

”

اسلام تمدن ساز، تمدن سازی اسلام گرایانه:

جنبش اسلامی ترکیه و مسئله‌ی تفاوت‌های اتنیکی*

کریستوفر هاستون**

ترجمه: نازین یارسان

“

چکیده

بررسی اسلام‌گرایانه‌ی حکومت ترکیه پس از سال‌های ۱۹۲۳، حول نابودی ماموریت تمدن‌سازی انقلابیون می‌گردد. در اینجا تجددگرایی بازمانده‌های امپراطوری عثمانی که به نام جهانی شدگی تمدن غربی تشکیل شد (و دچار عواقب پسرفت به سوی اسلام گشت) مورد توجه قرار می‌گیرد: گفتمان اسلام‌گرایانه با بررسی‌های پست‌مدرن درباره‌ی ادعای فرسودگی مدرنیته به عنوان یک پروژه‌ی رهایی بخش به هم می‌آمیزند. سیاستمداران اسلام‌گرا از بازگشت فعالیت و هویت اسلامی خرسند هستند. با این حال تشکیل یک جنبش اسلام‌گرایانه از جانب حرکت‌های سایر هویت‌های سیاسی که از طرف پروژه‌ی مدرن‌سازی دولت ترکیه سرکوب شده‌اند تهدید می‌شوند. این مسئله مخصوصاً کوردها را همچون سوژه‌ای در برمی‌گیرد که مدت‌هاست تحت عنوان جهانی شدگی ملت بزرگ‌تر ترکیه هدف آسیمیلیاسیون قرار گرفته‌اند. این مقاله در پی بررسی بخش‌هایی از جنبش‌های اسلامی در ترکیه و تلاش‌های اسلام‌گرایانه برای نابودی ملی‌گرایی کوردها است. سرکوب اسلامی تفاوت‌های درون رده‌های خود به نام جهانی‌سازی اسلامی نیز به آن همچون آثار گفتمان روشن‌گری و جنبش مدرن‌سازی در نوع خود خیانت کرده است.

کلمات کلیدی

تجددگرایی بدیل، آسیمیلیاسیون، اسلام‌گرایی، کوردها، ملی‌گرایی

جنبش‌های اسلامی تمایل دارند که خود را به شیوه‌ای رادیکال نسبت به غرب نشان دهند. اما از آنجایی که مخالفان، سیاستمداران و ایدئولوژی‌گرایان آنها نیز در تلاش برای نمایاندن ایشان به همین شکل هستند، ممکن است شاهد ائتلاف افق‌های آشفته‌ای

میان اسلام‌گرایان و تحلیل‌گران آنها باشیم. این خود دلیل کافی برای مطرح ساختن این موضوع است که کمتر به ادعاهایی که سیاستمداران اسلام‌گرا را متفاوت از دیگران نشان می‌دهد دقت کنیم و بیشتر به آنچه که میان سازوکار سایر جنبش‌های اجتماعی مشترک است نظر بیافکنیم. با این کار احتمالاً از وسوسه‌ی حذف کردن جنبش‌های اسلامی از نقطه نظر مجموعه‌ی سیاست‌های خاص آنها در طول تاریخ دوری کرده‌ایم و آنها را پاک و منزّه همچون مقوله‌ای قابل تفکیک از ادعایشان زیر ذره‌بین برده‌ایم. همچنین اگر در بحث و مناظره با هواداران محتاط عمل شود، مفسران نسبت به پاسخ‌های جایگزین محلی به بحران‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی که اغلب در وهله‌ی اول به رشد هرچه بیشتر اسلام‌گرایی منجر می‌شود حساس‌تر خواهند بود. در کشورهای اسلامی علی‌رغم حاکمیت سختگیرانه اسلام‌گرایی تنها بازی موجود نیست. پاسخ‌های جایگزین (هم درون اسلام‌گرایی و هم خارج از آن) زمینه‌های امیدوار کننده را فراهم می‌کند: اسلام‌گرایی می‌تواند به اسلام‌گرایی‌ها تبدیل شده، و انتخاب موجود میان سیاه و سفید که در میان دولت (مستبد) و غیرمذهبی بودن پیش روی مسلمانان و کشورهای اسلامی است، مردود گردد.

همچنین ما نباید با همان نیت تفاوت‌ها و حتی تضادهای میان تحلیل‌گرانی را که اغلب به عنوان پیشنهاد دهندگان نوعی از اساس متمدن‌شدگی ماهیت‌گرا، همچون نکته‌ی کلیدی درک سیاست‌های اسلام‌گرایانه (مانند اسپوزیتو ۱۹۹۲؛ هانتینگتون، ۱۹۹۳؛ لویس، ۱۹۹۳؛ روی، ۱۹۹۴) تصور می‌شوند، کم اهمیت جلوه دهیم. برای مثال رُی به شکلی واضح این مسئله را رد می‌کند که اسلام‌گرایی سیاسی، احیاکننده‌ی موقت یا به نوعی دفاع از مقوله‌های سنت اسلامی است: از سوی دیگر

جنبش‌های اسلامی همچون محصول یا پایه‌ی عملی برای مدرنیته درک شده‌اند. در باب ”رد غرب‌زدگی که تاکنون جای خود را یافته است، آنها افسانه‌ی اصالت خود را به زبانی قرض شده و غیراصیل بیان می‌کنند. زیرا آنها از همین مدرنیته، بازگشت به سنت واقعی تحت عنوان یک سنت خیالی مردود را وام گرفته‌اند“ (زی، ۱۹۹۴: ۲۲).

لوییس کاملاً قانع نشده است. او برای وجود شبکه‌های حکمران، سیاست‌مداران، موروثی، فساد و پرولیتاریزه شده‌های لمپن در کشورهای جهان سوم مسلمان یا غیرمسلمان یا در دولت‌های اسلام‌گرا یا غیراسلام‌گرا و راه‌حل‌های ناموفق نیز اهمیت کمی قائل است. با نادیده گرفتن ملاحظات اجتماعی درباره‌ی شکاف‌های سیاسی موجود در جهان اسلام (اتنیک، مذهبی و ملی)، او معتقد است که برای مرکزیت مسائل مذهبی و هویت، تنها برای مسلمانان اهمیت بیش از حد در سطحی گسترده قائل شده‌اند^[۱]. اما لوییس اقرار می‌کند که عقیده‌ی ”برادری مسلمانان“ (پان-اسلام‌گرایی) شکست خورده است. همان‌گونه که او در رابطه با حمله‌ی روسیه به افغانستان به آن اشاره می‌کند که حتی در کنفرانس سران کشورهای اسلامی ”ثابت شد که فراخوان عمومی پشتیبانی برای محکومیت قطعی حمله و اشغال شوروی امکان‌پذیر نیست“ (لوییس، ۱۹۹۳: ۱۴۹).

در مقابل هانتینگتون از پیش‌بینی ”نبرد تمدن‌ها“ میان اسلام به شکلی معجزه‌آسا متحد شده و غرب همبسته که به لحاظ فرهنگی شبیه یکدیگر هستند (حتی اتحاد میان پیروان آموزه‌های کنفیوسیوس و مسلمانان) منصرف نشده است. ممکن است این گونه تصور شود که ”راه‌حل نهایی“ مسئله‌ی یهودیان برای آغاز نبرد تمدن‌های غربی کافی باشد. همچنین حقیقت رخ دادن دو جنگ خلیج در یک دهه و پشتیبانی گروه‌های اسلامی از مواضع ملت-

دولت‌های خود، راه را برای کاهش تهدید جهان اسلام متحد هموار ساخت. اما پان اسلام‌گرایی (به عبارت مسلمانان امت^[۲]) شکست خورده است: سخنان آرناسون درباره‌ی نابودی جهان شهری مارکسیسم در جریان جنگ جهانی اول کاملاً بر مفهوم امت دلالت می‌کند؛ ”جهان شهری مارکسیسم به دست فاجعه‌ی تمدن‌گرایی سال ۱۹۱۴ به شکلی جبران‌ناپذیر آسیب دید هر چند هنوز آنقدر قدرتمند بود که بتواند خود را در تفسیرهای جدید و فریبکارانه جای دهد“ (آرناسون، ۱۹۹۵: ۴۰).

