

الاهیات سیاسی ایرانی ؛
اسلام سیاسی و زیست و
سوبژکتیویته‌ی کوردی
در عصر پهلوی

نویسنده: تورج محمدی



چکیده:

ظاهراً با تمام فراز و نشیب‌ها و گسست‌های تاریخی-سیاسی در ایران، مفهومی بوده که به تسلسل و استمرار دستگاه سیاسی حاکمیت ایرانی کمک نموده تا خود را بازسازی و بازتولید کند: مفهوم الهیات سیاسی. فهم و بررسی انتقادی اندیشه سیاسی ایران زمانی ممکن می‌شود که نسبت الهیات و سیاست و جایگاه الهیات سیاسی را در دستگاه معرفت‌شناسی حاکم بر آن را درک کرده و مورد بازخوانی قرار دهیم. به اعتباری، مفهوم الهیات سیاسی در ایران به ما کمک می‌کند که به جایگاه اندیشگانی آن و تثبیت‌کننده دولت ایرانی پی برده و آن را کشف و بازشناسیم. به بیان روشن‌تر، نوشتار پیش رو به جایگاه نظم فکری باستان‌گرایی و اسلام سیاسی همچون دو رکن اساسی در نظام معرفت‌شناسی دولت ایرانی می‌پردازد که امکان درک بقای دولت ایرانی و شناخت امر سیاسی (دوست-دشمن) آن را برای ما فراهم خواهد کرد. از این نظر، در جستار پیش رو سعی خواهیم کرد رخنه و سرایت مبانی فکری ایرانیت در اسلام سیاسی وقت را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم. با این وجود، افق و جهان بینی الهیاتی/متافیزیکی صرفاً مختص به سوژه‌های درون دستگاه حاکمیت ایرانی نیست؛ بلکه حاکمیت و الهیات سیاسی در ایران نیز پیوندی ناگسستنی با هم دارند؛ حاکم در زیست جهان ایرانی همواره به وسیله‌ی الهیات سیاسی در شرایط استثنایی موضع‌گیری می‌کند. به تعبیر اشمیت: «حاکم مطلق کسی است که در باره‌ی شرایط استثنایی تصمیم می‌گیرد». از این نظر، الهیات سیاسی در ایران همواره در مقام «امر کلی» بر سوبرکتیویته‌های درون و بیرون از نظم خود حکمرانی نموده تا وضعیت وقت را توجیه و تثبیت کند. با ظاهر شدن در مقام امر کلی این امکان را

فراهم می‌سازد که امور جزئی را در مقابل یا در درون خود قرار دهد تا امکان حذف یا ادغام آن فراهم شود. با این صورت‌بندی، حاکم ایرانی در وضعیت استثنایی به وسیله‌ی افق الهیاتی / متافیزیکی وضعیت موجود را به تعلیق در می‌آورد تا دولت ایرانی بقای خود را حفظ نماید.

اما سوژه‌ی کوردی فاقد چنین جهان بینی فوق است. آنچه تحت امر الهیاتی / متافیزیکی در زیست جهان کوردی می‌بینیم نه در خدمت زیست جهان کوردی، بلکه سوژه‌ی کوردی را به خدمت امر الهیاتی / متافیزیکی دیگری در آورده است. به اعتباری، نوشتار پیش رو بیان و تفصیل این موضوع است که به چرایی و چگونگی «من» و «نامن» کوردی در ارتباط با امر الهیاتی / متافیزیکی پرداخته و جایگاه چنین سوژه‌هایی در دستگاه معرفت‌شناسی دیگری مورد واکاوی قرار دهیم. لذا محور این نوشتار شرح و تحلیل عناصر الهیات سیاسی ایرانی در عصر پهلوی و بررسی و شناخت جایگاه سوبرکتیویته‌ی کوردی درون چنین ساختاری است. در نتیجه، برای پیشبرد موضوع بحث و شناخت منطق فکری / عملی چنین سوژه‌ای لازم است موضوع بحث را با این سه پرسش مطرح کنیم: سوبرکتیویته‌ی کوردی چه ارتباط و پیوندی با امر الهیاتی و بعضاً اسلام سیاسی در عصر پهلوی دارد؟ چگونه من کوردی مبدل به نامن کوردی شده است؟ فقدان این من در مقام سوژه‌ی اندیشنده (کوردستان اندیشی) آیا خود زمینه‌ی اصلی در نبود امر سیاسی در زیست جهان کوردی نیست؟ آیا می‌توان کوردستان اندیشی را در مقام امر متافیزیکی / الهیاتی شناخت تا امکان امر سیاسی را ممکن سازد؟

واژگان کلیدی: الهیات سیاسی، امر سیاسی، وضعیت استثنایی، سوبرکتیویته‌ی کوردی، اسلام سیاسی، دولت ایرانی، باستان‌گرایی، عصر پهلوی

مقدمه و صورت‌بندی مسئله

الهیات سیاسی در ماهیت خود مناقشه برانگیز است چنانکه خاستگاهی هم در دین و هم در سیاست دارد. این حیطة در تعریفی عام به روش‌هایی اشاره دارد که طی آن ساختارها، مفاهیم و اندیشه‌های الهیاتی و متافیزیکی به سیاست مرتب می‌شوند (سینائیان، 1400: 124). هرکس از مفهوم الهیات سیاسی استفاده می‌کند این موارد را پیش فرض می‌گیرد: وابستگی انسان، نابسندگی‌های فطری و اکتسابی او و اینکه ممکن نیست بتوان شیوه زندگی را بر قسمی شالوده درون ماندگاری عقلانی استوار کرد (تاوبس، 1399: 213).

مفهوم یا ایده کلی الهیات سیاسی و پیوند دین و سیاست، تنها در قلمروی مسیحیت پدید نیامده است و ریشه‌ای کهن دارد که سرچشمه‌های آن به ایده‌های یونانیان از مفهوم «پولیس» یا شهر و «امر سیاسی» در آتن و فلسفه‌های هلنیستی «دولت-شهر» برمی‌گردد و عبارت «الهیات سیاسی» نیز برای نخستین بار در فلسفه رواقی روم باستان مطرح شد (Elizabeth, 2012: 4؛ علمی و دیگران: 1399: 158). تلاش برای احیای امر سیاسی با وساطت الهیات میان سیاست و سوژه محقق می‌گردد. باورهای الهیاتی با قرار گرفتن در بنیاد فلسفه سیاسی مدرن، امکانی را برای صورت‌بندی جدید امر سیاسی در دوران ظهور سوژه فراهم می‌آورند. اندیشه‌های سیاسی مدرن در عین آنکه تلاش می‌کنند تا با الهیات مرز خود را مشخص سازند، اما به جهت اینکه هنوز مسئله بنیادی شان نظم سیاسی و پرسش از آن است، نتوانستند از پیش فرض‌ها و باورهای الهیاتی خود را رها سازند (طبری، 1402: 121-122). الهیات سیاسی به مثابه نوعی غایت‌انگاری و هدف‌گذاری

مشخص قدسی و باورمندانه برای جهت بخشی به فعل سیاسی و سازوکار اجتماع یا قوای حاکمه مطرح است. الهیات سیاسی همچنین به مثابه پاسخ تاریخی مشخص به نیاز مشروعیت ساختار نظم سیاسی یا نرم حقوقی یا اجتماعی موجود مطرح است (سینائیان، 1399: 127-128).

اشمیت به عنوان یکی از راویان الهیات سیاسی در غرب مسیحی، برداشت تازه‌ای از این واژه مطرح می‌کند که تا قبل از این بی‌سابقه است. کلید فهم الهیات سیاسی اشمیت اولین جمله‌ای است که در فصل الهیات سیاسی یک کتاب «چهار گفتار در باب حاکمیت» نگاشته شده است. «تمام مفاهیم مهم نظریه دولت مدرن، الهیاتی‌اند که سکولار شده‌اند». از نظر اشمیت مفاهیم و ساختارهای سیاست مدرن، به ویژه مفهوم دولت مدرن تحت تاثیر آموزه‌های الهیاتی مسیحی هستند که در تکامل تاریخی خود از محتوای دینی تهی گشته و به صورت سکولار به حیات خود ادامه می‌دهند. دقیقاً به این معناست که اندیشه سیاسی مدرن، در امتداد الهیات مسیحی قرار دارد و از درون تحول مفاهیم الهیاتی اندیشه‌های سیاسی مدرن زاده شده‌اند (جزائی، 1393: 2). با این حال اشمیت که دیدگاهی منفی در باب سکولار شدن مفاهیم در مدرنیته دارد، از وحدت عینی امر الهیاتی و امر سیاسی دست نمی‌کشد (تاوبس، 1399: 205). از این نظر، با توجه به برداشت اشمیت از الهیات سیاسی، اندیشه سیاسی در ایران و جایگاه سوبرژکتیویته‌ی کوردی را مورد واکاوی قرار داد.

اندیشه سیاسی غالب در ایران باستان عمده‌تاً از نوع «الهیات سیاسی» است، نه فلسفه یا نظریه سیاسی. اکثر متون پهلوی و سرودهای

اوستایی در حیطة «الهیات سیاسی» قرار می‌گیرند. نبرد کیهانی خیر و شر، ور جمکرد، ظهور سوشیانت‌ها، بازآرایی نهایی کیهان و بازگشت به آرامش مینوی نخستین تمثیلاتی قدسی‌اند که اندیشه سیاسی ایرانشهری بر آنها تکیه دارد (نجف زاده، 1390: 147). اما ایران بعد از ورود اسلام به طوری کلی با تمام فراز و نشیب‌های آن نسبت به ادیان، «باز هستی اصلی خود را از دست نداد، بلکه بر آن شد که اسلام را به صورت یک مذهب مخصوص و مناسبی با موجودیت خود در آورد. که در بین خارجیان و شیعیان این مملکت و بعداً نیز عرفان و تصرفات روح ایرانی، وجود خود را مستقلاً با موفقیت ظاهر نمود» (اشپولر، 1364: 240). و به تعبیر طباطبایی: «اگر چه ایرانیان اسلام آوردند: اما ایمان نیاوردند». وی توضیح می‌دهد که در واقع، ایرانیان به آن بخشی از اسلام بسنده کردند که با بنیاد هویت ایرانی در تعارض قرار نمی‌گرفت، یا بهتر بگوییم در تعارض آشکار نبود. با این قید که البته به هر حال اسلام، در شکل نخستین خود با هویت ایرانی در تعارض قرار داشت؛ اما با پایان «دو قرن سکوت»، ایرانیان توانستند بسیاری از نمودهای فرهنگ و تمدن ایرانی را تجدید کنند (منصور نژاد، 1383: 7). به گفته‌ی شریعتی، تنها مذهب تشیع می‌تواند معنای واقعی قرآن را به درستی فهم کند. او تشیع را مانند زرتشتی‌گری با روح «انسان ایرانی» هم آواز و سازگار می‌بیند (محمدپور، 2021: 20). اسلام و ایران یک دیگر را بازآفرینی کردند، و بزرگترین اثری که اسلام بر روح آریایی ایران گذاشت فرود آوردن او از آسمان بود (سلیمانی، 1400: 103). این نحله از تفکر علاوه بر آن که معرفت شناسی ایرانی/فارسی را تولید می‌کند، بلکه نژاد عربی را نیز در مقابل خود قرار می‌دهد: «اولین اقدام ایرانی‌ها این بود که

اصالت و استقلال خود را از عرب‌ها به صورت رد مذهب «تسنن» و توسعه مذهب «تشیع» ظاهر کردند» (پهلوی، 1372: 44). در ایران معاصر نیز با خوانش‌های شیعی از اسلام که اساساً نوعی خوانش زرتشت‌گرای پارسی از اسلام است، سعی در بازتولید معرفت‌شناسی ایرانی/پارسی در مقابل دیگری‌ها داشته و دارند. به تعبیر **داریوش شایگان** ناسیونالیست‌های جدید کشور منکر اسلام و این جنبه از تاریخ ایران هستند. ایران، بر خلاف نظر ناسیونالیست‌های جدید، اسلام را پذیرفت و به آل محمد عشق ورزید و در تکمیل و تلطیف فرهنگ اسلامی از تمام امکانات نبوغ قومی خود مدد گرفت: قواعد زبان عرب را پی‌ریزی کرد، بهترین تفسیرهای عرفانی قرآن را بر قرآن نوشت، فره ایزدی ایمان خود را همچون هاله‌ای فروزان گرد سر ائمه اطهار بست، عشق به آخرت و معاد را که یکی از معتقدات شاخص روح ایرانی بود، در رستاخیز دوباره مهدی موعود بازیافت (شایگان، 1378: 189).

با این وجود باید گفت: با ابتدای امر سیاسی بر بنیاد امر دینی، در ادوار بعدی تاریخ اندیشه در ایران به الگو و چارچوبی برای تفکر در باب سیاست و امر اجتماعی تبدیل شده است که تا عصر کنونی امتداد داشته است، به گونه‌ای که دال قدسی در اندیشه و حکمت اسلامی-ایرانی به صورت مداوم در قالب‌های متفاوت احیا و صورت‌بندی شده است (حاجی زاده، 1398: 85). در این خصوص، «**جریانات مذهبی**» در عصر **پهلوی** -به شکل غالب- متاثر از چنین فضایی وارد عرصه سیاست ورزی شدند. اما ذهن کوردی برخلاف ذهن ایرانی فاقد امر متافیزیکی است که در خدمت امر سیاسی کوردی باشد. به عبارتی، ذهن کوردی در صورت‌های تاریخی خودش فاقد آیدوس و امر متافیزیکی بوده است. این فقدان

در واقع تراژدیک است و برخلاف آنکه گفته می‌شود، امری مثبت و قابل تمجید و مباحثات نیست. ذهن کوردی بشدت نیازمند افق و امر متافیزیکی است تا بتواند زیست جهان خویش را درک و ساماندهی نماید. فقدان امر متافیزیکی و نبود این افق که به نوعی زیست تاریخی کوردی را ترسیم و تفهیم و تعبیر نماید ریشه بحران هستی‌شناختی و اپیستمولوژیک در امر کوردی است (حاجی زاده، ۱۳۹۸: ۲۰۸). چرا که درونمایه متافیزیکی سیاست مبنای نظری برای مبارزه‌ای فراهم می‌سازد که در آن تنها ایمان به صف آرایی در برابر ایمان می‌پردازد. مبارزه‌ای که ایمان حقیقی رو در روی هزاران روایت ایمان دروغین می‌ایستد، و بر بستر الاهیات سیاسی است و بر بی طرفی‌ها جایی ندارد (اشمیت، ۱۳۹۱: ۲۰۱). اما بعد از ورود اسلام به جامعه‌ی کوردی و بعد از آن تقسیم و چند پارگی جامعه‌ی کوردی به فرقه‌ها، مخصوصاً تشیع و تسنن، باعث شده است که هویت کوردی دچار یک سرگشتگی شود. بدین سان، چنین ایدئولوژی‌هایی علاوه بر اینکه جامعه کوردی را از وجود خود بیگانه کرده‌اند، بلکه باعث نشده است که همانند دیگر ملت‌ها آنها را متحد سازد» (یا اینکه این ایدئولوژی‌ها را به مثابه ابزار به کارگیرند) (قرداخی، ۲۰۰۴: ۱۴۲-۱۳۷). لذا سرنوشت تاریخی کوردها به گونه‌ای شکل گرفته که مشکل است مذهب در زمان ما نقش متحد کننده کوردها را ایفا کند. هرچند تقریباً بخشی بزرگ از کوردها مسلمان و قریب به اتفاق سنی هستند. اما دیانت در جامعه امروزی کوردها نقشی ندارد. با این همه، مذهب تا اندازه‌ای نقش جدا کننده قومی را به ویژه در عرصه فرهنگ و خصوصیات قومی بازی می‌کند (لازاریف، ۱۳۹۶: ۱۹). با این صورت‌بندی، فرایند هویت‌یابی‌گرد در درون کلیت

بزرگ‌تر هویت ایرانی/فارسی، اسلام سیاسی و... شکل گرفته است. «بنابراین، این فرایند همواره با دو چالش اساسی مواجه بوده است؛ چالش درون سیستم و چالش برون سیستم. از یک سو کوردها تلاش کرده‌اند در مقابل سیاست همسان‌سازی مرکز و تولید هویت ملی بر اساس شاخصه‌ها و مؤلفه‌های فرهنگی قوم فارس مقابله کرده، از سوی دیگر در درون کلیت هویتی خود نیز با چالش‌هایی اساسی دست به گریبان بوده است» (روژهلات، 1398: 159).

مبانی نظری پژوهش الاهیات سیاسی در نظرگاه اشمیت

مفهوم الاهیات سیاسی پیوندی ناگسستنی با نام کارل اشمیت دارد. به قول اریک پترسون (1935) اشمیت این مفهوم را فقط وارد ادبیات سیاسی نکرد، بلکه اکنون و پس از هفتاد سال باید اعتراف کنیم که او به الاهیات سیاسی اعتباری جهانی داد؛ اعتباری فراتر از مرزهای ملی و علمی و همچنین فراتر از قلمروهای امر الاهیاتی و سیاسی (اشمیت، 1391: 193).

محور اصل رساله «الهیات سیاسی» اشمیت این است که تمام مفاهیم مهم نظریه مدرن دولت مفاهیمی الهیاتی‌اند که عرفی شده‌اند. فرایندی که نه فقط بر اساس تحولات تاریخ ایجاد شده باشد، بلکه ساختار انتظام یافته‌شان یک از علل عرفی شدن این مفاهیم است (Schmitt 1985: 115; Hollerich, 2019: 36).

استدلال اصلی اشمیت در الهیات سیاسی این بود که تمامی مفاهیم کلیدی نظریه سیاسی مدرن مبنا و تبار الاهیاتی دارند؛ الاهیات سیاسی

را می توان دفاعی از این استدلال محوری و در حقیقت دفاعیه‌ای از پیوند میان الاهیات مسیحی و امر سیاسی دانست. در رساله مفهوم امر سیاسی استدلال کرده است که مهم‌ترین کار یک جامعه سیاسی باید ایجاد مرزبندی میان دوست و دشمن یا خودی و غیر خودی باشد. اشمیت در این خصوص ادعا می‌کند که نظریات سیاسی واقعی در اصل بر انسان شناسی منفی استوار شده‌اند که انسان را طبیعتاً شرور می‌داند. بر پایه این اصل بنیادین، تأسیس دولت قدرتمند توجیه می‌شود تا با مرزبندی دوست و دشمن سامان اجتماعی را از خطر فروپاشیدگی حفظ کند (اشمیت، 1391: 7-8).

اشمیت نمی‌پذیرفت که الاهیات از سیاست و محتوای انضمامی امر سیاسی رخت بر بسته است. برای او الاهیات در تار و پود سیاست و نظریه دولت قرار دارد و هر تلاشی برای انکار و رد این اصل روشن و بدیهی و نوعی بدفهمی امر سیاسی و متعاقب آن وارونه سازی مفهوم‌های حقیقی است. متوسل شدن به متافیزیک برای فهم سیاست و نظام اجتماعی، به لحاظ تاریخی همواره اصلی پذیرفته شده به شمار می‌آمد. از سوی دیگر، با نام بردن از هوگو پریوس و نظریه انداموار دولت‌اش روی دیگری از ناهمسانی میان مفاهیم مدرن دولت و مفاهیم الهیاتی در دید یکی از مخالفین نظریه‌اش را مطرح می‌کند. شق مخالف نظریه پریوس، ایده برناتزیک است که مطابق با آن الاهیات چیزی جز آموزه انداموار دولت نیست (schmit, 1985: 40). اشمیت معتقد بود که هیچ سیاست بدون اقتدار و هیچ اقتداری بدون عقیده و باور الهیات وجود ندارد (schmit, 1996: 17). از این رو، از نگاه اشمیت ما به حسب ذهن فردی با امور جهان مواجه نمی‌شویم؛ بلکه این ساختار

الهیات ذهن است که گروهی را همبسته به نام دوست می کند و گروهی را به نام دشمن در مقابل یکدیگر قرار می دهد (همان: 46). در نتیجه، اشمیت با رجوع به آرای بسیاری از متفکران فرضیه خود را مبنی بر اینکه کل اصالت و موجودی دولت مدرن ناشی از امر الهیات پیشین است نشان می دهد (schmit, 1985: 38).

ذات شرور یا نیک سرشتی آدمی؛ روایتی از انسان شناسی اشمیت

اشمیت بیان می کند که پیوند نظریه های سیاسی با اصول عقاید کلامی - الاهیاتی در خصوص گناه که در آرای بوسوئه، دمستر، بونالد، دونوسو کرتس، و فریدریش یولیوس اشتال نمود بارز دارد، به وسیله رابطه میان این پیش فرض های ضروری روشن می شود. اصل بنیادی الاهیات مبنی بر شربودن دنیا و انسان، درست مانند تمایز دوست و دشمن، به قسمی رده بندی ابنای بشر می انجامد و مجالی برای خوشبینی عاری از هرگونه تفکیک و تمایز مبتنی بر تصویری کلی و عام از نهاد بشر نمی گذارد. در مداخله مقولات الاهیات در عرصه سیاست عموماً به آشفته شدن مفاهیم سیاسی می انجامد. زیرا تمایز دوست دشمن را در قالب نوعی الاهیات اخلاقی می ریزد. متفکران سیاسی چون ماکیاولی، هابز و در بیشتر موارد فیثته با بدبینی خویش تنها واقعیت یا امکان تمایز میان دوست و دشمن را مفروض می گیرند. به باور هابز، اعتقاد هر یک از طرفین [در منازعات سیاسی] به برحق بودن، نیک بودن، و عادل بودن خویش به بدترین دشمنی ها و مالاً به جنگ همه با همه می انجامد (اشمیت و دیگران، 1392: 135-136). به زبانی دیگر، هابز

سرشت انسان را اینگونه روایت می کند که مردمان تنها به ضرورت به کار نیک دست می زنند. آنجا که گزینش های بسیاری در میان، یا بند و باری مجاز باشد، دیری نمی پاید که نابسامانی و سردرگمی همه جا در بر می گیرد. و زمانی که مردم روم آزادی خود را یافتند، هر روز بی نظمی دیگر و انشعابی جدید تولد می یافت. (طباطبایی، 1382: 501-502).

لاجرم، **اشمیت** با پیروی از این نظریات سیاسی _ به مثابه بدینی به ذات انسان- پرسش بنیادین و پیش فرض امر سیاسی را اینگونه مطرح می کند: «آیا انسان موجودی خطرناک است یا بی خطر، موجودی آسیب رسان است یا بی ضرر». نظریات سیاسی اصیل، خطرناکی انسان را مسلم انگاشته اند. به همان ترتیب، تز خطرناکی انسان، پیش فرض اساسی دفاع از امر سیاسی است (اشمیت، 1395: 146).

اس و اساس ایدئولوژی سیاسی-الهیاتی **اشمیت**، ایمانی است که طنین آن را در سراسر آثار او و از نوشته های اولیه اش به این سو، می توان شنید: «انسان در این جهان تنها نیست و: جهان خیر است و هر شری در آن وجود دارد، نتیجه گناه انسان است». اشمیت بعدها این ایمان را با صراحت بیشتری بیان می کند: «همه نظریه های اصیل سیاسی، فرض را بر «شرور بودن» انسان می گذارند؛ شرور بودن انسان نوعی اعتقاد انسان شناسانه بود که اشمیت آن را به این جزم بنیادین الهیاتی ربط می داد که جهان و انسان گناهکارند. همانطور که **اشتروس** فهمیده بود، هسته امر سیاسی، دستخوش تنش عجیبی بود: چون یا انسان ماهیتاً شرور است و خطرناک بود و همین امر استمرار خصومت ناشی از این وضع را تضمین می کرد؛ یا انسان شرور نبود و بنابراین امر سیاسی در معرض تهدید قرار می گرفت؛ این ترسی است که اشمیت در مفهوم امر

سیاسی، آن را در کنار مدعای انسان شناسانه‌اش، بیان می‌کند (کرول، 1400: 308-309).

