

هویت و جایگاه سیاسی علویان ترکیه

سید عباس هاشمی*

عضو هیئت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

چکیده

جامعه‌ی علویان ترکیه در پی ظهور و حضور در صحنه‌ی اجتماعی و سیاسی این کشور، فراز و نشیب‌های فراوانی را پشت سر گذاشته است. هویت این جماعت دینی، خواسته و ناخواسته، با جامعه‌ی شیعه پیوند خورده و این پیوند پیامدهای مرتبط با خود را از دوران حاکمیت دولت عثمانی تا به امروز به همراه داشته است. جایگاه سیاسی علویان ترکیه در بنبوحه‌ی تحولات جاری منطقه به‌ویژه پس از حوادث سوریه، تحت حاکمیت دولت علوی، کانون توجه ناظران سیاسی قرار گرفت. این توجه در مورد ایران، به عنوان بزرگترین مرکز شیعی جهان و کشوری به غایت تأثیرگذار و متأثر از تحولات منطقه، دوچندان است. بررسی روند درحال تحول نقش علویان در عرصه‌ی سیاسی و اجتماعی ترکیه بخش‌های بنیادین این مقاله را تشکیل می‌دهد.

واژگان کلیدی: علویان، جامعه‌ی دینی، هویت، ترکیه، شیعه، ایران، جایگاه سیاسی

مقدمه

کشور ترکیه، به ویژه از دهه‌ی ۱۹۸۰ تاکنون، تغییرات تعیین‌کننده‌ی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی را شاهد بوده‌است که البته ریشه‌های آن را باید در تحولات دهه‌های پیشین و شروع مهاجرت‌های گسترده مردم از روستاها به شهرهای بزرگ و نیز خارج از این کشور جست‌وجو کرد. جامعه‌ی علوی در کنار اقلیت کُرد و در بسیاری موارد در حلقه‌ها و حوزه‌هایی متداخل با آن، به گونه‌ای شگرف از این امواج مهاجرت و پیامدهای آن تأثیر پذیرفت. پدیده‌ای که از دید برخی ناظران و پژوهشگران باید نام "رنسانس" یا "دگردیسی علوی" بر آن نهاد.

پژوهش درباب علویگری در ترکیه، متأثر از تحولات یادشده، شاهد افزونی چشمگیری بود. علویگری این بار از چشم‌اندازها و دیدگاه‌های جدید مورد بازبینی قرار گرفت و تلاش برای جبران کاستی‌های مشهود در بررسی‌های پیشین را هدف قرار داد. تنوع تعاریف علویگری، طیف وسیعی از دیدگاهها را تحت پوشش قرار می‌داد؛ برخی پیشنهاد می‌کردند که علویگری مذهبی ترکی مربوط به قبل از اسلام است. (Birdoğan, 1990: 13). برخی دیگر وجوه ناسیونالیسم کردی را در آن برجسته ساختند. (Bender, 1991: 47) گروهی دیگر با بی‌ارتباط دانستن علویگری به ملیت، آن را در جایگاه اسلام حقیقی نشانندند. (Keçeli and Yalçın, 1996: 81) دیگرانی ضمن پذیرش نام‌آلوف بودن باورهای علویگری، هرگونه اتصال آن را به اسلام قویاً رد کردند. (Çınar, 2004:232). گروهی دیگر نیز استدلال می‌کنند که علویگری یک دین (مذهب) نیست بلکه تنها یک فلسفه‌ی زندگی سازگار با تفکرات چپ‌گرایانه است. (Yürükoğlu, 199: 306) البته گروهی نیز سرچشمه‌ی علویگری را در باورهای شیعی و لزوم بازگشت به این سرچشمه‌ها جست‌وجو کردند. (Erdenay, 2003) و دوزنمز، (۱۳۸۴: ۲) به دست دادن درکی درست از علویگری در ترکیه و واکاوی میزان نزدیکی هریک از جستارهای یادشده با واقعیت‌ها در گرو آشنایی با چگونگی شکل‌گیری این جریان در این منطقه و تحولات مربوط به آن است.

یک نگاه اجمالی مشخص می‌سازد که جمعیت علویان ترکیه به دلیل عدم درج اطلاعات مربوط به انتساب به مذاهب و فرقه‌ها و نیز گروه‌های قومیتی در بررسی‌های آماری این کشور، از دقت قابل‌اتکایی برخوردار نیست. با این حال تخمین‌های مستقل، جمعیت این گروه را بین ۱۰٪ تا ۳۰٪ جمعیت ترکیه برآورد می‌کنند. گرچه خود علویان این آمار را تا ۴۰٪ نیز اعلام می‌نمایند. تقریباً ۴۰٪ علویان در این کشور کُرد و بقیه عمدتاً ترک هستند، به عبارتی ۲۵٪ کردها و زازاها علویند. بیشتر علویان در مرکز آناتولی زندگی می‌کنند. (Zeidan, 1999: 74)

بررسی هر چند مختصر تاریخی‌چهی علویگری در آناتولی، مدخلی درخور و شایسته‌ای برای بحث در این مورد به نظر می‌رسد.

ظهور علویگری در آناتولی و موضع امپراتوری عثمانی

در خصوص نحوه‌ی شکل‌گیری علویان، شاید بتوان اسلام آوردن قبایل چادرنشین ساکن این ناحیه را از اوایل سده‌ی دهم میلادی، نقطه‌ی آغازین مناسبی در این باب دانست. در سال‌های میان سده‌ی دهم تا اواخر سده‌ی پانزدهم میلادی، اسلام در منطقه‌ی آسیای میانه و آناتولی رو به گسترش نهاد و به تدریج حیات اجتماعی و فکری مردمان آن را متأثر ساخت. باورهای دیرین و آیین‌های سنتی این مردم که بیشتر در منظومه‌های دینی همچون؛ «شمنیسم» و «مانویت» و آیین‌های بت‌پرستی آسیای میانه و در بستر جغرافیای فرهنگی مسیحیت بیزانس جای داشت در معرض جریان گسترده و پرنفوذ تفکر اسلامی قرار گرفت. به باور برخی پژوهشگران علویگری، علویان آناتولی ناتوان از ایستادن در برابر موج فراگیر گسترش اسلام، به ناچار، پرده‌ای از انگاره‌های اسلامی بر باورها و آیین‌های کهن خود کشیدند تا از آسیب تلاطم امواج حاکمیت اسلامی سلجوقی و عثمانی در امان بمانند. بنابراین نگرش، نمی‌توان برای آموزه‌ها و بروزهای اسلامی شیعی یا سنی موجود در علویگری اصلتی قایل شد. چه آن که این همه بر سبیل تقیه و به هدف در امان ماندن از اتهام کفر، زندقه و کژآیینی در دوران سیطره‌ی حاکمیت‌های اسلامی، چونان سپری از سوی علویان، با هشیاری، به خدمت گرفته شد. (Yildirim, 2012, aleviweb.com).

گروهی دیگر اما، پیدایی و دوام علویگری را از آغاز تا انجام، درگرو آموزه‌ها و باورهای اسلامی و به‌ویژه شیعی می‌دانند. به‌باور این پژوهشگران، بدون این انگاره‌ها و مظاهر اصیل، بازشناسی و تمییز آیینی به نام علویت ناشدنی است.^۱ پرداختن مشروح‌تر به مراحل نخستین پیدایی و رشد علویگری در آناتولی اگرچه درک بهتری از این جامعه به دست خواهد داد اما آشکارا از گنجایش این مقاله بیرون است. بر این پایه بحث در این مورد را از دوران تشکیل امپراتوری عثمانی و به‌ویژه تأثیر صفویه بر انگاره‌های علوی پی‌می‌گیریم.

