

論文

現代トルコの多様性承認を巡る政治

—公正発展党政権下におけるアレヴィ問題を事例に—

井口有奈

序論

この論文は、アレヴィ問題 (Alevi sorunu) という文化的多様性に起因する社会問題の視点から、公正発展党 (Adalet ve Kalkınma Partisi) 政権下におけるトルコ社会の変容のダイナミズムの一端を描き出すことを目的とする。

2002年、政治的イスラーム復興運動にその起源を持つ公正発展党が総選挙において地滑りの勝利を収めて以来、トルコは10年以上に渡って同党の安定的な単独政権の下で急速な経済発展を遂げてきた。この好調な経済に裏付けられた高い政権支持率を背景に、公正発展党政権は、従来の多様性に対して抑圧的な国家体制に対して抜本的な改革を行ってきた。またEU加盟実現のための法制度改革の必要性も、国家体制の見直しを後押ししてきた。

トルコ共和国は、建国から10年余りが経った1937年から、世俗主義を国是として憲法に明記してきたイスラーム地域唯一の世俗主義国家として知られる。トルコ語でライクリッキ (laiklik) と呼ばれるトルコ型の世俗主義は、フランスのライシテを語源とし、公的空間からの宗教の排除を柱とする極めて厳格な性質を持っていた。またトルコにおける世俗主義の特徴は、それだけでなく、宗教を国家管理の下に置く点にあった¹。近年、トルコではこのような厳格な世俗主義に対して信教の自由の観点から厳しい批判が起こり、より緩やかでリベラルな世俗主義のあり方へ移行すべきという意見が、社会の様々な層から主張されるようになってきている²。

また、公正発展党政権以降に積極的に取り組まれたもう一つの問題が、従来国家に対する脅威として抑圧されてきた民族的、文化的多様性に起因する様々なレベルの社会問題の解決であった。そのために開始されたのが、一般にデモクラティック・アチュルム (Demokratik Açılım) と呼ばれる融和政策である。アチュルムとはトルコ語で「開く」を意味する動詞 açmak に由来し、問題の打開のためのイニシアチブを意味する。政権が2期目に入った2007年後半から段階的に開始されたアチュルムは、クルド問題やアレヴィ問題をはじめとするトルコ社会

の民族的、文化的多様性に根差す諸問題を包括的に取り上げ、従来の国家主義的な体制の民主化の文脈の中でこれらに取り組むことを目指すものであった。公正発展党政権がアレヴィの集団的アイデンティティを公的に取り上げたことは、一方でアレヴィ社会における政治的亀裂を深刻化させつつある。

まず、そもそもこのアレヴィ (Alevi) とはいかなる人々を指すのだろうか³。トルコにはクルド人を始め、多くの言語的、民族的マイノリティが存在する。しかし、この論文において取り上げるアレヴィは、これらの言語的、民族的マイノリティとは性質を異にするグループである。アレヴィという語は、イスラーム地域において広くはムハンマドの娘婿であるアリーを敬愛する人を意味する。またより狭義には、アリーを特別に神聖視するイスラームの少数派、シーア派に属する人々を指すこともある。しかしトルコにおいては、スンニー (あるいはスンナ派) から見て異端的と見なされてきたアナトリア半島の諸グループを包括的に指す名称として、20世紀以降に次第に一般的となっていく⁴。

トルコの総人口におけるアレヴィの割合は明らかにされていない。代表的なアレヴィ研究者の一人であるドレスレルの用いた推定に従えば、アレヴィはトルコの人口の約15%程度を占める⁵。それらの現在一般にアレヴィと呼ばれる人々の中には、近代以前にはクズルバシュ (Kızılbaş)、ベクターシー (Bektaşî) などの名称で呼ばれていた複数のグループが含まれている⁶。また民族的には、多数派のトルコ系の人々と約3割程度を占めると考えられているクルド系のアレヴィとが含まれており、実質的には異なる文化的伝統を保持している⁷。

同様に、アレヴィは政治的主張においても多様である。まず、世俗的なトルコ社会において、全てのアレヴィがアレヴィ・アイデンティティを重視し、スンニーとは異なる集団として承認されることを望んでいるわけではない。宗教的カテゴリーによって公的に市民を区別することは、不相当だと考えられるからである。このようなアレヴィ・アイデンティティの承認に消極的であるか、はっきりとそれを望まない人々にとっては、公正発展党による取り組みは根本的に問題性を孕んでいる。

その一方で、スンニー市民との平等という観点から、国家によるアレヴィ・アイデンティティの承認を望む声が高まっていることも事実である。トルコにおける世俗主義は国家によるイスラームの管理という側面が強く、事実上イスラームと国家とは密接に結びついてきた。例えば、礼拝の導師であるイマームはトルコでは全て公務員であり、その給与は税金から支払われている。彼らは国家の提供する公共サービスの一環として、礼拝を執り行うのである。しかしアレヴィはスンニーと異なり一日五回の礼拝という習慣を持たず、モスクにも行かないため、事実上トルコの宗教的公共サービスは専らスンニー市民のみを益していることに

なる。アレヴィ市民は、このような現状を市民的平等に反するとして厳しく批判している。国家による公的承認の獲得は、公的な補助金の支給に繋がるため、一般に比較的財政基盤の弱体なアレヴィ系団体にとって重要な意味を持っている⁸。しかし、この公的承認がどのように行われるべきかを巡っては、これらアレヴィの集団的アイデンティティを重視する人々の間でも意見は大きく分かれている。

公正発展党政権によって開始されたアレヴィ問題への取り組みに積極的に参加したのは、アレヴィの集団的アイデンティティに自覚的であり、その公的承認を望んでいるアレヴィ系団体およびアレヴィ市民だと考えられる。その意味では、現在の枠組みはアレヴィ社会の一つの潮流に対する応答という側面が強く、十分に包括的なものとは言えない面もある。しかしながら、アレヴィ問題がトルコ国内の公的な場において議論されたのは、アレヴィ・アチュルム (Alevi Açılımı) が初めてであり、そこで整理された「アレヴィ問題」のあり方は、今後のアレヴィ政策の方向性に重大な影響を与えるものと考えられる。そのため、この論文では、公正発展党政権の主導によりアレヴィ・アイデンティティの承認へ向けた試みとして行われたアレヴィ・アチュルムにおける問題の枠組みと現状の分析に焦点を当てていく。

第I章 「アレヴィ」概念の起源とトルコ民族主義

アレヴィ・アイデンティティの復興現象を巡っては、主にトルコと、アレヴィ系移民の多いドイツを始めとしたヨーロッパにおいてすでに多くの研究業績がある。とはいえ、本格的な学問的研究が行われ始めてから日が浅く、多文化主義論、アイデンティティ論、市民社会論など様々な領域に渡ってアレヴィを扱っている先行研究はまだ十分に体系的に整理されているとは言い難い状況にある。