دوست و دشمن؛ بازشناسی امر سیاسی در نظرگاه اشمیت

تمایز میان سیاست و امر سیاسی نخستین بار به گونه‌ای سیستماتیک و روشمند در فلسفه و اندیشه سیاسی آلمان به ویژه کارهای کارل اشمیت مطرح شد، و تمایز بخشی میان سیاست و امر سیاسی در سال 1957 در اندیشه فرانسوی و با انتشار مقاله «پارادوکس سیاسی» پل ریکور صورت جدی یافته است، و با آثار و ژان لوک نانسی و فلیپ لاکو بارت نیز معنا و مبنایی وثیق گرفت (لاکلئو و دیگران، 1395: 42). به باور کارل اشمیت اصطلاح و انگاره دولت، مفهوم امر سیاسی را در پیش فرض خود دارد. دولت به معنای موقعیت و وضعیت سیاسی افراد سازمان یافته (ملت) در یک سرزمین واحد ارضی و سرزمینی محصور شده است. امر سیاسی عموماً در کنار دولت و یا دست کم در ارتباط با آن قرار گرفته و معنا می‌یابد. در نتیجه، دولت به عنوان امر و پدیده‌ای سیاسی پدیدار می‌شود و امر سیاسی به مثابه چیزی که وابسته به دولت است (همان: 44).

در نظرگاه اشمیت، تمایز میان دوست و دشمن، امری جمعی (Col-lective) است. او از «ما در برابر آنها» سخن به میان می‌آورد، و نه «فردی در برابر دیگری». او در ابتدا تمایز میان واژه لاتینی «Hostis» (دشمن عمومی یا جمعی، که ریشه Hostile [دشمن] امروزی می‌باشد) و «Inimicus» (دشمن خصوصی یا فردی که ریشه Inimical [خصمانه] امروزی است) را نشان می‌دهد. امر سیاسی مبتنی

است بر تمایز میان دوست (در يك طرف آنها) و دشمن (در طرف دیگر آنها). دشمنانِ خصوصی، دشمنانِ عمومی نیستند. و اینکه، تمایز میان دوست و دشمن، اساساً امری جدلی (Polemical) است. تمایز دوست/دشمن، همیشه در ارتباط تنگاتنگی است با بالقوه‌گیِ پایداری برای اعمال خشونت. در واقع لازم نیست که کسی، با دشمنِ شخصی بجنگد، بلکه باید این بالقوه‌گی، همیشه حاضر و در دسترس باشد. هدف و مضمونِ سیاست، تنها کشمکش و ستیزِ گروهی نیست، بلکه امکانِ پایداری است از کشمکشِ گروهی، یعنی همان امکانی که ساحت سیاسی وجود اجتماعیِ انسان را می‌آفریند. از این رو، تمایز میان دوست و دشمن، به لحاظ وجودی، تمایزی خطیر و مهم به حساب می‌آید. کشمکش‌ها و درگیری‌هایِ خشونت‌آمیز، نسبت به دیگر صورت‌هایِ درگیری، خطیرتر هستند، زیرا زمانی که اوضاع صورت خشونت‌آمیزی به خود می‌گیرد، انسان‌ها می‌میرند (کاوندی، 1391: 152)^۱. از این رو، همانطور که دریدا به ما نشان داده است، نوعی بیرون بر سازنده دائمی وجود خواهد داشت، نوعی امر بیرونی خارج از اجتماع که وجود آن را ممکن می‌سازد. به گونه‌ای که افکار و ایده‌های اشمیت با بسیاری از مهم‌ترین روندها در نظریهٔ معاصر همگرا و خواناست که جملگی بر خصلت پیوندی یا رابطه‌ای [rela-tional] هر گونه اینهمانی با هویت، بر زوج اجتناب‌ناپذیر اینهمانی/تفاوت [یکسانی/دگرگونی]، و بر ناممکن بودن تجربهٔ نوعی امری مثبت یا ایجابی بری از ردپای هرگونه وجه منفی تاکید می‌گذارد (اشمیت و دیگران، 1392: 18-19).

۱. بنگرید به مجموعه مقالات اشمیت، آگامین و دیگران در کتاب قانون و خشونت، چاپ ۱۳۸۲، صفحه ی ۹۸. یا به همان مقاله در کتاب امر سیاسی، چاپ ۱۳۹۵، صفحه ی ۵۷.

بنابراین تمایز دوست - دشمن تعیین بخش وجود یک ملت است و اگر ملت دیگر توان یا اراده بر ساختن دوست و دشمن را برای خود نداشته باشد یا با اعلام دوستی با کل دنیا، خلع سلاح داوطلبانه را بپذیرد، از وجود سیاسی خود دست شسته است. اگر مردم توان یا خواست حفاظت از خود را در سپهر سیاسی نداشته باشند، به این معنا نیست که سپهر سیاسی از میان می رود، بلکه مردمان ضعیف محو می شوند و آن گاه مردمانی سر بر می آورند که تن به آزمون های جدید می دهند و به حکمران سیاسی دست می یابند (همان: 74-75). زیرا راست این است که سرتاسر زندگی یک انسان یک جور مبارزه است و هر انسانی به مفهوم نمادین کلمه یک مبارزه مفاهیم دوست-دشمن و مبارزه دقیقاً زمانی معنای واقعی خود را پیدا می کند که سخن از امکان واقعی کشتن فیزیکی به میان آورند. جنگ نتیجه ی دشمنی است. جنگ آینه نفی موجودیت دشمن است. اما ذکر این نکته سر انجام ضروری است که تمایز دوست و دشمن یک ملت خاص ناگزیر تا همیشه دوست یا دشمن یک ملت دیگر خواهد ماند و از آن بر نمی آید که حالت بی طرفی اساساً محال یا به لحاظ سیاسی نامعقول است (اشمیت و دیگران: 1392: 101-103). ماهیت شرور انسان ظاهراً برای تضمین تداوم دشمنی و بنابراین تداوم تاریخی، کافی نبود. حدوداً در همان زمانی که اشتروس به این مشکل اشمیت اشاره کرد، اشمیت پاسخ دیگری در آستین داشت: کاتخون (کرول، 1400: 310). در معنای موسع، کاتخون نیرویی است که راه پایان تاریخ را سد می کند و از این طریق انتظام زندگی انسان را امکان پذیر می سازد (همان: 315). از مفهوم امر سیاسی تا نوموس زمین و دیگر آثار اشمیت، دشمنی و نظم، در مقام

ضامن‌های متقابلاً ضروری تاریخ ظاهر می‌شوند، ضامن‌هایی که تاریخ را نسبت به مداخله الهی و نهایتاً رستگاری، گشوده نگاه می‌دارند. در نظر اشمیت، تاریخ را تنها به مثابه تاریخ مواجهات انسان با خداوند می‌توان فهمید، تاریخی که بر عدم کفایت انسان برای انسان و تمنای استعلا گواهی می‌دهد. نیرو یا نیروهایی که موفق می‌شوند از پایان سکولار تاریخ جلوگیری کنند، ذیل مفهوم کاتخون در می‌آیند(همان).

اهمیت کار اشمیت درباره‌ی امر سیاسی، جلوه‌ی دیگری نیز دارد و آن معنادهی(هویت دهی) به خود فرد است. مفهوم خود، هرگز منفک از «دیگری» نیست. در این قالب، هر مفهومی معنای خود را در تقابل با سایر مفاهیم می‌گیرد. دموکراسی تا زمانی معنا دارد که دیکتاتوری وجود داشته باشد؛ در واقع این «دیکتاتوری» است که به دموکراسی، معنا و مفهوم می‌بخشد. در دل مفاهیمی نظیر دموکراسی و دیکتاتوری، شاخصه‌های مهمی وجود دارد که تعریف این مفاهیم، وابسته به آنها است. پس، اینگونه می‌توان گفت که خود فرد تا زمانی وجود دارد که یک «دیگری» نیز وجود داشته باشد. اشمیت از این منظر، اعلام می‌کند که در قالب روابط و تمایزگذاری دوست/دشمن، حالت بی‌طرفی اساساً محال است. همچون تمامی مفاهیم، لازمه‌ی مفهوم حالت بی‌طرفی، وجود گروه‌بندی دوست/دشمن است. اگر فقط حالت بی‌طرفی و صلح، صرفاً، در جهان حاکم بود، نه فقط جنگ، که خود بی‌طرفی نیز مفهومی تهی به حساب می‌آمد که وجودش هیچ ضرورتی نداشت (اشمیت در آگامبن و دیگران، 1392: 103؛ صابری، 1393: 18).

الهیات سیاسی ایرانی:

بررسی و تبیین امر زیستمانی و وجودی در افق عقل متافیزیکی آرچه و بنیاد اندیشه‌ورزی است. بازخوانی تاریخ اندیشه در شرق به طور عام و سیر تاریخ فلسفه در غرب به طور خاص دلالت بر این امر است. امر متافیزیکی افق و دید کلی را نشان می‌دهد که امکان شناخت تبیین و تنقید امر زندگی و عینی را فراهم می‌کند. با نگاه کلی به شرق می‌توان امر تئوپولیتیکال ایرانی امر وحی در جهان زیست سامی و عربی و امر عرفانی در حوزه هندی را همان امر متافیزیکی دانست که افق و کلی را برای اندیشه و عمل آنها ترسیم ساخته است. از این منظر، آیدوس افلاطونی جوهر ارسطویی سوژه اندیشنده دکارتی عقل خود بنیاد کانتی روح و آزادی هگلی موناخ لاینیتسی، اراده قدرت نیچهای پدیدار، هوسرلی وجود هایدگری افق حیات دولوزی عقلانیت مفاهمای هابرماسی و... تعبیر و صورت‌بندی‌های متفاوتی از همان امر متافیزیکی هستند که امکان اندیشیدن و پراکسیس در سنت فکری غربی و دلیل تداوم آن هستند. با این مقدمه ضرورت وجود امر متافیزیکی در سنت فکری شرقی و غربی و استلزامات آن روشن است. درست است امر متافیزیکی در شرق با امر قدسی و فراجهانی متلازم است و این اختلاط هستی شناختی با فروکاسته شدن و سقوط به امر دینی موجبات انسداد اندیشه عقلانی و استبداد را هموار ساخته‌اند (حاجی زاده، 1398: 208) از این نظر، حکمت ایرانی، یا به تعبیر سهروردی حکمت خسروانی، که منشاء یزدانی دارد، با جمع میان امر قدسی و امر سیاسی داعیه راهبری جامعه انسانی و جهان هستی را دارد. به این معنا، امر انسانی بر اساس آموزه‌های یزدانی به واسطه کارگزاران زمینی یزدان، یعنی پادشاهان

صاحب فره ایزدی، و اشا(نظم، قانون و ناموسی حاکم بر هستی) اداره می شود، و در حوزه اندیشه سیاسی بر ساخت قدسی و حکمتی قدرت دلالت دارد(همان: 212).

با این سیاق، در ایران باستان بر این بودند که هر دسته از مردمان دارای فره ویژه خود می باشد و شاهان فرهای گوناگون داند؛ از جمله فرشاهی، فرکیانی، فرشاهنشاهی، فرایزدی، فرموبدان، فرهمای، فرمهان، فرپریان، فردین، فرسالاران و... به شاهان ایرانی خداوند فرکیانی می دهد تا با آن بتوانند پادشاهی کنند(اعتماد مقدم، 1348، ج1: 1)، (دوستخواه، 1366: 290). (شاه به عنوان نماینده ایزدیان بر روی زمین، دارای «farnah»، یعنی نوعی پرتو ایزدی یا فره کیانی است(ویسهوفر، 1378: 50)، (کریستن سن، 1385: 189)، (کاتوزیان، 1391: 87)، (صفا، 1346: 161). تئوری فره ایزدی در بحران حمله مسلمانان فراموش نشد بلکه در قالب و ظرفی نوین، شمایل گذشته را احیاء نمود. به طور کلی مشروعیت پادشاهان قبل از اسلام یکی اصالت خون، نسب به پادشاهان اساطیری تاریخی و دیگری خاصه در دوره ساسانیان تأیید موبد موبدان با توجه به نامه تنسر بود. حکومت های ایرانی بعد از اسلام برای مشروع جلوه دادن حکومت خود و بهره بردن از فره ایزدی هم چو دولت های باستانی دست به نسب سازی زدند، اما در کنار آن عهد و لوای خلیفه هم برای جلب رضایت نسبی توده مردم بسیار مهم بود(محمدی و بیطرفان، 1391: 13)، (کاتوزیان، 1391: 88-89)، (رستم الحکما، 1348: 394) و (بیهقی، 1390: 153).

نزد ایرانیان(پارسها) عموماً مفهوم پادشاهی موهبتی الهی بود که **اهورامزدا** به برگزیدگان خود می بخشید. اهورامزدا شاه را با نیروی معنوی که خورنه

یا فره شاهی گفته می شد بر می گزید (تهامی، 1397: 47)، (دینوری، 1364: 103-104)، (احمدوند و اسلامی، 1399: 88). به عبارتی، «در ایران همه اقوام مطیع، تحت مراقبت و زور نگهبانان شاهی، برای پادشاه باج و خراج می آورند و پادشاه مرکز حیات است. یونانی ها خدایان را می پرستند و ایرانی ها یک فرد بشری که مظهر خداست» (گیرشمن، 1388: 422؛ قادری، 1397: 131)، (طباطبایی، 1399: 236)^۲. از این رو، پادشاهان هخامنشی پیروزی ها موفقیاهاى خود را به حمایت **آهورامزدا** نسبت می دادند: فتح ممالک دیگر، سرکوب عصیان ها، بنای کاخ ها، ثروت ها و گنج های امپراتوری، اجرای فرمان ها و... همه و همه جز در سایه حمایت آهورامزدا امکان پذیر نبود (گروسه و دیگران، 1339: 52)^۳. چنین وضعیتی به تصمیم حاکم/پادشاه مربوط است؛ حاکم تنها کسی است که تصمیم می گیرد آیا نظم و قاعده بر قرار است یا نه. تصمیم نهایی در انحصار حاکم است. هر قانونی، قانون در وضعیت است. حاکم وضعیت را به مثابه یک کل در تمامیت اش خلق و تضمین می کند (بهشتی و دیگران، 1393: 95). به عبارتی، حاکم به میانجی وضعیت استثنایی، آن شرایطی را خلق و تضمین می کند که قانون برای اعتبار خودش بدان نیاز دارد (اشمیت و دیگران، 1392: 47).

در نتیجه، آنگونه که در نظام معرفت شناختی ایرانیان پادشاه و مقام و موقعیت آن توصیف شده است صرفاً جنبه افسانه ای داشته، و پیوند

۲. البته آقای طباطبایی به بینش و رویکرد ایشان را نقد میکند.

۳. این سیاست در پادشاهان بعدی از جمله داریوش ادامه پیدا کرد تا بتواند به وسیله آن غارت های خود را توجیه کرده، و آن را مشروعیت دهد. سنگ نوشته های شوش، تخت جمشید و بیستون نمونه این غارت است که به وسیله پیوند خود با آهورامزدا این مسئله را مشروعیت می بخشد. برای نمونه داریوش اینگونه میگوید: «آهورامزدا خدای بزرگ که به داریوش پادشاهی این جهان پنهان را داد... پارس، ماد و سرزمین های دیگر و زبان های دیگر، سرزمین های کوهستانی و سرزمین های هموار، سرزمین های این سوی دریا و سرزمین های آن سوی دریا، این سوی بیابان و آن سوی بیابان» (خالقی مطلق، ۱۳۸۴: ۴۱).

پادشاه با امر متافیزیکی (اهورامزدا) صرفاً جنبه قدرت طلبی پادشاه را مشروعیت بخشیده است. چرا که سرشت خودکامه حکومت در ایران، واقعیتی است که بسیاری از برگ‌های تاریخ ایران چه در دوران باستان و چه در دوران نو، هم پیش و هم پس از اسلام، بر آن گواهی می‌دهد (کاتوزیان، 1391: 193). (بیهقی، 1390: 155) و (زیباکلام، 1398: 236).

دریدا مدعی است که در گستره متافیزیک، حضور، هویت یا این همانی اصل، و غیریت یا دیگربودگی فرع یا تابع آن است به طور کلی در نظام متافیزیکی، جوهر اصل و عرض پیرو، علت اصل و معلول تابع است و هویت اصل و غیریت یا دیگربودگی فرع است. این دو قطب در سلسله مراتبی جایی دارد که در آن آگاهی اعتبار یکی مستلزم بی اعتباری دیگری است (ضیمران، 1386: 105). از منظر، اندیشه سیاسی ایران باستان بر شالوده دو گونگی خیر و شر به مثابه غایت هستی و نظم آسمانی (اشه) به مثابه الگوی سامان سیاسی صورت‌بندی شده است. این شالوده مبتنی بر الگوی آرمانشهری به عنوان سرزمین مقدس، شاه آرمانی عامل نیات آرمانی و طبقات سه گانه اجتماعی تعیین می‌یابد. مفهوم آرمان شهری مفهومی کلیدی، حرکت بخش و پویاست که برای تحقق پیروزی خیر بر شر و استقرار سامان سیاسی به مثابه بنیان‌های فلسفی و جهان بینی در ایران باستان کاربرد دارد (امانلو و احمدوند، 1394: 104) و (احمدوند و اسلامی، 1399: 52) خصلت فراتاریخی، طبیعی و متافیزیکی بخشیدن به هویت ملی ایرانی، پیوند آن با تحولات سیاسی و تاریخی را منکر می‌شود و پرسش و تأمل از جایگاه آن را به دلیل بدیهی بودن، بیهوده می‌انگارد تا بدین شیوه به چالش کشیدن و پروبلماتیک

کردن آن را سرکوب کند (حقمردی، 1397: 193). به همین جهت نیکی بر بدی و زیبایی بر زشتی و ذهن بر جسم، مرد بر زن و حضور بر غیاب و گفتار بر نوشتار برتری دارد. این باور به عناصر دوقطبی در متافیزیک متضمن گونه‌ای ارزشگذاری بوده است که هویت، وحدت و استمرار و ثبات و حضور را از غیریت، کثرت، عدم ثبات و تغییر و دیگربودگی برتری تلقی نموده است (ضیمران، 1386: 106).

ثنویت مشخصه دین زرتشتی، ستیز میان خدایان و دیوان است (هینلز، 1398: 67)، (جابری، 1398: 225)، (احمدوند و اسلامی، 1399: 120)، (گیمن، 1350: 98)، (یانگ و دیگران، 1385: 102) و (مرکلباخ، 1394: 20-21). در یک معنا، این دیالکتیک وجه بقای روح ایرانی است. به تعبیر **هگل** جدال **اهورامزدا** و **اهریمن** و با پیروزی **اهورامزدا** امری بدیهی است. و برای آنکه وجه آگاهی خود را درک کنند باید امرسلبی را در قبال امر کلی مثبت قرار دهند (hegel, 2001: 197).

در نتیجه، زرتشت شاهان پارس را با نماینده خواندن آنان از طرف اهورای خویش که در مقابل **میترا-اهریمن** بر ساخته بود، به پارس‌ها مشروعیت متافیزیکی عطا می‌کرد و با اهریمن و **اژی دهاک** خواندن **ماد-میترا**، از مادها سلب مشروعیت می‌کرد و در مقابل سمبل‌های کوردها چون مار و شیر، گاو و عقاب را مقدس اعلام کرد و پردیس زمینی ماد که در دسترس عموم بود را، به آسمان مسادریه که تنها مطیعان زرتشت-پارس، شایسته ورود به آن را داشتند. زیربنای مفاهیم متافیزیکی چون پندار، کردار و گفتار نیک و عالم خیر و نور وی نیز، فیزیک سیاسی سلطه قومی پارس و کینه شخصی خویش، لاجرم جز ابزار هرژمونیک سلطه طلبی و

کینه توزی نبود که با ملقب کردن ماد_میترا به شر و اهریمن، به بردگی سیاسی و کشتار آنان مشروعیت داد. زرتشت با نفی قربانی گاو که باعث آزادی زیست بشری می شد، قربانی را درونی کرد و آزادی زمینی بشر را در پای مفاهیم توخالی متافیزیکی قربانی کرد. زیربنای تقابل-های دوگانه دین زرتشت، تقابل سیاسی_ آیینی زرتشت_پارس با ماد_میترا است که مثبت شدن مفاهیم زرتشتی و منفی شدن مفاهیم میتراپی، به دلیل سلطه سیاسی پارس و زوال حاکمیت ماد بود. زرتشت سوژه مرکزی و روح تاریخ سلطه پارس در مقابل سوژه مرکزی تاریخ کرد، میترا است(قادری، 1397: 152).

سیرالملوک نویسان و فلاسفه، عدالت را جزء لاینفک منصب پادشاهی تلقی می کردند(ترکمنی آذر، 1396: 121)، (ثاقب فر، 1377: 816). عابد جابری در این رابطه بیان می کند که، اما فریب این عبارت با طرح این پرسش برملا می شود: چرا بخشیدن ملک به شاهان به خدا نسبت داده می شود در حالی که عدل به خدا نسبت داده نمی شود؟ پاسخ آشکار است. خدا از این جهت ملک را می بخشد که کسی را یارای گرفتن آن از صاحب اصلی اش- که خدا او را معین کرده است_نباشد و به عبارتی خدا ملک او را تضمین می کند و اگر عدل را به همان منزلت ارتقاع دهیم آن نیز خدایی می شد و به بی حرمتی به آن جایز نبود و همراه ملک و ملک مشروط به آن می شد و به ملک مشروعیت می بخشید(جابری، 1396: 245). عدل در نظام ارزشی خسروانی، ارزشی است که بخاطر خود نظام خواسته می شود تا از نظام حفاظت کند... بنابراین هدف عدل پرداختن به حقوق ستمدیدگان و محرومین نیست، بلکه نگرانی از ملک و دور ماندن آن از هر آفت است. و پادشاهی بخاطر

عدل و احسان نیست، بلکه عدل و احسان برای آبادانی و آبادانی برای مال و منال و مال و منال برای سپاه و سپاه برای پادشاه است(همان: 246-247). حکمرانی ایران شهری در این معنا دارای خصلتی بوده است که در منابع و رساله‌های مربوط به ایران پیش از اسلام از آن تحت نام «خویشکاری» یاد می‌کنند «خویشکاری به معنای وظیفه‌ای است که هر کس در هر مقام می‌باید در بنابر موازین آشه مسئولیت آن را تقبل کند. خویشکاری خود در حکم کار ثواب و کرفه است» (رستم وندی، 1388: 55). لذا در اندیشه ایرانشاهی، جایگاه شهروندان در قالب طبقات تعریف می‌شود(احمدوند و اسلامی، 1399: 144). و به زبان ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، همین قدر باید که مالکان و ارکان ملك بدان استوار و ولایت آباد و دربندها پر نگهبان و دشمن منکوب شود که روش عدل مایه دوام دولت است و جهان را بعدالت ساخته‌اند(مسعودی، 1391: 37) و (مینوی، 1354: 62).

در نتیجه، در عالم دین نیز امتزاج عدل و امامت چونان دو رکن اعتقادی مذهب تشیع با الهیات سیاسی ایرانی که بر دو پایه دینداری و شهریاری استوار است نسبت دارد. عدل و امامت در نظم اعتقادی- سیاسی بیانگر بازتولید دینداری و شهریاری باستانی و امتداد سنت فکری ایرانی است. به عبارت بهتر، نظم اعتقادی مبتنی بر عدل و امامت شیعی همان نظم فکری-سیاسی ایرانی است. بدون عدل هستی، نظم بر قرار نخواهد بود و بدون حضور متافیزیک امام(که در اندیشه عرفانی سهروردی قطب عالم است) جهان پایدار نخواهد بود. (نزد ایرانیان- پارس) از آنجایی که ایران عالم صغیر است، این نظم کیهانی در نظام ایرانی متجلی است و ایران عرصه تجلی این نظم کیهانی و اسطوره‌ای در

قیاس کوچک آن خواهد بود. پادشاه، شهریار، سلطان، امام، عارف، شاه سهروردی (و تصوف ایرانی) و ولی فقیه نمایندگان و کارگزاران ایرانی این نظم کیهانی و استقرار آن در ایران زمین به شمار می روند. این نظم اشایی و کیهانی تاریخمند نیست و به نوعی غایت انگاری و ذات گرایانه و مناسبات تجلی امر ازلی در امر این جهانی ارجاع دارد که با هیچ وجه قابل دگرگونی و تغییر نمی باشد (حاجی زاده، 1398: 314-313).

