پۆلیتیا Politeia

دۆسیەی تایبەتی پۆلیتیا بۆ جەلال حاجیزادە
ڕەشەمەی ٢٧١٩ -مارچی ٢٠٢٠

ڕامان و زەینی کوردی

- مقدمه‌ای در باب کشف ذهن کوردی
- نگاهی شالوده‌شکنانه به برون‌رفت از یک کلان‌روایت تاریخی
- مسئلهٔ کورد چیست؟
- بحران روشنفکری کوردی در ساحت مدرنیته
- ئامانجی سەرەکیی کۆماری کوردستان: گەیشتن بە بەختەوەری
- ڕۆشنبیریی کوردی و چەند هەڵوێستەیەکی ڕەخنەگرانە
- گوتاری نەورۆزناسی

و کۆمەڵێک لە وتار و نووسراوەکانی تری

جەلال حاجیزادە (ڕامان)

پۆلیتیا

گۆڤاری سیاسی، فەلسەفی و کۆمەڵایەتی

ژمارەی ٢٧١٩ - مارچی ٢٠٢٠

"ڕامان و زەینی کوردی: کۆمەڵێک لە وتار و کورتە دەقەکانی جەلال حاجیزادە (ڕامان)"

ئامادەکردن، هەڵەچنی و پێداچوونەوەی زمانەوانی، پەڕبەندی و دیزاین:

هەرمان سالاری

• پۆلیتیا لە هەڵەچنیی وتارەکاندا سەربەستە و دەستی کراوەیە.

• ئەو وتارانەی لە پۆلیتیادا بڵاو دەبنەوە ئاوێنەی ڕوانگە و گۆشەنیگای دەستەی نووسەران نین و پۆلیتیا لێیان بەرپرس نییە.

URL: politeiajournal.com

E-mail: info@politeiajournal.com

Telegram: t.me/politeiajournal

پاژی یەکەم: وتارەکان

مقدمه‌ای در باب کشف ذهن کوردی ---------- ۵
نگاهی شالوده‌شکنانه به برون‌رفت از یک کلان‌روایت تاریخی ---------- ۳۰
مسئلهٔ کورد چیست؟ ---------- ۵۳
بحران روشنفکری کوردی در ساحت مدرنیته ---------- ۶۶
درآمدی انتقادی بر نظریهٔ انحطاط و زوال اندیشه در ایران ---------- ۸۰
فلسفهٔ عملی کانت و امر سیاسی ---------- ۸۶
هابرماس و نظریهٔ عقلانیت ---------- ۹۲

پاژی دووەم: کورتە دەقەکان

«من مسئولم، پس هستم.» ---------- ۹۹
مبانی شناخت‌شناسی هابرماس با تأکید بر نظریهٔ کنش ارتباطی ---------- ۱۰۰
نظریهٔ دموکراسی (بازدارندهٔ) پوپر ---------- ۱۰۲
دموکراسی و اندیشهٔ سیاسی ---------- ۱۰۴
اسطورهٔ چارچوب ---------- ۱۰۷
انسان و پولیس ---------- ۱۱۱
ڕۆشنبیریی کوردی و چەند هەڵوێستەیەکی ڕەخنەگرانە ---------- ۱۱۵
خودیابی یا خودسازی: بازآفرینی خود وجه مشخصهٔ انسان مدرن ---------- ۱۱۹
ضرورت بسط رویکرد پسا-حزبی ---------- ۱۲۱
ریشه‌های استبداد شعری ---------- ۱۲۳
زبان: وجه تمایز امر ادبی از ادبیات ---------- ۱۲۵

سوقڕات و پرسی دەنگۆ ---------- ۱۲۶
پراگماتیسم معرفت‌شناسانه ---------- ۱۲۷
توحش و فریب ---------- ۱۲۹
نیچه و پێگەی بوونەوەری هونەرمەند ---------- ۱۳۰
دیموکراسیی نەرێنی ---------- ۱۳۱
پۆست-مۆدێرنیزم و پرسی نوخبەی کوردستان ---------- ۱۳۳
بلانشۆ لە نێوان وێژە و فەلسەفەدا ---------- ۱۳۵
پێگەی شێعر و زمان لە ڕوانگەی هێگڵ و هایدگەر ---------- ۱۳۷
کارەساتی هەڵەبجە و سەردەشت: پرسیار لە مۆدێرنیتە ---------- ۱۴۰
نوروزپژوهی و روش‌های مطالعهٔ آن ---------- ۱۴۱
سروشت و پێگەی سروشتیی فەلسەفە ---------- ۱۴۳
ڕۆڵی ئاگر لە ئایین و حیکمەتی زەردەشتدا ---------- ۱۴۵
چند تعبیر از مفهوم آزادی ---------- ۱۴۹
تێکدانی ژینگە و چەکی کیمیایی: دوو ڕوخساری ناحەزی مۆدێرنیزم ---------- ۱۵۱
انسان و طبیعت ---------- ۱۵۳
ماهیت و کارکردهای فعال مدنی ---------- ۱۵۶
نگاه متفاوت هایدگر به تفکر و فلسفه ---------- ۱۵۹
زانیناسیی فەلسەفی ---------- ۱۶۱
گوتاری نەورۆزناسی ---------- ۱۶۲
فرهنگ به‌مثابهٔ معرفت مشترک ---------- ۱۶۴
پرسش و دموکراسی ---------- ۱۶۶
بحران تئوری و پراکسیس ---------- ۱۶۸
ماهیت فلسفه در ذهن شرقی و اسلامی ---------- ۱۷۰

انحطاط فلسفهٔ یونانی در ذهن شرقی ---------- ۱۷۴
مغالطهٔ طباطبایی در باب فلسفهٔ سیاسی فارابی---------- ۱۷۶
معرفت ترکیه‌ای و ناکامی کوردها ---------- ۱۷۸
ماهیت ادبیات: پساادبیات ---------- ۱۸۰
داعش به‌مثابهٔ یک مسئلهٔ شرقی---------- ۱۸۱
ماجرای عقل تراژیک ---------- ۱۸۳
«سیاست‌نامه» و تداوم بحران در معرفت ایرانی ---------- ۱۸۵
خه‌باتی یاسایی کوردی---------- ۱۸۷
ایران، سرزمین کلیت‌های متضاد ---------- ۱۸۹
حکمت ایرانی و مولود آن ---------- ۱۹۰
درآمدی انتقادی بر سنت فکری ایرانی---------- ۱۹۲
مبانی سنت فکری ایرانی ---------- ۱۹۵
نبرد میان ژئوپولیتیک‌های فرهنگی در خاورمیانه ---------- ۱۹۸
اندیشه و ملیت ---------- ۲۰۰
رویکرد آپویی کوردها در سوریه و غایت اتوپیک آن ---------- ۲۰۱
پرسی فه‌لسه‌فیی کورد ---------- ۲۰۲
فلسفهٔ یونانی و تجربهٔ ایرانیت ---------- ۲۰۴
حکمت تئوپولیتیکال ایرانی ---------- ۲۰۷
افق متافیزیکی و امکان اندیشیدن ---------- ۲۰۸
سعادت جامعه ---------- ۲۱۰
تداوم اندیشهٔ استبدادی ---------- ۲۱۱
مفهوم تئوپولیتیک در سنت فکری ایران ---------- ۲۱۲
ڕه‌چه‌ڵه‌کناسیی ئه‌نفال ---------- ۲۱۴

معرفت سیاسی ---------- ۲۱۵
اخلاق مدنی و حکمت عملی ---------- ۲۱۷
تبارشناسی انتقادی یک ایده ---------- ۲۱۸
رویکرد معرفتی به فولکلور ---------- ۲۲۰
ذهن کوردی و افق متافیزیکی ---------- ۲۲۱
ذهن کوردی و بازخوانی حکمت سهروردی ---------- ۲۲۳
خوانش کوردی از امر تراژیک بمباران شیمیایی سردشت از منظر فلسفهٔ سیاسی ---------- ۲۲۶
بحران حکمرانی کوردی ---------- ۲۳۰
ئێران و قەیرانی بیری فەلسەفی ---------- ۲۳۲
پرسش از امر کوردی ---------- ۲۳۳
جایگاه تفکر سیاسی ---------- ۲۳۵
تاریخ اندیشه در کوردستان ---------- ۲۳۶
کوردستان مستقل: اقلیمی برای اندیشیدن ---------- ۲۳۷
وضعیت پسارفراندوم در کوردستان ---------- ۲۳۸
ذهن ایرانی و نسبت آن با عقل عربی ---------- ۲۴۰
لاوازیی مەعریفیی زەینی کوردی ---------- ۲۴۲
زەینی کوردی و مام جەلال تاڵەبانی ---------- ۲۴۳
مسئلەمندی کوردستان ---------- ۲۴۵
ماهیت تعلیق رفراندوم ---------- ۲۴۶
بحران ساماندهی زیست‌جهان انسان معاصر ---------- ۲۴۷
تقارب طبیعت و تاریخ در سرزمین کوردستان ---------- ۲۴۹
ساحت بحرانی روشنفکر کوردی ---------- ۲۵۰
نوروز و امکان تفکر ---------- ۲۵۲

ذهن وارونۀ کوردی ---------- ۲۵۳
اسطوره‌های کوردی ---------- ۲۵۵
آیا چیزی به نام کوردستان وجود دارد؟ ---------- ۲۵۷
اسطورۀ انکیدو و فروید ---------- ۲۵۹
امر سیاسی و حکمت عملی ---------- ۲۶۲
طبیعت و ذهن ---------- ۲۶۵
ڤاسالیته‌بوونی کورد ---------- ۲۶۷
طباطبایی و ایدۀ ایران ---------- ۲۶۸
تێکەڵاوکردنی ئەدەبیات لەگەڵ فەلسەفە ---------- ۲۷۰
پۆستمۆدێرنیته و مێژوو ---------- ۲۷۲
پرسش از کورد ---------- ۲۷۳
زیست‌جهان کوردی روشنفکران ---------- ۲۷۵
مرگ امر ایرانی و اعلام پایان آن ---------- ۲۷۷
اوجالان و ایدۀ کورد ---------- ۲۸۰
دولت و امکان سعادت ---------- ۲۸۲
بمباران شیمیایی سردشت و بحران در زیست‌جهان کوردی ---------- ۲۸۳
سنت و آزادی ---------- ۲۸۶
نیهیلیزمی سیاسیی کوردی ---------- ۲۸۸
کوردها نخستین قربانیان اسطوره‌ای در تاریخ‌اند ---------- ۲۹۰
فضیلت اندیشیدن ---------- ۲۹۲
بحران اندیشۀ کوردی و وابستگی اسطوره‌ای ---------- ۲۹۳
دیگری‌های بزرگ چرا هر روز طرح اشغال کوردستان و ذهن انسان کورد را می‌ریزند؟ ---------- ۲۹۵
سعادت ملی ---------- ۲۹۷

فرم زیست‌جهان تاریخی کوردی: ضرورت بازنگری در اندیشهٔ سیاسی اوجالان (نگرش نخست) ---------- ۲۹۸
طباطبایی و اندیشهٔ سیاسی ---------- ۳۰۱
ئامانجی سەرەکیی کۆماری کوردستان: گەیشتن بە بەختەوەری ---------- ۳۰۳
پیری شالیار و بەرهەمهێنانەوەی زەینی ئێرانی ---------- ۳۰۴
کۆچ و سیاسەت ---------- ۳۰۶
زمانی زگماکی لە قەوارەی زەینی زماندا ---------- ۳۰۷
ذهن‌کاوی معرفت‌شناختی: اندیشهٔ سیاسی کوردی ---------- ۳۱۰
زەینی ڕۆژهەڵاتی و دیاردەی ئەنفال ---------- ۳۱۲
صورت ایرانی کیهان‌شناسی شرقی ---------- ۳۱۳
پرس و تەڤگەری ڕۆژنامەگەری و میدیای کوردی ---------- ۳۱۵
ریشه‌های فکری و تاریخی فدرالیسم: منازعهٔ خاتمی و طباطبایی ---------- ۳۱۷
طباطبایی و راز فرهنگ ایرانشهری ---------- ۳۲۲
دولت ایرانی: دو نگرش طباطبایی و خاتمی از منظر ارسطو ---------- ۳۲۵
چند نکته دربارهٔ کتاب شاماران ---------- ۳۲۷
دووانەی ئەنکیدۆ - گیلگەمێش ---------- ۳۳۰
زەینی کوردی و دۆخی پاش ڕیفراندۆم ---------- ۳۳۱
سیاست‌زدایی از اندیشه ---------- ۳۳۲
ئیلاهیاتی سیاسیی کوردی ---------- ۳۳۳
اندیشهٔ صلح ---------- ۳۳۴
هزر و ئەندێشەی سیاسیی سۆرەوەردی ---------- ۳۳۵
کوردایەتی یا کوردمەندی ---------- ۳۳۶
تبار شرقی منطق حذف دیگری و خشونت ---------- ۳۳۷
وێژەی کەمایەتی و هزرگەریی سیاسی ---------- ۳۳۹

”پێویستیی سەربەخۆیی هەبوونی ئازادییە، و پێویستیی ئازادی گەیشتن بە سەربەخۆیی هزری. سەربەخۆ خاوەن حەقیقەتە؛ سەربەخۆ ئازادە.“

جەلال حاجیزادە (ڕامان)

خوێنەری هێژا،

ئەم فایلەی بەردەست فایلێکی تایبەتە کە تەرخان کراوە بۆ بەشێک لە وتار و یادداشتەکانی بیرمەندی کۆچکردوو، جەلال حاجیزادە (ڕامان)، کە ئەندامی دەستەی نووسەرانی گۆڤاری پۆلیتیا بوو. جەلال حاجیزادە هاوکات کە لەسەر مێژووی ڕۆژهەڵاتی ناڤین، ڕەچەڵەکناسیی زمانی کوردی، ئایینە کۆنەکان وەک زەردەشتی و ئایینە میترایییەکان، ئوستووورەناسی و مژارگەلێ تر خوێندنەوەی قوواڵی هەبوو، بەڵام کاری توێژینەوە سەرەکییەکەی سەبارەت بە ئەندێشەی سیاسی، فەلسەفەی سیاسی و مێژووی هزری سیاسی بوو. بۆیەش ئەگەرچی وتارەکانی ئەم فایلە لە چوارچێوەی هزری سیاسیدان، بەڵام کورتە نووسراوەکان بازنەیەکی بەربڵاو لەم بەشانە لە خۆ دەگرن کە ئاماژەیان پێ درا.

نووسەر لە ماوەی چالاکیی فیکریی خۆیدا، بە درێژایی نزیک لە بیست ساڵ، پرسی کوردی وەک چەقی بیرکردنەوەی خۆی هەڵبژاردبوو و بە دوای چێکردنی پڕۆژەیەکی بەربڵاوی فیکریدا بوو کە بتوانێ خوێندنەوەیەکی نوێ لە دۆزی کورد بەدەستەوە بدات. بۆ ئەم مەبەستەش هەوڵێکی داهێنەرانەی بۆ دامەزراندنی چوارچێوەیەکی فیکری داوە. ئەوەی کە تا چ ڕادەیەک سەرکەوتوو بووە یان خاڵە بەهێز و لاوازەکانی ئەم پڕۆژە فیکرییە کامانەن، هەروەها چەندە تەمەن دەرفەتی پتەوکردنی بنامەکان و گەشەپێدانی بیرۆکە و چوارچێوەی بیردۆزەکانی پێ دا، بابەتێکە کە خوێنەر و توێژەران پێویستە هەڵسەنگاندنی بۆ بکەن و بە شێوەیەکی ڕەخنەگرانە ڕووبەڕووی ببنەوە.

حاجیزادە هەر لە سەرەتاوە بەم پرسیارە ساکار و بنەڕەتییە دەستی پێ کردبوو کە بۆچی کورد و کوردستان سەربەخۆ نییە. سەربەخۆیی بۆ ئەو هەم پرسێکی سیاسی بوو هەم پرسێکی فەلسەفییش. ئەوە بوو کە پێی وابوو سەربەخۆیی فیکری بە جۆرێک پێداویستیی سەربەخۆیی سیاسییە. هاوکات پێی وابوو کە سەربەخۆیی سیاسی ئامانجێکی نەتەوەییە و دەبێ لە چەقی هەر جۆرە پڕۆژەیەکی سیاسیدا بێ. لە سەرەتادا لە چەمکی «گوتاری کوردی» و هەروەها «مەعریفەی کوردی» کەڵکی وەردەگرت و دەیویست بە یارمەتیی ئەم چەمکە شیکارییی دۆخی کورد بکات. ئەو پێی وابوو کە کورد پێویستە خاوەنی گوتاری ناسنامە و گوتاری نەتەوەیی خۆی واتە «گوتاری کوردی» بێ. بۆیەش هەروەک دەبینین لە وتاری «نگاهی شالوده‌شکنانه به برون‌رفت از یک کلان‌روایت تاریخی»دا بە کەڵکوەرگرتن لە تیۆری گوتار[1] باسی لە چۆنێتیی سەرهەڵدانی گوتاری خودموختاریخوازی (گوتاری باقرۆفی) دەکا و نیشانی دەدا کە چۆن گوتاری سەربەخۆییخوازی لە زمان و فیکری کورد لە هەشت دەیەی ڕابردوودا وەلا نراوە. بۆ ڕوونکردنەوەی چەمکی «مەعریفەی کوردی» بەداخەوە لەم بارەوە وتارێکی زۆر دیاریکراوی بڵاو نەکردەوە. بەڵام لەم باوەڕەدا بوو کە بزاڤی کوردستان پێویستە پێ بنێتە ناو قۆناغی پۆست-حیزبییەوە، ئەمەش گرێدراویی دوولایەنەی بە وەگەڕخستنی بزاڤی مەعریفی-سیاسییەوە هەیە. خوێنەر لەوانەیە بتوانێ لە نێوان دەقەکاندا بۆ پێناسەی ئەم تێگە و چەمکانە بگەڕێ. بەڵام لە وتاری «مسئلهٔ کورد چیست؟»دا باس لەمە دەکات کە بۆچی پرسی کورد پرسێکی مەعریفییە.

لە وتاری «بحران روشنفکری کوردی در ساحت مدرنیته»دا، ئەو باس لە قەیرانێک دەکا لەناو هزری کورددا، ئەویش قەیرانی بیرنەکردنەوەیە. وتارێک کە ئەم پرسیارە گێچەڵاوەییە دێنێتە ئاراوە کە ئایا کورد «نەریتی فیکری» نییە، یان چونکە کورد بنەماکانی دامەزراندنی ئەم نەریتەی لێ ون بوون بۆیەش ئێستا خاوەن نەریت نییە. حاجیزادە زیاتر لەسەر ئەم ڕوانگەی دووەم بوو و بۆیەش بە دوای دۆزینەوە ئەم بنەمایانە لە مێژووی هزر لە کوردستاندا بوو، هەروەک لە وتاری «مقدمه‌ای در

[1] Discourse theory

باب کشف ذهن کوردی»دا باس لە پێویستیی کارکردن لەسەر مێژووی حیکمەت، هزر و هزری سیاسی لە کوردستاندا دەکا. بۆ ئەم مەبەستەش پێی وایە کە دەقی مێژوویی، ئەدەبی، دەقی ئایینی، ئوستووورەکان و فۆلکلۆری کورد سەرچاوەگەلێکن کە دەکرێ توخمەکانی زەینی کوردی لەواندا بدۆزرێتەوە. ئەو هەروەها وشیار بوو لەمەی کە هەر جۆرە دۆزینەوەیەک لە هەناوی خۆیدا دروستکردن و دامەزراندنیشە. هەر بۆیە لە لایەکەوە باسی لە گرنگیی فرۆنسیس یان هەمان حیکمەت/ئەقڵی کردەیی[٢] ئەرەستوویی دەکرد، و لە لایەکی تریشەوە باسی لە گرنگیی پایدیا و هەبوونی ئایدۆس بۆ کورد دەکرد، لە واتا پلاتۆییەکەیدا.