برای درک بهتر کشمکش‌های محلی خاص بوجود آمده در طول تاریخ (علی‌رغم بهترین و بدیع‌ترین نیت‌ها) جهت روشن ساختن گستره‌ی تجدید حیات جهانی سیاستمداران اسلام‌گرا، بهتر است که چگونگی گفتمان اسلام‌گرایانه در بافت یک ملت خاص سهیم در این کشمکش‌ها را بررسی کنیم. در اینجا به نظر می‌رسد که ترکیه یک مورد مطالعاتی مناسب باشد؛ در حالی که نظامیان روشن فکر مستبد و قشر نخبگان وابسته به دولت به عنوان جذب‌کنندگان نظری که فرآیندهای سکولاریزم را در کشورهای اسلامی بارز می‌سازند در نظر گرفته می‌شوند. برای مثال سعید (۱۹۹۷) پیشنهاد می‌کند که از واژه‌ی کمالیزم همچون استعاره‌ای برای توصیف رژیم‌های پسااستعماری در کشورهای اسلامی استفاده شود.

چه چیزی درباره‌ی تجدیدگرایی آلترناتیو ترکیه وجود دارد که آن را شایسته‌ی چنین ادعاهایی می‌کند؟ بدون شک پاسخ در جدیت نهفته در جمهوری است که هم تمدن سکولار و هم ملیت ترکی را دنبال می‌کند. در تولید تمدن، عبارات غیرمجاز اسلامی از حیطة‌ی عموم حذف شد. نواحی تولید مجدد جمهوری‌خواهی (دانشگاه، سالن کنسرت، کاخ دادگستری، بیمارستان و حتی استادیوم) به عنوان نواحی سکولاریزم ناب معرفی شدند و

اسلام دولتی و انتقاد اسلامی

احتمالا مفیدترین روشی که می‌توان گرایش رایج در واکنش جنبش اسلامی به مسئله‌ی کوردها را مطرح کنیم، بازگو کردن داستان از زبان نویسنده‌ی کورد مسلمان به نام آلتان تان باشد. او ادعا کرده است که حتی تا اواخر ۱۹۹۱ حزب رفاه، حزب اسلام‌گرای ترکیه، هرگز از کلمه‌ی “کورد” استفاده نکرد بلکه از عناوین تلطیف شده‌ای همچون “برادرانمان در جنوب شرقی” از آنها یاد می‌کردند. طبق گفته‌ی تان، اگر کسی از رده بالاترین افراد حزب رفاه می‌پرسید که آیا استفاده از کلمه‌ی “کورد” قانونی است، کارشناسان مذهبی تصمیم گرفتند که هر چند استفاده از آن قانونی باشد اما اکنون زمان مناسبی برای استفاده از لغت ناخوشایندی که با “ک” آغاز می‌شود نیست (تان، ۱۹۹۳: ۷۰).

وجود چنین حالتی در امور، باید کسانی را که به عنوان منتقد اسلام‌گرای دموکراسی معیوب جمهوری خواهی (یعنی همان مسلمانان) در نظر گرفته می‌شوند، به مثابه‌ی روایتی از تعهد آن به تکثرگرایی هوشیار سازد. زیرا در میان مفسران سیاست‌های اسلامی در ترکیه، حالتی ضد اورتودوکسی پدید آمده است که امروزه جنبش اسلامی و نابودسازی افسانه‌ی بنیادی جمهوری به عنوان شرکت کننده‌ی اصلی در یک ارزیابی کلی‌تر، نقش سیاسی که این افسانه‌ها دارند را به‌وجود می‌آورد^[۱]. در این مطالعه قشر روشنفکر جمهوری خواه در حالی که چرخش قانونی پیشرفت و تمدن را برای خود ادعا می‌کنند به راه بورژوازی تحلیل مارکسیستی رفته‌اند: طبقه‌ی اجتماعی که ادعای جهان‌شهری علائق خواص انگاری آنها را متزلزل می‌سازد. در اینجا تحت عنوان اراده‌ی عمومی، دولت در راهنمایی جامعه به سمت روشن‌سازی اختصاصی احساس آزادی عمل می‌کرد. در نتیجه با این تحلیل پرده‌برداری اسلامی از اعمال دیکتاتورمابانه‌ی

از جانب دولت پاسداری می‌شدند تا تطابق آنها با “تمدن جهانی” غرب تضمین شود. در همان حال به جای خلیفه و نهادهای مذهبی باقی مانده از امپراطوری عثمانی، هیئت امنای امور مذهبی تشکیل شد تا اسلام را تحت پروژه‌ی ملت-سازی دولت اداره (نامگذاری مجدد) کند. ماده‌ی ۲۴ قانون اساسی ترکیه اعلام می‌کند که “آموزش مذهبی و اخلاقی تحت نظارت و کنترل دولت صورت خواهد پذیرفت”.

پس اسلام اداری شده که تسلیم نیازمندی‌های ساخت دولت متحد شده بود، جهت ایجاد هویت حاکمیت پسند و اسلامی-ترکی (از میان سایر امکانات) مخصوصا فراتر از سایر هویت‌های محتمل فراخوانده شد. یقینا اسلام رسمی قادر نیست از اولویت‌های اتنیکی جمهوری خواهانه‌ی ترک‌ها بدون اینکه همزمان موجودیت خود را غیرقانونی سازد انتقاد کند. در اینجا ساخت ملیت از جانب دولت در تلاش‌های آنها برای گنجاندن هویت رو به رشد کوردها، از طریق انکار مستقیم موجودیت آنها یا قانون‌زدایی از زبان کوردی در قوانین، به سادگی قابل مشاهده است.

مسئله‌ی به هم رساندن این دو بعد، جهت دنبال کردن وسعت از بین رفتن تاثیر جنبش اسلام‌گرا در ساخت هویت ملی ترکی از سوی دولت علی‌رغم مردود دانستن سکولاریزم و هیئت امنای امور مذهبی به قوت خود باقی است. یعنی چگونه گفتمان اسلامی در ترکیه رابطه‌ی میان هویت سیاسی یک اتنیک و هویت اسلامی را مسئله ساز می‌کند؟ این مقاله مسئله‌ی مطرح شده را از نقطه نظر “مسئله‌ی کورد” یعنی کوردهای مسلمانی که مخصوصا با دولتی روبه‌رو هستند که به طور کلی از اعطای هرگونه حقوق انسانی ابتدایی به آنها سرباز می‌زند در حالی که پروژه‌ی تاریخی همسان‌سازی جمعیت‌های مختلف در دامنه‌ی ملیت‌گرایی ترکی را ادامه می‌دهد بررسی خواهد کرد^[۲].

جمهوری خواهان به عنوان سهیم شدن در آزادسازی تدریجی جامعه‌ی مدنی از جمهوری خواهی جیکوبی تفسیر می‌شود.

اما پرسش اصلی برای دموکرات‌ها این است: جنبش و گفتمان اسلامی تا چه حد به بیان واقعی تکثرگرایی، اجازه‌ی گسترش می‌دهد؟ به این معنی که آیا در مجموع، منتقد دموکراسی ناکافی جمهوریت، بیشتر از ابراز وجود ضدروشنفکران رو به رشد افزایش یافته‌اند که مصمم هستند تا قدرت اقتصادی به‌وجود آمده را در حوزه‌ی سیاست منتقل کنند، به نوعی که به اجبار بر زندگی فرهنگی یک جامعه مهر خود را زده باشند؟ نباید این پرسش را تنها در زمینه‌ی نظری مطرح کرد بلکه باید عملی نیز باشد؛ و استدلال این مقاله این است که پاسخ جنبش اسلامی به مسئله‌ی کوردها باید به عنوان آزمونی نمایانگر با هدف پاسخ‌یابی در نظر گرفته شود.

مشکلی که به سرعت به چشم می‌آید تعبیر اسلام‌گرایی در بافت کنونی است. دولت جمهوری ترکیه از آغاز پایه‌ریزی خود را در مورد اهمیت حک کردن جایگاه دین (اسلام) ملزم ساخته است. اگرچه ما می‌توانیم برخی از تفاوت‌ها را در سیاست‌های دولت در میان دوره‌ی تک-حزبی بودن (۵۰-۱۹۲۳)، حاکمیت احزاب پوپولیستی و دوره‌ی پس از کودتای نظامی ۱۹۸۰ تشخیص دهیم، هرگز دوره‌ای در تاریخ جمهوری خواهان وجود نداشته است که دین اسلام از جانب دولت سیاسی نشده باشد، حتی اگر با حذف اسلام از میان عموم مردم و همسان سازی آن تحت کنترل دیانت باکانلیگی (نهاد امور مذهبی) در ۱۹۲۴ اغلب به این شیوه مورد دفاع قرار گرفته باشد. زیرا سکولاریزم فرآیند سیاست‌زدایی از اسلام نیست بلکه سکولاریزم اسلام را از نقش سیاسی در سیستم قدیمی (و آن گروه‌هایی را که در این نقش به قدرت رسیده بودند) جدا می‌کند، در حالی که به روش‌های جدید برای حمایت از

رژیم جدید جان دوباره می‌بخشد.

