

سوبژکتیویته ی کوردی و دموکراسیخواهی در سایه عقل سیاسی ایرانی
یک واکاوی انتقادی

نویسندگان: حسام الدین (هیوا) خاکپور
تورج محمدی



اثر: ماکس ارنسپر

چکیده

یکی از موضوعاتی که تاکنون کمتر مورد نقد و واکاوی قرار گرفته و همچون بتی در ذهن و ضمیر بسیاری از روشنفکران، سیاستمداران و به‌طور کلی در سوپرکتیویته ملل فرودست، به‌ویژه سوژه کورد، تثبیت و تقدیس شده است، مسئله دموکراسی و فرآیند دموکراتیزاسیون به‌عنوان راهی برای احقاق حقوق این ملل در برابر سیستم‌های فرادست است. نوشتار حاضر می‌کوشد با اتکا به روش توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از مفاهیم نظری گوناگون، همچون نقد ایدئولوژی، واکاوی دموس در دموکراسی، ایده هژمونی، قدرت شبان/رمه‌ای، دیگری بزرگ و ژئوفلسفه، امکان‌پذیری یا امتناع دموکراسی را در عقل سیاسی ایرانی مورد بررسی قرار دهد. در این میان، متافیزیک ایرانی، به‌مثابه یکی از بنیادی‌ترین ساختارهای معرفتی-سیاسی، در بستر تاریخ خود همواره بر مرکزیت، تمامیت و وحدت تأکید ورزیده و در برابر تکثر و تفاوت، سیاست‌پرد و حاشیه‌رانی را اتخاذ کرده است. این متافیزیک که در اشکال مختلفی همچون حکمت خسروانی، عرفان و ایدئولوژی‌های ملی‌گرایانه بازتولید شده است، بستری فراهم ساخته که در آن، سوژه کوردی نه‌تنها از ابتدایی‌ترین حقوق خود همچون حق تعیین سرنوشت محروم می‌شود، بلکه همواره در سایه دیگری بزرگ و ناظر آرمانی ابقا و انکار می‌شود. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که در نظم گفتمانی کنونی، که محصول برساخت عقل سیاسی ایرانی است، دموکراسی نه راهی برای رهایی فرودستان، بلکه ابزاری برای بازتولید فرادستی و استمرار وضعیت انقیاد است. از این رو، نویسندگان این جستار بر این باورند که راه حل مسئله ملل فرودست، به‌ویژه کوردها در ایران، نه در استمرار دموکراسی‌خواهی، بلکه در عبور از این پارادایم و ورود به مرحله‌ای نوین از مطالبه‌گری نهفته است. در این راستا، این نوشتار با طرح

مفهوم «کوردستان اندیشی» از این گذار با عنوان «گذار از دموکراسی خواهی به سروری خواهی» یاد می‌کند و بر آن است که تنها از رهگذر بازاندیشی در جایگاه سوژه کوردی و گسست از مناسبات تاریخی سلطه و انقیاد، می‌توان چشم‌اندازی نوین برای رهایی و بازتعریف هستی سیاسی و سوژگی فراهم ساخت.

واژگان کلیدی: عقل سیاسی ایرانی، متافیزیک ایرانی، دموکراسی خواهی، سوژه کوردی، حق تعیین سرنوشت، کوردستان اندیشی

مقدمه و بیان مسئله

به‌طور کلی، انسان کورد نه‌تنها در دوران مدرن، بلکه در عصر عربی-اسلامی نیز در موقعیتی فرودست از نظر سیاسی قرار داشته است؛ به‌گونه‌ای که زیست-جهان و اندیشه‌ی او همواره تحت تأثیر منطقی نابرابر قبض و بسط یافته است. این نابرابری و نامتوازنی، بیش از پیش توسط عقل و فرهنگ سلطه‌خواه-دیگری فرادست-تشدید شده است؛ فرهنگی که ماهیت آن بر تحقیر، طرد ادغامی، آسیمیلیسیون پیشامدرن و به حاشیه‌راندن و... استوار بوده است. برای نمونه، در همان فرهنگ عربی-اسلامی، به انسان کورد نه با رویکردی مبتنی بر گفت‌وگویی برابر، بلکه از منظری نژادپرستانه و فاشیستی نگریسته می‌شد: لا تحذر الحية والعقربا / و احذر الكوردی اذا استعربا: نپرهیز از مار و عقرب / اما از انسان کورد عربی شده بپرهیز. یعنی حتی از انسان کورد آسمیله شده هم حذر می‌کردند (نهبه‌ز، ۱۹۹۷: ۱۲). در این میان اما لحظه‌ی ورود انسان کورد به دوران مدرن و تغییر و تحولات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی که در پیرامون زیست-جهان وی تکوین یافته است، بویژه سیر تحول اندیشگانی

وی، کمتر مورد واریسی قرار گرفته است. به اجمال و با یک استقرای کلی می‌توان دو لحظه‌ی اندیشگانی را در دوران مدرن ترسیم کرد: «لحظه‌ی اول» لحظه‌ی پیش از قدرت تام و تمام یافته‌ی دولت‌های مسلط بر کوردستان است که عمده‌ی مدرنیست‌ها و روشنفکران کورد از حیث اندیشه‌ی سیاسی، مایل به سروری سیاسی انسان کورد و دموس کورد (بخوانید ملت کورد) بر خاک کوردستان بودند. آثار روشنفکران اولیه‌ی کورد بویژه نمایندگان «مکتب روشنگری کوردی: قوتابخانه‌ی تهنویر» امثال حاجی قادر کویی، قانع، پیرمیرد، فایق بی‌کس، ملا کویی، احمدمختار جاف و... دال بر این مدعاست (خاکپور، ۲۰۲۴). اما «لحظه‌ی دوم» اندیشگانی با تغییر ژئوپولیتیک و قدرت‌گیری دولت-ملت‌های مسلط بر کوردستان و تحدید مرزها و تشدید کنترل و سرکوب و ت و دستیابی‌شان به ابزارهای مدرن و تکنولوژی‌های نوین، گسترانیدن آموزش و پرورش، میدیای عمومی و... به طور کلی تجربه‌ی مدرنیته‌ی آمرانه و تحکمی همراه بود که به انکار و به حاشیه‌رانی ملل فرودست بویژه کوردها انجامید. لحظه‌ی دوم که محصول منازعات قوای مختلف است، لحظه‌ی رخنمایی عبور از «سروریخواهی به دموکراسی‌خواهی» بود. این لحظه که انگار بیشتر از آنکه یک انتخاب باشد یک اجبار سیاسی بود، سیستم اندیشگانی انسان کورد را تا حد زیادی تغییر داد و اندک اندک، خود را به عنوان «دموس»، جزء مردم دولت-ملت‌های حاکم تعریف کرد. ورود اندیشه‌های مارکسیستی به کوردستان این شیفت پارادایم از سروریخواهی و اتحاد ملی را به گفتمان دموکراسی‌خواهی و برادری خلق‌ها تشدید کرده است (قه‌رداخی، ۲۰۰۷، به‌رگی ۱: ۷-۸). بنابراین گفتمان دموکراسی-خواهی و دموکراتیزه کردن دولت-ملت‌های حاکم، در تاریخ معاصر کوردستان قدمتی بیش

از هفتاد سال یافته است، به‌گونه‌ای که همچون «بتی ذهنی» تثبیت و تقدیس شده است. «بت دموکراسی» کمتر مورد واکاوی و نقد قرار گرفته و شرایط امکان تولید این نظم معرفتی مسلط بر بدن انسان کورد و نیز مسئله‌ی امتناع دموکراسی و دموکراتیزه‌شدن دولت-ملت‌های فرادست مورد سنجش علمی-انتقادی واقع نشده است^۱. این غفلت را می‌توان در نسبت با عقل سیاسی ایرانی و متافیزیک آن بررسی کرد؛ عقلانیتی که نه‌تنها امکان‌های بدیل را نادیده می‌گیرد، بلکه با تولید و بازتولید چارچوب‌های خاص خود از دموکراسی، آن را به ابزاری برای تثبیت نظم سلطه بدل می‌سازد. در چنین بستری، دموکراسی نه به‌عنوان یک امکان رهایی‌بخش، بلکه به‌مثابه راهبردی برای مدیریت و مهار سوژه‌ی کوردی عمل می‌کند؛ راهبردی که در چارچوب منطق متافیزیکی حاکم، هرگونه تخطی از نظم مسلط را ناممکن می‌سازد.

مفروضی که این نوشتار درصدد واری و اثبات آن است برشمردن مستدل کاستی‌ها و موانع ذهنی و عینی دال بر امتناع دموکراسی و دموکراتیزه‌شدن دولت-ملت‌های فرادست است. از اینرو دموکراسی-خواهی کوردها، بویژه در ایران که تمرکز این مطالعه بر آن است، با حضور متافیزیک سفت و سخت ذهن ایرانی، نه راهی به رهایی بلکه بازتولید سوژه‌ی منقاد و به حاشیه رفته است. بنابراین برآمد این نوشتار از سپهر اندیشگانی «بازگشت به سروریخواهی» و «بازگشت سروریخواهی» در فورماسیون مفهومی نو به نام «کوردستان اندیشی» سخن به میان آورده می‌شود. لیکن تمامی این مباحث تمهیدات نظری متناسبی می‌طلبد که در ادامه به آنها پرداخته خواهد شد.

۱- سیروان ریناس در مقاله‌ی «دموکراتیزه کردن دموکراسی» از نگاه ملت‌های بی دولت، تا حدی به این بحث پرداخته و آن را مورد واکاوی قرار داده است (ریناس، ۲۰۱۸، نشریه پولاتیا).

• ایضاح مفاهیم بنیادین

۱- عقل سیاسی ایرانی^۱

عقل سیاسی ایرانی به تصویر کلی‌ای اشاره دارد که در ساحت‌های مختلف فرهنگ، سیاست، جامعه و ذهنیت فردی بازتاب می‌یابد. این مفهوم تنها به حوزه‌ی حکمرانی یا نهاد دولت محدود نمی‌شود، بلکه دولت را می‌توان به‌عنوان نمود نهادی و تجلی بیرونی این عقلانیت کلان در نظر گرفت. به‌عبارت‌دیگر، عقل سیاسی ایرانی نوعی الگوی اندیشگی و نظام معنایی فراگیر است که شیوه‌ی درک، تحلیل و مواجهه‌ی جامعه‌ی ایرانی با مفاهیم قدرت، مشروعیت، حاکمیت و نظم را تعیین می‌کند. این عقلانیت از طریق گفتمان‌های مسلط تاریخی و معاصر بازتولید شده و درونی‌ترین لایه‌های زیست اجتماعی را شکل داده است. در این چارچوب، نه‌تنها نهادهای حکومتی، بلکه ساختارهای فرهنگی، زبانی و معرفتی نیز در تولید و تثبیت این منطق سیاسی نقش دارند.

۲- متافیزیک ایرانی^۲

متافیزیک ایرانی مجموعه‌ای از نگرش‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و الهیاتی است که در طول تاریخ ایران شکل گرفته و پیوندی عمیق با اسطوره، دین، فلسفه و سیاست دارد. این متافیزیک، بر پایه دوگانه‌انگاری زرتشتی، حکمت خسروانی، عرفان وحدت وجودی و مفهوم زمان کیهانی بنا شده است و در آن، رابطه میان قدرت، قدسیت، و حقیقت همواره بازتولید شده است. در دوران مدرن، این نظام فکری

۱ - Iranian Political Reason

۲ - Iranian Metaphysics

با گفتمان‌هایی چون ناسیونالیسم، مدرنیته و ایدئولوژی‌های سیاسی در تعامل بوده، اما همچنان در شکل‌دهی به اندیشه ایرانی نقش کلیدی دارد.

۳ - سیاست دموکراتیک فرادستان^۱

سیاست دموکراتیک فرادستان^۲ در این نوشتار به مدلی از حکمرانی اشاره دارد که در آن، دموکراسی نه به‌عنوان سازوکاری برای مشارکت عمومی و شناسایی تکرر سیاسی، بلکه به‌مثابه‌ی ابزاری برای بازتولید یک کلیت پیشینی و استعلایی عمل می‌کند. مبنای این شکل از دموکراسی، پیش‌فرض‌گرفتن «ایران» به‌عنوان چارچوب تعریف امر سیاسی است،

۱ - Democratic Politics of the Dominant

۲ - عباس ولی در کتاب «کوردها و دولت در ایران: شکلگیری هویت ملی کوردی در روزگلات»، در فصل پایانی آن (مسئله کورد و خرد سیاسی دولت) با پرداختن به ابعاد مختلف مسئله کورد در ایران، به تحلیل تعاملات تاریخی و اجتماعی کوردها با دولت مرکزی پرداخته است. در اینجا به شکل کلی و جامع تفاوت نوشتار پیش رو را با رویکرد عباس ولی بیان می‌شود. این نوشتار، برخلاف عباس ولی که سرکوب کوردها را در چارچوب دولت مدرن ایران تحلیل می‌کند، این سرکوب را نه تنها در سطح سازوکارهای دولتی، بلکه در یک بستر متفاوتی که از عقلانیت ایرانی (پیشامدرن و مدرن) نشأت می‌گیرد، مورد بررسی قرار می‌دهد. عباس ولی دولت را عامل اصلی سرکوب می‌داند، اما این نوشتار معتقد است که مشکل در سطحی عمیق‌تر، یعنی در ذهنیت و فرهنگ ایرانی نهفته است. این نوشتار خود مفهوم دموکراسی را نه یک راه‌حل‌رهای بخش، بلکه بخشی از نظمی می‌داند که هر پروژه‌ی سیاسی را درون مدار بازتولید قدرت ایرانی نگه می‌دارد. هرگونه پروژه‌ی دموکراتیک که مفهوم «ایران» را به‌عنوان یک دال مرکزی بپذیرد، در نهایت از امکان‌های رهایی تهی می‌شود. برخلاف ولی که ظهور نظم سرکوبگر را به دوران مدرن محدود می‌کند، این نوشتار سرکوب کوردها را در امتداد یک منطق متفاوتی دیرینه می‌بیند که در طول تاریخ ایران با اشکال مختلف تداوم داشته است (و دولت مدرن صرفاً نمودی از آن نظام فکری است). این نگاه هرگونه «نقطه‌ی آغاز» را در تحلیل تاریخ به چالش می‌کشد. در این نگاه، ایده‌ی «نقطه‌ی آغاز» به عصر مدرن یک ابزار متفاوتی برای تقلیل تاریخی سرکوب و تغییر میدان مبارزه است. این جستار بر آن است نفی و سرکوب سوژه کوردی نه تنها در سطح سیاست سرکوبگرانه دولت، بلکه در سطح نمادین و معرفت‌شناختی نیز رخ می‌دهد. این نوشتار نشان می‌دهد که حتی در روایت‌های ظاهراً بی‌طرف یا اصلاح‌طلب ایرانی، همچنان نوعی متفاوتی استیلاگر حضور دارد که هرگونه سوژگی مستقل را ناممکن می‌سازد. در اینجا، سرکوب نه فقط به شکل «حذف فیزیکی» بلکه به شکل «حذف از دستگاه معنایی» نیز تحلیل می‌شود. درحالی‌که عباس ولی به امکان شنیده شدن سوژه‌ی کوردی در ایران دموکراتیک امید بسته و قدرت‌یابی سوژه را شرط امکان این شنیده شدن می‌داند، این نوشتار بر آن است که چنین فرضی از اساس درون همان منطق استیلاگر تعریف می‌شود که کوردها را، حتی در مقام دیده‌شده، همچنان در مقام ابژه نگاه می‌دارد. از این رو، نه تنها تحقق دموکراسی در چارچوب دولت-ملت ایرانی را ناممکن می‌داند، بلکه اساساً مفروض‌گرفتن «ایران» را به‌مثابه‌ی یک دال خودبسنده، به چالش می‌کشد. درنتیجه، گذار از دموکراسی خواهی به سروری خواهی، از نظر معرفت‌شناختی، امر سیاسی را در جهت بازسازی قدرت و هویت جمعی می‌بیند، که این موضوع با جستار عباس ولی در باب پیش فرض گرفتن مفهوم «ایران» (به شکل خودآگاه و ناخودآگاه) در تناقض است چراکه نوشتار پیش رو بازسازی هویت جمعی کوردی را در چارچوب دموکراسی در ایران را ممتنع می‌داند. با این حال، نوشتار پیش رو در عین تناقضات معرفت‌شناختی، در نقاطی همچون منطق سیاست فارسی/شیعه‌گرایی ایرانی در قبال کوردها، با جستار عباس ولی و کارهای مشترک احمد محمدپور و کمال سلیمانی هم‌راستا است.

به‌گونه‌ای که هرگونه بازاندیشی در باب حق حاکمیت، مشارکت سیاسی، یا تعیین سرنوشت، تنها در محدوده‌ی این دال مرکزی معنا می‌یابد. در این ساختار، هرگونه مطالبه‌ی حق تعیین سرنوشت دیگر ملت‌ها، نه صرفاً به‌عنوان یک امر غیرقانونی، بلکه به‌مثابه‌ی امری ناممکن و متناقض با اصل مشروعیت سیاسی تلقی می‌شود. این بدان معناست که سیاست دموکراتیک فرادستان، در سطح هستی‌شناختی و گفتمانی، تفاوت‌های ملی و اتنیکی را درون نظم دولت-ملت حل کرده و امکان سوژگی مستقل را از آن‌ها سلب می‌کند. در چنین منطقی، دموکراسی نه ابزاری برای بازتعریف مناسبات قدرت، بلکه مکانیسمی برای تثبیت نظم از پیش‌موجود حاکم است که از رهگذر آن، فرادال ایرانی همچنان به‌عنوان مرجعیت انحصاری تعریف امر سیاسی باقی می‌ماند. در ادامه، به‌طور مفصل به‌تحلیل و تشریح این موضوع خواهیم پرداخت.

۴- الاهیات سیاسی و متافیزیک قدرت^۱

الاهیات سیاسی در این نوشتار به پیوند میان امر سیاسی و مفاهیم استعلایی اشاره دارد که در آن، حاکمیت نه صرفاً به‌عنوان یک سازوکار حکمرانی، بلکه به‌مثابه‌ی یک اصل متافیزیکی و قدسی بازنمایی می‌شود. این مفهوم، نشان می‌دهد که چگونه دولت-ملت ایرانی، مشروعیت خود را نه از قرارداد اجتماعی، بلکه از نظمی پیشینی و فراتاریخی کسب کرده است که در آن، تمامیت ارضی و وحدت ملی، همچون ارزش‌هایی مقدس و غیرقابل‌چالش تصویر می‌شوند. در این چارچوب، متافیزیک قدرت بر مکانیسمی دلالت دارد که در آن، نظم سیاسی نه به‌عنوان یک

^۱ - Political Theology and the Metaphysics of Power

ساختار اجتماعی متغیر، بلکه همچون یک امر استعلایی و غیرقابل مذاکره بازتولید می‌شود. این متافیزیک، دولت را در مقام یک سوژه‌ی نامیرا و قدسی تثبیت کرده و امکان هرگونه بازتعریف سیاسی را ناممکن می‌سازد. در نتیجه، حق تعیین سرنوشت سوژه‌های پیرامونی نه فقط به‌عنوان یک مطالبه‌ی حقوقی، بلکه به‌مثابه‌ی تعرضی علیه یک کلیت مقدس طرد و سرکوب می‌شود. بنابراین، الاهیات سیاسی و متافیزیک قدرت در عقل سیاسی ایرانی، دو سازوکار مکمل‌اند که از رهگذر قدسی‌سازی دولت و استعلایی‌سازی حاکمیت، مرزهای مشروعیت سیاسی را به‌گونه‌ای تعیین می‌کنند که هرگونه امکان استقلال یا بازاندیشی در مناسبات سیاسی را پیشاپیش به محاق می‌برند.

۵- سوبرکتیویته‌ی کوردی^۱

سوبرکتیویته‌ی کوردی در این نوشتار به موقعیت جهان ذهن و عین سوژه‌ای اشاره دارد که در نظم گفتمانی-سیاسی دولت-ملت ایرانی در وضعیت تعلیق، انقیاد و طرد ساختاری قرار گرفته است. این موقعیت نه صرفاً پیامد ترتیبات حقوقی، بلکه حاصل یک مکانیزم متافیزیکی و زیست‌سیاسی است که در آن، مفهوم مرکزی «ایران» به‌عنوان مرجع انحصاری مشروعیت، امکان تعریف مستقل سوژه‌ی کوردی را پیشاپیش ناممکن می‌سازد.

• کندوکاوی در باب دموکراسی

دموکراسی، به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم فلسفه‌ی سیاسی، همواره در تعارض میان آرمان‌های نظری و محدودیت‌های عملی بازتعریف

^۱ - Subjectivity of the Kurdish

شده است. در نگاه نخست، آن‌گونه که کوهن بیان می‌کند، دموکراسی به‌سادگی «حکومت به وسیله‌ی مردم»^۱ تلقی می‌شود (کوهن، ۱۳۷۳: ۲۸)، اما این تعریف ظاهراً جامع، در طول تاریخ با تفاسیری انحصاری همراه بوده است. یکی از پرسش‌های اساسی در این زمینه، مرزبندی و تعیین مفهومی «مردم» و میزان شمول آن در ساختارهای سیاسی است. آن‌چنان‌که بیتهام نشان می‌دهد، در بسیاری از نظام‌های سیاسی کلاسیک، زنان و بردگان، به‌عنوان گروه‌هایی که از منظر گفتمان مسلط، فروتر از شهروندان مرد محسوب می‌شدند، به‌طور نظام‌مند از فرآیند مشارکت سیاسی کنار گذاشته شده‌اند (beetham, 2005: 3). این تضاد، که میان ادعای حاکمیت مردمی و طرد ساختاری بخش‌هایی از همین مردم قرار دارد، نشان‌دهنده‌ی یکی از تناقضات اساسی دموکراسی است که همواره در ساحت نظر و عمل تکرار شده است. از این‌رو، بررسی تاریخی و مفهومی دموکراسی نه‌تنها برای فهم دقیق‌تر این ایده‌ی سیاسی ضروری است، بلکه امکان نقد و بازخوانی آن را در بسترهای اجتماعی و معاصر فراهم می‌آورد. این بازخوانی انتقادی، پرسش‌های کلیدی درباره‌ی معیارهای شهروندی، مرزهای مشارکت و ماهیت واقعی برابری سیاسی را مطرح کرده و نشان می‌دهد که دموکراسی، به‌رغم ادعای جهان‌شمولی، در بسیاری از دوره‌های تاریخی، همچنان بر پایه‌ی طرد، تبعیض و ساختارهای قدرت نابرابر عمل کرده است. در این زمینه، یونانی‌ها دموکراسی را باید نخست در چارچوب مناسباتش با دو نظام دیگر، یعنی حکومت استبدادی و حکومت اشراف تعریف می‌کردند. با این حال، دموکراسی سه شرط دارد: برابری در مقابل قانون (ایزونومی)^۲،

۱ - Government by the people

۲ - Isonomy

حق برابر در امر نیل به کلیه مناصب (ایزوتیمی)^۱ و آزادی بیان (ایزوگوری)^۲ (دوبنوا، ۱۳۷۸: ۲۸). این معیارها، که اساس دموکراسی کلاسیک را شکل می‌دهند، خود نشان‌دهنده‌ی برداشت خاصی از مشارکت سیاسی و مرزهای آن در این سیستم‌ها هستند. با این حال، انواع مختلف دموکراسی در طول تاریخ توسعه یافته‌اند که هرکدام بر اساس هدف‌ها، ساختارهای حکومتی و ایدئولوژی‌های خاص خود تعریف شده‌اند. به‌طور مثال، اینکه اساس دموکراسی، نمایندگی مردم از حوزه‌های جغرافیایی باشد و یا از گروه‌بندی‌های قومی مذهبی باشد و یا اینکه بر اساس حکومت اکثریت باشد و یا حکومت قانون و همچنین در ترکیب ایدئولوژی‌های دیگر با دموکراسی، اشکال خاصی از دموکراسی ایجاد شده است. دموکراسی کلاسیک آتنی، حمایتی و تکاملی، دموکراسی رقابتی نخبه‌گرا، تکثرگرایی و قانونی (held, 1987: 5-7). دموکراسی مشارکتی (در مفهوم رسویی)، دموکراسی مستقیم و مبتنی بر نمایندگی، دموکراسی لیبرال، دموکراسی اجتماعی (دموکراسی صنعتی و دموکراسی صنفی)، همچنین ترکیبی از ایدئولوژی‌های دیگر مثلاً سوسیالیسم یا مسیحیت، و یا مبتنی بر نمایندگی گروه‌های قومی و مذهبی و انجمنی، اشکال مختلفی از دموکراسی هستند (بشیریه، ۱۳۸۱: ۱۷۶-۱۷۵). این تنوع، از یک‌سو نشان‌دهنده‌ی تکامل و پیچیدگی مفهومی دموکراسی است و از سوی دیگر، بر چالش‌های مستمر در تعیین مرزهای مشارکت دموکراتیک و شمول گروه‌های مختلف اجتماعی تأکید دارد. از همین روی می‌توان لیستی از مواردی را که در پنج دهه گذشته مردم آنها را دموکراسی

