

گردها و «دیگران» آنها

هویت چندپاره و سیاست از هم گسیخته*

عباس ولی

برگردان: مریم آزاد

خصیصه‌ی فراملی ملی‌گرایی گرد را بی‌پایه کرده و به گونه‌ای مؤثر گرایش‌های مرکز‌گرای آن را نادیده گرفته است. در نتیجه ملی‌گرایی گرد عمیقاً چندپاره شده، یعنی در محرومیت از یکپارچگی ساختاری، سیاسی و فرهنگی خود، تنها به جنبش‌های خودگردانی محلی تبدیل شده که تنگ‌نظری و روابط کار سپاری (Clientalist) آنها را چندپاره کرده است.

منشأ شکست ملی‌گرایی گرد در عبور از محدودیت‌های ساختاری این چند پارگی سیاسی و فرهنگی، و دگر‌دیدی آن به جنبش‌های نافرجام خودگردانی را باید در ضعف مژمن جامعه‌ی مدنی در کردستان جستجو کرد. این ضعف، که با خشونت «دگری» تداوم یافته و همیشگی شده، نخستین عاملی است که این دگر‌دیدی در سیاست‌گردها را سبب شده زیرا بهتر از هر عامل دیگری جدایی عمیق ملی‌گرایی از خودگردانی منطقه‌ای و «جمع‌گرایی قومی» را تعریف می‌کند. این ضعف، هم‌چنین، و به گونه‌ی دردناکی تجربه‌ی تلخ سیاست‌مدران اروپایی را به یاد می‌آورد که بر ناگزیر بودن رابطه‌ی جامعه‌ی مدنی و ناسیونالیسم صحه می‌گذارد. بدین معنا که «شرط واقعی شدن» مفهوم حاکمیت مردمی، وجود یک جامعه‌ی مدنی شکوفا و فعال، است. جامعه‌ای که در برابر گرایش‌هایی مرکز‌گرایانه‌ی دولت مدرن مفصل‌بندی حاکمیت مردمی را در فرآیند سیاسی ضمانت می‌کند.^(۱) منطق عملی این درس اساساً اروپایی درباره‌ی ملی‌گرایی، شاید، بیش از هر جای دیگری در جهان معاصر در انطباق باشد با شرایط کردستان تقسیم‌شده. البته به استثنای سرزمین‌های پسا کمونیستی بالکان که پایه‌های جامعه‌ی مدنی در آن به هیچ وجه استحکام نداشته است. ملی‌گرایی گرد امروز، بیش از هر زمان دیگر محتاج است به اینکه بر یک جامعه‌ی مدنی فعال و پیشرو استوار شود و این نه تنها برای چیره شدن بر گزینش‌های مرکز‌گرای یک سیاست عمیقاً چندپاره است، بلکه مهم‌تر از آن لازمه‌ی به وجود آوردن یک فرهنگ سیاسی ملی است که قادر باشد در برابر قدرت کوبنده‌ی چهار ناسیونالیسم رسمی دوام بیاورد.

جنبش‌های خودگردانی که در حال حاضر بر صحنه‌های سیاست گرد تسلط دارند، نه می‌خواهند و نه می‌توانند، عامل ایجاد چنین فرهنگی باشند. به عکس رونق آنها با سستی جامعه‌ی مدنی در کردستان امکان‌پذیر شده است. آنها نمی‌توانند بر این مشکل پیروز شوند و تنها با ماهیت به شدت کونه‌بینانه‌ی خود هر چه بیشتر بر چندپاره‌گی هویت ملی کرد مهر اثبات می‌زنند. امر مسلم این‌که، غالباً همین جنبش‌ها زمانی که در درگیری‌های دولت‌های (همسایه که آنها را به خویشستن ستیزی وامی‌دارند) مورد استفاده قرار می‌گیرند، آنگاه خود دقیقاً ابزاری می‌شوند برای سرپوش نهادن بر همان مرزبندی‌های سیاسی و فرهنگی که در واقع زمینه‌ساز شکاف میان هویت‌های قومی و ملی آنان هستند. هویت این جنبش‌ها معمولاً مبهم و نامشخص است و میان ملی‌گرایی و قوم‌گرایی نوسان می‌کند و بیشتر برای رسیدن به منافع حقیر و اهداف سیاسی «فوری» تغییر شکل و جهت می‌دهد. این هویت مبهم، نه شهادت سیاست‌های مسخره و تاریخ مصیبت‌بار جنبش‌های خودگردانی، تعیین‌کننده‌ی گفتمان و شیوه‌ی عمل آنها بوده است. رابطه‌ی نامشخصی که این جنبش‌ها با «دیگران» خود دارند، و از

در جهان امروز گردها بزرگ‌ترین ملت بدون دولت را تشکیل می‌دهند. در نواحی کردستان حدود ۳۰ میلیون کرد، تحت حوزه‌ی قضایی ملی‌های چهار کشور ترکیه، ایران، عراق و سوریه به سر می‌برند. هر یک از این کشورها به گونه‌ای در انکار هویت گردی این مردمان کوشیده‌اند و همواره با زور اسلحه مظاهر سیاسی و فرهنگی آنان را مورد سرکوب قرار داده‌اند. تجربه‌ی کردستان پس از جنگ جهانی اول و در ایجاد شکاف و گسست‌های ساختاری میان جوامع گرد تحت نظام‌های سیاسی اقتصادی گوناگون، گردها را از دستیابی به یک وحدت سیاسی و یکپارچگی فرهنگی محروم نمود. از ۱۹۱۸ به این سو، سازمان‌های سیاسی و جنبش‌های گردی بسیاری در کردستان تجزیه شده به وجود آمده‌اند و هر یک به شیوه‌های مختلف و در راستای اهداف مختلف گام برداشته‌اند. با این همه، ایستادگی و مقاومت در برابر انکار هویت گردی و تحمیل هویت‌های «ملی» همچنان سبب اصلی سرکشی گردها باقی مانده است. همین دیالکتیک انکار و مقاومت است که در اصل شکل سیاسی و ماهیت ملی‌گرایی (ناسیونالیسم) گرد را نیز بیان می‌کند.^(۲)

ملی‌گرایی گرد بر هویت ملی گرد صحه می‌گذارد، هویتی که خود فرآوردی از مدرنیته و یا وجه ویژه‌ای از آن است و با شکل‌گیری دولت - ملت ارتباطی بسیار تنگناک دارد.^(۳) منشأ این ملی‌گرایی را باید در فرایندها و تجربه‌های سیاسی - فرهنگی‌ای جستجو کرد که بین دو جنگ جهانی، در کشورهای چند قومی و چند فرهنگی ترکیه، ایران، سوریه و عراق در ساختمان دولت - ملت مدرن و هویت ملی به کار گرفته شده است. بطور کلی، نادیده گرفتن هویت گردها و دیگر هویت‌های قومی و ملی، برای تداوم این فرایندها ضرورت داشته است. اما، دولت‌مآله‌هایی که در این کشورها پدید آمدند و همین‌طور گفتمان‌های (دیسکورهای) رسمی ملی که هر یک از این دولت‌ها برای مشروعیت بخشیدن به حاکمیت استبدادی و هژمونی فرهنگ سیاسی خود برگزیدند، در شکل و ویژه‌گی‌ها کاملاً متفاوت بودند. پویایی ساختاری این دولت - ملت‌ها مدرنیزاسیون و توسعه را در مسیرهای مختلفی افکند و فرآیندهای سیاسی و فرهنگی انکار و حذف هویت گردی را در قلمروهای تحت کنترل خود به گونه‌ای ناپاکسان تحت تأثیر قرار داد.^(۴) با این تأثیرات، هویت ملی گرد از بدو تولد نشان گوناگونی فرهنگی و سیاسی «دیگری» را به همراه داشته و در حیاتی از هم گسیخته ظاهر شده است.

همین متفاوت بودن «دیگری» نه تنها چندپاره‌گی هویت ملی گرد بلکه به ویژه خصیصه‌ی فراملی آن را نیز تعریف می‌کند. دیالکتیک انکار و مقاومت به ملی‌گرایی گرد یک خصیصه‌ی فراملی می‌بخشد که، با توجه به شرایط مطلوب منطقه، ممکن است راه حلی برای گسیختگی سیاسی فرهنگی هویت گردی فراهم آورد. این نظریه البته هرگز از حد یک امکان تئوریک فراتر نرفته است، زیرا نهایتاً ویژگی فراملی ناسیونالیسم کردی نیز تحت تأثیر محدودیت‌های ساختاری خود در شرایط و اوضاع داخلی و رشد گوناگون جوامع گرد شکل گرفته است. این شرایط که جنبه‌های با اهمیت آن عبارتند از، ساختار اجتماعی رشد نیافته، و ناتوانی بورژوازی در مناطق شهری، که دست در دست قدرت پا گرفته‌ی نظام زمینداری و قبیله‌ای در نواحی روستایی عمل می‌کند، عملاً و به طور جدی

سوی دیگر تضاد منافع هر یک از آنها با دیگر گروه‌های ایزوسیون و سازمان‌های گردی در سرزمین‌های گردنشین همسایه، تنها به تشدید روند گسیختگی و چند پاره شدن هویت ملی گرد انجامیده است. جنبش‌های خودگردانی در پیروی از منافع حقیر و کارسپارانه‌ی خود غالباً یادآور تصویر ناپسند و نامعقولی هستند از هویت خویش‌شناسی سبزی گرد که دمی از شکنجه و آزار خویش‌شناسی چند پاره‌ی خود غافل نمی‌ماند.

بنده نواری خارجی و موکل مداری در داخل که دو عنصر پایه‌ای در این جنبش‌های خودگردانی به حساب می‌آیند، کاملاً در مخالفت با هویت ملی گرد قرار می‌گیرد. این جنبش‌ها در عین حال که با تقویت روابط قومی و هویت‌های قومی در گردستان تغذیه می‌شوند، ضعف ساختاری و عقب‌ماندگی فرهنگی را در ملی‌گرایی گرد تداوم می‌بخشند. بهترین گواه بر این واقعیت سیاسی، خیزش و سرنگونی متناوب این جنبش‌ها در مناطق گردستان است. اما از تأثیرات منفی جنبش‌های خودگردانی بر توسعه ساختاری و شکل‌گیری فرهنگی ملی‌گرایی گرد که بگذریم، سماجتشان در ارائه‌ی خود به عنوان مظهر مسلط هویت گردی، روشنگر نکته‌ی تاریک دیگری است: این که گویی خط‌مشی سیاسی گرد هرگز نقطه‌ی تلاقی و تماس با مدرنیته نداشته است.

این نتیجه‌گیری ناشی از منطق درونی تفکر سیاسی راکد و پوسیده‌ای است که همواره رهنمون جنبش‌های خودگردانی در گردستان معاصر بوده است. این جنبش‌ها ذاتاً بجای اینکه «کنشی» باشند، «واکنشی» اند، و بالطبع انگیزه‌های بیوایی سیاسی‌هایشان نیز چنان که در همه‌ی سیاست‌های واکنش‌پذیر صادق است «خارجی» هستند. انگیزه‌هایی که بیرون از مرزهای ژئوپولیتیک آنها در قدرت و گنجایش حکومت‌های مرکزی برای پرورش و به کارگیری اعمال «مرکزگرایی سرزمینی» در گردستان جای دارند. به همین دلیل خیزش و سرنگونی این جنبش‌ها همیشه با قدرت و گنجایش حکومت‌های مرکزی‌شان نسبت معکوس داشته است. منطق درونی و پویای ویژه‌ای که در خط‌مشی‌های خودگردانی به چشم می‌خورد به هیچ‌وجه در تاریخ گردستان تازگی ندارد، به عکس ریشه‌های باگرفته‌ی آنها باز می‌گردد به دوره‌های طولانی پیشا - مدرن. آنها به طور دقیق با طبیعت واکنش‌پذیر و پویای «بیگانه» در تفکر سیاسی «مرکز - پیرامون» مطابقت دارند، تکراری که رابطه‌ی میان امیرنشین‌های گرد و اربابان فارس و عثمانی آنها را تعیین می‌کند. بر مبنای چنین نگرشی می‌توان گفت که پس از گذشت تقریباً دو قرن، ماهیت اصلی و ویژگی‌های اساسی در تفکر سیاسی گرد دست نخورده باقی مانده است. این تداوم شوم تاریخی که نه تنها به رغم مدرنیته بلکه در مسیر جریان آن انجام گرفته، خود میزان را زود تاریخی این تفکر را نشان می‌دهد.^(۴)

با این همه مطلق دانستن نسبت ماهیت ملی‌گرایی گرد با اوضاع داخلی جوامع گرد خود یک کوه‌بینی تئوریک و به علاوه یک اشتباه سیاسی است. درست است که قدرت و سماجت نیروها و رابطه‌های پیشا - مدرن و مدرن‌سبزی سیاسی و فرهنگی در جوامع کنونی گرد بیانگر چندپارگی هویت ملی گرد است، اما تنها علت آن نیست. با مختصر نگاهی به تئوری‌های اخیر درباره‌ی سیاست‌شناسی هویت متوجه خواهیم شد که هویت، می‌خواهد ملی باشد یا غیر ملی، همیشه با یک پیش‌انگاری از ناهمسانی و تفاوت تعریف می‌شود و بدون چنین فرضی هم غیر قابل درک است. هویت رابطه‌ای است میان خود و غیر، همیشه مستلزم ردپای دیگری است، و همیشه محکوم به اضطراب آن. هویت هرگز قطعی و ثابت نیست و در واکنش به تفاوتی (هایی) که بیانگر هویت «دگری» است دگرگون می‌شود.^(۵) این تعریف مقدماتی از هویت حاوی یک نکته‌ی ساده‌ی تئوریک است: این که هویت‌ها در یک رابطه‌ی «تفاوت‌مدار» با یکدیگر قرار دارند و به نسبت و یا در واکنش به دگرش در سیستم تفاوت (هایی) که بیانگر این رابطه است تغییر می‌کنند. هویت‌ها همیشه مناسباتی هستند.

معنای ضمنی این نکته‌ی تئوریک در مبحث ما روشن است: بخشی از ویژه‌گی سیاسی ملی‌گرایی گرد همچنین به وسیله تغییر رابطه‌ی هویت گرد با «دگرانش» مشخص می‌شود. این رابطه که هم اکنون قاطعانه در دیالکتیک انکار و مقاومت به چشم می‌خورد، همان رابطه‌ی خشونت، رابطه‌ی کنارگذاری سیاسی و سرکوب «تفاوت» است. سرکوب مستمر هویت گرد‌ها در سرزمین‌های محل سکونتشان تأییدی است بر «دگری» شمرده شدن آنها، یعنی بیگانه خوانده شدن در خانه و دیار خود. آنچه گرد‌ها را غیر قابل بازنمایی می‌کند نهایتاً همین وسواس دائمی آنان نسبت به هویتشان است. این دیالکتیک خشونت نه تنها ماهیت هویت ملی گرد را تعیین می‌کند بلکه همواره بیانگر

وجه تمایز و جهت رابطه‌ی آن با «دگران» خویش است. ملی‌گرایی گرد، بدین ترتیب، ماهیت ویژه‌ای پیدا می‌کند، ماهیتی متمایز از ملی‌گرایی کلاسیک در غرب. زیرا در حالی که ملی‌گرایی کلاسیک در اروپا با مدرنیته آغاز شده و با پیدایش جامعه‌ی مدنی و شهروندی دمکراتیک همراه بوده است، برعکس، پیدایش ملی‌گرایی گرد که با انکار هویت گرد تسریع یافته، بر پایه‌ی سرکوب جامعه‌ی مدنی و شهروندی دمکراتیک در گردستان امکان‌پذیر شده است. آنچه با سرکوب شرایط مدرنیته در گردستان رونق یافته خود یک سیاست مدرن است: پارادوکسی ویژه‌ی سیاست همگون‌سازی اجباری گرد‌ها که به طور سیستماتیک توسط «دگران» آنها اعمال شده است.