علویان، صفویه و امپراتوری عثمانی

شکل‌گیری، نیروگرفتن و سرانجام حاکمیت سلسله‌ی صفوی در ایران و در همسایگی آناتولی، هویت و سرنوشت علویگری را به‌شدت متأثر ساخت. شاه اسماعیل با بهره‌گیری از نارضایتی علویان از حاکمان عثمانی و عدالت‌خواهی ایشان، و با اتکا به انگاره‌ی "مهدویت"، عقاید شیعی امامیه را - که دست‌کم از زمان جدش «شیخ حیدر» جنبه‌ای رسمی و علنی یافته بود - در باورهای علوی نهادینه کرد، به گونه‌ای که ادبیات و آیین علوی مشحون از آموزه‌ها و باورهای شیعی اثنی عشری است. (اصغر حیدری، ۱۳۸۹، صص ۶۳ - ۸۶)

در این میان، تاج «دوازده ترک سرخی» که شاه اسماعیل بر سر مریدان و خلفایش می‌نهاد و نشانه‌ی دوازده امام بود، سبب تثبیت نام «قزلباش» برای او و مریدانش در تاریخ شد. بعدها نیز "قزلباش" نام همه‌ی علویانی شد که در سرزمین عثمانی می‌زیستند. حکومت عثمانی نیز آنان را قزلباش و به سبب خارج بودن از اسلام اهل تسنن با القابی نظیر رافضی، ملحد و زندیق یاد کرده و ایشان را به عنوان غیر مسلمان محکوم و منکوب می‌کرد.

درواقع از قرن شانزدهم میلادی [نهم هجری]، علویان (قزلباش‌ها) از دیدگاه حکومت عثمانی، مردمی بد دین بودند که به واسطه‌ی حمایتشان از صفویان، تهدیدی سیاسی به شمار می‌رفتند. (درسلر، ۱۳۹۰) و نیز (Melikoff, 1999: 5)

در اواخر سده‌ی شانزدهم میلادی، پس از سست شدن پیوند علویان با صفویان، تحت فشار دولت عثمانی، علویان در روستاهای دورافتاده‌ی آناتولی و نیز بخش‌هایی از مناطق کردنشین شرق منزوی شدند و این روند کم و بیش طولانی به جدایی و دوری هرچه بیشتر آنان از آموزه‌های شیعی به ویژه شریعت و آداب مبتنی بر فقه شیعی منجر شد. باطنی‌گری که صفت همزاد این طریقت بود به مرور ژرفا و گستره‌ای فزونتر در آن یافت. (شهبازیان، ۱۳۸۲، صص ۷۶-۸۰)

رویکردهای عمومی علویگری در سال‌های پایانی امپراتوری عثمانی و به‌ویژه دوره‌ی جمهوریت و آتاتورک، نشانه‌هایی از وجود زمینه‌های پیشینی در باب سکولاریزم و اومانیزم را، که در جای خود بدان پرداخته خواهد شد، مشهود می‌سازد.

آغاز جمهوریت

پس از سقوط امپراتوری عثمانی و روی کار آمدن جمهوریت، پای فشردن آتاتورک بر قطع ارتباط ترکیه‌ی نوین با گذشته‌ی عثمانی و به تبع آن اسلامی - سنی خود، به نوعی فرصت تنفس را برای علویگری، که از ابتدا سر ناسازگاری با این انگاره‌ها داشت، فراهم آورد. نخبگان "کمالیست" در پی تأسیس جامعه و ملتی مدرن با تعاریف، معیارها و ارزشهای غربی به‌ویژه بر پایه‌ی سکولاریزم بودند؛ هم بدین سبب علویان از همان آغاز دوره‌ی جمهوریت، به عنوان یکی از پشتیبانان دولت وارد عمل شدند. آتاتورک در خلال جنگهای استقلال از علویان درخواست یاری و پشتیبانی نمود و اعلام کرد، علویان در رژیم‌ی که تأسیس خواهد شد از آزادی مذهب و عبادت برخوردار خواهند بود. (Özlem, 2011: 76)

اگرچه سیاست کلی کمالیست‌ها دایر بر تعطیلی تمامی اماکن عبادی و تکیه‌ها و درگاه‌ها، صرف نظر از وابستگی آنها به مذاهب و فرقه‌های مختلف، علویان و آیین‌های آنان را نیز تحت تأثیر قرار داد، با این حال علویان به حمایت از دولت ادامه دادند. (Okan, 2004: 95) اما این امیدواری با تأسیس سازمان امور دینی، «دیانت» در سوم مارس ۱۹۲۴ به ناامیدی بدل گشت و این سازمان به عنوان مانعی در برابر تحقق خواسته‌های علویان عمل کرد. هدف تیم مؤسس

جمهوریت، انتقال وابستگی‌های دینی جامعه به وابستگی‌های ملی بود. به همین علت، مظاهر دینی از جمله تکیه‌ها و درگاه‌ها با این استدلال که با حکومت نوین سکولار در تضاد هستند موقوف گردیدند تا عنصر دین از سیاست‌های رسمی دولت زدوده شود. در واقع گروهی با توجه به این رویکردها بر این باورند که دوره‌ی جمهوریت در یک نگرهی کلی، به نوعی ادامه‌ی وضعیت تبعیض‌آمیز برای علویان به سبب استمرار حاکمیت اسلام سنی در لوای لایسیم بود. از نظر این دسته، مسلمانان سنی مذهب همچنان به عنوان هسته‌ی اصلی ملت‌سازی باقی ماندند و "ترک بودن" نیز در ارتباط با میراث مسلمان اهل سنت تبیین و تعریف شد. (Neyzi, 2002: 137) در نتیجه علویان که مدعی مبارزه و جانفشانی برای یک کشور مدرن و سکولار بودند در گفتمان مسلط نوین جمهوریت به عنوان "دیگری" و "غیرخودی" باقی ماندند.

دوران تک حزبی

در خلال دوره‌ی تک حزبی یعنی سال‌های ۱۹۲۳ تا ۱۹۵۰ و حاکمیت حزب «جمهوری خلق»^۱، گونه‌ای از نظام شهروندی - که با هدف تأسیس ملتی یکدست و همگون انطباق داشت - طراحی شد، نظامی که نماینده‌ی آن شهروندانی مدرن، سکولار، وطن‌پرست و ناسیونالیست و البته واکنده از اسلام بود. (İçduygu and Keyman, 99: 143). سازمان "دیانت" نیز در راستای همین هدف کلی و برای تضمین کنترل دولت بر حوزه‌ی امور دینی تأسیس شد.

علی‌رغم ادعای دولت مبنی بر اجرای بی‌کم و کاست اصل "جدایی دین از سیاست"، در عمل چنین نبوده و همچنان که از متون احکام دادگاه عالی قانون اساسی نیز استنتاج می‌شود؛ جدایی دین از سیاست در ترکیه، بار معنایی جدایی کامل دین از سیاست را ندارد، بلکه در این نوع جدایی - که در عین حال مختص جامعه‌ی ترکیه نیز هست - دولت به عنوان تنظیم‌کننده‌ی حوزه‌ی تفسیری و اجرایی دین عمل می‌کند که در این نقش، دولت مسئولیت احیای دین و حتی تفسیر دین را به شکل مستقیم برعهده دارد. این دخالت مستقیم دولت با هدف جهت‌دهی و حتی یکسان‌سازی هویت دینی در جامعه انجام می‌شود. این سیاست چیزی جز تضعیف پایه‌های عقیدتی علوی به وسیله‌ی آموزش تعالیم اسلامی حنفی و ساخت‌وساز مساجد سنی در روستاها و مناطق علوی‌نشین نبوده است. (Mazlumder, ۱۳۹۱: ۱۲۰) به هرحال با شروع دوره‌ی چند حزبی، صحنه‌ی سیاسی و اجتماعی ترکیه و به تبع آن جامعه‌ی علوی وارد مرحله‌ای جدید شد.