۱ - Izotimi

۲ - Isogory

نامیده اند، بیان نمود. به تعبیری دیگر، حاکمیت مردم، حاکمیت نمایندگان مردم، حاکمیت حزب مردم، رفاه مردم، حاکمیت اکثریت^۱، دیکتاتوری طبقه کارگر، حداکثر مشارکت سیاسی، رقابت نخبگان برای کسب آراء مردم، تكثر احزاب، کثرت گرایي سياسي و اجتماعي، حقوق برابر شهروندی، آزادی‌های سیاسی و مدنی، جامعه آزاد یا باز، جامعه مدنی، اقتصاد بازار آزاد، آنچه در آمریکا و انگلستان انجام می‌گیرد، پایان تاریخ، و هر آنچه خوب و زیباست. با این وجود، ساده‌ترین تعریفی که می‌توان از دموکراسی داشت، عبارت است از روشی برای تصمیم‌گیری در هر گروه، انجمن یا جامعه‌ای که به موجب آن تمامی اعضاء از حق برابر در بیان نظرات خود و مورد توجه قرار گرفتن برخوردار باشند (beetham, 1-2: 2005). به لحاظ تاریخی همه‌ی دموکراسی‌ها یک درون بسته را نمایان کرده‌اند. خواه بردگان، بومیان، زنان، فقیران، نژادهای خاص، قومیت‌های خاص، یا دین‌های خاص، یا ساکنان غیر قانونی و بیگانه. و همواره یک بیرونی بر سازنده‌ی معرف دموکراسی‌ها نیز هست (براون، ۱۳۹۵: ۸۶). به اعتباری، به این علت نیست که آنان برده‌اند، به این علت است که اینان شهروند نیستند (دوبنوا، ۱۳۷۸: ۳۰). از سوی دیگر، در یک دوره‌ای، خود واژه‌ی Demokratia را هواداران حکومت نخبگان و اشرافی با هدفی طعنه‌آمیز و تحقیر جعل کرده‌اند که: دموکراسی را به عنوان حکومت دموها در معنای اجتماعی‌اش یعنی طبقات پایین‌تر یا تهی‌دستان تعریف می‌کردند (میک سینزود به نقل از حبیبی، ۱۳۹۲: ۵۱). با وجود این محدودیت جدی، آتن باستان و متحدان دموکراتیک آن در شهرهای سرتاسر دریای اژه، دو ویژگی کلیدی از خود به نمایش

۱ - Majority Rule

گذاشتند که تا امروز الهام بخش طرفداران دموکراسی بوده است؛ اولین آنها معرفی نمونه ای کارآمد از مجلسی مردمی بود که در آن شهروندان عادی می توانستند شخصا به بحث و تصمیم گیری درباره قوانین و سیاست‌های مربوط به جامعه خود، از جمله موضوعاتی همچون جنگ و صلح، پردازند؛ رویه دموکراتیک آنها چرخش دوره‌ای شهروندان بود که به قید قرعه برای خدمت در یک نهاد اجرایی یا یک شورا و یا همکاری به عنوان عضو هیئات منصفه در یک دادگاه انتخاب می شدند. دومین خصلت مثال زدنی دموکراسی آتنی، دفاع قوی حامیان آن از این اصل بود که شهروندان فقیر نیز مانند ثروتمندان از صلاحیت مشورت و رای دادن در موضوعات مربوط به سیاست عمومی برخوردار هستند (beetham, 3-5: 2005). اما هیچ استدلال قانع کننده‌ای نمی تواند مطرح شود که دموکراسی ذاتاً نمایندگی، قانون اساسی، مشورت، مشارکت، بازار آزاد حقوق، کلیت جهانشمول، یا حتی برابری را در پی می آورد این واژه حامل یک دعوای صرفاً و مطلقاً سیاسی است که مردم برای خودشان حکم می رانند که کل به عوض یک جزء یا یک دیگری به لحاظ سیاسی حاکم است. از این جهت دموکراسی یک اصل ناتمام است (براون، ۱۳۹۵: ۷۷). براین اساس، مفاهیمی چون، قدرت، اجبار، آزادی، حق، عدالت، برابری، همبستگی، نمایندگی و تعریف‌های اساسی دیگر مربوط به نظریه دموکراسی، همگی با در نظر داشتن «جایگاه تاریخی حکومت ملی»^۱ تکامل یافته اند (مولر، ۱۳۸۴: ۲۹). به زبان بدیویی، مسئله دموکراسی از دو بخش تشکیل یافته. بخش اول، شکل دولت است. یعنی همان تعریف کلاسیک است. یعنی حکومت هایی هستند که باید بگوید کدام

۱ - Historical Position of National Government

دموکراتیک‌اند و کدام استبدادی و قس علی‌هذا. بخش دوم، دموکراسی به واقع در درون سیاست، در ساحت عمل، است؛ یعنی به منزله‌ی تعینی درون ماندگار از جنبش و تکاپوی جمعی^۱ (بدیو، ۱۳۸۹: ۴۷۸-۴۷۷).

با این وجود، اگر ابتدا مفهوم «مردم» را درست تعریف نکنیم، مفهوم «حاکمیت مردمی»^۲ (ملی) خیلی به کار نمی‌آید و مشکلی را حل نمی‌کند. حتی اگر تعریفی هم از «مردم» ارائه شود، باز هم حاکمیت مردمی با سایر ایده‌هایی که هاری بران^۳ مطرح می‌کند، یعنی آزادی فردی، همخوان و سازگار نیست (تسون، ۱۳۹۲: ۲۹۷). با این سیاق، میل در رساله‌ی حکومت انتخابی به موضوع دفاع از فرد و اهمیت زنده نگهداشتن حقیقت از راه توجه به خواسته‌های اقلیت^۴ باز می‌گردد. و بیان می‌دارد که ابتکار و ابداع همه چیزهای خردمندانه و اصیل، از افراد و عموماً در ابتدا از یک فرد، ناشی می‌شود (لنکستر، ۱۳۸۳: ۱۲۸۷).

لذا فردیت همان تکامل شخصیت است و تنها به وسیله‌ی تکامل فردیت است که می‌توانیم انسان‌های کامل داشته باشیم (میل، ۱۴۰۰: ۱۱۸).

از این نظر، دموکراسی در مقام یک نظام سیاسی، همواره در تنشی درون‌ماندگار میان ایجاب سوژگی (فاعل شناسا) و قیود نهادی، میان وعده‌ی آزادی و الزامات ساختاری، و میان افق‌های نامحدود رهایی و محدوده‌های برساننده‌ی اقتدار قرار داشته است. اما اگر این بحران را در نسبت با وضعیت کوردها در ایران بازخوانی کنیم، پرسش به‌مراتب پیچیده‌تر می‌شود: آیا بحران دموکراسی در این بافتار، صرفاً انعکاس

۱ - Collective Movement and Struggle

۲ - Popular Sovereignty

۳ - Hary Beran

۴ - Demands of the Minority

یک گسست عام در مدرنیته‌ی سیاسی است، یا آنکه صورت‌بندی‌ای خاص دارد که در نسبت با سازوکارهای انقیاد^۱، متافیزیک قدرت^۲، و مکانیزم‌های بازنمایی تاریخی دولت بازتولید شده است؟ در این چارچوب، تمایز میان دو سطح بحران ضروری می‌شود: نخست، بحرانی که درون ذات دموکراسی نهفته است—بحرانی که ناشی از شکاف میان ایجاب‌های سوژگی و ضرورت‌های انتظام‌بخش است—و دوم، بحرانی که از خاص‌بودگی‌های یک میدان قدرت تاریخی و سازوکارهای انضمامی سلطه نشأت می‌گیرد. وضعیت ایران و به‌ویژه جایگاه کوردها را می‌توان درون این سطح دوم تحلیل کرد: جایی که دموکراسی نه تنها به‌مثابه‌ی یک امکان به تعویق افتاده، بلکه بالعکس به‌مثابه‌ی یک «امتناع ساختاری»^۳ ظهور می‌یابد. در اینجا، مسأله نه صرفاً غیاب نهادهای دموکراتیک^۴، بلکه امکان‌ناپذیری خود ایده‌ی دموکراسی^۵ در نسبت با سوژکتیویته‌ی پیرامونی^۶ (مردم کورد) است.

اما باید در اینجا پرسید منظور از «مردم» کیست؟ مفهوم «مردم» در ایران، در سطحی فراتر از یک برساخت گفتمانی، در نهایت در دل یک نظام متافیزیکی و استعلایی قرار دارد که در آن، «مردم ایران» نه به‌عنوان یک واقعیت اجتماعی یا تاریخی، بلکه به‌مثابه‌ی تجلی یک امر از پیش مفروض و متعالی تکوینی خود را می‌آشکار می‌کند. این امر استعلایی، خود

۱ - Mechanisms of Subjugation

۲ - Metaphysics of Power

۳ - Structural impossibility

۴ - Absence of democratic institutions

۵ - The impossibility of the very idea of democracy

۶ - Peripheral Subjectivity

را در بستر گفتمان‌های حاکم بازنمایی می‌کند، گفتمان‌هایی که برای مشروعیت‌بخشی به خود، به سرمنشأیی متافیزیکی و نامتغیر- که همان «ایران» است- ارجاع می‌دهند و در این فرایند، حقیقتی را تحمیل می‌کنند که خود را به‌عنوان اصل قطعی و بی‌چون و چرا بر ساخته می‌سازد. در این ساختار، «ایران» به‌عنوان کلیتی استعلایی و تجریدی خود را به‌طور متناقض‌نما، هم از طریق اتحاد و هم از طریق طرد و حذف مرزبندی‌ها، به وجود می‌آورد. در واقع، «همچنانکه در صدد حفظ ایران می‌باشد، با آفرینش یک غیر ناپیدا در صدد تاختن به عده و گروهی است که در صدد فریب دادن «مردم ایران» و ضربه زدن به منافع آن می‌باشند» (حاج‌آقایی، ۱۳۸۵: ۲۲۰). اما در مقابل این کلیت استعلایی، مردم کورد از حیث هستی‌شناختی در وضعیتی کاملاً متفاوت قرار دارند. «کوردبودگی»^۱ نه تنها تفاوتی اجتماعی یا سیاسی، بلکه به‌عنوان گسستی در ذات خود از این کلیت استعلایی و متافیزیکی فهم می‌شود. این گسست، در سطحی ژرف‌تر از هر تفاوت ظاهری یا تاریخی، ماهیت دیگری از «مردم» را می‌آفریند که در برابر کلیت استعلایی ایران ایستاده است. مردم کورد در این چارچوب، نه فقط درون ساختار وجودی ایران نمی‌گنجند، بلکه ذاتاً از آن منفصل می‌یابند. در این حالت، «مردم کورد» به‌عنوان سوژه‌ای غیر قابل تحقق در برابر مردم ایران قرار می‌گیرند، به‌این معنا که نه تنها در سطح

۱- منظور از هویت کوردی احساس، ایده و اظهار تعلق به موجود جمعی است که «کورد» نامیده می‌شود. این تعریف گرچه وابستگی به خاندان، قبیله روستا، شهر، منطقه، ناحیه یا گویش را کنار نمی‌گذارد، از آنها فرامی‌گذارد. در حقیقت این واحدهای خاص و «کوچک‌تر»، هویتی عام و «بزرگ‌تر»، یعنی «کوردبودگی» را فرض می‌گیرند. کوردبودگی امروز از گروهی از هویت‌های زبانی، سیاسی، فرهنگی، سرزمینی- و برای برخی از کوردهای قرن بیستم، نژادی - تشکیل شده است (حسن‌پور در ولی و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۴۵). اما کوردبودگی در معرفت‌شناسی کوردی هنوز توان یکتایی و وحدت سیاسی پیدا نکرده است؛ منظور کوردبودگی به‌مثابه رویدادی است که بتواند تکرر درونی را وحدت بخشد و امکان پرسش سیاست‌ورزی خود را پایه‌ریزی کند. «لازمه‌ی این امر وحدت نفس کوردی در چارچوب یک ایده‌ی کلی و پارادایم فکری است؛ نظام واحد کوردی، به تعبیر کانت تجمیع و تألیف واحدهای متکثر کوردی در ذیل یک ایده‌ی کلی و عقلانی است. به‌هرروی، تاریخ جهان تاریخ کارزار میان حقایق در اذهان، استلزامات و پیامدهای آن است» (حاجی‌زاده، ۱۳۹۸: ۲۹).

سیاسی و اجتماعی نمی‌توانند جایگاه خود را در ساختار ایران پیدا کنند، بلکه در ژرفای هستی‌شناختی و متافیزیکی نیز هیچ‌گاه نمی‌توانند به‌طور کامل در کلیت ایران گنجانده شوند. این کوردبودگی به‌عنوان شکافی در دل گفتمان‌های حاکم و ساختار متافیزیکی ایران خود را آشکار می‌کند، شکافی که هرگز نمی‌تواند با کلیت ایران پیوند یابد و همواره در وضعیت تعلیق در این کلیت باقی می‌ماند. لذا گفتمان‌های سیاسی ایرانی برای پر کردن این خلا و گسست بنیادین، به واژه «مردم ایران» رجوع می‌کنند. این واژه به‌عنوان ابزاری گفتمانی و استعلایی، وظیفه‌ی بازتولید یک هویت یکپارچه و متعالی را بر عهده می‌گیرد که در آن، حقیقت ایران به‌عنوان امر غیرقابل تغییر و جاودان تسری می‌یابد. در این راستا، این گفتمان‌ها به‌منظور مشروعیت‌بخشی به خود، دیگرانی را انکار و طرد می‌کنند. از این منظر، «مردم ایران» به‌عنوان یک امر نامتغیر، نیازمند مرزهای مرجعیتی است که در آن، هرگونه تفاوت یا شکاف—مانند «کوردبودگی»—به‌عنوان تهدیدی علیه ساختار متافیزیکی^۱ و استعلایی ایران شناخته می‌شود. بنابراین، این گفتمان‌ها هم‌زمان با تلاش برای بازسازی هویت جمعی، از طریق طرد و حذف دیگری، تمامیت خود را به‌عنوان حقیقتی قطعی و بی‌چون و چرا برقرار می‌کنند.

از این رو، دموکراسی در عقل سیاسی ایرانی نه صرفاً شکلی از حکمرانی، بلکه سازوکاری متافیزیکی است که در پی تولید و تثبیت نظم نمادین و تحدید افق‌های سوژگی برمی‌آید. این نظم، دموکراسی را نه به‌مثابه‌ی عرصه‌ی تکثر و آزادی، بلکه همچون استراتژی‌ای زیست‌سیاستی طراحی می‌کند که از رهگذر بازتولید مناسبات قدرت، سوژه‌های فرودست را

۱ - Metaphysical Structure

در مدارهای ایدئولوژیک خود مستحیل ساخته و به انقیاد درمی‌آورد. در این میان، «سیاست دموکراتیک فرادستان»، به‌عنوان پارادایم بنیادین حاکمیت، «حق تعیین سرنوشت» را در مقام امری ناممکن درون خود جای داده و آن را همچون تهدیدی وجودی برمی‌سازد. این پروژه، در ژرف‌ترین لایه‌های عقل سیاسی ایرانی، امکان‌های زیستن و اندیشیدن در سپهرهایی بیرون از مرزهای دولت-ملت ایرانی را به تعلیق درمی‌آورد و هرگونه سوژگی خودآیین را در سازوکارهای هرژمونیک سلاخی می‌کند. از سوی دیگر، این پروژه نه صرفاً ابزاری در دست حاکمیت، بلکه طرحی درونی در ذهنیت سیاسی عام ایرانی-فارسی است که از طریق سوژگی‌های خودبنیاد و درونی‌شده‌ی این نظم، بازتولید می‌شود. لذا دموکراسی، در مقام یک سامان‌بخشی متافیزیکی به نظم سیاسی، در عقل ایرانی نه به‌مثابه‌ی امکانی برای تکوین سوژگی، بلکه همچون یک سازوکار تنظیم‌گرانه برای تحدید و تقویم افق‌های سیاست ظاهر شده است. «چنین نظریه متافیزیکی شرحی نظام‌مند درباره‌ی وجودها و ساختارهای بنیادین هستی اجتماعی، برای مثال، اشخاص و نهادها و درباره‌ی سرشت تعامل اجتماعی و دگرونی اجتماعی، در اختیار ما قرار می‌دهد» (Ritzer, 2001: 35). به‌عنوان مثال، دباشی اذعان دارد که در ایران مدرن، نیروی متافیزیکی ناسیونالیسم قومی فارس چنان نیرومند و قدرتمند بوده است که در سراسر قرن نوزدهم و پس از آن ادامه یافته است (soleimani and mohammadpour, 2019: 7). در این چارچوب، آنچه به‌مثابه‌ی «دموکراسی» نامیده می‌شود، نه‌تنها سوژه‌های فرودست را در مقام هستی‌هایی سیاست‌ناپذیر مستقر ساخته، بلکه

همزمان، از خلال شبکه‌ای از مفصل‌بندی‌های گفتمانی^۱، سازوکارهایی را تولید کرده است که نویسندگان، متفکران و کنشگران همین سپهر را نیز درون مناسبات ازپیش‌تعریف‌شده‌ی آن به بند می‌کشند. به زعم فروید: آدمی ابتدا تسلیم واژه‌ها می‌شود، و بعد از آن هم رفته رفته خود را تسلیم گوهر و ذات می‌سازد (فروید به نقل از لاکلائو، ۱۳۹۲: ۱۱۳). این امر، خود نشان از آن دارد که دموکراسی در عقل سیاسی ایرانی، نه صرفاً یک ابزار نهادینه‌ی تنظیم قدرت، بلکه یک استراتژی متافیزیکی برای بازتولید هستی‌شناختی نظم موجود است. سیاست دموکراتیک فرادستان، صرفاً یک تکنیک تنظیمی برای تحدید حوزه‌ی سیاست نیست، بلکه در سطحی بنیادین‌تر، یک پروژه‌ی صلب ایدئولوژیک است که امکان حق تعیین سرنوشت^۲ را به‌مثابه‌ی یک امر انحرافی، مسئله‌زا و براندازانه قلمداد کرده و آن را درون مدار ناممکن‌های سیاسی جای داده است. به بیان دیگر، دموکراسی در عقل سیاسی ایرانی، نه در مقام یک قاعده‌ی حقوقی برای تعیین حدود زیست جمعی، بلکه به‌منزله‌ی سازوکار مشروعیت‌بخشی به انقیاد، همواره حق تعیین سرنوشت ملت‌ها را همچون خط قرمزی تلقی کرده که عبور از آن، نه به‌عنوان یک مطالبه‌ی دموکراتیک، بلکه همچون یک تهدید هستی‌شناختی برای خود این متافیزیک تلقی می‌شود^۳ (نک: قادری، ۱۳۹۷). به بیانی دیگر، چنانکه اگر کسی در برابر اقتدار ایستادگی کند علیه نظام مستقر به وسیله خدا شوریده است. و شورشیان به وسیله

۱ - Discursive Articulations

۲ - Right to Self-Determination

۳ - عقل سیاسی ایرانی همواره هرگونه ادعای حق تعیین سرنوشت و استقلال را نه صرفاً یک مطالبه‌ی سیاسی، بلکه تهدیدی بنیادین علیه متافیزیک و ماهیت خود تلقی کرده است. در دوران پیشامدرن، این نگرش در قالب مفاهیمی مانند شیطان و جن بازتاب می‌یافت، به‌گونه‌ای که هرگونه گرایش به گسست، با نیروهای شر و ویرانگر پیوند داده می‌شد. اما در دوران مدرن، این منطق تغییر شکل داد و در قالب «تجزیه‌طلبی» و تروریسم و... بازتولید شد، به‌نحوی که هرگونه مطالبه‌ی استقلال، نه به‌عنوان یک حق سیاسی، بلکه به‌مثابه یک تهدید وجودی و امری مذموم و نامشروع تلقی شد (نک: قادری، ۱۳۹۷).

خود، محکوم خواهند شد (سن‌پل به نقل از اسپکتور، ۱۳۸۲: ۱۳۴). از سوی دیگر، سیاست دموکراتیک فرادستان، نه صرفاً به‌عنوان یک نظام حکمرانی^۱، بلکه به‌مثابه یک رژیم حقیقت^۲ عمل می‌کند که در آن، امکان سوژگی مستقل برای جوامع تحت سلطه از اساس به‌چالش کشیده می‌شود. این رژیم، که از یک سو در امتداد خوانش‌های فوکویی و از سوی دیگر از تفسیر کارل اشمیت از سیاست و دولت مدرن قابل تبیین است، مبتنی بر تداوم یک نسبت سلسله‌مراتبی میان مرکز و پیرامون^۳ است که خود را در قالب‌های حقوقی، نهادی و حتی گفتمانی بازتولید می‌کند. از این‌رو، جوامع غیرمسلط نه صرفاً در ساحت سیاسی، بلکه در سطح هستی‌شناختی نیز در وضعیتی تعلیقی^۴ نگاه داشته می‌شوند؛ وضعیتی که در آن، همواره درون نظم دموکراتیک قرار دارند، اما امکان تعریف خود خارج از الگوهای ازپیش‌تعیین‌شده‌ی آن را ندارند.

در نتیجه، بیشتر پژوهش‌ها و نوشتارهایی که در باب دموکراسی در ایران به رشته تحریر درآمده‌اند، در چارچوبی محدود به تحلیل‌های سیاست‌گذاری عمومی، سازوکارهای حکمرانی، و مناسبات نهادین قدرت صورت‌بندی شده‌اند؛ به نحوی که این متون، عموماً در ترازوی جامعه‌شناختی گرفتار آمده‌اند و از رهگذر همین تقلیل‌گرایی، به نحو سیستماتیک از تأملات بنیادین فلسفی و بازاندیشی در بنیان‌های معرفت‌شناختی دموکراسی غفلت ورزیده‌اند. از این‌رو، متون رایج در باب دموکراسی در ایران، غالباً از امکان برساختن یک گفتمان فلسفی انتقادی در باب خود دموکراسی و

۱ - Governance System

۲ - Regime of truth

۳ - Hierarchical Relation Between Center and Periphery

۴ - State of Suspension

حدود و ثغور آن غافل مانده و به تکرار و تثبیت مفروضات مستقر بسنده کرده‌اند. لذا آنچه این جستار پیش می‌نهد، نه صرفاً نقد دموکراسی به‌مثابه‌ی یک رژیم نهادی، بلکه احضار پرسشی است که دموکراسی را همچون یک متافیزیک استراتژیک^۱ به چالش می‌کشد. پرسش اساسی این است که چگونه این دموکراسی، در مقام متافیزیک تنظیمی، نه تنها نظم قدرت را تداوم می‌بخشد، بلکه فرودستان و حتی کنشگران انتقادی را نیز در مدار خود نگاه داشته و امکان‌های فراروی از این نظم را به‌نحوی نظام‌مند به تعویق می‌اندازد؟ چگونه خود پروژه‌های انتقادی، در همان لحظه‌ی ضدیت با این عقل سیاسی، درون منطق بازتولید آن تثبیت شده و سوژگی‌شان را بر مدار همان مفصل‌بندی‌های ازپیش‌تعریف شده‌ی آن استوار می‌سازند؟ این مقاله با تحلیل نسبت درونی میان نظم سیاسی و ضرورت طرد، نشان خواهد داد که چگونه مفهوم دموکراسی در چنین بستری، در بطن خود حامل تناقضی است که امکان بازتعریف امر سیاسی را از اساس نفی می‌کند. ازاین‌رو، راه‌حل نه در اصلاحات درون‌ساختاری، بلکه در گسست‌های رادیکال از متافیزیک دولت ایرانی^۲ و بازتعریف مفاهیمی همچون دولت، حاکمیت، سرزمین، مردم، نهفته است. علاوه بر این، گشودن دریچه‌ای دیگر به سوی رهایی، فراتر از تلاش‌های خسته‌کننده برای تحمیل دموکراسی است.