لە وتاری «مسئلۀ کورد چیست؟»دا ڕوانگەی بە نیسبەت پرسی کورد شی دەکاتەوە -ڕوانگەیەک کە هەر لە سەرەتای دەستپێکردن بە نووسیندا هەیبوو و پێشتریش ئەمەی بە کورتتر لە وتاری تردا وروژاندبوو. لەم وتارەدا پێناسەیەک بۆ ناساندنی چییەتیی پرسی کورد دەدات. ئەم وتارە لەوانەیە کاکڵی تێگەیشتنی حاجیزادە لە پرسی کورد بدات بە دەستەوە کە بە سالانێک لەسەر بنەمای ئەو تێگەیشتنە دەڕوانییە دۆزی نەتەوەیی کورد. لەم وتارەدا باس لەمە دەکا کە پرسی کورد لە بنەڕەتدا پرسێکی مەعریفییە، واتە پرسێکە لە چوارچێوەی فەلسەفە و هزری سیاسیدا. کورد وەک نەتەوەیەکی مێژوویی خاوەنی کولتووری نەتەوەیی خۆیەتی کە ئەم کولتووورە «مەعریفەی هاوبەشی کۆیی»[٣] پێک دێنێ. بۆیە پێویستە لە دەلاقەی ئەو مەعریفە نەتەوەییەوە لە پرسی کورد بنواڕین و ڕێگاچارەسەریشی بۆ بدۆزینەوە.

لە سالەکانی کۆتاییدا و لە قۆناغی خوێندنی دکتۆرادا هەوڵەکانی بۆ شیکردنەوە و خوێندنەوەی دۆخی کورد چڕتر ببووەوە.[٤] بۆ ئەم مەبەستەش بە شوێن چوارچێوەیەکی تیۆریی تایبەت و میتۆدۆلۆژییەکدا دەگەڕا کە بتوانێ پڕۆژە فیکرییەکە بەرێتە پێش. لەم پێناوەدا لە چەمکی «زەینی کوردی» کەڵکی وەردەگرت. چەمکێک کە دەکرێ موناقشەی زۆر لەسەر بێ، بەتایبەت بەو هۆکارە کە وێدەچێ پێشتر لە لایەن کەسێکی دیاریکراوەوە وەک تیۆرێکی تایبەت کەڵکی لێ وەرنەگیرابێ.[٥] لە وتاری «مقدمه‌ای در باب کشف ذهن کوردی»دا هەوڵی شیکردنەوەی ئەم چوارچێوە تیۆرییە دەدا.

ئەم فایلە ئەو چوار وتارە سەرەکییە -کە باسیان کرا- و هاوکات کۆمەڵێک وتاری تر و هەروەها نووسراوەی کورت لەخۆ دەگرێ. دیارە حاجیزادە کۆمەڵێک وتاری زۆری لە سالەکانی ١٣٧٤ەوە هەتا ١٣٩٨ی هەتاوی بڵاو کردووەتەوە. بەڵام هۆکاری ئەوەی کە ئەم چوار وتارە هەڵبژێردراون ئەوەیە کە ئەمانە، هەر وەک ئاماژەیان پێ درا، بە جۆرێک هەڵگری ئەو ئایدیا سەرەکییانەن کە ئەو لە ماوەی چالاکیی فیکری و ئەکادیمیی خۆیدا پێیانەوە سەرقاڵ بوو و هەوڵی تیۆریزەکردنی دەدان.

ئەم نووسراوانە کە زۆربەیان کورتن و تەنانەت هەندێکیان کەمتر لە لاپەڕەیەکیشن، لە فەیسبووکی خۆیەوە هەڵگیراون کە لە سالالەکانی ٢٠١٣ تا کۆتاییەکانی ٢٠١٩ بڵاوی کردوونەتەوە و ئێمەش هەوڵمان داوە بە ئاماژەپێدان بە ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە، واتە بەپێی پێوەری کات، لێردا پێداچوونەوەی زمانەوانییان بۆ بکەین و بەفەرمی بڵاویان بکەینەوە. وێڕای

---

[2] Practical Reason

[٣] «معرفت مشترک جمعی»

[٤] دسالی ١٣٩٠ی هەتاوی بۆ خوێندنی دکتۆرا لە زانکۆی «تەربیەت مودەڕیس» وەرگیرا، بەڵام بەهۆی ڕێگریکردن لە لایەن حکومەتەوە خوێندنی دکتۆراکەی بۆ ماوەی نزیک سێ سال دوا خرا.

[٥] ئەم چەمکە، تا ئەو جێگایەی کە ئێمە زانیاریمان هەیە، وەک چوارچێوەیەکی تیۆری بە شێوەیەکی ناسراو لە لایەن تیۆریستێکی تایبەتەوە بەکار نەهێنراوە. وێدەچێ حاجیزادە لەژێر کاریگەریی حاتەم قادریدا کە لە زانکۆی تەربیەت مودەڕیس لە وانەکانیدا باس لە «زەینی ئێرانی» دەکات، ئەمەی وەک چوارچێوەی تیۆری بەکار هێنابێ. خوێنەر دەتوانێ بە شێوازی بەکارهێنانی حاتەم قادری هەم بە تێگەیشتنێکی باشتر لە وتارەکەی حاجیزادە بگات هەم پێکیان بگرێ و جیاوازییەکان و جۆری بەکارهێنانی «زەینی کوردی» بۆ دەربکەوێت.

ئەوەی کە هەوڵمان داوە گوڵبژێرێک لەم کورتە نووسراوانە هەڵبژێرین، لەوانەیە ئەم پرسیارە لای خوێنەر دروست ببێ کە بە چ پێوەرێک ئەمانە هەڵبژێردراون. لە ڕاستیدا، ئەم کورتە نووسراوانە دەکەونە ناو بازنەی ئەو کۆمەڵە تێگە، چەمک و ئایدیایانە کە لە وتار و گوتارەکانی نووسەردا گرنگییان پێ دراوە.

دیارە نووسەر وەک پێویست ئامادەکارییی بۆ نەکردوون و لەوانەیە تەنانەت خۆشی ڕەزامەندیی ئەوەی نەبووایە کە ئەمانە بەفەرمی بڵاو بکرێنەوە. بەڵام بە چەند هۆکارێک ئەم کارەمان بە پێویست زانی: یەک، لەوانەیە کەسانێک کە لەم بەشەدا خەریکی خوێندنەوە و نووسین بن ئەم کۆمەڵە نووسراوە بۆیان بەکەڵک بێ، بەم جۆرە ئەم کورتە نووسراوانە نافەوتێن و دەمێننەوە. دوو، نووسەر ئەوانەی لە پەیوەندی لەگەڵ پڕۆژەیەکی فیکریدا دەنووسین و لە فەیسبووکەکەیەوە بڵاوی دەکردنەوە، واتە ئەگەر تەنانەت کەموکورتیشیان هەیە، لانیکەم خوێنەری ئەم بەشە دەتوانێ لە چوارچێوەی فیکری نووسەردا سەرەداوی پێویستی دەست بکەوێ. سێیەم، لەوانەیە کەسانێک بیانهەوێ لە وتار و تۆێژینەوەکەیاندا پێویست بکات ئەمانە وەک سەرچاوە بەکار بهێنن یا کەڵک لە ئایدیاکان ببینن و بیانهەوێ ئاماژەی پێ بدەن. بەم جۆرەیە مافی مەعنەوەیی ئەم تێگە و ئایدیایانە بۆ نووسەر دەپارێزرێ. لە کۆتاییشدا، پێمان وایە کە ڕێزگرتن لە نووسەرانی کورد و گرنگیدان بە تێکۆشانی ڕۆشنبیرانەی نووسەرانی تر پێویستە وەک کولتوورێک لە کۆمەڵگەدا جێ بکەوێ، جا چ ئەوەی لە جۆری بیرکردنەوەماندا لەگەڵ نووسەردا هاوڕا بین یان نا.

بەداخەوە کە بەشێکی ئەم پڕۆژە فیکرییە بە ناتەواوی ماوەتەوە و پرسیارگەلێ زۆر لەم نێوانەدا وروژێندراون و بێ وەڵام ماونەتەوە؛ مخابن کە مەرگ دەرفەتی بیرکردنەوەی زیاتری لێ ئەستاند. (بەتایبەت کە حاجیزادە کۆمەڵێک مەفهووم و ئایدیای تەنیا بە شێوەی زارەکی وروژاندن و شتێکی ئەوتۆی لەبارەیانەوە نەنووسی). لە کۆتاییدا، لە ڕوانگەیەکی ڕۆشنبیرانەوە، ئەوەی کە لە وەڵامەکان گرنگترە خودی پرسیارەکانن. پێویستە ئاماژە بەمە بکەین کە بە هەموو کەموکوڕییەکانەوە، ئەم فایلە لانیکەم دەتوانێ گرنگیی خۆی بۆ ئەو کەسانە هەبێ کە پرسی کورد و کوردستانیان وەک مژاری بیرکردنەوەی خۆیان هەڵبژاردووە.

دەستەی نووسەرانی گۆڤاری پۆلیتیا

پاژی یەکەم

"وتارەکان"

مقدمه‌ای در باب کشف ذهن کوردی

جلال حاجی‌زاده

چکیده

یکی از مهم‌ترین و ریشه‌دارترین نگره‌ها در تاریخ فکر پرسش از حقیقت و چگونگی صورت‌بندی و تحقق وجوهی از آن در جامعه بوده است؛ هر قوم و ملتی بر اساس نوع جهان‌بینی و شیوهٔ تأملاتش دربارهٔ جهان، واجد نوعی ذهن است که از یک سو پدیدآورندهٔ اندیشه است، و از سوی دیگر، به‌گونه‌ای بازاندیشانه[2] متأثر از تاریخ اندیشهٔ حقیقت و عقلانیت است. دانش‌پژوه بر این باور است که «تاریخ جهان تاریخ مواجه با حقیقت، و نزاع بر سر صورت‌بندی آن است». کشف ذهن به دنبال دریافت، شناخت و توضیح این مسئله است که هر ملتی چگونه حقیقت را صورت‌بندی کرده و در قالب آثار و محصولات فکری و عملی خویش آن را سامان بخشیده است. در واقع، زیست جمعی هر قوم و ملتی بر اساس صورتی از حقیقت است که آن را در زیست‌جهان خویش زیسته است. بنابراین کشف ذهن فرایند تبیین و تفهم نحوهٔ صورت‌بندی حقیقت و ساماندهی زیست جمعی بر مبنای آن در جهان‌های گوناگون است. موضوع کشف ذهن کوردی نحوهٔ مواجهه با حقیقت و چگونگی فهم[3] و صورت‌بندی آن در زیست‌جهان کوردی است. از یک منظر، معرفت یعنی مالکیت و تسخیر نفس(پسوخه) به‌واسطهٔ رخداد حقیقت. در واقع اندیشیدن به حقیقت در ذهن کوردی و چگونگی ادراک و شناخت آن موضوع کشف و بازشناخت ذهن است. **کشف ذهن «واداشتن ذهن انسان (کورد) به تفکر در باب حقیقت و تبیین و ارزیابی صورت‌های گوناگون و بعضاً متعارض و متباین آن است»**؛ به این دلیل، کشف ذهن همانا شناخت، تنقید و تأسیس نظام معرفت کوردی بر پایهٔ نوعی خوانش از حقیقت و صورت‌بندی آن در زیست‌جهان کوردی است. پرسش‌های اصلی عبارتند از:

۱. چه کسی باید حقیقت را تعیین و صورت‌بندی کند؟ ۲. مواجه با حقیقت و فهم آن در سنت کوردی چگونه بوده است؟ ۳. نسبت اندیشه با هویت چگونه است؟ ۴. مشخصات صورت کوردی اندیشه در ذهن چیست؟ ۵. ساختار معرفت کوردی و ویژگی‌های آن کدام است؟ ۶. سنت فکری کوردی چیست و چگونه می‌توان آن را ساخت‌بندی کرد؟ ۷. ماهیت سنت کوردی و مؤلفه‌های بنیادین آن کدام است؟

واژگان کلیدی: کشف ذهن کوردی، حکمت و اندیشه، بحران معرفت‌شناختی، سنت فکری، صورت‌بندی حقیقت.

---

* فصلنامهٔ گوتارنامه، شمارهٔ ۳، آذرماه ۱۳۹۸

[2] Reflexive
[3] Verstehen-Understanding

۱- مقدمه و طرح مسئله

معرفت به حقیقت و بیان آن مسئله‌ای غامض و چندوجهی است. یکی از بنیادی‌ترین موضوعاتی که فلسفه و حکمت سیاسی با آن سروکار دارد معرفت دربارۀ حقیقت و شناخت و شناسایی تضمنات آن است. معنا و مفهوم حقیقت، نظیر دیگر مفاهیم و مقولات دانش انسانی، با کژتابی و آشفتگی‌های مفهومی روبه‌رو است که تعریف و توضیح آن را با مشکل همراه ساخته است. اگرچه معیار و ضابطه‌ای که مورد اجماع عمومی متفکران باشد برای شناخت سرشت حقیقت و غایت و کارکردهای آن وجود ندارد، لیکن می‌توان وجوهی از آن را در زیست‌جهان انسانی از هم تمییز داد و در باب ضرورت و اهمیت التفات به آن و صورت‌بندی‌اش استدلال کرد. رسالۀ *مابعدالطبیعۀ* ارسطو با این جمله آغاز می‌شود که بیانگر شأن معرفت و دانش است: «همۀ انسان‌ها بنا به طبیعتشان در جست‌وجوی[۴] معرفت هستند» (Aristotle, 1999: 1). فلسفه از آن رو برترین دانش است که دربارۀ حقیقت و معنای آن در زیست‌جهان انسانی می‌پرسد. فهم نسبی حقیقت و ساماندهی اخلاقی آن بر اساس بهترین و عقلایی‌ترین شناخت در جامعه، محور فلسفه و سنگ‌بنای نظریه‌پردازی‌های فلسفی-سیاسی است. به یک معنا، سازماندهی جامعه و نیز صورت سیاست مستلزم تعریف و تبیین حقیقت با توجه به مبادی و تضمنات عقلانی و اخلاقی آن است؛ زیرا صورت حقیقت مشخص می‌کند که زندگی چگونه سامان پیدا کند و کنشگران در این عرصه و در حوزۀ عمومی جامعه چگونه عمل نمایند. به همین جهت، تبیین و شناخت گفتمان حقیقت و استخراج استلزامات آن در نظام‌های معرفتی و مکاتب متعدد و متعارض فکری کانون چالش در ادوار تاریخ اندیشه بوده است. ارادۀ معطوف به حقیقت و صور تاریخی آن در کشف ذهن بازشناسی و تبارشناسی می‌گردد و تأثیرات آن را در حیات جمعی یک ملت و حتی، آن طور که هگل مدعی بوده است، در تاریخ جهانی انسان پی می‌گیرد. هگل را به‌واسطۀ نظرش در باب تکوین و بالیدن روح در تاریخ، بلکه به‌عنوان بیان‌کنندۀ راهی برای سخن‌گفتن از فرهنگ‌های مختلف بر حسب اذهان و روح‌هایشان در فرایند شدن و پیشرفت تلقی می‌کنند (ردینگ، ۱۳۹۳: ۲۹). نکته‌ای که لازم است اشاره گردد این است که این فرایند به چهارچوب اندیشه و منظومۀ فکری یک متفکر خاص محدود نخواهد بود، بلکه به‌گونه‌ای بیناذهنی و بینارشته‌ای تاریخ اندیشه و فکر را بازکاوی و نقد می‌کند. کشف ذهن به‌نوعی بررسی نحوۀ پیدایش و گسترش «ایدۀ حقیقت» در شکل‌گیری سنت‌های فکری و تأثیر آن در حیات فکری و عملی ملت‌هاست. کشف ذهن با خودشناسی، خوداندیشی، خودآگاهی انسان از حیث انسانی‌اش از یک سو، و انسان‌های تاریخی از سوی دیگر مرتبط است. به‌یقین هر سنتی جهان را به‌گونه‌ای متفاوت از سنت دیگر می‌بیند. اما این جهان‌ها یک آفریدۀ انسانی و زبانی‌اند (بلیکی، ۱۳۹۳: ۱۴۷). تاریخ ایده‌ها تاریخ رخداد حقیقت در عرصه‌های تاریخی متفاوت است. در واقع مبارزه بر سر تعیین صورت‌های حقیقت است. تنازع ما و دیگری منازعه و جدال میان حقیقت ما و حقیقت دیگری است. به تعبیر لایب‌نیتس «غالب فرق ملل در قسمت اعظم آنچه را که تأیید و پیشنهاد می‌کنند محق هستند ولی متأسفانه قسمت آنچه را که انکار و طرد می‌کنند ذی‌حق نیستند» (زکس، ۱۳۶۲: ۱۲۶). منازعه بر سر حقایق ما و دیگری خاستگاه فکری امر سیاسی است. قسمت عمدۀ آنچه که ما حقیقت می‌پنداریم مورد پذیرش دیگری نخواهد بود و برعکس. جدال میان حقیقت‌ها خود یک

[4] Thymos

حقیقت تاریخی است. بر اساس دستگاه فکری بدیو، صورت‌های حقیقت حاکم همان رخداد حقیقت در حوزه‌های سیاست، هنر، عشق و علم‌اند. آگامبن نیز با تأثیرپذیری از اشمیت، معتقد است حاکم کسی است که «در وضعیت استثنایی تصمیم می‌گیرد» و قانون وضع می‌کند (آگامبن، ۱۳۹۵: ۲۰). وضعیت استثنایی عرصهٔ آشوب و بی‌ثباتی است که در آن قانون و نظم تعلیق شده است. تصمیم‌گیری در این وضعیت متناظر با تعیین حقیقت است. پرسش فوکو در باب سوژهٔ سخنگو، اینکه چه کسی سخن می‌گوید؟ (فوکو، ۱۳۹۲: ۸۰) متناظر این گزاره است که «چه کسی حقیقت را صورت‌بندی کرده و اجزای آن را بر اساس فضای گفتمانی مفصل‌بندی می‌کند». از دید اشتراوس، پدیدهٔ اجتماعی کلیدی همانا منازعه و مبارزه در صحنهٔ سیاسی بر سر این موضوع است که چه کسی حق تعیین عالی‌ترین هدف‌های جامعه را دارد، یعنی چه کسی می‌تواند راه زندگی جامعه و امور مورد احترام در آن زندگی را مشخص سازد؟ (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۳۶). رخداد، تعین‌کنندگی سوژهٔ سخن‌گو، تصمیم‌گیری در وضعیت استثنایی، تعیین بهترین راه زندگی و غیره همگی تجلی صورت‌هایی از حقیقت در سنت‌های فکری متفاوت است. این دریافت و صورت‌بندی از حقیقت لزوماً عام[۵]، جهان‌شمول و فراتاریخی نیست، بلکه دارای خصلتی خاص[۶] است و با زیست‌جهان قومی، دغدغه‌ها و پرسش‌های تجربهٔ زیستهٔ مردمان تاریخی نسبت مستقیم دارد، هرچند نبایستی اندیشه و فرایند تفکر به امر قومی و محلی تقلیل داده شود. به این جهت است تمامی مورخان اندیشه و تاریخ فکر، از جمله توسیدید، ارسطو، آگوستین، ماکیاولی، هابز، هگل، کاسیرر، برونو سنل، لاوجوی، کوفمان، برلین ، فوکو، اسکینر و برخی از پست‌مدرن‌ها بر این خصلت اندیشه و فرآورده‌های آن تأکید دارند. بنابراین هرگونه تعیین و شناختی از حقیقت، که صورت آن است، لاجرم خاص و محدود است که امکان نقد و ابطال آن ممکن می‌باشد. پرسش از سرشت حقیقت و مواجهه با آن، از یک سو، و دریافت و صورت‌بندی آن، از سوی دیگر، امری دشوار و پرمخاطره است. زمانی می‌توان حقیقت را تبیین[۷] و صورت‌بندی[۸] کرد که به بینش و نگرش به‌نسبت روشنی در باب ماهیت کلی آن دست یافته باشیم. به‌عنوان مثال، یکی از کهن‌ترین صورت‌های حقیقت در جهان بشر صورت عدالت در اذهان گوناگون است. عدالت یک دال کلی است که بر مبنای عنصر و ارزش‌های مرکزی در زیست‌جهان‌های گوناگون صورت‌های خاصی به خود می‌گیرد. این دال کلی دیگر دال‌های شناور و سرگردان را حول مرکزیت خویش سامان داده و به آنها معنا می‌بخشد. صورت‌بندی حقیقت بر اساس عنصر مرکزی عدالت کوردی، با صورت‌بندی عنصر عدالت ایرانی و عربی متفاوت و متمایز است. اما حقیقت عدالت چیست و کدام یک صورت غایی و قطعی عدالت است؟ بر این اساس، تاریخ جهان تاریخ «**جدال دائمی بین صور حقیقی "عدالت[۹] با بی‌عدالتی[۱۰]" در جهان زندگی**[۱۱]» است. این ایده به‌هیچ‌وجه مخالف بین‌الاذهانی‌بودن درک حقیقت و در تقابل با آن نمی‌باشد. در همین راستا، یکی از موضوعات مهم پیرامون حیات ذهنی و هویتی در جهان پناه کوردی (به تعبیر خانی) نیز مسئلهٔ اندیشه و نسبت آن با ذهن کوردی است. یکی از

[5] Universal
[6] Particular
[7] Explanation
[8] Formulation
[9] Dike-justice
[10] Adike-injustice
[11] Lebenswelt-life world

مفروضات آن است که اعمال و عقاید ذهن کوردی لزوماً منطبق و هماهنگ با ذهن کوردی در سنت خویش نیست، بلکه تبارهای گوناگونی دارد که این پژوهش را ضروری می‌سازد. در زیست‌جهان تاریخی انسانی، صورت‌بندی‌های متفاوت و متعددی از حقیقت و کارویژه‌های آن وجود دارد، با این حال نمی‌توان ماهیت حقیقت را به هیچ‌کدام از آن‌ها فرو کاست و مدعی شد که تنها و تنها یک صورت و درک حقیقت صواب، و بقیه بر خطا و لذا کاذب‌اند. به نظر پاسکال «آنچه در این سوی سلسله‌جبال پیرنه حقیقت است، در آن سوی آن خطا شمرده می‌شود» (کاسیرر، ۱۳۸۹: ۲۵). حتی ممکن است در فرایند کشف و یا تعیین حقیقت دچار خطا و لغزش شد، با این حال نمی‌توان با این بهانه مانع از مواجههٔ خود با حقیقت گردید؛ به تعبیر نیچه، «خطاهای ذهن‌های بزرگ سزاوار احترام‌اند؛ زیرا این خطاها بسی سودمندتر از حقایقی است که ذهن‌های حقیر حاصل کرده‌اند» (کوفمان، ۱۳۸۵، ج ۱: ۴۴). رابطهٔ میان حدس‌ها، واقعیت و حقایق، و نیز تمایز و تفکیکِ این سه مضمون از همدیگر در اندیشه‌های پوپر حاوی نکات خاصی است. وی به‌صراحت معتقد است که بنیاد تمامی معارف بشری حدس‌هایی هستند که قابل آزمون و در نتیجه خطاپذیرند. از این رو، همهٔ معرفت‌ها غیریقینی‌اند. از یک سو، مفهوم حقیقت را از یقین جدا می‌سازد، و از سوی دیگر، حقیقت را قابل احصا می‌داند. این در حالی است که کسب معرفت یقینی را منتفی دانسته، و امکان تقرب به حقیقت را امری واقعی می‌انگارد.