ヴォルホフ (Karin Vorhoff) によるアレヴィ系出版物の言説研究は、社会問題としてのアレヴィ・アイデンティティの復興に関する先駆的業績の一つである⁹。ヴォルホフの研究は、アレヴィ問題をトルコ社会の発展と都市化に伴う極めて今日的な課題として提示した。アレヴィに限らず、いわゆる「市民社会」におけるアイデンティティの政治は、90年代以降のトルコ研究にとって極めて重要なテーマとなっていく。例えば、トルコにおけるイスラーム復興運動をムスリム社会に独自の市民運動として捉えたヤブズ (Hakan Yavuz) は、それをテイラー (Charles Taylor) の言う承認の政治の一種として捉えている¹⁰。世俗的で均質的な国民像を押し付ける国家体制に対する異議申し立てという意味において、スンニー・マジョリティのイスラーム復興運動と、アレヴィ・アイデンティティの復興とは同じ地平に置かれているのである。

ただし、アレヴィ・アイデンティティの復興を、承認を巡る政治として理解するとき、常に研究者を悩ませてきたのが、アレヴィ・アイデンティティとされるものの定義の不明確さと、実社会における政治的分裂であった。そのため、研究者はアレヴィ性に関する極めて煩瑣な記述を繰り返すこととなった。例えば次のようなものである。

アレヴィとは何かを描き出すことは困難である。何故なら、全てのアレヴィが承認していると考えられるものは何一つないからである。政治的にも文化的にも、社会的傾向においても、ある意味の包括的な自覚的意識についても、何一つ一般に共通する要素はない。一定の儀礼形式や規則、シンボルがアレヴィ・コミュニティの集団的空間を形作ってはいるものの、実際に行われている社会的関係や情緒、思想、そして行動などは、極めて重層的であり複雑なものである。アレヴィが何を共有し、アレヴィズム(Alevism)がそれに応じた何を有しているのかは、あまりにもしばしばアレヴィズムに関する互いに競合する描写を生み出してきた¹¹。

ただ、このようなアイデンティティの曖昧さにも関わらず、アレヴィの人々が何故アレヴィとして政治的要求を行うことを選択してきたのか、あるいはせざるを得なかったのか、という問題の歴史的コンテクストはこれまで十分に明確ではなかった。従来、1980年代に社会的に顕著となっていたイスラーム復興運動への危機意識がその触媒の役割を果たしたという説明がしばしばなされている。ただ、それだけでは、元来不明確なアレヴィ・アイデンティティが何故世俗的なトルコ社会で大きな社会的影響力を持つようになっていったのか、という点を十分に説明していない。

このような学問的状況の中で、ドレスレルによる系譜学的手法を用いた研究は、現在の「アレヴィ(また抽象名詞としてアレヴィ文化の総体を表すアレヴィリキ、Alevilik)」概念の起源を歴史的に辿ることによって、それがトルコ民族主義の形成に伴って生まれた近代的かつ政治的な概念であることを明らかにした¹²。彼の研究は、アレヴィ問題をトルコ民族主義形成との関わりから批判的に理解しようとしたほとんど初めての試みであり、本論文にとって重要である。そのため、以後やや詳しく、彼の提示したアレヴィ問題の歴史的コンテクストについて整理したい。

ドレスレルによれば、アレヴィという名称がクズルバシュやベクターシーの総称の意味で用いられるようになったのは20世紀以降のことである。特に、1912年のバルカン戦争の発生によってオスマン主義と呼ばれた多文化主義的国家像が

最終的に崩壊していくのと並行して、イスラームを国民統合の核とする色彩の濃い初期のトルコ民族主義が昂揚していく。その中で、スンニーが近代的な意味での「正統」として位置づけられるのと同時に、「異端」とされる諸グループの総称としてのアレヴィ概念が、徐々に形成されていった。また、この時期から、クズルバシュやベクターシーの文化はイスラーム化以前の「純粋なトルコ民族文化」と考えられるようになり、中央アジアからアナトリア半島に至るトルコ民族の歴史的連続性を証明するものとして、民族主義的観点から称揚された。この2つのプロセスは、フアド・キョプリュリュ (Fuad Köprülü) を代表とする歴史学者らによって進められ、トルコの極めて民族主義的な公定史観の形成にとって周辺的ではあるが不可欠の要素として展開していったのである¹³。

ドレスレルの研究の要点は、アレヴィ概念の形成が、当該グループに属する人々をトルコ民族主義に取り込む役割を果たしたことを明らかにした点にある。

民族主義的言説は、アレヴィの再命名により、問題のグループをトルコ民族国家の枠組みに統合するのみならず、彼らがイスラーム的性質を持っていることを断定的に主張した。とはいえ、このイスラームは異端であると宣言されはしたが。このことにより、かつてはクズルバシュと呼ばれた現在のアレヴィを、明示的にはトルコ民族性 (Turkishness) によって、暗黙にはムスリム性 (Muslimness) によって認識される一つの国家の中に統合しうるレトリックが提供されることとなった¹⁴。

現在のアレヴィ問題が、ドレスレルの提示するように、トルコ共和国建国前後に形成された近代的なアレヴィ概念の上に構築されたものであるとするならば、様々なグループを包摂し、一般的定義の困難な性質を持つアレヴィという概念が、何故政治的アイデンティティとして有効であったのかを理解することができる。つまり、アレヴィ概念そのものは建国期からトルコの政治的言説の中に存在し、アレヴィ・アイデンティティの名目下ではないにせよ、人々を政治運動へ動員してきたのである。1970年代に激化した左右のイデオロギー対立は、ある程度、アレヴィとスンニーとの対立でもあった¹⁵。ただ、このアレヴィ概念は、長い間アレヴィ自身の手でその内実を満たされることはなかった。言い換えれば、アレヴィ・アイデンティティが政治運動の表舞台に現れるようになって初めて、アレヴィ文化の真正性を巡る議論が沸き起こったのである。

アレヴィ問題を初めて公式に取り上げた公正発展党による取り組みが、アレヴィ文化をないものとして扱ってきたトルコ政府の大きな方針転換であったことは間違いない。しかし、このような変化は、かつてはむしろ国家体制の世俗的イ

デオロギーと親和的であったアレヴィ社会に何をもたらそうとしているのだろうか。トルコの支配的言説としての世俗主義、民族主義に埋め込まれてきた存在としてアレヴィ・アイデンティティを想定した上で、大きく変容しつつある現状について共時的考察を行うことにより、その葛藤の本質がどこにあるかをより明確に把握することができるものとする。