۱ - در اینجا متافیزیک استراتژیک به آن لایه‌های بنیادین و نادیدنی دموکراسی اشاره دارد که فراتر از یک نظام سیاسی یا نهادی، به‌عنوان یک الگوی فکری و تنظیمی عمل می‌کند. این مفهوم بر آن دلالت دارد که دموکراسی نه صرفاً یک شیوه‌ی حکمرانی، بلکه چارچوبی است که شیوه‌های اندیشیدن، نقد کردن و حتی مقاومت را از پیش تنظیم و محدود می‌کند. به بیان دیگر، دموکراسی به‌مثابه‌ی متافیزیک استراتژیک مکانیزمی است که حتی مخالفان و فرودستان را در منطق خود اسیر کرده و مسیرهای بدیل را به تعویق می‌اندازد، به‌گونه‌ای که امکان رهایی یا فراروی از آن دشوار می‌شود.

۲- Metaphysics of the Iranian State

• سیاست به‌مثابه‌ی انقیاد تفاوت: دموکراسی، پولیس و منطق شمول استعلایی در ایران

همان‌طور که اشاره شد، این واژه (دموکراسی) برای اولین بار، در میانه قرون چهارم و ششم قبل از میلاد، در دولت شهرهای یونان باستان و به ویژه در آتن ظاهر شد (Woolf, 2005:10). دموکراسی در مقام یک کلیت، همواره درون دوگانه‌ی دموس^۱ و کراتوس^۲ محبوس شده است؛ کراتوس به مثابه‌ی اراده‌ی اعمال قدرت، و دموس به معنای مردم و سوژه‌ی این قدرت^۳ (Kyriazias, 2005:61)، که در ذات خود مفروض یک شمول کل‌گرایانه است. با این حال، در سنت کلاسیک، پولیس همواره تلاش می‌کند تفاوت‌های انضمامی را درون یک کلیت هضم کند و امر سیاسی را به منطق انتظام‌یافته‌ی بازتولید خود محدود نماید. پولیس، به تعبیر رانسیر، نظمی است که تفاوت‌ها را تقلیل داده و درون یک کل اجتماعی حل می‌کند (لاکلائو، ۱۳۹۲: ۱۰۸). از این منظر، دموکراسی، به‌ویژه در قرائت کلاسیک آن، نه یک ساحت گشوده بر تکرار، بلکه شکلی از یک‌دست‌سازی و همگون‌سازی در دل یک نظام پیشینی است که به جای پذیرش گسست‌ها، آن‌ها را درون منطق خود جذب و خنثی می‌کند. در جامعه‌ی ایران، این فرآیند از طریق ایدئولوژی ملی‌گرایانه^۴، زبان سیاسی غالب^۵، و دیسکورس اقتدارگرایانه^۶ بازتولید می‌شود. به بیان دیگر، در

۱ - demos

۲ - kratos

۳ - subject of power

۴ - nationalist ideology

۵ - dominant political language

۶ - authoritarian discourse

حالی که تفاوت‌های اتنیکی، زبانی، و طبقاتی در سطح اجتماعی وجود دارد، اما پولیس از طریق ساختن یک کلیت مصنوعی^۱ به نام «ملت ایران»، این تفاوت‌ها را به نحوی بازنمایی می‌کند که در نهایت، نافی سیاست‌رهای بخش است. این در حالی است که به زعم رانسیر «تفکر و عمل حقیقتاً سیاسی عبارت است از رها سازی سویه‌های سیاسی از جذب شدن‌اش در چارچوب‌های پولیسی شده‌ی جامعه» (همان). در بستر ایران، دموکراسی به‌مثابه‌ی کلیتی که از درون سنت‌های چپ و راست سربرآورده است، در حقیقت چیزی جز استمرارِ منطق پولیس نیست؛ «راست و چپ هر دو ارتجاعی و اقتدارگرا هستند؛^۲ هر دو سیاسی هستند. هدف هر دو آنها تنها محدود است به این که شیوه‌های رایج کسب و اعمال قدرت سیاسی را مورد بازنگری قرار دهند» (hess, 1969: 1). تلاشی برای همگن‌سازی شکاف‌های انضمامی در دل یک روایت یکپارچه از دولت-ملت. به عبارتی، ایدئولوژی‌ها بر سر این مبارزه می‌کنند که کدام «دکمه پرچ»ها بتوانند این دال‌های آزاد و شناور را یکپارچه سازند و آنها را در رشته‌های هم‌ارزی خود بگنجانند (ژیرک، ۱۳۸۹: ۱۶۰). از این نظر، ایران به‌عنوان یک کلیت، نه صرفاً یک امر جغرافیایی، بلکه همچون یک دستگاه تولید معنا عمل می‌کند که در آن سیاست دموکراتیک چیزی جز تجلی پولیس درونِ منطق یکپارچه‌ی دولت-ملت نیست. به گونه‌ای که همواره کوشیده‌اند، تاریخ و فرهنگ را

۱ - artificial totality

۲- برای نمونه، این نگرش قومیت‌گرای ایرانی در مواجهه با دیگر ملیت‌ها، از جمله کوردها، را می‌توان به‌وضوح در نوشته‌های محمدرضا نیکفر و پرویز صداقت مشاهده کرد. به‌عنوان مثال، نیکفر در مقاله‌ی «روابط قدرت و بازتاب گفتمانی آن‌ها» و «سیاست هویت در تقابل با سیاست طبقاتی» و همچنین پرویز صداقت در مقاله‌ی «ناسیونالیسم آمرانه و سیاست هویت‌گرا در برابر جنبش ژینا»، بازتاب‌دهنده‌ی این نگرش در تحلیل مسائل قدرت و هویت هستند.

به عنوان تجلی آن، یعنی روح ملی که تمامی ایرانیان آن را به ارث برده‌اند، صورتبندی نمایند (mohammadpour, soleimani, 2019: 9) ^۱. این موضوع را می‌توان در تکیه سوپرکتیویته ایرانی بر مفهوم «تمدن بزرگ» مشاهده کرد؛ مفهومی که همچون تجلی روح ایرانی و امری متافیزیکی ظاهر می‌شود و در عین حال، نقش کاربردی «دکمه پرچ» را ایفا می‌کند. در واقع، یکی از ویژگی‌های بنیادین انسان ایرانی/پارسی، اتکای مستمر به ایده‌ی «تمدن بزرگ» به‌عنوان یک اصل هویت‌بخش و تاریخی است (نک: امانت ۳۶۴: ۱۴۰۰). ^۲ تمدن بزرگ همواره و در هر دوره از تاریخ ایران به مثابه مطلوب گمشده عمل کرده است. به عبارتی، مطلوب گمشده هیچ گاه گم نشده، و هر آن چیزی است که وجود دارد، اما این توهم را به سوژه می‌دهد که همواره به سمت آن در حرکت باشد. لذا حرکت به سمت تمدن بزرگ حاوی چنین مکانیزمی از میل را برای سوژه پارسی خلق می‌کند. به بیان دیگر، انسان برای غلبه بر «فقدان» و رسیدن به لذت غایی یا اُبژه و مطلوب گمشده (که مطلقاً دست نیافتنی هست) مدام از یک میل به میلی دیگر در گردش است و در جستجوی بی‌وقفه و بی‌پایان قرار می‌گیرد. مطلوب گمشده به قول لکان مطلوبی است که هیچ گاه گم نشده ولی می‌بایستی آن را بازیافت. به واقع این توهم را پدید می‌آورد که حاوی تمامی حقیقت است، حقیقتی تام که می‌توان به کشف آن نائل آمد (موللی، ۱۳۹۵: ۲۶۷). هر چند اشاره به تمدن بزرگ به مثابه تصویری کلی از مسائل مادی و معنوی در زبان پادشاهان، مذهب‌یون، روشنفکران

۱- یک پژوهشگر فارس مانند توکلی طرقي از روی عادت تفاوت‌های بزرگ و تجارب تاریخی مردمان در پهنه فلات ایران را نادیده می‌گیرد و اعا می‌کند که شخصیت‌های مشهور انقلاب مشروطه [۱۹۰۶-۱۹۰۶] تاریخ و فرهنگ را به منزله بیان روح خود بناگذارده‌اند، روحی ملی که به همه ایرانیان به ارث رسیده است (mohammadpour, soleimani, ۲۰۱۹: ۹).

۲- به عنوان نمونه، آخوندزاده و کرمانی نیز برای مقابله با اعراب، تاکید خاصی بر این مفهوم داشتند (امانت، ۱۴۰۰: ۳۶۵).

و مردم عامه همواره دیده شده است، اما این تصویر کلی نه به مثابه فاکتور های مشخص، بلکه در ساحتی از تیرگی و کدوری باقی مانده است. و این تیرگی و کدوری از تصویر تمدن بزرگ ایران عامل اصلی تحرک های ادواری سوژه به سمت این مفهوم است. به زبان محمد رضا شاه:

رسانیدن ملت ایران به دوران «تمدن بزرگ» بالاترین آرزوی من، و رهبری کشورم در این راه اساسی ترین وظیفه است که به عنوان مسئول سرنوشت این کشور برای خویش قایل هستم (پهلوی، ۱۳۵۵: ۲۴۸). در راه نیل به این تمدن بزرگ ما باید براساس جهان بینی همیشگی ایرانی بهترین اجزاء مدنیت و فرهنگ ملی خویش را با بهترین اجزاء تمدن و فرهنگ جهان را در آمیزیم (همان: ۲۵۱-۲۵۰).

چنان که گوین همبلی در سالهای آغازین دهه‌ی ۱۳۴۰/۱۹۶۰ می انگارد: روشنفکر ایرانی پیوسته به تمدن گذشته‌ی ایرانی افتخار می کند هرچند شاید چیز زیادی هم درباره آن نمی داند. گویی برایش کافی است که کشورگشایی‌های کورش کبیر یا داریوش اول یا شکوه تخت جمشید را به خاطر آورد، بی آنکه آگاهی در خوری درباره‌ی تمدن هخامنشی به دست آورده باشد. با نگرستن به گذشته، تاریخ کشورش را همچون سلسه‌ی پیوسته‌ایی که دوره‌های باشکوه در نظر می آورد که گاه شکست‌هایی هم داشته است: سرنگونی امپراتوری هخامنشی به دست اسکندر، فروپاشی امپراتوری ساسانی به دست عرب‌ها، نابودی خلافت ایرانی شده به دست مغولان، زوال دولت صفوی به سبب تاریک اندیشی و بی کفایتی و سر انجام ایران سده‌ی نوزدهم سرگشته در میدان بازی دو امپراتوری روس و انگلیس (بروجردی، ۱۳۸۹: ۱۷-۱۶). در همین راستا، داریوش شایگان با نگاهی ذات‌گرایانه و رماتیک، ایرانیت را مفهومی

ازلی و روحانی می‌داند که در تمامی ابعاد فرهنگی، از معماری یزد تا ادبیات فارسی، جریان دارد. او در آثار خود، به‌ویژه آسیا در برابر غرب و پنج اقلیم حضور، بر «روح ایرانی» و «ایرانی بودن» تأکید می‌کند و فرهنگ ایرانی را موجودیتی متمایز و جاودانه می‌پندارد. چارچوب فکری او که بر احیای عقل اشراقی بنا شده، در دوران پهلوی و جمهوری اسلامی برای توجیه گفتمان فارس‌گرایی و تحکیم قدرت سیاسی به کار گرفته شده است (محمدپور، ۱۴۰۲: ۳۰). این تصویر یکپارچه از ایران که همواره کلتی از «تمامیت ملی» را بازتولید می‌کند، در واقع، حاصل یک «پرچ‌دوزی» ایدئولوژیک است؛ فرایندی که تصویر کلی و خیالی از ایران را تثبیت کرده، از شناوری آزاد عناصر ایدئولوژیک جلوگیری می‌کند و آن‌ها را در شبکه‌ای ساختمان‌داری دلالت جای می‌دهد (ژیرک، ۱۳۸۹: ۱۶۰). این همان سازوکاری است که در گفتمان سیاسی ایران، به‌ویژه در دوران پهلوی، تحت عنوان «تمدن بزرگ» بازتاب یافته است— ایده‌ای که نه تنها به‌مثابه یک مطلوب گمشده‌ی متافیزیکی عمل کرده، بلکه در عرصه‌ی سیاسی نیز به‌صورت یک روایت تک‌هویتی و بسته، در خدمت بازتولید اقتدار و انسجام ایدئولوژیک قرار گرفته است. در هر دوره، گفتمان «تمدن بزرگ» به‌عنوان یک مفهوم مرکزی، دلالت‌هایی بر سوبرکتیویته‌ی ایرانی دارد و در قالب‌های مختلف، به‌ویژه در عرصه‌ی سیاسی، بازتولید می‌شود. این بازتولید نه تنها بر بازتعریف هویت ملی تأثیر می‌گذارد، بلکه در جهت انسجام ایدئولوژیک و تقویت مشروعیت قدرت سیاسی در ایران عمل می‌کند. به زعم عباس ولی، دموکراسی تک‌هویتی و تک‌صدایی، تضاد در معناست (ولی، ۱۴۰۳: ۷). اما در برابر این «پرچ‌دوزی» تک‌صدا و تک‌هویتی، امر اختلال‌گر کوردی که پادهژمون

این پرچدوژی ایدئولوژیک است همواره مزاحمت و شورش معنایی ایجاد می‌کند. چون در شکل بسیار ساده‌اش خود را با دموس تک ساحتی و تحمیلی ایرانی تطبیق نمیدهد زیرا اجتماع تصویری او و خیالخانه‌ی جمعی او با کوردهای دیگر مناطق ترکیب همخوان دموس برای ملت‌سازی را تشکیل می‌دهند نه با دموس فارسی-شیعی. از این رو دموس کوردی آنگاه که اندیشه‌ی کسی چون حاجی قادر کۆیی یا قانع یا... می‌خواند به شدت با ناسازه‌ی ایرانیت دچار تضاد ایدئولوژیک شده و به آنتی هرثمون ایرانیت تبدیل می‌شود. چون در ذهن مردم کورد به تاسی از روشنفکرانی چون حاجی و قانع، وطن کوردستان است و دموس ملت کورد که در چهار کشور و در درون مرزهای تحمیلی محبوس شده‌اند. دموس کوردی^۱ وقتی شعر «ئهی وه‌تهن مه‌فتوونی توّم شیوه‌تم بیرکه‌وته‌وه» از استاد قانع را می‌خواند دست کم از حیث نظری و ایدیولوژیک با ناسازه‌ی ایرانیت، نقطه‌ی تخاصم می‌بندد و به امر مخل برای ایدیولوژی سرکوبگر ایرانیت تبدیل می‌شود. اما گفتمان مسلط در این زمینه برای سرکوب و به حاشیه‌رانی تراحم گفتمانی بویژه با گفتمان کوردی، «تمدن بزرگ» ایرانی

۱- دموس کوردی، به‌مثابه‌ی یک کلیت پدیداری-تاریخی، بر اساس اشتراکاتی بنیادین همچون زبان، حافظه‌ی ترومازده‌ی جمعی، و تجربه‌ی مستمر ستم و مقاومت شکل گرفته است. این اشتراکات نه در سطح یک همسانی صلب، بلکه در مقام یک افق گشوده‌ی همبستگی، سوژه‌های کورد را درون یک زیست‌جهان مشترک ادغام می‌کند. در این میان، روایت‌های مقاومت، امر شعری، و آیین‌های فرهنگی، همچون سازوکارهای دیالکتیکی بازتولید هویت، دموس کوردی را از درون، واجد قوامی استعلایی می‌سازد. از این رو، دموس کوردی نه صرفاً یک اجتماع اتنیکی-زبانی، بلکه نوعی تخیل اجتماعی فراتاریخی است که، علی‌رغم پراکندگی جغرافیایی، همچنان به‌مثابه‌ی امکان یک کلیت‌مندی سیال و پویای تاریخی باقی می‌ماند. از سویی دیگر، به دلیل بافت متکثر زیست‌جهان کوردی، اساساً ما با نوعی تکثر خاص از این مفهوم روبه‌رو هستیم. تکثر زیست-جهان کوردی، یا به تعبیری، پلورالیسم این زیست‌جهان، «بخش اعظم» آن محصول سیاست‌ورزی دیگری غالب است؛ به دیگر بیان، آنچه ما در قالب تنوع مذاهب، تکثرگرایش‌های فکری که همواره تقدم بر کوردبودگی دارند، نه محصول طبیعی این زیست‌جهان، بلکه فی‌نفسه باید این مسئله را در ساحت سیاست‌ورزی «خود» و «دیگری» شناخت؛ یعنی برآیند استعمار جغرافیای سیاسی کوردستان و کلونیاالیسم انسان کوردی است که سبب نوعی تکه تکه شدن و چند پارگی مفهوم دموس در زیست‌جهان شده است (به واقع همان چیزی که سبب فقدان امر مشترک و روح جمعی در میان کوردها شده است). و بخش دیگر این تکثر حاصل خود زیست‌جهان کوردی است.

را سلاح جنگ قرار داد. تمدن بزرگ که در دوران پهلوی بازتولید شد، به‌ویژه در مرامنامه احزاب، به حفظ تمامیت ارضی، گرایش به ملی‌گرایی ایرانی، و بازتعریف «روح ایرانی» اشاره داشت. این مرامنامه‌ها و اصول، از حیث معرفت‌شناسی هم‌راستا با ایدئولوژی تک‌هویتی بودند که در تلاش برای تثبیت یک تصویر یکپارچه و همگن از هویت ملی ایران در قالب «تمدن بزرگ»، به‌ویژه در سیاست‌های اجرایی، بازتولید می‌شد. برای نمونه، اکثر احزاب در عصر پهلوی در مرامنامه‌ی خود به حفظ تمامیت ارضی ایرانی،^۱ گرایش به ملی‌گرایی ایرانی، روح ایرانی، و... اشاره کرده‌اند. به عبارتی، حتی احزابی که گرایش مارکسیستی، فمنیستی، ناسیونالیستی، اسلامی، لیبرالیستی و... را دارا بودند، بر چنین موضوعی تاکید می‌کردند.^۲ لذا کوردها، بلوچ‌ها و سایر ملیت‌های فرودست و هویت‌های متزاحم تقاطعی، جهت دست‌یابی به مشروعیت سیاسی حضور در کانون امر جمهوری خواهی، باید دست از هویت خواهی بردارند و صرفاً به روابط طبقاتی خاستگاه اجتماعی خود بچسبند (همان: ۱۸). لذا در این دوره ظهور سوژه‌ها با این موضوع گره خورده است که هر کدام از جریان‌های سیاسی- اجتماعی «اضطراب خاستگاهی»^۳ را کنترل کنند

۱ - Preserving the territorial integrity of Iran

۲- برای مطالعه دقیق‌تر در باب مانیفست این احزاب رجوع شود به کتاب دو جلدی احزاب سیاسی ایران؛ حزب دموکرات فارس، حزب دموکرات مستقل ایران، حزب رادیکال سوسیالیست ایران، حزب رستاخیز ایران، حزب رستاخیز نجف آباد، حزب رستاخیز ملی، حزب رنجبران ایران، حزب روشنفکران، حزب زنان، حزب سعادت خوزستان، حزب سوسیال دموکرات، حزب عدالت، حزب عشایری، حزب فناپذیر، حزب کارگرف حزب کارگران، حزب کشاورزان و کارگران، حزب کنگره ملیون ایران، حزب گمنام، حزب مردم، حزب ملت، حزب میشاکوت قزوین، حزب میهن، حزب میهن پرستان، حزب نجات میهن، حزب نوین میهن پرستان، حزب وحدت ایران، حزب وحدت ملی، حزب وطن، حزب همراهان، حزب آریا، حزب آزاد ایران، حزب آزادی، حزب آزادی کوردستان، حزب آزادیخواهان کوردستان، حزب اتحاد، حزب اخوات، حزب اراده ملی، حزب استقلال، حزب استوار، حزب اسلام، حزب اصلاح طلبان، حزب الله، حزب انتقام، حزب ایران، حزب ایران بیدار، حزب ایران نو، حزب ایمان، حزب بابا شمل، حزب برادران، حزب برادران کوهستانی، حزب بیدار یزد، حزب پیکار، حزب ترقی، حزب تعاون، حزب توده جوانان، حزب توده، جبهه ملی، حزب توسری خور، حزب جدال، حزب جبهه ملی حزب جنگل (اجتماعیون)، حزب جنگل (چالوس)، حزب جوانان خون میهن پرستان، حزب جوانان مهاباد، حزب جوانان یزد، حزب خورشید، حزب خیریه، حزب دادگستران، حزب دموکرات ایران، و... وجود داشت (طیرانی، ۱۳۷۶: ۱-۲).

۳- آنچه که تحت عنوان بحران فروپاشی دولت-ملت ایرانی (نه گفتمان موقت حکومتی) می‌توان نام برد.

(لوائین، ۱۳۹۷: ۹۰). و این گفتمان‌ها که به تعبیری از نویسندگان و اهل قلم که در مقابل هم خود را تعریف می‌کردند، همزمان از یک سخنگو به اسم مفهوم «ایرانی» استفاده می‌کردند. به زبان لاکان، گفتمان هرگز تک بعدی نیست. لغزش زبانی بی‌درنگ این نکته را به خاطرمان می‌آورد که چند گفتمان می‌توانند همزمان از یک سخنگو استفاده کنند (فینک، ۱۳۹۷: ۲۹). با این وجود، در لغزش زبانی هر یک از این جریان‌ها، با رجوع به مفهوم «روح ایرانی و تمامیت ارضی آن»، میل به کنترل اضطراب خاستگاهی را، که بخشی از این اضطراب را گفتمان کوردی ایجاد کرده است، به ساحت سیاست ورزی وارد می‌کنند. با این اوصاف، دیگری بزرگ در نقصان زنجیره‌ی دلالت، به مثابه امری واجد فقدان آشکار می‌شود. فانتزی ناخودآگاه سوژه، این است تا با بدل شدن به این ابره فقدان دیگری بزرگ را پر کند (لوائین، ۱۳۹۷: ۷۰). از این نظر، آنچه در ایران تحت عنوان «دموکراسی‌خواهی» پیش برده می‌شود، بیش از آنکه در راستای گشودگی امر سیاسی باشد، بر بازتولید پولیس استوار است. به سخن دیگر، بخش بزرگی از این نیروها (جریان‌ها و جنبش‌های غالب) تلویحاً خواست «خودگردانی» کوردها را در نظام آتی می‌پذیرند، اما این پذیرش منوط به رعایت خط قرمزی است، که عبور از آن به هیچ وجه قابل تصور نیست. به طور خلاصه، مسئله کورد در جوهر خود ظرفیتی دارد که آن را به معضل و مشکل تبدیل می‌کند. معضلی که سرنوشت مفهوم «ایران زمین» را به خطر می‌اندازد. از این منظر چهره‌های شناخته شده اپوزیسیون ایرانی، روشنفکران کورد را نصیحت می‌کنند که دست از افراط‌گرایی، تجزیه طلبی و استقلال خواهی بردارند. نسخه ای برای کوردها بیچند که با همبستگی و یکپارچگی ایران منافات نداشته باشد. و تلاش بی

وقفه‌ای را به خرج می‌دهند تا با خلق اصطلاح‌هایی چون قوم، زیر-ملت و خرده ملت برای تبیین هویت ملی کوردها، نشان دهند که در ایران تنها یک ملت وجود دارد (شمس، ۱۳۸۹: ۳۹۸). از این نظر، در گفتمان‌های معاصر ناسیونالیستی ایرانی، کوردها قوم بوده و پروسه تکوین ملت را طی نکرده‌اند (همان: ۳۸۶). این دموکراسی نه به‌مثابه‌ی رهایی، بلکه به عنوان مکانیزم اعمال یک شمول ایدئولوژیک صورت‌بندی شده که در آن هرگونه سوژگی ناهمگن، به‌ویژه در قامت سوژه‌ی کوردی، در دل مفصل‌بندی‌های یکپارچه‌ی پولیس هضم و منحل می‌شود. در اینجا است که مفهوم «ایران» در مقام یک کلیت ایدئولوژیک، نقش همان امر استعلایی را ایفا می‌کند که به‌واسطه‌ی آن، امکان ناهمگنی‌های بنیادین به محاق رفته و سیاست در معنای رانسیری آن به تعلیق درمی‌آید. در این ساختار، دموس نه همچون یک کل ناهمگن، بلکه به مثابه‌ی یک انسجام ساختگی برساخته می‌شود؛ شکلی از وحدت که هرگونه امتناع از آن، به منزله‌ی خروج از نظم معقول تلقی شده و تحت نام‌های مختلف (جدایی‌طلبی، تجزیه‌گرایی و...) سرکوب می‌گردد.^۱

ژان بودن در فصل شش کتاب «درباره‌ی جمهوری»، مفهوم مردم را در دل یک دوگانگی بنیادین جای می‌دهد: از یک سو، «peuple en corps» یا بدنه‌ی مردم، که حامل و مرجع حاکمیت در دولت دموکراتیک است، و از سوی دیگر، «menu peuple» یا مردم خرده‌پا، که از مشارکت

۱- از منظر فلسفه‌ی سیاسی، به‌ویژه در خوانش فوکویی و لاکلائویی، این برجسب‌گذاری نوعی سازوکار سرکوب محسوب می‌شود که سوژه‌ی سیاسی را درون یک میدان قدرت به نحوی جای‌گذاری می‌کند که خود را نه به‌عنوان مطالبه‌گری مشروع، بلکه به‌عنوان تهدیدی علیه کلیت نظم موجود ببیند. در اینجا، «تجزیه‌طلبی» نه به‌عنوان یک کنش سیاسی مشروع، بلکه به‌عنوان یک «امر غیرقابل گفت‌وگو» (unsayable) ساخته می‌شود که با طرد و سرکوب مواجه می‌شود. به همین دلیل، مفهوم جدایی‌طلبی نه در ذات خود، بلکه درون ساختارهای گفتمانی بار منفی می‌گیرد و بدل به ابزاری برای مشروعیت‌زدایی از مقاومت سیاسی می‌شود.

