

آگوست
۲۰۲۶

آپوریای سوژه کوردی:
از شکاف نظریه و عمل تا بازتولید فرودستی

تورج محمدی



ترنت پارک، *The Camera is God (street portrait series)*، ۲۰۱۳، چاپ
پیگمنت، گالری مایکل رید.

چکیده

مقاله^۱ حاضر به کالبدشکافی آپوریای سوژه کوردی در نسبت با شکاف نظریه و عمل می‌پردازد و استدلال می‌کند که این شکاف نه نقصی موقت، بلکه شرط امکان بقای وضعیت فرودستی و مانعی بنیادین بر سر راه کنش سیاسی رهایی‌بخش است. پرسش محوری آن است که چرا سوژه کوردی، با وجود سابقه‌ای مستمر از کنش‌های مقاومت‌آمیز، در ساحت نظریه و منطق فکری همچنان در چارچوب دال‌های برترگفتمان مسلط اسیر مانده و از تأسیس نظامی نمادین و مستقل ناتوان بوده است؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که سوژه کوردی در پیوندی از وابستگی معرفتی به دیگری بزرگ، فقدان تصمیم سیاسی قاطع و استمرار ساختارهای سنتی بازدارنده، گرفتار پارادوکسی ساختاری است. در این وضعیت، منطق عملی مقاومت با منطق فکری در تعارضی بنیادین قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، تخیل اجتماعی کوردی در شبکه‌ای از موانع سلبی، شامل عرفان‌گرایی فردی، فروکاست هویت به مطالبات صرفاً اقتصادی-حقوقی و فقدان الهیات سیاسی جمعی، گرفتار مانده است. این منظومه بازدارنده، همراه با غلبه ذهن احساسی-شاعری به مثابه فانتزی

^۱ این مقاله صورت تلخیص‌یافته پژوهشی گسترده‌تر است که به اقتضای محدودیت‌های فرمی و الزامات ساختاری قالب انتشار، از تفصیل برخی مباحث کاسته و در قالب حاضر بازآرایی شده است.

جبران‌کننده، امکان تصمیم رادیکال و تأسیس افق سیاسی خودبنیاد را از سوژه سلب کرده است. نقد احزاب کوردی نیز نشان می‌دهد که الگوهای ایدئولوژیک، از جمله فدرالیسم، کنفدرالیسم، کمونیسم و دیگر چارچوب‌های برآمده از تجربه‌های تاریخی و اجتماعی متفاوت، به بازتولید فرودستی فعال و استمرار وابستگی معرفتی انجامیده‌اند. انتقال مکانیکی این الگوها، بدون بازسازی بنیادهای نمادین، تاریخی و تخیل سیاسی جمعی، نه تنها افقی برای صورت‌بندی امر سیاسی نگشوده، بلکه به تداوم انسداد سیاسی و تعلیق امکان تصمیم بنیادین نیز انجامیده است. مقاله در نهایت، استقلال‌اندیشی و بازسازی تخیل اجتماعی دولت‌ساز کوردی را شرط امکان عبور از این آپوریا و تحقق دولت-تصمیم در برابر نوموس مسلط می‌داند؛ دولتی که نه بر سازش در چارچوب‌های ازپیش‌تعیین‌شده، بلکه بر تصمیمی پارتیزانی و گسست‌آفرین استوار است و با بازسازی امر نمادین و تولید دال اعظم استقلال، امکان تأسیس نظامی نوین در ساحت سیاسی کوردستان را فراهم می‌آورد.

واژگان کلیدی: آپوریای سوژه کوردی، منطق عملی، منطق فکری، دولت-تصمیم، احزاب کوردی، دال‌های برتر گفتمان مسلط، تخیل اجتماعی کوردی.

۱. مقدمه

سوبژکتیویته، به مثابه مقوله‌ای فلسفی-سیاسی، در دیالکتیک فرد و ساختار، خودآگاهی و ناخودآگاه جمعی، و کنش و دال‌های پیشینی مفصل‌بندی می‌شود (سجویک، ۱۳۹۴). مسئله سوژه، از دکارت تا فوکو و از کانت تا ریکور، ناظر بر نسبت آن با نظم سیاسی، نهاد اجتماعی و ایدئولوژیک است. سوژه کوردی، در حاشیه دولت-ملت، میان گفتمان استعماری و منطق عملی مقاومت، با آپوریای بازنمایی و خودفرمایی در برابر نفی ساختاری، انکار هویتی و حذف گفتمانی مواجه است. نوشتار حاضر نسبت دیالکتیکی نظریه و عمل را در زیست‌جهان کوردی واکاوی می‌کند؛ جایی که نظریه در خدمت دیگری بزرگ و عمل، چون زخمی تاریخی، از نظم نمادین مسلط می‌گریزد، بی‌آنکه نظامی نو بنیاد نهد. این شکاف، نه صرفاً بیانگر گسستی معرفتی، بلکه یکی از شرایط بنیادین فروپاشی اراده سیاسی جمعی و بازتولید وضعیت فرودستی دوگانه است؛ فرودستی‌ای که هم در نسبت با دیگری بیرونی و هم در ساحت ناخودآگاه خویشتن تداوم می‌یابد.

برای فهم این آپوریا باید از دوگانه‌های چپ/راست و سکولار/مذهبی فراتر رفت و به ساحت‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نفوذ کرد. مسئله کورد، در بنیاد، مسئله بودن سوژه‌ای در فقدان میانجی نهادی، یعنی دولت، است؛ نهادی که اراده جمعی را به تصمیم سیاسی و تصمیم را به

قانون و نهاد تبدیل می‌کند. ریکور دولت را سازمان‌یافتگی اجتماع تاریخی و شرط تداوم هستی اجتماعی در برابر تهدیدهای درونی و بیرونی می‌داند (ریکور، ۱۳۹۸: ۲۱۰-۲۰۹). کوردها در غیاب این میانجی، همواره بی‌واسطه با قدرت‌های مسلط مواجه بوده‌اند، اما فقدان اصلی، ارادهٔ مشترک برای تأسیس نظم سیاسی مستقل و تخیل اجتماعی دولت‌ساز است. از منظر ریکور، هر فرهنگ واجد هسته‌ای تخیلی تقلیل‌ناپذیر است (ریکور، ۱۳۹۶: ۹۷)؛ از این رو، عبور از آپوریا مستلزم واکاوی این هسته و موانع درونی آن است. این فقدان سازمان‌یافتگی، بنیادی‌ترین آسیب هستی‌شناختی سوژهٔ کوردی و منشأ بازتولید جامعهٔ بسته با کلیت‌نگری، مرکزیت‌باوری، وحدت‌گرایی تحمیلی و سلطهٔ گفتمانی است (رهبری، ۱۳۸۸: ۲۴۵). در چنین وضعیتی، به تعبیر ریکور، مرگ روایت‌گری، امکان مبادلهٔ تجربه را زایل کرده و جامعه را میان نوستالژی گذشته و انقیاد به گفتارهای قانون‌گذار و بوروکراتیک معلق می‌سازد (ریکور، ۱۳۹۶: ۸۵).

نظم نمادینی که سوژهٔ کوردی برای هویت‌یابی بدان پناه می‌برد، نه برآمده از بودگی او، بلکه محصول دیگری بزرگ است. ورود به نظم نمادین زبان، قانون و دال‌های برتر، اگرچه شرط هویت‌یابی است، به بیگانگی و اخته‌شدگی سوژه می‌انجامد. امر نمادین، با حذف امر واقع، واقعیت را از رهگذر نام‌گذاری زبانی برمی‌سازد (فینک، ۱۳۹۷: ۷۲). با این حال، سوژه در

ساحت عمل، همچون امرواقع، از این نظم می‌گریزد. کنش‌های مقاومت کوردی، از قیام‌های عشیره‌ای تا جنبش‌های شهری، تجلی این زخم تاریخی و "بازنمای تمایز دوست/دشمن در امر سیاسی‌اند" (اشمیت، ۱۳۹۵: ۵۴). اما این کنش‌ها، به سبب فقدان نظریه‌ای مستقل و دال برتر سازمان‌دهنده، غالباً به رمانتیسم سیاسی متکی بر شاعرانگی (اشمیت، ۱۳۹۸: ۲۰۳) و عرفان‌گرایی سلبی فروگاسته و به جای تأسیس دولت، فانتزی سیاسی و بازتولید وضع موجود را تقویت می‌کنند. مسئله بنیادین پژوهش، واکاوی معرفت‌شناختی و نمادین شکل‌گیری و بازتولید آپوریای سوژه سیاسی کورد در نسبت با تخیل اجتماعی، نظم نمادین و امکان تأسیس امر سیاسی است. پژوهش بر این فرض استوار است که تخیل اجتماعی واجد سرشتی پارادوکسیکال است: هم شرط امکان بر ساخت سوژه سیاسی، تأسیس نظم نمادین و گشودگی افق امر سیاسی است، و هم می‌تواند در قالب مفصل‌بندی‌های نوموس مسلط، رمانتیک و نوستالژیک، به منطق بازتولید فقدان، تعویق تصمیم و امتناع تأسیس بدل شود. پرسش‌های اصلی عبارت‌اند از: تخیل اجتماعی کوردی چگونه امکان بر ساخت سوژه سیاسی و گشودگی افق امر سیاسی را فراهم می‌کند و چه عواملی این ظرفیت تأسیسی را به وضعیتی آپوریتیک تبدیل می‌سازند؟ همچنین، چه سازوکارهای گفتمانی، نهادی، فرهنگی و نمادین، در نسبت با نظم نمادین، مانع تثبیت

دال مرکزی و شکل‌گیری مرجعیت نمادین مشترک میان نیروهای سیاسی و اجتماعی کورد می‌شوند؟

۲. سرگشتگی معرفتی و گفتمان‌های مسلط

۲-۱. نوموس‌های بازدارنده

تکوین آگاهی تاریخی جدید، جز از رهگذر نقد ایدئولوژی‌های سیاسی جدید امکان‌پذیر نخواهد بود (طباطبائی، ۱۳۸۶: ۵۳۱). از این رو، باید نسبت سوژه کوردی با من و نامن‌های تاریخی را مورد نقد و واکاوی قرار داد. سوژه کوردی در ساحت عمل، با امر واقع مواجه می‌شود: دشمن خویش را در هیئت دولت مرکزی بازمی‌شناسد، به نفی و نه‌گویی عملی دست می‌زند و زخم تاریخی را در تجربه زیسته خود حمل می‌کند. با این حال، این مواجهه عملی در ساحت نظریه به تولید آری‌گویی نمادین و تأسیس افقی ایجابی منتهی نمی‌شود؛ زیرا دال برتر کوردبودگی در مقام کوردستان‌اندیشی^۲ در گفتمان مسلط خود، غایب‌سازی شده است. هستی کوردی در نظام معرفت‌شناختی دیگری مسلط، به مثابه دیگری سلبی تعریف شده‌ای حضور دارد که بودگی خود را تنها در نسبت با نبود دیگری می‌یابد؛ به

^۲ کوردبودگی در اینجا به مثابه کوردستان‌اندیشی فهمیده می‌شود؛ نگاه کنید به: سوژکتیویته کورد: از قلمروزدایی به قلمروسازی. فصلنامه فرهنگی اجتماعی موضع (هه لوپست)، سال دوم، ش ۲، خرداد ۱۴۰۳، صص ۴۳-۸.

واقع، من حاصل نفی و تمایز از دیگری است؛ در واقع، هویت من از طریق مرزبندی با دیگری شکل می‌گیرد (ملک زاده، ۱۳۹۲: ۱۷۶). برای نمونه، هویت ایرانی/فارسی در دوگانه‌انگاری خیر/شر، نور/تاریکی، خود/دیگری، به طرد کورد به مثابه قطب منفی نیازمند است تا قطب مثبت خویش را تثبیت کند. اینجاست که سرگشتگی معرفتی سوژه کوردی، ساختار هستی‌شناختی بقای فرودستی می‌شود: سوژه برای بودن خود ناگزیر است در نظام معنایی دیگری زندگی کند، و این زندگی در دیگری خود به مثابه میل ناخودآگاه به تسلیم نمادین عمل می‌کند.

برای فهم سرگشتگی معرفتی سوژه کوردی، ابتدا باید نظام معرفت‌شناختی دیگری مسلط (ایرانی/فارسی) را واکاوی کرد؛^۳ نظامی مبتنی بر دوگانه‌انگاری متافیزیکی و فره ایزدی که در تاریخ، ایدئولوژی مشروعیت‌بخش سلطه قومی پارس و طرد دیگری ماد/کورد بوده است. در ایران باستان، فره ایزدی بنیان مشروعیت سیاسی شاهان به شمار می‌رفت؛ کاتوزیان آن را منشأ پادشاهی، نژاد و فرزاندی می‌داند (کاتوزیان، ۱۳۹۱: ۸۷) و ویسهوفر شاه را

^۳ اهمیت اولویت بندی ایران در این بحث، نه صرفاً به مثابه یک جغرافیای سیاسی، بلکه به منزله محل تلاقی و انباشت یک دستگاه تاریخی-معرفتی است که در پیوند با اسلام و در امتداد لایه‌های پیشااسلامی، در تکوین، مفصل‌بندی و بازتولید سوژه کوردی مداخله کرده است؛ دستگاهی که دامنه اثر آن از روژهایلات فراتر رفته و در سطح ناخودآگاه معرفتی، بر صورت‌بندی هویت، و افق کنش سیاسی و جنبش‌های کوردی در هر چهار بخش کوردستان اثرگذار بوده است.

حامل فره یا پرتو ایزدی معرفی می‌کند (ویس‌هوفر، ۱۳۷۸: ۵۰). این منطق در دوره اسلامی نیز در قالب سایه الهی و ولایت فقیه بازتولید شد؛ چنان‌که خواجه نظام‌الملک، پادشاه را برگزیده الهی (کاتوزیان، ۱۳۹۱: ۸۸-۸۹) و بیهقی او را نفس قاهر مستولی می‌خواند (بیهقی، ۱۳۹۰: ۱۵۵). پیامد معرفتی این منطق، تثبیت دوگانه‌های خیر/شر، نور/تاریکی و خود/دیگری است؛ دوگانه‌ای که در آن ایرانی فارسی-زرتشتی/شیعی قطب مثبت و دیگری غیرفارسی، به‌ویژه کورد، قطب منفی بازنمایی می‌شود. ثنویت اهورامزدا/اهریمن در دین زرتشتی نمود این الگوست (هینلز، ۱۳۹۸: ۶۷)، اما این تقابل صرفاً دینی نبود، بلکه سازوکار هژمونی قومی پارس محسوب می‌شد؛ چنان‌که تقابل زرتشت/پارس با ماد/میترا، بازتاب سلطه سیاسی پارس و افول حاکمیت ماد است (قادری، ۱۳۹۷: ۱۵۲).

در دوره اسلامی، این دوگانه انگاری با خوانش شیعی ایران (با تکیه بر مفاهیم عدل و امامت) بازتولید شد. به زعم حاجی زاده، تشیع ایرانی، نه یک مذهب صرفاً دینی، بلکه نظامی سیاسی-هستی‌شناختی است که خود فارسی-شیعی را به مثابه امر کلی و دیگری سنی/کورد را به مثابه انحراف و تهدید تعریف می‌کند (حاجی زاده، ۱۳۹۸: ۳۱۴-۳۱۳). این پیوند دین و دولت، که در نامه تنسر به عنوان دین و ملک هر دو به یک شکم زادند تجلی یافته، اساساً به این معناست که دولت ایرانی/فارسی بدون دیانت شیعی و عدالت خسروانی، مشروعیت خود را از دست می‌دهد.

دهد(مینوی، ۱۳۵۴: ۵۳). جابری نیز نشان می دهد که عدل در نظام ارزشی خسروانی، ارزشی است که به خاطر خود نظام خواسته می شود تا از نظام حفاظت کند. هدف عدل، پرداختن به حقوق ستمدیدگان و محرومین نیست، بلکه نگهبانی از ملك و دور ماندن آن از هر آفت است(جابری، ۱۳۹۶: ۲۴۶-۲۴۵).

این الگوی دیگری سازی به نظام ایرانی/فارسی محدود نیست، بلکه در نظام های مسلط ترکی و عربی/اسلامی نیز با کارکردی مشابه و محتوایی متفاوت بازتولید می شود. در گفتمان ترکی، کوردها با برچسب ترک های کوهستانی(داکستادر و موکریان، ۱۴۰۰: ۲۳۸) از هویت مستقل تهی و به مثابه عنصری سنتی در برابر ترک مدرن که نیازمند متمدن سازی(بزارسلان، ۱۳۹۸: ۵۵) هستند، طرد می شوند. در گفتمان عربی/اسلامی نیز، همسان با دو گفتمان پیشین، هویت کوردی به سطحی قبيله ای فروکاسته می شود؛ زیرا پیش انگاشت معرفتی این گفتمان، به گفته جابری، بر این اصل استوار است که «اسلام روح عرب و عرب ماده اسلام» است (جابری و حنفی، ۱۳۹۲: ۶۴) و بدین سان، هویت غیرعربی فاقد مشروعیت سیاسی خودبنیاد تلقی می گردد. بدین ترتیب، جهان شمولی ادعایی ارزش های اسلامی، در عمل به جهان شمول سازی ارزش های عربی و نفی قومیت های غیربومی می انجامد(لازاریف، ۱۳۹۶: ۲۳۴). این نظام نیز با الهیات سیاسی، کورد را در مقام کافر، ملحد یا خارجی بازنمایی کرده و

با تقلیل امر سیاسی کوردی به امر الهیاتی، امکان تأسیس نظم نمادین مستقل را مسدود می‌کند. از این رو، اگر اسلام در جامعه عرب و تشیع و زبان فارسی در جامعه ایرانی به انسجام انجامیده‌اند، در جامعه کوردی به تفرقه و تضعیف همبستگی سیاسی منجر شده‌اند (قرداخی، ۲۰۰۴: ۱۴۲-۱۳۷؛ ر.ک: محمدی، ۱۴۰۴). حتی در برخی جنبش‌های سیاسی کوردستان نیز اسلام سنی به مثابه دال برتر مشروعیت بخش، دال کوردی را به حاشیه رانده است.