می‌توان بیشتر در مورد راه‌حل هابزی [نظریه‌ی قرارداد اجتماعی توماس هابز] که از سوی پایه‌گذاران جمهوری برای دین اسلام مورد استفاده قرار می‌گرفت سخن گفت-در حالی که در این مرحله به تمرکز بر منتقدان غیرمذهبی که جنبش اسلامی را از استفاده از دین در سیاست یا اقتصاد منع می‌کردند و ناآگاهانه به مجادله‌ی سرشت دین در حالت کلی و مخصوصا اسلام ملحق می‌شدند تقلیل داد. زیرا تصور اینکه دین و سیاست، یا دین و اقتصاد نه تنها قلمروهای مفهومی جدا از هم هستند بلکه ترکیب آنها برای منافع مشترک غیرقانونی است و از تحریف ذاتی جلوگیری می‌کند، خود تا حدودی از نتایج اعمال کمالیزمی سرچشمه گرفته است.

با این حال همچنان که تلال اسد اخیرا در مقاله‌ای به آن اشاره می‌کند، مفهوم مذهب بایستی به عنوان پاسخی به یک بحران خاص تاریخی در معارف و سیاست مسیحیت درک شود (اسد، ۱۹۹۳) و بنابراین نباید به عنوان یک اولویت جهانی برای اندازه‌گیری اعتبار (یعنی درجه‌ی مذهبی بودن) یا برعکس آن "احیای" هر مذهب خاصی در نظر گرفته شود. با این وجود این تفاوت به آرامی از جانب برخی از متفکران اسلامی نیز پسندیده شده است به نوعی که مورد خاص تجربه‌ی ترکیه مسیرهای سیاسی جدیدی برای فعالیت مسلمانان میانه‌رو باز کرده است. احتمالا مسئله‌ی مهم‌تر مقدار پولی است که از طریق ترکیب مصرف‌گرایی اسلامی در فعالیت‌های تجاری سرمایه‌داری به دست می‌آید که نوعی از بهره‌وری اسلامی را ترویج می‌دهد. اما بعدا بیشتر در این مورد خواهیم گفت.

بنابراین معنی اسلام‌گرا در مقابل موقعیت اسلام رسمی دولت، به شکلی خود ارجاع دهنده بنا شده است و به معنی مذهبی بودن یک شخص نیست. احتمالا با یک مثال بهتر

قابل درک باشد. در طول مدت کار میدانی در استانبول بنابه دعوت من دو تن از دوستان اسلام‌گرای من یکدیگر را برای اولین بار ملاقات کردند؛ یکی از آنها از دیگری پرسید که آیا رئیس وی «مسلمان» است. البته این سوالی درباره‌ی تقوای رئیس آن شخص نبود بلکه درباره‌ی موقعیت سیاسی وی بود: آیا او ضد سکولاریزم بود، آیا از حزب رفاه^{۱۵} (حزب اسلام‌گرای ترکیه) حمایت می‌کرد، آیا او با انتقاد اسلام‌گرایان از غرب‌زدگی ترکیه موافق بود؟ به همین ترتیب برخی از دوستان اسلام‌گرا هوکالار (پیشوای نماز) رسمی در مساجد را با لفظی ناپسند به عنوان (دولت‌سی) مذهبی دولتی می‌نامیدند.

با در نظر گرفتن رابطه‌ی پیچیده‌ی اسلام و جمهوری، اسلام و ملی‌گرایی ترکی، اسلام و مقاومت در برابر دولت (اتنیک یا غیراز آن)، اسلام‌گرایی به بهترین شکل آن جنبش‌ها، گروه‌ها و افراد را که قانون و خوشایندهای جمهوری را رد می‌کنند تا قانون اسلام (شریعت) را جایگزین آن نمایند یا تحت حفاظت آن زندگی کنند را نشان می‌دهد. به عنوان مثال این بدان معنی است که ترکیب اسلامی-ترکی و احزاب نماینده‌ی آن مانند حزب نیمه فاشیست MHP (حزب ملی مردم) یا BBP (حزب اتحاد بزرگ) که هم در شکل اسلامی و هم شکلی از کمالیسم پیشرو هستند (یعنی معنای موقعیت آنها در حقیقت راست‌گرای ضد کمونیست است) نباید به عنوان شرکت کننده در جنبش‌های اخیر اسلام‌گرایانه در نظر گرفته شوند. به عبارت دیگر، جنبش‌های اسلام‌گرایانه، در حوزه‌ی عمومی که فاقد علایق دولت است نمی‌گنجد، اما از همه‌ی مصالحه‌ها، تضادها و فشارهایی که هر جنبش اجتماعی به همراه دارد همچون غنیمت بهرمنند می‌شوند در حالی که در کشمکش‌های سیاسی و اقتصادی درگیر هستند. به همین دلیل گروه‌های اسلام‌گرا نیز در معرض احساسات ملی‌گرایانه

قرار دارند و تندروهایی که طبق تعریف تحت عنوان «برادری اسلامی» (اسلام کارداشلیک) هرگونه خیال‌پردازی ملی‌گرایانه را رد می‌کنند احتمالاً به دیوی که قبای (شنل) اسلام به تن کرده است از در پشتی اجازه‌ی ورود می‌دهند. این بدان معناست که اگرچه این مقاله در تلاش برای بررسی اسلام رسمی دولتی نیست اما کاوش خود را به جنبش ضد-دولتی محدود می‌نماید. دقت به این مسئله مهم است که در عمل مردم و گروه‌ها ممکن است همزمان اسلام‌گرا، ملی‌گرا و ضد-کورد باشند.

داستان‌های گمراه کننده، امید تاریخی

نخبگان ترکیه دریافتند که پیگیری طولانی مدت آنها برای سکولار کردن و جهانی‌سازی تحت عنوان روشنگری و تجدیدگرایی به دلیل وجود ستم و استعمار درونی اسلام و مردم کورد تقریباً به یک‌باره بازتعریف شده است. (اونجو، ۱۹۹۳؛ ۲۶۱).

قبل از بررسی مقوله‌های «درونی» گفتمان اسلام‌گرایانه، بهتر است در این بخش خلاصه‌ای از چگونگی وقوع بازتعریف بالا را ارائه دهیم. من این کار را از طریق مشاهده‌ی بحران در روایت تاریخی بنیان‌گذاری جمهوری ترکیه که در آن تفسیر تاریخی یا خود تاریخ، به بخش اصلی منازعه‌ی حال حاضر تبدیل شده است، انجام خواهم داد. در چنین بازتعریف‌هایی ما شاهد خلق، بازگو کردن و نقد داستان‌ها هستیم به گونه‌ای که معنی شرایط حال همچون داستان‌هایی که اصل آنها تغییر کرده بازنویسی شده است. جهت تغییر دلایل موجود برای زندگی و صبر یک شخص بایستی امیدی نو و استبدادی جدید را به زندگی فرد تزریق کرد. آنان که داستان‌های شخصی خود را به این ابرروایت‌ها مرتبط می‌کنند هم باید نیش داستان قدیمی و هم ناکامی (اجتماعی و اقتصادی) را از طریق شرایطی که اکنون با تغییر دیدگاه، تفسیر تاریخی متفاوت و داستانی



گمراه کننده روشن شده است احساس کنند. در این فرآیند می‌توان حداقل سه روایت ملی را شناسایی کرد - جمهوری ترکیه، کوردی و اسلامی - اگرچه درون هریک از اینها شکاف‌هایی که ارائه‌ی منظم گونه‌های ایده‌آل را تحریف می‌کنند وجود دارد. روایت‌های اخیر علوی^۶ نیز ممکن است به عنوان تلاشی برای نمایاندن یک فضای فرهنگی برای خود از طریق بقایای تاریخی خود و دیگران در نظر گرفته شود. اما ایده‌های علوی‌ها آنقدر ناهمگون هستند که به سختی می‌توان به آنها به عنوان دیدگاهی همگون که ساختار روایت حاکم را به چالش می‌کشد نگاه کرد (و برای علوی‌ها هر روایتی غیر از روایت خود آنها روایت حکومتی به شمار می‌آید^۷). همچنان که علوی‌ها میان شکاف کوردها و ترک‌ها، مذهبی‌ها و سکولارها تقسیم شده‌اند، به سختی می‌توان تصور کرد که "ضمانت سنتی غیرروحانی‌گرایی در ترکیه"، بتواند به همان شیوه در آینده نقشی ایفا کند. این امر نتوانسته است بولانت آجویت، رهبر حزب چپ دموکراتیک، را از ادعای اخیر علوی حاجی بکتاش ولی که علوی‌ها را "امنیت" ترکیه‌ی دموکراتیک می‌داند منصرف سازد.