دوره‌ی چندحزبی

در ۱۴ می ۱۹۵۰ حزب دموکراتیک^۲ با کسب ۵۳,۳ درصد آرا به حاکمیت رسید. دوره‌ی حاکمیت این حزب از جهاتی برای علویان پراهمیت بود. سیاست گسترش کشاورزی این حزب علویان را، که در آن زمان بیشتر در مناطق روستایی ساکن بودند، تحت تأثیر قرار داد. از سوی دیگر تعطیلی تکیه‌های علوی و یکه‌تازی اسلام سنی باعث دوری علویان از حزب جمهوری خلق در دوران حاکمیت آن شده بود. اما در انتخابات عمومی سال ۱۹۵۷ علویان دوباره آرای خود را متوجه حزب جمهوری خلق نمودند و یکبار دیگر بر حمایت از سکولاریسم پای فشردند. علت این تغییر جهت را باید در بازگشت به سیاست‌های دینی سنی حنفی‌محور از سوی حزب دموکراتیک دانست. (Site mbölükbaşı, 95)

با بروز اتفاقات یاد شده، بخش سکولار جامعه‌ی ترکیه به‌ویژه قشر روشنفکر علویان به این باور رسید که صحنه‌ی سیاسی آن زمان، تهدیدی بزرگ برای جمهوری و در واقع کودتا علیه ارزشهای لایسزم و کمالیسم است. بر پایه‌ی همین احساس خطر، ارتش به عنوان نگهبان اصلی نظام نوین و سکولار ترکیه کودتای می ۱۹۶۰ را سازماندهی و عملیاتی کرد. پس از این تجربه، می‌توان گفت سکولاریزم، به عنوان عنصر کلیدی مشخص‌کننده‌ی تمایلات سیاسی بخش قابل توجهی از افسشار روشنفکر جامعه‌ی علوی عمل کرده است. جامعه‌ی اهل سنت، علویان را در این کودتا و نیز کودتاهای مشابه بعدی ارتش به عنوان شریک و یا دست‌کم پشتیبان، گناهکار دانسته است. (کولوچ، ۱۳۹۰، ص ۱)

پس از کودتای ۱۹۶۰، فرماسیون سیاسی جدیدی در ترکیه پدید آمد. جنبش‌های چپ به موازات گسترش در سراسر دنیا، صحنه‌ی اجتماعی ترکیه را نیز متأثر ساخت. علویان و به‌ویژه جوانان علوی در پی آگاهی از آموزه‌های سوسیالیستی، وارد فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی تغذیه شده با این ایدئولوژی شدند.

پدیده‌ی قابل توجه دیگر در این سال‌ها شکل‌گیری موج مهاجرت از روستاها به شهرها بود. شماری از علویان روستایی که به شهرها مهاجرت کردند موفق به تحصیل در دانشگاه‌ها شدند و در روندی پرشتاب، درگیر جنبش‌های چپ‌گرای پاگرفته در دانشگاه‌ها و اطراف آن گردیدند. هم ساختار فرهنگی و هم سبک زندگی علویان، آنان را از تشکلهای و انجمن‌های جناح راست - که دارای تمایلات ناسیونالیستی ترک، و یا مذهبی سنی بودند - دور می‌ساخت. موج مهاجرت در ترکیه در یک بازه‌ی زمانی کوتاه سبب تشکیل حلبی‌آبادها شد که مراکز مناسبی برای تبلیغ انگاره‌های سوسیالیستی و جذب جوانان و افسشار کم‌درآمد به‌ویژه در میان علویان و کردها، به گروه‌های چپ‌گرا بود. (Şükri, 2005: 34)

بدین ترتیب، نوعی پیوستگی و همبستگی میان علویان ساکن در این حلی آبادها و مناطق حاشیه‌ای و فقیرنشین شهرها با گروه‌های چپ‌گرا شکل گرفت. این اوضاع و احوال جامعه‌ی علوی را به ورود فعال در صحنه‌ی سیاسی تشویق کرد و به این ترتیب حزب «اتحاد بزرگ ترکیه» ۳ به رهبری «تحسین برکمان» ۴ از سوی علویان تأسیس شد. البته هدف اعلام‌شده‌ی این حزب دعوت تمامی شهروندان جمهوری ترکیه به وحدت و حفظ اتحاد و انسجام ملی ترکیه در قالب یک ملت و یک زبان، و محافظت از ارزش‌های آتاتورکی همچون؛ سکولاریزم و دموکراسی بود. (Özlem, 2011: 80)

با همه‌ی این احوال، حزب اتحاد ترکیه در هیچ یک از انتخابات عمومی که در سال‌های بعد برگزار شد نتوانست به پیروزی دست یابد. مهم‌ترین علت ناکامی این حزب را می‌توان در ابراز تمایلات چپ‌گرایانه‌ی موازی از طرف «بلنداجویت» رهبر وقت حزب "جمهوری خلق" ۵ و ارائه‌ی شعارهای مشابه با حزب "اتحاد بزرگ" در مورد مسایل اجتماعی دانست. (Özlem, 2011: 83)

حزب اتحاد بزرگ ترکیه تحت تأثیر آموزه‌ها و جاذبه‌های سوسیالیستی و کمونیستی نتوانست علویان را سازماندهی و در برابر سیل جنبش‌های چپ‌گرا ایستادگی کند و سرانجام، در پی کودتای ارتش در سال ۱۹۸۰ توقیف و تعطیل شد و کاملاً از صحنه‌ی سیاسی ترکیه خارج شد. (Massicard, 2005: 43)

به هر ترتیب، با شکست حزب اتحاد بزرگ ترکیه، بیشتر علویان دیگر بار به سوی جنبش‌های چپ‌گرای حامی حزب جمهوری خلق رو آوردند و حتی برخی از آنان جذب تمایلات چپ افراطی شدند.

دلیل اصلی برای حمایت بسیاری از علویان از حزب جمهوری خلق این است که این حزب با سکولاریسم عجین شده است. به طور خلاصه، اکثریت علویان، فراتر از چپ بودن، نوعی دولت‌گرایی ۷ را دنبال کرده‌اند. با این که علویان از حزب جمهوری خلق رنجیده شدند و در دوره‌ی تک‌حزبی به حزب دموکراتیک رأی دادند، اما دل‌بستگی آنان به حزب جمهوری خلق هرگز تغییر نکرده است. (Belge, 1992: 159)

جوانان علوی، تحت تأثیر سیاست‌های پوپولیستی حزب جمهوری خلق، گرایش چپ خود را در قالب این حزب به اجرا درآوردند. از دیدگاه «رضا زلیوت» ۸، نویسنده‌ی نامدار علوی، گرایش و وابستگی جوانان علوی به جناح چپ نوعی هویت خواهی است. (in: Zelyut, 1993: 99) از این منظر، علویان که مدتها به خاطر اعتقادات و فرهنگ خود توسط اهل سنت نادیده گرفته شدند هویت خود را در میان گرایش‌های چپ جست‌وجو کردند. بنابراین، علویان با پنهان‌کردن مذهب خود و درآمیختن با گرایش‌های چپ به جایگاهی در جامعه دست یافتند.

چپ‌گرایی با شیوه‌ی زندگی علوی عجین شده و به یک عنصر از هویت آنان تبدیل شده است. در نتیجه، یک پیوستگی میان سوسیالیسم و علویگری به وجود آمد.

در انتخابات ۱۹۷۵ و سپس ۱۹۷۷، حزب «حرکت ملی» ۸ به پارلمان راه پیدا کرد و اقدامات ایده‌آلیستی خود را آغاز نمود و این امر عواقب ناخوشایندی برای چپ‌گرایان داشت. این حزب که به‌ویژه از جانب اهل سنت و ملی‌گرایان پشتیبانی می‌شد، کردها و علویان را هدف قرار داد و حملات به علویان را در سال ۱۹۷۸ در مناطق علوی‌نشین «ملاتیا»، «سیواس»، «قهرمان مرعش»، «چوروم» و دیگر شهرها رهبری کرد. (Özlem, 2011: 85)

در پی کودتای سال ۱۹۸۰، به طور کامل فضای سیاسی در ترکیه تغییر کرد و یک سیستم حکومتی مبتنی بر آنچه که در فرهنگ سیاسی معاصر ترکیه به «سنتز ترکی - اسلامی» مشهور است اجرا شد. رژیم نظامی هر نوع ایدئولوژی به جز کمالیسم را ممنوع کرد و اعمال یک سیستم حکومتی ترکی - اسلامی آغاز گردید. هم‌زمان، عوامل کودتای نظامی همه‌ی سازمان‌های علوی تاسیس شده پس از ۱۹۶۱ را به برتری‌طلبی متهم نموده و علویان را برای تمامی رویدادهای غم‌انگیز مقصر دانستند. در نتیجه، فرهنگ و آداب و رسوم علوی مورد هدف قرار گفت و سازمان‌های علوی از هر نوع، در معرض تعطیلی قرار گرفتند. در ورای بسیج علوی که در دهه‌ی ۱۹۹۰ آغاز شد، این زنجیره از محرومیت‌ها و تبعیض‌ها نهفته است. (Bozarslan, 2004: 66)