درونی‌شدن این نظم نمادین، در ساحت منطق فکری و صورت‌بندی نظری نیروهای سیاسی کورد نیز بازتاب می‌یابد. احزاب سیاسی کوردی، با وجود دهه‌ها مبارزه، به واسطهٔ اتکا به ایدئولوژی‌های ناهم‌زیست با منطق درونی منازعهٔ کوردی—از فدرالیسم و کنفدرالیسم تا کمونیسم و سوسیالیسم دموکراتیک—به مانعی در برابر تصمیم استقلال بدل شده‌اند. ناسیونالیسم کوردی، همچنان فاقد صورت‌بندی نظری منسجم و در وضعیت ناتمامی مفهومی است؛ نوعی ناسیونالیسم شرم‌منده که در مقاطع تاریخی، به‌جای مطالبهٔ دولت مستقل، در افق خودمختاری، فدرالیسم و کنفدرالیسم متوقف مانده تا از اتهام تجزیه‌طلبی مصون بماند. همچنین، امتزاج آن با ایدئولوژی‌هایی چون سوسیالیسم، فمینیسم و محیط‌گرایی، به‌جای تقویت دولت‌مداری، موجب پراکندگی افق سیاسی و تعویق دال مرکزی دولت‌ساز شده است (کریمی، ۱۴۰۳: ۱۲۰). این شرم استقلال‌خواهی، ریشه در

ناخودآگاه فرو دست شده‌ای دارد که از تصمیم رادیکال هراسیده و سلطهٔ نمادین را در سطح روانی و نهادی بازتولید می‌کند؛ به گونه‌ای که احساس خودکم‌بینی از جامعهٔ فرو دست به فرد و سپس به لایه‌های عمیق ناخودآگاه انتقال می‌یابد (همان: ۲۲-۲۱). از این رو، وارونه‌سازی این منطق مستلزم انتقال کانون شرم از استقلال‌خواهی به استمرار تخیل استعماری، استعمار ذهنی و برادرکشی تاریخی ناشی از تقدم ایسم‌های برون‌زاد بر سوژکتیویتهٔ کوردی است؛ همان پرسشی که ابوبکر حسن طرح می‌کند: از چه چیزی در کورد بودن باید شرم کرد؟ (حسن، ۱۴۰۰: ۱۴۴-۱۴۳). بنابراین، هنوز نمی‌توان ناسیونالیسم کوردی را در مقام یک اندیشه، نظریه یا گفتمان سیاسی تمام‌عیار تلقی کرد؛ زیرا ناسیونالیسم بر تاریخ‌نگاری ملی، روایت اسطوره‌ای و برساخت دیگری خصمانه استوار است (حقمرادی، ۱۳۹۹: ۶).

در کنار این دیدگاه‌ها، رویکرد نظری دیگری نیز وجود دارد که از ترکیب نقد پسا مارکسیستی دولت، فمینیسم رادیکال و نظریهٔ کثرت‌گرایی اجتماعی شکل گرفته و در گفتمان کوردی بازتاب یافته است. این رویکرد، راه‌حل مسئلهٔ کورد را نه در تأسیس دولت ملی، بلکه در فراروی از دولت و سازمان‌دهی افقی نادولتی می‌داند (Öcalan, 2017: 19). این موضع با نادیده گرفتن تقدم تاریخی دولت بر جامعهٔ مدنی و اولویت تصمیم بنیادگذار بر نهادهای مدنی، گرفتار دوگانه‌ای کاذب می‌شود. طباطبایی

نشان می‌دهد که در سنت مفهومی اروپایی، مفهوم nation بر state و state بر civil society تقدم دارد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۵۴۲). ملت‌های مدرن اروپایی نه از دل جامعه مدنی، بلکه از خلال فروپاشی نظم امپراتوری، جنگ‌ها و انقلاب‌ها و با تأسیس دولت‌های سیاسی پدید آمدند؛ چنان‌که آمریکا و فرانسه نیز محصول تصمیم‌های گسست‌آفرین سیاسی بودند، نه برآمده از جامعه مدنی (همان). با این حال، تکوین ملت به مثابه یک واحد سیاسی، خود نیازمند تکوین دولت (تقدم) است (بشیریه، ۱۳۹۷: ۳۱). این دو گزاره، متناقض نیستند، بلکه مکمل یکدیگرند: ملت به مثابه اجتماع تاریخی-فرهنگی می‌تواند مقدم بر دولت باشد، اما ملت به مثابه یک واحد سیاسی دارای حاکمیت، جز از رهگذر دولت و سازمان سیاسی تحقق نمی‌یابد. این تمایز، نقدی اساسی به جریان‌هایی در کوردستان وارد می‌کند که با فروکاست مسئله دولت-ملت به امر حقوقی یا مدنی، هسته سیاسی آن، یعنی تصمیم بنیادگذار و گسست‌آفرین را نادیده می‌گیرند. از این رو، پلورالیسم‌گرایی و تأکید افراطی بر جامعه مدنی در بخشی از گفتمان کوردی، می‌تواند به مثابه پاسخی تدافعی در برابر اتهام تجزیه‌طلبی عمل کند؛ پاسخی که سوژه را از مواجهه با مسئولیت تصمیم سیاسی و تأسیس دولت بازمی‌دارد.

وانگهی، اگر دولت از خلال تعامل بین‌الجوامعی (متین، ۱۴۰۰) شکل گرفته است، پروژه اضمحلال دولت نیز نمی‌تواند صرفاً از درون یک پروژه محلی

رخ دهد—مگر آنکه کثرت جوامع دیگر همزمان همین مسیر را طی کنند. اما این همزمانی، در عمل سیاسی به تعویقی مشروع تبدیل می‌شود: چون تحول جهانی هنوز نرسیده، پروژه محلی هم به سرانجام نمی‌رسد و انتظار، خود به آرمان بدل می‌شود. مادامی که دولت‌های مرکزی با تمام اقتدار حاکمیتی پابرجایند، دموکراسی بدون دولت چیزی جز فضای تاکتیکی موقت نیست که نخستین اراده ژئوپولیتیک آن را درهم می‌شکند. سرنوشت روزاوا این استدلال را تأیید کرد: سرنوشت این پروژه نه در شوراهای محلی، که در معاملات پشت درهای بسته قدرت‌های بزرگ رقم خورد. آنکه درباره وضعیت استثنایی تصمیم گرفت، حاکم بود— نه آنکه درباره آن نظریه پردازی می‌کرد؛ این همان درس اشمیتی است. مفهوم کثرت جوامع، آنگاه که به مثابه اصل فراتاریخی صورتبندی می‌شود، خصلتی دوگانه می‌یابد: از یک سو نشان می‌دهد هیچ جامعه‌ای در خلأ شکل نمی‌گیرد؛ از سوی دیگر، همان فشار بین‌الجوامعی که دولت را ساخت، می‌تواند هر ساختار نادولتی را نیز تخریب کند. این تناقض را نمی‌توان با همبستگی بین‌المللی حل کرد، زیرا همبستگی بین‌المللی خود از کنشگران دولتی یا شبه‌دولتی عبور می‌کند. نتیجه آنکه کثرت جوامع در این طیف فکری، هم‌زمان تشخیص درست مشکل و توجیه نادرست راه حل است: مشکل را می‌بینند، اما به پاسخی می‌رسد که از همان مشکل فرار می‌کند.

همچنین، مفهوم ملت دموکراتیک می‌کوشد هویت جمعی را از دولت جدا کند و استدلال می‌کند که می‌توان فرهنگ، زبان و هویت مشترک را بدون ساختار دولت سازمان داد. اما این جداسازی با ساختار نمادین در تناقض است: ملت بدون دولت، فاقد نقطه تثبیت نمادینی است که دال‌های هویتی را لنگر بزند. در غیاب این لنگرگاه، هویت به تکرار تصویری بی‌مرکز می‌غلطد که هر فشار بیرونی آن را از هم می‌پاشد. با پیروی از هگل، سوژه سیاسی تنها از طریق نهاد دولت به مثابه نظم اخلاقی مستقر، از اخلاق انتزاعی صرف به واقعیت عینی آزادی دست می‌یابد (هگل، ۱۳۷۸: ۲۹۸-۲۹۳). بدین‌سان، آرمان فراروی از دولت، در غیاب تجربه دولت‌داری تاریخی، نه فراروی بلکه دور زدن یک مرحله ضروری است—دقیقاً همان‌گونه که نمی‌توان ترکیب دیالکتیکی چیزی را که هنوز تأسیس نشده فرانهاد کرد. اتوپای فراسوی دولت دقیقاً در لحظه‌ای به تخیل بازدارنده تبدیل می‌شود که افق‌هایی بخش‌نه‌محرك تصمیم، بلکه توجیه تعویق آن می‌شود. این همان ساختار روان‌شناختی انتظار است، با این تفاوت که این بار انتظار نه برای حامی بیرونی، بلکه برای تحول جهانی موعود است. در واقع، با نفی دولت-ملت مستقل و فروکاستن مسئله کورد به مبارزه طبقاتی جهانی یا اتحاد خلق‌های خاورمیانه، هویت کوردی عملاً در دیگری حل می‌شود. این جریان، با انکار دولت-ملت به عنوان ابزاری کهنه، دشمن مطلق را به دشمنی نمادین (سرمایه‌داری، امپریالیسم، یا

پدرسالاری)تبدیل کرده و نبرد وجودی عینی را به مبارزه گفتمانی انتزاعی فروکاسته است.

به موازات این، جریان‌های سنتی کوردی با اصرار بر فدرالیسم به مثابه راه حل نهایی، عملاً به بازتولید همان نوموس ایرانی یاری می‌رسانند. اشمیت، نوموس را نظم ملموس فضا و بنیاد هر نظم حقوقی انتزاعی تعریف می‌کند که هر تصمیم سیاسی در گرو تغییر آن است. فدرالیسم راکدی که دهه‌هاست بدون دگردیسی راهبردی به مثابه دال تهی در گفتمان حزبی بازتولید می‌شود، در چارچوب نوموس ایرانی تعریف می‌شود و هرگز به نظم فضایی بدیل نمی‌انجامد. شعار دموکراسی برای ایران و خودمختاری برای کوردستان (شمس، ۱۳۸۹: ۳۹۶) مبنای گفتمان سیاسی رهبران کورد روژهاست بوده است. قاضی محمد خودمختاری را در چارچوب قانون اساسی و زیر پرچم ایران می‌داند (روزنامه کوردستان، ۱۳۲۴، ش ۱: ۴). قاسملو نیز با رد استقلال، بر تضمین حقوق ملی کوردها تأکید کرده و تجزیه طلبی را به عوامل خارجی نسبت می‌دهد (خوشحالی، ۱۳۹۶: ۷). شیخ عزالدین حسینی هم خودمختاری را در چارچوب تمامیت ارضی ایران پذیرفته و ایده کوردستان بزرگ را غیرقابل تحقق و افسانه می‌داند (خوشحالی، ۱۳۹۶: شیخ عزالدین حسینی و کوردستان: ۴). از این نظر، فدرالیسم با طبیعی سازی مرزهای موجود و نرمال سازی استثنا، دشمن عینی را به شریک مذاکره تقلیل داده و امر

سیاسی را به امر حقوقی فروگاسته است. احزاب با طبیعی سازی این نقطه دوخت، فقدان بنیادین را پوشانده و تصمیم رادیکال استقلال را به تعویق انداخته اند؛ به جای تولید دال کوردبودگی در مقام کوردستان اندیشی که می تواند حول خود زنجیره ای از دال های هم ارز را سازمان دهد، به بازتولید دال تهی دیگری پرداخته اند. کوردستان در تجربه تاریخی کردها صرفاً یک واحد جغرافیایی نیست، بلکه مهم ترین دال فضایی روایت ملی کوردی و بستر نمادین بازنمایی امر سیاسی است. بخش قابل توجهی از اسطوره ها، حافظه تاریخی و روایت های ملی کوردی در نسبت با ویژگی های فضایی و ژئوپلیتیکی این سرزمین شکل گرفته اند (Hassaniyan, 2019: 175). حسنیان با استناد به پژوهش سیدرمن و دیگران (۲۰۱۱) یادآور می شود که میان مکان و درجه تمرکز یا پراکندگی جغرافیایی یک گروه قومی و احتمال بروز منازعات قومی همبستگی معناداری وجود دارد (ibid). از این منظر، سرزمین در مسئله کورد یکی از شرایط مادی و ژئوپلیتیکی امکان تکوین سوژه سیاسی و استقرار یک نوموس مستقل به شمار می آید.

با این حال، من کوردی در نظم نمادین مسلط، نه سوژه ای خودبنیاد، بلکه دیگری ای بیش نیست؛ من مفعولی و دیگری تعمیم یافته ای (جنکینز، ۱۳۹۴: ۷۸) که از خلال درونی سازی دال های مسلطی چون ایرانی بودن، اسلامی بودن، ترکی بودن و عراقی بودن، هویت خود را از

دیگری بزرگ اخذ کرده و به آن شأنی قدسی می‌بخشد. امر قدسی، اعتبار خود را از اقرار سوژه به تقدس آن (گفتار) می‌گیرد (ملک زاده، ۱۳۹۲: ۱۴۲). اقراری که در قالب پذیرش مفاهیم مسلط به مثابه ارباب، انتظار متقابل به رسمیت شناخته شدن را پدید می‌آورد. دیگری بزرگ با اعطای جایگاه قانونی در نظم نمادین، سوژه را به رسمیت می‌شناسد و سوژه نیز از طریق گزاره‌هایی چون کورد ایرانی، عراقی و غیره هستم، سلطه نمادین آن را بازتولید می‌کند. دیگری بزرگ، مرزهای مجاز و نامجاز را تعیین می‌کند (کالویانوف، ۱۳۹۷: ۴۴) و ارباب از بنده برای تحقق میل خویش بهره می‌گیرد؛ در مقابل، بنده با سرکوب غرایز خود، به نفی خویش تن می‌دهد (ساراپ، ۱۳۸۲: ۳۳). این فرایند، بیانگر درونی شدن دال‌های دیگری‌گون در ناخودآگاه جمعی است: هنگامی که دال برتر متعلق به دیگری باشد، سوژه نه با خویش تن، بلکه با دیگری درونی شده مواجه می‌شود. این درونی‌شدگی، همچون سوپرایگوی هویتی، تصمیم مستقل را با احساس بدهکاری نمادین مهار کرده و سوژه را وادار می‌سازد همواره خود را از منظر دیگری ببیند. از این رو، پارادوکس سوژه کوردی چنین است: همگان کوردند، زیرا زبان، سرزمین، خاطره و مناسک مشترک آنان را پیوند می‌دهد؛ اما هیچ کس کورد نیست^۴، زیرا این اشتراکات هرگز در قالب نظامی

^۴ مقصود از گزاره‌ی هیچ کس کورد نیست، انکار هویت کوردی نیست، بلکه اشاره به فقدان آن دال مرکزی و مؤسسی است که بتواند حدود دلالت کورد را تثبیت کرده و نسبت میان خودی و دیگری را درون میدان

نمادین خودبنیاد تثبیت نشده‌اند. این وضعیت، نمونه‌ای از اینهمانی خیالی است که در آن سوژه برای پوشاندن شکاف میان خود و دال برتر، با تصویر خیالی دیگری یکی می‌شود؛ اما این همانندسازی، نه به وحدت حقیقی، بلکه به بیگانگی مضاعف می‌انجامد.

۲-۲. حذف روایی

در تداوم منطق طرد نمادین، زبان به مثابه هسته نظم نمادین، در تکوین هویت ملی و سازوکارهای به حاشیه‌رانی کوردها نقشی بنیادین دارد. آکادمی فرانسه، هویت ملی را خودآگاهی جمعی مبتنی بر اشتراکات سرزمینی، تاریخی و زبانی تعریف می‌کند (برتون، ۱۳۸۰: ۲۳۵-۲۴۳)؛ اما مسئله کورد نه فقدان این مؤلفه‌ها، بلکه ناتوانی تخیل اجتماعی در تبدیل آن‌ها به خودآگاهی جمعی دولت‌ساز است. در ایران پهلوی، فارسی به مثابه میعادگاه هستی یک قوم (مسکوب، ۱۳۸۵: ۳۶) و دال برتر ایرانیت تثبیت شد و زبان‌های دیگر، از جمله کوردی، به سطح گویش‌های محلی فروکاسته شدند. این فرایند تاریخی برساخت زبان ملی، ریشه در پروژه‌های قدرت باستانی نیز داشت؛ چنان که خط و زبان پارسی باستان در کتیبه بیستون، به

گفتمانی کوردی سامان دهد. از این رو، هر حزب، جریان یا کنشگر، در عین آنکه خود را حامل اصیل دال کورد می‌انگارد، دیگری درونی را نه صرفاً موضوع نقد، بلکه اساساً فاقد صلاحیت حمل این دال تلقی می‌کند.

فرمان داریوش و با ترکیب عناصر ایلامی و آرامی، در قالب ۳۷ نشانه میخی پدیدار شد (هینتس، ۱۳۸۶: ۴۱-۳۵). از این رو، زبان فارسی نه صرفاً ابزار ارتباطی، بلکه سازه‌ای سیاسی برای تثبیت نظم نمادین و بازنمایی تداوم تاریخی قدرت بود. به تعبیر کیا، فارسی نه تنها حامل تاریخ معنوی ایران، بلکه خود تاریخ ایران در گفتمان ناسیونالیستی و زبان استقلال ملی تلقی شد (Kia، ۱۹۹۸: ۱۰). این سیاست، که در فرهنگستان و پروژه فارسی‌سازی تجلی یافت (بیگدلو، ۱۳۸۰: ۲۵۹)، بازسازی اسطوره‌ای ایران باستان بود؛ با این حال، چنان که وزیری نشان می‌دهد، تصور تداوم یکپارچه زبان فارسی بیش از آنکه واقعیتی تاریخی باشد، محصول برساخت شرق‌شناسانه است (ترکمه، ۱۴۰۱: ۴). فارسی مدرن نیز نه زبانی ناب و خودبسنده، بلکه برآیند تعامل تاریخی با زبان‌های عربی، ترکی و اروپایی است. فروغی نیز تصریح می‌کند که زبان ایرانی پیشین فراموش شده و ادبیات جدید ایران ناگزیر در قالب زبان عربی شکل گرفت (فروغی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۸۱-۸۲).

تاریخ‌نگاری آریایی گرا، دیگر ابزار استعمار نمادین بود. مورخان دوره پهلوی (از جمله پورداد، فروغی و صفا) با تکیه بر منابع شرق‌شناسانه (نظیر گوینو و هرتسفلد)، روایت رسمی تاریخ ایران را بر پایه آریایی‌گری و تداوم هویت پارسی بنا نهادند. تاریخ‌نگاری پان‌فارسیستی در بدو آفرینش خویش بر سه محور سکولاریسم آریایی، تشیع آریایی و سوسیالیسم آریایی به

بازخوانی حوادث تاریخی ایران پرداخت (شاهد، ۱۳۹۵: ۳۳-۳۴). آنچه تاریخ راستین خوانده می‌شود، در واقع بازنمایی کنونی گذشته است که در قالب کتاب روایت، سازماندهی و صورتبندی می‌شود (رابرتز، ۱۳۸۹: ۲۵). در این روایت، کوردها یا به عنوان هم‌ریشه آریایی اما فرودست بازنمایی شدند، یا به مثابه عشایر یاغی و راهزن به حاشیه رانده شدند (کوچرا، ۱۳۷۷: ۶۲-۶۴؛ کسروی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۸۳۰؛ بهار، ۱۳۵۷، ج ۱: ۲۶۶؛ کینان، ۱۳۸۶: ۲۵-۷۹؛ مک داول، ۱۳۹۳: ۳۷۲ و ۳۷۹؛ مینورسکی، ۱۳۹۳: ۶۳؛ نیکیتین، ۱۳۶۶: ۳۸۷؛ برزویی، ۱۳۷۸: ۱۵۷؛ تمدن، ۱۳۵۰: ۳۲۴) و روایت مستقل آنان ناممکن ساخته شد. به عبارت دیگر، کورد تاریخی در روایت رسمی، نه یک سوژه زیسته، که دیگری بر ساخته‌ای در خدمت دیالکتیک خودیت‌سازی امسلط است — همان بیرون نمادینی که درون هویت دیگری جز از طریق طرد و ادغام آن تثبیت نمی‌شود: طرد به مثابه دیگری نامقدس، و ادغام به مثابه هم‌ریشه فرودست.

