

فوریه
۲۰۲۶

زیست‌سیاست و اقتصاد قدسی در تکوین و تداوم اسلام سیاسی:
از صورت‌بندی های نبوی قدرت تا طرد هستی‌شناختی سوژه کوردی

(بخش دوم)

تورج محمدی



• تمهید

بخش نخست این جستار، که در شمارهٔ پیشین منتشر شد^۱، بر مبنای هستی‌شناسی سیاسی رادیکال، این‌همانی دین و سیاست را در پدیدار اسلام مفروض گرفت و نشان داد که چگونه دستگاه اسلامی از همان لحظات تکوین در مکه، نه صرفاً دعوتی معنوی، که پروژه‌ای تمام‌عیار سیاسی با کارویژهٔ استیلا و انقیاد بوده است. در آن بخش، پیوند قداست و سرمایه در تکوین تاریخی، سازوکارهای انضباطی فقه و شریعت به مثابه تکنولوژی‌های قدرت، و نهایتاً «اقتصاد قدسی» به عنوان هستهٔ مرکزی این دستگاه واکاوی شد؛ اقتصادی که در آن، امر قدسی به سرمایه‌ای نمادین و سپس به سرمایه‌ای مادی تبدیل شده، و بدن مؤمنان به عرصه‌ای برای تحقق قدرت سیاسی بدل می‌گردد.

اینک، در این تمهید، افق دیگری گشوده می‌شود. اکنون پرسش از «بازآرایی» این منطق کهن در عصر دولت-ملت مدرن محور تأمل قرار می‌گیرد. بدین‌سان، گذار از سطح «تکوین» به سطح «بازآرایی» نه گسست از منطق پیشین، که تحقق عینی امکان‌های نهفته در بنیان‌های نظری دستگاه در بستری تاریخی دیگر است. بدین منظور، گذار به عصر مدرن و بازآرایی منطق کهن در قالب «دولت-ملت‌های اسلامی معاصر» را تحلیل می‌کنیم. در اینجا نشان خواهیم داد که چگونه دولت-ملت مدرن، نه نافی منطق کهن پیوند قداست و قدرت، که عرفی‌شده و پیچیده‌تر

1

<https://govarikomar.org/%D8%B2%DB%8C%D8%B3%D8%AA%D8%B3%DB%8C%D8%A7%D8%B3%D8%AA-%D9%88-%D8%A7%D9%82%D8%AA%D8%B5%D8%A7%D8%AF-%D9%82%D8%AF%D8%B3%DB%8C-%D8%AF%D8%B1-%D8%AA%DA%A9%D9%88%DB%8C%D9%86-%D9%88-%D8%AA%D8%AF>

آن است؛ صورتی که در آن، بوروکراسی، نظام‌های مالی و امنیتی مدرن، تکنولوژی‌های جدیدی برای اعمال همان «فرمان» و مدیریت همان «بدن» جمعی هستند. اوج این مسیر، کاربست عملی این چارچوب نظری برای فهم «انکار هستی کورد» به منزله «دیگری ساختاری» این پروژه‌هاست.

۶. بازآرایی در دولت ملت و فراسوی آن

۱-۶. از عقلانیت اسلام مدرن تا صورتبندی های ناسیونالیسم دینی

ادعای احیای «تمدن اسلامی» در دوره معاصر، صورتی عریان‌شده از همان منطق کهن را به نمایش می‌گذارد؛ این تمدن اسلامی در افق بازسازی، با تعلیق تاریخمندی گذشته و استحاله آن به امر استعلایی مشروعیت‌بخش، سازوکاری از بازفراخوانی اقتدار را فعال می‌کند که در آن گذشته نه به مثابه ساحت سپری‌شده، بلکه به منزله اصل تنظیم‌گر هژمونی، در اکنون احضار و بدین‌سان اراده‌ای معطوف به اعاده ساختاری سیادت پیشین نهادینه می‌شود. این «بازگشت به قدرت»، در گفتمان رادیکال به ایدئولوژی مبارزه‌جویانه‌ای بدل می‌شود که معتقد است «جهان امروز در تاریکی و جاهلیت فرورفته است و هیچ چاره‌ای نیست که جز با جهاد و شهادت و مبارزه در راه خدا دوباره اصول اسلامی و شیوه سلوک سیاسی اجتماعی و حقوقی پیامبر و قرآن را زنده کرد» (Desai, 2007: 88-89). در این شرایط، اسلام سیاسی به شکل بازآرایی فقهی و ایدئولوژیک درمی‌آید تا بدن امت را با هنجارهای مدرن همسو کند. در واقع، اسلام‌گرایی در محدوده پارادایم ناسیونالیسم مدرن تفسیر شود (سلیمانی، ۱۴۰۲: ۳۴).

گفتمان مسلط عصر ما_ دولت‌ملت مدرن با مرزهای منقوش بر تخته استعمار و اقتدار متمرکز بوروکراتیک_ همان منطق کهن «ترجمه قدسیت به حاکمیت» را در

دو جبهه به کار می‌گیرد: در بیرون، علیه «کافر جغرافیایی»_ دشمن فرامرزی تعریف شده در مناسبات ژئوپلیتیک خصمانه_ و در درون، علیه «دیگری ناهمسو». دیگری ای که درست در همین درون مرزهای جغرافیایی، به «کافر داخلی و همدست با کافر خارجی» بدل می‌شود و آیات جهاد بر پیکر او نازل می‌گردد. نمود عینی این هم‌آغوشی کارکردی را میتوان در بازتولید مفهوم «السابقون الاولون» (توبه/۱۰۰) در جهان مدرن جست. به بیان دیگر، آن گروه از نخبگان سیاسی-اقتصادی صدر اسلام که آیه بر تقدمشان نازل شد، امروز در قالب نخبگان مؤسس دولت-ملت بازتولید میشوند؛ به عبارتی، دولت-ملت مدرن، این آیه را در قالب «بنیان‌گذاران ملت»، «پدران استقلال»، و «شهادی مؤسس» بازتولید کرده است. در ترکیه، مصطفی کمال آتاترک؛ در ایران، رضا شاه و روح‌الله خمینی؛ در عربستان، عبدالعزیز آل سعود؛ در سوریه، بعثی، حافظ اسد. این بازتولید الهیات نخبگی مؤسس، ریشه در سنتی دیرینه دارد که طی آن، به زعم امیر حسن پور_ حکومت شاهانه با اعتبار بخشیدن به تبار اسلامی و قدسی‌سازی فرمان‌فرمایی مشروعیت می‌یافت. سلطان و پادشاه عثمانی و ایران نیز ادعا می‌کردند که خلیفه یا ظلّ الله هستند (ولی و دیگران: ۱۳۹۸: ۱۵۰). همین منطق بود که افرادی در دو قطب متضاد مانند آیت‌الله خمینی و مصطفی کمال آتاترک را برانگیخت تا درباره تقدس دولت به نتیجه‌گیری مشابهی برسند" (سلیمانی، ۱۴۰۰: ۹۵). این بازتولید الهیات نخبگی مؤسس، صورتی دیگر از همان جابه‌جایی ضمیری است که دستگاه فقهی-سیاسی در صدر اسلام برای مهار آیه ۱۱ سوره رعد به کار بست. آنجا «حتی یغیروا ما بأنفسهم» از قوم به نخبگان صاحب‌قدرت تحویل رفت؛ اینجا «سابقون» در متن قرآنی به انحصار هرمنوتیک بنیان‌گذاران دولت-ملت درآمد. در هر دو مورد، یک تصرف نحوی-الهیاتی رخ می‌دهد: مرجع ضمیر از جمعیت به نهاد حاکم،

و از امت به دولت منتقل می‌شود. این انتقال، نه صرفاً یک خطای تفسیری، که منطق درونی دستگاه قدرت است برای مصادره متن و تبدیل آن به سند مشروعیت وضع موجود. دستگاه فقهی-سیاسی اما تناقض درونی متن را تاب نیاورد. از سویی، صدر آیه ۱۱ سوره رعد چنان شبکه‌ای از مراقبت پیشینی ترسیم می‌کند که گویی سوژه درون نظمی جبری و فراگیر محصور است؛ از سوی دیگر ذیل آن با ساختاری شرطی و تعلیقی («إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»)، فاعلیت تغییر را به «قوم» به مثابه کلیتی جمعی واگذار می‌کند. این دوگانگی، خود خشونت‌ی معرفتی را بازتولید می‌کند: سوژه در عین حال که درون شبکه «معقبات» و تحت سیطره «أمر الله» گرفتار است، مسئول تغییر تاریخی نیز نامیده می‌شود. گویی متن هم‌زمان هم وعده می‌دهد و هم پس می‌زند. دستگاه مسلط برای رفع این پارادوکس، به مهار هرمنوتیکی متوسل شد. آیات تقدیر در اینجا نه برای اثبات جبر، که برای تحدید قلمرو کنش جمعی و انحراف پرسش از ساختار به سوی اخلاق فردی به کار گرفته شدند: آیه ۴۹ سوره قمر نظم تکوینی را چنان مطلق ساخت که گویی اراده انسانی نیز در همان خلقت ازلی مفروض الوجود است؛ از این منظر، هرگونه تغییر در وضعیت «قوم» پیش از آنکه کنشی انسانی باشد، تجلی تقدیری ازلی تلقی می‌گردد که تنها مکانیزم تحقق آن از مجرای اراده جمعی می‌گذرد. آیه ۱۵۴ سوره آل عمران مرگ و حیات را چنان در لوح محفوظ تثبیت می‌کند که گویی کنش انسانی در برابر قضای محتوم، جز انقیاد یا تسلیم راهی ندارد. آیه ۳ سوره طلاق («إِنَّ اللَّهَ بِالْأُمْرِ») بر نفوذناپذیری و تحقق‌ناپذیری اراده الهی چنان تأکید می‌کند که شرطیت کنش جمعی در آیه رعد، به مکانیزمی برای اجرای همان اراده از پیش تعیین‌شده تأویل می‌رود. و سرانجام آیه ۶۱ سوره انعام با تأکید بر قاهریت مطلق الهی و استمرار ساختار مراقبت، چارچوبی هستی‌شناختی

ترسیم می‌کند که در آن، هرگونه کنش جمعی مستقل، پیشاپیش در شبکه‌ای از سیطره و حفظ پیشینی مهار شده است. این مهار هرمنوتیکی، خود خشونت‌ی مضاعف بود: متن دارای تنش درونی، به نفع یک خوانش مسلط یکسان‌سازی شد. دولت-ملت مدرن اما این مهار را یک گام فراتر برد و بر ویرانه‌ی همین مهار تاریخی، کرونوپلیتیک معکوس بنیان نهاد. کرونوپلیتیک معکوس، تصرف در زمانمندی رهایی است: آینده‌ای که در متن قرآنی به کنش جمعی «قوم» وعده داده شده بود، اکنون در انحصار دولت به «تقدیر» محتوم گذشته تبدیل می‌شود. این بار، «حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا» را از قوم به دولت، و «مَا بَأْنْفُسَهُمْ» را از جمع به نهاد حاکم منتقل کرد. این انتقال ضمیر، یک تصرف نحوی-الهیاتی بود: دولت خود را به تجسد اراده جمعی بدل ساخت و آیه را علیه هر مقاومت هویتی خواند. آنجا که متن قرآنی میان دو قطب «حفظ وجودی» (مَعْقَبَاتٍ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ) و «کنش جمعی» (يَغَيِّرُوا مَا بَأْنْفُسَهُمْ) در تنش بود، دولت مدرن یک سوی این تنش را کاملاً حذف کرد و خود را جانشین هر دو سوی معادله ساخت.

از سوی دیگر این مسئله، بر مثال، آیه ۵ سوره توبه یک دستورالعمل ژئوپلیتیک است؛ اما ژئوپلیتیک آیه ۵ توبه، تصرف در مکان است: هویت از باور به حضور فیزیکی تحویل می‌یابد و هر نقطه‌ای که «دیگری» در آن باشد، به میدان نبرد بدل می‌شود. آنجا زمان تغییر مصادره می‌گردد، اینجا علاوه بر باور، مکان دیگری فتح می‌شود. نخستین گام در هندسه‌سازی فقهی زمین. «حیث وجدتموهم» یعنی هر نقطه‌ای از زمین که مشرک در آن حضور یابد، به میدان نبرد بدل می‌شود. این آیه، هویت را از ساحت باور به ساحت مکان منتقل می‌کند و «مشرک» را نه صرفاً باور او، که حضور فیزیکی او تعریف می‌کند. آیه ۲۸ همین سوره این فضای لخت را از ناحیه نجاست هستی‌شناختی تکمیل می‌کند: حضور مشرک، خود به خود، مکان

را آلوده می‌سازد و تطهیر مکان، مستلزم طرد یا حذف اوست. دولت-ملت مدرن، این آیه را نه نسخ، که به کمال خود رساند. «حیث وجدتموهم» امروز در دو سطح بازتولید می‌شود: در مرزهای بیرونی، علیه «کافر جغرافیایی» که تابعیت دولت را ندارد و آیه ۲۹ توبه بر او اعمال می‌شود؛ و در مرزهای درونی، علیه «کافر داخلی» که تابعیت دارد اما در نظم نمادین ملی «نمی‌گنجد». تفاوت در اینجاست که در دوران پیامبر، مشرک با عبور از مرز ایمان به مدار غنیمت وارد می‌شد؛ امروز، دیگری درون-مرزی، با عبور از مرز هویت خودی باید به مدار «ملت واحد» وارد شود. اما این عبور، به قیمت تعلیق حافظه، زبان و تعلق سرزمینی او تمام می‌شود. از این نظر، آنچه در «حیث وجدتموهم» به مثابه منطق بنیادین طرد تبلور می‌یابد، در متن «احیای اسلامی» نه به حاشیه‌رانی، که به درونی‌سازی ساختاری انجامیده است. به عبارت دیگر، جریان‌های موسوم به «احیای اسلامی» برای تحقق تمام‌عیار خود در بستر مدرنیته، ناگزیر از صوری‌بخشی به همان منطق دیرینه‌ی «مرز» شدند: صورتی که در آن، «غنیمت» صرفاً اموال مشرکان نیست، بلکه هویت «کافر» است که باید به درگاه «ملت واحد» تقدیم شود. این تقدیم، آیینی است که در آن «آزمایش‌های تابعیت» و «طرح‌های هویت‌سنجی» جانشین میدان‌های بدر و حنین می‌شوند و بر پیکر پاره‌پاره‌ی کوردستان، پیاده می‌کنند: اینجا نزاع صرفاً نه بر سر ایمان، که بر سر هستی یک ملت است. جنگ در کوردستان، جنگ بر سر «بودن» است. «غنیمت» در این نبرد، خود کوردستان است: خاکی که باید از حافظه‌ها زدوده شود، زبانی که باید خاموش گردد، تعلقی که باید به تعلیق درآید. این جنگ، صورت نهایی «آیه ۵ توبه» در قامتی مدرن است: نفی هویتی که در آن، سوژه با سوختن در خاک خود، به حذف تن می‌سپارد؛ بی‌آنکه منطق بنیادین «تصمیم» بر سر کیستی «دشمن» دستخوش

دگرگونی گردد. به یک اعتبار، این تلاش با هدف ایجاد ساختارهایی بود که بتوانند در متن فرهنگ و فناوری مدرن، به شیوه‌ای تمام‌عیار اسلامی عمل کنند (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۲: ۲۱). ساختارهای تمام‌عیار اسلامی، الهیات طرد را در قالب تکنولوژی‌های اداری بازتولید می‌کنند: اطلس‌های محرومیت، همان «جزیه» در هندسه‌ای نوین؛ و نفی هویتی، همان «قتال» در قامتی حقوقی.

