

جولای
۲۰۲۵

کومار
K O M A R

چپ ایرانی و مسئله کوردستان

جمال محمدی



مقدمه

با رخداد مشروطیت و تکوین دولت . ملتِ مدرن ایرانی مسئلهٔ اقلیت‌های ملی/ قومی در اشکال و جهات جدیدی محور توجه اکثریتِ مسلط قرار گرفت. لیبرال‌ها و ملی‌گراها و سلطنت‌طلب‌ها و پان‌اسلامیست‌ها، در مواجهه با این مسئله، ضمن حفظ پابندی تام به تفکر ایران‌شهری، راه‌حلی جز ادغام برای «اقوام ایرانی» طرح و تئوریزه نکردند، اما چپ ایرانی از «ملل تحت ستم»، «حق تعیین سرنوشت خلق‌ها»، «تبعیض قومی»، «نابرابری اثنیکی»، «مطالبات دموکراتیک اقلیت‌های به‌حاشیه‌رفته» و «پیرامونی‌شدگان ستمدیده» سخن گفت. در این چارچوب، و به‌عنوان یکی از این خلق‌های سرکوب‌شده، کوردستان به مسئلهٔ اصلی تبدیل شد. پرسش این جستار آن است که چپ ایرانی مسئلهٔ کوردستان را چگونه بزرنگریسته است و در مواضع‌اش راجع به وضعیت کردها در ایران نظراً و عملاً چه تفاوت‌هایی با مدافعان اندیشهٔ ایران‌شهری داشته است. این مسئله، در این جستار، از طریق خوانش سیمپتوماتیکِ مواضع و اظهارات احزاب و روشنفکران چپ‌گرای ایرانی درخصوص کوردستان بررسی شده است. نتایج بیانگر آن است که رویکرد چپ ایرانی به کوردستان بر پاره‌ای آگزیوم‌های مناقشه‌ناپذیر مبتنی است که چندان تفاوتی با مفروضات پرسش‌ناپذیر تفکر ایران‌شهری ندارد. باور متافیزیکی چپ ایرانی به این آگزیوم‌ها باعث می‌شود که هرگونه طرح و تحلیل انتقادی وضعیت کردها در جغرافیای سیاسی ایران، در چارچوب این برنامه، در ملغمه‌ای از تناقض‌ها و چندسوگرایی‌ها فرو برود و هر راه‌کاری برای حل مسئلهٔ حاشیه سر از سرسپردگی به مرکز در بیاورد. برنهاد اصلی چپ ایرانی درخصوص کوردستان تلفیقی از «همدلی نظری با مطالبات دموکراتیک خلق کورد» و «هراس از تجزیه‌طلبی» است. در این برنهاد، آموزهٔ لنینیستی «حق تعیین سرنوشت خلق‌ها» معادل وحدت سراسری توده‌های ستمدیده معنا می‌شود و به قیود مبارزات ضداستعماری و ضدسرمایه‌داری

محدود و مشروط می‌گردد. بدین‌سان، هر جا چپ ایرانی از رفع تبعیض قومی و ستم ملی سخن گفت، بلافاصله نسبت به خطرات قوم‌گرایی هشدار داد. به‌کرات کوشید جنبش‌های رهایی‌بخش کوردی را بخشی از مبارزات ضدامپریالیستی جهان‌سومی به حساب آورد، اما همزمان ناسیونالیسم قومی را نوعی ایدئولوژی بورژوایی معرفی کرد که مبارزه طبقاتی را به انحراف می‌کشاند. اگر جایی از خودمختاری اقلیت‌ها سخن گفت، بلافاصله افزود که مقصود، خودمختاری در چارچوب مبارزه ضداستعماری است. و سرانجام هر جا که در این اواخر از لزوم بازتعریف مسئله اقوام و تمرکززدایی بحث کرده است، باز با پیش‌کشیدن مقوله سیاست هویت نسبت به خطرات هویت‌گرایی افراطی هشدار داده است. خلق کورد برای چپ ایرانی معادل مردمانی ملیت‌زدوده و هویت‌پرهیز است که می‌توان ظرفیت‌های مبارزاتی‌رهایی‌بخشی آن‌ها را در مسیر تحقق سوسیال‌شهر ایرانی بسیج کرد و بدین‌طریق آن‌ها را از چنگ استعمارگران خارجی و استثمارگران داخلی جامعه کوردستان رهایی بخشید.

درآمد

این نوشتار درباره چپ ایرانی است و طرز نگاهش به مسئله کوردستان؛ درباره این پرسش که چپ ایرانی، اعم از روشنفکران و جنبش‌ها و احزاب، از هر طیف و گرایشی، که همواره دعوی دفاع از فرودستان / طردشدگان / پیرامونی‌شدگان داشته است، مسئله کوردستان را از چه زاویه‌ای برنگریسته است و کوردها را از چه جهات و به چه معنا واجد ظرفیت رهایی‌بخشی دانسته و متحد خود به حساب آورده است. پیشاپیش باید متذکر شد که موضوع این جستار چپ کوردی نیست و درباره سرگذشت، فعالیت‌ها و صورت‌بندی‌های نظری و عملی گرایش‌های مختلف چپ‌گرایی در کوردستان بحثی نمی‌کند؛ همچنین راجع به درجه هم‌آیی یا ناهم‌آیی چپ کوردی (در انواع فرم‌ها) با جنبش ملی کورد هم سخنی نمی‌گوید. با این حال، تفکیک چپ کوردی از چپ ایرانی (و حتی از چپ جهانی) در اینجا فقط جنبه تحلیلی

دارد، وگرنه در عمل ارتباطی ارگانیک و تاریخی بین این‌ها همواره وجود داشته است. مضافاً این‌که حتی فهم سرشت و سرگذشت جنبش ملی کورد نیز بدون فهم چپ کوردی تقریباً نامیسر است؛ و دست‌آخر، و مهم‌تر از همه، باید تأکید داشت که نوع پیوند چپ ایرانی و چپ کوردی، به‌لحاظ تاریخی و در جغرافیای سیاسی ایران، بیش از هر چیز متأثر از روند شکل‌گیری دولت ـ ملتِ مدرن در ایران بوده است. با همه این اوصاف، موضوع این نوشتار هیچ‌یک از این‌ها نیست، بلکه مشخصاً و منحصراً درباره طرز نگاه چپ ایرانی به مسئله کوردستان است.

مقصود از «چپ ایرانی» در این جستار هم چپ کلاسیک ایرانی است و هم چپ جدید، با تمام عناوین متنوعی که نحله‌های متفاوت تفکر چپ‌گرا در ایران با خود یدک می‌کشند: چپ ارتدوکس، چپ رادیکال، چپ دموکراتیک، چپ ایرانشهری، چپ دولت‌محور، چپ مرکزگرا، چپ جمهوری‌خواه، چپ محور مقاومت، چپ لیبرال، چپ پست‌مدرن و غیره. سبب جای‌دادن این نحله‌های متفاوت ذیل اصطلاح کلی چپ ایرانی، در ارتباط با موضوع مورد بحث، وجود یک مخرج مشترک بسیار قوی است: نگاه مشابه آن‌ها به مسئله کوردستان؛ بدین معنا که نحله‌های متنوع تفکر چپ‌گرا در ایران، به‌رغم تفاوت‌های ظاهری نظری و عملی در مواجهه با مسئله کوردستان، بر پاره‌ای آگزیوم‌های بنیادین مشابه استوارند که در وهله نهایی مناقشه‌ناپذیرند. قبل از پرداختن به این مفروضات پرسش‌ناپذیر، باز ذکر این نکته لازم است که چپ ایرانی، برخلاف لیبرال‌ها و مدافعان تفکر ایرانشهری، به این مسئله وقوف و اذعان دارد که تبعیض و ستم بر کوردها در ایران، در بسیاری جهات، سببی جز داشتن هویت زبانی ـ فرهنگی متمایز، ندارد، اما راه‌حل آن، از نظر چپ‌ها، متوسل‌شدن به گفتمان ملی‌گرایی و اتنیک‌خواهی نیست.

۱- البته به‌هیچ‌وجه مقصود این نیست که خارج از گفتمان‌های چپ‌گرا هیچ ورسیونی از ملی‌گرایی کوردی شکل نگرفته است. فزون‌تر، مقصود مطلقاً تأیید این انگاره سراپا مضحک هم نیست که ملی‌گرایی مدرن کوردی بعضاً ریشه در برآمدن مارکسیسم ـ لنینیسم و استالینیسم دارد. بلکه مقصود بیشتر همزمانی، اختلاط و درهم‌تیدگی جنبش‌های ملی‌گرایی در کوردستان با ورود گفتمان‌های چپ‌گرا به جامعه کوردستان است.

۲- این دو طیف عملاً صورت مسئله، یعنی وجود تبعیض و ستم در حق اقلیت‌ها به‌خاطر تعلق به اقلیت، را از اساس منکر می‌شوند.

خلق ستمدیده

نخستین نطفه‌های چپ در ایران در بطن دو گرایش فکری. اجتماعی عمده در عصر مشروطه شکل گرفت: نخست، گرایشی متأثر از جنبش‌های چپ اروپایی قرن نوزدهم که در آثار برخی پیشگامان فکری مشروطیت مشهود است؛ و دوم گرایشی که در رابطه با سوسیال دموکراسی انقلابی قفقاز و ماورای قفقاز به وجود آمد و بعدها طلایه‌دار رادیکالیسم چپ ایران شد (پیوندی، ۲۰۱۲: ۱۲۴). همزمان، «نخستین اتحادیه‌های کارگری در ایران (۱۲۸۴) شکل گرفت و اولین تشکیلات حزبی چپ‌گرا با عنوان اجتماعیون. عامیون در انقلاب مشروطه مشارکت کرد» (آگاهی، ۱۳۵۹: ۱۱۵). «این حزب که در سال ۱۲۸۴ توسط روشنفکران ایرانی در باکو بنیان گذاشته شد، نخستین اقدام سوسیال دموکراتیک سازمان‌یافته کُنشگران سیاسی ایران بود» (رهنما، ۱۳۹۴: ۳). اندکی بعد، حزب چپ‌گرای «عدالت» تأسیس شد که در اولین کنگره خود به «فرقه کمونیست ایران» تغییر نام داد و رسالت خود را صریحاً «همکاری با شوروی بر ضد سرمایه‌داری جهانی و حکومت شاه قاجار» (احمدی، ۱۹۹۴) اعلام کرد. درواقع، «این سازمان سیاسی چپ‌گرا با پیش‌گرفتن سیاست چپ‌گرایانه افراطی خواستار انقلاب سوسیالیستی بی‌واسطه شد» (رهنما، ۱۳۹۴: ۳). در همین فاصله پس از انقلاب مشروطه و قبل از برآمدن رضاشاه، سپهر سیاست ایران شاهد فعالیت طیف نسبتاً متنوعی از روشنفکران چپ‌گرا است. پاره‌ای از این روشنفکران طرفدار تعمیق دستاوردهای مشروطه بودند و برخی نیز ایران را در مرحله وقوع انقلابی سوسیالیستی می‌دیدند (پیوندی، ۲۰۱۲: ۱۲۵). با برآمدن پهلوی اول، که سرآغاز تجدد آمرانه و روند دولت. ملت‌سازی یکسان‌ساز در ایران است، چپ ایرانی به‌رغم خفقان موجود قوت و انسجام نوینی می‌یابد که نقطه اوج آن تشکیل گروه ۵۳ نفر، با محوریت تقی ارانی، و انتشار نشریه دنیا است. سرشناس‌ترین منتقدان آن زمان عضو این گروه بودند، از ایرج اسکندری و بزرگ علوی و عبدالصمد کامبخش گرفته تا خلیل ملکی و انور خامه‌ای و احسان طبری. این روشنفکران، سوای مسایلی

مانند عدالت و آزادی، شدیداً با مسئله ملیت و ایرانیت نیز درگیر بودند. خود ارانی می‌کوشید ایرانیت و هویت ملی را در چارچوب نگاهی جهان‌وطنی تحلیل و صورتبندی کند. «او عملاً به دنبال صورتبندی وحدتی ملی از دل تفاوت‌های فرهنگی موجود در ایران بود» (میرسپاسی، ۱۴۰۴: ۹۲). روایت او از ایرانیت نه فقط از درکی تاریخی از پیوند گذشته و حال بلکه از نوعی جهان‌وطنی رادیکال الهام می‌گرفت. «او با رویکردی نظام‌مند به مسئله توسعه ایران مدرن و سکولار پرداخت و راهکارهای اصلاحی خود را، که بر تشویق پذیرش ملی علوم مدرن و تقویت هویتی یکپارچه به میانجی آموزش زبان فارسی متمرکز بود، بر پیشرفت‌های مادی سودمند برای جهان معاصر بنا کرد» (همان: ۱۰۳).