این پارادوکس بیش از هر چیز دیگری، گویای رابطه‌ی مبهم ملی‌گرایی گرد با مدرنیته است، ابهامی که بی‌تردید ریشه در ضعف سیاسی آن دارد. به درستی شرایط ساختاری ملی‌گرایی گرد خود سدی برای ارزیابی دستاوردهای سیاسی و فرهنگی مدرنیته بوده است. این در واقع از ابتدای دوره‌ی پیدایش ملی‌گرایی گرد وجود داشته و امروز نیز هم‌چنان صادق است. شور و شوق ملی‌گرایی گرد برای مدرنیته و ستایش از آن به ندرت از محدوده‌ی یک باور اثبات‌گرایانه (پازتویستی) به علوم و تکنولوژی جدید فراتر رفته است. این اعتقاد اثبات‌گرایانه به دانش جدید، که به طور مشخص در درون طرح‌های نوگرایانه در رابطه با «پیشرفت» اجتماعی گنجانده شده است، نقش اساسی «خرد/عقل» را در مدرنیته، که شامل نقد سنت و به ویژه نقد اقتدار سنتی سیاسی یا مذهبی می‌شود، نادیده می‌گیرد. از این رو دو سویه بودن و دو دلی آشکار و شاید خاموش موضع روشنفکران ملی‌گرا نسبت به سنت و اقتدار سنتی چنانچه ابراز شود، در برخورد با شکست‌های مکرر نظامی سیاسی جنبش‌های خودگردانی، به زبان بی‌زبانی تنها «توجیه خویش‌شناسی» به نظر می‌رسد. این دو دلی پیامد منطقی رابطه‌ی مبهم روشنفکران ملی‌گرا با مدرنیته است. هر دو سوی این رابطه بر یکدیگر دلالت دارند، با هم و هم‌زمان در تار و پود گفتمان ملی‌گرایی تنیده می‌شوند و پیوستگی درونی آن را سست می‌کند.

اگر چه دو دلی روشنفکران ملی‌گرا نسبت به اقتدار سنتی، عملاً «عقل سیاسی» را زیر پا می‌گذارد، اما این به هیچ‌عنوان تنها دلیل برای ضعف جدی نفوذ مدرنیته در ملی‌گرایی سیاسی و فرهنگی گرد (دی) نیست. همانگونه که ذکر شد، دلیل مهم دیگری برای این ضعف وجود دارد. خشونت و آسیب «دگری» و سرکوب تفاوت و رشد محدود جامعه‌ی مدنی در گردستان که عامل تداوم و بازسازی چند پاره‌گی هویت ملی گرد و سیاست ملی‌گرایی است، خود عملاً شرایط سیاسی و فرهنگی مدرنیته را تضعیف می‌کند. بدین ترتیب موضوع پیچیده‌تر از آن است که به نظر می‌رسد: نمی‌توان گفت که مدرنیته ملی‌گرایی گرد را ایداً لمس نکرده، بلکه بر عکس آن را به وجود آورده، اما بدون جا انداختن آن در قالب گفتمان و یا در عمل. در نتیجه تضاد این فرایند تاریخی همواره دامنگیر ما مانده است؛ ما ملی‌گرایان گرد داریم اما نه ملی‌گرایی گرد، یعنی یک ناهنجاری تاریخی که بهر جهت غیر قابل انکار است.^(۶)

در این جا موضوع بحث ما نه توضیح این ناهنجاری تاریخی، بلکه بررسی فرایند ویژه‌ی سیاسی و فرهنگی است که آن را به وجود آورده است، یعنی فرایند ساختار دولت - ملت در ترکیه، ایران، عراق و سوریه که چندی پس از دومین تجزیه‌ی گردستان به وقوع انجامید. این فرایند در هر یک از این چهار کشور به شکل‌های مختلفی ادامه یافت. اما هدف استراتژیک آن که عبارت می‌شد از ساختن دولت‌هایی که هویت هر یک با هویت جمعی مردمش تعیین شود، همچنان یکسان باقی ماند. این موضوع برای حقانیت و مشروعیت بخشیدن به قدرت سیاسی واجب به نظر می‌رسید. از لحاظ تئوریک، در دولت‌های نوینبنا اقتدار سیاسی می‌بایست قانونمدار و دموکراتیک باشد، یعنی نه از هوی و هوس حاکمین مستبد، بلکه از خواسته‌ی جمعی مردم ناشی شود.

هویت دولت‌های نوین، یعنی فرض یکپارچه بودن آنها با کلّ ملت‌های درونشان، با قدرت نظامی و ایده‌نولوژی‌های جدید «رسمی/ملی» جعل شده بود. روند تمرکزگرایی سرزمینی که از شکل‌گیری این دولت‌ها منتج شد تضمین می‌کرد که اراده‌ی مردمی گنجانده شده در قوای اجرائیه و مقننه در سرتاسر سرزمین‌هایش با یک وحدت عمل و بدون اپوزیسیون یا نافرمانی منطقه‌ای و محلی به کار گرفته شود. اما، دولت‌های نوین به زودی دریافتند که تحقق بخشیدن به ادعاهای نوگرایانه‌شان در رابطه با قدرت و مشروعیت، در واقع به چیزی بیش از یک کنترل تمام عیار بر سرزمین‌های «ملی» رسمیت یافته‌ی آنان نیاز داشت. مدرنیته کانون سنتی قدرت سیاسی را جابه‌جا کرده

بود. بنا بر این کنترل واقعی خاک کشور به طور فزاینده‌ای به کنترل واقعی مردم آن و یا تابعین/شهروندان» دولت نوین بستگی پیدا کرد. مردم در واقع به هدف استراتژیک قدرت سیاسی تبدیل شدند به طوری که می‌بایست نه تنها هم مرز بودن بلکه جدایی ناپذیری دولت و ملت را اثبات می‌کردند. به وجود آمدن هم‌زمان چنین درکی از وحدت «ارکانیک» ملت و دولت در ملی‌گرایی رسمی، زمینه‌ساز ایدئولوژیک در فرایندهای ساختار دولت - ملت در این سرزمین‌ها گردید. براساس گفتمان رسمی، ملت و دولت یکی بودند، هویت آنها یکسان بود؛ آنها هم خودفرمان بودند و هم جدایی ناپذیر. اراده‌ی دولت و توانایی آن برای حکومت کردن اراده و قدرت ملت و شرایط موجودیت مستقل آن را بیان می‌کرد.

در این کشورها، فرایندهای شکل‌گیری دولت، به گونه‌ی پیامدهای خواسته و ناخواسته‌ی آنها، مدرن بودند. این هویت دمکراتیک دولت و ملت، یعنی در عین حال فرمانروا و فرمانبر بودن، است که هدف استراتژیک قدرت سیاسی را تغییر می‌دهد. دولت مدرن هویت شهروندانش را از راه هدف قرار دادن و سرکوب «تفاوت»، یعنی تفاوت قومی و فرهنگی، تعریف می‌کند و بدین ترتیب آنها را در قالب هویت فرمانروا که همان هویت ملی/رسمی محسوب می‌شود قرار می‌دهد. هویت ملی مدرن به طور معمول و نه همیشه، همان هویت اکثریت قومی است که با ترفند سیاسی بزرگ جلوه داده شده است. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که پدیده‌های دولت - ملت و ملت بدون دولت هر دو فرآورده‌های مدرنیته هستند. آنها دو مخالف دیالکتیکی هستند که در فرایندهای یکسان تاریخی به وجود آمده‌اند.

اگر چه بنیاد دولت - ملت و هم‌چنین پروسه‌ها و کاربست‌های سیاسی و فرهنگی وابسته به آن از دید بسیاری به عنوان بزرگترین دستاوردهای مدرنیته به شمار می‌رود، اما شرایط بی‌دولتی و پیامدهای آن به ندرت در گفتمان مدرن فلسفی و سیاسی از چنین ارزشی برخوردار بوده است. فرد بی‌دولت گویی باقی مانده‌ایست از گذشته‌ها (ها) که در نبرد علیه مدرنیته قرار دارد. و یا صرفاً حاصلی است از مدرنیته که در مقابل تاریخ ایستاده است؛ نتیجه‌گیری به هر ترتیب یکسان است: فرد بی‌دولت و ادعاهای او دست کم به عنوان تفکر سیاسی، نمی‌تواند در گفتمان فلسفی و سیاسی مدرنیته و یا توسط آن اظهار شود.^(۴) در گفتمان سیاسی مدرنیته بی‌دولتی از مسایل انسان دوستانه است که مانند قحطی، گرسنگی و بی‌خانمانی همدردی و ترجم انسان را برمی‌انگیزد. زیرا اگر چنانچه بی‌دولتی یک مسئله سیاسی باشد و فرد بی‌دولت یک «تابع سیاسی» (تلقی شود) آنگاه موضوع پر درد سر حق و حقوق پیش کشیده خواهد شد که خود، بنا بر گفتمان سیاسی مدرنیته، بخشی جدا نشدنی از نهاد دولت - ملت و حاکمیت ملی است. بدین ترتیب شگفت‌انگیز نیست اگر بی‌دولت‌ها از هویت ملی مدرن بی‌بهره‌اند. در واقع دولت - ملت مدرن، با انکار هویت و ادعاهای مردمان بی‌دولت، عملاً آنان را به دیگری تاریخی مدرنیته تبدیل کرده است. حال، با در نظر داشتن توضیح یاد شده باز می‌گردیم به وضعیت گردها و هویت چند پاره آنان.

دولت‌های حاکمی که در سرکوب هویت گرد دست داشتند همگی مدعی مشروعیت دمکراتیک مردمی بودند و ادعای آنان مانند، دیگر ادعاهای مدرنیته، ریشه در پیدایش عصر روشنگری و تولید به شیوه سرمایه‌داری داشت. با این همه، هنگامی که در این کشورها، فرایندهای خشونت‌ناپذیر شکل‌گیری دولت آغاز گردید، فرهنگ لیبرالی و روابط تولیدی سرمایه‌داری هنوز از حد ابتدایی خود فراتر نرفته بود. به این سبب این کشورها می‌بایست با توسل به اسلحه یک هویت یکپارچه برای ملت و دولت می‌ساختند و در قانون اساسی خود ثبت می‌کردند. بنا بر این، در عمل فرآیند معکوس شد. یعنی، این دولت‌های نوحاسته بودند که در فرایندهای ناهمگون تاریخی که روابط فرهنگی در آنها تقریباً همیشه عقب مانده‌تر از روابط سیاسی بود، هویت ملت‌های خود را تعریف می‌کردند. به عبارت دیگر، هم مرزهای بیرونی هویت‌های ملی را تعیین می‌کردند و هم هسته‌ی درونی آن را. ضعف ایدئولوژیک ملی‌گرایی رسمی در ترکیه، ایران و بعدها عراق نیز به همین خاطر بود. زیرا، این کشورها الزاماً می‌بایست در فرایندهای ساختار ملت‌های یکپارچه و خودفرمان هر چه بیشتر از خشونت سیاسی بهره می‌گرفتند. با این همه، نباید پنداشت که چنین فرآیند معکوسی یگانه مشخصه‌ی ملی‌گرایی بوده است. به عکس این نقش محوری و مهم دولت مدرن در ساختار ملت و هویت ملی است که همواره به عنوان شاخص ملی‌گرایی در جهان مورد توجه حوزه‌ی پژوهش قرار داشته است. ملت

«شکل سیاسی» مدرنیته است، اما این دولت بوده است که تقریباً در سراسر دنیای مدرن آن را شکل و شمایل داده و همین‌طور برایش تاریخ و هویت ساخته است.^(۵) بعلاوه، آنچه از واقعیت فراگیر ملی‌گرایی برمی‌آید این است که شکل سیاسی مدرنیته فراگیر است، اما تنها در خودویژگی آن؛ یعنی، آن دولت‌های مدرنی که ملت‌های مدرن را شکل می‌بخشند و هویت آنها را تعیین می‌کنند خود در شکل و مشخصه‌ها گوناگونند، و گوناگونی آنها در مسیری تاریخی و از طریق نیروها و روابط پیش مدرن در فرایندهای سیاسی و فرهنگی جدید بوجود آمده است. در این‌گونه فرایندها و کاربست‌ها که در ساختمان ملت و هویت ملی به کار گرفته می‌شود بهره‌گیری استراتژیک از گذشته یک ویژه‌گی نهادی است، با این حال در ازای آن همیشه بهایی باید پرداخته شود. این بها به ویژه بالاتر هم می‌رود اگر چنانچه ملی‌گرایی به سواست گذشته مبتلا شود و آن را به گونه‌ای به کار گیرد که بتواند بر شانه‌ی آن آینده‌ی مدرن را بیافریند. چنین وسواسی به تدریج رابطه‌ی ملت با مدرنیته را سست می‌کند. آنگاه است که قومیت، اگر نه به عنوان تنها اصل و قاعده، دست کم به عنوان یک اصل مهم، جایگزین عقل سیاسی می‌شود و خود مرزبندی‌های یک فضای ملی منجمد را که در آن امور حکومتی انجام می‌گیرد معین می‌کند. این جابجایی عقل سیاسی با قومیت در واقع تحریف مدرنیته است، تحریفی که به همراه تاریخچه‌ای از واماندگی اقتصادی، مسایل هولناکی را موجب می‌شود.