بخشی بزرگ از این منطق کارکردی، ریشه در تحولات فکری بنیادینی دارد که از قرن نوزدهم در جهان عربی شکل گرفت و میکوشید رابطه دیرینه امر قدسی، امر سیاسی و امر اجتماعی را در مواجهه با مدرنیته (وطن به جای امت) بازتعریف کند. یکی از نخستین جرعه‌های این بازخوانی را می‌توان در رفاعة رافع طهطاوی یافت که با مواجهه مستقیم با دستگاه دولت-ملت مدرن، نه شریعت را نفی کرد و نه آن را مطلق انگاشت، بلکه کوشید آن را در افق «مصلحت عمومی» به مثابه یک عقلانیت زمینی و مدیریتی برای اداره جامعه بازتعریف کند. این تلاش، نشانه‌ای اولیه برای تبدیل الهیات سنتی به یک «زیست‌سیاست» مدرن بود. در ادامه، سیدجمال‌الدین اسدآبادی این رابطه را از سطح نهادی به سطح مبارزه هویتی و سیاسی کشاند. او با نقد تقدیرگرایی و انفعال دینی، اسلام را نه صرفاً مجموعه‌ای از احکام، بلکه به مثابه یک دستگاه گفتمانی برای مقاومت عقلانی در برابر استعمار خارجی و استبداد داخلی بازتعریف کرد (عنایت، ۱۳۷۶: ۱۱۳-۷۷ و ۲۷). به یک اعتبار، سیدجمال‌الدین اسدآبادی، هویت اسلامی را در تلفیقی متناقض‌نما از سنت و مدرنیته بازصورت‌بندی کرد؛ تلفیقی که در آن، دین هم‌زمان هم غایت‌کنش سیاسی بود و هم ابزار آن. این پروژه از یک سو مدعی اصالتاً اسلامی دستاوردهای مدرنیته بود (Keddie, 1983: 2-3). به این معنا که وی می‌کوشید پیشرفت مادی و علمی غرب را نه بیگانه با اسلام، که برگرفته از منابع اصیل اسلامی جلوه دهد. از

سوی دیگر بر نبود هرگونه مانع ذاتی در اسلام برای بازتفسیر همساز با جهان مدرن تأکید می‌ورزید (hourani, 1970: 6)؛ بدین‌سان، دین را به مثابه متنی گشوده در برابر مقتضیات زمانه معرفی می‌کرد. آنچه در این میان صورتبندی شد، چیزی نبود جز بازتولید همان «منطق قریش» در هیئتی نوین: منطقی که «ایمان» را به اطاعت محض و «امت» را به کلیتی ستیزه‌جو با هرگونه دیگری تقلیل می‌دهد. هم‌زمان، یعقوب صنوع از طریق طنز سیاسی، دین و سلطنت را از مقام تقدس به «ابژه نقد» بدل ساخت و نشان داد که قدرت سیاسی پیش از آنکه امری الهیاتی باشد، امری ادراکی-اجتماعی و بنابراین قابل مسئله‌سازی است (عنایت، ۱۳۷۶: ۴۴-۴۰). این چندگانگی روشنفکری، که ریشه در بازخوانی‌های متناقض نمای طهطاوی و اسدآبادی و نقد رادیکال صنوع داشت، نه یک آشفتگی معرفتی، بلکه بیانگر ضرورت درونی گفتمان اسلامی برای صورتبندی دوباره نسبت خود با امر سیاسی در افق مدرنیته بود.

با ورود به قرن بیستم و تشدید مواجهه با استعمار، جریان روشنفکری اسلامی به چند مسیر متمایز و گاه متعارض تقسیم شد که هر یک وجوهی از نسبت دین و قدرت را برجسته می‌ساخت. محمد عبده کوشید انرژی اعتراضی اسدآبادی را در قالب یک پروژه عقلانی-اخلاقی نهادینه کند. تمرکز او بر نقد جمود فقهی و تبدیل دین به بنیان یک اخلاق عمومی، در واقع تلاشی برای ایجاد صورتی از «انضباط اخلاقی» بود که بتواند جایگزین سازوکارهای سنتی قدرت شود و جامعه را از درون سامان بخشد. از سوی مقابل این رویکرد درون‌سازی، شبلی شمیم با تکیه بر داروین‌سیسم اجتماعی و علم‌گرایی رادیکال، به کلی هرگونه تبیین الهیاتی از نظم اجتماعی را کنار نهاد و سیاست و اخلاق را تابع قوانین طبیعی و مادی دانست، که می‌توان آن را گسستی معرفتی از پارادایم الهیاتی-سیاسی تلقی کرد. قاسم امین و

فرح انطون، هر یک به شیوه‌ای، کوشیدند سنت را نه به عنوان منبع هویت ایستا، بلکه به مثابه متنی تاریخی در نظر گیرند که باید در پرتو نقد اجتماعی و عقل‌ابزاری مدرن واکاوی شود. عبدالرحمن کواکبی نیز با تحلیل استبداد به مثابه یک «انحراف الهیاتی»، نشان داد که چگونه فساد سیاسی ریشه در تحریف رابطه دین و قدرت دارد و خود به ماشینی برای تولید سوژه‌های مطیع بدل می‌شود. در اوایل قرن بیستم، پروژه ناسیونالیسم دولتی با چهره‌هایی چون مصطفی کامل و احمد لطفی‌السید مجال بروز یافت. این جریان، اسلام را از صورت یک دستگاه هویت‌ساز مستقل، به عنصری در خدمت روایت ملی تقلیل داد و مسیر بسیج دینی-ملی علیه استعمار را به سوی لیبرالیسم حقوقی و شهروندی در چارچوب دولت-ملت هدایت کرد. در این بستر، رشید رضا که شاگرد عبده بود، با فاصله گرفتن از احتیاط اخلاق‌محورانه استاد، مسئله اصلاح را صریحاً به عرصه حاکمیت، خلافت و نظم سیاسی کشاند و بدین‌سان کوشید عقلانیت اجتماعی عبده را با الهیات سیاسی قدرت درآمیزد. علی عبدالرازق این مسیر را تا نهایت منطقی آن پیش برد و با نفی هرگونه پیوند ذاتی میان دین و حکومت در متون اسلامی، سیاست را به تمامی امری تاریخی، زمینی و انسانی اعلام کرد. در میانه قرن بیستم، ساطع الحصری ناسیونالیسم عربی را بر پایه زبان و تاریخ مشترک تعریف کرد و اسلام را به یکی از اجزای این میراث تمدنی تقلیل داد. در نقطه اوج این جریان عقلانی-انتقادی، طه حسین با تاریخی کردن رادیکال میراث و دفاع بی‌امان از خودآیینی عقل مدرن، مرز‌نهایی میان اقتدار مبتنی بر نص و اقتدار مبتنی بر نقد را ترسیم نمود (همان: ۱۱۳-۲۷). پیامد این تحولات فکری، ظهور پدیده دولت‌های ملی-اسلامی در قرن بیستم بود. این دولت‌ها، از اخوان‌المسلمین در مصر تا انقلاب اسلامی در ایران (۱۹۷۹) و نمونه‌هایی در ترکیه، کوشیدند تا با بازخوانی فقه و

شریعت، نوعی «اسلام ملی» متناسب با نیازهای مدرن سیاسی و اقتصادی شکل دهند. به بیان دیگر، آنچه در عرصه نظری با جدال میان الهیات و مدرنیته آغاز شده بود، اکنون در قالب بازتولید دین در ساختار دولت-ملت و در میدان رقابت‌های جهانی تحقق یافت.

این منظومه فکری چندوجهی، گذار اندیشه عربی از الهیات سیاسی سنتی به سوی صور متنوع عقلانیت سیاسی مدرن را رقم زد. در این گذار پرتناقض، اسلام گاه به زبانی برای مقاومت و بازسازی هویت، گاه به ابزاری برای مشروعیت‌بخشی به دولت-ملت‌سازی، و گاه به متنی تاریخی برای نقد رادیکال بدل شد. فهم این بستر فکری، برای تحلیل صورتبندی‌های بعدی «اسلام سیاسی» در قالب دولت-ملت‌های پسااستعماری ضروری است، چرا که نشان می‌دهد چگونه منطبق کهن پیوند قداست و حکمرانی، در دل مدرنیته نه محو، که در قالب‌های جدیدی—از ناسیونالیسم تا سکولاریسم دولتی—بازآرایی و بازتولید شده است. برای مثال، بررسی جهان عربی، در مصر ناصری، اسلام (عمدتاً از طریق نهاد الازهر) به بخشی از هویت فرهنگی ملی تقلیل یافت و کاملاً در خدمت پروژه‌ی ناسیونالیسم عربی، سوسیالیسم عربی و مدرنیزاسیون دولتی قرار گرفت. در سوریه و عراق بعثی، اسلام به عنوان «میراث تمدنی عرب» پذیرفته شد، اما هرگونه قرائت مستقل یا رقیب از آن به شدت سرکوب گردید و دین در یک ایدئولوژی سکولار-ناسیونالیستی ادغام شد. در عربستان سعودی و امارات، اسلام وهابی یا مالکی به ایدئولوژی رسمی دولت و ابزار مشروعیت‌بخشی به حکومت خاندانی و ساختار قبیله‌ای تبدیل شده، و درآمد نفت، امکان صدور این الگوی مشروعیت‌بخشی را فراهم آورده است. در تمامی این موارد، اسلام—چه در گفتمان رسمی و چه در گفتمان

معرض—به زبانی برای مبارزه بر سر تعریف هویت، توزیع قدرت و مشروعیت در درون چهارچوب دولت-ملت تبدیل شده است.

این پروژه، در واقع کوششی برای اسلامی‌سازی ابزارهای مدرن حکمرانی بود، بدون آنکه از منطق هژمونیک سنتی پیوند قداست و قدرت فاصله بگیرد. لذا حسن البنا، عبدالقادر عوده، سید قطب، محمد الغزالی، مصطفی السباعی، محمد المبارک، روح الله خمینی، مرتضی مطهری و علی شریعتی همه در چارچوبی می‌اندیشیدند که در آن دین نه به‌مثابه نقد قدرت، بلکه به‌مثابه دستگاہی برای تاسیس و تمرکز قدرت فهم می‌شد. در ایران معاصر نیز افرادی با دفاع از این فکر در پی تشکیل حکومت اسلامی برآمدند. آیت الله کاشانی و نواب صفوی از جدی‌ترین حامیان تشکیل حکومت اسلامی در سال‌های پس از شهریور ۱۳۲۰ بودند (قهرمان‌پور، ۱۳۹۴: ۱۶۸-۱۶۹؛ ملکی، ۱۴۰۰: ۱۹۹). لذا مودودی بود که به جنبش‌های اسلام سیاسی پایه و مبنای قرآنی بخشید و سید قطب از آن الهام گرفت. او بیش از هر کس دیگری به بسط «بنیادگرایی راست‌کیشانه» که به آن «اسلام‌گرایی» نیز می‌گویند، شکل و جهت بخشید.^۲ آثار سید قطب با استقبال فراوانی در میان تمام گروه‌ها و جریانات اسلام‌گرا روبه‌رو گردید. تفسیر «فی ظلال القرآن» و کتاب «درسات الاسلامیه» بارها تجدید چاپ شدند. لیکن کتاب «معالم فی الطریق» که مهم‌ترین اثر ایدئولوژیک اسلام سیاسی است، تا امروز نه تنها برای اخوان المسلمین، بلکه مانیفست فکری تمام جریانات بنیادگرا محسوب می‌گردد. زینب الغزالی یکی از اعضای برجسته اخوان المسلمین، دلیل اعدام سید قطب را نگارش همین کتاب می‌داند (کوردی، ۱۳۹۸: ۱۳۲). در کنار آن، یوسف

^۲ هر چند کسانی همچون بابی سعید نشان می‌دهد که: اطلاق بنیادگرایی بر جریان اسلامی معاصر بازتاب ذهنیت غربی است (بابی، ۱۳۷۹: ۹-۲۱).

قرضاوی (۱۳۸۱) - که از جمله نظریه‌پردازان برجسته جنبش اخوان المسلمین محسوب می‌شود - در اثر خود تحت عنوان «آینده‌بیداری اسلامی و مفهوم بنیادگرایی»، اسلام را به مثابه یگانه‌گفتمان راهبردی و الگوی هنجاری جامع برای مواجهه با معضلات سیاسی، اجتماعی و تمدنی جهان اسلام قلمداد می‌کند. در این چارچوب، وی با تأکید بر احکام شریعت و نظام حکمرانی دینی، اسلام را نه تنها به عنوان یک دین فردی، بلکه به منزله پروژه تمدنی بدیل و فراگیر ارائه می‌دهد که قادر به ارائه پاسخ‌های ساختاری به بحران‌های نوین است.

در این چارچوب، تمرکز این تحلیل در ادامه بر ایران معطوف خواهد بود، جایی که این منطق کارکردی در تعامل و هم‌سویی با «عقلانیت ایرانی» به مثابه پارادایمی تاریخی-فرهنگی با مؤلفه‌های ترکیب‌گرایی، نمادپردازی و کل‌نگر - به اوج پیچیدگی و اثرگذاری خود دست می‌یابد.