آقای طباطبایی در خصوص رابطه دین و سیاست از **خواجه نظام الملک** نقل قول می کند که، دیانت در نظر خواجه به تعبیری که در عهد نامه اردشیر بابکان آمده است، تومآن سیاست و مانند آن شانی از شئون حیات اجتماعی است و این سنخیت و مشروعیت یابی سیاست از طریق دیانت را ممکن می کند. دیانت و سیاست، بی آنکه عین یک دیگر باشند، لازم و ملزوم یک دیگرند. با این قید نکته که دیانت، وصفی از اوصاف پادشاه است. و در نهایت، باید شالوده ملک و مملکت را قوام بخشد (طباطبایی، 1385: 61-62). یا همانگونه که از منظر کوروش و سپس پارسها، پادشاه فضیلتی الهی است که موید از جانب آسمان بوده و رسالتی الهی بر دوشش نهاده شده است. این سنت متکی به توجیه توضیح امر سیاسی و نیز شان فرمان روا از منظر اسطوره ای-دینی است، که ریشه آن را می توان در بین النهرین جستجو کرد (حاجی زاده، 1398: 81). به گونه ای که **مجتبائی** بیان می دارد که، هر کس در برابر قدرت و اراده داریوش قد راست می کرد، دروغ گرا بود (Bduruji-ya)، و داد و آئینی که **اهورا مزدا** برقرار کرده بود آشفته می ساخت. از این روست که شاهان هخامنشی پیروزی های خود را همیشه به خواست و یاری اورامزدا نسبت می دهند (مجتبائی، 1352: 96)، (احمدوند و

اسلامی، 1399: 52)، (مینوی، 1354: 53)، (کریستن سن، 1332: 120؛ جهانگیری، 1400: 73) حتی در دوره های اسلامی نیز ادامه این اعتقاد در آثار شاعران و نویسندگان ایرانی دیده می شود. در شاهنامه فردوسی، شاهان این سرزمین با عالم الهی پیوستگی دارند. در شاهنامه فردوسی، گاه جنبه دینی و الهی مقام شاهی به پیغمبری تعبیر شده است و شاهی بعثت و رسالت الهی بشمار آمده است. که صاحب **مجله التواریخ و القصص** می گوید: پارسیان گویند هوشنگ و ویکرت برادرش هر دو پیغمبر بوده اند (مجتبائی، 1352: 100 و 98). نظامی که مشروعیتش را حاکمیت الهی می گیرد، یعنی حاکمیتی که خود را تجلی آن می داند. یگانه حقیقتی که در مقام اراده خداوند آشکار شده است و می تواند اقتداری را بنیان نهد که طالب اطاعت باشد (تاوبس، 1399: 212). با این وجود باید گفت: با ابتدای امر سیاسی بر بنیاد امر دینی، در ادوار بعدی تاریخ اندیشه در ایران به الگو و چارچوبی برای تفکر در باب سیاست و امر اجتماعی تبدیل شده است که تا عصر کنونی امتداد داشته است، به گونه ای که دال قدسی در اندیشه و حکمت اسلامی- ایرانی به صورت مداوم در قالب های متفاوت احیا و صورت بندی شده است (حاجی زاده، 1398: 85). کربن اعتقاد دارد که «جهان ایرانی، در بطن امت اسلامی، از همان آغاز مجموعه ای را شکل داد که شاخصه های آن را جز با در نظر آوردن سپهر معنوی ایران به مثابه يك کلیت، که پیش و پس از اسلام جریان داشت، نمی توان به درستی توضیح داد (1: corbin, 1997, v4: 1؛ بستانی، 1393: 129). با این تعریف، ذهن ایرانی با تمرکز بر اندیشه و فرآورده های فکری ایرانی، و بعضاً استحاله و از آن خویش ساختن آن، مانند زرتشت، فلسفه یونان

و ذهن نوافلاطونیان، حکمت عرفانی شرق و نیز آیین اسلام از یک سو، و تمدن و فرهنگ‌هایی نظیر ماد، سلوکی، اعراب و مغول و... از سوی دیگر، به حیات خویش ادامه داده است. بر اثر این فرایند، ذهن ایران بشدت تئوپولیتیک شده است و ایدهٔ تداوم امر ایرانی چیزی نیست جز بسط صبغهٔ تئوپولیتیکال آن (همان: 268).

برای نمونه، **شریعتی** نژادپرستانه‌ترین ایده‌های خود را در کتاب‌های «فاطمه، فاطمه است»، «بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی» و «حسین وارث آدم» عرضه می‌دارد. کتاب ایرانی اسلامی بازشناسی هویت ایرانی اسلامی او تماما و ضدعربی است. وی در این کتاب، زبان و فرهنگ عربی را صرفا تا آنجا یک فرهنگ و زبان می‌داند که قرآن با آن نازل شده است. درواقع، قرآن از دید وی گرچه به زبان عربی نازل شده، اما این «ایرانیان» هستند که وارث و مفسر واقعی قرآن قلمداد می‌شوند. به نظر وی، قرآن از حیث زبان عربی است اما از حیث روح فارسی. وی در این زمینه فرهنگ عربی را از فرهنگ اسلامی متمایز کرده و براین باور است که پیامبر تنها نقش آورنده‌ی قرآن را برعهده داشته و قرآن را باید از حیث روح یک اثر ایرانی تلقی کرد: «عرب قرآن را سحر خواند و ایرانی بود که با معانی و بیان و بدیع و ذوق سخن شناسی و دل معنی یابش آن را کلام وحی یافت و اعجازش را نشان داد» (شریعتی، بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی، ص 395). **شریعتی** تمایزهایی روانی، زیستی و فرهنگی بین اعراب و «ایرانیان» قائل می‌شود که نگاه راسیستی وی را به بهترین وجه ممکن برملا می‌سازد: «دیگر از خصائل نژادی سامی که او را از آریایی مشخص می‌کند، بینش او است. این نظریه نیکلسون و گیب است که در مقدمه سلمان بدان اشاره کرده ام: «سامی درخت را میبیند نه جنگل

را و آریایی جنگل را و نیز درخت را» (همان: 19). در این وادی، این شکل بازگشت به خویشتن خود الگوی کلیت افلاطونی را بازکشف می نمود. تأسیس جامعه اسلامی، الگوی یوتوپیک این تئوری بازگشت به خویشتن بود و دستیابی یا تلاش برای بازنمایی منشأ ناب حرکتی معنادار و جمعی به سوی مفهومی یگانه‌ای از هستی را می‌طلبید. چنین حرکتی، بازگشت به همان الگوی افلاطونی حقیقت کلی بود که علیرغم حرکت جمعی و پوپولیستی، بشدت عناصر نخبه‌گرایانه و کلی‌گرایانه را در خود مستتر داشته بود (حاجی آقایی، 1386: 78).

ایرانی‌ها در طول تاریخ و به موازات توسعه طلبی‌های خود چنین نگرش‌های داشته‌اند و همواره در پی صدور و گسترش عوامل عینی و ذهنی فرهنگ خویش بوده، به گونه‌ای که این مسئله به عنوان یکی از ویژگی‌های بارز ناسیونالیسم توسعه طلبانه‌ی ایرانی شناخته می‌شود؛ این ناسیونالیسم در ابعاد گوناگون سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و باورهای مذهبی دایما در صدد گسترش نفوذ و اقتدار خود بر نظام بیرونی بوده است. ویژگی دیگر ایرانیّت در فرم ناسیونالیستی آن گسترش عدالت به مفهوم ایرانی آن می باشد که ایرانی‌ها در اعصار کهن تا انقلاب اسلامی ایران با تفسیر خاص شیعی از آن پیوسته در تلاش برای توسعه و اجرای آن به درازای مرزهای امپراطوری خود و نیز در سطوح آرمان‌گرایی بوده است و این یکی از چهره‌های دیگر صدور انقلاب در معنای دینی (زرتشتی و اسلامی) آن می‌باشد. از این مفرّ در جهان بینی ایرانی، اهداف و مأموریت‌های شاه همان اهداف به دین می باشد به طوریکه در یک فضای آرمانی امپراطوری ایرانی باید تمام عالم را برگیرد، بگونه‌ی که شاه به شهریار جهان گفته می‌شود. (زهر، ۱۳۸۳ : ۴۹۲؛ حاجی زاده، 1387:

فرای: «بدین گونه اندیشه‌های زرتشتی بی‌گمان در متفکران اسلامی موثر افتاده بویژه در آن ایرانیانی که به اسلام گرویدند» (فرای، 1363: 174). البته این مسئله بدیهی و روشن است که کشمکش‌های عملی و فکری بین عرب/اسلامی و زرتشت/ایرانی در دوره‌های تاریخی کماکان وجود داشته است، اما آنچه اهمیت دارد، بازنمایی معرفت ایرانی در قالب اسلام تشیع است که باعث بازتولید معرفت ایرانی شده است؛ به عبارتی، «آنگاه که عربانی که ایران را مانند اسکندر شکست داده بودند فرا رسیدند. اما اینک اندیشه‌ها و دین اسلام برجای ماند. ایران، اسلام را پذیرفت ولی آن را با ایرانی ساختن دینی جهانی و فرهنگی ساخت که با خوی‌ها و آیین‌ها و اعتقادهای بادیه ربطی نداشت... زبان فارسی هم به واژه‌های بسیار فراوان عربی رونق یافت و قواعد عروضی عربی نیز به شعر فارسی غنایی بخشید» (همان: 19). به گونه ای که، در دوره‌های بعد از اسلام روح ایرانی در هر بخش فترت و ضعفی، تجلیاتی بروز داده که استقلال و افتخاراتمان را نگاهداشته است. این به تحقق، نتیجه غرور ملی، احساسات وطنی و فروزه‌های خاص و ذاتی ایرانی است که روح یا قوای معنوی ما را تشکیل داده و توانسته است پس از بارها ناتوانی و شکست و آمیختگی با خارجی‌ها، باز زبان و مذهب از آن خودمان برایمان نگاه بدارد (مجله آرمان، شماره دو، 1309: 43).

از این منظر با مقایسه تفکر شیعی با این سخنان که نشأت گرفته از هویت ایرانی است می‌توان مفهوم امامت انتصابی (ولی فقیه انتخابی) شیعه را با پادشاهی صاحب قره ایزدی، عدل ایرانی را با عدالت شیعی که ماحصل وجود همان نظم حقیقی و آرمانی مورد تمنای اهل تشیع است

یکی بدانیم که آن نیز به نوبه خود دقیقاً نظم اشایی مورد نظر تفکر زرتشتی ایرانی است. با کمی توجه می‌توان ارکان نظری فوق را دقیقاً در نظریه ولایت فقیه و ایده صدور انقلاب اسلامی (منظور بازگشت به نظم آرمانی) یافت، و شاید بتوان یکی از اهداف انقلاب ایران را بازگشت به همان نظم آرمانی تلقی کرد. فره ایزدی که حق حاکمیت بی چون و چرای پادشاهان به دین ایرانی-آریایی است در راستای " اشای " آئین زرتشتی که در ضمن اشاعه نظم راستین(دنیایی و کیهانی) و همچنین عدالت جهانی کاربردی می شود در ناسیونالیسم ایرانی از اعصار کهن تا دوران انقلاب اسلامی ایران به گونه‌ای ماهرانه کم و بیش نهادینه شده است. چنین سوژه‌ای در مذهب تشیع بر مبنای قرائت ایرانی به وضوح قابل بازخوانی است. بازخوانی رگه‌های اصلی تئوری ولایت فقیه در اندیشه انقلاب اسلامی ایران ما را با شباهت‌های سترگ و بنیادینی آشنا می‌سازد. بررسی قاعده‌ی "لطف" اهل تشیع که شباهتی بی مانند به فره ایزدی زرتشتی دارد، در توجیه نظریه ولایت فقیه در عصر غیبت از این منظر نیز قابل تشریح و پیگیری است. لذا همانطور که می‌دانیم همین مفاهیم در قالب واژه‌های دیگری در مذهب تشیع تئوریزه گردیده است بطوریکه ایدئولوژیست‌های انقلاب اسلامی و در رأس آنها آیت ا... خمینی تنها راه و مسیر درست را از طریق صدور انقلاب و آماده نمودن زمینه ظهور امام زمان و سپردن زمام امور به دست ایشان می دانستند. نگاهی به اصل انتصابی امامت مطابق نص قرآن که مورد اصرار تشیع می باشد این مهم را آشکارتر می سازد(حاجی زاده، 1387: [https://](https://navideshahed.com/fa/news)).

در نتیجه، نگاه ذهنیت حکمرانی موجود در ایران در یکصد سال اخیر در

قبال ملت‌ها و اقوام ساکن در ایران، بازتعریف مفهوم من/ما در راستای همسان‌سازی منطبق با برتری فرهنگ فارسی بوده است. بازتعریفی که هویت فردی انسان‌های غیرفارس را هدف قرار داد و شرط تبدیل شدن به هویت جمعی را از خودبیگانه گشتن بیان نمود و می‌نماید. بازتعریفی که شرط اجتماعی شدن انسان غیرفارس را ذوب شدن در ایدئولوژی دولتی می‌بیند که با وامگیری-های گزینشی از اسلام و تاریخ ایران خوانشی فارسی-شیعی مخصوص به خود از اسلام و تاریخ را ارائه داده است. خوانشی که از یک سو با تحقیر تاریخ، هویت فردی و هویت جمعی غیرفارس، برتری جویی ذهنی خویش را تسکین می‌دهد و از سوی دیگر در مقام عمل چیزی جز خسران برای حیات مادی و معنوی انسان‌های ساکن در جغرافیای ایران به بار نیاورده است. آنچه که ایران با آن روبروست تراژدی شکست انقلاب مشروطه، منحرف شدن آن، گسترش خوی برتری‌جویی فارسی در قامت تفکر دولتی، آمیختگی پانفاریسیسم با فقه سیاسی شیعه و تبدیل شدن آن به وضعیتی است که استبدادی جانکاه را بر ایران حاکم نموده است (شاهد، 1399: 23-24)^۴. روی هم رفته این گفتمان محصول فشارهای جامعه مدرن و زوال جامعه سنتی بود که احساسی از ترس و ناامنی در بین شئون طبقات سنتی ایجاد می‌کرد. این گفتمان خود مرکب از عناصر مختلفی چون نظریه سیاسی شیعه، برخی از وجوه پاتریمونیالیسم سنتی، برخی از عناصر مدرنیسم (مانند پارلامنتاریسم)، نوعی مردم‌گرایی و اقتدار کاریزمایی بوده است (بشیریه، 1381: 69). در سقوط پهلوی است که ساختار سیاسی وقت نظم جدیدی را خلق کرده، دال ازلی را حفظ نموده، جریانات، جنبش‌ها و

۴. اساساً بر خلاف بابک‌شاهد، پروژه‌ی دولت ملت‌سازی ایرانی نتیجه روشن‌فکران مشروطه بوده است. لذا در فهم معرفت‌شناسی و منطق فکری ایرانی تفاوتی میان مشروطه و پهلوی وجود نداشته است.

در یک کلام سوژه‌ها را دور هم جمع می‌کند. لذا اگر بخواهیم از نظرگاه اشمیت به این مسئله نگاه کنیم، باید گفت که معرفت تام و محض نسبت به دورن مایهٔ متافیزیکی سیاست مبنایی نظری برای مبارزه فراهم می‌سازد که در آن ایمان به صف آرایی در برابر ایمان می‌پردازد-مبارزه‌ای که ایمان حقیقی رودرروی هزاران روایت ایمان دروغین می‌ایستد، و بر بستر الهیات سیاسی است که بی‌طرفی‌ها جایی ندارد. حقیقت وحی هم دعوتی است به تمایز دوست از دشمن و هم خود موجب این تمایز می‌شود. هر آنکه این حقیقت را انکار کند کذاب است (اشمیت، 1391: 201). با این سیاق، ذهن ایرانی ذهنی متافیزیکی/قدسی است. که برای ساحت سیاست ورزی و فهم امر سیاسی (دوست-دشمن) ضروری است. ساحتی که اساساً با مرکزیت قرار دادن دال ایرانی/فارسی و تقدم امر الهیاتی/قدسی امکان سیاست ورزی را در منطق فکری و عملی خود جای داده و دال ایرانی/فارسی را نیز تولید می‌کند. یعنی برای تولید این دال مرکزی، ناگزیر تقدم امر الهیاتی که پایه و اساس آن «اقتدار، وحی، اطاعت احکام لایتغیر و ماهوی الهیات سیاسی» هستند (همان: 198) که بر سیاست ورزی خود سوار می‌کنند تا بتوان امکانی برای باز تولید معرفت شناختی و سیاست ورزی آن ایجاد شود. از این نظر، به زعم اشمیت، الهیات سیاسی از تفسیر الهیاتی و بنیان حاکمیت سوال می‌کند و حاکمیت ناظر بر اقتدار عالی و تصمیم نهایی: یعنی تصمیم دربارهٔ وضعیت استثنایی، که مهم‌تر از همهٔ تصمیماتی است که قلمرو وضع عادی را تشکیل می‌دهند (تاوبس، 1399: 215).

بدین ترتیب، «این حکومت بنا نیست چیزی را «دلبخواهی»، «ماشینی» و «مستبدانه» انجام دهد. عملاً، فقط بناست خودش را در خدمت

توسعه تاریخی قرار دهد“ (اشمیت، 1398: 198). از این نظر، از منظر زیست جهان ایرانی، سقوط تاج و تخت پهلوی و رخداد 1357 تکیه بر مفهوم کاتخون-ی-داشت که از پایان تاریخ ایرانی جلوگیری نمود و آن را به تعویق انداخت. همانگونه که اشمیت در باب مسیحیت بیان می‌کند: « از حیث الهیاتی، کاتخون، عامل تأخیر در ظهور دوبارهٔ مسیح است و فعالیت تاریخی را از پوچی می‌رهاند» (کرول، 1400: 323).

مرگ من کوردی: گرفتاری در باتلاق دموکراتیک ایرانی

دیگری بزرگ را نباید به سطح حکومت یک دوره فروکاست که نمونهٔ برجستهٔ آن را می‌توان حمایت کوردها از مصدق علیه دستگاه پهلوی درک کرد؛ از این جهت جریان مصدق و حمایت کوردها در اوایل دهه 1950 اهمیت دارد که در تاریخ سیاسی معاصر اساساً اسطوره سازی از مصدق و دموکراتیک خواندن وی در تاریخ ایران یکی از نمونه‌های برجستهٔ تاریخ معاصر است که بی‌شبهت به ایران باستان تحت سیاست‌های کوروش و داریوش نیست. “چرا که جنبش مصدق مبتنی آرمان‌های ملیت، خودمختاری و ضد امپریالیزم، در دهه 1950 بود که کوردها اکثراً با آرمانهای دموکراتیک او موافق بودند” (یلدیز و بی‌تایسی، 1400: 25). لذا، روز سی‌ام تیر ماه در سرتاسر کشور تظاهرات بی‌سابقه‌ای بیاد بود شهدای راه وطن و پشتیبانی دولت دکتر مصدق به عمل آمد. از جمله در کوردستان میتینگ بی‌سابقه و عظیمی علیرغم اقدامات اخلاگران عناصر ضد ملی با حضور کلیه طبقات مردم کوردستان از علمای اعلام، تجار، کارمندان دولت، مالکین، کشاورزان، اصناف، دانش‌آموزان و روشنفکران بالغ بر ده هزار نفر در شهر سنندج با رعایت انتظام و نظم انجام گردید (باختر

امروز، 1332: 7). این در حالی است که در 30 تیر 1339 جبهه ملی که **آیت الله طالقانی** نیز به آن پیوسته بود، مانیفستی را منتشر کرده که در آن هیچ صحبتی از گُرد، و یا ملت‌های غیر فارس در آن مطرح نشده بود. در ماده 2 بخش اول، برگه دوم این مانیفست بیان می‌کند: «آنهايي که وارد ميدان می شوند اعم از حزب یا جامعه، نباید مخالف یکپارچگی ناسیونالیسم ایرانی باشند». و این موضوع نیز این معنا را تداعی خواهد کرد که هیچ کسی نباید درباره‌ی ناسیونالیسم خود صحبت کند؛ نه گُرد، نه بلوچ، نه آذری نه ترکمان. چرا که یک ملت داریم و آنهم ملت ایران است و منظور از ملت ایران نیز همان فارس‌ها هستند (نیز، 1380: 102). جبهه‌ی ملی هرگز به واقعیت مسأله‌ی ملی در مملکت اعتراف نکرده است، تا جایی که کوچکترین اشاره‌ای به ستم ملی در برنامه‌ی 1972 آنها نشده است. در قیاس بین جبهه‌ی ملی و رژیم شاه در مورد خودداری از ذکر مسأله‌ی ملی در ایران تنها يك تفاوت به چشم می‌خورد و آن این است که رسانه‌های نزدیک به رژیم شاه برای اثبات وجود يك ملت در ایران اصطلاح **”ملت ایران“** را به کار می‌بردند، اما جبهه‌ی ملی در نشریات خود از **”خلق‌های ایران“** استفاده می‌کرد (قاسملو و دیگران، 1393: 66). طرفداران این جریان در سال 1969 در آلمان شخصی به اسم **”م.ماکان“** در مقاله‌ای به اسم **»افسانه‌ی خلق‌های ایران«** منتشر می‌کند و در آنجا مدعی است که زبان کوردی و زبان آذری دو شکل متفاوت زبان فارسی هستند و در کنار آن این موضوع را مطرح می‌نماید که کوردها ملت نیستند. جبهه ملی نیز مکرراً برای تثبیت سیاست ورزی خود، به آن ارجاع می‌دهد (نیز، 1380: 102). نشریه **”نهضت“** نیز که بازتاب وضعیت **”نهضت مقاومت ایران“** و طرفدار شاپور بختیار بود در

شماره 50 در سال 1982/10/6 در مقاله‌ای تحت عنوان "گرد و کرس و آقای مکری" منتشر می‌کند، به حمایت جبهه ملی در قبال مسئله گرد می پردازد (همان). در نهایت، به زعم جمال نبز، ناسیونالیسم فارس، چه در قالب نهضت مقاومت ملی ایران، چه در گرایشات علی امینی و جبهه نجات ایران، چه در قالب سازمان وطن پرستان ایران، چه در گرایشات سازمان ناسیونالیستی آراین، چه در صورت بندی ناسیونالیسم جبهه ملی، و... در این نکته اتفاق نظر دارند که گرد ملت نیست، حتی در صورت تنش‌ها و کشمکش‌های درونی (همان: 106). مصدق همچنین در جلسه 18 آذر 1324 در مجلس از وقایع آذربایجان ابراز نگرانی کرده و پس از اعلام موجودیت دولت پیشه وری، در جلسه 24 آذر مجلس شورای ملی وقایع آذربایجان را مطرح کرد. و خودمختاری کوردستان و آذربایجان را خلاف قانون اساسی دانست. و در توجیه نظریه خود اظهار داشت:

«دولت خود مختار باید با رفراندوم عمومی تشکیل شود (تصدیق نمایندگان) قانون اساسی ما امروز اجازه تشکیل چنین دولتی را نمی‌دهد. (تصدیق نمایندگان) ممکن است که ما رفراندوم کنیم، اگر ملت رای داد، مملکت ایران مثل دول متحده آمریکایی شمالی و سویس، دولت فدرالی شود (تصدیق نمایندگان) {...} آقای نخست وزیر گزارش واقعیاتی را دادند که مردم همه بدانند که در استان سوم، فرقه‌ای به نام دموکرات و مجلس شورایی تشکیل شده، وزرایی تعیین نمودند. من نمی دانم آقای نخست وزیر غیر از این چه فرمودند و چه راه حلی پیشنهاد کردند که نمایندگان به جای اینکه از قرائت گزارش ایشان گریه کنند، اکثریت مجلس برای ایشان دست زد (تصدیق نمایندگان) ...» (نجاتی، ج1، 1378: 95-97). با این

سیاق، داستان "نهضت ملی" تحت زعامت پیشوا مصدق، بخشی از تلاش‌های ویرانگر انجام شده برای تبدیل روایتی از تاریخ به اسطوره و ایدئولوژی بود. در این ایدئولوژی، بازیگران تاریخ، تبدیل به اسطوره شده و برای بازتولید نفرت ابدی، زندگی جاوید یافتند. در این اسطوره سازی از تاریخ، ظهر 28 مرداد 1332 تهران همان کربلای ظهر عاشورا در دهم محرم سال 61 هجری قمری در تاریخ اساطیری شیعه است. در نگاه از این پنجره تاریخی به جهان، هدف شرکت کشور ایران در میدان بازی روابط بین‌المللی، دیگر نه منافع ملی قابل تعریف در هر لحظه از جهانی دائما متلاطم، بلکه نبرد پایان ناپذیر حق با باطل تا دمیده شدن شیپور اسرافیل در قیامت موعود است. اگر هدف از وضع قوانین ملی و بین‌المللی، تأمین حقوق فرد و کشورها در یک دنیای متمدن است، هدف از اسطوره سازی یا حداقل نتیجه عملی آن، همانا گرم نگاهداشتن میدان نبرد حق و باطل است (رهبر، 1400: xvii). گرایش چپ نیز که در آن زمان در حزب توده تجلی می یافت، تاریخ را از منظر منافع حزب و شوروی و ماتریالیسم تاریخی به روایت استالین، تحلیل و بازسازی می کرد (کیانوری، 1376: 17). حزب توده سبب ساز معرفی نگرش شوروی به تاریخ و توسعه تاریخی در عرصه روشنفکری ایران بود. اما حزب و روشنفکران مارکسیستی که در اطراف آن گرد آمده بودند در خصوص تطبیق استدلالی تئوری شوروی با شواهد تاریخی ایران کار اندکی صورت دادند. سازگاری تئوری جهان شمول با توسعه تاریخ ایران، خیلی کلی، در حزب و نشریاتش صرفاً اعلام می شد (ولی، 1380: 18). از این منظر، سیاست حزب توده در جهت موازنه مثبت سیر می کرد (بهروز، 1398: 40). حزب توده سازمان یافته‌ترین و پر عضوترین این سازمان‌ها بود

که 13 روز بعد از کناره گیری رضا شاه در سپتامبر 1941 (شهریور- مهر 1320) تاسیس شد و 27 عضو بنیانگذار آن از گروه معروف «پنجاه و سه نفر» بودند که در اواخر دهه 1930 م/1310 ش به جرم اعتقادات مارکسیستی محاکمه شدند و به زندان افتادند. اغلب مفسران بر آنند که حزب توده در فاصله سال های 1941-1947 م/1320-1326 ش از پایگاه وسیع توده ای برخوردار بود. سازمانی ترقی خواه و رادیکال محسوب می شد که بعضی از رهبران آن را مارکسیست ها و کمونیست ها تشکیل می دادند. اما حزب خلف بلا فصل حزب کمونیست ایران دهه 1920 م/1320 ش نبود و از نظر سازمانی و ایدئولوژیکی به راستی حزب کمونیست محسوب نمی شد. برنامه سال 1943 م/1322 ش حزب به گونه ای بود که کارگران را در رابطه با درخواست اصلاحات قانون کار، دهقانان را بخاطر اصلاحات ارضی و پیشه وران روشنفکران و زنان را بخاطر درخواست حقوق سیاسی و امنیت شغلی جذب می کرد. برنامه حزب خواهان «استقلال ملی» از سلطه خارجی و حکومت مشروطه بود (فوران، 1392: 402-403). در واقع، بنیان حزب توده ایران ابتدا به زعامت سلیمان میرزا اسکندری و در منزل وی ریخته شد، کسی که به رغم داشتن اندیشه های سوسیالیستی و پشتیبانی از سیاست های اتحاد شوروی گرایشات ملی گرایانه و مذهبی هم داشت. سلیمان میرزا از مشروطه خواهان قدیمی و وجیه المله ای بود که بودن او در رأس حزب می توانست به موقعیت و نفوذ آن میان مردم کمک کند. به این ترتیب حزب توده با وجهه ملی گرایانه، ترقی خواهانه و ضد استعماری شکل گرفت و به سرعت اکثریت بزرگی از تحصیلکردگان، روشنفکران و نویسندگان را به خود جذب کرد. در رساله «حزب توده

ایران چه می‌گوید و چه می‌خواهد» از انتشارات کمیسیون تبلیغات حزب توده به قلم احمد قاسمی، مرامنامه حزب تشریح شده است. ماده 1 مرامنامه ناظر بر استقلال و مبارزه با استعمار است: حفظ استقلال و تمامیت ایران و مبارزه بر علیه هر گونه سیاست استعماری نسبت به کشور ایران بر طبق اصل معروف «آزادی و اختیار ملت‌ها در تعیین سرنوشت خویش». (غنی نژاد، 1395: 184-185).