ملت‌های خودفرمانی که بدین ترتیب توسط دولت‌های مدرن در ترکیه، ایران، و سپس عراق و سوریه بنیاد شدند، نمایانگر شکل‌های این مدرنیته‌ی تحریف شده بودند. رابطه‌ی آنها با مدرنیته، زیر فشار دولت‌های خود کامه‌ای که خود مظهر عقل تلقی می‌شدند گسسته شده بود. اما عقل و منطقی که با قومیت خودفرمان هدایت می‌شد به سختی می‌توانست در این‌گونه جوامع چند قومیتی و چند فرهنگی شرایط لازم را برای مناسبات عقلانی شده فراهم آورد. بدین ترتیب، شگفت‌انگیز نبود اگر حرکت خشونت‌ناپذیر این ملت‌های خودفرمان در راستای استقرار سکولاریسم، گردها را که به سرعت علیه برنامه‌های زورگویانه‌ی مدرنیزاسیون برخاسته بودند، به مقابله نظامی سوق دهد. تحریف مدرنیته، خود آن فضای اجتماعی - فرهنگی را که می‌باید میانجی مدرنیزاسیون و استقرار سکولاریسم در جامعه باشد، به طور جدی مخدوش کرده بود. نهایتاً نبود بیان این برنامه‌ها در حوزه‌ی سیاسی جدید «ملی» بود که «عقل رسمی» را به جنگ علیه مذهب و سنت کشانید. «عقل رسمی» که در دولت‌های جدید تجسم پیدا می‌کرد، ستونی برای حکومت خودکامه‌ی آنان بود و برای مشروعیت دادن به برنامه‌های مدرنیزاسیون و دین‌زدایی آنان به کار گرفته می‌شد، منتها، در حوزه‌های سیاسی «ملی»، حد گذار و تعیین‌کننده همانا، قومیت‌های حاکم بودند. پیامد چنین سیاستی کنارگذاری قومیت‌های غیرحاکم/فرمانبر بود که مخالفان با دولت‌های جدید به شدت رنگ مذهبی و سنتی داشت. شورش‌های نخستین گردها در ترکیه و ایران دقیقاً واکنش آنان را به این کنارگذاری‌ها نشان می‌داد. زیرا دولت‌های مدرن حوزه‌های سیاسی ملی را چنان ترتیب داده بودند که در آنها گردها بدون نماینده و غیرقابل نمایندگی عرضه می‌شدند.

وجود یک ناهمخوانی سرنوشت‌ساز میان سیاست و فرهنگ نیز تنها یک رویداد تاریخی نبود و ربطی به نوپایی این دولت - ملت‌ها نداشت، بلکه نشانه‌ای بود نسبتاً همیشگی از فرایندهای سیاسی این دولت‌ها که پیامد منطقی‌اش در تعریف قانونی شهروندی قابل مشاهده بود. اصل تعالیم حاکمیت مردمی، که چگونگی اقتدار و مشروعیت را در قانون اساسی این دولت‌ها توصیف می‌کرد، با تعریفی از شهروندان که هویت آنها هویت قومیت حاکم بود، کاملاً زیر پا نهاده می‌شد. در این جوامع، افرادی که قومیت آنها با قومیت حاکم (ترک، فارس و عرب) همخوانی نداشتند از مرتبه‌ی شهروندی نیز محروم بودند مگر این که هویت قومی و فرهنگی خود را محکوم و یا انکار می‌کردند. آنان که به این معضل تن در نمی‌دادند سرانجام وادار به پیروی می‌شدند اما این پیروی غالباً پس از ایستادگی، نافرمانی و شورش انجام می‌گرفت. عضویت این افراد در دولت‌های جدید نه تنها آزادانه و یا اختیاری نبود بلکه با فشار سیاسی اعمال می‌شد. نکته‌ی اساسی در واقع وجود یک ناهمخوانی است که ضرورتاً، همواره در قانون اساسی این کشورها میان شرایط حاکمیت و شرایط شهروندی وجود داشته و دارد. فاصله‌ی میان حاکمیت مردمی و شهروندی «قومی» را سیاست زورگویانه پر می‌کند که همانا در این چهار دولت ملی نیز به عنوان مهم‌ترین تنظیم‌گر (رگلاتور) میان حاکمیت و گردها به کار گرفته شده است.

تأمل روی این نکته آخر بسیار با اهمیت است. این نکته بیانگر آنست که تا هنگامی که شرایط تعیین کننده‌ی رابطه میان هویت‌های گرد و حاکمیت دگرگون نشود، سیاست زور و خشونت در کردستان همچنان بر منوال کنونی باقی خواهد ماند. در این جا مهم‌ترین مسئله، که همواره در تاریخ کوتاه اما خشونت‌ناز این رابطه تجربه شده همان برداشت و استنباط مدرن از حاکمیت سیاسی است که در قانون اساسی این دولت‌ها پنهان شده است. این برداشت همواره مرزهای هویتی گرد و حاکمیت را تعیین کرده و رفتار هر یک از این دولت‌ها را با جوامع گرد خود هدایت کرده است. به همراه این برداشت یک دیدگاه فرا تاریخی از قدرت سیاسی وجود دارد، دیدگاهی فراسوی حوزه سیاست مشخص، بمثابه «مدیریت اجرائی» در «مناسبات زور»، معنی سیاست چنانچه ریشه در مفهوم حاکمیت از قدرت سیاسی داشته باشد، بیرون از مرزهای متغیر ارتباطات کنونی نیروهای واقعی سیاسی قرار می‌گیرد و ناگزیر از حساسیت لازم نسبت به درک پویایی و دگرسانی آنها عاری است. نبود این حساسیت، اداره و رهبری هر دولت مطلوبی را آسیب می‌زند. توجه به این امر برای یک حکومت خوب تعیین کننده است. بنابر این موضوع رفتار این دولت‌ها و حکومتشان بر جوامع گرد می‌باید کاملاً از مسئله‌ی حق حاکمیت جدا شود. بر عکس، با اداره‌ی جوامع گرد می‌باید مانند یک فرایند سیاسی برخورد کرد، آنهم فرایندی که به قلمرو فراگیر قدرت و زمامداری شهروندان منتهی می‌شود.

در این جا توضیح کوتاهی لازم به نظر می‌رسد، و آن این که، برداشت مدرن از حاکمیت خود پریش برانگیز است: زیرا با این که رفتار و کردار دولت را در بر نمی‌گیرد اما همواره هویت و مشروعیت قدرت سیاسی را مشخص می‌کند. با چنین برداشتی، تدوین کردن قدرت سیاسی آن هم بدون ارجاع به موجودیت جامعه‌ی مدنی، مستلزم یک اصل قضایی - سیاسی است. این برداشت بیانگر یک «حوزه‌ی سیاسی ملی» کاملاً یکپارچه است با ساکنانی از «فرمانگزاران یکپارچه / یکسان» که هویتشان با هویت قدرت سیاسی که آن هم از قرار همیشه یکدست، یا بر جا و قومی است، مشخص می‌شود. بدین ترتیب، این برداشت در اصل هیچ تفاوتی را نمی‌پذیرد و وجود همه‌ی تفاوت‌ها و منافع گوناگون سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در جامعه‌ی مدنی را یا از «حوزه‌ی سیاسی ملی» کنار می‌گذارد و یا آنها را مشمول منطق مطلق گرایه‌ی دولت می‌کند. در هر دو صورت نتیجه یکسان است: کنارگذاری و یا سرکوب هویت‌های ناسازگار ناهم‌رنگ با هویت قومی‌ی یکپارچه‌ی قدرت سیاسی، آنچه‌ای که در قانون اساسی تدوین شده است، و بر همین اساس، قانون‌شکنی و نامشروع جلوه دادن اظهارات آنان در حوزه‌های سیاسی و ملی، رفتار قدرت سیاسی هرگاه با حق حاکمیت تنظیم شود به دولت سالار کردن (etatista) جامعه‌ی مدنی خواهد انجامید و عملاً از رشد و پیشرفت آن جلوگیری خواهد کرد.

در این جا موضوع اصلی مفهوم شهروندی است که باید تنظیم‌گر روابط افراد، گروه‌ها و ملت‌های درون جامعه‌ی مدنی برای دستیابی به قدرت سیاسی باشد.^(۱۱) نتیجه‌ی پیوند و ربط دادن مفهوم شهروندی با حاکمیت ایجاد هویت قومی‌ی قدرت سیاسی است. وجود این هویت برای یکپارچه کردن کارکردهای دولت در درون چهارچوب قضایی/حقوقی ابزار بسیار مهمی است. هویت‌های سیاسی و فرهنگی غیرحاکم به مدد چنین ابزاری از فرایند سیاسی کنار گذاشته می‌شوند، حتی اگر خواسته‌های آنان برای پذیرفته شدن حقوقشان به طور صلح آمیز و قانونی مطرح شود. تا زمانی که حاکمیت خود، اصل تعیین کننده‌ی رفتار سیاسی در دولت مدرن باشد، مفهوم شهروندی نخواهد توانست در فرایند سیاسی «ملی» اساسی برای بیان حقوق و منافع دمکراتیک هویت‌های غیرحاکم افراد، گروه‌ها، و اقلیت‌های ملی درون جامعه فراهم آورد. بحث بر سر این بود که ریشه‌ی پیدایش این هویت‌ها شناخت حقوق و منافع در مدرنیته است، با این حال هیچ‌گونه مفهومی از سیاست مدرن وجود ندارد که ناشی از مفهوم حاکمیت و یا مربوط به آن باشد و بتواند در عین حال «تجربه‌ی زنده» غیرحاکمان را در چهارچوب قضایی - سیاسی دولت مدرن تفهیم و یا توجیه کند. چنین پارادوکس اگر نه به یک راه حل، دست کم به یک استنباط نیاز دارد.

حاکمیت، حکومت و جامعه‌ی مدنی: نظریه

با در نظر گرفتن ملاحظات ذکر شده، نخستین گام در این راستا به اجرا گزاردن فرم‌های رادیکال قانونی و حقوقی است. به گونه‌ای، که مفاهیم دمکراتیک شهروندی که برای

عضویت افراد در دولت و جامعه قید و شرط‌های قومی، نژادی و مذهبی یا فرهنگی قابل نیست، جایگزین برداشت رایج «قومی» از شهروندی شود. اجرای این پیشنهاد اما به خودی خود مؤثر نیست؛ در واقع، اگر این فرم‌ها هم‌زمان شامل یک باز تعریف رادیکال از هویت قومی یکسان قدرت سیاسی در این دولت‌ها نشوند، پایه‌های نظری خود را از دست خواهند داد. به معنای دیگر، لازمه‌ی مؤثر بودن این اصلاحات تعبیر تازه‌ای است از رابطه‌ی دستگاه حکومتی با یکپارچگی قانونی دولت که خود عملاً در برگیرنده‌ی تعریف تازه‌ای می‌شود از اهداف، روش‌ها و تکالیف قدرت سیاسی در این جوامع. بدون چنین تعریف تازه‌ای این اصلاحات به نتیجه نخواهند رسید. و اما، نقد از یکپارچگی حقوقی مفهوم حق حاکمیت مشروط به نکته‌ی مهم‌تری است که باز می‌گردد به یک باز تعریف رادیکال از کار کرد دولت. این شرط مربوط می‌شود به رابطه‌ی قدرت سیاسی و جامعه‌ی مدنی. یعنی، باز تعریف کارکرد دولت برای تدوین قدرت سیاسی نیازمند یک چهارچوب نوین حقوقی است که الزاماً نقطه‌ی عطفش جامعه‌ی مدنی است. این جامعه باید تفاوت‌های قومی، نژادی و فرهنگی درون خود را در نظر داشته باشد و بدین ترتیب حضور و نمایندگی مؤثر همه‌ی گروه‌ها را در تدوین قضایی قدرت سیاسی تضمین کند.

هر کوششی برای باز تعریف هویت قدرت سیاسی و کارکرد دستگاه حکومتی در دولت مدرن باید الزاماً ویژه‌گی جامعه مدنی را در نظر گیرد. چر که، که ویژه بودن جامعه مدنی خود شرط لازم است برای ایجاد یک تغییر جهت اساسی در «دولت سالاری فزاینده‌ی جامعه» و می‌تواند دائماً با گفت‌وگو و کاربست حاکمیت و با انتقال به موضع «تابع قانون کردن دولت» (Governmentalization of the state) فرایند سیاسی را در دولت مدرن به معنای واقعی دمکراتیزه کند. لازمه‌ی چنین باز تعریفی در رابطه با «تکنولوژی سیاسی دستگاه حکومتی» وجود جامعه‌ی مدنی، دارای ظرفیت نمایندگی کردن مظاهر ذهنیت قومی و تفاوت‌ها، به گونه‌ای که این گوناگونی‌ها را به عنوان عناصر تغییرناپذیر در یک فرایند سیاسی تلقی کند. در چنین جامعه‌ی تنها اصل اخلاقی برای مبارزه‌ی سیاسی و چالشگری همانا کنترل تکالیف و اهداف حکومتی است.^(۱۲)

در استدلال بالا، روی سخن با منحصر بودن جایگاه جامعه‌ی مدنی است در توصیف محدودیت‌ها و مرزهای عملی قدرت سیاسی (حاکم) در دولت مدرن. با این توصیف جامعه‌ی مدنی نشانگر موجودیتی است که در چهارچوب وحدت بخش مقررات قانونی دولت جای دارد اما تحت کنترل نهادهای تمرکز دهنده‌ی دولت قرار نمی‌گیرد.^(۱۳) مناسبت این موجودیت با دولت مدرن هم «درونی» و هم «بیرونی» است؛ حوزه‌ای است ویژه‌ی دادوستد، در مرز قدرت سیاسی و هر آنچه از تأثیرات تمرکز دهنده‌ی این قدرت بیرون است.^(۱۴) با چنین تعریفی، مرزهای جامعه‌ی مدنی تعیین کننده‌ی محدودیت‌ها و کارایی‌هایی است که امور تمرکز دهنده‌ی قدرت سیاسی در دولت مدرن دارا هستند و به همین دلیل فضای مورد نیاز دستگاه حکومتی را آن گونه می‌سازند که بتوانند برای حفظ امنیت ملی راهکارهای مناسبی داشته باشند. نکته جالب توجه این است که جامعه مدنی هر گاه رهنمون این راهکارها قرار گیرد، آنها را شامل تعبیر تازه‌ای از رابطه‌ی میان فرمانگزار و قدرت خواهد کرد؛ تعبیر تازه‌ای از حقوق و آزادی‌ها به گونه‌ای که معمولاً با مفهوم شهروندی آمیخته است، بدین معنی آزادی فرمانگزار یا مردم نسبت به دولت و زنده‌ی سنگین عقلانیت غالب در دستگاه حکومتی را که حال دیگر به شرط اصلی کارکرد آن تبدیل شده است، تشکیل خواهد بخشید.^(۱۵) در چنین شرایطی، جامعه‌ی مدنی بی‌تردید به دستگاه حکومتی این توان را خواهد داد تا بدون تلاش دائمی برای جلب مشروعیت خود (که حال در نبود زمینه‌های پیشین اجبار فرمانبرداری تابعین، از میان رفته است) به حل و فصل مسایل سیاسی بپردازد. به سخن دیگر، رهبری دستگاه حکومتی دیگر ملزم نخواهد بود که بیرون از قابلیت‌های اجرایی خود در جستجوی منابع مشروعیت باشد.^(۱۶)

جدل بر سر جدا کردن مسئله‌ی گرد از حاکمیت سیاسی عملاً تلاشی است برای باز تعریف ماهیت این مسئله در سیاست «ملی» این دولت‌ها. تغییر مسئله‌ی گرد، از یک مسئله امنیت ملی به یک موضوع سیاسی در اداره‌ی امور روزانه‌ی دستگاه حکومتی، همانطور که می‌دانیم، بیش از هر چیز، مستلزم یک دگرگونی هم‌خوان است در هویت قدرت سیاسی این دولت‌ها. موضوعی که بدون اتکا به رهنمون جامعه‌ی مدنی و نقش محوری آن در بازسازی فرایند سیاسی، غیرقابل تصور است. مورد نظر این استدلال «عیینیت سیاسی» بخشیدن به جامعه است، هم به عنوان ابزار و هم بمنزله‌ی شرط لازم برای گذار از حاکمیت به تابعیت و حکومت قانون در این کشورها.^(۱۷) عینیت سیاسی