در قدرت سیاسی کنار گذاشته می‌شوند (آگامبن، ۱۳۸۷: ۳۸). این دوگانگی، بیش از آنکه یک توصیف ساده از وضعیت قدرت باشد، یک منطق هستی‌شناختی را نمایان می‌کند که در آن، مردم همزمان یک امر شمول‌پذیر و یک امر حذف‌شدنی است—یک سوژه‌ای که در مقام بنیاد حاکمیت بازشناخته می‌شود، اما در مقام کنشگر بالفعل،^۱ مهار و طرد می‌گردد. حال، اگر این دوگانگی را در نسبت با مفهوم ایران و جایگاه کوردها در آن بخوانیم، روشن می‌شود که «دموس» در معنای سیاسی خود، نه تنها شامل همه‌ی مردمان نیست، بلکه در ساختار دولت-ملت‌های مدرن، با سازوکاری از حذف و انقیاد پیوند می‌خورد. به تعبیری، هیچ مصداق واحد و موجزی برای اصطلاح مردم وجود ندارد (آگامبن، ۱۳۸۷: ۳۹). ایران، به عنوان یک بدن سیاسی، از یک سو با ایدئولوژی وحدت ملی و دولت متمرکز، خود را تجلی تام و کلیت‌یافته‌ی مردم^۲ می‌داند، اما از سوی دیگر، این کلیت نه بر اساس شمول حداکثری، بلکه بر مبنای یک سیاست طرد و حاشیه‌رانی تعریف شده است. کوردها، به عنوان مردمانی که بر حق تعیین سرنوشت خود تأکید دارند، دقیقاً در آن نقطه‌ای ایستاده‌اند که این سیاست طرد، خود را آشکار می‌سازد. آنان نه در مقام «peuple en corps» (مردم در کل) که واجد حق حاکمیت شمرده می‌شوند، بلکه در جایگاه «menu peuple» (مردم خرده‌پا) قرار داده شده‌اند—یک حضور که باید از عرصه‌ی تصمیم‌گیری سیاسی کنار گذاشته شود، چراکه تأکید آن‌ها بر حق تعیین سرنوشت و استقلال، بنیاد

۱ - actual agent

۲ - the complete and total embodiment of the people

ایدئولوژیک دولت متمرکز را دچار بحران می‌کند. به این ترتیب، در بطن مفهوم مردم و دموس، نه یک سیاست شمول، بلکه یک سیاست طرد و کنترل نهفته است. هنگامی که رزا لوکزامبرگ نوشت که: «دیکتاتوری عبارت است از راهی که در آن دموکراسی به کار برده می‌شود و نه نابودی آن.»، منظور او این نبود که دموکراسی چارچوبی خالی است که می‌تواند از سوی کارگزاران سیاسی متفاوت به کار برده شود (هیتلر نیز، کم و بیش، به میانجی انتخابات آزاد دموکراتیک به قدرت رسید)، بلکه منظورش این بود که یک جهت‌گیری طبقاتی^۱ درون خود همین چارچوب (رویه مند) خالی گنجانده می‌شود (ژیژک، ۱۳۹۵: ۱۸۵). این فرایند، در زمینه‌ی ایران، به نوعی می‌تواند در نسبت با «دموس»^۲ در مفهوم یونانی آن نیز بررسی شود. در فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک، دموس به عنوان نیرویی که هم بنیان دموکراسی است و هم منبع هرج و مرج، همواره در وضعیتی پارادوکسیکال قرار دارد: از یک سو، مرجع مشروعیت حاکمیت است، و از سوی دیگر، موجودیتی که باید کنترل، مهار یا حتی به حاشیه رانده شود. ایران مدرن را می‌توان نمونه‌ای از این تضاد دانست؛ جایی که ایده‌ی «دولت-ملت» و وحدت ملی، از یک سو، بر شمول همگانی مردم تأکید دارد، اما در سوی دیگر، مکانیزم‌های حذف و انقیاد، بسیاری از گروه‌های اجتماعی، اقلیت‌های قومی/ملی و سوژه‌های دموکراتیک را به حاشیه می‌رانند. با این وجود، دموکراسی، آنچنان‌که بدن ترسیم می‌کند، نه صرفاً یک وضعیت برابرکننده، بلکه یک فرایند تولید انقیاد و استثناء است؛

۱- اساساً این جهت‌گیری در زیست جهان ایرانی بر پایه مفهوم هویت ایرانی و نامرئی بودن زیست سیاست پارسی صورتبندی می‌گردد.

۲ - δῆμος

فرایندی که در آن، برخی از سوژه‌ها به عنوان حاملان مشروع حاکمیت بازشناخته می‌شوند، در حالی که برخی دیگر، نظیر کوردها، به بیرون از این دایره پرتاب می‌شوند - نه به این دلیل که حضور آنها در سیاست ناممکن است، بلکه به این دلیل که حضور آنها، خودِ نظم موجود را به بحران می‌کشاند.

در تجربه‌ی تاریخی ایران، چپ رادیکال و راست اقتدارگرا هر دو در یک چیز اشتراک دارند: حذف آن چیزی که امکان تفاوت انضمامی را پیش می‌کشد. سنت‌های چپ ایرانی، از حزب توده گرفته تا گفتمان‌های رادیکال متأخر، همواره در عین ادعای سیاست رهایی‌بخش، سوژه‌ی کوردی را در دل مفاهیمی همچون «خلق‌های ایران» یا «وحدت ملی ضد استعماری» مستحیل کرده‌اند. به بیانی دیگر، سیاست حزبی احزاب مسلط با احزاب ملت تحت ستم در یک کشور با هم فرق دارد احزاب نوع اول معمولاً بعد از کسب قدرت به ظهور آشکار در راستای منافع ملت حاکم سیاست‌های‌شان را تغییر می‌دهند. اما برای احزاب نوع دوم از همان ابتدا مسئله ملی دارای اهمیت می‌باشد. مثلاً حزب کمونیست چین که در راستای منافع کلی از اواخر دهه ۱۹۶۰ ایجاد رابطه دیپلماتیک با جهان غیر کمونیستی را پیش گرفت. به قول ایرج کشکولی: «این سیاستی بود که همه‌ی احزاب در کشورهای به قدرت رسیده در کشورهای سوسیالیستی پیش می‌گرفتند. منافع ملی آنها بالاتر از منافع انترناسیونالیسم پرولتری بود. انترناسیونالیسم پرولتری فقط حرف بود» در ایران نیز هرچند چپ به قدرت نرسید اما سیاست احزاب چپ چنین بود که تا زمانی که از سوی مرکز در خطر بودند، از حقوق خلق‌های تمام ایران صحبت کرده‌اند، اما در غیره این‌صورت به بهانه‌ی تجزیه طلبی که خود در واقع

نوعی حق تعیین سرنوشت مورد تایید مارکسیسم-لنینیسم هم هست، در برابر آنها به مخالفت و دفاع از ناسیونالیسم ایرانی یا در واقع ملت حاکم برخواسته‌اند (مفیدی، ۱۳۸۶: ۱۴۷-۱۴۶). از این نظر، اگر جریان‌ات ناسیونالیستی 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، ۱۳۹۶: ۲۲۵). به این ترتیب، سیاست همچون فرایندی که می‌توانست امکان امر نو را بگشاید، خود بدل به مکانیسم بازتولید پولیس شده است. در این چارچوب، آنچه تحت نام دموکراسی مطرح می‌شود، همواره دچار یک تناقض بنیادین است: چگونه می‌توان امکانی برای سیاست داشت، درحالی‌که تمام ابزارهای تحلیلی، سیاسی و گفتمانی، خود درون دستگاه بازتولید پولیس شکل گرفته‌اند؟ به بیان دیگر، دموکراسی‌ای که خود را بر یک شمول یکپارچه بنیان می‌نهد، چیزی جز نفی خود سیاست نیست.

• سیاست، سرزمین و امر قدسی: تداوم متافیزیکی دولت و دموکراسی ناممکن

درک نسبت میان دموکراسی، تمامیت ارضی و امر الهیاتی در ایران مستلزم واکاوی متافیزیکی بنیان‌های دولت و نحوه‌ی بازتولید هم‌زمان نظم و طرد سوژه‌های ناهمخوان با آن است. به عنوان نمونه، مجتبائی بیان می‌دارد که، هر کس در برابر قدرت و اراده‌ی داریوش قد راست می‌کرد، دروغ‌گرا^۱ بود، و داد و آئینی که اهورا مزدا بر قرار کرده بود آشفته می‌ساخت. از این روست که شاهان هخامنشی پیروزی‌های خود را

^۱ -Bdurujiya

همیشه به خواست و یاری اهورامزدا نسبت می دهند (مجتبائی، ۱۳۵۲: ۹۶). داریوش شاه می گوید: اهورامزدا و ایزدان مرا یاور باشند. اهورا مزدا این کشور را بپاید از دشمن، از خشکسالی و از دروغ (احمدوند و اسلامی، ۱۳۹۹: ۵۲). حتی در دوره‌های 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 مجمل التواریخ و القصص می گوید: پارسیان گویند هوشنگ و ویکرت برادرش هردو پیغمبر بوده اند (مجتبائی، ۱۳۵۲: ۱۰۰ و ۹۸). به تعبیر ریچارد فرای: «بدین گونه اندیشه های زرتشتی بی گمان در متفکران اسلامی موثر افتاده بویژه در آن ایرانیانی که به اسلام گرویدند» (فرای، ۱۳۶۳: ۱۷۴). لذا تداوم هویت ملی ایرانی حاصل ترکیبی کارکردی در میراث تاریخی پادشاهی، زبان و ادبیات فارسی مذاهب ایرانی یعنی دین زرتشتی در دوران پیش از اسلام و تشیع در دوران اسلامی است (اشرف، ۱۳۹۵: ۴۴) که تا عصر حاضر در قالب مفاهیمی دیگر بازتولید شده است. لذا دو هویت ملی و دینی با هم سازگارند. در اساس، مفاهیم کلیدی آنها غایت یکسانی دارند (شایگان، ۱۳۸۰: ۱۶۶). به عنوان مثال، حکمران صفوی نماینده امام غائب است گرایش به نظام مطلق آیین را که ذاتی نظریه سلطنت سایه خداست، تقویت کرد. نظریه غالب این دوره که حکمران به عنوان کسی که مستقیماً از سوی خدا منصوب شده است، محق است که از اطاعت محض و چشم بسته اطاعت گردد (لمتون، ۱۳۷۹: ۸۱-۸۰).

درواقع، دوره‌ی پهلوی نیز به عنوان دوره‌ی 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، ۱۴۰۰: ۱۴). 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 ۲، ۱۳۶۳: ۶۲-۶۳).

با این وجود، مفهوم امامت انتصابی (ولی فقیه انتخابی) شیعه را با پادشاهی صاحب فرّه ایزدی، عدل ایرانی را با عدالت شیعی که ماحصل وجود همان نظم حقیقی و آرمانی مورد تمناى اهل تشیع است یکی بدانیم که آن نیز به نوبه خود دقیقاً نظم اشایی مورد نظر تفکر زرتشتی ایرانی است. با کمی توجه می توان 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 گونه ای ماهرانه کم و بیش نهادینه شده است. چنین سوژه ای در مذهب تشیع بر مبنای قرائت ایرانی به وضوح قابل بازخوانی است. بازخوانی رگه های اصلی تئوری ولایت فقیه در اندیشه انقلاب اسلامی ایران ما را با شباهت های سترگ و بنیادینی آشنا می سازد. بررسی قاعده ای «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 می دانیم همین مفاهیم در قالب واژه های دیگری در مذهب تشیع تئوریزه گردیده است بطوریکه ایدئولوژیست های 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، ۱۳۸۷)^۱. از این رو، بخش بزرگی از اسطوره های معادشناختی دین زرتشت در متافیزیک شیعی ایرانی راه یافته است (شایگان، ۱۳۸۰: ۱۶۴). در این راستا، همان طور که در تئوری های متافیزیکی آمده است، الاهیات در تار و پود سیاست و نظریه

۱ - <https://navideshahed.com/fa/news>

دولت قرار دارد و هر تلاشی برای انکار و رد این اصل روشن و بدیهی نوعی بدفهمی امر سیاسی و متعاقب آن وارونه سازی حقیقی است. متوسل شدن به متافیزیک برای فهم سیاست و نظام اجماعی، به لحاظ تاریخی همواره اصل پذیرفته شده به شمار می آید و مطابق نظریه هوگو پریوس نیز، الاهیات چیزی جز آموزه انداموار دولت نیست (Schmitt, 1985:40). به تعبیری دیگر، تمامی مفاهیم مهم نظریه مدرن دولت، سکولار شده مفاهیم الاهیاتی هستند (ibid,36). همانطورکه پیشتر اشاره شد، این نگاه متافیزیکی به ملت و فرهنگ^۱، در گفتمان سیاسی نیز بازتاب یافته و به جای تعریف دولت بر اساس سوژه‌های شهروندی، آن را به کلی متافیزیکی بدل کرده است.

در چنین چارچوبی، سیاست نه عرصه‌ای برای تکرار و گفت‌وگو، بلکه نظامی

۱- آجودانی در کتاب مشروطه ایرانی به تحولی مهم در مفهومی واژه «ملت» اشاره می‌کند که پیش از دوران مشروطه، این واژه در معنای دین و شریعت پیوند داشت و بار معنایی آن عمدتاً در حیطه مفاهیم مذهبی و الهی قرار داشت (نک: آجودانی، ۱۳۸۶: ۱۷۵-۱۶۵). خود واژه «ملت» پیش از مشروطه حاوی بار الیهاتی بود؛ بدین معنا که نه تنها مفهومی اجتماعی یا سیاسی، بلکه به طور خاص به یک امر دینی و مقدس تعلق داشت. این بار معنایی متافیزیکی، واژه «ملت» را از مفهومی صرفاً اجتماعی فراتر می‌برد و آن را در چارچوب‌هایی معنوی و مذهبی قرار می‌داد. اما با تحولات اجتماعی و سیاسی مشروطه، این بار معنایی تغییر کرد و مفهوم «ملت» از قالب‌های محدود دینی بیرون آمد. به ویژه در نوشته‌های ملکم خان، برای نخستین بار این واژه برای تمامی مردم و اجماع رعایا به کار گرفته شد. در اندیشه‌ی مدرن کوردی نیز، روشنفکری مانند حاجی قادر کۆبی (۱۸۹۷-۱۸۱۶) دو واژه‌ی «ملت» و «دولت» را از معنای پیشامدرن آن به معنای مدرن آن شیفت پارادایم داده‌اند (خاکپور، ۲۰۲۴) (محموددی، ۲۰۲۰: ۶۹-۶۳). برای نمونه ادراک حاجی در این شعر از واژه‌ی ملت گویای چند حقیقت است: «مله‌ته باقی مابه‌قا فانی/ هر له جافی هه‌تا گۆرانی» حاجی ملت را در معنای مدرن آن به کار برده است و نیز ادراکی فراگیر از ملت کوردی را بازنمایی کرده است که تمامی اقوام کورد را از جاف تا گۆران شامل می‌شود.

همچنین این نکته ما به ما نشان می‌دهد که گفتمان مدرن کوردی دست کم همزمان با گفتمان ایرانی در حال شکلگیری بوده است، اگر نگوئیم که پیشتر قوام یافته باشد، به اعتباری، صرفاً واکنشی به مدرنیزاسیون دیگران فرادست قلمداد نمی‌شود. اما با یک فقدان بزرگ همراه بوده و آن فرم دولت است. مدرنیته و اجتماع تاریخی ملت کورد در نبود فرم دولت به سر منزل سازماندهی نرسیده است و حتی بقایش نیز در زیر سلطه‌ی ناسیونالیسم خشونت آمیز و طردکننده‌ی دیگری، به خطر افتاده و ژینوساید شده، در نتیجه‌ی این پروسه، گفتمان مقاومت کوردی در برابر هژمونی ملت‌های فرادست تکوین یافته است. در ادراک روشنفکران مکتب روشنگری کوردی مانند حاجی قادر کۆبی یا قانع... برخلاف روشنفکران نسل‌های بعدتر کوردستان دموس کوردی ملت کورد است، نه اینکه، به هر دلیلی، دموس کوردی را در دموکراسی با اتصال به ملت ایرانی یا عربی یا تورکی محاسبه کنند. این تفاوت بسیار جدی و تامل انگیز است. اینجا جایی است که ما تحت عنوان «گذار از سروریخواهی به دموکراسی‌خواهی» نامیده‌ایم.

ادراکی است که برخی صداها را اساساً ناشنیدنی می‌سازد (دوست-دشمن) و مطالباتی را، از طریق سازوکارهای هرژمونیک،^۱ از دایره‌ی امر سیاسی خارج می‌کند. لذا سیاست به شکل کلی به واسطه‌ی نقش محوری تعریف می‌شود که دولت در حیات اجتماعات تاریخی پیدا کرده است، با این شرط که خود به گسترده‌ترین معنای ممکن تعریف شود. پل ریکور با پیروی از اریک ویل، برای دولت قائل به چنین شرایطی است: «دولت به معنای سازماندهی^۲ به یک اجتماع تاریخی است؛ اجتماعی که به قالب یک دولت سازماندهی شود قادر به تصمیم‌گیری خواهد بود» (ریکور، ۱۳۹۸: ۲۰۹). مع‌هذا، به این دلیل است که دولت کانون تصمیم‌هاست تا آنجا که به هدف این تصمیم مربوط می‌شود، می‌توان آن را در یک کلمه خلاصه کرد: بقا^۳، یا تداوم وجود اجتماع تاریخی در مواجهه با تمامی تهدیدها، اعم از تهدیدهای درونی یا بیرونی (همان: ۲۱۰). در چنین صورتبندی است که، سوژه‌های طردشده^۴ نه تنها از مشارکت در بازتعریف نظم محروم می‌مانند، بلکه خود به‌مثابه‌ی امری پیشاسیاسی، اغتشاش‌آفرین و ناممکن‌بازنمایی می‌شوند. این در حالی است که دموکراسی بر بازشناسی این واقعیت استوار است که هیچ اصلی نمی‌تواند ادعا کند که واقعا جهان گستر است و هیچ سازه اجتماعی نمادینی هرگز نمی‌تواند ادعای اربابی بر ساحت واقع محال را داشته باشد. دموکراسی مستلزم پذیرش ستیز است» (استاوراکاکیس، ۱۴۰۰: ۲۲۵). در چنین بستری، دولت نه بر پایه‌ی سوژه‌های شهروندی، بلکه از

۱ - Hegemonic Mechanisms

۲ - Organization

۳ - Survival

۴ - Excluded Subjects

رهگذر تولید یک کلِ متافیزیکی عمل می‌کند؛ این در حالی است که شأن شهروندی به مفهوم برخورداری از حقوق عمده‌ای چون آزادی بیان، برابری نزد قانون، حق اجتماع و غیره، بدون توجه به وضعیت طبقاتی، جنسی، نژادی و غیره، مفهوم رایج شهروندی در قرن نوزدهم بود (بشیریه، ۱۳۸۱: ۴۱). به تعبیر احمد اشرف، -در باب ایران‌شهری- ملت به عنوان شهروند آزاد مفهومی ندارد و ملت رمه‌ای تصور می‌شود که پادشاه، شبان آن است (اشرف، ۱۳۵۹: ۵۵۳-۵۵۴؛ نوربخش و جهانگیری، ۱۴۰۱: ۱۰۲).

در چنین نظامی، سرزمین نه یک مقوله‌ی تاریخی و حقوقی، بلکه حقیقتی مطلق و فراتاریخی^۱ قلمداد می‌شود. از این جهت، پیوند میان سیاست و امر قدسی، سرزمین را از سطح یک «قرارداد اجتماعی»^۲ به مرتبه‌ی نظامی کیهانی ارتقا داده و هرگونه تأمل در باب حق را از پیش ناممکن می‌سازد؛ چرا که به‌جای تأسیس حقوق از طریق مبانی اجتماعی و انسانی، حق و مشروعیت از سطحی متافیزیکی سرچشمه می‌گیرد. این نگرش در متون کهن دینی ایرانی به وضوح قابل مشاهده است، همان‌طور که در وندیداد، یکی از متون کهن دینی ایرانی، به وضوح بر قدسی‌سازی سرزمین ایران تأکید شده است، این فرآیند قدسی‌سازی نه تنها از نظر مفهومی و معنوی بلکه به‌طور مشروع و معتبر از سوی اهورامزدا، خالق و آفریننده جهان، تأسیس می‌شود. در این متن، سرزمین ایران نه فقط به‌عنوان یک مکان جغرافیایی، بلکه به‌عنوان فضایی مقدس و الهی با نوعی مشروعیت متافیزیکی معرفی می‌گردد که اهورامزدا به‌عنوان نیروی فرازمینی آن را تصدیق می‌کند و به آن حیات می‌بخشد (نک: دارمستتر، ۱۳۸۴: ۵۸-).