با پایان سلطنت رضاشاه، قوی‌ترین و سازمان‌یافته‌ترین حزب چپ‌گرا در ایران، حزب توده، در دهم مهر ۱۳۲۰ تأسیس شد. تأسیس این حزب منجر به اتحاد دوباره دو طیف رُفرمیستی^۳ (سلیمان میرزا اسکندری و خلیل ملکی) و انقلابی (عبدالصمد کامبخش، احسان طبری، آرداشس آوانسیان) چپ ایرانی شد و این امر در اولین مرامنامه حزب، در قالب اصولی چون حفظ استقلال ایران، دفاع از دموکراسی و تأمین حقوق فردی و اجتماعی، بازتاب یافت. بدین‌سان، «نخستین برنامه حزب، در همراهی با واقعیت‌های اجتماعی و اقتصادی زمانه، رویکردی گام‌به‌گام و رُفرمیستی است» (رهنما، ۱۳۹۴: ۴). از همین رو، بخش عظیمی از روشنفکران دهه بیست به این حزب پیوستند (پیوندی، ۲۰۱۲: ۱۲۵). اما با گذشت زمان و وابستگی روزافزون حزب به شوروی و سیطره طیف انقلابی و انشعاب طیف رُفرمیستی به رهبری خلیل ملکی تغییری بنیادین در جهت‌گیری‌های حزب اتفاق افتاد و پایبندی به آن مرامنامه اولیه کم‌رنگ و کم‌رنگ‌تر شد. انتقاد اصلی رُفرمیست‌ها تبعیت حزب از سیاست‌های

۳- چپ‌گرایان رُفرمیست راهبردهایی در سطوح میانی و خرد برای دگرگونی تدریجی نظم موجود اتخاذ می‌کنند و به‌طور مثال مشارکت در انتخابات را راهی برای تحقق سوسیالیسم می‌دانند. «نمایندگان این جریان، که آن را می‌توان سوسیال‌دموکراسی رُفرمیستی هم نام گذاشت، چهره‌هایی چون برنشتاین و کائوتسکی در حزب سوسیال‌دموکرات آلمان در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم بودند. این دسته، هم از شاخه‌ی شورشی احزاب سوسیال‌دموکراتیک به نمایندگی لنین و بلشویک‌ها، و هم از سوسیال‌دموکراسی‌های غیرمارکسیستی و کاپیتالیستی متفاوت است» (رهنما، ۲).

استالینیستی و پشت کردن به اصل استقلال ملی بود. سازمانی که خلیل ملکی و رفرمیست‌ها با عنوان نیروی سوم تشکیل دادند «بهترین نمونه از یک گرایش سوسیال‌دموکراتیک رفرمیستی در این دوره و همچنین در تاریخ ایران بود» (کاتوزیان، ۱۹۸۳)، اما با سیطره بی‌چون و چرای طیف رادیکال انقلابی به حاشیه رفت. پس از این تحول، حزب با تناقضی رودررو شد که تا واپسین سال‌های حیات سیاسی‌اش، از دید مخالفان، پاشنه آشیل آن بود: چگونه تعهد تام به سیاست‌های شوروی و ادعای دفاع از استقلال میهن را با هم جمع کند؟ فهم این تناقض بسیار مهم است، چراکه بر یک واقعیت مهم در ارتباط با حزب توده سرپوش می‌نهد. به بیان دیگر، وجود این تناقض در رویکرد حزب و برجسته کردن آن توسط منتقدان به-مثابه معضل اصلی، مانع از آن شد که یک واقعیت بسیار مهم دیگر مورد توجه قرار گیرد: این‌که رهبران این حزب و روشنفکران وابسته به آن بین تبعیت از سیاست‌های شوروی و باور به ایرانی یکدست و یکپارچه هیچ منافاتی نمی‌دیدند. در حقیقت، آن‌ها تکیه کردن به شوروری را راهی برای پاسداشت ایرانیت می‌دانستند. «ترانه میهن» سروده احسان طبری و دفاعیات خسرو روزبه، آن‌جا که به رابطه ایران با همسایگان می‌پردازد، فقط دو نمونه‌اند که نشان می‌دهند تعهد خودآگاه و ناخودآگاه به ایرانی یکدست و یکپارچه در قاموس این حزب محوری بوده است (امینی، ۱۴۰۳) و مقولاتی مثل ایران متکثر و برخوردار از خلق‌های متفاوت و هویت‌های زبانی. فرهنگی متمایز، جز در شعار، هرگز رسمیت نداشته است. باید دانست که مقصود حزب توده از مقوله «خلق» اصلاً ملت نبود. به قول احسان طبری، «خلق آن بخش از ملت است که حسابش از طبقات حاکمه مرتجع و محافظه‌کار جوامع سرمایه‌داری جداست و منافعش با منافع این طبقات تضاد دارد. دموکراسی مربوط به خلق نیز از دموکراسی ملت جدا است» (طبری، ۱۳۹۰: ۱۷). بدین ترتیب، هنگامی که حزب توده از اصطلاح «خلق کورد» استفاده می‌کرد مطلقاً منظورش ملت کورد در تمامیت آن که، به تعبیر خودشان، دارای حق تعیین سرنوشت باشد نبود.

با رادیکال شدن فضای مبارزات انقلابی در دههٔ چهل، گرایش نحله‌های متفاوت چپ ایرانی به سمت رادیکالیسم بیشتر و بیشتر شد. ضدیت با دموکراسی بورژوازی، امپریالیسم ستیزی، جستجوی راه رشد غیرسرمایه‌داری، و جهت‌دادن مبارزات خلق به سمت ضدیت با بزرگ‌مالکان و سرمایه‌داران و لیبرال‌ها مشخصه‌های اصلی چپ رادیکال در این برهه هستند. این رادیکالیسم اتحاد و انضباط قوی درون‌حزبی و اطاعت بی‌چون‌وچرا از قواعد و رهبری حزب را ایجاب می‌کرد. چریک‌هایی فدایی خلق در دهه‌های چهل و پنجاه مصداق بارز این قضیه‌اند. آنها نظراً در رویای آزادی و عدالت اما عملاً دربند ایدئولوژی بودند. «روانشناسی چریک‌های فدایی خلق جز لنینیسم، جز مفهوم خلق و رستگاری خلق، جز تعالیم مائو و آموزش‌های رئیس دبره و انبوه باورهای اسطوره‌ای دینی و سنتی چیز دیگری در اختیار نداشت» (طاهری‌پور، ۱۳۸۸). «ضعف اساسی این جنبش آن بود که از اساس با مفهوم دموکراسی بیگانه بود و آن را اولویت خود نمی‌دانست» (بهروز، ۱۳۸۷: ۱۳۱). این حزب سرپای مارکسیست. لنینیست آن‌جا که به آموزهٔ لنین درخصوص حق تعیین سرنوشت ملل و حتی جدا شدن ملل تحت‌ستم می‌رسید^۴، توان مقابله با آگزیوم‌های مناقشه‌ناپذیر خود را نداشت و احقاق حقوق اقلیت‌ها در ایران را فقط در چارچوب سوسیالیسمی یکپارچه می‌پسندید. از همین رو، در خوانشی که در دهه‌های چهل و پنجاه از مسئلهٔ کردستان داشت جنبش‌های مبارزاتی کوردی آن زمان را صرفاً بخشی از مبارزهٔ طبقاتی و ضدامپریالیستی در ایران می‌دانست و بعدها نیز در اواخر دههٔ پنجاه و اوایل دههٔ شصت، که درجهٔ اختلافات چپ ایرانی با چپ کوردی شدت یافت، بسیاری از چپ‌گرایان کورد را به تجزیه‌طلبی متهم نمود. در ادبیات این حزب، در تحلیل وضعیت ایران، استفاده از واژگانی چون «خلق‌ها»، «ملل» و «کثیرالمله» قابل رؤیت است، اما همهٔ اقلیت‌ها فقط در چارچوب نوعی آرمان جهان‌سوم‌گرایی همبستگی مردمان

۴- او این ایده را در تقابل با مارکسیست‌هایی مطرح کرد که یا تشکیل دولت را صرفاً حق ملت‌های تاریخی می‌دانستند یا حق تعیین سرنوشت ملل تحت ستم را صرفاً در چارچوب اعطای خودمختاری می‌فهمیدند (امینی، ۱۴۰۳: ۲). اما حتی در این الگوی لنینی فقط تا جایی از حق تعیین سرنوشت حمایت می‌شود که در راستای منافع پرولتاریای بین‌المللی باشد.

تحت ستم مورد استناد و شایسته اتحاد بودند (الینگ و محمودی، ۲۰۲۵: ۸). پرسش اساسی در رابطه با کوردستان، از نظر چریک‌های فدایی، همان بود که زمانی مسعود احمدزاده، از رهبران سازمان، طرح کرده بود: مبارزه خلق کُرد چگونه می‌تواند نقش درست خود را در مبارزه ضدامپریالیستی خلق‌های سراسری ایران بازی کند؟ و چگونه می‌توان به آن یاری کرد؟ واقعیت این است که هم برای چریک‌های فدایی خلق و هم برای بسیاری دیگر از گروه‌های چپ رادیکال مسئله اقلیت‌ها در ایران فقط تا آن‌جا اهمیت داشت که به تقویت مبارزه طبقاتی و ضدامپریالیستی کمک کند و حمایت گهگاهی آنها از برخی جنبش‌های کوردی کاملاً جنبه تاکتیکی داشت. در این رهیافت تاکتیکی، کوردستان حائز اهمیت بود: «نخست، مبارزه کوردها یک جنبش واقعاً توده‌ای و متکی به حمایت پابرهنگان بود؛ دوم، جنبش کوردی به دلیل ماهیت فرامرزی‌اش از پشتیبانی خارج از ایران برخوردار بود که می‌توانست در تضعیف منابع سرکوب دولت ایران یاری‌رسان باشد؛ و سوم، از آنجا که مبارزه کوردها به‌طور همزمان نخبگان حاکم ایران، عراق و ترکیه، که همگی رژیم‌های وابسته به امپریالیسم بودند، را نشانه می‌رفت، خودبه‌خود ضد امپریالیستی بود» (همان، ۱۰). روشن است که کوردها نه به‌عنوان دارندگان هویت زبانی، فرهنگی متفاوت بلکه به‌سان توده‌هایی رنج‌دیده شایسته اتحاد و بسیج هستند و نسخه لنینی «حق تعیین سرنوشت» برای آنها فقط و فقط مشروط به تحقق سوسیالیسم بود.