۲-۶. عقلانیت ایرانی

درک جایگاه اسلام در دستگاه حکمرانی ایرانی، مستلزم فهم «عقلانیت ایرانی» است؛ مفهومی که نه به معنای یک خرد محض فلسفی، بلکه به عنوان یک سازه تاریخی-فرهنگی غالب عمل می‌کند که شیوه‌های ادراک، سازمان‌دهی و مشروعیت بخشی به جهان را در طول تاریخ این سرزمین شکل داده است. این عقلانیت را می‌توان در سه مؤلفه‌ی بنیادین صورتبندی کرد. نخست، ترکیب‌گرایی به مثابه روش معرفت‌شناختی مسلط: برخلاف پارادایم‌های تحلیلی که بر تفکیک و تمایز استوارند، عقلانیت ایرانی بر یک منطق الحاق و امتزاج مبتنی است. این منطق، نه به معنای التقاط سطحی، بلکه فرآیندی خلاقانه برای آفرینش کلیت‌های معنا ساز نو از عناصر به ظاهر ناهمسان است. این امر در مواجهه‌ی تاریخی ایران با اسلام به

وضوح آشکار شد: در اینجا، اسلام نه جانشین ساده‌ی باورهای پیشین، بلکه ماده‌ی خامی شد که در کوره‌ی این عقلانیت ذوب و با عناصر فلسفه‌ی اشراقی، اسطوره‌شناسی ایرانشهری، و حکمت خسروانی درآمیخت و در نهایت، صورتی رادیکال—شیعه‌ی ایرانی—را پدید آورد. این تلفیق، همواره معطوف به هدفی فراتر از سازگاری صرف بود: خلق یک نظام نمادین یکپارچه که بتواند هستی جمعی را معنا بخشد. این ترکیب‌گرایی معرفت‌شناختی، در لایه‌های عمیق‌تر ساختار اجتماعی نیز عینیت یافت. آنچه در ظاهر به مثابه تمایز دینی مؤمن/کافر صورتبندی شد، در ایران نه در قامت گسست، که در هیئت هم‌نشینی ملایم با نظام کاستی ساسانی (روحانیان، جنگاوران، دبیران و پیشه‌وران) ظهور کرد. دوگانه‌ی مؤمن/کافر بر روی تمایز پیشین پیروان دینی/غیرمؤمن در سنت زرتشتی نشست و طبقات کهن ایرانی نه تنها ناپدید نشدند، که در پوششی نوین بازتولید گشتند. از این‌روست که نظریه‌پردازانی چون خواجه نصیرالدین طوسی و نظام‌الملک، آشکارا از همین شیوه‌ی طبقه‌بندی هواخواهی می‌کنند. این پایداری ساختار طبقاتی در پس دگرگونی دین، نمودار نیروی سنت در ایران است؛ سنتی که با تغییر صورت اعتقادی، هسته‌ی اجتماعی-اقتصادی خود را بازتولید کرد. این همان لایه‌ای از عقلانیت ایرانی است که در تداوم تاریخی خود، از ساسانیان تا دوران معاصر، امکان بازآرایی مناسبات سلطه را در قالب‌های نوین فراهم آورده است (فرای، ۱۳۶۳: ۷۲).

دومین مؤلفه، نمادپردازی به مثابه زبان اصلی سیاست: در این پارادایم، قدرت سیاسی پیش و بیش از آنکه در قوانین مجرد یا نهادهای بوروکراتیک تجلی یابد، در عرصه‌ی نمایش نمادها اعمال و بازتولید می‌شود. مشروعیت، نه از طریق استدلال عقلانی، که از طریق آیین‌ها، مناسک، معماری باشکوه و روایت‌های اسطوره‌ای تولید و بازتأیید می‌شود. اسلام، با گنجینه‌ی عظیم شعائر، تقویم مذهبی، فضای

قدسی (حرم‌ها) و ادبیات عرفانی‌اش، غنی‌ترین منبع برای این نمادپردازی سیاسی بود. مؤلفه‌ی سوم، کل‌نگری به مثابه غایت غایی: غایت نهایی عقلانیت ایرانی، حفظ و تداوم «کلیتی» به نام ایران است – کلیتی که فراتر از جغرافیا، مفهومی تمدنی، فرهنگی و تقدیری است. این کل‌نگری، نوعی تقدس‌زدایی ابزارگرایی از اجزا را توجیه می‌کند: دین، زبان، هنر و حتی زندگی فردی، وقتی معنا می‌یابند که در خدمت حفظ و اعتلای این کلیت قرار گیرند. این زمینه، امکان قربانی کردن امر جزئی (فرد، گروه، عقیده‌ی خاص) در پای امر کلی را فراهم می‌سازد و هرگونه نظم سلسله‌مراتبی یا سرکوب را با انگاره‌ی والای «وحدت» و «مصلحت عالی» مشروع می‌نماید. اسلام، در این چارچوب، به یکی از ارجمندترین منابع برای غنا بخشیدن به این کلیت و بیان نمادین آن تبدیل می‌شود. به یک اعتبار، کارکرد آن نه نجات فردی، که تأمین انسجام نمادین کل اجتماعی است.

اما این تصویر، تا زمانی که لایه‌های زیرین دستگاه الهیاتی-سیاسی تشیع و نسبت آن با این عقلانیت کل‌نگر ایرانی مورد واکاوی هستی‌شناختی قرار نگیرد، در حبس تحلیل صرفاً سیاسی باقی خواهد ماند. آن کل‌نگری تقدیربخش که در سطح تمدنی، وحدت ایران را مشروع می‌ساخت، در لایه‌های عمیق‌تر الهیاتی، سازوکارهایی را صورتبندی کرده است که نه در سطح شعائر و نمادها، که در عمق هستی‌شناسی سوژه‌ها عمل می‌کنند. گذر از این سطح، مستلزم بازگشت به مفاهیمی بنیادین در دل کلام و عرفان شیعی است؛ مفاهیمی که سازوکارهای ناپیدای «اتمیزه‌سازی وجودی» را صورتبندی کرده و در مسیر تاریخ، امکان برآمدن سوژه‌های مقاوم را در پروژه‌ی ایران‌سازی به محاق برده‌اند. اینجا سخن از صورتبندی الهیاتی خود این کلیت، با تکیه بر دو میراث متمایز ایران پیش‌اسلامی – یکی مبتنی بر پیمان و دیگری برساخته بر مدار نظم – طریقت‌های کوردی را در موقعیتی

پارادوکسیکال نشانده است: طریقت‌های کوردی، بی‌آنکه خود به خود آگاهی تاریخی این تعلق رسیده باشند، حاملان خاطرۀ نخستین‌اند، اما محکوم به زیستن در ساختارهای برآمده از دومین. برای نفوذ به این لایه‌های پیچیده، باید از مفاهیم آشکار فقهی عبور کرد و به قلمرو «عرفان تقدیس‌شده» وارد شد؛ قلمرویی که در آن، رابطه سوژه با قدرت، نه صرفاً در سطح احکام، که در عمق هستی‌شناسی رقم می‌خورد. در اینجا سخن از «ولایت تکوینی»، «تفویض»، «رجال الغیب» و «نور واحد» است - مفاهیمی که در وهله نخست، عرفانی و معنوی می‌نمایند، اما در کارکرد نهایی، به دقیق‌ترین و مؤثرترین ابزارهای سلطه بدل می‌شوند.

نخست باید به مفهوم «تفویض» نگریست؛ آموزه‌ای که در سده‌های نخستین اسلامی، کانون مناقشات کلامی بود و شیعه امامیه، با دقت هر چه تمام‌تر، خود را از قرائت غالبانه آن می‌زدود. تفویض، به معنای واگذاری امر تکوین و تشریح به اولیای الهی است. در قرائت اعتدالی، تفویض ناظر بر واگذاری تدبیر برخی امور از جانب خداوند به اولیای اوست. اما در قرائت موسع - که بعدها در عرفان صفوی و سپس در دستگاه جمهوری اسلامی غلبه یافت - تفویض به «واگذاری مطلق» نزدیک شد. آیه ۶۴/ در این خوانش، نه صرفاً به معنای وجوب اطاعت از پیامبر، که به منزله «تفویض امر طاعت» به او تفسیر شد. این تفویض، بعدها به امامان و سپس به نایبان عام ایشان تسری یافت. در این هندسه وجودی، «غیر» که در سلسله «تفویض» قرار نمی‌گیرد، نه تنها از شمول اطاعت، که از مدار «عنایت تفویض‌شده» نیز خارج است. او موجودی است که مشمول این واگذاری الهی نیست؛ از این‌رو، هستی او در این دستگاه، هستی‌ای «ناقص» و «محروم» قلمداد می‌شود.

در امتداد این منطق، مفهوم «نور واحد» در عرفان شیعی قرار دارد. بر اساس این آموزه، پیامبر و ائمه از یک «نور» آفریده شده‌اند و این نور، در طول تاریخ، از صُلبی به صُلب دیگر منتقل می‌شود. این نور، منشأ علم، عصمت و ولایت ایشان است. در خوانش موسع این آموزه، «نور محمدی» نه تنها منشأ خلقت عالم، که منشأ مشروعیت هر قدرتی بر روی زمین است. آیه «يُسَبِّحُونَ لَيْلًا وَنَهَارًا لَا يَفْتُرُونَ» (انبیاء/ ۲۰) درباره فرشتگان، در تفاسیر عرفانی به «نور محمدی» تأویل شد که تسبیح دائمی او، فیض را به عالم می‌رساند. در این خوانش، هر آنچه از فیض و عنایت به خلایق می‌رسد، از مجرای همین «نور واحد» جریان می‌یابد. در دستگاه ولایت فقیه، این «نور واحد» به «ولایت فقیه» تسری یافت: فقیه جامع‌الشرایط، وارث همان «نور» است و فیض الهی از مجرای او به جامعه مؤمنان می‌رسد. از این پیچیده‌تر، مفهوم «رجال الغیب» در عرفان اسلامی است. بر اساس این آموزه، همواره در عالم، چهل یا چندین تن از اولیاءالله حضور دارند که «ابدال» یا «اوتاد» نامیده می‌شوند (در روایت‌های مختلف تشیع و تسنن، تعداد این اولیاءالله متفاوت است) و عالم به برکت وجود آنان پابرجاست. در عرفان ابن عربی، اینان «رجال الغیب» اند که هر یک در مرتبه‌ای، نظم عالم را حفظ می‌کنند. در خوانش شیعی صفوی، این «رجال» با «مقام ولایت» پیوند خوردند و وجودشان به «امام زمان» گره خورد. اما در قرائت سیاسی این آموزه، «فقیه حاکم» به عنوان «نائب الغیب»، در غیاب امام، جانشین این «رجال» شد و وظیفه حفظ «نظم عالم» را بر عهده گرفت. در این دستگاه، مقاومت در برابر او، نه تنها مقاومت در برابر حاکم، که مقاومت در برابر «نظم کیهانی» است - خدشه‌ای بر نظامی که «رجال الغیب» پاسدار آن‌اند. در کنار این، مفهوم «ولایت تکوینی» به مثابه یکی از پیچیده‌ترین آموزه‌های عرفان شیعی، نقشی تعیین‌کننده

در این هندسه ایفا می‌کند. ولایت تکوینی به معنای قدرت تصرف ولی در عالم تکوین است؛ این که ولی می‌تواند در جهان طبیعت و در جان‌ها و بدن‌ها به «اذن الله» تصرف کند. این مفهوم، که در عرفان نظری برای «اولیاء الله» در مرتبه «قُطب» مطرح بود، در دستگاه ولایت فقیه به «فقیه حاکم» تسری یافت. مستند قرآنی این خوانش، آیاتی است که از «تصرف» انبیا در نفوس و اموال سخن می‌گوید، مانند «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب/۶). «اولویت» در اینجا، نه در قضاوت و حکومت، که در «مالکیت وجودی» تفسیر شد: حاکم، اولی بر انفس مؤمنان است، یعنی در هستی آنان تصرف دارد. در این چارچوب، «کوردی» که در مدار «ولایت» قرار ندارد، نه تنها از حقوق شهروندی، که از «حیات کامل انسانی» نیز محروم می‌شود. او موجودی است ناقص که باید یا به «ولایت» بپیوندد تا «تکمیل» شود، یا در نقصان خود رها گردد - و این رها شدن، همان «اتمیزه‌شدگی» است.

این ساختار عمودی «ولایت»، دقیقاً نقطه مقابل افقی‌ای است که در «پیمان» (میترای مادی) نهفته بود: در پیمان، سوژه‌ها با هم برابرند و رابطه آنها دوسویه؛ در ولایت، سوژه‌ها در طول یکدیگر قرار دارند و رابطه آنها یک‌سویه. این دستگاه الهیاتی، ریشه در همان عقلانیت سلسله‌مراتبی کهن دارد که در ایران ساسانی صورتبندی شد. آنجا که «شاهنشاه» به مثابه «ظَلَّ اللهُ» و «حافظ نظم کیهانی» ظاهر می‌شد، اینجا «فقیه حاکم» به مثابه «ولِیَّ اللهُ» و «حافظ نظم شرع» ظهور می‌کند. در هر دو، «مرکز» تقدیس می‌شود و «وضعیت پیرامونی شده» در جایگاهی فرودست اما مشروط در ساختار جای می‌گیرد. آنجا «نظم» بود که همه چیز را در جای خود مقرر می‌داشت؛ اینجا «ولایت» است که چنین می‌کند. اما آنچه در این میان قربانی شد، «پیمان» بود - همان که در میراثی دیگر

از ماد، نوید پیوندهای افقی و برابری جویانه را می‌داد. اما عقل مسلط توانست این ساختار کهن «نظم» را با محتوایی جدید تلفیق کند: «شاه» که پیشتر «ظَلَّ الله» بود، اینک «مرشد کامل» نیز شد؛ و «فقیه» که بعدها جانشین او گشت، وارث هر دو مشروعیت - مشروعیت سیاسی و مشروعیت عرفانی - شد.

تجلی تاریخی این هم‌سویی را می‌توان در چند مقطع تعیین‌کننده ردیابی کرد که هر یک، لایه‌ای بر پیچیدگی این رابطه می‌افزاید. برای نمونه، تکوین عقلانی تشیع امامی از سده‌های سوم و چهارم هجری با تثبیت کلام امامی صورتی نظام مند یافت؛ جایی که شیخ مفید با بازسازی نظریه امامت بر پایه برهان عقلی و اصل لطف، و شاگردش سید مرتضی با دفاع نظام‌مند از حجیت عقل مستقل، بنیان الهیات استدلالی شیعه را تثبیت کردند، و این مسیر در آثار فقهی - اصولی شیخ طوسی به انسجام نهادی رسید. در قرن هفتم، خواجه نصیرالدین طوسی کلام شیعی را در قالبی فلسفی-برهانی بازنویسی کرد و آن را در افق منطق ابن‌سینایی ادغام نمود؛ سپس در سده دهم و یازدهم، در دوره صفویه، با رسمی‌شدن تشیع، فقه سیاسی توسط محقق کرکی در قالب نظریه نیابت عامه فقیه به ساختار دولت پیوند خورد، در حالی که در سپهر فلسفی، میر داماد با نظریه حدوث دهری و ملاصدرا با اصالت وجود، حرکت جوهری و تفسیر وجودشناختی امامت، الهیات امامی را از سطح دفاع کلامی به سطح متافیزیک نظام‌مند ارتقا دادند؛ در همین دوره، فیض کاشانی کوشید فلسفه صدرایی، حدیث و عرفان را تلفیق کند و محمدباقر مجلسی اقتدار نقلی مذهب را تثبیت نمود و نوعی موازنه پرتنش میان عقل فلسفی و نص‌گرایی پدید آورد. این دستگاه در دوره قاجار وارد مرحله نهادینه‌سازی روش‌شناختی شد: با غلبه جریان اصولی بر اخباریان، شیخ مرتضی انصاری نظریه انسداد، برائت و اصول عملیه را چنان صورت‌بندی کرد که مرجعیت

شیعه به نهادی مستقل و عقلانی بدل شد؛ در امتداد این مسیر، ملاهادی سبزواری حکمت متعالیه را در قالبی آموزشی و منسجم بازتولید کرد و پیوند فلسفه صدرایی با حوزه‌های نجف و اصفهان را استمرار بخشید؛ و در آستانه مشروطه، میرزای نائینی با تئوریزه کردن تحدید استبداد در چارچوب فقه امامی، کوشید مفاهیم قانون و نظارت عمومی را با مبانی اجتهادی تلفیق کند. بدین‌سان، از بغداد تا اصفهان و نجف، تشیع امامی نه صرفاً به‌عنوان یک هویت اعتقادی، بلکه به‌مثابه دستگاهی عقلانی – فلسفی و فقهی تکوین یافت که در آن، امامت از اصل ایمانی به مفهومی هستی‌شناختی، و اجتهاد از فن استنباط به سازوکار تولید مشروعیت تاریخی ارتقا یافت؛ و این دقیقاً همان نقطه‌ای است که عقلانیت ایرانی، با ظرفیت ترکیب‌گرای خود، آن را از کلام دفاعی به منظومه‌ای تمدنی بدل کرد.