در مرکز داستانی که در گفتمان جمهوریت ترکیه نقل می‌شود، انکار داستان بودن آن وجود دارد. این بدان معناست که این گفتمان ادعای تفسیر تاریخ را ندارد بلکه ظاهراً از طریق آن، خود به تاریخ بدل گشته است. ابزار روایی آن "از روایت خارج ساختن" خویش است، تا خود اصل ملت از داستان اصل ملت غیر قابل تفکیک گردد. بنابراین روایت‌های متقابل نمی‌توانند تنها عناصر خاصی را در این گفتمان تفسیر کنند، آنها باید ابتدا این عناصر و ارزش آن را فروریزند.

گفتمان جمهوریت‌خواه ارزش‌های روشنگری منطقی بودن، پیشرفت و جهانی شدن را به نفع خود غصب کرد. در نتیجه برای مثال در قانون اساسی ۱۹۳۱ حزب

جمهوری‌خواه مردمی (تنها حزب موجود در پارلمان^۸) اذعان کرد که "این حزب اصول همه‌ی قانون‌ها، مقررات و روندهایی که در حکومت به کار گرفته می‌شوند را باید در راستای اصول و شکل‌های علمی و فناوری دنیای مدرن مورد استفاده قرار دهد" (ماردین، ۱۹۹۳؛ ۳۶۵). دولت در تلاش خود برای خلق تمدن و همزمان حمله به مذهب و خاطره‌ی ساختار هویت مذهبی وظیفه‌ی آزادسازی مردم از سنت را بر عهده گرفت. به نام منطقی بودن و برچیدن امتیازات، جمهوری برابری همگانی در برابر قانون (از جمله آزادی زنان) را به اجرا درآورد. سپس اتحاد مردم دور از دیدگاه‌های کلی‌نگر جامعه و مراتب آزادی شهروندان را دوباره مطرح کرد. گفتمان جمهوری‌خواهی در حالی که خودشان را مدرن می‌ساختند شهروندان در حال تکوین را در دام "قهرمانانه‌ترین تصویر سنت دموکراتیک و تحولات جمعی حرکت ملت در مقابل دشمنان داخلی [مرتجع‌ها] و خارجی [سلطنت طلبان]" انداخت (توراین، ۱۹۹۴؛ ۶). به این ترتیب جمهوری تبدیل به بزرگ‌ترین راوی داستان شد در حالی که داستان‌های طولانی ملی‌گرایی، استقلال و سکولاریزم را بازگو می‌کرد. در این داستان هر دو گفتمان اسلامی و کوردی به عنوان طرف شرور شناسانده شدند، اولی به عنوان واپس‌گرا و دومی به عنوان خاص‌نگر کوتاه‌فکر. در کنار این داستان همزاد جهانی شدگی جمهوری همچون یک توبیخ شدید^۹ تلقی می‌شود.

در مقابل گفتمان ملی‌گرایی کوردی یک روایت وارونه است. برخلاف گفتمان اسلامی، تلاشی برای از هم پاشیدن درون‌مایه‌ی اصلی روایت حاکم نمی‌کند بلکه سعی دارد خود را به همان شیوه به عنوان جایگزین معرفی نماید با یک تفاوت اصلی: به دنبال یک دولت ترکی نیست بلکه خواستار یک دولت غیر ترکی و حتی غیر کوردی است. می‌توان گفتمان کوردی را همچون متنی بازخوانی کرد که آینده‌ی

جمهوریت ترکی است، البته با این دوراندیشی که چگونگی منازعه در مقابل سرمایه‌داری از طریق ملی‌گرایی را به حالت معکوس آن بدل ساخته است به شکلی که در این فرآیند کوردها مورد خیانت قرار گرفته‌اند. احتمالا به این دلیل PKK (حزب کارگران کوردستان) نزاع خود را همچون دفاع از همه‌ی مردم مورد ستم قرار گرفته در سراسر مزوپوتامیا معرفی می‌کند و دولت نژادپرست ترکی را از آغاز تکوین آن به مثابه‌ی خدمتکار علائق غربی‌ها در نظر گرفته است. با این حال پایه‌گذاری جمهوری ترکیه نه تنها همچون یک شکست تفسیر می‌شود بلکه: از نوعی الهام منفی قدرت می‌گیرد: ”روزی کوردها قادر خواهند بود که داستان واقعی آزادی ملت را بازگو کنند“.

به این ترتیب من فکر می‌کنم گفتمان ملی‌گرایی کوردی به نسبت گفتمان اسلامی همزمان کمابیش تهدیدی علیه جمهوریت ترکی به شمار می‌آید. پیشتر، به این دلیل که هرچه جمهوری با اشتیاق بیشتری در نزاع با اسلام‌گرایی بر ارزش‌های خود تاکید کند مبادله‌ی ”ارزشی“ آن بیشتر خواهد بود: مبادله‌ی کورد با ترک و نمایش آزادی ملی مدام شخصیت‌های جدیدی را ظاهر می‌سازد. همچنین ناخوشایندی بیشتری نیز دارد؛ زیرا رد کردن منطق دولت کوردی به معنی رد کردن دولت ترکی نیز هست (هرچند نژادپرستان همیشه می‌توانند این موضوع را مطرح کنند که کوردها به هر دلیلی به شکلی فرهنگی قادر به اداره‌ی دولت خود نیستند). در نتیجه نزاع نظری کمی از جانب دولت علیه جدایی‌طلبی کوردها (به جز برچسب تروریست زدن به هواداران آنها) و متقابلا نقد نظری اندکی از پروژه‌ی کوردستان وجود دارد. به جای آن جنگ تنها به خشونت تبدیل می‌شود در مبارزه‌ای بدون برد میان دو نهاد روایی-دولت-ملت. با این حال دقیقا (و به شکلی کنایه‌آمیز) به دلیل اینکه این جنگ را تنها

می‌توان به شیوه‌ی نظامی پیش برد کمتر از گفتمان اسلامی برای جمهوری ترکیه تهدید به حساب می‌آید: حتی جداسازی کوردستان مستقل، از مشروعیت بقایای ترکیه، یکپارچگی فضای باقی مانده و انکار شده از سوی گفتمان جمهوری نمی‌کاهد. تنها تفاوت کوچک‌تر شدن آن فضا است.