۱ - Transhistorical

۲ - Social Contract

۵۷). این نگرش از طرفی در تضاد با اندیشه‌های غربی و مدرن چون قرارداد اجتماعی است. همان‌طور که اندیشه قرارداد اجتماعی به‌عنوان اساس نظم سیاسی در دنیای مدرن شناخته می‌شود، مفاهیم بنیادین دموکراسی و حقوق شهروندی از طریق مبانی اجتماعی و انسانی شکل می‌گیرند. پیشینه این اندیشه به اندیشمندانی چون توماس هابز، اسپینوزا، جان لاک، روسو و کانت در قرن بیستم به جان رالز بازمی‌گردد (بشیریه، ۱۳۸۱: ۲۹-۳۱). این تفاوت اساسی در نگرش به سیاست و جامعه، تفکر قدسی‌شده و متافیزیکی در برابر نظریه‌های دموکراتیک و قرارداد اجتماعی را آشکار می‌کند. در چنین فرایندی، شهروند بودن در مناسبات و تعلق به سرزمین معنا می‌یابد؛ یعنی، شهروند بودن به معنای تعلق به وطن دوستی است که هم یک سرزمین است و یک تاریخ دارد (دوبنوا، ۱۳۷۸: ۳۰). و سوژه‌هایی که خود را در این مناسبات تعریف و تفسیر نکنند، اساساً شهروند محسوب نمی‌شوند. «پادشاه، شهریار، سلطان، امام، عارف، شاه سهروردی (و تصوف ایرانی)، ولی فقیه نمایندگان و کارگزاران ایرانی این نظم کیهانی و استقرار آن در ایران زمین به شمار می‌روند. این نظم اشایی و کیهانی تاریخمند نیست و به نوعی غایت‌انگاری و ذات‌گرایانه و مناسبات تجلی امر ازلی در امر این جهانی ارجاع دارد که با هیچ وجه قابل دگرگونی و تغییر نمی‌باشد» (حاجی زاده، ۱۳۹۸: ۳۱۴-۳۱۳). به عنوان نمونه، کسانی چون «داریوش شایگان» و «علی شریعتی»، به صراحت از برتری فرهنگ ایرانی به عنوان یک امر مقدر شده کیهانشناختی و ملکوتی سخن می‌رانند و آن را چون رخدادی ملکوتی می‌ستایند (محمدپور، ۱۴۰۰: ۱۵). از این رو، نگرش شایگان به ایران که این سرزمین را سرزمینی مقدس و منحصر به فرد در پیوند میان شرق

و غرب می‌بیند، به‌گونه‌ای برجسته و متافیزیکی، اساس دولت و ملت را بر مفاهیم دینی و الهیاتی استوار می‌کند. «شایگان در آثار خود، همچون جهان اسطوره‌ای ایرانی و ایران در گذر تاریخ، ایران را به‌عنوان یک موجودیت مقدس و منحصر به‌فرد در پیوند میان شرق و غرب معرفی می‌کند و شاعران بزرگی همچون حافظ، سعدی، فردوسی، مولوی و خیام را تجلی‌گاه جنبه‌های گوناگون این فرهنگ جاودان می‌داند» (محمدپور، ۱۴۰۲: ۳۰). مهرزاد بروجردی نقل قولی از محمدعلی جزایری در این خصوص می‌کند که: «حس برتری طلبی و رفتار تحقیرآمیز ما نسبت به همسایگان عرب، ترک و افغان چنان به تکرار و گفتار روزمره آمده که نیازی به یاد آوری ندارد» (بروجردی، ۱۳۸۹: ۲۰).

در همین راستا، ریکور با تأکید بر قدرت روایت در سازوکارهای اجتماعی^۱، چگونگی برساخت‌های تاریخی و فلسفی را نشان می‌دهد که در آن مفاهیم فردیت و اجتماع در تداخل قرار می‌گیرند (ریکور، ۱۳۹۶: ۷۹-۷۶). و پیوندهای ناگسستنی میان «خود»^۲ و «دیگری»^۳ را می‌آفرینند. در این چارچوب، ایرانشهر/ایرانگرایی نه فقط در مقام یک جغرافیا، بلکه در مقام یک اُبژه گفتمانی^۴ ظاهر می‌شود که از طریق دوگانه‌های بنیادین—نظم/آشوب^۵، مرکز/حاشیه^۶، خودی/دیگری—به تولید معنا و تثبیت سلسله‌مراتب‌های قدرت می‌پردازد. در سطح هستی‌شناختی^۷،

۱ - Social Mechanisms

۲ - Self

۳ - Other

۴ - Discursive Object

۵ - Order/Chaos

۶ - Center/Periphery

۷ - Ontological Level

این روایت خود را به مثابه امری کل‌گرایانه^۱ و باثبات عرضه می‌کند که در آن، مرکزیت اقتدار سیاسی^۲ با نوعی مشروعیت متافیزیکی^۳ پیوند یافته و هرگونه انحراف از این چارچوب، به مثابه اختلالی در نظم کیهانی تلقی می‌شود (محمدی، ۱۴۰۳: ۶). در این ساختار، مکانیزم‌های نامرئی‌سازی و ادغام یا طرد نیروهای ناهمخوان، سیاست را به ابزاری برای بازتولید وضعیت موجود بدل می‌کنند، تا آنجا که دولت به جای نهادی قراردادی، همچون امری خودبنیاد ظاهر می‌شود که هستی آن وابسته به تثبیت جوهر سرزمینی است. قدرت در چنین چارچوبی تنها از رهگذر تثبیت یک نظم صلب و همگن معنا می‌یابد و هرگونه دگرگونی، همچون نیرویی اغتشاش‌آفرین در برابر نظامی سامان‌بخش بازنمایی می‌شود. این تقابل، نه تنها شکاف میان نظم مستقر و سوژه‌های تحت سلطه را تعمیق می‌بخشد، بلکه نشان می‌دهد که چگونه طرد و سلب مشروعیت، نه انحرافی از دموکراسی، بلکه بخشی درونی از آن است. یعنی برای تولید این دال مرکزی، ناگزیر تقدم امر الهیاتی که پایه و اساس آن «اقتدار، وحی، اطاعت احکام لایتغیر و ماهوی الهیات سیاسی»^۴ هستند (اشمیت، ۱۳۹۱: ۱۹۸) بر سیاست ورزی خود سوار می‌کنند تا بتوان امکانی برای باز تولید معرفت شناختی و سیاست ورزی آن ایجاد شود.

نظریه‌ی دوگانگی بدن پادشاه،^۵ آن‌گونه که ارنست کانتروویچ در تحلیل

۱ - Holistic Entity

۲ - Political Authority Centrality

۳ - Metaphysical Legitimacy

۴ - Political Theology

۵ - The King's Two Bodies

خود از مفهوم سلطنت^۱ ترسیم می‌کند، مدخلی مهم برای درک رابطه‌ی میان حاکمیت، سوژگی و پیکره‌ی اجتماعی است. او از تمایز میان «بدن طبیعی»^۲ و «بدن سیاسی»^۳ سخن می‌گوید: بدن طبیعی که همچون هر موجود زنده‌ای دچار زوال، مرگ و فساد می‌شود، در برابر بدن سیاسی قرار دارد که نامیرا^۴ و فراتر از تغییرات مادی و فیزیکی است. بدن سیاسی در مقام یک امر متعالی^۵ و فراتاریخی، بر امر حکمرانی تداوم می‌بخشد و آن را از رخدادهای گذرا مصون می‌دارد. در این چارچوب، بدن سیاسی نه تنها تجسم قدرت بلکه سرچشمه‌ی مشروعیت است؛ عنصری که امکان بقای حاکمیت را در دل ناپایداری‌های اجتماعی تضمین می‌کند (Kantorowicz, ۱۹۵۷: ۴-۱۰). این دوگانگی را می‌توان در سطحی دیگر، در نسبت میان تخیل اجتماعی^۶ و سوژگی سیاسی^۷ مورد بازاندیشی قرار داد. اگر بدن طبیعی پادشاه، نماد فردیت و فناپذیری است، بدن سیاسی او در مقام یک ساختار اجتماعی، نقش تثبیت‌کننده‌ای دارد که هم‌زمان هویت جمعی را بازتولید می‌کند. پرسش بنیادین که چگونه یک جامعه‌ی سیاسی شکل می‌گیرد و در برابر تغییرات تاریخی دوام می‌آورد، نه تنها در اندیشه‌ی کانتروویچ بلکه در نظریه‌ی تخیل اجتماعی نیز مورد توجه است. تخیل اجتماعی، آن‌گونه که پل ریکور

۱ - sovereignty

۲ - natural body

۳ - political body

۴ - immortal

۵ - transcendent

۶ - social imagination

۷ - political subjectivity

تحلیل می‌کند، ساختاری است که به واسطه‌ی آن، نظام‌های معنایی و نمادین شکل می‌گیرند و تداوم می‌یابند. این تخیل، بدن سیاسی را فراتر از یک امر حقوقی یا حکومتی قرار داده و آن را به عنصری متافیزیکی و نمادین تبدیل می‌کند که در کلیت جامعه ریشه دارد. در زمینه‌ی تحلیل دموکراسی و سیاست در جامعه‌ی ایران، این بحث از اهمیتی دوچندان برخوردار است. 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 (حقمزادی، ۱۳۹۷: ۴۱). به تعبیری دیگر، گفتمان ناسیونالیسم ایرانی به شکلی شگفت‌انگیز ماهیتی جسمانی، خونی و بیولوژیکی دارد. عبارتهای برتریجویانه بیولوژیکی و نژادی ناسیونالیسم ایرانی در آثار «آخوندزاده» و «آقاخان کرمانی» به وضوح قابل مشاهده است (محمدپور، ۱۴۰۰: ۱۶). به واقع، ایده‌ی دولت-ملت و مفهومی که از «ایران» به عنوان یک کل یکپارچه و متافیزیکی ارائه می‌شود، خود بر بنیانی دوگانه استوار است: از یک سو، ایران به عنوان یک پیکره‌ی اجتماعی که در معرض تغییرات تاریخی و بحران‌های گفتمانی است، و از سوی دیگر، ایران به عنوان یک تخیل اجتماعی که به مثابه‌ی یک امر سیاسی نامیرا، همواره بازتولید می‌شود. به واقع برداشت ایرانیان از دولت-ملت بیشتر در سایه‌ی مفهوم‌هایی همچون نژاد، وابستگی خونی، دین، سرزمین و زبان بالیده تا در پرتو ایده‌هایی همچون اراده آزاد، حقوق و اصالت شهروندی (بروجردی، ۱۳۸۹: ۲۹). در واقع پیش شرط خواندن مفهوم ایران، بر حسب یک مفهوم متافیزیکی است؛ به زعم دریدا، زبان

متافیزیک بر اساس سلسه‌ای از همین تقابلهای دوتایی یعنی وجود و ماهیت، جوهر و عرض، عام و خاص، کلی و جزئی، حقیقت و مجاز، طبیعت و فرهنگ و نظایر آن پایه گذاری شده است (ضیمران، ۱۳۸۶: ۱۰۵). لذا دموکراسی خواهانی که به این مفهوم یکپارچه باور دارند، در واقع به نحوی از بدن سیاسی و امر متافیزیکی وفادار می‌مانند، حتی اگر بدن طبیعی آن (ساختارهای حکومتی موجود) را نقد کنند. این وفاداری به ایده‌ی وحدت، در عین مطالبه‌ی تغییرات بنیادین، خود حامل یک تناقض درونی است که در بطن سیاست‌ورزی معاصر حضور دارد. این در حالی است که درک پذیرش ماهیت سیاست‌ورزی دموکراتیک نیازمند قبول بُعد ضد آرمانشهری خصومت و نابسامانی و بنیان گذاری امر سیاسی از حیث رویارویی با ساحت واقع است (استاوراکاکیس، ۱۴۰۰: ۲۱۱). با این تعریف، پیوند میان قدرت و قدسی‌سازی قلمرو/سرزمین،^۱ نقشی بنیادین در این ساختار ایفا می‌کند. قلمرو نشاندهنده اعمال قدرت بر فضا است که در عالیترین سطح در قالب کشور-ملتها سر برآورده اند. امروزه قلمرو، گستره فضایی قدرت یک کشور و منابع مادی تأمین کننده این قدرت است. مسائل مربوط به درک مفهوم قلمرو و نقش آن در مناسبات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی به مفهوم عام آن، مورد توجه جغرافیدانان بوده است؛ یعنی ناحیه‌ای که در آن، حقوق مالکیت، اعمال و به طریقی، محدود و مرزبندی میشود. جغرافیدانان از واژه مرز برای بیان حدود چنین قلمروهایی استفاده میکنند (هاگت، ۱۳۷۹: ۳۵). به دیگر سخن، دولت، از رهگذر مرزبندی^۲ میان امر مشروع و نامشروع، خود را به مرجع نهایی

۱ - sacralization of territory/land

۲ - demarcation

حقیقت^۱ بدل می‌سازد و هر مطالبه‌ی دموکراتیک را نه در مقام یک خواست مشروع، بلکه همچون گسستی در بنیان‌های متافیزیکی خویش بازنمایی می‌کند. به بیانی دیگر، سوژه اصلی علوم اجتماعی دولت است و فقدان هستی عینی دولت درکورد، مانع از طرح کورد به عنوان هویت مستقل سیاسی شده است و از سوی دیگر، به منابع کلاسیک بر میگردد که، کورد چون کورد(هویت مستقل) معرفی نشده است در تقابل با دانشگاه‌های غربی که به کلان روایت‌ها و ملت/دولت‌های بزرگ چون ایران و عثمانی می‌پرداختند، کوردشناسی شوروی سابق وجود دارد که تا حدودی به مسئله کورد پرداخته است اما در قالب زبانی و نژادی و باستان‌شناسی، نه سیاسی و فرهنگی که، بعداً با سیاست‌های مارکسیستی و چپی، توهمات^۲ دموکراسی خلق‌ها برساخته. ناگزیر کورد به عنوان یک موضوع مستقل که به عنوان یک کل به شکل نظری انتزاع یابد، مطرح نگردید(قادری، ۱۴۰۱: ۲). در نتیجه، هرگونه درخواست دموکراتیک در ایران، فارغ از ماهیت و کیفیت آن، به‌طور غیرقابل‌اجتناب به سازوکارهایی تبدیل می‌شود که در پی حفظ و بازتولید همان وضعیت پیشین است. این تناقض بنیادین میان درخواست‌های دموکراتیک و سازوکارهای حاکم، خود را در قالب وضعیت‌های استثنایی و حالات «ناهمخوانی» آشکار می‌سازد. در واقع، آنچه که گفتمان دموکراتیک در ایران را به یک پاشنه آشیل تبدیل می‌کند، نه تنها غیاب شرایط عینی برای تحقق دموکراسی، بلکه این واقعیت است که این گفتمان‌های دموکراتیک به‌گونه‌ای طراحی و اعمال می‌شوند که در نهایت و در درون همین سازوکارهای هرژمونیک، خود به ابزار بازتولید آن نظم بدل شوند.

۱ - ultimate reference of truth

• از حق تعیین سرنوشت تا قدرت شبانی

لاورس و اسمیس در مقاله مشترک خود، حق تعیین سرنوشت را دارای مفهومی به قدمت مفهوم حکومت دانسته اند که بعدها با انقلاب‌های آمریکا و فرانسه، با تئوری‌های مربوط به حاکمیت ملی^۱ و سرزمینی آمیخته شد و پس از آن هم به موجب ناسیونالیسم اروپای قرن ۱۹ با مفهوم دولت مرتبط گردید (Lauwers, smis, 2000: 43). از لحاظ حقوقی، حق تعیین سرنوشت به عنوان یکی از اصول حقوق بین‌الملل^۲، نخستین‌بار در قطعنامه‌های ۱۵۱۴ و ۱۵۴۱ مجمع عمومی سازمان ملل جنبه قانونی یافت و سپس از طریق میثاقین ۱۹۶۶ حقوق مدنی و سیاسی و حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به مجموعه قواعد الزام‌آور حقوق بین‌الملل پیوست. در حالی که در ابتدا جایگاه حقوقی این حق در اسناد حقوق بشر^۳ با انتقادات فراوانی روبه‌رو شد، اما مناقشات اساسی و جدی در دکترین حقوق بین‌الملل بیشتر بر پیامدهای منطقی ناشی از ماهیت این قاعده بین‌المللی متمرکز بود. مطابق با این دکترین، پذیرش و اجرای حق تعیین سرنوشت به عنوان یک حق بشری تحت تأثیر الزامات موجود در جامعه جهانی قرار دارد (saul, 2011: 626). بر اساس پیمان صلح پاریس، در سال ۱۹۱۹ مردمانی مستحق حق اعمال تعیین سرنوشت شناخته شدند گروه‌های اتنیکی‌ای بودند که به طور موفقیت آمیزی خود را بسیج کرده بودند و دولت‌های متعددی را از ویرانه‌های روسیه، آلمان،

۱ - national sovereignty

۲ - international law

۳ - human right

امپرتوری‌های اتریش-مجارستان و عثمانی دولت‌های جدیدی بر اساس خطوط اتنیکی در سطح گسترده‌ای متولد شدند (مور، ۱۳۹۷: ۱۰۶-۱۰۵). در تئوری کانت، حق تعیین سرنوشت که از طریق رأی‌گیری دموکراتیک اعمال می‌شود، دو جنبه دارد: یکی این که حق تعیین سرنوشت، متضمن حق تعیین حاکم (حکومت) بر جمع یا گروه است، یعنی مفهوم کلاسیک دموکراسی مقید به رعایت حقوق دیگران (حق تعیین سرنوشت داخلی). دوم این که حق مذکور شامل حق استقلال سیاسی گروه از سایر واحدهای سیاسی موجود نیز می‌باشد (حق تعیین سرنوشت ملی یا خارجی). در این تئوری، اعمال هر دو جنبه حق تعیین سرنوشت اعم از داخلی و خارجی، اساساً مشروط به رعایت موازین حقوق بشر است. (تسون، ۱۳۹۲: ۷۵۳). در چنین حکومتی صفات شهروند از این قرار است. الف): آزادی مدنی (اختیار): یعنی شهروند فقط از قوانینی اطاعت میکند که خود او در تدوین آنها شرکت داشته است. ب) تساوی مدنی: به این معنی که هیچگونه برتری دیگری نسبت به او، که موجب وابستگی او به دیگران باشد، وجود ندارد. پ) استقلال مدنی: به این معنی است که موجودیت و موقعیت شهروند در جامعه مدنی، ناشی از تصمیم دیگران نیست بلکه نتیجه تصمیم شخصی او است (کانت، ۱۳۸۸: ۳۰). برخی صاحب نظران و اندیشمندان حقوق بین‌الملل نیز در ارائه تعریف حق تعیین سرنوشت کوشیده‌اند. پروفیسور مایکل آکهurst در کتاب «کلیات حقوق بین‌الملل نوین» حق تعیین سرنوشت را اینگونه تعریف می‌کند: «حقی است که مردم یک سرزمین به موجب آن، سرنوشت و شئونات سیاسی و حقوقی آن سرزمین را تعیین می‌کنند تا از این طریق یک دولت جدید یا اینکه بخشی از یک دولت دیگر شوند» (akehurst, 1997: 290). دولت، شخص

انسانی نیست و سرزمین هم بدن او نیست. سرزمین، محلی است برای سازمان سیاسی دولت و فضایی است که اشخاص، حقوق خود را در آن اعمال و اجرا می‌کنند. اجتماع، البته نیاز به سرزمین دارد اما از این حرف این نتیجه حاصل نمی‌شود که حفظ سرزمین یکپارچه، یا تمامیت ارضی، همیشه و همواره الزم و ضروری باشد (تسون، ۱۳۹۲: ۳۰۳). اما اگر با اصلاح مسالمت آمیز و حتی انقلاب قهرآمیز، نتوان حکومت را به رفتار بهتر و مناسب با گروه وادار کرد، آنگاه حقوق گروهی خاص و گاه حق جدایی گروه از دولت مرکزی، در مقابل حفظ تمامیت دولت مرکزی، از لحاظ اخلاقی ارجح و اولی است (همان: ۲۹۸). با وجود این، جامعه بین المللی در سال‌های اخیر نیز شاهد ظهور کشورهای جدید در پهنه گیتی بوده است که این پیدایش نه ناشی از استعمارزدایی و خروج از اشغال بیگانه و یا رهایی از سیطره حکومت‌های نژادپرست، بلکه ناشی از جدایی بوده است. افزایش ۵۱ عضو ملل متحد در سال ۱۹۴۵ به ۱۴۹ عضو در سال ۱۹۸۴ اساساً به دلیل سیاست استعمارزدایی بوده است و افزایش آن از ۱۵۱ عضو در سال ۱۹۹۰ به ۱۹۱ عضو تا به امروز، به طور کلی ناشی از جدایی بوده است (ضیایی، ۱۳۹۰: ۲۳۳). دو واقعه تاریخی بستر ظهور این اصل را فراهم نمود: یکی قیام مردم آمریکا در سال ۱۷۷۶ و دیگری انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ که هر دو واقعه، زمینه ظهور اصل ملیت‌ها در قرن هجدهم بود. طبق این اصل «مرزهای یک کشور باید منطبق با یک ملت باشد» اگر در یک کشور چندین ملت تجمع کرده باشند، این انطباق، عملی نخواهد گردید. به عکس، اگر یک ملت به چندین قسمت تقسیم و جذب کشورهای مختلف شده باشد، آن ملت حق دارد در یک کشور به وحدت رسد. این نظریه بستر مناسب برای وحدت

ایتالیا در سال ۱۸۷۰، استقلال کشورهای یونان در سال ۱۸۳۰، بلژیک در سال ۱۸۳۹، رومانی در سال ۱۸۷۸، بلغارستان در سال ۱۹۰۸، آلبانی در سال ۱۹۱۲ و غیره را فراهم آورد (همان).

با این سیاق، تمام پیمان‌نامه‌های سازمان ملل در مورد حقوق بشر، ترکیبی از سه مقوله بنیادین حقوق بشر، آزادی، و حق تعیین سرنوشت است. این پیوند مفهومی، نشان‌دهنده آن است که نمی‌توان از حقوق بشر گروهی از مردم دفاع کرد در حالی که حق تعیین سرنوشت را از آنان سلب نمود. این امر، مسئله‌ای فراتر از یک چالش سیاسی صرف است و بُعد معرفتی آن در نظریه «تبصره ۲۲» متجلی می‌شود. پیمان‌نامه حقوق بشر سازمان ملل اعلام کرده است که «تمام مردم دارای حق تعیین سرنوشت هستند»، اما اغلب این مسئله که منظور از «مردم» چه کسانی هستند، مورد بحث قرار نگرفته است. خصوصاً اگر موضوع، ناظر به سرزمینی خارج از چارچوب استعمار کلاسیک باشد، این ابهام به برخی اجازه داده است که اصل تعیین سرنوشت و بُعد اخلاقی آن را در بررسی مسئله اقلیت‌ها در کشورهای چندملیتی زیر سؤال ببرند و به جای آن، از رویکردی صرفاً سیاسی و کاربردی بهره گیرند. در این میان، بازشناسی ضرورت دموکراسی و حقوق بشر، امری کلی و فراگیر در ادبیات سیاسی معاصر تلقی می‌شود، اما همین امر در کشورهای دارای اقلیت‌های ملی، واجد تناقض‌هایی ساختاری است. در این کشورها، مقوله‌ی «دو ملیتی بودن» (یا چند ملیتی بودن) انکار شده و وحدت ملی به‌عنوان یک اصل غیرقابل مذاکره، به‌گونه‌ای ایدئولوژیک اعمال می‌شود (شمس، ۱۴۰۳: ۲۴۰-۲۴۲). ماده بیست نیز در ادامه حق تعیین سرنوشت را یکی از حقوق بشر غیر قابل انتقال و مهم معرفی می‌کند:

الف) همه خلق‌ها حق حیات دارند. آنها حق مسلم و غیر قابل انتقال در تعیین سرنوشت خویش دارند و می‌توانند آزادانه وضعیت سیاسی خود را تعیین کنند و توسعه اقتصادی و اجتماعی خود را دنبال کنند که مطابق با سیاستی است که آزادانه انتخاب کرده‌اند. ب) خلق‌های تحت استعمار حق دارند با توسل به هر وسیله شناخت شده جامعه بین‌المللی خود را از قید سلطه‌رهایی بخشند. پ) همه خلق‌ها حق دارند از کمک کشورهای عضو منشور حاضر برای مبارزه خود در جهت رهایی از سلطه خارجی خواه سیاسی، اقتصادی، یا فرهنگی به‌رمند شوند (امیرارجمند، ۱۳۸۵: ۱۵۳). این مسئله را می‌توان در جوامعی چون ایران، ترکیه، عراق و سوریه مشاهده کرد که در آن‌ها، مفاهیمی چون دموکراسی و حقوق بشر، در غیاب بازشناسی تنوع هویتی، بی‌معنا می‌شود. پذیرفتن مفهوم «ملت» از خلال گفتمان مسلط، تأکیدی بر ماهیت سیاسی این مفهوم دارد؛ چرا که واژه «ملت»، به‌طور مستقیم با حق تعیین سرنوشت و استقلال پیوند دارد. در مقابل، کاربرد واژه «قوم»، دقیقاً از سوی همان گفتمان مسلط شکل گرفته تا ساختار قدرت، حق تعیین سرنوشت گروه‌های هویتی را به چالش بکشد. این تمایزگذاری زبانی، صرفاً برجسی توصیفی نیست، بلکه خود، مکانیزمی برای کنترل و تحدید امکان‌های سوژگی است. از این رو، در نظام‌های دولت-ملت اقتدارگرا، مشروعیت‌بخشی به ملت‌بودگی، همواره در چارچوب‌های از پیش تعیین‌شده‌ای صورت می‌گیرد که در نهایت، گروه‌های خارج از مرکز را در وضعیت تعلیق قرار می‌دهد. به عبارتی، در اندیشه‌ی کوردی، که بر پایه‌ی پیوستگی زبان، فرهنگ و سیاست شکل گرفته، دموکراسی به معنای جدایی‌ناپذیری زبان و فرهنگ از ساختارهای حکومتی است. به

همین دلیل، از منظر جنبش‌های کوردی، نمی‌توان اتونومی اداری را بدون اتونومی سیاسی و فرهنگی تصور کرد. این دقیقاً همان چالشی است که در تعامل کردها با دولت عراق در مسئله‌ی خودمختاری مشاهده شد؛ جایی که کردها خواهان اتونومی سیاسی و فرهنگی بودند، اما دولت عراق تنها با خودمختاری اداری موافقت داشت. در این ساختار، اتونومی اداری به‌عنوان یک مفهوم سطحی و ناکارآمد تلقی می‌شود، زیرا بدون پشتوانه‌ی فرهنگی و سیاسی، نمی‌تواند نیازهای یک ملت را برآورده کند. در نتیجه، در نگاه جنبش‌های کوردی، اتونومی تنها زمانی معنای واقعی خود را می‌یابد که همراه با یک نظام حکومتی مستقل درون دولت باشد، به‌گونه‌ای که حکومت مرکزی را به دو نظام حکومتی هم‌سطح اما درون یک دولت واحد تقسیم کند. در این راستا، کردها نه تنها به دنبال حقوق اداری بودند، بلکه به‌طور هم‌زمان، بازتعریف قدرت سیاسی در عراق را نیز مطالبه می‌کردند. این همان نقطه‌ی افتراق بنیادین میان درک دولت‌های مدرن از مفهوم اتونومی و برداشت جنبش‌های کوردی از این مفهوم است: برای دولت‌های مدرن، خودمختاری یک امتیاز اداری است، اما برای کردها، یک پروژه‌ی بازتعریف حاکمیت ملی و تقسیم قدرت محسوب می‌شود (مسته‌فا، ۲۰۱۸: ۵۷۷-۵۷۸).