در این اساسنامه هیچ اشاره‌ای به استبداد خلق فارس نشده است، با این اوصاف، مشخص است که از نظر حقوق ملی، موجودیت کرد و بلوچ را خلقی در درون دایره ی ملت فارس تعبیر کرده‌اند (قاسملو و دیگران، 1393: 63). در نتیجه، نقش اصلی نزد حزب توده بستگی تام به «حفظ تمامیت ارضی و حفظ و حمایت از استقلال سیاسی و اقتصادی کشور» دارد (همان: 65). به عبارتی، کماکان بینش ملی‌گرایی نیز در حزب توده و بر ذهنیت سوژه‌ها حکم فرمایی می‌کرد. در نتیجه اگر در وادی دیگر این مسئله را بسنجیم، باید گفت که: اگر جریان‌ات ناسیونالیست به بهانه تقدس تمامیت ارضی در راه حفظ مرزهای دولت ملی خود جانبازی می‌کنند، احزاب کمونیست تحت شعار وحدت طبقه کارگر به حفظ مرزهای ملی همت می‌گمارند (حسن پور، 1396: 225). با این رویکرد است که ایرانیت (تمامیت ارضی آن) همچون یک استثنا ظاهر می‌شود؛ آن استثنایی که تعیین‌کننده ساختار حاکمیت است. این ساختار امر استثنایی است که نمی‌توان ذیل قاعده و قانون قرار داده شود. امر استثنایی به روشن‌ترین وجه ذات اقتدار و مرجعیت دولت را اعیان می‌سازد. استثنا همه چیز را مشخص می‌کند؛ استثنا نه فقط قاعده را تأیید می‌کند، بلکه قاعده خود فقط از استثنا تغذیه می‌کند.

با این وجود، این استثنا نیست که خود را از قاعده کسر می‌کند؛ بلکه این قاعده است که با تعلیق خویش، به استثنا دامن می‌زند و تازه، با برپا نگهداشتن خویش در پیوند با استثنا خود را به مثابه یک قاعده بر می‌سازد (اشمیت و دیگران، 1392: 46-49).

امت اندیشی: از استیلاگری تا توسعه طلبی

هرچند جریان غالب در ساحت سیاست ورزی این استدلال را مطرح می‌کنند که: «در اندیشه‌ی سیاسی اسلام، ملی‌گرایی به عنوان ایدئولوژی‌ای که در بستر تحولات جوامع غربی به وجود آمده، لوازم و شرایطی دارد که متناسب با فرهنگ غرب است و هنگامی که وارد جوامع دیگر از جمله جوامع اسلامی می‌شود مسائل و مشکلاتی را مطرح می‌سازد. اهمیت این ایدئولوژی در جهان اسلام از این روست که برخی با فروپاشی شوروی آن را تنها ایدئولوژی زنده برای مقابله با اسلام می‌دانند» (بابایی زارچ، 1383: 113؛ شهرام نیا، 1392: 205). اما ارزش‌های اسلامی که ادعای جهان شمولی و فراقومیتی دارند، جهانی شدن ارزش‌های عربی است، برای نفی قومیت‌های غیرعرب. ارزش‌های اسلامی، با زبان عربی، حاکمیت اعراب و گسترش فرهنگ عربی، به طور ناخودآگاه ارزش عربی و قومیت عرب را حاکم و احیاء می‌کند. زیر ساخت شعارهای ضد قومی اسلام، برای کم رنگ کردن عصبیت‌های قومی غیر عرب و سلطه‌ی قومی عرب، بر آنان است. ائمة من القریش، اجماع صحابه و برتری صحابه یا اهل بیت، زبان الهی و مقدس عربی، مرکز شدن مکه و عربستان برای حج، ورود سیل غنایم به مرکز خلافت اسلامی و... همه در خدمت عربیت و شعارهای ظاهری زیبای انسانی آن برای غیر عرب در درونی شدن سلطه‌ی عربیسم و در واقع مشروعیت انسانی/الهی دادن

به سلطه قومی خلافت/دین عربی است (قادری، 1394: 167-168). به دیگر سخن، فاکتور "امت" یا ملت مسلمان تبدیل به یکی از اهرم های مهم عملی ساختن این ایده شده است که تحت لوای "امت" می بایست خلقها و گروههای مختلف اتنیکی بر اساس پابندی آنان به یک دین-اسلام- متحد شوند. ایدئولوژی اسلام بر خلاف مسیحیت که مرزهای اتنیکی طرفداران خود را از بین نبرد، برابری تمام گروههای قومی پیرو اسلام را که سازندگان این جمع بودند، اعلام کرد. طبق این اصل، ایده تعلق داشتن به یک جمع مذهبی(اسلامی)جانشین خودآگاهی اتنیکی شد. با در نظر گرفتن ماهیت عملهای انجام گرفته از سوی اسلام، می توان از سیاسی شدن اولیه یا روند (لازاریف و دیگران، 1396: 234). اگر در مرحله اول گسترش اسلام، این سازوکار موجب متحد شدن خلقها و سرزمین های زیر سلطه استیلاگران شد، بعدها رسالت آن به حفظ فرمانبری خلقهای مختلف هم مسلک از حاکمان تبدیل شد. لازم به ذکر است، علیرغم اعلام مکرر برابری گروههای اتنیکی که وارد ترکیب امت می شدند، عملاً نمی شد از هیچگونه برابری حقوقی سخن راند. بدین ترتیب، در دوره خلافت عربها، حکمفرمایی آنها وهمچنین ترکها در امپراتوری عثمانی و غیره بر مبنای امت تحقق پذیرفت. از همین جا می توان نتیجه گرفت که عمل یکپارچه سازی اسلام، امت و نژادهای تکمیل کننده آن، عملاً دارای اهمیت یکسانی برای ملت زمامدار پیرو اسلام از یک سو و ملت های تحت فرمان هم مسلک از سوی دیگر نبود. در مورد اول موجب رشد خدمات دولتی، فرهنگی و غیره (مثال برای عربها) شد و در مورد دوم (تا آنجایی که ممکن بود) باعث قطع تمام خودویژگیهای ملی و توقف و ممنوعیت تمام چیزهایی شد که

می‌توانستند موجب رشد مستقل اتنیکی شوند (برای نمونه کوردها). این ساز و کار در تمام مناطقی که کوردها در ترکیب خلافت امپراتوری‌های ایران و عثمانی قرار می‌گرفتند به اجرا در آمد. بر همین اساس می‌توان از نقش بازدارنده اسلام در روند رشد خودآگاهی کوردها سخن گفت. در شرق دور و میانه کنونی، اعتلاء بی سابقه ملی-گرایی و نفوذ آن در تمام حوزه‌های حیات اجتماعی مشاهده می‌شود. این روند همراه با افزایش هر چه بیشتر نقش اسلام است، چنانکه مشهود است سیاسی شدن شدید اسلام بویژه بعد از انقلاب اسلامی ایران شروع شد. یکی از مظاهر آن اسلامی شدن ملی‌گرایی است، مجموعه عواملی که شاخص این ملی‌گرایی هستند از طریق منشور مفاهیم اسلامی ارائه می‌شوند(همان: 235).

اسلام سیاسی و ناسیونالیسم فارسی-شیعی

در تعریف کلی، اسلام سیاسی به استفاده از زبان دین و ارجاعات تاریخی به منظور بسیج جمعیت مسلمان برای کنش سیاسی در سطوح داخلی و بین‌المللی گفته می‌شود. در واقع، همانطور که **دونوئه** اشاره می‌کند: شکلی از ابزاری سازی اسلام توسط افراد، گروهها و سازمان‌هایی است که به دنبال اهداف سیاسیاند. اسلام سیاسی به واسطهٔ ترسیم آینده پاسخ‌هایی به چالشهای اجتماعی عرضه می‌کند و پایه‌هایی که برای ابداع و بازسازی مفاهیم وام می‌گیرد از دل سنت اسلامی است(اردستانی و یوسف مدد، 1398: 2). اسلام سیاسی نشانهای است که به همراه نشانها و دالهای دیگر برای جریانهای سیاسی اسلامی به کار رفته است. واژه‌هایی چون «بیدادگرایی اسلامی»، «بیداری اسلامی»، «رادیکالیسم

اسلامی» و «اسلامگرایی» از جمله واژگانی هستند که کاربرد زیادی دارند. محققان جنبشهای اسلامی از تعبیر مختلفی در بیان این پدیده استفاده کرده‌اند. در کل، به نظر میرسد واژگان موجود، دالهایی چون «اسلام گرایی» و «اسلام سیاسی» واژگان مناسبتری برای توصیف و نامگذاری کلان جریان اسلامی معاصر هستند. اصطلاح اسلام سیاسی اصطلاح جدید است و به دنیای مدرن تعلق دارد. پیش از غلبه و سیطره مدرنیسم غربی و سیطره آموزه سکولاریسم در جهان، چنین اصطلاحی کاربرد نداشت. بر اساس باوری سنتی، اسلام دینی جامع است که شامل مباحث سیاسی نیز میشود (بهروزی لک، 1394: 67). در تعریفی دیگر، به باور **گراهام فولر**، اسلام گرایی را اینگونه تعریف می‌کند: «به نظر من، اسلام گرای سیاسی به هر مسلمانی اشاره دارد که معتقد است قران و سنت پیامبر-به عبارت دیگر حدیث-چیزهای مهمی برای گفتن در مورد حکومت و جامعه اسلامی دارند (فولر، 2005: 15؛ شریعتی مزینانی و ابراهیم زاده، 1396: 83). با این وجود، اسلام گرایی شکلی جدید از احیاگرایی اسلامی است و مانند ناسیونالیسم ازلی گرا برای برساخت گذشته‌های مطلوب که هم در خدمت آن می‌باشد و هم آن را به چالش بکشد، تلاش می‌کند (سلیمانی، 1400: 91).

ریشه‌های فکری اسلام سیاسی به احیاگران اسلامی در جهان اسلام برمیگردد. مودودی بود که به جنبشهای اسلام سیاسی پایه و مبنایی قرآنی بخشید و **سید قطب** از آن الهام گرفت. او بیش از هر کس دیگری به بسط «بنیادگرایی راستکیشانه» که به آن «اسلام گرایی» نیز می‌گویند، شکل و جهت بخشید و بر آن تاثیر نهاد. در 1979 انقلاب شیعی در ایران آثار «برادران» مصری سنی خود **حسن البنا** و **سید قطب** و نیز

مودودی پاکستانی را به عنوان منابع اصلی الهام بخشی خود در تشکیل حکومت اسلامی نام بردند (ابوزید، 1393: 75). آثار سید قطب با استقبال فراوانی در میان تمام گروهها و جریانات اسلام گرا روبه رو گردید. تفسیر «فی ظلال القرآن» و کتاب «درسات الاسلامیه» بارها تجدید چاپ شدند. لیکن کتاب «معالم فی الطریق» که مهم ترین اثر ایدئولوژیک اسلام سیاسی است، تا زمان حضر نیز نه تنها اخوان المسلمین، بلکه مانیفست فکری تمام جریانات بنیادگرا موسوم به اسلام محسوب می گردد. زینب الغزالی یکی از اعضای برجسته اخوان المسلمین، دلیل اعدام سید قطب را نگارش کتاب معالم فی الطریق می داند (کوردی، 1398: 132).

با پیروی از این موضوع، در چند دهه ی اخیر کسانی مانند: حسن البنا، عبدالقادر عوده، سید قطب، یوسف القرضاوی، محمد الغزالی، مصطفی السباعی، محمد المبارک، روح الله خمینی، مرتضی مطهری و علی شریعتی از این فکر حمایت کرده اند. در ایران معاصر نیز افرادی با دفاع از این فکر در پی تشکیل حکومت اسلامی برآمدند. آیت الله کاشانی و نواب صفوی از جدیترین حامیان تشکیل حکومت اسلامی در سالهای پس از شهریور 1320 بودند (قهرمان پور، 1394: 168-169؛ ملکی، 1400: 199). با این وجود، اسلام سیاسی شیعی معاصر نیز کاملا از ایدئولوژی اخوان المسلمین و تفکرات سید قطب متأثر شده است و رویه و اهداف این حزب، در دوران مبارزات بعد از کودتای 28 مرداد و سپس انقلاب سفید، دوران انقلاب و استقرار جمهوری اسلامی ایران به وضوح مشهود است. تاسیسیس دارالتقریب اسلامی توسط شیخ شلتوت و با حمایت آیت الله بروجردی و قمی، نامه نگاری بین سید

قطب و کاشانی، دعوت سید قطب از نواب صفوی برای کنفرانس اردن و ارتباط تنگاتنگ نواب با جماعت اخوان المسلمین و نشریه اخوان یعنی المسلمون، ملاقات طالقانی و شلتوت، ترجمه و انتشار سریع مهم ترین آثار سید قطب در ایران توسط آیت الله خامنه‌ای، هادی خسروشاهی، محمد خامنه‌ای و دیگران و اعتراف و تصریح مکرر مؤلفان و مترجمان و ایدئولوگ های انقلاب اسلامی در ایران به اهمیت فوق العاده ی آثار سید قطب برای پوشش خلاءهای فکری و ایدئولوژیک اسلام سیاسی شیعی در ایران، همگی نشان دهندهی عمق ارتباط این دو جریان است. خسرو شاهی بسیار خوب منعکس کرده و نشان میدهد که که نوشتار سید قطب موتور محرکهی آنها بوده است (کوردی، 1398: 132). بدین سان، در بررسی بنیان‌های نظری و ایدئولوژیک انقلاب 1979 ایران معمولاً سه معمار اصلی برای آن در نظر گرفته میشود: خمینی، مطهری و شریعتی شباهت اندیشه‌های سیاسی آنها بسیار زیاد است. این سه نفر موثرترین افرادی هستند که در ساحت عمل و نظر، اسلامگرایی سیاسی را شکل دادند. بدون شک اسلام سیاسی آن هم با قرائت شیعی را باید برجسته‌ترین ویژگی ایدئولوژی انقلاب اسلامی ایران دانست. اسلام سیاسی دال مرکزی گفتمان انقلابیون ایران بود. حتی در مقطعی از تاریخ پس از انقلاب ایران، بر روی برخی از اسکناسهای کاغذی به نقل از مدرس نوشته بودند: سیاست ما عین دیانت ما و دیانت ما عین سیاست ماست. این گزاره سمبل تفکیک ناپذیری اسلام و سیاست از یکدیگر بود و لذا «حکومت» مورد نظر آنها باید با توجه با معیارها و دستورات «اسلام» (البته با تفسیر خاص آنها از اسلام) تشکیل شود (همان: 200). در اندیشه دینی اسلامی مدرن، ساحت ملت بدیهی فرض می شود

چراکه عامل دینی در پارادایم ناسیونالیسم عمل می کند و تمایل به پیوند زبان، دین و ناسیونالیسم دارد. زندگی روزانه در چهارچوب «پارادایم ناسیونالیستی» شیوه مدرن از فهم ملت را تحمیل کرده و موجب می شود سوژه ناسیونالیست از ادبیات این حوزه برای توضیح وابستگی خود به ملت استفاده کند. این پارادایم ملزومات خود را بر تفسیرهای دینی تحمیل و به عنوان بستری برای بازاندیشی در دین و در نتیجه تاثیرگذاری بر گستره و حدود آن عمل می کند (سلیمانی، 1401: 22). تلاش اسلام گرایان برای عمل از طریق دولت-ملت، زمینه ساز ترکیب دین و سیاست تحت تاثیر منافع ملی می شود (همان: 30). برای اسلام گرایان به عنوان شهروند، پذیرش مرزهای ملی دشواری ایجاد نمیکند؛ به همین دلیل است که شیعیان در ایران، یکی از الزامات قانونی ریاست جمهوری را شهروند بودن، متولد ایران و شیعه ایرانی الاصل بودن قرار داده‌اند. این واقعیت گویای آن است که فردی اسلام گرا همانند همتایان مسیحی و یهودی‌اش باید انسان ناسیونالیست باشد. به گفته بالیبار مرزهای بیرونی دولت باید برای شهروندان درونی شود که این خود از مقتضیات زندگی بر اساس پارادایم ناسیونالیستی است (همان: 31). لذا فهم مسلمانان از دینشان به عنوان یک جعبه ابزار سیاسی-ایدئولوژیک بیشتر از هر زمان دیگری اسلام را به یک ایدئولوژی تابع و منقاد دولتها و گروههای سیاسی تبدیل کرده است. اصرار به تبدیل اسلام به یک ایدئولوژی سیاسی سازگار با "روح زمانه" خلیفها را قانع کرده که بدون تاسیس یک دولت اسلامی آنها قادر نخواهند بود یک زندگی کاملا دینی داشته باشند. این اسلام مدرن بشدت سیاسی شده افرادی مانند آیت‌الله خمینی و مصطفی کمال آتاترک- در دو قطب یک پیوستار-را برانگخیت

که به یک نتیجه گیری مشابه درباره تقدس دولت و تاسیس آن به عنوان یکی از مهمترین تعهدات و وظایف مسلمانان برسند (سلیمانی، 1400: 95). در این خصوص، شیعی گری بخش اجتناب ناپذیر هویت ایرانی و منبع مشروعیت سیاسی از قرن شانزدهم بوده است؛ یعنی، زمانی که نخستین دولت دینی در ایران پا به عرصه وجود نهاد، اسلام شیعی از همان آغاز درگیر سیاست بود (اسپوزیتو و وال، 1392: 113). در یک معنا، از منظرگاه عقل عربی اساساً اسلام محتوایی عربی دارد و از جهت دیگر، اسلام عربی با [خوانشی شیعی] ذیل نظام اسلامی ایرانی جای می گیرد؛ به این جهت ایده وحدت اسلامی در واقع تابعیت اسلام از منطق تفکر دینی ایرانی و گرایش به آن خواهد بود. از منظر اندیشه، به رغم اشتراکات، اختلافات و تقابل ماهوی آنها به تفاوت اصلی میان دو نوع الهیات سیاسی ارجاع دارد که بر دو نوع جهان بینی سیاسی و دینی ناظر است، به طوری که میتوان مختصات آن را بررسی و تبیین کرد. الهیات سیاسی شیعی، که صورت کاملاً ایرانی دارد، عمدتاً به دنبال امر تجمیع و اطاعت است و این مسئله را با عدل و امامت پیوند زده است. عدل و امامت ضرورتاً دو مفهوم دینی و اعتقادی نیستند بلکه اساساً نوعی کیهان شناسی و هستی شناختی هستند. این دو را می توان بر مبنای قانون اشته (نظم و عدالت کیهانی) توضیح داد (حاجی زاده، 1398: 313). از این منظر، این همان اندیشه ایرانی شهری و اسلام (کربن) در سنت خسروانی ایرانی است که شایگان، نصر، طباطبایی، اردکانی، سروش، دینانی، و دیگران در پی مفهوم سازی و صورتبندی فلسفی-سیاسی آن بوده اند (همان: 314). با پیروی از این خوانش، نمود بارز چنین تفکری را می توان ذیل حلقه برلین مشاهده کرد؛ هویت های غیر

فارس را تنها زائده یا نوعی حاشیه یا در بهترین حالت یکی از رنگهای رنگینکمان یکه و واحد "فرهنگ ایرانی" تلقی میکردند. فرهنگ ایرانی علیرغم حمل مفهوم "ایرانی" تنها و تنها بر عناصر فرهنگ فارسی-شیعی استوار است. اگرچه اکثر ناسیونالیستهای حلقهی برلین حول سه محور باستانگرایی و میراثگرایی، عربستیزی و غربگرایی جمع شدند، اما نویسندگان «ایران‌شهر» با تاکید بر فرهنگ شیعی - نگاه به شرق - پیوند روحانی بین زرتشتیگرایی و شیعه گرایی و بازگشت به خود، عنصر شیعه را به ناسیونالیسم ایرانی افزودند. از دورهی مجلهی «ایران‌شهر» به بعد و با پیدایش مجلات «نامه‌های فرنگستان» و «آینده»، بازگشت مجدد به غرب، عربستیزی، و نژادپرستی آریایی بار دیگر در کانون توجه قرار گرفتند، با این حال عنصر تشیع محوریت خود را حفظ کرد. درواقع، دوره ی پهلوی به عنوان دوره ی اول ناسیونالیسم ایرانی، هرگز به معنای واقعی یک دولت سکولار نبوده است بلکه یک ساختار شیعیستی دولتگرا داشت، چیزی که روحانیون با آن به عنوان حاکمیتی غیرروحانی مشکل داشتند (محمدپور، 1400: 14). به زبان رضا شاه: چون یگانه مرام و مسلک شخص من از اولین روز، حفظ و حراست عظمت اسلام و استقلال ایران بوده و هرکس که با این رویه مخالف نموده، او را دشمن مملکت فرض و قویاً در دفع او کوشیده و از این به بعد نیز عزم دارم همین رویه را ادامه دهم... و چون من کلیه احاد و افراد قشون از روز نخست محافظت و صیانت ابهت اسلام را یکی از بزرگترین وظایف نصب و العین خود قرار داده و همواره در صدد آن بوده ایم که اسلام روز به روز رویه ترقی و تعالی گذشته و احترام مقام روحانیت کاملاً رعایت و ملحوظ گردد، به این دلیل، سردار سپه می گوید که با علما و حجج در قم

تبادل نظر کردیم و بالاخره چنین مقتضی دانستیم که به عموم ناس توصیه نماییم عنوان جمهوری را موقوف و در عوض تمام سعی خود را مصروف سازند که موانع اصلاحات و ترقیات مملکت را از پیش برداشته، در منظور مقدس تحکیم اساس دیانت و استقلال مملکت و حکومت ملی با من معاضدت و مساعدت نمایند. اینست که به تمام وطن خواهان و عاشقان آن منظور مقدس نصیحت می کنم که از تقاضای جمهوریت صرف نظر کرده و برای نیل به مقصد عالی در آن متفق هستیم که با من توحید مساعی نمایند (بهار، ج 2، 1363: 62-63).