زمینه‌های منفی سیاسی و اقتصادی به‌وجود آمده پس از سال ۱۹۸۰، عمیقاً بر علویان تأثیر گذاشت. کمونیسم ممنوع اعلام شد و دکتترین دولت بر سنی‌گرایی و ترک‌بودن مبتنی گردید. سنتز مورد نظر نشان می‌دهد که فرهنگ ملی بر پایه‌ی ترک‌بودن و اسلام سنی ساخته شد و هدف این بود که جامعه‌ی ترکیه بر این ایدئولوژی مجتمع شود و به اصطلاح از هر نوع گسست ایدئولوژیک جلوگیری گردد. این دکتترین جدید همچنین سیستم آموزش و پرورش ترکیه را به طور چشم‌گیری تغییر داد. بر اساس قانون اساسی سال ۱۹۸۲، کلاس‌های تعلیمات دین در آموزش ابتدایی اجباری شد، و این موضوع یکبار دیگر علویان را به طور جدی با آشفتگی مواجه ساخت. این کلاس‌ها به طور کامل بر مذهب اهل تسنن متمرکز شده بود و هیچ مجالی برای آیین علوی قائل نبود. به این ترتیب، سازمان دیانت روز به‌روز قوی‌تر شد و در یک دوره‌ی زمانی کوتاه، تعداد مساجد سنی به‌ویژه در روستاهای علوی‌نشین افزایش یافت و امامان آموزش‌دیده در مدارس امام خطیب به روستاهای علوی فرستاده شدند.

با به قدرت رسیدن حزب «مام میهن» ۹ تحت رهبری «تورگوت اوزال» در ۱۹۸۳، انجمن‌ها و اجتماعات یک بار دیگر اجازه‌ی فعالیت یافتند و گروه‌های دینی و قومی آزادی عمل بیشتری پیدا کردند. علاوه بر این در سال ۱۹۹۱ تورگوت اوزال قانون ممنوعیت زبان‌های غیر از ترکی را ملغی کرد. بسیج و هویت‌خواهی علوی توسط یک حزب سیاسی که در ۱۹۹۵ با

حمایت نخبگان علوی تأسیس شد مورد پشتیبانی قرار گرفت. در یکم سپتامبر ۱۹۹۵ "جنبش آشتی دموکراتیک" ۱۰- که یک حزب سیاسی علوی بود - به رهبری «علی حیدر وزیر اوغلو» تأسیس شد. اما بیشتر علویان بر این باور بودند که تأسیس یک حزب سیاسی فرقه‌ای یا مذهبی، به لحاظ سیاسی زیان‌آور است؛ لذا از این حزب پشتیبانی نکردند و ترجیح دادند که به احزاب سیاسی بزرگ و فراگیر رأی دهند. با این حال، ایجاد یک حزب سیاسی علوی، بدون شک نشانه‌ای از اهمیت و قدرت بسیج علوی بود. (Özlem, 2011: 86)

یکی دیگر از رخدادهای این دوره افزایش فعالیت‌های اسلامی و ظهور پدیده‌ی انقلاب اسلامی در ایران بود. اما نکته‌ی قابل توجه در این مورد، عکس‌العمل نه چندان موافق روشنفکران سکولار علوی در قبال این تحول است. درک این مسأله تنها با توجه به پیشینه‌ی اسلام سنی- گرای در این کشور امکان‌پذیر است. هر حرکت اسلام‌خواهانه در ترکیه از سوی علویان، احتمال بازگشت سیطره‌ی اسلام شریعت‌گرای سنی مشابه وضعیت عثمانی را افزایش می‌داد و یک تهدید تلقی می‌شد. بر این پایه، علویان دیگر بار شروع به سازمان‌دهی خود نمودند. روند سازمان‌دهی علوی که در ترکیه از سر گرفته شده بود، در اروپا نیز آغاز شد.

هم‌زمان با این فرایند سازمان‌دهی، علویان "بیانیه‌ی علوی" ۱۱ را در ۱۵ مه سال ۱۹۹۰ منتشر کردند. در این اعلامیه، درخواست اصلی علویان به رسمیت شناختن آزادی‌های مذهبی خود (با تأکید بر این واقعیت که علویگری فرقه‌ای از اسلام است) و پذیرش واقعیت علویگری توسط سازمان‌های دولتی بود.

بدین ترتیب، در آغاز دهه‌ی ۱۹۹۰، چندین انجمن علوی تأسیس شد و آیین جمع دیگر بار به اجرا درآمد. (Özlem, 2011: 85) با این حال، این انفجار هویت‌خواهی تحت تأثیر حوادث بعدی دچار آسیب شد و علویان در نهایت باز مجبور به پذیرش سبک زندگی اجتماعی همگون با جامعه بودند.

دوره‌ی حاکمیت اسلام‌گرایان

عمر کوتاه دولت اربکان و ائتلافی بودن آن با «تانسو چیلر» از حزب «راه راست» ۱۲، مجال چندانی برای تحلیل سیاست‌های عملی آن در قبال علویان باقی نمی‌گذارد. به این جهت، تعامل اسلام‌گرایان و علویان در دوره‌ی نسبتاً طولانی حاکمیت حزب عدالت و توسعه ۱۳ اهمیت بیشتری دارد. رفتارهای دولت اسلام‌گرای حزب عدالت و توسعه را در قبال علویان، می‌توان از دو منظر مورد واکاوی قرارداد؛ نخست، برداشت آنان از نقش علویان به عنوان یکی از پشتیبانان اصلی رژیم کمالیستی و دیگری، استلزامات تمایلات لیبرالیستی این حزب همسو با روند الحاق به اتحادیه‌ی اروپایی.

برپایه‌ی نگره‌ی نخست، علویان به همدستی و دست‌کم سکوت همراه با رضایت در کودتاهای ارتشِ نگهبان نظام کمالیستی، بر ضد اسلام‌گرایان، متهم می‌شوند. این اتهام به‌ویژه در مورد آخرین تلاش ارتش در انجام کودتا بر علیه دولت منبعث از حزب عدالت و توسعه در سال ۲۰۰۷ - که به «ارگنه‌کن» مشهور شد - نمود بیشتری یافت.

علویان معتقدند که درباره‌ی مسأله‌ی حمایت علویان از کودتا، برخوردهای اغراق‌آمیزی می‌شود. در حالی که ۹۹ درصد حامیان کودتا متعلق به جامعه‌ی اهل سنت بوده‌اند، اما به عنوان متهم شناخته و محکوم نمی‌شوند. به باور آنان علویانی که از کودتای ۲۸ فوریه حمایت کردند، نه بر اساس باورهای علوی، که به عنوان کمالیست و مارکسیست‌های علوی‌الاصل، آن را مورد حمایت خود قرار دادند. (کولوچ، همان، ص ۳)

این برداشت حزب عدالت و توسعه منجر به بروز واکنشهایی ضد علوی از سوی رهبران آنان شد. این تقابل به‌ویژه در چند سال اخیر و در پی اتخاذ مواضع خصمانه از سوی دولت و حزب عدالت و توسعه علیه سران علوی نظام سیاسی سوریه افزونی و گسترش یافته‌است. در این راستا علویان ترکیه به دفاع و حمایت از حکومت علوی سوریه بر مبنای هم‌کیشی و هم‌باوری (علی رغم برخی تفاوت‌ها در ریشه‌ها و باورها) متهم شده‌اند. (دومبی، ۱۳۹۱)

از سوی دیگر و در سال‌های اخیر، حزب عدالت و توسعه به موازات تغییر نگرش‌های حزب در باب لیبرالیسم و همسو با تمایل به نقش‌آفرینی در چارچوب ترتیبات سیاسی و امنیتی اروپایی در منطقه و آرمان الحاق به اتحادیه‌ی اروپایی (<http://www.akparti.org.tr>) و در نتیجه استنزام عملکرد در محدوده‌ی استانداردهای آن، مجبور به اعمال تغییراتی در رفتار خود در قبال اقلیت‌های این کشور به طور کلی، و علویان به طور ویژه شده‌است. در واقع ایجاد و افزایش آگاهی علویان در خصوص امکان بهره‌گیری از ابزار اتحادیه‌ی اروپا برای پیشبرد اهداف خود در الزام دولت کنونی به اعمال تغییرات در نگرش نسبت به علویان (هرچند ناخواسته و روبنایی) مؤثر بوده‌است. (چویک، ۱۳۹۱، ص ۶)