تحلیل میشل فوکو از «قدرت شبانی»^۱ که در پیوند با سنت‌های حکمرانی مشرق‌زمین و به‌ویژه جوامع عبرانی شکل گرفته، بر ایده‌ای استوار است که در آن، قدرت، نه صرفاً بر قلمرو، بلکه بر رمه‌ای اعمال می‌شود که نیازمند هدایت، مراقبت و تضمین رستگاری است. خدا و شاه به آسانی

۱ - Pastoral Power

به یک دیگر ربط داده می شوند، زیرا هردو یک نقش بر عهده دارند، رمه‌ای که از آن مراقبت می کنند یکی است، و آفریدگان شبان بزرگ، یعنی خداوند، به شاه شبان سپرده می شوند (فوکو، ۱۳۸۹: ۷۷-۷۸). بنابراین و به همین معنا شبان کسی است که قانون وضع می کند در متون مربوط به همین سنت، «ژئوس»^۱ (شبان) خوانده می شود ژئوس خدا-شبان است، خدایی که گوسفندان را خوراک می دهد (مشایخی، ۱۳۹۵: ۱۶۳). به عبارتی دیگر، قدرت شبانی مدرن، حکومت‌مندی^۲ را تقویت می کند؛ یعنی هنر حکمرانی که زندگی افراد را تا جزیی ترین سطح مدیریت می کند. به تعبیری، شرقیان به این معرفت دست نیافته‌اند که روح-یعنی انسان در مفهوم ذاتی خود-آزاد است؛ چون از این معرفت بی بهره‌اند، آزاد نیستند (لنکستر، ۱۳۸۳: ۱۱۵۰). این خوانش فوکویی^۳، ما را به فهمی عمیق‌تر از «دموکراسی فرادستان» در ساختار حکمرانی ایران می‌رساند. در این ساختار، مکانیزم‌های قدرت، نه به‌عنوان یک قاعده‌ی مشارکتی، بلکه در قالب یک نظم شبانی-اقتداری ظاهر می‌شوند که از خلال فرآیندهای انقیاد، هویت‌های سیاسی را می‌سازند و محدود می‌کنند. در این زمینه، مفهوم شبان/گله به‌مثابه‌ی یک الگوی بنیادین قدرت، ارتباط مستقیمی با ساختار دولت-ملت در ایران پیدا می‌کند.

۱ - NOMIOS

۲ - Governmentality

۳ - فوکو از لاکان آموخت که سوژه را از فراسوی نقطه مرکزی آن مطالعه کند. او نیز چون لاکان، تحلیل خودآگاهی برای شناخت ذهن کافی نمی‌دانست، بلکه مدعی بود که وجود ذهن از سرچشمه‌های دیگری، چون فرهنگ و جامعه به ویژه زبان، سیراب می‌شود و این عوامل را می‌توان در عرصه ناخودآگاه جستجو کرد. لاکان می‌گفت ناخودآگاه چیزی نیست جز گفتمان دیگری. با این حال فوکو گرایش‌های ساختارگرایانه لاکان را مورد انتقاد قرار داد و گفت ما به جای آنکه به ساخت و بافت «خود» پردازیم باید گفتمان را کالبد شکافی کنیم (ضمیران، ۱۳۸۷: ۱۰).

دولت نه تنها خود را به عنوان ناظر و مراقب شهروندان بازنمایی می‌کند، بلکه از طریق مکانیزم‌های ایدئولوژیک و انضباطی، سوژه‌ها را در چارچوب هویتی معینی تثبیت می‌نماید. همان‌گونه که ژیرک اشاره می‌کند، این فرآیند همواره با «انتخاب اجباری» همراه است: سوژه آزاد است که انتخاب کند، اما تنها در محدوده‌ی گزینه‌هایی که قدرت مسلط از پیش تعیین کرده است (ژیرک، ۱۳۸۹: ۲۷۰). لذا اگر دموکراسی مدرن را صرفاً به عنوان مکانیزم انتخاباتی در نظر بگیریم که در آن مردم از میان گزینه‌های موجود انتخاب می‌کنند، بدون آنکه حق داشته باشند ماهیت هویتی و اجتماعی خود را تعیین کنند، آنگاه این دموکراسی، تنها در سطح مدیریت سیاسی باقی می‌ماند و به بازتولید همان نظم سلطه‌گرانه‌ی پیشین کمک می‌کند. در چنین وضعیتی، مردم قبل از آنکه بتوانند آزادانه گزینه‌های سیاسی خود را انتخاب کنند، مجبورند که عضویت در یک جامعه‌ی خاص را بپذیرند و خود را بخشی از یک هویت غالب بدانند. این امر به‌طور سیستماتیک، گروه‌هایی را که نمی‌خواهند به عنوان بخشی از جامعه‌ی مسلط شناخته شوند، از فرآیند تصمیم‌گیری سیاسی محروم می‌سازد. بدین ترتیب، افراد پیش از آنکه وارد یک فرآیند انتخاباتی شوند، از لحاظ هویتی مشروط می‌شوند و حق ندارند که خود را متعلق به جامعه‌ی واقعی خودشان بدانند. این فرآیند نه تنها باعث محدود شدن آزادی‌های فردی و گروهی می‌شود، بلکه هویت‌های متنوع را به‌طور سیستماتیک حذف می‌کند و آن‌ها را در درون ساختار دولت مدرن منحل می‌سازد. (مسته‌فا، ۲۰۱۸: ۶۰۲). اما این بُعد متافیزیکی ایرانی را نیز می‌توان به زعم محمد مختاری، اینگونه تشریح کرد: از نامه تنسر و پند نامه‌ی اردشیر بابکان و مینوی خرد و نیز اندرزها و پندنامه‌های دیگری که جابه جا در

شاهنامه گرایش و منش انسان ایران باستان را می نمایانند، تا کتاب‌های دوره‌ی هزار ساله‌ی و زبان دری، چه از نوع قابوس نامه و سیاست نامه یا اخلاق ناصری و نفتیس الفنون آملی و جامع مفیدی و...، و چه از نوع مرزبان نامه 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 گزیده‌ی 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 می شود 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 خدشه ناپذیر تاکید می‌ورزند. این اصل خدشه ناپذیر و رابطه‌ی شبان-رمگی با تفاوت‌هایی اندک، که احیاناً از این اثر تا آن اثر، یا از این حوزه ادبی تا آن حوزه تاریخی و... یافته است، همچنان در تمام این آثار نمایان و ساری و جاری است (مختاری، ۱۳۷۷: ۶۲). در همین راستا، تحول مفهومی واژه «ملت» در عصر مشروطه نیز اساساً حول محور عقلانیت ارباب/رعیتی شکل گرفت. در این دوره، از شاه به عنوان رئیس یا پدر ملت یاد می‌شد، چرا که تا پیش از آن، مفهوم ملت در معنای مذهبی‌اش به شریعت وابسته بود و در این معنا، ریاست آن بر عهده مجتهدان قرار داشت. اما با ورود مفهوم جدید ملت به معنای قوم و نژاد و مجموع رعایا، از دید ناسیونالیست‌ها این امر طبیعی بود که شاه به عنوان رئیس ملت شناخته شود (آجودانی،

جامعه بیان می دارد که: «دو بینش و طرز فکر در باب جامعه و رهبری و هدایت مردم بیشتر وجود ندارد: اولی، اداره جامعه به بهترین وضع. دوم، هدایت جامعه به بهترین وضع. در شکل اول وظیفه حکومت این است که بر اساس خواست عمومی، رفاه و خوشگذرانی مردم را تامین کند. اما در شکل دوم وظیفه حکومت این است با هدایت و چوپانی وضع موجود مردم را به وضع مطلوب تبدیل کند. شکل دوم حکومت که وظیفه هدایت و رهبری مردم را بر عهده میگیرد بسیار مترقی تر و بهتر است» (بهرامی کمیل، ۱۳۹۸: ۷۲). این منطق در «سیاست دموکراتیک فرادستان» ایرانی نیز مشهود است؛ جایی که مشارکت سیاسی نه به عنوان کنشی خودآیین، بلکه درون چارچوبی از پیش تعیین شده توسط قدرت مرکزی رخ می دهد. از منظر لاکان، این فرآیند را می توان درون «عرصه‌ی نمادین»^۲ تحلیل کرد، جایی که سوژه از طریق زبان و نظام‌های معنایی تثبیت شده، جایگاه خود را به عنوان یک تابع سیاسی-اجتماعی می یابد. این همان نقطه‌ای است که باتلر آن را به عنوان «اثر و معلول انقیاد»^۳ می شناسد: انسانی که برای ما توصیف شده است، همو که با رهانیدن اش تشویق می شویم، خود پیشاپیش اثر و معلول انقیادی است بسیار عمیق تر از خود او... روح زندان جسم است (باتلر، ۱۳۹۱: ۲۷۹).

۱ - بر خلاف نگرش رایج که عصر مشروطه را به عنوان دوره‌ای طلایی و زمینه‌ساز شکل‌گیری دموکراسی می‌داند و آن را مرجع فکری خود قرار می‌دهند، مشاهده می‌شود که حتی تحول مفهومی «ملت» در این دوره نیز حول همان مفهوم متافیزیکی ارباب/رعیتی شکل گرفته است. این تغییرات، با وجود ظاهر تحول‌یافته‌شان، در حقیقت ریشه در ساختارهای فکری قدیمی حکمرانی و اقتدار دارند. از این رو، خلاصه کردن دموکراسی به چند نهاد سیاست‌گذاری، هرچند که حائز اهمیت است، نمی‌تواند به‌طور کامل و دقیق معنای واقعی دموکراسی را بازتاب دهد، بلکه تنها گوشه‌ای از یک فرآیند پیچیده و ژرف را به نمایش می‌گذارد.

۲ - Symbolic Order

۳ - Effect and Cause of Subjugation

در چنین بستری، سیاست دموکراتیک فرادستان، از طریق ابزارهای ایدئولوژیک و سازوکارهای سرکوب نرم، یک نظم ارباب/رعیتی مدرن را بازتولید می‌کند، جایی که شهروند، همانند رمه‌ای، تنها در محدوده‌ای که شبان تعیین کرده، مجال حرکت دارد. این همان منطق کلی است که ژیرک آن را به‌عنوان «تمامیت‌خواهی نامرئی» توصیف می‌کند؛ نوعی از حکمرانی که نه به‌صورت آشکار سرکوب می‌کند و نه صرفاً با ابزار زور اعمال می‌شود، بلکه از طریق ساختن میدان‌های معنا، به‌گونه‌ای عمل می‌کند که انقیاد، طبیعی و حتی مطلوب جلوه کند. به تعبیر لاکان، این امر همان منطق «من-ایدئال»^۱ است که در آن، سوژه همواره خود را در نسبت با هنجارهای پیشینی می‌سنجد و بازتعریف می‌کند. یعنی نرُمی که سوژه درون زبان، و بنابراین، درون چارچوب‌های موجود فهم‌پذیری فرهنگی مستقر می‌سازد (همان: ۲۸۰). در این ساختار، قدرت نه‌تنها آزادی را محدود می‌کند، بلکه در خود مفهوم آزادی، مرزهایی از پیش تعیین‌شده را بازتولید می‌کند، به‌گونه‌ای که سوژه، حتی در انتخاب‌هایش، درون نظمی از پیش‌موجود عمل می‌کند. از این منظر، ساختار دولت-ملت در ایران را می‌توان صورت‌بندی معاصری از منطق شبانی دانست که در آن، دولت همچون یک شبان عمل کرده، سوژه‌هایش را درون نظم اقتدارمحور خود هدایت، مراقبت و به‌شکلی فردیت‌ساز کنترل می‌کند. این نظم اقتدارمحور که مبتنی بر اطاعت و بندگی است در نوشته‌های محمد عابد الجابری که به نقد عقل اخلاقی عربی و خاستگاه‌های اخلاق ایرانی-خسروانی در آن پرداخته بازنمایی می‌شود: الجابری اخلاق خسروانی

۱ - Ideal-I Logic

را نوعی اخلاق سلطنتی و پادشاهی محور توصیف می‌کند که بر اساس اندیشه‌های سیاسی و فلسفی ایران باستان، به‌ویژه در دوره‌ی ساسانی، شکل گرفته است. او معتقد است که این نوع اخلاق با سه ویژگی عمده همراه بوده است: ۱. اقتدارگرایی و اطاعت از شاه: اخلاق خسروانی بر محور فره ایزدی (مشروعیت الهی پادشاه) استوار بود و فضیلت اخلاقی در وفاداری به پادشاه و حفظ نظم اجتماعی تعریف می‌شد. این نگاه باعث می‌شد که عدالت و خیر اخلاقی در چارچوب اراده‌ی شاه تفسیر شود. ۲. حکمت اشراقی و نخبگانی: این اخلاق به‌طور کلی نگاهی نخبه‌گرا داشت و حکمت و فضیلت را امری مخصوص پادشاهان و حکمای خاص می‌دانست. در این دیدگاه، خردمندان و فلاسفه (مانند بزرگان دربار ساسانی) وظیفه داشتند تا پادشاه را هدایت کنند، اما مردم عادی نقش تبعیت و اطاعت داشتند. ۳. ترکیب اخلاق دینی و سیاسی: الجابری نشان می‌دهد که چگونه این سنت اخلاقی پس از ورود اسلام به ایران، در تفکرات شیعی و تصوف نیز بازتولید شد. او معتقد است که در جوامع ایرانی-اسلامی، ترکیبی از اخلاق خسروانی و اخلاق عرفانی شکل گرفت که هم به اقتدارگرایی سیاسی و هم به زهد و تسلیم‌گرایی اخلاقی گرایش داشت. (الجابری، ۲۰۰۱: ۲۴۹-۲۳۱ با اندکی تصرف).

بنابراین در این بستر، آزادی سیاسی چیزی بیش از یک بازتولید نظامی از پیش تعیین‌شده نیست و مشارکت، در نهایت، تنها در قالب‌های از پیش مجازشده توسط قدرت ایران‌گرایی امکان‌پذیر می‌شود. در نتیجه، مفهوم ملت، سوژگی کوردی، و حق تعیین سرنوشت، در تضاد ساختاری با منطق گفتمان مسلط قرار گرفته و مقاومت در برابر این نظم، همواره با سرکوب ایدئولوژیک و سیاسی مواجه خواهد شد. اما این مسئله کاملاً

در تضاد با زیست کوردی قرار دارد؛ برای مثال، «با استقرار حاکمیت مادها مفاهیم تازه ای نظیر استقلال، آزادی، قرارداد، پادشاهی، شهر، عدالت، و دادگستری حکمرانی و حکومت ظهور پیدا می نماید که از اساس با نگرش و جهان بینی خیمه ای الهی پارسیان متفاوت است. پادشاه منتخب جامعه مادی و عامل اجرای نیات گیتیایی آنان است، در حالی که در تفکر پارسی، پادشاه خود خوانده و عامل اجرای نیات آرمانی و آسمانی است» (حاجی زاده، ۱۳۹۸: ۸۴). در عصر مدرن نیز، آنچه جنبش‌های کوردی در بطن خود دنبال می‌کنند، نباید صرفاً به‌عنوان یک جنبش ملی‌گرایانه‌ی کلاسیک تلقی شود، بلکه این جنبش‌ها تلاشی برای بازتعریف رابطه‌ی ملت و دولت هستند. از این منظر، جنبش‌های ملی‌گرا معمولاً بر اساس یک هویت واحد و برتری فرهنگی و زبانی شکل می‌گیرند و در قالب یک حکومت ملی‌محور به دنبال جایگزینی نظم توتالیتر پیشین با نوعی توتالیتراریسم فرهنگی و زبانی جدید هستند. اما در مقابل، جنبش‌های کوردی، تلاش دارند تا ساختار دولت مدرن را از درون دگرگون سازند و فضای سیاسی، زبانی و فرهنگی را از سیطره‌ی نظم توتالیتر آزاد کنند (مسته‌فا، ۲۰۱۸: ۵۸۱-۵۸۰). به عنوان نمونه، این روحیه دموکراسی خواهی در جمهوری کوردستان تجلی پیدا کرد؛ «اگر چه عمر این جمهوری کوتاه بود، از لحاظ اهمیتی که در تحول فرهنگ سیاسی دموکراتیک و توسعه شکل خاصی از هویت ملی در میان کردهای روزها و دیگر بخش‌های جوامع کرد خاورمیانه داشته است، دارای دلالت‌های گسترده‌ای است. جمهوری کوردستان سرآغاز سیاست مردمی در کوردستان ایران بود. ظهور نهادهای نمایندگی مردمی، حزب

های سیاسی، اتحادیه های اصناف، سازمان های دفاع مدنی^۱، سازمان های زنان و جوانان و دیگر ارگان ها و سازمان های مدنی، نه تنها نشان از وجود جامعه ی مدنی پویا و فضای عمومی فعال داشت، بلکه همچنین حاکی از ورود مردم به میدان سیاسی کرد بود» (ولی، ۲۰۱۱؛ ولی، ۱۳۹۸: ۳۱۴). که نمود بارز چنین موضوعی را می توان در اصل هشتم مانیفست وقت مشاهده کرد: «ما می خواهیم که تمامی ملیت های ایران از فرصت مبارزه ی آزادانه جهت سعادت و پیشرفت میهن خود بهره مند و سهمیم گردند» (قاسملو و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۳۹).

• **طردشدگی کوردها: سیاست استحاله ی یک روح گسسته**

هر ملت در زمینه ای خاص از تمدن بشری دارای مهارت ویژه ای است که دیگر ملل در آن تبحر چندانی ندارند. نتیجه ی این ویژگی، شکل گیری آثار گوناگون صنعتی و پیشرفت های بسیاری در تمدن بشری بوده است. اگر ملت آلمان نتوانسته بود با تکیه بر میراث فرهنگی و هویت تاریخی اش مسیر استقلال را به پیش برد، تاریخ بشریت بزرگانی چون شوپنهاور، فیخته، گوته، فاوست، گوتنبرگ و لوتر را به خود نمی دید. اگر فرانسه دچار آسیمیلیاسیون شده و هویت خویش را از دست داده بود، بشریت از اندیشمندانی چون ژان ژاک روسو، دیدرو، مونتسکیو و ویکتور هوگو محروم می گشت. همچنین، اگر ایتالیا ملیت خود را درک نکرده و استعدادهایش را نشناخته بود، امروز جهان از هنر مجسمه سازی ظریفی چون آثار میکلا آثر بی بهره می ماند. حال تصور کنید که اگر روسیه

^۱ - civil defense organizations

استقلال نداشت و زبان روسی در سایه‌ی ملتی دیگر، مانند آلمان، از میان می‌رفت، آیا می‌توانستیم شاهد ظهور بزرگانی چون پوشکین، لرماتوف، داستایوفسکی، تولستوی، چخوف و سایر شخصیت‌های برجسته‌ی این ملت باشیم؟ مشخصاً نه. جدای از این شخصیت‌ها، در بطن جامعه نیز تفاوت آشکاری میان استقلال فرهنگی و آسیمیلاسیون در نوآوری و اخلاق مدنی مشاهده می‌شود. تحقیقات آماری نشان می‌دهد که همواره هنرمندان بزرگ ارتباط عمیقی با ملیت خود داشته‌اند. برای مثال، یک نویسنده‌ی موفق در زبان روسی باید بتواند مانند یک انسان روس بیندیشد و احساس کند تا روح و وجدان جمعی این ملت را تحت تأثیر قرار دهد. این امر مستلزم زیستن و اندیشیدن در قالب فرهنگ روسی است. در مقابل، یک فرد آسیمیله‌شده، هرچند از فرهنگ پیشین خود فاصله بگیرد، نمی‌تواند کاملاً در هویت جدید حل شود. از سوی دیگر، هنگامی که استعداد نوآوری فردی در اثر آسیمیلاسیون از بین می‌رود، جامعه‌ای که او در آن زندگی می‌کند نیز متضرر می‌شود. اگر این روند گسترش یابد، در نهایت کل ملت آسیب دیده و توانایی نوآوری آن جامعه به تدریج تضعیف می‌شود (رسولزاده، ۱۳۹۷: ۲۲-۲۳). این استعمار تاریخی و فقدان دولت در زیست جهان کوردی به وضوح قابل مشاهده است. در تاریخ اجتماعی کوردستان تا زمان حال یک امر کلی که ویژگی و صفات کلی جامعه کوردی را در خود داشته باشد شکل نگرفته است. منظور از امر کلی تصویری افسانه‌ای / معنوی است که ویژگی مشترک جامعه کوردی را در خود دارا باشد، و در عین حال، جامعه نیز نسبت به آن ایمان / عقیده داشته باشند که به یک پیمان و تعهد منجر گردد. به عبارتی، جامعه کوردی دارای ویژگی چند روحی و چند

پارگی است (قرداخی، ۱۳۸۲: ۱۳۳-۱۳۲). برونسن بر این باور است که جنبش‌های ملی‌گرایانه کوردی، به‌جای ایجاد یک فرهنگ واحد و فراگیر، بر حفظ تفاوت‌های فرهنگی تأکید کرده و این تفاوت‌ها را در اولویت قرار داده‌اند. این رویکرد باعث شده است که جامعه کوردی به‌صورت یک موزاییک فرهنگی باقی بماند؛ موزاییکی که از اجزای گوناگون تشکیل شده اما فاقد یکپارچگی و همبستگی ملی است. بر این اساس، هرچند برخی تغییرات و تحولات در طول تاریخ در جامعه کوردی رخ داده، اما ساختار کلی آن همچنان به شکل یک جامعه موزاییکی باقی مانده است (مسته‌فا، ۲۰۱۸: ۵۵۹). به تعبیری دیگر، چیزی به نام کوردستان در ذهن کوردی وجود ندارد. کوردستان روح جهان‌های دیگر است. وجود چیزی هم به نام روح کوردی^۱ در کلیت خویش ممتنع است، چون عناصر متنازع و متناقضی در سرشت ذهن نامنسجم کوردی وجود دارد که ناشی از امتزاج، جذب و انجذاب روح دیگری در خود و برای خود است (حاجی‌زاده، ۱۳۹۸: ۲۵۷). مدرنیته کوردی در بازتولید مم‌خانی است که به جای تلاش در دست یافتن دوباره به زین، به مرحله ماقبل سیاست و ماقبل زبان در انحلال خدا میرسد که همان آسیمیلاسیون خدای دولت‌های دیگری است حتی اگر زین به آغوش بازگردد چون ۱۹۷۹، ۲۰۰۳ و ۲۰۱۴، مم‌احزاب ما، وی را پس داده و به آغوش خدای سوریه دموکراتیک و ایران

۱ - روح کوردی، به‌عنوان امر مشترک و بنیادینی که کوردبودگی را شکل می‌دهد، در درون خود پیوندی دیالکتیکی با تاریخ، فرهنگ و زبان کوردها دارد. این روح، که در زیست‌جهان کوردی جاری است، حامل تجربه‌های جمعی و حافظه‌های تاریخی است که هویت کوردی را در فرآیندهای پیوسته و گسسته بازسازی می‌کند. با این حال، به‌دلیل استعمار تاریخی و انقطاع‌های فرهنگی و اجتماعی، این روح از یک حالت پیوسته و همگون دچار گسست و بحران هویتی شده است. استعمار نه‌تنها این روح جمعی را تهدید کرده، بلکه شرایطی را فراهم آورده است که کوردبودگی، به‌عنوان یک امر استعلایی، در تقابل با هژمونی‌های بیگانه و نیروهای خارجی، به‌طور مستمر در دایره‌ای از گسست‌ها و بازسازی‌ها می‌چرخد. در این راستا، روح کوردی به‌عنوان جوهره‌ای غایب و متنازع، همواره در پی بازتعریف و احیای خود است و کوردبودگی در این فرآیند، چیزی جز تلاش برای بازسازی معنای جمعی در متن گسست‌های تاریخی نیست.