第Ⅱ章 トルコ共和国の「世俗的イスラーム」とアレヴィ問題

イスラームとトルコ民族主義との関係は、共和国建国後に大きく変容したと考えられている。世俗的な建国エリートたちは、もはや公的空間における宗教の必要性を認めなくなり、民族主義的言説においてもイスラームへの言及はほとんどなくなっていった¹⁶。そして、1924年のカリフ制廃止を皮切りに、建国の父であるアタチュルクを始めとする建国エリートたちは共和国の急激な世俗化へ踏み出していった。

トルコ民族主義を規定するイスラームに代わる基準として浮上してきたものは、トルコ共和国の領土として残されたアナトリア半島という政治的空間と、トルコ語という文化的共通性であった。しかしながら、ここには大きな問題があった。なぜなら当時、「アナトリア半島という語によって示される領域的国家と、トルコ語によって示される民族的国民性とは重なり合わなかった」のである¹⁷。つまり、共和国に居住してはいるが、トルコ民族性の基準となるべきトルコ語を話さない人々が多く存在したのである。

建国初期の国民性を巡る議論において、建国エリートたちは民族的ナショナリズムを重視した。トルコ国民ではあるがトルコ民族ではないと見なされた人々を称する「法律上のトルコ人 (Kanun Türkü)」という言葉が存在したことからも、このことが窺い知れる¹⁸。そして、国民性の定義におけるトルコ民族性という概念のなかに、国家と社会の世俗化によって公的空間を追われたはずのイスラームは生き残ることとなった。

そして、世俗主義が宗教を社会の周縁へと押しやった時、名目的イスラーム (nominal Islam) がトルコ社会の文化とアイデンティティの核として残されたのである。ケマリズムは、その世俗主義への傾倒にも関わらず、このような名目的イスラームをトルコ民族性の担い手として位置づけざるを得なくなっていた¹⁹。

トルコ共和国において、このような国家の許容しうる世俗的イスラームのあり

方を規定し、運用してきたのが、総理府に直属する行政機関である宗務庁 (Diyanet İşleri Başkanlığı) である。宗務庁は、1924 年、オスマン帝国時代のイスラームに関する二つの省の廃止に伴ってそれらに代わる純粋な行政機関として設置された²⁰。一見すると宗務庁の存在は、国家と宗教の分離という世俗主義の基本原則に反するものと思われる。アタチュルクら建国エリートによって宗務庁が設置された目的について新井は次のように述べている。

放置すれば迷信に堕してゆくイスラームを、国家が管理することで国民を文明の域に高めようとしたのである。このように、いわばライシテの原則を実行するために、国家が宗教を取り込み、管理してゆくことが、トルコの世俗化の大きな特徴なのである。宗教を国家から「分離」して野放しにすれば、それは国民を迷信で惑わせ、文明から遠ざけると、固く信じられたのである²¹。

このため、国家によって迷信と見なされた宗教的伝統は、トルコ社会の近代化を阻害するものとして禁止された。オスマン帝国時代からトルコ社会に深く根付いていたタリーカ (トルコ語ではタリーカト、*tarikāt*) と呼ばれるスーフィー教団が、その最たる例である。オスマン帝国時代には、タリーカはテッケ (*tekke*) と呼ばれる修道場を中心に、人々の日常生活に深く関わっていた。タリーカは宗教的訓練の場であると同時に職業組合と結びつき社交の場としても機能するなど、社会的ネットワークの基礎でもあった²²。

しかし、トルコ政府は 1925 年、アタチュルクの主導の下モスク以外の宗教施設を全て閉鎖することを定めた 677 号法 (677 sayılı kanun) を成立させた。この法律によって、タリーカの活動は法的には禁止され、その拠点であったテッケは閉鎖された。現在でも、タリーカは公的には違法な組織である。しかしながら、現在では、タリーカは「政党や企業、文化保護、教育活動」などと結びついてトルコ社会で広く活動を行っており、その存在は「公然の秘密」となっている²³。

同様に、この 677 号法は、タリーカだけではなくアレヴィの宗教施設であるジェムの家 (*cemevi*、集会の家を意味する) も非合法化した点で、アレヴィ問題においても非常に重要である。同時期にアレヴィの精神的指導者であるデデ (*Dede*) の公的権威も国家によって否定されたため、これらの改革は、近代化以前には基本的に孤立した村落において、共同体内部のヒエラルキーに従って営まれていたアレヴィの暮らしに大きな変容を迫っていった²⁴。特に 677 号法は、建国の父であるアタチュルクの主導によって共和国初期に成立した革命法 (*inkılap kanunu*) の一つとして、トルコの世俗主義体制の基盤と見なされている。その

ため、同法を巡る問題は、政治的にも極めて論争的である。ジェムの家を巡る議論において、同法は、一方では多くのアレヴィが支持する世俗主義体制の基盤であり、しかし他方においてはアレヴィ文化の公的承認を阻む体制の法的柱でもあるという極めて背反的な位置に置かれている。この点については、第3章で詳しく扱う。

このように、トルコ共和国の成立後も、国民性の概念の中に暗黙のうちに「(スンニーの) ムスリム性」をアイデンティティの核とする考えは残り続けた。このことが、国家とアレヴィ、あるいは非ムスリムの市民との間に様々な軋轢をもたらす要因となってきたことは否定できない。しかしながら、スンニー・マジョリティと国家との間にも、常にアイデンティティを巡っての緊張関係は存在していた。イスラームを国家によって管理されるべき反近代的なものと思なすトルコ共和国の姿勢は、やはり基本的には宗教的に敬虔な層を社会的に周縁化してきたのである。

宗務庁によるイスラームの定義のもう一つの特徴は、アレヴィ文化をイスラームの枠内に置くことにより、アレヴィを「ムスリム」の一般的定義の中に同化させていることである。例えば、2005年、当時の宗務庁長官であったアリ・バルダコウル (Ali Bardakoğlu) は、アレヴィに関するインタビューにおいて宗務庁の職務を次のように述べている。

トルコにおいて我々の職務は、人々の信仰心の程度、例えば礼拝をするのかしないのか、また断食を行うのか行わないのかということに関わらず、また、どんな職業に就き、どんな性格を持ち、いずれの宗派に属するのかということとは無関係に、イスラームに関する文献や科学的見地、客観的な基準に照らして正しい知識を広め、そして市民の要求とイスラームの共通の伝統に従って「社会統合に有益的 (birleştirci)」であり、「全ての伝統を包括する形の (bütünleştirci)」宗教的サービスを提供することなのです²⁵。(「」は筆者)。

モスク以外の宗教施設の閉鎖を定めた677号法が世俗主義の基盤と見なされることから明らかなように、社会における(非ムスリムを除く)宗教的要素をいかに国家の下で統合するかという問題は、トルコ共和国においては歴史を通じて一つの重大な課題であった。トルコ共和国憲法の第3条は、トルコ共和国は「不可分の国土と国民からなる全体を構成する」とする。共和主義政体を定めた第1条と、世俗主義原則を定めた第2条、そしてこの第3条とは、改正不可条項とされており、まさにトルコ共和国の国是であると言える。国家と社会の「統一性