در پاسخ به منطق طرد و ادغام درون روایت رسمی، آنچه در سپهر گفتمانی کوردی — از تاریخ‌نگاری و ادبیات تا کردار روشنفکری — همچون واکنشی به محوروابی تحمیل‌شده مفصل‌بندی می‌شود، یعنی ادعای مرکزیت ازلی کورد در نظام هستی، نه یک امر وجودی اصیل، که سازوکاری فانتزی‌وار در خدمت ترمیم شکاف هستی‌شناختی برآمده از غیبت نهاد

دولت است. سوژه برای تاب آوردن فقدان دال ضامن، به میانجی یک تمامیت موهوم، خود را در مقام کانون تثبیت معنا بازمی‌نمایاند؛ لیکن این جبران خیالی، به جای راه‌بردن به کنش رهایی‌بخش، او را در مدار نارساییسم روایی محبوس نگاه می‌دارد و امکان تشخیص وضعیت استثنایی را مسدود می‌سازد. فانتزی در مقام پرده‌ای بر فراز شکاف میان بود ازهم‌گسیخته و بحران فقدان، با بافتن روایتی حماسی، نه افق تأسیس، که وضع ذهنی مفروض را بازتولید می‌کند. بدین‌سان، میل به مرکزبودگی، سوژه را از کنش تصمیم‌ساز بازداشته و به واگویی شکوهمندانه فروکاسته است — همان گره‌گاهی که پروژه ناسیونالیسم کوردی را از یک گسست سیاسی به نوحه‌ای فرهنگی بدل ساخته است.

مانع ساختاری دیگر در برساخت هویت ملی کوردی، فقدان دوره‌بندی مستقل از تاریخ خویش است. دوره‌بندی، تصویر کلی سرگذشت یک ملت را در سوژه‌ها تثبیت کرده و به تکوین هویت ملی مشخصی می‌انجامد (کریمی، ۱۴۰۳: ۹۵). اما تاریخ کوردستان همواره در چارچوب دوره‌بندی دولت‌های مسلط روایت شده است. زیرا هنگامی که یک ملت تاریخ خود را بر اساس تاریخ دولت‌های استعماری دوره‌بندی می‌کند، معنای غیرمستقیم آن دوره‌بندی این است که هویت آن ملت بخشی از دولت استعماری است (همان: ۹۸-۹۵). گفتمان تاریخ‌نگارانه ناسیونالیستی قرن بیستم، با وجود تلاش برای تفسیر جامعه‌شناختی

مسئله کورد و ادغام تنوعات قومی-زبانی و مذهبی در قالب استراتژی‌های وحدت‌طلبانه، نتوانست طرحی منسجم و فراگیر ارائه دهد (بزارسلان، ۱۳۹۸: ۶۶-۶۵). در نتیجه این سلطه نمادین دیرپا، سوژه کوردی در باب کیستی و خاستگاه خود، دچار سرگشتگی بنیادین شده است. این در حالی است که تاریخ‌گرایی نوعی جهان‌بینی است که در مرحله کنونی آگاهی، نه تنها واکنش‌های بیرونی، بلکه ساختارهای اندیشه را نیز شکل می‌دهد (ملک زاده، ۱۳۹۲: ۱۳۴). از این نظر، تاریخ‌نگاری کوردی، در دام روایت‌های شرق‌شناسانه و ناسیونالیستی سه‌گانه (هم‌ریشگی آریایی، ریشه‌های عربی/اسلامی، و یا بومی‌گرایی ناقص) گرفتار آمده و نتوانسته است يك روایت منسجم هویتی ارائه دهد.

استوارت هال نشان می‌دهد که تاریخ، نه صرفاً مجموعه‌ای از وقایع، بلکه محصول روایت‌هایی است که گذشته را برای سوژه قابل‌دسترسی و معنادار می‌سازند؛ روایت، پیونددهنده گذشته و حال است. از این رو، بی‌تاریخی تحمیلی کورد را نباید فقدان آرشیو یا خلأ اطلاعاتی دانست، بلکه باید آن را نوعی بدفهمی حافظه فهم کرد: نه فراموشی منفعل، بلکه بازتعریف فعالانه گذشته در چارچوب معنایی قدرت مسلط. اصرار و تأکید بسیار نظام‌های سیاسی بر کنترل حافظه و فراموشی است، زیرا حافظه و کنترل آن، تسلط بر تاریخ و تفاسیر آن در گذشته، به مثابه امری پیوسته به هویت، موضوعی سیاسی محسوب

می‌شود. حافظه و گذشته، اموری ثابت و متوقف نیستند، بلکه عرصه‌هایی برای تغییرند؛ حکایت‌ها، رویدادها و معانی نسبت داده شده‌شان، در وضعیتی از تغییر مداوم قرار دارند و بخشی از الگوی بزرگ‌تر دگرگونی جامعه هستند (Hodgkin & Radstone به نقل از حاج آقایی، ۱۳۹۲: ۱۸). از این منظر، هویت بدون حافظه نمی‌تواند وجود داشته باشد (Gutman & Adam؛ همان: ۱۴)؛ و این حافظه‌ها و بحث درباره آن‌ها در گفتمان ناسیونالیسم – به‌ویژه آن ملت‌هایی که دولت‌دار نشده‌اند و در این راه درگیر مبارزه‌اند – بازنمایی حافظه‌ها و نگرش به گذشته‌ای سرشار از دشواری و رنج و جست‌وجوی معانی آن، مسئولیتی بی‌پایان به دنبال دارد (Assmann؛ همان). لذا حافظه و هویت، در نسبتی دیالکتیکی با یکدیگر قرار دارند و شیوه‌ی بازنمایی حافظه‌های جمعی، خود می‌تواند به مثابه کنشی سیاسی در جهت به‌چالش کشیدن روایت‌های مسلط عمل کند. در این میان، هویت ملی به مثابه چارچوبی سیاسی، نه تنها بازنمای حس تعلق مشترک به یک گروه قومی یا ملی است، بلکه همواره با مرزبندی‌های تمایزآمیز در برابر هویت‌های ملی دیگر نیز همراه است. از این رو، هویت بدون حافظه نه تنها ناممکن، که ناقض بنیادین‌ترین شرط زیست‌سیاسی هر جمعیتی است که در مسیر تکوین خودآگاهی تاریخی گام برمی‌دارد. در شرایط بحران، حافظه به مثابه مرجعی برای بازتولید هویت و مقاومت در برابر تهدیدهای هویتی ظاهر می‌شود.

اینجاست که حافظه، از کارکرد صرفاً یادمانی فراتر رفته و به عرصه‌ای برای بازتعریف امر سیاسی و تأسیس نظم نمادین بدیل بدل می‌گردد. در این فرایند، تاریخ کورد حذف نمی‌شود، بلکه با ادغام در روایت مسلط، از معنای سیاسی خود تهی می‌گردد. بنابراین، نسبت کورد با تاریخ، نسبتی بیرونی و ازپیش‌صحنه‌سازی‌شده است؛ جایی که سوژه نه با فقدان گذشته، بلکه با گذشته‌ای مواجه است که از خلال روایت دیگری بازنمایی شده است. تمایز بنیادین آن است که در فراموشی، سوژه به ناآگاهی خود واقف است، اما در بدفهمی حافظه، با اطمینان روایتی را به یاد می‌آورد که خود این یادآوری، سازوکار انقیاد اوست.

در پس این آشفتگی معرفتی، گسستی بنیادین در نسبت سه قلمرو سازنده هویت نهفته است: حافظه، روایت و تاریخ. ریکور این سه را در رابطه‌ای دیالکتیکی و هم‌زمان صورتبندی می‌کند که در آن میمسیس (محاکات/پیکربندی) نقشی محوری دارد. میمسیس ۱، جهان زیسته پیش‌اروایی است—شبکه‌ای از نمادها، آیین‌ها و خاطرات پراکنده با ادعای من آنجا بودم. میمسیس ۲، پیکربندی روایی است که به میانجی موتوس—نیروی طرح‌واره‌ای ارسطویی—وقایع پراکنده را در قالبی معنادار وحدت می‌بخشد (Ricoeur, 1991: 138). میمسیس ۳، بازپیکربندی جهان مخاطب است—پلی میان متن و خواننده که روایت را از بازنمایی صرف به تولید واقعیت نو و گشودن افق کنش ارتقا می‌دهد. اما

تاریخ، به مثابه نظام مسلط نوشتار، همواره در قامت سوژه‌ای جمعی (ملت، دولت) روایت خود را به مثابه تاریخ رسمی تحمیل کرده و خاطرات ناهمساز را به حاشیه می‌راند. در مورد کورد، این سه‌گانه دچار شکافی بنیادین است: حافظه زنده و انباشته است (میمسیس ۱ غنی)، اما روایت پراکنده و وام‌گرفته از دیگری است (میمسیس ۲ منقاد)، و تاریخ غایب یا تحمیل‌شده (میمسیس ۳ مفقود). به زعم ریکور، حافظه بدون روایت کور است، روایت بدون تاریخ نامشروع، و تاریخ بدون حافظه زنده به ایدئولوژی فراموش‌کننده بدل می‌شود. در زیست‌جهان کوردی، تاریخ رسمی همواره ایدئولوژی فراموش‌کننده بوده، روایت‌ها وام‌گرفته از همان تاریخ رسمی‌اند، و حافظه زنده جمعی — با انبوه خاطرات شفاهی قیام‌ها، کوچ‌ها و شاعرانگی مقاومت — در فاصله‌ای بی‌میانجی با تاریخ رها شده و هرگز به پیکربندی خودبنیاد ارتقا نیافته است. این فاصله نه نقصی موقت، که شرط امکان سلطه است؛ زیرا سوژه‌ای که جهان زیسته‌اش (میمسیس ۱) به روایت خودبنیاد (میمسیس ۲) نرسیده و تاریخ‌اش به دست دیگری نوشته شده (میمسیس ۳ تحمیل‌شده)، همواره در تعلیق هویتی باقی می‌ماند و برای پرکردن خلأ به روایت‌های مسلط دیگری پناه می‌برد.

این شکاف میان جهان زیسته، روایت و تاریخ، برای نمونه، در قتل‌عام‌های قارنا و قره‌گل به شکل عینی و هولناکی تجلی یافته است. در

قارنا (۱۹۷۹)، ملاً محمود بهتارزاده، روحانی روستا، با قرآن به‌سوی سپاه پاسداران رفت تا به‌عنوان مسلمان درخواست رحمت کند؛ اما پاسداران قرآن را از دست او گرفتند و انداختند، سپس او را اعدام کردند (Saeidi & Osmanzadeh, 2025: 663-664). در قره‌گل (۱۹۸۳)، ملاً علی و روحانی دیگری با قرآن به‌سوی نیروها رفتند؛ اما آنان قرآن را پاره کرده و روی برف انداختند و هفده تا هجده نفر از اهالی را به‌قتل رساندند (ibid). در اینجا، قرآن در مقام واسطه‌ای نمادین عمل می‌کند که سوژه را به دیگری بزرگ پیوند می‌زند — نه تمام نظم نمادین خود اوست (چراکه فاقد نظامی خودبنیاد است) و نه تمام نظم دیگری بزرگ (چراکه دیگری، خود را فراتر از قرآن در دست سوژه تعریف می‌کند). اما دیگری بزرگ همین واسطه را نیز طرد و بی‌حرمت می‌کند و بدین‌سان، نه تنها سوژه، که تنها پل نمادین او به نظم دیگری را نیز نابود می‌سازد. همین منطق در فجایعی چون عملیات انفال، بمباران شیمیایی حلبچه، تخریب هزاران روستای کوردستان باشور، کوچ اجباری کوردهای فیلی، کشتار درسیم، سیاست انکار هویت کوردی در ترکیه، و سرکوب قیام‌های کوردی در ایران نیز قابل مشاهده است؛ رخدادهایی که تنها حذف بدن‌ها را هدف قرار ندادند، بلکه حافظه، نام، مکان و امکان روایت‌گری تاریخی را نیز مختل کردند.

از منظر روانکاوانه، این طرد، تأکیدی بر لذت افزون دیگری در نشانیدن مرز میان خود و دیگری است. سوژه درست در لحظه‌ای که به واسطه‌ای

نمادین پناه برده، از همان واسطه تهی می‌شود و مرگ نمادین را پیش از مرگ جسمانی تجربه می‌کند. این همان بدفهمی حافظه در قامت مرگ است: سوژه نه تنها از جهان زیسته، که از هرگونه نظم نمادین خودی یا واسطه‌ای نیز رانده می‌شود. ما از طریق روایت‌ها خود را می‌سازیم و این خودسازی همواره در نسبت با جهان روایت‌شده رخ می‌دهد. اما رهایی از این وضعیت، نه در انباشت بیشتر خاطرات، که در تصمیم به پیکربندی خودبنیاد نهفته است: تصمیمی که در آن سوژه با اتکا بر جهان زیسته خود (میمسیس ۱)، به پیکربندی روایی مستقل (میمسیس ۲) دست می‌زند و جهانی نو (میمسیس ۳) می‌گشاید که بتواند در برابر تاریخ رسمی قد علم کند. این لحظه اخلاقی روایت است: سوژه با کنارزدن روایت‌های مسلط، خاطرات خود را به مثابه بنیان نظم نمادین نو بازمی‌آفریند و از ابژه تاریخ به سوژه روایت‌گر تاریخ خویش ارتقا می‌یابد.

رسوب معرفتی حذف روایی تا بدان پایه در تاریخ‌نگاری مسلط نفوذ یافته که حتی خود پرسش از کیستی کورد نیز در چارچوب همان دستگاه معرفت‌شناختی دیگری مفصل‌بندی شده و به آپوریایی حل‌ناشدنی بدل گشته است. تبارشناسی نظریه‌های خاستگاه کورد — که تماماً در درون سنت تاریخ‌نگاری هژمونیک تولید گشته‌اند — خود گواه این سرگشتگی بنیادین است: المسعودی در التنبيه و الاشراف کوردها را به عرب (نیز، ۲۰۰۷: ۱۵) و در مروج الذهب به ایرانی منتسب می‌کند (از

زکی بیگ، ۱۳۸۱، ج ۱: ۵۳)؛ روایت‌هایی دیگر آنان را به ترک (شکری محمد، به نقل از ادریسیان، ۱۳۹۸: ۳۸۳)، جنیان (محمد افندی، به نقل از یاسمی، ۱۳۴۳: ۱۰۹)، یا مادها (مینورسکی، ۱۳۹۳: ۲۸-۲۷) پیوند می‌دهند. در سنت شرق‌شناسی نیز اجماعی در کار نیست: گارزونی کوردی را لهجه‌ای از فارسی می‌دانست، حال آنکه کونیک و رنان کوردها را کلدانی تبار می‌شمردند (نیکیتین، ۱۳۶۶: ۴۴-۴۳). دیاکونوف با استناد به هرودوت نشان می‌دهد از شش قبیلهٔ ماد، تنها یک قبیله (آریزانتیان) ریشهٔ آریایی داشته است (دیاکونوف، ۱۳۴۵: ۱۸۷-۱۸۸). حتی پژوهش‌های ژنتیکی معاصر، از جمله یافته‌های مرکز جهانی تحقیقات ژنتیک و انستیتو ماکس پلانک، نه تنها قرابت ژنتیکی کوردها با یهودیان را بیش از قرابت یهودیان با عرب‌ها گزارش می‌دهند، بلکه تأکید می‌کنند که نسبت ژنتیک کوردها با سایر همسایگان قومی خود (فارس‌ها، عرب‌ها و ترک‌ها) به مراتب کمتر است. بر این اساس، این پژوهش‌ها به صراحت انتساب کوردها به نژاد آریایی یا هویت ایرانی را مردود اعلام کرده‌اند (بیشلر، ۲۰۲۰: ۱). اما آنچه اهمیتی بنیادین‌تر دارد، نه کثرت و تعارض این نظریه‌ها، که منطق درون‌ماندگار حاکم بر تمامی آن‌هاست: پرسش از کیستی کورد، حتی در آن دسته از کوشش‌های تاریخ‌نگارانه که به قصد بازشناسی هویت کوردی صورت پذیرفته، همواره در درون افق معرفتی دیگری مسلط طرح شده و هرگز به مثابه پرسشی برخاسته از خود سوژکتیویتهٔ کوردی صورت‌بندی

نشده است— و این دقیقاً همان لحظه‌ای است که در آن، تاریخ‌نگاری، حتی تاریخ‌نگاری مدافع کورد، به ابزاری برای بازتولید همان سرگشتگی بنیادین بدل می‌شود. به زعم قادری، فقدان کورد به مثابه یک موضوع کلی، روی دیگر فقدان سوژه کوردی است و این دو در حرکتی دیالکتیکی یکدیگر را بازتولید می‌کنند؛ سوژه‌های امروزی، چه در سیاست و چه در فرهنگ و تاریخ‌نویسی، در آرایش فکری خویش در آیینۀ ایدئولوژیک دیگری، درونیت یافتن سلطۀ دیگری یا روان‌کنندۀ چرخ‌های قدرت دیگری بر کورد هستند (قادری، ۱۴۰۱: ۸).

با این حال تأمل در باب کیستی کورد، ناگزیر به پرسش از شرط امکان تکوین ملت به مثابه افق تعلق جمعی می‌انجامد. در سنت نظریۀ سیاسی، ملت در کشاکش رویکردهای گوناگون صورت‌بندی شده است. شیلز با طرح مفهوم پیوند نخستین (۱۹۵۷) استدلال می‌کند که جوامع مدرن، علی‌رغم پیوندهای مدنی و عقلانی، همچنان با وابستگی‌های بی‌واسطه و عاطفی ناشی از خون و سرزمین هدایت می‌شوند؛ پیوندهایی که در موقعیت‌های بحرانی—جنگ‌ها، آیین‌های ملی، سوگواری‌های جمعی—با نیرویی ناگفتنی بازتولید می‌گردند (Shils, 1957: 130-133). گیرتز نیز این دلبستگی‌های نخستین را نیرویی غیرقابل تبیین اما وادارنده می‌داند که از هم‌سانی‌های خون، زبان، عادت و آیین سرچشمه گرفته و سوژه را فراتر از منفعت عقلانی به جماعت خود پیوند می‌زند (Geertz, 1973: 259-260).

رویکرد مدرنیستی، ملت بر ساخته‌ای متأخر و محصول ضرورت‌های جامعه صنعتی، نظام آموزش متمرکز (Gellner, 1983: 34)، و جماعت تصویری (Anderson, 1991: 6-7) ناشی از سرمایه‌داری چاپی است. در این میانه، ارنست رنان با رویکردی اراده‌گرا، ملت را همه‌پرسی روزمره می‌نامد و بر دو رکن استوار می‌داند: مالکیت مشترک بر میراثی از خاطرات رنج و افتخار، و اراده کنونی به زندگی مشترک و تداوم آن میراث (Renan, 19-20: 1990). در مقابل، آنتونی دی. اسمیت با رویکرد قومی-نمادین، ملت را جمعیتی دارای نام، ساکن در سرزمینی تاریخی، با اسطوره‌ها و خاطرات مشترک، دردها و رنج‌های همگانی، فرهنگ عمومی، اقتصاد واحد، و حقوق و وظایف قانونی مشترک تعریف می‌کند و بدین‌سان پلی میان رویکردهای پیشین می‌زند (اسمیت، ۱۳۸۳: ۲۴).