مطابق نظام فلسفی افلاطون، معرفت به چیزی است که هست؛ و از طرفی هر سطحی از شناخت نیازمند سطحی متناظر در واقعیت در مقام موضوع شناخت است (پاپاسل، ۱۳۸۷: ۱۹۹). ارسطو معرفت را برآمده از نفوذ به ماهیت اشیا می‌دانست. در واقع شناخت ماهوی اشیا پایهٔ اصیل دستیابی به معرفت است. در این راستا پوپر نگرهٔ نوینی را ارائه می‌دهد. به اعتقاد وی کل معرفت علمی، فرضی[12] یا حدسی[13] است (پوپر، ۱۳۶۸: ۱۹۵). منشأ و خواستگاه شناخت و طرح سؤالاتی در آن زمینه سرنوشتی مابعدالطبیعی می‌یابد. چرا که هیچ منشأ خالص و عالی وجود ندارد. کِسنوفانِس[14] میدانست که شناخت ما کاری حدسی واعتقادی است ،بیش از آنکه معرفت (اپیستمه) باشد ،رأی[15] و گمان است. (پوپر، ۱۳۶۸: ۳۲). پوپر به روایت از کِسنوفانس می‌نویسد «و اما از حقیقت یقینی، هیچ کسی را آگاهی نیست، وکسی آن را نمی‌داند؛ چه همه چیز تنها بافته‌ای از حدس‌هاست» (پوپر، ۱۳۷۲: ۴۷).

به‌رغم پیچیدگی و ابهام در ماهیت حقیقت و راه‌های دسترسی به آن، امکان تفسیر و تعیین وجوهی از حقیقت ناممکن نیست. از نظر گادامر «یقیناً می‌توان از راه روش به حقیقت دست یافت» (گروندن، ۱۳۹۱: ۲۰۷)، هرچند حقیقت در انحصار روش و محدود به آن نخواهد بود. بر اساس دیدگاه تأویل‌گرایان متقدم و نیز هایدگر، فهمْ امری است مرتبط با تاریخ و سنت. بر حسب داعیهٔ این دسته از متفکران «هیچ فهمی خارج از تاریخ و فرهنگ» یعنی جهان‌زیست انسان‌ها وجود ندارد. در دیدگاه دومی که توسط گادامر و ریکور بسط یافته است، گادامر با تمرکز بر خود تفهم می‌نویسد: «شیوه‌ای که ما همدیگر را تجربه می‌کنیم، شیوه‌ای که ما سنت‌های تاریخی را تجربه می‌کنیم،

[12] Hypothetical
[13] Conjectural
[14] Xenophanes
[15] Doxa

شیوه‌ای که ما وجود طبیعی خود و دنیایمان را تجربه می‌کنیم، اینها همه جهان هرمنوتیکی حقیقی را می‌سازند» (بلیکی، ۱۳۹۳: ۱۴۴). از دید فوکو، تاریخ ایده‌ها در کلی‌ترین شکلش دستیابی به حقیقت و جست‌وجوی راه حقیقت از طریق توصیف مستمر گذار از نافلسفه به فلسفه و غیرعلم به علم است. تاریخ ایده‌ها تحلیل استمرارهایی است که در زیر تغییرات آشکار سرسختی می‌کنند، لیکن دیرینه‌شناسی خلاف این تاریخ حرکت می‌کند و مسئله‌اش آن است که «گفتمان‌ها را در خاص‌بودگی‌شان تعریف کند» (فوکو، ۱۳۹۲: ۲۰۲-۲۰۱).

آن‌گونه که در این جستار ارائه خواهد شد، کشف ذهن کوردی به‌دنبال شناسایی، تحلیل و نقد عناصر و مؤلفه‌های فکری و اپیستمولوژیک به‌منظور ترسیم و تصویر سنت فکری کوردی است. این ایده به‌هیچ‌وجه مدعی نیست که در این زمینه موفق بوده و بایسته‌ها را گفته است، بلکه این اقدام تنها تلاشی مقدماتی و تمرینی در این راستا به شمار می‌رود تا بلکه افقی فراروی این مهم بگشاید. بررسی پیدایش و سیر تحول تاریخی اندیشه (در تمامی صورت‌های آن) در ساحت کوردی و ارائهٔ منظومه‌ای معرفتی و پروبلماتیک، مسئلهٔ کشف ذهن کوردی است. امکان و امتناع اندیشهٔ کوردی در این حوزه واکاوی می‌شود. در کل، این مقاله در حکم پیش‌درآمدی بر پروژهٔ کشف ذهن کوردی و معرفی مبانی و مقدمات آن است و درصدد برداشتن نخستین گام‌ها برای تنظیم و سامان‌دادن «تاریخ حکمت و اندیشه» در سنت کوردی و مطالعه و پژوهش دربارهٔ شاخه‌های آن است، تا بر اساس آن بتوان ضمن گسترش این دیدگاه، حقیقت را در جهان کوردی جست‌وجو کرده، و آن را تداوم بخشد. در این بخش از جستار تلاش می‌شود تا به‌اختصار خطوط کلی، مراحل و مواد اولیهٔ پروژهٔ کشف ذهن کوردی در قالب طرح مسئله بیان گردد.

از جمله پرسش‌های مکمل در این مقاله عبارت‌اند از: ۱. بر بنیاد چه صورتی از حقیقت می‌توان زیست‌جهان کوردی را ساماندهی کرد؟ ۲. کوردها چگونه با حقیقت روبه‌رو می‌شوند و جهان را مشاهده و مفهوم‌سازی می‌کنند؟

۲- پیشینهٔ اجمالی کشف ذهن

کشف ذهن به‌نوعی با حوزه‌هایی نظیر تاریخ ایده‌ها، تاریخ عقاید، تاریخ فکر و باستان‌شناسی گفتمان‌ها ارتباط دارد و دارای وجوه تفاوت و تشابه با این رشته‌ها می‌باشد. کتاب بسیار ارزشمند برونو سنل[16] با عنوان *کشف ذهن: خاستگاه یونانی اندیشهٔ اروپایی*[17] یکی از نخستین آثار شمرده می‌شود. والتر کوفمان نیز در کتاب سه‌جلدی خویش با عنوان *کشف ذهن*، آرا و اندیشه‌های برجسته‌ترین متفکران و فیلسوفان آلمانی از جمله گوته، کانت، هگل، نیچه و هایدگر را تحلیل و تبیین کرده است. آیزایا برلین در اثر خویش مکاتب ادبی و روشنفکران فرهنگ و ادبیات روسی را تحت عنوان *ذهن روسی در نظام شوروی* مطالعه و تحلیل کرده است. به‌علاوه، می‌توان به *پدیدارشناسی ذهن* هگل، دیرینه‌شناسی فوکو، *روح ملت‌های* زیگفرید، تبارشناسی نیچه، آثار جان دان، لاوجوی، مجموعه آثار چهارجلدی الجابری با نام *نقد عقل عربی*، کاسیرر، پوکاک، کوهن، کوئینتین اسکینر، ابن خلدون، جمال نَبَز، اوجالان و برخی دیگر از متفکران در این زمینه اشاره کرد. در ایران جواد طباطبایی ایدهٔ ایرانشهری را در ذیل تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران،

[16] Bruno Snell
[17] *The Discovery of the mind: The Greek origins of European*

با چاپ آثاری تحت عنوان *تأملی دربارهٔ ایران*، پی گرفته است که در اساس متأثر از مباحث هانری کربن در باب حکمت و فلسفهٔ ایرانی از یک سو و الجابری از سوی دیگر است. حاتم قادری نیز مشخصاً پروژه‌ای فکری و درسی با نام «کشف ذهن ایرانی» را در مجموعه درس‌گفتارهایی ارائه، تدوین و تدریس کرده است. با بررسی آثار موجود در مجموع می‌توان گفت که هر یک از منابع مورد تجزیه و تحلیل در این پروژه دارای ابعاد مثبتی بوده و به روشن‌شدن جنبه‌هایی از موضوع این پژوهش یاری می‌رسانند؛ اما همان طور که در بطن بررسی این آثار نشان داده خواهد شد، هیچ‌کدام به‌صراحت و روشنی و به نحو قانع‌کننده‌ای پاسخی درخور توجه به پرسش‌های اصلی نمی‌دهند؛ با این وصف، پژوهشگر در ضمن اینکه منکر بهره‌گیری از آثار و متون موجود نبوده، از آنها غافل نشده است. معماری ذهن کوردی به‌گونه‌ای نظام‌مند و کلی مسئلهٔ کشف ذهن است. هدف از مطالعه و تحلیل ذهن به قصد فهم و شناخت نظام آنْ وحدت ذهنی است. نظام آن‌گونه که کانت می‌گوید «وحدت شناخت‌های متکثر تحت یک ایده» است که بیانگر مفهوم عقلانی صورت یک کل است (کانت، نقد عقل محض، ۱۳۹۵: ۷۱۲). از منظر خاص‌گرایی، کشف ذهن کوردی در اساس یک ایده به شمار می‌رود.

۳- مبانی نظری

۳-۱- ایستار عقل

آناکساگوراس معتقد بود که جهان را مبدائی است مفارق از جهان و عناصر آن؛ این مبدأ همان عقل[18] است. این عقل را شاید بتوان روح عام عالم دانست. به یک تعبیر، منظور افلاطون نیز از عقل، عقل محاسبه‌گر نبوده است. به بیان هایدگر، خود ارسطو هیچ‌گاه از واژه لوگیک «منطق» استفاده نکرده است و این چیزی است که در ترجمه‌های لاتینی به آن اضافه شده است، آن‌چنان که نوس و لوگوس به راسیون[19] تبدیل شد. ذکر این نکته لازم است که بایستی به تحول مفهومی «عقل» از لحاظ تاریخی در اندیشه‌های کلاسیک و مدرن توجه شود. اندیشهٔ سیاسی اگرچه با استدلال و تعقل‌ورزی ارتباط دارد، منتها لزوماً به این حوزه ختم نمی‌شود، بلکه به دلیل رابطهٔ زبان و تفکر، با استعاره و تخیل نیز پیوند وثیقی دارد. جایگاه و نقش استعاره در زبان و ارتباط آن با تخیل و اندیشه نیز حائز اهمیت است. به نظر پژوهشگر، استعاره امکان پویش اندیشه و تداوم اندیشیدن است. اندیشیدن به‌وسیلهٔ استعاره‌ها و تخیل که به مفهوم درآمده است وجه مشخصهٔ اندیشهٔ سیاسی در معنای کلاسیک (و حتی معاصر) است. تفکر و اندیشه با نفس[20] ارتباط دارد. ارسطو معتقد است بدون عقل هیچ چیز نمی‌اندیشد (ارسطو، ۱۳۴۹: ۲۲۹). منظور وی از عقل چیزی است که نفس به‌وسیلهٔ آن فکر می‌کند و اعتقاد می‌یابد (ارسطو، ۱۳۴۹: ۲۱۴). عقل جزئی از نفس است. به اعتقاد ارسطو نفس چیزی است که ما به‌وسیلهٔ آن حیات داریم و ادراک می‌کنیم و می‌اندیشیم (ارسطو، ۱۳۴۹: ۹۱). انسان با نفس می‌اندیشد. میان نفس، تفکر و عقل رابطهٔ درونی وجود دارد. به یک معنا، نوس به معنای ذهن و خرد است. در

[18] Nous
[19] Ratio
[20] psyche

اصطلاح به معنای مبدأ یا خرد برین است که سبب انتظام ماده یا صورت جهان است. از این روست که ارسطو بر این نظر است که «عقل صورت صورت‌هاست و حس صورت محسوسات است» (ارسطو، ۱۳۴۹: ۲۵۳).

واژۀ یونانی عقل (nous) غالباً در انگلیسی با اصطلاح انتلکت (intellect) معادل گرفته می‌شود. ارسطو در رسالۀ «دربارۀ نفس» مفهوم عقل (نوس) و مراحل و اجزای فرایند تفکر را مطالعه، و به‌گونه‌ای مختصر تبیین کرده است. تفکر یک فرایند است که نتیجه‌اش دانش است. عقل از این صورت‌ها، مفاهیم کلی را استخراج می‌کند و عقل با قوانین منطق صوری و مفاهیم کلی مسیر خود را طی می‌کند که حاصلش معرفت[۲۱]، فضیلت[۲۲] و سعادت[۲۳] است. غایت تفکر کسب شناخت و دانش برای دستیابی به سعادت، یعنی زندگی نیک است. این امر در عصر مدرن تغییر پیدا می‌کند و به‌جای دانش برای فضیلت و سعادت به بیان بیکن دانش برای قدرت و تسخیر در طبیعت می‌نشیند. معرفت‌شناسی نیز در عصر مدرن از ارسطو جدا می‌شود. عصر مدرن نسبت به ذات و ماهیت تفکر نگاهی تقلیل‌گرا دارد، اما پسامدرن‌ها و نیچه، ویتگنشتاین و هایدگر این نگاه را مورد نقد قرار دادند.

به نظر ارسطو، عقل دو کارویژه و یا دو ویژگی دارد: نخست، عقل بسیار انعطاف‌پذیر است و می‌تواند «به هر چیزی تبدیل شود»؛ به تعبیر برخی از شارحان ارسطو، این خصلت را به عقل منفعل و تأثیرپذیر نسبت می‌دهند. از طرفی ویژگی دوم عقل این است که بسیار گزینشی عمل می‌کند، یعنی به‌طور فعال و ظاهراً آزادانه دست به انتخاب می‌زند و به‌تناوب بر روی بعضی از چیزها متمرکز می‌شود، این جنبه را عقل فعال خوانده‌اند، چرا که از هیچ چیزی به‌جز خودش انطباع و تأثیر نمی‌پذیرد. عقل فعال مقوله‌ای فلسفی است و همان چیزی است که اندیشه را می‌سازد. اپیستمه و استدلال و عقلانیت متوجه این خصلت عقل است. آنچه که در عصر روشنگری از عقل‌گرایی در نظر داشتند بازگشت به عقل فعال ارسطویی و بازخوانی آن بود. به اعتقاد کاسیرر، سدۀ هجدهم از اعتقاد به یگانگی و تحول‌ناپذیری خرد اشباع است. عقل برای همۀ افراد عاقل، همۀ ملل، همۀ ادوار و همۀ فرهنگ‌ها یکی است. از تغییرناپذیری اعتقادات دینی و دستورات و معتقدات اخلاقی گرفته تا عقاید تئوریک و احکام قوۀ فهم می‌توان عنصری پایدار و استوار بیرون کشید که فی‌نفسه پایدار است، و همین یگانگی و پایداری است که ذات واقعی عقل را بیان می‌کند. لیکن معنای عقل مدت‌هاست که سادگی و روشنی خود را از دست داده است. دیگر به‌سختی می‌توان این واژه را بدون آگاهی از تاریخ آن به کار برد. عقل نیز با تاریخ پیوند خورده است. دیلتای نخستین کسی است که در علوم انسانی معرفت‌شناسی مستقلی را به وجود آورد. نقد عقل تایخی توسط او ارائه شده است. به نظر او آگاهی تاریخی راجع به نسبیت هر نظام فلسفی یا فکری در حقیقت «سرگرمی بیهودۀ دانشمندان» است. مسئلۀ حقیقی ضرورت تفکر دربارۀ این نسبیت است. در نظریۀ دیلتای، نقد عقل تاریخی نقد تاریخی عقل هم هست. در حقیقت صیرورت عقل بدین سبب که پیوسته با موانع ناشی از تجربۀ زندگی شخصی برخورد می‌کند، هیچگاه قائم‌به‌ذات یا مستقل نیست و معقولیت محض امری انتزاعی است (فروند، آرا و نظریه‌هایی در علوم انسانی، ۱۳۶۳: ۷۳).

[21] Episteme
[22] Arete
[23] Eudaimonia

هر مفهوم کلی، از جمله مقولهٔ عقل، مبهم است مگر آنکه فصل منوع درستی به آن افزوده شود. در سدهٔ هجدهم کجا می‌توان چنین فصل متناوعی یافت؟ اگر سدهٔ هجدهم مایل است که خود را قرن عقل یا قرن فلسفه بنامد خصوصیت متمایز این انتساب در چیست؟ (کاسیرر، ۱۳۸۹: ۵۹) دکارت در روش راه‌بردن عقل می‌گوید: «همهٔ علوم اگر روی هم گذاشته شوند چیزی جز عقل انسان نیستند. گرچه عقل در پژوهش و بررسی موضوع‌های گوناگون به کار می‌رود؛ ولی عقل انسان یک چیز و همواره همان چیز است» (کاسیرر، ۱۳۸۹: ۶۱). قدرت تعقل و آثارش خود را در عقلانیت نشان می‌دهد که به‌نوعی با امر تاریخی نسبت دارد. به تعبیر وینچ، معیارهای عقلانیت یک جامعه (مثلاً کوردی) را نمی‌توان با معیارهای عقلانیت جوامع دیگری (مثلاً ایرانی یا غربی) مطالعه و نهایتاً توضیح داد (بلیکی، ۱۳۹۳: ۳۱۶). بنابراین عقلانیت حاصل نوعی راه‌بردن عقل در ظرف تاریخ و زیست‌جهان‌های فرهنگی است. ذهن به‌واسطهٔ عقل به جهان می‌اندیشد که تالی آن نوعی عقلانیت است.