(birlik)」と「全体性 (bütünlük)」とは、トルコ政治の基調を成す言説であり続けている。例えば、「一つであり、共にあること (birlik ve beraberlik)」は、政治家によって頻繁に強調される政治的スローガンである。しかし今日のアレヴィ問題の文脈では、このスローガンに含意される同化主義的姿勢こそアレヴィ問題の解決を阻んできた要因であるとして厳しい批判が向けられている。あるアレヴィ系団体のレポートは次のように指摘する。

アレヴィ問題の解決を阻害している言説的要因の最も重要なものは、社会の多様性を拒絶し、多様性または多様性を備えている人々の権利が表明されることに対し承認を与えない「兄弟精神 (Kardeşlik)」や「一つであり、共にあること」という言説である。政権は、これらの障害を乗り越えることに優先的に取り組まなくてはならない。「兄弟精神」や「一つであり、共にあること」という概念が中身の無いものであるという問題を乗り越えるだけではない。それらが、社会の表面を覆い隠すために役立ってきたことを、もはや認めなくてはならない²⁶。

ドレスレルの指摘するように、アレヴィ概念は、形成された青年トルコ期から独立戦争期にかけては、それまでムスリム性を疑問視されていた諸グループをアレヴィとして民族主義の枠組みのなかに位置づける役割を果たしていた。しかし、トルコ共和国は、アレヴィ文化の独自性を黙殺することによって、それをさらに均質的な「トルコ人」概念の中に同化させたと言える。ここにおいては、アレヴィは国家の定める世俗的イスラームの中に溶け込み、公的空間においてそのアイデンティティを消失することとなったのである。

第三章 公正発展党政権のアレヴィ政策とアレヴィ社会の分裂

第1節 公正発展党政権のアレヴィ政策

公正発展党政権は、トルコ共和国の歴史において初めてアレヴィ問題に取り組んだ政権である。トルコでは、長い間、アレヴィ問題を含む文化的、民族的多様性に根差したアイデンティティの主張は、国是である国家の不可分性への脅威として政治的にタブー視され、様々な抑圧を受けてきた²⁷。公正発展党政権がアレヴィ問題への本格的な取り組みを開始するのは、2007年に同党が2回目の総選挙に圧勝してからのことである。この時期は、国家体制の内部において、公正発展党の正統性がゆるぎないものとなっていった時期と重なる。このような政権基盤の安定は、公正発展党がアレヴィ問題というセンシティブな（そして政治的に

比較的マージナルな) 問題の解消にも着手することが可能となった背景にあると考えられる²⁸。

アレヴィ・アチュルムと呼ばれるアレヴィ問題への取り組みは、2007年から、公正発展党政権によって開始されたデモクラティック・アチュルムと呼ばれる国内の文化的、民族的多様性に起因する諸問題への包括的な取り組みの一部を成している。このデモクラティック・アチュルムは、別名「国民統合と兄弟精神プロジェクト (Milli Birlik ve Kardeşlik Projesi)」と名づけられた。これは、クルド人、アルメニア教会、ロマ、そして正教会とジャフェリと呼ばれるイスラームの一派に属す人々などを対象としたそれぞれの融和プロセスの総称である。

このデモクラティック・アチュルムの大きな特徴は、アレヴィ問題をアルメニア教会や正教会などの非ムスリム・マイノリティの問題と同じ枠組みの中に置いた点にある。トルコ共和国では、1924年のローザンヌ条約以来、キリスト教徒とユダヤ教徒を意味する非ムスリムのみを公的なマイノリティとしてきた。この背景には、ローザンヌ会議当時の政治情勢に加え、オスマン帝国時代のミット制の伝統も影響していたと考えられている。オスマン帝国においては、マイノリティとは「ムスリムではない人々」のことを意味していた²⁹。トルコ国内においては、一般的にアレヴィ問題はマイノリティ問題とは認識されておらず、またアレヴィの間にはマイノリティのカテゴリーに自らが含まれることに対して強い忌避感が存在する。そのため、2004年にEUがアレヴィを「非スンニー・マイノリティ (non-Sunni Muslim minority)」と規定した際には、トルコ国内のアレヴィ社会はそれに反発した³⁰。アレヴィによる政治的要求は、マイノリティとしての権利を要求するものではなく、あくまでも市民的平等 (eşit yurttaşlık) の要求として行われているのである。

かつて政治的にマージナルな問題に過ぎなかったアレヴィ・アイデンティティの承認問題は、徐々にスンニー社会においても関心を引くようになっていった。国家主義的な体制のイデオロギーに対し、より民主的で、多元的な社会への移行を目指すことは、トルコのスンニー社会の政治運動の基調となっていた。このコンテキストの中で、つまり従来の国家主義的体制への批判と結びつくことによって、アレヴィ・アイデンティティに基づく承認の政治はスンニー社会においてその正当性を獲得していったと考えることができる。事実、政権による取り組みに先立ち、2007年には市民団体の主導によってアレヴィ問題についてのワークショップが開催されている³¹。

政府によるアレヴィ問題への取り組みは、このような社会的ムードの変化の中で開始されたものである。2009年から2010年にかけて、政府はアレヴィ・ワークショップ (Alevi Çalıştayları) を7回に渡って開催した。これは公的にアレヴィ

問題の議論と整理が試みられた初めての機会であった。このワークショップには、国内のアレヴィ系団体、活動家、著名人らが「組織的ネットワークよりも集団的な政治的見解が反映される」ような形で招待された³²。こうすることで、国内のアレヴィ系団体の極めて多様な政治的立場が全てワークショップにおいて反映されるように慎重な準備が重ねられたのである。また、スンニー社会の代表者や国家機関の代表者として宗務庁の関係者も参加した。

ワークショップは内務省によってオーガナイザーに任命された政治学者、ネジデット・スバシュ（Necdet Subaşı）の主導によって運営され、全日程の終了後、彼の手によって公式の報告書がまとめられた。「内務省によるアレヴィ・ワークショップ最終レポート（Alevi Çalıştayları Nihai Rapor、以後最終レポート）」と題されたこの報告書は、翌年 2011 年 3 月末に、エルドアン首相による前書きを添えて一般に公開された。この最終レポートはアレヴィ問題における「出発点（hareket noktası）」と認識されてはいるものの、政府の政策に対して拘束力を持つものではない。しかし、少なくとも、国家が発行した初めての公的なアレヴィ関連のレポートとして、一連のプロセスを主導した公正発展党政権の問題認識の基礎を成していると考えられることは可能であろう。