در مقابل گفتمان اسلامی در تلاش برای برتری جویی نیست بلکه به دنبال همسان‌سازی است. هدفش به اجبار جداساختن قلمرو ”اسلامستان“ نیست بلکه خواهان از بین بردن سکولاریزم و اسلامی کردن دوباره‌ی همه چیز درون کل محدوده‌ی ترکیه است. (از سوی دیگر متفکران مصلح اسلامی و کلای مدافع دولت-ملت نیستند بلکه رشد آن را نیز از جمله تاثیرات غرب می‌دانند که از سوی مکتب جیکوبی سربازان و سیستم اداری به مسلمانان تحمیل شده است). بنابراین تجدید نظر اصلی گفتمان اسلامی جمهوری خواهان ایدئولوژی کمالیستی (البته بازنگری کوردها بر عناصر ملی‌گرایانه تمرکز دارد) و رابطه‌ی آن با ملی‌گرایی ترکیه را نشانه گرفته است؛ همان گونه که حزب رفاه بی‌میلی خود نسبت به استفاده از آن کلمه که با ”ک“ آغاز می‌شود را نشان می‌دهد. به این ترتیب یک روایت اسلام‌گرایانه از ملت، آن مجموع اضدادی نیست که ظاهرا به نظر می‌رسد. گفتمان اسلامی نیز پایه‌گذاران جمهوری را به عنوان جرگه سالار [حاکمیت اقلیت بر اکثریت] بازتعریف می‌نماید که در تلاشند تا ایدئولوژی اجنبی‌ها را بر مسلمانان تحمیل کنند و با تقلید از غرب در حرکتی خیانت‌آمیز نسبت به فرهنگ و عادات‌های مردم تحت عنوان اشتباه ”تمدن“ دیگری رفتار کنند. بنابراین جمهوری خواهان، خیانتکارهای اصلی به تاریخ خود هستند و بحران هویتی را برای نسل‌های مسلمانان برجای گذاشته‌اند. در این رابطه نوع خاصی از حس رمانتیک نسبت به امپراطوری عثمانی و هماهنگی اتیکی آن



رواج یافته است و از آن دوره‌ی ۷۵ ساله‌ی کمالیستی به شکلی مجادله‌آمیز همچون دوران سلطنت منحرفه یاد می‌شود.

درون این چارچوب روایی، احتمالاً تصور می‌شود که موقعیت کوردی-اسلامی به صورت منطقی ابتدا باید بن‌مایه‌ی اصلی خود را از این دو شریک گرفته باشد: هم منتقد تمایلات دولت-ملت باشد و هم غیرمذهبی بودن جمهوری خواهان. اما هرگز امور به این سادگی حل نمی‌شوند.

نخست با این مشکل مواجه هستیم که عبارات مشابه برای افراد مختلف معنی‌های متفاوت دارد. کارداشلیک اسلامی (برادری یا اخوت)، کلید حل مسئله‌ی کوردها برای مسلمانان کورد و ترک، برای مسلمانان کورد به معنی پذیرش فرهنگ خاص آنهاست و فداکاری مسلمانان ترک در نزاع آنها برای بازپس گیری حقوق غضب شده‌ی آنها را می‌طلبد. اما از سوی دیگر در گفتمان اسلام‌گرایانه، کارداشلیک تلویحا عدم ابراز ادعای جدایی‌طلبی تحت عنوان اتحاد اسلامی (در مقابله با دشمنان اسلام) و وابسته‌سازی کوردها به "هویت برتر" (اوست کمیلیگی) را می‌رساند.

برای اسلام‌گرایان کورد، شریعت (قوانین اسلامی) جدای از تعاریف تکنیکی آن باید همان معنی که سکولاریزم برای علوی‌ها دارد را داشته باشد: همچون پناهگاهی که فضای قانونی که به افراد اجازه‌ی کورد بودن را می‌دهد فراهم کند. پس شریعت همچون آزادی به موضوع بحث تبدیل می‌شود، یعنی درک قانون اسلامی به شکلی که با هویت کوردی موافق است. در اینجا ما شاهد باز شدن دریای معانی میان کوردهای اسلام‌گرا و موقعیت اسلام‌گرایان هستیم. برای اسلام‌گرایان شریعت به عنوان راه‌حل مسئله‌ی کوردها معنای ضمنی همسان‌سازی را در بر دارد به گونه‌ای که همه دست‌آتنیکی خود را پیش می‌آورند و هویت غیرآتنیکی اسلامی جدید را برمی‌گزینند.

ثانیا ما با ناهماهنگی‌های مردمی که در تلاشند داستان زندگی خود را در فرا-روایت‌های این گفتمان وارد کنند و با شکست‌های آزاردهنده‌ی آنها از نقطه نظر این جنبش‌ها روبه‌رو هستیم که می‌خواهند به اصول یکی از آنها وفادار بمانند. این افراد که به صورت روزانه در اثر عادت در معرض رسانه‌های متقاعدکننده‌ی یکی از جناح‌های ملی‌گرایی یا مذهبیون هستند همزمان ردپای آن^{۱۰۱} گفتمان را در بدن خود نشان می‌دهند (در انتخاب نوع پوشش یا مدل مو و غیره). در حالی که واقعا نمی‌توانند زندگی خود را به حداقل یک گفتمان خاص که انتخاب کرده‌اند یا برایشان انتخاب شده است تقلیل دهند.

ما بایستی این را در زندگی خود اسلام‌گرایان مشاهده کنیم که در حالی که تفاوت‌های غرب و اسلام را ریشه‌یابی می‌کنند، همزمان اعمال تجاری سرمایه‌داری را به کار می‌گیرند. حتی جنبش‌های اسلامی که به سرعت ویژگی‌ها، جداسازی زنان و مردان و پروژه‌های موازی با ساخت روابط بین جنسیت‌ها را تعریف می‌کنند، به صورت کلی آنچنان در مورد روابط اجتماعی درون جامعه تغییرپذیر نیستند. همان‌گونه که اسکتنابر می‌گوید، "گفتمان‌های تکمیلی و متواضع که زنان مسلمان را از هویت جنسیتی آگاه می‌سازد، قادر است به شکلی موثر جایگاه رابطه‌ی میان گفتمان رسمی و مدنی اخلاق والای جامعه‌ی ترکیه‌ی مدرن را بیابد" (اسکتنابر، ۱۹۹۴: ۱۲۰). جداسازی "سبک ویژه"ی اسلامی به عنوان اصل سازمان‌دهی جنبه‌های "سنتی" روابط انسان‌ها از اسلام سیاسی با برنامه‌ی دوباره ساماندهی آن برای تحلیل‌گران یا هواداران کار ساده‌ای نیست.

به این ترتیب پروژه‌ی جمهوری و جنبش اسلام‌گرایانه با یک مشکل مشابه روبه‌رو هستند: "ایجاد پلی میان فاصله‌ی وسیع اوضاع [یعنی واقعیت اجتماعی که از سوی این گفتمان مسلم فرض می‌شود] و وضعیت

عادت‌ها“ (بومان، ۱۰: ۱۹۸۵). به این دلیل کمالیزم و جنبش اسلام‌گرایانه توجه وافری به آموزش نشان می‌دهند زیرا کودکان را به مثابه‌ی مجراهایی در نظر می‌گیرند که بایستی پیش از آنکه تعصبات زندگی اجتماعی آنها را به فساد بکشاند از دانش واقعی لبریز گردند. همان‌گونه که بومان پروژه‌ی انقلاب فرانسه را اینگونه توصیف می‌کند، “ممکن نیست هیچ پیشرفتی به سوی منطق به دست آید مگر آنکه آموزش قدیمی پاک شود و تاثیرات آن به زور از دست آموزش دهندگان قدیمی بیرون کشیده شود” (۱۰: ۱۹۸۵). اما توصیف او می‌تواند در مورد بیان جنبش اسلام‌گرایی در استانبول امروزی (و کمالیزم تاریخی) باشد که مشخص می‌کند چرا اسلام سیاسی نه تنها در منازعه برای تغییر سیستم آموزشی در تقلاست بلکه به دنبال محقق ساختن وضع قوانین جدید نیز می‌باشد. در صورتی که زندگی اجتماعی بر اساس اصول اسلامی تنظیم نشود آموزش اسلامی بی‌تاثیر خواهد بود. به این ترتیب لازم است که اعتبارنامه‌ی جنبش اسلامی به اندازه‌ی ادعاهای مخالفان آن مدرن باشد تا هویت مسلمانان را مسلم سازد (گول، ۱۹۹۶: ۲۴). بنابراین کوردهای مسلمان به صورت بالقوه در دسر سازند، زیرا حاضر نیستند داستان خود را به هیچ یک از رزمندگان مبارزات مدنی تسلیم کنند و آنها یک واقعیت ناخوشایند را برای بسیاری از ترکهای مسلمان که در تلاش بوده‌اند تا روح خود را از احساسات ملی‌گرایی پاک کنند نمایان می‌سازند اما آن را در زندگی کوردهای مسلمان “دوباره کشف” می‌کنند. کوردجولوک (کوردبودن) اغلب از جانب اسلام‌گرایان به عنوان معادل ملی‌گرایی ترکی در راستای مردود دانستن اعتبار تجربه‌ی خاص کوردها و منطق راه‌حل آنها، حتی به صورت ضروری، برای دفاع از اتنیک خاص خودشان رد می‌شود. دانستن اینکه بی‌ملاحظگی اسلام‌گرایان ترک به نسبت کوردهای مسلمان

یک عکس‌العمل ملی‌گرایانه است (همان‌طور که نویسندگی اسلامی علی بولاج ادعا می‌کند) یا خیر دشوار است. با این حال آنها یک معامله‌ی ناعادلانه را پیشنهاد می‌دهند: اگر ما نمی‌توانیم (به صورت تجاوزگرانه) ترک باشیم پس شما نیز نمی‌توانید (به صورت تدافعی) کورد باشید. این اسلام‌گرایی نفی‌کننده‌ی فرهنگ است، در حالی که ملی‌گرایی کوردی و ترکی همانندسازی گشته- و به یک میزان محکوم شده‌اند.

