյուրքը, որը ԲԿ-ի քարտուղարն էր, կարծում էր, որ «Աթաթյուրքն իր քաղաքականության հիմնադրույթները կառուցել էր տասնամյակներ առաջ՝ ժամանակի պահանջներին համաձայն: Այժմ նպատակահարմար չէ մերօրյա հիմնական քաղաքական հայեցակարգերը հարմարեցնել դարասկզբին մշակված քաղաքականությանը: Եթե ժողովուրդը քվեների մեծամասնությամբ ընտրի մեզ, մենք կփոխենք գործող սահմանադրությունը»³²¹: Ադամ Լեբորը ներկայացնում է Ստամբուլի քաղաքապետ Էրդողանի խորհրդականի

³¹⁸ Sten Middle East Report, 1995; May-June, pp. 194-195:

³¹⁹ Sten White, *Islamist mobilization in Turkey*, pp. 142-143:

³²⁰ Colin Barraclough, *Roll over Turkey*, Middle East Insight, v. 11/2, 1995, p. 22.

³²¹ Նույն տեղում, p. 23:

հետ հարցազրույցի մանրամասները, որտեղ վերջինս ակնարկել էր. «Քենսլիզմը սպառված է: Ժողովրդի սրտում Քենսլի համակարգը սպառվել էր հենց ստեղծման օրը, իսկ մարդիկ ցանկանում են միայն հոգևոր կարիքները բավարարող կառավարություն»³²²:

Օգտագործելով իսլամի նշանաբանները և արտահայտչամիջոցները ԲԿ-ն մտադիր էր «արմատախիլ անել» ներհասարակական տարբերությունները՝ ստեղծելով սոցիալական շփման և փոխհամագործակցության ընդհանուր արժեքներ³²³: ԲԿ-ի առաջնորդները քաջ գիտակցում էին քրդերի աջակցության կարևորությունը: Քրդական հարցում կուսակցության մոտեցումները բյուրեղացվեցին դեռ 1991 թ. նոյեմբերի 10-ին ընդունված հայտարարությունում, որը ԲԿ-ի առաջին քայլն էր քրդական հարցում սեփական դիրքորոշումը լսելի դարձնելու ճանապարհին: Կուսակցությունը դատապարտեց պետության դիրքորոշումը քրդական հարցում, հավելելով, որ հարկավոր է «քուրդ» անունը հպարտությամբ արտասանել: 1993 թ. հոկտեմբերի 10-ին տեղի ունեցած համագումարում ԲԿ-ն ավելի արմատական դիրքերից քննադատեց Աթաթյուրքի հեռուորդներին՝ պնդելով, որ սխալ է քրդերին զրկել կրթության, լեզվի ու հեռահաղորդակցության բնական իրավունքից³²⁴: Տարբեր առիթներով ԲԿ-ն հայտարարում էր. «Մենք և քրդերը միացված ենք եղբայրական արյունով: Չկա ավելի մեծ ցնորք, քան մահմեդական եղբայրներին ազգային սկզբունքով զանազանելը»³²⁵: Իսկ ԲԿ-ի մյուս առաջնորդ Աբդուլահ Գյուլը, հաճախ էր անդրադառնում այդ թեմային՝ մասնավորապես նշելով. «Մինչև Օսմանյան կայսրության ավարտը մենք ապրում էինք առանց խնդիրների, ինչու՞, քանզի նույն կրոնը միացրել էր մեզ որպես եղբայրներ: Դա պետք է որ հնարավոր դարձնել կրկին»³²⁶:

³²² Adam Lebor, *A heart turned East: Among the Muslims of Europe and America*, London, Little Brown, 2000, p. 228.

³²³ Hakan Yavuz, *The return of Islam? New dynamics in state-society relations and the role of Islam in Turkish politics*, *Islamic World Report*, v. 1/3, 1996, p. 84.

³²⁴ Stu Duran Burhanettin, *Approaching the Kurdish question via "Adil duzen": an Islamist Formula of the Welfare Party for ethnic coexistence*, *Journal of Muslim Minority Affairs*, v.18/1, 1998, pp. 115-117:

³²⁵ Նույն տեղում:

³²⁶ Նույն տեղում:

Կենտրոնամետ քաղաքական ուժերը և մամուլը շտապեցին ԲԿ-ին մեղադրել ՔԱԿ-ի հետ համագործակցության և պետական դավաճանության համար: Թեև Օջալանը չէր թաքցնում Էրբաքանի նկատմամբ համակրանքը, այնուհանդերձ նրա դիրքորոշման մեջ առկա էր գգուշավորություն. նա մի առիթով նշել էր. «Տեղեկացրեք Էրբաքանին, որ նրան չի հաջողվի խաբել մարդկանց՝ շահարկելով իսլամական միասնության գաղափարը»³²⁷:

Էրբաքանն ընդգծված հակասական տրամադրվածությամբ էր համակված Հայաստանի նկատմամբ: Նախ՝ դատապարտելով միջազգային հանրության անտարբերությունը Արցախյան հարցում, ըստ էության, Հայաստանի իշխանություններից պահանջում էր, այն ինչ նախորդ իշխանություններն էին պահանջել. հեռանալ Արցախից ու ազատագրված տարածքներից, հրաժարվել Թուրքիայի նկատմամբ տարածքային պահանջներից³²⁸: Էրբաքանը պնդում էր, որ օտար պետություններն աջակցելով քրդերին, իրականում ցանկանում են վերակերտել Մեծ Հայքը³²⁹: Նա քանիցս հայտարարել էր, որ նոր Թուրքիան պետք է լինի Ադրբեջանի, Բոսնիայի, Չեչնիայի և Երուսաղեմի ազատարարը:

Այստեղ հարկ է ներկայացնել, մեր կարծիքով, մի կարևոր խնդիր: Նիկոլայ Հովհաննիսյանը «Իրան: Այաթոլլահ Խոմեյնիի դարաշրջանը» աշխատությունում նշում է, որ Այաթոլլահ Խոմեյնիի իսլամական հեղափոխության նախօրեին մտավախություն կար, որ Խոմեյնիի ու նրա կողմնակիցների Թեհրան վերադարձից հետո կարող էին հալածանքներ ու բռնություններ սկսվել իրանահայերի դեմ: Ներկայացնելով Լիբանանում իր հանդիպումների մանրամասները նա նշում է նաև, որ Խոմեյնիի գաղափարակիրներից ստացել էր համապատասխան երաշխիքներ, որ կհարգվեն իրանահայերի իրավունքները, այդ թվում՝ կրոնական, և նրանց նկատմամբ ոտնձգությունը բացառված է³³⁰: Գրեթե նույնանման մտավախություն կար սույն տողերի հեղինակի մոտ, երբ 2004 թ. հուլիս-

³²⁷ Michael Günter, *The Kurds and the future of Turkey*, Basingstoke, Macmillan, 1997, p. 37.

³²⁸ Stu Hayk Demoyan, *Karabakh Drama: Hidden Acts*, Yerevan, 2003:

³²⁹ Stu Washington Quarterly, 1997, v. XX.

³³⁰ Նիկոլայ Հովհաննիսյան, Իրան: Այաթոլլահ Խոմեյնիի դարաշրջանը, Երևան, Չանգակ 97, 2004, էջ 19, 84, 85:

օգոստոս ամիսներին պատրաստվում էր հետազոտել Ստամբուլում բնակվող հայ համայնքի տրամադրությունները և դիրքորոշումն Էրբաքանի ու նրա ղեկավարած շարժման վերաբերյալ: Ի սկզբանե հարկ է նշել, որ հայ համայնքի մի քանի անդամների դիրքորոշումը Էրբաքանի ու նրա կուսակցության նկատմամբ ընդհանուր առմամբ չեզոք էր: Ստամբուլում լույս տեսնող «Ակոս»-ի նախկին խմբագիր երջանկահիշատակ Հրանտ Դինքը մեր հանդիպման ժամանակ նշեց. «*Անշուշտ մեր սրտի անկյուններից մեկում զգուշավորություն ունեցել ենք 1970-ականներից ակտիվացած իսլամական զանազան շարժումների ու կուսակցությունների նկատմամբ, սակայն մեզ համար առավել վտանգավոր է եղել ազգայնամոլ տարրերի վերելքը*»:³³¹ Նա նաև հավելեց, որ կրոնամետ շարժումները հավատքի վրա են հիմնված, ի տարբերություն կրոնը մերժող «վալիկներից»³³²: Ստամբուլում գործող և երկրում ազդեցիկ դիրքեր ունեցող «Թուրքիայի տնտեսական ու սոցիալական ուսումնասիրությունների հիմնադրամի» (TESEV) աշխատակից, Հրանտ Դինքի մահից հետո «Ակոսի» խմբագիր դարձած Էթյեն Մահչուպյանի հետ հանդիպման ժամանակ ևս ի հայտ եկան մի շարք ուշագրավ դրվագներ Էրբաքանի կառավարման ժամանակահատվածում հայ համայնքի նկատմամբ նրա ունեցած դիրքորոշման վերաբերյալ: Նրա կարծիքով. «*Էրբաքանը շատ ավելի պահպանողական, հնաժողովարարական գործիչ էր, քան՝ հավատացյալ: Նա քաջ գիտակցում էր, որ կան սահմաններ, որոնք նա չի կարող անցնել: Եթե անգամ հայկական համայնքի նկատմամբ նա ուներ կառուցողական դիրքորոշում, ինչպես ինքն էր նշում, ապա իր հիմնական ընտրազանգվածին հաճոյանալու համար հարկավոր էին այդ հարաբերությունները պահել զգուշավոր հեռավորության վրա՝ բավարարվելով առավել խոսուն Արցախյան հակամարտության վերաբերյալ սովորական դարձած արտահայտություններով*»: «*Էրբաքանը թեև բարիքներ չգործեց, վնասներ էլ չտվեց: Նա երբեմն թողնում էր անլուրջ մարդու տպավորություն և մենք՝ շատերս չէինք հարգում նրան*», - ակնարկեց Է. Մահչուպյանը³³³: «Մարմարա»

³³¹ Հարցազրույց Հրանտ Դինքի հետ, 2004 թ. օգոստոսի 20, Ստամբուլ:

³³² Նույն տեղում:

³³³ Հարցազրույց Էթյեն Մահչուպյանի հետ, 2004 թ. օգոստոսի 24, Ստամբուլ:

օրաթերթի խմբագրի տեղակալ՝ Արի Հատրճյանը նշեց. «Սկզբնական շրջանում անժխտելի էր հայ համայնքի մոտ առկա մտավախությունը իսլամամետ ուժերի շարունակական վերելքի նկատմամբ, սակայն ժամանակի ընթացքում մենք սթափվեցինք, քանզի, մեզանում արմատացավ այն համոզմունքը, որ եթե նրանք իրոք հարգում էին կրոնը, ինչպես Խոմենյին՝ Իրանում, ապա նրանք (իմա՝ իսլամականները) շատ ավելի կառուցողական ու հանդուրժողական կլինեին կրոնական փոքրամասնությունների նկատմամբ»³³⁴: Նույն թերթի խմբագիր Ռոբեր Հատրճյանը նույնանման կարծիք արտահայտեց նշելով, որ ինքը ևս մնան դիրքորոշում է ունեցել իսլամական ուժերի նկատմամբ, անգամ հպարտացավ. «Շամանակին իմ արած կանխատեսումները՝ ի դեմս ներկայում կառավարող կուսակցության, մասամբ արդարացան, քանզի նրանք տաքուկ ու ջերմ հարաբերություններ են հաստատել հայ համայնքի հետ»³³⁵: Փոքր-ինչ առաջ անցնելով հարկ ենք համարում նշել, որ այս տրամադրություններին հարկավոր է որոշ զգուշավորությամբ մոտենալ, քանզի, ներկայումս կառավարող չափավոր իսլամամետ Արդարություն և զարգացում կուսակցության հաղթանակին հաջորդած որոշակի խանդավառության, բարեփոխումների ու ոգևորության հույսը համակել էր ինչպես թուրք հասարակության մեծ մասին, այնպես էլ՝ հայկական համայնքին: Վերջինիս ներկայացուցիչների հետ հանդիպման ժամանակ նրանք գրեթե միշտ ձգտում էին երկխոսությունը սկսել ներկա կառավարության նկատմամբ լավատեսական տրամադրությունների ներկայացմամբ և հետո միայն «դժկամությամբ անցնել» ԲԿ-ին առնչվող հարցերին, ուստի, նրանց դիրքորոշումը հարկավոր է դիտել այս լույսի ներքո: Բացի դրանից, 2004 թ. նկատմամբ 1997 թ. գուցե թվում էր ոչ այնքան հեռու անցյալ, ուստի, շատ դրվագներ հավանաբար սպրդել են հայ համայնքի ներկայացուցիչների դիտարկումներից³³⁶: Օրինակ, ԲԿ-ի անդամ մի քանի համայնքապետերի համաձայնությամբ

³³⁴ Հարցազրույց Արի Հատրճյանի հետ, 2004 թ. օգոստոս 26, Ստամբուլ:

³³⁵ Հարցազրույց Ռոբեր Հատրճյանի հետ, 2004 թ. օգոստոսի 30, Երևան:

³³⁶ Հայկական համայնքում կատարված ուսումնասիրության վերաբերյալ առավել մանրամասն տես Vahram Ter-Matevosyan, *The Justice and Development Party and the Armenian Community in Turkey: Patterns of cooperation and trust*, paper

կամ հրամանով պետության մի շարք քաղաքներում մի քանի հայկական եկեղեցիներ վերածվել են սգկիթների կամ ընդհանրապես քանդվել: 1997 թ. հունիսին Ստամբուլի Բեյոլուի քաղաքապետի հրամանով հայկական եկեղեցին հողին է հավասարեցվել, այդ եկեղեցին օտարվել էր մեկ ու կես տարի առաջ նույն տարածքում առողջական կենտրոնի կառուցման նպատակով³³⁷:

1995 թ. նախընտրական քարոզարշավում ԲԿ-ն հատուկ նշանակությամբ քննարկեց բոսնիական հարցը, նշելով, որ բոսնիական մահմեդականները ռասայական և լեզվական առումներով սերտորեն կապված են սերբ հարևաններին, զանազանվելով միայն կրոնով. *«քրիստոնյա Եվրոպան տակավին թշնամաբար է տրամադրված մահմեդականների նկատմամբ, և նրանք, ովքեր կարծում են, թե Եվրոպան գրկաբաց սպասում է Թուրքիայի գալստյանը՝ պարզապես անիրատեսներ են»*³³⁸:

Ամփոփելով ԲԿ-ի վերելքի նկարագրությունն ու կուսակցության դավանած գաղափարական ուղեգիծը, մեր կարծիքով, հնարավոր է կատարել հետևյալ ընդհանրացումը: Օգալի մահից հետո (1993 թ. ապրիլ) քաղաքական դաշտը նոր, խաղաղեցնող քաղաքական կերպարի փնտրությունների մեջ էր: Քրդական հիմնահարցի, իսլամականության վերելքի պայմաններում երկրին հարկավոր էր «Օգալ քաղաքական գործչի» որակական հատկանիշները կրող նոր քաղաքական գործիչ: Մեր կարծիքով, քաղաքական դաշտի կենտրոնում հայտնվելու Էրբաքանի ձգտումը միտված էր նմանվելու Օգալի քաղաքական կերպարին: Հնարավոր գուգահեռների անցկացման դեպքում Էրբաքանի քաղաքական վարքագիծը զգալիորեն նմանվում էր Օգալի դավանած գծին:

presented at the Ninth Medirerranean Research Meeting, European University Institute, Montecatini Terme, 2008.

³³⁷ Tessa Hofmann, *Armenians in Turkey Today: A critical assessment of the situation of the Armenian minority in the Turkish Republic*, Brussels, The EU Office of Armenian Associations of Europe, 2002, p. 28.

³³⁸ Տես Pope, նշվ. աշխ., էջ 296:

3:2 1995 թ. խորհրդարանական ընտրությունները. Բարօրություն կուսակցության հաղթանակը

Ինչպես նշում է գերմանական «Die Zeit» պարբերականը «1995 թ. Չիլեի կառավարության համար սկսվեց աղետով»³³⁹: 1994 թ. տղանը կազմել էր 149,6 տոկոս, ՀՆԱ-ն նվազեց 6 տոկոսով, իսկ գործազրկությունն աճեց մինչև 8,6 տոկոս³⁴⁰: Տնտեսական լուրջ խնդիրներին ավելացան ներքաղաքական նոր խնդրումները և քրդական ապստամբության դեմ իշխանությունների նոր թափ ստացած պայքարը: Իրականում, իրավիճակի ամբողջ բարդությունը նկարագրելու համար հարկ է հավելել, որ 1994 — 1995 թթ. ամբողջ ընթացքում ՁՈՒ-ի ղեկավար կազմը ուղղակի և անուղղակի խողովակներով պարբերաբար տեղեկացնում էր հերթական ռազմական միջամտության հավանականության մասին: 1995 թ. ապրիլին, նախկին նախագահ Ք. Էվրենը, հանդես գալով ակտիվ զինծառայությունն ավարտած սպաների անունից, նշեց. «*Եթե համակարգը չկազդուրվի, ապա ՁՈՒ-ն մտադիր չէ մնալ հանդիսատեսի կարգավիճակում*»³⁴¹: 1995 թ. սեպտեմբերին Չիլեի և Դեմիզ Բայքալի կռախիցիոն կառավարությունը դադարեց գոյություն ունենալ, որի պատճառով Չիլեի գլխավորությամբ ստեղծված «Բլից-կառավարությանը» հաջողված միակ քայլը արտահերթ խորհրդարանական ընտրությունների օրվա հայտարարումն էր:

1995 թ. դեկտեմբերի 24-ին նախատեսված արտահերթ խորհրդարանական ընտրությունները մի շարք առումներով տարբերվելու էին նախորդներից: Ընտրությունների նախօրեին տեղի ունեցավ մեկ կարևոր իրադարձություն, որն զգալիորեն ազդեց ընտրությունների արդյունքների վրա: Ընտրություններից 12 օր առաջ՝ Եվրախորհրդարանի կայացրած որոշման համաձայն, 1996 թ. հունվարի 1-ից Թուրքիան դառնալու էր Եվրոպական մարսային միության անդամ: Ամերիկյան և եվրոպական մի

³³⁹ Stu Michael Schwelien, *Europa als Lebensretter*, Die Zeit, 27 January, 1995:

³⁴⁰ Stu Birgit Cerha, *Madame le Premier Ministre est une pietre politique*, Courier International, no. 322, April 1995:

³⁴¹ Oklay Akbal, *Les militaires complices de l'islamisme*, Courier International, no. 322, April 1995.

շարք կառավարությունների լոբբինգի շնորհիվ ընդունված սույն որոշումը մեծ ոգևորությամբ ընդունվեց երկրի աշխարհիկ վերնախավի կողմից, որի կարծիքով մաքսային միության անդամակցությունն զգալիորեն կոյուրացներ երկրի հետագա անդամակցությունը Եվրամիությանը: Սի շարք քաղաքական գործիչներ նախընտրական քարոզարշավի ժամանակ պնդում էին, որ հակառակ արդյունքի դեպքում երկրում կակտիվանային հակաարևմտյան և հակաեվրոպական ուժերը, որն էլ կերաշխավորեր Բարօրություն կուսակցության հաղթանակը³⁴²: ՉԼՄ-ների վկայությամբ կուլիցիոն կառավարության անդամների՝ Թ. Չիլերի և Գ. Բայքալի ոգևորությունը աննկարագրելի էր, իսկ նրանց ընտրարշավի կազմակերպիչները վերջիններիս ներկայացրին որպես «Մաքսային միության նվաճողներ»:

Հակառակ տրամադրություններ էին տիրում իսլամական կողմնորոշման քաղաքական ուժերի և, առաջին հերթին, ԲԿ-ի շտաբում, որի պաշտոնաթերթը հիշյալ պայմանագրի էությունը նմանեցրեց Սևրի պայմանագրի և Թանզիմաթի բարեփոխումների հետևանքների հետ. «Թանզիմաթն իր էությամբ գրեթե նույնն էր, ինչ՝ Մաքսային միությունը: Թանզիմաթը կայսրության ոչ-մահմեդականներին աննախադեպ ազատություններ շնորհեց, նույն ոգով Մաքսային միությունը ցանկանում է, որ Թուրքիան դառնա սպառող և ոչ թե արտադրող պետություն», – ակնարկել էր Էրբաքանը: Նա մասնաշունչ էր. «Ինչպես Սևրի պայմանագրից հետո, այնպես էլ հիմա հարկավոր է անհասպաղ սկսել ազատագրման պայքար»³⁴³: Նավարո-Յաշինը, հղում կատարելով իսլամամետ մեկ այլ պարբերական «Ենի Շաֆակին» (*Yeni Şafak*), նշում է, որ մի շարք իսլամականներ անդամակցության փաստը որակեցին Թուրքիայի «պարտության պայմանագրի ստորագրում»³⁴⁴: Իրականում իսլամամետների ճամբարում առկա տրամադրություններն ու մտավախությունները հիմնավորում էին հետևյալ կերպ. Մաքսային միությանն անդամակցության շնորհիվ թուրքական շուկան ողողվելու էր մաքսերից և հարկերից ազատված եվրոպական արտադրության ապրանքներով՝ փոխարենն

³⁴² Stu Heinz Kramer, *The EU-Turkey Customs Union: Economic integration amidst political Turmoil*, Mediterranean Politics, v. 1/1, 1996, p. 61:

³⁴³ Stu Navaro-Yashin, *Faces of the state*, p. 56:

³⁴⁴ Navaro-Yashin, նշվ. աշխ., էջ 57:

անկարող լինելով ազդել գնագոյացման գործընթացներին: Չհանդիսանալով ԵՄ անդամ՝ թուրքական արտադրողը հայտնվելու էր անօգնական վիճակում, իսկ թուրքական աշխատուժը կրկին զրկված էր լինելու Եվրոպայում ազատ շարժվելու իրավունքից:

1995 թ. հուլիսի 23-ին խորհրդարանը կողմ քվեարկեց սահմանադրությունում փոփոխությունների և լրացումների օգտին: Այդ փոփոխություններից հատկապես ուշագրավ էին խորհրդարանում պատգամավորների քանակի ավելացումը 100-ով՝ հասնելով 550-ի և ընտրական իրավունքի շնորհումը 18 տարեկաններին³⁴⁵:

1995 թ. դեկտեմբերի 24-ի ընտրություններին մասնակցեցին 14 կուսակցություններ, որոնցից միայն հինգին հաջողվեց հաղթահարել 10 տոկոս ընտրական շեմը: ԲԿ-ը հաղթեց ընտրություններում՝ ստանալով քվեների 21,4 տոկոսը (տես հավելվածը): Արդյունքները միանգամայն անսպասելի էին աշխարհիկ կարգերի և քեմալիզմի գաղափարախոսության ջատագովների համար: Ընտրությունների արդյունքները ավելի շատ խնդիրներ առաջացրեցին, քան՝ լուծումներ, քաղաքական դաշտը դարձավ առավել աղճատված: ԲԿ-ն քաղաքական թատերաբեմ բերեց քաղաքական պայքարի ծավալման նոր մարտավարություն, սկսվեց մի պայքար, որը Կրամերն անվանում է «թուրքական *kulturkampf* իսլամական վերնախավի և քեմալականների միջև»³⁴⁶: Գյուլալի կարծիքով՝ ԲԿ-ի հաղթանակի գաղտնիքը դրա հեռատես դիրքորոշումն էր քրդական հարցում, որի շնորհիվ երկրի քրդաբնակ մահանգների մեծ մասում ԲԿ-ն հաղթեց (ԲԿ-ի պատգամավորներից 36-ը քրդեր էին)³⁴⁷:

ԲԿ-ի հաղթանակի աշխարհագրական վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ կենտրոնական, արևելյան և հարավարևելյան Անատոլիայում ԲԿ-ի հաղթանակի պատճառների շարքում քրդական գործոնն ունեցավ զգալի կարևորություն, որին գումարվեցին նաև Քոնիայի, Չորումի, Էրզինջանի (Երզնկայի), Քայսերիի (Կեսարիայի), Անկարայի նորընտիր քաղաքապետների արդյունավետ կառավարման հանգամանքը, ինչպես նաև ԲԿ-ի թեկնածուների հակաալիական ելույթները: ՏԻՄ

³⁴⁵ Փոփոխությունների մասին մանրամասն տես Turkey Briefing, v. 9/2, 1995:

³⁴⁶ Steu Kramer, *The EU-Turkey Customs Union*, p. 70:

³⁴⁷ Steu Güllalp, *Political Islam in Turkey*, p. 93:

ընտրությունների ժամանակ Ռիզեում և Տրապիզոնում ԲԿ-ի հաղթանակը և նոր քաղաքագլուխների ղեկավարությամբ սկսված «հականատաշա» կոչվող շարժումը մեծ հեղինակություն բերեց ԲԿ-ին: Ռուսաստանից, Ադրբեջանից և Ուկրաինայից ժամանած մարմնավաճառները տեղաբնակների և, հատկապես, տեղաբնակ կանանց կարծիքով, ընտանիքների քայքայման պատճառ էին հանդիսանում, ուստի, ԲԿ-ի աջակիցների ամմիջական օժանդակությամբ նրանց մեծ մասը վտարվեց: ԲԿ-ն հաջողությամբ օգտագործեց նաև Թուրքիայի մեծահարուստ կին գործարարներից մեկի, անշարժ գույքի և հյուրանոցների ցանցի սեփականատեր, բարեգործ և, վերջին հաշվով, Ստամբուլի ամենահայտնի կավատի՝ Մաթիլդա Մանուկյանի հասարակաց տան գոյության փաստը ապացուցելու համար *«երկրում անհավատների գործունեության տխուր հետևանքները»*³⁴⁸: Ստամբուլում, Անկարայում, Իզմիրում ԲԿ-ն մեծ թվով ձայներ ստացավ գեջեկոնդուների բնակիչներից:

ԲԿ-ի քվեների 21,4 տոկոսն բավարար չէին միակուսակցական կառավարություն ձևավորելու համար, հետևաբար կոալիցիոն կառավարության ձևավորումը դարձավ անխուսափելի: Ընտրությունների վերջնական արդյունքների հրապարակումից հետո, Բարկիի բնութագրմամբ, Էրբաքանը դարձավ անճանաչելի, նա մեղմեց նախընտրական անգուսպ ճարտասանությունը և հակաարևմտյան շեշտադրումները, փոխարենը կառուցողական դիրքորոշման կոչ արեց կենտրոնի կուսակցություններին՝ «աշխատելու ժողովրդի համար»³⁴⁹: Դեկտեմբերի 26-ին Էրբաքանը հանդիպելով Դեմիրելին՝ հավաստիացրեց նոր կառավարություն կազմելու իր պատրաստակամության մասին: 1996 թ. հունվարի 9 – 18-ը Էրբաքանն ակտիվ խորհրդակցություններ ունեցավ Յըլմազի և Չիլերի հետ, սակայն ապարդյուն³⁵⁰: Այդ ընթացքում երկրի գլխավոր դատախազը շտապեց հայտարարել, որ շուտով քրեական գործ է հարուցվելու ԲԿ-ի դեմ և նրա գործունեությունը համարվելու է

³⁴⁸ Lebor, նշվ. աշխ., էջ 243:

³⁴⁹ Տես Barkey, նշվ. աշխ., էջ 48:

³⁵⁰ “Turkey: Yilmaz Reports Failure to Reach Accord with the RP” (Ankara, TRT Television in Turkish, 24 February 1996) in FBIS-WEU-96-038, 26 February 1996, p. 43.

անօրինական՝ կրոնը և քաղաքականությունը համատեղելու, քեմալիզմի հիմքերը սասանելու մեղադրանքով³⁵¹: 1996 թ. փետրվարի 3-ին կառավարություն կազմելու աշխատանքներին ձեռնամուխ եղավ Մ. Յըլմազը: Բավական անսպասելիորեն փետրվարի 28-ին Յըլմազ-Չիլեր հանդիպումը պսակվեց հաջողությամբ: Մարտի 6-ին Դեմիրելի կողմից հավանության արժանացած Յըլմազի կռախոն կառավարությունը մարտի 12-ին ձայների 257 «կողմ» 207 «դեմ» հարաբերակցությամբ վստահության քվե ստացավ Սեջլիսում³⁵²:

Թեև Յըլմազի և Չիլերի կուսակցությունները համարվում էին «նույն ծառի ճյուղերը»³⁵³, հակասությունների վրա հիմնված նրանց կառավարությունը (որն, ի դեպ, ստացավ «Մայրուղի» (*ANAYOL*) միացյալ հասպտումային անվանումը հիշյալ կուսակցությունների անվանումներից՝ *Anavatan* և *Doğru Yol*) անկարող էր երկարատև կյանք ունենալ մի քանի պատճառներով. նախ՝ այս երկու քաղաքական գործիչներն երդվյալ հակառակորդներ էին, որի վկայությունն էր այն անմիջական զրպարտանքների շարքը, որոնք հնչում էին միմյանց նկատմամբ՝ մեղադրելով կաշառակերության, պետական միջոցների մսխման, հարկերի չվճարման համար: Նրանք չէին խուսափում միմյանց նկատմամբ անգամ հասարակական կշտամբանքներից. Յըլմազը Չիլերին անվանում էր «Թուրքիայի ամենաահավոր վարչապետը», իսկ Չիլերը նրան պարզապես կոչում էր «քաղաքական աղետ»³⁵⁴: Ուստի, Էրբաքանի պնդումներն այն մասին, որ «*այդ բռնի ամուսնական զույգը շուտով իրենց ձեռքով արծաթե սկուտեղի վրա իրեն կմատուցի իշխանության բանալին*» անհիմն չէր³⁵⁵: Էրբաքանն իրավացի էր. հունիսի 7-ին Յըլմազն ստիպված էր հրաժարականի դիմում ներկայացնել:

³⁵¹ James Dorsey, *Çiller-Yılmaz Agreement Ends Five-Month Political Crisis*, Washington Report on Middle East Affairs, April 1996, <http://www.washington-report.org/backissues/0496/9604024.htm>

³⁵² Sten Svante Cornell, *Turkey: Return to stability?*, Middle Eastern Studies, v. 35/4, 1999, p. 210:

³⁵³ Նույն տեղում:

³⁵⁴ Sten Dorsey, նշվ. աշխ:

³⁵⁵ Sten J. Jackson, Times International, March 14, v. 147, 1996:

Նման պայմաններում Գեմհիբեկն այլընտրանք չուներ և կրկին դիմեց Էրբաքանին կառավարություն կազմելու հանձնարարականով: Վերջինս, վերսկսեց իր հանդիպումները խորհրդարանական կուսակցությունների հետ: Ի վերջո, Էրբաքան-Չիլեր չորրորդ հանդիպումն ավարտվեց հաջողությամբ և հուլիսի 8-ին ձայների 278 կողմ, 265 դեմ հարաբերակցությամբ Էրբաքանի կառավարությունն ստացավ վստահության քվե (հիշեցման կարգով նշենք, որ ԹԱՄԺ-ը բաղկացած է 550 պատգամավորներից, և հետևաբար՝ 276 ձայնը բավարար էր մեծամասնության համար): Այս դաշինքը հակասական էր մի շարք առումներով. նախորդ մի շարք ելույթներում Չիլերն Էրբաքանին համարում էր Թուրքիայի ապագան մթազնող գործիչ, աշխարհիկության, քեմալիզմի, հետևաբար՝ նաև իր ոխերիմ քաղաքական թշնամին: Իսկ Էրբաքանը Չիլերին պարբերաբար մեղադրում էր կաշառակերության և հասարակության խնդիրները կոպտորեն անտեսելու համար: Շվեդ ուսումնասիրող Սվանտե Կորնելի կարծիքով այս կառավարության շուտափույթ ձևավորման շնորհիվ կուսակցության առաջնորդները նախևառաջ ապահովեցին սեփական անձեռնմխելիությունը³⁵⁶: Իսկ Կիրեևի մեկնաբանմամբ՝ այս դաշինքի ձևավորումը ամենևին էլ պատահական չէր և ամբողջությամբ տեղավորվում էր 1990-ական թթ. սկզբից մերթ ընդ մերթ ակտիվացող «թյուրք-իսլամական համադրության» ծրագրերում³⁵⁷:

Էրբաքանը, կառավարության ծրագրի հաստատման օրը՝ հուլիս 8-ին, ելույթ ունենալով խորհրդարանում, հայտարարեց. «65 միլիոն մարդ վերջապես ստացավ երկրի խնդիրները լուծելու արտակարգ հնարավորություն»³⁵⁸, նա նաև ընդգծեց կրոնի և դավանանքի ազատության ամրապնդման ուղղությամբ կառավարության վճռականությունը³⁵⁹: Նոր կառավարությունում (այն, ի դեպ, 54-րդն էր Թուրքիայի Հանրապետության 73 տարիների ընթացքում) ԲԿ-ն ստանձնեց ֆինանսների, աշխատանքի և սոցիալական ապահովության, արդարադատության, մշակույթի, էներգետիկայի, գյուղատնտեսության և մի շարք այլ նախարարությունների ղեկավարությունը, իսկ ՃՈՒԿ-ը, ՋՈՒ-ի ակնհայտ

³⁵⁶ Stu Cornell, *Turkey: Return to stability?*, p. 212:

³⁵⁷ Stu Киреев, *Турция: синтез национализма и исламизма*, с. 7:

³⁵⁸ Turkish Daily News, July 9, 1996.