به‌طور کلی، چه تاریخ جهان تاریخ مبارزه ملت‌ها باشد و چه مبارزهٔ طبقاتی خوانده شود، آنچه آشکار است مبارزه بر سر صورت‌بندی و تعیین حقیقت، یعنی جدال میان صور حقیقت، بوده است. حقیقت در فرهنگ و سنت‌های متفاوت با صورت‌های متفاوتی ظاهر می‌شود. حقیقت اندیشهٔ هگلی و یا حقیقت اندیشهٔ مارکسی همواره دو صورت از حقیقت و بیان آن است. ذهن صرفاً از عنصر عقل و یا اقتصاد شکل نمی‌گیرد، بلکه مواجهه با حقیقت و تعین و تبیین آن سازندهٔ ذهن است. هگل توان و خصلت اندیشه را در شکل‌بخشیدن به زندگی می‌داند، نه اینکه صرفاً آن را بازنمایی و تحلیل نماید. «وظیفهٔ اندیشه صرفاً تحلیل و موشکافی امور نیست، بلکه آفرینش چنان انتظامی در امور است که تصور می‌کند وجود آن ضروری است. و اندیشه با ایجاد این انتظام می‌تواند واقعیت و حقیقت خود را نشان دهد» (کاسیرر، ۱۳۸۹: ۵۰). کاسیرر به نقل از منتسکیو می‌نویسد: «روح ما را برای اندیشیدن آفریده‌اند، یعنی برای ادراک. اما روح باید حس کنجکاوی داشته باشد؛ چون همان گونه که همهٔ امور زنجیری تشکیل می‌دهند که در آن هر اندیشه جزئی از اندیشه‌ای دیگر است، بنابراین انسان نمی‌تواند به اندیشه‌ای توجه کند ولی نسبت به اندیشهٔ دیگر بی‌تفاوت بماند» (کاسیرر، ۱۳۸۹: ۶۱). صورت‌های حقیقت که برخاسته از شیوهٔ تفکر در زیست‌جهان خاصی است تنها اندیشه غایی و متقن نیست که نتوان آن را نقد و ابطال ساخت بلکه باید راه دانایی همواره باز باشد و در جهان‌بینی و یک صورت از حقیقت و نظام دانایی متوقف نگردید. و این رسالت و کارکرد بنیادین عقل فلسفی است. از منظر نوکانت‌گرایی کاسیرر، درک و تصویر عقل و نظام و قانون مقدم بر دریافت پدیدارها به‌نوعی که مستقل از تجربه باشند علمی نیست، باید این انتظام و کلیت پیشینی عقل را در خود پدیدارها و فرم و شکل ارتباط درونی آنها کشف کرد. بایستی گذاشت تا این عقل به‌تدریج و با وضوح و کمال تزایدی همچنان که شناخت امور واقع به پیش می‌رود، شکوفا شود. هگل این فراگرد را منطق امور واقع می‌نامد (کاسیرر، ۱۳۸۹: ۶۳)؛ بنابراین بر مبنای کشف و فهم منطقی فرم‌ها و افعال تاریخی که عقل با آن مناسبت دارد می‌توان افکار و اندیشه را بازشناخت. برای فهم ساخت اعمال ذهن و ماهیت آنها باید تکوین آنها را موشکافی و بررسی کرد. باید این قلمرو را تا مبادی آن دنبال کرد؛ زیرا فروکاستن این واقعیت به قانون و عقل تنها می‌تواند با بررسی مبادی آن صورت گیرد (کاسیرر، ۱۳۸۹: ۷۸). این همان کانسپچوالیزه‌کردن عقلایی امر واقعی در بستر زیست‌جهان‌های تاریخی، یا به زبان اسپریگنز، منطق درونی آن است.

روح باید خود را به دریای پدیدارها بسپارد و خود را به‌وسیلهٔ آنها ارزیابی کند، چرا که به‌واسطهٔ همین پدیدارهاست که حقیقت راستین و معیار واقعی خود را خواهد یافت (کاسیرر، ۱۳۸۹: ۶۳). اگر سخن بیکن را بپذیریم که هدف دانش بهترکردن زندگی انسان باشد، باید ایده با واقعیت سنخیت و نسبتی داشته باشد. به ژولین فروند، هدف علم مفهوم یا معقول‌ساختن واقعیت است، از آن جا که واقعیت گوناگون است می‌توان از دیدگاه‌های مختلف آن را درک کرد. از طرفی واقعیت چیزی خارج از مفهوم نیست، تفاوت بین علوم غالباً نتیجهٔ تفاوت در پیش‌فرض‌ها و مواجهه با واقعیت و تبیین و یا تفسیر آن است (فروند، آرا و نظریه‌هایی در علوم انسانی، ۱۳۶۲: ۲۵۰). تنها از این طریق است که همبستگی و تلازم راستین میان شناسنده (سوژه) و موضوع شناخت (ابژه) و میان حقیقت و واقعیت برقرار می‌شود (کاسیرر، ۱۳۸۹: ۶۳). این عقل فی‌نفسه این امکان را به ما می‌دهد که از امور خاص به سوی امور عام برویم و در خاص‌گرایی نمانیم. تفسیر ارسطویی از فلسفهٔ کانت این مسئله را بر سر راه ما قرار می‌دهد که نباید ایدئالیسم هگل را در تقابل با ماده‌گرایی سنجید. در واقع، روح و ماده را صفاتی از جوهر واحد می‌دانند. تفسیر غیرسنتی از هگل بر آن است تا وی را از دیدگاه غیرمتافیزیکی و یا پساکانتی بفهمد. کانت هرگونه اندیشیدن را در قالب امور پیشینی ناممکن می‌دانست و اندیشهٔ عقلانی را بر اساس زمان و مکان تعریف می‌کرد. از این جهات وجهی جهان‌شمول و عام در هر گونه اندیشه‌ای وجود دارد؛ هگل تلاش کرد تا علاوه بر این بعد عام اندیشه، تفکر را در بافت‌های فرهنگی و تاریخی قرار دهد؛ به این جهت بعدی خاص و بافت‌گرایانه به پرسش کانتی مبنی بر شرایط اندیشندگی انسان عقلانی بخشید. به تعبیر ردینگ، «در حالی که کانت چنین شروطی را به ساختارهای انتزاعی و صوری ذهن محدود کرده بود، هگل آنها را گسترش داد تا وجوه مختلفی از صورت‌های وجود بشری تجسم‌یافته را در برگیرند —صورت‌هایی که به‌نحو تاریخی و اجتماعی تعیین یافته‌اند» (ردینگ، ۱۳۹۳: ۲۳).

ایدهٔ عقل (گایست) تنها در زیست‌جهان‌های تاریخی است که می‌تواند صور حقیقت و معرفت بخشی خود را به نمایش بگذارد و در یک فراگرد تکاملی و یک فرایند دیالکتیکی خود را تحقق بخشد. اینجاست که عقلانیت نتیجهٔ راه‌بردن عقل است. هگل را به‌واسطهٔ نظرش در باب تکوین و بالیدن روح یا عقل در تاریخ، به‌عنوان بیان‌کنندهٔ راهی برای سخن‌گفتن از فرهنگ‌های مختلف بر حسب روح‌هایشان در فرایند شدن و پیشرفت تلقی می‌کنند (همان، ۲۹). جایگاه و سهم زیست‌جهان تاریخی کوردی در تعیین حقیقت و تحقق فرایندی ایدهٔ حقیقت کجاست؟ لذا باید از خود پرسید:

کوردها عقل خود را چگونه راه برده‌اند؟ و چه نوع عقلانیتی را زیسته‌اند؟

زیست–فرم کوردی چه نوع روح و جهان‌بینی را دنبال می‌کند و گسترش می‌دهد؟ نسبت اعمال و افکار در ذهن تاریخی کوردی چگونه است؟

۳-۲- حقیقت و عقل: نظام‌های فکری

پرسش از حقیقت همواره پرسش از حقیقت چیزی است. حقیقت حتی اگر واحد هم باشد نمی‌تواند در زمین و زبان، یعنی تاریخ، واجد یک صورت غایی و واحد باشد، بنابراین تفکر دربارهٔ حقیقت به تفکر و تأمل دربارهٔ حقایق

و صورت‌های متعدد آن منجر می‌شود. از این منظر، صورت‌های حقیقت نظام‌های معرفتی متنوعی به دست می‌دهد. پیدایش و تأسیس نظام‌های معرفتی حاصل پرسمان حقیقت و مطالعه و تفکر در باب آن از منظر اذهان متفاوت است. به یک اعتبار، کشف ذهن کوردی عقل‌ورزی در باب حقیقت و بحث عقلانی و اخلاقی دربارۀ صورت‌های آن از حیث ضرورت است. به همین جهت عقل و اندیشه با تاریخ و الزامات زبانی و زمانی نسبت دارد. عقل روشنگری بر آن است تا حقیقت را تعیین و صورت‌بندی نماید. به باور کاسیرر، خرد دیگر حاصل جمع «تصورات فطری» نیست که پیش از تجربه به انسان ارزانی شده باشد و ذات مطلق اشیا را آشکار کند. اما این عقلی که روشنگری داعیۀ آن را دارد چیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟

سدۀ هجدهم به عقل بیشتر به‌مثابۀ یک امر اکتسابی می‌نگرد، تا به‌منزلۀ یک میراث. خرد خزانۀ ذهن نیست که حقیقت همچون سکه‌ای در آن ذخیره شده باشد بلکه نیروی عقلی اصیلی است که ما را در کشف و تعیین حقیقت راهنمایی می‌کند. همین تعیین حقیقت هسته و چینش فرض لازم برای هرگونه یقین واقعی است.» (کاسیرر، ۱۳۸۹: ۷۱) روشنگری عقل را در این معنا می‌فهمد. عقل روشنگر که فعال دانسته می‌شود از طریق تجزیه، تحلیل و ترکیب امور را درک می‌کند. به این جهت عقل فعالانه در نقد و ساختن حقیقت مشارکت و دخالت دارد. در حوزۀ متدولوژی تاریخ اندیشه، علاوه بر دید تاریخی خاصی که پژوهشگر و مورخ اندیشه باید از آن برخوردار باشد، به نظر می‌رسد این حوزه رویکردی میان‌رشته‌ای و چندکانونی غالب باشد. بر اساس مفروضات این پژوهش، تاریخ فکر رشته‌ای است که در آن پژوهشگر به جای اینکه خود را در جایگاه یک متفکر و فیلسوف بنشاند، خویشتن را در مسند و مقام یک مورخ اندیشه می‌گذارد و تلاش می‌کند تاریخ اندیشۀ موردنظرش را تدوین و تبیین نماید و در عین حال مختصات آن را ترسیم کند. مورخ فکر در این مقام به معنای تاریخ از منظر ابن خلدون، که صبغه‌ای ارسطویی دارد، نزدیک می‌شود. به نظر ابن خلدون تاریخ در باطن، اندیشه و تحقیق دربارۀ حوادث و مبادی آنها و جستجوی دقیق برای یافتن علل آنهاست، و علمی است دربارۀ کیفیات وقایع و موجبات و علل حقیقی آنها، و به همین سبب، تاریخ از حکمت سرچشمه می‌گیرد و سزاست که از دانش‌های آن شمرده شود (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۲). باید این قلمرو را تا مبادی آن دنبال کرد؛ زیرا فروکاستن این واقعیت به قانون و عقل تنها می‌تواند با بررسی مبادی آن صورت گیرد (کاسیرر، ۱۳۸۹: ۷۸). تاریخ اندیشه به یک معنا، تاریخ عقل و بررسی صورت‌های حقیقت عقلانی است و عقل با نظام‌های فکری و اذهان تاریخی انسان ربط اساسی دارد. ذهن کوردی تا آنجا آزاد است و حق اعمال ارادۀ خویش را دارد که مطابق طبیعت و ضروریات خویش عمل نماید و تحت حاکمیت اندیشه و موافق با عقل عمل کند. در واقع، انسان کورد با همان آزادی که عمل می‌کند وجود خواهد داشت. مطابق استدلال اسپینوزا، ذهن هر اندازه که درست از عقل استفاده کند آزادی و حق خویش را بیشتر در دست دارد (اسپینوزا، ۱۳۹۳: ۴۸).

۳-۳- ذهن و کسب معرفت

مسئلۀ شناخت (اپیستمه) همواره یکی از دغدغه‌های کهن بشری به شمار رفته است. اینکه اساساً شناخت چیست و معرفت به امور چگونه حاصل می‌آید؟ آیا مرجع معتبری برای شناخت وجود دارد یا نه؟ افلاطون با تکنیک دیالوگ

از جانب سقراط در پی پاسخ به سؤالات مذکور می‌باشد. دیالوگ با تعریف معرفت به‌عنوان ادراک حسی در ثئای تتوس افلاطون آغاز می‌شود. با این وصف، منظور وی نه ادراک از طریق حواس بلکه ادراک بدون واسطه و مستقیم است.

یکی از مهم‌ترین مسائل و موضوعات کانونی تاریخ اندیشه، فلسفهٔ تاریخ، جامعه‌شناسی تاریخی و جامعه‌شناسی معرفت مسئلهٔ ذهن و کسب معرفت بشری و نسبت آن با جهان‌زیست تاریخی است. هگل در فلسفهٔ تاریخ در جست‌وجوی کشف و تبیین چگونگی آغاز جنبش ذهن و ایده در فرایند دستیابی به آگاهی و آزادی است. غایت حرکت تکاملی ذهن و روح جهانی نیل به آزادی مطلق و عینی در دولت است. از این رو، ذهن و روح تجلیات و تعینات عینی خویش را در سنت و تاریخ ملل و اقوام تاریخی ظاهر می‌سازد. به عبارتی، غایت حرکت و پیشرفت دیالکتیکی ذهن و معرفت جهانی و انسانی تحقق آزادی مطلق است. یعنی سیر حرکت تکاملی از وابستگی به آزادی و از طبیعت به معرفت.

هرچند سوبژکتیوگی یکی از مراتب ذهن است، با این حال، منظور از ذهنْ سوژه در معنای مصطلح جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و لزوماً تعابیر مدرن آن نیست بلکه عنوان کلی برای مفاهیم، احساس، عقل، منطق، هوش، آگاهی، ناخودآگاه و اراده در عمل و زیست‌جهان انسانی است. در واقع ذهن ساحت جمع و تألیف سه قوهٔ افلاطونی به‌علاوهٔ حکمت عملی ارسطویی است. به نظر کوفمان «قلب، نفس و ذهن روش‌های سخن‌گفتن از خویش‌اند» که مکنون و قدری دشوار هستند (کوفمان، ۱۳۸۵، ج ۱: ۴۲). در کشف ذهن به دنبال معرفت نفس هستیم؛ هرچند معرفت خود لاجرم معرفت دیگران نیز هست. یعنی «هم معرفت ذهن خود و هم معرفت ذهن انسان در کل» (کوفمان، ۱۳۸۵، ج ۱: ۴۲). نفس قادر است به خود بیندیشد؛ نفس به خودش می‌اندیشد تا دیگری را بزاید؛ چرا که ذهن قلمرو احساس، ادراک، آگاهی، تفکر و صورت عمل، در یک کلام ساحت حقیقت و حصول معرفت است؛ ذهنْ تفکر در این قلمرو به قصد حصول شناخت و دستیابی به حقیقت و یا تقرب به آن است.

۴- اهمیت و ضرورت کشف ذهن کوردی

هرگاه فعالیت و اعمال ذهن را تحلیل کنیم در می‌یابیم که آنها به‌هیچ‌وجه اصلی و آغازین نیستند، بلکه اشتقاقی و باواسطه هستند. برای فهم ساخت اعمال ذهن و ماهیت آنها باید تکوین آنها را موشکافی و بررسی کرد (کاسیرر، ۱۳۸۹: ۷۷). در مجموع تحلیل تاریخی ایده‌ها پیدایش و تداوم ایده و مناسبات آن را توصیف و تحلیل می‌کند؛ از یک سو، نشان می‌دهد که حقیقت چگونه از خطا جدا می‌شود و آگاهی چگونه سر بر می‌آورد و چشم‌انداز و ذهن کنونی ما را شکل می‌دهد، و از دیگر سو، مورخ ایده بر آن است تا با یافتن نقاط مجزا و این گسست‌های متوالی، خط پیوسته و تداوم یک تکامل را بازیابد. تاریخ ایده‌ها توالی رویدادهای اندیشه را توصیف می‌کند و همین طور لایه‌های بلاانقطاع تأثیرها را نشان می‌دهد؛ در اولی ظهور حقایق یا صورت‌ها را بازسازی می‌کند، و در دومی، همبستگی‌های فراموش‌شده را دوباره برقرار می‌سازد (فوکو، ۱۳۹۲: ۲۰۶). اما دیرینه‌شناسی در جست‌وجوی ابداع‌های نخستین نیست، بلکه بیشتر در پی آشکارساختن قاعده‌مندی یک کردار گفتمانی است تا یک اصل مرکزی و کلی که سرچشمهٔ تمامی گزاره‌های

بعد از خود باشد (فوکو، ۱۳۹۲: ۲۱۵). در حالی که باستان‌شناسی فوکویی به قواعد صورت‌بندی که به گفتمان ساخت می‌دهد، می‌پردازد، تبارشناسی به پیدایش تاریخی صورت‌بندی‌های گفتمانی پرداخته و امکاناتی را جست‌وجو می‌کند (هوارث، گفتمان، ۱۳۹۷: ۹۹). کشف ذهن از چند منظر با گفتمان حقیقت فوکویی تفاوت بنیادی دارد. یکی از وجوه این تفاوت به ریشهٔ پیدایش یک گزاره دربارهٔ حقیقت و ضرورت آن بر می‌گردد که یک عمل گفتاری[۲۴] و نیت‌مند است. صورت حقیقت در هر ذهنی در واقع تعیین همان عنصر مرکزی‌ای است که دیگر ارزش‌ها حول آن مفصل‌بندی و معنا می‌شوند. حال ارزش‌های پایین‌تر همان ذهن باشند یا ذهن‌های دیگری. مسئله این است که ارزش‌های مرکزی دیگری ساختار ذهن کوردی را شکل داده و آن را سامان بخشیده‌اند. آیا کورد عنصر مرکزی نداشته است؟ به یک معنا، حقیقتْ تعریف و صورت‌بندی این عنصر مرکزی است. لذا باید در جست‌وجوی حقیقت در ساحت ذهن کوردی بود، به‌طوری که بر مبنای کشف ذهن، در شیوهٔ اندیشیدن و نگرش ما تغییر ایجاد شود و تصویر ما از عالم و جایگاه‌مان در آن تغییر یابد.

مواجه نقادانه با انگارهٔ کورد، کوردکاوی، با محوریت بحران هویتی معاصرش، تعیین حدود و قلمرو امتناع و امکان گشایش آن است. فهم نقادانهٔ این انگاره به‌منظور تبیین مسئله محور آن در عالم معاصر به نوعی نقد پروبلماتیک و حرکت از امتناع به امکان است. به نظر می‌رسد تا کنون کوردها در مقام یک کلیت تاریخی و امر وجودی از ماهیت خویش پرسش نکرده‌اند و تنها در جست‌وجوی کیستی تاریخی خود در قالب فرم‌های زیست مراقبتی و قومی بوده‌اند. به این جهت، تا جایی که به استقرار تاریخی کوردها در کوردستان بر می‌گردد، تاریخ همانا تاریخ ذهن کوردی است. پرسش مسئله بنیاد این است که کورد چیست؟ تا زمانی که کوردها به حدود امتناع و امکان این پرسمان نزدیک نشوند، قادر نخواهند بود هویت بحرانی معاصر خویش را توضیح دهند و به آن شکل بخشند. این مسئله اساساً متوجه وجه درونی و خصلت ذهن کوردی است و با دیگری‌ها نسبت چندان تعیین‌کننده‌ای ندارد. از این نظر، پرسش کورد بایستی به حوزهٔ پرسش از کورد و جایگاه آن‌ها نیز کشانده شود. شناخت کوردها از خویش به‌نوعی شناخت از برخی اجزای آن است، و نه آیدوس و صورت کلی کورد. چرا که شکل‌گیری آیدوس کوردی هنوز سامان و شکل درستی به خود نگرفته است. یکی از موازین شکل‌گیری و قوام صورت حقیقت در زیست‌جهان آن، گفتگوی مداوم و تعاطی با خود در سنت فکری کوردی است. تصویر سیاسی از کورد به بخشی از هویت کوردی تبدیل شده است، در حالی که این موضوع بر هویت سیاسی معاصر کوردی دلالت دارد. می‌توان استدلال کرد که چیزی به نام کورد به‌مثابهٔ یک کل، محصول دورهٔ معاصر است که هنوز در حال شکل‌گیری است؛ به این معنا، هویت کوردی نیز که با هویت سیاسی اجزای کوردی تعریف شده است، در خود امری نابسنده و تقلیل‌انگارانه است. انگارهٔ کورد به‌صورت یک امر کلی و ناقص محصول دورهٔ معاصر در زیست‌جهان فکری دیگری است، به‌طوری که هنوز هم به یک مفهوم، گفتمان و دانش مضاف تبدیل نشده است؛ یعنی حقیقت خود را صورت نبخشیده است. به سخن بهتر، هنوز تلقی معرفتی از کورد به وجود نیامده است و تا جایی که به انگارهٔ کورد بر می‌گردد، تا آن هنگام که ماهیت کورد و نسبت آن با اجزایش در یک سنت فکری-تاریخی گفتمان‌کاوی و نقد نگردد سخن گفتن از لوازمات، شاکله و فراوره‌های کوردی، از قبیل

[24] Speech act

اندیشهٔ کوردی، روشنفکری کوردی، هویت سیاسی کوردی، تاریخ و فرهنگ کوردی، ادبیات و هنر کوردی و نظایر آن مبهم و ممتنع خواهد بود. ذهن‌کاوی انتقادی کوردی و نظام دانایی حاکم بر آن یکی از چالش‌های فراروی روشنفکران است. به معنای فوکویی، باید سوژه‌زدایی یا انفکاک سوژه از طریق تجربه‌های محدود تخطی‌کننده را آموخت (سایمونز، همان: ۴۶). لذا سوژه‌زدایی بخشی از کشف ذهن کوردی است. یعنی سوژه‌ای برساخته در ذهن. در حقیقت پرسش کورد واجد دو وجه ملازم با یکدیگر است، هم پرسش کورد از دیگری است و هم پرسش از خود. از منظر فلسفی، کوردها بایستی همسو با پرسش از دیگری، از ماهیت و معرفت ذهن خویش نیز بپرسند. به عبارت دیگر، مسئلهٔ کورد پرسشی متلازم از چیستی خود و دیگری در ساحت ذهن است. منظور از ذهن عنوان کلی برای مفاهیم، احساس، عقل، منطق، هوش، آگاهی، ناخودآگاه و اراده در عمل و زیست‌جهان انسانی است. در واقع ذهن ساحت جمع و تألیف سه قوهٔ افلاطونی به‌علاوه حکمت عملی ارسطویی است. به نظر کوفمان «قلب، نفس و ذهن روش‌های سخن‌گفتن از خویش‌اند» که مکنون و قدری دشوار هستند (کوفمان، ۱۳۸۵، ج ۱: ۴۲). در کشف ذهن به دنبال معرفت نفس هستیم؛ هرچند معرفت خود لاجرم معرفت دیگران نیز هست. یعنی «هم معرفت ذهن خود و هم معرفت ذهن انسان در کل» (کوفمان، ۱۳۸۵، ج ۱: ۴۲). نفس قادر است به خود بیندیشد؛ نفس به خودش می‌اندیشد تا دیگری را بزاید؛ چرا که ذهن قلمرو احساس، ادراک، آگاهی، تفکر و صورت عمل، در یک کلام ساحت حقیقت و حصول معرفت است؛ ذهنْ تفکر در این قلمرو به قصد حصول شناخت و دستیابی به حقیقت و یا تقرب به آن است.