بدین سان، جریان غالب بر آنند که رضا شاه با تاثیر از سیاست های **مصطفی کمال** (آتاتورک)، سیاست خود را متمرکز نوسازی و تاسیس حکومت متمرکز مقتدری کرد که مبتنی بر ارتش مدرن و بوروکراسی بود. بر خلاف **آتاتورک**، او سیاست سکولاریزاسیون تمام و کمال جامعه را در پیش نگرفت. در عوض با حذف نهادهای مذهبی آنها را تحدید کرد و زیر نظارت خود در آورد. **رضا شاه** در سالهای نخست سلطنتش خدماتی لفظی به اسلام کرد و لذا از حمایت رهبران شیعی بهره مند شد. ولی، برخی از سیاستهای او در خصوص دین و هویت اسلامی و همچنین موقعیت و قدرت علما موجب شد که بسیاری از علما و طبقات سنتی روز به روز از او دورتر شوند. زرتشت گری، در کنار اسلام در مقام مذهب دولتی رسمیت یافت. حکومت، نام (پهلوی) و نماد شیر و خورشید پیشا اسلامی را برای خود برگزید، و اصلاحات آموزشی و حقوقی غربی را پیش گرفت. نظام نامه پوشش مردم، ضمن ممنوعیت پوشش لباس های بلند و به سبک روحانیون برای مردان، لباس پوشیدن به سبک غربی را تجویز (1928) و زنان را نیز مجبور به کشف حجاب کرد. اداره موقوفات

دینی را دست گرفت (1934) و مانند مصر و سایر دولتهای اسلام نوظهور، علما را از یکی از منابع قدرت و ثروت خود محروم کرد (اسپوزیتو و وال، 1392: 115-116). که چنین برخوردی با مذهب تشیع نه به عنوان نفی آن، بلکه آن را باید در ساحت حاکمیت غیر روحانی جستجو کرد که بخشی از منافع روحانیت را محدود می نمود.

سال ۱۹۴۱ متفقین رضاشاه را مجبور کردند استعفا دهد. پسرش که جانشین تاج و تخت پارسی شد، کوشید راه پدر را ادامه دهد. او همچنین دنباله روی مشتاق غرب- و یا دستکم دستاوردهای فناورانه آن- بود. اما در سالهای نخست سلطنتاش، در بهترین حالت قدرت او متزلزل بود (ابوزید، 1393: 68). لذا بعد از کناره گیری رضاشاه به نفع پسرش، سالهای 1320 تا 1332 را به بهترین وجه میتوان دوره فترت نامید. زمین داران و سیاستمداران محافظه کار، در اتحادی غیررسمی با دستگاه مذهبی نیرومندترین و با نفوذترین گروه اجتماعی کشور را تشکیل دادند. شاه جدید تا اندازه زیادی متکی بر اتحاد یاد شده بود، هرچند افزایش قدرت شخصی خود را از طریق ارتش و پشتیبانی خارجی نیز پیگیری می کرد (کاتوزیان، 1391: 231). شاه جدید نیز با پیروی از منطق پدر زمینه ساز شکافهای دیگر شد. یعنی بعدها تشدید روند نوسازی به شیوه غربی از جانب دربار سلطنتی از دهه 1340 به بعد واکنش منفی در بین بخشهای عمدهای از روحانیت برانگیخت و شکاف میان دولت و مذهب ابعاد تازهی پیدا کرد و زمینه نظریه پردازیه تازهای تحت عنوان ولایت فقیه را از جانب آیت الله خمینی فراهم آورد (بشیریه، 1381: 19). جریانات مذهبی تشیع و با کمی مسامحه می توان گفت جریانات تسنن نیز با این رویه وارد عرصه سیاست ورزی در عصر پهلوی شده اند؛ لذا

جریاناتی مانند فدائیان اسلام که بر پایهٔ این شعار بنا شده بود که «اسلام باید حکومت کند» (جعفریان، 1382: 120)، ابزاری ایدئولوژیک برای بازگرداندن توسعه طلبی تاریخی در زیر سایهٔ اسلام سیاسی تشیع بود. که می توان گفت "تداوم و استمرار بخشی هویت ایرانی - بر مبنای همان خوانش ایرانی از اسلام (تفکر شیعی) - از مسیر امت اسلامی می باشد. لذا بازکشف، بازسازی و بازتولید اندیشه‌های باستانی ایرانی در عصر ایران بعد از اسلام و بازنمایی و بازنمود آنها با رنگ و لعاب اسلامی که تلاشی در راستای استمرار و تسری هویت این سرزمین برآورد می‌گردد که لاجرم این تکاپو خود را در مذهب شیعه نشان داده و بحق می‌توان مذهب شیعه (در مفهوم سیاسی اجتماعی آن) را تلاش هرچند موفق در بستر حفظ و استمرار هویت زرتشتی ایرانی بشمار آورد (حاجی زاده، 1387: [/https://navideshahed.com/fa](https://navideshahed.com/fa)). که نمود بارز چنین

تفکری را می توان در زبان نواب صفوی مشاهده کرد:

شاه بایستی مسلمان و پیرو آل محمد و مروج اسلام و مذهب پیروان آل محمد (ص) باشد، خود و رفتارش را کاملا با قوانین اسلام و شیعه بیاراید و میزان اصلاح خود را وجود مقدس اعلی حضرت علی علیه السلام پیشوای معظم اسلام و شیعه قرار دهد و در هر وظیفه ای به دقایق رفتار این رهنمای بزرگ بنگرد (خسروشاهی، 1375: 219). چنانکه بایست روح ملت مسلمان ایران را به آسمان عظمت و سعادت پرواز دهند از ما استمداد کنند تا به یاری خدای توانا و لطف اعلی حضرت امام زمان پیشوای عصر (ص)، تمام وسایل علمی و عملی را با نقشه های صحیح فنی و عملی در اختیارشان بگذاریم (همان: 227).

جریانات دیگری همچون نهضت خداپرستان سوسیالیست که عده‌ای

جوان مذهبی و -انقلابی بودند که همزمان تمایل به خردگرایی غربی، تجدد و سوسیالیسم نیز داشتند در سال 1322 تاسیس شد. که توسط محور های فکری و حزبی فردی با نام محمد نخشب (1355-302) (به همراهی حسین راضی) شکل گرفت که همزمان چهره ای فکری- سیاسی داشت و نخستین ایرانی بود که برای تلفیق شیعه با سوسیالیسم اروپایی کوشش کرد (جعفریان، 1382: 94).

در نتیجه، هرچند جریانات مختلف مذهبی دیگری در قالب فعالیتهای فردی و حزبی در این دوره فعال بودند، اما اسلام گرایان وطنی مانند نواب صفوی، آیت الله کاشانی، امام خمینی، آیت الله طالقانی، شریعتی غیره و در قالب اسلام گرایی تشیع سعی در احیای ایران داشتند و کسانی دیگر همچون مصدق با رویکرد ناسیونالیستی سعی در بازکشف هویت ایرانی برآمده اند. اما استراتژی هردو یکی بود.

تخیل جمعی و نامن کوردی:

دیوید مک داوول معتقد است که ملی گرایی سمکو آنقدر که جنبه اقتصادی اجتماعی بارز بود، جنبه قومی اش نبود. از سوی دیگر عباس ولی بر این نکته تاکید می ورزد که این شورش اساسا یک شورش قبیلهای و «خودسری» جویی است (السن، 1384: 40). با این اوصاف، در قیام سمکو روابط قبیلهایی و سازمانی آن مانع وحدت ملی گرایی می شد. یکی از موضوعات حائز اهمیتی که در باب سمکو می توان بیان کرد، منطق فکری ایشان است. در این خصوص ما با مجموعه بینشهای فکری وی نسبت به دیگری، خود، وضعیت سیاسی و جایگاه وی در تبادلات سیاسی میان چند دیگری اشاره خواهیم کرد. لذا یکی از منابع حائز

اهمیت در این خصوص که می تواند منطق فکری سمکو را به ما نشان دهد، توجه و آنالیزه کردن روزنامه کرد است. در روزنامه شماره دو گرد بیان می کند:

ای جامعیت کوردها، ای ملت بی صاحب و فریادرس، ای ستمدیدگان زبردست ظاملان، آیا میدانید که ملت کوردستان تا چه حد پایمال ظلم بیگانگان شده و از سوی ملت‌های دیگر هدف حمات شدید قرار گرفته است یا نه؟ آنهایی که نمیدانستند، بدانند که دیگر برای ملت گرد نه مال، نه شخصیت و نه سرفرازی و ناموسی باقی مانده است. ملت آسوری که حقیرترین انسانها هستند، شرافت کوردها را نابود کرده اند..... من یک گرد هستم و زندگی خود را صرف آسایش ملت کرده و خواهم کرد. لیکن آن گونه که شنیده‌ام ایرانیها اقدامات مرا شقاوت و بیرحمی قلمداد نموده و مرا بدان متهم میکنند. من یاغی و بیرحم نیستم. از حق خودم دفاع میکنم. ایرانیها ظالم و دزد هستند که تابحال سرزمین کوردستان را غارت نموده و حتی به اموال کوردها دست درازی نموده و قصد نابودی هست و نیست آنان را دارند. هر کس که پاکبخته و عاشق و شیفته‌ی ملت خویش است، با دلی پاک و نیتی مردانه، دست مبارزه به من داده و ملت خود را از چنگال آهنین ایرانیان نجات دهد تا در میهن خودمان در برابر سیل بنیان برافکن آنان بایستیم (سمکو، روزنامه کرد، 1340، ش 2). اگر این ملت بزرگ کرد حق خود را از فارس نگیرد، مرگ را به مراتب بهتر از زندگی می داند و اینکه آیا دولت فارس آن را عطا می کند یا نه، کوردستان را خودمختار خواهیم کرد (ezzatyar, 2016: 18).

در متن بالا اساساً ما به صورت کلی با چند مسئله روبه رو می شویم؛ اولاً، سمکو گرد را ملت می نامد. ثانیاً، دیگری گرد را روشن و واضح مشخص می کند. ثالثاً، خود را به مثابه رهبر گرد، از ملت میخواهد که به وی بپیوندند؛ به عبارتی، تاکید بر اتحاد گرد میکند. رابعاً، به تصویری بحرانی اشاره میکند که ایرانیان بانی این موضوع هستند. در این

خصوص، ملی‌گرایان کرد از جمله سمکو، معتقد بودند که ایران ملت نیست بلکه سرزمین است و کوردها ملتی متفاوت از فارس و آذری و ترک و عرب اند و کوردها هم مانند سایر کشورهای جهان حق آزادی و حق استقلال و داشتن کشور ویژه خود را دارند (مصطفی امین، 1384: 394). روزنامه کرد که بعد از فتح مهاباد منتشر شد، سبب گردید که نمایندگان ناسیونالیسم دینی به صورت جدی با سمکو ارتباط برقرار کرده و صبغه دینی به وجه ناسیونالیستی این حرکت افزوده گردد. به عنوان نمونه در هردو شماره باقی مانده روزنامه کرد و در بالای لوگوی روزنامه، دو آیه قرآن آمده است. در شماره دوم این روزنامه، آیه قرانی «لیس للانسان الا ما سعی» از سوره النجم تاکید دارد که رسیدن به حقوق حقه انسانها تنها با تلاش و کوشش خود آنها به دست می آید (برفروخت، 1397: 40). شایان ذکر است که ارتش یکپارچه‌ی سمکو، پرچمی مزین به آیه‌ی 13 سوره صف- نصر من الله و فتح قریب- را حمل می کردند (سلیمانی، 1401: 136). هرچند کسانی همچون آقای برفروخت با استناد به روزنامه کرد، شماره 3، سعی می کند که تقدم ملی‌گرایی بر وجه دینی را استنباط کنند و به این مسئله پردازند که این وجه از سیاست ورزی صرفاً بعدی از مشروعیت بخشی را در تفکرات سمکو مهیا نموده است، و ملی‌گرایی امری مستقل در معرفت شناختی ایشان می باشد، اما چنین رویکردی در ساحت معرفت شناسی کوردی که به دلیل وجه فرودستی تاریخی آن و عدم ساختار سیاسی مستقل، دچار سرگشتگی خود تعریفی شده است. اولاً، به عبارتی دیگر، اگر سوژه کوردی-در این مقطع همان انگاری با مذهب (اهل تسنن) را در ساحت سیاست ورزی خود می پروراند، به این دلیل است که "اگر من نیاز به همان انگاری با

چیزی دارم، در وهله اول نه تنها به این علت است که هویت کاملی ندارم بلکه به این علت نیز هست که تمام تلاشهای من برای رسیدن به آن از رهگذر همان انگاری با دیگری بزرگ که ظاهراً کامل است ناکام می ماند” (استاوراکاکیس، 1400: 85). تکیه بر مذهب اهل تسنن به مثابه یک نقطه کاپیتون که بتواند مشروعیت بخشی برای سیاستهای هویتی ایشان ایجاد کند، نه تنها منجر به پراکسیس کردن این جهان بینی در بین تمام کوردها نشد، بلکه زمینه ساز اختلاف درونی، جنگ، و طرد بخشی از کوردها و یا عدم ملحق شدن کوردهای دیگر مناطق گردید. چرا که هرگونه تقدم و جهان بینی خاص دینی و ایدئولوژیکی منجر به چندپارگی بیش از پیش زیست جهان کوردی می شود. لذا همین مسئله باعث می گردد که سوژه کوردی به جای پیدا کردن یک نقطه کاپیتون که بتواند تمام سوژههای این جغرافیای سیاسی کوردی را بهم پیوند بزند، صرفاً بخشی از آن را با خود همراه ساخته، و در عین حال نقاط دیگر را از این نقطه کاپیتون دور می سازد. “لذا کاری که نقطه کاپیتون می کند این است که دالها را به دالها پیوند می زند” (استاوراکاکیس، 1400: 115). و این نقطه کاپیتون صرفاً می تواند جغرافیای سیاسی کوردی و کرد بودگی باشد. در تعریفی کامل تر، یک جور خواست در جهان زندگی کردن متناسب با اراده دولت باشد و تنها در این معنا است که می توان از سیاست صحبت کرد (ملک زاده و شمسایی، 1401: 130). رابعاً، چنین تأثیری از مذهب، (اعم از تسنن یا تشیع) منجر به اختگی نمادین کذایی می شود. به این معنا که: که همان نفسِ وقعیتِ گرفتار شدن من در ساحت نمادین و به خود بستن یک نقاب یا عنوان نمادین باعث وقوع آن می شود. اختگی شکافی است میان آنچه من بلاواسطه هستم و عنوان

نمادینی که شأن و اعتباری خاص به من اعطا می کند (ژیژک، 1400: 51-50). با این اوصاف، دوگانه کُرد-سنی در مقابل شیعه ایرانی و غیر کورد دوگانهای کاربردی بود که توسط کوردها و غیر کوردها استفاده می شد. بنابراین با در نظر گرفتن تفاوت اساسی میان شیعه و سنی، بر هر دو طرف، کورد بودن به معنی غیر ایرانی بودن قلمداد می گردید (سلیمانی، 1401: 137). این در حالی است که همین شکل سیاست ورزی بیش از پیش معرفت شناختی کوردی را در دام مفاهیم دینی و ایدئولوژیکی گرفتار کرد. چرا که این شکل «خود تعریفی» بر پایه یک مذهب خاص برای مشروعیت بخشی به سیاستهای وقت، انسان کوردی را از معرفت شناختی خویش دور ساخته، و آن را به امر دیگر-یعنی مذهب- وابسته نمود.

قاضی محمد نیز در روزنامه‌ی کوردستان بیان می کند که: «ما در دولت ایران اجرای قانون اساسی را می خواهیم و به دنبال آن هستیم که خودمختاری را زیر پرچم ایران دنبال کنیم و خودمختاری را نیز در آن چارچوب به دست آوریم...» (روزنامه کوردستان، 1324، ش: 1: 4).

قاضی محمد در جایی دیگر در گفتگوهای جداگانه با روزنامه‌های «ایران ما»، «فرمان» و «رهبر» در تهران که ایشان سوال پرسیده شد که: در تهران می گویند کوردها به رهبری جنابعالی، استقلال کوردستان را خواستاراند. آیا واقعیت دارد؟ **قاضی** جواب می دهد خیر، واقعیت ندارد. ما از دولت ایران، اجرای قانون اساسی را خواهیم و خواستار خودمختاری تحت پرچم ایران هستیم و خودمختاری هم گرفته ایم (خوشحالی، 1380: 48). **قاسملو** نیز با تکیه بر همین اصل سیاست ورزی خویش را بنا کرد: «کوردها می خواهند حقوق ملی آنها تضمین گردد و به هیچوجه خواهان

دولت مستقل جداگانه نیستند. قاسملو اظهار داشت: زمزمه‌ی جنبش تجزیه‌طلبانه، در اصل از سوی عواملی مطرح گردید که در صدد بهره‌برداری از شرایط جاری هستند و با دولت‌های خارجی در ارتباط می‌باشند» (خوشحالی، 2017: 3). روزنامه کوردستان «ی» مه‌آباد / شماره 14 مورخ 13/2/1346 خبری را مطرح می‌کند تحت عنوان: هدیه قرآن به جناب پیشوا. با تصویب هیئت مرکزی حزب دموکرات کوردستان یک جلد قرآن به همراه دو عدد جانماز با هدف ابراز احساسات پرشور مردم کوردستان، به رئیس جمهور کوردستان اهدا شد. قاضی محمد در کمال احترام، کلام الله را برداشته و فرمود: «امروز برای ملت گُرد، عزیزتر و گرامی‌تر از قرآن، چیز دیگری وجود ندارد» (خوشحالی، 1380: 51). در نوشتار کوتاه بالا سوپرکتیویته کوردی خود را در مقابل آیینهای قرار داده است تا بتواند خود را بشناسد. از این نظر سوژه با قرار گرفتن در برابر آینه خود را ابژه دیگری می‌سازد. آن تصویر همچنان ژئیسانس دیگری است. که قرار است سوژه خود را در آنجا را تشخیص دهد (لکان، 1398: 66). این سخن پُر (امروز برای ملت گُرد، عزیزتر و گرامی‌تر از قرآن، چیز دیگری وجود ندارد) باعث می‌گردد که آن فضای تهی سوژه را پنهان سازد. به این معنا: «....در این بستر سخن شدیداً تهی می‌ماند؛ نه از آن رو که چیزی نمی‌گوید، بلکه برعکس به این خاطرکه وراجی‌های توقف‌ناپذیر آن فضای تهی سوژه را پُر و (به همین دلیل) پنهان می‌سازد. در این سخن پُر بناست سوژه به این نتیجه برسد: من همانم که می‌گویم هستم؛ من چیزی ورای زبان نیستم؛ من آنی نیستم؛ ام که میان عناصر این زبان و میان دال‌های سخنم قرار گرفته‌ام» (کالویانوف، 1397: 61-62). سخن سوژه گفتار را میانتهی و پوک می‌کند؛ آنهم با شکاف انداختن میان چیزی

که سوژه [واقعاً] هست و چیزی که سوژه می گوید هست؛ میان گفتار آگاهانه و ناآگاهانه سوژه میان امرنمادین و امر خیالی (همان: 67). اما این بازنمایی برای سوژه امری بدیهی است، چراکه هیچ بازنمایی کامل نیست. هیچ بازنمایی کاملاً ما را محصور خود نمی‌کند. من نه می توانم کامل تعریف شده باشم و نه می توانم از تعریف به تمامه بگریزم. به نظر لاکان اینکه چگونه خود را آشکار سازیم همیشه وابسته به تعریف دیگران است. بر حسب این تعریف است که همواره نوعی تنش درونی و احساس خطر وجود دارد، چون هویت فرد وابسته به شناسایی دیگران از اوست (ساراپ، 1382: 26). حزب در برنامه‌های مکرر خود تاکید میکرد که هدف ما حقوق ملی در چارچوب ایران است. و حزب هیچ دشمنی‌ای در مقابل مرکز ندارد بلکه به دنبال صلح و آشتی می باشد (مظهر احمد، 1382: 49). در اینجا مفهوم «ایرانیت و اسلام سنی» در «سطح گفتار» در نقش هویت یابی توسط دیگری بزرگ است؛ یعنی سوژه با مشروعیت بخشی به مفهوم ایرانی و اسلامی به عنوان ارباب، انتظار دارد متقابلاً خود نیز به رسمیت شناخته شوند. دیگری بزرگ به عنوان خاستگاه «قانون نمادین» با دادن شأنی قانونی (نمادین) در نظم نمادین به سوژه او را به رسمیت می شناسد. سوژه به نوبه خود باید برای اربابش کار کند. کار سوژه سخن گفتن است؛ سخن گفتن اطاعت سوژه از دیگری بزرگ را استحکام می بخشد. دیگری بزرگ میان مجاز و غیر مجاز نظم برقرار می کند (کالویانوف، 1397: 44). ارباب از بنده برای رضای تمایلات خود بهره می گیرد. بنده برای این کار غرایز خود را سرکوب می کند، تا بتواند خویشتن را نفی کند و بر خود غالب شود (ساراپ،

۵. ارباب یک شخص نیست بلکه یک ساحت از دیگری بزرگ است که می تواند مجموعه قوانین یک نظم باشد.

1382: 33)°. دریافت سوژه اساساً از خود رابطه تنگاتنگ با تصویر بیرونی دارد. لذا هویت ما به جای آنکه از درون نشأت بگیرد از موقعیتی به وجود می آید که شما در آن، خود را برای اولین بار از بیرون می بینید.

مفتی زاده و اسلام گرایی در کردستان

اسلامگرایی در کردستان به مثابه يك گفتمان دینی همسو با ظهور گفتمان سیاسی تشیع در دهه 1340 شمسی، از سوی احمد مفتی زاده، تولد یافت. احمد مفتی زاده در بهمن ماه سال ۱۳۱۱ ه. ش در خانواده ای اهل علم و فرهنگ مشهور به خانوادۀ مفتی در سنندج چشم به جهان گشود. وی فرزند محمود مفتی و ایشان نیز فرزند علامه عبدالله دشه‌ای می باشند که وی نیز اهل روستای دشه از توابع شهرستان پاوه بوده که بعدها در سنندج اقامت گزیده است. علامه دشه‌ای دوران طلبگی را در مناطق مختلف کردستان ایران و عراق به تحصیل علوم دینی سپری کرده و بعدها یکی از عالمان مشهور زمان خود می گردد که به علت شایستگی علمی و دینی‌اش به عنوان مدرس دارالاحسان و مفتی کردستان برگزیده میشود. پیشتر، اسلام در میان کردها در شکل محافظه کار خود، همسو با ناسیونالیسم کوردی بود. پس از دهه 1340 بود که ناسیونالیسم کوردی، پیوند آشکارش را با اسلام از دست داد، به نحوی که تمامی سازمانهای فرهنگی و احزاب سیاسی کُردی که سربرآوردند، سکولار و چپ بودند. (کچویان و خسروی، 1391: 40). از این منظر، مکتب در دورانهای قبل و بعد از انقلاب، در کنار جریان های چپ و ناسیونالیست کردستان ضلع سوم مثلث سیاسی را تشکیل می دهد (شریعتی مزینانی و ابراهیم زاده، 1396: 84).