با وجود تفاوت‌های نظری، این رویکردها همگی بر وجود افق مشترک تعلق به مثابه شرط امکان تکوین ملت تأکید دارند؛ خواه این افق در قالب پیوندهای نخستین، خاطره تاریخی یا تخیل اجتماعی و جماعت تصویری فهم شود. با این حال، در تجربه کوردستان، این افق هرگز به مای تاریخی منسجم تبدیل نشده است؛ زیرا رنج‌های انباشته، خشونت‌های جمعی و فاجعه‌های تاریخی، برخلاف ظرفیت بالقوه خود برای تولید حافظه‌ای مؤسس، درون رژیم‌های روایی مسلط و افق‌های تفسیری دیگری بزرگ جذب شده و از امکان استحاله به روایت ملی محروم مانده‌اند. به تعبیر

دوآراء، ملت زمانی شکل می‌گیرد که پیوندهای نرم تعلق، از طریق روایتی جامع و معنا سازی نمادین، به مرزهای سخت هویت سیاسی تبدیل شوند (اوزکریملی، ۱۳۹۸: ۸۱)؛ اما در وضعیت کوردی، زبان، تبار، سرزمین و خاطره، به جای ادغام در روایتی خود بنیاد، در نظام معنایی دیگری بازمرزگذاری و به عناصر فرعی تاریخ او فروکاسته شده‌اند. از این رو، حتی رخدادهای بنیادین رنج نیز نتوانسته‌اند به لحظه‌ای مؤسس برای تولید حافظه ملی تبدیل شوند؛ زیرا این رخدادهای فقدان میانجی روایی مستقل، از سطح تجربه زیسته فراتر نرفته و به بنیانی برای تکوین مای تاریخی استحاله نیافته‌اند. این امر، نسبت بنیادین حافظه و تاریخ را آشکار می‌سازد؛ چنان که ریکور تأکید می‌کند، تاریخ بدون خاطره زنده، به روایتی تهی و مستعد ایدئولوژیک شدن فروکاسته می‌شود (Ricoeur, 2006: 14). در تداوم این گسست سه‌گانه، نه رنج به حافظه‌ای مؤسس بدل شده، نه خاطره به زمان مشترک استحاله یافته، و نه زمان مشترک توانسته است مای تاریخی را به مثابه سوژه‌ای جمعی و خودآیین پدید آورد. پیامد این تعلیق، وضعیتی پارادوکسیکال است که در آن سوژه کوردی از یک سو ذیل دال قوم به حاشیه رانده می‌شود؛ دالی که حق حاکمیت را تعلیق و سوژه را در نظم نمادین دیگری ادغام می‌کند، و از سوی دیگر، دال ملت نیز به دلیل فقدان تحقق تاریخی، نه به سوژه‌ای سیاسی، بلکه به ابژه میل بدل می‌شود؛ دالی حاضر که مدلول آن همواره به تعویق می‌افتد. بنابراین، ملت

در این وضعیت نه واقعیتی متحقق، بلکه نام فقدان است که از طریق بازتولید فرهنگی و عاطفی جبران می‌شود؛ فرایندی که بقای هویت را ممکن می‌سازد، اما میل به ملت را جایگزین تحقق سیاسی آن می‌کند. از این رو، امر ملی نه در قالب سوژه‌ای تاریخ‌ساز، بلکه به مثابه ساختاری تمنامند بازتولید می‌شود که نیروی خود را از استمرار فقدان می‌گیرد. در این معنا، بازسازی گذشته، چنان که کالینگوود نشان می‌دهد، فرایندی تخیلی و تفسیری است؛ زیرا آنچه سوژه درباره کنش تاریخی خویش می‌اندیشد، در شکل‌گیری آنچه بدان تبدیل می‌شود، نقشی تعیین‌کننده دارد (ریکور، ۱۳۹۸: ۴۴).

در تداوم این وضعیت، تأمل در تبارشناسی نظریه‌های خاستگاه کورد نشان می‌دهد که آشفتگی معرفتی مذکور نه امری حاشیه‌ای، که گرهگاه امتناع تولید نظم نمادین خودبنیاد است: تا زمانی که کیستی در افق ارجاعی دیگری تعریف شود، خاستگاه نه به چشم‌اندازی به آینده، که به دام بازگشت به گذشته بدل می‌گردد و سوژه از قابلیت دال‌بنیادین تهی می‌ماند. اما آنچه مغفول مانده، کارکرد خود این پرسش‌گری به ظاهر نقادانه است. برخی روشنفکران کورد، ضمن نقد ذات‌گرایی در باب کیستی، مدعی عبور از چارچوب‌های پیشامدرن و ورود به افق مدرن‌اند، اما هم‌زمان سوژه سیاسی کورد را صرفاً نقطه آغاز مدرن می‌پندارند و بدین‌سان دوگانه‌ای می‌سازند — پیشامدرن فاقد سوژه/مدرن حامل سوژه — که خود وام‌گرفته

از همان تاریخ‌نگاری مسلطی است که سلطه را از طریق دوره‌بندی و جابه‌جایی در زمان بازتولید می‌کند. این دوگانه‌سازی، با واسطه‌گری روایت‌های مسلط، گذشته را به مثابه غیاب سوژه و حال را به مثابه حضور سوژه بازمی‌نمایاند و تخیل پیشامدرن تهی‌ازروایت را بازتولید می‌کند— حال آنکه پیشامدرن خود سرشار از روایت‌های هویت‌ساز و تخیل اجتماعی بوده است. بدین ترتیب، این رویکرد با تقلیل تاریخ مدرن به یگانه افق امکان‌پذیر، ساختاری را بازتولید می‌کند که خود مدعی نقد آن است. اما این وابستگی معرفتی و فقدان تصمیم، تنها یک مسئله‌ی نظری نیست؛ بلکه به فرآیندی عینی و ملموس انجامیده است که میتوان آن را فلسطینی سازی سرزمین کوردستان نامید. بورهان یاسین هشدار میدهد که در حال حاضر، روزانه عربی کردن و فلسطینی سازی باشور کوردستان به طور جدی در جریان است؛ به این معنا که زمین‌های کوردستان تصرف میشود و واقعیت جمعیتی کوردستان تغییر میکند و در نهایت این امکان وجود دارد که کوردها در این بخش از کوردستان به سرنوشت فلسطینی‌ها دچار شوند (یاسین، ۲۰۲۶: ۵-۳). این الگو، منحصر به باشور کوردستان نیست و در سایر بخشها نیز با سازوکارهای متفاوت تکرار شده است: در عفرین، سوریه، این منطقه که پیش از ۲۰۱۸ حدود ۹۷٪ بافتی کوردی بود، پس از اشغال توسط ترکیه، جمعیت کورد آن به حدود ۴۰٪ کاهش یافت (rudaw, 2024; Permanent, 2025). در روزه‌لات

کوردستان، سیاستهای رقیق سازی و تکه تکه سازی از دوران صفویه تا جمهوری اسلامی برای گسستن پیوستگی جغرافیایی کوردها اجرا شده است (Hassaniyan, 2019) و استفاده از برچسب کافر برای مشروعیت بخشیدن به آوارگی و کشتار کوردها (Saeidi & Osmanzadeh, 2025). در باکور، ترکیه نیز قانون اسکان ۱۹۳۴ برای ترکسازی باکور کوردستان، آوارگی بازماندگان نسلکشی در سیم (۱۹۳۸-۳۹)، سیاست عربی سازی عراق و سوریه و ایجاد کمربند عربی و جابه جایی یک تا دو میلیون کورد در دهه ۱۹۹۰ (Goner, 2025). و در همان حال، پراکندگی جمعیت کورد در آناتولی در سه مرحله تاریخی صورت بندی شده است: نخست، مهاجرت ناشی از رژیم های اقتدارگرای خاورمیانه که در پی تحولات سیاسی ایران و عراق، بخشی از جمعیت کورد را به ترکیه سوق داد (Alptekin, 2024: 191-193). دوم، جابه جایی اجباری و تخلیه روستاها در نتیجه درگیری های دولت ترکیه و PKK که موج گسترده ای از مهاجرت داخلی و پراکندگی جمعیت کورد را رقم زد (ibid: 193-197). سوم، شهرنشینی که به عنوان سومین مرحله پراکندگی جمعیت کورد در آناتولی معرفی می شود و طی آن، جمعیت کورد تقریباً در تمامی استان های ترکیه استقرار یافت (ibid: 197-199). این سه فرایند را نمی توان صرفاً به مثابه امواج متوالی مهاجرت یا جابه جایی جمعیت فهم کرد، بلکه باید آن ها را بخشی از راهبرد بازآرایی فضایی جامعه کورد

دانست؛ راهبردی که با گسستن تمرکز سرزمینی، تضعیف شبکه‌های همبستگی کوردی و انتقال جمعیت به بسترهای اجتماعی و فرهنگی گفتمان مسلط، زمینه‌های ادغام، همانندسازی و استحاله تدریجی سوژه سیاسی کورد را در دل دیگری تقویت کرد. این روند، بازآرایی ژئوپلیتیکی کوردستان، که در پرتو کوچ‌های اجباری، سیاست‌های اسکان استعماری و بازترسیم مرزهای فضایی پدید آمد، صرفاً به دگرگونی آرایش سرزمین نینجامید، بلکه خود افق هرمنوتیکی جهان زیسته را از نو پیکربندی کرد. از یک سو، جغرافیای کوردستان با استقرار سوژه‌های مرکز و رسوب افق تفسیری آنان، به فضایی میانجی‌شده بدل شد که معنا را نه از تجربه تاریخی خویش، بلکه از رژیم تأویلی دیگری اخذ می‌کرد. از سوی دیگر، پراکندگی و اسکان اجباری سوژه کوردی در قلمروهای دولت‌های مسلط، نسبت او با مکان، حافظه و تاریخ‌مندی را دگرگون ساخت؛ زیرا مکان دیگر صرفاً محل وقوع رخداد نبود، بلکه به میانجی تأویل و شرط امکان بازپیکربندی روایت بدل شد. بدین سان، هر دو حرکت، یعنی استعمار درونی جغرافیای کوردستان از رهگذر استقرار سوژه مرکز، و برون‌افکنی سوژه کوردی به فضاهای استعماری، به‌طور هم‌زمان رژیم روایت، افق تخیل و امکان تداوم حافظه را دگرگون کردند؛ از این رو، باکور، باشور، روزه‌لات و روزاوا نه صرفاً چهار قلمرو جغرافیایی، بلکه چهار شیوه متمایز سکونت هرمنوتیکی یک جهان تاریخی گسسته‌اند که در آن، زیست‌جهان کوردی

همواره در کشاکش میان بازیگربندی خویشتن و تأویل دیگری به سر می‌برد.

۳. تخیل بازدارنده

اکنون به کاوش در زیست‌جهان سوژهٔ کوردی می‌پردازیم؛ زیست‌جهانی که در آن تخیل اجتماعی (اتوپیا)، به‌جای نیروی رهایی‌بخش، در هیئت ایدئولوژی بازدارنده عمل کرده و سوژه را از مواجهه با ترک وضعیت بازداشته است. پرسش این است: چرا تخیل اجتماعی کوردی، به‌رغم ظرفیت اتوپایی، در دام عرفان‌گرایی، فروکاست هویت به امر اقتصادی-حقوقی، و غیاب الهیات سیاسی خودبنیاد فروغلتیده، و چگونه این کانون‌های بحران‌زا، امکان تصمیم سیاسی و تأسیس نظم نمادین مستقل را مسدود ساخته‌اند؟

یکی از ویژگی‌های تخیل اجتماعی کوردی، غلبهٔ عرفان‌گرایی فردی در غیاب الهیات سیاسی جمعی است. به‌زعم حاجی‌زاده، ذهن کوردی در صورت‌های تاریخی خود فاقد ایدوس و امر متافیزیکی بوده است — فقدان تراژیک که برخلاف تصور رایج، نه امری مثبت، که مانعی در برابر سامان‌دهی زیست‌جهان است (حاجی‌زاده، ۱۳۹۸: ۲۰۸). از منظر اشمیت، درون‌مایهٔ متافیزیکی سیاست، مبنای مبارزه‌ای است که ایمان در

برابر ایمان صف‌آرایی می‌کند و بی‌طرفی در آن ممتنع است (اشمیت، ۱۳۹۱: ۲۰۱). در غیاب چنین ایمان سیاسی جمعی، سوژه کوردی به ایمان عرفانی فردی پناه می‌برد که او را نه به تصمیم، که به انزوا و بازی در منطق فکری دیگری سوق می‌دهد. این خلأ الهیات سیاسی خودبنیاد، سوژه را در موقعیتی قرار می‌دهد که قدرت مسلط، با برچسب کافر، او را به مثابه هوموساگر تعریف می‌کند—موجودی که خشونت علیه او نه پیامد جنگ، که تلاشی سیستماتیک برای نابودی با توجیه دینی است (Saeidi & Osmanzadeh, 2025: 658). در این نظام نکرولیتیک، سوژه کوردی، در مقام امر سیاسی، نه تنها در برابر دیگری بیرونی، که در ناخودآگاه خویش نیز فرو دست می‌ماند؛ زیرا برای مشروعیت‌یابی ناگزیر به دال‌های همان دیگری متوسل می‌شود که او را هوموساگر می‌خوانند.

این خلأ متافیزیکی به معنای نبود نظام معنایی است که بتواند مای کوردی را در برابر آن‌ها تعریف کند و به کنش سیاسی جهت و مشروعیت بخشد. البته عرفان‌گرایی در تجربه کوردی را نمی‌توان صرفاً با ارجاع به انفعال یا گریز از سیاست توضیح داد؛ زیرا چنین برداشتی حضور تاریخی رهبران و شبکه‌های صوفیانه در مقاومت کوردی را به یک استثنای حل‌نشده تبدیل می‌کند. مسئله در سطحی عمیق‌تر قرار دارد: عرفان و تصوف، از یک سو، به عنوان بخشی از سنت اسلامی مسلط، درون نظامی

نمادین قرار گرفته‌اند که سوژه کوردی را به دال‌های فراکوردی مشروعیت وابسته و امکان تأسیس یک «مای» سیاسی خودبنیاد را محدود می‌کند؛ اما از سوی دیگر، همین سنت در شرایط تاریخی معین، شبکه‌های اقتدار، وفاداری و بسیج تولید کرده و برخی از مهم‌ترین کنشگران مقاومت از دل آن برآمده‌اند. این کنش‌ها را نمی‌توان صرفاً درون منطق عرفانی هضم کرد؛ آنها ظهور چیزی هستند که می‌توان از آن به مثابه «امر واقع کوردی»^۵ یاد کرد: مازاد سیاسی‌ای که در منطق نمادین موجود به‌طور کامل قابل جذب نیست و خود را در قالب شورش، مقاومت، بسیج و مطالبه حاکمیت نشان می‌دهد. از این منظر، کنش رهبران صوفی نه ابطال تز عرفان‌گرایی، بلکه نشانه شکاف درونی آن است؛ زیرا امر واقع مقاومت از درون میدان نظمی سر برمی‌آورد که می‌کوشد آن را مهار کند. با این حال، صورت سلبی و فردمحور عرفان‌گرایی—با تأکید بر تزکیه نفس، عزلت، گوشه‌نشینی، ترک دنیا و رابطه مرید و مراد—امر رهایی‌بخش را از ساحت تصمیم و تأسیس جمعی به ساحت تحول درونی منتقل می‌کند و بدین‌سان امکان ورود پایدار سوژه به عرصه منازعه سیاسی را محدود می‌سازد. این منطق در بستر کوردستان از سطح رهبران فراتر رفته

^۵ امر واقع کوردی یعنی کنش مقاومت پیشانظری کوردها که در سطح عمل رخ می‌دهد؛ عرفان‌گرایی اما خوانش مسلطی است که این کنش را در سطح فکر، به انزوا و فردگرایی تقلیل می‌دهد و از ظرفیت تأسیسی آن می‌کاهد. همین شکاف میان «کنش رهایی‌بخش در عمل» و «بازداشت آن در فکر»، آپوریای سوژه کوردی را شکل می‌دهد.

و در تخیل اجتماعی به صورت عام‌تری امتداد یافته است. بنابراین، تناقض اصلی نه میان رهبر صوفی و عرفان‌گرایی بلکه میان دو سطح از تجربه کوردی است: در سطح منطق عملی، امر واقع کوردی پیوسته در قالب مقاومت و کنش سیاسی خود را تحمیل می‌کند؛ در سطح منطق فکری، عرفان‌گرایی و سایر دال‌های مسلط می‌کوشند این مازاد را در افق معنایی موجود بازجذب و از ظرفیت تأسیسی آن بکاهند. این الگو، ریشه در سنت عرفانی و شاعرانگی کلاسیک کوردی دارد، اما در جریان‌هایی چون شعر مفتیزاده و پیروان مکتب قرآن، و نیز در سروده‌های شاعران معاصر به صورتی شاخص بازتولید شده است؛ برای نمونه، آبیاری نشان می‌دهد که در شعر مفتی‌زاده و پیروان مکتب قرآن، عشق قلبی به میهن جایگزین مبارزه سیاسی عینی می‌شود و ناسیونالیسم در چارچوب اخلاق فردی تعریف می‌گردد (آبیاری، ۱۳۹۸: ۲۶-۲۷). اصل بر سازنده گفتار عرفانی، در تمامی نحله‌هایش، بر ابژه‌های مفقوده استوار است (عسکری، ۱۴۰۱: ۱۸)، اما عرفان‌گرایی کوردی این فقدان را نه به اقدام سیاسی جمعی، که به لذت درونی وصال فردی سوق می‌دهد. بدین‌سان، درون‌گرایی عرفانی کارکرد خنثی‌سازی امر سیاسی را ایفا می‌کند: دشمن بیرونی جای خود را به نفس اماره می‌دهد و مبارزه سیاسی به تزکیه نفس فروکاسته می‌شود. این عرفان‌گرایی در سه سطح نهادینه شده است: نخست، در طریقت‌های صوفیانه — به‌ویژه نقشبندیه و قادریه — که با تأکید بر ارادت به پیر و