یا ناسیونالیسم قومی یا سوسیال‌شهر ایرانی

اصلی‌ترین تناقض چپ ایرانی در ارتباط با مسئله اقلیت‌ها آن است که درحالی‌که ملیت را برای کل ایران امری مفروض و پرسش‌ناپذیر می‌گیرد، مطالبات زبانی، هویتی اقلیت‌ها، و ازجمله کوردها، را مصداق خاص‌گرایی و قبیله‌گرایی قلمداد می‌کند و می‌کوشد با توسل به دو شگرد «نا. ملت‌سازی» و «قلمروزدایی» صورت مسئله را از اساس تغییر دهد. چپ کلاسیک ایرانی به‌کرات و به‌صراحت اعلام می‌داشت که

جنبش کوردی صرفاً جلوه‌ای از قیام پرولتاریای ایرانی است^۵ و کوچکترین ارتباطی با «ناسیونالیسم قومی» ندارد و کوردها در صورتی که در این مسیر دوم گام بردارند به آسانی بازیچه دست امپریالیسم می‌شوند. برای آن‌که دریابیم چرا چپ کلاسیک برای توصیف ملیت‌خواهی کوردها حتی از به‌کارگیری اصطلاح ناسیونالیسم قومی نیز حذر می‌کرد لازم است به تعریف این واژه در ادبیات سیاسی توجه کنیم: «ناسیونالیسم قومی ناظر بر ملتی است که بر مشترکات تباری، فرهنگی، زبانی، تاریخی، نژادی، احساساتی و گاه دینی اعضای آن تکیه دارد و ناظر بر کسب حق تعیین سرنوشت در قالب حکومتی خودمختار است، حکومتی که شالوده‌اش بر اصالت جمع استوار است، نه اصالت فرد» (شیرازی، ۱۴۰۱: ۱۳). به بیان دیگر، «ناسیونالیسم قومی گرایشی است مدرن که در درون هر قوم معین موجود در یک یا چند کشور پدید آمده و ناظر است بر تبدیل آن قوم به ملتی مستقل از آن کشور یا در درون آن کشور. ناسیونالیسم قومی گرایش آشکار به اصالت جمع دارد، خصلتی که می‌تواند به نسبت غلظت خود از بار دموکراتیک آن بکاهد» (همان: ۱۸). در ایران، حکومت‌های مرکزی، لیبرال‌های وطن‌پرست و ایرانشهری‌گرایان برای تحقیر جنبش‌های رهایی‌بخش کوردی همیشه از این اصطلاح استفاده کرده‌اند، اما چپ ایرانی می‌گوید که فعالیت‌ها و جنبش‌های کوردی حتی شایسته این‌که مصداق ناسیونالیسم قومی هم واقع شوند نبوده‌اند. چپ‌گرایان همواره برجسته‌شدن تمایزهای زبانی - هویتی را تهدیدی برای اتحاد در مسیر مبارزه قلمداد کرده‌اند و اخیراً نیز برای غلبه بر نگرانی خود از درافتادن کوردها به دام ناسیونالیسم قومی پای مقوله «سیاست هویت» را به میان کشیده‌اند. سیاست هویت به زبانی ساده اسلوبی است که یک گروه اجتماعی ستم‌دیده برای برون‌رفت از وضعیت فرودستی خود در پیش می‌گیرد و رفع تبعیض

۵- جالب این‌جاست که تلاش راست‌گرایان ایرانی و مدافعان تفکر ایرانشهری برای فروکاست جنبش رهایی‌بخش کوردی به مارکسیسم، لنینیسم و استالینیسم کوچکترین تفاوتی با این باور چپ ایرانی ندارد و بلکه فقط ترجمه شوونیستی آن است. این‌جا می‌توان دید که چگونه چپ و راست ایرانی در ارتباط با مسئله کوردستان نهایتاً به یک نقطه می‌رسند: کوردها اگر به مطالبات اقتصادی خود برسند، هیچ تقاضای دیگری ندارند. مابقی بحران‌ها را «دیگری متجاوز خارجی» ایجاد می‌کند.

و ستم را منوط به تصدیق و شناسایی خود از جانب دیگریِ فرادست می‌داند. حال بنگرید به شیوهٔ کاربرد همین مقوله برای تحلیل وضعیت جنبش‌های رهایی‌بخش در کوردستان نزد محمد رضا نیکفر، از تئوری‌پردازان چپ جدید ایرانی: «سست شدن فکر چپ در میان فعالان کرد، موضع‌ها را به دایرهٔ سیاست هویت کشانده و این اواخر با اقتباس شگفت‌انگیزی از تئوری پُست‌کلنیال، و تصور رابطهٔ کوردستان ـ مرکز به‌صورت رابطه‌ای استعماری، به‌سوی قطع رابطه با بحث عمومی آزادی و برابری در کل کشور رفته است» (نیکفر، به نقل از امینی، ۱۴۰۳). این اظهارنظر که آشکارا از موضعی بالا صادر می‌شود چه می‌تواند باشد جز ترجمه‌ای چپ‌گرایانه از هراس تفکر ایران‌شهری از برجسته‌شدن تمایزهای هویتی ـ زبانی؟ درست مشابه این، هشدار پرویز صداقت، از دیگر روشنفکران چپ جدید ایرانی، است نسبت به ترویج سیاست هویت در ایران: «دنبال‌کردن صرف سیاست هویت می‌تواند به نوعی درخودماندگی منتهی شود که به سهم خود شالوده‌ای برای تعریف دیگری‌های جدید و در نهایت شکل‌دادن به نظام‌های سرکوب دیگرانی است که این ایدئولوژی تعریف می‌کند..... انواع هویت‌گرایی‌ها می‌تواند زمینه‌ساز جدایی‌ها، رقابت‌ها و جنگ‌ها باشد، چنانکه تاکنون بوده است» (صداقت، ۱۴۰۴: ۲۲۲). این اظهارنظر، چنان‌که از لحن و محتوای آن پیداست، کوردها را به درک و پذیرش آرمان‌های جهان‌طنی و کنار نهادن جزئیات قومی / قبیله‌ای / ناسیونالیستی فرا می‌خواند. اما درست در لحظه‌ای که می‌کوشد دیگریِ اقلیت را به اردوگاه آرمان‌های اینترناسیونالیستی دعوت کند، خود گرفتار نوعی قوم‌گرایی پرسش‌ناپذیر و تاریخ‌زدوده می‌شود. چپ ایرانی در ظاهر همواره باستان‌گرایی، تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی و هر شکل دیگری از کلیت‌بخشی که موجد بهره‌کشی است را نقد کرده است، اما هرگز علیه خشونت‌های اتمیکی و تبعیض‌های ساختاریِ ملی علیه غیرفارسی‌ها موضعی رادیکال نگرفته است.

بسیار روشن است که در تاریخ‌نگاری ناسیونالیستیِ ایرانی، مسایل مرتبط با کوردها

(از آن حیث که کورد هستند) همواره بر مبنای مکانیسم فراموشی گزینشی^۶ از دایره روایت و بازنمایی کنار گذاشته شده-اند، اما این نکته اتفاقاً درخصوص تاریخ‌نگاری چپ‌گرایی ایرانی نیز صادق است. در این شکل از تاریخ-نگاری نیز کوردها فقط تا آن‌جا روایت می‌شوند که قابلیت قرار گرفتن در اردوگاه اقلیت‌های ضد استعماری را داشته باشند. به بیان دیگر، چپ ایرانی مسئله کردستان را غالباً بر مبنای نگرشی اردوگاه-گرایانه تحلیل می‌کند و به صیادی می‌ماند که به شکار صید (اقلیت) آمده است. این امر به هیچ‌وجه درباره دو مقوله طبقه و جنسیت صادق نیست. چپ ایرانی آن‌جاکه با اتکا بر مفهوم وساطت هگلی به تحلیل تفاوت‌های طبقاتی و جنسیتی و انواع تبعیض و بهره‌کشی مرتبط با این دو می‌پردازد سنگ تمام می‌گذارد، اما به تحلیل تفاوت‌های هویتی. زبانی که می‌رسد از پرداختن به عمق حذر می‌کند و بعضاً به سازوکار طبیعی جلوه‌دادن امور متوسل می‌شود. بهترین شاهد این مدعا تحلیل پدیده کولبری در کردستان است: «کولبر به سوژه‌ای صرفاً اقتصادی تقلیل داده می‌شود که در پی کسب یک تکه نان به کولبری روی آورده و فاقد هرگونه هویت سیاسی- اجتماعی و عاملیت است» (جواهری، ۱۴۰۱: ۴). دشوار بتوان پذیرفت که آن شکل از دموکراتیزاسیون غیرلیبرال که چپ ایرانی برای کاستن از انواع نابرابری‌ها (از جمله نابرابری‌های زبانی. هویتی) در ایران پیشنهاد می‌دهد از چارچوب‌های تفکر ایران‌شهری فراتر رفته باشد. تأملی تاریخی در نسبت چپ ایرانی با چپ کوردی نیز نشان می‌دهد که اولی غالباً از موضعی بالا و به شیوه‌ای مونولوگی با دومی ارتباط گرفته است و آن را بخشی از خود فرض کرده است، درست همان کاری که ملی‌گرایان مرکز با به اصطلاح اقلیت‌های قومی می‌کنند.

تاریخچه چپ ایرانی گویای آن است که انبوه اسناد و مدارک به‌جامانده و آثار تولیدشده از فعالان این جریان (از خسرو گل‌سرخی، غلامحسین ساعدی و صمد بهرنگی تا پرویز صداقت، مراد فرهادپور و تورج اتابکی) آکنده است از کلیدواژه‌هایی

6- selected amnesia

چون تضاد طبقاتی، نیروهای کارگری، جنبش دانشجویی، تقابل فقر و غنا، استعمارستیزی، غرب‌ستیزی، دولت، بازار، تشویق شورش علیه طبقات برخورداری و نظم موجود و از این قبیل. اما همه این مقولات غالباً در چارچوب منظومه‌ای از مفروضات نامکتوب ایران‌شهری فهم می‌شوند و حاصل این فهم دو چیز است. یکی این‌که فرایند تکوین تاریخی پدیده دولت. ملت ایرانی اپوخته می‌شود و دوم این‌که کلیت جنبش ملی کورد به یک‌سری خرده‌جنبش‌های کارگری و طبقاتی و صنفی فروکاسته می‌شود. فرودست‌شدن و پیرامونی‌شدن تاریخی کوردها نیز نتیجه سیطره اقتصاد دولتی سرمایه‌دارانه قلمداد می‌شود و یگانه راه‌حل آن ایجاد تغییرات ساختاری در اقتصاد سیاسی است. اقتصاد همان ساختاری است که زبان و ملیت و فرهنگ در بهترین حالت ضمیمه‌های فرعی‌اش به شمار می‌روند. کورد از آن حیث که کورد است مهم نیست، بلکه «خلق کورد» مثالی است برای اثبات این‌که اقتصاد سرمایه‌داری چگونه طیفی از مردم را تحت‌عنوان اقلیت به حاشیه می‌راند و طیفی دیگر را با نام اکثریت مرکزین می‌کند و بر صدر می‌نشاند. رابطه نابرابر مرکز. پیرامون نیز، که استخوان‌بندی سلبی^۷ تفکر ایران‌شهری است، به‌مثابه پدیده‌ای که معلول ساختار اقتصادی سرمایه‌داری است معرفی می‌شود. درواقع، چپ ایرانی در این‌جا بیشترین خدمت را به تفکر ایران‌شهری می‌کند: نه فقط اجازه نمی‌دهد «امر مناقشه‌ناپذیر» آن به امری مناقشه‌پذیر بدل شود، بلکه کلاً با ارایه تصویری وارونه از این امر، به پیرامونی‌شدگان آدرس غلط می‌دهد. ارتباط بعضاً مخدوش و پرتنش بین چپ ایرانی و چپ کوردی از همین‌جا نشأت می‌گرفت: چپ ایرانی همواره نگران فرو غلتیدن چپ کوردی به ورطه ملی‌گرایی بوده است و لذا به لطایف‌الحیل کوشیده است آن را از اتخاذ این رویه باز دارد. یکی از این حيله‌ها آن بود که در تحلیل وضعیت فرودستی کوردها به چپ کوردی آدرس غلط بدهد. این شگرد از همان

۷- اصطلاحی از ایمره لاکاتوش، فیلسوف علم. او معتقد است که هر برنامه پژوهشی واجد دو نوع استخوان‌بندی است: سلبی و ایجابی. اولی همان اصول و مبانی‌ای است که مدافعان یک برنامه پژوهشی برای پیشبرد کار خود مفروض می‌گیرند و هیچگاه بر سر آنها مناقشه نمی‌کنند.