۴-۱- بحران معرفت‌شناختی در ذهن کوردی

پرسش از ماهیت حکمت و اندیشهٔ کوردی و مؤلفه‌ها، عناصر و اجزای عقلانی و اخلاقی آن ما را به واکاوی و بازشناسی در زیست‌جهان کوردی ملزم و با چالش روبه‌رو می‌سازد. از حیث تاریخ فکر، در اندیشه و جهان‌بینی کوردها تداوم و پیوستگی اپیستمولوژیک، فرهنگی و قاعده‌مندی سنت به چشم نمی‌آید، به‌طوری که می‌توان از بحران معرفت‌شناختی در ذهن کوردی یاد کرد. طرفه این است که هرچند عناصر و موضوعاتی از این بحران شناسایی و بیان شده‌اند، با این وجود، هنوز به سطح ریشه‌یابی و مسئله‌مندی این بحران راه نیافته‌ایم و ضرورت آن در ذهن جمعی انسان کورد تنویر و تثبیت نشده است. به تعبیر مک‌اینتایر، وضعیت بحران معرفت‌شناختی تقریباً چیزی شبیه به وضعیت تغییر ایمان است (مک‌اینتایر، ۱۳۹۴: ۲۵). این مسئله در نفس خود از علایم بحران ذهن کوردی است. «فقدان اندیشه، به‌ویژه اندیشهٔ سیاسی کوردی، و خلأ نظری‌اش در صورت‌های دیگر معارف و فرهنگ کوردی از جمله سیاست، ادبیات و اخلاق کوردی محسوس و چشمگیر است». در حالی که الجابری از عقلانیت سیاسی و اندیشهٔ اخلاقی عربی در تراث عقل عربی بحث می‌کند و به‌دنبال تشریح، تنقیح و نقد آن است (الجابری، عقلانیت اخلاقی عربی، ۱۳۹۶: ۳۶)، کوردها باید بر کدام سنت فکری و زمین کوردی بایستند تا بتوانند این مفاهیم و مضامین بحرانی را شناسایی و ریشه‌یابی انتقادی نمایند. تاریخ اندیشهٔ عقلانی و اخلاقی کوردی چگونه و در چه سنتی باید بررسی شود؟ از باب فقدان استقلال معرفتی و خلأ نظری کوردها، به نظر می‌رسد اندیشه‌مندی و بحث عقلانی دربارهٔ این بحران با رویکرد فلسفی و صورت‌بندی آن در ذهن کوردی ضرورتی انکارناپذیر باشد. ذهن‌کاوی کوردی در افق این سنت، به‌نوعی کوردانديشی و کوردپژوهی خواهد بود.

۵- مطالعات کوردی و کشف ذهن

کوردانديشی و کشف ذهن کوردی به‌دنبال شناخت و تفهیم امر کوردی از حیث هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و متدولوژیک با رهیافت انتقادی است. لازمهٔ کوردانديشی پژوهش‌های نقادانه و ایجابی در باب امر کوردی و ماهیت و عناصر آن است. امر کوردی به‌مثابهٔ یک کلیت وجودی نیازمند کوردانديشی از حیث تاریخ اندیشه است.

یکی از مراحل کشف ذهن شناخت خویش در ساحت فردی و جمعی است. کوفمان با عطف نظر به شماری از متفکران و نقد و بررسی آرای آنان به این نتیجه می‌رسد که از یک سو، گسست از ادراک شخص از خود غالباً مانع شناخت و ادراک او از دیگران می‌باشد، و از سوی دیگر، شکست یک نظریه در باب ذهن انسانی اغلب بازتاب شکست صاحب نظریه در سازش با خویشتن است (کوفمان، ۱۳۸۵: ۱۷).

یکی از جدی‌ترین کاستی‌های پژوهش در باب امر کوردی تحقیق دربارهٔ سنت کوردی در زمین و سنت دیگری و از رهگذر آن بوده است. ذهن‌کاوی کوردی با فرهنگ کوردی ارتباط تنگاتنگی دارد. در سنت فلسفهٔ سیاسی، فرهنگ را می‌توان به‌مثابه «معرفت مشترک ملی» تعریف کرد که از روح (پسوخه) هر ملتی (دولت) نشئت می‌گیرد. این همان خودآگاهی‌ای است که در فلسفهٔ هگل بر بنیاد روح و عقل ملی[۲۵] پدیدار می‌گردد. بر اساس تعریف ملت از منظر معرفت‌شناختی، ملتی دارای تشخص و منش ملی است که بر اساس آگاهی پیوسته تاریخی دارای معرفت مشترک باشد.

در کشف ذهن صرفاً اندیشه از آن حیث که اندیشه است مورد توجه نیست، بلکه صاحبان اندیشه و زمینه‌ها و شرایط بر آن نیز در نظر گرفته می‌شود. به این جهت، کشف ذهن بر اساس حقیقت صورت‌بندی‌شده در سنت کوردی استوار است. کوفمان بر آن است تا این نظر رایج و رمانتیک را نقض کند که تاریخ عقاید و ایده‌ها را از صاحبان آن عقاید جدا می‌سازد (کوفمان، ۱۳۸۵، ج ۱: ۳۰). به این جهت، کشف ذهن را بر اساس متفکرین و ادیبانی نظیر هگل، نیچه، گوته و بوبر در ساحت سنت فکری آلمان انجام می‌دهد. در واقع کشف و نقد تفکر آلمانی بدون دریافت اندیشهٔ متفکران آلمانی و منش و شخیصت آنان در فضای حاکم بر زیست‌جهان آلمانی نابسنده خواهد بود.

۶- تاریخ اندیشه

تاریخ اندیشه یا تاریخ فکر مفهومی عام است که مواردی همچون تاریخ فکر، تاریخ فلسفه، تاریخ ایده‌ها، ایده‌گرافی[۲۶] و... را در بر می‌گیرد؛ تاریخ ایده‌ها[۲۷] اصطلاحی است که لاوجوی[۲۸] آن را به کار برده است و معتقد است بخش‌هایی از آنچه را که مطرح می‌کند قبلاً در تاریخ فلسفه، علم و ادبیات مطرح شده است، ولی وی قصد دارد ارتباط این بخش‌های پراکنده را با یکدیگر مشخص کند. وی تاریخ اندیشه‌ها را بیشتر در تقابل با تاریخ فلسفه مطرح

[25] volksgiest
[26] Doxography
[27] History of Ideas
[28] *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*

می‌کند و بر آن است که تاریخ اندیشه‌ها نسبت به آن خاص‌تر و در عین حال وسیع‌تر است. خصوصیت «تاریخ اندیشه‌ها» جنبهٔ میان‌رشته‌ای آن است؛ یعنی در عین اینکه مورخ از دستاوردهای تاریخ علم، فلسفه، ادبیات و... استفاده می‌کند، نباید آن‌ها را رقیبی برای خود فرض کند. در همین چهارچوب توجه به تأثیر و تطور فکر بسیار مهم‌تر از سازگاری و درستی یا غلطی آن است. چیز دیگری که به نظر می‌رسد به فهم بیشتر «تاریخ ایده‌ها» از منظرگاه لاوجوی کمک می‌کند، این است که لاوجوی اساساً «ایده‌ها» را بخش‌های جزئی‌تر یک نظام و اندیشهٔ کلی مثل فلسفه، کلام و یا ادبیات می‌داند. نوآوری وی بیشتر از آنکه مربوط به تاریخی‌گرایی وی باشد، مربوط به تلاش او برای تقسیم نظام‌های فکر کلی به بخش‌هایی است که وی آن‌ها را «ایده‌ها» می‌نامد (بی نا، ۱۳۸۶: ۱۱۶)، بر اساس درک لاوجوی از مفهوم تاریخ ایده‌ها باید میان آن و تاریخ فلسفه فرق گذاشت. فوکو معتقد است که تاریخ ایده‌ها تاریخ تکوین، فروپاشی و بازترکیب اجزای ایده‌هاست. وی می‌نویسد: «تاریخ ایده‌ها رشتهٔ آغازها و پایان‌هاست؛ توصیف پیوستگی‌های مبهم و بازگشت‌ها، بازسازی توسعهٔ تاریخ در شکل خطی... همچنین نشان می‌دهد که چگونه مسائل، انگاره‌ها و درون‌مایه‌ها می‌توانند مهاجرت کنند، از حوزهٔ فلسفی که در آن صورت‌بندی شده‌اند، به سوی گفتمان‌های علمی یا سیاسی.» (فوکو، ۱۳۹۲: ۲۰۰) هر چند فوکو حقیقت‌های متفاوت و صورت‌های متفاوت بیان حقیقت را می‌پذیرد، لیکن مسئلهٔ ما در کشف ذهن ذات حقایق متفاوت نیست، بلکه بحث بر سر صورت‌های متمایز، متعدد و رقیب دربارهٔ حقیقت است.

۶-۱- تاریخ‌نگاری اندیشه

کالینگوود برای تحقیق در باب هر رخدادی در گذشته میان «ظاهر رخداد» و «باطن رخداد» تمایز قایل است. منظور از ظاهر رخداد هر چیزی است که به رخداد تعلق دارد و بر حسب بدن‌ها و حرکات بدن‌ها قابل وصف است. مراد از باطن رخداد هر چیزی است در رخداد که فقط بر حسب افکار و اندیشه‌ها قابل وصف است. مورخ اندیشه با هر دو سروکار دارد. پراکسیس و فعل عرصهٔ وحدت ظاهر و باطن یک رخداد است. مورخ باید همیشه به خاطر داشته باشد که رخداد مورد تحقیق او یک فعل بوده است و وظیفهٔ اصلی او این است که خود را در درون این فعل تصور کند تا افکار فاعل فعل را بازشناسد. درک کالینگوود از تاریخ به‌مثابهٔ تاریخ افعال و افکار، در اندیشه‌شناسی تاریخی حائز اهمیت فراوان است. این تاریخ انتقادی-فلسفی به تحول سه چیز نظر دارد: تحول «خود»؛ تحول شناخت «خود»؛ و تحول نظام اجتماعی «خود» (کالینگوود، ۱۳۹۰، مفهوم کلی تاریخ: ۲۵-۳۱-۱۶۷). از نظر اشتراوس، تلاش مطالعات تاریخی به‌منظور درک سنت‌های فکری و عملی گذشته لزوماً مستلزم تلاشی فلسفی است (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۱). تلاشی که ادعای حقیقت‌جویی آن تفکر را جدی تلقی نماید. حسب دیدگاه هگل، «فلسفه زمانه خویش است که به سطح تفکر ارتقا یافته است» (ردینگ، ۱۳۹۳: ۲۱). تاریخ‌نگاری اندیشه به معنای تفکر مفهومی در باب امر زندگی، در حوزهٔ کشف ذهن انجام می‌گیرد. بسیاری از مفاهیم بنیادی در زبان‌های مختلف با ذهن و تاریخ زیستهٔ جوامع و اقوام مرتبط می‌باشد، به‌گونه‌ای که گاهی ترجمهٔ یک مفهوم از یک زبان به زبان دیگر نامفهوم، نیمه شفاف و تقلیل‌گرایانه خواهد بود. به نظر ایزوتسو «همهٔ اینها ناشی از این واقعیت است که هر یک از واژه‌های ترجمه‌ناپذیر دربردارندهٔ دید و موضع ذهنی خاصی هستند که ویژهٔ جوامعی است که زبان متعلق به آن است» (ایزوتسو، ۱۳۶۰: ۸). در واقع قطعیت

و یقینی در هیچ اندیشه و فلسفه‌ای وجود ندارد، بلکه تنها صورت‌های متعدد و بعضاً رقیب به وجود می‌آیند؛ آیزیا برلین معتقد است که تاریخ، به‌ویژه «تاریخ اندیشه‌ها، همواره "در راه" است» (برلین، ذهن روسی، ۱۳۹۲: ۲۱). از این منظر، تاریخ‌نگاری اندیشه و ایده‌گرافی در واقع بررسی سیر تحول تاریخی در صورت‌های تاریخی حقیقت است. فیلسوف و متفکر سیاسی با سیاست و مسائل شهر و جامعه درگیر است، چون هدف در شهر کمک به یک طبقهٔ خاصی از شهروندان نیست بلکه برای ایجاد یک کل سامان‌مند است (پاپاس، ۱۳۸۷: ۱۸۵). به تعبیر دیدرو «فقط فیلسوف مسئول استقرار انسان در جامعه و هدایت او در جامعه است» (کاسیرر، ۱۳۸۹: ۳۸۴). این مهم از آن روست که متفکر دغدغهٔ حقیقت و صورت‌بندی آن را دارد. صرف نگاشتن تاریخی اندیشه‌ها و توصیف و بیان آنها اهمیت ندارد بلکه کشف ذهن بر اندیشه‌نگاری تاریخی در زیست‌جهان انسان‌ها به‌گونه‌ای مفهومی و بعضاً دیالکتیکی و تکاملی تأکید و تمرکز دارد. اندیشهٔ سیاسی به‌طور کلی با چهار عنصر فکر، عمل، تاریخ و سیاست درگیر است.

۶-۲- حقیقت و حکمت سیاسی

در سیر تاریخ اندیشه و مطالعات فلسفی هر کدام از متفکران تلاش کرده‌اند که حقیقت را در چارچوب نظام نظری و فلسفی خود مطالعه و بررسی نمایند و بر این اساس، مطلوب آنان ساماندهی زندگی سیاسی در شهر و یا جامعهٔ سیاسی بوده است. به این دلیل فلسفه از آغاز، جستجوی حقیقت خیر اعلا به‌واسطهٔ فلسفهٔ اخلاق و سیاست است.

کانت معتقد است کار متفکران آغازین پرداختن به امر اخلاقی و ساماندهی آن بر حسب وظیفهٔ حقیقی انسان، یعنی بالاترین خیر اعلا، بوده است. وی می‌نویسد: «با توجه به مزیتی که فلسفهٔ اخلاقی بر همه دیگر فعالیت‌های عقل دارد، منظور متفکران باستان از نام فیلسوف همواره، ابتدائاً و ترجیحاً یک اخلاق‌گرا بوده است» (کانت، نقد عقل محض، ۱۳۹۵: ۷۱۷). حقیقت به‌واسطهٔ سیاست با انسان مدنی و زندگی اجتماعی و عقلایی و در نهایت با سعادت آنان ارتباط داشته است. یونانیان فلسفهٔ اخلاق را در پیوند با سعادت یا رضایت انسان از زندگی خویش در تمامیتش در می‌یافتند و بنابراین می‌گذاردند که نفس انسانی از رهگذر زندگی نیک و عادلانه، خویشتن خویش را به‌درستی تحقق بخشد و به سعادت راستینش نایل شود (هوفه، ۱۳۹۲: ۲۹۶).

کشف ذهن از حقیقت سیاست و اخلاق در زیست‌جهان انسان‌ها پرسش می‌کند. ترسیم الگوی سامان مطلوب زندگی و نوع حکمرانی و سیاست متناسب با آن یکی از پیامدهای بازخوانی ذهنی کوردی در ساحت حقیقت است. رورتی، همانند جیمز و دیوئی، معتقد است که حقیقت فقط عبارت است از «بهترین حالتی که بشر در اختیار دارد». به عبارت بهتر، حقیقت مجموعه گزاره‌هایی است که از نظر سلطه بر امر واقع و بهترزیستن ما آشکار می‌شوند که از همه بهتر هستند (۵۰۵)، حقیقت با جست‌وجوی فکری در باب بهترین نظام‌های سیاسی ارتباط دارد. چه اندیشه‌ای در زیست‌جهان‌های انسانی حاکم است و چه کسی حکومت می‌کند با پرسش از حقیقت در زیست‌جهان‌های انسان مرتبط است. فوکو به اعتبار نیچه، بر این نظر است که مسئلهٔ بنیادی امر سیاسی بیشتر خود حقیقت است تا تمایز میان حقیقت و دانش و ایدئولوژی‌های کاذب (سایمونز، ۱۳۹۰: ۴۹).