³⁵⁹ Stu The Program of the 54th government of the Republic of Turkey, Ankara, 1996:

թելադրանքով՝ արտաքին գործերի, ներքին գործերի, պաշտպանության, կրթության ու տրանսպորտի նախարարությունների ղեկավարումը, ընդ որում ՃՈՒԿ-ի ենթակայության տակ էր ԿԳՆ-ն: Չիլերը նշանակվեց փոխվարչապետ և արտաքին գործերի նախարար³⁶⁰:

«Տարօրինակ», «հաջի-բաջի» (թուրքերեն *huzhi* Մեքքա ուխտ կատարած մահմեդական, *puşhi* ավագ քույր)³⁶¹ կամ «Ռեֆայոլ» (*Refah Yol*) (կուսակցությունների անուններից ստացված հասլավում՝ *Refah* և *Doğru Yol*) անվանումը ստացած կառավարությանը մեծ փորձություններ էին սպասում, քանզի Էրբաքանի ցանկացած քայլ ուղեկցվելու էր կասկածամտությամբ և անվստահությամբ: Թեև ՉՈՒ-ն դժկամությամբ համաձայնեց ԲԿ-ի՝ կառավարության ղեկը ստանձնելու գաղափարի հետ, սակայն ընդհանուր համապատկերում ակնհայտ էր ՉՈՒ-ի հանգստությունը, որի առումով Կորնելը նշում է, որ Էրբաքանի հեղինակության խաթարման միակ ուղին նրան ընդհանուր խաղին մասնակից դարձնելն էր: Կորնելը պնդում է, որ ՉՈՒ-ն համոզված էր, որ ղեկտեմբերյան ընտրություններից հետո սրացող ներքաղաքական մթնոլորտում ԲԿ-ին իշխանության ղեկից զրկելը հակառակ ազդեցությունը կունենար և ԲԿ-ի հեղինակությունը միմիայն կաճեր³⁶²:

Թե՛ երկրի ներսում, թե՛ արտերկրում ԲԿ-ի հաղթանակը և նրա գլխավորությամբ կառավարության ձևավորումն առիթ տվեցին ամենահակասական, գերազանցապես բացասական, մեկնաբանությունների: Աշխարհիկ վերնախավի ներկայացուցիչների պնդմամբ՝ իսլամի վերադարձը երկրին մղելու էր «խավարամտության ժամանակները», իսկ ոմանք կանխատեսում էին իրանական, սուդանական և աֆղանական զարգացումների կրկնությունը: Էսպոզիտոյի վկայությամբ աշխարհիկ մտավորականները Էրբաքանին անվանեցին «խաբեբա, իսլամական ծայրահեղական կամ գայլ՝ ծածկված գառան մորթով»³⁶³: Արտասահ-

³⁶⁰ Տես Հակոբ Չաքրյան, *Իսլամական գործոնը Արևմուտք-Թուրքիա փոխհարաբերությունների ենթատեքստում*, Հայացք Երևանից, v. 3/1, 1997, էջ 18:

³⁶¹ Տես Jenny White, *Pragmatism and ideology? Turkey's Welfare Party in Power*, Current History, v. 99/606, 1997, pp. 25-30:

³⁶² Տես Cornell, նշվ. աշխ., էջ 214:

³⁶³ John Esposito & Azzam Tamimi, *Islam and Secularism in the Middle East*, London, Hurst, 2000, p. 6.

մանյան ղեկավարների շարքում առաջիններից մեկն Էրբաքանին շնորհավորեց Իրանի նախագահ Հաշեմի Ռաֆսանջանին և տեղեկացրեց, որ Էրբաքանին սպասում է Իրանում հնարավորինս շուտ³⁶⁴: Սիրիայի վարչապետ Մահմուդ Էլ-Չոհրիին ևս առաջինների շարքում շնորհավորեց՝ հույս հայտնեց, որ թուրք-սիրիական հարաբերությունների բոլոր կնճիռները շուտով կհարթվեն³⁶⁵:

Հատկապես ուշագրավ էր արևմուտքի արձագանքը Էրբաքանի կառավարության ձևավորման կապակցությամբ: ԱՄՆ-ն աչալրջորեն հետևում էր իրադարձությունների զարգացմանը: Հուլիսի սկզբին Թուրքիա այցելեցին ամերիկյան մի շարք բարձրաստիճան պաշտոնյաներ, որոնց շարքում հարկ է առանձնացնել պետքատուղարի տեղակալ Փիթեր Թարնոֆին և պետքարտուղարության խոսնակ Նիքոլա Բրընսին, ովքեր հանդիպելով Թուրքիայի նախագահի, նոր վարչապետի և մի շարք այլ պաշտոնյաների հետ հավաստիացրին, որ տարածաշրջանային կայունության ապահովման գործում Թուրքիան ԱՄՆ-ի համար ունի համակարգաստեղծ նշանակություն, որ ԱՄՆ-ն Սառը պատերազմի ժամանակ եղել է Թուրքիայի նվիրյալ պաշտպանը, իսկ այժմ, նոր կառավարության շուրջ ձևավորման մտավախությունը նրանց ստիպել է մեկ անգամ ևս համոզվել, որ Թուրքիան կշարունակի մնալ որպես հավատարիմ դաշնակից: Շուտով Չիլերը պաշտոնական ընդունելություն կազմակերպեց օտարերկրյա և հատկապես ամերիկյան դիվանագիտական կորպուսի համար և հավաստիացրեց, որ կանի հնարավորինը արևմտամետ քաղաքականությունից Թուրքիային չշեղելու համար: Ամերիկյան մամուլը մեծաքանակ հոդվածներ տպագրեց, որտեղ արտացոլվեցին ազդեցիկ քաղաքական դեմքերի, հանրահայտ օրաթերթերի խմբագրականների կարծիքները Թուրքիայում ընթացող իրադարձությունների կապակցությամբ՝ վստահություն հայտնելով, որ *«Էրբաքանը, գրկված լինելով անհրաժեշտ լծակներից, անկարող է Թուրքիան դարձնել երկրորդ Իրան և նրա հեռացումն իշխանությունից ամիսների հարց է»*³⁶⁶: Ամերիկյան բարձրաստիճան պաշտոնյաներից

³⁶⁴ Sabah, Temmuz 1, 1996.

³⁶⁵ Cumhuriyet, Temmuz 1, 1996.

³⁶⁶ Turkish Daily News, July 9, 1996.

մեկն Էրբաքանի քաղաքական քայլերը կոչեց արկածախնդրություն³⁶⁷: Անգամ վեց ամիս անց, երբ քիչ թե շատ անկհայտ էր Էրբաքանի հետապնդած քաղաքական գծի էությունը, ամերիկյան հասարակական կարծիքը շարունակվում էր ուղղորդվել հին տպավորություններով: Օրինակ, Ջեյն Զրոքպատրիկը, որն ԱՄՆ-ի նախկին դեսպանն էր ՄԱԿ-ում, «Հերալդ Թրիբյունին» տված հարցազրույցում Թուրքիային նմանեցնում է Սաուդյան Արաբիային՝ արմատականության տարածման, «արևմտյան և ամերիկյան շահերը» վտանգելու առումներով³⁶⁸: Իրադարձությունների նման զարգացումը ԱՄՆ-ի իշխանական վերին օղակներին հիշեցնում էր Իրանական հեղափոխությանը նախորդած դեպքերի տրամաբանությունը, իսկ որոշ վերլուծաբանների կարծիքով՝ Էրբաքանի քաղաքական վերելքը ամերիկյան մարտավարության մաս էր կազմում, որը ձգտում էր Թուրքիայում կիրառելու «մեղմ իսլամի» դրույթները³⁶⁹:

Բելգիական «RTGF» ռադիոկայանը Թուրքիային նմանեցրեց քաղաքական լաբորատորիայի, իսկ բրիտանական ազդեցիկ պարբերականներից մեկը նշեց. «*Էրբաքանը և նրա աջակիցները հաղթանակի հասանք վեաթերթերի շնորհիվ, այդ պատճառով նրանք պարտավոր են հարգել ժողովրդավարությունը և սահմանադրությունը*»³⁷⁰: Ֆրանսիան դեռ 1995 թ. հունիսին Եվրախորհրդի՝ Կաննում կայացած հանդիպման ժամանակ էր հայտնել իր դիրքորոշումը, երբ նախագահ Ժակ Շիրակը խոսելով վերոհիշյալ Մաքսային միությունում Թուրքիայի դերի մասին, նշել էր, որ «անհրաժեշտ է կատարել հնարավորինն իսլամական ուժերին իշխանությունից հեռու պահելու համար»³⁷¹: 1997 թ. փետրվարին մեկ շաբաթյա պաշտոնական այցով ԱՄՆ մեկնած պետնախարար Արդուլահ Գյուլը հայտարարեց. «*Ես ապշած եմ Թուրքիայի ներկա կառավարության նկատմամբ ԱՄՆ-ում ձևավորված աղավաղված ընկալումից: Ես*

³⁶⁷ Stu Philip Robins, *Turkish Foreign Policy under Erbakan*, Survival, vol. 39/2, 1997, p. 82:

³⁶⁸ Stu International Herald Tribune, 17-01-1997:

³⁶⁹ Stu Николай Киреев, Светскость или шариат: раскол в турецком обществе на пороге XXI века, Ближний Восток и современность, Сборник статей, но. 6, 1998, с. 78:

³⁷⁰ Stu Financial Times, 1996, July 2.

³⁷¹ Kramer, *The EU-Turkey Customs Union*, p. 70.

վատահ եմ՝ որա պատճառն այն կանխակալ կարծիքն է, որ գոյացել է ՉԼՄ-ի «շնորհիվ»: Մենք ժողովրդավարական պետություն ենք և Բարօրությունը ձգտում է միայն խաղաղության և բարեկամության»³⁷²:

Մինչև Էրբաքանի վարչապետության հատվածի մանրամասների լուսաբանումը, հարկ ենք համարում անդրադառնալ աշխարհիկ վերնախավի, Թուրքիայի արևմտյան դաշնակիցների, ՉՈՒ-ի ԲԿ-ի նկատմամբ ունեցած մտահոգության հիմնավորվածությանը և «երկրորդ Իրանի» ստեղծման հնարավոր տարբերակին: Մեր կարծիքով՝ թե՛ Էրբաքանի, թե՛ նրա դաշնակիցների կերպարն ու իրական հնարավորություններն առավել քան չափազանցված էին ՉԼՄ-ի և հենց վերոհիշյալ խմբերի կողմից: Ինչպես նշվեց, կուսակցության հիմնական փաստաթղթում բացակայում էր օրինական իշխանությունների տապալման ու հակասահմանադրական քայլերի գաղափարը: Ավելին. սահմանադրական կարգի փոփոխությունը և իսլամական պետության հիմնումը տեխնիկապես ևս դժվար խնդիր էր ԲԿ-ի պարագայում, քանզի հարկավոր էր տնօրինել ԹԱՄԺ-ի 2/3-ը, որի դեպքում միայն հնարավորություն կստեղծվեր կատարելու սահմանադրական համապատասխան փոփոխություններ, իսկ ԲԿ-ն խորհրդարանում ուներ ընդամենը 158 պատգամավոր, այլ կերպ ասած, սահմանադրական փոփոխության իրականացման համար նրան անհրաժեշտ էր հավելյալ 209 քվե: Ակնհայտ էր նաև, որ 21,4 տոկոսի որոշակի հատվածը քվեարկել էր Էրբաքանի օգտին ոչ միայն նրա իսլամամետ հայացքների, այլ՝ համեմատաբար չկոռուսված քաղաքական կենսագրության համար: Ճապոնական գիտահետազոտական կենտրոններից մեկի աշխատակից Տ. Տաչիբանայի համոզմամբ՝ ԲԿ-ն ունակ էր կյանքի կոչել իր դավանած հավակնոտ իսլամամետ նպատակները միայն հեղափոխության և բռնի մեթոդներով, ավելին, նրա կարծիքով, իշխանության գալով և հավելյալ լծակներ ստանալով, իրադրությունն ամենևին էլ չփոխվեց ԲԿ-ի օգտին³⁷³:

³⁷² Stu Washington Report, April-May, 1997.

³⁷³ Stu Toru Tachibana, *Two principles on a collision course: Turkey, Kemalism and the Welfare party*, JIME Review, v. 10/38, 1997, p. 110:

Թվում էր՝ Չիլեի կուսակցության ձեռքում եղած լծակները նրան հնարավորություն կտան հակակշռելու ԲԿ-ի իսլամամետ ծրագրերի իրագործմանը: Սակայն ԲԿ-ն, որին վերկուսակցական ուժերը դիտում էին որպես միջոց, հետզհետե վերածվեց ազդեցիկ քաղաքական գործոնի: Հուլիսի սկզբին Էրբաքանը 50 տոկոսով բարձրացրեց պետական ծառայողների աշխատավարձը, որը դժգոհության մեծ ալիք բարձրացրեց ընդդիմադիր դաշտում³⁷⁴: Էրբաքանն այս որոշումից հետո նշեց, որ իր կառավարությունը դեռ շատ գործերով կապացուցի իր նվիրվածությունը հասարակության լայն զանգվածներին և, որ նա չի պատրաստվում դրժել իր նախընտրական կարգախոսներից մեկը «տալ՝ և ոչ թե վերցնել»³⁷⁵:

Ինչպես նշվեց՝ կոալիցիոն կառավարությունում տնտեսական ոլորտը ղեկավարող կառույցները հիմնականում վստահված էին ԲԿ-ին, թեև կառավարության ձևավորման երկրորդ օրն իսկ Էրբաքանը տեղեկացրեց իր ընտրողներին, որ կոալիցիոն կառավարության գործունեության շրջանակներում «Արդար տնտեսական կարգի» իրագործումն անհրակա է³⁷⁶: Նոր կառավարության տնտեսական ծրագիրը նախատեսում էր հաջորդ չորս տարիների ընթացքում բյուջետային ծախսերի կրճատման հաշվին ապահովել 10 տոկոս տնտեսական աճ³⁷⁷: Հեփերը և Քեյմանը, որն Էրբաքանին անվանում էր «ուտոպիստ», պնդում էին, որ նրա «Արդար տնտեսական կարգը» ոչ պակաս ուտոպիական էր³⁷⁸: Համաձայն Շանկլանդի՝ տնտեսության առողջացման ԲԿ-ի փաթեթները պարունակում էին անհրակա նպատակներ, քանզի պետբյուջեի կարողություններն անհամեմատ սուղ էին³⁷⁹: Սոցիալ-տնտեսական իրա-

³⁷⁴ Stu Kessing's Chronicle of World Events, August, 1996:

³⁷⁵ Stu The Washington quarterly, v. 20/3, 1997:

³⁷⁶ Стu Уразова Е., К оценке роли исламских идей и капиталов в турецкой экономике//Ближний Восток и современность, вып. 9, Москва, Наука, 2000, с. 237:

³⁷⁷ Stu Независимая газета, 17.06.1997:#

³⁷⁸ Stu Metin Heper & Fuat Keyman, *Double-faced state: political patronage and the consolidation of democracy in Turkey*, Middle Eastern Studies, v.34/4, 1998, pp. 269-270:

³⁷⁹ Stu David Shankland, *The demise of republican Turkey's social contract*, Government and opposition, v. 31/3, 1996, p. 115:

վիճակի կայունացման Էրբաքանի խոստումները, որոնք թուրքական մամուլը բնութագրեց որպես «հեքիաթներ մեծահասակների համար»³⁸⁰, խստագույն քննադատվեցին ոչ միայն ազդեցիկ առևտրական տների՝ Քոչի և Սաբանջըի, այլ նաև տնտեսավարող այլ սուբյեկտների կողմից, որոնք անգամ կոչ արեցին «կարգ ու կանոն հաստատել» տնտեսությունում³⁸¹: Ուրագովան նշում է, որ 1997 թ. ապրիլին արդեն երկրի ներքին պարտքն ավելացել էր 2 միլիարդ ԱՄՆ-ի դոլարով, իսկ արտաքինը՝ 5 միլիարդով, իսկ թուրքական լիրայի արժեզրկումը 1997 թ. հունիսին 1996 թ. հուլիսի համեմատությամբ կազմեց 80 տոկոս, մինչդեռ նույն ժամանակահատվածում տարեկան սղաճը կազմեց 6 տոկոս³⁸²: Տնտեսագետ Ալքինի խոսքերով «ԲԿ-ի կառավարման տարիներին Թուրքիան կորցրեց մի ամբողջ տարի»³⁸³: Իհարկե, վերլուծելով վերոհիշյալ թվերը, չենք կարող միանշանակ պնդել, որ Էրբաքան-Չիլեր կառավարության տարիներին տնտեսության մեջ կտրուկ առաջընթաց նկատվեց, այնուհանդերձ, 1994 թ. տնտեսական ճգնաժամի ու ֆինանսական ցնցումների համապատկերում այս կառավարությանը հաջողվեց որոշ կայունություն ապահովել և անգամ տնտեսական աճ արձանագրել: Այսպես, եթե Էրբաքանի կառավարության գործունեությանը նախորդող 2 տարիների ընթացքում մեկ անձի առումով ՀՆԱ-ն միջին հաշվով կազմել է 2472 ԱՄՆ-ի դոլար, 1996 – 1997 թթ. այն կազմել է 3004 դոլար, եթե կառավարության գործունեությանը նախորդող և հաջորդող 3 տարիների ընթացքում գործազրկության միջին ցուցանիշը կազմում էր համապատասխանաբար՝ 8,4 տոկոս և 7,03 տոկոս, ապա 1996 – 1997 թթ. այն կազմեց 6,7 տոկոս³⁸⁴:

Սի շարք խնդիրների նման՝ քրդական հարցում ևս ԲԿ-ի հետընտրական քայլերն զգալիորեն տարբերվում էին նախընտրական տրամադրություններից: Դեռ, 1996 թ. հունիսի 28-ին ստորագրելով կոա-

³⁸⁰ Տես «*Milliyet*», Mart 23, 1997:

³⁸¹ Տես Hepar, 1998, նշվ. աշխ., էջ 270:

³⁸² Տես Уразова, նշվ. աշխ., էջ 238:

³⁸³ Finansal Forum, 06-07-1997.

³⁸⁴ Ավելի մանրամասն տես Republic of Turkey, Prime Ministry State Institute of Statistics (SIS), <http://www.die.gov.tr>:

լիցիոն հռչակագիրը Էրբաքանը, փորձելով շարունակել պետական ավանդույթը, քրդական շարժումը պիտակեց որպես ահաբեկչություն: Ավելին. ի տարբերություն կուսակցության վերոհիշյալ չորրորդ համագումարում ընդունված բանաձևերից, որտեղ քրդական հիմնահարցը գերիշխող էր, 1996 թ. հոկտեմբերին գումարված հինգերորդ համագումարի հայտարարությունում խոսք անգամ չկար քրդերի և նրանց իրավունքների մասին, բացառությամբ այն պնդման, որ ահաբեկչությունը երկրում հարկավոր է արմատախիլ անել: Թեև իշխանության տարիներին Էրբաքանը փորձեց միջնորդավորված բանակցություններ սկսել ՔԱԿ-ի առաջնորդների հետ, այնուհանդերձ, անվտանգության մարմինների, ԱԱԽ-ի աշախույջ հսկողության պայմաններում դրանք անհնար դարձան: Ինչպես նշում է Դուրան Բուրհանեթինը՝ «ԲԿ-ն անկարող էր պետական կառավարման ավանդույթները ածանցել իր ծրագրային ու նախընտրական դրույթներին, այդ պատճառով նրան չհաջողվեց հաշտեցնել երկու բևեռները. ղեկավարել պետությունը՝ ընդդիմանալով համակարգին»³⁸⁵:

1996 թ. նոյեմբերին սկսված Սուսուրլուքի աղմկահարույց գործընթացի³⁸⁶ հետևանքով Էրբաքանին գործունեության ավելի լայն հնարավորություն տրվեց, իսկ նոյեմբերին տեղի ունեցած ՏԻՄ մասնակի ընտրություններում ԲԿ-ն ստացավ 30,4 տոկոս վստահության քվե³⁸⁷: Երկրում գործում էր ԲԿ-ի կողմից թե՛ անուղակիորեն, թե՛ ուղակիորեն ֆինանսավորվող քարոզչական մի հսկայական ցանց՝ մոտ 50 հրատարակչական տներ, 45 ռադիոկայաններ, հարյուրավոր տեսագրման և ձայնագրման ստուդիաներ³⁸⁸: ԲԿ-ին էին պատկանում 12 հեռուստաալիք (դրանցից էին՝ «Kanal 7», «TGR T», «STV», «2000 Doğru») և 20

³⁸⁵ Duran Burhanettin, *Approaching the Kurdish question*, p. 123.

³⁸⁶ Նոյեմբերի 3-ին Բալըքեսիրի նահանգի Սուսուրլուք քաղաքի մոտ տեղի ունեցած ավտովթարի հետևանքով «Մերսեդես» մակնիշի մեքենայում հայտնաբերվել էր քրեական հանցագործ, Չիլերին մոտ կանգնած բարձրաստիճան մի պաշտոնյա և մեկ բարձրաստիճան գեներալ: Սուսուրլուքի աղմկահարույց դեպքի պատճառով երկրի մի շարք բարձրաստիճան պաշտոնյաներ այդ թվում ներքին գործերի նախարար Մեհմեդ Աղարը մեղադրվեցին թմրաբիզնեսի, զենքի անօրինական վաճառքի և Ինտերպոլի կողմից հետախուզման մեջ գտնվող անձանց հետ համագործակցելու համար:

³⁸⁷ Ств Турецкая Республика, Справочник, 2000, с. 82:

³⁸⁸ Ств Heper, *Islam and Democracy in Turkey*, p. 36:

ռադիոհաճախականություն, զանազան պարբերականներ՝ «*Milli Gazete*», «*Cuma*», «*Yorunge*», «*Yeni Safak*», «*Akt*»³⁸⁹:

Չանտեսվեց նաև կրթության ոլորտը՝ ԲԿ-ի հատուկ պայմանավորվածության շնորհիվ Կահիրեի հեղինակավոր Ալ-Ազհար համալսարանը տարեկան 1000 ուսանող պետք է ընդուներ Թուրքիայից: Մեծ հեղինակություն էր վայելում «Գիտության տարածման միությունը», որի դրամական միջոցները միլիոնավոր դոլարների էր հասնում: Այս միությունը հոգում էր նաև իսլամական կրթօջախներում սովորող աշակերտների և ուսանողների հանրակացարանային ծախսերը: Երկրում ընդլայնվեցին «Իսլամի ուսումնասիրության կենտրոնները», անգամ, աշխատանքներ սկսվեցին իսլամական հանրագիտարանների թուրքական նոր տարբերակների ստեղծման ուղղությամբ: Տարածվեցին նաև կրոնական գրականության հրատարակչական տները՝ «Դ-ար ուլ-Հիքմեն», «Դ-ար ուլ-Ինսան», «Դ-ար Բահար», որոնց գործունեությունը հիմնականում ուղղված էր Օսմանյան կայսրության անցյալը փառաբանող գրքերի, արաբերենի դասագրքերի հրատարակմանը: Նման հրատարակչական տներից էր «Օթքան»-ը, որի կողմից տպագրվող նյութերը արտահանվում էին հիմնականում Կենտրոնական Ասիա և Բալկաններ³⁹⁰:

Էրբաքանի քաղաքական ուղեգիծը ցույց տվեց, որ նրա ղեկավարությամբ գործած կուսիցիոն կառավարությունն անկարող եղավ էականորեն վերափոխելու երկրի արտաքին քաղաքական հայեցակարգը նույնպես: Ընդհանուր առմամբ, արտաքին քաղաքականության իրագործման առումով Էրբաքանը և Չիլերը բաժանեցին դերերը. վերջինս ստանձնեց Արևմտյան ուղղության պատասխանատվությունը, իսկ վարչապետը՝ իսլամական երկրների հետ համագործակցությունը: Մինչև իշխանության գալը ԲԿ-ն դեմ էր թուրքական իշխանությունների Իսրայելի հետ ցանկացած տրամաչափի շփումներին, և մի շարք վերլուծաբաններ կարծում էին, որ այժմ Էրբաքանի ընդգծված հակահրեական նախընտրական նախագծերը իրագործելու աննախադեպ հնարավորություն է ընձեռվել, իրականում, Էրբաքանը Իսրայելի հետ հարաբերությունները զարգացրեց գերազանցապես ռազմական ոլորտում: Իսրայելի հետ կնքեց 500 մլն

³⁸⁹ Տես «Դ-րօշակ», 1997, հ. 5, էջ 40:

³⁹⁰ Նույն տեղում:

ԱՄՆ-ի դուրս արժողությամբ ռազմական տեխնիկայի ձեռքբերման և իսրայելյան մասնագետների կողմից Ֆ-4 մականիշի 54 ռազմական ինքնաթիռների արդիականացման պայմանագիր³⁹¹: Ընդհանուր առմամբ, թուրք-իսրայելական հարաբերությունների վերելքի սկիզբը զարմանալիորեն համարվում է հենց Էրբաքանի կառավարման ժամանակահատվածը:

1996 թ. օգոստոսին Էրբաքանն սկսեց պաշտոնական իր այցերը իսլամական երկրներում՝ քաջ գիտակցելով, որ դրանք ընդդիմության շրջանում դրական արձագանք չեն ունենա: Նա կարճ ժամանակահատվածում հասցրեց այցելել բավականին մեծ թվով երկրներ. օգոստոսին նա այցելեց Իրան, Պակիստան, Սինգապուր, Մալայզիա, Ինդոնեզիա, իսկ հոկտեմբերին Լիբիա, Նիգերիա և Եգիպտոս: Այցելությունների ընթացքում կնքված առևտրա-տնտեսական պայմանագրերն ընդլայնեցին երկրի արտահանման շուկան՝ միաժամանակ նոր ներդրումներ բերելով երկիր³⁹²:

Արևմուտքում առաջին իրական անհանգստությունն առաջացավ ԱՄՆ-ի կողմից Իրանի և Լիբիայի դեմ տնտեսական պատժամիջոցների կիրառումից մեկ շաբաթ անց. օգոստոսի 11-ին Էրբաքանը 23 մլրդ ԱՄՆ-ի դուրս արժողությամբ բնական գազի ներկրման պայմանագիր կնքեց Իրանի հետ, որը պետք է իրագործվեր 23 տարիների ընթացքում: Պենտագոնի բարձրաստիճան պաշտոնյա Ռիչարդ Փեռլը՝ մեկնաբանելով Էրբաքանի այցն Իրան հայտարարեց, որ *«Էրբաքանն իր մատր մտցրեց Ամերիկայի աչքը»*, իսկ Թոմ Ֆրիդմանը նշեց, որ *«Թուրքիայի դեկավարությունը հանկարծակիորեն երկիրը դարձնում է եթե ոչ անվտանգի դաշնակից, ապա հստակ վտանգ՝ ԱՄՆ տարածաշրջանային շահերին»*³⁹³: Ֆիլիպ Ռոբինսը՝ զարգացնելով այս միտքը նշում է, որ լիովին սխալ է Էրբաքանի՝ Իրան կատարած այցը կապել գաղափարական շարժառիթների հետ, իրականում երկրին անհրաժեշտ էին նոր, այլընտրանքային էներգետիկ աղբյուրներ վերջին երկու տասնամյակների ընթացքում քառապատկված պահանջարկը բավարարելու համար³⁹⁴:

³⁹¹ Stu Robins, *Turkish Foreign Policy under Erbakan*, p. 84:

³⁹² Stu White, *Pragmatism and ideology*, p. 27:

³⁹³ New York Times, 21 Aug., 1996.

³⁹⁴ Stu Robins, նշվ. աշխ., էջ 83:

1996 թ. հոկտեմբերի 6-ին Էրբաքանն այցելեց Լիբիա: Տրիպոլիում Քադաֆու հետ հանդիպման ժամանակ Էրբաքանը դատապարտեց ՍԱԿ-ի պատժամիջոցները, այնուհանդերձ այցելությունը նշանավորվեց նրանով, որ երկու երկրները հազիվ խուսափեցին դիվանագիտական բախումից: Հանդիպման ընթացքում, որն ուղիղ կապով հեռարձակվում էր թուրքական մի հեռուստաընկերության կողմից, Քադաֆին Թուրքիայի արտաքին քաղաքականությունն «ալֆայից օմեգա խեղաթյուրանք համարեց», ինչպես նաև մեղադրեց արաբների հաշվին ամերիկամետ և իսրայելամետ քաղաքականություն իրագործելու համար, միաժամանակ պնդելով, որ «քուրդ ազգը պետք է անկախություն ստանա»³⁹⁵: Թեև այցելության ընթացքում կնքվեցին տնտեսական բնույթի մի շարք շահավետ պայմանագրեր, այնուհանդերձ, «բռնակալ ահաբեկչի» կողմից (ինչպես թուրքական ընդդիմության մի շարք անդամներ էին արտահայտվում Քադաֆու հասցեին) քրդերի կապակցությամբ արված հայտարարությունը մթազնեց այցելության արդյունքները: Ըստ վերլուծաբանների՝ Էրբաքանի այցելությունը Լիբիա վարչապետության ամբողջ ընթացքում նրա արտաքին քաղաքական միակ սայթաքումն էր:

Իսլամադավան երկրներ կատարած նրա այցելությունների հիմնական նպատակը իսլամական հարուստ երկրների համագործակցության առանցքի ստեղծումն էր: 1996 թ. հոկտեմբերի 22-ին Եգիպտոսի, Բանգլադեշի, Ինդոնեզիայի, Իրանի, Մալայզիայի, Նիգերիայի, Պակիստանի և Թուրքիայի արտգործնախարարները Ստամբուլում ստորագրեցին հուշագիր «Դ-8»-ի հիմնադրման մասին³⁹⁶: 1997 թ. հունվարին տեղի ունեցավ կազմակերպության հիմնադիր համագումարը, որն Էրբաքանի արտահայտմամբ «դարակազմիկ իրադարձություն էր համաշխարհային պատմության մեջ»³⁹⁷: Այս կազմակերպության ռազմավարությունը բավականին հստակ էր սահմանված. «ներգրավել հարավարևելյան Ասիայի հզոր տնտեսություններին և իրագործել առևտրական, արդյունաբերական և ֆինանսական նախագծեր», որին կնպաստեին այդ պետությունների հսկայական մարդկային ռեսուրսները (մոտ 800 մլն):

³⁹⁵ White, *Pragmatism and ideology*, p. 28:

³⁹⁶ «Developing 8»-ի հասկացումն էր, հայտնի է նաև «Մ-8» անվանումով:

³⁹⁷ *Stu Economic Indicators of Turkey 1995-1997*, p. 3, 9:

Միևնույն ժամանակ ակնհայտ էր Թուրքիայի անթաքույց ցանկությունը այդ կազմակերպության մեջ «առաջին ջութակի դեր» խաղալու ուղղությամբ, թերևս դրանով կարելի էր բացատրել այն հանգամանքը, որ թեև, 1997 թ. սկզբին արտաքին պարտքը կազմում էր 73,6 մլրդ ԱՄՆ-ի դոլար, այնուհանդերձ Թուրքիան ստանձնեց այդ կազմակերպության անդամների համաձայնությամբ ստեղծված մշտական հանձնաժողովի առաջին տարվա բյուջեի ֆինանսական ծախսերը³⁹⁸: Սակայն այդ կազմակերպության առջև ծառայած խնդիրների շարքում նախ և առաջ առանձնանում էր աշխարհագրական հեռավորության, այդ երկրներում փոփոխվող վարչակարգերի և ներքաղաքական անկայունության գործոնները: Ինչպես դիպուկ նշում է Դանիլովան՝ «այդ կազմակերպության անդամներին միավորող միակ գործոնն իսլամն էր»³⁹⁹:

Փորձելով վերլուծել Էրբաքանի արտաքին քաղաքականությունը կարելի է փաստել, որ Էրբաքանի նախընտրական քարոզարշավը և վարչապետության ժամանակահատվածը հստակորեն տարբերվեցին, քանզի Էրբաքանը գիտակցեց, որ իրական արտաքին քաղաքական ուղեգիծը թելադրում է ՁՈՒ-ն և արտգործնախարարության ընտրախավը, որի դիրքորոշումները քննության ենթակա չեն: Ուստի, եթե որոշ վերապահումներով կարելի է փաստել, որ Էրբաքանը հարմարվողական և իրատես վարչապետ էր, ապա մեր կարծիքով, նա պարզապես ստիպված էր ենթարկվել խաղի գործող կանոններին, որոնք սահմանել էր վերոհիշյալ վերնախավը, ընդդիմությունը և ոչ պակաս ազդեցիկ հակախավական ՁԼՄ-ը, որոնք մշտապես քննադատում էին Էրբաքանին անկախ նախաձեռնության տեսակից և արդյունքներից: Ռոբինսը, հղում կատարելով հրեա մի դիվանագետի, նշում է, որ դժվար թե Էրբաքանին կարելի է անվանել իրատես, երբ ՁՈՒ-ն զենքն ուղղում է նրա գլխին և թելադրում հետագա քայլերի հաջորդականությունը⁴⁰⁰: Խոսելով Էրբաքանի երկար փայփայած «իսլամական համերաշխություն» գաղափարի մասին, կարող ենք փաստել, որ նա ևս քաջ գիտակցեց, որ եթե անգամ նրան տրվեր նման հնարավորություն, այն իրագործելը մի շարք առումներով անհնար կլիներ:

³⁹⁸ Steu Robins, 1997, նշվ. աշխ., p. 93:

³⁹⁹ Е. Данилова, *Есть ли будущее у “исламкой экономики”?*, Азия и Африка сегодня, но. 1, 2004, с. 23.