بخشیدن به جامعه‌ی مدنی، به گونه‌ای که ذکر شد، می‌تواند عقلانیت مستقل دستگاه حکومت را بگونه‌ای تضمین کند که پرسش اصلی حکومت کردن یعنی یافتن راهکارهای مناسب برای برخورد با مسایل امنیتی ملی - دولتی، بتواند، بدون استناد به انگاره‌های اقتدار و مشروعیت که با مفهوم حاکمیت همراه است. مطرح و پاسخ داده شود.^(۸)

جامعه‌ی مدنی و هویت‌گردی در ترکیه و ایران

باید پرسید وضعیت جامعه‌ی مدنی در ترکیه و ایران به چه گونه است؟ آیا به آن درجه از رشد و بلوغ رسیده است که هویت قدرت سیاسی را دگرگون کند؟ بحث درباره‌ی ماهیت و محدودیت‌های جامعه‌ی مدنی در این دو کشور رشته نظرات و عقاید گوناگونی را برانگیخته است. مباحثات جاری حامل نشانه‌هایی هستند از شرایط سیاسی و اقتصادی موجود، یعنی، نشانه‌هایی از مبارزه برای دموکراتیزه کردن فرآیندهای سیاسی، که بنوبه‌ی خود بطور آشکاری همراه است با تعریف دوباره‌ی محدودیت‌های قدرت سیاسی و بنابر این مرزهای جامعه‌ی مدنی. بنابر این، این مباحث از کنگاش مردمی برای دموکراتیزه کردن فرآیند سیاسی در ترکیه و ایران جدا شدنی نیستند. جامعه‌ی مدنی در این جاتی برای تعیین حدود مرزهای قدرت سیاسی، ابزاری که مشارکت همگانی را در فرآیند سیاسی افزایش دهد و پاسخگویی دموکراتیک را تضمین می‌کند. وجود رابطه میان مباحثات جاری و فرآیند دموکراتیزاسیون اشکال سیاسی و تئوریک مباحثات پیرامون جامعه‌ی مدنی را تعریف می‌کند. باورهای متضاد درباره‌ی جامعه‌ی مدنی و کوشش برای تعریف ماهیت و مرزهای آن به طور تنگاتنگی با استراتژی‌های دموکراتیزاسیون وسیع و شکل‌های مبارزاتی آنها مرتبط هستند. این نکته بسیار قابل توجه است. زیرا اشاره می‌کند به این که مشخصه و مرزهای جامعه‌ی مدنی و سطح واقعی رشد و بلوغ آن به طور قطع به پیامد شکل‌های رایج مبارزه برای دموکراتیزه کردن فرآیند سیاسی وابسته است، امری که خود به تغییر در مناسبات نیروها در عرصه‌ی سیاسی کشورهای ترکیه و ایران مشروط است. به سخن دیگر، مشی سیاسی دموکراتیزاسیون که نمایانگر اشکال و مرزهای ناپایدار قدرت سیاسی و هم چنین جامعه‌ی مدنی است، نه تنها از کنگاش برای باز تعریف هویت قدرت سیاسی جدا نیست، بلکه اصولاً با آن یکی است. این هر دو، تار و پود یک فرآیند را می‌سازند.

بنابر ملاحظات ذکر شده پرسش استراتژیک این خواهد بود که تلاش برای دموکراتیزه کردن فرآیند سیاسی در ترکیه و ایران تا چه حد دموکراتیک است؟ و یا به سخن دیگر، بحث پیرامون جامعه‌ی مدنی در این کشورها تا چه حد دموکراتیک است؟ برای پاسخ به این پرسش بررسی کوتاهی خواهیم داشت از شکل‌گیری ذهنی بحث‌های جاری در این جوامع. تأکید اصلی این بررسی، با در نظر گرفتن موضوع بحث ما، عمدتاً بر مسایل قومیت و تفاوت ملی و قومی در روند دموکراتیک خواهد بود. حال آنکه، در رابطه با این مسایل، گفتن غیررسمی و نیمه رسمی جوامع آکادمیک و رسانه‌های گروهی در ترکیه با مسئله گرد در لفافه برخورد می‌کند، در ایران برخورد با این مقوله شکل پیچیده‌تری دارد. ایران از بسیاری جمعیت‌های قومی غیرمستقل تشکیل یافته است؛ از نظر شمارش افراد، آذری‌ها بالاترین گروه و کردها پس از آنها قرار می‌گیرند. از نظر سیاسی اما، کردها بزرگترین گروه مخالف در برابر هویت حاکم بوده‌اند، و از این‌رو، سرکوب هویت آنها، دست کم، از شکست جمهوری آذربایجان در ۱۹۴۷ به این طرف، یعنی از زمانی که ملی‌گرایی آذری پیوستگی سیاسی و جهت حرکت خود را از دست داد، نقش مهم‌تری در ساختار و تعیین هویت یکپارچه‌ی ملی ایرانی داشته است. بنابر این، از نظر سیاسی قابل توجه است که گفته شود در ایران گفتن تفاوت قومی و ملی و کاربست آن پیش از همه ناظر است بر گرد و هویت کردی.

در ترکیه، گفتگو و بحث پیرامون جامعه مدنی، در شکل و ماهیت به شدت متفاوت است. با این همه پیش‌انگاشت‌های نظری در آنها یکی است. فرض بر این است که جامعه‌ی مدنی و نظم بخشیدن دموکراتیک با یکدیگر وابستگی متقابل دارند؛ آنها لازم و ملزوم یکدیگرند. هر دموکراسی با بلوغ مستلزم یک جامعه‌ی مدنی بالغ است و برعکس. این وابستگی دو جانبه برای محدود کردن مرزهای قدرت سیاسی و ضمانت پاسخگویی عمومی، که خود شرط لازم برای بقا و رشد جامعه‌ی مدنی و نظم دموکراسی است، ضروری است. به همین دلیل، این پیش‌انگاشت‌ها، نقطه‌ی عطفی در مباحث ذکر شده به شمار می‌روند. معمولاً توافق بر سر این است که در ترکیه یک جامعه‌ی مدنی محدود، و با این

حال کاملاً زنده در موازات یک فرآیند سیاسی دموکراتیک ضعیف اما کارا، وجود دارد. عامل این ضعف دو جانبه، همانا وجود یک دولت مداخله‌گر قدرتمند و یک ایده‌نولوژی ملی‌گرای خشونت‌ناپذیر شناخته می‌شود، به ویژه، با در نظر گرفتن افزایش دایمی قدرت اجرایی دولت، آن هم به بهای زیر پا نهادن قوای قضایی و قانون‌گذاری که از ۱۹۰۶ به این سو، با سه کودتای نظامی و قدرت‌فرایندهی نظامی در سیاست‌های ملی، حفظ شده است. در این جا تأکید بر استقلال جامعه‌ی مدنی است که می‌باید به عنوان یک حوزه‌ی نهادین بیرون از قلمرو قدرت دولت قرار داشته باشد، اما این استقلال هر چه بیشتر با گسترش و افزایش کارکردهای تمرکزگرایانه در سراسر کشور ترکیه زیر پا گذاشته می‌شود. به همین دلیل، بحث‌های جاری پیرامون جامعه‌ی مدنی، بحث‌هایی هستند در راستای گسترش و تحکیم فرآیند دموکراتیک، اما، درون چهارچوب حقوقی - سیاسی نظام حکومتی ترکیه، آن گونه که در قانون اساسی ۱۹۸۰ آن تدوین شده است.^(۹)

در ترکیه، بحث پیرامون جامعه‌ی مدنی به ندرت از این چهارچوب، که چنانچه ملاحظه شد، نقطه‌ی تقاطع حاکمیت و ایدئولوژی رسمی کمالیستی است فراتر می‌رود. این گونه بحث‌ها، در واقع، بیشتر شامل برداشت‌هایی می‌شود از قدرت سیاسی، اقتدار و مشروعیت که در حکومت ترکیه درونی شده‌اند، و هم چنین نظراتی درباره‌ی کارگزاری و شیوه‌ی عمل سیاسی برپایه‌ی اصول کمالیسم. تعهد نسبت به سکولاریسم، دولت - ملت ترکی و تمدن ترکی که برای پیشبرد کمالیسم ضرورت داشته و مورد درخواست پاسداران مدنی و نظامی‌ای بوده است که درون و بیرون دستگاه‌های حکومت وجود دارند، عملاً تعیین‌کننده‌ی حدود و ثغور گفت‌وگو معاصر درباره‌ی دموکراتیزاسیون و جامعه‌ی مدنی است. بنابر این، در معنا، هویت‌های گردی و اسلامی بیرون از قلمرو سیاست رسمی - قانونی قرار می‌گیرند. آنها اگر هم موجودیت داشته باشند مسایل «فوق سیاسی»‌ای هستند که بیان‌شان و حل‌شان محتاج بکارگیری ابزارهای فوق سیاسی است.

به همین جهت، مسأله‌ی هویت‌های گردی و اسلامی در گفت‌وگوهای دموکراتیزاسیون و جامعه‌ی مدنی دچار انسداد است و یا به سکوت واگذار شده است. این انسداد یا سکوت که باعث انکار / کنارگذاری هویت‌های ذکر شده در گفت‌وگو و کار بست جامعه‌ی مدنی و دموکراتیزاسیون است، در چهارچوب هنجارین قانون اساسی که بکارگیری خشونت علیه دگران غیرحاکم را مجاز می‌شمارد توجیه می‌شود. تداوم انسداد / سکوت ضد دموکراتیک و مشروعیت بخشیدن به انکار تفاوت‌ها و خشونت‌ورزی علیه دیگری در گفت‌وگو دموکراتیزاسیون و جامعه‌ی مدنی، بیش از هر چیز بر ملموس بودن و واقعی بودن نظریه‌ی مورد بحث ما دلالت دارد؛ توسعه‌ی جامعه‌ی مدنی بدون تغییر هویت قدرت سیاسی غیرقابل تصور است. این دو، دو سوی یک سکه‌اند و بنابر این لازم و ملزوم هم‌اند. بلوغ جامعه‌ی مدنی در ترکیه مستلزم دموکراتیزه کردن فرآیند سیاسی است، آنهم به شیوه‌ای که هدف ایجاد دگرگونی در هویت قدرت سیاسی را برتابد.

این البته تنها یک برداشت کلی از موضوع جامعه‌ی مدنی در ترکیه است و به هیچ وجه گویای همه‌ی مباحث کنونی در این رابطه نمی‌شود. دیدگاه‌های رادیکال‌تری نیز این سو و آن سو منعکس می‌شود که از چهارچوب هنجارین موجود فراتر می‌رود. این دیدگاه‌ها بر آنند که تلاش‌های موجود تنها به ضرورت رسمیت بخشیدن و گنجاندن موضوع هویت‌های گردی و اسلامی در گفت‌وگوهای جامعه‌ی مدنی و دموکراسی بسنده می‌کند، بدون این که ملاحظات ایده‌نولوژی کمالیسم و هویت قدرت سیاسی را در اندام سیاسی جامعه‌ی ترکیه به حساب آورد. در نتیجه، پاسخ به مسئله گرد در این کشور خلاصه می‌شود به شناخت رسمی هویت فرهنگی مردم گرد و حقوق و آزادی‌های فرهنگی مرتبط به آن. بر پایه‌ی چنین نگرشی، تنها تمرکززدایی سیاسی و باز تعریف حدود قدرت سیاسی برای رشد دموکراتیک جامعه‌ی مدنی کافی به نظر می‌رسد. اما در واقع این نگرش در گستره‌ی خود موضوع حاکمیت و هویت قدرت سیاسی را مورد پرسش قرار نمی‌دهد و با داشتن چنین نقصی نمی‌توان انتظار داشت که در برابر دیدگاه‌های رادیکال دیگر ایستایی داشته باشد.^(۱۰)

دلایل سیاسی و نظری گوناگونی برای این نقص وجود دارد. می‌توان پذیرفت که انگیزه‌ی بیشتر ملاحظات را در این مورد دوراندیشی و ترس از سرکوبگری دولت، و همچنین سرسپردگی به گونه‌ای گفت‌وگوهای نظری ذات باور که رابطه‌ی میان جامعه‌ی مدنی و هویت قدرت سیاسی را بدیهی تلقی می‌کند، فراهم می‌آورد. با این همه، دلیل اصلی همانا گرایش دو سویه‌ی روشنفکران دموکرات است نسبت به کمالیسم و وابسته

بودن آن نه تنها به مدرنیته بلکه بیش از همه به سکولاریسم و سازماندهی عقلانی دولت و جامعه. این دو سوگرایی که از باور به برتری شعور جان می‌گیرد مبنایی است برای ارزیابی دمکراتیک معاصر از کمالیسم. بنابر این افراق نیست اگر بگوییم که کمالیسم در ترکیه همچنان تعیین کننده حدود مباحث دمکراتیک به ویژه در رابطه با حقوق و هویت گردهاست.