آغاز تولد دولت . ملتِ مدرن مورد استفادهٔ چپ ایرانی بوده است. بیانیهٔ حزب کمونیست ایران در سال ۱۳۰۱ نسبت به خطر ناسیونالیسم قومی این‌گونه هشدار می‌دهد: «وطن و وطن‌پرستی، همهٔ این حرف‌ها از اختراعات طبقهٔ اغنیا و برای فریب زحمتکشان و حفظ منافع طبقاتی ایشان می‌باشد. امپریالیست‌های انگلیس از این الفاظ قشنگ و اعتماد و زودباوری عرب‌ها و کردهای مملکت ما استفاده نموده، مکرر آنها را بر ضد حکومت تهران برانگیختند» (بیانیهٔ حزب کمونیست ایران، ۱۳۰۱: ۶۶). پنجاه و هفت سال بعد، یک سال بعد از وقوع انقلاب ایران، در اوج مناقشهٔ احزاب و جناح‌های متفاوت بر سر مسئلهٔ کوردستان، حزب توده خطاب به دولتمردان وقت چنین نوشت: «ما می‌دانیم که فاجعهٔ کردستان را ضدانقلاب ایجاد کرده است، ولی شما چرا تأمین خواست‌های مشروع یک خلق ستمدیده را در گرو سرکوب ضدانقلاب گذاشته‌اید؟» (نشریه مردم، ۵ آبان ۱۳۵۸، ش ۷۶). «خلق ستمدیده» برای حزب توده همان تهیدستانی‌اند که حزب، خود را نمایندهٔ مشروع آنها می‌داند و اشرار ضدانقلاب احتمالاً همان احزاب و جریان‌هایی هستند که نگاه‌شان نسبت به مسئلهٔ کورد با نگاه حزب توده تفاوت دارد.

تجویز ناسیونالیسم شهروندگرای ضداستعماری

پرویز صداقت در تحلیل جنبش ژینا نوشت که «جنبش‌های هویت‌گرا مانع اصلی در راه پیشروی جنبش ژینا هستند». مقصود او از هویت‌گرایی هم «ناسیونالیسم قومی» است و هم ناسیونالیسم فارس‌محور یا آمرانه که به تعبیر او تکرر ستم‌ها را در یک هویتِ یکسان‌ساز به نام ملیت منحل می‌کند. این هر دو نوع ناسیونالیسم از نظر او مذموم‌اند، چراکه هرگز به دموکراسی و رهایی از سلطهٔ استعماری نمی‌انجامند. مطلوب، ناسیونالیسم شهروندگرا و دموکراتیک است که پیشاپیش حاوی پتانسیل‌های ضداستعماری است و امکان همبستگی سوژه‌های فرودست از هر قوم و طایفه و ملتی را فراهم می‌آورد. «همبستگی، در تفکر چپ، مفهومی

انترناسیونالیستی دارد. مثلاً همبستگی زحمت‌کشان جهان. بنابراین چپ قید مرزهای ملی را برمی‌دارد و به‌جای آن قید مرزهای طبقاتی و سلطه را می‌گذارد» (صداقت، ۱۴۰۴: ۲۱۳). همبستگی در این‌جا بستری است برای مبارزه علیه استعمار و نظام سرمایه‌داری، چراکه «چپ درصدد است آن زنجیرهای نامرئی را از میان بردارد که در نظام سرمایه‌داری باعث می‌شود برخی به‌جز نیروی کار خود چیزی برای فروش نداشته باشند و از این‌رو در سلسله‌مراتب اجتماعی در جایگاه فرودست قرار گیرند» (همان: ۲۱۴). اما اگر ناسیونالیسم شهروندگرا بستر همبستگی طردشدگان علیه نظام سرمایه‌داری است، بستر شکل‌گیری خود ناسیونالیسم شهروندگرا در تاریخ ایران چه بوده است؟ پاسخ ساده است: انقلاب مشروطه، همان انقلابی که نه‌فقط بستر زایش این نوع ناسیونالیسم بلکه زمینه‌های تکوین دولت ـ ملتِ مدرن ایرانی را نیز، که عملاً فرمی آمرانه و فارس‌محور پیدا کرد، فراهم ساخت. صداقت به‌خوبی این را می‌داند و به‌همین دلیل ناگزیر می‌شود با چشم‌پوشی از این واقعیت که شکل‌گیری دولت ـ ملتِ ایرانی مثل هر دولت ـ ملتِ دیگری پدیده‌ای سراپا مدرن است، ملیت ایرانی را در متن تلقی‌ای تاریخی از هویتِ پیشامدرنِ ایرانی جای دهد: «ملت‌ها پدیده‌هایی مدرن هستند، اما در سرزمین‌هایی مانند ایران با تاریخی طولانی از حاکمیت‌های متمرکز می‌توان پیشاتاریخی برای ملت و هویت مبنای آن یافت، اما این پیشاتاریخ متفاوت از اسطوره‌هایی است که ملت‌گرایان فارسی ساخته و پرداخته می‌کنند» (صداقت، ۱۴۰۲: ۲۵). یک روشنفکر چپ‌گرا واقف است که تاریخ طولانی حاکمیت متمرکز و همبستگی اقوام مختلف در یک سرزمین همواره به بهای لاپوشانی تضادها، مشروعیت‌بخشی به نابرابری‌ها و موجه‌سازی بهره‌کشی‌ها تداوم داشته است، اما صداقت برای آن‌که از شر تمایزهای هویتی ـ زبانی در ایران خلاصی یابد، این تاریخ را به‌مثابه بنیانی منسجم مفروض می‌گیرد و معلوم نیست مفروض‌گرفتن این تاریخ منسجم چه تفاوتی با اسطوره‌های ملت‌گرایان دارد. او درست مثل لیبرال‌های دست‌راستی ایرانی دو تا کار انجام می‌دهد: یکی این‌که شکل‌گیری

دولت ـ ملتِ ایرانی در پسامشروطه را به-طرزی مبهم به پیشاتاریخی پیشامدرن برای ملیت ایرانی گره می‌زند و دوم این‌که، درعین‌حال، «اقوام» مختلف ایرانی را به پذیرش آن نوع ناسیونالیسم مدنی فرا می‌خواند که انقلاب مشروطه زمینه‌ساز پیدایش آن شده است. در مورد اول، بر انقطاع تاریخی مدرنیته از پیشامدرن سرپوش می‌نهد و در مورد دوم استحالة ناسیونالیسم مدنی به ناسیونالیسم آمرانهٔ فارس‌محور (با افول مشروطه و برآمدن پهلوی) را از دایرهٔ بحث خارج می‌کند.

به‌طور خلاصه، از نظر صداقت، سه گونه ناسیونالیسم در ایران وجود دارد: ناسیونالیسم آمرانهٔ یکسان‌ساز، ناسیونالیسم هویت‌گرای اقوام ایرانی و ناسیونالیسم دموکراتیک ضداستعماری. اولی و دومی هر دو مذموم‌اند و اصلاً دومی در واکنش به اولی پدید آمده است: «در برابر ناسیونالیسم ارتجاعی و یکسان‌ساز مبتنی بر هویت فارسی به‌تدریج شاهد شکل‌گیری تفکر ملی‌گرا در میان گروه‌های قومی بودیم. در واقع بازتاب ملت‌سازی براساس هویت فارسی اندیشهٔ ملت‌سازی بر پایهٔ سایر هویت‌های فرهنگی و زبانی را نضج بخشید و شکل داد. به این ترتیب بود که از دههٔ ۱۳۲۰ به بعد شاهد شکل‌گیری شبه‌جماعت‌های تصویری جدید این بار میان ملیت‌های ساکن در سرزمین ایران بودیم» (صداقت، ۱۴۰۲: ۲۶). راه برون‌رفت از این نزاع عبث، پذیرش ناسیونالیسم دموکراتیک ضداستعماری است که «متضمن گذار از رعیت به شهروند» (همان، ۲۵) بوده است. این ناسیونالیسم شهروندگرا و دموکراتیک که صداقت واژهٔ ضداستعماری را نیز به آن اضافه می‌کند همان ناسیونالیسم مدنی مدنظر لیبرال‌ها و مشروطه‌خواهان ایرانی است که، به‌زعم مدافعانش، ظرفیت آن را دارد مطالبات شهروندی تمام ایرانیان را، فارغ از زبان و هویت و مذهب، برآورده سازد. بی‌جهت نیست که لحن صداقت در دفاع از این نوع ناسیونالیسم بعضاً به لحن لیبرال‌ها نزدیک می‌شود: «در برابر ناسیونالیسم آمرانه و در واکنش به انواع ناسیونالیسم هویت‌گرای ملیت‌های پیرامونی، طرح میهن‌دوستی مترقی و مبتنی بر برابری ملیت‌ها و دوستی ملت‌ها ضروری است» (همان، ۲۶).

روشن نیست که این «میهن‌دوستی مترقی» که صداقت «ملیت‌های پیرامونی» (همان‌ها که در نقل‌قول قبلی اسم‌شان گروه‌های قومی بود)^۸ را به پذیرش آن دعوت می‌کند چه تفاوتی با وطن‌پرستی لیبرال‌ها دارد. نیک که بنگریم بنیان معرفت‌شناختی هر دو یکی است: نوعی یونیورسالیسم که همه تفاوت‌ها را در خود مستحیل می‌کند. «وقتی جهان‌شمول‌گرایی حذف شود صرفاً گروهی از قبیله‌ها/ فرقه‌ها وجود دارند که دائماً بر سر قدرت رقابت می‌کنند» (صداقت، ۱۴۰۴: ۲۲۲). یونیورسالیسم (یا در ترجمهٔ چپی آن، اینترناسیونالیسم) یگانه راه‌حل‌گذار از نزاع قبیله‌ها و فرقه‌ها است: «در جهان معاصر اغلب مسایل عمدتاً فرامحلی هستند و ابعاد فراسرزمینی و حتی جهانی دارند. در چنین جهانی تلاش برای حل مسایل نیازمند روحیهٔ فراملی و اینترناسیونالیستی است» (صداقت، ۱۴۰۲: ۲۹). پرسش این است که صداقت تا کجا حاضر است ایرانیت را نیز که به-تعبیر او پیشاتاریخی طولانی از ملت‌بودگی دارد در این یونیورسالیسم (اینترناسیونالیسم) ادغام کند؟

ضدیت با سیاست هویت

محمدرضا نیکفر، ریشه‌های پیدایش «مسایل قومی» در ایران را در نوع مواجههٔ ایران با مدرنیته می‌داند: «جامعهٔ ایران در آستانهٔ عصر جدید یک جامعه عمدتاً روستایی و عشیرتی بود. روستاییان اما محور تحول قرار نگرفتند. این امر در درجه نخست باعث شد که نظام اجتماعی جدید نتواند نظامی دربرگیرنده باشد. لذا تکه‌پارگی خصلت ثابت جامعهٔ ایران ماند، چیزی که محدود به مسئله قومی و زبانی نیست و با سه مشخصه تبیین‌شدنی است: در حاشیه قرارگرفتن اکثریت جامعه در مقایسه با کانون قدرت؛ شکاف میان حاشیه و مرکز به‌لحاظ ساختار اقتصادی - اجتماعی که تا حد زیادی اساس مسئله قومی نیز هست؛ و به‌حاشیه‌راندن روشنفکران» (نیکفر، ۱۳۹۹: ۱۳۹۹).

۸- صداقت در این رابطه از اصطلاحات متعددی استفاده می‌کند: گروه‌های قومی، ملیت‌های پیرامونی، ملیت‌های ساکن در سرزمین ایران، مناطق پیرامونی، بحران‌های قومی و جنبش‌های قومی.

۵۸). به بیان دیگر، ایران پیشامدرن که یک جامعهٔ تکه‌پاره بود با ورود به عصر مدرن تکه‌پاره‌تر و شکاف‌هایش بالفعل‌تر شد و از دل یکی از این شکاف‌ها مسایل قومی، و از جمله مسئلهٔ کوردستان، پدید آمد. اگر بشود برای جامعهٔ ایرانی منتظر ورود به عصر مدرن کلیتی عینی در نظر گرفت، «آن کلیت در درجه نخست در روستاییان ایرانی تجسم می‌یابد. روستاییان آن طبقه‌ای را می‌سازند که همه کلیت رنج و فلاکت در وجود آن متمرکز است» (همان: ۶۲). مشکل چپ این بوده است که جز در یکی دو مقطع نتوانست در میان این زحمتکشان ریشه بدواند: «در مجموع چپ ایران کارگری نشد. روشنفکران از ابتدا در جریان چپ دست بالا را داشتند... این چپ یک چپ قرن بیستمی است و مثل نیروهای چپ دیگر کشورهای توسعه‌نیافته عمدتاً متکی بر روشنفکران است» (همان: ۶۶). به بیان دیگر، اگر چپ می‌توانست درکی عینی و عملی از کلیت جامعهٔ ایرانی، که در رنج و فلاکت روستاییان تجسد یافته بود، به دست آورد، موفق می‌شد با اتحادبخشی به این بدنهٔ عظیم مانع بالفعل‌شدن هر چه بیشتر شکاف‌ها، از جمله «شکاف‌های قومی»، شود. اگر پیدایش «قوم‌گرایی» ریشه در ساختار اقتصادی. اجتماعی دارد، پس چپ باید بکوشد با مرتفع‌ساختن مشکلات اقتصادی از راه گسترش عدالت و برابری مانع از فعال‌شدن «شکاف‌های قومی» شود.