⁴⁰⁰ Steu Robins, նշվ. աշխ., էջ 84:

Չաքրյանը բացառում է անգամ դրա իրականացման մեխանիզմների և ուղիների գոյությունը՝ մասնավորապես ընդգծելով չափազանց ընդգրկուն դաշնակցային պարտավորությունների հանգամանքը⁴⁰¹: Թուրքիան տնտեսական, քաղաքական և ռազմական ոլորտներում սերտորեն կապված էր/է Արևմտյան դաշնակիցների հետ, ուստի, անիրատեսական էր կարուկ վերանայել տասնամյակներ շարունակվող արտաքին քաղաքական ուղղությունները:

3:3 **Բանակի չորրորդ ռազմական միջամտությունը (1997 թ.) և «Ազգային տեսակետի» պառակտումը**

Թուրքիայի բարձրագույն սպայակույտը շարունակում էր աչալլջորեն հսկել երկրում տեղի ունեցող զարգացումները՝ ձգտելով դրանք պահել կանխատեսելիության սահմաններում: ՋՈՒ-ն խիստ դիրքորոշում ընդունեց սպայական անձնակազմում նկատված կրոնական քարոզչության տարածման հարցում: Առավել ուշագրավ էր ՋՈՒ-ի ղեկավարության դիրքորոշումն այն սպաների նկատմամբ, որոնք հայտ էին ներկայացրել ռազմական բուհերում ուսանելու համար. դիմորդներից պահանջվում էր ընդունող հանձնաժողովին ներկայացնել ընտանիքի անդամների լուսանկարները՝ պարզելու համար, թե արդյոք տվյալ ընտանիքի հայրն ունի մորուք, իսկ մայրը՝ կրոնական գլխաշոր⁴⁰²: 1995 թ. հունվարից մինչև 2000 թ. օգոստոս ընկած ամիսների ընթացքում ընդհանուր թվով 745 սպաներ են հեռացվել ՋՈՒ-ից՝ «իսլամի նկատմամբ անթաքույց համակրանքի համար»⁴⁰³:

Աշխարհիկ և իսլամական արժեքներ դավանող խմբերի միջև առկա պայքարը 1996 – 1997 թթ. ձմռան ամիսներին ավելի սաստկացավ: Բանակի ղեկավար կազմին և հավատարիմ քեմալականներին սկսեց մտահոգել մի բարդ խնդիր՝ *«ինչպե՞ս վարվել ժողովրդավարության սկզբունքների շնորհիվ իշխանության եկած հակաժողովրդավարական քաղաքական*

⁴⁰¹ Տես Չաքրյան, *Իսլամական գործունը Արևմուտք-Թուրքիա փոխհարաբերությունների ենթատեքստում*, էջ 20:

⁴⁰² Տես Gareth Jenkins, Context and circumstances: The Turkish military and politics, Adelphi paper 337, Oxford, Univeristy of Oxford Press, 2001, p. 23:

⁴⁰³ Նույն տեղում, էջ 26:

*ուժի հետ»*⁴⁰⁴: Քաղաքական հայացքների փոխանակման, երկխոսության և փոխզիջման փոխարեն ՉՈՒ-ն կրկին հանդես եկավ կոշտ դիրքերից՝ ազգային անվտանգությանն սպառնացող ալիքին վերջ տալու և աշխարհիկ-հանրապետական կարգերի խաթարված դիրքերը վերականգնելու պահանջով:

Բանակ-ԲԿ հակասությունների նոր փուլն սկսվեց 1997 թ. հունվարին, երբ ՉՈՒ-ն խստորեն դատապարտեց «Ռամադանի» կապակցությամբ Էրբաքանի կազմակերպած ընդունելությունը կառավարության նիստերի դահլիճում, որին հրավիրված էին հայտնի իսլամական շարժումների ու միաբանությունների ղեկավար անդամներ: Հունվարի 22-24-ը Մարմարայի Գոչյուկ ծովային ռազմակայանում Գլխավոր շտաբը հանդիպում նախաձեռնեց, որի ընթացքում ընդունվեց գաղտնի համաձայնագիր *«աշխարհիկ համակարգի քայքայման ու արմատականության դեմ վճռական պայքար ծավալելու մասին»*⁴⁰⁵: Հունվարի 31-ից փետրվարի 2-ը Անկարայից 25 կմ հեռավորության վրա գտնվող Սինջան քաղաքում կազմակերպված «Երուսաղեմի օր» երթի ժամանակ Իրանի դեսպան Մուհամմեդ Ռեզա Բաքերու հակաամերիկյան և հակահրեական ելույթից հետո զինվորականները քաղաք մտցրին տանկեր, ելույթը համարվեց հակաաշխարհիկ և անհանդուրժելի, որի պատճառով Սինջանի քաղաքագլուխը ձերբակալվեց, իսկ Իրանի դեսպանին պարտադրեցին լքել երկիրը⁴⁰⁶:

Լարված ներքաղաքական իրավիճակում 1997 թ. փետրվարի 28-ին բուրքական ՉԼՄ-ը տարածեցին ԱԱԽ-ի արտահերթ, ութժամյա նիստի մասին լուրը: Շուտով հայտնի դարձավ, որ ՉՈՒ-ի ղեկավարությունը Էրբաքանին 18 կետից բաղկացած անհապաղ քայլերի վերջնագիր էր ներկայացրել և նրանից պահանջել անմիջապես ձեռնամուխ լինել դրանց իրականացմանը: Ամփոփելով 18 կետից բաղկացած վերջնագրի բովանդակությունը կարելի է նշել, որ ՉՈՒ-ի պահանջները մասնավորապես կարևորում էին հետևյալ խնդիրները՝ ա) «Կրթության միասնականության մասին» օրենքի անվերապահ կիրառում, ներառյալ կրոնական սեմինար-

⁴⁰⁴ Metin Heper, *The Ottoman legacy and Turkish politics*, Journal of International Affairs, v. 54/1, 2000, p. 43.

⁴⁰⁵ Stu Jenkins, նշվ. աշխ., էջ 54:

⁴⁰⁶ Stu Sincan Meeting Seen Angering Military Forces, (Istanbul. Hurriyet in Turkish, 4 Feb. 1997) in FBIS-WEU-97-024:

ների և Գուրանի ուսուցման դպրոցների գործունեության դադարեցում և ութնամյա պարտադիր ուսուցման կիրառում, բ) պետության դեմ ուղղված հակաաշխարհիկ գործարքների դադարեցում, փոխարենը պետության աշխարհիկ կարգերի ամրապնդմանն ուղղված օրենսդրական փոփոխությունների իրականացում, գ) պետական-ծառայողական համակարգի շարքերն իսլամական կողմնորոշում ունեցող տարրերով համալրման դադարեցում, դ) իսլամական շարժումների տնտեսական գործունեության մանրագնին ուսումնասիրություն, ինչպես նաև օտարերկրյա իսլամական կազմակերպությունների կողմից ֆինանսական հոսքերի դադարեցում, ե) «իմամ-հաթիփ» դպրոցների թվի կրճատում և գ) իսլամական արմատականության դեմ վճռական պայքարի ծավալում: Էրբաքանը միառժամանակ մերժեց այս պահանջների իրականացումը, փաստելով, որ ԱԱԽ-ն խորհրդատվական մարմին է, ուստի 18 կետերի իրականացման նպատակահարմարության հարցը պատկանում է կառավարությանը և խորհրդարանին, սակայն ճնշման սաստկացման պատճառով շուտով տեղի տվեց⁴⁰⁷:

Այսպիսով՝ 1960 թ. հետո ՉՌԻ-ն չորրորդ անգամ ներխուժեց քաղաքական թատերաբեմ՝ այս անգամ կրկին հանդես գալով քեմալիզմի, աշխարհիկ կարգերի պաշտպանության դիրքերից: «Թավշյա», «հետմոդեռն» հեղաշրջումը կամ «Փետրվարի 28» կոչվող իշխանափոխության գործընթացն արդեն իրականություն էր⁴⁰⁸: Յավուզը նշում է. «Փետրվարի 28-ը» *փաստեց, որ «սպիտակ թուրքերը» (իմա՝ քեմալականները) մտադիր չեն զիջելու քաղաքական և տնտեսական իշխանությունը «սև թուրքերին» (իմա՝ իսլամականներին) ու քրդերին և սեփականաշնորհման գալիք փուլում հանդուրժել վերջիններին մասնակցությունը*: Նա առանձնացնում է փետրվարի 28-ի միջամտության երկու պատճառներ. ա) չեզոքացնելով իսլամամետ ուժերին՝ ՉՌԻ-ն գտեց հանրային ոլորտը, բ) Ստամբուլի «լրատվական բուրժուազիան», երկրի հզոր բյուրոկրատական ապարատը ցանկացավ Միջագային արժութային հիմնադրամի պահանջած

⁴⁰⁷ Stu Kessing's Chronicle of World Events, 1997, 41558:

⁴⁰⁸ Stu Catharina Raudvere, The Book and the Roses: Sufi women, visibility and Zikir in Contemporary Istanbul, Stockholm, Bjärnum, 2002, p. 51; Yavuz, *Cleansing Islam from the public sphere*, p. 35; Jung and Piccolli, նշվ. աշխ., էջ 96; Cengiz Çandar, *Redefining Turkey's political centre*, Journal of Democracy, v. 10/4, 1999, p. 130:

սեփականաշնորհման գործընթացում ձեռք բերել առյուծի բաժինը, որի համար հարկավոր էր ստեղծել առավել կախյալ կառավարություն⁴⁰⁹:

1997 թ. ապրիլի 15-ին ներքին գործերի նախարարը հրահանգեց նահանգային վարչություններին խստորեն պատժել հակաաշխարհիկ ցանկացած ելույթ և ձեռնամուխ լինել քեմալիզմի խաթարված դիրքերի վերականգնմանը: Ապրիլի 26-ին մեկ այլ հանդիպման ժամանակ ՁՈՒ-ն Էրբաքանից պահանջեց ներկայացնել արդյունքները, իսկ դրանք ստուգելուց հետո, նշեց, որ կրթության ոլորտում քայլերը անբավարար են, իսկ մյուս ոլորտներում առաջխաղացումը՝ խաբուսիկ: 1997 թ. հունիսի 1-ին բացահայտ ճնշման պայմաններում, Էրբաքանը հայտարարեց, որ մինչև հունիսի վերջ նա կառավարության դեկր կփոխանցի Չիլերին, միաժամանակ հայտնելով այն միտքը, որ երկրում խորացող կառուցվածքային ճգնաժամի լուծումը խորհրդարանական վաղաժամկետ ընտրությունների անցկացումն է: Հունիսի 11-ին ՁՈՒ-ի ղեկավարությունը հայտարարեց նոր՝ «Արևմտյան աշխատանքային խմբի», ստեղծման մասին, որի հիմնական առաքելությունը՝ պետական մարմիններից իսլամամետ տարրերի արտաքսումն էր⁴¹⁰:

1997 թ. հունիսի 20-ին Էրբաքանն իր հրաժարականի դիմումը ներկայացրեց նախագահին: Չիլերի լեզիտիմ թեկնածության հարցն անգամ չքննարկվեց, քանզի, միանալով Էրբաքանին, նա ՁՈՒ-ի համար ընկալվում էր որպես քեմալիզմի դավաճան: Նախագահ Դեմիրելն ընդունելով հրաժարականի դիմումը՝ անմիջապես դիմեց Յըլմազին Էջնիթի հետ դաշնակցային կառավարություն կազմելու առաջարկությամբ: Հուլիսի 12-ին այս կառավարությունը վստահության քվե ստացավ մեջլիսում: Յըլմազի կառավարությունն, ըստ էության, պահպանեց գործադրի և ՁՈՒ-ի միջև լարված մթնոլորտը: «Փետրվարի 28-ի գործընթացի» շարքին հարկավոր է դասել նաև 1997 թ. օգոստոսին «Կրթության միասնականության մասին» օրենքում կատարված փոփոխությունները, որտեղ ամրագրվեց ութնամյա պարտադիր ուսուցումը, իսկ «իմամ-հաթիփ» դպրոցների շրջանավարտները պետք է բարձրագույն կրթությունը շարունակեին միայն աստվածաբանական ֆակուլտետներում, իսկ այլ մասնագիտություններով շարունակելու դեպքում նրանց ընդունելության քննությունների միավորները կնվազեին: Այսպիսով,

⁴⁰⁹ Yavuz, *Cleansing Islam from the public sphere*, p. 36.

⁴¹⁰ Steu Shankland, *Islam and Society in Turkey*, p. 111:

ԶՈՒ-ն կատարեց հերթական հակասական քայլերից մեկը, ինչպես հիշում ենք, 1980 թ. հեղաշրջումից հետո ԱԱԽ-ի առաջին ձեռնարկումներից մեկը պարտադիր կրոնական կրթության հաստատումն էր ու «իմամ-հաթիփ» դպրոցների ցանցի ընդլայնումը: Իսկ ընդամենը 17 տարի անց նրանք գիտակցեցին, որ մմանատիպ դպրոցները, ինչպես իրենք էին ակնարկել փետրվարի 28-ին Էրբաքանին տրված վերջնագրում՝ «թուրք թալիբանների» ապագա դարբնոց կարող են դառնալ:

Գեներալները ենթադրում էին, որ գալիք արտահերթ ընտրություններում ԲԿ-ն ավելի մեծ արդյունքների կհասներ, ինչը կլիներ ավելի մեծ չարիք: Հետևաբար, նրանց համոզմամբ միակ տրամաբանական քայլը ԲԿ-ի գործունեության արգելումն էր: 1998 թ. հունվարին ՉՈՒ-ի ակնհայտ ազդեցության պայմաններում Սահմանադրական դատարանը՝ Ահմեդ Նեջդեթ Սեզերի նախագահությամբ որոշում ընդունեց ԲԿ-ի գործունեության արգելման վերաբերյալ: ԲԿ-ի գույքը պետականացվեց, ղեկավար կազմի մի քանի անդամներ ազատագրվեցին ենթարկվեցին, իսկ Էրբաքանին արգելվեց հինգ տարի զբաղվել քաղաքականությամբ:

1997 թ. փետրվարի 28-ին սկիզբ առած գործընթացն ազդարարեց 1980 թ. սեպտեմբերի 12-ի գործադրած նպատակներից առնվազն մեկի ավարտը, որն, ըստ էության, ենթադրում էր էթնիկական (քրդական) և կրոնական (ալևիներ) քաղաքական շարժումների դեմ պայքարելու համար կրոնի օգտագործում: Յավուզի կարծիքով, շատերի համար ՉՈՒ-ի պատմական կերպարը ևս կրեց ձևափոխություն, որն էլ որոշակի առումով քայքայեց ՉՈՒ-ի նկատմամբ վստահությունը⁴¹¹: 2000 թ. հրատարակած հոդվածներից մեկում Յավուզը ուշագրավ թեզ է ներկայացնում քննարկման՝ նշելով, որ ՉՈՒ-ի և ալևիների կրոնական փոքրամասնության միջև այդ շրջանում նկատվող ջերմությունը պատահական չէր, քանզի գեներալիտետը մշակել էր նոր մարտավարություն՝ «քեմալիզմի ալևիտացում»: Նոր մարտավարության հիմնական շարժառիթը ՉՈՒ-ի ցանկությունն էր հակակշիռ ստեղծելու սուննի մեծամասնության աճող հզորության դեմ և ալևիների շնորհիվ ընդլայնելու քեմալիզմի սոցիալական բազան⁴¹²:

⁴¹¹ Տես Yavuz, *Cleansing Islam from the public sphere*, p. 39:

⁴¹² Տես Hakan Yavuz, *Turkey's Fault lines and the Crisis of Kemalism*, *Current History*, v. 99/633, 2000, p. 38:

Այսպիսով, Թուրքիայում տեղի ունեցած դեպքերը ցույց տվեցին, որ այդ երկրում ամեն ինչ դեռ հեռու էր ժողովրդավարության հետ ինչ-որ աղերսներ ունենալուց: Ամիսներ տևած անզիջում պայքարը հանգեց իր «տրամաբանական ավարտին»՝ հերթական միջամտությանը: Չնայած, որոշ վերլուծաբաններ հակված են խուսափել իրադարձությունը հեղաշրջում որակելուց, սակայն, մեր համոզմամբ, այն կարող է նաև հեղաշրջում դիտարկվել, քանզի զինվորականների միջամտության ու պարտադրանքի արդյունքում ցանկացած իշխանափոխություն հավասարագոր է հեղաշրջման: Իհարկե, քաղաքագիտության մեջ ընդունված է միջամտություն տերմինը, սակայն, մեր համոզմամբ, այն չի ընդգրկում գործընթացների այն տրամաչափը, որը բնորոշ է Թուրքիային: Ավելին, Թուրքիայի պարագայում դյուրին չէ ՁՈՒ-ի ամենօրյա միջամտությունը առանձնացնել հեղաշրջումային միջամտությունից, քանզի Թուրքիայում կարևոր քաղաքական որոշումների կայացումը անհնար է պատկերացնել առանց ՁՈՒ-ի ղեկավարության հեղինակավոր կարծիքի: Հարկավոր է հիշել նաև, որ թուրքական ՁՈՒ-ն 36 տարվա ընթացքում երեք հեղաշրջումների «հարուստ փորձ» ուներ, որի շնորհիվ ըմբռնել էր «քաղաքակիրթ հեղաշրջման» իրականացման սկզբունքները, ավելին, այն փաստը, որ տանկերը չհայտնվեցին քաղաքների փողոցներում (չնայած որոշ արևմտյան ՁԼՄ-ի համոզմամբ գրահամեքենաները 1997 թ. հունիսի 13-ից գտնվում էին Անկարայի հատուկ նշանակության զինվորական ջոկատների տեղակայման վայրերում և բերվել էին մարտական պատրաստվածության անհրաժեշտ աստիճանի), բավարար հիմքեր չեն տալիս խուսափելու այն հեղաշրջում անվանելուց: Էրբաքանի և իր համախոհների համար զինվորականների անցկացրած «եռամսյա ինտենսիվ դասընթացները» ցույց տվեցին, որ իսլամականներն անդրդվելի են, ուստի, զինվորականներն որոշեցին ժողովրդավարական ճանապարհով իշխանության եկած կառավարությանը սաստել և ահաբեկել: Այս ամենի գնահատականը միանշանակ է. ՁՈՒ-ի ակնհայտ ճնշման պայմաններում իշխող կառավարությունը վայր դրեց իր լիազորությունները, իրավիճակ, որն զուգահեռներ ուներ 1971 թ. իրականացված «հուշագրային հեղաշրջման» հետ⁴¹³: Գեներալներն ընդունեցին, որ օրինական իշխա-

⁴¹³ Տես Վահրամ Տեր-Մաթևոսյան, *Թուրքիայում ՁՈՒ-ի ու ժողովրդավարության փոխհարաբերությունների շուրջ*, Հայկական բանակ, 3-4 (41-42), 2004, էջ 103-111:

նությունների ներկայացուցիչներին բռնությամբ, եթե ոչ սպանությամբ ու կախաղանի միջոցով, (ինչպես 1961 թ. վարվեցին Ռեմոկրատական կուսակցության նախագահ Ա. Մենդերեսի հետ) հեռացնելը քաղաքակիրթ լուծում չէ: ԱՄՆ-ի «եղբայրական հորդորներից» հետո նրանք հասկացան, որ ՉՈՒ-ի հեղաշրջում-միջամտությունները հարվածում են սեփական հեղինակությանն ու երկրի շահերին:

Գեներալներից մեկի դիպուկ նկարագրմամբ՝ «ԲԿ-ի փակման որոշումն ունեցավ նույն դարակազմիկ կարևորությունն՝ ինչ Քրիստոսից առաջ և Քրիստոսից հետո տարբերակումը քրիստոնեությունում»⁴¹⁴: Արևմտյան մամուլը բացասաբար գնահատեց ՉՈՒ-ի հերթական ակտիվության փաստը: 1997 թ. մարտի 7-ին Բրյուսելում կայացած ԵՄ-ի համաժողովի ընթացքում անդրադառնալով Թուրքիայի այդ կառույցին անդամակցության հարցին՝ Բելգիայի, Գերմանիայի, Իռլանդիայի, Լյուքսեմբուրգի և Իսպանիայի Քրիստոնեա-Ռեմոկրատական կառավարությունները նշեցին, որ, քանի դեռ այդ երկրում ոստնահարվում են մի շարք տարրական քաղաքական նորմեր, ԵՄ-ին անդամակցելու մասին հիշեցումներ անգամ չեն կարող լինել⁴¹⁵: Գերմանիայի կանցլեր Հելմուտ Բոլն անգամ հայտարարեց, որ Թուրքիայի անդամակցությունը երկար ժամանակ կպահանջի, քանզի «թուրքերը և՛ աղքատ են, և՛ բազմաքանակ, և՛ իսլամադավան»⁴¹⁶: Իսկ Եվրախորհրդարանի պատգամավոր քրիստոնեա-դեմոկրատ Ու. Մարտենսը, այս առումով ասաց բառացիորեն հետևյալը. «Եվրոպան աննախադեպ քաղաքակրթության կերտման փուլում է, և Թուրքիան տեղ չունի այդ գործընթացում»⁴¹⁷: Արտասահմանյան մամուլի մյուս հոդվածները ևս բավականին խստորեն անդրադաճան հեղաշրջման փաստին, ընդգծելով այն համոզմունքը, որ այդ երկրում դեռ շատ անելիքներ կան խոսքի ազատության, պետական կառույցների դերի հստակեցման, ՉՈՒ-ի քաղաքական կեցվածքի և մի շարք այլ էական խնդիրների առումով:

Այս տրամադրությունը գերիշխեց նաև 1997 թ. դեկտեմբերին Լյուքսեմբուրգում անցկացված ԵՄ զագաթնաժողովում, որտեղ Թուրքիայի անդամակցության քննարկման հարցը հետաձգվեց անհայտ ժամանակով,

⁴¹⁴ Stu Shankland, *Islam and Society in Turkey*, p. 113:

⁴¹⁵ Stu Middle East Journal, v. 51/3, 1997, p. 435:

⁴¹⁶ Stu The Economist, March 24, 1997:

⁴¹⁷ Նույն տեղում:

պատճառներն հիմնավորելով հետևյալ մի քանի կետերում. բարեփոխումների դանդաղ ընթացք, Կիպրոսի հիմնահարցի չլուծված լինելը, քաղաքական գործընթացներին ՁՈՒ-ի ակտիվ մասնակցություն, մարդու իրավունքների պաշտպանության անբավարար մակարդակ: ԵՄ-ի անդամ երկրների Անկարայում գործող դեսպանները բազմիցս կրկնում էին ԱԱԽ-ի վերացման անհրաժեշտության մասին՝ փաստարկելով, որ այն և՛ հակա-ժողովրդավարական է, և՛ անվստահելիության մթնոլորտ թելադրող, ավելին, թուրքական ԱԱԽ-ն, իր լայն լիազորություններով, նմանատիպը չունեի ԵՄ-ի անդամ և անդամության թեկնածու ոչ մի երկրում⁴¹⁸:

Արևմտյան դիրքորոշման մասին խոսելիս հարկավոր է հավելել մեկ կարևոր դրվագ ևս. ԲԿ-ն փակելու մասին Սահմանադրական դատարանի որոշումից հետո Էրբաքանն Եվրոպայի մարդու իրավունքների դատարանում հայց ներկայացրեց ընդդեմ Թուրքիայի Հանրապետության: Սակայն Եվրոպական արդարադատությունը Թուրքիայի Սահմանադրական դատարանի որոշումն ուժի մեջ թողեց, հիմնավորելով, որ այդ քայլի նպատակն երկրի և հասարակության անվտանգության ապահովումն էր⁴¹⁹: Եվրոպադատարանի վճռում նաև նշվում էր, որ ԲԿ-ն բավարար ջանքեր չի գործադրել բռնություններից զերծ մնալու, աշխարհիկ կարգերը չտապալելու պետական մեղադրանքերը չեզոքացնելու ուղղությամբ, որոնք ուղղակիորեն հակասում են Մարդու իրավունքների եվրոպական հռչակագրի սկզբունքներին, որի ստորագրող կողմ է հանդիսանում նաև Թուրքիան⁴²⁰:

Թեև «Փետրվարի 28-ի գործընթացից» հետո ՁՈՒ-ն իրենց ձեռքը վերցրին արմատականության ու ծայրահեղական շարժումների դեմ պայքարը, այնուհանդերձ, 1998 – 2000 թթ. երկրում արձանագրվեցին իսլամական ծայրահեղական շարժումների ակտիվացման նոր փաստեր: 1998 թ. հոկտեմբերին Թուրքիայի իրավապահ մարմինները հայտարարեցին, որ հաջողվել է կասեցնել իր ընդգրկումներով աննախադեպ մի ահաբեկչական գործողություն: Համաձայն այդ տեղեկատվության, Քյոլնում գործող «Խալիֆայության պետություն» կազմակերպության ղեկավարը վերոհիշյալ

⁴¹⁸ Stu The Economist, 1997, Dec. 20th & Washington Quarterly, 1998, v. 21/3:

⁴¹⁹ Stu Grand Chamber Judgement in Refah Partisi (Welfare Party) and others vs. Turkey, <http://www.echr.coe.int/Eng/Press/2003/feb/RefahPartisiGCJudgmenteng.htm>.

⁴²⁰ Stu Karakaş, նշվ. աշխ., էջ. 27:

Քափլան հոջան, որն իրեն հռչակել էր Քյոլնի խալիֆ, նախատեսել էր հոկտեմբերի 29-ին՝ հանրապետության հիմնադրման տարելիցի օրը, ռումբերով լիցքավորված ինքնաթիռով պայթեցնել Աթաթյուրքի դամբարանն Անկարայում՝ Անըքբաբըը⁴²¹: Թուրքիայի իշխանությունների պնդմամբ՝ Քափլանն երկար տարիներ ներգրավված էր թուրքական պետականությունը խարխլող գործունեության մեջ: Նրան հնարավոր եղավ Թուրքիա արտաքսել միայն 2004 թ.: 1999 թ. հոկտեմբերի 17-ին Ստամբուլում՝ ԿԳՆ-ին պատկանող գրախանութներից մեկում, տեղի ունեցավ ահաբեկչական գործողություն, որի պատասխատատվությունը ստանձնեց վերոհիշյալ «Մեծ իսլամական արշավորդների ճակատ ահաբեկչական» (ՄԻԱՃԱ) կազմակերպությունը: Պայթյունն իրականացնելուց հետո նշված կազմակերպությունը թողել էր երկտող «*Oh, vırıdınuz Ustulad, 7,4-ը բավարար չէր*», որով հեղինակները հղում էին կատարել նույն թվականի օգոստոսի 17-ին Իզմիրի 7,4 բալ ուժգնությամբ երկրաշարժին և ցանկացել ակնարկել, որ այդ երկրաշարժի ուժգնությունը բավական չէր անհավատ իշխանություններից ձերբազատվելու համար⁴²²: Նույն թվականի հոկտեմբերի 21-ին մեքենայում տեղադրված ռումբից մահացավ մշակույթի նախկին նախարար, «Ջումհուրիյեթի» թղթակից, իր հայացքներով ընդգծված քեմալական Ահմեդ Թաներ Քըշլալին: Նույն օրը, Մարմարայի համալսարանի վարչական շենքերից մեկում պայթած ռումբից վիրավորվեցին մի քանի աշխատակիցներ: Վերջին գործողության իրականացման պատասխանատվությունը ևս ստանձնեց վերոհիշյալ «ՄԻԱՃԱ»-ն:⁴²³

1998 թ. ապրիլի 21-ին Թուրքիայում մեծ աղմուկ բարձրացավ, երբ Դիարբեքիրի պետական անվտանգության դատարանը Ստամբուլի քաղաքապետ Էրդողանին մեղավոր ճանաչեց կրոնական ատելություն սերմանելու համար և նրան դատապարտեց 10-ամսյա ազատազրկման: Էրդողանը զրկվեց նաև էր կարևոր պաշտոններ զբաղեցնելու իրավունքից⁴²⁴: Գերագույն դատարանը մերժեց Էրդողանի բողոքարկումը: Էրդողանը նույնքերին հրաժարական տվեց քաղաքապետի պաշտոնից: Փընարհիսար բանտում նա անցկացրեց չորս ամիս (1999 թ. մարտից հուլիս): Քեմալականների այդ

⁴²¹ Rasaba and Larrabee, նշվ. աշխ., էջ 29:

⁴²² Steu Kaylan, նշվ. աշխ., էջ 334:

⁴²³ Steu Kaylan, նշվ. աշխ., էջ 329:

⁴²⁴ Էրդողանի վրա դրված այդ արգելքը հանվեց 2003 թ.:

քայլի պատճառը 1997 թ. դեկտեմբերին Թուրքիայի Սիիրթ քաղաքում տեղի ունեցած հանրահավաքի ժամանակ Էրդողանի արտասանած հետևյալ մտքերն էին. «Մզկիթները մեր զինանոցներն են, գմբեթները մեր սաղավարտները, մինարեթները մեր սվիններն են և հավատացյալները մեր զինվորներն են»⁴²⁵ և «երկրում գոյություն ունեն երկու արմատապես տարբեր ճամբարներ՝ նրանք ուլքեր կուրորեն հետևում են Աթաթյուրքի բարեփոխումներին և այդ մահմեդականները, որոնք իսլամը միատեղում են շարիաթի հետ»⁴²⁶: Այս ազատագրվումն էլ ավելի բարձրացրեց նրա հեղինակությունը. Էրդողանը բանտում իրեն անգամ հռչակել էր «Թուրքիայի Նեյսան Մանդեխա»⁴²⁷:

Էրդողանի քաղաքական գործունեության մեկ այլ դրվագ ևս դարձավ լայն քննարկման առարկա: 2003 թ. հուլիսի 10-ին, այսինքն Էրդողանի վարչապետի պաշտոնը զբաղեցնելուց հաշված ամիսներ անց, «Մթար Գազեթե» (*Star Gazette*) օրաթերթում տպագրվեց մի լուսանկար, որում Էրդողանը ծնկաչոք նստած էր Աֆղանստանի թալիբների առաջնորդներից մեկի՝ Գուլբուդին Հիքմատյարի դիմաց⁴²⁸: Քեմալականները շտապեցին մեկնաբանել լուսանկարում պատկերված Էրդողանի նստած դիրքը որպես Հիքմատյարի հոգևոր հեղինակության ճանաչման փաստ: Էրդողանը նկարի մեկնաբանությանն անդրադարձավ միայն 2005 թ. վերջին՝ նշելով, որ Հիքմատյարը Թուրքիա էր ժամանել պաշտոնական այցով, իհարկե չմեկնաբանելով իր նստած դիրքը: Սակայն լրագրողները պարզել են, որ Հիքմատյարն իրականում ժամանել էր Ստամբուլ որպես ԲԿ-ի հյուր այն ժամանակ, երբ Էրդողանն Ստամբուլի քաղաքապետն էր⁴²⁹:

1998 թ. քաղաքական դաշտում արդեն գործում էր իսլամամետ Առաքինություն կուսակցությունը՝ (*Fazilet Partisi*) (հետայսու՝ ԱՌԿ), որն «Ազգային տեսակետի» հերթական կուսակցություն էր: Այն ստեղծվել էր

⁴²⁵ *Turkey's charismatic pro-Islamic leader*, Monday, 4 November, 2002, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/2270642.stm>:

⁴²⁶ *Political Parties in Turkey*, ed. Barry Rubin, p. 68.