در ایران، بحث کنونی پیرامون جامعه‌ی مدنی از یک زمینه‌ی سیاسی، چهار چوب ذهنی و هدف استراتژیک دیگری برخوردار است. چنانکه، از هنگام انتخابات ریاست جمهوری در سال ۱۹۹۷، این بحث در درون رژیم اسلامی، جنبه‌ی مهمی از فرقه‌بازی سیاسی و جنگ قدرت شناخته شده و وسیله‌ای برای باز نمود استدلالی مواضع شرکت کنندگان در رابطه با ماهیت اقتدار سیاسی، دستگاه حکومت و مشروعیت در جمهوری اسلامی بوده است. ویژه‌گی سیاسی این مبحث در ایران آن را از فوریتی برخوردار می‌کند که نمونه‌ی آن در ترکیه وجود ندارد. با این حال، در ایران نیز مانند ترکیه، مرزهای مبحث جامعه مدنی را گفتمان حاکم تعیین می‌کند که عبارتست از اسلام سیاسی، و روشن‌تر گفته باشیم، شیعه‌گری سیاسی رادیکال است که هویتی یکسان با شخص خمینی و رهبری انقلابی دارد.^(۳۷)

صرف چرخیدن بر محور اسلام و نهادها و هویت اسلامی، به این مبحث یک ماهیت استراتژیک می‌بخشد. این بیشتر بدین جهت است که اسلام سیاسی در واقع نه تنها خو و رفتار رژیم بلکه هویت قدرت سیاسی را در جمهوری اسلامی تعیین می‌کند. با این حال، در مباحث جاری پیرامون جامعه‌ی مدنی در ایران مسئله‌ی اسلام و هویت اسلامی در دو سطح مختلف مطرح می‌شود: یکی سطح کلی تاریخی و دیگری سطح ویژه‌ی سیاسی. این دو سطح، اگر چه از نظر ذهنی یا سیاسی کاملاً مشخص شده نیستند و غالباً در بحث مکمل یکدیگرند. با این حال متمایز بودن آنها در این است که هر یک معنای مختلفی از قدرت سیاسی، اقتدار و مشروعیت را در برمی‌گیرند و به همین ترتیب در گفتمان‌ها تعریف‌های مختلفی از مفهوم جامعه‌ی مدنی را برتر دانسته و به کار می‌گیرند. این بحث در سطح کلی خود تاریخی و تطبیقی است. هدف اصلی آن اثبات مقایسه‌پذیری فرایندها و روال‌های سیاسی - قضایی و فرهنگی اسلامی است با فرایندها و کاربست‌های سیاسی و فرهنگی مدرن سکولار که به طور تاریخی با پیدایش جامعه‌ی مدنی در غرب پیوسته بوده است. این مقایسه‌ها، بنابر این، بر این گمان استوارند که جامعه‌ی مدنی به عنوان جنبه‌ای از مدرنیته پیش فرضی است که فرایندها و کاربست‌های استدلالی و غیراستدلالی که به تاریخ جوامع مدرن غربی داده شده را تعیین می‌کنند. چنین پیش‌انگاری‌ای بیانگر خصمیته تاریخی باور و چشم‌انداز مقایسه‌ای این بحث است. ریشه‌ی بخش بزرگی از بحث‌هایی که وجود جامعه‌ی مدنی را در ایران رد می‌کنند و یا با ایجاد آن مخالفند، درکی ذات باور از اسلام و مدرنیته است. این دو اگر نفی یکدیگر نباشند دست کم غیرقابل مقایسه‌اند: جامعه‌ی ایرانی ذاتاً اسلامی است و این ذات یکدست اسلامی که تعیین کننده‌ی سمت و سوی تاریخ آن است نمی‌تواند شرایط ایجاد جامعه‌ی مدنی که ذاتاً اسلامی است و این ذات یکدست اسلامی که تعیین کننده‌ی سمت و سوی تاریخ آن است نمی‌تواند شرایط ایجاد جامعه‌ی مدنی که ذاتاً غربی و بنابر این بیگانه است را فراهم آورد. این گونه بحث‌های ذات‌باورانه با مفهومی مبهم از جامعه‌ی مدنی همراهند که نه توجیهی دارد و نه استنباطی عقلانی در بافت‌های تاریخی و سیاسی ایرانی و یا غربی.

مخالفت ذات باورانه‌ی شیعه با مفهوم جامعه‌ی مدنی اما در همین جانی به انتها نمی‌رسد. بحث تاریخی - تطبیقی البته غالباً با یک بُعد کاملاً سیاسی ترکیب می‌شود که بر مبنای نظریه‌ی ولایت فقیه خمینی و برداشت‌های آن از دولت، قدرت و حاکمیت است. این برداشت‌ها مرتباً برای مخالفت و رد مفاهیم قدرت سیاسی، حاکمیت و مشروعیت، چنانچه به طور تاریخی و ذهنی با پیدایش و رشد جامعه‌ی مدنی در غرب پیوستگی داشته، به کار گرفته می‌شوند. بنابر این، آنچه، به ویژه در جریان مبارزه‌ی کنونی قدرت در درون جمهوری اسلامی، نپذیرفتن جامعه‌ی مدنی را عملاً به عنوان پدیده‌ی غیراسلامی و بیگانه توجیه می‌کند، بیش از ریشه‌های غربی‌اش پیوستگی آن به دمکراسی و حکومت دمکراتیک است. در بافت ویژه‌ای که جمهوری اسلامی داراست گفتمان جامعه‌ی مدنی هویت قدرت سیاسی را که غیر دمکراتیک است زیر سؤال می‌برد. در این جنگ قدرت و سمت‌گیری سیاسی نیروها در درون رژیم و در سطح جامعه، آنچه بیش از

هر چیز در خطر است دمکراسی و فرمانروایی دمکراتیک است. اهمیت این نکته بدین جهت است که هم از ماهیت استراتژیک مفهوم جامعه‌ی مدنی و هم از اهداف اجرایی آن در بحران جاری سیاسی در ایران پرده برمی‌دارد.

جر و بحث‌هایی که بر سر جامعه‌ی مدنی در گرفته است و از سوی دیگر نیازی که برای رشد و گسترش زمینه‌ی آن در جمهوری اسلامی وجود دارد. در تلاش آنست که این مفهوم را با اسلام سازگار سازد. جبهه‌ی مدافعین جامعه‌ی مدنی، از نظر سیاسی یا ایدئولوژیکی یک دست نیست؛ اسلام‌گرایان و سکولارها زیر چتر پهن‌آور اتحاد فرمیستی قرار می‌گیرند که یا پیروان تندرو و نظریه‌ی ولایت فقیه خمینی مقابله می‌کنند و به ویژه با پافشاری آنان بر ادغام مسئولیت سیاسی و مذهبی در دستگاه حکومتی و تسلط بی‌چون و چرای شریعت در اداره امور اجتماعی و سیاسی جامعه اسلامی مخالف‌اند.^(۳۸)

روشنفکران سکولار، تقریباً بدون استثنا برای این مبحث از چهارچوب تطبیقی تاریخی استفاده می‌کنند، اما با این تفاوت که بیشتر به جای تاریخ اسلام به تاریخ ایران تکیه می‌کنند. برای اینان، اسلام، با همه‌ی اهمیتش تنها به عنوان بخشی از فرایند پیچیده‌ی پیشرفت تاریخی جامعه‌ی ایران تلقی می‌شود. در مجموع می‌توان گفت که در مفاهیم سکولار، جامعه‌ی مدنی، به اشکال گوناگون، نهادی مستقل شناخته می‌شود که بیرون از حوزه‌ی قدرت سیاسی شکل می‌گیرد با این حال می‌تواند حدود آن را مشخص کند. مستقل بودن جامعه‌ی مدنی و نیز نقش آن به عنوان مشخص کننده‌ی مرزهای قدرت سیاسی، هر دو دلالت بر یک روند سیاسی دمکراتیک دارند، روندی که خود شرط اصلی برای موجودیت جامعه‌ی مدنی شمرده می‌شود. این گونه بحث‌ها به شیوه‌های گوناگون تلاش در دمکراتیزه کردن روند سیاسی دارند، اما از آنجا که این تلاش در یک چهارچوب هنجارین صورت می‌گیرد، هویت‌ها و حقوق (ملیت‌های) غیر حاکم را کنار می‌گذارد. نقد سکولاری که از حاکمیت سیاسی اسلام ارائه می‌شود، آشکار و یا پوشیده در حمایت از حاکمیت ایرانی ملی است، حاکمیتی که هویت قومی آن، بطور مشخص تعلق آن به قوم فارس، زیر سؤال نمی‌رود.

گفتمان سکولار دمکراتیک، در بررسی جامعه مدنی، کمتر اشاره‌ای به هویت و تفاوت قومی دارد و تنها هویت فارسی قدرت سیاسی را تأیید می‌کند. فرض بر این است که تحمیل این هویت بر هویت‌های غیرفارسی در جامعه‌ی ایرانی هیچ مسئله‌ای به بار نمی‌آورد و یا این که در اساس ماهیت دمکراتیک یک طرح جایگزینی سکولار را نفی نمی‌کند.^(۳۹)

در ایران، مبلغین اسلام‌گرای جامعه‌ی مدنی با این نکته به شیوه‌ی دیگری برخورد می‌کنند که در گفتمان اصلاح‌طلبانه‌ی آنان حتی با تأکید بیشتری همراه می‌شود. این افراد، در درون و بیرون دولت، از مفهوم جامعه‌ی مدنی برای اشاره به «حکومت قانون» استفاده می‌کنند که به گمان آنها با دمکراسی مرز مشترک دارد.^(۴۰) گفتمان اصلاح‌طلبان بر مستقل بودن نهادهای مدنی از دولت و نقش آنها در تعیین مرزهای آنان، اما، از شکل مفهومی گفتمان اصلاح‌گرایانه تعریفی به دست نمی‌دهند و آن را از زیر آوار واژه‌هایی چون «قانونی بودن» و «مسئولیت» قدرت بیرون نمی‌آورند. صرف درگیری ذهنی اصلاح‌طلبان اسلامی با این گونه برداشت‌ها، خود نشانه‌ای است از چگونگی مبارزه‌ی سیاسی و هژمونی تندروها در درون دستگاه‌های حکومتی جمهوری اسلامی. برای اصلاح‌طلبان، در جستجوی «دولت قانونمند و مسئول» بودن سرپوشی است برای حمله به نظریه‌ی ولایت فقیه، اصلی که برای محافظه کاران در رابطه با حکومت و سیاست پایه‌ایست. با این همه، به رغم محوری بودن موضوع قانون در بحث، مفهوم آن در گفتمان اصلاح‌طلبان، به ویژه در آنجا که به نقش مذهب و اقتدار مذهبی در روند قانونگذاری برمی‌گردد، همواره غیرشفاف و تعریف نشده باقی مانده است. بحث این افراد گرد «حکومت قانون» در نهایت یک کلی‌گویی محض است و مضمون آن به هیچ وجه روشن نیست. این مسئله خود دلیلی است برای مبهم ماندن جایگاه اقتدار مذهبی در درک اصلاح‌طلبان از جامعه‌ی مدنی.

با این همه، تأکید اصلاح‌طلبان بر قانونمند و پاسخگو بودن قدرت سیاسی، به ویژه تلاش آنان در همانند شناساندن حکومت قانون و دولت مسئول با نظام دمکراسی و دولت قانونساز، شاید بتواند مسئله را تا حدودی روشن کند. غالباً شیوه‌ی توضیح این افراد درباره‌ی فرم نهاد و روندهای حقوقی - سیاسی حکومت قانون همانی است که در بستر تاریخ غربی رشد یافته و این خود نشان می‌دهد که مفهوم قانون در گفتمان

اصلاح‌طلبان اسلامی، سکولار و قائم بر حاکمیت عقل است. در این گفتمان ماهیت اختیار سیاسی و مرزهای قدرت سیاسی را نیز قانون سکولار تعیین می‌کند. مبلّغین این گفتمان، به شیوه‌های گوناگون برای اشاره به منبع و محدوده‌ی قدرت سیاسی به قانون اساسی متوسل می‌شوند. این عمل، اگر چه در یک چهارچوب هنجارین سیاسی می‌توانست گویای ماهیت دموکراتیک گفتمان اصلاح‌طلبانه باشد، در ایران، اما، خلاف آن کاملاً مصداق دارد و دلیل اصلی آن ویژه‌گی قانون اساسی جمهوری اسلامی است. در شالوده‌ی این قانون اساسی، دو مفهوم گوناگون و صددرد متضاد از حاکمیت و اقتدار سیاسی وجود دارد که هر یک شامل برداشت‌های مختلفی از منبع و مرزهای قدرت سیاسی می‌شود: مفهوم الهی و مفهوم مردمی یا دموکراتیک^(۱۶). این تفاوت مفهومی نه تنها انسجام سیاسی را در قانون اساسی ایران سست می‌کند، بلکه زمینه‌ی استراتژیک گسترده‌ای برای جانشگری سیاسی در مبحث جامعه‌ی مدنی به وجود می‌آورد. درک الهی از حاکمیت، که نظریه‌ی ولایت فقیه را شالوده قرار می‌دهد، در حقیقت هیچ حدی، بجز آنچه در شریعت آمده است برای قدرت سیاسی قایل نیست. این معنا هیچ جایی برای تفاوت‌ها - ملی، قومی یا اجتماعی - اقتصادی - باقی نمی‌گذارد. همه‌ی مسلمانان زیر دسته‌بندی امت قرار می‌گیرند که عبارت است از یک جماعت همسان که خلاصه می‌شود به اعتقادات دینی. درک الهی از حاکمیت، به این ترتیب، شامل مفهومی است از یک واحد سیاسی که با جامعه مرز مشترک دارد، اما به هیچ عنوان جایی برای مفهوم جامعه‌ی مدنی باقی نمی‌گذارد.

از سوی دیگر، درک مردمی یا دموکراتیک از حاکمیت، در برگیرنده‌ی مفهومی است از اختیار سیاسی و قدرت، که مرزهای آن را قانون مشخص می‌کند و به علاوه، پایه‌ی اصلی مشروعیت دولت را نیز تشکیل می‌دهد. بدین معنا که با تعیین مرزهای جامعه‌ی مدنی به لحاظ قانونی، و حفظ آن از تمرکز گرایه‌های قدرت سیاسی، شرایط موجودیت آن را فراهم می‌کند، اما بدون این که بتواند وجود تفاوت ملی یا قومی را در کل جامعه بشناسد و یا محترم بشمارد. درباره‌ی این ناپهنجاری عمیق که در درک مردمی یا دموکراتیک از حاکمیت موجود است در ابتدای این نوشتار شرح داده شده و نیاز به تکرار آن نیست. اما برای یادآوری خلاصه سخن این بود که هویت قومی قدرت سیاسی، مرزهای روند دموکراتیک سیاسی را تعیین می‌کند و در نتیجه موجب به حاشیه رفتن و یا مردود شدن همه‌ی تفاوت‌های غیرحاکم ملی و قومی می‌شود. با چنین تعریفی، ملیت‌ها و قومیت غیرحاکم، از شرایط حقوقی - سیاسی شهروندی و همپنطور از فرایند دموکراتیک سیاسی نیز کنار گذاشته می‌شوند.

درست است که قانون اساسی جمهوری اسلامی، برخلاف قانون اساسی ترکیه، تفاوت قومی را به رسمیت نمی‌شناسد: ایران به عنوان یک جامعه‌ی چند قومی و چند فرهنگی شناخته می‌شود و این شناخت به روشنی در بخش‌های مربوطه‌ی قانون اساسی منعکس شده، یعنی، وجود اقلیت‌های قومی غیرحاکم، بدین ترتیب، رسماً پذیرفته شده است. با این حال، در قانون اساسی ایران، اقلیت قومی مفهومی کاملاً فرهنگی دارد، منظور گروهی است فرهنگی، با زبان ویژه و آداب و سنت‌های خود که با تاریخی مشترک پیوند یافته است. اقلیت‌های قومی و تاریخ آنها «محلی» هستند، از استقلال سیاسی و استدلالی که در قانون تنها به حاکم، یعنی قوم فارس، داده شده است محرومند. بنابراین، از آنجا که صرفاً «محلی» خوانده می‌شوند روابط سیاسی - قضایی نقشی در تعریف مرزهای آنان ندارد. مفهوم اقلیت قومی در قانون اساسی ایران صرفاً فرهنگی است و از هویت حقوقی - سیاسی برخوردار نیست، و در مقایسه با [قوم] حاکم، از حقوق سیاسی، که تعیین کننده‌ی ابزار و شرایط دسترسی به مشارکت در فرایند سیاسی قانونگذار است، محروم است. در قانون اساسی جمهوری اسلامی هویت قدرت سیاسی یکپارچه و قومی است؛ قومیت فارس همانا بیانگر هویت حاکم و شرایط شهروندی است، و به همین ترتیب، تعیین کننده‌ی مرزبندی‌های دولت و جامعه‌ی مدنی نیز هست.