باید در جایگاه درست قرار گرفت تا بتوان حقیقت را صورت دیگری بخشید. این جایگاه و تعیین حقیقت نیازمند عقل نظری و عملی است. از منظر افلاطون و تا حدودی ارسطو، حاکم کسی است که حقیقت را می‌فهمد و حکمت نظری (به تعبیر افلاطون) و یا حکمت عملی (به نظر ارسطو) دارد. لذا حکیم باید حقیقت مثالی و یا حقیقت زندگی را درک کند تا حاکم شود. از دید اشمیت، حاکم کسی است که در موارد استثنایی تصمیم نهایی را اتخاذ می‌کند؛ تمامی این گزاره‌ها به اصل ایدهٔ حقیقت و صورت‌بندی آن بر می‌گردد. به باور دانش‌پژوه، «حاکم کسی است که حقیقت را درک و صورت‌بندی می‌کند». از منظر فوکو، ما با تولید حقایق، عقلانیتی به وجود می‌آوریم که راهنمای ما در حکومت بر خودمان و دیگران است. این به آن دلیل است که: «ما به‌واسطهٔ قدرت تحت انقیاد و تولید حقیقت هستیم و نمی‌توانیم قدرت را اعمال کنیم، مگر از طریق تولید حقیقت»، تا آن اندازه که «مسئلهٔ امر سیاسی... خود حقیقت است» (سایمونز، ۹۴). منظور از حکمرانی خوب در چهارچوب ایدهٔ حقیقتْ رسیدن به سعادت، توسعه و زندگی نیک است. نزد ارسطو، سیاست چونان نظریهٔ زندگی خوب و عادلانه فهمیده می‌شد و ادامهٔ اخلاق به حساب می‌آمد که همان شیوهٔ خوب‌زیستن بود. بنابراین غایت سیاستْ هدف عملی، یعنی «راهبری یک زندگی خوب و عادلانه در جامعه است». برای همین، ارسطو نام حکمت عملی یا فرونسیس[۲۹] را بر آن نهاد. ارسطو با انتخاب یک نوع از فعالیت بشری، یعنی پراکسیس که همان فعالیت شهروندی در چهارچوب صورت‌های حقیقت است، دانش سیاسی را بنیان گذاشت (منوچهری، ۱۳۸۶، ج ۱: ۷). به این اعتبار، لازمهٔ فهم و تبیین حکمرانی پرسش هستی‌شناسانه و معرفت‌شناختی از مبانی و ماهیت آن در ذهن کوردی است. این امر مستلزم پرسش از حقیقت در زیست‌جهان کوردی و جست‌وجوی آن به قصد سعادت کوردستان در ساحت ذهن است. حقیقت با بهترین نظم سیاسی و ساماندهی جامعه بر اساس آن سروکار دارد. بلوم به‌دنبال تعریف و ارایهٔ الگویی برای نظم خوب است. رسالت و هدف فیلسوف سیاسی در مقام نظریه‌پرداز سیاسی فهم امر سیاسی به جامع‌ترین شیوهٔ ممکن است. اندیشه‌ورزی سیاسی در قالب نظریه‌پردازی‌های سیاسی کشف و جست‌وجوی نظم عمومی و الگوی حقایق سیاسی، و توضیح این حقایق به‌صورتی مناسب و مؤثر، و تدوین قواعد اقدام و عمل سیاسی بر مبنای این تحلیل است. حقیقت و لاجرم تفکر عقلانی و اخلاقی در باب امر سیاسی با پرسش و پاسخ در باب کشف و یا ساختن الگوی بهترین و مناسب‌ترین نظم عقلایی و خوب در جهان زندگی پیوند دارد. هگل توان و خصلت اندیشه را در شکل‌بخشیدن به زندگی می‌داند نه اینکه صرفاً آن را بازنمایی و تحلیل نماید. «وظیفهٔ اندیشه صرفاً تحلیل و موشکافی امور نیست بلکه آفرینش چنان انتظامی در امور است که تصور می‌کند وجود آن ضروری است. و اندیشه با ایجاد این انتظام می‌تواند واقعیت و حقیقت خود را نشان دهد» (کاسیرر، ۱۳۸۹: ۵۰).

فلسفهٔ سیاسی، بر خلاف علم سیاست، با تمرکز و تأمل بر امر سیاسی هنجاری در جست‌وجوی ساماندهی زیست‌جهان انسان بر مبنای نظم بهتر و اهتمام به استلزامات و تضمنات دستیابی به سعادت است. بنابراین جست‌وجوی حقیقت و تعیین آن در زیست‌جهان‌های متفاوت با ایدهٔ سعادت انسان‌ها و جوامع ربط وثیقی دارد. اندیشه به‌طور کلی و فلسفه، به‌عنوان صورت تاریخی خاصی از اندیشه، این مسئله را دنبال می‌کند.

[29] phronesis

بیکو بارخ به‌خوبی نسبت بین سنت فکری و کارکرد اندیشهٔ سیاسی را بیان کرده است. وی با مطالعهٔ سنت‌های فکری و تمدن جوان هندی، چینی، ایرانی، روم و یونان استلزامات و زمینه‌های دیگری علاوه بر بحران و تعارضات، برای پیدایش فلسفهٔ سیاسی بر می‌شمارد. به نظر او نخستین استلزام یا شرطْ وجود امر سیاسی مستقل به‌عنوان موضوع فلسفهٔ سیاسی است. دومین استلزام وجود یک سنت فکری و فلسفی و گسترش آن است. اندیشیدن به امر سیاسی بحرانی و مسائل جامعه به قصد تفهم و بررسی آن در سنت فلسفی موجود و زنده، استلزام سوم و بنیادین برای ظهور فلسفهٔ سیاسی است. چهارمین استلزم ایجاد شرایط تفکر آزاد، و تضمنات برای فیلسوف در جامعه و رشد آن است که نسبت به اندیشه‌های یکدیگر با تسامح روبه‌رو شوند. باید شرایط و پشتوانه‌هایی وجود داشته باشد تا مسائل و مشکله‌های ظهوریافته در زیست‌جهان سیاسی به موضوع تأمل فلسفی تبدیل شوند و بتوان خوانش فلسفی از آن‌ها داشت (بارخ، ۱۳۸۳: ۴-۸). فلسفهٔ سیاسی در اساس پرسش از حقیقت امر سیاسی و کاربست آن در جامعه است. مکاتب اندیشهٔ سیاسی یا متفکران سیاسی الگوی مطلوب اقتدار یا همان نظام سیاسی را با اتکا بر هنجارهایی چون عدالت، آزادی، صلح اجتماعی، حق طبیعی و غیره صورت‌بندی کردند (همان، ۶). اما به نظر می‌رسد فلسفهٔ سیاسی، و نه علم سیاست، دغدغهٔ بیشتری از صرف استقرار نظام سیاسی داشته است، و مهم‌ترین دغدغهٔ آن ساماندهی نظام مدنی و امر زندگی بر اساس نوع خاصی از صورت‌بندی حقیقت می‌باشد. به همین جهت، موضوع بنیادی سیاست در سنت کلاسیک آن ساماندهی جامعه به قصد حصول سعادت و زندگی نیک بوده است. زندگی نیک و شناخت آن به‌طور کلی در حوزهٔ فلسفه و گرایش‌های آن بررسی می‌گردد. فهم سعادت و چگونگی دستیابی به آن موضوع صورت‌های حقیقت است. این صورت‌ها بایستی با فلسفهٔ نظری و عملی بر بنیاد یک سنت مشخص سنخیت و پیوستگی داشته باشند. مونتسکیو در مقدمهٔ «روح‌القوانین» می‌نویسد: «من اصول را دریافتم و سپس پی بردم که حتی هر موردی، ویژه یا جزیی، گویی خودبه‌خود از این اصول تبعیت می‌کند. بنابراین تاریخ هر ملت فقط پیامد همین اصول است و هر قانون خاص یا با قانون دیگری مرتبط است یا بر قانون عام‌تری» استوار است (کاسیرر، ۱۳۸۹: ۸۱).

۷- بازخوانی و بازاندیشی میراث فکری

بازخوانی سنت فکری کوردی و بازشناخت مختصات آن در حوزهٔ کشف ذهن کوردی از آن رو حائز اهمیت است که بدون شناخت سنت، و فهم و تنقید آن امکان تفکر آزاد وجود ندارد. پرسش فلسفی از سنت فکری کوردی در جهان معاصر بیانگر ضرورت مطالعهٔ بحران کوردی در حوزه‌های متفاوت است. از حیث اندیشه، امکان و یا امتناع اندیشه به میزان رهایی از این سنت و بازخوانی نقاد آن بستگی دارد. این امر ناظر بر بحرانی است که امر وجودی کوردی با آن مواجه است. از این منظر، وجوه هستی‌شناختی و معرفتی بحران کوردی نیازمند تفهم و تبیین انتقادی است. یکی از پیامدهای این بحران عدم شکل‌گیری سوژهٔ کوردی و استلزامات اخلاقی و عقلانی آن است. کشف ذهن کوردی راهی برای برون‌رفت از این وضعیت بحرانی و گشودن افق‌های تازه‌ای خواهد بود. بازخوانی سنت فکری کوردی و تأمل در باب عناصر و مضامین معرفتی و وجودی آن در فرایند کشف ذهن انجام می‌گیرد. لازمهٔ اندیشیدن فلسفی به اندیشهٔ کوردی آن است که کلیت کورد در یک منظومهٔ معرفتی بررسی و سامان نظری بیابد. به

عبارت بهتری، در حوزۀ بحران معرفتیْ ذهن کوردی نیازمند بازتعریف و بازسازی است. سپس بر مبنای نوع پرسش و پاسخ‌های آن می‌توان خیر عمومی کورد را تعریف و بر آن اساس زیست‌جهان معاصر کوردی را ساماندهی کرد. عناصر فکری، اسطوره‌ای، ادبی و روان‌شناختی و تصویر وجودی از کیستی تاریخی کورد هر چند لازم است، ولی تصویر معرفتی از انگارۀ کورد بنیادی‌تر خواهد بود. به همین جهت، باید این انگاره را پروبلماتیزه کرد تا شاید با مسئله‌مندساختن آن بتوان به آن صورت بخشید (حاجی‌زاده، ۱۳۹۷، فصلنامه بیر و هزر: ۱۶۰).

به دلیل تأخر معرفتی در مواجه با پدیده‌های مدرن، ذهن کوردی دارای تأخر تاریخی است. از منظر کشف ذهن کوردی از سنت فکری و ارکان و سیر تاریخی آن پرسش می‌شود. آیا چیزی به نام سنت فکری کوردی قابل شناخت است یا هرچه هست آداب و رسوم است که با سنت در معنای انسجام و پیوستگی و تداومش متفاوت است؟ ضرورت این مسئله در این است که سنت کوردی نیازمند بازخوانی تاریخی و بازسازی فکری سنت و ایضاح و نقد آن در چهارچوب الگوهای نظری و روش‌شناسی‌های جدید است، به‌نحوی که با پرسش‌های بنیادین در دورۀ معاصر روبه‌رو گردد.

گسست ذهن کوردی از سنت خویش و عدم همبستگی و پیوستگی با آن موجب وابستگی به اذهان دیگری شده، که علت اصلی پراکندگی و عدم انسجام است. به این اعتبار، یکی از عمده‌ترین اهداف این پروژه «وحدت ذهن کوردی» است؛ تنها از راه اندیشیدن عقلانی به خود و دیگری در زمین خویش است که می‌توان به این وحدت ذهنی و نیز وحدت بین اذهان انسانی دست یافت. کورداندیشی یکی از این راه‌ها به شمار می‌رود. همان طور که سقراط و افلاطون در جست‌وجوی حقیقت و ماهیت چیزها و مفاهیم بودند و فلسفه، یا به تعبیر دقیق‌تر، فلسفۀ سیاسی با پرسش از ماهیت عدالت، اخلاق، فضیلت، سعادت، امر مدنی، شهروند، شهر (دولت و جامعه) و بهترین نوع نظام سیاسی در جامعۀ یونانی شکل گرفت، پرسش از این امور به‌مثابۀ بحران، می‌تواند آغاز تفکر عقلانی و تأمل مفهومی در سنت کوردی باشد، و در این افق، نوعی سنت فکری کوردی پدیدار گردد که علاوه بر وجه ملی و کوردی، وجه عام و جهان‌شمول نیز داشته باشد. بسیاری از متفکران، از جمله یگر در آثار سه‌جلدی‌اش با عنوان *پایدیا*، از این دو وجه در اندیشه و به‌ویژه تفکر فلسفی یونان باستان یاد کرده است. وجه خاص و عام تفکر از منظر مونادشناسی لایب‌نیتس قابل درک و ایضاح است. این نظریه بر آن است که هر موناد یک واحد زایای خودبسنده است، به‌نوعی که در عین یگانگی با دیگر مونادها از یکدیگر مستقل هستند. تکثر و گوناگونی مونادها و استقلال هستی‌شناختی‌شان مانع از پیوستن و یگانگی آنها نخواهد بود. متافیزیک لایب‌نیتس بر پایۀ چندگانگی جهان یا همان جهان چندگانه دلالت دارد که مونادها در کل سازندۀ یگانگی جهان‌اند. به نظر کاسیرر، طبیعت هر موناد در زایندگی و پویایی آن است. بدین ترتیب هر عنصر سازندۀ موناد حاوی گذشتۀ خود و حامل آیندۀ خویش است. هیچ‌یک از این عناصر همانند دیگری نیست و هرگز نمی‌توان یک عنصر را به کیفیات صرفاً لایتغییر تجزیه کرد. اصل پیوستگی بر نظام فکری لایب‌نیتس حاکم است. دستگاه فکری او بر این اصل استوار است: «پیوستگی یعنی یگانگی در چندگانگی، بودنِ در شدن، ثبات در تغییر» (کاسیرر، ۱۳۸۹: ۹۴) بحث وجوه خاص و عام اندیشه. شاید این پیوستگی را همان شباهت خانوادگی دانست. در این نظریه، امر جزئی مندرج در امر کلی است و صرفاً رابطۀ تابعیت امر جزئی از امر

کلی نیست. آنچه از نظر یک موناد مطرح است لازم و ملزوم‌بودن درونی یگانگی و چندگانگی و همبسته‌بودن ضروری این دو است. موناد صرفاً نه یک است و نه بسیار، بلکه بیشتر بیان «چندگانگی در یگانگی» است.

به هر روی، در خوانش کوردی، نقد و شالوده‌شکنی ساختارها و جهان‌بینی‌ها باید سنت و امر وجودی کوردی را به درد آورد تا شاید از رهگذر این نقادی و دغدغه، درد زایمان سراسر وجود سنت فکری کوردی را فرا گیرد و مولودی از آن پا به عرصه وجود گذارد که مولد، جهان‌شمول و مستقل باشد. از این منظر، شرط لازمِ امکان درست‌اندیشیدن و نحوه‌ای از اندیشه و عمل، آسیب‌شناسی نقادانه و عقلانی سنت فکری کوردی، و فراسنت‌گرایی (نه سنت‌ستیزی و انکار امر وجودی و تعلق تاریخی) به قصد خروج از انسداد، و تأسیس و ارتقای آن است. در ادامه، به‌طور اجمالی و گزیده، کشف ذهن کوردی برای شکافتن متن کوردی و ظاهرساختن نقایص بحرانی آن به قصد گشودن افق‌های جدید و بازکردن راه‌های تازه آورده می‌شود. یکی از مهم‌ترین مفاهیم که در سنت فکری هر قومی در حوزه‌های اسطوره‌ای، دینی، ادبی و فلسفی ارزش مرکزی و بنیادی دارد رویکرد آن قوم نسبت به سعادت و غایت زندگی است. در سنت فکری و ادبی کوردی سعادت و غایت زندگی در چیست؟

طرح پرسش و مطالعه دربارهٔ بهترین شیوهٔ سامان‌دهی کوردستان و امکان و تضمنات آن از جمله یکی از اهداف دیگر این پروژه به شمار می‌رود. گفتگوی عقلانی در باب حقیقت در جهان‌زیست کوردی، و جست‌وجو و رسیدن به سعادت زندگی در کوردستان یکی از مهم‌ترین وجوه مشخصهٔ کشف ذهن است. اندیشه و فلسفهٔ سیاسی در ذات خودش با زیست‌جهان انسان و تأملات وی نسبت دارد. به این جهت دارای ماهیت هنجاری است. تفکر نظری و عملی (فلسفی–علمی) دربارهٔ امر عمومی و خیر مشترک از جمله اهداف دیگر آن به شمار می‌رود. ارکان عقل عملی در سنت کوردی نوارسطویی، یعنی تدبیر خود (خلقیات و اخلاق کوردی)، تدبیر منزل (اقتصاد) و تدبیر مدینه (سیاست کوردی) در کشف ذهن مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. کشف ذهنْ پژوهش در باب شناخت، تنقیح و نقد ذهن کوردی است.

به نظر الجابری، ارزش‌ها در هر فرهنگی در تراز واحدی نیستند، بلکه ارزش‌های اساسی یا اصلی وجود دارند که ارزش‌های پایین‌تر دیگری از آن‌ها منشعب شده‌اند، به‌طوری که می‌توان در هر سنت فرهنگی ارزش مرکزی را یافت؛ ارزشی که همهٔ ارزش‌ها در عصر معینی به دور آن سامان یافته‌اند (الجابری، عقلانیت اخلاقی عربی، ۱۳۹۶: ۳۶) و بعضاً در دوره‌های دیگر به‌صورت سنت تداوم یافته‌اند. هر فرهنگی، در معنای فلسفی آن، با معرفت و اپیستمه نسبت دارد؛ به این اعتبار، اگر فرهنگ را تمامی فراورده‌های فکری و عملی یک گروه و یا قوم تلقی نماییم، هر قومی دارای سنتی خواهد بود که شأنیت خاص و عام دارد، به‌گونه‌ای می‌توان از آن به‌عنوان سنت فکری جمعی آن قوم یا ملت یاد کرد و ماهیت، اجزا و آموزه‌های آن را بازشناخت. امکان اندیشیدن و عمل در چارچوب این سنت فکری انجام می‌شود و با آن ارتباط دوسویه دارد. این شناخت وجهی تاریخی و انتقادی دارد. به زبان الجابری، خوانش بنیادگرایانهٔ میراث و سنتْ خوانشی غیر تاریخی است که تنها به یک نتیجه، که همان فهم سنتی از میراث است، منجر می‌شود (الجابری، ما و میراث فلسفی‌مان، ۱۳۸۸: ۲۴). تا جایی که به کوردها به‌عنوان یک گروه قومی و فرهنگی

(ملی) بر می‌گردد، می‌توان سنت فکری کوردی را نیز مطالعه کرد و عناصر و مفردات اندیشه‌ای، مفهومی، عملی و فصل منوع آن را استخراج و تحلیل انتقادی کرد. بخش اساسی از سنت و میراثْ شیوهٔ اندیشیدن و اسلوب آن است.

باید بین مشخصه‌ها و پدیدارها تفاوت قائل شد. مشخصه‌ها مخصوص شیوهٔ اندیشیدن و جهان‌بینی کوردی است که اساس و پایه‌ای ثابت دارد، هرچند صورت‌های آن متعدد است ولی نمودها همان تأثیرات و عناصر نظام‌های معرفتی دیگری است که در ذهن کوردی خود را نشان می‌دهد و لزوماً حاصل دستگاه فکری کوردی نیست، بلکه در اثر تعامل و یا تحمیل نظام‌های معرفت دیگری در ذهن کوردی نمود یافته است. در ساخت ذهن کوردی کشمکش جدی میان نظام‌های معرفتی از فرهنگ‌های دیگری وجود دارد که مانع تکوین ذهن کوردی بر حسب عنصر مرکزی خویش است و لذا، در درازنای تاریخ تا همین امروز، همواره ذهن کوردی نگران و ناخرسند بوده است. نظام‌های معرفتی ایرانی، اسلامی، عربی، یونانی، عرفانی نوافلاطونی و غیره در محدودهٔ جغرافیایی کوردی همواره حضور داشته‌اند و ذهن کوردی هم متأثر از این مسئله است.

۷-۱- تاریخ حکمت و اندیشهٔ سیاسی در کوردستان (حکمت کوردی)

با مطالعهٔ سیر پیدایش، و تحول حکمت و اندیشه در کوردستان، و نقد و بررسی آرا و اندیشه‌های حکما و متفکران بر مبنای اسناد تاریخی می‌توان تاریخ اندیشه، به‌ویژه اندیشهٔ سیاسی را در حوزهٔ کوردستان کاوش و مختصات و ویژگی‌های آن را ترسیم و تدوین ساخت. متأسفانه تا کنون در این حوزه کاری صورت نگرفته است و برای پروژهٔ کشف ذهن کوردی پیشینه‌ای که بتوان بر آن تکیه کرد وجود ندارد. تاریخ حکمت و اندیشه در سنت کوردی نیازمند روش‌شناسی‌های خاص خود است، به‌نحوی که توانمندی توضیح و توصیف زیست تاریخی و فرم‌های زیستی و بعضاً فکری را داشته باشد. از آن جایی که مطابق اسناد و مدارک تاریخی، خاستگاه حکمت، اندیشه و عرفانْ حوزهٔ جغرافیایی است که کوردستان خوانده می‌شود بایستی مراحل پیدایش، سیر تحول و صور اندیشه در این سرزمین پژوهش و سنجیده شود. به استناد پژوهش‌های شرق‌شناسان و متفکران، اندیشهٔ نوافلاطونی و عرفان فلسفی در شهر حران و سپس انطاکیه پا گرفته است و از آن جا به دیگر نقاط گسترش یافته است. این دو شهر به‌علاوهٔ شهرهای نصیبین و رحا در محدودهٔ جغرافیایی کوردستان واقع‌اند. هرچند کاوش و تحقیقات جدی و بی‌طرفانه‌ای باید در این زمینه صورت پذیرد تا ربط تفکر نوافلاطونی و حکمت شهودی را با آیین‌های کهن در این سرزمین و تأثیرات آن در اندیشهٔ فلسفی یونان و گسترش آن به فلسفهٔ اسلامی و عربی و نیز امتزاج آنها یافت، با این وجود پرسش اصلی این است که جایگاه، نقش و سهم کوردها و دودمان آنها در تاریخ حکمت و اندیشه در این محدودهٔ جغرافیایی چه بوده است و تشخصات و شأنیت کوردی این معرفت چیست؟ بایستی نسبت تبار قومی با تبار فکری در تولید و تأسیس و گسترش حکمت و تفکر در این قلمرو کاویده و تحقیق گردد. تا آن جایی که به کوردستان بر می‌گردد، این امر نیازمند مسئله‌گشایی و آشکارساختن است که کار بسیار سخت و طاقت‌فرسایی خواهد بود. باید از نسبت کوردها با حکمت و معرفت در این سرزمین پرسیده شود، چرا که اقوام و ملل دیگری نیز در این قلمرو زیسته‌اند (به‌عنوان مثال سومری‌ها، بابلی‌ها، رومی‌ها و سوریه‌ای‌ها و ماندایی و سریانی و غیره)؛ کوردستان به‌طور کلی در دسترس کوردها

نبوده بلکه از حیث مادی و معنایی غالباً تابع اذهان دیگر بوده است. از یک سو، شاخه‌هایی از حکمت و معرفت مشخصاً توسط حکما و متفکرینی پرورش و بسط پیدا کرده است که تبار قومی کوردی داشته‌اند، ولی به لحاظ فکری و ذهنی، کوردی قلمداد نمی‌شوند، و از سوی دیگر، فلاسفه و حکمایی نیز در سرزمین کوردستان در مقام مؤسس حکمت (نوافلاطونی–ساکاس–فورفوریوس)، تقویت، ترجمه و مفهوم‌سازی آیین‌ها (ماندایی، سریانی و آسوری‌ها) و گسترش مرزهای معرفت وجود داشته‌اند که لزوماً هویت قومی کوردی نداشته‌اند، لیکن باید میان قلمرو قومی و قلمرو اندیشه رابطه‌ای پیدا شود و فصل منوع و خصوصیت متمایز اندیشه و نظام معرفت کوردی و آموزه‌های آن از ذهن دیگری و کلان‌روایت‌هایش بازشناخته شود. بدیهی است تعلق کوردی اندیشه ضرورتاً به معنای تعلقات نژادی و خوانش ایدئولوژیکی نخواهد بود.