⁴²⁷ Տես Karakaş, նշվ. աշխ., էջ 31:

⁴²⁸ Տես Steven Stalinsky, *Turkey: A New Al-Qaeda State?*

<http://www.frontpagemag.com/Articles/Read.aspx?GUID=9BBF31C1-F540-4CF1-9B70-2A18D497EEED>:

⁴²⁹ Տես Sedat Sami, *Silent Capitulation*, p. 19:

1997 թ. դեկտեմբերին Էրբաքանի զինակիցների կողմից, երբ ակնհայտ էր, որ ԲԿ-ի օրերը հաշվված էին: Նորաստեղծ կուսակցության նախագահը սկզբում Իսմայիլ Ալիթեքին էր, իսկ շատ չանցած նրան փոխարինեց Էրբաքանի մտերիմ համախոհներից մեկը՝ Ռեջայի Քութանը: Թեև Էրբաքանն իրավունք չուներ զբաղվել քաղաքականությամբ, սակայն, նա անուղղակիորեն ներգրավված էր կուսակցության ղեկավարության ընտրության ու ռազմավարության մշակման հարցերում: ԲԿ-ի գրեթե բոլոր պատգամավորները անդամակցեցին ԱՌԿ-ին, որը 140 պատգամավորներով դարձավ մեջլիսի ամենամեծ խմբակցությունը: ԱՌԿ-ն ի սկզբանե հայտարարեց, որ Թուրքիայի աշխարհիկ կարգերի հավատարիմ ջատագովներից է և, ի հաստատումն այդ խոսքերին, կուսակցության ղեկավարությունն այցելեց Աբաթյուրքի դամբարան, ինչը ԲԿ-ի անդամները դժկամությամբ էին կատարում: ԱՌԿ-ն հայտարարեց նաև, որ աջակցում է Թուրքիայի Եվրամիության անդամակցության գործընթացին և ժողովրդավարական բարեփոխումներին: Սակայն հետագա զարգացումները ցույց տվեցին, որ ԱՌԿ-ն հավատարիմ մնաց «Ազգային տեսակետի» սկզբունքներին:

1999 թ. ապրիլի 18-ի խորհրդարանական ընտրություններում ԱՌԿ-ն ստացավ քվեների 15 տոկոսը, որը երրորդ ցուցանիշն էր (տես հավելվածը): Ընտրությանը հաջորդող ժամանակահատվածում ԱՌԿ-ն ընդգծված զգուշավորություն էր ցուցաբերում աշխարհիկության, կանանց կրոնական գլխաշորերի, «իմամ-հաթիփ» դպրոցների գործունեության և մի շարք այլ հարցերում: Ընդամենն, Քութանի ղեկավարության նկատմամբ կուսակցության շարքերում նկատվում էր դժգոհության աճ: Դեռ 1997 թ., երբ քննարկվում էին Բարօրություն կուսակցությանը փոխարինող Առաքինություն կուսակցության ռազմավարական խնդիրները, կուսակցության մի շարք անդամներ՝ Աբդուլահ Գյուլը, Ջեմիլ Չիչեքը, Ալի Չոշքունը, Աբդուլբադի Աքսուն, պահանջում էին դասեր քաղել «Փետրվարի 28-ի գործընթացից» և լինել առավել խոհեմ քեմալականների հետ հարաբերություններում: Այդ նպատակով նրանք առաջարկում էին կուսակցության ղեկավար կազմում ընդգրկել Էրբաքանի գաղափարական ազդեցությունից ազատ երիտասարդ կադրերի, որոնք կլինեին առավել կառուցողական և լավ հարաբերություններ կհաստատեին քեմալականների հետ, սակայն Էրբաքանի կողմնակիցները մեծամասնություն կազմեցին, և հաղթեց Քութանը: ԱՌԿ-ում պահպանողականների ու բարեփոխականների միջև (*Gelenekçiler-*

Yenilikçiler) հակամարտությունն առավել ակնհայտ դարձավ 2000 թ. մայիսին կայացած կուսակցության համագումարի ժամանակ: Կուսակցության նախագահի ընտրություններում գործող նախագահից բացի առաջադրվել էր նաև կուսակցության հիմնադիրներից մեկը՝ Աբդուլահ Գյուլը: Դեռ համագումարի նախօրեին Գյուլը քննադատել էր կուսակցության ղեկավարությանը և հատկապես այն անուղակիորեն ղեկավարող Էրբաքանին, կոչ արել առավել կառուցողական դիրքորոշում որդեգրել քաղաքական կարևոր գործընթացների վերաբերյալ ու համաձայնության եզրեր գտնել ՉՈՒ-ի ղեկավարության հետ: 2000 թ. մայիսի 14-ին կուսակցության ղեկավարի ընտրություններում Քուրանը հաղթեց 112 քվեի առավելությամբ (Քուրանը ստացավ 633 քվե, իսկ Գյուլը՝ 521): Այսպիսով, համագումարում Գյուլի թեկնածության առաջադրմամբ ձեռնոց նետվեց շուրջ երեք տասնամյակ «Ազգային տեսակետ» միանձնյա ղեկավարող Էրբաքանին և նրա կողմից ուղղորդվող Ռեջայի Քուրանին: Գյուլի օգտին տրված քվեների զգալի քանակը վկայեց Էրբաքանի ու Քուրանի քաղաքական գծի անհեռանկարայնության և, միևնույն ժամանակ, Գյուլի ու նրա համախոհների աճող հեղինակության մասին: Հետագա ամիսներին Գյուլը և նրա համախոհները սկսեցին ավելի ակնհայտորեն քննադատել կուսակցության քաղաքական ուղին և իրենց կոչել նվիրյալ բարեփոխականներ: Այսպիսով, կուսակցության ներսում հասունացած սերնդափոխության, ինչպես նաև քաղաքականության մեջ իսլամի հետագա ռազմավարության վերաբերյալ կարծիքների տարբերակման պատճառով առավել իրական էր դառնում կուսակցության պառակտման ու չափավոր իսլամամետ քաղաքական կուսակցության հիմնադրման գաղափարը:

Իրականում, Առաքինություն կուսակցությունը չպառակտվեց, փոխարենն, այն արժանացավ Էրբաքանի ղեկավարած նախորդ կուսակցությունների ճակատագրին. 2001 թ. հունիսին Թուրքիայի Սահմանադրական դատարանն արգելեց կուսակցության հետագա գործունեությունը: Շատ չանցած, «Ազգային տեսակետ» գաղափարաքաղաքական շարժումը երկատվեց. 2001 թ. հուլիսի 20-ին պահպանողականները հիմնադրեցին Երջանկություն կուսակցությունը (*Saadet Partisi*) (որն 31 տարիների ընթացքում «Ազգային տեսակետի» կողմից հիմնադրված հինգերորդ իսլամամետ կուսակցությունն էր), իսկ օգոստոսի 14-ին չափավոր բարեփոխականների թևը հիմնադրեց Արդարություն և զարգացում

կուսակցությունը (ԱԶԿ) (*Adalet ve Kalkınma Partisi*)՝ Ռ. Թ. Էրդողանի և Ա. Գյուլի գլխավորությամբ⁴³⁰: ԱԶԿ-ի ղեկավարությունը շտապեց հայտարարել, որ նրանք հրաժարվում են «Ազգային տեսակետից» և, որպես ապացույց, շրջանառության մեջ դրեց «Ժողովրդավարական պահպանողականություն» տերմինը, որպես նորաստեղծ կուսակցության գաղափարաքաղաքական հիմք:

Մեկ տարի անց՝ 2002 թ. նոյեմբերի 3-ի արտահերթ խորհրդարանական ընտրություններում ԱԶԿ-ն ստացավ ընտրողների քվեների 34,17 տոկոսը և միանձնյա գլխավորեց կառավարությունը, իսկ Երջանկություն կուսակցությունն ստացավ քվեների ընդամենը 2,3 տոկոսը (տես հավելվածը): Ինչպես նշում է Ռ. Սաֆրաստյանը, կուսակցության հաղթանակի պատճառների շարքում կարելի է առանձնացնել երեք հիմնական գործոններ՝ քաղաքական վերնախավի հանդեպ ժողովրդի ունեցած դժգոհությունը, երկրում խոր արմատներ ունեցող կառուցվածքային ճգնաժամը և քաղաքական վերնախավում խարդավանքների աննախադեպ չափերը⁴³¹: Քայլանը, բնութագրելով խորհրդարանական ընտրությունների արդյունքները, նշում է. «2002 թ. նոյեմբերի 3-ին ... քեմալիզմը և իմ մակուսական տարիների աշխարհիկ բարեփոխումները Թուրքիայի 172143 ընտրատեղամասերում ամոթալի պարտություն կրեցին», իսկ ԱԶԿ-ի հաղթանակը նա դիտեց ոչ թե որպես վերջինիս խելամիտ մարտավարության արդյունք, այլև՝ ընտրազանգվածի վրեժ ընդդեմ երկրի տնտեսությունն օրհասական վիճակի հասցրած նախորդ իշխանությունների⁴³²:

Այսպիսով, օգտագործելով հակաարևմտյան, հակահրեական, հակակապիտալիստական կարգախոսներ, որոնք համեմված էին սոցիալական հավասարության, «արդար տնտեսական կարգի» ու հարաբերությունների հիմնադրման խոստումներով, ԲԿ-ին հաջողվեց վայելել մեծ թվով քաղաքացիների վստահությունը: Մեր կարծիքով, արդարացված չէր իսլամամետ կուսակցության արգելումը, առավել ևս, որ ԲԿ-ի կողմից սահմանադրական

⁴³⁰ Այն փաստը, որ քաղաքականությամբ զբաղվելու իրավունքից զրկված Էրդողանը դարձավ ԱԶԿ-ի հիմնադիր անդամ հետագայում վիճարկվեց դատականում:

⁴³¹ Տես Ռուբեն Սաֆրաստյան, Հնարավոր չէ 21-րդ դարում պատմեչներ ստեղծել հարևանների միջև..., Երևան, Ջանգալ 97, 2003, էջ 50-51:

⁴³² Kaylan, *The Kemalists*, p. 412:

կարգը փոխելու գործունեության համար, բացի հռետորական դրսևորումներից, չկային այլ տեխնիկական ու հաստատութենական հիմքեր: Ավելին. ներառելով իսլամամետ հոսանքներին և դրանով հանդերձ ընդարձակելով ժողովրդավարական գործընթացներին հասարակության առավել ներկայացված մասնակցությունը, Թուրքիան առաջընթաց քայլ կատարեց քաղաքացիական հասարակության արժեքների ամրապնդման ուղղությամբ: Չորրորդ հեղաշրջման հեղինակներին հարկավոր էր հիշել, որ ԲԿ-ն իշխանության էր եկել իրենց իսկ հեղինակած սահմանադրության ու օրենսդրության սկզբունքների համաձայն: «Փետրվարի 28-ի գործընթացը», Բարօրություն և Առաքինություն կուսակցությունների արգելումը և զուգահեռ ընթացող մյուս իրադարձությունները ցույց տվեցին, որ եթե քեմալականները շատ դանդաղ ու դժկամությամբ էին ընդունում բարեփոխումների ամհրաժեշտությունը, ապա իսլամական կողմնորոշում ունեցող քաղաքական ուժերն սկսեցին արագորեն վերափոխվել՝ ձգտելով ներակայանալ ու գործել եվրոպական քրիստոնեաժողովրդավարական ուժերին բնորոշ հեղինակությամբ ու ոճով:

3:4 Կրոնական գլխաշորի հիմնահարցը

Եթե մակերեսորեն անդրադառնանք ժամանակակից Թուրքիայում գլխաշորի շուրջ առկա քննարկումներին, ապա կտեսնենք հետևյալ բևեռացումը. մի կողմից քեմալիզմի հավատարիմ հետևորդները, հղում կատարելով Աթաթյուրքի թողած ժառանգությանը, երկրի հիմնական օրենքում ամրագրված լայնցիզմի սկզբունքին, պնդում են, որ գլխաշորի կրումը և դրանով երկրի պետական հաստատություններ մուսուլման գործելը, բարձրագույն ղեկավար պաշտոններ զբաղեցնելն ու բուհերում սովորելը հակասում են աշխարհիկության սկզբունքներին և երկրի հիմնադիր Աթաթյուրքի ավանդած գաղափարներին, մինչդեռ մյուս կողմից իսլամականները պնդում են, որ գլխաշոր կրելը յուրաքանչյուր անհատի ու հավատացյալի իրավունքն է և դրա նկատմամբ բռնության ու սահմանափակումների կիրառումը նախ ոտնահարում մարդու իրավունքները, ապա հակասում է թե՛ սահմանադրությանը, թե՛ դեպի Եվրամիություն ձգտող երկրի որդեգրած սկզբունքներին: Իրականում, գլխաշորի շուրջ երկու տասնամյակից ավելի շարունակվող հակասությանը տրվել է գաղափարական, քաղաքական,

սոցիալական ու տնտեսական ենթատեքստ, այդ հիմնահարցին տրվել է անլուծելի պիտակ, այն ներթափանցել է հասարակության գիտակցության մեջ՝ որպես հասարակությունը պառակտած խնդիր և այլն: Ո՞րն է այս խնդրի էությունը:

Սկսենք նրանից, որ Թուրքիայում երբեք գոյություն չի ունեցել օրենք, որն արգելի գլխաշորի կրումը: Իրականում, գլխաշորի արգելքի կողմնակիցները ենթագիտակցորեն կրում են նախ 1925 թ. Աթաթյուրքի կողմից պարտադրված «Գլխարկի օրենքի» (*Şapka kanunu*) ազդեցությունը, որով արգելվում էր տղամարդկանց «ֆեզ» կոչվող գլխարկ կրելը և պարտադրվում էր արևմտյան տիպի գլխարկի կրումը, ինչպես նաև երկրի Սահմանադրական դատարանի կողմից 1989 թ. կայացրած որոշումը, որը չէր խրախուսում գլխաշորի կրումը բուհերում:

Մինչև 1960 թ. կրոնական գլխաշորի արգելքը կրթական և պետական հաստատություններում անվերապահորեն ընդունվում էր, սակայն 1961 թ. սահմանադրության ազատական դրույթների շնորհիվ ակտիվացած իսլամական շարժումները մարտահրավեր նետեցին այդ արգելքին, որին միացան նաև 1960 - 1970-ական թվականների ուսանողական շարժման ակտիվիստները. այդ շարժումն ընթացավ ձախակողմյան մարքսիստական շարժումների ակտիվացմանը զուգահեռ: Եթե 1970-ական թթ. գլխաշոր կրելուն ուղղված շարժումը չէր հավակնում հանդես գալ գաղափարական հակամարտության դիրքերից, ապա 1980 – 1990-ական թթ. ընթացքում գլխաշորի շուրջ ծավալված հասարակական քննարկումներն ունեցան ամենասուր դրսևորումները:

1982 թ. Բարձրագույն կրթության խորհուրդը (ԲԿԽ)՝ Ազգային անվտանգության խորհրդի ակնհայտ ճնշմամբ, առաջին անգամ արգելեց *başörtü*-ի (բաշորթու) կրումը (նախատեսված է վարսերը, ուսերը և պարանոցը քողարկելու համար, բաց է մնում միայն դեմքը), որին ուսանողները համառորեն դիմադրեցին՝ գերադասելով ենթարկվել պատժի կամ հեռացման: Այս պատճառով 1984 թ. մայիսին այդ արգելքը փոքր-ինչ վերափոխվեց և ուսանողներին թույլատրվեց կրել, այսպես կոչված «ժամանանակից հագուստ» (*çağdaş kıyafet*), այլ կերպ ասած՝ խրախուսվեց *türban*-ի կրումը (ծածկում է միայն վարսերի մի հատվածը, բաց են մնում պարանոցը և ուսերը): Հետագա տարիների ընթացքում՝ իսլամական շարժումների ակտիվացմանը զուգահեռ, հասարակական վայրերում, կրթական

հաստատություններում անշեղորեն աճեց գլխաշորերով կանանց թիվը: Աշխարհիկ կարգերի ջատագովները և ՋՈՒ-ն սկսեցին ակնհայտորեն անհանգստանալ իսլամի աճող հնչեղությամբ: Ծավալվող պայքարում մեծ էր Քենան Էվրենի լուծան. վերջինս 1986 թ. բաց նամակով զգուշացրեց ԲԿԽ-ին հասարակության և հատկապես ուսանողության շրջանում գերիշխող «հետադիմական միտումների» (*irtica*) մասին, որին հետևեց 1987 թ. հունվարին Ադանայում Էվրենի և համալսարանների ռեկտորների մասնակցությամբ տեղի ունեցած հայտնի հանդիպումը, որի գերնպատակը գլխաշորերի ահագնացող խնդրի քննարկումն էր: Ինչպես և սպասելի էր, հանդիպումն որոշեց առավել խստացնել պայքարը գլխաշորի դեմ՝ արգելելով անգամ երկու տարի առաջ թույլատրված *turban*-ի կրումը: Այս ժողովի որոշումները ևս տարբեր մեկնաբանությունների տեղիք տվեցին, քանզի, ի թիվս այլ որոշումների, համալսարաններին վերապահվեց կարևոր դեր՝ «ժամանանակից հագուստի» հարցում անհատական քաղաքականություն մշակելու համար: Մի քանի ամիս անց՝ 1987 թ. մայիսին, ռեկտորների խորհուրդը որոշեց հիշյալ սահմանափակումների աստիճանական վերացման ուղղությամբ էական քայլեր ձեռնարկել: Որոշվեց սկսել աստվածաբանական ֆակուլտետների ուսանողուհիներից, ինչն էլ շղթայական ռեակցիա առաջացրեց մյուս ֆակուլտետների ուսանողուհիների շրջանում⁴³³:

1987 թ. Օգալը, ինքնին լինելով մոլի հավատացյալ, որոշեց անսալ «Մայր հայրենիք» կուսակցության իսլամական թևի հորդորներին և ընդունեց օրենք գլխաշորի արգելանքի վերացման մասին, սակայն Էվրենը կիրառեց իր վետոյի իրավունքը: 1989 թ. դեկտեմբերի 28-ին ԲԿԽ-ն ուժը կորցրած ճանաչեց 1982 թ. որոշումը և գլխաշորի վերաբերյալ որոշումներ ընդունելը վերապահեց համալսարաններին⁴³⁴: Այնուհանդերձ, մի շարք բարձրագույն դատական աստիճանների այս առնչությամբ ընդունված որոշումները խիստ հակասական էին: Այսպես, եթե Սահմանադրական դատարանը դեմ էր գլխաշորեր կրելուն, որն ամրագրվեց Սահմանադրական դատարանի վերոհիշյալ որոշումով, ապա Պետական խորհուրդը կայացնում էր տրամագծորեն հակառակ որոշումներ՝ հղում կատարելով մարդու հիմնարար ազատությունների մասին համընդհանուր դրույթներին: Այսպիսով, անգամ

⁴³³ Stü Elisabeth Özdalga, The veiling issue, official secularism and popular Islam in Modern Turkey, Curzon Press, Richmond, 1998, pp. 39-47:

⁴³⁴ Նույն տեղում:

պետական բարձրագույն ատյաններում չէր ձևավորվել հստակ վերաբերմունք գլխաշորի հարցում:

Թերևս այս անորոշությունն էլ դարձավ պատճառ գլխաշորին առնչվող ամենազանազան մեկնաբանությունների ու վերլուծությունների համար: 1990-ական թթ. առավել շատ կանայք սկսեցին հանրային վայրերում երևալ գլխաշորերով: Որոշ բուհեր, ինչպես օրինակ՝ Մտամբուլի համալսարանը, դարձան գլխաշորի դեմ պայքարի առաջամարտիկներ: Դեռ 1980-ական թվականների վերջերից ստեղծվեցին մի շարք հասարակական կազմակերպություններ, ինչպես օրինակ՝ «Ժամանակակից ապրելակերպի աջակցության միությունը», «Թուրք կանանց դաշինքը», «Կանանց սոցիալական հարաբերությունների ուսումնասիրության միությունը», «Կանայք հանուն կանանց իրավունքների պաշտպանության» և այլն, որոնց հիմնական նպատակը «կանանց և աղջիկներին դարձի բերելն էր ու կրոնական հետադիմության դեմ պայքարելը»⁴³⁵:

1997 թ. փետրվարյան «Քավշյա հեղափոխությունից» հետո Ազգային անվտանգության խորհրդի և գեներալների ճնշմամբ կրթության նախարարությունը մեկ անգամ ևս վերահաստատեց ուսումնական հաստատություններում կրոնական հագուստ կրելու վրա դրված արգելքը: «Պատերազմի» հաջորդ փուլը սկսվեց 1999 թ. մայիսի 2-ին: Այդ օրը՝ նորընտիր խորհրդարանի բացման արարողության ժամանակ, երբ նախատեսվում էր նոր պատգամավորների երդմնակալության արարողությունը, իսլամամետ Առաքինություն կուսակցության ցուցակով պատգամավոր ընտրված 30-ամյա Մերվե Քավաքչըն խորհրդարան ժամանեց գլխաշորով: Մինչ այդ ոչ մի կին գլխաշորով չէր համարձակվել ոտք դնել Աթաթյուրքի այդ «միջնաբերդը»: Էջևիթի Չախ ժողովրդավարական կուսակցությունը «Դուրս կորիր» կոչերով անարգանքի սյունին գամեց այդ կնոջը և միջնորդեց նրա դեմ քրեական գործ հարուցելու համար: Վուրալ Սավաշը, որին վստահված էր այդ քրեական գործի վարույթը, անգամ պահանջեց մահապատժի ենթարկել: Սակայն հետո պարզվեց, որ այդ կինը նաև ԱՄՆ-ի քաղաքացիություն ուներ, և այդ փաստի հիման վրա նրան գրկեցին պատգամավորական մանդատից և Թուրքիայի քաղաքացիությունից: Նա վերադարձավ Տեխաս

⁴³⁵ Marvin Howe, Turkey: A nation divided over Islam's Revival, Boulder, Westview Press, 2000, pp. 103-113.

իր կրթությունը շարունակելու համար, ինչն ընդհատել էր Թուրքիայում իրարահաջորդ իսլամամետ կուսակցությունների երկարամյա առաջնորդ Նեջմեթին Էրբաքանի հորդորով: Չինված ուժերի ներկայացուցիչները գլխաշորը որակեցին որպես ծայրահեղ իսլամի քաղաքական խորհրդանիշ և այն պիտակեցին որպես իսլամական ծայրահեղականության համազգեստ⁴³⁶:

2002 թ. նոյեմբերյան խորհրդարանական ընտրություններում Արդարություն և զարգացում կուսակցության հաղթանակը դիտվեց որպես աննախադեպ հնարավորություն՝ այս շարչրկված հարցին լուծում տալու հարցում: Հարկավոր է նշել, որ ԱԶԿ-ն նախընտրական պայքարում երբեք բացեիքաց չի անդրադարձել գլխաշորի թեմային, փոխարենը ԱԶԿ-ի ղեկավարները հմտորեն շրջանցում էին այդ զգայուն հարցը՝ ավելորդ բարդություններից խուսափելու համար: Սակայն հասարակական գիտակցության մեջ այդ կուսակցությունը նույնացվում էր այն միակ ունակ ուժի հետ, որը կարող էր վճռական բեկում մտցնել գլխաշորի հարցում: Բնականաբար, ԱԶԿ-ի հաղթանակը ոչ բոլորն ընկալեցին որպես այդ հարցը լուծելու հնարավորություն: Իսկ քեմալականներն հասկանալիորեն ունեին տրամագծորեն հակառակ մեկնաբանությունը և ընտրություններից հետո սկսեցին պնդել, որ «գլխաշորի շարժումը հաղթեց աշխարհիկ Թուրքիային»⁴³⁷:

2002 թ. ընտրություններից հետո Գ-յուլի գլխավորած կառավարության 25 անդամներից 14-ի կանայք գլխաշոր էին կրում, այդ թվում Գ-յուլի կինը՝ Հայրունիսան: Ավելին. նախագահականում պաշտոնական ընդունելություններից մեկի ժամանակ ԱԶԿ-ի ղեկավար կազմը ներկայացավ կանանց հետ, որոնք կրում էին գլխաշորեր: Նախագահ Սեզերը խստորեն արձագանքեց այդ քայլին. այս դիպվածը առիթ հանդիսացավ, որ հետադուր բոլոր միջոցառումների ժամանակ Էրդողանը, Գ-յուլը, Արինջը խուսափեն իրենց կանանց հետ ներկայանալ: Ավելին. հայտնի է նաև, որ Էրդողանի երկու դուստրն էլ սովորում են ԱՄՆ-ում՝ Թուրքիայում առկա գլխաշորի արգելանքի պատճառով:

⁴³⁶ Steu Kaylan, *The Kemalists*, p. 324:

⁴³⁷ Նույն տեղում, էջ 327:

Մեկ ուշագրավ միջադեպ գրանցվեց 2004 թ. մայիսին, երբ պաշտոնական այցով Աթենքում գտնվող Էրդողան ամուսիններին հրաժեշտ տալու ժամանակ Հունաստանի վարչապետ Կոստաս Կարամանլիսը հասցրեց համբուրել Թուրքիայի վարչապետի կնոջ՝ Էմինեի ձախ այտը, ավելին. Էմինեն հասցրեց կանխել Կարամանլիսի հաջորդ համբույրը, որը նախատեսված էր նրա աջ այտի համար: Այդտեղ ներկա էին թուրքական ՋԼՄ-ը, որոնք սակայն քար լուծյուն պահպանեցին այդ միջադեպի կապակցությամբ⁴³⁸:

Կրոնական գլխաշոր կրող թուրք կանայք ունեն սեփական մեկնաբանությունը գլխաշորի վերաբերյալ: Գրականության մեջ առկա կարծիքների և մեր կողմից Թուրքիայում իրականացված ուսումնասիրությունների արդյունքները համատեղելով՝ կարելի է առանձնացնել գլխաշոր կրելու հետևյալ պատճառները.

1. գլխաշորը կրում են որպես սոցիալ-մշակութային ինքնության ու քաղաքական դիմակայության խորհրդանիշ՝ ուղղված անարդար, անհավատ ու հակախլամական համակարգի դեմ,
2. որոշ կանայք իրապես մոլի հավատացյալներ են և գլխաշորի կրումը դիտում են որպես կրոնական պարտականություն,
3. շատերը ապավինել են գլխաշորին՝ խուսանավելով առօրյա կյանքի անառողջ իրականությունից կամ անձնական խնդիրների պատճառով,
4. շատերը գլխաշոր են կրում ընտանեկան ճնշման պատճառով,
5. ոմանք գլխաշորը համարում են անցյալի ու պահպանողական արժեքների մնացորդ,
6. ոմանց համար այն արդիականության ու նորաձևության խորհրդանիշ է,
7. ոմանք համարում են, որ տարեց կանայք պետք է պարտադիր այն կրեն,
8. ոմանց համար էլ գլխաշորը քաղաքում հայտնված գյուղաբնակների համար նոր, քաղաքային ինքնությանը միանալու աստիճանական ցատկահարթակ է,

⁴³⁸ Վահրամ Տեր-Մաթևոսյան, *Մեծ սիմվոլներ. գլխաշորը*, Ֆորբս-Հայաստան, հ. 1, 2006, էջ 58-61:

9. ոմանց կարծիքով էլ գլխաշորը պարտադրվում է ընտանիքի տղամարդ վերադասների կողմից՝ ամուսնական դավաճանությունը կանխելու համար,

10. որոշ հիմնադրամներ ամենամսյա գումարներ են վճարում ուսանողուհիներին՝ գլխաշոր կրելու պարտադիր պայմանով և այլն:

Այնուհանդերձ, գլխաշորի շուրջ ստեղծված աղմուկի պատճառներից մեկն էլ այն է, որ գլխաշոր կրողները համարվում են քաղաքականապես խիստ ակտիվ ու վստահելի ընտրագանգված, որոնք ունակ են մեծ դերակատարում ունենալ ցանկացած կառավարության իշխանության բերելու կամ դրանից զրկելու գործում: ԱԶԿ-ի դեմ ուղղված քննադատությունների շարքում առանձնանում է հենց այս կովանը: ԱԶԿ-ն, քաջ գիտակցելով, որ գլխաշորը հասարակական քննարկումներում գերիշխող ամենահրատապ թեման էր, երկար ժամանակ խուսափում էր այդ խնդրի էության ու լուծման ուղիների կապակցությամբ վերջնական ու հստակ դիրքորոշում հայտնելուց: Այսպիսով, թե՛ իսլամականները, թե՛ մոլի աշխարհիկ ուժերը շարունակում են իրենց ուսերին կրել այս չլուծված հարցերի ամբողջ ծանրությունը: ԱԶԿ-ում կարծում են, որ ինչպես սահմանադրական բարեփոխումների կիրառման, ՋՌԻ-ի քաղաքական դերի նվազման ժամանակ վճռական էր Եվրամիության դերը, այս հարցում նույնպես արտաքին կառույցների հեղինակավոր կարծիքներն ու Եվրոպայի Մարդու իրավունքների դատարանի որոշումները կամրապնդեն ԱԶԿ-ի դիրքերը, և նա ավելի վստահաբար կպայքարի գլխաշորի նկատմամբ սահմանափակումը վերացնելու ուղղությամբ:

ԱԶԿ-ի դիրքորոշումը կանանց ներգրավման հարցում ևս երկակի չափանիշներ ունի: Կուսակցության հիմնադիրների անդամների ու ղեկավար կազմի միայն 10 տոկոսն էր կին, 2002 թ. ընտրություններում ԱԶԿ-ի 359 պատգամավորներից ընդամենը 13-ն էին: 2004 թ. ՏԻՄ ընտրությունների ժամանակ ԱԶԿ-ն աջակցում էր 3184 թեկնածուի, որոնցից ընդամենը 16-ն էին կին: 2007 թ. հուլիսին տեղի ունեցած խորհրդարանական ընտրությունների արդյունքում ԱԶԿ-ի ցուցակով ընտրված կին պատգամավորներն անհամեմատ ավելի շատ էին՝ 30⁴³⁹:

⁴³⁹ Մինչև 2007 թ. Թուրքիայի խորհրդարանում ամենաշատ թվով կանայք եղել են միայն հեռավոր 1935 թ. (4,6 տոկոս), որից հետո պահանջվեց 72 տարի, որպեսզի

2007 թ. օգոստոսին Թուրքիայի 11-րդ նախագահ ընտրվեց Աբդուլահ Գյուլը, որի կինը, ինչպես նշվեց, գլխաշոր է կրում, հանգամանք, որն աննախադեպ է Թուրքիայի պատմության մեջ: Կրոնական գլխաշորի շուրջ ստեղծված քննարկումների ու քաղաքական զարգացումների առումով 2008 թ. առաջին կեսն իրադարձություններով հարուստ ստացվեց: 2008 թ. հունվարի 24-ին ԱԶԿ-ն ու Ազգային շարժում կուսակցության քաղխորհուրդների միջև ձեռք բերվեց համաձայնություն համատեղ ջանքերով նախաձեռնել սահմանադրական փոփոխություններ համալսարաններում կրոնական գլխաշորի արգելքը վերացնելու համար, որոնք կարգավորվում էին Սահմանադրության 10-րդ և 42-րդ հոդվածներով («Հանրային ծառայությունների մասին» ու «Կրթության իրավունքի մասին»): Նշված խմբակցությունների պատգամավորների հանդիպումից հետո հայտարարվեց, որ երկու կուսակցություններն էլ գլխաշորի խնդիրը դիտում են որպես իրավունքի և ազատության հիմնահարց, ավելին. փոխզիջման ընդհանուր շրջանակները համաձայնեցված են, մնում են տեխնիկական մանրամասների ճշտումը:⁴⁴⁰

Փետրվարի 1-ին պրոֆեսորներ Իհսան Դայու և Շաբան Չալքչի նախաձեռնությամբ՝ Թուրքիայի համալսարանների ավելի քան 3300 դասախոսներ նախաձեռնեցին ստորագրահավաք համալսարաններում գլխաշորի արգելքը վերացնելու կառավարության նախաձեռնությանը աջակցելու նպատակով: Մյուս կողմի արձագանքը չուշացավ. փետրվարի 2-ին առավել քան 35 հասարակական կազմակերպությունների նախաձեռնությամբ Անկարայում՝ Աթաթյուրքի դամբարանի մոտ գտնվող հրապարակում կազմակերպվեց բազմահազարանոց ցույց՝ գլխաշորը արգելքը վերացնելու կառավարության նախաձեռնությունը դատապարտելու համար: Նույնատիպ ցույցեր տեղի են ունենում նաև Թուրքիայի մի քանի այլ նահանգներում: Անկարայի ցույցի մասնակիցները, որոնք գերազանցապես կանայք էին, հանդես էին գալիս «Թուրքիան եղել է աշխարհիկ և կմնա աշխարհիկ» կարգախոսով և նշում, որ գլխաշորի արգելքը վերացնելու դեպքում «ամբողջ աշխարհիկ

կին պատգամավորների թիվը գերազանցի այդ ցուցանիշը: Այժմ խորհրդարանում կան 50 կին պատգամավորներ (9,1 տոկոս):

⁴⁴⁰ *Historic deal to lift headscarf ban, Today's Zaman,*

[http://www.todayszaman.com/tz-web/detaylar.do?load=detay&link=132444:](http://www.todayszaman.com/tz-web/detaylar.do?load=detay&link=132444)

իրավակարգը կհայտնվի կրոնական գլխաշորի ներքո»: Փետրվար 6-ին, ի հակադրություն գլխաշորի արգելքը վերացնող ստորագրահավաքի, Թուրքիայի համալսարանների առավել քան 1000 դասախոսներ սկսեցին ստորագրահավաք՝ գորակցելու գլխաշորի առկա արգելքին:

Փետրվար 9-ին Թուրքիայի խորհրդարանը 411 կողմ, 103 դեմ ձայների հարաբերակցությամբ երկրորդ ընթերցմամբ ընդունեց երկրի բուհերում կանանց կրոնական գլխաշորի արգելքը վերացնելու մասին սահմանադրական փոփոխությունների փաթեթը, որը ներկայացվել էր կառավարող ԱԶԿ-ի և ազգայնական Ազգային շարժում կուսակցության կողմից: Մի շարք համալսարանների (Սաբանջը, Բահչեշեհիր) ռեկտորները, արձագանքելով քվեարկության արդյունքներին, նշել են, որ փոփոխությունները նախագահ Գյուլի կողմից հաստատվելուց անմիջապես հետո, կրոնական գլխաշոր կրող կանանց մուտքն իրենց համալսարաններ կթույլատրվի: Թեև այս համալսարանները նախկինում էլ առանձնապես խնդիրներ չէին հարուցում կրոնական գլխաշոր կրող ուսանողուհիների մուտքը համալսարան կանխելու համար: Նույն ամսին ընդդիմադիր կուսակցությունները դիմեցին երկրի Սահմանադրական դատարան՝ պահանջելով չեղյալ համարել հիշյալ սահմանադրական փոփոխությունը, քանի որ այն խաթարում էր երկրի աշխարհիկ սկզբունքները:

Փետրվարի 9-ին Թուրքիայի 76 հասարակական-քաղաքական կազմակերպությունների նախաձեռնությամբ և 200000 քաղաքացիների մասնակցությամբ Անկարայի Սիհիյե հրապարակում, որը գտնվում է խորհրդարանի շենքից մի քանի կմ հեռավորության վրա, տեղի ունեցավ մեկ այլ մեծ հանրահավաք՝ դատապարտելու համար կրոնական գլխաշորի արգելքը վերացնելու խորհրդարանի որոշումը: Կրելով Աթաթյուրքի նկարները և Թուրքիայի դրոշները՝ մասնակիցները հանդես էին գալիս «Թուրքիան եղել է աշխարհիկ և կմնա աշխարհիկ», «Մենք չենք ուզում գլխաշոր դպրոցներում», «Մենք կպաշտպանենք Հանրապետության սկզբունքները» կարգախոսներով: Նույն օրը նմանատիպ ցույցեր տեղի ունեցան երկրի ինը նահանգներում:

Փետրվար-հուլիս ամիսներին Թուրքիայում տեղի ունեցան համարկարգային, խորը և բախումնաձին գործընթացներ, որոնց հիմքում ընկած էին ԱԶԿ-ի փակման և կրոնական գլխաշորի հարցը: Հունիս ամսին

Սահմանադրական դատարանը բավարարեց կրոնական գլխաշորի վերաբերյալ ընդդիմության հայցը, իսկ հուլիս ամսին մերժեց ԱԶԿ-ի գործունեությունն արգելելու վերաբերյալ մարտ ամսին գլխավոր դատախազի ներկայացրած հայցը: Թուրքիայում սկսվել է նոր դիրքավորման գործընթաց և մոտ ապագայում կրոնական գլխաշորի շուրջ քննարկումները կշարունակվեն նոր բովանդակությամբ և շեշտադրումներով:

Անփոփելով այս գուլիը նշենք, որ Թուրքիայի իշխանական որոշ օղակներ շարունակում են ուղղորդվել դավադրության տեսության հիմունքներով՝ կարծելով, որ երկրում տեղ գտած յուրաքանչյուր անկայունության պատճառ հարկավոր է փնտրել արտերկրում: Եթե իսլամական շարժումների մեծ մասը ապացուցեցին բարեփոխման ճանապարհով անցնելու իրենց մտադրությունը, ապա նույնը չի կարելի ասել քեմալիզմի ժամանակավրեպ գաղափարները կուրորեն դավանող վերիշխանական շրջանների մասին: Վերջիններիս մարտավարությունը շարունակում է մնալ դիմակայությունը բարեփոխումներին, այլակարծության դեմ պայքարը և այլն, հետևաբար գլխաշորի շուրջ ստեղծված ամբողջ աղմուկը հեշտությամբ տեղավորվում է այս համատեքստում:

Իրականում, Թուրքիայում տեղի ունեցող զարգացումները թե՛ անցյալ տասնամյակներում, թե՛ այժմ խոսում են մեկ կարևոր հանգամանքի մասին. երկրում գոյության ունի ու շարունակում է գերիշխել անվստահության մթնոլորտ երկու բևեռների միջև, որի մի կողմում ՋՈՒ-ն ու պետական բյուրոկրատական ապարատն է, իսկ մյուս կողմում՝ հասարակությունը: Այս անվստահությունն արտահայտվում է գրեթե յուրաքանչյուր դրվագում, իսկ ժամանակ առ ժամանակ էլ այն ստանում է սուր դրսևորումներ: Իրականում թեև ՋՈՒ-ի դիրքերն օրենսդրական առումով թուլացած են, սակայն դոգմատիկ-գաղափարական առումներով այն շարունակում է անդդվելի մնալ:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Սույն աշխատությունը ներկայացրեց Թուրքիայում վերջին երեք տասնամյակների ընթացքում տեղի ունեցած իսլամի հասարակական, քաղաքական և արժեհամակարգային վերելքը: Ի հեճուկա աշխարհիկ գաղափարների թվացյալ գերակայությանը՝ կրոնը, որպես արժեհամակարգ, որպես հասարակությանն առաջնորդող ուժ ու ընտանեկան, միջանձնային հարաբերությունները կարգավորող գործոն, երբեք չէր նահանջել՝ մի կողմ թողնելով նրա անկման և վերջնական պարտության մասին Աթաթյուրքի երդվյալ հետնորդների պնդումները: Իսլամը մշտապես ներկա էր և կարգավորում էր հանրային ոլորտի թեկուզև նեղ, այնուհանդերձ հասարակությունում գերիշխող արժեհամակարգերի մեծ մասը: Հետևաբար, երկրում իսլամի վերասկսիվացումը հարկավոր է դիտել որպես արթնացում պարտադրված նիրհից ու ինքնության վերահայտնաբերում:

1970 – 1990-ական թթ. համակած «հետմոդեռնիզմի» գաղափարախոսությունը ազդեցիկ խթան հանդիսացավ մի շարք երկրներում ուժեղ և բազմակարծիք քաղաքացիական հասարակության ստեղծման համար: Իսլամական բազմաթիվ շարժումների քաղաքական վերելքը և աշխարհիկ բնութագիր ունեցող քաղաքական ուժերի հետ կողքկողքի գործունեությունը մեր կարծիքով հարկ է դիտել հենց նմանատիպ գաղափարական զարգացումների համատեքստում: Այլ խոսքերով՝ «հետմոդեռնիզմը» իսլամական շարժումների գործունեության համար լայն հնարավորություններ ընձեռեց: Սույն ուսումնասիրությունը ներկայացրեց նաև 1970 – 1990-ական թթ. տնտեսական և մշակութային գլոբալիզացիոն գործընթացների մակրոարդյունքների կարևոր նշանակությունը իսլամական արժեքների վերագնահատման, իսլամական շարժումների և, հատկապես, ԲԿ-ի քաղաքական բեմելի ու հետագա հաջողության համար: Շեշտակիորեն առանձնանալով մյուս քաղաքական ուժերից՝ իսլամը քաղաքական դաշտում ներկայացավ միանգամայն նոր, ինքնատիպ քաղաքական ոճով, գաղափարական սահմանների մեջ ներառելով ոչ միայն աղքատ և գլոբալիզացիայի արդյունքում մերժված հասարակական խավերին, այլ նաև փոքր և միջին բիզնեսի

ներկայացուցիչներին, այլ խոսքերով՝ ԲԿ-ի սոցիալական հենքի վրա ստեղծվեց «միջդասային կոալիցիա»:

Հարկ է առանձնացնել մի քանի դրդապատճառներ Թուրքիայում իսլամի հասարակական-քաղաքական վերելքը բնութագրելու համար. քաղաքական դաշտի աղճատվածությունը, եկամուտների անհավասար բաշխումը, պետության վերաբաշխիչ կարողությունների անկումը և այլն: Եվրոպական երկրներ թուրքերի արտագնա աշխատանքի մեկնելու երևույթը, արաբական երկրների կապիտալի գրեթե անարգել մուտքը երկիր, դրանց ակտիվ շրջանառությունը ևս զգալիորեն նպաստեցին ԲԿ-ի լայնածավալ և արդյունավետ գործունեության ծավալմանը: Ոչ պակաս ազդեցիկ գործոն էր Թուրքիայի եվրահնտեգրվելու ցանկության պարբերական մերժումները ԵՄ-ի կողմից, որոնք հասարակության որոշ հատվածներին ստիպեցին ավելի բացեփաց խոսել ոչ եվրոպական և առավել խոստումնալից թվացող իսլամական աշխարհի հետ համագործակցության տարբերակի օգտին:

Հաշվի առնելով վերոշարադրյալը՝ կարծում ենք, որ՝

Առաջին – 1970 – 1990 թթ. ակտիվացած իսլամական շարժումների ու քաղաքական իսլամի նպատակը պետության կողմից պարտադրված պաշտոնական ինքնության վերանայումն էր: Իսլամական շարժումները և կուսակցությունները թուրքական իրականության ծնունդ էին, ուստի, ցանկացած ձեռնարկում պետք է անպայմանորեն կրեր երկրում գործող քաղաքական գործընթացների կնիքը: Զեմալիզմի հետնորդների համար իսլամամետ կուսակցությունների քաղաքական գործելաոճն ուներ «գրգռող» հատկություններ, քանզի ծրագրային դրույթները ներառում էին հասարակության առօրյա կյանքին առնչվող գրեթե բոլոր ոլորտները՝ սկսած հագուստից և կրթությունից, բարոյական դաստիարակությունից ընդհուպ մինչև հասարակությունում կնոջ դերի վերանայումը: Թուրքիան, որը պնդում է, թե դավանում է ազատական-ժողովրդավարական ավանդույթներ, անկարող էր հանդուրժել քաղաքական իսլամի թեկուզև սահմանափակ հաղթարշավը, քանզի իրականության ընկալումը սահմանափակվեց նրանց վերաբերյալ մակերեսային դատողություններով: ԲԿ-ի կուսակցության հաղթանակի պատճառներն երբեք խորությամբ չքննարկվեցին, իսկ քննարկվելու պարագայում էլ

անտեսվեցին քաղաքական գործոնները, սոցիալ-տնտեսական իրողությունները և երկրում իշխող բարոյահոգեբանական մթնոլորտը:

Երկրորդ - Քեմալիզմը, որը տասնամյակներ շարունակ համարվում էր անսխալ գաղափարախոսություն, կորցրել է արդիականության հետ համընթաց քայլելու ունակությունը, այն այլևս անկարող է ուղղորդել թուրք հասարակությանը, քանզի վերջինիս խնդիրները արմատապես տարբերվում են դարասկզբին գոյություն ունեցած խնդիրներից: Քեմալիզմի պատճառով բազմակարծության դրսևորումը համարվեց արատ, ընդունելի համարվեցին երևույթների ընկալման միայն այն տարբերակները, որոնք նախընտրելի էին քեմալիզմի համար: Իսլամի դրսևորումների նկատմամբ քեմալականների և, առաջին հերթին, ՋՌԻ-ի ցուցաբերած անհանդուրժողականությունը լիովին համապատասխանում էր քեմալիզմի ոգուն:

Երրորդ - Հանրապետության գոյության ընթացքում թուրքերին պարտադրված նոր ինքնությանը բնորոշ էին որոշ հակասություններ. 1920 — 1940 թթ. նրանք գրկվեցին լիբերալիզմից, իսկ Սառը պատերազմի սանձազերծումից հետո ձախ, սոցիալիստական գաղափարները համարվեցին «արգելված պտուղներ»: Ավելին. եթե շուրջ վեց տասնամյակ թուրքերին ուսուցանվել էր աշխարհիկ կարգերի դրույթները, ապա 1980-ական թվականներին օտար գաղափարներին դիմակայելու համար կրոնը ներարկվեց կրթական համակարգի մեջ: Չգտելով ճնշել քրդական ազգայնականությունը՝ պետությունը խրախուսեց թուրքական ազգայնականության վերելքը, ստեղծվեց ազգայնականության տարատեսակ, որն ամբողջությամբ տարբերվում էր հանրապետության հիմնադրման տարիներին խրախուսվող տարբերակից: Այն չէր կարող համարվել արևմտամետ. փոխարենը նրա կարևորագույն առանձնահատկություններից էր ավանդապաշտությունը, մեկուսացումը և հանրային կյանքում կրոնի դերի ուժեղացումը:

Չորրորդ - Օզալի տնտեսական բարեփոխումների շնորհիվ ստեղծվեց միջազգայնորեն մրցունակ, իսլամի սկզբունքներով առաջնորդվող արդյունաբերողների ու ձեռնարկատերերի ընտրախավ, որը պետությանը լսելի դարձրեց սեփական ընկալումները բիզնես-պետություն հարաբերություններում: Տնտեսական ազատականացումը ընդգրկեց նաև Անատոլիայի զգալի մասը, որտեղ սեփական հաջողության

գրավական էին համարում կրոնի և ավանդական կապերի ամրապնդումը: Տարիների ընթացքում նրանք առավել ակտիվորեն մասնակցեցին իսլամի վերահաստատման ու ամրապնդման գործընթացին՝ վերածվելով քաղաքական ու տնտեսական լրջագույն գործոնի: Այս դրույթից պետք չէ նաև առանձնացնել «գեջեկոնդունների» բնակիչներին, որոնց դիրքորոշումը որոշումների կայացման գործում հաճախ ունենում էր էական նշանակություն:

Վերջին՝ հինգերորդ գործոնը, ժողովրդավարության շուրջ առկա քննարկումներն են. հասարակության ստվար հատվածի համար առավել քան ակնհայտ է, որ վերնախավի կողմից քարոզվող ժողովրդավարական նվաճումները սահմանափակվում են հենց նույն վերնախավում, որի հետևանքով Թուրքիայի պարագայում ժողովրդավարությունը խիստ պայմանական տերմին է: Թուրքիայում ժողովրդավարության սկզբունքները դժվարությամբ են արմատավորվում: 2002 թ. նախորդող երեք խորհրդարանական ընտրությունների արդյունքում երկրում իշխող կառավարությունները փոխվեցին, մի օրինաչափություն, որը եթե ընդունենք ժողովրդավարության հանթինգթոնյան սահմանումը (իրարահաջորդ երկու ընտրությունների արդյունքում իշխող կառավարության փոփոխություն), ապա Թուրքիան, գուցե, ժողովրդավարական պետություն է⁴⁴¹: Իրականում, միայն սահմանափակ թվով, այն էլ մակերեսային ուսումնասիրությունները կարող են Թուրքիային դիտարկել որպես ազատ ու ժողովրդավարական երկիր: Մինչդեռ, Թուրքիայի վերաբերյալ հնչող գնահատականներում «ժողովրդավարություն» տերմինի կողքին հիմնականում դրվում են «ոչ ազատական», «անկատար», «ռազմական», «փոքրամասնական», «ընտրական» և «կեղծ»⁴⁴² որոշիչները: Ամերիկյան հեղինակավոր ոչ կառավարական կազմակերպության՝ «Ֆրիդոմ հաուզի» (*Freedom House*) ամենավերջին ուսումնասիրությունների համաձայն՝ Թուրքիան շարունակում էր դասվել «մասամբ ազատ» երկրների շարքին⁴⁴³:

⁴⁴¹ Samuel Huntington, *After twenty years: The future of the Third Wave*, Journal of Democracy, v. 8/4, 1997, p. 8.

⁴⁴² Larry Diamond, *Is the third wave over?* Journal of Democracy, v.7/3, 1996, p. 25.

⁴⁴³ See Freedom House country report, Turkey

<http://www.freedomhouse.org/research/freeworld/2007/countryratings/turkey.htm>:

Թուրքական պետականության կայացման, տնտեսական առաջընթացի ու արդիականացման առումով քեմալիզմի ավանդն անհերքելի է, սակայն այլ է իրականությունը հասարակական մտքի արդիականացման ու համաշխարհային գաղափարական անիվին համընթաց շարժվելու առումով: Ավտորիտար պետական գաղափարախոսական գապաշապիկը չէր կարող հանդուրժել բազմակարծության ու հանդուրժողական դրսևորումները: Այժմ, երբ Թուրքիայում կառավարում է չափավոր իսլամամետ Արդարություն և զարգացում կուսակցությունը, համընդհանուր համոզմունք է ստեղծվել, որ երկրում կայունության ու առաջընթացի աննախադեպ հնարավորություն է ստեղծվել: Անհնար է անտեսել կառավարող կուսակցության ջերմեռանդ ինքնանվիրումը Եվրահնտեզրման գործընթացին, կայծակնային արագությամբ օրենսդրական բարեփոխումների մշակման ու իրականացման փաստը, այնուհանդերձ, այդ կուսակցությունը ևս մի շարք հարցերում կրում է պետական կարծրացած մեքենայի գործելաոճի ու գաղափարախոսության կնիքը: Կուսակցության բավականին ճկուն քաղաքականությունը, թեև զգալիորեն տարբերվում է նախորդ իսլամամետ քաղաքական ուժերի որդեգրած ռազմավարությունից, սակայն ունի գրեթե նույն քաղաքական օրակարգը՝ առավել զգույշ միջոցներով վերահաստատել կրոնական արժեքները հանրային կյանքի գրեթե բոլոր ոլորտներում և կիրառել աշխարհիկության/սեկուլյարիզմի անզուսաքսոնական տարբերակը:

**ISLAM IN THE SOCIO-POLITICAL LIFE OF TURKEY
(BETWEEN 1970 AND 2001)**

Summary

Introduction

The Turkish revolution implemented under Mustafa Kemal's stewardship back in the 1920s paid emphasized attention to religion intending to eliminate its powerful sphere of influence and to push it into the private domain. It was widely accepted that within two-three decades that goal had been achieved. Contrary to that assumption, religion preserved its role in Turkish society, furthermore because of unbalanced and far from clearly defined religious policies it emerged to the forefront of the Turkish reality. Islam proved to be a vocal and essential component of Turkish society and politics. Moreover, during the last three decades the unbroken presence but frequent outlawing of pro-Islamic political parties such as the National Order Party (1970 – 1971), the National Salvation Party (1972 – 1981), the Welfare Party (1983 – 1998), the Virtue Party (1997 – 2001), the Fortune party (est. in 2001) and the Justice and Development party (est. in 2001) unmistakably shows that religion still represents distinct interests, intentions and aspirations of Turkish society and that it is utterly misleading to assume that these parties represent (represented) only a small and underdeveloped portion of the Turkish society where over 98 percent of the population declares itself to be Muslim. Throughout the republican period various parties which have adopted Islamic symbols in their political agendas, have been presented incorrectly by Kemal Atatürk's faithful adherents.

From the outset a distinction should be made between terms like "Islamic", "Islamism", "Islamists" and "pro-Islamic" widely used throughout the study. Different explanations exist in the literature on Islamic studies for the terms which cover different aspects of a worldwide phenomenon called Islamic resurgence. In this study the term "Islamic" will be referred as a mass or group movement which consciously follows the sacred ideology of Islam as

the sole “Straight path” and as the only choice to conduct their earthly existence thus having more a cultural inclination. “Islamism” is applied to cover the political ideology and aspirations of the Islamic movements and groups, so accordingly, “Islamists” - the followers of that ideology. In a nutshell, it seems within this framework of definition the political parties with Islamic agendas could easily be named Islamist, but since in Turkey the formation of parties based on Islamic ideology or using Islam as the only guideline for the political action is forbidden then more distinct description of this ideologies should be made. Thus in case of Turkey it is deceptive to call any political party “Islamic”, hence in the study they will be considered as either “pro-Islamic” or “Islamic-oriented” parties, as, along with other political appeals, they use religious symbols and references in their political agendas as a mobilising political ideology. Moreover, thanks to this definitional framework one of the argumentations in the study will be displayed, that for a country like Turkey, where deep division between proponents of secularism and defenders of Islamic revival exists a more tolerable coexistence should be achieved between conflicting groups, while arguing about socio-political, economic and cultural development of the country. That is to say, by labelling them Islamists, radicals or fundamentals Atatürk’s diehard followers create an incorrect framework and send a erroneous message to the Turkish society by describing these parties as anti-Kemalists, therefore anti-system and anti-state. They fail to see the specific socio-cultural phenomenon behind the countrywide rise of Islamic movements and pro-Islamic parties constitute only a part of that process.

This study aims to display two indispensable features of the last two decades of Turkish political history; a) the particular role of the Turkish army as a carrier of a unique mission in the consolidation of democracy, b) essential aspects of the major religious developments that occurred in Turkey between the 1970 and 2001; from the time when the first pro-Islamic political party led by Necemettin Erbakan was founded until the fragmentation of his “National Outlook” movement. It also seeks to estimate the existing social and political division in Turkey. This research intends to demonstrate that as long as the artificially created division between the secular elite and the pro-Islamic counter-elite exists, the development of the society will heavily depend on the

elimination of cleavage, national reconciliation rather than the development of principles of national unification around common values, goals and beliefs. Another main argument which will be visible all through the essay is that Turkey's Kemalist establishment can be viewed as the main creator of the political up-and-downs of the last four decades or so. Its actions, rhetoric and objectives mostly contradict each other, thereby creating room for never-ending misunderstandings between Kemal Atatürk's ardent disciples and those who are coined as anti-Kemalists. The rigid interpretation of Atatürk's principles opposes to political and social developments and the notion of pluralism in the Turkish society. Another essential argument is that the pro-Islamic parties should be considered as an inalienable part of the Turkish political system and any attempt to ignore or get rid of them has many negative consequences.

The results of general elections held in November 2002 served as a justification of the abovementioned assumptions, when the Justice and Development party, dubbed as moderate Islamic party, led by Recep Tayyip Erdoğan won a landslide election victory and formed a one-party government. That event was largely repeated in July 2007, when the same party won another strong victory in the parliamentary elections.

CHAPTER 1

SECULARISM AND ISLAM IN TURKEY BETWEEN 1970 AND 1980

In the 1960s and 1970s it was quite obvious that despite more than five decades of attempts to put religion under state control, the role of Islam in Turkish society and politics not only remained influential, but through the whole period of the republic withheld its role as an alternative source of Turkish identity, and, as Yavuz puts, "it remained a depository for regulating day-to-day social life for the masses" (1997: 64). Moreover, as far back as in 1951 a distinguished scholar of Turkish republican history, Bernard Lewis, wrote "The secularization of Turkey was never quite as complete as was sometimes believed, and as the Turkish government of the time would have

like us to believe” (1952: 39). In the 1950s and 60s it was quite obvious that when Kemal Ataturk had swept away the outmoded religious institutions and laws, he made little effort to impose new ways on the daily life of the peasant masses and less active social groups for whom the religion had a primordial social function. This became evident factor during the Democrat Party’s (DP) ruling period (1950-60) when, responding to strong demands, concessions were made to the periphery and new emerging social groups for filling the gap that appeared as a result of Kemal’s draconian secular laws. The re-introduction of religious education, the resumption of *imam-hatip* (prayer-preachers) schools, the growth of religious publications, the various activities of the *vakıfs* (pious foundations), the permission to perform a pilgrimage (*hajj*) became major steps towards the reassertion of Islamic values and practices. Some scholars tend to assess this process as religious revivalism, but in the Turkish case this term is conditional. Because, in the countryside at least, Islam as a set of values and self-determination never actually left the public sphere, it remained there and preserved its image as a constant source of identity. As a consequence of Turkey’s rapid modernization both the losers and winners emerged, which came on to the surface of the popular politics. The losers - small traders, artisans, small shopkeepers and the like, frequently turned to religion as a source of spiritual remedy and shelter as well as a means for becoming vocal in the public sphere.

Although a number of scholars (like Akıncı (1999), Dodd (1983), Toprak (1981) and specially some Russian orientalists) think that Erbakan was a first person to form a political party with Islamic dimensions back in 1970, but there had in reality been several major efforts before him to bring the Islamic discourses into the political agenda. Especially between 1946-54, when it was believed that at least ten parties emerged with Islamic oriented agendas, but they failed to succeed due to the DP’s strong pressure on them and eventually the DP proved to be more prepared to appeal to Islamic symbols during its tenure period (Yeşilada, 2002: 62-63).

Within the framework of the liberal freedom of consciousness in the 1961 constitution, Necmettin Erbakan, a technocrat politician and a professor in technical sciences, asked his former course-mate Süleyman Demirel to put his name in the Justice Party ticket for the 1969 parliamentary elections. He

was refused and thereby a long-lasting rivalry between two political figures started, which shows no signs of calming down even today when both of them are retired politicians. Erbakan won a parliamentary seat as an independent candidate from Konya, and in 1970 with an assistance of Nakşhibendi Sufi brotherhood formed the National Order Party (NOP) with a pro-Islamic agenda. As we saw above, it was quickly outlawed by the aforementioned military intervention of 1971, thereby a “political odyssey” of Erbakan started. Soon another pro-Islamic party named the National Salvation Party (NSP) was established headed by the same leadership and with a clearly defined pro-Islamic political agenda and ideological framework. The party was inclined to promote the revival of religious values in Turkey. In strongly criticizing the Western attitude of the Turkish elite, Erbakan launched an alternative political discourse based on moral idioms of the family and religion. The NSP intended to modernize and industrialize Turkey under state control but without abandoning the cultural and moral heritage of Islam. In appealing to religious sentiments and propagating an alternative path to modernity, the NSP found its voters among either traditional communities or educated individuals with a marginal socio-economic status. Erbakan’s party ended with 11.8 % in parliamentary elections in 1973 and it was a major shock both for the country’s elite and its Western allies. But worse was to follow for them when Erbakan was invited to join a coalition government and gained a post of deputy-Prime Minister and his fellows were appointed to the key ministries dealing with economy affairs. This “political injustice” or as Kireyev suggests, “the political revenge” from the Islamic circles of the country (1998: 54) ironically required Bülent Ecevit, a leader of a party founded by Atatürk (the Republican People’s Party), to form a coalition with a pro-Islamic party. Though this coalition soon broke up Erbakan went on to participate in three other governments, thereby causing Washington to name him a “Trojan horse of Islamic fundamentalism injected into the Turkish politics” (Birand, 1987: 24).

Despite strong state control over religious politics, various religious organizations, brotherhoods (*tarikât*) and societies (*cemaat*) that had been banned in 1925, started to reemerge and mushroomed in the 1970s, though in the underground. Another cause for the military’s worry was a series of

provincial rallies conducted by Erbakan's devoted disciples. Though these rallies and demonstrations did not lead to acts of violations the military regarded them as a "Sunni Khomeinist" threat. The last rally took place six days before the September 12th intervention and was organised as a "Day of Liberating Jerusalem". The rally began with a parade of the NSP youth, the Raiders, wearing religious garb, waving green flags with Arabic script and carrying placards featuring the Koran and shouting slogans demanding the restoration of an Islamic state. The crowd heralded Erbakan as the future saviour of Turkey. Lucille Pevsner, a US congressional staffer, concluded that "Erbakan exploited the Turkish identity crisis" (1984: 82). While partially agreeing with her assumption it can be seen that Erbakan was one of the foremost political figures who assessed the re-forging nature of Islam by the end of 1970s as a major anchor of identity in Turkey. Meanwhile she, along with a number of observers, wrongly concluded that the prime *raison d'être* for the third military intervention was mainly the mentioned rally. Although the authority of the army was openly challenged during the Konya rally, the date of the intervention, as we saw above, had been settled already on August 12th, 1980, and therefore this rally served as one of the instruments of justification for the army intervention.

The fifth decade of the Turkish republican history (the 1970s) is regarded as its most violent, ideologically divided and paralyzed period. The major causes for the violence of this era should be sought in the first military intervention of 1960, which was said to give birth to the most liberal constitution of the Turkish republican period. Expressed differently, the 1961 constitution, as McFadden suggests, facilitated broad access to the political processes by newly mobilized social and economic groups that emerged in the multi-party era (1985: 69). Furthermore, lowering the restrictions on the variety of political philosophies that would be tolerated had produced a wide divergence of political opinions, many of which came to be represented at the national level. After a decade or so it came to be proved that it was a tremendously thorny task for a country like Turkey to be an exceptional case where never-ending severe economic, social and political problems could go hand in hand with a dream to create a civil society with appropriate public institutions that embraced high economic growth and rapid modernization.

Meanwhile the period which followed the application of the new constitution, indicated that, as Jung describes, “the frozen religious life during the elitist and iconoclastic Kemalist reforms started to melt during the multi-party period” (2001: 119). The army, which has a specific political role in Turkey’s democracy laid down after the 1960 intervention, kept close supervision of the internal developments in the country. The unprecedented activism of the left with strikes and demonstrations, urban guerrillas as well the deepening parliamentary stalemate, created legitimate grounds for the generals to intervene into politics once again in March 1971, with a “March 12 Memorandum”. As a result of this a number of left-wing parties (and a pro-Islamic party as well) were disbanded and non-democratic amendments in the constitution were made. The military relinquished power in 1973.

Instability and political turmoil soon resumed with clashes between right and left-wing militants. The fragmentation of society reached a dangerous point. Turkey was in the 1970s a prime example of a continuing cleavage between centre and periphery, new and old, modernity and tradition. The main actors on the political scene, Süleyman Demirel (of the Justice Party), Bülent Ecevit (of the Republican People’s Party) and leaders of comparatively smaller parties like Necmettin Erbakan (the National Salvation Party, NSP) and Alparslan Türkeş (the Nationalist Action Party, NAP), were engaged in personal rivalries and had no intention to compromise, to put the differences aside and try to find similarities. In addition, since neither party or side was able to reach majority in the parliament as each side had to make recourse to alliances with smaller, more extreme parties in order to form a succession of coalition government, the tension simply worsened. Students and youth in particular formed large, marauding gangs that roamed the streets and entered the universities beating up those who did not immediately identify themselves as being on their side. Mehmet Ali Birand (1987) gives a detailed description of the events which led to the military intervention of September 12, 1980. He describes how the killings gradually spread and escalated from targeted assassinations to widespread, indiscriminate raids on coffee-houses, public meetings, market squares and shops. Starting from mid-1979 the daily average of killed citizens was twenty. The failures of several attempts by Demirel and Ecevit to compromise and find a comprehensive solution added oil to the fire.

The tense political situation was aggravated by the deteriorating economic state of the country with the collapse of the Turkey's import substitution economic strategy.

External powers were also concerned with the NATO's southern ally's domestic upheavals. The reasons for this awareness were many but a major concern was coming from Iran, where the Islamic revolution brought new Islamic oriented forces into the power. The USA was very concerned about the possible duplication of the Iranian scenario in Turkey, which would be equal to "total disaster" for the USA. Therefore Washington was "pushing" the military to execute its historical duty and stabilize the country.

However, it is worth mentioning that not everyone in Turkey shares the assessment that Turkey was in a major unprecedented crisis at the end of 1970s. For instance, a prominent Turkish scholar and a leading specialist on Turkish Islam, Binnaz Toprak, even emphasized that the period of 1970s was almost "the golden age of Turkish pluralist democracy" (1988, 1993). While opposing such interpretation the figures that later on were provided to the populace by the generals should be cited; according to them the anarchy and violence during 1977 – 1980 caused 5,421 human lives and 14,152 injured civilians, among them prominent and distinguished journalists, political figures, university lecturers, human rights activists and so on (McFadden, 1985: 70). This was the exorbitant price the Turkish society paid for Toprak's suggested "golden age of political democracy". Moreover, another leading expert on Turkish politics covering this period, stated that "Turkey has not been able and in all likelihood would not be able to enjoy an untrammelled liberal and democratic life given her grave problems" (Dodd, 1983: 23).

In the midst of this national calamity the army generals again started to talk about a possible intervention already in 1977, but it was then believed that the major parties would not let Turkey go any further towards the brink. It became widely acceptable that the only possible solution out of the political deadlock was another military intervention. However, not everyone was inclined to think that way, for instance a professor of the Wisconsin University, Kemal Karpat, in 1981 believed that there was only one alternative to halt the army intervention and that was a need for an emergence of a total mobilizing ideology or force. For this, he assumed, Erbakan's pro-

Islamic party, as a carrier of commonly accepted ideological concepts, was an ideal candidate for reconciling the conflicting parties (1981: 3). Furthermore, as Yavuz affirms, “Islam proved to be socially embedded in various forms of social life and was more conducive to mass mobilization than either nationalism or socialism, because of its flexible network system, norms and symbolic values” (1997: 65)

Prior to the intervention the parliament became unproductive and completely stalemated as a consequence it failed to elect a president despite 100 ballots over a three-month period. The police, law enforcement institutions, as well other critical public organizations, were hopelessly divided along ideological lines. The chronic economic crisis added to the woes of the country. The minority government of Demirel formed in the fall of 1979 was unable to handle the crisis. In a word, the army thought the entire political edifice erected by the constitution of 1961 had deteriorated beyond repair. In the given circumstances the army decided to act and set (on August 12th) the date for the third intervention operation code-named “Flag Plan”.