با این تعریف، در دوره‌ی صفوی، اسلام شیعی به‌صراحت به زبانی برای بیان یک پروژه‌ی سیاسی-تمدنی بدل شد. اعلام تشیع به‌عنوان مذهب رسمی، تنها یک انتخاب دینی نبود، بلکه حرکتی استراتژیک در چارچوب عقلانیت ایرانی بود. این اقدام، نخست، عملی تمایزساز در برابر امپراتوری سنی عثمانی بود و با ایجاد یک «دیگری» قدرتمند، به تحکیم هویت داخلی یاری رساند. دوم، ایدئولوژی شیعی، چارچوبی وحدت‌بخش برای ملت‌ها و گروه‌های پراکنده در جغرافیای ایران فراهم آورد. اما مهم‌تر از همه، نمادپردازی پیچیده‌ای بود که حول شخص شاه شکل گرفت: شاه اسماعیل صفوی، در هم‌زمانی پارادوکسیکال، هم «مرشد کامل» با ادعاهایی نزدیک به تجلی الوهیت بود، هم «شاهنشاه ایران» و وارث «فرّه ایزدی». این تلفیق، اسلام و ایران‌شهری را در هیئت حاکمیتی واحد ادغام کرد. معماری دوره‌های بعدی صفوی به‌ویژه در اصفهان، عینیت این ادغام بود: میدان نقش جهان، صحنه‌ای برای نمایش قدرت شاه بود که در یک سوی آن مسجد شاه (نماد دین) و

در سوی دیگر کاخ عالی قاپو (نماد سلطنت) قرار داشت. در این دوره، آیین‌های شیعی به ویژه تعزیه، از سوگواری‌های مذهبی محض، به تکنیک‌های قدرتمند تکنولوژی‌های عاطفی تبدیل شدند که عواطف عمومی را شکل داده و هویت سوژه‌ی ایرانی را در آمیزش «غم حسینی» و «شکوه پادشاهی صفوی» تعریف می‌کردند. این موضوع در خود آیین‌هایی چون سینه‌زنی تشیع، نیز بازتاب داشته است. این آیین‌ها، بدن را در ریتمی جمعی منضبط کرده و عواطف را در مجرای روایت رسمی شهادت هدایت می‌کنند. آنان نمونه‌ی اعلاى "قدرت انضباطی" فوکویی و "زیست‌سیاست" هستند. با این حال، آنچه در گفتمان رسمی به عنوان «سینه‌زنی» در مناسک شیعی شناخته می‌شود را می‌توان فراتر از یک عمل عبادی صرف، و به مثابه بیان عینی و فیزیکی منطق «قربانی در پای کلیت» در عقلانیت سیاسی ایرانی تفسیر کرد. این عقلانیت، مبتنی بر کل‌نگری تقدیرگرا است که حفظ و تداوم «کلیت» سیاسی را بر هر امر جزئی مقدم می‌دارد. در این چارچوب، بدن فردی به صحنه‌ای برای اجرای نمایش وفاداری به آن کلیت تبدیل می‌شود. خشونت نمادین خود-تحمیل‌شده در سینه‌زنی، سوگواری برای شهید نیست، بلکه آیین تجدید پیمان بدن سوژه با نظم هژمونیک است. این عمل، رنج بدن فرد را سرمایه‌ی نمادین می‌کند و آن را در دستگاه بزرگ‌تری ادغام می‌نماید که در آن، اطاعت، رنج و قربانی شدن نه تنها طبیعی‌سازی می‌شوند، بلکه به نشان‌های اعلاى فضیلت سیاسی و معنوی ارتقا می‌یابند. بدین ترتیب، مذهب در اینجا عقلانیت حکمرانی ایرانی را تحقق می‌بخشد که در آن، بدن‌های مطیع و قربانی‌پذیر، سنگ بنای انسجام و تداوم آن «کلیت» تاریخی-سیاسی محسوب می‌گردند.

اما دوره قاجار را باید بیانگر تعلیق این تمایل و جایگزینی آن با یک اقتصاد روانی-سیاسی انفعال دانست. در این دوره، دستگاه نمادین صفوی از درون تهی شد، اما

نه به سود یک پروژه نوین، بلکه در چارچوب یک «استیضاح بی پاسخ» از سوی واقعیت تاریخی. شکست‌های پیاپی در برابر قدرت‌های مدرن، نه تنها ضعف نظامی، بلکه شکاف عمیق هستی‌شناختی بین جهان‌بینی مبتنی بر وحدت وجود عرفانی-سیاسی و جهان چندپاره شده توسط عقلانیت ابزاری و قراردادهای بین‌الدول را عیان ساخت. در این فاصله، اسلام شیعی—در فقدان یک پروژه حاکمیتی خلاق—از نقش «زبان تمدنی فعال» به ابزاری برای مدیریت فقدان و تولید انضباطی مبتنی بر تسلیم تنزل یافت. با این حال، نباید گمان برد که روشنفکران این دوره، چون ملک‌خان، توانستند از این دام بگریزند. آنان نیز درست در همان لحظه‌ای که دعوی خروج از بن‌بست سنت داشتند، خشونت متافیزیکی را بازتولید کردند: اصرار بر این که فلسفه غربی تنها وقتی «قابل پذیرش» است که در چارچوب واژگان کلیدی قرآن، حدیث و تشیع امامی صورتبندی شده و با دیانت و حکمت عملی شرقی درآمیزند (Ansari, 2003: 123-124). این، نه گشودگی به دیگری، که مصادره‌ی او به نفع خود بود. از سوی دیگر، آیین‌های عزاداری عاشورا، که در دوره صفوی صحنه‌ای برای نمایش قدرت و انسجام بود، در عصر قاجار به تماشاخانه‌ای برای سوگواری بر محرومیت و شکست جمعی تبدیل شد. این سوگواری، دیگر نه مقدمه‌ای برای قیام (به‌عنوان الگوی حسینی)، بلکه به ریتمی تکراری و تقدیرگرا بدل گشت که شکست را از حادثه‌ای تاریخی به سرنوشتی گریزناپذیر مبدل می‌کرد. در اینجا، بدن جمعی نه در هیئت «امت فاعل» که در قالب «رعیت منفعل و مصیبت‌دیده» بازتعریف می‌شد. قدرت قاجاری، به مدیریت این انفعال از طریق «سیاست رضایت به حداقلها» روی آورد: مشروعیت نه از طریق ساختن اتوپیا، بلکه از طریق جلوگیری از فروپاشی کامل و ارائه امنیت حداقلی در ازای اطاعت کامل. از منظر فلسفه سیاسی، قاجار را می‌توان عصر

«حاکمیت بدون پروژه» خواند. در تقابل با «حکمت عملی» صفوی که در پی تحقق عدالت به مثابه نظم کیهانی (اشه) در زمین بود، عقل سیاسی قاجار به «عقلانیت بقا» تقلیل یافت. در این دوره، اسلام سیاسی نه به مثابه اراده معطوف به قدرت برای ایجاد نظم الهی، بلکه به عنوان ایدئولوژی تطهیر ناتوانی عمل کرد: تفسیر شکست‌ها به عنوان آزمون الهی یا نشانه‌های انتظار برای موعود. این تحول، زمینه‌ساز دو مسیر متقابل در آینده شد: از یک سو، بازگشت خاموش به خزانه نمادین صفوی (که در نهضت‌هایی مانند مشروطه خواهی با رنگ مذهبی ظهور کرد)، و از سوی دیگر، تمایل به نفی کل این دستگاه نمادین که در پروژه شتابزده و خشونت‌آمیز پهلوی به اوج رسید. بنابراین، قاجار نه یک «دوران» به معنای تمدنی، بلکه یک «فترت» یا میدان مغناطیسی معلق در تاریخ ایران است — دوره‌ای که در آن، کلیت عقلانیت ایرانی، فاقد نیروی لازم برای بازآفرینی خویش بود و تنها می‌توانست شکلی منفعلانه و تدافعی از خود را بازتولید کند. پروژه‌ی مدرنیزاسیون آمرانه، کوشید لایه‌ی اسلامی هویت را حذف و لایه‌ی ایران‌شهری پیشااسلامی را به یگانه منبع مشروعیت تبدیل کند. اما این تلاش، دچار یک شیزوفرنی ساختاری شد. به عبارتی، دولت پهلوی، در تلاش برای بنیان نهادن یک مدرنیته‌ی آمرانه و سکولار، عملی را به اجرا گذاشت که در ظاهر، عین «جاهلیّه» (نادانی پیشااسلامی) و طغیان علیه نظم الهیاتی حاکم بر تاریخ ایران پسا صفوی می‌نمود: تضعیف نهادهای دینی، ممنوعیت حجاب به مثابه‌ی یکی از شعائر (نور / ۳۱)، و جایگزینی نمادهای اسلامی با اسطوره‌های ایران باستان. با این حال، یک تحلیل الهیاتی-سیاسی رادیکال، فراتر از این ظاهر گسست‌نما، تداوم عمیق همان منطق حکمرانی «قریشی» — که این بار نه در پوشش دین، که در لباس ناسیونالیسم باستان‌گرا ظاهر شده بود — را آشکار می‌سازد. پهلوی‌ها محتوای گفتمان مسلط را

از «اسلام» به «ایران‌شهری» تغییر دادند، اما ساختار الهیاتی پیوند قداست، حاکمیت و نمادپردازی را نه تنها نفی نکردند، بلکه آن را در قالبی زمینی‌تر و عریان‌تر (عقل سیاسی ایرانی) بازتولید نمودند. پروژه پهلوی، با ادعای حاکمیت مطلق شاه بر پهنه‌ی تاریخ و زمین ایران، در عمل به اجرای وارونه و سکولار این اصل پرداخت. حکم (الحکم) که در الهیات اسلامی تنها از آن خداست، در گفت‌مان پهلوی به شاه به‌مثابه‌ی قدرت مطلق زمینی تفویض شد. شاه، وارث «فرّه ایزدی» و تجسم اراده‌ی ملی، خود را در مقام مشرّع اعلیٰ قرار داد که می‌تواند حتی احکام اجتماعی دین (شوری / ۳۸) را ملغی کند. این، نه نفی اصل حاکمیت مطلق، بلکه انتقال مکان قداست از آسمان به زمین، و از متن به نهاد سلطنت بود. اسلام سیاسی، امت را به‌مثابه‌ی «کالبد سیاسی واحدی» می‌فهمد که اعضایش باید «جَمیعاً» و بدون تفرقه (آل عمران / ۱۰۳) تحت یک نظم واحد (شریعت) زیست کنند. پروژه نوسازی پهلوی، این منطق انضباط‌بخش و یکسان‌ساز را به تمامی اخذ کرد، اما محتوای وحدت‌بخش آن را تغییر داد. به جای «کلمه توحید»، زبان فارسی پاک‌شده و اسطوره نژاد آریایی به دال مرکزی وحدت‌بخش بدل گشت. به جای اقامه‌ی نماز جماعت به‌عنوان نمایش انضباط بدن‌ها، مراسم رژه نظامی و جشن‌های دولتی به صحنه‌ی نمایش وفاداری و یکپارچگی تبدیل شد.

اما بحران ناشی از این گسست نمادین، یکی از زمینه‌های مهم نارضایتی و سرانجام انقلاب بود. دوره‌ی جمهوری اسلامی را باید نه نقض، بلکه اوج تنش‌آلود و در عین حال، پیچیده‌ترین مرحله‌ی هم‌سویی اسلام با عقلانیت ایرانی دانست. این گفت‌مان با جمع شدن حکمت، فقه، عرفان، و کلام اسلامی مبتنی بر الگوی وحدت وجودی بازگشت به قدرت اسلام را شکل داد که تقریباً در طول تاریخ مسلمانان بی‌سابقه بود (Eprice, 1992: 23-40). انقلاب شیعی ایران در ۱۹۷۹، آثار «برادران»

مصری سنی خود حسن البنا و سید قطب و نیز مودودی پاکستانی را به عنوان منابع اصلی الهام بخشی خود در تشکیل حکومت اسلامی نام بردند (ابوزید، ۱۳۹۳: ۷۵). انقلاب ۱۹۷۹ و نظریه‌ی «ولایت فقیه»، در نگاه اول، طغیان اسلام فقهاتی علیه منطق سلطنت و ناسیونالیسم باستان‌گرا به نظر می‌رسید. اما تحلیل ژرف‌تر آشکار می‌سازد که این نظریه، خود در بستر همان عقلانیت کل‌نگر و نمادپرداز شکل گرفت. خمینی توانست گفتمان شیعی را با گفتمان عدالت‌خواهی سلسله‌مراتبی درآمیزد. این عرفی‌سازی قدرت در دولت مدرن، مستلزم بازتعریف مفاهیم کلامی بود. نظریه‌ی ولایت فقیه نمونه‌ی بارز این تحول است: آیت‌الله خمینی اما بر یک تمایز «مبهرن» اما «شناسایی نشده» بین «شأن معنوی ذاتی و کارکرد سیاسی دنیوی» (Brumberg, 2001: 86 به نقل از متین، ۱۴۰۲: ۲۸) پیامبر و امامان به‌عنوان حکمرانان مشروع اسلامی تأکید می‌کند (Khomeini 1981a: 62-63 به نقل از متین، ۱۴۰۲: ۲۸). وی با استناد به احادیث و آیات قرآن چنین استدلال می‌کند: یکی از باورهای اسلامی مکتب شیعی ما این است که هیچ‌کس نمی‌تواند شأن معنوی امامان را کسب کند...» [اما] تصدی حکومت به خودی خود نیازمند فضیلت یا شأن ویژه‌ای نیست. تصدی حکومت تنها وسیله‌ای است برای انجام وظیفه‌ی اجرای قانون و اعمال نظم عدل اسلامی... اختیاری که پیامبر و امام در تأسیس حکومت و اجرای قانون و اداره امور داشتند، برای فقیه هم وجود دارد. بنابراین آیت‌الله خمینی در عمل معنویت را از مفهوم «امامت» خارج کرد و آن را به مفهومی صرفاً سیاسی بدل کرد (همان: ۲۹-۲۸). این ترکیب، ریشه در تفاوت ماهوی الهیات سیاسی شیعی دارد. از یک منظر، اسلام عربی اساساً محتوایی عربی دارد، در حالی که اسلام عربی ذیل [خوانشی شیعی] و در نظام اسلامی ایرانی جای می‌گیرد؛ به این جهت ایده وحدت اسلامی در واقع تابعیت اسلام از منطق