همانطور که بیان شد، شکلگیری مکتب قرآن مصادف است با قیام ملتهای ایران و غلبه پیدا کردن گفتمان دینی خمینی. از این منظر، به دلیل آنکه مکتب قرآن با اهل تشیع در ارتباط بود، متأثر از چنین محیطی در ساحت سیاست ورزی ایرانی به صحنه عمل آمد؛ "احمد مفتی زاده، بنیان گذار مکتب قرآن، برای آنکه بتواند زیر چتر چنین گفتمانی قرار گیرد به یک سری مفاهیم در چارچوب همان گفتمان غالب احتیاج داشت. که از جمله با تاثیر از شریعتی و خمینی خود را به چنین ساحتی نزدیک ساخت" (موکری، 1398: 144). در این خصوص، احمد مفتی زاده در یکی از بیانیه‌های خود تأکید کرد که مردم کوردستان همراه برادران اهل تشیع خود در پیروزی انقلاب شکوهمند ایران، جان بر کف تلاش خواهند کرد (روزنامه کیهان 1/12/1357). این نکته ما را به سمت نظرگاه محمد ارکون میکشاند؛ به باور ارکون عقل اسلامی گوناگون و متنوع است زیرا بر شکلهای گوناگونی از مبانی و مرجعیت‌های فرهنگی تکیه دارد. اما از نظر معرفت شناختی یکی هستند، به این معنا که به یک منظومه فکری یا آنچه فوکو اپیستمه مینامد، تعلق دارند. به باور ارکون هنگامی که این عقول را مقایسه میکنیم (مقصود عقول مکاتب گوناگون اسلامی است مانند عقل صوفیه، عقل معتزله، عقل اسماعیلیه، عقل فلاسفه، عقل حنابله، عقل شیعه و سنی وغیره) در مییابیم که اینها در مجموعه‌ای از پیشفرضها و آغازگاهها با هم اختلاف دارند. و نیز اگر به تاریخ بنگریم میبینیم این مکاتب همواره در جدال و کشمکش به سر برده‌اند، ولی اگر ژرفتر بکاویم و پوسته ظاهری این اختلافات را پس بزیم می‌بینیم که این عقول دارای عناصری مشترک و بنیادین هستند و همین عناصر مشترک است که به ما مجال سخن گفتن از عقل اسلامی واحدی را میدهد.

این عقل واحد همه آن عقول گوناگون را فرا میگیرد. این عناصر مشترک عبارتند از: تسلیم همه این عقول در برابر وحی داده شده یا داده وحیانی (ارکون، 1393: 137). لذا در یک معنا سخن گفتن از عقل اسلامی همواره بر پایه‌ی یک بنیاد مشترک شکل گرفته تا بتواند بر وضعیتهای استیصال، سرگشته، مرکز گریز و بحران‌زا فائق آید، و در معنای دیگر امکان تولید سوژه مشترک را داشته باشند، کما آنکه جدال و تخاصم نیز از درون همان عقل واحد به وجود آمده امکان تولید چند پارگی را فراهم آورد. اما در وضعیت بحرانی، عقل واحد امکان تولید یکپارچی را فراهم کرده و دیگریها و بحرانهای درونی غلبه می‌کند. که این موضوع منوط بر جایگاه حاکم است؛ "حاکمی که درون و بیرون نظم قانونی قرار دارد" (اشمیت و دیگران، 1392: 45).

آنچه به مثابه آموزه و دستور کار مکتب قرآن شناخته میشود، تا حد زیادی همان اندیشه‌ها و تفسیر خاص احمد مفتی زاده از دین اسلام است که تحت تاثیر برخی از جریانهای فکری-تاریخی و معاصر جهان اسلام و غرب تدوین و مفصلبندی شده است. آنچه موجب شکل گیری کلیت فکری و عقیدتی مکتب قرآن به مثابه جریانی فراگیر شده، محصول دوره تاریخی خاص یعنی از اوایل دهه 1970 به بعد است. در این دوره جامعه محل نزاع و کشاکش نیروهای گوناگون و اغلب متخاصم است. در یک سوی نزاع «اسلام سنتی» است که در یک دسته بندی کلی، خود به دو شاخه تقسیم می شود: «اسلام علما» که محل حضور آن مساجد است و «اسلام مشایخ و طریقت‌ها» یا «عرفان» که تکایا و خانقاهها را محل فعالیت خود قرار داده اند. اولی برای اجرای شریعت، اجرای تکالیف دینی و مراعات اخلاق تاکید می کند و دیگری بر رابطه عاشقانه مرید و

مراد و نوعی انزوا گزینی و به طور کلی تزکیه نفس پای می فشارد و هردو در این باور مشترکند که دین را کاری باسیاست نیست، جز نصیحت حاکمان. در سوی دیگر ماجرا، جامعه شاهد صف کشی نیروهای سکولاریزاسیون و مدرنیته است که ریشه در عصر روشنگری قرن 18 اروپا دارند و از اواخر قرن 19 و در نتیجه تماسهای جهان اسلام با غرب به مرور وارد این جوامع شده‌اند. ایده‌هایی همچون عقل گرایی، آزادی، فردگرایی، پلورالیسم، مدارا و جدایی کلیسا و دولت ایده‌های حاکم بر این عصر و جنبش فکری بودند. نمایندگان دو نیروی نخست «علما» یا همان ملاها و مشایخ بودند و سوی دیگر ماجرا را روشنفکران و تحصیل کرده‌های شهری نمایندگی می کردند (شریعتی مزینانی و ابراهیم زاده، 1396: 89-90).

کلیت فکری مکتب قرآن در نتیجه کشاکش این دو- یا به عبارتی سه- جریان شکل گرفت. در حالی که مبنای عقیدتی مکتب، همان اسلام است، اما این مبنا به هیچ وجه اسلام سنتی نیست، بلکه برداشتی است که تلاش میکند عناصری از سایر جریانها را در خود بپذیرد و با هم سازگار کند. حاصل، اسلامی است که برخلاف اسلام سنتی قائل به وحدت اسلام و سیاست است و حکومت شورایی را شکل اصیل حاکمیت و دوازده‌های جامعه اسلامی معرفی می کند، سکولاریسم غربی را به شدت رد می کند، اما تساهل، پلورالیسم و دموکراسی که به حکومت شورایی مورد نظر مکتب نزدیک است، روی خوش نشان میدهد. و در نهایت تاکید جزمی عرفا و طریقتها بر شهود و رد عقلانیت را باطل اعلام می کند. در حالی که بر شهود به مثابه یکی از ابزارهای درک حقیقت، و عشق و محبت به مثابه قوام بخش پیوند مومنان با خدا، با یک دیگر، و با بزرگان دین تاکید میکند (همان: 90).

شورا و وحدت اسلامی: بازگشت به سیاست ورزی دیگری

همان طور که در بخش‌های متعدد این پژوهش تاکید کردیم که خوانش تشیع از اسلام خوانشی ایرانی-اسلامی از مذهب بود که منجر به بازتولید و بازکشف معرفت شناختی ایرانی/پارسی در ساحت سیاست می‌شد. با این تعریف، به دلیل پیشینه کهن زیست سیاست غالب ایرانی و تسلط حاکمیت فارسی-شیعی در جغرافیای سیاسی ایران، هرگونه نزدیکی به چنین ساحتی بدون در نظر گرفتن چنین وضعیتی منجر به منقاد شدن امر فرودست در ساحت فرادستی می‌گردد. از این منظر، به دلیل عدم امر غالب در سیاست ورزی مذهب تسنن در این مقطع، هرگونه نزدیکی، یا در معنای دقیق تر آن، وحدت اسلامی، خود منجر به شکلی نو از استثمار، استعمار و بازتولید امر کهن در امر جدید می‌شود. با این صورتبندی، مفتی زاده با تکیه بر قرآن و آیه‌هایی در خصوص «شورا»، شکلی از حکومت اسلامی را ترویج می‌کند که در سطح تاکتیک صورتی از اسلام عربی است و در ساحت استراتژیک خواه ناخواه به چیرگی روح فارسی-شیعی منجر می‌گردد. لذا ایشان اینگونه ساحت وحدت اسلامی را صورتبندی می‌کند: در سیستم حکومت اسلامی، تنها یک رکن متشکل اصلی وجود دارد که کار استخراج قوانین روز از اصول موازین کلی به وی سپرده شده است و ارکان دیگری که برای اداره‌ی شئون گوناگون جامعه‌ها در شرایط مختلف، لازم هستند، همه فرعی‌اند و تنوع و تعداد آنها، شکل سازمانی آنها، و همچنین حدود قدرت و اختیارات هر یک، مانند موجودیت آنها، به صلاح دید و تصمیم همان رکن اصلی بستگی دارد. این رکن اصلی که قرآن، تمام اختیارات اداره‌ی

جامعه اسلامی را به او سپرده است، شورا است، . قانونی که این اختیارات نامحدود و همه جانبه را به این رکن تفویض کرده است، قسمتی است که از آیه‌ای در سوره ی شورا با این عبارت: وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ (مفتی زاده، حکومت اسلامی: 26-27). لذا در اسلام، حکومت با شورا است. و از طرف شورا قوه مجریه اداره می شد و رئیس آن تعیین می گردد (مفتی زاده، وحدت اسلامی: 5). در کشور ایران، که ملیت‌ها و فرهنگ‌های مختلف وجود دارد، بهترین طریق عملی شدن حکومت شوراهای اسلامی، این است که هر منطقه‌ی دارای یک ملیت، بنا به علاقه‌ی خود مردم، به صورت یک واحد شناخته شود و شورایی منطقه‌ای در رأس تمام واحدهای مختلف و شوراهای آن منطقه قرار گیرد و اجرای قانون اساسی و موازین عمومی کشور (در صورتی که اسلامی باشند)، و نیز وضع قوانین خاص متناسب با فرهنگ و مذهب منطقه را به عهده گیرد (مفتی زاده، حکومت اسلامی: 36).

شورای اولی الامر، شورای دانشمندان و صاحبان نظران آگاه نسبت به مسائل جامعه. ولی می دانیم که تفرق رنگ‌های گوناگون در جامعه ما پیدا کرده است که از همه مهم‌تر تفرق مذهبی است که ملت مسلمان ایران را به دو بخش بزرگ شیعه و سنی تقسیم کرده است، بعد تفرق در اشکال دیگر که در حقیقت همه زائیده دوران طولانی ستم و اختناق است (همان: 6). بدین سان، ایشان با تاسی از شریعتی اینگونه مخل و موانع وحدت اسلامی را به مطرح کرده و راه آن را به شرح ذیل طرح می کند: شریعتی برای نشان دادن قسمتی وسیعی از این مایه‌های تفرق که بر ملت ایران «تحمیل» شده بود

اصطلاح "تشیع علوی و تشیع صفوی" را رایج کرد و با این اصطلاح حقیقتاً خدمتی بزرگ کرد به برگشتن جامعه به سوی وحدت. در مقابل این تعبیر شریعتی، برای تسنن هم می‌توانیم دو اصطلاح در برابر هم بکار ببریم اینکه یکی تسنن اصیل را نشان می‌دهد و در آنجا با تشیع اصیل تلاقی می‌کند و اختلافات نابود می‌شود و یکی تسنن غیر اصیل که با اضافه شدن مطالبی به نفع زمامداران، این گروه را هر چند بیشتر از گروه دیگر مسلمانان دور می‌کند (همان: 7). با این اسلوب، تلقی واحد از اسلام سیاسی، مفتی‌زاده و خمینی را بهم نزدیک کرد. مفتی‌زاده از شاخص‌ترین مدافع اندیشه انقلاب اسلامی در کوردستان در دهه چهل و پنجاه بود و از رهبری آقای خمینی دفاع کرد. تقسیم بندی تشیع صفوی و تشیع علوی شریعتی را بسیار می‌پسندید، و با الهام از او از اسلام نبوی و اسلام اموی را از منظر اهل سنت مطرح کرد. همانند محمود طالقانی شورا برایش اساس حکومت اسلامی بود لذا می‌توان مفتی‌زاده را نسخه اهل سنت تلفیقی از خمینی، شریعتی و طالقانی دانست، با عنایت به موازین مذهب شافعی و فقه مقاصدی (کدیور، 1397: 11-12). با عطف به این موضع می‌توان گفت در برنامه اسلامیست‌ها برای تمام کوردها، تلاش آنها در جهت نگه داشتن جنبش ملی‌گردد در مسیر سیاست اسلامی و دور کردن توجه آنها از حقوق ملی-دموکراتیک کوردها، حفظ وضع موجود، و بر همین اساس، مبنا قراردادن امت اسلامی است که ظاهراً حقوق یکسان خلقهای پیرو اسلام را اعلام کرده، اما در عمل حق تعیین سرنوشت کوردها را نفی می‌کند (لازاریف، 1396: 240-241).

کوردستان اندیشی در میانه‌ی عرفان‌گرایی و الهیات سیاسی ایرانی

ذهن کوردی در صورت‌های تاریخی خودش فاقد آیدوس و امر متافیزیکی بوده است. این فقدان در واقع تراژدیک است و برخلاف آنکه گفته می‌شود، امری مثبت و قابل تمجید و مباحثات نیست. ذهن کوردی بشدت نیازمند افق و امر متافیزیکی است تا بتواند زیست جهان خویش را درک و ساماندهی نماید. فقدان امر متافیزیکی و نبود این افق که به نوعی زیست تاریخی کوردی را ترسیم و تفهیم و تعبیر نماید ریشه بحران هستی‌شناختی و اپیستمولوژیک در امر کوردی است (حاجی زاده، 1398: 208). به واقع کوردستان اندیشی همچون یک امر متافیزیکی/ الهی می‌تواند زمینه ساز امر سیاسی در کوردستان باشد؛ کوردستان اندیشی اشاره به قلمروی دارد که امکان صورتبندی قلمروسازی را فراهم می‌کند. در یک معنا، انسان کورد به واسطه کوردستان اندیشی امکان قلمروزدایی را از اکنون فراهم کرده و زیست جهان خویش را در قبال دیگری قلمروسازی می‌کند. از این منظر، کوردستان اندیشی از حیث اندیشه سیاسی صورتبندی امر سیاسی است و از حیث فلسفه‌ی سیاسی جهان بینی سوپژکتیویته کوردی است.

این نزاع که منجر به شکل‌گیری عینی میان «ما» و «آنها» می‌شود خود بنیان اساسی آنتاگونیسم است؛ آنتاگونیسمی که بر اساس آن، دولت تنها در جایی امکان وجود داشتن دارد که یک برابر نهاد انضمامی دوست-دشمن وجود داشته باشد؛ جایی که عده‌ای از مردم ساکن در یک محدوده جغرافیایی، حاضر باشند با عده‌ای دیگر وارد نبرد بر پایه هویت شوند؛ هویتی که به واسطه در دولت بودنشان برایشان فراهم

شده است. در واقع، ذات امر سیاسی و لحظه آغاز به هستی در آمدن چیزی به نام دولت، همراه با یک نامگذاری، هرکدام از اعضای یک دولت را به چیزی فهم‌پذیر در یک مطالعه سیاسی تبدیل می‌کند. این تنها دولت است که حق مطالبه جان اعضای خودش را دارد و به این ترتیب، دولت در مقامی قرار می‌گیرد که به زندگی اعضایش معنا می‌دهد. در واقع این دولت است که با در اختیار گرفتن حق مطالبه جان، به چستی زندگی اعضایش معنایی مشخص می‌دهد. ذهن ایرانی/فارسی بر پایهٔ امر متافیزیکی بنا شده است که زمینه ساز امر سیاسی می‌باشد. برای نمونه، محمد ریاحی خوئی (1388) در مقالهٔ «پیام شاهنامه و پاداش فردوسی»، پیروز مجتهد (1390) در مقالهٔ «بررسی مفهوم کشور در شاهنامه فردوسی» و عبدالله رمضان زاده در «هویت ایرانی و چندگانگی قومی» نیز تقابل متافیزیکی بین ایران و انیران در دورهٔ معاصر نیز این دوگانه باوری به شیوه‌ها مختلفی تجلی یافته است (حقمردی، 1397:41) لذا الهیات سیاسی «ابزاری است که بس ماهرانه استفاده می‌شود تا دشمنانش را به مهلکهٔ جنگ بکشاند» (اشمیت، 1393:200). این در حالی است که منطق فکر کوردی نه تنها فاقد سنت الهیات سیاسی خودی است، بلکه به جای آن گرفتار سنت عرفان‌گرایی است؛ به عبارتی، سوژه کوردی این فقدان و خلاء را به وسیلهٔ وحدانیت با عالم عرفان‌گرایی پر می‌کند. این در حالی است که منطق زیست جهان ایرانی همواره از پایان تاریخ خود جلوگیری کرده است. و موضوع را با ماهیتی کاتخونی صورتبندی کرده است. این در حالی است که زیست جهان کوردی فاقد روح الهیاتی است و در موقعیت زوال نیز راه حل برون رفت را در نبود بنیاد مفهوم شناسی

کاتخونی تشریح می کند. " این فیگور به تعویق اندازنده پُلی است بین ایمان آخرت شناسانه و آگاهی از تاریخمندی. به عبارتی کاتخون عمل انسان را مشروعیت می بخشد، عملی که هدفش جلوگیری از پایان تاریخ تحت الطاف بشری [ونه الهی] است (کرول، 1400: 324). به بیانی دیگر، شکاف میان کوردستان و انسان کوردی که همان فروپاشی حاکمیت کوردی است، کوردستان در قالبی از عرفان‌گرایی برای انسان کوردی وحدت یافته است. این در حالی است که چنین موضوعی اجازه ظهور شکل-گیری امر سیاسی را از سوژه سلب می کند؛ چراکه سوژه با پیش فرض قرار دادن امکان ناپذیری وحدت کوردستان و انسان کوردی، که همان تاکید بر رئالیتۀ سیاست است، اجازه شکل گیری امر سیاسی راستین (ما/آنها) را نمی دهد. "لذا توالی مراحل-از الاهیاتی، به متافیزیکی و اخلاقی و از آن به اقتصاد- همزمان به یک سری خنثی گری های پیش رونده در ساحت‌هایی دلالت دارد که شالوده آن تغییر یافته است" (اشمیت، 1395: 123). در عرفان، دنیای بدون دیگری امر متعال، غیرقابل تصور است به همین دلیل کنش و تفکر سیاسی خارج از چهارچوب دولت-های متعال دیگری در قالب خودمختاری و فدرال و کنفدرال، نیز غیر قابل تصور است. تئوری-های مدینه فاضله کمونیسم جهانی و کنفدرال بی دولت و دموکراسی را در شعار که روپوش همان همدلی و زیبایی شناسی عرفان است اما عملاً خشونت و جنگ و تفنگ عشایر. زیربنا، عصبیت عشیره و امارت است که لباس فدرال و کنفدرال را بر مبنای ذهنیت همدلی عرفانی پوشیده است. در قدیم در قالب امارت و عشیره کوردها با همدیگر در حال ستیز و هرکدام به آغوش امپراطوری دیگری می افتاد اکنون این عقل نامعقول عشیره و

امارت به قالب مفاهیم مدرن درآمده است چون احزاب همان امارت و عشایر قدیم هستند و ایران چند ملیتی و... بازتولید همان امپراطوری قدیم است. تئوری‌های مدینه فاضله و نگاه هنری و عرفانی به سیاست در قالب مفاهیم مدرن، بازمانده زیبایی شناسی عرفان تکایا، مکان تولد ناسیونالیسم کورد است. در حالی که اصل در سیاست تضاد ما و دیگری است نه دوستی (قادری، 1394: 179).

در این رابطه، هویت‌های جمعی نیز همواره شکل‌گیری "ما" مستلزم وجود "آنها" است. البته این بدان معنا نیست که چنین رابطه‌ای ضرورتاً رابطهٔ دوست/دشمن یا به عبارت دیگر رابطهٔ مبتنی بر تخصم و آنتاگونیسم است، ولی باید اذعان کنیم که در شرایط خاصی همواره این امکان هست که این رابطه "ما/آنها" بتواند به رابطهٔ تخصم آمیزی مبدل شود؛ به عبارت دیگر به رابطهٔ دوست/دشمن تبدیل شود. این مسئله هنگامی اتفاق می‌افتاد که "آنها" به گونه‌ای به تصویر کشده شوند که گویی هویت "ما" را تهدید می‌کنند و به مثابه تهدید کننده هستی "ما" دیده شوند. از این نظر، از نظر اشمیت برای آنکه رابطهٔ ما/آنها به رابطهٔ سیاسی تبدیل شود، باید به رابطهٔ دوست/دشمن آنتاگونیستی درآید (موفه، 1390: 22-23). با این اسلوب، کوردستان در عالم عرفان‌گرایی قابل دسترس می‌شود، و عالم واقعی که همان فروکاست خواست کوردی به سطح اقتصاد، فرهنگ و حقوق است، تنزل پیدا می‌کند. در اینجا است که اساساً جریان غالب سیاست ورزی کوردستان در عصر پهلوی، نه برپایهٔ کوردستانی بودن/دولت کوردستان، بلکه فروکاست زیست جهان کوردی به سطح مسائل خرد است. بنابراین، کوردستان به سطح عرفان‌گرایی عقب‌نشینی می‌کند و

مشیت انسان کوردی به مسائل اقتصادی-فرهنگی رو به زوال می‌رود. که این موضوع را می‌توان در مطبوعات مختلف مشاهده کرد: از این جهت مطبوعات کوردی اهمیت دارد که بازتابی از سوبرکتیویته را ارائه می‌دهد. مطبوعات کوردی نخستین بار در 1898 ظهور کرد. این جریان متعاقب انقلاب ترک‌های جوان در سال 1908 بسط یافت و در قسطنطنیه در بحث از مسائل ملی مشارکت داشت (کنдал و دیگران، 1379: 38). این مطبوعات بازتابی از جایگاه سوبرکتیویته کوردی را در ترکیه ارائه می‌داد. اما در روزگلات، از جمله، ماهنامه «بغستان» به زبان‌های فارسی و کوردی و از طرف اداره رادیوی ایران به مدیریت **محمد مکری** انتشار می‌یافت. نخستین شماره آن در آذرماه 1331 چاپ شده بود، در دسترس است. محتوای آن به ستایش تاریخ ایران باستان و نقش آن در تاریخ جهان می‌پردازد. علاوه بر آن، این ماهنامه به حمایت **مصدق** و سیاست‌های آن بی‌توجه نبوده، و حمایت خود را از سیاست‌های **مصدق** به تصویر می‌کشد (ابوبکر، 1393: 114). هفته‌نامه مشهور «خورنشین» و پرترفدار کوردستان به سال 1330 ه. ش. در تهران چاپ و در شهرهای کردنشین غرب ایران انتشار یافت. صاحب امتیاز و مدیرمسئول آن «**عبدالحمید معرفت**» و مدیر داخل آن «**وکیل کوردستانی**» بود. انتشار این هفته‌نامه اجتماعی - ادبی تا سال 1332 ادامه داشت. که در شماره‌ای از آن آمده است که: «آنچه شایان ذکر است که باید این وحدت و یگانگی تا به آخر حفظ شود و نباید گذاشت که مسائل جزئی داخلی موجب نفاق و تفرقه بشود و به طوری که متذکر شده-ایم از خداوند مسئلت داریم که جناب آقای نخست وزیر با حسن تدبیر برای حفظ هماهنگی طبقات مختلف و استفاده

کامل از این احساسات به نفع کشور اقدام نماید تا در سایه اتحاد ملی موفق به انجام نقشه‌های اصلاحی خود شوند(همان: 115 و 118 و 119). در آخرین شماره‌ای که از این هفته نامه در دست است، هیئت تحریریه در مقاله‌ای با عنوان «ایران خانه ماست»، در واقع مجله در پی القای این تفکر است که کوردها از ابتدا ایرانی بوده و ایرانی می‌مانند و هیچ‌گونه قصد جداطلبی و تجزیه طلبی ندارند(همان: 120). هفته نامه «آریز» نیز زیر نظر هیئت تحریریه، فعالیت خود را از سال 1330 ه.ش. در شهر سنندج در دو صفحه آغاز کرد. موضوعات این نشریه اجتماعی، فرهنگی و سیاسی بود و صاحب امتیاز و مدیر مسئول آن «میرموسی مشیری» بود. این هفته نامه نیز در سطح مسائل صنفی فرهنگیان موضوعات خود را پوشش می‌داد. و در اعلامیه‌ای نیز حمله و انتقاد تند به اسمعیل اردلان و برادر وی عبدالحسین اردلان است و این دو را اشخاصی خائن و وطن فروش و تجزیه طلب می‌نامد که رسماً با قاضی محمد و برادرانش همکاری داشته‌اند و در مقابل اینکه آنها خود را کاندیداهای ملی اعلام کرده‌اند. جمعیت در اعلامیه خود می‌آورد که آنها به هیچ وجه نه کاندید دربار و نه جبهه ملی در کوردستان هستند(همان: 123). مطبوعات دیگری نیز مانند، دیدار، رهبر کرد، طلای سیاه، کرمانشاه و... بودند که مسائل و خواست کوردستان را به سطح خواست‌های اقتصادی فروکاسته، و سیاست ورزی خود را در سنت ایرانی به تصویر می‌کشیدند. در کنار این مطبوعات، روزنامه‌هایی همچون «کوهستان» نیز وجود داشت که بازتاب جدی تر از مسائل کوردستان را نشان می‌داد؛ این روزنامه دکتر اسماعیل اردلان در تهران به زبان فارسی به طور هفتگی منتشر ساخت. این روزنامه همزمان با

فعالیت‌های ژ-ک و سپس حزب دموکرات کوردستان ایران و جمهوری
 مهاباد منتشر می‌شد و وظیفه دفاع از جمهوری جوانمرد مهاباد را
 یک تنه در برابر روزنامه‌های ارتجاعی به عهده گرفته بود. در سرمقاله
 شماره 15، سال اول تحت عنوان "بامیر مهاباد شوخی نکنید" در مقام
 پاسخگویی به ژاژخائی‌های روزنامه کیهان بر آمده بود در سالهای 1946-
 1945 در دوران جمهوری مهاباد، با انتشار روزنامه کوهستان و تشریح
 اوضاع و احوال کوردستان کوشش می‌کرد دولت ایران و مسئولان را بهتر
 با مسئله کوردستان و گرفتاری‌های مردم آشنا سازد (صالح و صالح،
 1388: 9-10). اما این روزنامه نیز در یک اصل بنیادی با نشریات و
 روزنامه‌های پیشین اتفاق نظر بود: «کوردها از نژاد آریائی و ایرانی الاصل
 و ایرانی خواه هستند» (همان: 49). این روزنامه چه از روی آگاهی یا
 ناآگاهی برای تثبیت چنین ادعایی به کتاب آیت الله مردوخ و منابعی
 از این قبیل استناد می‌کند که در شماره اول، سال اول اسفند 1323،
 صفحه 5 چنین موضعی را بازتاب می‌دهد. این در حالی است که
 تاریخ «کرد و کردستان» اثر محمد مردوخ کردستانی، به همراه کتاب
 مینورسکی و رشید یاسمی به پیشنهاد دستگاه حکومتی پهلوی به رشته
 تحریر در آمده بود که در این راستا قرار دارد که تاریخ نژادی ماد و پارس
 را هم ریشه دانسته، و آنها را از نژاد آریایی به شمار آورند و در کنار این
 موضوع، انتقال قدرت از ماد به پارس نیز نه از روزی حمله و تجاوز، بلکه
 به باور مردوخ انتقال قدرت از برادر به برادر بوده است (بنگرید به کرد و
 کوردستان، مردوخ، 1379: 28 تا 40، 189). علاوه بر این، مردوخ به
 دلیل آنکه یکی از افراد مورد اعتماد پهلوی بوده است، در باب یکسان
 سازی و سیاست‌های پهلوی در قبال کوردها تاریخ را به سکوت می

کشاند.