این خوانش نیکفر از علل پیدایش «قوم‌گرایی» در ایران، به شکل‌هایی دیگر، در کل تاریخ‌نگاری چپ‌گرای ایرانی دیده می‌شود. تاریخ‌نگاری چپ‌گرای ایرانی، آن‌طور که در ابتدا توسط سلطان‌زاده طراحی شد، مارکسیستی. لنینیستی بود. بعدها مورخان چپ‌گرای دیگری در دهه‌های چهل و پنجاه آمدند و تحت‌تأثیر رویکرد موسوم به «شرق‌شناسی سرخ»^۹ کوشیدند خوانش‌هایی متفاوت از تاریخ ایران به دست دهند (اتابکی، ۱۳۹۵). احمد سیف، هما ناطق، احمد اشرف و همایون کاتوزیان در این دسته بودند. برخی از آنها برای فهم تاریخ ایران مقولهٔ تضاد کار و سرمایه را مبنا قرار

9 - red orientalism

دادند و برخی دیگر از منظر تضاد دولت و جامعه به قضیه نگریستند. بعد از انقلاب نیز «خوانش مارکسی» تاریخ ایران شروع شد که مشخصه اصلی آن «مهم‌انگاشتن نقش اقتصادی طبقه در تاریخ، بدون وانهادن نقش فرهنگ» (اتابکی) است. با این حال، نه مدل سلطان‌زاده و نه مدل‌های بعدی هیچ نشانی از این‌که تاریخ ایران را از پایین و از منظر پیرامونی‌شدگان قرائت می‌کنند بروز ندادند و تاریخ‌نگاری خرد^{۱۰} را (مدلی که امثال آلف لودتکه^{۱۱} و هانس مدیک^{۱۲} معرفی کرده‌اند) هرگز به نگارش درنیاوردند. دلیل‌اش هم این بود که «تاریخ‌نگاران چپ‌گرای ایرانی بسیار وام‌دار آثار تأثیرگذار احمد کسروی، محمود محمود، فریدون آدمیت، عبدالحسین زرین‌کوب، زریاب‌خویی و یا ایرج افشار بودند» (اتابکی، ۱۳۹۵)؛ و کیست که نداند جمیع این مورخان عینک ایران‌شهری بر چشم داشته و تاریخ ایران را از مرکز و از بالا برنگریسته‌اند. برای همه این تاریخ‌نگاران، ایران‌شهر همان قلمروی است که مقدم بر هر هویتی وجود داشته و هر تمایز هویتی / طبقاتی / جنسیتی و فرهنگی را باید با استناد به آن درک و تحلیل کرد. دشوار بتوان متنی در تاریخ‌نگاری چپ‌گرای ایرانی یافت که کوردها یا بلوچ‌ها یا لر‌ها را از آن حیث که زیست‌جهان متفاوتی دارند و ذیل یک نظام زبانی متفاوت جهان را تجربه می‌کنند به بحث گذاشته باشد.

برای نیکفر، کلیدی‌ترین مقوله در فهم و تحلیل آنچه خود «هویت‌های قومی» می‌نامد «سیاست هویت» یا «سیاست هویت‌محور» است. «سیاست هویت، گونه‌ای سیاست‌ورزی و نظریه‌پردازی است که مبتنی است بر روایتی صرفاً هویت‌محور از تاریخ و وضعیت یک گروه اجتماعی. اصطلاح سیاست هویت یا سیاست هویت‌محور را می‌توان هم در معنایی وسیع در نظر گرفت که در این صورت ناسیونالیسم و راسیسم، در معنای تأکید بر هویت ملی و خصلت نژادی نیز در ذیل آن قرار می‌گیرند. فرقه‌گروی و تعصب دینی هم را هم می‌توان با نظر به این مفهوم

10 - micro-historiography

11 - Alf Luedtke

12 - Hans Medick

جامع، گونه‌ای هویت‌محوری دانست» (نیکفر، ۱۴۰۳). درواقع، از دید نیکفر، اگر بخواهیم بفهمیم که «اتنیک‌های هویت‌خواه» در ایران چه می‌خواهند، چه مسیری می‌روند، چه نقشی در منازعات قدرت ایفا می‌کنند و اصلاً چرا مهم شده‌اند باید حتماً از دریچه این مقوله وراد بحث شویم. سیاستِ هویت‌محور در ایران فقط هم مختص اتنیک‌ها نیست، بلکه در اصل استراتژی مرکزگرایانی است که در طول تاریخ کوشیده‌اند این سیاست را در قالب دو کیش «آریایی» (ناسیونالیسم باستان‌گرا) و «شیعی» طراحی کنند. هویت‌خواهیِ اتنیکی صرفاً واکنشی سکتاریستی (فرقه‌گرایانه) به هویت‌گرایی افراطی این دو کیش است. اما همه این هویت‌گرایی‌ها در اصل از یک جنس و بر یک صراط هستند: «سکتاریسم نه در تقابل بنیادی با دو سیاستِ هویتی کیشِ آریایی و کیشِ شیعی، بلکه تنها واکنشی هویت‌محورانه به هویت‌محوری آنهاست» (نیکفر، ۱۴۰۳: ۵). در این منازعه هویتی، هویت‌های فرادست (آریایی، شیعی) اعمالِ هژمونی می‌کنند و هویت‌های فرودست (قومی) مقاومت. اما نکته اصلی بحث، از نظر نیکفر، آن است که این مقاومتِ نظری و عملیِ هویت‌های فرودست در برابر این دو هویتِ فرادست نه فقط کمکی به توانمندسازی فرودستان و خلق یک «ضدهژمونی» و تحقق جمهوری دموکراتیک نمی‌کند، بلکه اساساً وضعیت منازعه را وارونه خوانش می‌کند و اصلی‌ترین مکانیسم‌های فرودست‌سازی و ایجاد نابرابری در پهنه جغرافیای ایران را نادیده می‌گیرد. دلیلش هم این است که «ریشه اصلی نابرابری چیرگی نظام سرمایه‌داری است و منازعات هویتی برآیند و ترجمان این چیرگی‌اند: کُدهای نابرابریِ ایجادشده به واسطه نظام سرمایه‌داری است که ترجمان هویتی می‌یابند؛ البته کُدهای هویتی نیز به کُدهای نابرابری سرمایه‌دارانه تبدیل می‌شوند، اما این این دو کُدبندی اصلاً هم‌تراز نیستند. شکل‌دهنده اصلی، کُدبندی سرمایه‌دارانه است» (همان، ۶). لذا «واسازی هویتی» اصلاً راه به جایی نمی‌برد. حتی، دولت. ملتِ مدرنِ ایرانی با این-که از بدو تولد پوششی هویتی داشته است، اما درواقع یک دولت. طبقه جدید بوده است. از همین رو، تلقی این دولت.

ملت به مثابه آپاراتوس سلطه فارس‌ها بر غیرفارس‌ها از بنیاد نادرست است. «رویکرد واسازی هویتی عملاً پیامد را به جای علت می‌نشاند و قادر نیست روند شکل‌گیری دولت ـ طبقه جدید را که درواقع نه انقلابی ملی بلکه نمودی از تراژدی انقلاب ملی است درک کند» (همان، ۷). نیکفر در تبیین این‌که چرا این دولت ـ طبقه مدرن ایرانی به «کیش آریایی» گروید، می‌گوید که این قوم‌گرایی نه رانه شکل‌دهنده آن بلکه پیامد نیاز آن به اتکا بر یک بازار ملی واحد بود. لذا مسئله از نظر او سیاسی ـ طبقاتی است، نه از جنس سیاست هویت؛ و اگر چنین است، پس «با واسازی هویتی نمی‌توان راه به‌سوی برابری و دموکراسی همواره کرد. یگانه طریق راهگشا واسازی دموکراتیک است» (همان، ۸). واسازی هویتی نه فقط چاره کار نیست، پیامدهای وحشتناکی هم دارد، چراکه مسئله به منازعه اقوام حاشیه‌ای با قوم فرادست ختم نمی‌شود، بلکه درگیری درون خود هر گروه قومی و مابین خود اقوام حاشیه‌ای نیز محتمل است: «در همان شروع روند ساختارشکنی در ایران کاملاً محتمل است که یک محور اساسی درگیری‌ها، درگیری ترک و کرد باشد. همین درگیری می‌تواند به ماجرا جیتی دهد با عاقبتی شوم» (همان، ۸ و ۹). این وضعیت به سرعت زمینه ستیزهای منطقه‌ای، قدرت‌گیری نظامیان و دخالت‌های خارجی را فراهم می‌سازد و کشور را درگیر فاجعه‌ای بی‌پایان می‌کند. این‌جاست که نیکفر هشدار می‌دهد «این هویت‌خواهی کمترین نسبتی با چپ ایرانی ندارد، بلکه دقیقاً نشان‌گر نوعی چرخش به راست در میان روشنفکران قوم‌گرا است؛ سکتاریسمی است دست‌راستی در میان قوم‌گرایان که چپ ایرانی را به فارس‌یزم متهم می‌کند، با شوونیسم قومی همدست می‌شود، بر نابرابری‌های موجود در داخل خود اقوام چشم می‌بندد و علاقه‌ای به همبستگی با محرومان و ستمدیدگان کل جامعه ندارد» (همان، ۵).

بدین ترتیب، نیکفر در پاسخ به این پرسش که آیا «اتنیک‌های هویت‌خواه» می‌توانند با بدل شدن به نیرویی ضدهرمونی به بسط و تحقق جمهوری دموکراتیک در ایران کمک کنند؟ می‌گوید مادام‌که این اتنیک‌ها بر مدار قوم‌گرایی و هویت‌خواهی بچرخند و

در میدان منازعات هویتی بازی کنند، مطلقاً نمی‌توانند کمک کنند. ضدهرثمونی، از نظر او، معادل ایجاد یک همگانیت اصیل در میدان سیاست است و اقوام ایرانی تا زمانی که مطالبات قومی. هویتی را در اولویت قرار دهند نمی‌توانند به شکل‌گیری این همگانیت اصیل یاری رسانند. نیکفر به کرات وجود «تبعیض و ستم قومی» در ایران را تأیید می‌کند و اقوام را نیرویی اثرگذار در میدان سیاست ایران می‌داند، اما از آن‌ها می‌خواهد از فروافتادن به ورطه هویت‌خواهی و قوم‌گرایی بپرهیزند و مطالبات‌شان را همگام با همگان در قالب برنامه‌ای یونیورسال پیگیری کنند. از نظر او، شکست جنبش «زن، زندگی، آزادی» در ایجاد این همگانیت اصیل و تبدیل شدن به نوعی ضدهرثمونی فراگیر نیز از همین‌جا نشأت می‌گرفت که به تدریج ماهیتی خاص‌گرا پیدا کرد و سر از هویت‌گرایی قومی درآورد. هویت‌گرایی قومی بارزترین تجلی سیاست هویت است و سیاست هویت نیز برجسته‌ترین جلوه راست‌گرایی در جهان امروز. قوم‌گرایی در کردستان، بدون شک، ماهیتی راست-گرایانه دارد و نباید فریب این را خورد که از رنگ و لعابی چپی برخوردار است: «در کردستان، سنت چپ وجود دارد، و نباید تعجب کرد که قوم‌گرایان هم از ژارگون چپ بهره ببرند» (به نقل از ولی، ۱۴۰۳: ۲۸۴). به بیان دیگر، چپ‌گرایی در کردستان، از نظر نیکفر، ژارگونی است در خدمت قوم‌گرایی و ایدئولوژی کوردایه‌تی، و «سرنوشت ایدئولوژی کُردایتی در اقلیم کردستان عراق از این نظر آموزنده است. مبارزات مردم کرد در خدمت تحکیم قدرت دو خاندان فاسد بارزانی و طالبانی قرار گرفته است» (نیکفر، ۱۴۰۳). این چنین است که نیکفر «هویت‌خواهی اتنیکی» را از مرکز ثقل پروژه دموکراسی‌خواهی در ایران بیرون می‌راند و با طرد آن به اردوگاه راست‌گرایی هر گونه دفاع از مطالبات هویتی را همدستی با قدرتمندان فاسد جلوه می‌دهد. حال سؤال این است که دال محوری جمهوری دموکراتیک نیکفر که چپ جمهوری‌خواه برای آن مبارزه می‌کند، چیست؟ پاسخ او روشن است: اولویت گفتمانی طبقه کارگر. او به صراحت امر اجتماعی را معادل امر طبقاتی می‌گیرد و امر جنسیتی، ملی، نژادی