“The aim of this operation is to protect the integrity of the country, to secure the national unity and fellowship... and to remove the impediments to proper functioning of democracy”- these were the words that Chief of Staff and President of NSC delivered to the “beloved Turkish nation” in the morning of September 12th, 1980 (Birand, 1987: 187). He further added that the military had no intention of staying in power for a long time and therefore the civil government would be reestablished as soon as public order was restored. Both the parliament and the government were dissolved and parliamentary immunity was lifted. Premier Minister Demirel and other prominent political actors were taken into custody. In three years following the coup, 178,500 persons were arrested, 64,500 detained, 41,727 sentenced to various terms in prison, 326 death sentences were pronounced and 27 persons were executed (Kedourie, 1992: 142). A year later, in 1981, all the political parties were officially outlawed and their leaders were banned from politics for ten years, some of the leaders, mainly Erbakan, Türkeş and Eçevit, were sentenced for various crimes done before the 1980 coup. Thus the military thought that after ten years those political figures will be “out of fashion” and that in 1991 they could hardly be remembered (Hale, 1994: 260).

Judging from the situation described above it would seem the army intervened to restore public order only, but opinions among the scholars vary. For instance, Jung thinks the prime purpose of the 1980 coup was to secure the implementation of the economic reforms against possible public resistance. He also adds that the later division of influence between Prime Minister Özal (economic affairs) and president Evren (foreign policy and national security) justifies that argument (2001: 113). Furthermore, one may argue that Özal's appointment in charge of economic affairs in the General Ulusu's⁴⁴⁴ "super-government" was intended to give a green light to the economic reforms started in January 1980 and known as "the policy of austerity measures".

If so then, judging from the steps which followed the coup, it should be noted that the army did not have a clear-cut vision of the steps that were going to follow the coup. The ongoing political debates, three months of presidential race and growing numbers of victims of street-violence could hardly push the army to intervene in politics in order to back the economic reforms only. Indeed the generals' action seemed to be a last-resort measure to save the country from the civil war, moreover, judging from public's warm and welcomed reaction, it was a measure that has been requested long time. "The only thing wrong with this regime is that it is planning to bring back the politicians" as wrote one of the pundits by that time (Birand, 1987: 157). For many, the army's move was not only welcomed by the populace but was also blamed for its delay, which caused more human lives (Ahmad, 1981: 5). Thus, in this particular case, the army had one imperative task before relinquishing the power to the civilians; to create real public order in the country, to restore the effectiveness of the political institutions and to make sure that the ideological divisions were not anymore an open threat to the security of Turkey. Hence, the army intervened because of a lack of political alternatives and it acted more like a law enforcement institution or simply stated, came to execute a police duty.

⁴⁴⁴ Retired Admiral Bülent Ulusu, who was Ambassador of Turkey to Rome, was appointed the Head of the Military Government.

Speaking about the political interventions of the military that appeared to happen at roughly ten-years intervals – 1960 – 1961, 1971 – 1973, 1980 – 1983 (the fourth one, so called “post-modern coup” of 1997, will be discussed later) a number of Turkish and foreign scholars (Özbudun, Heper, Dodd and etc.) tend to regard them as a conventional phenomenon and are almost inclined to pride the army for being so carefully involved into politics. Thereby, the army is acting as Dodd puts it “as a guardian for democracy” (1983, 1). Their argumentation is that unlike military interventions in third world countries, where the generals’ intervention were followed by more or less long stays on the political scene, the Turkish case should be regarded as a profound distinction, since after each intervention, the Turkish army was quick to return to the barracks as soon as the civilian order was restored. Hence they assume the army in Turkey has a unique mission to carry out.

However, while this may be perfectly true, two counter arguments should be emphasized. Like in other interventions in South American countries, Spain or Pakistan, the generals came to power and kept it for a certain period maintaining stability whatever the costs were, establishing fundamentals of future-policy making or at least laying down the major guidelines to be followed after they relinquished power. But the Turkish case bears some distinctions, because;

a) the Turkish army is always next in door to the civilian politics (even literally, since in Ankara only a street divides the General Headquarter of the Army with a big military base from the Parliament building) consequently its image as a permanent and vocal guardian of the internal civil order and the constitution is a major cause of destabilization,

b) the Turkish case is also controversial in that stepping onto the political scene and the departure from it should logically mean that generals closely considered the importance of relinquishing the power to the competent hands who would implement the main directions of the policy-making defined by the generals.

Speaking more about the factor “b” above it is noteworthy to add that instead of relinquishing power to those internal political actors, that were most loyal to the army, the latter just handed power to new or, more clearly expressed, old political figures with an uncertain (or outdated) political

agenda, thereby creating more or less legitimate reason for their next intervention. On the other hand, it might be argued that after the coups (especially after the third one) the West, mainly European countries, was sensitive towards undemocratic developments in Turkey. Therefore opening the door to the civilian politicians after a certain period of military rule was one of the major excuses for the army's intervention. Thus, each time, the military wrongly assumed that from the moment they left power, the major point of departure would be a new Constitution and other amended laws and acts, but the reality turned out to be different.

To a certain extent, as was stated above, the third coup in Turkey was not well prepared, compared to the 1960 intervention (the cases of closing of parties, long discussions of the Premier Minister candidacy, the economy recovery plans etc.), but along with further actions the army's measures became firmer. For two-three years after the coup the NSC, the military government and the Constitutional assembly worked hard on the new constitution. Under the generals' constant supervision, new laws on political parties, elections, education and eventually a Constitution were formulated. These were thought to pave the ground for restoring public order in Turkey for a long term. In 1982, 92 % of the Turkish population said "Yes" to the new constitution (which is believed to be less democratic than the previous two constitutions of 1961 and 1924), a year later, under strict army preparation and control the national parliamentary elections were held in November 1983. The military was extremely cautious to keep the whole process of participation in the election under rigorous control, therefore only three parties got the army's blessing to participate in the elections, in spite of the fact that in 1983 at least twenty parties emerged based on the aforementioned new law of political parties.

The centre-right Motherland party (*Anavatan Partisi*) led by Turgut Özal was swept to power by a tidal wave that engulfed the other two parties (believed to have been supported by the army) taking part in the elections. Thus, Özal's Motherland party won a landslide victory and Evren, who became a president thanks to the provisional articles of the constitution, appointed him Prime Minister, a step that a decade later he called a "total mistake if he would know who Özal was" (Hale, 1994: 298). Thus in 1983

after a three-year break, the civilian government and public institutions were reinstated based on the new constitution. It was widely believed that a new era of Turkey with a fresh start was underway.

Özal wanted to unite in the Motherland Party the “four currents” of Turkish politics - the pro-Western liberals, the members of Islamic movements, the nationalist left and the far right. It is therefore he gave a warmer welcome to the Muslim constituency and gave them a large space within the Motherland Party, where they along with former nationalists formed a powerful wing, which was known as a “Holy Alliance” (1993: 198). The latter became a vigorous influential wing within the MP and certainly not without Özal encouragement. He also formed close cooperative links with organized religious groups that enabled the MP to establish a virtual monopoly over the religious votes. Özal gained tremendous support from the Nakşibendis, having Nakşibendi affinities himself. Later Özal backed the members of this powerful movement to attain different civil service jobs. A multitude of Islamic groups and networks, especially the Nakşibendis, became firmly entrenched in both the state and civil society in the mid 1980s, their growing power and influence in one sphere facilitating the access to the other. Özal cabinet had also four ministers with Nakşibendi background.

Article 24 of the new constitution presents revised perceptions of the military on new religious education policy, which affirms “the education and instruction in religion and ethics should be a compulsory part of the curriculum in all primary and secondary schools” (“The 1982 Turkish constitution” in Dodd, 1990: 160). After the coup the military regime announced that the moral upbringing of the young generation should be one of their critical responsibilities. The army’s apparent belief was that if the young generation obtains no religious instruction at all, then a moral void would be left which could be filled by Marxism-Leninism, fascism or other anti-systemic ideologies, in a word, the horrendous events of the late 1970s could come back. It is therefore that both the military and Özal’s government undertook a special policy towards religious education. The basic thrust of this policy was amplified in 1982. A leading expert on Turkish nationalism, Poulton, gives a thorough description of the curriculum of the classes and the topics included in “Principles” of a document named “General aims of

Religious and Moral education”. It was a thoroughly prepared programme with clearly defined and clarified ideological frames (1997: 184).

The “Holy alliance” within the Motherland Party was becoming more and more powerful as shown by the appointment of Vehbi Dinçerler, a member of the Nakşibendi order, as Minister of Education, Youth and Sport, this was regarded as a major concession to Islamic circles. Worse was to follow when Dinçerler came up with some unprecedented and to a certain extent controversial decisions. For instance, he banned the teaching of Darwin’s theory in primary and secondary schools, he included Arabic language courses in the curriculum of secondary schools and his suggestion that religious instructions in the primary and secondary schools should henceforth be converted to “applied” courses to teach the performance of “*namaz*” (daily praying) to students all caused a major controversy in the press. He also instigated a movement of re-writing the Republic’s early history, paying particular attention to the leading political and military figures who were known for their religious opposition to the Kemalist regime. The religious wing of the MP was also in charge of other steps implemented at that period; banning beer advertisements in the national TV and radio, the insistence to exclude a long list of words, believed to be anti-moral, on the state radio and TV programs and also the massive desire to build venues of worship in the state institutions, universities, public schools, as Toprak suggests, “added to the list of concerns of the secularist camp in Turkey” (1988: 131-133). Toprak’s suggestion should be considered explicitly as a view from a Kemalist perspectives. At least in the state-policy-making level these steps were approved and blessed and there is no doubt they should be viewed in the context of the state policy. To be more precise, the words of president Evren should be stated when once he was asked about the likelihood of an Islamic revival in Turkey “If we feared that, we would not have added religious lessons to the curriculum of our schools” (Kushner, 1986: 98). The state vision of the revised religious education policy could be generalised into the following points:

- To undermine undesirable Koran courses given privately,
- To provide true and enlightened understanding of Islam,
- To provide good and progressive religious teachers and preachers.

As a result of the general's awareness of more religious education, the overall number of imam-hatip schools jumped immensely. Thus in 1990 the total number of active schools reached 383. To compare, in 1951, when first the idea of reopening these school was first invented, there were only seven; after twenty-five years they reached 100⁴⁴⁵ (Jung, 2001: 129). While the government made a first step towards softer religious education policy various Islamic foundations (*vakıflar*) were quick to re-appear on the surface and respond to these steps. These organisations played a crucial role in the operation of these schools and theology departments of the universities by providing scholarships, running residence halls and clubs, publishing books and the like. As Zubaida assures, a large number of well-educated Muslim intellectuals, professionals and government functionaries were produced and supposedly many of them became prominent figures, not only in the religious networks, but in public offices, ministries and universities thanks to the connections established by the Islamic organisations (1996: 13).

Along with the process of re-establishing democratic institutions, the army tended to claim that the intervention met the target of ending the violence between the left and right and of providing a proper foundation for the future of the country. The new Constitution of 1982, composed under the military's close supervision, made some restrictions on voluntary and autonomous organizations and groups. But the generals, ironically, appeared to be partially depended on Islamic institutions and symbols for legitimization. Fusing Islamic ideas with national goals, they hoped to create a more homogenous and less political Islamic community. According to the generals' perceptions, Islam was powerful enough to eliminate the cultural differences that led to the polarization of the Turkish society at the end of the 1970s. Moreover, the leadership of the 1980 coup considered Islam a pacifying and submissive ideology preferable to the threat of communism (Yavuz, 1997: 67) Based on the basis of such attitudes the army leaders backed another ambiguous project, which was intended to create a forceful barrier against the possible recapitulation of the pre-September 12th scenario.

⁴⁴⁵ In 1997 there were 464 "*imam-hatip*" schools.

Hence the ideological bases for a new social engineering came onto the political agenda of the army.

Here a provocative assumption should be stated: that one of the causes of the Islamic revival is the fact that the military itself contributed heavily to the rise of “Islamic challenge”.

As Jung suggests (2001: 186), the military made the following assumptions:

- The de-politicisation of society after the coup created a political vacuum,
- The ban on socialist and social-democratic parties widened the gap for possible social conflicts.

Therefore the military realised that along with the process of economic restructuring the best tool for avoiding inappropriate means of questioning the social system, an Islamic discourse of social justice should be placed in the midst of the attempts for providing a fertile ideological and social ground. In the mid-1980s, the military brought to the application of an ambiguous project called “Turk-Islamic synthesis” as a tactical means with twofold goals:

- To fight against the leftist and separatist movements,
- To maintain the Kemalist ideal of unitary society.

Supported by the business world and the centre-right politicians a group of conservative intellectuals began to assist the army with further steps of strengthening the role of Islam. These scholars who organised themselves into the “Association of Intellectuals’ Heart” put forth a moral and philosophical rationale for the synthesis, building an ideology of the new ruling elite. They assumed to support Sunni Islam as a part of Turkish national culture and could thus be fitted to an all-embracing nationalist doctrine. The officially backed religion, according to them, should act as a pro-status-quo force, i.e. a support rather than a threat to state authority (Hale, 1994: 299). They tried to reinterpret the nation both as a family and as a community. They also pointed to the danger what values posed by ideological fragmentations. It was thought to act as a political instrument to counter the rise of leftist ideas, prevent sectarian, class or political divisions among Turkish citizens and more particularly to counterbalance the spread of nationalist ideology among Turkey’s Kurdish population. For example, a special department (“İrşad dairesi”) within the Directorate of Religious Affairs was formed in 1981,

which has regularly organized conferences and lectures in the region to inform people about the dangers of the Kurdistan Worker's Party (which is better known as the PKK - *Partiya Karkaren Kurdistan*) and the Marxist-nationalist ideology. The educational system and the media then disseminated the popularised version of this ideology to the masses. The provincial universities were used as centres of dissemination (Yavuz, 1997: 68). According to Kurkçu this was much more than any civilian government, in a political compromise with the Islamic movements, might have dared to try (1996, 199). He also rightly points out Turkish generals thereby constituted a critical part of "a green belt"⁴⁴⁶ strategy promoted in some Washington circles followed by the revolution in Iran and the Soviet invasion of Afghanistan. The initial intention of that idea was to confine the USSR's southward expansion and to combat the new Islamic government in Iran and potentially elsewhere in the region by constructing a vanguard alliance of US-backed Muslim countries (ibid.).

The Directorate of Religious Affairs (DRA), which was established by Mustafa Kemal in 1924 to substitute for the functions of abolished Caliphate, was to serve as a state instrument for the implementation of state policy in the field of religion. After the intervention, the DRA widened the sphere of activities along with its previous responsibilities for overseeing the organisation of the pilgrimage, publishing a large quantity of religious literature, distributing and printing the Koran, holding conferences on religious issues, maintaining the religious buildings (i.e. mosques) and etc. In 1998 the budget for the DRA was equal to five ministries' budgets with a staff of almost 90,000 (Poultron, 1997: 186).

CHAPTER 2 ISLAM IN THE FIRST HALF OF THE 1990S

For understanding the further developments in the Turkish politics, Özal's personal perception of religious affairs should be discussed. He had

⁴⁴⁶ The green color was identified as an image of Islam, accordingly "Green belt" served as a description of a number of emerging Islamic countries in Middle Eastern.

grown up in a traditionally religious Anatolian family (his family has been said to have Kurdish and Armenian blood). Özal's colleagues from the World Bank remembered him as a devout believer since "it became common to see how at the time of serious negotiations Özal was leaving us picking up his tiny carpet - it was obvious that he was going to pray" (Pope, 1997: 167). In 1977, when Özal was a member of Erbakan's party, he tried to enter parliament on a NSP ticket, but he failed to gain a sufficient electoral backing. When Özal came to power his brother Kurkut, a prominent figure in the party, established promising contacts with Middle Eastern countries. The initiation of an export-led growth strategy in the 1980s necessitated an aggressive search for foreign customers, which were found mainly in the Middle East. Therefore it came as no surprise that Turkey gained the maximum from the Iran-Iraqi war, since Özal as a true Muslim decided not to let his brothers in religion starve. Export to these countries reached an unprecedented level during his period as Prime Minister - in 1985 64 % of Turkey's total export went to its then warring neighbors Iran and Iraq. Between 1980 and 1985, Turkish exports to the Middle East increased fivefold (Jung, 2001: 141). Özal encouraged the foundation of Islamic banks in Turkey, as a natural outcome of the expanding relations with the Gulf states.

Although it is widely agreed that Özal's economic reforms had tremendous impacts on Turkish economy and achieved unprecedented growth rates, one issue was evident – the high cost by which Özal attained those achievements. It should be stated at the outset that some opposition politicians in the late 1980s blamed Özal for apparently backing and promoting Islamic revivalism in the country. In reality only a few of them realized that Özal did contribute to the revival of Islamic consciousness not only by direct injections of Islamic sentiments into society but also, though it may sound strange, through his economic liberalization project. Thus his impressive radical economic reforms were implemented uni-dimensionally from above without any bargaining power put in the hands of society. If one takes into consideration the ultimate figures he/she may conclude that Özal did succeed in his economic reforms since Turkey with an average of 5.2 percent annual growth rate between 1981 and 1993, which was considered among the highest

in the OECD⁴⁴⁷ countries. Moreover, Turkish private industries achieved rates of productivity that pushed the country up among the forty most competitive economies in the world. However, these tremendous improvements represent only one side of the coin. The economic adjustment programme heavily aggravated the social costs of the modernization. The dramatic fall in real incomes, painful cuts in social expenditure and an extremely high rate of inflation ranked Turkey among the countries with the least equal distribution of wealth and income. As a result, the major part of the society did not apparently benefit from the “economic miracle of West Asian Tiger” and eventually experienced the macro-economic success as material hardship in their level everyday lives (statistically the real income of the salaried people dropped by more than 50 percent between 1977 and 1989). Local authorities failed to create an appropriate infrastructure and develop social services in the cities. Eventually new emerging social groups became more vulnerable and weaker towards various political, social and religious movements. The residents of the urban shantytowns, which grew day by day widely known as *geçekondus* (which literally means “built over night”), suffered hardship in the midst of the economic upturn.

These trends were accompanied by never-ending difficulties of bureaucracy, bribery, corruption, as well as a growing threat from radical Islamic groups, and a number of assassinations and other problems. The situation was getting worse at the level of state establishment as well. The growing antipathy against Özal displayed by the military and some politicians led people wonder whether the time was ripe for another military intervention. Actually, both Ahmad and Hale agree that at the beginning of the 1990s, especially after the 1991 general elections, the possibility of another army intervention again came onto the political agenda (Hale, 1994: 295-296 & Ahmad, 1993: 199).

This point supports the assumption that the military itself is the core impediment of the democracy in Turkey and serves the interests of particular forces of the Turkish politics (powerful oligarchs, business magnates, certain international circles). The phenomenon that the return and resumption of

⁴⁴⁷ Organization of Economic Co-Operation and Development.

political activities of the “old guard” (as we will see below) virtually coincided with rumours of possible army intervention gives food for thoughts. In fact ten years (after the period the military relinquished power to the civilians) were enough to display that the inter-societal tensions were growing and the basic foundations of the military-initiated third republic were again questioned.

Since the transition from military rule in 1983 onwards, Islamic movements and politically active interest groups have followed the multi-track strategy in re-entering the political life. The new pro-Islamic Welfare party (WP - *Rehah Partisi*) was founded in 1983 to fill in the gap after the closing of the NSP. As Erbakan was sentenced to stay out of politics, the party was temporary headed by his closest associate. The period of 1983-91 could be described as period of strengthening the party. Along with a dozen of the newly emerged parties the NSC did not allow the WP to participate in the 1983 general elections, since its list of founding members was not blessed by the generals⁴⁴⁸. The WP, however, was able to participate in the municipal elections held the following year in 1984 and received 4,8 percent of the total vote. Like the NSP the WP defined spiritual welfare as a prerequisite for the material one. They assumed that Turkey has remained behind the industrial world because of misplaced emphasis on foreign ideas and resources, they added that in the aftermath of material growth mankind find itself in a spiritual void and therefore the higher values brought by WP ideology would be the best remedy to avoid a further cleavage of the society. As one may assume, the WP clearly avoided specifying Islam as a source of such values. It was obvious that the new national consciousness will mean a partial return to Islam as a way of life. The WP appealed for industrial growth based on heavy industry. It also underscored the importance of a balanced regional policy and close co-operation with countries that have a common “spiritual” and historical background, i.e. the Muslim countries. In comparison to the NSP party agenda the WP’s one was more realistic and careful. As Toprak states,

⁴⁴⁸ According to the new regulations, announced by the NSC, only those parties could take part in the elections whose founding members were not involved in the violence before the third intervention. In reality, the NSC wanted just to impede the participation of “unknown parties”.

the WP's appeal for a social welfare, social justice and political freedom was an attempt to reach civil servants and workers as potential party supporters (1988; 129).

As mentioned above Özal was taking care of the Islamic votes cautiously. In addition, he had the "Holy Alliance" within the MP which immensely contributed to the electoral successes both in the 1983 and 1987 general elections. In 1987 another major event occurred in Turkey when Özal conducted a national referendum, following which the banned political leaders were allowed to resume their political activities (instead of 1992 as anticipated). Demirel was elected chairman of the True Path Party, Eçevit of the Democratic Left Party, Türkeş of the Nationalist Action Party (NAP) and Erbakan of the Welfare Party. Their return to active politics gave a rise to an immediate challenge of Özal's policy. The major test for the newly returned political leaders was the general elections of 1987. Özal's party again won the elections, but they also showed the growing strength of the opposition parties. Without going into details, it worth mentioning that the WP scored 7,2 % but could not gain a seat in the parliament, since a 10 % threshold for the entry into the parliament was introduced in the new constitution.

At the end of 1980s the situation did not resemble the one at the beginning of the decade. Özal's liberal economy brought new political and economic values that reflected Turkey's expanding relations with the Western world. These trends forced Özal to take a more balanced stance towards the Islamic circles. Moreover, commencing from 1989 (when he became a president), the conflict between the liberals and the "Holy Alliance" within the MP sharpened. As according to the Constitution the President should not be a member of any party after his election and the President should be relatively neutral figure without a right to intervene into the parties' internal affairs. Thus he let the "Holy Alliance" be defeated by Mesut Yilmaz, a young politician who headed the liberal wing within the MP. The party refugees left the MP and found the WP as a political and career shelter, which increased the WP's electoral credentials.

Because of the mentioned break-up of the MP and Erbakan's return to politics as well as the growing social tension in the country allowed the WP to enlarge its activities. The party scored 9,8 percent of the vote in the 1989 local

elections. As a next step towards the upcoming general elections the WP's policy-makers formed a purely pragmatic alliance with the NAP of Turkey and the Reformist Democratic Party on September 23, 1991. During the November general elections the alliance won 16,2 percent of the vote and gained 62 seats in parliament, but soon 22 deputies from the alliance resigned, which still left the WP with 40 deputies (Shankland, 1999: 92).

It was apparent that the WP was growing as a major potential player in the Turkish politics. But certain questions arise; what were the logic and major reasons behind its political success? This is a large question; one element was the party's organizational skills. When speaking about the WP's party-structure and organizational abilities, the majority of observers agree that the WP was doing much better than the other parties thanks to its responsive grass-roots membership structure with well-disciplined and strongly committed activists. Özbudun defines the WP's party model as "a mass model party or a party of social integration" (2000: 92). It is noteworthy that the WP was an exceptional case as it had avoided a decline of its reputation. The WP, along with influential groups - a large number of associations, foundations, newspapers, periodicals, publishing houses, TV networks, Quran courses - emerged as a powerful actor in politics. There was a pro-WP trade union (*HAK-İŞ*), a pro-WP business persons' association (*MÜSIAD*) (the latter was formed by small-sized companies to defend their interests against the big business, which was represented by the rival *TÜSIAD*⁴⁴⁹) and holding companies.

In general, the pluralism of Islam in Turkey is shown in various stratum and between theology and Sufism (mysticism). The Sufi brotherhoods, which have been officially banned since the early republican reforms, were actively revitalized starting from the late 1950s. Throughout the republican period these brotherhoods remained an alternative path to the salvation and thereby remained popular among the audience. Different brotherhoods, like powerful Nakşibendis, Tijanis, and others popular movements like Nurcu, Fettulahci started a more active engagement in the politics though trying to avoid any references to Islam in their politics. Since Özal's liberal economy boosted the

⁴⁴⁹ TÜSIAD- Association of Turkish Industrialists and Businessmen.

expansion of the Islamic sector in the economy as well with investment houses, banks, insurance companies and chain stores intensively backed from the companies based in the Gulf states. Sufi Islam has thereby established strong links with both the market economy and the government, and a sizeable proportion of its members had realized considerable success, emerging as businessmen of various ranks and grades and changing the class composition of the Sufi groups.

Along with the later variation of Islamic activism in the country, the existence of military, terrorist and radical Islamic movements also came to be one of the signs of the resurgence of Islam. A report by the Turkish National Intelligence Organization (MIT) and the Security General Directorate of the Police in October 1991 mentioned no less than ten Islamic organizations active in Turkey. Karmon, in his famous article of 1997, helps to understand the whole picture of radical movements (1997). According to him in southeast Turkey, Islamic radicalism emerged in poor towns and villages, especially among the young and unemployed. They followed the teachings of local Muslim scholars or sheiks and often organized themselves around extremist Islamic publications such as “Tevhid”, “Yeryuzu” and “Objektif”. Their activity became more visible at the beginning of the 1990s, influenced more and more by the Iranian revolution. They were identified by the local public as Hezbollah-s (according to Karmon, “Hezbollah” label was given to radical and military groups in general). The government, security authorities, public and even the press became aware of and shocked by the terrorist threat when Uğur Mumcu, one of Turkey's top investigative reporters - who was covering the PKK war, the rise of religious radicalism, and drug smuggling networks, was killed on 24 January 1993 by a car-bomb.

The municipal elections of 1994 marked another turning point for the further rise of the WP. As a result of these elections, the WP captured 327 municipalities, including Istanbul and Ankara and other important strongholds of secularists, and gained 19,1 % of the total votes (compared to 9,6 % in 1989). A close observer of the election campaign affirms the WP's municipal level agenda “was a curious mixture of democratic populism and cultural radicalism”. He further claims the WP's municipal victory campaign succeeded because it had included two significant and pragmatic ideas;

a) Distribution of in-kind “incentives” (like free distribution of coal, clothing, grocery packages, soup and even money and golden coins)

b) The WP could efficiently cope with the sanitary condition in the cities, which was described as the accumulation of “3 C’s”- “*çöp*”, “*çukur*”, “*çamur*” (garbage, pot-holes, mud respectively) (Akıncı, 2000: 76-77).

In reality, this victory can be explained in different ways. During the republican period the population increased fivefold and consequently the proportion of urban vs. city dwellers has also undergone changes, the urban population increased 60%. The population of Istanbul was getting close to 10 million, though unofficial estimates put the total number nearer 12 million (compared to 7 million in 1990). Ankara has 3,5 million (though the city was designed for 550,000-600,000 residents), other major cities like Izmir has 3 million, Adana and Bursa 2,8 million, Mersin 2,5 and so on. Evidently the flow of population brought a huge set of problems.

New WP mayors proved their uncorrupt and constructive stance and acted “like reasonable honest as well as efficient managers” (Özbudun, 2000: 89) in dealing with local issues, which was believed to have been ignored by previous governors. But to be more precise, Akıncı questions the WP’s efficiency of performance at the municipal level. He further concludes that corruption captured the WP mayors as well. He also doubts the reliability of the financial figures of debt-cutting provided by Erbakan and Erdoğan - the mayor of Greater Istanbul (Akıncı, 1999: 84-92). Akıncı, is however the only observer that gives such negative estimation of the WP’s performance, he thereby opposes other scholars who maintain that during the WP’s management years there had been major and significant improvements in the municipalities. In the area of institution building, the party has been innovative and adaptive, establishing religious and welfare services, forging domestic and international business links, and even organizing sport events and wedding ceremonies. As a 1994 survey indicated, “only one third of the WP’s voters voted for the party primarily because it was an Islamic party” (Heper, 1997: 35). Zubaida puts another contributing figure by saying that 41 % of those who voted for the WP declared themselves “*laik*”, the same voters regarded Atatürk as the first among the great men of all time, even before the Prophet (1996: 10) As Yavuz’s survey, made in March, 1995, displays, on the most common identifiable characteristics of the WP, over 70 % said honesty,

justice and equality. Other commonly cited characteristics were resisting corruption and bribery, protecting tradition and mores, helping the needy and poor, sincerity, unity and solidarity, and elimination of prostitution and social immorality (1997: 74).

CHAPTER 3 THE WELFARE PARTY'S YEAR IN POWER

Özal's economic revolution had another important aspect as well, which should be viewed in close connection to Islamic revivalism to constitute a challenging phenomenon. Özal's market economy went contrary to the Kemalists' "etatism", a state economy with top-down regulations. Therefore, it should be stated that in the last two decades at least two of Kemal's "6 arrows"⁴⁵⁰ have been fundamentally challenged. Secularism faced another serious challenge during the 1995 parliamentary elections. On the eve of 1995 elections, the WP had built a huge organizational network with a powerful grass-roots base. The WP attracted voters for a variety of social and economic reasons trying to claim that it did not represent only the "deeper Turkey". Abdullah Gül, then vice-chairman of the WP, in an interview rejected the idea that the WP only represented the "needy and little men" of the society (Yavuz, 1997: 70). Actually the speech that Erbakan delivered at the fourth congress in 1993 is believed to have played a key role in the transformation of the WP's image, when he carefully avoided equating Islam with the party and tried to reach everyone, including non-practicing Muslims (ibid).

The previous years of coalition governments of the Centre-Right and Centre-Left parties markedly distorted their image. They failed to put aside their individual differences and ambitions and to get together to face the possibility of Welfare's victory, which meant they hardly considered the WP and its ideology a serious threat to the state's foundations as well as the WP's political strength was possibly underestimated. The Centre-Right and Centre-Left parties were more concerned with accusing each other of bribery,

⁴⁵⁰ The ideology of Kemalism was summarized in six constitutional principles (in 1937) –Republicanism, Laicism, Revolutionism, Nationalism, Etatism, Populism.

corruption and squabbles. These developments more or less coincided with the worst ever economic crisis of the Turkish economy, when in 1994 the inflation of Turkish lira reached 146 %, accompanied with a decrease of welfare. Unemployment reached 16,6 % and prices went up between 60-100 %. Turkey was consequently ranked as the second biggest international debtor after Russia with 70 billion USD (Kilicbeyli, 1997: 17-19). As a logical outcome no optimism was left for future with the parties of the political Centre. Moreover, the upcoming national elections did not incite the secularist parties to prepare a well-thought-out and persuasive policy package. They did not come up with alternative solutions for the country's deep-rooted economic, ethnic and social problems. Meanwhile, as a consequence of a decade-long IMF "Structural adjustment" program, the state subsidies to Turkey's private manufacturing and agricultural sectors was over, which was followed by an unemployment growth in the urban centers and a huge migration flow from the impoverished countryside (Kurkçu, 1996: 4).

Meanwhile, Erbakan and his allies were determined to go ahead and prepare the total mobilization of its human resources on the eve of the national elections in December 1995. As Heper points out, the image of the WP was shifting towards being more a social agency or movement for the needy than a political party (1996: 36). It had developed an unprecedented well-functioning network of grassroots supporters, and it properly appreciated the importance of classical door-to-door canvassing by highly motivated, devoted, disciplined party workers (Özbudun, 2000: 84). The WP gained access to every potential voter in its favor. In its efforts to garner more votes, the WP was working in close cooperation with a complex network of Islamist economic ventures, which embraced holding companies, chambers of commerce and industry, trade unions, women and youth groups, some 50 publishers, 45 radio stations, 19 TV channels and hundreds of video and cassette producers (Heper, 1997: 36). In sum, "Refah sought to reconstruct many traditional aspects of society from cuisine to political exchanges" (Yavuz, 1997: 65)

On December 24th, 1995, the WP won 21,4 % of the votes, virtually tripling its performance of 1987, and 158 seats in the legislature (the Motherland Party led by Yılmaz gained 19,7 % (135 seats) and the True Path Party led by Tansu Çiller gained 19,2 % (133 seats)). Even if the party did not

secure more than about one-fifth of the votes, it still became the largest party in the 550 seat Turkish parliament. The president Demirel⁴⁵¹ followed the protocol and gave Erbakan, as a leader of the party with the greatest number of deputies, the opportunity to launch negotiations with the Centre-Right parties to form a coalition government. But Erbakan failed to persuade them to compromise. As a consequence the WP decided to withdraw and left the political arena to the two major rival parties of Yilmaz and Çiller. They formed a government in February 1996, but as Erbakan stated later on, “this political couple is incapable of staying together and after a while they will give the me the key to the government” (Times International, 1996: 147). Erbakan was right, the coalition fall apart after just three months. The solution was settled in June when Çiller, despite strong opposition from her party’s hard liners, agreed to comply with Erbakan’s conditions and to join a government headed by the WP. Thus, in July 1996, the WP-led coalition government (the 54th) was established, which later on was labelled as a “government of hajji-baji”⁴⁵² (White, 1997: 27). This government indicated the duality of Turkish identity and was believed to mark a turning point in the history of the Turkish republic. The curious thing about the coalition was that after months of rhetoric against the WP, which, Çiller said, “would drag the country into darkness”, she agreed to form a coalition with it. Furthermore, it was obvious that she did it with a hope to find a shelter against the anti-corruption campaign launched by Yilmaz (Turkish Daily News, July 1996). From then onwards she was seen as the villain by the zealous secularists.