روزنامه کوهستان در شماره 12، اردیبهشت 1324 با سرتیتری تحت عنوان «استقلال کوردستان» این مسئله را پیش می کشد که ظلم و ستم مسئولان زندگی را برای اکراد سخت کرده است و در عین حال عدم کفایت مسئولین نیز در این چند ساله ویژگی بارز آن بوده است. اما در عین بیان کردن این موضوع، به تاریخ ایران باستان و مدنیت ایرانی نقل قول می کند (صالح و صالح، 1388: 133). در اینجا است که دیگری نیز آن از مسئله‌ی کوردستانی بودن به سطح مسائل خُرد فرومی گاهد؛ که نمونه برجسته‌ی آن تقدم مسائل خُرد از قبیل زبان بر کوردستانی بودن است. پس طبیعی جلوه می کند که تاریخ نگاری غالب با برجسته سازی یک امر خرد بر امر کلان، سعی در نفی امر کلان داشته باشند که نمونه آن را کسانی همچون آبراهامیان حول «خواست زبانی» در قبال دیگری نام می برد (آبراهامیان، 1397: 214).

به هر صورت، در کنار روزنامه و نشریات نامبرده شده، مجله و روزنامه‌های دیگری نیز بودند که بازتابی جدی تر از وضعیت زیست جهان کوردستان را به تصویر می کشیدند؛ از جمله، در روزنامه «نیشتمان» در شماره‌های متعددی تصویری از واژگونی در قبال کلان روایت را به دست می دهد؛ که از جمله، شماره اول، صفحه 21، تحت عنوان «کوردستان مالی گُرده» (کوردستان خانه کرد است)، شماره دوم، صفحه 4-5، با سر تیتیر «مایه ی رزگاری نه-بونی ایمه له زنجیر و که له مه ی دوژمن چیه و کییه؟ بوچی پیش ناکه وین» (دلیل آزاد نشدن ما از زنجیر و مصیبت دشمن چه چیزی و چه کسی است؟ به چه دلیلی موفق نمی شویم)، و در همان شماره موضوعی دیگر تحت عنوان «ایمه و مهردم» (ما و مردم)، و در همان

شماره نیز با عنوانی دیگر تحت عنوان «خوت بناسه» (خودت را بشناس)، و در تیتری دیگر، تحت عنوان «ئهی لای لوی گُرد» (ای جوان گُرد)، در شماره 3-4 همین روزنامه با سرنویس «شعار بو هه موو کوردیک» (شعار برای همه کوردها)، و... ما شاهد واژگونی یک وضعیت هستیم (کریمی، 1386: 43، 59، 63، 74، 75، 81، 94 و 111). «گۆفاری کوردستان» نیز قبل از «روزنامه کوردستان» بازتابی از کوردستان را به دست می دهد (حسین، 1380: 130) که مانند روزنامه های دیگر کوردی در آن عصر شعر و ادبیات که بن مایه عرفان‌گرایی ذهن کوردی است بر آن مقدم می‌باشد.

در کنار این مطبوعات می‌توان به روزنامه «هه‌لاله» اشاره نمود؛ بعد از آنکه دستگاه چاپ از شوروی به مهاباد رسید، دستگاه‌های چاپ دستی از مهاباد به بوکان انتقال پیدا کرد و در بوکان شاخه‌ای از حزب دموکرات کوردستان در آنجا دایر کردند. بعضی از روشنفکران و اعضای حزب با سرپرستی حسن قزلچی روزنامه «هه‌لاله» را به وجود آوردند. در این روزنامه نویسندگان با نقبی به گذشته گُرد به این موضوع اشاره می‌کند که حکومت‌های همچون ماد و ایوبی و اشکانی، زندیه و غیره، گُرد بودند در صدد آن بر می‌آید که پلی میان امر کهن زیست کوردی و امر جدید آن- یعنی جمهوری کوردستان- برقرار نماید (حسین، 1380: 117، 113، 110). به هر روی، در کنار این موضوع، سایه غالب منطق ادبی که همان نمود عرفان‌گرایی ذهن کوردی است در این روزنامه نیز به چشم می‌خورد.

روزنامه «هاواری گُرد» نیز که همزمان است با خیزش مردم مهاباد به سمت شهربانی آن شهر، بازتابی کلی از وضعیت کوردستان را به دست

می‌دهد. اما این روزنامه بیش از آنکه وضعیت سیاسی کوردستان را پوشش دهد، توجه خود را به مسائل ادبی اختصاص داده است. دکتر **هیمدادی حسین** بیان می‌کند که این روزنامه پیرو روزنامه **نیشتمان** است؛ چراکه بعد از آنکه **کومله ژ-ک** دچار تغییر و تحول شد-روزنامه **نیشتمان** که بازتاب سیاست‌های اولیه حزب **کومله ژ-ک** بود-چندین مقاله و یادداشت را آماده کرده بود اما به دلایل اینکه تغییرات حزب و به نوعی فروپاشی اولیه آن، چاپ و انتشار مباحث در روزنامه **نیشتمان** مقدور نبود. لذا مباحث روزنامه **نیشتمان** به روزنامه **هاوار** انتقال پیدا کرد(حسین، 1380: 93-95). اما نباید این موضوع را فراموش کرد، روزنامه **نیشتمان** در کنار پوشش مسائل ادبی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی، مباحثی سیاسی کوردستان و استقلال کوردستان دربرمی‌گرفت، این در حالی است که **روزنامه هاوار** فاقد چنین بازتابی بود.

در ساحت اندیشه ورزی مکتب قرآن نیز همین موضع پر واضح است؛ یعنی مسئله **گرداندیشی** (به مثابه استقلال اندیشی کوردی) در ساحت عرفان‌گرایی و عزلت‌نشینی مفتی زاده و پیروان آن قابل روئیت است. مثلاً: در شعر **“مافی نیشتمان”** آیین‌های تمام نما از دوست داشتن قلبی و درونی **کاکه احمد** به نسبت ملت و سرزمین خود است. ایشان نه تنها ملی‌گرایی را مغایر با دین و دینداری نمیداند بلکه دین را محور همه چیز آگاهی بخش و مؤثر برای رسیدن به حقوق ملی می‌داند. برای **کاکه احمد “انسان”** از جمله ملی‌گرایی است. اگر ملی‌گرایی سبب خسران و ضرر برای انسان‌ها شود و نفعی را عاید آنها نکند، بلکه ابزاری برای استعمار و تحمیل رنج و مشقت بر آنها شود فاقد هرگونه ارزش ذاتی و درونی است. اگر ملی‌گرایی سبب زیر پا نهادن حقوق سایر

انسان‌ها و "دیگری"های خارج از دایره‌ی هویتی ما شود و بهانه‌ای برای کنار گذاشتن اخلاق انسانی نه تنها فاقد ارزش است و باید آن را کنار گذاشت بلکه باید در اصلاح و بازسازی آن کوشید. شعر "کوردستانی جوانم" از دیگر آثار کاکه احمد است که در آن احساسات، عواطف و دغدغه‌های ایشان نسبت به مسئله‌ی ملیت به صورتی پرننگ قابل مشاهده است. پس از بیان عمیق احساس تعلق و دوستی به نسبت سرزمین و زادگاهش و آرزوی سعادت و خیرخواهی برای مردمانش و توصیف زیبایی‌های طبیعی مناطق کوردستان، یادآوری می‌کند که مبادا بپندارید که با بیان این مطالب سرزمین و ملت خود را بر دیگر سرزمین‌ها و ملت‌ها برتر می‌شمارم، بلکه این فقط حب عمیق من به نسبت سرزمین و ملت خودم است و دیگران نیز هر یک ملت و سرزمین‌شان برایشان پر از خوشی و مبارکی باشد (آبیار، 1398: 26-27).

لذا در عصر پهلوی به دلیل دغدغه‌مندی و غالب شدن مسایل اقتصادی و حقوقی، مسائل هستی‌شناسی کوردستان به یک مسئله‌ی حاشیه‌ای و غیر ضروری در ساحت سیاست ورزی جریانات غالب مبدل شده است که نتیجه آن را می‌توان اینگونه خلاصه نمود: ۱- زیست جهان کوردی قربانی واقعیت سیاسی تحمیل شده می‌شود؛ چراکه کوردستانی بودن امری ممتنع شمرده می‌شود که در عالم واقعیت سیاسی امکان تحقق آن ممکن نیست. ۲- امر سیاسی کوردی (دوست-دشمن) امکان شکل‌گیری پیدا نمی‌کند؛ چراکه زوال متافیزیک ذهن کوردی به سطح عرفان‌گرایی، امر سیاسی را معدوم کرده است. ۳- وحدانیت انسان کوردی با زیست اولیه خویشتن ممکن نیست بلکه این واقعیت سیاسی است که باید برحسب آن عمل کرد.

نتیجه گیری و بحث نهایی

سوژه محصول مشخص گفتمان است و نظام ویژه حقیقت آن را تولید می نماید و تغییر می دهد و صورت و معنا بدان می بخشد. از این منظر سوژه چیزی نیست که در اینجا حضور داشته باشد. سوژه چیزی است که تبدیل به سوژه میشود و فرمی است که در درون اجتماع و روابط، صورت و معنای خود را در می یابد (علی، 1393: 41).

به تعبیر احمد اشرف، مفهوم ایرانشهر، به عنوان ایدئولوژی رسمی دستگاه پادشاهی ساخته می شود که در آن، ملت به عنوان شهروند آزاد مفهومی ندارد و ملت رمه‌ای تصور میشود که پادشاه، شبان آن است (اشرف، 1359: 553-554؛ نوربخش و جهانگیری، 1401: 102). سوژه‌ای که تن به چنین دستگاه فکری/عملی میدهد به ابژه‌ی امر قدسی آن در می‌آید. به واقع، مردم همهی معنای قدرت و همهی اطمینان(شان) را از دست میدهند؛ آنها در برابر آن(امر مقدس) موضع بی قدرتی و ضعف می‌گیرند. امر مقدس اعتبارش را از اقرار "من" به تقدس آن یا بر اساس شکل ویژه‌ای که من با آن برخورد میکنم، به دست خواهد آورد. در بیان کلی، امر قدسی حتی بدون همکاری من هم وجود دارد: من در آن متولد شده‌ام، تحت جبر آن و باید به آن احترام بگذارم. او توجه مرا به خودش جلب می کند، و من با سبک آن می‌زیم. پس بنیان مستقل امر مقدس سبب بی بهرگی من از استقلال است(ملک زاده، 1392: 142). با این تعریف، به زعم محمد مختاری، از نامه تنسر و پند نامهی اردشیر بابکان و مینوی خرد و نیز اندرزها و پندنامه‌های دیگری که جابه‌جا در شاهنامه گرایش و منش انسان ایران باستان را می نمایانند، تا کتابهای دوره‌ی هزار ساله‌ی زبان دری، چه از نوع قابوس‌نامه و سیاستنامه یا اخلاق ناصری

و نفتیس الفنون آملی و جامع مفیدی و...، و چه از نوع مرزبان‌نامه و کلیله و دمنه و مقامات حمیدی و انوار سهیلی و... یا تاریخ بلعمی و بخارا و بیهقی و راحت الصدور و سیرت جلال الدین و جهانگشاه و رشیدی و وصاف و گزیدهٔ مستوفی و حبیب السیر و ناسخ التواریخ و... و چه کتابهای اهل حق و تصوف چون کشف المحجوب و طبقات الصوفیه و اسرار التوحید و آثار ژنده پیل و تذکرا لاولیاء و مناقب العارفين افلاکی و... همه به چنین ساخت ذهنی و عینی صریح و مشخصی احاله یابند بر اینها مزید میشود کل قصایص و منظومه‌ها و مثنویهای حوزه‌ی مدح و داستان و اخلاق و آموزش و... حتی آثار فلسفی و رویای عامیانه و افسانه‌ها که باز مبانی این رابطه‌ی بدیهی و خدشه‌ناپذیر تاکید می‌ورزند. این اصل خدشه‌ناپذیر و رابطه‌ی شبان-رمگی با تفاوت‌هایی اندک، که احیاناً از این اثر تا آن اثر، یا از این حوزه ادبی تا آن حوزهٔ تاریخی و... یافته است، همچنان در تمام این آثار نمایان و ساری و جاری است (مختاری، 1377: 62).

عصر پهلوی عینی کردن چنین دستگاهی فکری است که در جستار فوق بدان اشاره شد. عصر پهلوی انکار هویت قومی و ملی و پلورالیسم فرهنگی در هویت جدید به عنوان چیز غیر قابل تقسیم و یکنواخت باعث شد تا تفاوت‌های قومی هدف استراتژیک در جریان هویت جدید شود. به این ترتیب، پایه‌های ملی‌گرایی ایرانی به صورتی جدید بنا نهاده شد و برای تقویت و سازماندهی آن در میان مردم، تفکر روشنفکران و قدرت دولتی دست به دست هم دادند تا ایرانی نوین را به عرصه‌ی جهانی معرفی نماید. میبینیم که حکومت جدید پهلوی که رضا شاه آنرا بنیاد نهاد با اقدامات و کارهایی که در راستای ملت‌سازی و ملی‌گرایی

رمانتیک خود انجام داد در ظاهر شکل و شمایل دولت جدید اروپایی را داشت اما آشکارا امنیت جانی و مالی به اصطلاح شهروندان این دولت جدید در معرض تعرض و نابودی قرار گرفت (عباس زاده، 1385: 152). این برنامه و سیاست از نوعی شکلگرایی که پایه‌هایش بر غیر سیاسی شدن جامعه، و درگیر ماندن مردم با شکل‌های خالی از محتوا، و ظاهرسازی‌های شبه مدرن استوار بوده است (مختاری، 1377: 174).

سیاست پهلوی دوم نیز در قبال ملت کورد، همان سیاست پهلوی اول بود. پسر همان مسیر را پیمود که پدر آغاز کرده بود. از این رو، هردو دولت پهلوی نگاه استعمارگرانه نسبت به خاک و سرزمین‌های پیرامونی ملل داشتند، نگاه هر دو پهلوی اینگونه بود که آنها (ملل مستعمره) کارگر و مواد خام تولید میکنند و ما آنها را در کارخانه‌های خود در مرکز تبدیل به کالای ساخته و صنعتی میکنیم (کواکبیان، 2021: 257). در نتیجه، رویارویی زیست ایرانی در قبال زیست جهان کوردی نه پذیرش آن، بلکه نفی آن به وسیله کاراکتر-های الهیاتی-قدسی ایرانی است که امکان تثبیت یکپارچه‌سازی را مهیا خواهد نمود. و همین عکس العمل کوردها به سیاست تمرکزگرایی ناحیه‌های و فرایند فرهنگی ساخت یک ایران واحد با هویت ملی جدید، پایه‌های ملی‌گرایی کوردی را بوجود آورد که در دوره رضاشاه به تحکاتی منجر شد (عباس زاده، 1385: 154). اما زایش ناسیونالیسم و جنبش‌های معاصر، از دل تصوف. چون نه در بیرون و درون آن طرح دیگری از ناسیونالیسم کورد در پیوند با تاریخ و هویت پردازش نشده بود، همراه با منطق عرفان و در خلا فکری و تاریخی بود که نتیجه امروزی آن غرق شدن در عصبیتهای حزبی یا اجزای متلاشی شده‌ی جسم مرده به دنیا آمده‌ی ناسیونالیسم است. منطق ذکر شده

عرفان، منطق سیاست جنبشها و احزاب کوردی شد، یعنی توکل و راز و نیایش از امر متعال، و چون عملاً موج ناسیونالیسم شیوخ را از کن خانقاه به دنیای سیاست کشانده بود، اما این درگیر سیاست شدن عرفا عملی و بدون مبانی فکری و تاریخی بود، امر متعال خانقاه، شد، دولتهای متعال حاکم که باید با همدلی عرفانی و نیایش به درگاه آنها درخواست حقوق ملی مدرن کرد. محتوای درخواستها مدرن، اما متد درخواست، عرفانی و کلاسیک، مانند: ما تجزیه طلب نیستیم، ما به دنبال دولت نیستیم، ما دموکراتیم و ... که شاید این امر متعال دولتهای دیگری نظری به ما افکند و الطاف خود را شامل حال ما کند. زایش جسم بی روح ناسیونالیسم، دلیل ایلی شورشهای پیاپی و در عین حال تسلیم شدنهای پیاپی بود و هست. از یک سو عمل کوردی و تراژیک است و سعی در تحقق کل در درون خویش دارد که جز با نابودی کلیتهای دیگری ممکن نمی شود به همین دلیل مدام در شورش به سر می برد از سوی دیگر نظر عرفانی و اهل تسلیم و محو شدن در کلیتهای متعال است. چون منطق عرفان، تسلیم در برابر امر متعال و هضم شدن در کل است که به هضم شدن در دولتهای متعال در قالب خودمختاری برای کوردستان و دموکراسی برای ایران و عراق و هضم شدن در کلیت دولتهای حاکم در قالب فدرالیسم و امروز کنفدرال به جای تحقق کلیت دولت در درون خویش. در نتیجه، با تمام شورشهای سیاسی، در مرحله پیشا سیاست هستیم و درگیریهای تراژیک عملی برای درهم شکستن کلیت دیگران، نتیجهای جز هضم شدن در کلیت متعال دیگران نداشته. چون متافیزیک سیاست کوردی بر مبنای عرفان، امر متعال را به زمین آورده که همان بارگاه دولتهای حاکم است که به جای درگیری با آن ندای نیایش به درگا

آن را دارند و در فقدان کنج سیاسی به گدایی سیاسی می‌پردازند (قادری، 1394: 178-179). این موضوع با مدارا و روحیه دموکراتیک با ساحت الهیاتی- قدسی در قبال زیست ایرانی، در شکلی از پذیرش ماهیت سیاست ورزی دموکراتیک کوردی در جمهوری کوردستان تجلی پیدا می‌کند. از این جهت، مباررات به معنای رهایی از امر الهیاتی سیاسی و برون رفت در دستگاه فکری ایرانی نبوده و نیست؛ بلکه بیشتر به منطق عملی مربوط می‌شود که تفاوت هستی‌شناسانه با منطق فکری آن دارد. بدین سان، منطق عملی کوردی در **عصر پهلوی** هستهٔ سخت فراتاریخی است که از نمادینگی ایرانی می‌گریزد اما منطق فکری آن هویتی است که توسط دیگری غالب به آن عرضه شده است. منطق فکری در عصر پهلوی نه تنها تن به محتویات دیگری داده بود، بلکه به نیرویی سیاسی بدل گشته که در قبال معرفت کوردی (پیش از زوال معرفت کوردی) ایستادگی می‌نمود. به عبارتی، آنچه در ساحت سیاست ورزی کوردی مشاهده می‌کنیم تبعیت از میل حاکمیت دیگری است که در قالبهای مختلف به قاعده‌ی ذهن کوردی بدل گشته بود. این موضوع "همانا کارآیی بافمان نمادین است، یعنی طرزی که این بافمان به واقعیت ما ساخت می‌دهد" (ژیژک، 1400: 50). با این رویکرد، فقدان کوردستان اندیشی و کوردستانی بودن، فقدان اندیشیدن کوردی است. به بیانی دیگر، در صورت استعمار زیست جهان کوردی و فقدان قلمرو کوردی، مکان-فضای کوردستان قلمروی «دیگری قلمروساز» محسوب می‌شود. از این حیث، کوردستان همچون قلمرو، امر «کل» است که مجموعه اجزایی دارد که کوردستان را شکل می‌دهد که در نسبت با خود درون صفحه‌های است که با یک دیگر همگن و همسو هستند. از این نظر،

کوردستان اندیشی در مقام امر متافیزیکی همچون رخداد در نسبتاش با وضعیت حاکم، یعنی اندیشیدن و عمل در وضعیت برحسب رخداد، یا به عبارتی کوشیدن برای ایجاد تغییر در وضعیت، وفاداری به رخداد کوردستان اندیشی و کردبودگی است که امکان رهایی سوبرکتیویته‌ی کوردی را مهیا خواهد نمود و بنیان امر سیاسی را در زیست جهان کوردی فراهم می‌کند.