و امثالهم را زائده‌هایی غیراجتماعی به حساب می‌آورد (ولی، ۱۴۰۳: ۳۰۴). اما هر چه که در استدلال‌های نیکفر عمیق‌تر می‌شویم، بیشتر درمی‌یابیم که طبقه کارگر برای او نه برساختی گفتمانی بلکه سوژه‌ای پیشامبارزاتی است و امر طبقاتی نیز موجودیتی پیشینی دارد. طبقه کارگر به‌عنوان سوژه‌ای سیاسی همیشه و همه‌جا آن بیرون حاضر است و امر طبقاتی نیز وجودی عینی. بیرونی دارد به همین دلیل، در مفصل‌بندی‌ای که نیکفر از همگانیت اصیل، برای تحقق «سیاست بزرگ» و جمهوری دموکراتیک در ایران، برمی‌سازد طبقه کارگر به‌طرزی پرسش‌ناپذیر در محور قرار دارد. از این زوایه، کوردستان برای نیکفر معادل طبقه کارگر کوردستان است که نقش یک کارگزار تاریخی ایفا می‌کند؛ مابقی کوردها، قوم‌گرا و غیرقوم‌گرا، در صورتی که در این همگانیت ادغام نشوند نقش پیاده‌نظام‌های جناح راست و قدرتمندان فاسد را بازی خواهند کرد.

می‌توان از نیکفر خواست موضع معرفت‌شناختی خود راجع به محوریت امر طبقاتی و طبقه کارگر را روشن‌تر کند یا از او پرسید چگونه می‌توان جمهوری دموکراتیک ایرانی به پا کرد و درعین‌حال نقش و سهم گروه‌های مختلف اجتماعی، از جمله اتنیک‌ها، را صرفاً بر مبنای خاستگاه طبقاتی اعضای آنها تعیین کرد؟ اما گذاشتن چنین پرسش‌هایی پیش روی نیکفر، یا هر چپ‌گرای ایرانی دیگر، بی‌فایده است، نه صرفاً به این دلیل که توان شنیدن نقد حتی در چارچوب برنامه پژوهشی خود را ندارند، بلکه اساساً به این سبب که برنامه پژوهشی آنها استخوان‌بندی سلبی‌اش را قویاً پنهان می‌کند. این استخوان‌بندی سلبی به‌ظاهر برابری‌خواهی و دفاع از فرودستان است، اما در پس این مقوله آگزیومی مناقشه‌ناپذیر به نام یک جغرافیای سیاسی هم‌شکل با محوریت زبان و هویتی واحد به‌طرزی پرسش‌ناپذیر مفروض گرفته شده است. درواقع، «نیکفر سوسیالیستی ملی‌گرا است که با طرح مقوله دولت. طبقه بر مفصل‌بندی حاکمیت ملی و اتنیسیته بزرگ‌تر در لحظه تشکیل دولت. ملت مدرن در ایران سرپوش می‌نهد» (ولی، ۱۴۰۳: ۲۸۳). مقوله سیاست هویت در تحلیل او

درباره اقوام ایرانی، و به‌ویژه درباره کوردستان، چندان تفاوتی با اصطلاح تجزیه‌طلبی نزد راست‌گرایان ایرانی ندارد. او، مثل هر چپ ایرانی دیگر، بخش اعظم مطالبات اقلیت‌ها را فرعی می‌پندارد و آن را مسئله همه فرودستان نمی‌داند (کمانگر، ۱۴۰۲: ۳۶۲). نگاه او به مسئله کوردستان آخر سر به همان نتیجه‌ای ختم می‌شود که اسلاف چپ او به آن رسیده بودند: خلق ستمدیده کورد بهتر است به جنبش عدالت‌خواهی و سوسیالیستی ایران بپیوندد و فریب استعمارگران خارجی و قوم‌گرایان داخلی کوردستان را نخورد. این اندرز را راست‌گرایان ایرانی نیز به‌کرات به کوردها خاطرنشان کرده‌اند: اگر می‌خواهید به مطالبات و حقوق شهروندی خود برسید بهتر است با پروسه دموکراسی‌خواهی همگانی تمدن ایرانی همگام شوید.

معنای اتنیک‌ستیزی

پیمان وهاب‌زاده در جستاری با عنوان «ایران اتنیک ندارد» (۱۴۰۱) به تحلیل ریشه‌های تاریخی. مفهومی پیدایش اصطلاح اتنیک و نقد کاربرد این واژه در اطلاق به وضعیت ایران می‌پردازد. جان کلام او در این جستار آن است که ایران سرزمینی است کهن و زادگاه و خاستگاه گروه‌های زبانی. هویتی‌ای که «در بسیاری از بزنگاه‌های تاریخی سرنوشت مشترکی را پشت سر گذاشته‌اند» (وهاب‌زاده، ۱۴۰۱: ۵۲)، در حالی که واژه اتنیک جدید است و «ریشه در روابط قدرت استعماری و اروپامحورانه دارد و قادر به خوانش تاریخ و واقعیت‌های زیسته و تنوع فرهنگی و زبانی و ملی غنی در ایران نیست» (همان: ۵۲). طبق این استدلال، او ترجیح می‌دهد برای توصیف ساکنان جغرافیای سیاسی ایران به‌جای واژه اتنیک (و معادل‌های فارسی آن نظیر قوم، گروه‌های قومی و هویت‌های قومی) از اصطلاح ملل ایرانی، اقلیت‌های ملی، چندملیتی و کثیرالمله استفاده کند. بالاخص این‌که واژه اتنیک، از نظر او، متضمن دلالتی منفی، توهین‌آمیز، پردکننده، و حاکی از ستیز میان گروه‌های هویتی و رابطه فرادستی. فرودستی بین آن‌ها است و چنین دلالتی با واقعیت‌های زیسته تاریخی

ملل ایرانی که تجارب مشترک و همزیستی مسالمت‌آمیز داشته‌اند همخوانی ندارد. از نظر او، این اصطلاح از زمانی وارد ایران شد که با شکل‌گیری دولت. ملت مدرن ایرانی و ورود اندیشه‌های ناسیونالیستی اروپامحور، برخی روشنفکران ایرانی خود را ملزم دیدند با کاوش در ادوار کهن و باستانی ایران دنبال سرچشمه‌های ملیت ایرانی بگردند و لذا به نوعی اندیشه ایرانی‌گرایی زدند. زین‌پس، اندیشه ایرانی‌گرایی منبع مشروعیتی شد برای سلطنت پهلوی «تا خود را در تداوم امپراتوری‌های ایران باستان و متولی احیای عظمت گذشته باستانی تصویر کند» (همان: ۵۷). این چنین شد که «حکومت‌های پسامشروطه با محدود کردن زبان در ساحت عمومی ملیت‌های ایرانی را به حاشیه راندند و در روندی که بیش از صد سال است ادامه دارد، فارسی‌محوری به فارس‌محوری و فارس‌محوری به تهران‌محوری بدل شد» (همان: ۵۹). این‌ها همه در سرزمینی اتفاق افتاد که ملیت‌های آن سده‌های متوالی با هم زیسته بودند و انواع پیوندهای افقی و درهم‌تنیده را تجربه کرده بودند. وهاب‌زاده نتیجه می‌گیرد که پس به‌کارگیری واژه اتنیک برای درک منطق روابط بیناملیتی در ایران گمراه‌کننده است؛ و تئوری‌هایی راهگشا هستند که این روابط پیچیده بیناملیتی را بر مبنای مشاهدات درونی/ بومی و با اتکا به تجربه‌های زیسته ایرانیان چندملیتی تحلیل کنند. این یک واقعیت است که «امروز رابطه میان ملت‌های ایران بر اساس برابری و همترازی نیست و این نابرابری برخاسته از، نخست، اراده‌ی سیاسی هرژمونیک در یکصد سال گذشته، دوم، ایجاد ایدئولوژی معینی در هنگام پایه‌ریزی ملت-حکومت مدرن، و سوم، چیرگی روش‌های استعماری در گسترش دانش در ایران بوده است» (همان: ۵۹). برای آن‌که از این نابرابری و ناهمترازی‌های یابیم، نیازمند تئوریزه کردن مفهومی‌های بخشی، و نه استعماری. اروپایی، از ملت هستیم که مطابق آن «ملت» معادل هستی مندی بیرونی و حاضر^{۱۳}، و «ملیت» مترادف نوعی ابراز هویت و احساس یگانگی^{۱۴} با ملت است. «گام بعدی ناگزیر تعریف رابطه این مفاهیم در چارچوبی

13- entity

14- identification

دربگیرنده و بی‌تبعیض است. ایران اتنیک ندارد. ملت‌ها و اقوام و مردمی دارد که از نظر فرهنگی و زبانی برابر و هم‌ارز هستند و به زیبایی و پویایی تنوع ایرانی می‌افزایند» (همان: ۶۰).

با این وصف، در جستار وهاب‌زاده که دقیق می‌شویم درمی‌یابیم که نه فقط هیچ اشاره‌ای به چیستی مطالبات حقوقی ملیت‌های ایرانی و روش‌های متحقق‌ساختن این مطالبات نشده است، بلکه اساساً مقصد و مقصود این جستار چیز دیگری است. حقیقت این است که وهاب‌زاده از ما می‌خواهد از به‌کارگیری اصطلاح اتنیک در تحلیل وضعیت ایران بپرهیزیم تا به دام تئوری‌هایی که خادم مقاصد استعماری‌اند نیفتیم. او ما را دعوت به استفاده از مقولاتی می‌کند که از بطن خود تاریخ بومی و کهن این سرزمین برخاسته‌اند و اصطلاح ملیت‌های ایرانی را هم در این معنای بومی (و نه مدرن) به‌کار می‌برد. اصلاً از نظر او، مشکل ایران از زمانی آغاز شده است که دولت . ملتِ مدرن شکل گرفته است و گرنه قبل از آن ملل ایرانی از قدیم‌الایام همزیستی مسالمت‌آمیز داشته‌اند. به بیان دیگر، مشکل از زمانی آغاز شد که این مللِ قدیم خودآگاهی مدرن پیدا کردند و پی مطالبات‌شان را گرفتند. اکنون راه برون‌رفت از این نزاع‌های هویتی . زبانی کوبیدن بر طبل مطالبات حقوقی کردها، تُرک‌ها، عرب‌ها، بلوچ‌ها و لُر‌ها نیست، بلکه بازگشت به انبان کهن تاریخی فرهنگی بومی است. ما به این سبب وارد این نزاع‌های هویتی شده‌ایم که از عینک استعمارگران به خود می‌نگریم. وهاب‌زاده به‌جای این‌که به‌طور روشن به این سوال پاسخ دهد که در این جغرافیای سیاسی کثیرالمله مسئله مطالبات زبانی . هویتی در عمل چگونه امکان‌پذیر می‌شود، با به‌کارگیری عباراتی تجویزی درخصوص برابری و هم‌ارزی ملیت‌ها و تنوع فرهنگی، از پرداختن روشمند به طرح و حل مسئله طفره می‌رود. البته همین تجویز برابری و هم‌ارزی هم، آن‌جا که به تعریف او از ملت و ملیت گره می‌خورد، بنیان خود را سست می‌کند. ملت کلیتی عینی است و ملیت میانجی‌ای که فرد با تعلق به آن و از طریق آن با کلیت عینی احساس یگانگی می‌کند.