در این راستا، حزب عدالت و توسعه که از سال ۲۰۰۳ بر دولت حاکمیت یافته بود، دو پروژه را با نام "توسعه و شکوفایی" ۱۴، با هدف پیدا کردن راه حل برای مشکلات فرهنگی و سیاسی علویان و کردها راه اندازی کرده‌است. این پروژه‌ها یکی "توسعه و شکوفایی کرد" ۱۵ و دیگری "توسعه و شکوفایی علوی" ۱۶ هستند که بعداً به نام "توسعه‌ی دموکراتیک" یا "اتحاد و برادری ملی" ۱۷ مشهور شدند. هدف اعلام‌شده برای این پروژه کمک به پیدا کردن پاسخی به مطالبات کردها و علویان و ایجاد بستری است که در آن حقوق سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی این دو گروه مورد بررسی قرار گیرد.

در این زمینه می‌توان به اقداماتی همچون؛ حضور اردوغان در مراسم عاشورا، حضور رئیس سازمان دیانت ترکیه به همراه مفتی استانبول در یکی از جمع‌خانه‌های علوی و وعده‌ی به

رسمیت شناختن این مکان‌ها به عنوان عبادتگاه‌های مجزا و خاص علویان اشاره کرد. (Milliyet, December 24, 2008)

گذشته از این، بخش‌های کوتاهی در خصوص معرفی علویگری در کتب تعلیمات دینی گنجانده شده و برخی از کتب علوی نیز از جانب سازمان دیانت ترکیه به چاپ رسیده است. اما شاید مهمترین اقدام از این گونه را بتوان تشکیل کارگاه‌های علوی ۱۸ در سال ۲۰۰۹ دانست. از سال ۲۰۰۹ تا کنون، ۱۶ کارگاه با مشارکت دادن بنیادها و مؤسسات مختلف برگزار شده است. این کارگاه‌ها با هدف بررسی جزئیات خواسته‌های علویان و انتقال اطلاعات دقیق و هدفمند به دولت، در چارچوب روند توسعه‌ی دموکراتیک آن تشکیل شده است. (SETA Policy Report, 2010: 3)

در یک جمع‌بندی کلی، «طلحه کوسه» خواسته‌های علویان را از دولت ترکیه در این گزارش نهایی به شرح زیر آورده است:

- علویگری باید به عنوان یک انجمن اعتقادی پذیرفته شود و قانوناً در همه‌ی زمینه‌ها در برابر تبعیض، تأمین و تضمین گردد.
- کلاس‌های اجباری دینی مبتنی بر اسلام سنی باید لغو شود.
- جمع‌خانه‌ها باید به عنوان مکان‌های رسمی عبادت به رسمیت شناخته شوند.
- بخش دین از برگه‌های شناسایی اتباع ترکیه برداشته شود.
- برابری واقعی در تدوین و اعمال قانون تأمین شود.
- کلاس‌های درس اجباری "دین و اخلاق (سنی محور) حذف و تنها به عنوان رشته‌های انتخابی تعیین گردد.
- ساخت مساجد (سنی) در شهرک‌های علوی متوقف شود.
- تکیه‌ها از وزارت توریسم جدا و به اداره‌ی بنیادهای علوی ملحق شوند.
- سازمان اداره‌ی امور دینی (دیانت) تعطیل، یا بخش امور دینی علویگری نیز در آن تأسیس گردد.

• هتل «مادیماک» شهر «سیواس» به موزه تبدیل شود. (Köse, 2010 : 22)

با این حال واکنش جامعه علوی، اگرچه نه به گونه‌ای یکدست، اما در مجموع و به صورت کلی، بیشتر بیانگر ناکافی و حتی غیرصادقانه دانستن این اقدامات بوده است. در ادامه به ارزیابی موضع علویان در قبال رفتار و رویکرد دولت اسلام‌گرا پرداخته می‌شود.

علویان و دولت اسلام‌گرا

نگرش کلی علویان به روی کارآمدن احزاب اسلام‌گرا در ترکیه را می‌توان در قالب هراس آنان از بازگشت هژمونی سنی‌گرایی دوران امپراتوری عثمانی مورد ارزیابی قرارداد. قدرت‌گرفتن احزاب اسلام‌گرا، به‌ویژه پس از آشکار شدن تمایلات نوعثمانی‌گرایانه در این احزاب و خاصه

حزب عدالت و توسعه در سال‌های اخیر، به نگرانی علویان در این مورد افزوده‌است. آنان بر این باورند، همان‌گونه که عدالت و توسعه در زمینه‌ی سیاست خارجی، پی‌گیر احیای دوفاکتوی حوزه‌ی اقتدار دولت عثمانی در قالب گسترش قدرت نرم و نفوذ ترکیه در منطقه است، در بخش سیاست داخلی نیز احیای هویت ملی ترکی - سنی را سرلوحه‌ی اقدامات خود قرار داده و بر این اساس به دنبال تحلیل و هضم هویت علوی در این هویت است. (Kalin, 2003: 26)

از این رو، شمار زیادی از علویان اقدامات دولت به منظور نشان‌دادن بازنگری در رویکردها و رفتارها را نوعی سیاست‌بازی و برنامه‌ریزی بلندمدت برای حذف هویت مستقل و غیرسنی علویان قلمداد می‌کنند و آن را در راستای خروج و انحراف از رویکرد اساسی جمهوری، که مبتنی بر وفاداری به دموکراسی و سکولاریسم است، ارزیابی می‌نمایند. علویان سازمان امور دینی (دیانت) را به تلاش برای هضم آنان در اکثریت سنی متهم می‌کنند، امری که متناقض با اصول قانون اساسی است؛ قانونی که مبتنی بر برابری و عدم تبعیض، و بر اساس باورهای دینی تدوین شده است. درواقع به نظر آنان از بدو تشکیل جمهوری ترکیه تاکنون، معیار دولت در تعریف مذهب علوی متأثر از موازین تسنن بوده است. طبیعتاً از این منظر، مذهب علوی به عنوان یک آیین متفاوت، نوعی انحراف از هنجارهای تسنن محسوب می‌شود. علویان، سازمان امور دینی را ابزاری حکومتی می‌دانند که در پی حفظ سلطه‌ی اهل تسنن و آسیب‌پذیر کردن آنهاست. (درسلر: ۱۳۹۰، ص ۲) بر همین اساس در جریان انتخابات سال ۲۰۰۷، «عزالدین دوغان» رهبر بنیاد علوی، از علویان درخواست کرد که به حزب جمهوری خلق رأی دهند چرا که به اعتقاد وی حزب عدالت و توسعه نظم سکولار کشور را از میان خواهد برد. (Today Zaman, July, 18, 2007)

بخش‌هایی از جامعه‌ی علوی نیز جستاری هم‌سو و مؤید دولت را اتخاذ نموده و اقدامات اخیر حزب عدالت و توسعه را در راستای رسمیت بخشیدن به هویت علوی مثبت ارزیابی کرده‌اند. البته آنها علویان را به عنوان یک شاخه‌ی مستقل فرهنگی و در قالب کلی اسلام سنیدر نظر گرفته‌اند. این گروه با درک تبعات در نظر گرفته شدن علویان به عنوان اقلیت، و محرومیت‌های اجتماعی ناشی از آن، از جمله؛ بیرون ماندن از شمول بودجه‌ی قابل توجه سازمان دیانت و نیز برای خلاصی از پرسش‌های نوظهور و روزافزون جامعه‌ی علوی، به‌ویژه جوانان و اقشار تحصیل‌کرده در زمینه‌ی مسایل اعتقادی و آداب دینی، در یک انتخاب سرنوشت‌ساز میان انگاره‌های آشکارای ملهم از اسلام شیعی و بهره‌بردن از تسهیلات مترتب بر نفی اصالت این انگاره‌ها، انضمام علویگری به وجه غالب و تحت حمایت دولت یعنی اسلام سنی/حنفی را برگزیده‌اند. در این انتخاب البته رویکردهای لیبرالیستی و سکولاریستی حزب عدالت و توسعه در سال‌های اخیر بی‌تأثیر نبوده‌است. (چاموراغلو، ۱۳۸۵، ص ۲۸)