‘The most secular Muslim state’ had its first pro-Islamic Prime Minister. The phenomenon itself caused major controversies in the media and abroad. The secular elite gave a distorted picture of Erbakan’s victory by saying that with the return to Islam, the period of darkness would prevail over secularism. Ardent secularists and many in the West warned of another Iran, Sudan or Afghanistan. The secular intelligentsia called Erbakan “a deceptive, Islamic

⁴⁵¹ Turgut Özal died in April, 1993, and Süleyman Demirel was elected president for the next 7 years.

⁴⁵² In Muslim countries a believer-male who performed a pilgrimage (*hajj*) to Mekka is called *hajji*; therefore Erbakan was named so. *Baji* means sister (in Turkish) as a respect to older ones and that label was given to Çiller.

radical or a wolf in sheep's clothing" (Esposito, 2000: 6). Washington fervently followed the news from Ankara, but the White House was quite certain that Erbakan would leave power within a few months. Moreover, they were in general confident that "Erbakan does not seem to have enough leverage to turn Turkey into Iran" (Turkish Daily News, July 9, 1996). RTBF, a Belgian radio station, likened Turkey to a political testing laboratory, meanwhile the British "Financial Times" stated that "Erbakan and his supporters were the children of the secular republic and had come to power through the ballot box, therefore they are pledged to respect the constitution" (FT, July 2, 1996). Trying to generalise the first reaction to the coalition one may see that Turkey's Western allies (particularly the USA) were more concerned with Erbakan's anti-Western rhetoric, speeches delivered before the December election campaign, than with the presence of the pro-Islamic party in government. The West was sure that Erbakan had too little support within the state to change the constitution by turning it to a *sharia* based state.

Prior to a general coverage of Erbakan's steps as Prime Minister, a critical question should be addressed - how likely were the accusations regarding the claims that Turkey was close to becoming a second Iran. In our view, the real image both of Erbakan and his party were very exaggerated and it was due to the military, media and to the Turkey's close Western allies, mainly the USA. It was evident that with 22 % of national support, most of whom voted for Erbakan not because he was a leader of a pro-Islamic party, but because he had gained an image an incorrupt politician, the WP was hardly able to bring about the feared transformation of Turkey's society and politics. Technically speaking having 158 seats in the parliament the WP was "only another" 209 votes short of the majority to threaten the state's principles.

A few comments about the WP's political image should be cited here in addition to the definition of the terms presented in the introduction. The Turkish Constitution as well as Articles 86 and 87 of the Law on Political Parties clearly define the legal and constitutional framework of party politics in Turkey. They state that political parties cannot aim at changing the secularist character of the state, and the exploitation and the abuse of religion or anything sacred are forbidden. Salt gives more accurate description of the

WP by calling it “a party of Muslim values rather than Islamic” (1999: 72). It is appropriate to cite here the assumptions made by Turkish intelligentsia that Erbakan was far from being considered an Islamic thinker, furthermore, they affirm that Erbakan’s and some of his associates’ knowledge of Islam left much to be desired (Heper, 1997: 35). The loosely and inaccurately designated image of the WP as an anti-secular force was perceived the cardinal menace to the Turkish national integrity and security. The “secular fundamentalists” failed to see two important aspects of the event; *a*) the WP came to power through national, democratic elections, *b*) they were a part of the whole social entity of the Turkish polity. It indicated that the ruling elite wanted to demonstrate and dictate the image of power by representing themselves as genuine secularists of “the other Turkey”. Starting from the 1950s any attempts of the peripheral and marginalized groups to participate in the policy making has been considered as indicators of Islamic revival with appropriate wrong interpretations (see Lewis, Reed etc.).

The strange coalition had a difficult task to fulfil, since it was quite obvious that any step Erbakan undertook would cause much suspicion and scrutiny among the secular elite. He was aware that his steps were the constant targets of the secular elite, the army and certainly of the powerful Turkish media. It is noteworthy that Erbakan did not have the possibility to do much in his period of tenure because of tense supervision and pressure. Anyhow, in its first months the new cabinet (in which the sensitive posts like internal, foreign affairs, defence and etc, were given to Çiller’s party) went out of its way to avoid confrontation and gain respect. Soon, Erbakan came up with a wave of generosity measures when he announced a 50 % pay rise for the country’s 1,8 million state employees and up to 130 % for the pensioners (Zürcher, 1997: 324). Erbakan was quick to turn to Iran and Syria, he made statements that these countries had nothing to do with Kurdish problems and international terrorism, therefore the relations with them should be normalized. On the whole, Erbakan was cooperative in his efforts to find a solution for the Kurdish problem. With the Iranian and Syrian Presidents he was trying to find a comprehensive solution to get together those four countries that have Kurdish populations. Erbakan signed a supply agreement for natural gas with Iran, worth of 23 billion USD, a step which was not

welcomed by the USA (Washington Report, 1996, 28 October). The latter in its turn informed Turkey of “efforts of the border opening with Armenia should be reactivated and the Turkish blockade of Armenia should be stopped, moreover the recent discussions of the recognition of Armenian genocide in the USA Congress could be resurfaced” (“Azg daily”, 1997, February 10). The USA was trying to send a clear-cut message to Turkey to take a more reasonable stance in foreign policy matters, as their political program would indicate.

In August, Erbakan launched his ambitious program called D-8; i.e. Developing 8, which was perceived to bring together countries with large Muslim populations, like Iran, Libya, Pakistan, Malaysia, Nigeria and Indonesia. He started visiting these countries. Major controversies arose during his visits to Libya and Egypt. What came as an aftermath of the visit to Libya was that Erbakan nearly escaped a major diplomatic clash with Libyan leader Colonel Muammar Qaddafi, since the latter announced that “Turkish policy is wrong from ‘Alfa to Omega’”. He demanded that Turkey should grant independence to the Kurds, stop cooperating with Israel and so on (White, 1997: 28). On his return to Turkey, as Jung describes, “a sheepish-looking” Prime Minister Erbakan was confronted by a wave of mockery (2001: 132). That major controversy almost forced him to resign; he escaped the motion of censure by nineteen votes margin (Kessings’, 1996, October). Erbakan was unlucky on his visit to Cairo too. The Egyptian president Hosny Mubarak accused Erbakan of supporting the “Muslim Brotherhood”, Palestine’s “ Hamas” and other radical Islamic organizations (Karmon, 1997).

On November 3th, 1996, Turkey was shocked by the effects of a car crash near a small Anatolian town called Susurluk, what later on became known as “the Susurluk affair”, which caused a major crisis of the state. In the car were found the bodies of a high-ranking police officer and a gangster wanted by “Interpol” and a traditional Kurdish leader in parliament who was a member of Çillers’ party. It created a great controversy in the government. Çiller’s and her close associates’ reputation was severely damaged, which in fact gave more space to Erbakan to continue his policies. The relations with Israel were noteworthy as well. Though Turkey was on the surface trying to make it clear that it was not inclined to go further with Israel, it turned out that

Erbakan, under the pressure of the Turkish military, signed a big weapon supply agreement with Israeli authorities.

In general, trying to assess Erbakan's efforts of close cooperation with Muslim countries it should be stated that he acknowledged that only a well-measured middle road would protect him against the attacks from the Kemalist elite and the West. Turkey was/is also dependent on the West (financially, economically, politically, military and etc.) and it therefore carried certain obligations and duties, hence, it was not an easy task to drastically change the foundations of the foreign policy within limited period of time. Furthermore, as Jung puts it, "a new ideological drive alone was not sufficient in bringing about a shift in historically rooted foreign policy practices" (2000: 150).

After Erbakan's accession to power, senior military officers had been making clear their displeasure through press briefings and curtly-phrased warning speeches on formal occasions. The "Jerusalem day" event held at the beginning of February, 1997, in Sincan, a district of Ankara, served a final reason for resolute actions from military. During this a secular newspaper reporter was assaulted and on TV the nation was able to watch a bearded man strike a western-dressed woman. The general's reaction was immediate by sending the tanks 'on exercise' to the district.

Angered by these actions, the military-dominated NSC presented Erbakan with an ultimatum on Friday, 28 February 1997, demanding that he agreed with a 18-point code of conduct. The ultimatum, among other points, included a) returning of the ban on conspicuously traditional Muslim garb, b) the limitation of clerical education, c) reintroduction of the ban on religiously based political parties, d) the outlawing of widespread Islamic sects and orders that assail secular laws adopted from the West and champion a return to the Islamic *sharia* law, as well as e) tightening the rules for financial support to parties from religious organizations or burgeoning industrial empires set up by Muslim businessmen. At the meeting Erbakan refused to ratify the proposals. Addressing a press conference after this meeting, he said that the NSC was an advisory body but it was up to the government and the parliament to implement its recommendations. But after a week he finally capitulated and signed the recommendations. Shankland brings a theatrical

description of the “February 28th intervention” described by a general, who said “February 28th saved the Republic and it was as important for Turkey as the distinction between BC and AD is in Christianity” (1999: 113). The “velvet” (Raudvere, 2002, 51) or the “postmodern” (Jung and Piccoli, 2001: 96, Çandar, 1999: 130) coup, the fourth one after 1960, was triggered off. The generals launched a massive propaganda war by establishing a nexus between “fundamentalism”, “extremism” and “terrorism”. Along with this campaign the NSC had began expelling officers with religious proclivities and as a consequence 237 officers were dismissed in 1997 (Salt, 1999: 75). On 20 May 1997 the head of the state prosecutor’s office applied to the constitutional court to have the WP closed down. The army invited prosecutors, university professors, journalists and leaders of civic groups to a series of briefings at which they outlined their case against the elected civilian government. A principal accusation was that Erbakan had broken a promise he made in February to close Islamic schools and organizations. One senior officer, General Kenan Deniz, had earlier described the confrontation between secular and religious forces as "a matter of life or death" for Turkey (Turkish Daily News, Mart 21, 1997). Addressing his Welfare Party deputies, Erbakan maintained his still defiant rejection of the demanded terms while he sought to play down the differences with the military. Meanwhile, the deputies of Çiller’s True Path Party began to leave the party to become either members of other parties or independent deputies and the coalition fell below the level needed for a majority in parliament.

The massive campaign against Erbakan and his party eventually led to demands for his and that of the coalition government resignation. Erbakan resigned on June 18th. Thus, in June 1997 the coalition government was removed and in January 1998 the Constitutional Court closed down the Welfare party. Along with six of his leading supporters Erbakan was found guilty of acting against the secular constitution, which carried an automatic prohibition on taking any further active part in the politics for five years.

Though Jung says (2001: 198) that the resignation itself stirred little protest among Turkey’s Western Allies, according to Shankland official spokespersons of European countries expressed their concern openly and even Britain made its view clear that “the event harmed Turkey’s prospects in the

European Union” (1999, 112-113). The US authorities were more concerned than the other allies, moreover as “Los Angeles Times” put it in its June 14 edition “Secretary of State Madeleine Albright stated that any changes in Turkish government should occur within a democratic context”. To put it differently, the White House sent a “No coup” message to the military. Under this development it should be cited that it is perhaps therefore military took a more ‘liberal’ stance.

It might be worthwhile to note that Turkey has a tradition of outlawing parties since 1994 around fifteen political parties have been closed down in Turkey. The official reason for closing down the Welfare Party was that it was attempting to subvert Turkey’s secular constitution and impose a state based on the Islamic holy law on the nation. The Church of Norway Council on Ecumenical and International Relations and the Norwegian Helsinki Committee in a report prepared on the religious situation in Turkey (1998), indicated several more real reasons, which could be summarized in the following four points (The Norwegian Helsinki Committee, 1998: 19-20).

- A struggle between Islamic and military business interests,
- Fear of Iranian fundamentalism,
- The secularists failed to transform the WP into a “European-like” strong value party,
- The military’s devotion to weaken those forces that become strong enough to question the NSC’s perceptions of the key issues of the state policy.

Further on the report concludes that the closure of the WP constitutes a violation of the right to the freedom of association according to the article 11 of European Convention of Human Rights (ibid).

Thus views vary regarding the main reasons for this event. Some observers, like Lazaryev, suggest that Erbakan was the main person to be blamed as “he turned the wheel too drastically for 180 degrees” (1998: 42). Others state that in general it was the unstructured measures of the Centre-Right parties that insisted that the army generals be more vocal after the WP’s victory. Turning to the Western interpretation of Erbakan’s role it should be stated that, as it was cited above, Western anxieties were very overestimated and exaggerated as well. They were closing their eyes to the significant

political and societal role that Islam has always played in Turkey. As Jung suggest “many Western observers still believed in the Kemalist smoke-screen of a complete secular revolution” (2001: 119).

While speaking about Erbakan and his appearance in government it should be stated that the more Turkey ignores the reality of the Islamic dilemma within the state the more problems it will face. The “radical or fundamental secularists” (both Heper (1997: 42) and Esposito (2000: 9) give such assessments of the anti-Islamic elite of Turkey) ignore and neglect the presence and existence of Islamic circles and interests in the country. As Salt adds, the Kemalist elites can be easily described as “anti-religious rather than secular” (1999: 78). Turkey constitutes a classical case study where Islam served as a source of consolidation not only for political purposes. One of the shortages of the military and secular elite was the following; they took Erbakan and his close allies as the only organized force to make a battle with. They failed to see the cultural, social and political forces behind them, they failed to consider them as representatives of consolidated political forces. Another significant puzzle for the secular elite is that they still think and judge Islam and religious revival from Kemalist perspectives and thereby miss the objective. Kemalism, Turkey’s official ideology, is *per se* a big topic to be discussed separately, but it should be noted briefly that to speak about Kemal’s ideology is a tricky issue. A synthesis of Kemal’s worldviews as a set of eclectic principles and aspirations are squeezed into “6 arrows”. But Atatürk himself did not write any book or article about his world perceptions, except his collection of speeches, which he delivered in different places on various occasions and where he just speaks about the importance of Turkish modernization and industrial development.

The Turkish secularists strongly believe that there is an ostensible menace to Turkish national interests, that is called anti-Kemalism, and it should be eliminated by every means. They thought the religion was a prime source for inspiration for public upheavals. To put it differently in the words of admiral Erkaya who was once in charge of the Turkish Navy “the left movement which was once a main threat to national security is a substitute for a political Islam” (Kireyev, 1998: 53).

The other part of the story derives from the conclusion that secularists are running contrary to the main principle of Kemalist Turkey and the constitution; which states that every citizen has a right to belief and conscience. They close their eyes so they do not see the inevitable consequences of the developments of Turkish liberal democracy. Erbakan was partially right in claiming that “pluralism and diversity are necessary frameworks for coexistence” (Yavuz, 1997: 76).

Heper is inclined to distinguish three currents among existing battling groups (1997: 45),

a) Radical secularists (represented by the staunchly secular military, the bulk of intelligentsia and great portion of the people) - who see no relationship between secularism and Islam, hence no reconciliation between the two,

b) Radical Islamists (represented by a number of relatively marginal Islamic groups (in addition to those mentioned above) like “*Hizbollah*”, “*Vahdet*”, “*Büyük Doğu*” and etc) – who oppose the secular democratic state in Turkey, these groups are dispersed without having their own indigenous Islamic ideology, instead they are significantly influenced by the ideas of Islamist intellectuals in other countries.

c) Moderate secularists (comprising many members of centre-right parties and a minority in the intelligentsia)- who recognise the significance of religion for the people, consider the WP’s continues rise as natural and accept its right to compete for political office and even form a government.

But in this spectrum Heper gives no space for such Islamic organizations as Sufi brotherhoods, societies and foundations so far as they are actively involved (though brotherhoods are still not allowed to function) in the religious and political disputes. Therefore, these groups could be easily ranked as moderate Islamists, thus making the fourth group (D group) in the classification.

As one might notice this categorisation does not mention the WP, which might be placed in between of the B, C and finally D groups of the above classifications. As a matter of fact political analysts give no space to the WP in a classical Left vs. Right division of the politics thereby contributing to misunderstanding of the WP’s image, instead they usually put the WP in a separate line under the title of pro-Islamic. Based on the WP’s ideology,

which sought more vocal emphasise on social justice, equal income distribution and equal development, as well an appeal to lower and middle classes, underscoring the moral and spiritual development as important steps towards modernisation, the party would be better understood as a Centre-Left party with Conservative inclinations. In fact, Toprak assumes that to a certain extent the WP was to be considered as a “surrogate left” (1993: 625). The WP’s economic program is not unlike that of Islamists elsewhere: neither capitalism nor socialism, but promotion of social justice and ending the slavish dependence on the West. Hence it was not so much a concrete program *per se* but a severe critique of government corruption and the failure to achieve economic development and social justice- in the words of one critic it amounts to *lafzoloji*, the art of pronunciation (Zubaida, 1996: 11).

Whatever the WP’s stance was, it was certain that as far as it did not pursue constitutional and legal de-secularisation but rather sought freedom of conscience, it “could make a real contribution to Turkish democracy” (Heper, 1997: 45). Heper gives a significant role to the moderate Islamists assuming that they could act as a critical mediator between radical secularists and other groups (*ibid.*). To be more precise, it should be mentioned that the WP’s behaviour, steps and attitudes towards various of, what could be called, sensitive issues, were irritating and provoking to the army as well. For instance, during his period of tenure Erbakan unceasingly insisted on the importance of building a mosque in Taksim Square⁴⁵³ in the centre of İstanbul, and in Çankaya, the seat of governmental residences in Ankara. Another event was the celebration of the holy month of Ramadan held at the Prime Minister’s residency, which brought together *tarikats* leaders, a number of religious activists, bringing professors from the theology faculties and the head of the Directorate of Religious Affairs. According to Shankland these events made a huge impact on the committed secularists and was a visual nightmare for them (1999: 107). In sum, the pro-Islamic and moderate Islamic forces should also try to pave a ground for reconciliation, since the

⁴⁵³ In Taksim square “The Independence Monument” is erected to commemorate the founding of the Republic. It is therefore, a mosque could be seen as a challenge to Atatürk’s secularization.

“wait and see” policy might have undesirable consequences for the interested parties. The flexibility should serve as a prime guideline for the future policy-making. As one of the Turkish Muslim intellectuals Ali Bulaç observes, Islamic values are constantly developing, it is even more developed socially and culturally than it is politically. It displays a high level of vitality and innovation compared to the stereotypical products of much of political Islam (Zubaida, 1996, 15).

This view seems to be supported by the further developments of the Turkish electoral politics. The parliamentary elections of November 2002 showed a radical turn (or as one observer called it “a quiet revolution”) in politics as the wing of moderate Islamists led by İstanbul’s former mayor Erdoğan came to power with a landslide victory, winning 34,6 % of the vote and 363 of the 550 parliamentary seats thereby engulfing 16 of the 18 parties taking part in the elections (only the Republican People’s Party could overcome the 10 % threshold and gained 178 seats) (Pope, 2002: 8 November).

CONCLUSIONS

Against the historical background marked by the most radical secular revolution of any state in the Muslim world, the Turkish republic has over the past three decades or so, along with other challenges, faced an increased Islamic transformation. The country presents a unique example of integration of instrumental mobilization tools and the process of careful widening the public space. As it has been described, the unprecedented political and social turmoil at the end of the 1970s led to the third military intervention. These upheavals clearly indicated that along with political transformation, the speed of modernization and economic growth, appropriate reforms of the legal and judicial system, constitutional amendments and a range of other essential components that could provide a total harmony of the processes within the country were missing. The situation worsened when these negative processes were accompanied by a political polarization of society, the emergence of disadvantaged and dissatisfied social groups, at the same time as the disputes over nationalism and secularism appeared on the surface.

The following points may shed light on the guidelines that the third coup of 1980 instigated.

- ◆ The army, as a staunch defender of Kemal's ideology, keeps close watch over political events and it looks less likely that the army is inclined to cease its self-defined vital role.
- ◆ Islam, which was perceived to be an imperturbable force, started to revive with new trends without the slightest intention of surrendering to the state.
- ◆ "The boomerang effect" of religion: from an ideological instrument in the hands of the National Security Council (NSC) and the secular elite it has been transformed to a political foe of the NSC.
- ◆ The economic revolution of Özal missed the target while causing huge social difficulties on the internal level and a trust-crisis in external front.
- ◆ Turkish nationalism, the lack of dialogue between the state elite and the representatives of ethnic minorities also aggravated the major disputes.

The 1980 intervention had certain effects as well, but as we saw the army played an unclear and, to a certain extent, contradictory role in the development of democracy. Each intervention, which serves as the only remaining solution for the army, is always seemed to be a justifiable end whatever the results and costs are. One of the objectives of the Turkish army is to impose democracy and political pluralism – a goal which is less likely to be attained since army as an institution is far from being considered an ideal option for democracy dissemination. What we can assume is that the NSC, the high command, the chief staff of generals utilize and exploit the image of Kemal and his definition of the "cherished army" to justify any step they launch. Though from the historical distance it may seem that the 1980 coup put the end to the violence and turmoil, it was quite obvious that the coups had a hidden agenda – to save and protect the heritage of the Turkish bureaucracy, political and business elite, which bears distinct duties and obligations. Therefore, any step the army undertakes on the internal political scene should be seen through this perspective.

To a certain extent, the steps, which followed (and preceded) the 1980 coup displayed that the army is what may be called a prisoner of its historical mission. In general, what the Turkish army has been doing for the last four

decades was just a correction of self-made mistakes (four interventions within four decades, two constitutions, frequent outlawing of political parties once blessed by the army generals, never ending corruption and so on). Though this may sound extreme, it is a generalization based on the overall democratic development within the country, based on Turkey's permanent will to join the EU. As a general result, despite its pursuit of democracy for more than 50 years, Turkey has been continuously classified as "Partly free" in Freedom House's "Survey of Freedom"⁴⁵⁴. In order to provide a space for genuine political and ideological disputes the Turkish army should refrain from involving itself into the political processes at will. "Parliament is the voice of the people, not the offices of the general staff... there could not be both democracy and a military state" (Salt, 1999: 78).

The rise of political Islam in Turkey manifests not only the strength of religion in the Turkish public space, but also displays the immense social and political behind-the-scene evolution that Turkish society had undergone through the Republican period. Atatürk's secularism came to prove that the idea of democracy along with counterpart components heavily contradicts to the authoritarian ideologies like Kemalism. Faith is as important segment in the Turkish polity and constitutes a formative component of Turkey's social and cultural fabric. Any attempt to bypass or contradict its potency may cause a major negative impact. Meanwhile, Turkey also represents a widely-known case where religious reassertion, as a social phenomenon, is not related like in several Middle Eastern countries to the underdevelopment of the society and it is not only a resort for a socially alienated people, but is rather a structured system comprising of political parties, organizations, foundations and various types of movements, which should be considered a distinct advantage as they make real contribution to Turkish democracy. Although these movements are far from united, they still present the logic behind the democratic values. Each of these variations of religious variables shows a different aspect, for instance; the electoral fortunes of the pro-Islamic parties in Turkey demonstrate that Islam is, by itself, not a sufficient catalyst for mass mobilization. The

⁴⁵⁴ "Freedom House" country report, Turkey

<http://www.freedomhouse.org/research/freeworld/2007/countryratings/turkey.htm>.

economy, as Toprak states, has increasingly become the primary concern of the voter at a time when urbanization and economic growth have turned the individual from his traditional milieu (1993: 638). Her point might be shared only partially, since as it was recorded during the election campaign that the moral stance of the political figures and political parties, their involvement in corruption accusations, their inability to deal with more urgent political issues were also significant points for the voters.

Now the sixteenth largest economy in the world, Turkey can in many ways be proud of its achievements. At the same time the authentic significance of such performances will be proved if proper steps towards civil society are taken and they comply with requirements of perceived liberal democratic values (though only a few observers would describe Turkey as liberal, instead various assessments have been made; for instance “military”, “imperfect”, “minimalist” or at best “electoral” types of democracy). Nonetheless, the problem of identity and the role of the state still remain central issues in the ongoing discourse in Turkey.

Օգտագործված աղբյուրների և գրականության ցանկ

Աղբյուրներ

1. Атагюрк Кемаль, Избр. речи и выступления, Москва, Прогресс, 1966, 439 с.
2. Кемаль Мустафа, Путь новой Турции, т. 1-4, Москва, Госиздательство литиздат Н.К.И.Д., 1929
3. Специальный Бюллетень, но.3, 206, Государственные и политические деятели Турции, Москва, Наука, 1979, 151 с.
4. Турецкая Республика. Справочник, Москва, Наука, 1975, 568 с.
5. Турецкая Республика. Справочник, Москва, ИИИиБВ, 2000. 344 с.
6. Business Middle East, 1997, 120 p.
7. Constitution of the Turkish Republic/ transl. for the Committee of National Unity by Sadik Balkan, Ahmet E. Uysal and Kemal H. Karpat, Ankara, 1982, 54 p.
8. European Court of Human Rights, Grand Chamber Judgement in Refah Partisi (Welfare Party) and others vs. Turkey, <http://www.echr.coe.int/Eng/Press/2003/feb/RefahPartisiGCjudgmenteng.htm>.
9. FBIS-WEU, Foreign Broadcasting Information Service – Western Europe, 1996, 1997
10. Kessing's Chronicle of World Events, 1992-1997
11. OECD Economic Surveys, Turkey, 1997, 580 p.
12. Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, 4 volumes
13. Statistical Yearbook of Turkey 1990, Ankara, Mayıs, 1992, 537 p.
14. The Department of Religious Affairs, Ankara, Metis, 1989, 238 p.
15. The Program of the 54th government, Ankara, T.C. Başbakanlık Devlet, 1996, 15 p.
16. Erbakan Necmettin, Milli Görüş, Dergah yayınları, 1975, 418 s.
17. Erbakan Necmettin, Adil ekonomik düzen, Ankara, 1991, 147 s.
18. Evren Kemal, Kenan Evren'in Anıları, İstanbul, 1990, 278 s.
19. Milli Nizam Partisi Kuruluş Beyannamesi, Ankara, MNP, 1970.
20. Türkiye'de Anarşi ve Terörün Gelişmesi ve Güvenlik Kuvvetlerince Önlenmesi, Ankara, Genel Kurmay Başkanlığı, 1981.

Գրքեր ու հոդվածներ

Հայերեն

21. Բաղդասարյան Սուրեն, Թուրքիայի քաղաքական համակարգը 1920-1930-ական թթ. , Երևան, Ջանգալ-97, 2001, 160 էջ:

22. Գեմոյան Հայկ, Գարաբաղյան հակամարտությունը և իսլամական համերաշխության գործոնը, Հայաստան-քաղաքակրթությունների խաչմերուկ, Երևան 2001, 144-146 էջ:
23. Գեմոյան Հայկ, Թուրքիայի ռազմական օգնությունը Ադրբեջանին Գարաբաղյան պատերազմի տարիներին (1991-1994) , Իրան Նամե, հ. 39, Երևան, 2001, 36-39 էջ:
24. Գեմոյան Հայկ, Գարաբաղյան պատերազմը և թյուրքական գործոնը, Երևան, 2002, 135 էջ:
25. Գումանյան Արթուր, 1980 թ. ռազմական հեղաշրջումը Թուրքիայում: պատճառները, ընթացքը և հետևանքները, անտիպ ատենախոսություն, Երևան, 2007 թ.:
26. Հովհաննիսյան Նիկոլայ, Իրան: Այաթոլլահ Խոմեյնիի դարաշրջանը, Երևան, Չանգակ 97, 2004, 114 էջ:
27. Սաֆրաստյան Ռուբեն, Հնարավոր չէ 21-րդ դարում պատմեցնել ստեղծել հարևանների միջև..., Երևան, Չանգակ 97, 2003, 95 էջ:
28. Սիմոնյան Հրաչիկ, Թուրք-հայկական հարաբերությունների պատմությունից, Երևան, Հայաստան, 1991, 630 էջ:
29. Չաքրյան Հակոբ, Իսլամական գործոնը Արևմուտք-Թուրքիա փոխհարաբերությունների ենթատեքստում, Հայացք Երևանից, v.3/1, 1997, 15-20 էջ:
30. Պոզնանսկա Քրիստինա, Հին և նոր Թուրքիան, Երևան, Հայաստան, 1985, 212 էջ:
31. Տեր-Մաթևոսյան Վահրամ, *Մեծ սիմվոլներ. գլխաշորը*, Ֆորբս-Հայաստան, հ. 1, 2006, 58-61 էջ:
32. Տեր-Մաթևոսյան Վահրամ, *Թուրքիայում ՉՈՒ-ի ու ժողովրդավարության փոխհարաբերությունների շուրջ*, Հայկական բանակ, 3-4 (41-42), 2004, 103-111 էջ:

Ռուսերեն

33. Алиев Г. и Меджидова С., О новой тенденции в ближневосточной политике Турции//Турция: История и современность, Москва, Наука, 1988, сс. 158-164.
34. Данилов В., Основные особенности новой конституции Турецкой Республики//Турция: История и современность, Москва, Наука, 1988, сс. 11-24.
35. Данилов В., Турция 80-х: от военного режима до “ограниченной демократии”, Москва, Наука, 1991, 192 с.
36. Данилова Е., Есть ли будущее у “исламской экономики”, Азия и Африка сегодня, н. 1, 2004, сс. 19-24.

37. Демоян Гайк, Культурно-образовательный пантюркизм: история и современность, Востоковедный сборник, no. 4, Москва, 2002, сс. 35-50.
38. Емельянов В., К изменению законодательных основ многопартийной системы Турции после военного переворота 1980г.//Турция: История и современность, Москва, Наука, 1988, сс. 112-120.
39. Еремеев Д., Ислам и политическая борьба в современной Турции, Народы Азии и Африки, no. 3, 1984, сс. 25-33.
40. Зиганшина Г., Светская Турция в Организации Исламская Конференция, Азия и Африка сегодня, no. 3, 2004, сс. 32-35.
41. Иванова И., “Исламский фактор” в политике турецкого руководства после военного переворота 1980 г.//Ислам и проблемы национализма, п.р. Гонковского, Москва, Наука, 1986, сс. 127-139.
42. Киреев Николай, Светскость или шариат: раскол в турецком обществе на пороге XXI века, Ближний Восток и современность, Сборник статей, вып 6-ой, Москва, Научное издание, 1998, сс. 63-132.
43. Киреев Николай, Турция: синтез национализма и исламизма в государственной идеологии//Национализм и фундаментализм на Ближнем Востоке, Материалы конференции, ИИИиБВ, М., 1999, сс. 45-57.
44. Киреев Николай, Религиозный экстремизм – угроза внутренней стабильности Турции//Ближний Восток: Проблемы региональной безопасности, Москва, ИИИиБВ, 2000, сс. 92-106.
45. Киреев Николай, Турция между Европой и Азией, Москва, Институт Востоковедения РАН, 2000, 536 с.
46. Киреев Николай, Метаморфозы политического ислама, Азия и Африка сегодня, n. 6, 2003, сс. 17-23.
47. Киреев Николай, История Турции XX век, Москва, Крафт ИВ, РАН, 2007, 603 с.
48. Кондакчян Раффи, Турция: внутренняя политика и Ислам, Ереван, Изд-во АН АрмССР, 1983, 238 с.
49. Кондакчян Р. и Иванова И., Политика военно-политического руководства Турции в отношении ислама и мусульманского духовенства после военного переворота 1980 г. //Современный ислам: проблемы политики и идеологии, Вып. 2-ой, Москва, Наука, 1983, сс. 215-227.
50. Лазарев М., *Как тяжело быть генералом*, Азия и Африка сегодня, no. 10, 1998, сс. 40-42
51. Миллер А., Краткая история Турции, Москва, Наука, 1948, 154 с.

52. Примаков Е., Волна исламского фундаментализма, Вопросы философии, 1986, сс. 63-73.
53. Старченков Г., *Агония ланцизма?*, Азия и Африка сегодня, н. 3, 1996, сс. 54-58.
54. Ульченко Н., МЮСИАД и ТЮСИАД: “мусульманский” и “светский” варианты развития экономики страны: чья возьмет?, Азия и Африка сегодня, н. 9, 2003, сс. 50-53.
55. Уразова Е., К оценке роли исламских идей и капиталов в турецкой экономике”//Ближний Восток и современность, вып. 9, Москва, Наука, 2000, сс. 223-233.
56. Фадеева И., Об эволюции светских тенденций в социально-политическом развитии Турции. К постановке вопроса//Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока, Москва, 1982, сс. 76-96.