به بیان دیگر، مثلاً کورد بودن مدیومی است که فرد به واسطه آن خود به خود به کلیت عینی ایران احساس تعلق و پابندی می‌کند. این تعریف وهاب‌زاده خواننده را یاد آن شعار معروف تفکر ایران‌شهری می‌اندازد که «هر جا کورد هست، آن جا ایران است». وهاب‌زاده این پرسش را که در برساخت کلیت عینی ملت چه عناصری محوریت می‌یابند و چه عناصری به حاشیه رانده می‌شوند، بی‌پاسخ می‌گذارد؛ و نیز این پرسش را که اگر ملیت چیزی به جز مدیومی برای ابراز حس وفاداری به ملت نیست، در آن صورت چه فرقی با قوم یا اتنیک، که همواره فرعی و حاشیه‌ای و تابع پنداشته شده است، دارد؟ درواقع، لب کلام وهاب‌زاده این است که ایران حتی اتنیک هم ندارد، پس همگرایی سوسیالیستی چندان دشوار نیست.

چپ ایرانی نه فقط با واژه اتنیک و سیاست هویت و ناسیونالیسم قومی (که جملگی تحقیرآمیزند) بلکه با هر واژه دیگری که بر متمایزبودگی سفت و سخت کوردها دلالت کند مشکل دارد. به لحاظ تاریخی هم همواره کوشیده است حساب «خلق‌گرد» را از ناسیونالیسم کوردی (اعم از اتنیک و مدنی و غیره) جدا کند. کم نبوده‌اند روشنفکرانی چپ‌گرا که در جهت صورتبندی مدلل این تفکیک سعی وافر کرده‌اند. از نظر این روشنفکران، تحقق دموکراسی سوسیالیستی در ایران نیازمند مبارزات اقلیت‌های ملیت‌زدوده و هویت‌پرهیز است. آن‌ها بر این باورند که جنبش‌های مدنی شکل‌گرفته در کوردستان (جنبش‌های کارگری، زیست‌محیطی، جنبش زنان و غیره) لزوماً ربطی به ناسیونالیسم کوردی ندارند و نباید سرنوشت آنها را با ناسیونالیسم کوردی به هم دوخت؛ این جنبش‌ها غالباً ریشه در فرودستی اقتصادی کوردستان دارند و در هر جای دیگر ایران نیز که این فرودستی اقتصادی وجود داشته است این جنبش‌ها شکل گرفته‌اند (جاسکی، ۱۴۰۲). لذا، آنچه برای ساختن جامعه‌ای دموکراتیک نیاز است همگانیت و سراسری بودن این جنبش‌ها و اجتناب‌شان از درافتادن به ورطه امور خاص است. جنبش‌های کوردی و حتی رگه‌هایی از ناسیونالیسم مدنی کوردی اگر بعضاً قابل‌ستایش‌اند به‌خاطر حضور ارزش‌ها و گرایش‌های قوی دموکراتیک در آن‌ها

است؛ به بیان دیگر، جامعه مدنی کوردستان از آن حیث مورد توجه چپ‌گرایان است که پتانسیل‌ها و امکان‌های بالفعل بسیار خوبی برای تقویت پروژه دموکراسی‌خواهی سراسری ایران دارد. اما هنگام استفاده از این ظرفیت‌ها باید کاملاً مراقب بود که به دام اتیک‌خواهی و هویت‌گرایی و نیرنگ‌های ناسیونالیسم مدنی خاص‌گرا نیفتیم: «نمی‌توان ناسیونالیسم مدنی‌گردی را به خاطر تحت‌ستم‌بودن و یا هر دلیل دیگری ستود. جنبش ملی کوردستان نه به‌خاطر ناسیونالیسم مدنی بلکه به‌خاطر حضور گرایش‌های قوی دموکراتیک و چپ به‌ویژه در داخل، متفاوت از دیگر جنبش‌های ملی است. وظیفه سوسیالیست‌ها تقویت این گرایش‌های دموکراتیک و تضعیف پایه‌های هر ناسیونالیسمی ازجمله ناسیونالیسم مدنی است» (جاسکی، ۱۴۰۲).

چپ ایرانی که (همانند راست‌گرایان) بعضاً از کوردها می‌خواهد، برای دستیابی به حقوق شهروندی خویش، به قافله ناسیونالیسم مدنی ایرانی پیوندند، دائماً آن‌ها را از درافتادن به ورطه ناسیونالیسم مدنی کوردی برحذر می‌دارد، یعنی آن‌چه را برای سراسر ایران می‌پسندد برای کوردستان مطلقاً نمی‌پسندد. دلیل این امر هم بسیار روشن است: اولی حامل ارزش‌ها عام‌گرایانه/همگرایانه است و دومی حاوی سویه‌های خاص‌گرایانه/واگرایانه. چپ ایرانی در خصوص مسئله کوردستان همان‌قدر از گفتمان تجزیه‌هراسی تغذیه می‌کند که راست ایرانی. به‌نظر می‌رسد که پروژه دموکراسی سوسیالیستی هم بیشتر در سمت‌وسوی مقابله با این هراس از تجزیه ایران صورت‌بندی شده است، چراکه مواد و مصالح این صورت‌بندی کلیدواژه‌ها و عباراتی‌اند که هیچگاه معنای مدلل آن‌ها، از آن حیث که چگونه در ارتباط با وضعیت ایران کاربرد عملی پیدا می‌کنند، تدقیق نشده است. هیچگاه توضیح داده نمی‌شود که همبستگی و پیوستگی مردم ایران به چه معنا است؟ برابری مردم ایران در چه ابعاد و سطوح و جهاتی بنا است محقق شود؟ چگونه است که می‌توان از وجود رویه‌های استثمار و استعماری در سطوح برون‌کشوری و بین‌المللی سخن گفت، اما وجود این رویه‌ها را در درون یک کشور از بیخ و بن انکار کرد؟ روش‌های ایجاد صلح پایدار

و شکل‌دادن سیاستی ورای هویت کدام‌اند؟ چپ ایرانی البته در لابه‌لای کاربست این ژارگون پرابهام و پرتناقض دائماً تکرار می‌کند که هدفش انکار هویت‌های ملی نیست، بلکه تأسیس سیاستی است که در آن حقوق، تکالیف و تعهدات شهروندان نه از جوهر وجودی و طبیعت و هویت فرد که از باورها و اعمال او به‌عنوان شهروند ناشی شود (مالک، ۲۰۲۳: ۲۵۶). می‌گویند، سیاست‌رهایی‌بخش آن است که در تعیین و تدوین حقوق و تکالیف شهروندی فاکتورهایی مثل طبیعت، نژاد، جنسیت، زادگاه، ژنتیک و مذهب را کنار بنهد و ورای همه این‌ها جامعه‌ای برابر بیافریند. اما معلوم نیست که در این صورت از خصایل مردمان متعلق به هویت‌های زبانی متفاوت در جغرافیای سیاسی ایران چه می‌ماند که چپ ایرانی دائماً می‌گوید درصدد انکارش نیست؟ و معلوم نیست که این عام‌گرایی استعلایی چه تفاوتی با عام‌گرایی راست‌گرایان دارد که از دید چپ ایرانی همواره در خدمت استعمارگری بورژوازی بوده است؟

کلام آخر

در ایران سیاست‌ورزی در معنای مدرن کلمه با انقلاب مشروطیت شروع شد. هم دولت - ملت مدرن ایرانی و هم چپ ایرانی، هر دو، در متن این انقلاب زاده شدند. با این‌که این انقلاب، از حیث توجه به تکرهای زبانی - هویتی موجود در جغرافیای سیاسی ایران، حاوی برخی از مترقی‌ترین اصول دموکراتیک (مثلاً تأکید بر تشکیل انجمن‌های ایالتی و ولایتی) بود، اما در عمل سر از تمرکزگرایی سیاسی و همسان‌سازی فرهنگی درآورد و قوی‌ترین برآیند نهادی آن که دولت - ملت ایرانی بود فرمی دیگری‌ستیز و یکسان‌ساز به خود گرفت. چپ ایرانی در تلاش یک‌صدساله‌اش برای تحلیل و حل مسئله نابرابری در ایران این فرم تکوین‌یافته دولت - ملت ایرانی را به‌مثابه امری پرسش‌ناپذیر از چارچوب بحث و نقد خارج کرده است، طوری که گویی سیر تاریخی تکوین این پدیده طبیعی بوده است. حتی آن‌جا که به ایران پیشامدرن

ارجاع می‌دهد همبستگی و پیوستگی تاریخی ایرانیان را در قالبی خطی، همگن و مداوم روایت می‌کند. درست از همین رو، در ارتباط با مسئله کوردستان، خوانش چپ ایرانی مرکزگرایانه است و تلاشی برای بازنویسی غیرمرکزگرایانه تاریخ اقلیت‌های ملی یا حتی تاریخ ایران به عمل نمی‌آورد. پیرامونی-شدگان زبانی. فرهنگی از عینک مرکز نگریسته می‌شوند و سیر تاریخی پیرامونی‌سازی آنها کماکان در قالب قرائتی مرکزگرا تحلیل می‌شود. چپ ایرانی استدلال می‌کند که نابرابری اتنیکی در ایران چنان با نابرابری طبقاتی و مسایل زیست‌محیطی و تبعیض جنسیتی پیوند خورده است که اساساً هر نوع تلاش برای حل این مسئله به صورت تکین فقط به نوعی کلی‌گویی عقیم می‌انجامد. در چارچوب همین باور، چپ ایرانی از پیوند زدن بسیاری از مسایل کوردستان (به طور مثال، پدیده کولبری) به مقوله تبعیض ملی احتراز می‌کند و این‌ها را همچون زائده‌های اقتصاد سیاسی در نظر می‌گیرد. تبعیض ملی صرفاً وجهی از تبعیض ساختاری گسترده‌تری به حساب می‌آید که در سرتاسر ایران حکمفرما است و راه غلبه بر این تبعیض ساختاری گسترده تقویت دموکراسی رادیکال است. لذا چپ ایرانی از کوردها می‌خواهد مطالبات خود را با مطالبات کل فرودستان ایران همسو و همساز کنند تا این امکان برای‌شان فراهم شود که در قالب دموکراسی رادیکال به این مطالبات برسند. از این دید، تجربه مشترک زخم‌خوردگی از استبداد بنیانی مستحکم برای شکل‌دادن جنبش‌های مردمی جهت رسیدن به دموکراسی سوسیالیستی است و کوردها می‌توانند توان رهایی‌بخش خود را در این مسیر به کار گیرند. اما تناقض تئوریک در این جاست که اگر محور اعمال تبعیض و نابرابری نه صرفاً ملیت بلکه جنیست و محیط زیست و طبقه و دیگر چیزها هم است، در آن صورت چگونه می‌توان از تجربه مشترک زخم‌خوردگی از استبداد سخن گفت؟ و اگر شیوه‌های اعمال تبعیض و ستم بسته به ملیت و جنسیت و نژاد و طبقه و امثالهم فرق می‌کند، آنگاه چگونه می‌توان این قربانیان متفاوت را برای رسیدن به آرمانی واحد به صف کرد و اساساً آیا این فرودستان متفاوت دنبال یک یوتوپای مشترک هستند؟

واقعیت این است که چپ ایرانی اعتقادی به متکثربودن محورهای اعمال تبعیض ندارد و اگر پای محورهای دیگری غیر از طبقه را به میان می‌کشد، برای آن است که مسئله تمایزهای زبانی. هویتی در ایران را از دایره بحث خارج کند. در همین ارتباط، با بردن مطالبات زبانی. هویتی به قالب «سیاست هویت» عملاً خواست اقلیت‌ها برای برخورداری از حق تصمیم‌گیری در خانه خویش را بی‌اعتبار می‌سازد.