با این حال، بخشی از جامعه‌ی علوی بدون این‌که صادقانه‌بودن اقدامات دولت را باور داشته باشند، بر بایستگی نگاهبانی و ژرفابخشی به هویت غیرسنی و حتی گاه غیراسلامی (اعم از شیعی یا سنی) علویان تأکید دارند. برخی از این دسته علویان، به ویژه اقشار به‌شدت سکولار بر یک هویت مبتنی بر ارزش‌های دوره‌ی روشنگری اروپا همچون انسان‌مداری و سکولاریسم و برابری زن و مرد پای می‌فشرند. آنان به صراحت تأکید می‌کنند که علویگری خارج از اسلام و در واقع مجموعه‌ای از باورهای اومانیستی است که انسان را به جای خدا نشانده‌است و او را تقدیس می‌کند.

آنان با اتکا به جستارهای نوین در باب شهروندی و هویت در قالب مبحث کلی جهانی‌شدن به دنبال تأمین و تضمین برخورداری علویان از حقوق مدنی بر مبنای حقوق اجتماعی و قضایی دموکراتیک و بشری هستند. به باور این گروه از روشنفکران علوی، فرآیند جهانی‌شدن معنای تازه‌ای به اصل شهروندی بخشیده و کل جهان را تحت تأثیر قرار داده است. این مفهوم که با عنوان "شهروندی مبتنی بر قانون اساسی" بیان شده است، زمینه‌ی بازچینش طبقات اجتماعی، تقویت تحرک اجتماعی و افزایش مطالبات سیاسی و اجتماعی هویت‌های قومی، مذهبی، و جنسیتی را فراهم آورده است. (Keyman, 2004: 33)

علویان و تشیع

نگاهی به آیین‌ها، باورها و متون مقدس علوی، ارتباط و انطباق آنها با آموزه‌ها و انگاره‌های شیعی را انکارناپذیر می‌نماید. در باور علوی «بویروک‌ها» عموماً فرموده‌های امام جعفر- صادق (ع) هستند، حتی اگر در اسناد مستقیم آنها به امام ششم شیعیان تردید وجود داشته باشد. (Öz, 1996: 263) اما مهم در این میان، چونان که گفته‌شد، باور پایدار خود علویان در طول سده‌های متمادی است که بر این ارتباط پای فشرده‌اند. گذشته از این، سامان آیین‌ها و ترتیب آداب مذهبی علوی نیز کاملاً برگرفته از ارکان و اعداد مقدس شیعی است. واقعه‌ی کربلا و بزرگداشت آن از جمله‌ی آیین‌های نهادینه‌شده و پایدار علویگری بوده است و همچنان با شور و شوق تمام برپا داشته می‌شود. (دونمز، همان و Shindeldecker, 1998) بر پایه‌ی همین مستندات انکارناشدنی، گروهی از جماعت علوی بر تعلق علویگری به مذهب شیعه پای می‌فشرند. آنان وجود برخی انگاره‌ها و باورهای غالی‌گرایانه و نامنتطبق بر آموزه‌های شیعه به ویژه شیعه‌ی اثنی‌عشری (جعفری) را حاصل تزیینات دولت عثمانی و سپس کمالیست‌ها و قطع ارتباط علویان آناتولی با پایگاه‌های اصلی فقه و حکمت شیعی در زمان صفویه و بعد از آن دانسته‌اند (قاسمی، ۱۳۸۱، ص ۵۴)

«صایم ساواش» در کتاب "علویگری در آناتولی در قرن شانزدهم" می نویسد: «بدون تردید باید گفت اگر عثمانی‌ها به سیاست شرقی توجه نکرده و در غرب مانده بودند آناتولی یکپارچه شیعه شده بود. تنها و تنها سیاست خشن عثمانی‌ها در قتل قزلباشها، کنترل مرزها و فشارهای فراوان بر مردم این نواحی و کوچ های اجباری به قبرس و بالکان سبب شد تا رابطه‌ی میان آنان و صفویان قطع شود».

در آناتولی مناطقی بود که اکثر ساکنان آن را قزلباشان تشکیل می‌دادند که از آن جمله «سلانیک» و «وارنا» بود. آنان در بالکان هم بودند. برخی از شهرهایی که شمار قزلباش‌ها در آن زیاد بود عبارت بود از: «سیواس»، «توکات»، «ادنا»، «ازمیر»، «مانیسا» و «بوردور». در یک مورد در "دفاتر مهمه" - که شامل گزارش‌های دیوان اداری عثمانی است - آمده است: «ترک‌های آن نواحی همگی طرفدار قزلباشها بوده‌اند». منطقه‌ی آناتولی جایی که «اوزون حسن» و شاه اسماعیل و «سلیم» بر سر آن نزاع داشتند، همین شرق آناتولی بود. مردم این نواحی دولت عثمانی را غاصب دانسته و صفویه را منجی خود می‌دانستند. (Savaş, 2002) در www.historylib.com/

با این حال در سال‌های اخیر و تحت تأثیر مدرنیسم و گاه به دلیل فشارهای دولت (همان‌گونه که پیشتر ذکر شد)، برخی از روشنفکران سکولار علوی هم‌زمان با تلاش برای جدا نشان دادن علویگری از اسلام به طور کلی، در نفی ارتباط ذاتی علویگری با تشیع به طور ویژه کوشیده‌اند. اصطلاح "علویگری بدون علی(ع)" ۱۹ در همین راستا در سالهای اخیر وارد ادبیات مرتبط با این جماعت شده‌است. به باور این دسته از روشنفکران، تمامی آموزه‌های علوی که رنگ و بوی شیعی دارند به گونه‌ای عرضی و نه اصیل، به ناچار و از باب تقیه، به هدف جلوگیری از نابودی کامل هویت ناهمگون علوی با دین رسمی (اسلام سنی) وارد باورهای علوی شده‌اند و حفظ هویت مستقل علوی در آن دوره مستلزم پذیرش این انگاره‌ها برای در امان ماندن از اتهام الحاد و زندقه از جانب عثمانیان بوده است. هم بر این پایه، اصرار دارند که به لحاظ تاریخی پذیرش این آموزه‌ها با افزایش فشار دولت عثمانی در پی شکست شاه اسماعیل در جنگ چالدران (۱۵۱۴ میلادی) استلزام یافته و پیش از آن هرگز در آموزه‌ها و باورهای علوی نبوده است. (Yıldırım, 2012, aleviweb.com)

«فایق بولوت» (نویسنده‌ای علوی از همین گروه) اثر جنجالی خود را با عنوان "علویگری بدون علی" ر سال ۱۹۹۷ منتشر ساخت. او معتقد است که علویگری یک ایمان، فرهنگ و شیوه‌ی زندگی غیراسلامی و خارج از اسلام است. به نظر وی، بسیاری از نویسندگان در باب علویگری، نه با ذهن و فکر علمی، بلکه تحت فشار ایمان، تولید فکر می‌کنند. مناقب‌نامه‌های برجای مانده از پدران را داده‌های علمی می‌انگارند، چنین نویسندگانی توانایی خلاصی یافتن از عقده‌ی کربلا را ندارند. با این حال، راه روشنگری علویان نه از مسیر گرفتن انتقام کربلا، بلکه

از طریق موضع‌گیری عالمانه و مدرن در برابر هرگونه ارتجاع و شریعت‌خواهی تأمین می‌شود.
(Faik Bulut, 1997, Back cover)

برخی از این روشنفکران علوی حتی درخصوص نام این جماعت یعنی "علوی" (به ترکی Alevi) نیز از نقطه نظر انتساب به حضرت علی (ع) تشکیک نموده آن را برگرفته از واژه‌ی (Alev) به معنی شعله‌ی آتش دانسته‌اند؛ در نتیجه "علوی" را نه به معنی منسوب یا دلباخته‌ی علی (ع) بلکه به معنی شیفته یا منتسب به آتش و شعله‌های آن، که تعبیری از سوزندگی "عشق به همه‌ی انسانها" است گرفته‌اند. (Bulut, Ibid: 65) به نظر می‌رسد بخشی از بدنه‌ی دولت ترکیه و البته غرب، در راستای نهادینه‌کردن رقیب‌انگاری تشیع و تسنن در معادلات منطقه‌ای، بر رواج و چیرگی این رویکردها در جامعه‌ی علوی تأکید دارند و آن را مورد تشویق و پشتیبانی قرار می‌دهند.