تفکر دینی ایرانی و گرایش به آن خواهد بود. از منظر اندیشه، به رغم اشتراکات، اختلافات و تقابل ماهوی آنها به تفاوت اصلی میان دو نوع الهیات سیاسی ارجاع دارد که بر دو نوع جهان بینی سیاسی و دینی ناظر است. الهیات سیاسی شیعی، که صورت کاملاً ایرانی دارد، عمدتاً به دنبال امر تجمیع و اطاعت است و این مسئله را با عدل و امامت پیوند زده است. عدل و امامت ضرورتاً دو مفهوم دینی و اعتقادی صرف نیستند بلکه اساساً نوعی کیهان‌شناسی و هستی‌شناسی هستند. این دو را می‌توان بر مبنای قانون «اشه» (نظم و عدالت کیهانی) توضیح داد (حاجی‌زاده، ۱۳۹۸: ۳۱۳). از این منظر، این همان اندیشهٔ ایرانشهری و اسلام (در خوانش کرین) در سنت خسروانی ایرانی است که اندیشمندان معاصر در پی مفهوم‌سازی و صورت‌بندی فلسفی-سیاسی آن بوده‌اند (همان: ۳۱۴). گفتمان رسمی امروز جمهوری اسلامی، آمیزه‌ای پارادوکسیکال و در عین حال عمیقاً ایرانی است: ترکیبی از فقه شیعی، ایدئولوژی انقلابی و مقاومت (به عنوان روایت هویتی در تقابل با غرب)، و افتخار به تمدن باستانی ایران. این سه‌گانه، نشان می‌دهد اسلام حکومتی در ایران، در نهایت در خدمت بازسازی و تقویت همان کلیت سیاسی-تمدنی به نام ایران—البته این بار با ادعای رهبری جهان اسلام—قرار گرفته است. لذا رژیم‌های متوالی حاکم بر ایران وحدت ملی را بر اساس هویت ملی که بر تقدم قومیت فارس و اسلام شیعی متمرکز است، تقویت کرده‌اند (یلدیز و بی‌تایسی، ۱۴۰۰: ۵۲)

۳-۶. انکار هستی‌کورد در سپهر اسلامی^۳

^۳پیشتر در برخی مقالات دیگر به ابعادی از این موضوع پرداخته‌ام؛ برای مطالعه بیشتر می‌توان به آن مراجعه کرد:

تاریخ اسلام را می‌توان همچون تاریخ تبدیل «وحی» به «سرمایه» خواند؛ فرایندی که در آن، پیام الهی در بطن مناسبات تولید، توزیع و سلطه بازتفسیر شد. از مکه تا مدینه، از دمشق تا بغداد، و از ریاض تا موصل، دین به زبانی بدل شد برای گفت‌وگو با بازار، و ایمان، به نیروی کار مطیع در اقتصاد جهانی و هویت‌های استعمارگر. این تحلیل ساختاری به مثابه تجلی عریان «منطق قریش»، زمانی که در میدان عمل و در تقابل با یک «دیگری» تعیین‌کننده آزموده شود، ابعاد فلسفی و سیاسی ژرف‌تری می‌یابد. هیچ‌جا این آزمون، پیچیده‌تر و گویاتر از رویارویی پروژه‌های گوناگون اسلام سیاسی—از دولتی تا شبه‌دولتی و تروریستی—با ملت کورد به عنوان بزرگ‌ترین جامعه فاقد دولت در خاورمیانه نیست. کوردستان، در این خوانش، به آیین‌های شکسته و صحنه‌ای خونین بدل می‌شود که در آن، تمامی تناقضات، مکانیسم‌های سرکوب، و تکنیک‌های حکمرانی اسلام سیاسی در عصر دولت-ملت‌های مدرن، به عریان‌ترین شکل خود ظهور می‌کنند. این برساخت «دیگری» تنها پدیده‌ای مدرن یا تصادفی نیست؛ بلکه ریشه در لایه‌های عمیق‌تر گفتمان‌های تمایزبخش تاریخی دارد که کوردها را نه در قامت یک جامعه انسانی، بلکه به مثابه موجوداتی مرزی، اهریمنی یا جن‌گونه بازنمایی کرده‌اند. در منابع اسلامی کلاسیک، شاهد روایاتی هستیم که کوردها را به «جن» منتسب می‌کنند. راغب اصفهانی از مشاهیر حکمایی است که فخر رازی او را همدوش غزالی شمرده است در کتاب محاضرات میگوید عمرین خطاب روایت کرده است از پیامبر که کوردها گروهی از جن هستند که پرده از آنها برداشته شد و گویند برای این ایشان را

محمدی، تورج. (۱۴۰۳). «الهیات سیاسی ایرانی؛ اسلام سیاسی و زیست سوژگی‌تئویته کوردی در عصر پهلوی». سایت کومار، صص ۹۳_۱
 محمدی، تورج. (۱۴۰۲). «رخداد و جغرافیای سیاسی کوردستان: مسئله‌مندی کوردبودگی». مجله موضوع، ش اول، صص ۲۱۴_۱۸۶

اکراد نامند که چون سلیمان غزو هند نمود هشتاد جاریه از ایشان سی اسیر نموده در جزیره ای ساکن ساخت جن از دریا بیرون آمده با ایشان مواجهه نمودند، چهل کنیزک حامله شدند با سلیمان گفتند. فرمود ایشان را از آن جزیره به زمین فارس بیرون کنند چهل پسر بزائیدند، و چون بسیار شدند در زمین فساد میکردند و راه میزدند. به سلیمان شکایت بردند، فرمود «اگردوهم الی الجبال» آنها را به کوهها برانید. پس ایشان را اکراد گفتند. امام صادق به ابو ربیع شامی فرمود با کوردها آمیزش نکنید زیرا کوردها طایفه ای از جن هستند که خداوند پرده از رویشان برداشت. محمد افندی میگوید: گفته شده که اصل کورد از جنیان میباشد و هر کوردی که بر روی زمین است یک چهارمش از جن است (قادری، ۱۴۰۱: ۳۹). این انگاره‌های کلامی_اسطوره‌ای در امتداد همان سنت بین‌النهرینی باستان قرار می‌گیرند که زاگرس‌نشینان را «گوتیان بی‌خرد» یا «تخمه تیامات و هادس» می‌خواند. در اسلام، این «عقل نامعقول» سامی بین‌النهرینی بازتولید شد و کوردها در منابع اسلامی به «جن»، «زندیق» و «کافر» نیز ملقب گشتند. روایتی از پیامبر در گفتمان اسلامی هست که پیامبر عدم اتفاق کوردها را از خدا دعا کرده است. همچنین روایاتی است مانند تاج العروس که کوردها را مردمانی که قبل از حضرت آدم بودند، معرفی میکنند که به نظر می‌رسد، نمادی از قبل صعود بشر به فردوس که همان «هبوط» بشر از بهشت ادیان است. معنی می‌یابد (همان: ۲۷) این روایت‌ها صرفاً اسطوره‌های بی‌آزار نیستند، بلکه بخشی از دستگاہ گفتمانی‌ای هستند که کورد را به عنوان دیگری وجودی معرفی می‌کنند. دیگری‌ای که در نظم نمادین امت اسلامی فاقد جایگاه است و بنابراین، ذاتاً مستعد طرد، انضباط یا حذف تلقی می‌شود. از منظر بزارسلان، نمونه‌ای چون "جریان شیخ سعید_ که در مقام یک حرکت کوردی در برابر ترک‌ها قد برافراشت_ ضرورت

تأملی بنیادین را آشکار می‌سازد.^۴ او که «اسلام» را بنیاد اتحاد کورد و ترک می‌دانست و ترک‌ها را به دلیل شکستن این اتحاد، «دشمنان نظم سیاسی قرآنی» معرفی می‌کرد^۵ (ولی و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۲۹)، غافل از آن بود که خود این دستگاه موسوم به «نظم قرآنی» از آغاز بر نابرابری هستی‌شناختی و «طرز دیگری» بنا شده است. ذات اسلام سیاسی، از «عرب» تا «ترک» و «پارس»، نه بر اخوت فراملی، که بر مدار «مرکز/پیرامون» و «سلسله‌مراتب» صورتبندی شده است. آنچه شیخ سعید «نظم سیاسی قرآنی» می‌خواند، خود صورتبندی همان دستگاهی است که دیگری کوردی را یا به حاشیه رانده، یا در خود مستحیل ساخته، یا به تمامی نفی کرده است. زیست‌جهان کوردی با این سه‌گانه در تقابلی هستی‌شناختی قرار دارد و نخستین قربانی هر «خلافت» موعود، همان «دیگری» ای است که درون آن نمی‌گنجید. بنابراین، «آرزوی رهبری اسلامی کوردها» (همان)، نه راه‌حل، که تکرار همان توهم حضور در چارچوبی دیگر بود؛ زیرا مسئله نه در «تصاحب» مرکز، که در نقد خود منطق «مرکزیت‌گرایی» و پیوند دیرپای «قداست و قدرت» است که هستی کوردی را در حاشیه تعریف کرده است. به یک معنا، خطر اسلام‌گرایی برای جنبش ملی کورد، انحراف کوردها از مبارزه برای حقوق ملی با جزم‌های شریعت و ایجاد تفرقه میان پیروان ادیان کوردی است. برنامه اسلام‌گرایان، منحرف‌سازی جنبش ملی به سمت سیاست اسلامی و حفظ وضع موجود با تکیه بر «امت اسلامی» است که عملاً حق تعیین سرنوشت کوردها را نفی می‌کند (لازاریف، ۱۳۹۶: ۲۴۰).

^۴ این موضوع صرفاً یک نمونه است و پرداختن به ابعاد مختلف آن و جایگاه اسلام در کوردستان پژوهشی جداگانه را طلب می‌کند.

با این وجود، بررسی این رویارویی، نه تنها تحلیل پیشین را عینیت می‌بخشد، بلکه با به‌کارگیری، لایه‌های پنهان سوژه‌سازی، طرد، و تمایل به «وحدت خیالی» را در دل این گفتمان‌های هژمونیک آشکار می‌سازد. ملت کورد، به عنوان «دیگری ساختاری» این پروژه‌ها، موقعیتی پارادایماتیک برای فهم نهایی کارویژه اسلام سیاسی فراهم می‌آورد. در این خوانش، کوردها به عنوان «دیگری» ساختاری پروژه‌های هژمونیک اسلام سیاسی — در هر دو شکل دولتی و غیردولتی آن — تبدیل شده‌اند. از ترکیه ناسیونالیست-اسلامگرا تا ایران ولایت‌مدار، از داعش خلافت‌خواه تا دولت‌های عربی شکننده، کوردستان و هویت کوردی به اردوگاهی برای آزمودن تکنیک‌های زیست قدرت، و انباشت اولیه سرمایه بدل گشته است. از این نظر، این فرآیند تجلی مدرن همان «منطق قریش» است: تصرف مراکز اقتصادی-نمادین و انضباط بدن‌های سرکش (ملت کوردی) در چارچوب گفتمان‌های هژمونیک اسلامی یا ناسیونالیستی. امنیت و رزق قریش (قریش: ۱-۴) وابسته به کنترل انحصاری شبکه‌های تجاری و زیارتی بود؛ امروز امنیت و رزق پروژه‌های هژمونیک، وابسته به کنترل انحصاری شبکه‌های ژئوپولیتیک، منابع انرژی و نمادهای هویتی در کوردستان است. این کنترل، همچون دوران قریش، نیاز به یک «دستگاه مشروعیت‌ساز» الهیاتی دارد که تصرف را تقدیس کند.

داعش و دیگر گروه‌های رادیکال اسلامی، اغلب به عنوان انحراف یا تجلی افراطی اسلام سیاسی تفسیر می‌شوند، اما اگر با دقت تاریخی و تحلیل ساختاری نگاه کنیم، روشن می‌شود که این گروه‌ها در بطن همان دستگاه الهیاتی اسلام سیاسی و در دل دولت-ملت‌های مدرن و تحت سلطه سرمایه‌داری جهانی شکل گرفته‌اند. بازگشت تمام‌عیار منطق قریش در قالب خشونت بی‌واسطه‌ی سرمایه‌داری دینی. داعش، وارث نهایی آن لحظه‌ای است که امر قدسی به زبان اقتصاد ترجمه شد؛

تلاش برای احیای خلافتی که در پی تصرف منابع و انضباط مطلق بدن‌هاست. این خلافت نفت و مرگ، پیوند نهایی میان اسلام و سرمایه است؛ جایی که «امت» به بازاری جهانی از بدن‌ها و ایمان‌ها تبدیل می‌شود. آنها نه یک انحراف از سنت نبوی، بلکه محصول طبیعی تلاقی فقه، شریعت، بدن امت، دولت-ملت و مناسبات اقتصادی-سیاسی جهانی هستند. قرآن در آیه ۲۰ توبه، آیه ی ۷۲ و ۷۴ سوره انفال جهاد سنتی امت برای تحقق فرمان الهی و حفظ امت را توصیف می‌کند؛ اما اکنون این جهاد در عرصه‌ای جدید، که دولت‌های ملی، سرمایه جهانی و مرزبندی‌های استعمار تاریخی حضور دارند، تفسیر می‌شود و داعش نمونه بارزی از این بازتولید جهاد در قالب شرایط مدرن و سرمایه‌داری جهانی است. این وضعیت نشان می‌دهد که اسلام سیاسی و جهاد سنتی پیامبر، تحت تأثیر دولت-ملت‌های استعمار و سرمایه جهانی، شکل جدیدی یافته‌اند.