دموکراسی و عراق فدرال پناه می برد (قادری، ۱۴۰۱: ۱۴۸). لذا کورد همان امر واقعی است که با تن دادن به منطق دنیای بیرون به ماهیت خویش وفادار و به نظم نمادین دولت‌های مدرن و تاریخ تن نداده است به همین دلیل از دایره‌ی انسان بودن نیز خارج می‌گردد و شرط پذیر در نظم نمادین، تن دادن به منطق آن که همان منطق ترکیت و فارسیت و عربیت است که نماد فرهنگ و مدنیت و مدرنیته می‌شوند و کورد ماندن، نماد سنت، عقب ماندگی و افراط و ایدئولوژی است در حالی که کورد امر واقع، و دیگری تثبیت شده، ایدئولوژی است. این مسئله همچنان ماندگار، بنابراین ما هنوز در دوران گذار سیرمیکنیم و اشرافیت فکری و مالی کوردی، برای کسب موقعیت در نظم نمادین دیگری که می‌تواند رسانه‌های آنان نیز باشد، باید منطق سلطه دیگری را به اسم تمدن و مدنیت و دموکراسی بپذیرد همانطور که در قدیم می‌بایست در قالب دین تن به آن می‌داد تا امکان سخن بیابد (همان: ۱۷۴). برای خروج از این نظم، نیازمند یک جهان بینی حول محور کوردستان اندیشی هستیم که در ادامه بیشتر به آن خواهیم پرداخت.

• کوردستان‌اندیشی: فراسوی نظم‌های حاکم و جستجوی بدیل‌های نوین

در این بخش، به اجمال تصویری از «کوردستان‌اندیشی» مطرح خواهیم کرد، امری که مستلزم پژوهشی مستقل و جامع‌تر است. با این حال، در اینجا سعی خواهیم کرد تا در قالبی مختصر، برداشت کلی از این مسأله و کروکی موضوعات را به‌طور فشرده ارائه دهیم. «کوردستان‌اندیشی»، یا به تعبیر راقمان این سطور، اندیشه در باب کوردستان و برای کوردستان؛

جستاری در شناخت ژرف بافتار تکینه این سرزمین و هستی‌شناسی اکنون آن است که به ترسیم مختصات منازعات نیروهایی می‌پردازد که «اکنونیت کوردستان» را با تمامی تنوعات و تکثراتش قوام می‌بخشند. از سویی دیگر کوردستان اندیشی همچون «چتری مفهومی» با طرح چهار پرسش: ما کیستیم؟ ما چیستیم؟ ما چه می‌خواهیم؟ و ما در چه وضعیتی هستیم؟ رو به سوی دو پرسش با اهمیت تر می‌آورد. یعنی اینکه کوردستان چیست و کوردستان چه می‌خواهد؟ از این نظر، کوردستان اندیشی اشاره به قلمروی دارد که امکان صورتبندی قلمروسازی^۱ را فراهم می‌کند. در یک معنا، انسان کورد به واسطه کوردستان اندیشی امکان قلمروزدایی^۲ 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 سوبرکتیویته کوردی با تکیه بر مطالعات بینارشته‌ای جامع‌الاطراف بر موضوع است. براین اساس، قلمرو نشان دهنده اعمال قدرت بر فضا است که در عالیترین سطح در قالب دولت-ملت‌ها سر برآورده‌اند. امروزه قلمرو، گستره فضایی قدرت یک کشور و منابع مادی تأمین‌کننده این قدرت است. مسائل مربوط به درک مفهوم قلمرو و نقش آن در مناسبات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی به مفهوم عام آن، مورد توجه جغرافیدانان بوده است؛ یعنی ناحیه‌ای که در آن، حقوق مالکیت، اعمال و به طریقی، محدود و مرزبندی می‌شود. جغرافیدانان از واژه مرز برای بیان حدود چنین قلمروهایی استفاده می‌کنند. از حیث

۱ - territorialization

۲ - De-territorialization

فلسفه سیاسی مواجهه شدن با پرسش‌های شدن و بودن پیوند عمیقی با موضوع قلمرو دارد. با این سیاق، به زعم دلوز: «اندیشیدن در نسبت قلمرو و فضا حادث می‌شود». 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 صفحه‌ای است که با یکدیگر همگن و همسو هستند. این تغییر آژانس‌مان حد فاصله‌ای است که به ما نشان خواهد داد سوژه به دیگری قلمروزدا یا به وضعیت معمول تعلق دارد. در این وادی، کورد در نسبت اش با دیگری نیازمند قلمروزدایی، و در نسبت اش با کوردستان نیازمند قلمروسازی مثبت مطلق است (محمدی، ۱۴۰۳: ۲۲-۲۳). کوردستان‌اندیشی در مقام یک افق نظری، همچون امکانی در برابر پروژیهایی همچون «کثیرالمله بودن ایران» و «تکثر فرهنگی ایرانی» قرار می‌گیرد؛ پروژیهایی که همواره مفهوم ایران را به مثابه‌ی یک دال کلان، پسوند گفتمانی و عملی خویش ساخته‌اند. درحالی‌که این پروژه‌ها از خلال سیاست‌های بازنمایی و مکانیزم‌های زبانی، سوژه‌ی کوردی را در چارچوب یک کل هرژمونیک به انقیاد درمی‌آورند، کوردستان‌اندیشی با گسست از این منطق، به‌سان امکانی برای قلمروسازی اندیشه ظاهر می‌شود. این اندیشه نه‌تنها از حیث نظری، به مواجهه با مفهوم «دیگری قلمروزا» برمی‌خیزد، بلکه در سطح عملی، نوعی سوژکتیویته‌ی متعین را به میان می‌آورد که در برابر ادغام‌شدن در نظمی پیشینی، مقاومت می‌کند. بنابراین کوردستان

اندیشی صرفاً پروژه‌های سلبی در نقد و نفی فرادستان نیست بلکه تأکیدش بیشتر بر وجه ایجابی و بر سازنده‌ی فلسفه‌ی رهایی انسان کورد است. کوردستان اندیشی اکنونیت کوردستان را که به شکل موجز در مثلث: مدرنیته‌ی کنونی، سنت گذشته، مسائل اختصاصی کوردستان مانند زبان و خاک و... و دیگر قضایای مرتبط تجلی می‌یابد، ترسیم و تحلیل کرده، سپس افق‌های ایده‌آل مطلوب آینده را نیز در سپهر سیاسی جهانی به بحث و فحص می‌گذارد. از نقطه نظر کوردستان اندیشی، ایده‌آل مطلوب، سروری سیاسی انسان کورد بر قلمرو خویش است که در فضا-زمان اکنون کوردستان، دست کم از حیث ذهنی دوباره احیا شده است. بنابراین کوردستان اندیشی در افق‌های بازگشت سروری سیاسی نضج می‌یابد.

از این منظر، کوردستان اندیشی را می‌توان نه صرفاً به‌عنوان یک امکان اندیشگانی، بلکه همچون نوعی ژئو-فلسفه‌ی انشقاقی نگریست؛^۱ جریانی که در برابر استراتژی‌های همگون‌ساز و یکپارچه‌ساز، امتناع قلمروی خویش را حفظ کرده و از طریق یک دستگاه مفهومی مستقل، امکان‌های دیگری برای تفکر، زیست و کنش جمعی پیش می‌نهد. در این چارچوب، پروژه‌هایی که از کثرت به‌مثابه‌ی مؤلفه‌ی بر سازنده‌ی ایران سخن می‌گویند، در واقع، نه در مقام تکثر، بلکه در قالب یک کلان‌ساختار تلفیقی-هژمونیک عمل می‌کنند که در آن، دلالت‌های پیرامونی صرفاً به‌عنوان بخش‌هایی

۱- ژیل دلوز (۱۹۹۵-۱۹۲۵) در کتاب «فلسفه چیست» نظریه اندیشیدن در ژئوفلسفه را اینگونه بیان میکند: «اندیشیدن نه رشته ای است که بین سوژه و اژه کشیده شده است و نه گردش یکی از آنها برگرد دیگری است؛ بلکه اندیشیدن در نسبت با قلمرو و فضا حادث میشود» (دلوز و گتاری، ۱۳۹۸: ۱۱۹). مفهوم قلمرو در دیدگاه فلسفه مکان مند دلوز، مفهومی بسیار حائز اهمیت است. قلمرو، در فلسفه دلوز در دو چرخش مجزا و در عین حال همبسته نسبت به هم اتفاق می افتد؛ به این معنی که ابتدا «قلمروزایی» که نوعی تغییر قلمرو است صورت گرفته و در ادامه «قلمروسازی» که عبارت است از آفرینش فضایی جدید، پدیدار می شود (Guattari & Deleus). ۱۹۸۷.

از یک کل متکثر اما درون ماندگار و کنترل شده تعریف می شوند. در برابر این منطق، کوردستان اندیشی، نه تنها یک واکنش سلبی به این دستگاه مفهومی است، بلکه از طریق یک نقد بیرونی، بنیان‌های پیشافرض آن را متزلزل می‌سازد. اگر پروژه‌ی «کثیرالملله» ایران بر فرض وجود یک سوژه‌ی کلانِ دربرگیرنده‌ی تفاوت‌ها بنا شده است، کوردستان اندیشی خود را در سطحی پیشاسوبژکتیو و پیشاقلمرویی، به سان نوعی مقاومت انتولوژیک در برابر این فرایند بازتولید می‌کند. از این حیث، پرسش نه صرفاً بر سر امکان همزیستی تفاوت‌ها درون یک کل، بلکه بر سر انقیاد و استحاله‌ی تفاوت از خلال همان کلیت است. نقد بنیادین کوردستان اندیشی بر این پروژه‌ها در این است که آن‌ها در نهایت، مفهومی از «ایران» را به عنوان یک فرا-دال^۱ و متافیزیکی حفظ می‌کنند، حتی در صورتی که به لحاظ سیاسی به تنوع قومی/ملی، زبانی یا فرهنگی اذعان داشته باشند. درحالی‌که این پروژه‌ها ایران را در مقام یک «امکان دلالتی» که به طور پیشینی تمام تنوعات را در خود جا می‌دهد، تثبیت می‌کنند، کوردستان اندیشی به جای قرار گرفتن در چنین هندسه‌ی بازنمایی شده‌ای، خود را در مقام سوژگی‌ای می‌نشانند که در برابر این نظم بازنمایی مقاومت می‌کند. این مقاومت، نه در قالب نفی صرف، بلکه در قالب یک خود-بنیادگذاری مجدد، یک امر-قلمرویی شده و یک سوژگی دگرگون‌کننده رخ می‌دهد. در اینجا، تمایز بنیادین میان کوردستان اندیشی و پروژه‌های «کثیرالملله»

۱ - در این نوشتار، دال، نشانگانی است که معنا را به دیگر مفاهیم پیوند می‌زند، درحالی‌که فرادال، دالی مرکزی است که سایر دال‌ها را در نظم گفتمانی خاصی مفصل‌بندی می‌کند. مفهوم «ایران» به مثابه‌ی فرادال، همواره جایگاهی تنظیم‌کننده داشته و دال‌هایی چون ناسیونالیسم، اسلام‌گرایی و مدرنیته‌ی دولتی را درون خود ادغام کرده است. مکاتب فکری چون مارکسیسم، لیبرالیسم و حتی جریان‌های انتقادی نیز اغلب درون این ساختار بازتعریف شده‌اند، بی‌آنکه آن را به چالش بنیادین بکشاند، که خود نشان از پایداری مکانیزم‌های بازتولیدی این فرادال دارد.

در این است که اولی به جای پذیرش منطق شمول‌گرای دال‌های کلان، از طریق یک ژست انفصال، کلیت‌سازی را از اساس دچار وقفه و تعلیق می‌کند. این وقفه، شکلی از شکاف در دستگاه تولید معناست که از طریق آن، خود-سامان‌دهی مفهومی، بدون نیاز به دالی کلان همچون «ایران»، ممکن می‌شود. بنابراین، کوردستان‌اندیشی نه‌تنها با کلیت‌های سیاسی-فرهنگی ادغام‌گر مقابله می‌کند، بلکه با خودِ منطق شمول‌گرای بازنمایی که در این پروژه‌ها در جریان است، درگیر می‌شود و به جای قرار گرفتن در هندسه‌ی ازپیش‌موجودِ دال‌های تثبیت‌شده، امکان‌های نوینی از اندیشه و سوژگی را می‌گشاید که به جای سیاست ادغام، بر پایه‌ی یک سیاست انشقاقی شکل می‌گیرد. در نتیجه، «به هر قیمتی که بوده، از دل تاریخ عبور کنیم، تاریخی که ما را در قالب هستی‌ای منفعل، واکنشی ایستا و تسلیم‌شده بازنمایی کرده است» (حسن، ۱۴۰۰: ۶۳).

با این وجود، این نسخه از دموکراسی که تجویز می‌شود و از همه‌آدمیان قطع نظر از، (نژاد، جنس، مذهب، ثروت، منزلت اجتماعی) سخن می‌گوید، در بطن این «قطع نظر از»، رویه‌ای انتزاعی خشونت‌آمیزی در کار است که نباید از آن غفلت ورزید (ژیرک، ۱۳۸۴: ۳۰۲). به واقع دموکراسی در مقام یک گفتمان، همانند سوژه‌ی دکارتی، بر یک خلأ بنیادین استوار است که تنها از طریق مکانیزم‌های نمادین و ایدئولوژیک پر می‌شود. به بیان دیگر، دموکراسی نه یک امر مثبت، بلکه یک نظام بازنمایانه‌ی جایگزین‌کننده‌ی فقدان است. اگر این منطق را بر سیاست دموکراتیک فرادستان ایرانی تطبیق دهیم، درمی‌یابیم که ایرانیت دموکراتیک، خود در مقام یک دال تهی‌شده عمل می‌کند که برای توجیه متافیزیکی اقتدار خود، به سوژه‌های تحت سلطه‌ی خود یک جایگاه نمادین اعطا می‌کند،

اما هم‌زمان، امکان سوژگی مستقل آنان را نفی می‌سازد. در اینجا، سوژه‌ی کوردی نیز در معرض همین مکانیسم تهی‌شدگی قرار می‌گیرد:

- از یک‌سو، درون سیاست دموکراتیک فرادستان، کوردها به‌مثابه‌ی سوژه‌های ناقص بازنمایی می‌شوند که باید درون یک ساختار کلیت‌گرایانه‌ی ایرانی معنا یابند.
- از سوی دیگر، هرگونه تلاش برای تأسیس یک سوژگی مستقل کوردی، به‌عنوان خروج از دایره‌ی عقلانیت دموکراتیک سرکوب می‌شود.

این دوگانگی، دقیقاً درون همان منطقی قرار دارد که لکان در تحلیل سوژه‌ی دموکراتیک توضیح می‌دهد: سوژه‌ی تهی‌شده‌ای که تنها از خلال یک دیگری بزرگ، به رسمیت شناخته می‌شود و هویتش را اخذ می‌کند(همان). در اینجا، «دیگری بزرگ» همان متافیزیک ایرانیت دموکراتیک است که به سوژه‌ی کوردی اجازه‌ی ظهور می‌دهد، اما تنها به شرط آنکه درون شبکه‌ی معنایی آن باقی بماند. به واقع، آن‌گونه که رانسیر در قالب نظم پلیسی تحلیل می‌کند، ذات پلیس بناست نوعی بخش بندی یا تقسیم امر محسوس باشد که مشخصه اش فقدان یک خلاء یا متمم است(رانسیر، ۱۳۹۲: ۲۷). سهم‌بندی امر محسوس نه صرفاً یک توزیع نمادین، بلکه مکانیزمی برای تحدید ظهور سوژه‌های معارض است. در این راستا، «کثیرالملله» به‌عنوان استراتژی‌ای در جهت همگن‌سازی، نقش خود را در تحمیل ملت واحد ایرانی از طریق انکار تفاوت‌های درونی ایفا می‌کند. این روند، در سطح روانکاوی لاکانی، در قالب «چندفرهنگی» بازتولید می‌شود؛ شکلی از بازنمایی که در آن، دیگری فرهنگی به‌مثابه‌ی امری تزینی پذیرفته می‌شود، اما همواره در وضعیت تعلیق باقی می‌ماند، چراکه دیگری در این چارچوب تنها تا جایی تحمل‌پذیر است

که سوژه‌ی سیاسی نشود. درواقع، این سیاست، بازتولید نوعی فقدان ساختاری است که از طریق یک انسداد نهادی، تمنای سیاسی دیگری را به سطح تفاوت‌های غیرسیاسی و قابل مدیریت تقلیل می‌دهد. از سوی دیگر، ملت واحد ایرانی، به‌عنوان یک امر نمادین، به سوژه‌هایش وعده‌ی تمامیت و یکپارچگی می‌دهد، اما همواره با شکاف‌هایی مواجه است که از طریق مکانیزم‌های طرد و ادغام مشروط باید مهار شود. در این میان، سوژه‌ی کورد، به‌مثابه‌ی نقطه‌ی شکست این پروژه‌ی همگن‌ساز، یا در قالب فیگور اقلیت فرهنگی جذب می‌شود، یا در هیأت تهدیدی علیه کلیت نظم، سرکوب می‌گردد. این همان «سیاست حذف» است که به گفته‌ی رانسیر، با برساختن خطوط تقابل میان آنچه می‌توان شنید و آنچه نمی‌توان، سیاست را به نظم پلیسی تنزل می‌دهد و امکان ظهور سوبرکتیویته‌های بدیل را مسدود می‌کند.

با این وجود، ذهنیت مسلط تلاش می‌کند تا انرژی یک جنبش را نه تنها مهار کند، بلکه آن را درون خویش ادغام کرده و به ابزاری برای مشروعیت‌بخشی به خویش بدل نماید. در نهایت، بازتولید معنایی در سطح گفتمان اتفاق می‌افتد، یعنی معنای جدیدی که در راستای قدرت‌مندی گفتمان ایران‌شهری هستند، جایگزین معنای اولیه می‌شوند. این موضوع را می‌توان تحت نام «تحریف همگون‌ساز»^۱ صورتبندی کرد؛ از خلال این مکانیزم، عناصر فرهنگی دیگری چنان بازتعریف می‌شوند که با ساختار مسلط همسو باشند. نمونه‌ی بارز آن را می‌توان در تفسیر تاریخ کردها، آذری‌ها و بلوچ‌ها مشاهده کرد، که اغلب در قالبی بازخوانی می‌شوند

۱ - homogenizing distortion

که آنها را به یک «هویت ایرانی» تقلیل می‌دهد. به اعتباری، بسیاری از چهره‌های تاریخی غیرایرانی در بستری بازتعریف می‌شوند که آنها را به شکلی از «قهرمانان تمدن ایرانی» بدل کند. برای مثال، نقش کوردها، لرها و دیگر گروه‌های ملی اغلب در تاریخ رسمی به‌گونه‌ای بازنویسی می‌شود که آنها را در یک چارچوب همگن ایران‌شهری قرار دهد. نمونه‌ی دیگر این استحاله را می‌توان تحت «بازتعریف تطبیقی»^۱ عنوان نمود؛ به این معنا که مفاهیم و نمادهای دیگری بازخوانی می‌شوند، اما در بستری که از ابتدا زمینه‌ی اصلی آنها را تغییر داده است. این نوع تأویل در مواجهه‌ی ایران‌شهری با اندیشه‌های مدرن و غربی نیز قابل مشاهده است، جایی که مفاهیم غربی همچون دموکراسی، سکولاریسم، حقوق بشر بازتعریف شده و به‌شکلی ارائه می‌شوند که از تنش با هسته‌ی مرکزی گفتمان ایران‌شهری جلوگیری شود. لاجرم، ذهن ایرانی از طریق بازتولید یک تخیل امپریالیستی^۲، خود را به‌عنوان محور تاریخ تمدنی منطقه معرفی می‌کند و بدین‌ترتیب، جایگاه دیگری را در تاریخ، یا ناچیز جلوه داده، یا آن را به بخشی از هویت خود تقلیل می‌دهد (محمدی، ۱۴۰۳: ۶۸-۶۹). اما ذات سیاست برهم زدن این ترتیب و آرایش با ضمیمه کردن متممی بدان است، یعنی ضمیمه کردن همان سهم بی سهم‌ها که با جماعت در مقام «یک کل» یکی شده است (رانسیر، ۱۳۹۲: ۳۷). نقد وضعیت کنونی، آشکار ساختن گسست‌های اخلاقی و گفتمانی، به چالش کشیدن آن انحطاط تاریخی که ما را به پوچ‌گرایی، بیهودگی و

۱ - adaptive redefinition

۲ - reproduction of an imperialist imagination

بی‌معنایی کشانده است، امری معلق در آینده‌ای موهوم نیست، بلکه همین‌جا و همین‌اکنون رخ می‌دهد. نه در سودای یوتوپیا باید بود و نه در جست‌وجوی پارادایمی از پیش‌موجود در تاریخ؛ بلکه آنچه ضرورت دارد، بازاندیشی در این اکنون گشوده و امکان‌سنجی نوعی بازگشت به خود است (حسن، ۱۴۰۰: ۶۴).

برآیند نهایی

متافیزیک ایرانی، به‌مثابه‌ی یک سپهر استعلایی، خود را نه صرفاً در مقام یک سازه‌ی سیاسی-جغرافیایی، بلکه همچون کلیتی پیشینی، یک هستی‌فرا تاریخی و یک نظام حقیقت مطلق بر ساحت سوژگی تحمیل کرده است. به واقع، هرکجا مفهوم «ایران» پیش‌فرض گرفته شود—خواه در زبان یک سوژه‌ی لیبرال، خواه در دیسکورس چپ، و حتی در گفتارهای برخاسته از موقعیت‌های فرودست—همچنان در منطق استعلایی خود باقی می‌ماند. این دال، نه یک ابژه‌ی تجربی، بلکه یک دال متافیزیکی است که در فرآیندهای سوژه‌مندسازی، همواره به‌عنوان یک «دیگری بزرگ» خود را حفظ کرده و هرگونه امکانی برای گسست از آن را به تعلیق در می‌آورد. به‌عبارت‌دیگر، ایران نه صرفاً یک برساخت سیاسی-تاریخی، بلکه یک ماشین دلالتی خودبسند است که فارغ از محتوای ایدئولوژیکی که به آن نسبت داده می‌شود، همچنان در کارکردی استعلایی به کار گرفته می‌شود. در این بستر، هر گفتمانی که مفهوم ایران را در مقام نقطه‌ی ارجاع بپذیرد، خود را ناخواسته درون متافیزیک فرادست و سلطه خواهی آن به دام می‌اندازد. حتی گفتمان‌های رهایی‌بخش که درون این

مدار به تکرر، چندملیتی بودن یا کثرت فرهنگی تمسک می‌جویند، در واقع از طریق همان منطق استعلایی ایران شمول عمل کرده و تنها امکانی از پیش مشروط برای فرودستان ایجاد می‌کنند. در اینجا، فرقی نمی‌کند که گفتار از سوی یک ناسیونالیسم دولتی باشد، یا از زبان یک چپ انترناسیونالیست، یا حتی در گفتمان‌های لیبرال-در هر حال، دال ایران همچنان به‌عنوان یک متافیزیک پیش‌شرطی^۱ باقی می‌ماند که تمامیت منطق آن، به تداوم همان ساختار استعلایی وابسته است. این تحمیل، که در ژرفای عقل سیاسی ایرانی ریشه دارد، مکانیزم‌هایی را به کار می‌بندد که هرگونه تفاوت، تمایز یا گسست را درون خود ممتنع می‌سازد. به عنوان مثال، یکی از پیروان چنین نگرشی در باب این دال استعلایی (ایرانیت) اینگونه می‌اندیشند: «من بدترین گونه دستگاه سیاسی را زمانی که در قلمرو تمدنی ایرانی است و می‌خواهد این قلمرو را پاس دارد به بهترین دستگاه سیاسی در قلمرو تمدنی غیر ایرانی که حتی می‌خواهد در جهان عدالت را برقرار کند بر تری می‌دهم» (بروجردی، ۱۳۸۹: ۲۱).