البته این گونه نگرش‌ها علی‌رغم ترویج از سوی برخی علویان، واکنش شدید گروه‌های دیگر علوی را برانگیخته است. به تعبیر آنان: «علویگری بدون علی چگونه ممکن است؟ علویگری بدون علی همچون یهودیت بدون موسی (ع)، مسیحیت بدون مسیح (ع)، اسلام بدون محمد (ص) یا مارکسیسم بدون مارکس و ... است». (KARACAAHMET SULTAN DERNEĞİ,) (Uzum, 2004: 75 _ 104 ک. ن. 81 Soru 2011: هم‌چنین)

نتیجه‌گیری

بررسی بسیاری از موارد طرح‌شده در آثار روشنفکران علوی، سه واقعیت را درخصوص "خودآگاهی" علوی مشخص می‌سازد؛ نخست، این آثار و ادبیات استدلال می‌کنند که علویان همواره تحت ستم دولت سنی عثمانی بوده‌اند. دوم آن‌که، علویان از طریق یک پیمان همکاری و اتحاد با دولت کمالیستی سعی کردند تا از به حاشیه رانده‌شدن توسط دولت تحت حاکمیت سنی‌ها خلاصی یابند. و سرانجام این‌که، علویان امروزه وارد مرحله‌ی دیگری از اپوزیسیون در برابر دولت پساکمالیستی شده‌اند که به نظر آنان، حمایت روزافزونی را از گروه‌های ضد سکولار به عمل می‌آورد، گروه‌هایی که بالقوه دشمن علویان به شمار می‌روند.

درواقع به‌رغم آن‌که به نظر می‌رسد علویان شیوه‌ای حمایتی نسبت به حزب عدالت و توسعه اتخاذ کنند، باور غالب در آنان همچنان این است که حزب عدالت و توسعه یک سیاست مبتنی بر سنی‌گرایی را به اجرا گذارده، و لذا گفتمان آن را صادقانه نمی‌دانند. به باور بسیاری از نویسندگان علوی، علویان به دلیل آن‌که از سوی اکثریت اهل سنت جامعه ترکیه مدت‌ها به عنوان "دیگری" و بیگانه تلقی و به دلیل ساختار مذهبی و فرهنگی متمایز خود از جامعه طرد شده‌اند، موضعی مخالف در برابر دولت گرفته‌اند.

گذشته از این به نظر می‌رسد جامعه‌ی علوی دارای ساختاری ناهمگن است و ایده‌ها و سازمان‌های متعدد و متمایزی در این جامعه وجود دارد. این تمایزات عامل مهمی در چگونگی

تلقی و تعریف علویان از علویگری شده است. به عنوان مثال؛ درحالی که انجمن «پیرسلطان ابدال» ۲۰ علویگری را به عنوان یک شیوهی زندگی و فرهنگ تعریف می‌کند، بنیاد «جمع» ۲۱ استدلال می‌کند که علویگری یک دین یا فرقه است. این شیوه بنیاد جمع را به سمت گرایش‌های جناح راست متمایل می‌کند درحالی که انجمن پیرسلطان ابدال به جناح چپ نزدیک‌تر است. این عدم تجانس، بدون شک، باعث سخت‌تر شدن گردآمدن علویان به زیر یک سقف و در نتیجه تکثر خواسته‌های آنان می‌شود.

و نکته‌ی آخر و البته مهم‌تر به ارتباط علویگری و تشیع بازمی‌گردد. چونان که گفته‌آمد، دور ماندن متوالی علویان از منابع و مراکز علمی و فقهی شیعی، به سبب تضییقات شدید عثمانیان و ادامه‌ی آن در دوره‌ی جمهوریت، به تدریج منجر به کمرنگ‌شدن عناصر و به‌ویژه آیین‌ها و اعمال مبتنی بر فقه شیعی درآنان گردیده است. این پدیده به‌ویژه در شهرها و در میان اقشار تحصیل‌کرده و روشنفکر علوی نمود و بروز بیشتری دارد و باورهای اصیل اسلامی - شیعی در نزد این دسته جای خود را به گرایش‌های مدرنیستی مبتنی بر سکولاریزم و چپ‌گرایی داده است. با این حال، جداکردن علویگری از مفاهیم و نشانه‌های شیعی، تقریباً غیرممکن است و تلاش‌های فراوان دولت و نیز روشنفکران سکولار علوی در این زمینه توان رسوخ به عمق جامعه‌ی علوی را، به‌ویژه در روستاها، نیافته‌است. بازگرداندن این جریان اصیل شیعی به سرچشمه‌های آن البته در گرو تلاش مضاعف و پیگیر مراکز مرتبط علمی و فرهنگی، همراه با بهره‌گیری از شیوه‌های کارآمد و روزآمد است.

یادداشت‌ها

۱- برای مطالعه بیشتر در زمینه تاریخ علویان ر.ک. یاشار اوچاق، ۱۳۸۵، صص ۱۵۹-۱۸۹

2- Cumhuriyet Halk Partisi, CHP

3- Demokrat Parti, DP

4- Büyük Birlik Partisi, BBP

5- Hasan Tahsin Berkman

6- Cumhuriyet Halk Partisi, CHP

7- Etatism

8- Milliyetçi Hareket Partisi, (MHP)

9- Anavatan Partisi_ ANAP

10- Demokratik Barış Hareketi_ DBH

11- Alevi Bildirgesi

12- Doğru Yol Partisi, DYB

13- Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP

14- Açılım Projesi

15- Kürt Açılımı

16- Alevi Açılımı

17- Demokratik Açılım" / "Milli Birlik ve Kardeşlik Projesi"

- 18-Alevi Çalıştay
- 19-(Alisiz Alevilik)
- 20- Pir Sultan Abdal Dernegi
- 21-CEM Vakfi

کتابنامه

الف- منابع فارسی

- حیدری، اصغر. (زمستان ۱۳۸۹)، «مذهب شیخ صفی‌الدین اردبیلی» مجله‌ی تاریخ در آیین‌های پژوهش، سال هفتم، شماره‌ی چهارم.
- درس‌ر، مارکوس / مترجم: علی کالیراد، (اربی‌هشت ۱۳۹۰). «جدال بر سر مذهب در ترکیه، علوی‌گرایی در برابر سنی‌گرایی دولت سکولار». ماه‌نامه‌ی علوم انسانی مهرنامه، سال دوم، شماره‌ی یازدهم.
- شهبازی، عبدالله. (آذر ۱۳۸۲). «بکتاشیه و عشاق صهیون». نشریه‌ی تاریخ فصلنامه‌ی زمانه، سال دوم، شماره‌ی ۱۵ (۵ صفحه - از ۷۶ تا ۸۰)
- فلاح، رحمت‌الله، «اهداف و چالش‌های راهبردی ترکیه در تحولات سوریه»، در: <http://www.basirat.ir/news.aspx?newsid=239043>
- قاسمی، محمدعلی. (بهار ۱۳۸۱). هویت علوی، مجله‌ی مطالعات راهبردی، شماره‌ی ۱۵ صص ۲۵۰ - ۲۵۹
- کولوج، شنول. (بی تا). علویان، کودتای ۲۸ فوریه و ظهور حزب عدالت و توسعه، برگردان: سیدعلی قائم مقامی - ایران بالکان (ایربا)
- مارینی، آرینگبرگ ولانتازا مترجم: برومند اعلم، عباس. (پاییز و زمستان ۱۳۸۷). علویان ترکیه و علویان سوریه؛ شباهت‌ها و تفاوت‌ها. نشریه‌ی تاریخ اسلام (دانشگاه باقرالعلوم) شماره‌ی ۳۵ و ۳۶، صص ۲۰۱ - ۲۲۸.
- متین، اسماعیل (۱۹۹۹). قانون اساسی علوی‌گری، رایزنی فرهنگی ج.ا.ا. در ترکیه، مؤسسه‌ی انتشاراتی آکیوز، استانبول.
- مجموعه مقالات، سری جدید؛ شماره‌ی ۴ اردیبهشت ۱۳۹۱، زیر نظر: ابوالحسن خلیج منفرد، رایزن فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آنکارا
- سبحانی، ت. (زمستان ۱۳۵۵). «حاجی بکتاش ولی و طریقت بکتاشیه». مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی تبریز. از صفحه ۵۰۵ تا ۵۴۶.