به همین معنا، حمله داعش به شنگال، کوبانی و... و به بردگی گرفتن هزاران زن و دختر ایزدی، تبدیل این وضعیت به حیات برهنه در افراطی‌ترین شکل آن بود. بازار برده‌فروشی موصل، نقطه اوج عینیت‌یافتن این منطق بود: بدن انسان به واحد مبادله در یک اقتصاد زیستی مبتنی بر بازتولید ارزش انسانی تبدیل شد. این منطق در اوج رادیکال خود، به سوء استفاده‌های وحشتناک جنسی از زنان و دختران به بردگی گرفتن زنان و فروش آنان پس از قتل و عام آنها منجر شد؛ برای مثال ۴۰۰۰ زن ایزدی به بردگی گرفته شدند (Mah-Rukh, 2015: 11-17). این دیگر نه استثناء، بلکه قاعده عریان «زیست-سیاست انضباطی» است که در آن بدن انسان—به

ویژه بدن زن^۵—به عرصه نهایی اعمال حاکمیت و مبادله در «اقتصاد نجات اسلامی» بدل می‌شود. بدن زن کورد ایزدی، سه‌گانه «غیرعرب»، «غیرمسلمان» (از نظر داعش) و «زن» را با هم جمع کرده بود. این بدن، به عرصه نهایی اعمال حاکمیت تبدیل شد. برده‌داری جنسی نه یک «تخلف» جنگی، بلکه بخشی ساختاری از اقتصاد سیاسی داعش بود: هم به عنوان غنیمت برای جهادگران، هم به عنوان ابزار تولید نسل جدید «مسلمانان» (از طریق بارداری اجباری)، و هم به عنوان نماد تحقیر کامل «دیگری». سوره ی نساء/۲۴، توسط داعش به عنوان مجوز مطلق برای برده‌داری جنسی در جنگ‌های معاصر تفسیر شد. این دقیقاً ادامه همان منطقی است که در صدر اسلام، کنیزان جنگی به عنوان بخشی از غنائم توزیع می‌شدند؛ موضوعی که ویلیام مویر را وا داشت تا اسلام را عامل اصلی برده‌داری معرفی کند (زناتی، ۲۰۰۹: ۲۰۶؛ به نقل از: صداقت ثمرحسینی، ۱۳۸۸: ۲۴۳). داعش این منطق را از حاشیه متون فقهی به مرکز پروژه سیاسی خود تبدیل کرد.

در واقع، سلفیگری اجرای بی‌کم‌وکاست و بی‌واسطه منطق درونی متون مقدس است. سلفیون با رد هرگونه تأویل، تفسیر تاریخی، یا سازگاری با مقتضیات زمانه، به ظاهر نص پایبند می‌مانند. هنگامی که آن‌ها مجازات قطع دست دیگری را اجرا می‌کنند (مائده:۳۸)، یا با غیرمسلمانان و مسلمانان «منحرف» به خشونت

^۵البته در وادی دیگر نیز باید خاطر نشان ساخت که: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْقَضُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» (نساء:۳۴). این آیه تنها یک قانون اجتماعی نیست؛ یک حکم هستی‌شناختی است. «تفضیل» (برتری‌دادن) در اینجا، پیشا-اجتماعی و مبتنی بر اراده‌ی الهی است. زن، در سطح وجودی، «دیگری» مرد تعریف می‌شود، موجودی که قوام (نگهدارنده و سرپرست) خود را در بیرون از خویشتن دارد. این، نفی خودمختاری وجودی زن در بنیادی‌ترین سطح است.

می‌پردازند (توبه: ۵، ۲۹)، در واقع وفادارترین مفسران به قرآن و سنت هستند. سلفیون با تأکید بر آیات جهادی مانند (توبه: ۵) "پس چون ماههای حرام سپری شد، مشرکان را هر کجا یافتید بکشید" - تنها به منطق درونی متن وفادار میمانند. از این نظر، خشونت سلفیگری، خشونت خود متن است که از لایه‌های تفسیری سنتی گذر کرده و عریان شده است. قرآن، با روایت «عهد الست»^۱ (اعراف: ۱۷۲)، در خوانش داعش نه یک استعاره، که یک دستور مستقیم از «دیگری بزرگ» برای بازگشت به آن وضعیت پیشا-نمادین وحدت مطلق بود. «خلافت» برای آنها بازسازی آن «واقع» گمشده بود، وضعیتی که در آن هیچ تفاوتی وجود ندارد. اما از آنجایی که این «واقع» در اساس غیرقابل دسترس است، پروژه آنها محکوم به شکست بود و تنها می‌توانست به شکل خشونت تصفیه‌گرایانه علیه هر نماد تفاوت ظاهر شود. سوره ی انفال / ۳۹ در دستان داعش، به جواز اعلان جنگ علیه خود مفهوم «تعدد» (فتنه) بدل شد. کورد ایزدی، به عنوان تجسم محض این «تعدد» و تفاوت رادیکال، باید نابود می‌شد. هنگامی که قرآن می‌گوید: و با آنان بجنگید تا فتنه‌ای نباشد و دین یکسره از آن خدا شود، خشونت نه استثنا که قاعده میشود.

ایزدی‌ها برای داعش نزدیک‌ترین تصویر به «واقع» غیرقابل نمادین‌سازی بودند: واقعیتی که در نظم نمادین خلافت خیالی جایی نداشت. خشونت سیستماتیک علیه آنان عملکردی روانی-سیاسی داشت: از طریق نقض بدنشان، مرز بین

^۱ این مفهوم در دستگاه عقل سیاسی کوردی نیز یافت میشود؛ البته خوانش و رویکردی که در اینجا به کار گرفتیم با آن متفاوت است. خوانش کوردی این مفهوم رو هیرش قادری به کار برده است (قادری، ۱۴۰۱: ۲۲).

«خودی» (عرب سنی خلافت گرا) و «غیرخودی» (هرآنچه دیگری است) به طور فیزیکی و نمادین حک می‌شود. این خشونت در جست‌وجوی نوعی «لذت اعلی»^۷ مرگ‌بار بود: لذت ناشی از نابودی کامل «دیگری» و اثبات قدرت مطلق بر زندگی و مرگ او. بازار برده‌فروشی، صحنه نمایش این سلطه و لذت اعلی بیمارگون بود. بدن زن ایزدی به یک «ابژه» تبدیل شده بود — نه یک انسان، بلکه شیئی برای ارضای تمایلات قدرت‌طلبانه و پر کردن خلأ معنایی جنگجوی داعش. اما اکنون این عمل فرا از این کنش خود را به نمایش می‌گذارد؛ در عصر دیجیتال، موضوع جنایات عقل سیاسی داعشی — که در اینجا صرفاً محدود به یک گروه خاص نبوده و دولت‌های استعمارگر و جعلی مدرن را نیز در بر می‌گیرد — دیگر تنها به عمل فیزیکی محدود نمی‌شود، بلکه در قالب‌های پیچیده‌تر، ساختاری‌تری تجلی می‌یابد: این تحول، نه یک استعاره، که گذار از بیوپلیتیک به نووپلیتیک^۸ است. اگر فوکو «زیست‌سیاست» را مدیریت زندگی زیستی جمعیت‌ها از سوی دولت مدرن می‌دانست، قدرت در عصر حاضر به مدیریت «نوسفر»^۹ یا سپهر اندیشه روی آورده است. «عقل سیاسی داعشی» — چه در هیئت دولت-ملت‌های پسااستعماری و چه در قالب امپراتوری‌های اطلاعاتی — دیگر صرفاً بدن‌ها را مستقیماً مثله نمی‌کند؛ بلکه معنازدایی هستی‌شناختی از سوژه را در دستور کار قرار می‌دهد. این پروژه، با بهره‌گیری از فناوری‌های اپیستمیک، هستی اجتماعی را به یک مجموعه داده قابل پردازش تقلیل می‌دهد. جنایت، در این پارادایم، شکلی کانتیگونه از شر رادیکال به خود می‌گیرد: دیگر نه نقض قاعده، بلکه بازتعریف

⁷ Jouissance

⁸ From Biopolitics to Noopolitics

⁹ Noosphere

قاعده‌مندی خود واقعیت است. پلتفرم‌های دیجیتال، با الگوریتم‌های پیش‌بین و معماری‌های انتخاب اجباری، امکان‌های کنش و اندیشیدن را از پیش تعیین می‌کنند. کاربر، در حالی که گمان می‌کند آزادانه انتخاب می‌کند، در واقع در حال اجرای اسکریپت‌های از پیش نوشته‌شده‌ای است که فعل اخلاقی خودبنیاد را در نطفه خفه می‌کند. این، خشونت‌ی متافیزیکی است: خشونت‌ی که نه صرفاً بر بدن، که بر امکان امکان‌یافتن خود امر اخلاقی اعمال می‌شود. در این چارچوب، «دولت جعلی» مدرن، دولتی است که مشروعیت خود را نه از قرارداد اجتماعی، بلکه از قدرت سایبرنتیک تنظیم ادراک و ذهن مسلط می‌گیرد. این دولت، با ایجاد توهم مشارکت از طریق دموکراسی‌های دیجیتال و نظرسنجی‌های آنلاین، در عمق، حکمرانی الگوریتمی را پیش می‌برد. هدف، نه تنها حذف فیزیکی، بلکه تولید سوژه‌های خود-تنظیم‌گری است که اختلاف خود با هژمونی را نه تنها بیان نمی‌کنند، که اساساً قادر به اندیشیدن آن اختلاف نیستند. لذا، جنایت عصر دیجیتال، جنایت علیه زمانمندی خود امر سیاسی است. این منطق، ادامه همان الهیات سیاسی داعشی است که در آن، «امر قدسی» (وحی) به «قانون زمینی» (شریعت) تبدیل می‌شود. امروز، «داده» نقش امر قدسی را بازی می‌کند: منبعی فرابشری، عینی و غیرقابل اعتراض که از آن، «قانون الگوریتمی» استخراج می‌شود. مقاومت در برابر این نظام، دیگر مبارزه با یک ایدئولوژی خاص نیست، بلکه مبارزه برای بازپس‌گیری امکان تفکر متفاوت است—نبردی که در میانه فلسفه، فناوری و سیاست جریان دارد.

تحول اسلام سیاسی در ترکیه تحت حاکمیت حزب عدالت و توسعه (AKP) و شخص رجب طیب اردوغان، نمونه‌ای بارز از «بازآرایی منطق کهن در قالب دولت-ملت مدرن» است. این پروژه، آمیزه‌ای پارادوکسیکال از اسلام سنی حنفی

عثمانی‌گرا و ناسیونالیسم ترکی متعصب است. در این ترکیب، اسلام نه به عنوان گفتمانی جهان‌شمول، که به ابزاری برای تحکیم هویت ملی تُرک و مشروعیت‌بخشی به پروژه‌های امپراتوری نوین آنکارا تبدیل شده است. در سال ۲۰۲۰ دولت ترکیه نیز زمانی که ارتش ترکیه به کوردهای مسلمان در روزه‌های کوردستان در آن سوی مرزهای خود حمله کرد فرمان خواندن آیه اشداء علی الکفار رحماء بینهم را در ۹۰۰۰۰ مسجد ترکیه صادر کرد (سلیمانی: ۱۴۰۰: ۱۱۰). افزون بر آن، آیه آل عمران/ ۱۱۰ در دستگاه ایدئولوژیک ترکیه به «ملت ترک» به عنوان بهترین امت تفسیر می‌شود و برتری‌جویی قومی/نژادی را در پوشش دینی توجیه می‌کند. در الهیات سیاسی این پروژه، «امت» دقیقاً معادل «ملت ترک» تعریف می‌شود. از منظر روانکاوانه لکانی، این یک توهم خیالی^{۱۰} است: ساخت هویتی یکپارچه و بی‌نقص که با طرد و نفی «دیگری» (کورد) به دست می‌آید. کوردی که مسلمان است اما تُرک نیست، یک نقص هستی‌شناختی، یک حفره در پیکره خیالی امت-ملت محسوب می‌شود. وجود او، خدشه‌ای بر وحدت مقدس «دولت-ملت-امت» ترکیبی است که اردوغان بنا نهاده است. سوره آل عمران/ ۱۰۳، روم/ ۳۱، انبیاء/ ۹۲، در گفتمان مسلط ترکیه، به دعوتی برای همگونی‌سازی اجباری تحت لوای اسلام-ترکی (امتی یکپارچه) تفسیر می‌شود و هرگونه تفاوت (کوردی) به عنوان «تفرقه» محکوم می‌گردد. از این رو، پروژه «کوردزبایی» نه یک استراتژی صرفاً امنیتی، بلکه یک ضرورت الهیاتی-سیاسی برای حفظ تمامیت خیالی سوژه جمعی ترک است. هویت کوردی باید مطابق

¹⁰ Imaginary

الگوی ترک-اسلامی بازسازی شود تا آن توهم وحدت دست‌نیافتنی حفظ گردد؛ مقاومت در برابر این انضباط، تخطی از فرمان قدسی تعبیر می‌شود.

ترکیه در عملیات‌های نظامی خود در عفرین، قامیشلو و... به‌صراحت از گفتمان جهادی استفاده کرده است. اردوغان و مقاماتش مکرراً این عملیات‌ها را «جهادی برای حفاظت از مرزهای امت» و مقابله با «تروریست‌های کافر» خوانده‌اند. بقره: ۱۹۰ و توبه/۳۹ آیه‌هایی هستند که در روایت دولتی ترکیه به مجوزی برای تهاجم پیشدستانه و گسترده به بهانه «دفاع پیشگیرانه از امت» بدل می‌شود. از منظر لکانی، این «جهاد» نوین در جست‌وجوی نوعی «لذت اعلی»^{۱۱} امپریالیستی است: لذت ناشی از اعمال حاکمیت بر زمین و بدن دیگری (کورد)، و ادغام آن در قلمرو خیالی خود. منابع اقتصادی مناطق کوردستان (نفت، آب، زمین‌های حاصلخیز) نیز – همچون غنائم جنگی صدر اسلام – انگیزه‌ای مادی برای این «جهاد» فراهم می‌کنند. منطق خمس و غنیمت (انفال: ۴۱)، اکنون در توجیه تصرف منابع سرزمین‌های اشغالی بازخوانی می‌شود. هر عملیات، ادعای بازپس‌گیری «اراضی امت» و توزیع مجدد منابع آن تحت نظارت «مرکز خلافت نوین» (آنکارا) است.