نتیجه آنکه احتمالاً بهترین روش برای به تصویر کشیدن ویژگی‌های متفاوت گفتمان‌های مختلف، یادآوری مختصری از حضور من در سمپوزیومی است که شورای شهر دیاربکر بزرگ - تحت کنترل حزب رفاه - در سال ۱۹۹۶ به مناسبت ۹۰۰مین سالگرد اولین جنگ صلیبی صلاح‌الدین ایوبی (صلاح‌الدین) برگزار کرد، باشد. روح مسئله‌ی کوردها کنفرانس را تسخیر کرده بود، به شکلی که صلاح‌الدین ایوبی مانند یک چک سفید امضا دارای ارزش‌هایی است که موقعیت‌های مختلف بازیکنان در جریان نزاع سیاسی را مشخص نموده و سپس حساب‌های ایشان را می‌بندد. برای مثال یک سخنران کورد در جلسه‌ی جمع‌بندی در مورد این مسئله بحث کرد که عظمت ایوبی در این است که او دولتی را بنا نهاد که هیچ اتنیک خاصی پشتوانه‌ی قدرت نبود و هیچ گروهی بر دیگری مسلط نشد. وی به سرعت از طرف رئیس کنفرانس توبیخ شد که با حالت کاملاً اسلامی گفت که اهمیت ندارد که ما موقعیت عرب‌زده، ترکی شده یا کوردی شده ایجاد کنیم- زیرا سرشت اسلامی تغییر نخواهد کرد. در بافتی این چنینی واقعیت ساده‌ی شناساندن صلاح‌الدین ایوبی به عنوان یک کورد همچون نوعی کوردی‌گرایی سانسور شد در حالی که اجتناب عامدانه از ارجاع به اصل اتنیک وی زیر نام وضعیت اسلامی او هرگز همچون یک عمل سیاسی آنچنان که واقعاً این‌طور بود به



شمار نرفت. از سوی دیگر سانسور اسلام‌گرایان را باید در بازگشایی کنفرانس نیز درک کنیم یعنی زمانی که نماینده‌ی دولت، فرماندار دیاربکر، سخنرانی خود را با گفتن این که یک «جنگجوی بزرگ ترک» را به حضار معرفی می‌کند آغاز کرد. این ادعا از جانب رئیس کنفرانس تصحیح نشد. بنابراین در واکنش اسلام‌گرایان به میهن پرستی جمهوری خواهان ترک، رهاسازی همه و هر سیاستی که بر اساس تفاوت‌های اثنیکی باشد - سیم‌بندبازی که اسلام‌گرایان کورد باید روی آن راه بروند - مرکز توجه قرار گرفته است.

به صورت خلاصه گفتمان اسلام‌گرایی کوردی در پی دفاع از شرایط خاص مسلمانان کورد در مقابل تحقیر شدن از جانب مسلمانان جهانی شده‌ی اسلام‌گرا و همچنین جهانی شدن اسلام در مقابل تعصبات دولت اسلامی خاص انگار ترکی است.

ترجمه‌ی آنچه که ترجمه ناپذیر است؟ مدرنیته و قرآن

در بخش دوم مشاهده کردیم که روایت‌های جمهوری خواهان ترکیه و اسلام‌گرایان به صورت مشترک یک مجرم را شناسایی کرده‌اند: مسئله‌ی کوردها. در این بخش پایانی می‌خواهم نشان دهم که جنبش اسلامی تنها بخشی از چندین جریان دیگر است.

به زبان ساده، جنبش اسلامی در ترکیه این هدف را دنبال می‌کند: ایجاد یک هویت اسلامی و نه هویت لاییک (سکولار) میان کسانی که در ترکیه زندگی می‌کنند. برای دستیابی به این هدف گفتمان اسلامی باید همزمان پروژه‌ی جمهوری خواهی و سوابق سیاسی و فلسفی آن را نقد کند در حالی که به جای آن در تلاش است تا اعمال اسلام‌گرایانه‌ی تهذیب شده و مشابه منابع اسلامی را رواج دهد. به سختی می‌توان به این امر شک کرد که جنبش اسلامی توانسته است نیمه‌ی اول ماموریت خود را محقق

سازد (نابودی کمالیزم)، اما در یافتن جایگزین دوام‌پذیر موفق نبوده است. به علاوه نقد مدرن شدن ترکیه اغلب در راستای همسان‌سازی با نظریه‌ی اجتماعی (پست) مدرن مطرح می‌شود: برای مثال حمله به مذهب از سوی روشنفکران دولت، بعد از ۱۹۲۳ نه تنها به این دلیل که از مذهب ستیزی نشأت گرفته بلکه به عنوان یک توهین غیردموکراتیک به حقوق فرهنگی یک جامعه تحت عنوان اراده-به-قدرت [نظریه ی نیچه] جهانی مورد نقد قرار گرفته است. این واکنش مشابه، تقریباً قابل پیش‌بینی بود: اگرچه جنبش سیاسی مسلمانان در تلاش است تا به شکلی افراطی ایده‌های اسلامی را از افکار غیر اسلامی/غربی به شکلی برعکس رفتارهای مردم غرب جدا کند، گفتمان‌های منتقد پروژه‌ی مدرنیته همچون شب‌پره‌های اطراف شمع، اغلب در اطراف آن محو می‌گردند.

ماهیت‌گرایی استراتژیک خطر تحمیل سیاست‌های درونی همسان‌سازی بر تفاوت‌های پنهان اتحاد افسانه‌ای خود را در پی دارد. یا همچنین خطر ایجاد «گفتمان معکوس» تقلید شده از آنچه که به غرب کمک می‌کند تا از طریق تزریق ماهیت خود بر شکاف‌های آن یعنی هانتینگتون را به دنبال دارد. با این حال ما دخالت مستقیم قرآن در مسئله‌ی عدالت را داریم (برای هر جرم طبق ماهیت [وجودی] آن) که تفاوت‌های مقبول میان فلسفه‌های سیاسی اسلامی و غیراسلامی را به خطر می‌اندازد.

در رفتار اسلامی جنبش مذهبی در تلاش برای ترجمه‌ی روزگار مدرن، به لحاظ اجتماعی و تاریخی، در مذهب است. اما با وجود همه‌ی ترجمه‌های موفق این جنبش با خطر دگرگونی قواعد خود در این فرآیند مواجه است. «اشتباه اصلی مترجم در آن است که وی به جای اینکه به زبان خویش اجازه دهد به شکلی قابل توجه تحت تاثیر زبان بیگانه قرار گیرد، در پی محافظت از شرایطی است که زبان خودش در

آن بستر در جریان است" (اسد، ۱۹۸۶: ۱۵۷). اما این فرآیند ترجمه چیزی نیست که تنها مترجم به آن دست یافته باشد: "به اراده‌ی زبان مترجم بستگی دارد که آن را در معرض قدرت تغییر قرار دهد" (اسد، ۱۹۸۶: ۱۵۷). بنابراین ممکن است ما اینگونه فرضیه‌سازی کنیم که پرسش تعیین کننده در رابطه با شمایل جنبش اسلامی در ترکیه‌ی امروز به مقدار تمایل آن به اجازه دادن به مدرنیته برای تغییر مقوله‌هایش در روند ترجمه‌ی آن بستگی دارد. اگرچه قرآن بایستی ترجمه ناپذیر باشد اما با این حال ترجمه‌هایی از آن صورت پذیرفته است.