عزالت‌گزینی روحانی (داک، ۱۳۹۵: ۶۴)، به‌جای بسیج سیاسی، به تسکین درد و دعوت به تسلیم انجامیده‌اند؛ دوم، در لایه‌های عمیق تخیل جمعی که به گواهی مک‌داول، با نوعی عرفان طبیعت‌محور پیوند خورده است — برخوردی شبه‌قدسی با کوه و کوهستان که در آن جغرافیا نه عرصه تصرف سیاسی، که ابژه حسرتی ابدی برای وطن گمشده است (مک‌داول، ۱۳۹۳: ۴۲)؛ و سوم، در گونه‌ای سیاست معنوی در میان روشنفکران و احزاب — جهان‌شمولی انتزاعی — که بدن کوردی را نه سوزهای تاریخی با خواست خاص سیاسی، که نمادی از رنج جهان‌شمول بازمی‌نمایند و مسئله را از زمین عینی سیاست به آسمان انتزاعی اخلاق منتقل می‌کند. این سطح اخیر، همان کارکرد ایدئولوژی اتوپایی کاذب به‌زعم ریکور است: اتوپایی که به‌جای گشودن افق کنش، به گریزگاهی خیالی از تناقضات عینی بدل می‌شود؛ این درحالی است که، اتوپیا بی‌شک وظیفه اش معطوف به تغییر جهان است؛ از این رو نمی‌توان، برخلاف تز یازدهم مارکس دربارهٔ فوئرباخ، آن را صرفاً به تأویل جهان فروکاست، بلکه اتوپیا امکان دگرگونی آن را نیز در خود دارد (ریکور، ۱۳۹۹: ۳۹). اما در اینجا با تولید معنا در سطح فردی، از مواجهه با دشمن عینی بازمی‌ماند. بدین‌سان، عرفان‌گرایی کوردی در تمامی سطوح — طریقت‌محور، طبیعت‌محور، و جهان‌شمول انتزاعی — کارکرد خنثی‌سازی

امر سیاسی را ایفا کرده است: دشمن بیرونی جای خود را به نفس اماره می‌دهد و مبارزهٔ سیاسی به تزکیهٔ نفس فردی فروکاسته می‌شود. هر تبیین اجتماعی، پیش از گردآوری داده‌ها، به تشخیص دال مرکزی سازمان‌دهندهٔ پدیده وابسته است؛ دالی که منطق مفصل‌بندی عناصر، حدود میدان معنا و شیوهٔ بر ساخت سوره‌ها را تعیین می‌کند. از این رو، اعتبار تحلیل در گرو انطباق دستگاه مفهومی آن با دال مسلط پدیده است. هنگامی که دال هویتی کانون مفصل‌بندی باشد، تفسیر پدیده از خلال دال‌های طبقاتی صرفاً تغییر متغیر نیست، بلکه انتقال آن به رژیم دلالتی دیگری است که روابط معنایی و منطق کنش را بر اصولی متفاوت سازمان می‌دهد؛ در نتیجه، مدلول‌های حاصل نه بازتاب منطق درونی پدیده، بلکه محصول تحمیل دستگاهی نامتجانس بر آن خواهند بود. با پیروی از این منطق، دومین وجه سلبی تخیل اجتماعی کوردی، فروکاست مسئلهٔ کورد به اقتصاد و حقوق است. این رویکرد، متأثر از سنت‌های مارکسیستی و لیبرال-دموکراتیک، هویت کوردی را به مطالبات رفاهی، حقوق مدنی فردی و توزیع عادلانهٔ منابع تقلیل داده و از حیث هستی‌شناختی تهی می‌کند. در دورهٔ اخلاقی-انسان‌دوستانه نیز با غلبهٔ اخلاقیات بر ذهن، مسائل سیاسی و اجتماعی به مسائل آموزشی فروکاسته می‌شوند. مطبوعات کوردی عصر پهلوی، که می‌توان آن را عصر طلایی جنبش‌های کوردی نیز دانست، از جمله بغستان، خورنشین، آریز و

کوهستان، نمونه روشنی از این فروکاست اقتصادی-حقوقی اند. این مطبوعات، به جای طرح مسئله کورد به مثابه پرسشی هستی‌شناختی درباره بودن و دولت، آن را به مسائل صنفی فرهنگی، مطالبات اقتصادی روستاییان و حقوق زبانی اقلیت تقلیل دادند (ابوبکر، ۱۳۹۳: ۱۱۴-۱۲۳؛ صالح و صالح، ۱۳۸۸: ۴۹). این تکنیک‌زدگی سیاسی نشان می‌دهد که تخیل اجتماعی کوردی در دام ایدئولوژی اقتصادمحور گرفتار شده و امر سیاسی را به امر اقتصادی فروکاسته است. چنان که اشمیت تصریح می‌کند، در دوره اقتصادی، کافی است انسان مشکلات تولید و توزیع کالا را به قدر کفایت حل کند تا مسائل اخلاقی و اجتماعی زائد تلقی شوند (اشمیت، ۱۳۹۵: ۱۲۰). این رویکرد، هرچند ممکن است در کوتاه‌مدت به بهبود شرایط معیشتی کوردها بینجامد، در بلندمدت به سیاست‌زدایی از مسئله کورد و بازتولید سلطه دولت مرکزی منجر می‌شود؛ زیرا دولت مستقل کوردی را نه غایت مبارزه، بلکه صرفاً ابزاری برای تأمین رفاه اقتصادی صورت‌بندی می‌کند و بدین‌سان، هسته سخت مبارزه کوردی را از میان می‌برد.

در این خوانش، فروکاست اقتصادی-حقوقی به مثابه ایدئولوژی وحدت‌بخش گفتمان مسلط عمل می‌کند؛ ایدئولوژی‌ای که با ترسیم تصویری خیالی از نظم موجود، شکاف‌های واقعیت اجتماعی را می‌پوشاند. دولت مسلط، با پذیرش حقوق اقتصادی کردها در چارچوب

قانون اساسی و توسعه منطقه‌ای، مسئله را از ساحت سیاسی به ساحت اقتصادی منتقل و امر سیاسی را خنثی می‌کند. این منطق در بخشی از نیروهای اپوزیسیون نیز بازتولید شده است؛ چنان‌که جمال نیز نشان می‌دهد، جبهه ملی در عصر پهلوی، به‌جای صورت‌بندی مسئله ملی کرد به مثابه یک مسئله مستقل سیاسی، آن را در چارچوب مفاهیمی چون «خلق‌های ایران» و تمامیت ملت ایران صورت‌بندی می‌کرد (نیز، ۱۳۸۰: ۱۰۲). اهمیت این جابه‌جایی مفهومی در آن است که مسئله یک ملت دارای ادعای حق تعیین سرنوشت را درون چارچوبی فراگیرتر از ملت ایران بازتعریف می‌کند و بدین ترتیب، پرسش حاکمیت و حق تعیین سرنوشت را به سطح مطالبات حقوقی، اقتصادی و منطقه‌ای منتقل می‌سازد. از این منظر، مسئله صرفاً به موضع سیاسی جبهه ملی محدود نمی‌شود، بلکه به الگوی گسترده‌تری از مواجهه با مسئله کورد در سنت‌های سیاسی ایران مربوط است؛ الگویی که در آن، پذیرش حقوق فرهنگی، اقتصادی و مدنی گروه‌های ملی می‌تواند جایگزین مواجهه مستقیم با مسئله قدرت سیاسی، حاکمیت و حق تعیین سرنوشت شود. همین منطق را می‌توان، با تفاوت‌ها و ملاحظات نظری مهم، در برخی صورت‌بندی‌های معاصر از مسئله کورد نیز مشاهده کرد؛ برای نمونه، در برخی قرائت‌های فمینیستی و محیط‌زیست‌گرایانه، با برجسته‌شدن دال‌هایی چون «زن» و «طبیعت» و با انتقال قانون تحلیل به مفاهیمی چون مردسالاری، جنسیت، سلطه بر

طبیعت و بحران زیست‌محیطی، ممکن است مسئله ملت و حاکمیت به حاشیه رانده شود. در چنین صورت‌بندی‌هایی، مسئله کورد به جای آنکه در نسبت مستقیم با ساختار دولت، قدرت سیاسی و حق تعیین سرنوشت بررسی شود، در چارچوب مسائل عام‌تر جنسیتی، اخلاقی یا زیست‌محیطی بازتعریف می‌شود. پیامد چنین فرایندی، انتقال مسئله کورد از ساحت منازعه بر سر حاکمیت به حوزه توزیع منابع، حقوق مدنی، اخلاق اجتماعی، جنسیت یا سیاست زیست‌محیطی است. بدین ترتیب، حتی نیروهای منتقد دولت نیز ممکن است، آگاهانه یا ناآگاهانه، با پذیرش چارچوب دولت موجود، پرسش حاکمیت را به مسئله توزیع و شناسایی حقوق فروبکاهند.

این فروکاست، لایه‌ای معرفتی نیز دارد: جابه‌جایی از سوژه سیاسی به ابژه حقوقی. سوژه سیاسی در مقام مطالبه‌گر، واجد امکان تصمیم و تعیین سرنوشت است؛ اما سوژه کوردی هنگامی که خود را به خواست اقتصادی یا حق اقلیت تقلیل می‌دهد، از موقعیت تقاضا به موقعیت نیازمند منتقل می‌شود؛ نیازی که دیگری بزرگ باید آن را تأمین کند. این گذار، به پذیرش ضمنی مشروعیت دولت مسلط به مثابه تأمین‌کننده می‌انجامد. در این چارچوب، توزیع نابرابر منابع، از بودجه‌های عمرانی و اعتبارات بانکی تا شبکه‌های راه، صرفاً سیاستی اقتصادی نیست، بلکه بازنمایی فضایی طرد نمادین است. کوردستان به مثابه هتروتوپای دیگری مسلط، نه فقط از

انباشت سرمایه، بلکه از انباشت نمادین نیز محروم می‌شود. هویت مسلط برای تثبیت خود به عنوان مرکز، به حاشیه‌ای هویتی نیاز دارد که در موقعیت محرومیت باقی بماند؛ حاشیه‌ای که در این ساختار، هویت کوردی است. از این رو، فروکاست اقتصادی-حقوقی، مسئله کورد را به مطالبه سهمی بیشتر از منابع تقلیل می‌دهد و پرسش از حق تعیین سرنوشت تصمیم گیرنده را حذف می‌کند. این فرایند نمونه‌ای از ایدئولوژی به مثابه پوشاندن شکاف است: ایدئولوژی نه با پاسخ دادن به مسئله، بلکه با تغییر صورت بندی پرسش، شکاف بنیادین را پنهان می‌سازد؛ یعنی جایگزین کردن پرسش چه کسی حاکم است؟ با پرسش چه میزان سهم می‌خواهیم؟ و گریز از پرسش بنیادی‌تر: کدام هویت است که حق تصمیم‌گیری دارد؟.

سومین وجه سلبی تخیل اجتماعی کوردی، درکنار فقدان الهیات سیاسی، ناتوانی در استحاله تجربه تاریخی کاتخون به روایت دولت‌ساز است. به زعم اشمیت، اقتدار، وحی، و اطاعت احکام لایتغیر الهیات سیاسی، بنیاد امر سیاسی را تشکیل می‌دهند (اشمیت، ۱۳۹۱: ۱۹۸)، اما آنچه در تجربه کوردی غایب است، نه صرفاً این بنیاد، که تداوم روایی آن در قالب یک سنت سیاسی است. کوردها برای لحظاتی کوتاه این کاتخون را تجربه کردند، اما هر بار این تجربه به طرزی تراژیک ناتمام ماند: برای نمونه، در منطق عملی، از سمکو که با شورشی مسلحانه افق استقلال را

گشود اما در دام نیرنگ دولت مرکزی و فقدان پشتوانهٔ روایی-سیاسی فروپاشید، تا قاضی محمد که در جمهوری کوردستان نوموس نوی کوردی را تأسیس کرد اما شکست آن تنها ۱۱ ماه پس از تولد، نه صرفاً فروپاشی نظامی، که پایان تجربه‌ای کاتخونیک بود که تجميع روایی آن هرگز رخ نداد. قاضی محمد پیش از اعدام، امکان پناهندگی را نپذیرفت؛ این تصمیم، به جای آنکه به درس دولت‌سازی ترجمه شود، به اسطورهٔ فداکاری بدل شد—دقیقاً همان فانتزی‌ای که ژوئیسانس شکست را بازتولید می‌کند. در هر دو مورد، شکست نه به ضرورت دولت، که به فضیلت شهادت ترجمه شد. تفاوت بنیادین با تجربهٔ اسرائیلی‌ها در بازروایت ماسادا گویاست: در آنجا شکست ماسادا به مثابه لحظه‌ای که هرگز نباید تکرار شود در نظم روایی الهیات سیاسی یهودی تثبیت شد و به اصل دفاع ملی اسرائیل تبدیل گشت؛ در مقابل، شکست سمکو و مه‌باد در روایت کوردی به ماسادایی برای یادآوری رنج تاریخی بدل شد، نه به بنیان الهیات سیاسی دولت‌ساز. این تفاوت در کارکرد روایی شکست، جوهر تمایز میان الهیات سیاسی تأسیس‌گر و الهیات سیاسی شهادت‌طلب است: اولی شکست را به ضرورت دولت ترجمه می‌کند، دومی آن را به فضیلت فداکاری.

۴. تصمیم‌گریزی و غنایی شدن سیاست

اکنون با وجهی دیگر از پارادوکس سوژه کوردی روبه‌رویم: فقدان تصمیم سیاسی قاطعانه. به‌زعم اشمیت، تصمیم سیاسی، بریدگی از وضع موجود و تشخیص وضعیت استثنایی، شرط امکان‌کنش سیاسی راستین است. بر این اساس، تنها ملت‌هایی موفق می‌شوند که ایدئولوژی حاکمیت‌خواهی و دولت‌سازی داشته باشند—یعنی دال‌های ناسیونالیسم رهایی‌بخش را دارا باشند، سوژه ناسیونالیست بیافرینند، اراده تأسیس دولت را صورت‌بندی کنند و نهادهای دولت‌ساز را سازمان دهند (کریمی، ۱۴۰۳: ۶۹). ناسیونالیسم رهایی‌بخش، خواهان تأسیس دولت برای خویش است، بی‌آنکه چشم طمع به خاک دیگران داشته باشد؛ در مقابل، ناسیونالیسم ایرانی/فارسی، ترکی و عربی مسلط، به‌مثابه ناسیونالیسم اشغالگر، هویت خود را تحمیل و ملت‌های تحت سلطه را همسان‌سازی می‌کند—ترسی برخاسته از هراس از هویت متفاوت اشغال‌شده (همان: ۸۹-۸۲). اما ناسیونالیسم کوردی، با وجود ماهیت رهایی‌بخش و واکنشی‌اش در برابر ناسیونالیسم دولتی ترک، فارس و عرب، همچنان فاقد پروژه منسجم و مرحله‌بندی‌شده است و نتوانسته اراده تأسیس دولت (سایبر، ۲۰۰۸: ۸۷ و ۱۴) را به‌مثابه تصمیم اشمیتی صورت‌بندی کند. در غیاب این تصمیم، جامعه به دام رمانتیسیسم سیاسی می‌افتد—رمانتیسیسمی که در آن، واقعیت عمداً نادیده گرفته

می‌شود، سیاست‌گذاری می‌گردد و مسئولیتی بر عهده گرفته نمی‌شود (اشمیت، ۱۳۹۸: ۲۰۳). از این رو، ناسیونالیسم کوردی، بیش از آنکه یک پروژه بنیادگذار باشد، به مجموعه‌ای از مطالبات و واکنشی شباهت دارد.

در تداوم همان منطق تعویق تصمیم و فقر قدرت جمعی، می‌توان روندی موازی را در سپهر فرهنگی کوردی ردیابی کرد. در سال‌های اخیر، گرایش فزاینده‌ای در ادبیات فرهنگ کوردی پدید آمده که می‌کوشد نموده‌های فرهنگی—از موسیقی، پوشش و آیین‌های جمعی تا هلیپرکی—را صرفاً از خلال دلالت‌های سیاسی بازخوانی کند؛ گویی این نموها تنها زمانی واجد اهمیت نظری‌اند که به مثابه کنش ذاتاً سیاسی صورتبندی شوند. این وسواس تفسیری، در سطحی عمیق‌تر، نتیجه‌ای معکوس به بار می‌آورد. به یک اعتبار، اگر امر سیاسی را نه صرف حضور نمادهای هویتی، که عرصه ظهور تقابل‌ها، تصمیم‌های بنیادین و مداخله در مناسبات قدرت بدانیم، آنگاه اطلاق بی‌قید و شرط صفت سیاسی به این نموها، نه گسترش قلمرو سیاست، که استهلاک مفهوم آن است. هنگامی که هر کنش فرهنگی پیشاپیش سیاسی اعلام شود، تمایز مفهومی میان امر فرهنگی و امر سیاسی از میان می‌رود و سیاست در تورمی معنایی قدرت تبیینی خود را از دست می‌دهد. آنچه رخ می‌دهد، نه سیاسی‌شدن فرهنگ، که سیاست‌زدایی از خود سیاست است؛ زیرا سیاست از پراکسیس

انضمامی و منازعه‌آمیز به دالی فراگیر، انتزاعی و فاقد اثرگذاری واقعی تقلیل می‌یابد. امر سیاسی نه در تکثیر نشانه‌ها، که در لحظه‌ای ظهور می‌یابد که نظم تثبیت شده امر محسوس مختل گردد و سوژه‌ای که پیش‌تر از امکان سخن گفتن محروم بوده، خود را به مثابه سوژه سیاسی مفصل‌بندی کند. اما هنگامی که نمودهای فرهنگی صرفاً به نشانه‌هایی آماده از سیاسی بودن تقلیل یابند، این ظرفیت گسست‌آفرین نیز منجمد می‌شود. لذا این امر منجر به "بازآفرینی خویش از رهگذر پوشاک و رقص، در مقام شیوه‌ای برای زیباسازی و دیگری‌سازی درونی، سوژه را به ابژه‌ای تماشایی تبدیل می‌کند" (حقمردی، ۲۰۲۶: ۲۰).

بدین سان، تأکید مکرر بر سیاسی بودن این نمودها را نباید با تحقق کنش سیاسی یکی انگاشت: بازنمایی سیاست، لزوماً به معنای وقوع آن نیست. هرچه این تأکید به تکرار گفتمانی و تثبیت نمادین برسد، بیش از آنکه امکان مداخله را بگشاید، سوژه را در تجربه‌ای خیالی از سیاست مستقر می‌سازد. آنچه تولید می‌شود، نه کنش سیاسی، که فانتزی سیاسی است—فانتزی‌ای که تجربه نمادین سیاست را جایگزین خود سیاست، و احساس مشارکت را جایگزین مداخله واقعی می‌کند. در غیاب میانجی نهادی کارآمد، این وضعیت به تخیل فرار از واقعیت بدل می‌شود و آنچه در نهایت باقی می‌ماند، نه سیاست، که نوستالژی سیاست است؛ نوستالژی‌ای که با بازتولید مداوم تصاویر و نشانه‌های هویتی، توهم

حضور امر سیاسی را حفظ می‌کند، بی‌آنکه امر سیاسی مجال تحقق یابد. این نمودهای فرهنگی بی‌تردید می‌توانند در شرایط تاریخی خاص واجد دلالت‌های سیاسی شوند، اما این دلالت‌ها نه ذاتی آنها، که محصول مفصل‌بندی‌های تاریخی، گفتمانی و مناسبات قدرت‌اند.

در یک سوی این میدان نظری، سنت نقد گفتمان استعماری، نشان داده‌اند که چگونه سفرنامه‌نویسانی چون والتر بی. هریس، فردریک میلینگن، جیمز بیلی فریزر، ادموندز، تایلور، هوبارت، فاولر و دبلیو. آر. های، از رهگذر استراتژی رتوریکی زیبایی‌شناسانه‌سازی، نه فقط زندگی روزمره، واقعیت اجتماعی و چشم‌اندازهای کوردستان، بلکه خود امکان ظهور سوژه کوردی را در قالب منظره‌ای دیدنی، تابلویی تماشایی و ابژه‌ای مصرف‌پذیر برای نگاه امپراتوری بازآرایی کرده‌اند (احمدزاده، ۱۳۹۲). در این بازنمایی، کوردستان به فرهنگی زیبا، رنگارنگ و کهن فروکاسته می‌شود، بی‌آنکه مسئله دولت و حاکمیت در کانون آن قرار گیرد (حقمردی، ۲۰۲۶: ۱۶-۱۷).