با این حال، این استحاله نه صرفاً از رهگذر پروژه‌ی وحدت‌گرایی، بلکه در بسیاری مواقع، در لفافه‌ی چندگانگی و سیاست‌های کثرت‌محور نیز بازتولید می‌شود. سیاست دموکراتیک فرادستان، در مقام نمود عقل سیاسی ایرانی، فرآیندهایی را سامان می‌دهد که در سطح نهایی خود، چندگانگی را نه به‌مثابه‌ی امری فی‌نفسه، بلکه صرفاً به شرط ادغام در کلیت متافیزیک ایرانی برمی‌تابد. پروژه‌های کثیرالمله و چندفرهنگی،

^۱ - a priori

برخلاف ادعای ظاهری خود، نه از وحدت‌گرایی عبور می‌کنند و نه سوژه‌ی حاشیه‌ای را به مرتبه‌ی خودبسندگی می‌رسانند؛ بلکه در نهایت، آن را در ساختار ازپیش‌موجود ایران بازتعریف می‌کنند، به‌گونه‌ای که تکثر، خود به ابزار دیگری برای بازتولید همان کلان‌روایت پیشین بدل می‌شود.

در این چارچوب، سیاستِ دموکراسی فرادست، با بهره‌گیری از اشکال نوینِ عقلانیت حکمرانی، زیست‌جهان کوردی را در مقام امری درون‌مایه و جزئی از یک ساختار بزرگ‌تر بازتعریف می‌کند، تا آن را نه در مقام یک هستی خودآیین، بلکه همچون برساختی که تنها درون کلیت ایران معنا می‌یابد، ابژه‌ی حکمرانی سازد. این مکانیزم، همان دستگاه حقیقت‌سازی است که امر سیاسی را از ساحت گسست و امکان‌مندی به سطح درونی‌سازی‌شده‌ی انقیاد تقلیل می‌دهد. در چنین مختصاتی، سوژه‌ی کوردی در وضعیت یک «ابژه‌ی ناممکن» گرفتار می‌آید؛ موجودیتی که هرگز به‌مثابه‌ی یک هستی خودبنیاد، در سطح گفتمان رسمی به رسمیت شناخته نمی‌شود، مگر آنکه خود را در نسبت با کلیت ایران، و نه در فراروی از آن، تعریف کند. این وضعیت، به‌واسطه‌ی مکانیزم‌های ایدئولوژیک دولتی، از طریق یک فرآیند دوگانه‌ی همزمان، محقق می‌شود: نخست، از طریق اعمال انقیاد نمادین که در آن، زبان، تاریخ، و حافظه‌ی جمعی سوژه‌ی کوردی، در ساحت دلالتی متافیزیک ایران منحل می‌شود؛ و دوم، از طریق اعمال «آزادی کنترل‌شده»، که در آن، سوژه‌ی کوردی تنها در چارچوب‌های ازپیش‌مقرر مجاز به تداوم زیست سیاسی خویش است. لذا، سیاست دموکراتیک فرادستان، که خود را به‌عنوان بدیل دموکراسی انحصارگرا معرفی می‌کند، در حقیقت، شکل

نهایی استراتژی‌های انقیاد استعلایی است. این سازوکار، که در لفافه‌ی مفاهیمی همچون پلورالیسم، چندگانگی و حقوق فرهنگی تبلور می‌یابد، نه در راستای رفع ستم ساختاری، بلکه در جهت تولید نوعی انقیادِ نرم و درونی شده عمل می‌کند، که در آن، سوژه‌ی منقاد، خود، به‌مثابه‌ی عامل بازتولید ساختارهای مسلط ظاهر می‌شود. در چنین چارچوبی، گذار از دموکراسی‌خواهی به سروری خواهی، نه صرفاً یک مطالبه‌ی حقوقی، بلکه تنها امکانِ واقعیِ گسست از سازوکار انقیاد و بر ساخت مجدد ساحت سوژگی کوردی است. زیرا اگر سوژه‌ی کوردی درون پروژه‌های چندفرهنگی و کثرت‌گرا باقی بماند، ناگزیر در منطق همان نظام حقیقتی بازتولید می‌شود که او را از اساس به ابژه‌ی حکمرانی تقلیل داده است. سیاست دموکراتیک فرادستان، چه در قالب ملی‌گرایی یکپارچه و چه در هیئت پروژه‌های تکثرمحور، در نهایت، همان سوژگی معلق را به «ایرانی‌بودن» تقلیل داده و از این طریق، امکان تحقق سیاست‌رهایی‌بخش را نفی می‌کند. از این رو، استقلال، نه یک گزینه‌ی ممکن در میان سایر گزینه‌ها، بلکه تنها امکانی است که به‌واسطه‌ی آن می‌توان از این سپهر انقیاد عبور کرد. در این منطق، سیاست دموکراتیک فرادستان نه یک ساختار اصلاح‌پذیر، بلکه پروژه‌ای استعماری است که هدف نهایی آن، مستحیل‌سازی تمام سوژگی‌های مقاومتی درون یک کلان‌روایت واحد است. تنها از طریق استقلال است که می‌توان از این مدار انقیاد‌رهایی یافت، چراکه در غیر این صورت، هرگونه کنش سیاسی، در نهایت، درون دیالکتیک ارباب-رعیت بازتولید خواهد شد و سوژه‌ی کوردی همچنان به‌مثابه‌ی ابژه‌ی یک متافیزیک استعلایی باقی خواهد ماند.

منابع

- آجودانی، ماشالله (۱۳۸۶)، مشروطه ایرانی. تهران، نشر اختران.
- آگامین، جورجو (۱۳۸۷)، وسایل بی هدف. ترجمه امید مهرگان و صالح نجفی. تهران، نشر چشمه.
- استاوراکاکیس، یانیس (۱۴۰۰)، لاکان و امر سیاسی؛ ترجمه ی محمد علی جعفری. تهران: ققنوس.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۱)، الهیات سیاسی؛ ترجمه ی چمن خواه. تهران: نگاه معاصر.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۸)، رمانتیسیسم سیاسی؛ ترجمه ی نیره توکلی. تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۵)، مفهوم امر سیاسی؛ ترجمه ی سهیل سفاری. تهران: نگاه معاصر.
- اسپکتور، سلین (۱۳۸۲)، قدرت و حاکمیت؛ ترجمه عباس باقری، تهران نشر نی.
- احمدوند، شجاع و اسلامی، روح الله (۱۳۹۹)، اندیشه سیاسی در ایران باستان. تهران: سازمان مطالعه و تدوین (سمت).
- امانت، عباس (۱۴۰۰)، تاریخ ایران مدرن؛ ترجمه م. حافظ. نشر فراگرد.
- اشرف، احمد (۱۳۹۵)، هویت ایرانی: از دوران باستان تا پایان پهلوی؛ دو مقاله از گاردو نیولی و شاپور شهبازی؛ ترجمه ی حمید احمدی. تهران: نشر نی.
- امیرارجمند، اردشیر (۱۳۸۵) مجموعه اسناد بین المللی حقوق بشر، جلد دوم، اسناد منطقه ای انتشارات جنگل.
- بدیو، آلن (۱۳۸۹)، فلسفه، سیاست، هنر، عشق، ترجمه مراد فرهادپور، صالح نجفی و علی عباس بیگی؛ تهران، رخ داد نو.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۸۹)، تراشیدم، پرستیدم، شکستم. تهران: نگاه معاصر.
- بهار، ملک الشعراء (۱۳۶۳)، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، جلد ۲. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۱)، درسهای دموکراسی برای همه (مبانی علم سیاست تاسیسی). تهران، نشر نگاه معاصر.
- بهرامی کمیل، نظام (۱۳۹۸)، فرهنگ، جامعه و خودبنیادی بیست و یک مقاله و مصاحبه در حوزه فرهنگ و جامعه. نشر پویه مهر اشراق.
- براون، وندی و دیگران (۱۳۹۵)، حال و روز دموکراسی (مجموعه مقالات)؛ مقاله، حالا ما همگی دموکرات هستیم. ترجمه مجتبی گل محمدی. تهران، نشر چشمه.
- باتلر، جودیت (۱۳۹۱)، از فروید تا فوکو: سوژه شدن، مقاومت، دلالت مجدد؛ ترجمه ی بارانه عمادیان و آریا ثابتیان. نام های سیاست، گزینش و ویرایش مراد فرهادپور بارانه عمادیان و آرش ویسی. تهران: بیدگل.
- پهلوی، محمدرضا (۱۳۵۵)، به سوی تمدن بزرگ. مرکز پژوهش و نشر فرهنگ سیاسی دوران پهلوی با همکاری کتابخانه پهلوی.

- تسون، فرناندو (۱۳۹۲)، فلسفه حقوق بین الملل، ترجمه محسن محبی، مؤسسه مطالعات و پژوهش- های حقوقی شهر دانش.
- جهانگیری، امید و نوریخش، یونس، سازوکارهای انهدام خاطره، پروژه برساخت سوژه ایران مدرن (خوانشی انتقادی- جامعه شناختی از سیاستهای فرهنگی دوران رضاخان در مناطق گُرد)؛ مجله جامعه شناسی ایران، دوره بیست و سوم، شماره ۲، تابستان ۱، ۱۴۰۱، صص ۹۸-۱۲۱.
- حاجی زاده، رامان (۱۳۹۸)، رامان و ذهن کوردی، مجله پولیتیا، شماره اختصاصی برای جلال حاجی زاده.
- حاجی زاده، جلال ۱۳۸۷، تبارشناسی خاستگاه راهبرد صدور انقلاب اسلامی ایران <https://navideshahed.com/fa/news>.
- حسنپور، امیر (۱۳۹۶)، بر فراز موج نوین کمونیسم، رم، ایتالیا، انتشارات حزب کمونیست ایران (مارکسیست لنینیست مائوئیست).
- حبیبی، فؤاد (۱۳۹۲)، علیه ایدئولوژی های پایان: آپوکالیپتسیسم، منطق سینمایی سرمایه داری فاجعه. تهران: کتاب آمه.
- حاج آقایی، آزاد، حافظه و فراموشی؛ فصلنامه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی روژف، ش ۳ و ۲، تابستان و پاییز ۱۳۸۵ صص ۲۲۸-۲۱۳.
- حکمرادی، محمد، ناسیونالیسم و دموکراسی در تجربه مدرنیته-ی ایرانی. فصلنامه پولیتیا، سال ۱، ش ۱، ۱۳۹۷، صص ۴۶-۳۶.
- دارمستتر، جیمس (۱۳۸۴)، مجموعه قوانین زرتشت؛ ترجمه موسی جوان. نشر دنیای کتاب.
- دوبنوا، آلن (۱۳۷۸)، تامل در مبانی دموکراسی. ترجمه بزرگ نادرزاده. تهران نشر چشمه.
- دلوز، ژیل و گتاری، فلیکس (۱۳۹۸). فلسفه چیست، ترجمه ی محمدرضا آخوندزاده، تهران: نشر نی.
- رسولزاده، محمدامین (۱۳۹۸)، حیات ملی؛ ترجمه بابک شاهد. نشر الکترونیکی: مرکز مطالعاتی تبریز آنکارا.
- ریکور، پل (۱۳۹۸) ایدئولوژی، اخلاق، سیاست، ترجمه: مجید اخگر، تهران: چشمه.
- ریکور، پل (۱۳۹۶) زندگی در دنیای متن، ترجمه: بابک احمدی، تهران: نشر مرکز.
- رانسیر، ژاک (۱۳۹۲)، ده تز در باب سیاست. ترجمه امید مهرگان. تهران، رخ داد نو.
- ژیرک و دیگران (۱۳۹۵)، حال و روز دموکراسی (مجموعه مقالات)؛ مقاله، از دموکراسی تا خشونت الهی. ترجمه مجتبی گل محمدی. تهران، نشر چشمه.
- ژیرک، اسلاوی (۱۳۸۹)، عینیت ایدئولوژی؛ ترجمه ی علی بهروزی. تهرانک طرح نو.
- ژیرک، اسلاوی (۱۳۸۴)، گزیده مقالات نظریه، سیاست، دین؛ گزینش و ویرایش مراد فرهاد پور، امید مهرگان و مازیار اسلامی. تهران: گام نو.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۰)، افسون زدگی جدید هویت چهل تکه و تفکر سیار؛ ترجمه فاطمه ولیانی. تهران، پژوهش فرزبان روز.

- شمس، سعید، ایرانیت و کوردبودگی: همزیستی یا همستیزی. فصلنامه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی روژف، ش ۱۶، ۱۵ و ۱۴، بهار و تابستان و پاییز ۱۳۸۹، صص ۴۱۲-۳۶۵.
- شمس، اسماعیل، اسلام سیاسی، کوردها و غرب. ترجمهٔ ئاوین یارسان. مجلهٔ تحلیلی جامعه شناسی سیاسی تیشک ش ۶۹ سال بیست و پنجم بهار ۱۴۰۳ صص ۲۴۵-۲۳۲.
- صداقت، پرویز. «ناسیونالیسم آمرانه و سیاست هویت‌گرا در برابر جنبش ژینا». فصلنامه نقد اقتصاد سیاسی، ۲۴ نوامبر ۲۰۲۳. دسترسی در ۲۶ مارس ۲۰۲۵. <https://pecritique.com/24/11/2023/>.
- ناسیونالیسم-آمرانه-و-سیاست-هویت‌گرا-د/.
- ضیمران، محمد (۱۳۸۷) میشل فوکو: دانش و قدرت؛ تهران نشر هرمس.
- ضیمران، محمد (۱۳۸۶)، ژاک دریدا و متافیزیک حضور. انتشارات هرمس.
- ضیایی، سید یاسر، جدایی طلبی در حقوق بین الملل: تقابل حق تعیین سرنوشت مردم و اصل احترام به تمامیت ارضی کشورها. فصلنامه پژوهش حقوق سال سیزدهم، شماره ۳۲ بهار ۱۳۹۰، صص ۲۶۶-۲۳۱.
- طیرانی، بهروز (۱۳۷۶)، اسناد احزاب سیاسی ایران (۱۳۳۰-۱۳۲۰)، جلد ۱-۲. انتشارات سازمان اسناد ملی ایران.
- فرای، ریچارد (۱۳۶۳)، عصر زرین فرهنگ ایران؛ مسعود رجب نیا. تهران: سروش.
- فوکو، میشل (۱۳۸۹)، سیاست و عقل، (خرد و سیاست)؛ ترجمه ی عزت الله فولادوند. تهران: طرح نو.
- فینک، بروس (۱۳۹۷)، سوژهٔ لاکانی بین زبان و ژئینسانس؛ ترجمه ی محمد علی جعفری. تهران: ققنوس.
- قادری، هیرش (۱۴۰۱)، صورت معقول و شورشیان نامعقول (ازهبوط خوددا به پردیس و صعود بشر به فردوس تا مرگ خدا و بازگشت خوددا) نشر الکترونیک، گرد پیدیا.
- قادری، هیرش (۱۳۹۷)، عقل سیاسی ایرانی و هویت خواهی کردها، سوئد: انتشارات ارزان.
- قاسملو؛ عبدالرحمن و دیگران (۱۳۹۳)، ملتی پژوهش و سرزمینی پاره پاره؛ ترجمه ی اتحادیه دانشجویان دموکرات کوردستان ایران. نشر اتحادیه دانشجویان دموکرات کوردستان ایران.
- کانت، امانوئل (۱۳۸۸)، فلسفه حقوق، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات نقش و نگار.
- کوهن، کارل (۱۳۷۳)، دموکراسی؛ ترجمهٔ فریبرز مجیدی. تهران، انتشارات خوارزمی.
- لاکلائو، ارنستو (۱۳۹۲)، عقل پوپولیستی: ملاحظیات پایانی؛ ترجمهٔ جواد گنجی؛ فرهادپور، مراد، فرهادپور و دیگران، نام های سیاست، گزیده مقالات، انتشاران بیدگل.
- لنکستر، لین (۱۳۸۳)، خداوندان اندیشه سیاسی. جلد سوم، ترجمهٔ علی رامین؛ تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- لوانین، استیون زد (۱۳۹۷)، لکان در قابی دیگر؛ ترجمه ی مهدی ملک. تهران: شَوند.
- لمتون، آن کاترین سواين فورد (۱۳۷۹)، نظریه ی دولت در ایران؛ ترجمهٔ چنگیز پهلوان. نشر گیو.
- مشایخی، عادل (۱۳۹۵) تبارشناسی خاکستری است: تاملاتی در باره روش فوکو. تهران: ناهید.

- مختاری، محمد (۱۳۷۷)، تمرین مدارا (بیست مقاله در بازخوانی فرهنگ)، تهران: ویستان.
- میل، جان استوارت (۱۴۰۰) درباره آزادی (آزادی فرد و قدرت دولت). ترجمه محمود صناعی؛ تهران، انتشارات روشنفکران و مطالعات زنان.
- مجتبائی، فتح الله (۱۳۵۲)، شهر زیبای افلاطون و شاه آرمانی در ایران باستان. انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.
- موللی، کرامت (۱۳۹۵)، مبانی روانکاوی فروید-لکان. تهران: نشر نی
- مولر، کلاوس (۱۳۸۴)، حاکمیت، دموکراسی و سیاست جهانی در دوران جهانی شدن. ترجمه لطفعلی سمین؛ نشر اختران.
- محمدپور، احمد، ناسیونالیسم فارسی-شیعی: از حلقه برلین تا مطالعات پارس. مجله تحلیلی جامعه شناسی-سیاسی تیشک، ش ۵۹-۶۰، سال ۲۳، بهار و تابستان ۱۴۰۰.
- محمدپور، احمد، شرق شناسی فارسی: ایدئولوژی های نژادی-زبانی و ساختن ایرانیت؛ ترجمه شورش فرامرزی. فصلنامه نقد اقتصاد سیاسی، آبان ۱۴۰۲. صص ۴۰-۱.
- مور، مارگات، اصل تعیین سرنوشت و اخلاق جدایی. ترجمه سامان رشیدی؛ فصلنامه پولیتیا، سال ۱، ش ۱، ۱۳۹۷، صص ۱۱۹-۱۰۴.
- محمدی، تورج، دیرپایی ایران‌شهرگرایی: از متافیزیک هژمونی تا استراتژی های انقیاد مدرن. مجله فرهنگی، سیاسی و اجتماعی کومار. زمستان ۱۴۰۳ صص ۱۱۲-۱.
- محمدی، تورج، سوژکتیویته کورد: از قلمروزدایی به قلمروسازی. فصلنامه فرهنگی اجتماعی موضع (هه لویست)، سال دوم، ش ۲، خرداد ۱۴۰۳، صص ۴۳-۸.
- مفیدی، صباح، جنبش چپ و مسئله ملی. فصلنامه سیاسی، فرهنگ و اجتماعی روژف، ش ۵ و ۴، زمستان و بهار ۱۳۸۶-۱۳۸۵، ۱۳۷۶-۱۳۵.
- نیکفر، محمدرضا. «روابط قدرت و بازتاب گفتمانی آن‌ها». رادیو زمانه، ۱۶ اسفند ۱۴۰۲. دسترسی در ۲۶ مارس ۲۰۲۵. <https://www.radiozamaneh.com/811135/>.
- نیکفر، محمدرضا. «سیاست هویت در تقابل با سیاست طبقاتی».. فصلنامه نقد اقتصاد سیاسی، ۲۳ نوامبر ۲۰۲۴. دسترسی در ۲۶ مارس ۲۰۲۵. <https://pecritique.com/23/11/2024/سیاست-هویت-در-تقابل-با-سیاست-طبقاتی-مح/>.
- ولی، عباس (۲۰۲۴)، کوردها و دولت در ایران: شکلگیری هویت ملی کوردی در روزگلات. سوئد ۴۹.
- ولی، عباس و دیگران (۱۳۹۸)، گفتارهایی در خاستگاه ناسیونالیسم کُرد؛ ترجمه مراد روحی، تهران: نشر چشمه.
- ولی، عباس، متافیزیک ابژه و سرنوشت تلخ سوژه های غیرطبقاتی (سنجش بنیادگرایی تخیلی محمدرضا نیکفر)؛ نشریه نقد اقتصاد سیاسی، آبان ۱۴۰۳.

- ولی، عباس، سالهای فراموش شده ی ناسیونالیسم کردی؛ ترجمه ی مراد روحی. نقد اقتصاد سیاسی، شماره ۱۱، تابستان ۱۳۹۸، صص ۳۱۴-۳۲۵.
- هاگت، پیتر (۱۳۷۹). جغرافیا ترکیبی نو، ترجمه شاهپورگودرزی نژاد، جلد ۲، تهران: سمت.
-
- حسنه، نبویه کر (۱۴۰۰)، رهنه له عقلی سیاسی کردی (خه یالدان و قه له مپهوی خیل)، چاپخانه کارۆ.
- خاکپوور، حیسامه دین، (۲۰۲۴) ، بوتی دیموکراسی و زهینی کردی، مالپه ری سه کوؤ.
- ریناس، سیروان (۲۰۱۸)، دیموکراتیزه کردنی دیموکراسی...، فصلنامه پولیتیا، سال ۱ ش ۱..
- قرداخی، عهتا (۱۳۸۲)، چه مکی ده ولت و بزوینه ری میژوو له کوومه لگای کوردیدا، چاپ هه ولیتر.
- قهرداخی، عهتا، (۲۰۰۷) گوتاری ناسیونالیزمی کردی، بهرگی یه که م، چاپخانه ی رهنج، سلیمان.
- مه محمودی، ئیسماعیل، (۲۰۲۰) رۆشنیبرانی کورد، مه کته نی ئیسته نبوؤ، گوتاری تازه گه ری کردی، چاپی یه که م، ده رگای جه مال عیرفان، سلیمان.
- مسته فا، عرفان (۲۰۱۸)، بوونی نه ته وه یی کورد؛ چاپخانه همدی.
-
- الجابری، محمد عابد (۲۰۰۱)، العقل الاخلاقی العربی، مرکز الدراسات الوحده العربیة، الطبعة الاولى، بیروت، لبنان.
- نه بهز، جمال (۱۹۹۷)، المستضعفون الكورد و اخوانهم المسلمون، منشورات کوردنامه، لندن.
- Akehurst, Michael (1997), A Modern Introduction to International Law, Edition 2 th, Published: Routledge.
- Beetham, David. (2005). Democracy: A Beginner's Guide. England: Oneworld Publications.
- Deleuze, Gilles and and Felix Guattari. (1987). A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia, Translation and Foreword by Brian.
- Hess, Karl.(1969) "The death of Politics" in: <https://mises.org/library/death-politics>.
- Held, David. (1987). Models of Democracy. Cambridge: Polity Press.
- Kyriazis, Demosthenes D. (2005). Direct Democracy in Telearea. skitso co,Athens: Greece Patakis Publications.
- Kantorowicz ,E.h)1957 (,The King's Two Bodies .USA :Princeton University Press at Princeton ,N.J
- Lauwers, Gunter & Smis, Stefaan (2000), " New Dimensions of the Right to Self – Determination: A Study of the Intertnational Response to the Kosovo Crisis" Journal Nationalism and Ethnic Politics, Volume 6,Issue 2.
- Ritzer, George. (2001). explorations in social theory: from meta-theorizing to rationalization. Sage Publications.
- Soleimani, Kamal, and Ahmad Mohammadpour. 2019. "Can Non-Persians Speak?"

The Sovereign's Narration of 'Iranian Identity.'" *Ethnicities* 0(0): 1–23. <https://doi.org/10.1177/1468796819853059>.

- Saul, Matthew (2011), *The Normative Status of Self-Determination*

- Schmitt, Carl, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England. (1985).

- Woolf, Alex. (2005). *Democracy*. london: Evans Brothers.



K O M A R