第 2 節 ジェムの家の法的地位問題と「承認」の重要性

ジェムの家とは、アレヴィが宗教的集会（ayin-i cem）を行うための施設として一般的なものとなっている。今日、トルコの各地にジェムの家は存在するが、国家はこれらに対して公的な承認などを行っておらず、このためアレヴィは、ジェムの家の建設や維持にあたってスンニー・マジョリティとは異なり国家からの経済的支援を受けることが出来ない。その一方で、トルコにおいてモスクは、全てのムスリムのための宗教施設としての公共性に基づき、水道代や光熱費の免除など一定の優遇措置を受けてきた。また、礼拝の導師であるイマームは全て公務員であり彼らの給与は国家から支払われているが、一方アレヴィの伝統的な宗教的指導者であるデデは、その宗教的権威を公的に否認されてきた。このような現状は、多くのアレヴィ系市民団体によって市民的平等の原則に反するとして厳しく批判されてきた。

また、ジェムの家の法的地位問題は、トルコ共和国の世俗主義体制の根幹にかかわる問題でもある。1924 年に制定された 677 号法は、第一条においてトルコ共和国における礼拝所をトルコ語でモスクを意味するジャーミー（cami）とその小規模なものを意味するメスジット（mescit）のみと規定している。そのため、トルコではモスク以外の宗教施設を礼拝所として持つことを公的に認められているのは、キリスト教徒やユダヤ教徒などの非ムスリム・マイノリティに限られて

いる。2005年、アレヴィ系団体がジェムの家を公的な礼拝所として建設しようとした際、宗務庁はその要求が拒絶されるべき根拠として、次のような声明を出した。

宗務庁は、ジェムの家が独自の文化的、神秘的アイデンティティと使命を負っており、保護されるべき社会的豊かさの一つであると認識する。しかしながら、この観点、ジェムの家がモスクに代わるもの（*caminin alternatif*）であり、同等の礼拝所（*muadili bir ibadethane*）として認められる根拠とはなりえない。ジェムの家を、モスクやキリスト教会やシナゴグのような一つの礼拝所（*mabet*）として認めるよう働きかけることは誤りである³³。

現在のアレヴィ問題において、ジェムの家は、国家によって公的な承認を拒絶されてきたアレヴィ・アイデンティティの象徴となっている。最終レポートでは、「ワークショップではジェムの家に法的地位を付与することの必要性について全く異論は起きなかった」としており、参加したアレヴィ系団体や個人、またスニー側の参加者の立場もこの点では一致していたと述べている³⁴。ただし、ジェムの家に対して法的地位を付与するためには、多くのアレヴィが支持する世俗主義体制をなんらか形で改革することが必要であるため、実際にどのような法的地位が必要なのか、そのためにどの程度現在の法制度を改革すべきなのかについては、互いに相いれない政治的立場が錯綜しているのが現状である。

世俗主義との関わりから主要な争点となるのは次の2点である。(1) 世俗主義体制の柱とされる677号法を改正すべきか否か。(2) ジェムの家をアレヴィ独自の「礼拝所」と明記すべきか否か、である。

次節においては、上記の点を踏まえ、アレヴィ問題に関する三つのレポートから、それぞれに異なる政治的立場がどのように構築されているのかについて比較を行う。この比較からは、ジェムの家を法的地位問題に対してこれらのレポートがそれぞれに相いれない立場を取っていることが明らかになる。これらのジェムの家問題へのアプローチにおける小さな差異は、根本的には、677号法に象徴される世俗主義体制への評価、そして従来の世俗主義体制の改革者として政権を担ってきた公正発展党に対していかに関わっていくべきか、という大きな問題への対応の相違を端的に表しているものと考えられる。

まず、内務省から初の公式レポートとして公表された最終レポートを取り上げる。200ページ余りに及ぶ最終レポートは、1章から3章にかけてアレヴィ問題が成立した歴史的背景をアイデンティティに焦点を当てて詳しく検証し、それを

踏まえながら、4章において現在のアレヴィ社会が行っている具体的な政治的要求に関して問題の整理を行っている。

また、アレヴィ・ワークショップの開催に先立ち、主要なアレヴィ系団体のいくつかが自らの要望をレポートにまとめて政府に提出した。ここでは、「アレヴィ文化組合 (Alevi Kültür Dernekleri、以降 AK)」と「ハジュベクタシュ・ベリ・アナトリア文化財団 (Hacıbektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı、以降 HVAK)」が共同で準備した「要望と提案に関するレポート (Alevi Çalıştay Değerlendirme İstem ve Öneri Raporu、以降共同レポート)」を取り上げる。この二つの団体はともに、アレヴィ系団体が数多く設立された 1990 年代前半に設立されており、アレヴィ系組織の中では歴史ある団体である。

近年では 1990 年代から活動を始めた従来のアレヴィ系団体に加えて、新しいタイプの市民運動がメディアを通じて影響力を増しつつある。その中の一つが、2007 年にクルド系アレヴィの活動家であるジャフェル・ソルグン (Cafer Solgun) によって設立された「社会的事件に関する研究と和解組合 (Toplumsal Olayları Araştırma ve Yüzleşme Derneği、以後 TOAY)」である。ここでは、2012 年に TOAY によって行われた民間でのワークショップにおける議論のまとめの他、ソルグン自身の著書やメディアにおける発言を対象に考察を行う。ソルグンは現在複数の新聞のコラムニストとしても活動しており、メディアを通じて積極的に発言を行っている代表的なアレヴィ知識人の一人である。彼の主張の特徴は、従来の世俗主義体制の同化主義的性質に対して極めて批判的であり、民主的観点から公正発展党政権による問題解決への試みを高く評価する点にある。

第 3 節 ジェムの家法的地位問題から見るアレヴィ社会の分裂

i) 「内務省によるアレヴィ・ワークショップ最終レポート」の立場

最終レポートにおいては、アレヴィ社会においてジェムの家問題の解決のためのアプローチに大きな幅があることに触れつつ、その全てに重きを置くことを強調する。そもそも、アレヴィ・ワークショップとは対話を通じてアレヴィ問題解決のための共通の「出発点」を築くことを目的としたものであり、この最終レポートにおいても必ずしも解決へ向けた独自のアプローチが提起されているわけではない。むしろ、その記述は存在する様々な立場の網羅的記述に近い側面もある。しかしそれに関わらず、最終レポートにおいては一定の傾向が反映されていると考えられる。

まず、重要な点として、ジェムの家問題に関する記述が、デデなどの宗教的指導者 (İnanç Rehberleri) の待遇に関する問題と同じ項目にまとめられている点を指摘することができる。アレヴィの宗教的指導者が公的地位を得ることの是非