Անգլերեն

57. Abdulhak Adnan-Adıvar, The interaction of Islamic and Western thought in Turkey//Near eastern culture and society, ed. Curler Young, Princeton, Princeton University Press, 1951, pp. 120-151.
58. Ahmad Feroz, *Military intervention and the crisis in Turkey*, MERIP reports, n. 93, 1981, pp. 5-24.
59. Ahmad Feroz, *Islamic reassertion in Turkey*, Third world quarterly, v.10/2, 1986, pp. 750-769.
60. Ahmad Feroz, The making of modern Turkey, London, Routledge, 1993, 252 p.
61. Ajami Fouad, The Arab predicament: Arab political thought and practice since 1967, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, 220 p.
62. Akıncı Uğur, *The Welfare Party's municipal track record: evaluating Islamic municipal activism in Turkey*, The Middle East Journal, v.53/1, 1999, pp. 75-94.
63. Alkan Türker, The National Salvation Party in Turkey// Islam and Politics in the Middle East, eds. Heper M. and Landau R., New York, St. Martin's Press, 1984, pp. 79-102.
64. Aras Bülent & Bacık Gökhan, The mystery of Turkish Hizballah, Middle East Policy, v.9/2, 2002, pp. 147-160.
65. Atatürk: founder of a modern state, eds. Kazancıgil Ali & Ozbüdün Ergun, London, Hurst, 1997, 243 p.
66. Atacan Fulya, *A Kurdish Islamist group in Modern Turkey: Shifting identities*, Middle Eastern Studies, v. 37/3, July 2001, pp. 111-144.
67. Atacan Fulya, *Explaining religious politics at the crossroad: AKP-SP*, Turkish Studies, v. 6/2, 2005, pp. 187-199.

68. Ayata Ayşe, Ideology, social bases and organizational structure of the post 1980 political parties//The political and socio-economic transformation of Turkey, ed. Atila Eralp, Muharrem Tunay & Birol Yeşilada, London, Praeger, 1993, pp. 31-50.
69. Ayata Sencer, The rise of Islamic fundamentalism and its institutional framework//The political and socioeconomic transformation of Turkey, ed. Atila Eralp, Muharrem Tunay, & Birol Yeşilada, London, Praeger, 1993, pp. 51-68.
70. Ayata Sencer, *Patronage party and state: the politicisation of Islam in Turkey*, The Middle East Journal, v.50/1, 1996, pp. 40-56.
71. Barkey Henri, *Turkey: Islamic politics and the Kurdish question*, World Policy Journal, v.13/1, 1996, pp. 43-52.
72. Barraclough Colin, *Roll over Turkey*, Middle East Insight, vol. 11/2, 1995, pp. 21-23.
73. Belge Murat, *Trapped in its own history*, Index on censorship, 1, 1995, pp. 127-134.
74. Berkes Niyazi, *The development of secularism in Turkey*, London, Hurst, 1964, 537 p.
75. Birand Mehmet Ali, *The generals' coup in Turkey: an inside story of 12 September 1980*, London, Brassey's Defence Publishers, 1987, 220 p.
76. Birand Mehmet Ali, *Shirts of steel; An anatomy of Turkish armed forces*, London – New York, I.B. Tauris, 1991, 211 p.
77. Boztemur Recep, *Political Islam in secular Turkey in 2000: Change in rhetoric towards Westernization, Human Rights and Democracy*, International Journal of Turkish Studies, v.7/1-2, 2001, pp. 125-137.
78. Brown James, *The politics of disengagement in Turkey: the Kemalist tradition//The decline of military regimes: the civilian influence*, ed. Danopoulos C., Westview, Boulder, 1988, pp. 131-146.
79. Buğra Ayşe, *The immoral economy of housing in Turkey*, International Journal of Urban and Regional Research, v.22/2, 1998, pp. 303-317.
80. Çakır Ruşen, *The Reemergence of Hizballah in Turkey*, *Policy Focus 74*, September 2007, pp. 9-10
81. Çandar Cengiz, *Redefining Turkey's political centre*, Journal of Democracy, v.10/4, 1999, pp. 129-141.
82. Çarkoğlu Ali, *The Turkish general elections of 24 December 1995*, Electoral Studies, v.16/1, 1997, pp. 86-95.
83. Çetinsaya Gökhan, *Rethinking nationalism and Islam: Some preliminary notes on the roots of "Türk-Islamic synthesis" in modern Turkish political thought*, The Muslim World, n. 89, v. 3/4, 1999, pp. 350-376.

84. Çinar Alev, *Modernity, Islam and Secularism in Turkey: Bodies, places and time*, University of Minnesota Press, Minneapolis, Lond, Public Worlds, vol. 14. 199 p.
85. Cornell Erik, *Turkey in the 21st Century: opportunities, challenges, threats*, London, Curzon Press, 2001, 183 p.
86. Cornell Svante, *Turkey: Return to stability?*, Middle Eastern Studies, v.35/4, 1999, pp. 209-234
87. Darnton John, *Discontent seethes in once-stable Turkey*, The New York Times, 2 March, 1995, pp. 1-2.
88. Dekmejian Hrair, *Islam in revolution: fundamentalism in the Arab world*, Syracuse, Syracuse University Press, 1985, 249 p.
89. Hayk Demoyan, *Karabakh Drama: Hidden Acts*, Yerevan, 2003.
90. Diamond Larry, *Is the third wave over?*, Journal of Democracy, v.7/3, 1996, pp. 20-37.
91. Dodd Clement, *The crisis of Turkish democracy*, Beverley: Eothen Press. 1983, 136 p.
92. Dodd Clement, *The crisis of Turkish democracy*, Huntingdon: Eothen Press, 1990, 236 p.
93. Davison Andrew, *Secularism and Revivalism in Turkey: A hermeneutic reconsideration*, Yale University Press, New Haven & London, 1998, 270 p.
94. Dorsey James, *Çiller-Yılmaz Agreement Ends Five-Month Political Crisis*, Washington Report on Middle East Affairs, April 1996.
<http://www.washington-report.org/backissues/0496/9604024.htm>
95. Duran Burhanettin, *Approaching the Kurdish question via “Adil düzen”*: an Islamist formula of the Welfare party for ethnic coexistence, Journal of Muslim Minority Affairs, v.18/1, 1998, pp. 111-128.
96. Durkheim Emile, *The elementary forms of religious life*, New York, Collier books, 1961, 560 p.
97. Ergil Doğu, *Identity crises and political instability in Turkey*, Journal of International Affairs, v.54/1, 2000, pp. 43-62.
98. Esposito John, *Islam and politics*, Syracuse, Syracuse University Press, 1987, 302 p.
99. Esposito John & Azzam Tamimi, *Islam and Secularism in the Middle East*, London, Hurst, 2000, 214 p.
100. Esposito John and Yavuz Hakan, *Turkish Islam and the secular state*, Syracuse, Syracuse University Press, 2003, 256 p.

101. Finkel Andrew, Municipal politics and the state in contemporary Turkey//Turkish state: Turkish society, ed. Finkel A. & Sirman N., London, Routledge, 1990, pp. 185-218.
102. Freedom House, Country report Turkey, www.freedomhouse.org, 2007.
103. Freedom of religion in Turkey: the secular state model, the closing down of the Welfare Party, and the situation of Christian groups, Report, no. 2, Oslo, The Norwegian Helsinki Committee, 1998, 43 p.
104. Geyikdağı Mehmet Yaşar, Political parties in Turkey: the role of Islam, New York, Praeger, 1984, 177 p.
105. Gilson Michael, Recognizing Islam, London, I.B. Tauris, 1990, 287 p.
106. Göle Nilüfer, Authoritarian secularism and Islamist politics: the case of Turkey//Civil society in the Middle East, ed. Norton A., v. 2, Leiden, Brill, 1996, pp. 17-43.
107. Göle Nilüfer, *Secularism and Islamism in Turkey: the making of elites and counter-elites*, The Middle East Journal, v.51/1, 1997, pp. 46-58.
108. Günter Michael, The Kurds and the future of Turkey, Basingstoke, Macmillan, 1997, 184 p.
109. Gülalp Haldun, Modernization policies and Islamist politics in Turkey//Rethinking modernity and national identity in Turkey. Ed. Sibel Bozdoğan and Reşat Kasaba, Seattle: University of Washington Press, 1997, pp. 52-63.
110. Gülalp Haldun, *Political Islam in Turkey: The rise and fall of the Refah Party*, The Muslim World, v. 89/1, 1999, pp. 26-32.
111. Gülalp Haldun, *Globalization and political Islam: The social bases of Turkey's Welfare party*, International Journal of Middle Eastern Studies, vol. 33/3, 2001, pp. 433-448.
112. Hale William, *New Turkish educational law*, Index on censorship, June, v. 11, 1982, pp. 37- 44.
113. Hale William, Turkish politics and the military, London, Routledge, 1994, 369 p.
114. Hantington Samuel, *After twenty years: The future of the Third Wave*, Journal of Democracy, v. 8/4, 1997, pp. 3-12.
115. Heper Metin, *Islam, polity and society in Turkey: a Middle Eastern perspective*, The Middle East Journal, v.35, 1981, pp. 345-363.
116. Heper Metin and Israeli Raphael, Islam and politics in the Middle East, New York, St. Martin's Press, 1984, 131 p.
117. Heper Metin, *The executive in the Third Turkish Republic*, 1982-1989, Governance, v.3, 1990, pp. 4-10.

118. Heper Metin, *Historical dictionary of Turkey*, Metuchen, N.J, Scarecrow Press, 1994, 593 p.
119. Heper Metin, *Islam and democracy in Turkey: toward a reconciliation?*, *The Middle East Journal*, v. 51/1, 1997, pp. 32-45.
120. Heper Metin and Keyman Fuat, *Double-faced state: political patronage and the consolidation of democracy in Turkey*, *Middle Eastern Studies*, v.34/4, 1998, pp. 259-277.
121. Heper Metin, *The Ottoman legacy and Turkish politics*, *Journal of International Affairs*, v. 54/1, 2000, pp. 63-82.
122. *Historic deal to lift headscarf ban*, *Today's Zaman*, <http://www.todayszaman.com/>
123. Hofmann Tessa, *Armenians in Turkey Today: A critical assessment of the situation of the Armenian minority in the Turkish Republic*, Brussels, The EU Office of Armenian Associations of Europe, 2002.
124. Muhammad Iqbal, *Speeches and statements*, Lahore, Al-Manar Academy, 1948, 236 p.
125. *Islam in modern Turkey: religion, politics and literature in a secular state*, ed. Richard Tapper, London, Tauris, 1991, 314 p.
126. Jenkins Gareth, *Context and circumstance: The Turkish military and politics*, Adelphi paper 337, Oxford, Oxford University Press, 2001, 104 p.
127. Jung Dietrich & Piccoli Wolfgango, *Turkey at the crossroads: Ottoman legacies and a greater Middle East*, London, Zed Books, 2001, 256 p.
128. Kaylan Muammar, *The Kemalists: Islamic revival and the fate of secular Turkey*, Prometheus Books, New York, 2005, 482 p.
129. Karakas Cemal, *Turkey: Islam and Laicism Between the Interests of State, Politics, and Society*, PRIF Reports No. 78, 2007, 49 p.
130. Karal Ziya Enver, *The Principles of Kemalism//Atatürk: founder of a modern state*, eds. Kazancigil Ali & Özbüdün Ergun, London, Hurst, 1997, pp. 11-36.
131. Karmon Ely, *Radical Islamic political groups in Turkey*; *MERIA Journal*, v. 1/4, 1997, <http://meria.biu.ac.il/journal/1997/issue4/jv1n4a2.html>.
132. Karpal Kemal, *Turkish democracy at impasse: Ideology, party politics and the third military intervention*, *International Journal of Turkish studies*, v.2/1, 1981, pp. 1-43.
133. Keddie Nikki, *The new religious politics, Where, when and why do "fundamentalisms" appear?* *Comparative studies in society and history*, v. 40/4, 1998, pp. 696-723.
134. Kedourie Elie, *Politics in the Middle East*, Oxford, Oxford University Press, 1992, 366 p.

135. Kramer Heinz, *The EU-Turkey Customs Union: Economic integration amidst political turmoil*, Mediterranean Politics, v.1/1, 1996, pp. 60-75.
136. Kramer Heinz, *A changing Turkey, The challenge to Europe and the US*, Washington, Brookings Institution Press, 2000, 304 p.
137. Kürkçü Ertuğrul, *The crisis of the Turkish state*, Middle East Report, 199, v.26/2, 1996, pp. 2-7.
138. Kushner David, *Turkish secularism and Islam*, Jerusalem Quarterly, v. 38, 1986, pp. 89-106.
139. Lapidot Anat, *Islamic activism in Turkey since the 1980 military takeover*, Terrorism and Political violence, v.8/2, 1996, pp. 62-74.
140. Lebor Adam, *A heart turned East: Among the Muslims of Europe and America*, London, Little, Brown, 2000, 322 p.
141. Lewis Bernard, *Islamic revival in Turkey*, International Affairs, v.28/1, 1952, pp. 32-45.
142. Lewis Bernard, *The emergence of modern Turkey*, London, Oxford University Press, 1968, 524 p.
143. Liel Alon, *Turkey in the Middle East: Oil, Islam and politics*, London, Boulder, 2001, 253 p.
144. Mango Andrew, *Turkey: The Challenge of a new role*, London, Praeger, 1994, 144 p.
145. McFadden John, *Civil-military relations in the Third Turkish republic*, The Middle East Journal, v. 39, 1985, pp. 69-85.
146. Mardin Şerif, *Religion and social change in modern Turkey: The case of Bediüzzaman Said Nursi*, Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1989, 267 p.
147. Monshipouri Mahmood, *Islamism, secularism and human rights in the Middle East*, London, Boulder, Rienner, 1998, 259 p.
148. Meeker Mickael, *The new Muslim intellectuals in the Turkish republic//Islam in modern Turkey. Religion, politics and literature in a secular state*, ed. R. Tapper, London, Tauris, 1991, pp. 189-219.
149. Narlı Nilüfer, *The rise of Islamist movements in Turkey*, Middle East Review of International Affairs, v. 3/3, 1999.
150. Narlı Nilüfer, *The victory of the Welfare party: A veiled revolution?*, Turkish Daily News, 6 April, 1994, 8 p.
151. Natsume Mieko, *Between the two elections: Developments in Turkish Politics and the Kurdish problem*, Gendai Chuto Kenkyu, 17, 1997, pp. 15-25.
152. Navaro-Yashin Yael, *Faces of the state: secularism and public life in Turkey*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002, 247 p.

153. Olson Robert, *The Kurdish question and Turkish-Iranian relations from WW I to 1998*, Costa Mesa, California, Mazda Publishers, 1998, 105 p.
154. Öniş Ziya, *Turkey in the post-Cold War era: In search of identity*, *The Middle East Journal*, v.49/1, 1995, pp. 48-88.
155. Öniş Ziya, *The political economy of Islamic resurgence in Turkey*, *Third world quarterly*, v.18/4, 1997, pp. 743-766.
156. Öniş Ziya, *Neoliberal globalization and the democracy paradox: The Turkish general elections of 1999*, *Journal of International Affairs*, v.54/1, 2000, pp. 283-306.
157. Öniş Ziya, *Turgut Özal and his economic legacy*, *Middle Eastern Studies*, v.40/4, 2004, pp. 113-134.
158. Özal Turgut, *Turkey in Europe and Europe in Turkey*, Nicosia, K. Rustem & Brother, 1991, 376 p.
159. Özbudun Ergun, *Democratization in the Middle East. Turkey: How far from consolidation?*, *Journal of Democracy*, v.7/3, 1996, pp. 123-138.
160. Özbudun Ergun, *Contemporary Turkish politics: Challenges to Democratic consolidation*, London, Boulder, 2000, 171 p.
161. Özdalga Elizabeth, *East and West as symbols of good and evil. Turkish Muslim intellectuals facing modernity*, *The Middle East viewed from the North*, Papers from the First Nordic Conference on Middle Eastern Studies, Uppsala, 1989, eds. Utas B. & Vikør K.S., Bergen, Alma Mater, Nordic Society for Middle Eastern Studies, 1992, pp. 73-84.
162. Özdalga Elizabeth, *Political Islam – an anomaly of liberal democracy?//Contrasts and solutions in the Middle East*, eds. Høiris O. and Yürükel Sefa Martin, Århus, Århus University Press, 1997, pp. 394-400.
163. Özdalga Elisabeth, *The veiling issue, official secularism and popular Islam in Modern Turkey*, Curzon Press, Richmond, 1998, 105 p.
164. Paçacı Mehmet & Yasin Aktay, *75 years of higher religious education in modern Turkey*, *The Muslim World*, v. 89/3-4, 1999, pp. 389-413.
165. Paul Jim, *The coup*, *MERIP reports*, 93, 1981, pp. 3-4.
166. Pevsner Luccile, *Turkey's political crisis: background, perspectives, prospects*, *The Washington papers*, New York, Praeger, 1984, 140 p.
167. Pettifer James, *The Turkish labyrinth: Atatürk and the new Islam*, London, Penguin press, 1998, 245 p.
168. *Political parties in Turkey*, eds. Barry Rubin and Metin Heper, London, Frank Cass, 2002, 160 p.
169. Pope Nicole & Hugh, *Turkey unveiled: Atatürk and after*, London, J. Murray, 1997, 373 p.

170. Pope Nicole, *Turkey's quiet revolution*, Middle East International, 8 November, 2002, no. 687.
171. Poulton Hugh, *Top hat, Grey Wolf and Crescent: Turkish nationalism and Turkish Republic*, London: Hurst & Company. 1997, 350 p.
172. Raudvere Catharina, *The Book and the roses: Sufi women, visibility and Zikir in contemporary Istanbul*, Stockholm, Bjärnum, 2002, 247 p.
173. Reed A. Howard, *The religious life of Modern Turkish Muslims, Islam and the West*, ed. by Frye N. Richard, Mouton & Co. 'S-Gravenhage, 1957, pp. 109-148.
174. *Rethinking modernity and national identity in Turkey*, eds. Bozdoğan Sibel & Kasaba Reşat, Seattle, University of Washington Press, 1997, 270 p.
175. Rittersberger-Tiliç Helga, *The Alevis and politics in Turkey//Contrasts and solutions in the Middle East*, eds. Høiris O. and Yürükel Sefa Martin, Århus, Århus University Press, 1997, pp. 449-460.
176. Robins Philip, *Turkish Foreign Policy under Erbakan*, *Survival*, v.39/2, 1997, pp. 82-100.
177. Rodinson Maxim, *Mohammed*, London, Allen Lane, 1971, 360 p.
178. Rouleau Eric, *Turkey: beyond Atatürk*, *Foreign Policy*, v.103, 1996, pp. 70-87.
179. Rosenthal Erwin, *Islam in the modern National state*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965, 416 p.
180. Ross Jeffrey, *Politics, religion and ethnic identity in Turkey//Religion and politics in the Middle East*, ed. by Michael Curtis, Colorado, Westview Press, Boulder, 1981, pp. 323-347.
181. Saeed Javaid, *Islam and modernization: a comparative analysis of Pakistan, Egypt and Turkey*, London, Praeger, 1994, 262 p.
182. Sakallıoğlu Ümit Cizre, *Parameters and strategies of Islam-State interaction in republican Turkey*, *International Journal of Middle Eastern studies*, v.28/2, 1996, pp. 531-553.
183. Sakallıoğlu Ümit Cizre, *The anatomy of Turkish military's anatomy, Comparative Politics*, v. 29/2, 1997, pp. 151-166.
184. Salt Jeremy, *Nationalism and the Rise of Islamic sentiment in Turkey*, *Middle Eastern Studies*, v.31/1, 1995, pp. 13-27.
185. Salt Jeremy, *Turkey's military Democracy*, *Current History*, v.98/625, 1999, pp. 72-78.
186. Sami Sedat, *Silent Capitulations: The Kemalist Republic under assault*, New York, iUniverse Inc., 2006, 134 p.
187. Sayyid Bobby, *A fundamental fear. Eurocentrism and the emergence of Islamism*, New York and London, Zed Books ltd., 1997, 185 p.

188. Shils Edward, *Centre and periphery: essays in macrosociology*, Chicago, University of Chicago Press, 1975, 516 p.
189. Schimmel Annemarie, *Islam in Turkey//Religion in the Middle East*, ed. Arberry, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, pp. 68-95.
190. Shankland David, *The demise of republican Turkey's social contract*, *Government and opposition*, v.31/3, 1996, pp. 304-321.
191. Shankland David, *Islam and Society in Turkey*, Huntingdon, The Eothen Press, 1999, 240 p.
192. Shmuelevitz Aryeh, *Urbanization and voting for the Turkish parliament*, *Middle Eastern Studies*, v.32, 1996, pp. 167-176.
193. Stalinsky Steven, *Turkey: A New Al-Qaeda State?* <http://www.frontpagemag.com/Articles/Read.aspx?GUID=9BBF31C1-F540-4CF1-9B70-2A18D497EEED>.
194. *State, democracy and the military Turkey in the 1980s*, eds. Metin Heper & Ahmet Evin, Berlin, Walter de Gruyter, 1988, 265 p.
195. Stirling Paul, *Religious change in Republican Turkey*, *The Middle East Journal*, 12, 1958, pp. 328-342.
196. Stone Michael, *Turkey*, *Middle East Review*, v.19, 1993-94, pp. 119-123.
197. Tachau Frank, *Turkey: The politics of authority, democracy and development*, New York: Praeger, 1984, 227 p.
198. Tachibana Toru, *Two principles on a collision course: Turkey, Kemalism and the Welfare party*, *JIME Review*, v. 10/38, 1997, pp. 102-122.
199. Ter-Matevosyan Vahram, *The Kemalist discourse in Turkey between 1960 and 1980: Challenging the Republican ideology?*, *Turkish and Ottoman Studies*, v. 4, 2006, pp. 85-102.
200. Ter-Matevosyan Vahram, *The Justice and Development Party and the Armenian Community in Turkey: Patterns of cooperation and trust*, paper presented at the Ninth Medirerranean Research Meeting, European University Institute, Montecatini Terme, 2008.
201. Tibbi Bassam, *The renewed role of Islam in the political and social development of the Middle East*, *The Middle East Journal*, v. 37, 1983, pp. 3-13.
202. Tiliç Dogan, *The Turkish media after the 1980s//Contrasts and solutions in the Middle East*, eds. Høris O. and Yürükel Sefa Martin, Århus, Århus University Press, 1997, pp. 401-416.
203. Toprak Binnaz, *Islam and political development in Turkey*, Leiden, Brill, 1981, 164 p.

204. Toprak Binnaz, Politisation of Islam in a secular state: the National Salvation party in Turkey// From nationalism to revolutionary Islam, ed. Arjomand S., London, 1984, pp. 119-133.
205. Toprak Binnaz, The Religious Right, in Irvin C. Schick and E. Ahmet Tonak, eds., Turkey in Transition, New York, Oxford University Press, 1987, pp. 160-186.
206. Toprak Binnaz, The state, politics and religion in Turkey// State, democracy and the military: Turkey in the 1980s, eds. Heper M. & Evin A., Berlin, Walter de Gruyter, 1988, pp. 119-136.
207. Toprak Binnaz, The religious right//The Modern Middle East, ed. By A. Hourani, London, Tauris, 1993, pp. 625-642.
208. Turkey's charismatic pro-Islamic leader, Monday, 4 November, 2002, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/2270642.stm>.
209. Tünay Muharrem, The Turkish new right's attempt at hegemony//The political and socioeconomic transformation of Turkey, eds. Eralp A., Tunay M., & Yeşilada B., London, Praeger, 1993, pp. 11-30.
210. White Jenny, *Islam and democracy: The Turkish experience*, Current History, v. 94/588, 1995, pp. 7-12.
211. White Jenny, *Pragmatism and ideology? Turkey's Welfare Party in power*, Current History, v. 96/606, 1997, pp. 25-30.
212. White Jenny, *Islamist mobilization in Turkey; A study of vernacular politics*, Seattle, University of Washington Press, 2002, 299 p.
213. Yaşar Ali, *The place and the future of secularism in Turkey*, Zeitschrift für Türkeistudien, v.6/1, 1993, pp. 75-90.
214. Yavuz Hakan, *The return of Islam? New dynamics in state-society relations and the role of Islam in Turkish politics*, Islamic World Report, v.1/3, 1996, pp. 82-90.
215. Yavuz Hakan, *Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey*, Comparative Politics, v. 30/1, 1997, pp. 63-82.
216. Yavuz Hakan, *Towards an Islamic Liberalism?: The Nurcu Movement and Fethullah Gülen*, The Middle East Journal, v.53/4, 1999, pp. 584-605.
217. Yavuz Hakan, *Cleansing Islam from the public sphere*, Journal of International Affairs, v.54/1, 2000, pp. 22-42.
218. Yavuz Hakan, *Turkey's Fault lines and the Crisis of Kemalism*, Current History, v.99/633, 2000, pp. 33-38.
219. Yeşilada Birol, Turkish foreign policy towards the Middle East//The political and socioeconomic transformation of Turkey, eds. Eralp A., Tunay M. & Yesilada B., Westpoint, Praeger, 1993, pp. 185-201.

220. Yeşilada Birol, Realignment and party adaptation: The case of the Refah and Fazilet Parties// Political parties and elections in Turkey, ed. Sayari Sabri & Esmer Yılmaz, Boulder, Rienner, 2002, pp. 157-177.
221. Yüksel Edip, *Cannibal democracies, theocratic secularism: The Turkish version*, Cardozo Journal of International and Comparative Law, 7, 1999, pp. 423-471.
222. Zubaida Sami, *Turkish Islam and National Identity*, Middle East Report, n. 199, 1996, pp. 10-15.
223. Zürcher Erik, *Turkey: A Modern History*, London, I.B. Tauris, 1993, 400 p.

Թուրքերեն

224. Ateş ve Toktamış, *Türk-İslam Sentezi*, İstanbul, 1991, 78 s.
225. Bora Tanıl and Can Kemal, *Devlet-Ocak-Dergah*, 13 Eylül den 1990's lara Ülkücü Hareket, İstanbul, 1991, 56 s.
226. Bulaç Ali, Şehir Korucuları, *Zaman*, Ocak 27, 2000, 3 s.
227. Emre Süleyman Arif, *Siyasette 35 Yıl*, İstanbul, Akabe, 1990.
228. Çakır Ruşen, *Ne seriat; ne demokrasi?*, Refah Partisini anlamak, İstanbul; Metis, 1994, 248 s.
229. Atay Falih Refki, *Çankaya*, İstanbul, 1969, 403 s.
230. Mahçupyan Etyen, *Hizballah üzerinden siyaset*, *Radikal*, Ocak 30, 2000, 4 s.
231. Onur Necdet, *Erbakan Dosyası*, İstanbul, İstanbul Yayınevi, 1996.
232. Urgan Mina, *Bir dinozorun anıları*, İstanbul, Yapi Kredi, 1998, 178 s.
233. Ünal Mustafa, *“Hazretler’inin Torunu (Arif Ahmet Denizolgun) Mecliste”*, Aksiyon, Mart 1, 1996, ss. 10-11

Ֆրանսերեն

234. Akbal Oklay, *Les militaires complices de l'islamisme*, *Courrier International*, no. 232, April, 1995, pp. 13-19
235. Birgit Cerha, *Madame le Premier Ministre est une pietre politique*, *Courrier International*, no. 322, April, 1995, pp. 7-14

Գերմաներեն

236. Balandier Georges, *Politische Anthropologie*, München, Nymphenburger, 1972, 226 p.
237. Weber Max, *Soziologie; Weltgeschichtliche Analysen, Politik*, Stuttgart, Kröner, 1964, p. 580.

Պարբերականներ

238. Ազգ, 1997
239. «Դրոշակ», ՀՅԴ պաշտոնաթերթ, 1986, 1987, 1991, 1997
240. Իրան Նամե, 2001
241. Հայասր Երևանից, 1997
242. Հայկական բանակ, 2004
243. Азия и Африка сегодня, 1996, 1998, 2003, 2004
244. Ближний Восток и современность, 1998
245. Вопросы философии, 1986
246. Восток и современность, 2000
247. Востоковедный сборник, 2002
248. Народы Азии и Африки, 1963, 1984
249. Независимая газета, 1997
250. Asian Affairs, 1995
251. BBC, 2002
252. Cardozo Journal of International and Comparative Law, 1999
253. Central Asia and Caucasus, 2004
254. Comparative studies in Society and History, 1998
255. Comparative Political Studies, 1994
256. Comparative Politics, 1997
257. Courier International, 1995
258. Current History, 1995, 1997, 1999, 2000
259. Die Zeit, 1995
260. Electoral Studies, 1997
261. Financial Times, 1996
262. Foreign Policy, 1996
263. Gendai Chuto Kenkyu, 1997
264. Governance, 1990
265. Government and opposition, 1996
266. Index on Censorship, 1982, 1995
267. International Herald Tribune, 1997
268. International Journal of Middle Eastern Studies, 2001
269. International Journal of Turkish studies, 1981, 2001
270. International Journal of Urban and Housing Research, 1998
271. Iran and Caucasus, 2005
272. Islamic World Report, 1996
273. Jerusalem Quarterly, 1986
274. JIME Review, 1997

275. Journal of Democracy, 1996, 1999
276. Journal of International and Comparative Law, 1999
277. Journal of International Affairs, 2000
278. Journal of Muslim Minority Affairs, 1998
279. Mediterranean Politics, 1996
280. MERIA Journal, 1997
281. MERIP reports, 1981
282. Middle East Insight, 1995
283. Middle East Policy, 2002
284. Middle East Report, 1996
285. Middle East Review, 1993-1994
286. Middle East Review of International Affairs, 1999
287. Middle Eastern Studies, 1998, 1995, 1996, 1999, 2004
288. Survival, 1997
289. Terrorism and Political violence, 1996
290. The Economist, 1989, 1997
291. The Middle East Journal, 1958, 1981, 1983, 1985, 1995-1997, 1999
292. The Muslim World, 1999
293. The New York Times, 1999
294. The Washington papers, 1984
295. Third world quarterly, 1988, 1997
296. Times International, 1996
297. Turkish and Ottoman Studies, 2006
298. Turkish Daily News, 1994, 1996
299. Turkey Briefing, 1994, 1995
300. Washington Quarterly, 1997, 1998
301. Washington Report, 1996, 1997
302. World Policy Journal, 1996
303. Zeitschrift für Türkeistudien, 1993, 1994
304. Akşam, 1997
305. Milliyet, 1995, 1997
306. Hürriyet, 1997,
307. Cumhuriyet, 1986
308. Milli Gazete, 1997
309. Finansal Forum, 1997
310. Radikal, 2000
311. Zaman, 2000
312. Today's Zaman, 2008

Հ ա վ ե լ վ ա ծ

Խորհրդարանական և տեղական ինքնակառավարման մարմինների ընտրությունների արդյունքները (1983-2002 թթ.)՝

| Կուսակցություն | Գաղափարական կողմնորոշում | 1983 Խ.Ը. | 1984 Տ.Ը. | 1987 Խ.Ը. | 1989 Տ.Ը. | 1991 Խ.Ը. | 1994 Տ.Ը. | 1995 Խ.Ը. | 1999 Խ.Ը. | 2002 Խ.Ը. |
|--|--------------------------|--------------|--------------|--------------|--------------|--------------|--------------|--------------|--------------|--------------|
| Մայր Հայրենիք կուսակցություն | Աջ-կենտրոն | 45,1 | 41,4 | 36,3 | 21,8 | 24 | 21 | 19,7 | 13,2 | 8 |
| Հանրապետական ժողովրդական կուսակցություն | Չափա-կենտրոն | - | - | - | - | - | 4,6 | 10,7 | 8 | 19,4 |
| Չափա ժողովրդավարական կուսակցություն | Չափա-կենտրոն | - | - | 8,5 | 9,02 | 10,7 | 8,7 | 14,6 | 22 | - |
| Ճշմարիտ Ուղու կուսակցություն | Աջ-կենտրոն | | 13,2 | 19,1 | 25,1 | 27 | 21,4 | 19,2 | 12 | 9 |
| Ժողովրդական կուսակցություն | Չափա-կենտրոն | 30,5 | 8,7 | - | - | - | - | - | - | - |
| Ազգային ժողովրդավարության կուսակցություն | Աջ-կենտրոն | 23,3 | 7,9 | - | - | - | - | - | - | - |
| Ազգային շարժման կուսակցություն | Ազգայնակա-ն | - | - | - | - | - | 7,9 | 8,2 | - | - |
| Բարօրություն կուսակցություն | Իսլամամետ | | 4,4 | 7,2 | 9,8 | 16,9 | 19,09 | 21,4 | - | - |
| Առաքինություն կուսակցություն | Իսլամամետ | - | - | - | - | - | - | - | 15 | |
| Արդարություն և զարգացում կուսակցություն | Չափավոր իսլամամետ | - | - | - | - | - | - | - | - | 34,17 |
| Սոցիալ ժողովրդավարական կուսակցություն | Չափա-կենտրոն | - | 23,9 | 24,7 | 28,6 | 20,8 | 13,5 | - | - | - |

Խ.Ը. – խորհրդարանական ընտրություններ

Տ.Ը. - տեղական ինքնակառավարման մարմինների ընտրություններ