با این حال، این وارونگی، در سطح منطق بازنمایی، گسستی بنیادین با سنت پیشین ایجاد نمی‌کند؛ زیرا آنچه دگرگون می‌شود، ارزش‌گذاری ابژه است، نه ساختار ابژه‌سازی. فرهنگ کوردی همچنان در مقام موضوع تأمل زیبایی‌شناختی تثبیت می‌شود؛ با این تفاوت که این بار نه با نگاه شرق‌شناسانه و تحقیرآمیز، بلکه با نگاهی رمانتیک، تقدیس‌گر و

والایش بخش. از این رو، هر دو رویکرد، علی‌رغم تقابل آشکار در سطح ارزش‌های هنجاری، در سطح منطق معرفتی، درون یک اپیستمه مشترک عمل می‌کنند؛ اپیستمه‌ای که امر سیاسی را به بازنمایی فرو می‌کاهد و تعارض واقعی را در ساحت تصویر مستحیل می‌سازد. در نتیجه، تصمیم، جای خود را به تجلیل می‌دهد؛ امر مؤسس به امر نمایشی فرو کاسته می‌شود؛ و آنتاگونیسم عینی، در زبان نوستالژی، عاطفه و شکوه فرهنگی بازرمزگذاری می‌گردد.

در کنار این فانتزی سیاسی و نوستالژی سیاست، مانع ساختاری دیگری نیز تصمیم رادیکال سوژه‌کوردی را به تعویق می‌اندازد: گرفتاری در ساختارهای سنتی بازدارنده—قبیله و وابستگی ایلی. ابعاد عشیره‌ای و قبیله‌ای (حسن، ۱۴۰۰)، به‌زعم پژوهشگران، از موانع اساسی شکل‌گیری ناسیونالیسم مدرن در میان کوردها بوده است (رومانو، ۱۳۸۸: ۱۰۴؛ کوچرا، ۱۳۷۷: ۶۴-۶۲). با این حال، خود اصطلاحات قبیله و قبیله‌گرایی نیز ابزارهای مفیدی برای دولت‌های مسلط بوده‌اند تا به کمک آن‌ها، دیگری‌های خود را تعریف کرده و از شکل‌گیری روایت ملی یکپارچه در میان کوردها جلوگیری کنند. همان‌گونه که روزولت نیز تصریح می‌کند، قبیله‌گرایی به مثابه مانع اصلی ملی‌گرایی و شکل‌گیری ملیت کوردها عمل کرده است (سلیمانی و محمدپور، ۱۳۹۹: ۶۰۴-۶۰۲). آیا

قبیله ذاتاً مانع ملی گرای است، یا فقدان پروژه ملی فراگیر خود به بازتولید ساختار قبیله‌ای دامن می‌زند؟

نزاع‌های درونی، رقابت بر سر رهبری، و وفاداری شخصی به خان یا آقا، مانع شکل‌گیری وفاداری انتزاعی به ملت شده و جامعه را در وضعیتی نگاه می‌دارد که در آن، به تعبیه ریکور، مبادله تجارب و اشتراک در یک تجربه جمعی ناممکن می‌گردد. اما قبیله صرفاً مانع بیرونی نیست، بلکه مانعی هستی‌شناختی و درونی شده است: از منظر آنتروپولوژی سیاسی، قبیله نه نقیض ملت، که ملت نهفته است—هویت جمعی در آن به مثابه آمادگی برای قربانی وجود دارد، اما این قربانی به خون (تعصب قبیله‌ای) تقلیل یافته، نه به نهاد (وفاداری ملی). قبیله می‌تواند اعضایش را برای انتقام خون بسیج کند، اما این بسیج، تشنیت قدرت ملی را بازتولید می‌کند. این ساختار با اقتصاد سیاسی کوردستان پیوند خورده: اقتصاد مبتنی بر کوچ فصلی و کنترل گذرگاه‌های کوهستانی، وفاداری قبیله‌ای را ضروری می‌ساخت، زیرا دولت مرکزی نه حامی، که تهدید این اقتصاد بود. قبیله کارکرد نهاد محافظ را در غیاب دولت کوردی ایفا کرده، اما این جایگزینی کارکردی، ساختار وفاداری را چنان عمیق ساخته که هنگام نیاز به وفاداری انتزاعی ملی، ذهنیت قبیله‌ای همچون ساختاری خودکار فعال می‌شود—این همان تله نهاد بدیل است: نهادی که در غیاب دولت کارکرد آن را ایفا می‌کند و بدین‌سان، نیاز ذهنی به ساختن دولت واقعی را کاهش

می‌دهد. در چنین جامعه‌ای، ارادهٔ جمعی به‌سختی شکل می‌گیرد و تصمیم سیاسی قاطعانه، در سایهٔ مناسبات شخصی و قبیله‌ای، همواره به تعویق می‌افتد.

در امتداد این موانع ساختاری، لایه‌ای عمیق‌تر از بازدارندگی در زیست‌جهان کوردی ریشه دوانده است که می‌توان آن را «منطقه‌گرایی به‌مثابه امر واقع دیگری درونی» نامید. منطقه‌گرایی در اینجا صرفاً به تمایزات جغرافیایی یا گویشی اشاره ندارد، بلکه به‌مثابه یک نظم نمادین خودسانسوری عمل می‌کند که سوژهٔ کوردی را در شبکه‌ای از سلسله‌مراتب هویتی تو در تو اسیر می‌سازد: از تمایز شهر مرکزی/شهر پیرامونی، تا سلسله‌مراتب گویش‌ها (زبان معیار/زبان محلی)، و دالان‌های اعتباری اصالت و فرعیت (فرهنگ معتبر/فرهنگ درجه‌دو)، تا تقابل‌های تاریخی روژه‌لات و باشور در نسبت با میزبان‌های دولتی‌شان، و تا هویت‌های مذهبی در هم تنیده و گاه متخاصم (سنی، شیعه، یارسان، علوی، ایزدی و...). اما آنچه آن‌ها را از یک تفاوت صرف به یک شکاف سیاسی بازدارنده ارتقا می‌دهد، کارکرد گفتمانی آن‌ها در بازتولید فقدان سوژهٔ جمعی است. مسئله دیگر این نیست که «ما با وجود تفاوت‌ها چگونه یک سوژه جمعی می‌شویم؟»، بلکه ناخودآگاه به این پرسش منتقل می‌شود که «کدام یک از ما صورت اصیل‌تر و حقیقی‌تر این سوژه است؟» این مانع، با تولید پیوستهٔ «ماهای کوچک» و «آن‌های درونی»،

از شکل‌گیری «ما»ی کوردی یکپارچه و خودآیین جلوگیری می‌کند. در این وضعیت، دیگری اصلی سیاست کوردی، نه صرفاً دولت‌های مسلط، که خود «کورد دیگر» در همسایگی است؛ دیگری‌ای که نه به‌مثابه دشمن شناسایی‌شده در میدان نبرد اشمیتی، بلکه به‌مثابه دشمن نهفته در افق هرمنوتیکی هم‌تبار عمل می‌کند. از این منظر، تضاد کورد-کوردی، پیش از هر صورت‌بندی سیاسی، به‌مثابه «امر واقع» ازلی زیست‌جهان کوردی تثبیت شده است. لذا این منطقه‌گرایی، در سطح «منطق فکری»، به‌مثابه نظامی از دال‌های شناور و رقابت‌آمیز عمل می‌کند که هر یک ادعای مرکزیت و اصالت دارند. در این منازعه دلالتی، امکان تثبیت یک دال برتر که بتواند زنجیره هم‌ارزی از هویت‌های پراکنده را تحت لوای «کوردبودگی دولت‌ساز» گرد آورد، از میان می‌رود. هرگوش و هر منطقه، دیگری را به «غیراصالت» یا «تحت‌تباربودگی» متهم می‌کند و بدین‌سان، هر تلاشی برای روایت‌گری ملی منسجم، پیشاپیش در باتلاق منازعات درونی «من برتر از تو» غرق می‌شود. این پدیده را نه صرفاً باید برآمده از بدویت پیشامدرن دانست، بلکه باید آن را ابژه‌ای از میل ناخودآگاه جمعی به‌شمار آورد که در غیاب دولت، دیگری درونی را جانشین دیگری بیرونی ساخته است. با این حال، هر منطقه، قلمرویی برای خود تعریف کرده و می‌کوشد در برابر منطقه‌ی دیگر، نظم‌ی فضایی خاص خویش را به‌مثابه مرکز تثبیت کند؛ اما در غیاب یک نوموس مادر (دولت کوردی)، این نوموس‌های

منطقه‌ای به نقطه‌ی ثابت نمی‌رسند و در رقابتی بی‌نهایت، امکان بر ساخت
نظمی فراگیر را از سوژه سلب می‌کنند.

فراسوی موانع سلبی پیشین، لایه‌ای عمیق‌تر از تخیل اجتماعی کوردی به
ساختار ذهن احساسی-شاعری بازمی‌گردد. هرچند به تعبیر لوکاچ، جنگ و
صلح شعر حماسی حیات مردمی است (لوکاچ، ۱۳۸۸: ۱۲۰)، اما این
ذهنیت، که در بستر شعر شفاهی، داستان‌های عاشقانه، و موسیقی
حماسی-رمانتیک شکل گرفته، نه‌تنها سیاست عملی را به تعویق
انداخته، بلکه خود به‌مثابه فانتزی ژوئیسانس عمل کرده است که سوژه را
در گردش بی‌پایان رنج و حسرت نگه می‌دارد. ریکور به‌درستی هشدار
می‌دهد که اگر قرار است طرح ما در مورد آینده چیزی بیش از آرمان‌ها و
خیال‌ها باشد، باید درکی از با معنا بودن گذشته در سر داشته باشیم. این
درک معنادار از گذشته، مستلزم بازخوانی انتقادی تاریخ کوردی
است؛ بازخوانی‌ای که در آن، اسطوره‌ها و حماسه‌ها به‌جای مسکن
رمانتیک، به‌مثابه چشم‌اندازی برای کنش سیاسی آینده عمل
کنند. اشمیت، در نقد رمانتیسیسم سیاسی، به‌درستی نشان می‌دهد که در
رمانتیسیسم، واقعیت مهم نیست، بلکه بهره‌وری عاشقانه است که همه
چیز را دگرگون می‌کند و آن را به مناسبت یک شعر تبدیل می‌کند و میان
شاه و دولت و معشوق نمی‌توان تفاوتی قائل شد (اشمیت، ۱۳۹۸: ۲۰۳). با
این حال، خود مفهوم رمانتیسم از بدو تولد، با تناقضی بنیادین همراه بوده

است؛ آن‌چنان که گوته آن را بیماری و چیزی ناتوان می‌نامد، نیچه آن را درمانی برای بیماری تلقی می‌کند و رمانتیک‌های جوان فرانسوی شعار رمانتیسم یعنی انقلاب را سر می‌دهند (برلین، ۱۳۸۸: ۳۹).

ناپلئون بناپارت، که تا سال ۱۸۲۱ در جزیرهٔ سنت‌هلن به‌عنوان اسیر انگلیسی‌ها به سر می‌برد، درست در همین کانون تناقض‌آمیز رمانتیسم جای می‌گیرد: از یک سو، ویکتور هوگو در شعر بلند «کفاره» عقب‌نشینی خفت‌بار ارتش او از مسکو را به تصویر کشید و تولستوی در جنگ و صلح به پیامدهای ژرف جنگ ناپلئون با روسیه پرداخت؛ از سوی دیگر، بتهوون سمفونی سوم خود را در ستایش او تصنیف کرد. آنچه در این بازنمایی‌های متناقض به‌عنوان وجه مشترک ظهور می‌یابد، صورت‌بندی ناپلئون به‌مثابه تجسم روح بی‌قرار و آرمان‌خواه رمانتیک است؛ روحی که هیچ محدودیتی را بر نمی‌تابد و در سودای تحقق ناممکن‌ها، هرگز به آنچه دست‌یافتنی است رضایت نمی‌دهد (پاینده، ۱۳۷۳: ۱۰۶). این تناقض، نه نقصی در بازنمایی رمانتیک، بلکه خود بنیاد هستی‌شناختی این جریان فکری است؛ زیرا رمانتیسم، در عین حال که آرمان‌شهر را در افقی دست‌نیافتنی بازمی‌نمایاند، در مواجهه با تحقق عینی آن آرمان‌ها (چنانکه در استبداد ناپلئونی آشکار شد)، به بازپس‌گیری و نقد بنیادین آن اقدام می‌کند. با این همه، رمانتیسم خود پدیده‌ای است که از هرگونه تعریف نهایی می‌گریزد؛ نه فقط به سبب تنوع گسترده‌اش، بلکه بیش از همه به دلیل سرشت

متعارض آن.رمانتیسیم به‌طور هم‌زمان یا متناوب،انقلابی و محافظه‌کار،جهانی و ملی،واقع‌گرا و خیال‌پرداز،دموکراتیک و اشرافی،عرفانی و حسی است و این تعارض‌ها نه‌تنها در کلیت جنبش،بلکه در آثار و حتی در یک متن واحد نیز حضور دارند.از همین‌رو،آرتور لاجوی با اشاره به آشفتگی معنایی این مفهوم،پیشنهاد می‌کرد که اساساً از به‌کارگیری اصطلاح رمانتیسیم صرف‌نظر شود؛هرچند مسئله اصلی نه ابهام واژه،بلکه پیچیدگی سرشت خود این پدیده است(سه‌یر و لوی،۱۳۷۳: ۱۲۰).در حوزه اندیشه سیاسی نیز یکی از مهم‌ترین تجلیات رمانتیسیم،صورت‌بندی نظریه دولت انداموار است؛دولتی که همچون موجودی زنده،واجد روح،اراده و شخصیتی مستقل تلقی می‌شود و افراد و گروه‌ها باید خود را با کلیت آن هماهنگ سازند.این تلقی که در عصر جدید با مفهوم اراده همگانی روسو صورت‌بندی نظری یافت،بعدها به یکی از مهم‌ترین مبانی فهم رمانتیک از دولت بدل شد(مرتضویان،۱۳۷۳: ۱۸۵).این تناقض مفهومی،در تجربه زیست‌جهان کوردی،به‌شکلی پارادوکسیکال حل می‌شود: رمانتیسیم در اینجا،نه به‌مثابه انقلاب(چنانکه رمانتیک‌های فرانسوی می‌گفتند)،بلکه به‌مثابه همان بیماری‌گونه‌ای عمل کرده است؛بیماری والایش رنج که نیروی انقلابی را در خود هضم می‌کند.با این حال،آنچه در زیست‌جهان کوردی شکل گرفته،نه بهره‌گیری از ظرفیت تأسیسی رمانتیسیم،بلکه ماندن در وجه عاطفی و تراژیک آن

است؛ جایی که رنج به امر غنایی، شکست به فضیلتی شاعرانه و انتظار به جانشین تصمیم سیاسی تبدیل می‌شود.

مراد از ذهن شاعرانگی در اینجا، نه صرفاً شعرا یا اهل ادب به معنای حرفه‌ای آن، بلکه ساختاری هستی‌شناختی-فرهنگی است که به مثابه پیش‌انگاشت هرمنوتیکی مسلط در زیست‌جهان کوردی تثبیت شده است و نحوه ادراک رخدادها را پیش‌اپیش تعیین می‌نماید. یعنی هر رویدادی به جای آنکه به مثابه مسئله‌ای برای حل یا وضعیتی برای تصمیم ظاهر شود، به مثابه مضمونی برای سوگواری، حسرت و والایش عاطفی بازنمایی می‌شود. در غیاب نهادهای سیاسی کارآمد، این نظام نشانه‌ای شاعرانگی، به مثابه ساختار جبرانی عمل کرده است که شکاف بنیادین میان بودگی کوردی و واقعیت سیاسی موجود را می‌پوشاند. به عبارت دیگر، این ساختار، با تبدیل تناقضات عینی سیاسی به مضامین عاطفی فردی، امکان سیاست راستین را به تعویق می‌اندازد و سوژه را در وضعیت استثنایی دائمی عاطفی نگه می‌دارد. به زعم لوکاچ، شاعرانه کردن واقعیت‌های تاریخی، همواره در حکم فقیر کردن رخدادها و ویژگی‌های واقعی حیات تاریخی است (لوکاچ، ۱۳۸۸: ۱۰۷-۱۰۶)؛ زیرا این ساختار شاعرانگی، در نهایت، به مثابه وهم هستی‌شناختی عمل می‌کند که سوژه را در این باور نگه می‌دارد که زیبایی‌شناسی رنج خود نوعی مقاومت است.

در اینجا، باید از مفهوم ژوئیسانس رنج سخن گفت؛ ژوئیسانسی که در آن، سوژه از تکرار رنج لذت می‌برد و این لذت، خود به مثابه مازاد لذت عمل می‌کند که او را در موقعیت قربانی ابدی تثبیت می‌نماید. رنج در زیست‌جهان کوردی، نه یک امر عارضی یا پیامدی تاریخی، بلکه یک ساختار اگزستانسیل پایدار است که سوژه در فقدان دولت، با آن انس گرفته و آن را به مثابه جزء جدایی‌ناپذیر هویت خویش درونی ساخته است. اما آنچه این رنج را از یک درد التیام‌ناپذیر صرف به مکانیسم بازدارنده بدل می‌کند، نحوه‌ی والایش آن در تخیل جمعی است: تبدیل رنج به ژوئیسانس یعنی لذتی مازاد که از تکرار ناکامی و شکست حاصل می‌شود و سوژه را در گردش بی‌پایان حول ابژه گمشده (دولت) نگه می‌دارد. در فرهنگ سیاسی کوردی، امثال، شهیدپرستی و مرثیه‌سرایی حماسی، این کارکرد دوگانه را ایفا کرده‌اند: از یک سو، نماد ایستادگی، وفاداری و مقاومت وجودی در برابر سرکوب‌اند؛ از سوی دیگر، نوعی لذت و افتخار به شهید شدن که سوژه را از مواجهه با واقعیت تلخ فقدان نهاد بازمی‌دارند و به جای تصمیم بنیادگذار، لذت سوگواری را تقدیس می‌کنند. در ادبیات کوردی، از حماسه‌های کلاسیک تا شعر مدرن مقاومت، شکست اغلب به مثابه توهم پیروزی بازنمایی شده است؛ قهرمانی که می‌میرد اما تسلیم نمی‌شود، به مثابه الگویی برای سوژه عمل می‌کند که به او

می‌آموزد: مقاومت ممکن است، اما پیروزی محال است. از این رو، کورد نباید از شهید شدن به عنوان یک ارزش فی‌نفسه لذت ببرد.