に関する問題は非常に論争的である。事実、エルドアン首相から、彼らが公務員となりうる可能性についての示唆があった時には、それに対して多くの批判が起きた。つまり、ジェムの家の公的地位承認がアレヴィ社会において必要であると広く認められているのに対し、現状では宗教的指導者の待遇問題はその限りではないのである³⁵。このように実際には次元の異なる問題として扱われることの多いジェムの家の法的地位問題と宗教的指導者の待遇問題をまとめて記述したことの背景には、アレヴィ文化の存続のための必要性という多文化主義的な観点があることを指摘しうる。その一方で、市民的平等を表す語はあまり用いられておらず、次に見るアレヴィ系団体のレポートとは異なる観点からまとめられていることが分かる。

また、ジェムの家への法的地位付与へ向けた法制度改革については、677号法を「避けながら行うのではなく、問題の全体的な性質を含めた形で議論を行うこと」が必要であるとしており、同法改正には積極的姿勢を取っていると断言することができる³⁶。最終レポートは、ワークショップにおいて特にスニーの参加者の側から677号法の現在の条文を改正することがジェムの家の法的地位のための条件であることが強調されたのに対し、アレヴィ側の参加者は反対を述べたことを記している。

しかしながら、アレヴィである出席者は、ジェムの家の公的地位獲得のためそれほど根本的な介入は全く必要ではなく、関係する法律の条文に既存の現状を肯定する一節を付け加えるだけで、彼らにとっては十分であると述べた³⁷。

アレヴィが677号法の改正に消極的である理由として、レポートはタリーカを巡る問題を指摘している。タリーカは、トルコにおいてはオスマン帝国時代から社会に深く浸透しており、アレヴィとは異なり一般に宗教的「異端」とは見なされない。アレヴィのジェムの家と、タリーカの修道場であるテッケとは社会的に異なる性質を持つものであるが、それにもかかわらず677号法によって同時に非合法化されてきたことが、同法改正を巡る問題をより複雑なものとしている。677号法におけるモスク以外の宗教施設の禁止項目を改正した場合、当然タリーカのテッケも合法化されることになるが、多くのアレヴィはこれに対して否定的だからである。

ii) AK・HVAKによる共同レポートの立場

政府の最終レポートに対し、共同レポートでは、ジェムの家問題に対して異なっ

たアプローチが取られている。このレポートは、2009年の6月に行われた第一回目のワークショップに提出するため、両団体が共同で準備したものであり、アレヴィ問題解決のための具体的な提案がまとめられている。

このレポートにおいては、「市民的平等」に当たる表現への言及が多く見られ、アレヴィ問題を論じるにあたって人権の観点が多く重視されている³⁸。最終レポートが多文化主義的色彩を持ち、改革の正統性の根拠としてアイデンティティや近代化を巡る国内的コンテクストが重視されていたのに対し、共同レポートではアレヴィ問題をシティズンシップや国際的人権規範というより「普遍的」な基準から擁護しようとする傾向が強くと見られるとすることができる。これは、アレヴィ系団体に一般的に当てはまる傾向である。

共同レポートは、「アレヴィ文化は独自の信仰 (Alevilik müstakil bir inanç)」であると述べ、ジェムの家は礼拝所として承認されるべきとする明確な立場を取っている³⁹。

また、677号法については、その既存の条文の改正は必ずしも必要ないと指摘しており、「礼拝所としてジェムの家の地位を承認するために、しばしば提案されるような(中略)677号法の改正の必要性はない」と述べている。ジェムの家を礼拝所として規定するには、「法判断 (yargı içtihadı)」を通じてでもテクニカルには不可能ではなく、そうである以上は677号法の既存の条文への介入は慎重に行われるべきだとするのが、ジェムの家の法的地位問題に関する共同レポートの趣旨である⁴⁰。

内務省による最終レポートにおいてはジェムの家の礼拝所としての承認が、677号法の改正を前提とするものであることはほとんど自明視されていた。しかし、共同レポートは、同法の改正に対して極めて慎重な姿勢をとっている。この背景には、トルコ共和国の世俗主義の根幹であるとされてきた革命法の一つである677号法の改正に対する抵抗感があるものと考えることができる。しかしながら、そのために問題の抜本的解決という観点は、共同レポートにおいては弱められている。

iii) TOAY の立場

TOAY は、トルコ共和国の公定史観の見直しと政府によって不当に投獄された人々の名誉の回復を訴えることを目的として、2007年に組織された団体である⁴¹。創設者であるジャフェル・ソルグンはトゥンジェリ県出身のクルド系アレヴィであり、過去に投獄され拷問された経験をもつ。現在では、複数の新聞にコラムを掲載し、アレヴィ問題に関しても積極的に世間に発言を行っている。多くのアレヴィ系団体が公には文化振興の目的で設立されているのに対し、政治的問

題の解決への取り組みを目的として設置されている TOAY は、新しいタイプのクルド・アレヴィ系の団体であると言える。

TOAY は、2012 年 5 月に独自にアレヴィ・ワークショップを主催した。その結果まとめられた団体としての政府への要望は、6 月に開かれた記者会見の場で公表された。その記者会見において、TOAY の委員の一人は、「アレヴィ問題は、トルコの民主化、正常化の土台をなす問題の一つとなっている」と発言し、民主化プロセスにおけるアレヴィ問題の重要性を強調している⁴²。

基本的な枠組みとしては、TOAY も共同レポートと同様に、「普遍的権利、人権、そして信仰と良心の自由」という人権の枠組みの中で問題について議論すべきであるとしている。また共同レポートと同様に、アレヴィ問題は「市民的平等の要求 (eşit yurttaşlık istem)」であると述べる⁴³。

このように、問題を提起する枠組みとしては、TOAY の立場は共同レポートのものとはほぼ変わらない。ジェムの家は礼拝所として承認されるべきであるとする点も同様である。しかし、その法的地位付与のための措置について、TOAY は「最終的で永続的な解決法 (nihai ve kalıcı çözüm)」は、677 号法を廃止することであるという立場を取っており、具体的提案においては大きな違いがあることを示している。両者の立場の相違の背景にあるのは、トルコの従来国家体制への評価の違いである。TOAY は、677 号法について「人権と信仰と良心の自由に対立する性質を持っている」として厳しく批判している⁴⁴。このような従来トルコの国家体制の抑圧的性質については、創設者であるソルグンが繰り返し強調している点であり、多くのアレヴィ系団体と大きく異なる点である。

また、彼の批判は国家主義的な世俗主義体制を擁護してきたアレヴィ社会にも向けられている。あるインタビューで、ソルグンはアレヴィの多くが宗務庁を世俗主義の保障 (laikliğin güvencesi) と捉えていることをどう思うかとの問いに対し、そのような状況はアレヴィ社会にとって「歪み (çarpıklık)」であると批判的に述べている⁴⁵。