این قضیه به اندازه‌ای که یک مشکل رفتار سیاسی است یک مسئله‌ی نظری نیست. در کلی‌ترین حالت طبقه‌ی اجتماعی متوسط تازه تشکیل شده‌ی اسلامی در حال ساخت دوستی مجدد راحتی با زندگی مدرن است. بخشی از این دوستی مجدد میان متفکران اسلام‌گرا و گروه‌های دیگر غیر کمونیست که به شکلی اتفاقی از کثرت‌گرایی سیاسی و فرهنگی و اندیشه‌ی جامعه‌ی مدنی انتقاد کردند به وجود آمده است. اما مهم این است که جنبش اسلامی چیزی جز یک تجارت نیست "که در بافتی با شانس بزرگ پیش رفتن جامعه به سوی درجات بالاتر در حال پیشرفت است ... و در این فرآیند ضد-روشنفکران اسلام‌گرای متفکر و حرفه‌ای را به وجود می‌آورد" (گول، ۱۹۹۶: ۳۸). برای درک بهتر مقدار ثروتی که با سرمایه‌ی "اسلامی" اندوخته شده است تنها کافی است در یک بعد از ظهر روز یکشنبه سری به رستوران‌ها و قهوه‌خانه‌هایی بزنید که اخیراً توسط حزب رفاه تاسیس شده‌اند که شورای بزرگ استانبول در فاتح پاشا کوروسو (جنگل) اداره می‌کند، تا شاهد اسلام‌گرایان تلفن به دست شیک پوش باشید که سوار بر اتومبیل‌های پیشرفته‌ی خود وارد می‌شوند. یا در سطحی کمتر تاثیرگذار ممکن است توجهمان به صنایع مستقل اسلام‌گرایان و

انجمن تاجران (MUSIAD) که ۲۵۰۰ عضو با بودجه‌ی ماهانه‌ی ۱ میلیون دلار آمریکا دارد جلب شود که از زمان پایه‌گذاری آن در ۱۹۹۰ دهها شرکت سودآور تاسیس کرده است.^[۱۱] اعضای MUSIAD با نام مستعار "کابینه‌ی سایه"های حزب رفاه روابط اصلی رهبران حزب رفاه و نخست وزیر اربکان در اولین سفر خارجی خود به ایران، پاکستان، مالزی و اندونزی بودند و گزارشات متعددی را برای دولت تهیه کرده‌اند. باید حزب رفاه در آینده هرچه بیشتر نگران توجیه شکاف میان سیاست‌های خود و کلام قرآن باشد.

از سوی دیگر چنین تعبیر "سخاوتمندانه‌ی" از زندگی مدرن در اسلام تنش‌هایی در جنبش اسلام‌گرا میان آنان که تفاوت اسلام و دیگران را قاطع می‌شمارند و آنان که به هرحال مایل به تجارت با دیگران هستند را به دنبال خواهد داشت. نکته‌ی مهم این است که این تفاوت‌ها در تفسیر تنها در سطح نظرات رخ نمی‌دهد: تشکیل یک مجموعه‌ی روشنفکری اسلام‌گرا به این معناست که گفتمان اسلامی به سرعت وارد کشمکش‌های طبقه‌های اجتماعی شود. در اینجا شخص بایستی محتاطانه عمل کند زیرا گفتمان اسلامی خود مایل به شناسایی موقعیت‌های طبقات اجتماعی متضاد که می‌توانند در یک جامعه‌ی اسلامی واقعی وجود داشته باشند نیست.^[۱۲]

با این حال جنبش اسلامی با تعریف مسلمانان در تاریخ جمهوری خواهی به عنوان اکثریت منفور و نیز در همان روند با در نظر گرفتن اتحاد همه‌ی مسلمانان ستم دیده، حاضر به اعتراف به احتمال نامتحد بودن مسلمانان به عنوان کارگران و کارفرمایان (یا ترک و کورد) نیست. دقیقاً همچون آغاز کومونیسیم در روسیه که کشمکش طبقه‌ی اجتماعی دیگر ممکن نبود (زیرا سیاست‌های طبقه‌ی اجتماعی نامشروع بودند و طبق تعریف زمینه‌ی اعمال آن از بین رفته بود)، بنابراین



اسلامیسم همچون آرمانشهر پایان سیاست را (خواه در مورد طبقه‌ی اجتماعی، جنسیت یا اتنیک) تحت عنوان اتحاد جامعه‌ی ایمان‌دار (امت) متصور می‌شود.

از تفکیک تفاوت‌های کارگری و جنسیتی سیاست‌زدایی می‌شوند (یعنی از حیطه‌ی قدرت خارج می‌گردند) و سازماندهی می‌شوند تا تفاوت‌های "طبیعی" (میان مردان و زنان، کارگران و مالکان) تحت عنوان خدمت به کل جامعه مورد استفاده قرار گیرد. تقریباً شبیه به تصور سنت پل از کلیسای کاریزماتیک که در نامه‌ای به کورینتیان به آن اشاره می‌کند - "اگر تمام بدن تنها چشم بود، شنیدن در کجا قرار می‌گرفت؟" (۱ کورینتیان. ۱۲:۱۷) - تفاوت‌ها به سطح پیش از سیاست بازگردانده می‌شوند و سپس منظم می‌گردند به جای اینکه تا نقطه‌ی تولید آن دنبال شوند. در نتیجه به جای استفاده از منبع ثروت برای تولید به طوری که ترتیب نقش‌های میان جنسیت‌ها مورد اهمیت قرار گیرد تا اولویت ساختار بر اساس قدرت مورد توجه قرار گیرد، توزیع ثروت جای نگرانی خواهد بود (یعنی نهاد زکات که به معنی بخشیدن یک دهم سود شخص است).

به این ترتیب این ادعا که "عرصه برای ائتلاف میان روشنفکران تجددگرا و مسلمانان میانه‌رو فراهم است" (گول، ۱۹۹۶:۴۳) همچنین به نوعی پذیرش احتمال وجود شکلی از نقش ایدئولوژیک برای گفتمان اسلامی است - که در این موقعیت ایدئولوژی فی نفسه به نظام‌های فکری یا فلسفی (مارکسیسم، کمالیسم یا تاجریزم) دلالت نمی‌کند بلکه با استفاده از صحنه‌ی اجتماعی کاربرد دارد. تعریف تامپسون از ایدئولوژی در اینجا بسیار مفید است: "می‌توان از ایدئولوژی برای ارجاع به روش‌هایی ایزاری در موقعیت‌های خاص برای تثبیت و ابقای روابط میان قدرت‌هایی که به شکلی سیستماتیک نامتعادل هستند، [یعنی] روابط سلطه‌گر دارند استفاده کرد. در سطح گسترده ایدئولوژی

ایزاری در خدمت قدرت است" (تامپسون، ۱۹۹۰: ۷). آنچنان که مطالعه‌ی قوم‌شناسانه به خوبی نشان داده است از گفتمان اسلامی به شیوه‌ی همان ایدئولوژی استفاده می‌شود که تصور اعضای خود این جنبش نیز همین است.

سرانجام بحث درباره‌ی ایدئولوژی ما را به قومیت‌گرایی بازمی‌گرداند. دیدگاه اسلام‌گرایانه به جامعه‌ای که هم راستا با خطوط خودمختاری، گروه‌هایی که خودبخود تعریف شده‌اند و دولت نیز در کار آنها دخالتی ندارد، پیکربندی شده است به شکلی قومیت‌زده، مذهب و سیاست را تلویحا نشان می‌دهد. یک شخص انتخاب می‌کند که سوسیالیست یا مسیحی یا کمالیست باشد، مفاهیمی که عاری از هرگونه محتوای جهانی یا منطقی گشته‌اند و یک شیوه‌ی زندگی را عرضه می‌کنند. مسلمان بودن به این شیوه به معنای داشتن هویتی میان هویت‌های دیگر است: اما در این مدل ابهاماتی وجود دارد زیرا جامعه‌ای که بر اساس چنین اصولی سازمان‌دهی شده است همزمان اسلامی خوانده می‌شود. تمامی جامعه همچون دانه‌های تسبیح در نظر گرفته می‌شود: واحدهای کاملی که با نخ زمزمه‌ی زیر لب لا اله الا الله (خدایی جز الله نیست) به هم وصل شده‌اند.