ب- منابع لاتین

1. Alevis Vote based on individual decision. (2007, July 18). *Today Zaman* .

2. Aslan, Ş. (2005). *1 Mayıs Mahallesi 1980'den Önce Toplumsal Mücadeleler ve Kent*. İletişim Yayınları.
3. Belge, M. (1992). *"Sol", Geçiş Sürecinde Türkiye*,. (I. C. Tonak, Ed., & N. Satlıgan, Trans.) İstanbul: Belge.
4. Birdoğan, N. (1990). *Anadolu'nun gizli kültürü, Alevilik* . Hamburg: Hamburg Alevi Kültür Merkezi.
5. Bozarslan, H. (2003). Alevism and the Myths of Research: The Need for a New Research Agenda. In P. White, & J. Jongerden (Eds.), *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview*. Leiden: Brill.
6. Bozarslan, H. (2004). *Histoire de la Turquie*. Paris: 'onremporaïne. : La Découverte.
7. Bulut, F. (1997). *Ali'siz Alevilik*. Ankara: Doruk Yayınları.
8. Çamuroğlu, R. (1992). *Günümüz Aleviliğinin Sorunlar*. İstanbul: Ant Yayınları.
9. CEM Dergisi. (1966). (1), 23 24.
10. Çınar, E. (2004). *Aleviliğin gizli tarihi: demirin üstünde karınca izi*. İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi.
11. DABF bağlı kuru. (2008). *Alevi-Bektaşî İnancının Esasları* (1 ed.). Danimarka: Redaksiyon & kapak: Feramuz Acar, Yayınevi: Kendi Yayını, Basımevi: www.lasertryk.dk, Baskı: 1. Baskı.
12. Dierl, A. J. (1991). *Anadolu Aleviligi*. Ant: İstanbul.
13. Dönmez, R. Ö. (2011). *Societal Peace and Ideal Citizenship for Turkey*. Lexington Books.
14. Dressler, M. (2008). Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Turkish Alevism. *Journal of the American Academy of Religion* , Vol. 76 (No. 2), pp. 280–311.
15. Ekinci, M. (2002). *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*. İstanbul: Beyan Yayınları.
16. Erdenay, O. (2003). *Alevilik* . Al-i Taha Yayınları.

17. Erdenay, O. (n.d.). *Alevilik'te Allah İnancı*. Retrieved 1 28, 2013, from islamkutuphanes:
http://www.islamkutuphanesi.com/turkcekitap/online/Erenler3/3-alevilikteallah.html#_ednref44
18. Göner, Ö. (2005). *The Transformation of the Alevi Collective Identity, Cultural Dynamics*.
19. İçduygu, Ahmet and Keyman, Fuat. ((1998 1999)). Globalleşeme, Anayasallık ve Türkiye’de Vatandaşlık Tartışması. *Dogu-Bati* (5), pp. 143-155.
20. kalın, I. (2008). Turkey and The Middle East: ideology or Geopolitics? *Pvirate view, no . 13* , p. P 26.
21. Keçeli, Sakir & and Yalçın, Aziz . (1996). *Alevilik-Bektasilik açısından din kültürü ve ahlâk bilgisi*. Ankara: Ardıç Yayınlar.
22. Keyman, F. (2004, November 21). Çokkültürlü Anayasal Vatandaşlık. *Radikal* , 33.
23. Kongar, E. (n.d.). *Küreselleme, Mikro Milliyetçilik, Çok Kültürlülük, Anayasal Vatandaşlık*. Retrieved 01 09, 2012, from http://www.kongar.org/makaleler/mak_kum.php
24. Köse, T. (March, 2010). *Alevi Opening and the Democratization Initiative in Turkey*. SETA Foundation for Political, Economic and Social Research,, Report No: 3. SETA Policy Report.
25. Martens, S. (Summer, 2009). *Bein Alevi in Turkey-Discursive Unity and the Contestation of Communal Boundaries -1980-5009*. Department of History, SIMON FRASER UNIVERSITY.
26. Massicard, E. (2005). *L ‘Autre Turquie. Le inouvement aléiiste ci ses territoires*. Paris: PUF.
27. Melikoff, I. (1999). *Bektasilik/Kizilbaslik: Tarihsel Bolunme ve Sonuclari in, Alevi Kimligi*. (E. O. T. Ollson, Ed.) Istanbul: Tarih Vakfi Yurt Yayinlari.

28. Neyzi, L. (2002). 'Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity, and Subjectivity in Turkey', *Comparative Studies in Society and History*.
29. Okan, M. (2004). *Türkiye'de Alevilik*. İstanbul: Imge Kitabevi.
30. Savaş, S. (2002). *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*. İstanbul: Vadi Yayınları.
31. Sezgin, A. (2003 (in: Özlem Göner, The Transformation of the Alevi Collective Identity, Cultural Dynamics 2005 17: 107)). *Sosyolojik Açıdan Alevilik Bektaşilik*. İstanbul: Yeni Türkiye.
32. Shindeldecker, J. (1998). *Turkish Alevi Today*. Şahkulu Sultan Vakfı.
33. Sitembölükbaşı, Ş. (1995). *Türkiye de İslamın Yeniden İnkişafı (1950-1960)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
34. *SORU 81: Alisiz Alevilik Olur mu?* (2011). Retrieved from www.karacaahmet.com/sorularla-alevilik/soru-81-alisiz-alevilik-olur-mu-.htm
35. *Turkish Mass Media Bulletin*. (2008, 06 07-09). Retrieved 11, 22, 2012, <http://www.cyprus.gov.cy/MOI/pio/pio.nsf/All/7457F7086B6D20D2C225746300379ADE?OpenDocument>
36. Üzüm, İ. (2002, Kış). Batılıların Alevilik İle İlgili Çalışmalarda İslâm Dışı Öğeleri Öne Çıkarmaları. *Marife Dergisi no 3*, pp. 143-154.
37. Üzüm, İ. (2009). *İnançtan Külte: Alevîlikte Oniki İmam İnanç*", *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*.
38. Uzun, I. (2004). Sah-I Merdan Murtaza Ali: Kültürel Alevi kaynaklarına Gore Hz Ali Tasavvuru. *İslam Araştırma Dergisi, Sayı 11*, pp. 75- 104.
39. Watts, N. (2000, Fall). Relocating Dersim: Turkish State-Building and Kurdish Resistance, 1931-1938. *Perspectives on Turkey*, 23, pp. 5-30.
40. Yaman, A. (n.d.). *Aleviliğin Yazılı Kaynakları ve Alevi Buyrukları Hakkında*. Retrieved 11 23, 2011, from <http://www.alevibektasi.org>
41. Yasar Ocak, A. (1999). *Kalenderiler, Yuzyillar*. Turk Tarih Kurumu.

42. Yıldırım, A. (n.d.). *Alevilik İslam dışıdır*. Retrieved 12 26, 2012, from <http://www.aleviweb.com/forum/archive/index.php/t-29537.html>
43. Yürükoğlu, R. (1990). *Okunacak en büyük kitap insandır: tarihte ve günümüzde Alevilik*. Istanbul: Alev Yayınları.
44. Zeidan, D. (1999, December). The Alevi of Anatolia. *Middle East Review of International Affairs Vol. 3, No. 4* .
45. Zelyut, R. (1993). *Aleviler ne yapmalı? Şehirlerdeki Alevilerin sorunları-çözümleri*. Istanbul: Yön Yayıncılık.