باید این نکته را متذکر شد که که فلسفه و شاخه‌ای از علم تنجیم و پزشکی از راه کوردستان (رحا) به سرزمین ایران وارد شده است، لیکن شأن و میزان دخالت و تأثیر کوردها در این مسئله با ابهام روبه‌روست و هنوز بررسی و شناسایی نشده است. هر سنتی دارای دو سویه است: سویهٔ گفتمانی و فرهنگی آن و سویهٔ انحصاری و فردیت آن. آنچه شأنیت کوردی سنت را بر می‌سازد همین سویهٔ انحصاری و تشخص آن است. سویهٔ گفتمانی سنت ناظر بر فراگیری و شمولیت انسانی آن است.

آنچه به‌عنوان سنت کوردی و متعلقات اسطوره‌ای، حکمی، آیینی و ادبی خوانده می‌شود گونه‌ای برداشت نارسا از سنت فکری دیگری و نوعی تقلیل است که در مقولهٔ «معرفت در خود» و نه «معرفت برای خود» می‌گنجد. باید از آداب و رسوم قومی به سطح سنت و مبادی و استلزامات آن گام نهاد. به عبارتی، حقیقت در ساحت آگاهی ذهن کوردی جست‌وجو و تعیین شود. گذار از این وضعیت مستلزم ظهور خودآگاهی به معنایی است که خود آگاهی موضوع خودش باشد. به دلیل عدم اصالت تاریخی متفکر و نخبهٔ کورد و رویکرد نقادانه به سنت در افق جهان، و نیز فقدان اوتنتسیتهٔ[۳۰] وجودی و رابطهٔ ارگانیک با سنت کوردی، روشنفکری در حوزه‌های گوناگون همواره یک امر عارضی و بیرونی بوده است. روشنفکر و متفکر کورد نه‌تنها هیچگاه در موقعیت گفتگو با متن خود نبوده، بلکه مخاطب متن خود نیز نبوده است، بلکه همواره متن دیگری او را به گفتگو و واکنش وا داشته است. بر اساس نظام مفهومی هگل و دیگر متفکران حوزهٔ تاریخ اندیشه می‌توان نشان داد که خودآگاهی از مواجه با سنت و متن کوردی حاصل می‌شود و آگاهی روشنفکرانه به دست می‌آید.

روشنفکر همواره بخشی از متن خود است و ظهور روشنفکران کورد در جهان معاصر نتیجهٔ گفت‌وگوی انتقادی مستمر با سنت فکری و تراث نظری و عملی خویش نبوده است، این معضل و عارضه در گفتمان روشنفکری در کوردستان غالب و بارز بوده است. هر جامعه‌ای مقتضیات خودش را دارد و به تعبیر فوکو هر جامعه‌ای دارای رژیم حقیقت خاص خویش است که در چهارچوب گفتمان‌های برخاسته از آن دانش، قدرت و حقیقت خویش را نیز تولید

[30] Authenticity

می‌کند. جامعهٔ کوردی نیز بخشی از زیست‌جهان کوردی است که بایستی ویژگی‌ها و تشخصش بازشناخته شود تا بتوان با پدیده‌های مدرن و غیرکوردی مواجهه داشت (حاجی‌زاده، ۱۳۹۵، فصلنامه ژیلوان).

۸- خطوط کلی کشف ذهن کوردی

هرچند چهارچوب‌های تئوریک و زبان مفهومی سنت فکری غربی به‌منزلهٔ ابزار پژوهش ذهن کوردی بسیار مفید و کارگشا خواهد بود، لیکن نباید خود را محدود به آن‌ها ساخت. بلکه بایستی درون میراث فکری و فرهنگی خودمان حرکت کنیم و از درون ذهن کوردی با این مسائل مواجهه پیدا کنیم. از حیث تاریخی، ذهن‌کاوی کوردیْ ذهن باستانی، دورهٔ گذار و ذهن معاصر کوردی را در بر می‌گیرد. هدف این است تا باب دیگری از پرسش‌ها باز شود و مرزهای حقیقت کوردی گسترش یابد. به طور کلی، از منظر کشف ذهن کوردی، بازخوانی، تنقیح و بازاندیشی میراث فکری کوردی و تحلیل نظری و نقد آن به منظور شناخت منظومهٔ سنت فکری کوردی و اجزای آن عبارتند از:

۱. منابع کشف ذهن کوردی: ۱-۱- متون حماسی و اسطوره‌ای، ۱-۲- متون و اسناد تاریخی، ۱-۳- متون دینی و آیینی، و ۱-۴- متون و آثار ادبی و فولکلور؛

۲. شخصیت‌های تاریخی، ادبا و روشنفکران؛

۳. مسئلهٔ روش؛

۴. چهارچوب نظری؛

۵. مراحل کشف ذهن کوردی؛

۶. پروبلماتیزه‌کردن ذهن کوردی؛

۷. اندیشه‌شناسی سیاسی ذهن کوردی؛

۸. معرفت‌شناسی ذهن کوردی؛

۹. هستی‌شناسی ذهن کوردی؛

۱۰. اسطوره‌شناسی ذهن کوردی؛

۱۱. پدیدارشناسی ذهن کوردی؛

۱۲. دیرینه‌شناسی و تبارشناسی ذهن کوردی؛

۱۳. گفتمان‌شناسی ذهن کوردی؛

۱۴. جامعه‌شناسی معرفتی ذهن کوردی؛

۱۵. روان‌شناسی ذهن انسان کورد و روانکاوی ذهن جمعی؛

۱۶. عناصر و مؤلفه‌های ذهن کوردی؛

۱۷. سنت فکری کوردی؛

۱۸. تاریخ حکمت و اندیشه در کوردستان؛

۱۹. تاریخ اندیشهٔ سیاسی در کوردستان؛ و

۲۰. موانع و محدودیت‌ها.

نتیجه‌گیری

تاریخ اندیشه هیچ‌گاه از تفکر فلسفی و مواضع عقلانیت‌ورزی متفکران در باب حقیقت و انسان منفک و متمایز نبوده است. مطالعهٔ تاریخ زیست‌جهان کوردی، بر اساس عنصر مرکزی حقیقت، تا کنون انجام نگرفته و مبادی و مؤلفه‌های آن در قالب یک سنت فکری بازشناسی و تبیین نشده است. مطالعهٔ «تاریخ حکمت و اندیشه در کوردستان»، به‌طور کلی، و تاریخ اندیشهٔ سیاسی، به‌طور خاص، از جمله اهداف پروژهٔ کشف ذهن کوردی است. پرسش از سرشت سنت کوردی در ادوار تاریخی و فکری کوردستان به‌مثابهٔ یک الگوی مسلط و نگرش اخلاقی فراگیر مسئله‌ای است که با آن مواجه هستیم. به یک اعتبار، تاریخ تفکر و جهان‌بینی کوردی تاریخ تداوم و بسط ذهن غیرعقلانی کوردی است که باید شناخته شود و با مفهوم‌سازی به بیان درآید. بر اساس سه پایه قطعات نوشتاری تاریخی، اساطیر و ادبیات (هنر) بازسازی سنت فکری کوردی و بازشناسی و استخراج عناصر و مفاهیم مقوم آن سنت بر مبنای روش‌شناسی‌های جدید و درون‌زیستی ممکن می‌گردد. کشف ذهن هم از باب سنجش و سلب، و هم از باب اثبات و ایجاب در پی کاوش، ایضاح و نقد ذهن سیاسی، ذهن اخلاقی و اجتماعی کوردی به قصد شناسایی ریشه‌های بحران و عبور از آن است. پژوهشگر کشف ذهن بر آن است تا بر مبنای دیدگاه هنجاری به انسان و رابطه‌اش با جهان بپردازد؛ ماهیت انسان، ویژگی‌های زیستی جهان او «اینکه در کجای جهان ایستاده است و برای چه چیزی باید تلاش نماید» موضوعاتی است که کشف ذهن از منظر فلسفهٔ سیاسی به آن توجه دارد. تمایز ایدئولوژی از نظریهٔ سیاسی و تمرکز بر اندیشهٔ سیاسی غیرایدئولوژیک را مورد تأمل و التفات قرار می‌دهد. موضوع ذهن‌کاوی کوردی تأمل و تفکر دربارهٔ حقیقت و جست‌وجوی مستمر آن در زیست‌جهان کوردی – انسانی کوردی است. این پروژه به هیچ وجه ادعای ذات‌گرایی و مطلق‌باوری ندارد، و تلاش می‌کند تا از تقلیل‌گرایی و نسبی‌گرایی مفرط اجتناب کند.

حقیقت با هنجارهایی نظیر عدالت، فضیلت، عقلانیت، مشروعیت، دولت، حاکمیت و قانون پیوند می‌خورد؛ بنابراین، کشف ذهنْ کشف حقیقت و صورت‌بندی آن بر مدار این هنجارها در زیست‌جهان انسان‌هاست. محقق در حوزهٔ کشف ذهن معتقد به گفت‌وگوی عقلانی و اخلاقی در باب صورت‌های حقیقت است و بر آن است که تنها یک صورت غایی و قطعی از حقیقت وجود ندارد. ترسیم الگوی سامان مطلوب زندگی به‌منظور دستیابی به سعادت

مستلزم درک، بیان و مفصل‌بندی حقیقت است. از حیث اندیشهٔ سیاسی، کشف ذهن کوردی در پی تحلیل فلسفی و عقلانی موضوعاتی است که با این مسائل و پرسمان‌ها ارتباط دارد: چه کسی باید حقیقت را صورت‌بندی کند؟ چه کسی باید حاکم باشد؟ باید از چه کسی فرمان‌برداری کنیم؟ بهترین نظام سیاسی برای ساماندهی زیست‌جهان کوردی به‌منظور حصول عدالت و سعادت کدام است؟ بحث بر سر شناخت ویژگی‌های حکمت و تفکر کوردی و تعلقات و پیامدهای معرفتی و عملی آن به‌منظور فهم و درک منطق درونی آن است. به یک اعتبار، بازخوانی و گفتمان‌کاوی میراث فرهنگی و فکری کوردی، و تحلیل نظری و نقد آن به‌منظور شناخت منظومهٔ سنت فکری کوردی است. پرسش از ذهن کوردی و تعلقات آن به‌ناگزیر با این سنت پیوند می‌خورد؛ به این دلیل این دو با همدیگر مناسبت تام دارند. شرط لازم آشنایی با یک سنت فکری و فهم آموزه‌های آن اندیشیدن در دل آن سنت است. تفکر در این سنت، متعلق اندیشه‌اش، خود «ذهن کوردی» است. از این نظر، هدف از کشف ذهن شناخت، نقد و بازاندیشی فرهنگ و میراثی است که در ساحت کوردستان و ذهن کوردی تکوین و گسترش یافته است تا از رهگذر آن بتوان بر مبنای آن سنت فکری کوردی و استلزامات و ویژگی‌های آن را ترسیم و تبیین کرد؛ تا آنچه را که از سنت خویش به ارث برده‌ایم، از آنِ خویش سازیم. مسئله‌مندی ذهن کوردی ناظر بر نقد و فهم بحران و سلبیت آن است، و مسئله‌گشایی بر راهکاری برای عبور از آن به قصد ایجاب نظر دارد.

کشف ذهن به‌نوعی واداشتن ذهن کوردی به اندیشیدن در ساحت خویش است. کشف در این عبارت به معنای شناخت، ویران‌ساختن و بازساختن است. **کشف ذهن واداشتن ذهن انسان به تفکر در باب حقیقت و تبیین و ارزیابی صورت‌های گوناگون و بعضاً متعارض و متناوع آن است.** یکی از استلزامات کشف ذهن کوردی شکل‌گیری جنبش فکری–معرفتی کوردستان با هدف تغییردادن شیوهٔ تفکر کوردی و پروراندن ذهن بر مبنای ایدهٔ «جست‌وجوی حقیقت، و صورت‌بندی و تعیین آن» است. از منظر حکمت سیاسی، تنازع ما و دیگری منازعه و جدال میان حقیقت ما و حقیقت دیگری است. در واقع امر سیاسی جدال بین دو ذهن است. مواجههٔ ذهن کوردی با اذهان دیگر به قصد شناخت حقیقت دیگری بزرگ و ستیز نقادانه با کلان‌روایت‌های آن است. ذهن کوردی باید با ذهن ایرانی و اذهان دیگر بر این اساس روبه‌رو گردد. لازمهٔ این کار وحدت نفس کوردی در چهارچوب یک ایدهٔ کلی و پارادایم فکری است؛ نظام واحد کوردی، به تعبیر کانت، تجمیع و تألیف واحدهای متکثر کوردی در ذیل یک ایدهٔ کلی و عقلانی است. به هر روی، تاریخ جهان تاریخ کارزار میان حقایق در اذهان، و استلزامات و پیامدهای آن است.

نگاهی شالوده‌شکنانه به برون‌رفت از یک کلان‌روایت تاریخی

جلال حاجی‌زاده

چکیده

در این نوشتار با استفاده از نظریه‌های تحلیل گفتمان[۲] و خوانش‌های زبان‌شناسانه تلاش شده است که متن یک کلان‌روایت تاریخی معاصر (به شرح ذیل) که دلالت و کارکرد سیاسی–نظری نیز با خود به همراه داشته است مورد بررسی قرار گیرد.

متن (A): گفتار باقروف[۳] خطاب به قاضی محمد و هیئت همراه:

اتحاد شوروی «**به استقلال ملت‌های کوچک نظر مساعدی دارد، "اما" "موقع" برای استقلال کوردستان مساعد نیست... کوردها باید صبر کنند**». همچنین در این دیدارها شوروی‌ها این فرا–روایت را به نمایندگان کورد تفهیم کردند که: «**اتحاد شوروی از حق تعیین سرنوشت اقلیت‌ها پشتیبانی می‌کنند، اما هنوز وقت استقلال کوردستان [فرا] نرسیده است**».

با عنایت به عمق تأثیرگذاری این کلان‌روایت تاریخی و بازسازی و بازتولید پی‌درپی آن در طول ۷ دهه از تاریخ سیاسی معاصر کوردها، نگارنده به‌دنبال تحلیل ماهیت متن برآمده و با بینشی انتقادی و رویکردی شالوده‌شکنانه در چهارچوب نظریه‌های تحلیل گفتمانی انتقادی و تئوری‌های زبان، نگاه خود را بر زوایای تاریک آن معطوف ساخته و تا حد امکان در پی خوانشی ساختارشکنانه و انتقادی از آن خواهد بود. مفروض است که کوردها در یک ساختار ذهنی محدودکننده و در عین حال خیالی برساخته از همان گفتمان باقروفی و بازتولید تاریخی آن توسط نخبگان کورد، به دامی افتاده‌اند که خود آن را به ساختار واقعیت‌بینی (واقعیت‌زدگی) و رئالیتهٔ سیاسی بر اساس شرایط موجودِ در–زمانی با واژه‌های ربطی نظیر اما، ولی، فعلاً، در شرایط کنونی و... گره زده‌اند؛ و این دال مرکزی (واقع‌بینی) در گفتمان نشانه‌شناسانهٔ کوردها و این سوبژکتیویتهٔ ممزوج با خیال از نوع منفی آن در ناخودآگاه آنان رخنه کرده و آنان را از افتادن در مسیری مناسب تاریخی–سیاسی که منجر به چاره‌یابی آنچه مسئلهٔ کورد خوانده می‌شود باز داشته است. این در حالی است که این کلان‌روایت همچنان مستحکم و پابرجا بازخوانی و در قالب واقعیتی وانموده بر اساس اصل واقعیت به راه خود ادامه می‌دهد. از منظر لئو اشتراوس «ساختارهایی که از این طریق [ذهنی] خلق می‌شوند در جهان واقعی وجود خارجی ندارند» (ریتزر، ۱۳۸۴: ۵۴۶). با این وصف تحلیل گفتمانی و نقد واساختی از

---

* فصلنامهٔ ڕۆژهەڵ، سال سوم، شمارهٔ ۸ و ۹ و ۱۰، بهار، تابستان و پاییز ۱۳۸۷

[2] critical discourse analysis

[۳] میرجعفر باقروف، دبیرکل حزب کمونیست آذربایجان در دوران استالین.

متن گفتمانی پیش رو (باقروفی)، در پی وارونه‌کردن فهمی است که مفاهیم را از حاشیه به متن وارد می‌سازد و نهایتاً درصدد رسیدن به این یافته است که «قرائت کوردها از شرایط و واقعیتِ وانمودهٔ سیال در تاریخ معاصر کوردستان و به‌تبع آن انتخاب گفتمان رایج خودمختاری‌خواهی در چهارچوب ساختار باقروفی آن همواره آنان را از چاره‌یابی حقیقی مسئلهٔ کورد و امر سیاسی او بر اساس متن و بافت فرهنگی خویش ناتوان و دور ساخته است».
واژگان کلیدی: شالوده‌شکنی، تحلیل گفتمان، واقعیت وانموده، کلان‌روایت تاریخی، خودمختاری، استقلال.

بحث و بیان مسئله

هم‌زمان با سفر دوم قاضی محمد و یارانش به باکو، یادداشتی بدین شرح که انتظارات آنان از اتحاد شوروی و شخص باقروف را منعکس می‌ساخت در دست داشتند: «پشتیبانی از ایجاد یک کشور مستقل کورد، کمک مالی و تحویل اسلحه» (کوچرا، ۱۳۷۷: ۲۰۹). با این حال میرجعفر باقروف با لحنی شگفت‌آور تأکید کرد که: «کوردها هیچ دلیلی ندارد که در تأسیس یک کشور مجزا عجله کنند» (همان: ۲۱۰). وی اضافه می‌کند که اتحاد شوروی «با استقلال ملت‌های کوچک نظر مساعدی دارد "اما" موقع برای استقلال کوردستان مساعد نیست... کوردها باید صبر کنند» (همان: ۱۹۸) و در چارچوب دولت ایران خواستار خودمختاری شوند. همچنین در این دیدارها شوروی‌ها به نمایندگان کورد این فرا–روایت را تفهیم کردند که: «اتحاد شوروی از حق تعیین سرنوشت اقلیت‌ها پشتیبانی می‌کنند، اما هنوز وقت استقلال کوردستان [فرا] نرسیده است» (داول، ۱۳۸۶: ۴۰۳).

از آن زمان به بعد و متعاقب تشکیل حزب دمکرات کوردستان (حدک) به رهبری قاضی، گفتمان استقلال‌خواهی کوردها، که برگرفته از عهدنامهٔ سور و همچنین متأثر از جمعیت تجدید حیات کوردستان (ژ.ک) بود، به گفتمان خودمختاری‌خواهی، آن هم با قرائت چپ‌ها، تبدیل گشته است؛ چنان که در بند ۱ بیان‌نامهٔ آن جمعیت[۴] (مصطفی، ۲۰۰۵: ۸۷) منعکس شده است.