همزمان ما در این مدل بازتعریفی مذهبی از اتنیک را داریم. ترک‌ها و کوردهای مسیحی ابتدا به عنوان مسیحی شناخته می‌شوند و سپس به عنوان اعضای اتنیک خود، مسلمانان کورد و ترک نیز به همین ترتیب. قطعاً اگر بخواهیم خود را در اتنیک تعریف کنیم (با هر تعریفی که اتنیک داشته باشد) خویش را شناساندن سخت خواهد بود: ترک‌ها یا کوردها (که طبق تعریف در وضعیتی اسلامی^[۱۳] مسلمان به شمار می‌آیند) تنها می‌توانند یک طرف مذهبی بودن یا سکولار بودن را انتخاب کنند. پس اسلام سیاسی که هم به عنوان فرهنگی و هم مذهبی شناخته شده است به سختی با اشکال دیگر کنش‌گری سیاسی همزیستی خواهد داشت

یادداشت‌ها

۱. لوییس داستانتان جالبی را در مقاله‌ی خود "بازگشت اسلام" بازگو می‌کند. او اعتراف می‌کند که در رد "فاهم‌نیت‌ها" میان شرق‌شناسان و اسلام‌گرایان متهم شمردن تصورات مشترک آنها "به طور کامل غیرقابل توجیه" نیست. برخی از نوشته‌های من به عربی ترجمه شده‌اند و توسط برادران مسلمان به چاپ رسیده‌اند... من یک نسخه را بیرون از دانشگاه الاظهر قاهره یافتیم. (لوییس، ۱۹۹۳: ۱۹۴).
۲. به دادخواستی برای "وفاداری مطلق" یک مسلمان در کتاب عبدالله الاحسان مراجعه کنید (۱۹۹۲).

۳. برای مثال سرتیتر یک روزنامه‌ی اسلام‌گرا می‌نویسد، "انجمن تاریخی ترکیه؛ کوردها ترک هستند". بر طبق نظر این انجمن، تحقیقات جدید درباره‌ی قراردادهای معامله‌ی زمین در زمان حکومت سلطان سلیمان نشان می‌دهد که اکثریت قبیله‌هایی که خود را با نام کورد ثبت‌نام کرده بودند، در اصل ترک بوده و امیدوار بودند تا ادعای خود برای حق چرا در مراتع و غیره را بالا برند. رئیس انجمن پرفسور یوسف حلال اوغلو این ادعای واهی را دارد که "این تحقیق در حل مسئله‌ی کوردها مورد استفاده قرار خواهد گرفت" (۹). چنین تحقیقی حداقلی در میان زنجیره‌ی طولانی مطالعات جعلی است که در تلاشند تا ثابت کنند کوردها در واقع ترک هستند و هیچ حقی برای جداسازی تفاوت‌های فرهنگی خود ندارند. از یانی سفاک ۲ آگوست ۱۹۹۶.

۴. برای مثال به گول (۱۹۹۴) و رابینز (۱۹۹۶) مراجعه کنید.
۵. حزب رفاه (رونق و آبادی) اخیراً از سوی دادگاه قانون اساسی به عنوان تهدیدی برای سرشت سکولار جمهوری متحمل شده است. دو حزب کوردی نیز در طول پنج سال اخیر ممنوع کار شده‌اند و نمایندگان مجلس آنها نیز زندانی گشته‌اند.
۶. علوی یک شاخه‌ی مذهبی جدای نزدیک به سنت شیعی است. آنها با ایران در ارتباط نبوده و هیچ پیشینه‌ی روحانیتی ندارند.
۷. برای یافتن خلاصه‌ای از تفاوت دیدگاه‌های سیاسی و مذهبی که بر سر نهاد جامعه‌ی علوی از اواخر ۱۹۸۰ نزاع هستند به ووروهف (۱۹۹۸) مراجعه کنید.

۸. انتخابات چند حزبی برای اولین بار در سال ۱۹۵۰ رخ داد. تا آن زمان ساختار سیاسی دولت مانند سیستم فاشیست ایتالیا بود؛ رئیس حزب وزیر امور داخلی نیز بود و تمام ادارات دولتی اعضای حزب جمهوری‌خواه مردمی بودند.

۹. برای بحثی دقیق‌تر درباره‌ی مناظرات سیاسی درون مواضع اسلامی به هاستون (۱۹۹۷) مراجعه کنید.

۱۰. از زمان برخاستن جنبش اسلامی یک برچسب که بر روی اتومبیل نصب می‌شود با مضمون "ایزیدیز" ("ما در خدمت شما [یعنی اتاتورک] هستیم") رواج یافته است.

۱۱. برگرفته از یانی یوز بیل، مصاحبه‌ای با رئیس MUSIAD، ۴ آگوست، ۱۹۹۶.

۱۲. دوباره اسلام‌گرایان ترک برگی از کتاب کمالیسم برگرفته‌اند. در کنفرانس اقتصادی ازمریر در سال ۱۹۲۳ که قبل از اعلامیه‌ی جمهوریّت برگزار شد، ملت جدید متشکل از چهار طبقه‌ی اقتصادی غیر-دشمن (زمره) معرفی شدند: کارگران، صنعت‌گران، کشاورزان و تاجران. در نتیجه پوپولیسم از همان ابتدا با ساخت ملت همچون متشکل جمهوری خواهان بر تفاوت‌های آمیخته با آن عجین بود. در اینجا امت اسلامی آینه‌ای است که تصویر ملت به عنوان دعوت به شرکت در یک جامعه‌ی ایده‌آل با خدمت‌رسانی مشترک را بازتاب می‌دهد و بنابراین به همان اندازه مدرن است.

۱۳. "ترک‌هایی که مسلمان نیستند ترک بودن خود را از دست داده‌اند مانند نروژی‌ها، مجارستانی‌ها و بلغارستانی‌ها" (حکیمچی اوغلو، ۱۹۹۲: ۲۲).

و کوردهایی که انتخاب کرده‌اند هم سکولار (یا اسلام‌گرا) و هم خودآگاهی اتنیکی داشته باشند در چنین نوعی از اسلام‌گرایی خود را در موقعیتی غیرقابل قبول قرار می‌دهند.

در مورد مسئله‌ی کوردها سیاست‌های اسلام‌گرایی همان ابهامات مطلق‌گرایان روشن فکر گفتمان کمالیسم را داراست - اوج مدرن‌گرایی در سیاست ترکیه - به این ترتیب دانش‌آموختگان اسلامی باید با دقت بیشتری رفتارهای واقعی اسلام‌گرایان را بررسی کنند (و توجه کمتری به ادعاهای ماناییان داشته باشند). در مجموع همزمان که تحلیل‌های برنارد لوییس و دیگران را برای حساسیتی که نسبت به کشمکش‌های موجود بر سر هنجارهای تمدن میان اسلام‌گرایان و سکولارها می‌ستاییم، بایستی در مورد کثرت‌گرایی هویت‌های اسلامی و سکولاری در حال شکل‌گیری بیشتر صحبت کنیم. زیرا ادعای اتحاد و دشمنی مشترک این دو مخالف به پروژه‌های سیاسی بزرگ‌تری از واقعیت موجود تبدیل می‌شود. این بدان معناست که سوره‌های اسلامی و غیردینی توسط سایه‌هایی که حداقل از دو سو سرسختانه دنبال می‌شوند ایجاد می‌گردند: از یک سو فرهنگ طبقه‌ی اجتماعی که از طریق مقاومت در برابر استثمار اقتصادی تشکیل شده است و آرمان‌هایی که از روشنفکران اسلام‌گرا برمی‌خیزد؛ و از سوی دیگر با پروژه‌ی همسان‌سازی دولت-ملت با تحریک مداوم هویت کوردها و ترک‌ها. چنین ابعادی به پیچیدگی هویت مردم و علایق سیاسی "ارزش می‌بخشد".

*. Houston, Christopher (1999), "Civilizing Islam, Islamist Civilizing? Turkey's Islamist Movement and the Problem of Ethnic Difference," Thesis Eleven 58, no. 1: 83-98. <https://doi.org/10.1177/0725513699058000006>.

**. کریستوفر هاستون در رشته‌ی جامعه‌شناسی در دانشگاه لا تروب استاد است. او اخیراً تز دکترای خود را درباره‌ی جنبش اجتماعی اسلامی در استانبول به پایان رسانده است. آدرس: دانشکده‌ی جامعه‌شناسی، دانشگاه لا تروب، ۳۰۸۳ پاندورا-ویکتوریا، استرالیا. [ایمیل: CHouston@latrobe.edu.au]