چپ ایرانی هیچگاه درباره سازوکارهای غیرطبققاتی‌ای که منجر به تثبیت و بازتولید دوگانه مرکز. پیرامون می‌شوند بحث نمی‌کند و تمایلی به درک این واقعیت ندارد که در ارتباط با مسئله کوردستان، پدیده‌هایی مثل نابرابری طبقاتی و تبعیض جنسیتی و استعمار منابع زیست‌محیطی را فقط در چارچوب نوع مواجهه‌ای که گفتمان مسلط با «کورد بودن» در پیش می‌گیرد می‌توان فهمید. چپ ایرانی در شعار می‌پذیرد که حل مسئله کورد نیازمند نظریه و سیاستی رهایی‌بخش است، اما در عمل با اتکا به آگزیوم‌های مناقشه‌ناپذیر، این نظریه و سیاست رهایی‌بخش را تماماً مثله می‌کند. گاه نیز با توسل به مفاهیمی کلی مثل نئولیبرالیسم، حل مسئله اقلیت‌ها را منوط به خلق یک سوژه جمعی رهایی‌بخش می‌داند و نمی‌خواهد دریابد که یونیورسالیزه کردن افراطی یک مسئله خاص می‌تواند اشکال نوینی از انتزاعی‌گریِ طردگر پدید آورد. درست است که حل مسئله کوردستان فقط در متن نوعی دموکراتیزه‌شدن گسترده امکان‌پذیر است، اما بدون حل اساسی مسئله کوردستان نیز هیچ شکلی از دموکراسی نه در منطقه و نه در ایران پایدار نمی‌ماند. اگر تاریخ ایران، تاریخ تراژدی عدالت است، یکی از خوفناکترین وجوه این بی‌عدالتی قرار گرفتن در وضعیت «حاشیه‌ای بودن ابدی» است که بر اثر آن کل هستی اجتماعی فرد یا گروه حاشیه‌ای به نامکانی دوردست پرتاب می‌شود. بر این اساس، وضعیت کوردها در ایران مدرن را نمی‌توان تماماً با مقولاتی مثل ستم طبقاتی، نابرابری اتنیکی، تبعیض قومی، خشونت نمادین یا حتی خشونت عریان تبیین کرد؛ این وضعیت بیش از هر چیز متضمن نوعی اضطراب وجودی در متن شکلی از زندگی زیست‌ناپذیر است که در آن کوردها

تمام عمر و در تک تک لحظات، آن چیزی را تجربه می‌کنند که جودیت باتلر اسمش را زندگی پرمخاطره و بی‌ثبات^{۱۵} گذاشته است. این زندگی زیست‌ناپذیر محصول عملکرد نوعی مرگ‌سیاست^{۱۶} است که در سطحی بسیار فراتر از طرد و تبعیض و خشونت و نابرابری عمل می‌کند. مرگ‌سیاست در ظریف‌ترین و نامرئی‌ترین لایه‌های زندگی روزمره کوردها اعمال می‌شود تا آن را نه فقط زیست-ناپذیر بلکه سوگ‌ناپذیر کند. بدین معنا که اگر کل حیات اجتماعی یا سیاسی یا حتی بیولوژیک کوردها در ایران نابود هم بشود، کسی برای آن سوگواری نمی‌کند. اینجاست که در شرایط بی‌اعتبارشدن و سوگ-ناپذیرشدن زندگی به واسطه مرگ‌سیاست، نفس زنده‌ماندن برای کوردها عین غایت و مقاومت است (جواهری، ۱۴۰۱: ۷). چپ ایرانی در خوانش مسئله کوردستان کل این ورطه هولناک زیست‌ناپذیری و سوگ‌ناپذیری را به‌مثابه محصول جهان‌شمول نئولیبرالیسم در بوق و کرنا می‌کند تا با روایت وارونه این وضعیت کوردها را به‌طور مضاعف بفریید. مقصر این وضعیت، نزد چپ ایرانی، نه هژمونی تاریخی مرکز بلکه نظام نئولیبرال و اقشار مرفه و متوسط داخلی جیره‌خوار آن است که جز سودجویی و مصرف‌گرایی و ابتذال غایت دیگری ندارند.

راست ایرانی هنگام مواجهه با مسئله کوردستان معمولاً با طرح پرسش کلیشه‌ای «کوردها چه می‌خواهند؟»، سوژه را پیشاپیش استیضاح کرده و امکان هر گونه ارتباط برابر را از پیش منتفی می‌سازد. چپ ایرانی هم همین مکانیسم استیضاح را به شکل دیگری استفاده می‌کند: سوژه‌های کورد به‌حاشیه‌رفته را فرا می‌خواند زیر بیرق مساوات‌طلبی همگانی به جبهه فراگیر مقاومت فرودستان پیوندند و هر آنچه را که رنگ و لعاب محلی و قومی و کوردی دارد کنار بنهند. این‌که کوردها تا چه اندازه موفق به انجام این کار شوند یا نشوند تشخیص‌اش با خود چپ ایرانی است؛ گویا درجه چپ‌بودن کوردها را هم مرکز تعیین می‌کند. یونیورسالیزم چپ ایرانی همان

15- precarious life

16- necropolitics

اندازه دوگانه مرکز - پیرامون را بازتولید می‌کند که یونیورسالیسم لیبرال‌ها. پیرامون برای دفاع از خود به هر چیزی متوسل شود قبیله‌گرایانه است جز یونیورسالیسمی که روشنفکر مرکز نشین تجویز می‌کند. هرگونه تفاوت زبانی- هویتی و خواست خود. بودن در متن این یونیورسالیسم مستحیل می‌شود. این یونیورسالیسم، برخلاف معنای لغوی خود، محدود به سوسیال‌شهر ایرانی است و قلب تپنده آن نوعی «تخیل ملی» است که کوردها به‌طور کامل از افق آن حذف شده‌اند. برای تحقق این سوسیال‌شهر همه‌گونه بحث درباره همه ابعاد عدالت اجتماعی طرح می‌شود الا عدالت ملی که چپ‌ها از آن هراس دارند. چپ ایرانی از گفتمان تجزیه‌هراسی تغذیه می‌کند و مسئله کوردستان و اقلیت‌ها را تهدیدی برای به‌هم‌زدن یکپارچگی میهنی می‌پندارد. نمی‌توان چپ ایرانی را به‌خاطر نپذیرفتن مقوله‌ای (مطالبات ملی) که از همان ابتدا در برنامه پژوهشی‌اش نبوده است سرزنش کرد، اما قطعاً می‌توان این جریان را به‌سبب تناقض‌گویی‌ها و فریبکاری‌هایش در این زمینه بارها و بارها نقد کرد.

منابع

- اتابکی، تورج (۱۳۹۵). نگاهی به تاریخ‌نگاری چپ‌گرا: از کهن تا نو. فرهنگ امروز، پایگاه تحلیل و اطلاع- رسانی فرهنگ علوم انسانی.
- احمدی، حمید (۱۹۹۴). نگاهی به تاریخچه حزب عدالت. برلین: بی‌نا.
- امینی، بهنام (۱۴۰۳). چپ ایرانی، ملی‌گرایی و سیاست هویت. رادیو زمانه.
- الینگ، راسموس؛ محمودی، جهانگیر (۱۴۰۳). چپ ایرانی و مسئله ملی کورد در انقلاب ۱۹۷۹. ترجمه نوید جوانمردی. نشریه اینترنتی کُومار.
- آگاهی، عبدالحسین (۱۳۵۹). «پیرامون قدیمی‌ترین سند چاپی از تاریخ سوسیالیسم در ایران»، در اسناد تاریخی جنبش کارگری سوسیال دموکراسی و کمونیستی. تهران: انتشارات بی‌تا.
- باقری، سحر (۱۴۰۳). چپ ایران شهری و مسئله ملل تحت ستم: هراس از تفاوت و تکرر. رادیو زمانه.
- بامدادان، مزدک (۱۴۰۱). چپ ایرانی و نگاه فیتیشیستی به اقلیت. سایت بنیاد میراث پاسارگارد.
- بهروز، مازیار (۱۳۸۷). شورشیان آرمانخواه. ترجمه شیرازی، تهران: نشر ققنوس.
- بیانیه حزب کمونیست ایران (۱۳۰۱). ص ۶۶.
- پیری، ژیار (۱۴۰۲). مرکززدایی از انقلاب ۵۷: تجربه کُردستان. رادیو زمانه.
- پیوندی، سعید (۲۰۱۲). روشنفکری چپ ایرانی و موضوع دموکراسی. ایران‌نامه، ۲۷، ۱۲۲-۱۴۷.
- جاسکی، رضا (۱۴۰۲). ناسیونالیسم محبوب و دیگری منفور. نقد اقتصاد سیاسی، ۳۰، ۲۳۳-۲۸۳.

- جواهری، آسو (۱۴۰۱). زنان کولبر: کار پرتلاطم، زندگی‌های سوگ‌ناپذیر و مقاومت. نقد اقتصاد سیاسی، ۶.
- ترکمه، آیدین (۱۴۰۲). چرا چپ فارسیست فاقد ظرفیت انقلابی و تداوم‌بخش نظم طبقاتی است؟ مجله نقد اقتصاد سیاسی، ۲۹، ۳۷۳-۳۹۱.
- کمانگر، شیرین (۱۴۰۲). چه کسی از اقلیت‌های ملی می‌ترسد؟. نقد اقتصاد سیاسی، ۲۹، ۳۵۹-۳۷۲.
- رستگار، هیوا (۱۴۰۲). مفروضات جان‌سخت: ملت‌های فرودست در موضع چپ. رادیو زمانه.
- رهنما، سعید (۱۳۹۴). چپ و پیکار برای دموکراسی در ایران. ترجمه عباس شهرابی و حسام سلامت، نشریه پروبلماتیکا، شماره ۸، آبان‌ماه.
- روحی، مراد (۱۴۰۲). در دفاع از استقلال گفتمانی روژه‌لات کوردستان: بحران و شرایط امکان بازآرایی جنبش. رادیو زمانه.
- صداقت، پرویز (۱۴۰۲). ناسیونالیسم آمرانه و سیاست هویت‌گرا در برابر جنبش ژینا. مجله نقد اقتصاد سیاسی، ۲۱-۳۳.
- صداقت، پرویز (۱۴۰۴). گفتمان چپ در دومین عصر فاجعه: درآمد نظری. مجله نقد اقتصاد سیاسی، ۴۵، ۲۰۹-۲۲۵.
- طاهری‌پور، جمشید (۱۳۸۸). رویداد سیاهکل: نابالغی خودخواسته. تارنمای تلاش‌آنلاین.
- طبری، احسان (۱۳۹۰). جستارهایی از تاریخ. برلن: انتشارت حزب توده ایران.
- متین، کامران (۱۴۰۲). استعمارزدایی از ایران: یادداشتی اولیه بر استعمار بینا. فرودستی. رادیو زمانه.
- مردانیان، محمدرضا (۱۴۰۱). نگاهی به نسبت ملی‌گرایی و چپ در ایران. فصلنامه فریدون، ۲ (۴)، ۵۸-۶۸.
- میرسپاسی، علی (۱۴۰۴). روشنگری ناتمام ایرانی: تقی ارانی چگونه به ایران می‌اندیشید؟، ترجمه مریم وحدتی، نقد اقتصاد سیاسی، ۴۴، ۸۹-۱۰۸.
- نیکفر، محمدرضا (۱۳۹۹). چپ ایرانی. مجله آزادی اندیشه، ۹، ۵۷-۸۸.
- نیکفر، محمدرضا (۱۴۰۳). سیاست هویت در تقابل با سیاست طبقاتی. نقد اقتصاد سیاسی، ۴۰.
- وهاب‌زاده، پیمان (۱۴۰۱). ایران اتنیک ندارد. مجله نقد اقتصاد سیاسی، ویژه‌نامه شماره ۲ زن، زندگی، آزادی، ۵۱-۶۲.
- ولی، عباس (۱۳۹۹). گفتارهایی در خاستگاه ناسیونالیسم کرد. مصاحبه با سوما نگهداری‌نیا، نقد اقتصاد سیاسی.
- ولی، عباس (۱۴۰۳). متافیزیک ابژه و سرنوشت تلخ سوزده‌های غیرطبقاتی. نقد اقتصاد سیاسی، ۳۹، ۳۰۷-۳۷۹.

- Paivandi, S (2012). Iran's Leftist Intellectuals and the Question of Democracy. Iran Nameh, 27: 122-147.