این ژوئیسانس رنج، هرچند در زیست جهان کوردی با غیاب نهاد دولت به ساختاری بازدارنده بدل شده، اما خود پدیده‌ای جهان‌شمول در نسبت سوژه با نظم نمادین ملی است. ماروین و آنجل به درستی نشان می‌دهند که انسجام اجتماعی بر آمادگی برای ایثار جان و ترجیح شهادت بر جان استوار است؛ از این رو، جنگ نیرومندترین حکم این آیین به‌شمار می‌رود (اوزکریملی، ۱۳۹۸: ۷۹). این گزاره، کارکرد هستی‌شناختی آیین شهادت را در تولید مای ملی آشکار می‌سازد؛ آیینی که در دولت-ملت‌های مدرن، شکاف میان امر واقع (مرگ) و امر نمادین (ملت) را با استحاله‌ی زیست‌سیاسی به زیست‌تقدسی، التیام می‌بخشد. اما در وضعیت کوردی، این آیین به دلیل فقدان میانجی نهادی دولت، از کارکرد تأسیس‌گرای خویش تهی می‌گردد و در دام تکرار محض فانتزی شهادت‌خواهی گرفتار می‌آید. در این خلأ، شهادت نه مقدمه‌ی نظم نو، که مؤکد شکستی ازلی شده می‌گردد؛ همان‌گونه که اندرسون، با نگاهی پساساختارگرایانه به کارکرد عدد و شمارش، گوشزد می‌کند که از نظر ملی‌گرایان، شمار شهدای ملی نه فقط برای انتخابات، بلکه همواره، اهمیتی اساسی دارد (همان: ۸۱). این اهمیت عددی، در دولت مستقر، به مثابه سرمایه‌ای نمادین در خدمت انسجام و بازتولید قدرت عمل می‌کند؛ اما در

غیاب آن، شمارش شهدا به خودی خود بدل به آیینی تهی شده از امر سیاسی می شود که سوژه را از تشخیص وضعیت استثنایی و اتخاذ تصمیم اشمیتی بازمی دارد و او را در مدار لذتی مازاد (ژوئیسانس) از شکست های بازتکرارشونده، محبوس نگاه می دارد.

از سوی دیگر، در حوزه اسطوره و داستان شفاهی، باید میان دو کارکرد ممکن تمایز قائل شد: اسطوره رهایی بخش (که در آن، گذشته به مثابه چشم اندازی برای آینده عمل می کند) و اسطوره بازدارنده (که در آن، گذشته به مثابه زندانی برای حال عمل می نماید). برای ورود به تحلیل این کارکرد، نخست باید چارچوب روش شناختی تأویل را روشن کرد. تأویل، به مثابه فعالیتی فکری، بر رمزگشایی معنای پنهان در معنای ظاهری و آشکار ساختن سطوح دلالت ضمنی در دلالت های تحت اللفظی استوار است (ریکور، ۱۳۸۷: ۱۲۴). از این منظر، اسطوره های کوردی، نه آن چنان که در ظاهر روایت های عاشقانه یا حماسی خود جلوه گر می شوند، بلکه در لایه های پنهان خود، حامل پیام هایی درباره نسبت سوژه با قدرت، فقدان و میل هستند. با این حال، آنچه تخیل اجتماعی کوردی را در دام گونه دوم نگاه داشته، نه ذات کهن الگوی اسطوره ها، بلکه نحوه مواجهه با آن هاست. به زعم ریکور، توان اصلی هر اسطوره اصیل همواره مرزهای زندگی فکری یک اجتماع خاص را تعالی می بخشد و حامل دنیا های ممکن دیگر است؛ اما اسطوره ها، به مثابه عتیقه هایی دست نخورده

باقی نمی‌مانند و هویت ویژه آن‌ها وابسته به این است که هر نسل، آن‌ها را بنا به نیازها، باورها و انگیزش‌های ایدئولوژیک خود تأویل کند (ریکور، ۱۳۹۶: ۱۰۷-۱۰۳-۱۰۲). سورل نیز تصریح می‌کند که مادام که اسطوره‌ها مورد پذیرش و باور عوام نیستند، می‌توان تا ابد از شورش و خیزش حرف زد بدون اینکه حتی هیچ جنبش انقلابی‌ای آنها را تحریک کند؛ اسطوره بیانی است رو به کنش که باورمندان را متعهد می‌کند تا با چیزی بجنگند که وضعیت فعلی را نابود خواهد کرد (اشمیت، ۱۳۹۱: ۴۷). اما آنچه در تخیل اجتماعی کوردی غلبه یافته، نه ذات اسطوره، بلکه فقدان تأویل انقلابی آن است. در روایت و بازروایی اسطوره‌های کوردی، به جای آنکه چرایی وضعیت کنونی را به مثابه فقدان دولت توضیح دهند، اغلب به بازگویی شکست‌های عاشقانه یا حماسه‌های حسرت‌آمیز می‌پردازند و بدین‌سان، از تحلیل انتقادی علل سرکوب بازمی‌مانند.

کاسیرر نشان می‌دهد که آفرینش‌های هنری و علمی، محتویات اخلاق، قانون، زبان و تکنولوژی همه بر این موضوع دلالت می‌کنند که آنها در آغاز پیدایش خود با اسطوره ممزوج بوده‌اند و مسئله منشأ زبان نیز از مسئله منشأ اسطوره جدا ناشدنی است (کاسیرر، ۱۳۷۸: ۳۳). این پیوند اسطوره و زبان، در مورد کوردها به معنای آن است که اسطوره‌های بنیادین آنان (مانند ماده‌ها، یا حماسه‌های ملی) هنوز به درستی در قالب یک روایت

سیاسی منسجم صورتبندی نشده و در نتیجه، تخیل اجتماعی آنان فاقد اسطوره بنیادگذار برای دولت‌سازی است. برای نمونه، داستان‌هایی چون مم و زین و منظومه‌های حماسی، به جای آنکه به مثابه الگویی برای کنش سیاسی جمعی عمل کنند، به فانتزی انتظار تبدیل شده‌اند؛ فانتزی‌ای که در آن، قهرمان تنها در برابر قدرت قاهره (دولت، استبداد، و سرنوشت) به مقاومتی نمادین (امتناع از تسلیم) دست می‌زند، اما هرگز به پیروزی عینی نمی‌رسد.

با این حال، نمی‌توان از پتانسیل انقلابی نهفته در همین متون غافل ماند. احمد خانی در منظومه مم و زین صریحاً از فقدان دولت به مثابه موانع بنیادین رهایی یاد می‌کند و اتحاد را شرط تحقق امر سیاسی می‌داند (خانی، ۲۰۰۸). در ادامه همین منطق سیاسی، خانی چشم‌اندازی تأسیس‌گر را ترسیم می‌کند که در آن، ظهور پادشاه کورد به مثابه نماد وحدت سیاسی، نه تنها استقلال را ممکن می‌سازد، بلکه نظم موجود را وارونه کرده و اقوام مسلط منطقه (عثمانی‌ها، اعراب و فارس‌ها) را در خدمت این نظم نوین کوردی قرار می‌دهد (بروئینسن، ۱۳۹۸: ۷۲). این خوانش سیاسی-تأسیس‌گر از مم و زین، در تقابل آشکار با خوانش رمانتیک رایج است که متن را به عاشقانه‌ای فردی و سوگواری آمیز فروکاسته است. این نقطه عزیمت، در خوانشی مدرن، می‌تواند به پروژه دولت-ملت مبتنی بر گسست از نوموس مسلط ارتقا یابد و مم و زین را از روایت

حسرت به بیانیه‌ای برای تأسیس حاکمیتی خودبنیاد بدل سازد؛ با این حال، این پتانسیل انقلابی در خوانش غالب رمانتیک که بر عاشقانه مم و زین (به جای سیاست خانی) متمرکز شده، به کلی به حاشیه رانده شده است. این خوانش، سوژه کوردی را در موقعیت مم (قهرمان عاشق سرگردان) تثبیت می‌کند، نه در موقعیت خانی (سیاستمدار آرمان خواه). ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر غلبه ذهنیت شاعرانه یکی از موانع بر ساخت تخیل سیاسی کوردی است، چگونه این پژوهش مم و زین را به مثابه کانونی برای بازسازی تخیل ملی پیشنهاد می‌کند؟ پاسخ در تمایز میان صورت ادبی متن و کارکرد نمادین آن نهفته است: موضوع نقد، شعر به مثابه قالب بیانی نیست، بلکه استیلای منطق شاعرانگی بر سازمان یافتگی آگاهی سیاسی است — منطقی که فقدان تاریخی را به سوگواری، امر سیاسی را به تجربه عاطفی، و اراده تأسیس را به حسرت و انتظار استحاله می‌کند. مم و زین نه به اعتبار منظوم بودن، که به اعتبار ظرفیت آن برای ایفای نقش یک روایت مؤسس مورد توجه است. در سنت نظری ملت و ناسیونالیسم، متن مؤسس الزاماً متن حقوقی یا فلسفی نیست؛ هر روایتی که بتواند منشأ مشترک، حافظه تاریخی، افق آینده و مرز نمادین ما را مفصل بندی کند، واجد کارکرد نوموتتیک است. این الگو منحصر به سنت کوردی نیست: شاهنامه در سنت ایرانی به مثابه دستگاه بازتولید حافظه تاریخی و استمرار ایران شهری عمل کرده، کمدی

الهی در سنت ایتالیایی به تثبیت زبان و تخیل ملی یاری رسانده، کالوالا در فنلاند به رکن جنبش بیداری ملی بدل شده، و حماسه‌های کوزوو در صرب و داوود ساسونی در ارمنستان از مرتبه آثار ادبی فراتر رفته و به حافظه مؤسس ملت تبدیل شده‌اند. بنابراین، مسئله هرگز منظوم یا منثور بودن متن نیست، بلکه نسبت آن با تولید خودآگاهی تاریخی و تخیل سیاسی است.

با این حال، نباید این نقد رمانتیسم را به نفی مطلق ظرفیت رهایی‌بخش شعر تعبیر کرد. خوانش سارتر، شعر را به آتش‌بازی رنگارنگ و بی‌خطر با کلمات فرو می‌گاهد (آشوری، ۱۳۷۳: ۱۵۴)، اما این خوانش خود وامدار جهان‌بینی‌ای است که جایگاهی برای متن منظوم نمی‌گذارد. چه بسا متنی شعری، اگر در چارچوب هرمنوتیک انتقادی تأویل شود، خود افقی رهایی‌بخش باشد که درون خود امتناع از نظم موجود و وعده نظمی دیگر را حمل می‌کند. با این حال، اذعان به کارکرد بازدارنده ذهنیت شاعری در وضعیت کنونی، هرگز به معنای نفی ذاتاً انقلابی شعر نیست. برعکس، در سنت هرمنوتیک انتقادی شعر، کارکردی سازنده و دگرگون‌کننده دارد (ریکور، ۱۳۹۹: ۳۸)؛ اما آنچه شعر کوردی را در دام رمانتیسم بازدارنده نگه داشته، نه ذات شعر، که نبود یک هرمنوتیک سیاسی انقلابی و وجود یک فانتزی بازدارنده در مواجهه با آن است. فانتزی همواره میان آرزو و ترس در نوسان است؛ در اینجا، آرزوی دولت با ترس از شکست (که در

پایان تراژیک داستان‌ها تجلی یافته) در هم آمیخته و فانتزی بازدارنده را تولید کرده است.

در ادامه همان منطق تعویق تصمیم و فانتزی بازدارنده، سازوکار بازتولید فرودستی در جبران ظلم به مثابه ایدئولوژی بازدارنده نهفته است: دولت مسلط با پذیرش ضمنی ظلم تاریخی—و گاه با اعترافات نمادین محدود—و ارائه امتیازات جبرانی (آزادسازی نسبی زبان، سرمایه‌گذاری منطقه‌ای، به رسمیت‌شناسی پوشش و آیین‌ها)، به جای بازنگری بنیادین ساختار سلطه، از شکل‌گیری افق استقلال به عنوان کنش سیاسی جلوگیری می‌کند. این جبران، به مثابه سرمایه‌گذاری هژمونیک، با صرف هزینه‌ای ناچیز از وقوع وضعیت استثنایی پیشگیری کرده و امکان تصمیم رادیکال را از سوژه سلب می‌نماید. بدین سان، با تاریخی‌سازی مسئله—یعنی ارائه آن به مثابه ظلمی که در گذشته رخ داده و اکنون در حال جبران است—افق آینده مستقل کوردی مسدود می‌شود؛ زیرا اگر ظلم در حال جبران باشد، دیگر نیازی به تأسیس نظم نو نیست. به پیروی از اشمیت، تصمیم درباره وضعیت استثنایی ذات حاکمیت است، اما دولت مسلط با این امتیازات چنان عمل می‌کند که وضعیت استثنایی هرگز فرا نرسد و سوژه در همان وضعیت عادی سلطه باقی بماند. این جبران در سطحی عمیق‌تر به مثابه فتیشیسم سیاسی عمل می‌کند: جبران ظلم همچون ابژه‌ای نمادین، دارای قدرت ذاتی انگاشته می‌شود و گمان می‌رود که خود می‌تواند

جایگزین امر متعالی دولت شود. اما این جبران، در واقع بخشی از همان ظلم است؛ زیرا با تغییر صورت ظلم، سوژه را در دامی گرفتار می‌کند که در آن پذیرش جبران به معنای پذیرش ضمنی مشروعیت دولت مسلط است. هم‌زمان، دولت مسلط با تولید روایت جبران ظلم، خود را به عنوان عامل جبران‌کننده — و نه عامل ظلم — بازتعریف می‌کند.

فرجام سخن

آنچه از این پژوهش برمی‌آید، ضرورت جابه‌جایی کانون مسئله از بازشناسی هویت به تأسیس شرایط امکان تاریخ‌مندی سوژه است. زیرا آنجا که گذشته موضوع یادآوری و هویت موضوع بازشناسی باقی می‌ماند، هیچ‌یک به قدرت تاریخی تبدیل نمی‌شوند. آنچه سوژه را از وضعیت ابژه‌وار خارج می‌کند، توانایی آن در تولید زمان مشترک، سازمان‌دهی تجربه‌های پراکنده در صورتی معنادار و تبدیل این صورت‌بندی به افق آینده است. از این منظر، مسئله بنیادین نه انباشت روایت‌ها، بلکه تغییر جایگاه روایت سیاست است: روایت باید از کارکرد جبرانی و تدافعی فاصله بگیرد و به میانجی تولید واقعیت سیاسی شود.

با این حال، آنچه در این گذار اهمیت دارد، تشخیص تقدم هستی‌شناختی بحران ذهنی سوژه بر بحران ابژکتیو است. تا زمانی که این بحران در سطح

بنیادین خود حل نشود، هرگونه تغییر عینی نظم فضایی یا به بازتولید همان سلطه در قالبی نوین می‌انجامد، یا در بهترین حالت، فاقد استمرار خواهد بود. زیرا ژئوپلیتیک، عرصه تحقق «اراده سیاسی جمعی» است؛ و اگر این اراده در سطح سوژه شکل نگرفته باشد، هیچ تغییری در نظم فضایی، به رهایی نمی‌انجامد. بدین سان، بحران سوژه، نه امر ذهنی، بلکه مهم‌ترین مانع عینی تحقق امر سیاسی مستقل در کوردستان است. در این افق، بازخوانی جایگاه دیگری استعماری و نیز تفسیر انتقادی موقعیت‌های اشغال‌شده، شرط مقدماتی ظهور خود است. زیرا بخشی از آنچه سوژه درباره خویش می‌پندارد، درون شبکه‌ای از نام‌گذاری‌ها، مرزبندی‌ها و روایت‌هایی شکل گرفته که دیگری استعماری بر جهان تحمیل کرده است. از این رو، بازیابی خود مستلزم بازپس‌گیری روایت نیست؛ بلکه مستلزم گسستن از صورت‌بندی‌ای است که دیگری درباره خود، تاریخ و امکان‌هایش ساخته و سپس تبدیل آن به موضوع تفسیر انتقادی و بازآفرینی انقلابی است.

از همین منظر، تاریخ دیگر مخزن مشروعیت گذشته نیست؛ عرصه منازعه بر سر ظرفیت آینده‌سازی است. جامعه‌ای که نتواند تجربه زیسته، حافظه تاریخی و جغرافیای تاریخی خود را در دستگاه معنایی خودبنیاد (کوردستان اندیشی) مفصل‌بندی کند، حتی با سرمایه فرهنگی و مقاومت تاریخی، در معرض آن است که دیگری را به مثابه مرجع نهایی تعیین معنا بازتولید

کند. بنابراین، گسست واقعی نه با طرد یک گفتمان، بلکه با پیدایش نظمی از معنا تحقق می‌یابد که بتواند تجربه را به تاریخ، تاریخ را به افق، و افق را به الزام سیاسی تبدیل کند. اینجا، تخیل اجتماعی از قلمرو خیال به کارگاه تأسیس انتقال می‌یابد؛ جایی که امر ممکن، پیش از تثبیت نهادی، باید در زبان، حافظه و تصور جمعی قابلیت زیستن یابد. با این حال، تحقق این اتوپیا، نیازمند گذار از لذت تأملی به اراده عمل است. هایدگر و، به گونه‌ای، نیچه نیز بر این باورند که هنگامی که فرد عمل می‌کند و امور را با اراده‌ای مصمم پیش می‌برد، از توان آفرینش و تکرار امکان‌های پر عظمت گذشته برخوردار خواهد شد و جهان دگرگون خواهد گردید. این دگرگونی، موجب از میان رفتن شگفتی منفعلانه در برابر تاریخ جهانی می‌شود و دوگانگی حقیقت و ارزش را در بوته عمل سیاسی انضمامی ذوب می‌کند (حاج آقایی، ۱۳۸۶: ۷۴). بدین سان، عبور از آپوریا هنگامی رخ می‌دهد که سوژه دیگر صرفاً موضوع تاریخ نباشد، بلکه بتواند در مقام حامل تصمیم، میان گذشته تجربه شده و آینده گشوده شده پیوندی برقرار کند؛ یعنی تاریخ را نه آن گونه که به او رسیده، بلکه آن گونه که می‌تواند از نو آغاز شود، به میدان عمل وارد سازد.

منابع فارسی

- آشوری، داریوش (۱۳۷۳). شعر و اندیشه. تهران: نشر مرکز.
- آبیاری، مصطفی (۱۳۹۸). ملیت و ملی گرایی: رهیافتی اخلاقی.
- الجابری، محمد عابد (۱۳۹۶). عقلانیت اخلاقی عربی و تأثیر
سنت خسروانی. ترجمه سید محمد آل مهدی. تهران: اختران.
- الجابری، محمد عابد و حنفی، حسن (۱۳۹۲). گفتگوی شرق و
غرب جهان اسلام. ترجمه بهرام امانی. تهران: نگاه معاصر.
- ابوبکر، ازی (۱۳۹۳). نقش مناطق غرب ایران در نهضت ملی
شدن نفت: مطالعه موردی مناطق کردنشین. پایان نامه
کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران. استاد راهنما: داریوش
رحمانیان؛ استاد مشاور: حمید احمدی.
- احمدزاده، مصطفی (۱۳۹۲). واکاوی گفتمان امپراتوری: تحلیل
تئوریک بازنمایی کردها در سفرنامه‌های غربی (رساله
دکتری). دانشگاه تهران. استاد راهنما: مسعود کوثری؛ اساتید
مشاور: اعظم راودراد و علی ربیعی.