یگانه بودن هویت قومی حاکم و شهروند در قوانین ترکیه کامالیست و ایران اسلامی، هر چند به گونه‌های متفاوتی درک شود و به فرایندهای سیاسی، تجربی و استدلالی مختلفی تعلق دارد، بر روحیه‌ی دموکراتیک مباحثات جاری پیرامون جامعه‌ی مدنی تأثیر با اهمیتی داشته است. این بیش از هر چیز نشان می‌دهد که قومیت‌های حاکم ترک و فارس، نه تنها تعیین کننده‌ی شرایط شهروندی و مشارکت سیاسی و فرهنگی هستند، بلکه مرزبندی‌های قومی جامعه مدنی را در این دو کشور مشخص می‌کنند.

با چنین کار کردی، مانند یک راه بند قومی، در فرایندها و کاربست‌های مدنی مانع ورود تفاوت‌های قومی غیرحاکم و هویت آنان، یا به کلی انکار می‌شود، چنانچه در ترکیه شاهدیم، و یا به شناسایی فرهنگی محدود می‌شود، مانند وضعیتی که در جمهوری اسلامی ایران وجود دارد. به هر جهت، در هر دو حال، این گروه‌ها، با موجودیتی غیر - مدنی - با توسل به زور، بیرون از مرزهای حقوقی - سیاسی جامعه مدنی و در یک فضای سیاسی فرا - قانونی (extra-Constitutional) نگه داشته می‌شوند.

ملاحظاتی که درباره‌ی مباحث جاری جامعه مدنی در ترکیه و ایران ذکر شد نمونه‌هایی بود در خدمت تصور ساختن دیدگاه تئوریک این نوشته در رابطه با تأثیر کند کننده‌ی مفهوم حاکمیت بر دموکراتیزاسیون فرایند سیاسی در دولت مدرن. کنار گذاری هویت‌های غیرحاکم و انکار حقوق سیاسی و فرهنگی آنان به خوبی نشان می‌دهد چرا این گونه بحث‌ها در گفتمان حاکمیت الویت پیدا کرده‌اند، چرا گفتمان هژمونیک سیاسی، از ابتدای شکل گیری دولت مدرن در ترکیه و ایران تاکنون عملاً با مشارکت اصلاح طلب‌ها و محافظه کارانی تداوم داشته است که بطور فعالی در یک امر با هم موافق بودند. هرگز هویت قومی قدرت سیاسی را در این کشورها زیر سؤال نبرده‌اند. این اتفاق نظر که در شکل غالب با سکوت برگزار می‌شود، اما، در نهایت، خود را در انکار هویت‌های اقوام غیرحاکم و حقوق مدنی و دموکراتیک آنان آشکار می‌سازد، کاملاً غیردموکراتیک است. در ایران و ترکیه به طور جدی باعث تضعیف خصلت دموکراتیک مباحث جامعه‌ی مدنی بوده و گشودگی این مباحث را سد کرده است. نیروهای مدنی و سیاسی دموکراتیک در این دو کشور می‌بایست به باز تعریف مرزهای حقوقی - سیاسی این بحث به پردازند؛ آنها باید از وسواس مدرنشان به گفتمان پیشامدرن خود دست بردارند.

نتیجه:

نکته اصلی در نوشته‌ی بالا این بود که گفتمان‌های جاری پیرامون جامعه مدنی و دموکراتیزاسیون در کشورهای ترکیه و ایران هرگاه خواهد ضمانتی باشد برای اینکه هویت‌ها و حقوق اقلیت‌های غیرحاکم در فرایندهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی بازتاب یابد، لازم است روی تلاش برای تغییر هویت قومی قدرت سیاسی متمرکز شود. این امر از آن رو ضروری است که جامعه‌ی مدنی می‌بایست بیانگر تفاوت‌ها و مخالفت‌ها باشد و بتواند فرایند دموکراتیک را با پشت گرمی به مشارکت مردمی و پاسخ‌پذیری خود تداوم بخشد. به علاوه، تغییر هویت قدرت سیاسی، خود یک اصل مرکزی است برای حل مسأله‌ی کرد در ترکیه و ایران. در هر دو کشور این پیشنهاد تئوریک از نقد رادیکال مفهوم حاکمیت حاصل می‌شود و ناظر است بر تقاضا برای رفرم رادیکال در قانون اساسی و بطور مشخص قوم‌زدایی کردن از مفهوم و شرایط شهروندی است. این زیر بنای مشترک تئوریک، به طور تفکیک‌ناپذیری مسئله‌ی کردها را با رشد جامعه‌ی مدنی و دموکراتیزه کردن فرایند سیاسی در ترکیه و ایران پیوند می‌زند. بنابراین آنچه مورد نظر است شناخته شدن ارزش یافتن یک سمت‌گیری مشترک سیاسی است.

در شرایط کنونی در کردستان، و در پس شکست‌های پی‌درپی طرح‌های خودگردانی، افراد بسیاری هستند که این‌گونه سمت‌گیری مشترک سیاسی را می‌شناسند و بر اهمیت سیاسی آن آگاهند، اما تنها عده‌ای انگشت شمار این عقاید را آشکارا ابراز می‌کنند. برای بسیاری که واقعاً به این راه حل سیاسی علاقمند هستند، طرح تئوریک آن بدون اشکال است، اما غیر عملی به نظر می‌رسد. دلایلی هم که می‌آوردند اگر چه ناخوشایند هستند اما متقاعد کننده‌اند: بسیار بعید به نظر می‌رسد که چهار کشور مستقلی که بر کردستان تقسیم شده فرمانروایی می‌کنند هرگز بخواهند و یا جرئت کنند هویت کردی را از شرایط حاکمیت سیاسی جدا کنند. دست کم، تا زمانی که گفتمان‌های رسمی ملی‌گرا یا دولت‌گرا و همین‌طور ابزار نهادهای «ملی» آنها در قدرت باشند چنین نخواهد شد. زیرا، کمالیسم، خمینی‌ایسم و بعثیسم، به رغم «تفاوت‌های» بنیادی همگی بر انکار هویت ملی کردها، به عنوان پیش نیاز برای حاکمیت ملی خود پافشاری دارند. این ذهنیت در بافت شناخت این دولت‌ها از خود به عنوان کشورهای مستقل و فرمانروا کاملاً درونی شده است. همین تفکر که همواره انگیزه‌ی بی‌اعتمادی، ترس و پارانویا بوده تا به امروز خشونت سیاسی را توجیه کرده و از تقاضای آنان برای یک راه حل سیاسی سرباز زده است. با همه‌ی این‌ها، راه حلی که امروزه برای این مسئله پیشنهاد می‌شود، اگر به راستی یک راه چاره باشد، باز هم نوعی آرمانگرایی است. راه حل‌های نظامی که

تاکنون با شیوه‌های گوناگون توسط این دولت‌ها به کار گرفته شده همگی غیر عقلانی و بی‌اعتبار بوده‌اند. شانس حفظ تأمین «حاکمیت ملی» آنها نیز چندان نیست، به ویژه با در نظر گرفتن این نکته که روند دمکراتیک و جامعه‌ی مدنی در قلمروی فرمانروایی این دولت‌ها همواره ضعیف و رشد نیافته باقی مانده است.

پانوشته‌ها:

۱. پیش از ۱۵۱۴ میلادی بخشی بزرگ از سرزمینی که کردستان شناخته می‌شود توسط رژیم‌هایی که بر ایران حکومت می‌کردند اداره می‌شد. این وضعیت بازمی‌گشت به دوران آل‌بویه (Buyid) در قرن دهم میلادی، هنگامی که کل این سرزمین کردستان خوانده می‌شد و حدود جغرافیایی آن در درون مرزهای متغیر کشور ایران جای داشت. در ۱۵۱۴ همسایه‌ی قدرت‌مند ایران عثمانی بخش چشم‌گیری از کردستان را از چنگ سلطنت نوپسداد صفوی بیرون آورد و این تقسیم‌بندی که در معاهده «ذهاب» (۱۶۳۹) تصویب شده بود تا از هم‌پاشی امپراطوری عثمانی در ۱۹۱۸ همچنان به قدرت خود باقی ماند. در طول این دوره سرزمین کرد عثمانی، مستقیماً دست نشانده استانبول بود و شامل امیرنشین‌های نیمه خودگردان می‌شد. این وضعیت سرانجام در پی‌فرایندهای مدرنیزاسیون دولتی که فشار مرکزگرایی را افزون می‌کرد و به اصلاحات معروف به «تنظیمات» در ۱۸۳۷ منجر شده بود، از میان رفت. بدین ترتیب، در ۱۸۷۰ آخرین امیرنشین کرد زیر فشار سخت مرکزگرایی عثمانی‌ها منحل شد. در ایران نیز، امیرنشین‌های نیمه خودگردان که نزدیک چهارقرن رابطی نظامی و پولی بر تنشی را با دولت تاب آورده بودند، سرانجام قربانی مجموعه عواملی چون فسادهای داخلی حکومت قاجار و افزایش فشار از خارج که تخلیه‌ی خزانه‌ی کشور پی‌آمد آن بود گردیدند. آسب از هم پاشیدن امیرنشین‌های کرد به دست حکومت‌های عثمانی و قاجار ظاهراً مانند آسیبی بود که پیش از ۱۹۱۸ بر ساختارهای سیاسی و اجرایی کردستان وارد شده بود: در هر دو مورد، قدرت امیرزادگان جای خود را می‌داد به اقتدار پهلوان مذهبی که با فرهنگ‌های صوفی، تبار قبیلما و زمینداری رابطی تنگاتنگ داشت و برای چندین دهه در سازماندهی ساختار خیزش‌های کرد (به ویژه جنبش شیخ عبدالله از ۱۸۸۰ تا ۱۸۸۲) نقش قابل ملاحظه‌ای ایفا می‌کرد. پس از ۱۹۱۸، هنگامی که سرزمین‌های شرقی تحت کنترل امپراطوری عثمانی بین بریتانیا و فرانسه تقسیم شد و بخشی از مناطق کردنشین در محدوده‌ی دولت‌های نوپسداد عراق و سوریه قرار گرفت، سلطه‌ی «شیخ‌ها» و «آقازاده‌ها» همچنان تداوم یافت. از جمله قیام‌های زیر را می‌توان نام برد که همگی به گونه‌ای گره بر نفوذ عوامل سه گانه مذهبی، قبیلما و زمینداری در تعیین رهبری جنبش‌های کرد در دوره‌های اخیر هستند: جنبش‌های شیخ سعید در ۱۹۲۵ و شیخ رضا در ۱۹۳۷ علیه حکومت کمالیستی در ترکیه؛ شورش‌های شیخ محمود در سال‌های ۱۹۲۰ و ملاً مصطفی بارزانی در سال‌های ۱۹۴۰، ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ علیه دولت عراق؛ و خیزش‌های کرد در ایران در ۱۹۴۷ به تشکیل جمهوری مهاباد انجامید. از ۱۹۷۰ به این طرف جنبش‌های کرد در ایران و ترکیه شامل دگرگونی‌های ساختاری چشمگیری شده‌اند که عوامل آنها به طور کلی عبارت می‌شود از پیشروی توسعه‌ی شهری، رشد تولید کالا و طبقه میانی مدرن، نفوذ ایدئولوژی‌های سکولار، به ویژه مارکسیسم. لنینیسم. از نشان‌های بارز این دگرگونی‌ها رویدادهای زیر را می‌توان نام برد: در ترکیه، تأسیس حزب کارگران کردستان (PKK)، حزب سوسیالیست کردستان، حزب دمکراتیک خلق زحمتکش، و همچنین در ایران، شکل‌گیری رهبری سوسیالیستی در حزب دمکراتیک کردستان ایران که امروز به نام CPI شهرت دارد. در کردستان عراق، به عکس، پیدایش اتحاد میهن‌پرستان کردستان (PUK) در سال‌های ۱۹۶۰، که بیشتر شهری و دارای تمایلات سوسیالیستی است تاکنون موفق به از میان بردن و یا تضعیف پایبدهای قدرت حزب دمکراتیک بارزانی در حوزه‌های سنتی، یعنی آنجا که نیروهای قبیلما و مذهبی دائماً در مقابل فشار نیروهای خارجی و تغییرپذیری مقاومت ورزیده‌اند، نشده است. امروزه به ندرت تاریخ نگاشته شده جامعه‌ی از کردها و کردستان که بر زبان‌های شرقی و اروپایی نوشته و یا برگردانده شده باشد به چشم می‌خورد. با این لحاظ، برای بررسی مشروح و آگاهانه‌ای از تاریخ سیاسی مدرن مردم کرد و سرزمین‌هایشان نگاه کنید به: کتاب «جنبش ناسیونالیستی کرد: ریشه‌ها و پیشرفت آن» نوشته W. Jwaideh. یا پان نامه‌ی دکتر، چاپ (University of Syracuse)، ۱۹۶۰؛ همچنین «تاریخچای مدرن از کردها» نوشتهٔ D. McDowall (لندن ۱۹۹۶).