ソルグンの立場はアレヴィ社会において特殊なものであると言える。しかしながら、アレヴィ問題の解決に当たって民主的対話と従来体制への批判的視点に重点を置く彼の立場は、アレヴィ社会の新しい潮流として注目に値するものである。

結 論

公正発展党が政権の 2 期目にあたる 2007 年後半から 2011 までの間に取り組んだアレヴィ・アチュルムは、いくつかの大きな進展を見たものの、アレヴィ・

アイデンティティの公的承認を行うには至らなかった。アレヴィ社会にはすでに公正発展党のイニシアチブに対する失望が渦巻いている。その一方で、アレヴィが実際にいかなる形での公的承認を望んでいるのか、つまりどのような体制への変革を望んでいるのか、という点は、今なお不明確であるばかりでなく、アレヴィ社会内部に深刻な亀裂を生んでいることも事実である。

第3章において検討したアレヴィ・ワークショップに関わる三つのレポートからは、それぞれの団体の既存の世俗主義体制に対する立場の相違が、ジェムの家の法的地位承認の手順やあり方を巡る相違に繋がっていることが分かる。まず、AKとHVAKによる共同レポートにおける677号法の扱いからは、両団体が既存の世俗主義体制の抜本的な改変に極めて慎重であることが窺える。モスク以外の宗教施設を非合法化した677号法による規定を、「人権と信仰と良心の自由」を侵害するものとして厳しく批判し、その廃止を求めているTOAYの立場は、AKおよびHVAKの立場とは相いれないものである。また、677号法を巡っては、既存の世俗主義体制の正統性を巡る議論とは別に、タリーカの合法化についてどう考えるべきかという問題も残されている。この点についての明確な線引きを避けたままでは、アレヴィ社会がこれ以上677号法を巡る議論に建設的な形で参加することは難しいものと考えられる。

また、内務省から出された公的文書である最終レポートにおいてはジェムの家の承認は多文化主義的観点から擁護されていたのに対し、その次に扱った二つのアレヴィ系団体のレポートでは、マイノリティの保護という観点を避ける形で市民的平等の観点が力点が置かれていた。初めに述べたように、公正発展党によって主導されたアレヴィ・アチュルムはアレヴィ・アイデンティティの承認へ向けた取り組みであり、参加したアレヴィもその方向性になんらかの理由から肯定的な人々であったと考えられる。しかし、とはいえ、アレヴィという集団的アイデンティティをどの程度重視するか、という点では、政権側とアレヴィ系団体との間にはなお温度差があることを、ここから指摘することができるだろう。

一見些細なものに見えるこれらの相違は、従来の国家主義的体制、特にその核である世俗主義をいかに変革すべきかを巡るアレヴィ社会の葛藤を示しているものである。一方においてアレヴィ・アイデンティティの承認を通じたスンニー市民との平等の達成という一つの目標があり、他方には世俗主義の改革への強い躊躇いが存在する。公正発展党政権は、事態を打開することのできる新しいアプローチを提示する必要に迫られている。

注

- 1 Recep Şentürk, “State and Religion in Turkey: Which secularism?” in *State and Secularism: Some Asian Perspectives*, ed. Michael Siam-Heng Heng (Singapore: World Scientific Publishing, 2010), 326-327.
- 2 Ibid, 320.
- 3 本論文では、あえてアレヴィに宗派を表す「派」をつけず、単に「アレヴィ」あるいは「アレヴィ市民」とした。本論中で詳しく述べているように、アレヴィをどのように規定するかには定まった定義がなく、「宗派」として扱ってしまうことはその中の一つを恣意的に選択することになるためである。そのため、便宜上スンニー派に関しても「スンニー」あるいは「スンニー市民」とし、表記を統一した。
- 4 Markus Dressler, “Turkish Alevi Poetry in the Twentieth Century: The Fusion of Political and Religious Identities”, *Journal of Comparative Poetics*, no.23 (2003): 109.
- 5 Markus Dressler, “Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Turkish Alevism”, *Journal of the American Academy of Religion*, 76-2 (2008): 281.
- 6 共にオスマン帝国時代から異端的性質を付与されてきたクズルバシュおよびベクターシーではあるが、それぞれ異なる歴史と伝統を有している。ベクターシーの名は、伝説的な聖人であるハジュ・ベクタシュ (Hacı Bektaş) に由来する。ベクターシーは主にバルカン半島に定住して暮らしていた人々であり、比較的組織だった信仰体系を有していた。その一方で、トルコ語で「赤い頭」を意味するクズルバシュはアナトリア半島の東部で遊牧か半遊牧生活を送っていた人々であり、サファヴィー朝イランと深い関わりを持つ。その宗教的伝統はより秘儀的で口伝によるところが大きかった。共和国建国後は、クズルバシュの人々が人口の面でも、ベクターシーの人々より優勢となった。(Irene Melikoff, Bektashi / Kızılbaş: Historical Bipartition and Its Consequences, in *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspective*, eds. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, Catharina Raudevere (Istanbul: Swedish Research Institute, 1998) 1-7.)
- 7 Martin van Bruinessen, “Kurds, Turks and the Alevi Revival in Turkey”, *Middle East Report*, no.200 (1996): 7.
- 8 Talha Köse, “The AKP and the “Alevi Opening”: Understanding the Dynamics of the Rapprochement”, *Insight Turkey* 12, no.2 (2010): 153-154.
- 9 Karin Vorhoff, “Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bektashi of Turkey, in in *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspective*, eds. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, Catharina Raudevere (Istanbul: Swedish Research Institute, 1998) 23-50.
- 10 M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (Oxford: Oxford University Press, 2003).
- 11 Gürcan Koçan, Ahmet Öncü, “Citizen Alevi in Turkey: Beyond Confirmation and Denial”, *Journal of Historical Sociology* 17, no.4 (2004): 473.
- 12 Markus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2013).
- 13 Ibid, 124-127.
- 14 Ibid, 4.
- 15 Martin van Bruinessen, “Kurds, Turks and the Alevi Revival in Turkey”, *Middle East Report: Minorities in the Middle East: Power and the Politics of Difference*, no.200 (1996).
- 16 Soner Cagaptay, *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey: Who is a Turk?* (Oxford: Routledge, 2006), 14.
- 17 Ibid, 14.
- 18 Ibid, 15.
- 19 Ibid.