همانطور که پیشتر اشاره کردیم، جمهوری اسلامی ایران، نماد پیچیده‌ترین و نهادی‌شده‌ترین صورت «زیست‌سیاست انضباطی» در قالب دولت-ملت مدرن است. امت شیعی به مثابه «سوژه تقسیم‌شده» و طرد دیگری هایش: الهیات سیاسی حاکم بر ایران بر محور «امت شیعی» و «ولایت فقیه» به عنوان تجسم اراده الهی می‌چرخد. در این دستگاه تفسیری، «اولی الامر» به‌طور انحصاری به

¹¹ Jouissance

فقهای حاکم ارجاع داده می‌شود و اطاعت از آنها شرط عضویت در امت محسوب می‌گردد. اما این امت، یک سوژه تقسیم‌شده است: از یک سو خود را «امت مستضعف» و «مظلوم» تاریخ می‌داند و از سوی دیگر در درون، کورد سنی را به حاشیه می‌راند. کورد سنی، که هم‌زمان هم تعلقات ملی مستقل دارد و هم در دایره امت شیعی قرار نمی‌گیرد، به «ابژه‌ی a» ای منفی تبدیل می‌شود: نقطه‌ای از مقاومت و تفاوت که نظم نمادین حاکم قادر به جذب کامل آن نیست و بنابراین باید کنترل، تحقیر یا حذف شود. تجلی عینی و خشونت‌بار این منطق را می‌توان در استفاده از گفتمان جهاد مشاهده کرد: آیت الله خمینی در سال ۱۹۷۹ و تنها چند ماه پس از بازگشتش به ایران از طریق فتوای جهاد ضد کوردهای مسلمان عدم تساهل و خشونت را در برابر غیر فارسیها به نمایش گذاشت. او به همان آیه‌هایی استناد کرد که پیامبر اسلام در سال ۶۳۱ میلادی برای تشویق یارانش برای حمله به مشرکان مکه مورد استفاده قرار داد: "اشدء علی الکفار رحماء بینهم" بر کافران سختگیر و شدید اما نسبت به یکدیگر مهربانند (سلیمانی: ۱۴۰۰: ۱۱۰). لذا حکومت ایران، با بهره‌گیری از تکنیک‌های حاکمیت (تکنولوژی‌های مرزبندی)، همواره در حال مرزبندی میان بدن‌های مطیع و بدن‌های نامطیع است.

مناطق روزگلات کوردستان، با وجود دارا بودن منابع غنی (آب، معادن، مرزهای استراتژیک)، از توسعه عمده بازمانده‌اند. این سیاست محرومیت سیستماتیک را می‌توان به مثابه شکلی از «اقتصاد سیاسی تنبیه» تحلیل کرد. همان‌گونه که در منطق قریش، اطاعت از مرکز (مکه/قریش) شرط بهره‌مندی از شبکه تجاری بود، در ایران امروز نیز اطاعت بی‌چون و چرا از مرکز (تهران/ولایت فقیه/عقل سیاسی فارسی-شیعی) شرط تزیق منابع به پیرامون است. اما این «تقدیر» الهی در توزیع منابع (مؤمنون / ۱۸، ق/ ۹-۱۱، نحل/ ۱۱-۱۰)، در عمل به «سیاست» حکومتی

برای تنبیه یا تشویق مناطق بر اساس میزان وفاداریشان بدل می‌شود (بر اساس تفسیرهایی که عقل مسلط از آن ارائه می‌دهد). مقاومت کوردها — چه در قالب احزاب سیاسی، چه فعالیت‌های مدنی — با خشونت تمام‌عیار امنیتی-تبلیغاتی پاسخ داده می‌شود. اعدام فعالان کورد، یکی از عریان‌ترین نمایش‌های قدرت بدن‌محور است که هدفش نه فقط حذف فرد، که ایجاد ترس در کل بدن اجتماعی کورد و تاکید بر انقیاد آن در برابر «فرمان قدسی» ولایت است. این نمایش اعدام، تجسم «امر اعلا» بیرحم حکومت است که می‌گوید: «حتی فکر مقاومت نیز جرم است».

جغرافیای سوریه، به ویژه در تقاطع پروژه دولت-ملت بعثی، گفتمان ناسیونالیسم عربی انحصاری، صحنه‌ای استثنا برای ردیابی نحوه تبدیل متون مقدس و مفاهیم فقهی به سازوکارهای عینی سرکوب، حذف و نفی هویتی فراهم می‌آورد. لازم به ذکر است که در ساختار به‌ظاهر سکولار، رگه‌های زنده و مؤثری از گفتمان وارده‌های الهیاتی اسلامی — به‌ویژه در زمینه‌های مشروعیت‌بخشی به اقتدار مطلق، تکفیر سیاسی مخالفان، و نفی وجودی «دیگری» — علیه جامعه کوردی فعالانه به‌کار گرفته شده و نقشی محوری در توجیه ایدئولوژیک پروژه‌های نسل‌کشی فرهنگی، تغییر بافت جمعیتی و سرکوب سیستماتیک ایفا کرده‌اند. این بستر، رهبران سوریه (این موضوع صرفاً محدود به سوریه نبوده و نیست) همواره نه به مثابه کنشگرانی صرفاً امنیتی، بلکه به عنوان «مجریان فقه‌الارض» یا «قضات میدانی» دستگاهی الهیاتی-سیاسی ظاهر می‌شوند که بقای خود را در گرو طرد ساختاری «دیگری» تعریف کرده است. این مفهوم، فراتر از احکام معاملات اراضی در فقه کلاسیک، به نظامی‌نمادین-اجرایی اشاره دارد که در آن، جغرافیا به متنی مقدس و قابل تأویل، و کنترل بر آن به عینیت‌بخشیدن به اراده حاکمیت

قدسی بدل می‌گردد. ظهور مجدد چهره‌هایی مانند احمد الشرع و حملات پراکنده، نشان‌دهنده همان سیاست‌های پیشین است. شکست فیزیکی و سرزمینی «خلافت» (اعم از ابعاد هویتی عربی و اسلامی آن) یک ضربهٔ روانی^{۱۲} بود که فقدان اولیه (فقدان ابژهٔ آرمانی خلافت) را دوباره و با شدتی بیشتر زنده کرد. این حملات تلاشی برای احیای صدای «امر اعلای بیرحم» هستند که فریاد می‌زند: «شکست، ما را از تکلیفمان مبری نمی‌کند! تکرار کن!». هر انفجار، فریادی است مبنی بر حضور و بازگشت به شکل خشونت غیرقابل پیش‌بینی به درون نظم دیگری کوردی. این یک تکرار تروماتیک^{۱۳} است: بازگشت مداوم به صحنهٔ شکست و اثبات وجود خویش بر دیگری. در این پارادایم، آیات قرآنی نه توصیه‌های اخلاقی، بلکه «دستورالعمل‌های هستی‌شناختی» برای تعیین حدود «حیات مجاز» و تحدید قلمرو «امت» هستند. آیاتی مانند الملک/۱۵ در گفتمان هژمونیک، حکمی «مشروط» تفسیر می‌شود: زمین تنها برای کسانی «ذلول» (رام) است که در مدار اطاعت از نظم مسلط گام بردارند. مقاومت در برابر این نظم، خروج از دایره «ذلولیت» و تبدیل سرزمین به عرصه‌ای «عصی» (سرکش) علیه متجاوز است. از این منظر، کوردستان در روایت رسمی، نه خانه تاریخی مردمی، که عرصه‌ای «عصی» علیه وحدت مقدس امت عربی-سوری تصویر می‌شود که باید مجدداً [رام] گردد. برای فهم عمق این فرآیند، باید به مفاهیم کلیدی قرآنی دیگری روی آورد که دستگاه تفسیری حاکم از آن‌ها برای مشروعیت بخشی به سیاست‌های نفی استفاده می‌کند. مفهوم «فتنه» که در سوره انفال: ۳۹ آمده، در این بستر از یک اختلاف عقیدتی صرف، به هرگونه «تکثر هویتی مقاوم» در قلمرو امت تعمیم

¹² Trauma

¹³ Repetition Compulsion

می‌یابد. وجود هویت کوردی متمایز در درون جغرافیای خیالی دولت-ملت سوری، خود به مثابه «فتنه» ای هستی‌شناختی فهمیده می‌شود که ثبات و خلوص نمادین پروژه حاکم را تهدید می‌کند. بنابراین، جنگ علیه کوردها—چه به شکل نظامی و چه به شیوه فرهنگی-اداری—تلاشی برای زدودن این «فتنه» و برقراری «دین کل لله» است؛ دینی که در اینجا آمیخته با ناسیونالیسم عربی/ایرانی است. اینجاست که فقه و فتوا وارد میدان می‌شوند. فتوا، به عنوان حکم شرعی صادرشده از نهادهای دینی همسو با دولت، نقش «تکمیل‌کننده حلقه مشروعیت» را بازی می‌کند. اگر دولت، «قضای» دنیوی خود را اعمال می‌کند، نهادهای فقهی با صدور فتاوی که مقاومت در برابر دولت را «حرام» یا «بغی» می‌خوانند، پوشش «قدسی» بر این قضا می‌کشند. این پیوند نهادین بین دستگاه امنیتی و دستگاه فقهی، همان «رژیم انضباطی-اعتقادی» است که بدن اجتماعی را هم در بعد فیزیکی و هم در بعد اعتقادی مهار می‌کند.

در کنار موارد فوق، لازم است که اشاره ای کوتاه نیز به عراق داشته باشیم؛ حکومت مرکزی عراق — با تمام بی‌ثباتی‌ها و وابستگی‌اش به احزاب مذهبی شیعه و مداخلات خارجی — نمونه‌ای از دولتی است که مشروعیت شکننده خود را از گفتمان «وحدت اسلامی» می‌گیرد، اما در عمل، کوردها را به عنوان عاملی تهدیدکننده برای این وحدت تصور می‌کند. باشور کوردستان به عنوان «دولت در دولت» و شکاف در پیکره نمادین باید فهم کرد (با تمام نقد هایی که می‌توان به آن وارد کرد). خودمختاری نسبی باشور کوردستان، از نظر بسیاری از نخبگان حاکم در بغداد، ناقض اصل حاکمیت متمرکز و وحدت سرزمینی «امت عراقی» است. این نگاه، ریشه در الهیات سیاسی ای دارد که حکومت مرکزی را تجلی اراده جمعی امت (عمدتاً عرب شیعی) می‌داند. کوردها، با تلاش برای کنترل منابع نفتی خود و داشتن

نیروی امنیتی مستقل (پیشمرگه)، خطری برای انحصار مرکز بر «بیت‌المال» مدرن (درآمدهای نفتی) و انحصارش بر «جهاد» (نهاد نیروی مسلح) محسوب می‌شوند. منطق‌فیه و انفال که در صدر اسلام برای توزیع منابع تحت نظر مرکز (پیامبر) وضع شد (حشر: ۷)، امروز از سوی بغداد برای استدلال بر حق حاکمیت مطلق مرکز بر منابع ملی (از جمله نفت کوردستان) علیه اقلیم به کار می‌رود. عملیات اشغال کرکوک در ۲۰۱۷ توسط نیروهای الحشد الشعبی و ارتش عراق را می‌توان در این چارچوب تحلیل کرد. این عملیات، با پوشش «احیای حاکمیت قانون»، در واقع نمایشی از قدرت مرکز برای بازپس‌گیری کنترل بر منابع نمادین (کرکوک به عنوان نماد هویت و تاریخ) و منابع مادی (نفت) بود. از منظر لکانی، این یک اقدام برای «اشباع تمایل هژمونیک» مرکز بود: تمایل به یکپارچگی کامل قلمرو و حذف هرگونه خودمختاری که «کمبود» قدرت مرکزی را آشکار می‌سازد. کوردها، در روایت تبلیغاتی بغداد، بار دیگر به عنوان گروهی خودخواه تصویر شدند که منافع ملی را بر—برادری و مصلحت عامه امت عراق (انفال: ۴۶) — ترجیح می‌دهند. این اتهام، خود شکلی از خشونت نمادین است که مطالبات مشروع یک ملت را به «تفرقه‌افکنی» تقلیل می‌دهد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش کوشید تا با واسازی قداست و سرمایه، منطق درونی پروژه‌ای را برملا سازد که در آن «اسلام سیاسی» نه به‌عنوان انحراف یا واکنشی مدرن، بلکه چونان حقیقتی استعلایی‌یافته در زمین مناسبات تولید و سلطه صورتبندی می‌شود. آنچه در این خوانش رادیکال آشکار گردید، نه صرفاً پیوند دین و دولت، بلکه اینهمانی عمیق‌تری بود: اینهمانی «اقتصاد نجات» و «نجات اقتصاد». در این معادله، وحی

به مثابه نخستین «عطیه‌ی متعهدساز»، نه در افلاک معنا، که در مدار مبادله‌ی نمادین قدرت و ثروت، هستی «امت» را چونان کلّیتی منضبط و بدهکار بنیان می‌نهد. از این منظر، تاریخ اسلام سیاسی، تاریخی «ترجمه‌های پی‌درپی» است: ترجمه‌ی امر غایب قدسی به حضور زمینی نهاد، ترجمه‌ی سرمایه‌ی نمادین «نجات» به سرمایه‌ی مادی «غنیمت»، و ترجمه‌ی بدن مؤمن به پیکره‌ای آناتومیک-سیاسی که در نظم فضایی مسجد و ریتم زمانی نماز، مهندسی سوژگی مطیع را بازتولید می‌کند. آناتومی سیاست نماز، زیست‌سیاست روزه، و اقتصادسیاست زکات، همگی فناوری‌های یک دستگاه کلان هستند برای تولید «سوژه‌ی مالیخولیایی مثبت»: سوژه‌ای که فقدان لذت دنیوی را با انباشت وعده‌ی اخروی جبران می‌کند و این گونه، در چرخه‌ی بی‌پایان تولید دین و وفاداری، استحکام کلیت را تضمین می‌نماید. گذار به عصر دولت‌ملت، نه گسست از این منطق، بلکه طغیان نهایی آن بود. جایی که امر قدسی، پس از قرن‌ها تجسّد در نهادهای پراکنده، سرانجام در هیئت یک «کلان‌موقوفه» به نام کشور، تمامیت قلمرو، جمعیت و منابع را در سیطره‌ی یک «حاکمیت استعلایی‌یافته» درآورد. منطق قریش، که زمانی با انحصار شبکه‌های تجاری و زیارتی، «امنیت و رزق» را مشروط به اطاعت از مرکز می‌کرد، امروز در انحصار منابع ژئوپلیتیک و «رانت نجات» (نفت، گاز، آب) بازاریابی شده است؛ با این تفاوت که این بار، «بیت‌المال» مدرن، نه صرفاً بر پایه‌ی غنیمت، که بر مدار رانت و اقتصاد سیاسی تنبیه، مرزهای «ایمان» و «کفر» را بازتعریف می‌کند.

در این میان، پدیدار کورد به مثابه سوژه‌ی عمل می‌کند که قابل جذب و رمزگذاری کامل نیست. از «جن‌زدگی» در روایت‌های کهن تا «کافرداخلی» در گفتمان‌های مدرن، هستی کورد همواره آن «تفاوت» محضی بوده است که وحدت خیالی

«کلیت» را به چالش می‌کشد. از این رو، خشونت علیه او چه در قالب نسل‌کشی فرهنگی، چه محرومیت سیستماتیک، چه تغییر بافت جمعیتی _ نه یک استراتژی صرفاً امنیتی، بلکه یک «ضرورت هستی‌شناختی» برای بازتولید تمامیت خیالی سوژه‌ی جمعی مسلط است. این خشونت، در اوج خود در پدیده‌ی داعش، به «اقتصاد هدیه‌ی مرگ» بدل گشت: جایی که بدن ایزدی به واحد مبادله در بازاری خونین تبدیل شد و «خلافت دیجیتال»، با مدیریت نمادین وحشت، نشان داد که منطق انقیاد اسلامی حتی در صورت غیاب قلمروی پایدار، می‌تواند در قالب تاناتوپلیتیک تداوم یابد.