- ادریسیان، غلامعلی (۱۳۹۸). کورد و کوردستان در هزاره‌های
ماقبل تاریخ و عهد باستان. تهران: انتشارات سهردم.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۱). الهیات سیاسی. ترجمه چمن‌خواه. تهران:
نگاه معاصر.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۵). مفهوم امر سیاسی. ترجمه سهیل
سفاری. تهران: نگاه معاصر.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۸). رمانتیسیم سیاسی. ترجمه نیره
توکلی. تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- اسمیت، آنتونی دی. (۱۳۸۳). ناسیونالیسم:
نظریه، ایدئولوژی، تاریخ. ترجمه منصور انصاری. تهران: مؤسسه
مطالعات ملی / تمدن ایرانی.
- اوزکریملی، اوموت. (۱۳۹۸). آخرین بحث‌ها در مورد
ناسیونالیسم: یک بررسی انتقادی. (طاهر
اصغریور، مترجم). تهران: نگاه معاصر.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۷). آموزش دانش سیاسی. تهران: نگاه
معاصر.
- برلین، آیزایا (۱۳۸۸). ریشه‌های رمانتیسیم. ترجمه عبدالله
کوثری. تهران: نشر ماهی.

- برزویی، مجتبی (۱۳۷۸). اوضاع سیاسی کردستان (از ۱۲۵۸ تا ۱۳۲۵ ه.ش). ترجمه ابراهیم یونسی. تهران: انتشارات فکر نو.
- برتون، رولان (۱۳۸۰). قوم‌شناسی سیاسی. ترجمه ناصر فکوهی. تهران: نشر نی.
- بیگدلو، رضا (۱۳۸۰). باستان‌گرایی در تاریخ معاصر ایران. تهران: نشر مرکز.
- بیهقی، ابوالفضل محمدحسین (۱۳۹۰). تاریخ بیهقی. به کوشش خلیل خطیب‌رهبر. تهران: مهتاب.
- بزارسلان، حمید. (۱۳۹۸). ملاحظاتی درگفتمان تاریخ‌نگارانه ی کورد در ترکیه (۱۹۸۰-۱۹۱۹). در عباس ولی (ویراستار)، گفتارهایی در خاستگاه ناسیونالیسم کورد (مراد روحی، مترجم). تهران: نشر چشمه.
- بیشلر، فردیناند. کوردها ایرانی نیستند (ترجمه بخشی از کتاب خاستگاه کوردها). ترجمه و تدوین: بهزاد خوشحالی (۲۰۲۰)؛ فرانکفورت. (مترجم به اختیار خود این اسم را برای آن بخش از کتاب در نظر گرفته است)
- بروینسن، مارتین ون. (۱۳۹۸). مم و زین خانی و نقش آن در بیداری ملی کورد. در عباس ولی (ویراستار)، گفتارهایی در

خاستگاه ناسیونالیسم کورد (مراد روحی، مترجم). تهران: نشر چشمه.

پاینده، حسین. (۱۳۷۳). ریشه‌های تاریخی و اجتماعی رمانتیسیم. فصلنامه فلسفی، ادبی، فرهنگی ارغنون، (۲).

تمدن، محمد (۱۳۵۰). اوضاع ایران در جنگ جهانی اول یا تاریخ رضائیه. رضائیه (ارومیه): مؤسسه مطبوعاتی تمدن، چاپ اسلامی.

ترکمه، آیدین (۱۴۰۱). نگاهی به کتاب طردشده مصطفی وزیری، مرتدی در مذهب ایران‌شناسی (ایران همچون ملتی خیالی). فضا و دیالکتیک، شماره ۲۳، بهار ۱۴۰۱، صص. ۲۹-۱.

جنکینز، ریچارد. (۱۳۹۴). هویت اجتماعی. (تورج یاراحمدی، مترجم). تهران: پردیس دانش.

حاج آقایی، آزاد (۱۳۸۶). درآمدی بر رابطه نظر و عمل. روزف: فصلنامه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، سال دوم، شماره‌های ۶ و ۷، صص. ۸۵-۶۷.

حاجی‌زاده، رامان (۱۳۹۸). رامان و ذهن کردی. مجله پولیتیا، شماره اختصاصی برای جلال حاجی‌زاده.

حقمردی، محمد (۱۳۹۹). ضرورت تأسیس دیگری در گفتمان هویت کردی. مجله پولیتیا، سال دوم، شماره ۴، صص. ۲۵-۴.

- خوشحالی، بهزاد. (۱۳۹۶). شیخ عزالدین حسینی و کوردستان.
- خوشحالی، بهزاد. (۱۳۹۶). عبدالرحمن قاسملو و کوردستان.
- داک، صائب (۱۳۹۵). کوردستان و فرآیند سکولار شدن. ماهنامه اجتماعی و فرهنگی بیر و هزر، سال اول، شماره‌های ۴-۵، صص. ۲۹-۱.
- داکستار، جیسون و مورکیان، روژین (۱۴۰۰). آزادی کوردی [ترجمهٔ ثاقب یارسان]. مجلهٔ تحلیلی-سیاسی اجتماعی تیشک، شمارهٔ ۶۱، سال بیست و سوم، پاییز ۱۴۰۰، صص ۲۵۹-۲۳۴.
- دیاکونوف، ا.م. (۱۳۴۵). تاریخ ماد. ترجمهٔ کریم کشاورز. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- رابرتز، جفری (۱۳۸۹). تاریخ و روایت. ترجمهٔ جلال فرزانه دهکردی. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- رهبری، مهدی (۱۳۸۸). معرفت و قدرت: معمای هویت. تهران: کویر.
- ریکور، پل (۱۳۹۶). زندگی در دنیای متن. ترجمهٔ بابک احمدی. تهران: نشر مرکز.
- ریکور، پل (۱۳۹۸). ایدئولوژی، اخلاق، سیاست. ترجمهٔ مجید اخگر. تهران: چشمه.

- ریکور، پل. (۱۳۹۹). ایدئولوژی و اتوپیا: درس گفتارها. (مهدی فیضی، مترجم). (جورج اچ. تیلور، ویراستار). تهران: نشر مرکز.
- ریکور، پل و دیگران (۱۳۸۷). هرمنوتیک مدرن: گزیده‌ای از مقاله‌ها و گفتارها. ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی. تهران: نشر مرکز.
- رومانو، دیوید. (۱۳۸۸). چالش‌های هویت‌جویی کردی و حکومت‌های ایران. (منصور ساعی، مترجم). فصلنامه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی رژه‌ف، (۱۱-۱۳)، ۱۲۰-۱۰۳.
- روزنامه کوردستان. (۱۳۲۴). شماره ۱، ص ۴.
- زکی بیگ، محمدامین (۱۳۸۱). زبده تاریخ کرد و کوردستان، جلد اول. ترجمه یدالله روشن. تهران: توس.
- ساراپ، مادان (۱۳۸۲). راهنمای مقدماتی بر پسا ساختارگرایی و پست مدرنیسم. ترجمه محمدرضا تاجیک. تهران: نشر نی.
- سیر، رابرت و لووی، میشل. (۱۳۷۳). رمانتیسم و تفکر اجتماعی. (یوسف اباذری، مترجم). فصلنامه فلسفی، ادبی، فرهنگی ارغنون، (۲).
- سجویک، پیتر (۱۳۹۴). دکارت تا دریدا (مروری بر فلسفه اروپایی). ترجمه محمدرضا آخوندزاده. تهران: نشر نی.

- شاهد، بابک (۱۳۹۵). پانفارسیسم و تمسخر منطق تاریخ. مرکز مطالعاتی تبریز، آنکارا-ترکیه.
- صالح، صدیق و صالح، رفیق (۱۳۸۸). نامه هفتگی کوهستان (۱۷ اسفند ۱۳۲۳ تا ۱۲ اسفند ۱۳۲۵). سلیمانیه: شقان.
- شمس، سعید. (۱۳۸۹). ایرانیت و کوردیت: همزیستی یا همستیزی. فصلنامه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی روزه‌ف، ۵(۱۴)-۱۶، ۳۶۵-۴۱۲.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۶). تأملی درباره ایران: نظریه حکومت قانون در ایران، جلد دوم. تبریز: انتشارات ستوده.
- عسکری، محمدامین (۱۴۰۱). جنسیت زنانه و تجربه عرفانی. فصلنامه نقد اقتصاد سیاسی، سال ۱۴۰۱، صص. ۱-۲۹.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۸۷). مقالات فروغی / محمدعلی ذکاءالملک، جلد اول. تهران: توس.
- فینک، بروس (۱۳۹۷). سوژه لاکانی بین زبان و ژوئیسانس. ترجمه محمدعلی جعفری. تهران: ققنوس.
- قادری، هیرش (۱۳۹۷). عقل سیاسی ایرانی و هویت‌خواهی کوردها. سوئد: انتشارات ارزان.
- قادری، هیرش (۱۴۰۱). صورت معقول و شورشیان نامعقول... نشر الکترونیک، کوردپیدا.

- __ کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۹۱). تضاد دولت و ملت: نظریه تاریخ و سیاست در ایران. ترجمه علیرضا طیب. تهران: نشر نی.
- __ کالویانوف، رادوستین (۱۳۹۷). هگل، کوژو، لکان. ترجمه احسان کریم‌خانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- __ کسروی، احمد (۱۳۸۳). تاریخ هجده‌ساله آذربایجان با سرنوشت گردان و دلیران، جلد دوم. تهران: امیرکبیر.
- __ کوچرا، کریس (۱۳۷۷). جنبش ملی کورد. ترجمه ابراهیم یونسی. تهران: انتشارات نگاه.
- __ کاسیرر، ارنست (۱۳۷۸). فلسفه و صورت‌های سمبلیک، جلد دوم: اندیشه اسطوره‌ای. ترجمه یدالله موقن. تهران: نشر هرمس.
- __ لازاریف، م. س. و دیگران (۱۳۹۶). کوردستان معاصر. ترجمه کامران امین‌آوه. آلمان: نشر روشنگری.
- __ لوکاچ، گئورگ (۱۳۸۸). رمان تاریخی. ترجمه امید مهرگان. تهران: نشر ثالث.
- __ مسکوب، شاهرخ (۱۳۸۵). هویت ایرانی و زبان فارسی. تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.
- __ ملک‌زاده، حمید (۱۳۹۲). من یک نه‌دیگران هستم: کاوشی در مفهوم شناسایی و انضمامیت سوژه سیاسی. تهران: پژواک.

- مک‌داول، دیوید (۱۳۹۳). تاریخ معاصر کورد. ترجمه ابراهیم یونسی. تهران: نشر پانیز.
- مینوی، مجتبی (۱۳۵۴). نامه تنسر به گشنسپ. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- مینورسکی، ولادیمیر فنودوروویچ (۱۳۹۳). کورد. ترجمه حبیب‌الله تابانی. تهران: نشر گستره.
- محمدپور، احمد و سلیمانی، کمال (۱۳۹۹). به پرسش کشیدن امر قبیله‌ای: آپوریای قبیله‌گرایی در مطالعات جامعه‌شناختی خاورمیانه. ترجمه خوشنا و قاضی. مجله تحلیلی جامعه‌شناسی سیاسی تیشک، شماره ۵۵، سال ۲۲، بهار ۱۳۹۹، صص. ۶۱۷-۵۹۵.
- مرتضویان، علی. (۱۳۷۳). رمانتیزم در اندیشه سیاسی. فصلنامه فلسفی، ادبی، فرهنگی ارغنون، (۲).
- متین، کامران (۱۴۰۰). «کنفدرالیسم دموکراتیک و کثرت جوامع: نقدی مشفقانه بر نظریه دولت عبدالله اوجلان». ترجمه آسو اردلان تیشک (گؤفاریکی شیکارانه‌ی کومه‌لایه‌تی-سیاسی)، ش ۶۰-۵۹.
- محمدی، تورج (۱۴۰۳). سوبرکتیویته کورد: از قلمروزدایی به قلمروسازی. فصلنامه فرهنگی اجتماعی

موضع (هه‌لویست)، سال دوم، شماره ۲، خرداد ۱۴۰۳، صص. ۴۳-۸.

محمدی، تورج (۱۴۰۴). «زیست سیاست و اقتصاد قدسی در تکوین و تداوم اسلام سیاسی: از صورت‌بندی‌های نبوی قدرت تا طرد هستی‌شناختی سوژه کوردی». بخش اول و دوم: مجله کومار

نیکیتین، واسیلی (۱۳۶۶). کورد و کوردستان. ترجمه محمد قاضی. تهران: انتشارات نیلوفر.

ویسهوفر، یوزف (۱۳۷۸). ایران باستان (از ۵۵۰ پیش از میلاد تا ۶۵۰ پس از میلاد). ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: ققنوس.

هینلز، جان راسل (۱۳۹۸). شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: نشر چشمه.

هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۷۸). عناصر فلسفه حق. ترجمه مهدی ایرانی‌طلب، انتشارات پروین.

هینتس، والتر. (۱۳۸۶). داریوش و ایرانیان: تاریخ فرهنگ و تمدن هخامنشی. (پرویز رجبی، مترجم). تهران: نشر ماهی.

یاسمی، غلامرضا (۱۳۴۳). کورد و پیوستگی نژادی و تاریخی او. تهران: از نشریات مجمع ناشر کتاب، چاپخانه ایران.

کوردی

- هه سه ن، ئه بوبه کر (۱۴۰۰). ره خنه له عه قلی سیاسی کوردی (خه یلدا ن و قلمروی خیل). چاپخانه ی کارۆ.
- حاج آقایی، ئازاد. (۱۳۹۲). په یوندی نیوان شوناس و بیره وری. ژبیوار: فصلنامه علمی فرهنگی ادبی، سال ششم، شماره ۱۵-۱۶.
- هه قمرادی، مه هه مه د (۲۰۲۶). ژێردهستی؛ فه ره هه نگ و به نه ریتکردنه وه. گوڤاری کۆمار.
- خانی، ئه حمه دی (۲۰۰۸) مه م و زین. ئاماده کردن و په راوێز نووسینی: هه ژار، بالۆکراوه ی ئاراس، ژماره ۷۷۴، چاپی دووهم، هه ولیر.
- سابیر، ره فیق (۲۰۰۸). کولتور و ناسیۆنالیزم. چاپ دووهم. سلیمانی: بلاوکراوه ی مه ئبهندی کوردۆلۆجی.
- قه ره داخی، عه تا (۱۳۸۲). چه مکی دهولهت و بزوینه ری میژو له کومه لگای کوردیدا. چاپ هه ولیر.
- کریمی، ئه یووب (۲۰۲۴). گه رانه وه بۆ سه ره وه ری: ره خنه ی ئیدیۆلۆژی به نه ده ست. چاپی یه که م. ستۆکهۆلم، سوید: زاگرو س.

- __ کینانتز، دیریک (۱۳۸۶). کورد و کوردستان؛ له‌زگینی ئافده‌ر
هه‌مانی. دهوک: چاپخانه خانی.
- __ نه‌به‌ز، جه‌مال (۲۰۰۲/۱۳۸۰). بیری نه‌ته‌وه‌یی کوردی (نه‌بیری
قه‌ومیه‌تی رۆژه‌ه‌لاتی و نه‌بیری ناسیونالیزی
رۆژئاواییه). له‌نده‌ن: بنکه‌ی کوردنامه.
- __ نه‌به‌ز، جه‌مال (۲۰۰۷/۱۳۸۵). ناسنامه و کیشه‌ی ناسیونالیسمی
کوردی. هه‌ولێر: نشر مناره.
- __ یاسین، بورهان (۲۰۲۶). به‌عه‌ریکردنی بیده‌نگی هه‌ریمی
کوردستان: کاره‌سایتیکی نیشتمانی.

References

Alptekin, Musa Yavuz. 2024. "Three Stages of the Dispersion of the Kurdish Population into Anatolia in the Post-World War II Era." *Codrul Cosminului* 30 (1): 187–206. <https://doi.org/10.4316/CC.2024.01.09>.

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Rev. and extended ed. London: Verso.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Göner, Özlem. 2025. “Colonization of Kurdistan: A Basic Geographical, Historical, and Theoretical Framework.” *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, Emergent Conversation 24.

Hassaniyan, Allan. 2019. “Demographic Engineering and Population Alteration in Iranian Kurdistan.” *Contemporary Review of the Middle East* 6 (2): 172–190. <https://doi.org/10.1177/2347798919832698>.

Kia, Mehrdad. 1998. “Persian Nationalism and the Campaign for Language Purification.” *Middle Eastern Studies* 34 (2): 9–36. <https://doi.org/10.1080/00263209808701220>.

Öcalan, Abdullah. 2017. *Democratic Confederalism*. 4th rev. ed. Cologne: International Initiative Edition, Mezopotamya.

Permanent Peoples’ Tribunal. 2025. *Final Verdict of the 54th Session: Rojava vs. Turkey*. March 26, 2025.

Renan, Ernest. 1990. “What Is a Nation?” In *Nation and Narration*, edited by Homi K. Bhabha, 8–22. London: Routledge.

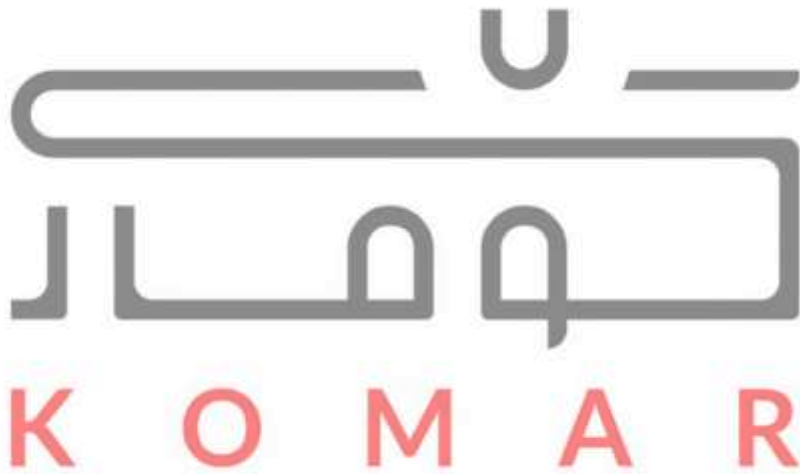
Ricoeur, Paul. 1991. *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*. Edited by Mario J. Valdés. Toronto: University of Toronto Press.

Ricoeur, Paul. 2006. *Memory, History, Forgetting*. Translated by Kathleen Blamey and David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press.

Rudaw. 2024. “10,000 Palestinians Settled in Afrin: Kurdish Politician.” *Rudaw*. <https://rudaw.net/english/middleeast/syria>.

Saeidi, Fateh, and Davoud Osmanzadeh. 2025. "Colonial Sovereignty and Religious Necropolitics: The Sacred Victimization of Infidel Kurds in the Middle East." *Ethnicities* 25 (5): 655–678. <https://doi.org/10.1177/14687968241287204>.

Shils, Edward. 1957. "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties: Some Particular Observations on the Relationships of Sociological Research and Theory." *The British Journal of Sociology* 8 (2): 130–145. <https://doi.org/10.2307/587365>.



<https://govarikomar.org>