۲. مدرنیته مفهوم پیچیده‌ایست که به زغم مطرح شدن چشم‌گیر آن در گفتمان پسا مارکسیستی و پسا لیبرال معاصر، همچنان مبهم و بیان نشدنی باقی مانده است. این ابهام بیشتر به خاطر پیوسته بودن این مفهوم با مبانی فلسفی پسا ساخت‌گرایی و پسا مدرنیسم است که هر دو متفاوت و ناهمگون هستند. این فلسفه‌ها مفاهیم مختلفی از مدرنیته ارائه می‌دهند که بر طبق ارزیابی سنجش‌گرایانه آنها از شرایط ساختار ذهن (subject) و ذهنیت (subjectivity) از رنسانس به بعد در علم سیاست و گفتمان فلسفی غربی وجود داشته است. این شرایط البته هیچگاه یکپوخت نبودند و هر یک به گونه‌ای پیروزی «عقل» و رابطی ذاتی آن یا «آزادی» را تعریف می‌کنند. این رابطه، در پیش‌انگار تئوریک گفتمان مدرنیته، به ویژه از عصر روشنگری به بعد که با ایده «پیشرفت» عجین شده بود، منجمدی یافته داشته است. بدین ترتیب، مفاهیم جاری مدرنیته، به رغم گوناگونی آنها، در یک ویژگی مشترکند: آنها نمایانگر «حاکمیت عقل» در گفتمان و کار بست هستند و بر رابطی ذاتی آن یا آزادی و پیشرفت در زمینه‌های تاریخ، سیاست و فرهنگ تأکید می‌ورزند. به همین سبب پیوند مدرنیته یا مدرنیسم، به عنوان ایدئولوژی و استراتژی برای یک مدرنیزاسیون «درونزاد» که تضمین کنندهٔ آزادی و پیشرفت است، بیوندی حیاتی است. نقد معاصر از مدرنیته مرکزی بودن این پیش‌انگاری تئوریک را ردّ می‌کند. غالباً گفته می‌شود که نه تنها عقل در حفظ آزادی شکست خورده است، بلکه، حتی کارگزار واقعی مدرنیزاسیون نیز نبوده است. زیرا مدرنیزاسیون را بیشتر آژانس‌های سیاسی و اقتصادی برعهده داشته‌اند که ارزش چندان برای آزادی و نیک‌بخشی انسان قابل نبوده‌اند. تاریخ پیشرفت جوامع غربی، از عصر روشنگری تاکنون خود گواهی است بر این شکست. اگر چه روی سخن در این بحث به وجود تناقضات اساسی در ساختار ذهنی گفتمان سیاسی و فلسفی مدرنیته است اما نباید نسبت به اهمیت این نکته اغراق شود زیرا نه تنها راه حل قضیه نیست بلکه بیشتر مسئله آفرین است. در این‌جا مورد نظر، دریافتن رابطه ایست که از دیدگاه پسا مدرن میان گفتمان و کاربست مدرنیته وجود دارد، رابطی‌ای که در غرب تقریباً همیشه به تعلق مدرنیته با تجربه‌ی تاریخی مدرنیزاسیون انجامیده است. درک رابطی میان «مفهوم» یا «واقعیت» و بدین ترتیب با می‌گردد به اصل «ذات/هویت باوری»؛ فرض بر این گزارده می‌شود که ذنبای مدرن غرب، تنها یک کانون برای عقل و گفتمان و کاربست عقلانی نبوده، بلکه ذات و هویت آن بوده است، حتی اگر در تجربه‌ی تاریخی و دچار شکست شده باشد. این برداشت ذات‌باورانه تکلیف جامعه‌های شرقی/مشرق زمین را روشن می‌کند: آنها همگی بیرون از حوزی عقل قرار می‌گیرند و رابطی‌شان با یک مدرنیته بریزن‌اد دشوار تلقی می‌شود. این دیدگاه با نگرش «ضد باوری» یا پسا مدرن، که ادعاهای مطلق‌گرا /کلی‌گرای مدرنیته را ردّ می‌کند، همزیستی ناآرامی دارد. در این نوشتار، برداشت از مدرنیته متفاوت و یک «شکل‌گیری استبدالی» است براساس فلسفه‌ی فوکو: متکی است بر گفتمان ویژه‌ی آنزجود و شرایط «غیر-استبدالی» آن، که در این مورد شامل گفتمان «عقل» و امکان‌پذیری شرایط اقتصادی، سیاسی و فرهنگی در آن می‌شود. در جامعه‌ی مدرن رابطی استبدالی و غیراستبدالی، یعنی امکان پذیردن مدرنیته را، راه

بردهای قدرت که خود سازنده‌ی ذهن/سوزه» هستند تعیین می‌کنند. بدین معنا که شرایط مدرنیته و شرایط ساخت ذهن/سوزه مقارن با هم‌اند: هر دو دلالت دارند بر بیان و فرادستی عقل در روندها و کاربست‌های جامعه‌ای که به وسیله‌ی راه بردهای قدرت در جامعه جنسیت یافته و حفظ می‌شوند. بنابر چنین تعریفی، عقل/قدرت، کانون و یا کارگزاری ویژه‌ای ندارد و در نتیجه نمی‌توان از شرایط بیان آن در جامعه به یک درک کلی یا یکپارچه از مدرنیزاسیون -درونزاد یا غیر از آن دست یافت. رابطی میان عقل و آزادی نیز به همین ترتیب، مشروط است به شرایط ساخت ذهن/سوزه که توسط راه بردهای غالب قدرت و شیوه‌های «استدایگی» در مقابل آنها، تعریف می‌شود. مدرنیته، با چنین تعریفی، نمی‌تواند با هیچ یک از ویژه‌گی‌های خاص جامعه‌ی مدرن می‌خواهد به شکل اقتصاد سرمایه‌داری، عقلانی، و یا دولت. ملت باشد و یا این که با دیدگاهی تاریخ باورانه، مثلاً مارکسیستی و یا وبری، همسانی داشته باشد. با تجربه‌ی تاریخی «مدرنیزاسیون» نیز در هیچ کشور ویژه‌ای یکسان نیست. این بدین جهت است که رابردهای قدرت، در شکل و کارکرد از یک جامعه به جامعه‌ی دیگر بسیار متفاوتند. برای نمونه، در اوایل قرن نوزدهم، اندیشه‌ی مدرنیته و گفتمان عقل، علم و تکنولوژی، آموزش سکولار و قانونداری را روشنفکران مدرنیست در جامعه‌های عثمانی و ایرانی پراکنده‌اند. با این حال، حدود یک قرن به طول انجام تا دولت‌های مدرن قانونسالار روندها و کاربست‌ها نهادی را در این جامعه‌ها ایجاد کنند. دولت مدرن در ایران و ترکیه، و بعدها در عراق و سوریه هم نشانگر عقل انسانی شدند و هم کارگزار مدرنیزاسیون. بروز این تحول اگرچه تازه‌گی نداشت اما با تأثیراتی که به همراه آورد ویژه‌گی‌های مدرنیته در این کشورها را، که در این مقاله درباری آن توضیح داده خواهد شد، رقم زد. در این درباره نگاه کنید به: C.Taylor, "Sources of the Self: The making of the Modern Identity", (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

۱. A. Touraine, "Critique of Modrmy", (London: Blackwell, 1997).
۲. پیدایش دولت‌های نوین در ترکیه و ایران، و دولت‌های که توسط قدرت‌های استعماری در عراق و سوریه بنا شدند، کاملاً با هم متفاوت بودند. با پیشرفت‌های ساختاری مختلف، این دولت‌ها در حوزه‌های حقوقی خود، هر یک به گونه‌ای در رشد اقتصادی سیاسی و فرهنگی سرزمین‌های کردنشین تأثیر داشتند. نمونه‌ی روشن این تفاوت‌ها را می‌توان در مقایسه رشد سیاسی و رفتار طبقة زمیندار کرد در دو کشور ترکیه و ایران ملاحظه نمود. در ترکیه، سیاست‌های کمالیستی، که عبارت می‌شد از انکار کامل کردها و هویت کردی و همچنین سرکوب و حشمانه‌ی جنبش‌های کرد، نه تنها به سرکوب زبان و فرهنگ کردی انجامید بلکه موجب افت سیاسی و فرهنگی طبقهٔ طبقة زمیندار کرد. قبیلما و غیر قبیلما‌ی گردید، و در نتیجه این دسته را نیز از حوزه‌های نمایندگی و حقوق سیاسی قومی محروم نمود. ایجاد سیستم چند حزبی در ۱۹۴۸، که تنها روند سیاسی با قومیت مشخص را شامل می‌شد، اگر چه نمایندگی کردها را ردّ می‌کرد، اما کردستان را تبدیل به بازاری کرد که در آن احزاب ترک برای بدست آوردن آراء کردها، با طرح قول و قرار، با هم رقابت می‌کردند. این سبب شد که طبقهٔ زمیندار کرد از لحاظ سیاسی دوباره جانی بگیرد، البته هنوز در چهارچوب جدیدی از «کارسپارگرایی» (Clientelism) که تا پیش از پیدایش PKK در صحنهٔ سیاسی همچنان تکیه‌گاه، سیاست‌های پارلمانی ترکیه در کردستان به حساب می‌آمد. در ایران، به عکس سیاست‌های اعمالی رضاشاه در رابطه با زمین مرکزگرایی، شامل قبیلزداپی می‌شد که در نتیجه به تضعیف چشمگیر سازماندهی سیاسی قیابیل کرد در سال‌های ۱۹۴۰ انجامید. احیای ناگهانی (اگر چه موقتی) قدرت سیاسی قبیلما در ۱۹۴۱ به پیدایش جمهوری کردستان و سرنگونی پر شتاب آن در ۱۹۴۷ انجامید. در طول دهی بعد، طبقهٔ زمیندار کرد، به ویژه رهبری قبیلما تا حد زیادی در درون ساختار منزلزل قدرت در ایران پذیرفته شد که به دلیل زیاده‌روی در تمرکز قدرت و نبود یک روند سیاسی به راستی کثرت‌گرا، نوانست یک ساختار «کارسپار‌گرای» مؤثر در کردستان به وجود آورد. اجرای اصلاحات ارضی در اوایل سال‌های ۱۹۶۰ نه تنها مبنای اقتصادی طبقهٔ زمیندار کرد را بلکه پایگاه قدرت سیاسی آن را نیز در نواحی روستایی از میان برد. به طوری که در جوشن سیاست‌های ناسیونالیستی که پس از انقلاب ۱۹۷۹ به چشم می‌خورد، حضور این طبقه، به استثنای چند مورد، نقش چندان‌ی در تعیین و یا مخالفت با آنها نداشت. برای بررسی جنبه‌های گوناگون رشد ساختاری جامعه‌های کرد در ترکیه و ایران نگاه کنید به:

- M.Van Bruinessen, "Agha, Shaikh and State:The Social and Political Structures of Kurdistan" (London: Zed Press, 1992);
- R. Olson (ed), "The Turkish Nationalist Movementin Turkey in the 1990s" (Lexington: University Press of Kentucky, 1996);
- H. J. Barkey and G. Fuller, "Turkey's Kurdish Question" (New York) Roman and Littlefield, 1998);
- A. Vali "The Making of Kurdish Identity in Iran", (Critique, 3.7. Fall 1995);
- A. Vali "Kurdish Nationalism in Iran: The Foramitive Period. 1942-1947, (The Journal of Kurdish Studies, 11.2. 1997);
- McDowall, OP.cit.

همچنین برای یک بحث جامع پیرامون گوناگونی برنامه‌های زبان شناختی و فرهنگی در کردستان نگاه کنید به:

- A. Hassanpour, "Nationalism and Language in Kurdistan (SanFrancisco: Mellon UniversityPress, 1994).
۴. این نکته توسط کلهون و ملک گرون و افراد دیگر توصیف شده است. نگاه کنید به: I. G. Calhoun. "Nationalism and Civil Society"; G. Calhoun (ed) "Social Theory and Identity", (Oxford: Blackwell, 1994);
- D. McGrone, "The Sociology q. Nationalism", (London: Macmillan. 1998).
۵. امیرنشین‌های کُرد موجودیت‌های حقوقی، سیاسی نیمه خودگردان بودند در درون محدودیت‌های مرزی دولت‌های عثمانی و ایران. اطلاعات چندان‌ی از وضعیت آنان پیش از اوایل قرن شانزدهم یعنی هنگام رد در رویی نظامی حکومت‌های عثمانی و صفوی که به جداسازی سرزمین کردستان انجامید و حضور آنان را در سیاست‌های منطقه‌ای هر چه بیشتر چشمگیر نمود در دست نیست. به نظر می‌رسد، امیرنشین‌های کرد با خواندن «خطبه‌های» روز جمعه به نام شاهان وقت قدرت تمام عیار اربابان عثمانی و ایرانی خود را رسماً پذیرفته و به آن تن در داده بودند. در عمل، رابطه آنها با حکومتشان در یک ساختار خراج‌گزار، که گاه به دست نشانده‌گی فتوادی شهابت داشت، تنظیم می‌شد. تغییر در این رابطی تا حد زیادی به قدرت‌های سیاسی و نظامی دولت‌های عثمانی و ایران و سلسله عملیات تمرکز دهنده‌ی این بستگی پیدا می‌کرد که به طور غیرمستقیم تعیین کنندگی مرزیندهای واقعی قدرت سیاسی و اجرایی امیرنشین‌های کرد بود. ریشه‌ی واکنش‌های آنان نسبت به دو حکومت نیز از همین مسئله آب می‌خورد و با به هم خوردن موازنه‌ی قدرت در دوره‌های حاد استقرار تمرکز و از تمرکززداپی قدرت دولتی به سرعت شکل نظامی به خود می‌گرفت. برای توضیح بیشتر درباره‌ی ساختارها و سازماندهی‌ها امیرنشین‌های کُرد در دوره‌های مختلف رشد آنها نگاه کنید به:

- Van Bruinessen, Op. Cit.;
- Hassanpour, OP. Cit.;
- C. J. Rich, "Narraive of a Residence in Koordistan, Vols. (London: cop, 1836).

۶. در سال‌های اخیر شاهد هیاهوی بسیاری پیرامون گفتمان هویت بودیم که بیشتر نتیجه‌ی رشد علاقه‌ی دانش‌گایان به مطالب فلاسفی پسا. ساختارنکر به ویژه دریدا، و برداشت‌های پسا. مدرنیست از آنها بوده است. اما به رغم این

علاقه‌ها، نوشته‌های جدی در این‌باره بسیار کمیاب است.
نگاه کنید به:

1. J. Derrida, "Of Grammatology", (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1970);
2. E. Laclau, ed., "Writing and Difference", (London, 1976);
3. "The Making of Modern Political Identities", (London: verso, 1994);
4. "Emancipations: (London: verso, 1997);
5. W. E. Connolly, "Identity and Difference: Democratic Negotiation of a political Paradox", (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991);
6. G. Bennington, "Negotiations:", (London: Verso 1995).