در امتداد این منطق، تحت سیطره‌ی سرمایه‌ی دیجیتال، صحنه‌ی نهایی این دگردیسی آشکار می‌شود: جهاد، دعوت و امر به معروف، صرفاً نه در میدان جنگ یا مسجد، که در الگوریتم‌های پلتفرم‌ها، جنگ روایت‌ها و تولید محتوای ایدئولوژیک بازتولید می‌شوند. «خلافت دیجیتال» داعش، نمونه‌ای افراطی از این وضعیت بود: دولتی بدون قلمروی پایدار، اما با توانی ویرانگر در تولید و توزیع سرمایه‌ی نمادین مرگ از طریق شبکه‌های جهانی. این پدیده، اوج منطق ناب سلطه‌ی بی‌پرده اسلامی در وضعیتی کاملاً عریان است: دولتی که نه به‌مثابه نهاد تثبیت‌شده، بلکه به‌مثابه دستگاه بی‌وقفه‌ی تولید مرگ و نمایش آن عمل می‌کند. در این الگو، خشونت برنامه‌ریزی‌شده و ثبت‌شده، دیگر صرفاً ابزار جنگی، بلکه منطق ذاتی حکمرانی است: شیوه‌ای برای ایجاد حاکمیتی که مشروعیت خود را نه از اداره‌ی زندگی، که از اداره‌ی مرگ و توزیع ویرانگرانه‌ی تصاویر آن در شبکه‌های جهانی کسب می‌کند. این تجسم کامل یک «اقتصاد سیاسی مرگ» است که در آن، اعدام و تخریب به تولید انبوه رسیده، «شهادت» به کالای نمادین محوری مبدل گشته، و «ترور» به فناوری بنیادین برای خودمشروعیت‌بخشی تبدیل شده

است. در چنین افقی، آنچه در صورت‌های گوناگون الهیات سیاسی نو، اصلاح‌گری دینی یا سکولاریزاسیون بومی شده پدیدار می‌شود، کمتر دلالت بر گسست دارد و بیشتر بیانگر جابه‌جایی در رژیم‌های تصمیم، تفسیر و اعمال قدرت است؛ جابه‌جایی‌هایی که در آن، تصمیم سیاسی همچنان در افق قدسیت اتخاذ می‌شود، زیست جمعی در منطق استثناء سامان می‌یابد و معنا، نه صرفاً حذف، بلکه به‌طور مداوم بازروایت و بازتصرف می‌گردد. از این منظر، «اسلام سیاسی» نه صرفاً یک ایدئولوژی تاریخی و نه انحرافی قابل‌طرده، بلکه صورت‌بندی هژمونیک است که در آن، تخیل اجتماعی، حاکمیت را هم‌زمان به‌مثابه وعده‌ی معنا و ابزار انضباط بدن‌ها بازتولید می‌کند.

یادداشت: در پایان، لازم است تصریح شود که بررسی نسبت اسلام با جامعه کوردستان و نیز تحلیل رابطه تاریخی و معاصر جنبش‌های کوردی با گفتمان‌ها، نهادها و نیروهای اسلامی-اعم از جریان‌های دینی سنتی، اصلاح‌طلب، سلفی و نیز جنبش‌های اسلامی کوردی-مستلزم پژوهشی مستقل، روشمند و چندلایه است. آنچه در این مقاله مورد واکاوی قرار گرفت، معطوف به تحلیل منطق درونی الهیات سیاسی و اقتصاد قدرت در صورت‌بندی تاریخی اسلام سیاسی بود و نه مطالعه تجربی یا جامعه‌شناختی تحولات اسلام در بستر خاص کوردستان. بی‌تردید، فهم دقیق پویایی‌های اسلام در کوردستان-شامل اشکال دینداری مردمی، ساختارهای نهادی دینی، نحوه‌ی برساخت هویت در جنبش‌های ملی‌گرایانه و همچنین صورت‌بندی‌های خاص جنبش‌های اسلامی کوردی در نسبت با مسئله دولت، ملت و حاکمیت-نیازمند چارچوب نظری متمایز، داده‌های میدانی منسجم

و صورت‌بندی تحلیلی اختصاصی است که از حیث دامنه و روش، بیرون از حدود و تمرکز این نوشتار قرار می‌گیرد و مستلزم کار پژوهشی جداگانه و مبسوطی است.

سپاسگزاری: با سپاس از همکاری صمیمانه دوستان گرامی در مجله کومار. فرایند آماده‌سازی این مقاله، با توجه به حجم قابل‌توجه محتوا و ضرورت انتشار آن در دو بخش مستقل، با دشواری‌هایی در مراحل پایانی و هماهنگی‌های نهایی همراه بود. در این میان، آنچه این مسیر را هموار ساخت، صبوری و همراهی بی‌دریغ دکتر جمیل رحمانی بود. حوصله‌ای که ایشان در مواجهه با پیچیدگی‌های پیش‌آمده به خرج دادند و متانتی که در طول این فرایند از خود نشان دادند، فراتر از هرگونه همکاری فنی و ویرایشی بود و همانند پشتوانه‌ای مطمئن، امکان به سرانجام رسیدن این اثر را فراهم آورد. بدین‌وسیله از ایشان و یکایک همکاران مجله کومار که در این مسیر یاری‌رسان بودند، صمیمانه قدردانی می‌نمایم.

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۱). ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای. دارالکتب العلمیه.
- ابن‌اثیر، عزالدین. (۱۳۸۲). تاریخ کامل (الکامل فی التاریخ) (ج. ۵). (محمدحسین روحانی، مترجم). تهران: اساطیر.

- ابن اثیر، عزالدین. (۱۳۷۰). تاریخ کامل (الکامل فی التاریخ) (ج. ۳). (محمدحسین روحانی، مترجم). تهران: اساطیر.
- اسپوزیتو، جان ال.، و وال، جان. (۱۳۹۲). جنبش‌های اسلامی معاصر، اسلام و دموکراسی (ش. احمدوند، مترجم). تهران: نشر نی.
- اسپوزیتو، جان ال. و دالیا مجاهد (۱۳۹۶). چه کسی از طرف اسلام سخن می‌گوید؟ یک میلیارد مسلمان واقعاً چگونه فکر می‌کنند؟ ترجمه سهیلا ناصری. تهران: هرمس. (چاپ دوم).
- ابوزید، نصرحامد. (۱۳۹۳). اصلاح اندیشه اسلامی (تحلیلی تاریخی انتقادی) (ی. میردامادی، مترجم). توانا: آموزش‌کده آنلاین برای جامعه مدنی ایران.
- الجابری، محمد عابد. (۱۳۸۴). عقل سیاسی در اسلام (ع. ر. سواری، مترجم). گام نو.
- الجابری، محمد عابد و حنفی، حسن. (۱۳۹۲). گفتگوی شرق و غرب جهان اسلام. (ب. امانی، مترجم). تهران: نگاه معاصر.
- العروی، عبدالله. (۱۳۸۱). اسلام و مدرنیته (ا. رضایی، مترجم). قصیده‌سرا.
- بایی، سعید. (۱۳۷۹). هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی (غ. جمشیدیها و م. عنبری، مترجمان). مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- ترنر، برایان. (۱۳۷۹). ماکس وبر و اسلام (س. وصالی، مترجم). نشر مرکز.

- جریر طبری، محمد. (۱۳۶۳). تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک. ج ۳. ترجمه ابوالقاسم پاینده. انتشارات اساطیر.
- جریر طبری، محمد. (۱۳۸۳). تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک. ج ۵. ترجمه ابوالقاسم پاینده. انتشارات اساطیر
- حاجی زاده، رامان. (۱۳۹۸). رامان و ذهن کوردی. مجله پولیتیا (شماره اختصاصی برای جلال حاجی زاده).
- جوارشکیان، زهرا (۱۳۹۵). تبیین فلسفی و عرفانی حدیث شریف «نحن الاسماء الحسنی...». (پایان نامه کارشناسی ارشد). به راهنمایی سید مرتضی حسینی شاهرودی و مشاوره سید علی حسینی شریف. دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری.
- حسنه، نوبه کر (۱۴۰۰). ره‌خنه له عه‌قلی سیاسی کوردی (خه‌یلدان و قلمروی خیل). چاپخانه کارۆ.
- دریدا، ژاک. (۱۳۹۹). نوشتار و تفاوت (ع. رشیدیان، مترجم). نشر نی.
- رضایی، حسین (۱۴۰۴). «تحلیل و نقد نظریه «کسب» در حدیث و کلام: مطالعه موردی دیدگاه ماتریدیه و اشاعره پیرامون «کسب» توسط علامه حلی (ره)». پژوهش‌های حدیثی-کلامی، دوره ۳، شماره ۱، صص ۱۷۸-۱۸۹.
- سلیمانی، کمال. (۱۴۰۰). تأثیر ناسیونالیسم و استعمار بر اسلام‌گرایی. ژورنال علمی ایران آکادمیا، ۸، ۸۸-۱۱۷.

- سلیمانی، کمال. (۱۴۰۲). اسلام و ناسیونالیسم متنازع در خاورمیانه ۱۹۲۶-۱۸۷۶ (م. رضایی، مترجم). انتشارات علمی پژوهشی ایران آکادِمیا.
- شعبانی، احمد. (۱۳۷۵). تحلیلی پیرامون زکات، زکات یا مالیات، کدامیک؟. فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، ۱(۳)، ۱۱۵-۱۵۰.
- شمس، سعید. (۱۴۰۳). اسلام سیاسی، کوردها و غرب (ئ. یارسان، مترجم). مجله تحلیلی اجتماعی-سیاسی تیشک، ۶۹، ۲۳۳-۲۴۵.
- صداقت‌محرسینی، کامیار. (۱۳۸۸). جهانی‌سازی و اندیشه سیاسی متفکران عرب (۱۴۰۹-۱۴۲۷ ه.ق / ۱۹۸۹-۲۰۰۷ م) [پایان‌نامه دکتری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی].
- عبدالرازق، علی. (۱۳۸۲). اسلام و مبانی حکومت (به کوشش و مقدمه محمد عماره، رحمانی و محمدی، مترجمان). سرایی.
- ضیمران، محمد. (۱۳۸۶). ژاک دریدا و متافیزیک حضور. انتشارات هرمس.
- عنایت، حمید. (۱۳۷۶). سیر در اندیشه سیاسی عرب. انتشارات امیرکبیر.
- فیرحی، داود. (۱۳۷۸). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام. نشر نی.
- فرای، ریچارد ن. (۱۳۶۳). عصر زرین فرهنگ ایران. ترجمه مسعود رجب‌نیا. تهران: سروش.

- قادری، هیرش. (۱۳۹۴). پیوند اسلام و عصبیت (ناسیونالیسم) عربی (عربیت و اسلام: از قریش تا ظهور داعش). فصلنامه فرهنگی، ادبی و اجتماعی زیربار، ۱۵۴-۱۷۸.
- قادری، هیرش. (۱۴۰۱). صورت معقول و شورشیان نامعقول (از هبوط خوددا به پردیس و صعود بشر به فردوس تا مرگ خدا و بازگشت خوددا). گرد پیدیا.
- قرضاوی، ی. (۱۳۸۱). آینده بیداری اسلام و مفهوم بنیادگرایی (م. تیموری قلعه‌نوی، مترجم).
- کوردی، ریناس. (۱۳۹۸). سیاست، حلقه واسطه تروریسم و مذهب. مجله تحلیلی جامعه‌شناسی-سیاسی تیشک، ۵۴، ۱۲۴-۱۳۹.
- گنابادی، سلطان محمد (سلطان‌علیشاه) (۱۳۸۴). ولایت‌نامه. تهران: انتشارات حقیقت.
- لوئیس، برنارد. (۱۳۷۸). زبان سیاسی اسلام (غ. ر. بهروزلک، مترجم). مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- لازاریف، م. س. و دیگران (۱۳۹۶). کردستان معاصر. ترجمه کامران امین‌آوه. آلمان: نشر روشنگری.
- متین، کامران. (۱۴۰۲). نقش روابط بین‌الملل در شکل‌گیری سیاست اسلامی؛ بررسی نظریه «حکومت اسلامی» آیت‌الله خمینی (ا. بیننده، مترجم). سایت نقد اقتصاد سیاسی.

<https://www.pecritique.com>

- مک. لین، ر. (۱۳۸۱). فرهنگ علوم سیاسی (ح. احمدی، مترجم). میزان.
- موحد، محمدعلی و صمد (۱۳۸۵). شرح فصوص الحکم. تهران: نشر کارنامه.
- محمدی، تورج. (۱۴۰۲). رخداد و جغرافیای سیاسی کوردستان: مسئله‌مندی کوردبودگی. مجله‌ موضوع، ۱، ۱۸۶-۲۱۴.
- محمدی، تورج. (۱۴۰۳). الهیات سیاسی ایرانی؛ اسلام سیاسی و زیست سوبژکتیویته کوردی در عصر پهلوی. سایت کومار، ۱-۹۳.
- ملکی، جاوید. (۱۴۰۰). آیا می‌توان به حاکمان سیاسی ایران اعتماد کرد؟. مجله تحلیلی جامعه‌شناسی-سیاسی تیشک، ۶۲، ۱۹۶-۲۴۱.
- موس، مارسل. (۱۳۹۹). رساله پیشکش (ل. اردبیلی، مترجم). انتشارات علمی و فرهنگی.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۹۸). الانسان الكامل (مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الكامل). با مقدمه هانری کرین، تصحیح ماریژان موله، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری. تهران: انتشارات طهوری (فایل پی دی اف).
- وهابی، مهرداد. (۱۴۰۴). هماهنگی ویرانگر، انفال و سرمایه‌داری سیاسی اسلامی؛ خوانشی نوین از ایران معاصر (ی. خان‌هایریک، مترجم). انتشارات علمی ایران آکادمیا.
- ولی، عباس و دیگران. (۱۳۹۸). گفتارهایی در خاستگاه ناسیونالیسم کرد. ترجمه مراد روحی. تهران: نشر چشمه.

- Janin, Hunt. (2007). Islamic Law: The Sharia from –
Muhammad's Time to the Present. McFarland &
Company.
- Keddie, Nikki R. (1983). An Islamic Response to –
Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid
Jamal ad-Din al-Afghani. Los Angeles: University of
California Press.
- Weber, M. (1965). The sociology of religion. Methuen. –