- 20 İhtar B. Gözaydın, “Diyabet and Politics”, *The Muslim World* 98 (2008): 218.
- 21 新井政美『イスラムと近代化：共和国トルコの苦闘』（講談社、2013年）、94.
- 22 西山愛美「現代トルコにおけるタリーカの意義—ガーリビー教団の事例より—」卒業論文（2009）、東京学国語大学。
- 23 西山愛美「トルコの神秘主義教団を訪ねて：あるムスリムたちの宗教実践」『アジア・アフリカ地域研究』10（2011）、306。
- 24 Cafer Solgun, *Alevilerin Kemalizm’le İmtihani: Stockholm Sendromu, Onur Öymen Vakası ve Kılıçdaroğlu* (Istanbul: Timaş Yayınları, 2011), 28.
- 25 Ahmet Kerim Gültekin, Yüksel Işık, “Diyabet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali Bardakoğlu’yla Söyleşi”, *Journal of Anatolian Folk Belief*, no.3 (Ankara, 2005), 5.
- 26 Alevi Kültür Dernekleri (AK), Hacibektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı (HVAK), *Alevi Çalıştay Değerlendirme İstem ve Öneri Raporu* (Ankara, 2009), <http://derdimartardaima.blogspot.jp/2012/02/kirmizi-kitap-calistay-degerlendirme.html>, 17. (2013年9月28日アクセス)
- 27 Markus Dressler, “Making Religion through Secularist Legal Discourse: The Case of Turkish Alevi” in *Secularism and Religion-Making*, eds. Markus Dressler and Arvind-Pal S. Mandair (Oxford: Oxford University Press, 2011), 187-208.
- 28 Bayram Ali Soner, Şule Toktaş, “Alevi and Alevism in the Changing Context of Turkish Politics: The Justice and Development Party’s Alevi Opening”, *Turkish Studies* 12 (2011): 419-434.
- 29 Baskın Oran, “The Minority Concept and Rights in Turkey: The Lausanne Peace Treaty and Current Issues” in *Human Rights in Turkey*, ed. Zehra F. Kabasakal Arat (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007), 35-56.
- 30 Özlem Göner, “The Transformation of the Alevi Collective Identity”, *Cultural Dynamics* 17 (2005), 128.
- 31 “13. Abant Toplantısı: “Tarihi, Kültürel, Folklorik ve Aktüel Boyutlarıyla Alevilik”, Abant Platform, 21 March 2007, <http://www.abantplatform.org/Haberler/Detay/721/13#>. (2013年12月25日アクセス)
- 32 Necdet Subaşı, “The Alevi Opening: Concept, Strategy and Process”, *Insight Turkey* 12, no.2 (2010), 167.
- 33 “Diyabet anti-laik kurum, dağıtılsın”, *Hürriyet*, 4 Nisan (April) 2005, <http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/ShowNew.aspx?id=294060>. (2013年9月27日アクセス)
- 34 Türkiye Cumhuriyeti Devlet Bakanlığı, *Alevi Çalıştayları Nihai Rapor*, by Necdet Subaşı (Ankara, 2010), 171.
- 35 確認できた限りでは、デデへの国家からの給与の支払いに賛成しているアレヴィ系団体の数は少ない。本論文で取り上げたAKとHVAK、およびTOAYは全て世俗主義原則に抵触するという観点から反対の立場を取っている。賛成している団体として確認できたのは、一般に“state loyal”なアレヴィ系団体として知られるジェム財団 (Cem Vakfı) のみである。ただ、ジェム財団はアレヴィ系団体の中でも代表的なものの一つであり、政治的影響力は強い。“Alevi açılımının yol haritası Dolmabahçe’de belirlendi”, *Zaman*, 7 December 2008, http://www.zaman.com.tr/politika_alevi-aciliminin-yol-haritasi-dolmabahcede-belirlendi_768074.html. (2013年9月23日アクセス)
- 36 *Nihai Rapor*, 164.
- 37 *Ibid*, 165.
- 38 *İstem ve Öneri Raporu*, 36.
- 39 *Ibid*, 36.
- 40 *Ibid*, 40-41.

- 41 “Hakkımızda”, Toplumsal Olayları Araştırma ve Yüzleşme Derneği (TOAY), <http://yuzlesmederneği.com/hakkimizda>. (2013年9月27日アクセス)
- 42 “Yüzleşme Derneği Alevi Raporu Açıklanıyor”, TOAY, 11 June 2012, <http://yuzlesmederneği.com/genel/yuzlesme-derneği-alevi-raporu-aciklaniyor>. (2013年9月27日アクセス)
- 43 “DİB kaldırılınsın, cemevlerine yasal statü tanınsın”, TOAY, 17 June 2012, <http://yuzlesmederneği.com/genel/dib-kaldirilsin-cemevlerine-yasal-statu-taninsin>. (2013年9月27日アクセス)
- 44 Ibid.
- 45 Neşe Düzel, “Cafer Solgun: AKP, kutuplaşmayı derinleştiriyor”, Taraf, 16 July 2012, <http://www.taraf.com.tr/nese-duzel/makale-cafer-solgun-akp-kutuplasmayi-derinlestiriyor.htm>. (2013年9月28日アクセス)

Abstract

The AKP government and Alevi issues in Turkey

Yuna Iguchi

This paper examines the situation of a religious and cultural minority in a Sunni-dominated society by studying the Alevis in Turkey. Since the present Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) government came to power, the situation of the Alevi is changing rapidly. The AKP government, after the second general election in 2007, took several steps to resolve the Alevi issue as a part of its rapprochement policy, known as “democratic açılım” (democratic initiative). This was the first time in Turkish Republican history that the government recognized the Alevi as its official interlocutor. Although the government considered its attempt to resolve the Alevi issue to be significant, it could not achieve the expected results.

After the Republic of Turkey was founded in 1923, the country was eager to pursue secularization and westernization through many constitutional and institutional reforms, in order to eliminate the influence of Islam in the public sphere. Many Alevis, who had been marginalized as heterodox Muslims in the Ottoman era, strongly supported these reforms. However, when Islamic revivalism became visible in Turkish society during the 1980s, the Alevis recognized that they were being marginalized again. The Islamic revival successfully won mass support with their reformist approach to the central state. When the AKP won overwhelmingly in the general election in 2002, their popular backing became visible.

Now, many Alevis think that they have always been on the periphery of Turkish society. This particular type of secularism, which did not aim to separate Islam and the state but rather to put Islam under state control, did not secure equality for the Alevis. Nevertheless, many Alevis support the principle of secularism, mainly because they still fear discrimination. In the context of Turkish society, it is difficult for the AKP, which has Sunni Islamic origins, to meet the actual needs of the Alevis. Alevi society also has been divided into many organizations that have different ideologies and positions toward the state. Moreover, the Alevis cannot independently determine how

they might attain “equality” as citizens of Turkey, especially when they are confronted with a government of Sunni origin.

How did these various contexts influence the Alevi Opening process, especially the Alevi workshops conducted during 2009–2010? This paper examines official and civil reports related to the Alevi workshops—with a focus on the legal status of the *cemevi* (house of cem), which is generally recognized as a religious institution in Alevi society. Moreover, the paper argues that behind the government’s failed efforts, there was a political division not only between the Alevi society and the AKP but also within the Alevi organizations.