۷. وجود مغایرت میان گفتمان و کاربست از ویژگی‌های مشخص جنبش‌های سیاسی مدرن است. این موضوع در مورد ملی‌گرایی گُرد پیچیده‌تر نیز هست. در این‌جا مغایرت مطرح نیست بلکه کاربست مطرح است، گفتمان ملی‌گرایی کاملاً پذیرفته شده است اما موجودیت سیاسی مردمی ندارد، یعنی فاقد ابزار و شرایطی است که آن را تبدیل به عمل کند. در واقع این ایده مردمی سیاسی است و نه یک ایدئولوژی سیاسی توده‌ای. با این حال، موضوع نبود کاربست نمی‌تواند تنها تفاوت در این مورد تلقی شود زیرا باز می‌گردد به تفاوت اساسی که میان حاکمیت و خودگردانی موجود است و عمیقاً در گنه شرایط ساختاری ملی‌گرایی گُرد ریشه دارد. پیدایش و رشد PKK بر واقعیت این نکته صحه می‌گذارد. این تنها سازمان مدرن سیاسی گُرد است که از آغاز کار با یک استراتژی شفاف ملی‌گرا خواستار استلال گُردستان بوده است. با این حال، این سازمان در مارچ ۱۹۹۳، پس از کمتر از یک دهه فعالیت سیاسی ملی‌گرایانه با درخواست ایجاد یک نظام فدرالی سیاسی در ترکیه، که بعدها در نوامبر ۱۹۹۸ به مطالبه خودگردانی تبدیل گردید، هدف استراتژیک خود را تغییر داد و این هنگامی بود که رهبر آن برای دستیابی به یک راه حل سیاسی در برابر برخورد نظامی ترکیه به اروپا سفر کرده بود. با همه اینها تحول ریشم‌ها در هدف استراتژیک PKK تأثیر چندانی بر گفتمان ملی‌گرایانه آن که ظاهراً در کنار بحث برای حل سیاسی در چهارچوب حاکمیت ترکیه قرار می‌گیرد نداشته است. این پارادوکس نه تنها یک هویت سیاسی مبهم را بلکه شکل‌گیری از ملی‌گرایان بدون ملی‌گرایی را ثابت می‌کند که در دهه‌ی قبل گفتمان و کاربست جمهوری مهاباد را مشخص می‌کود. برای بررسی رشد سیاسی PKK، نگاه کنید به:

1. Barkey and Fuller, 1998, op. cit.; 2. Olson, 1996, op. cit.

برای توضیح دربارۀ گفتمان و کاربست جمهوری مهاباد نگاه کنید به:
۸. این نکته به استناد میبخت فوکو در نوشته‌ی مشهور او دربارۀ حکومت‌پذیری (governmentality) آمده است. با این همه، فوکو همتایان تأثیر نظریه‌ی خود را در اندیشمندی سیاست مدرن و حکومت‌پذیری مورد نظر نمی‌گیرد و این بیشتر به خاطر رهیافت مسئله‌ آفرین او دربارۀ برخی فرضیات اساسی فلسفی نظریه‌ی سیاسی لیبرال و نحوی پاسخ به آنهاست. به این نکته در برخی نقدهای که بر مطالعات فوکو دربارۀ قدرت و حکومت‌پذیری نوشته شده اشاره شده است. برای مطالعه‌ی مقالۀ او دربارۀ قانون‌پذیری نگاه کنید به:

1. G. Burchell. et. al. (ed.), "The Foucault Effect", (London: Harvester Wheatsheaf, 1991).

برای بررسی تحلیل و اظهار نظرات در مورد مقالۀ یاد شده نگاه کنید به:

1. B. Hindess, "Discourses of Power From Hobbes To Foucault", (Oxford: Blackwell, 1996)
2. "Politics and Governmentality", Economy and Society, 26, 2, 1997;
3. C. Gordon, "Governmental Rationality" and G. Burchell, "Peculiar Interests: Civil Society and Governing the System of Natural Liberty", both in Burchell, et. al. 1991.;
4. A. Barry. et. al. (ed.), "Foucault —nd Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government", (London: University College London Press, 1996).

۹. دگرگونی در ترکیب قومی و ریشم‌های جوامع اروپای غربی و مشکلات اجتماعی و سیاسی‌ی به حاشیه کشاندن و بیرون‌گذاری، علاقه دانشگاهیان را به تحقیق درباره‌ی مفهوم شهروندی برانگیخته است. نظریه‌های اجتماعی و سیاسی به درستی ضعف‌های مفهوم هنجارین شهروندی را در جوامع اروپای غربی و شمال آمریکا که به طور فزاینده‌ای چند قومی و چند فرهنگی شده‌اند برشمردند و به شکست این جوامع در تضمین نمایندگی دموکراتیک گروه‌های قومی و نژادی در آنها اشاره کرده‌اند بدین ترتیب این نظریه‌ها خواهان بازتعریف شرایط شهروندی و مشارکت سیاسی در جوامع دموکراتیک هستند تا بدین‌وسیله نمایندگی گروه‌های «در حاشیه» و «بیرون‌گذاشته» تأمین شود. «مقالات بازنگرانه» اخیر دربارۀ شهروندی و قومیت به روشنی پرسش‌های مهمی را در رابطه با ماهیت دموکراسی و روند دموکراتیک در غرب معاصر مطرح می‌کنند اما پاسخ مناسبی برای آنها ندارند. از این‌گونه مقالات می‌توان اشاره کرد به:

1. Will Kymlicka, "Multicultural Citizenship", (Oxford: Oxford University

به قول این نویسنده ناتوانی روند دموکراتیک در نمایندگی تفاوت قومی و فرهنگی ریشه در نارسایی‌های مفهوم شهروندی، یعنی در حقوق و شرایط واقعیت‌یابی آن در جامعه دارد. او با این حال، ربط این مسئله را با حاکمیت سیاسی و تأثیر دگرگونی آن بر روند سیاسی دموکراتیک نادیده می‌گیرد و بدین ترتیب خواهان ایجاد یک دگرگونی در شرایط شهروندی، بدون هیچ تغییری در هویت «قومی» فرمازوا، با هویت قدرت سیاسی است. گفتمان حقوقی که در بطن آن کیملیکا پرسش و پاسخ‌های خود را مطرح می‌کند بر گفتمانی از حاکمیت استوار است که در آن هیچ جایی برای هویت‌های غیرحاکم نیست و گروه‌های در حاشیه، بیرون‌گذاشته و با بی‌دولت بدون نمایندگی و غیرقابل نمایندگی می‌مانند. نظریه‌ی سیاسی اگر بر سر آنست که پاسخی برای گروه‌های بدون نمایندگی عرضه کند می‌یابد از پیملی تنگ گفتمان حاکمیت بیرون آید.

۱۰. این فکر تازه‌ای نیست و از زمان انتشار مقالۀ «ملت چیست؟» سر زبان‌ها بوده است. نگاه کنید به ترجمه‌ی جدیدی از آن در: 1. H. Bhabha (ed.), "Nation and Narration: (London: Routledge, 1988).
- در سال‌های اخیر این فکر انگیزه‌ی بسیاری از نوشته‌های قابل ملاحظه‌ای که برداشت‌های «ساختمان‌گرا» از ملت و ملی‌گرایی ارائه کرده‌اند. بهترین نمونه‌ی آنها عبارتست از نوشته‌های:

1. Ernest Gellner, "Nations and Nationalism", (Cambridge: Cambridge University Press, 1988);
2. Benedict Anderson, "Imagined Communities", (London: Verso, 1983).

برای یک بحث انتقادی دربارۀ این نظر و ارزیابی نظری برداشت‌های ساختمان‌گرا از ملت و ملی‌گرایی، اهمیت سیاسی و روش‌شناسانه‌ی آن، و همچنین اشتباهات و محدودیت‌های نظری آن نگاه کنید به:

1. Abbas Vali, "Nationalism and Kurdish Historical Writing", New Perspectives on Turkey, 14, Spring 1996.

۱۱. غالباً تصور می‌شود که مفهوم شهروندی مرزبندی‌های دولت و جامعه‌ی مدنی را در نظام دموکراتیک تعدیل می‌کند. برای مطالعه‌ی بیشتر این مطالب نگاه کنید به: 1. David Held and Bhikhu Parekh in "Citizenship", edited by Geoffrey Andrews, (London: Lawrence and Wishart, 1991).

واقعیت اینست که این مقاله با نادیده گرفتن محدودیت‌هایی که هویت قومی قدرت سیاسی بر رشد جامعه‌ی مدنی تحصیل می‌کند، در تصویر نقش تعدیل‌کنندگی مستقل شهروندی در روند دموکراتیک دچار اغراق‌گویی می‌شود. این

مطلب در قسمت بعدی این مقاله بررسی خواهد شد. با این حال نگاه کنید به:

1. B.S. Turner (ed.), "Citizenship and Social Theory". (London: Sage, 1993), esp. contributions by Graham Burchell et. al, op. cit., 1991.
۱۲. نگاه کنید به: Hindess, Kalberg and Turner. 1.

۱۳. جامعه‌ی مدنی همیشه در چهارچوب متحد‌کنندۀ مقررات قانونی دولت عمل می‌کند که کاملاً منکر استقلال است که به عقیدۀ علاقمندان کنونی آن داراست. این نکته را آلتوسر (Althusser) با توانایی بسیار در نقد کوتاه اما محکم خود بر نظریه‌ی گرامسکی (Gramsci) در باره‌ی جامعه‌ی مدنی ارائه می‌دهد. برداشت آلتوسر از تمامیت اجتماعی که با سلطه‌ی رده‌ی اقتصادی شکل می‌گیرد او را به نظریه‌ی افراطی دیگری می‌کشاند که گویای اتکای کامل جامعه‌ی مدنی به سلطه‌ی روابط طبقاتی است و این جامعه‌ی تابع محکوم به کارکردهای تشریح‌دهندۀ این روابط با کمک دولت است. نگاه کنید به:

1. L. Althusser, "Reading Capital", (London: New Let Books, 1970), P. 168;
2. L. Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses: in Lenin and Philosophy. (London: New Left Books, 1971).

۱۴. مفهوم حوزه‌ی دادوستد (transactional Domain) از گراهام یچل گرفته شده است. نگاه کنید به:

1. Burchell, op. cit., 1993.

۱۵. این میبخت را تری هیندس در نقده‌ی از مفهوم قانون‌پذیری و خرد سیاسی فوکو طرح می‌کند. نگاه کنید به:

1. Hinde ss. OP. cit., 1997 and OP. cit., 1996.

1. Hindess, OP. cit., 1997.

1. Burchell, OP. cit., 1991.

۱۶. نگاه کنید به:

۱۷. برای این نکته نگاه کنید به:

۱۸. همان‌جا.

۱۹. در بقیه‌ی این نوشتار میبخت جامعه‌ی مدنی و روند دموکراتیک تنها به ترکیه و ایران خواهد پرداخت و عراق و سوریه را در برنخواهد گرفت. سوریه را به دلیل نبود روند دموکراتیک و اطلاعات کافی دربارۀ موقعیت جامعه‌ی مدنی و به ویژه قومیت و اختلاف قومی در آن کشور، مورد بحث قرار نمی‌دهیم. از سوی دیگر اوضاع سیاسی و فرهنگی عراق پس از جنگ خلیج فارس ۱۹۹۱ و تمرکز کامل قدرت سیاسی در دست دستگاه‌های امنیتی و سرکوبگر دولتی جایی برای هیچ‌گونه بحثی در باره‌ی جامعه‌ی مدنی باقی نمی‌گذارد. تا آنجا که به جامعه‌ی مدنی و سیاسی برمی‌گردد اوضاع کنونی در عراق تنها ادامی سیاست‌هایی است که با حکومت بعث آغاز شد و در معنا پایان جامعه‌ی مدنی را اعلان می‌کود.

۲۰. در ترکیه نوشتارهای بسیاری در باره‌ی جامعه‌ی مدنی و روند دموکراتیک منتشر شده است که غالباً در چهارچوب هنجارین قانون اساسی است و بدین ترتیب مسایل بیرون از قانون اساسی مانند مسئله هویت‌های کردی و اسلامی را نادیده می‌گیرد. تنها چند نگارنده‌ی پارا از این چهارچوب بیرون گذاشته‌اند مانند:

1. B. Toprak, "Civil Society in Turkey", and N. Gol. "Authoritarian Secularism and Islamic Participation: The case of Turkey", both in A.R.

- Norton (ed.), "civil Society in the Middle East", 2 vols. (Leiden: E.J. Brill, 1994)

2. E. Ozbudun, "Civil Society and Democratic Consolidation in Turkey", and L. Koker,

- "National Identity and State Legitimacy: Experience" both in E. Ozdalga and

- Sl. Persson (eds.), "Civil Society and Democracy in the Muslim World" (Istanbul: Swedish

- Research Institute, 1997), VOL. 7.

۲۱. برداشت‌های توپراک (op. cit. 1995) و گل (op. cit. 1995) با این که تا حدی از چهارچوب هنجارین قانون اساسی فراتر می‌روند. اما به نتیجه‌گیری منطقی منتهی نمی‌شوند. کوکر (op. cit., 1997) کوکر این چهارچوب را کاملاً رها می‌کند و تحلیل رادیکال‌تری ارائه می‌دهد. رهیافت او در رابطه با هویت‌کردی مناسبات کامالیستی در گفتمان جامعه‌ی مدنی و دموکراتیزاسیون در ترکیه را رد می‌کند.

۲۲. جامعه‌ی مدنی سرافراز تبلیغات خاتمی برای انتخابات ریاست جمهوری در ۱۹۹۷ بود. از این مفهوم برای بازگشت به حکم و اجرای قانون که مطابق با نظام دموکراتیک شناخته می‌شد، استفاده گردید. بدین ترتیب، این مفهوم نکته‌ی مرکزی تبلیغات اصلاح‌طلبان شد و مورد حمایت افراد مذهبی و سکولار قرار گرفت. موضوع اصلاح‌طلبان البته در تناقض با موضع محافظه‌کاران تندرو و درون رژیم قرار داشت و گفتمان جامعه‌ی مدنی را مخالف ولایت فقیه که به گفته آنان گویای مشروعیت انقلابی و ماهیت جمهوری اسلامی بود، می‌دانست. پس از پیروزی خاتمی در انتخابات، بحث پیرامون جامعه‌ی مدنی و نظام دموکراتیک رونق بسیار گرفته است و خود نشانگر تداوم مبارزه‌ی سیاسی میان اصلاح‌طلبان و محافظه‌کاران تندرو است که در حال حاضر قدرت را در دست دارند. این مبارزه و در واقع این بحث، هنوز هم در چهارچوب تفسیرهای متضاد از اسلام و تعابیر آن از اقتدار سیاسی و مشروعیت است که باز می‌گردد به مفهوم ولایت فقیه خمینی. برای بررسی بحث اصلاح‌طلبان پیرامون جامعه‌ی مدنی و حکم قانون نگاه کنید به:

۱. روزنامه‌ی سلام و هفته‌نامه‌های طوس، کیهان و نشاط. برای بررسی بحث محافظه‌کاران علیه اصلاح‌طلبان نگاه کنید به:

۱. روزنامه‌ی رسالت از ژانویه ۱۹۹۷ به این طرف.

۲۳. نشریه‌ی جامعه‌ی مدنی و ایران امروز، تهران ۱۳۷۷/۱۹۹۷ شامل مجموعه‌ی مقالاتی به قلم نگارندگان مذهبی و سکولار است که نظریات مختلفی را در دفاع از جامعه‌ی مدنی ارائه می‌دهند. به ویژه نگاه کنید به نوشته‌ی عبدالکریم

سروش: «دین و جامعه». همین‌طور نگاه کنید به ایران فردا، تهران ۱۹۹۷ و ایران نامه (۹۶-۱۹۹۵).

۲۴. برای نمونه نگاه کنید به مقالۀ حسین بشیریه در «جامعه‌ی مدنی و ایران امروز» (OP. Cit., 1997) و مقالات دیگری توسط فرهاد کاظمی و غلامرضا افخمی در شمارۀ ویژه‌ی ایران نامه (1997, 1996). (OP. cit.,

۲۵. توجه کنید به سروش (OP. cit., 1997) و متن برخی سخنرانی‌های خاتمی قبل و بعد از انتخابات ریاست جمهوری ماه ژوئن ۱۹۹۷ که در نشریه‌ی سلام به چاپ رسید و میبخت کوتاه اما جالب هاشمی‌نژاد در جامعه‌ی مدنی و ایران امروز (OP. cit., 1997).

۲۶. برای مطالعه‌ی دقیق‌تر دربارۀ سیاست‌ها و برنامه‌ریزی‌هایی که به تنظیم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و جنبه‌های دموکراتیک و اقتدارگرای آن انجامید نگاه کنید به مقالۀ اخیر اصغر شریازی «قانون اساسی ایران: سیاست و دولت در جمهوری اسلامی» (لندن. ا. ب. تورس ۱۹۹۷).