منابع

- اشمیت، کارل (1398)، رمانتیسیسم سیاسی؛ ترجمه‌ی نیره توکلی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- -----، (1395)، مفهوم امر سیاسی؛ ترجمه‌ی سهیل سفاری. تهران: نگاه معاصر.
- -----، (1391)، الهیات سیاسی؛ ترجمه‌ی چمن خواه. تهران: نگاه معاصر.
- اشمیت، کارل و دیگران (1392)، قانون و خشونت؛ مرادفرهادپور، امید مهرگان، صالح نجفی. تهران: رخ دادنو.
- کرول، جوپل (1400)، پایان الهی بشری تاریخ؛ ترجمه‌ی زانیار ابراهیمی. نشر پگاه روزگار نو.
- تاوبس، یاکوب (1399)، الهیات سیاسی پولس؛ ترجمه‌ی زانیار ابراهیمی، انتشارات دمان.
- ضیمران، محمد (1386)، ژاک دریدا و متافیزیک حضور. انتشارات هرمس.
- لاکلاو، ارنستو و دیگران (1395) تحلیل گفتمان: امر سیاسی به مثابه یک برساخت گفتمانی؛ ترجمه و گردآوری امیر رضائی پناه، سمیه شوکتی مقرب. تهران: نشر تیسرا.
- استاوراکاکیس، یانیس (1400)، لاکان و امر سیاسی؛ ترجمه‌ی محمد علی

- جعفری. تهران: ققنوس.
- ژیزک، اسلاوی(1400)، چگونه لکان بخوانیم؛ ترجمه‌ی علی بهروزی. تهران: نشر نی.
- لکان، ژک(1398)، گزیدهٔ مکتوبات لکان؛ ترجمه‌ی امیر صدرا درخشانی فر. تهران: دمان.
- علی، بختیار(1393)، آیا با لکان می‌توان انقلابی بود؛ ترجمه‌ی سردار محمدی. تهران: افراز.
- کالویانوف، رادوستین(1397)، هگل، کوژو، لکان؛ ترجمهٔ احسان کریمخانی. تهران: شرکت انشارات علمی و فرهنگی.
- ساراپ، مادان(1382)، راهنمای مقدماتی بر پسا ساختارگرایی و پست مدرنیسم؛ ترجمه‌ی محمد رضا تاجیک. تهران: نشر نی.
- ملک زاده، حمید(1392)، من یک نه-دیگران هستم؛ کاوشی در مفهوم شناسی و انضمامیت سوژه‌ی سیاسی؛ نشر پژوهاک.
- موفه، شنتال(1390)، درباره امر سیاسی؛ ترجمه‌ی منصور انصاری. تهران: رخ-داد نو.
- کندال و دیگران(1379)، کوردها، ترجمه‌ی ابراهیم یونسی. تهران: روزبهان.
- هینلز، جان راسل(1398)، شناخت اساطیر ایران؛ ترجمه‌ی ژاله آموزگار، احمد تفضلی. تهران: نشر چشمه.
- جابری، محمد عابد(1396)، عقلانیت اخلاقی عربی و تاثیر سنت خسروانی؛ ترجمه‌ی سید محمد آل مهدی. تهران: اختران.
- -----، (1398)، نقد عقل عربی(تکوین عقل عربی)؛ ترجمه‌ی سید محمد آل مهدی. تهران: نسل آفتاب.
- -----، (1384)، عقل سیاسی در اسلام؛ ترجمه‌ی عبدالرضا سواری. تهران: گام نو.

- گیمن، ژ دوشن(1350)، زرتشت و جهان غرب؛ مسعود رجب نیا. انجمن فرهنگ ایران باستان.
- یانگ، کایلر و دیگران(1385)، ایران باستان؛ یعقوب آژند. تهران: انتشارات مولی.
- اشپولر، برتولد(1364)، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی؛ مریم میر احمدی. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مرکلباخ، راینهولد(1394)، میترا(آیین و تاریخ)؛ ترجمه‌ی توفیق گلی زاده. تهران: اختران.
- لازاریف، م.س و دیگران(1396)، کوردستان معاصر؛ ترجمه‌ی کامران امین آوه، آلمان : نشر روشنگری.
- کریستن سن، آرتور(1399)، کارنامه شاهان در روایت ایران باستان؛ ترجمه‌ی باقر امیر خانی و بهمن سرکاراتی. انتشارات آیدین
- -----(1385)، ایران در زمان ساسانیان؛ ترجمه‌ی رشید یاسمی. تهران: صدای معاصر.
- ویسهوفر، یوزف(1378)، ایران باستان(از 550پیش از میلاد تا 650 پس از میلاد)؛ ترجمه‌ی مرتضی ثاقب فر. تهران: ققنوس.
- کاتوزیان، محمدعلی(1391)، تضاد دولت و ملت: نظریه تاریخ و سیاست در ایران؛ ترجمه‌ی علیرضا طیب. تهران: نشر نی.
- صفا، ذبیح الله(1346)، آیین شاهنشاهی ایران. تهران: دانشگاه تهران.
- اعتماد مقدم، علیقلی(1348)، فر در شاهنامه. انتشارات وزارت فرهنگ و هنر.
- دوستخواه، جلیل(1366)، اوستا: نامه مینوی آیین زرتشت. انتشاراتی مروارید.
- آصف، محمدهاشم(رستم الحکما)(1348)، رستم التواریخ؛ تصحیح محمد مشیری. چاپ تابان.

- بیهقی، ابوالفضل محمد حسین(1390)، تاریخ بیهقی؛ به کوشش خلیل خطیب رهبر. تهران: مهتاب.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود(1364)، اخبارالطوال؛ محمود مهدوی دامغانی. تهران: نشر نی.
- احمدوند، شجاع و اسلامی، روح الله(1399)، اندیشه سیاسی در ایران باستان. تهران: سازمان مطالعه و تدوین(سمت).
- قادری، هیرش(1401)، صورت معقول و شورشیان نامعقول(ازهبوط خوددا به پردیس و صعود بشر به فردوس تا مرگ خدا و بازگشت خوددا)نشر الکترونیک، گرد پیدیا.
- -----، (1397)، عقل سیاسی ایرانی و هویت خواهی کوردها، سوئد: انتشارات ارزان.
- -----،(1394)، نظم اهورایی و تازش اهریمنی و یادداشت های پراکنده در کورد و کوردستان. چاپ الکترونیکی باشور.
- حاجی زاده، رامان(1398)، رامان و ذهن کوردی، مجله پولیتیا، شماره اختصاصی برای جلال حاجی زاده.
- ثاقب فر، مرتضی(1377)، شاهنامه فردوسی و فلسفه تاریخ ایران. تهران: انتشارات قطره و انتشارات معین.
- رستم وندی، تقی(1388)، اندیشه ایرانشهری در عصر اسلامی. نشر امیر کبیر.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین(1391)، تنبیه و الاشراف؛ ترجمه ی ابوالقاسم پاینده. نسخه الکترونیکی، منتشر شده در تارنمای.
- مینوی، مجتبی(1354)، نامه تنسر به گشنسپ. شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- مجتبائی، فتح الله(1352)، شهر زیبای افلاطون و شاه آرمانی در ایران باستان. انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.

- جهانگیری، علی (1400)، از نظم کیهانی تا عدالت سیاسی در عهد ساسانی (با تکیه برنامه تنسر). تهران: زرنوشت.
- شریعتی، علی، بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی. مجموعه آثار 27.
- بشیریه، حسین (1399)، تاملی درباره ایران، جلد نخست، دیپاچه ای با نظریه انحطاط ایران. تهران: مینوی خرد.
- ----- (1381)، دیپاچه ای بر جامعه شناسی سیاسی ایران دوره جمهوری اسلامی ایران. تهران: نگاه معاصر.
- گروسه، رنه و دیگران (1339)، تاریخ تمدن ایران؛ ترجمه ی جواد محبی. انتشارات گوتنبرگ.
- زیباکلام، صادق (1398)، رضا شاه، تهران: روزنه.
- پهلوی، محمدرضا (1372)، پاسخ به تاریخ؛ ترجمه ی حسین ابوترابیان. چاپخانه رخ.
- شایگان، داریوش (1378)، آسیا در برابر غرب. تهران: امیرکبیر.
- فرای، ریچارد؛ (1363)، عصر زرین فرهنگ ایران؛ مسعود رجب نیا. تهران: سروش.
- شاهد، بابک (1395)، پانفارسیسم و تمسخر منطق تاریخ. مرکز مطالعاتی تبریز، آنکارا- ترکیه. www.tebaren.org.
- ----- (1399)، ناسیونالیسم فارسی و مسئله ترک در ایران، نشر الکترونیکی: مرکز مطالعاتی تبریز آنکارا.
- یلدیز، کریم و بی تایی، تانیل (1400)، کوردها در ایران؛ گذشته، حال و آینده، ترجمه ی لقمان قنبری. تهران: کتاب آوا.
- قاسملو، عبدالرحمن و دیگران (1393)، ملتی پژمورده و سرزمینی پاره پاره؛ ترجمه ی اتحادیه دانشجویان دموکرات کوردستان ایران. نشر اتحادیه دانشجویان دموکرات کوردستان ایران.

- نجاتی، غلامرضا(1378)، مصدق؛ سالهای مبارزه و مقاومت، جلد1. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- رهبر، سعید(1400)، سیاهه دولت ملی به روایت روزنامه اطلاعات(فروردین 1330 اسفند 1332). چاپ آرش، استکهلم.
- کیانوری، نورالدین(1376)، گفتگو با تاریخ، مؤسسه فرهنگی-انتشاراتی نگره.
- ولی، عباس و دیگران(1398)، گفتارهایی در خاستگاه ناسیونالیسم گرد؛ ترجمه مراد روحی، تهران: نشر چشمه.
- ولی، عباس(1380)، ایران پیش از سرمایه داری؛ ترجمه‌ی حسن شمس آوری. تهران: نشر مرکز.
- صالح، صدیق و صالح، رفیق(1388)، نامه‌ی هفتگی کوهستان(17 اسفند 1323 تا 12 اسفند 1325)، با مقدمه دکتر عبدالله مردوخ، ش1-84، چاپ سلیمانیه: شقان.
- مردوخ، محمد(1379)، کرد و کوردستان، تهران: نشر کارنگ.
- آبراهامیان، پرواند(1397)، ایران بین دو انقلاب؛ ترجمه‌ی احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی. تهران: نشر نی.
- سلیمانی، کمال(1401)، ناسیونالیسم کوردی، دین و دولت؛ ترجمه‌ی محمد سیروان برزنجی، انتشاراتی علمی پژوهشی ایران آکادمیا؛ لاهه، هلند.
- مختاری، محمد(1377)، تمرین مدارا(بیست مقاله در بازخوانی فرهنگ)، تهران: ویستان.
- کواکبیان، پژواک(2021) کوکلنیالیسم(استعمارگر نزدیک و استعمارگر دور). دانشگاه آریزنا. آمریکا.
- اسپوزیتو، جان ال، وال، جان(1392)، جنبش‌های اسلامی معاصر(اسلام و دموکراسی)؛ ترجمه‌ی شجاع احمدوند. تهران: نشر نی.
- فوران، جان(1392)، مقاومت و شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران از

- سال 1500 میلادی مطابق 879 شمسی تا انقلاب؛ ترجمه‌ی احمد تدین. تهران: خدمات فرهنگی رسا.
- غنی نژاد، موسی (1395)، اقتصاد و دولت در ایران. اتاق بازرگانی، صنایع، معادن و کشاورزی تهران.
- حسن‌پور، امیر (1396)، بر فراز موج نوین کمونیسم، رم، ایتالیا، انتشارات حزب کمونیست ایران (مارکسیست لنینیست مائوئیست).
- ابوزید، نصر حامد (1393)، اصلاح اندیشه اسلامی (تحلیلی تاریخی انتقادی)؛ ترجمه‌ی یاسر میردامادی. آموزشکده آنلاین برای جامعه مدنی ایران، توانا.
- ارکون، محمد (1393)، از اجتهاد به نقد عقل اسلامی؛ ترجمه‌ی مهدی خلجی. آموزشکده آنلاین برای جامعه مدنی ایران، توانا.
- بهار، ملک الشعراء (1357)، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، جلد 1. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- -----، (1363)، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، جلد 2. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- طباطبایی، جواد (1382)، تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا (از نوزایش تا انقلاب فرانسه). تهران: نگاه معاصر.
- -----، (1399)، تاملی درباره‌ی ایران، جلد نخست، دیپاچه ای با نظریه انحطاط ایران. تهران: مینوی خرد.
- -----، (1385)، درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی ایران، ویراسته جدید. تهران: کویر.
- جعفریان، رسول (1382)، جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی-سیاسی ایران سالهای 1320-1357. تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- خسروشاهی، هادی (1375)، فدائیان اسلام: تاریخ، عملکرد، اندیشه از شهید سید مجتبی نواب صفوی. تهران: اطلاعات.

- السن، رابرت (1384)، مسئله گرد و روابط ایران و ترکیه؛ ترجمه‌ی ابراهیم یونسی، تهران: نشر پانید.
- مصطفی امین، نوشیروان (1384)، تاریخ سیاسی کوردها؛ ترجمه‌ی اسماعیل بختیاری، سلیمانیه: انتشارات بنکه ژین.
- کدیور، محسن (1397)، جفای جمهوری اسلامی به احمد مفتی زاده (متفکر نواندیش و مبارز گرد اهل سنت). ویرایش سوم با اصلاحات و اضافات بسیار.
- سینائیان، مسعود؛ الهیات سیاسی: چیستی و حدود یک مساله؛ مجله علمی جاویدان خرد، شماره 40، پاییز و زمستان 1400، صفحات 119-146.
- بهشتی، علیرضا و دیگران، منطق استثنا د ر فلسفه سیاسی کارل اشمیت؛ جستارهای فلسفی، ش 26 پاییز و زمستان 1393 صص 65-102.
- علمی و دیگران، الهیات سیاسی یوهانس پابتیست متز؛ گامی به سوی الهیات یادآوری؛ ادیان و عرفان، سال پنجاه و سوم، ش یکم، بهار و تابستان 1399، صص 101-123.
- طبری، اباصالح تقی زاده؛ طرح الهیات سیاسی و پرسش از سرشت سیاست در دوران مدرن؛ بررسی انتقادی کتاب رساله مفهوم امر سیاسی؛ پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی فصلنامه علمی، سال 32 ش 2، پاییز 1402
- نجف زاده، رضا؛ موعودگرایی در الهیات سیاسی ایرانیان؛ جستارهای سیاسی معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان، 1390 صص 137-163
- منصورنژاد، محمد، تأملی در نگاه دکتر جواد طباطبایی به هویت ایرانی در تعامل با هویت اسلامی و غربی، فصلنامه مطالعات ملی؛ 20، سال پنجم، شماره 4، 1383.
- محمدپور، احمد، ناسیونالیسم فارسی-شیعی: از حلقه برلین تا مطالعات پارس.

- مجله تحلیلی جامعه شناسی-سیاسی، ش 60-59، سال 23، بهار و تابستان 1400/2021.
- سلیمانی، کمال، تاثیر ناسیونالیسم و استعمار بر اسلام گرایی؛ ترجمه بهروژ اسعدی. ژورنال آکادیمیا، ش 85، پاییز 1400، صص 88-117.
- حاجی زاده، جلال 1387، تبارشناسی خاستگاه راهبرد صدور انقلاب اسلامی ایران <https://navideshahed.com/fa/news>.
- روزبهات، هیوا، اولویت گفتمان هویتی در کوردستان؛ بازسازی معنایی تقابل گفتمانی در جوانان روزبهات، مجله تحلیلی جامعه شناسی-سیاسی، شماره 5، سالی سال 21، زمستان 1398.
- صابری، محمد (1393)، مقایسه ی مفهوم امر سیاسی در اندیشه ی هانا آرنست و میشل فوکو؛ پایان نامه ارشد دانشگاه تهران، استاد راهنما: سعید حاجی ناصری؛ استاد مشاور: احمد خالقی.
- ابوبکر، ازی (1393)، نقش مناطق غرب ایران در نهضت ملی شدن نفت مطالعه موردی: مناطق کردنشین، پایان نامه ارشد، دانشگاه تهران، استاد راهنما: داریوش رحمانیان؛ استاد مشاور: حمید احمدی.
- جزائی، محدثه؛ بازخوانی امکان یا امتناع الهیات سیاسی بر اساس نظریه کارل اشمیت، پایان نامه کارشناسی ارشد استاد راهنما، دکتر سید حسین اطهری؛ دانشگاه مشهد؛ بهمن 1393.
- محمدی، ذکراالله و بیطرفان، محمد، انتقال و تحول اندیشه سیاسی فرّ ایزدی از ایران باستان به ایران اسلامی، فصل نامه علمی - تخصصی سخن تاریخ، س 6، ش 16، بهار 1391، صص 3-36.
- تهامی، مرتضی، شاه آرمانی و ارمانشهری؛ جستارهای تاریخی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی دوفصلنامه علمی پژوهشی، سال نهم، شماره اول، بهار و تابستان 1397 .

- زیباکلام، صادق و رستمی، مسعود، تبارشناسی ایدئولوژی ناسیونالیسم باستان گرا و دیگر سازی؛ فصلنامه پژوهش های سیاسی جهان اسلام، سال 8، ش 3، پاییز 1397، صص 209-233.
- امانلو، حسین و احمدوند، شجاع، بازشناسی گفتمانی هویت شاهی در ایران باستان؛ پژوهشهای راهبردی سیاست، سال چهارم، شماره 14، پاییز 1394، شماره پیاپی 44، صص 103-133.
- حقمردی، محمد، سوژه کوردی؛ انقیاد و سیاست رهایی بخش (با نقدی بر کنگره مشاهیر کرد)، مجله پولیتیا، سال 2، ش 3، صص 12-25، سال 1398.
- -----، ناسیونالیسم باستانگرا و دیگری های آن (ناسیونالیسم به مثابه یک رژیم حقیقت)؛ بیرو هزر، ش 8-9، 1397، صص 192-193.
- -----، ناسیونالیسم و دموکراسی در تجربه مدرنیته-ی ایرانی. مجله پولیتیا، سال 1، ش 1، 1397، صص 36-46.
- -----، روایت «دیگری» در گفتمان ناسیونالیسم ایرانی و نسبت آن با دموکراسی. مجله پولیتیا، سال 1، ش 2، 1397، صص 1-14.
- -----، ضرورت تاسیس دیگری در گفتمان هویت کوردی، مجله پولیتیا، سال دوم، ش 4، 1399، صص 4-25.
- ترکمنی آذر، پروین، عدالت و بازتاب آن در تاریخ نوشته های مورخان ایرانی (قرن سوم تا ششم هجری)، جستارهای تاریخی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی سال هشتم، شماره اول، بهار و تابستان 1396، 119-133.
- بستانی، احمد، اندیشه سیاسی ایران شهری در دوره اسلامی، دوفصلنامه علمی پژوهشی «پژوهش سیاست نظری» شماره پانزدهم، بهار و تابستان 1393، صص 121-155.
- حاجی آقایی، آزاد، درآمدی بر رابطه نظر و عمل، روزف، فصلنامه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، سال 2، ش 7 و 6، پاییز و زمستان 1386، صص 67-85.

- شهرام نیا، امیرمسعود، تعامل و تقابل ملیگرایی و اسلامگرایی در ایران پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست، سال دوم، شماره 5، تابستان 1392، صص 197-217.
- قادری، هیرش (1394)؛ پیوند اسلام و عصبیت (ناسیونالیسم) عربی؛ مجموعه مقالات داعش و داعشیسم؛ فصلنامه ادبی، فرهنگی، اجتماعی زیربار.
- اردستانی، علی و یوسف مدد، صدیقه، گفتمان اسلام سیاسی و ظهور هویت زنانه در دوره پهلوی، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره 49، ش 1، بهار 1398، صص 1-20.
- بهروزی لک، غلامرضا، بررسی تحلیل‌های نظری در مطالعات اسلام‌گرایی، علوم سیاسی، سال 18، هفتاد و یکم، پاییز 1394، صص 65-91.
- شریعتی‌مزیانی، سارا و ابراهیم زاده سامان، مکتب قرآن؛ مؤمنانی در نوستالژی «امت» مطالعه موردی کوردها در ایران، فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، 10(3)، 1396، صص 79-99.
- سلیمانی، کمال، تاثیر ناسیونالیسم و استعمار بر اسلامگرایی؛ ترجمه‌ی به روز اسعدی؛ ژورنال ایران آکادیا ش 8، پاییز 1400.
- کوردی، ریناس، سیاست، حلقه واسطه تروریسم و مذهب، مجله تحلیلی جامعه‌شناسی-سیاسی، شماره 54، سالی سال 21، زمستان 1398، صص 124-139.
- ملکی، جاوید، آیا می‌توان به حاکمان سیاسی ایران اعتماد کرد؟. مجله تحلیلی جامعه‌شناسی-سیاسی، ش 62، سال 23، زمستان 1400، صص 196-241.
- محمدپور، احمد، ناسیونالیسم فارسی-شیعی: از حلقه برلین تا مطالعات پارس. مجله تحلیلی جامعه‌شناسی-سیاسی، ش 60-59، سال 23، بهار و تابستان 1400/2021.
- برفروخت، رزگار، روزنامه‌گرد و گفتار ناسیونالیستی سمکو، مجله پولیتیا، سال اول، ش 2، 1397، صص 36-46.

- ملک زاده، حمید و شمسایی، مریم، درباره سیاست در اسلام: مطالعه‌ای غیر دولت بنیاد، سیاست پژوهی اسلامی ایرانی، سال اول، ش3، پاییز 1401، صص 111-138.
- کچویان، حسین و خسروی، جمال، اسلامگرایی در کردستان و چالشهای ناسیونالیسم کردی و واگرایی؛ علل و زمینه ها (نمونه موردی: تطورات گفتمان مکتب قرآن)، فصلنامه راهبرد اجتماعی و فرهنگی، سال اول، شماره سوم، تابستان 1391، صص 39-74.
- آبیاری، مصطفی (1398)، ملیت و ملیگرایی؛ رهیافتی اخلاقی.
- جهانگیری، امید و نوریخس، یونس، سازوکارهای انهدام خاطره، پروژه بر ساخت سوژه ایران مدرن (خوانشی انتقادی- جامعه شناختی از سیاستهای فرهنگی دوران رضاخان در مناطق کُرد)؛ مجله جامعه شناسی ایران، دوره بیست و سوم، شماره 2، تابستان 1، 1401، صص 98-121.
- عباس زاده، یونس، جمهوری کوردستان (1324ش) و تجربه ی عدم تمرکز در ایران معاصر. روزف؛ فصلنامه ی سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، ش2 و 3، تابستان و پاییز 1385، صص 147-167.
- نبز، جمال (2002/1380)، بیری نه-ته-و-ه-پی کوردی (نه بیری قهومیه-تی روزهلای و نه بیری ناسیونالیزمی روژئاواییه. بریتانیا: لندن، 2002. بلاو کراو-ه-ی بنکه ی کوردنامه.
- مه زهر احمد، کهمال (2004/1382)، خباتی رزگاری خوازی کورد و نازر له ئیران؛ تر جمه ی نازاد عبید صالح. هولیر
- موکری، رزگار، مه کته بی قورئان؛ به رانبه ر به گوتاری نه ته وهی له چوارچیوهی ئیسلامی سیاسی هاوچه ر خدا، گوفاریکی شیکارانه وهی کومه لایه تی-سیاسییه ژماره 54 سالی بیست و یه-که-م زستانی 1398.
- حسین، هیمدادی (2002 /1380)، روژنامه نوسی کوردی: سه رده می کوماری

- دیموکراتی کوردستان (1942-1947)، سلیمانی: سهردهم.
- که‌ریمی، عه‌لی (1386/2008)، نیشمان: بلاوکه‌ره‌وه‌ی بیر‌ی کومه‌له‌ی ژ-ک. چاپ سلیمانیه: شقان.
- قرداخ‌ی، عه‌تا (2004)، چه‌مکی ده‌ولت و بزوینه‌ری میژو له کومه‌لگای کوردیدا، چاپ هه‌ولیر.
- خوشحالی، بهزاد (1380)، قاضی محمد و جمهوری در آینه اسناد. همدان
- ----- ، بهزاد، شیخ عزالدین حسینی و کوردستان، <https://behzad-khoshhali.com>
- ----- ، (2017)، عبدالرحمن قاسملو و کوردستان، <https://behzad-khoshhali.com>
- در خصوص مفتی زاده، 1394: <http://eslahe.com>.
- مفتی زاده، احمد، حکومت اسلامی. تدوین شورای مدیریت مکتب قرآن.
- مفتی زاده، احمد، وحدت اسلامی
- کنکاش در زندگی سیاسی مفتی زاده آنچه که هست و آنچه که می نماید. امور تربیتی کوردستان. اردیبهشت 1364.
- روزنامه کیهان 1/12/1357
- روزنامه کوردستان، 1324، ش 1: 4.
- روزنامه گُرد، سال اول، ش 2، 1340.
- روزنامه گُرد، سال اول، ش 3، 1340.
- روزنامه جشن شاهنشاهی، شماره 28، 1350: 5.
- مجله ارمغان، ش 9-10، 1307: 500-501.
- مجله آرمان، شماره 1، 1309: 5.
- باختر امروز، 1332: 7
- روزنامه آینده ایران، ش 17، 1313: 4.

- مجله آرمان، شماره دو، 1309: 43.

-Carl Schmitt, *Political Thology: Four Chapter on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab, The MIT Press, Cambridge, Massachusets, and London, England, 1985.

- Schmitt, Carl (1996) *The Concept of the Political*, translated by George Schwab, The University of Chsago Press.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich(2001), *The Philosophy of History*;Canada.

- Ali Ezzatyar, *The Last Mufti of Iranian Kurdistan- Ethnic and Religious Implacations in the Greater Middle East*, New York: Palgrave Makmillan,2016.xv+ 246pp.