در فصل دوم، بند چهارم از مرام‌نامهٔ حدک چنین آمده است: «در وضع کنونی بزرگ‌ترین آرمان حزب این است که در چارچوب مرزهای دولت ایران حافظ حقوق کوردها باشد و جهت تحقق این امر شعار خودمختاری را انتخاب نموده است» (همان: ۹۳). رؤسای این حزب بر این باور بودند که «این حزبی است که خواهد توانست استقلال ملی [خودمختاری محلی] را در چارچوب مرزهای ایران تأمین کند» (داول، همان: ۴۱۰). این شعار که در ماهیت خود برساخته از گفتمان مارکسیستی–لنینیستی می‌باشد، بر اساس اصل حق تعیین سرنوشت ملل در راستای نسخه‌ای است که لنین و سپس بسیاری از مارکسیست‌های استالینیستی آن را اتخاذ کردند و همچون راه‌حل چپ و رئال سوسیال برای مسائل قومیت‌ها و اقلیت‌های زبانی–ملی محسوب می‌شود. چنین شعاری بسیاری از شبه‌روشنفکران و نخبه‌های کورد را برانگیخته و آنان را دنبال‌رو اندیشه‌های مارکسیستی نموده است، به‌طوری که تمامی احزاب سیاسی کوردها

[۴] مک داول به نقل از روزولت و دیگران معتقد بود که «کومله ژ.ک به هر حال مظهر استقلال از حکومت مرکزی بوده است» (داول، ۱۳۸۶: ۱۳۹).

به نحوی از انحاء نطفهٔ آن را در دل خود کاشته و سعی بر پرورش‌دادن آن داشتند. ناگفته نماند که اندیشهٔ خودمختاری متأثر از تفکر لیبرالی و جناح راست محافظه‌کار در شکل مدرن خویش توسط عبدالرزاق بدرخان (۱۹۱۸-۱۸۶۴) و شیخ محمود برزنجی بیان و فرموله گردیده بود.[۵] به‌گونه‌ای که از دههٔ ۳۰ میلادی به بعد، آرمان ملی کوردها رو به ضعف نهاد و به جای استقلال‌خواهی شعار اتونومی و خودمختاری تا کنون نقش بارزی داشته است. در حقیقت، اندیشهٔ خودمختاری کوردها در ایران از توصیهٔ مقامات شوروی... مایه می‌گرفت (احمدی، ۱۳۷۹: ۳۱۰). احمدی به‌درستی اشاره می‌کند که حزب دمکرات کوردستان ایران... در اواخر دههٔ ۱۳۳۰ سیاستی چپ‌گرایانه اتخاذ کرد (همان: ۹۸). و این اندیشهٔ بسیاری از چپ‌گراها بوده است. چنین تفکری را کوردها در ترکیه ملهم از اندیشهٔ توده‌ای‌های ترک (خلق چلیک) و در عراق تحت تأثیر آموزهٔ کمونیست‌های عرب وارد بطن جنبش‌های سیاسی خود کردند. این نکته را باید اضافه کرد که روایت گفتمان‌شدهٔ باقروفی همواره در تحلیل‌ها و خوانش‌های هم‌اندیشی با آن بازتولید شده است و در قالب گفتارها و رژیم‌هایی از کلمات توجیه و در لفافهٔ استدلال پیچانده شده است. با تشکیل حزب کارگران ترکیه (۱۹۶۱) مسئلهٔ حق تعیین سرنوشت ملی مطابق مطالعات کلاسیک مارکسیستی در دستور کار قرار گرفت. این حزب هواخواهان بسیاری در میان کوردهای تحصیل‌کرده یافت و یکی از منابعی به شمار می‌رود که جنبش آتی کوردها از آن نشئت می‌گیرد (وان برویین سن، ۱۳۸۳: ۵۱). عبدالله اوجالان در نوشته‌های اولیهٔ خود، با تأثیرپذیری از اندیشه‌های چپ کلاسیک و نیز پروژهٔ «فدراسیون دموکراتیک خلق‌های» لنین، تحت عنوان اتحادیهٔ دموکراتیک با (در داخل) کشورهای همسایه چنین می‌نگارد: «یک کوردستان مستقل و ایزوله در داخل خود، همان‌گونه که از لحاظ ایدئولوژیک صحیح نمی‌باشد، از نظر پراکتیکی نیز واقع‌بینانه نیست» (اوجالان، ۱۳۸۳: ۸۳۷). اگرچه اوجالان با مطرح‌ساختن دکترین کنفدرالیسم دموکراتیک خلق‌های خاورمیانه‌ای (تلفیق دموکراسی اروپایی، فدراسیون دموکراتیک لنینی و الگوی کورپوراتیسم غربی) و ضرورت تکوین و شکل‌گیری خلق (ملت) کورد در خاورمیانه تا حدودی از آن باور فاصله گرفته است، با این حال هنوز هم در آن دایره مدام در یک دیالکتیک تاریخیِ بازتولیدی ملهم از تفکر چپ مارکسیستی گرفتار آمده است. باری عبدالرحمان قاسملو نیز معتقد است که مارکسیست‌ها، هم در تئوری و هم در عمل، حقوق ملت کورد را برای خودمختاری و ایجاد دولت مستقل کوردی به رسمیت می‌شناسند؛ به‌عنوان مثال، وی در کتاب خویش به‌دنبال برشماری شرایط و واقعیت‌های منطقه‌ای و نیز بین‌المللی، بعد از سه دهه متأثر از همان گفتمان مارکسیست–لنینیستی هم‌سو با خوانش توده‌ای‌ها به این استدلال می‌رسد که: «به این نتیجه می‌رسیم که در شرایط حاضر، شعار استقلال کوردها از نقطه‌نظر تئوری شعار اشتباهی است» (قاسملو، ۲۰۰۶: ۳۱۵). یعنی موقع برای استقلال مساعد نیست. به هر روی، چنین قرائت هم‌اندیشانه‌ای با گفتمان باقروفی گریبان بسیاری از جنبش‌های کوردی –با احتساب احزاب کنونیِ تمام کوردستان– را گرفته است، به‌طوری که سران دو حزب اصلی کوردستان فدرال عراق هنوز با چنین ادبیاتی خواستار دستیابی به حقوق ملی کوردها هستند. مِن باب مثال، قریب‌به‌اتفاق مصاحبه‌های طالبانی، و به‌ویژه مسعود بارزانی، در هیئت رئیس حکومت فدرال کوردستان عراق، حول این گفتار بوده

---

[۵] برای مطالعهٔ بیشتر ر.ک به کتاب: صلاح محمد سلیم هروری با عنوان ***عەبدولرەزاق بەدرخان***، **۲۰۰۵**، **چاپی سلێمانی، بنکەی ژین**؛ و نیز کریس کوچرا، ۱۳۷۷، همان.

است که «ما کوردها ملتی هستیم که دارای "حق استقلال و تشکیل کیان سیاسی مستقل کوردی" هستیم "ولی" در "حال حاضر" و با لحاظ "شرایط و واقعیت‌های موجود" زمینه برای کوردها مساعد نیست، بنابراین ما خواهان هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با برادران عراقی خود در "چهارچوب کشور عراق" هستیم». نگاهی به متن (A) و نیز دو مؤلفهٔ اصلی آن یعنی «خودمختاری» و «استقلال» با مدنظر قراردادن حرف ربطی «اما»، ما را به این حقیقت رهنمون می‌سازد که آن متن معنا و نظام معنایی خاصی در قالب عبارت و کلمات، که در مجموع چارچوب گفتمانی را بنا می‌نهد، تولید و از خود تراوش می‌دهد. معنایی که قریب به ۷ دهه است بر معرفت کوردها سایه انداخته است و همواره راهنما و نقطه عطف مورد بحث نخبگان و روشنفکران کورد بوده است. اما تجربهٔ تاریخی در این ۷ دهه نشان می‌دهد که چپ‌ها نه‌تنها در عمل هیچ گامی در این راستا بر نداشته‌اند، بلکه در عالم نظر نیز با مخدوش‌کردن متغیرهای مسئلهٔ کورد بر پیچدگی آن افزوده و تنها به حمایت بزرگوارانه در کشورهای ایران، ترکیه و عراق اکتفا کرده‌اند. گوینده این متن بر آن است که با تکیه بر موقعیت و شرایط و واقعیت پیرامونی عدم توفیق در کسب استقلال و نیز دستیابی به خودمختاری را در یک ردیف در کنار هم قرار داده و آن را بزرگ جلوه دهد، و در عین حال، به گونه‌ای آن را ببینند که قبول آن به معنای واقع‌شدن آن نیز است. به‌طوری که استقلال را مبهم، در حاشیه و پوشیده داشته است. از این منظر، نظام و شالودهٔ حاکم بر گفتمان باقروف باید فرو بریزد، چرا که این پرسش پیش روی روشنفکر و سیاست‌مدار کنونی کورد قرار گرفته است که چرا خودمختاری مورد ادعای باقروف و نخبگان کورد متأثر از آن، از یک سو محقق نگردیده است و از سوی دیگر، منجر به استقلال نیز نشده است؟ و چرا واقعیت موجود و کنونی در هفت دههٔ قبل همچنان واقعیت کنونی و شرایط فعلی در گفتمان حاکم بر کوردهاست؟ این شرایط کنونی چه هنگام به شرایط مطلوب تبدیل می‌گردد؟ نقش سرمایهٔ اجتماعی و عاملیت انسانی در به‌وجودآوردن شرایط مطلوب و یا واقعیت دلخواه چیست؟

مقدمه

هر متنی را که می‌خوانیم در جریان خواندن شالوده‌شکنی می‌شود؛ یعنی بنیان و ساحت کلام‌محوری[6] و متافیزیکی آن شکسته می‌شود (احمدی، ۱۳۸۴: ۳۸۷). به‌چالش‌کشیدن این گفتار توسط روشنفکران کورد با رویکرد فوق، مستلزم قرائتی وارونه و نیز باز–ارزیابی اولویت‌های آن است. از زاویهٔ دید چنین قرائتی، تحکیم خشونت‌بار متنِ بینش (خودمختاری) بر حاشیهٔ کوری (استقلال) در هم فرو می‌ریزد و خوانش گفتمانی بر مبنای تحلیل انتقادی شکل می‌گیرد، که از یک طرف، عدم تحقق چنین روایتی را آشکار می‌سازد و از طرفی دیگر، رژیمی از حقیقت (به تعبیر فوکو) را در چارچوب گفتمانی شکل می‌دهد که امکان تحقق آنچه را به غیریت تقلیل داده شده و به حاشیه رانده شده است (استقلال) هموار می‌سازد. در خوانش انتقادی از چنین روایتی (متن موردنظر) به زبان دومان «نه‌فقط "بینش‌های" تأویلی آن، بلکه علائم "کوری"ای را که نشانگر حدود مفهومی آن متن است، نیز باید در نظر گرفت» (نوریس، ۱۳۸۵: ۴۹). پر واضح است که روشنفکر (در حال شدن) کوردی باید در چنین بستری همچون یک سوژهٔ مختار و گزینشگر پرورده گردد. نهیلیسم معنایی در بنیاد فکری کوردها در واقع (به تعبیر از لیوتار) «تروریسم

[6] logocentrism

اندیشه‌گرانه»ای است که زیست‌جهان روشنفکر کورد را شکل بخشیده است. عدم فراهم‌بودن موقعیت و شرایط کنونی برای خواست استقلال نشانه از هژمونیک‌کردن و چسباندن پارهٔ خودمختاری و دورساختن کوردها از پارهٔ استقلال و به‌حاشیه‌راندن آن است. روشنفکرِ مفسرِ کورد، با شالوده‌شکنی دروغِ بزرگِ حاکم بر نشانه‌های این متن، همواره قرائتی[7] از آن به دست می‌دهد که بر پایهٔ متن فرهنگی و معرفت ذهنی همساز با آن باشد. چرا که با چنین دید و برداشتی جنبهٔ ذاتی نشاندن چیزی به جای چیز دیگر شکسته می‌شود و رابطه‌ای قراردادی اما اصیل و اتنتسیته‌داری[8] را در تحلیل و نقد گفتمانی پیش رو برقرار می‌سازد؛ بر همین مبناست که امبرتو اکو تأکید می‌کند: «نشانه‌ها جنبهٔ ذاتی ندارند بلکه یک امر قراردادی هستند». در حقیقت رابطه‌ای ذاتی و حقیقی مابین «عدم فراهم‌بودن شرایط در حال حاضر» و نیز «خواست استقلال» و لذا گرایش به «خودمختاری» با واژگان ربطی «اما»، «ولی» و غیره وجود ندارد. «هر چیزی یک نظام معنایی است که مفهوم خاصی را متبادر می‌کند و این رابطه معنایی و نشانه‌ای تعیین‌کننده محتوی نشانه است» (احمدی، همان: ۳۸۹). از این رو روشنفکر، تئوریسین و نخبهٔ کورد در تفسیر و تأویلی از این متن تا کنون این معانی را فهم و برداشت کرده و با آن واقعیت و آیندهٔ خود را ترسیم کرده است، به‌طوری که شنیدن و خواندن در شرایط حاضر، در شرایط کنونی، بر اساس واقعیت فعلی و عدم مساعدبودن شرایط و... تداعی‌کنندهٔ به‌حاشیه‌رانده‌شدن استقلال و به متن تبدیل‌شدنِ خودمختاری است و این را مفسر کورد می‌فهمد و بدان گردن می‌نهد. با این تحلیل، فروپاشی چنین گفتمانی و بازتولید درزمانی رئالیسم تاریخی آن، که گویی به اتکای قانون طبیعی تا ابد به هم پیوسته‌اند، ضرورتی تاریخی است.

الف) کلیات مفهومی

به نظر می‌رسد نظریه‌های جدید تحلیل گفتمانی با زبان و نظام معنایی حاکم بر مناسبات جوامع گوناگون در دو حوزهٔ مدرنیسم و پست‌مدرنیسم در شالوده‌شکنی حقیقت مطلق، متن و ساختار قطعی مفروض بسیار کارا باشند. از جمله این نظریه‌ها می‌توان به شالوده‌شکنی، تحلیل انتقادی متن، نظام نشانه‌شناختی، زبان و... اشاره داشت؛ این متن توطئه‌آمیز باقروفی که همواره در پس کلمات و گفتمان کوردها بازتولید گردیده است، وانموده (شبیه‌سازی، کپی و تصویر) را به جای واقعیت قرار داده است و به جای ابتنای خودمختاری، تصویر استقلال را در معرفت کوردها نقش زده است، به‌گونه‌ای که آن‌ها پیوسته در هر عصر و زمان و تاریخی، آن تصویر را با توجیه در حال حاضر، در شرایط فعلی، بر اساس واقعیت امروزی و... بازسازی نموده بدون آنکه به تقابل آن دیگری یعنی خودمختاری دست بیازند. «وضعیتی که در آن تفاوت میان واقعیت و وانموده وجود ندارد، اینجاست که وانموده مقدم بر واقعیت است» (تقدم و وانموده‌ها، بودریار، ۱۹۸۳ ب.ن از آدام، ۱۳۸۶: ۱۷۶). از این نظر، نقد شالوده‌شکنانه بر پایهٔ تحلیل گفتمان حاکم، خوانشی واسازانه است که فرایند لیبرالیزاسیون و آزادسازی متن را امکان‌پذیر می‌سازد؛ فرایندی که در آن جوهر[9]، واژگان هسته‌ای، بینش مجازی، دال مرکزی و واقعیت وانموده را در هم می‌شکند، به‌گونه‌ای که دنیایی از غیریت‌ها،

[7] reading
[8] Authentisity
[9] essence

واقعیت‌ها، واژگان غیرهسته‌ای، حاشیه‌ای، دال‌های شناور و بینش واقعی از جمله پارادایم خاموش «استقلال» سر بر می‌آورند. در حقیقت دور هرمنوتیکی «حضور خودمختاری – غیاب استقلال»، در ۷ دهه، مستلزم خوانشی سمپتوماتیک (لوکاچ) و شالوده‌شکنانه (دریدا) است. بدین معنا که خوانش سمپتوماتیک متن آنچه را که در متن پنهان نگاه داشته شده است افشا می‌کند، در همان حال، آن را به متنی متفاوت مرتبط می‌سازد، متنی که حضورش به‌منزلهٔ غیابی ضروری است (فرتر، ۱۳۸۷: ۶۱). به استناد شواهد کلامی این نوشتار ایدئولوژی نهفته در متن حاوی نوعی آگاهی کاذبی است که از رابطهٔ بین گفتمان، زبان و ایدئولوژی تولید و بازپخش می‌شود. در این دیدگاه، نظریهٔ ایدئولوژی به‌مثابهٔ مطالعهٔ راه‌هایی است که نمادها و معناها برای حفظ و تداوم مناسبات قدرت به کار گرفته می‌شوند. «ایدئولوژی در نشانه‌شناسی به‌عنوان یک نظام بازنمایی و مناسبات زندهٔ تخیلی از اهمیت زیادی در کنترل فرهنگ برخوردار است» (معینی علمداری، ۱۳۸۰: ۱۰۱).

گفتمان ایدئولوژیک در متن (A)، با ازشکل‌انداختن رابطهٔ گیرنده و فرستنده و رمزگذاری انحرافی پیام‌ها، در ارتباط انحراف ایجاد می‌کند، به‌گونه‌ای که آگاهی کاذب حاصل از این انحراف در متن مذکور پذیرفته می‌شود. در واقع عناصر ایدئولوژیک در قرائت کوردها از متن دست بالا پیدا کرده، به‌طوری که معانی و مفاهیم و روابط معنایی آن در شکل گذشتهٔ خود را تثبیت ساخته و آن را به یک متن بسته و وارونه در آورده است. از این منظر گفتمان ایدئولوژیک‌شدهٔ حاکم بر متن بر اساس نیت مؤلف، تصویری مخدوش و غیرمنطقی را از نشانه‌های متن در شناخت‌شناسی و ذهن کوردها به وجود آورده است، چرا که متن را آرمانی و تضاد موجود در آن را کم‌رنگ ساخته است. به واقع آرمان (خودمختاری) و ایدئولوژی مستتر در متن در مقابل یکدیگر صف‌آرایی کرده‌اند. و چون معنا و عملکرد ایدئولوژیک بر این متن، که معنای مطلقی را در ذهن کوردها خلق کرده است، حاکم است، آن‌ها را در چارچوب آن راکد ساخته و تلاش برعکس آن را به حداقل رسانده و آن را خیالی و غیرممکن جلوه داده است. با همین رویکرد است که ایدئولوژی به جای آرمان در آمده و به‌اشتباه چیرگی گفتمان ایدئولوژیک بر متن و ذهنیت تاریخی کوردها به‌عنوان آرمان تصور می‌شود. به عقیدهٔ ادوارد سعید، ویژگی مشترک متون ایدئولوژیک آن است که تمامی آن‌ها سعی در پنهان‌داشتن این رابطهٔ نامساوی از طریق آرمانی جلوه‌دادن متن دارند و به همین دلیل این متون شکل دروغین به خود می‌گیرند (سعید، ۱۳۷۷: ۷۰). و از این طریق آگاهی کاذب را بر ذهنیت و عمل تاریخی کوردها تزریق کرده است. پیرو چنین برداشتی است که در تحلیل انتقادی و شالوده‌شکنی متن مفروض در این مقاله مطالب مطروحه در نظریات فوق مورد مطالعه قرار گرفته و بازخوانی خواهد شد و از این منظر خودبنیانی متن موردنظر شالوده‌شکنی خواهد گردید.

الف-۱) شالوده‌شکنی متن

تبار شالوده‌شکنی[10] به مباحث زبان‌شناسی هایدگر یا آنچه که وی «واژگون‌سازی» می‌نامید بر می‌گردد. شالوده‌شکنی نشانگر فقر اساسی در ساختار خودبنیان متن متافیزیک غرب است و نشان می‌دهد که خودبنیانی برای

[10] de-construction

اینکه خودبنیان بماند وابستگی همیشگی و مداوم خویش را به غیرت‌های خود پنهان می‌کند. شالوده‌شکنی در کنه خود اساساً جوهری تأویل‌گرایانه دارد، به همین دلیل است که دریدا بر این باور است که «تأویل عبارت است از حاضرنمودن امری غایب یا به‌زبان‌درآوردن اندیشهٔ خاموش» (ضمیران، ۱۳۸۲: ۲۵۸). چنین فهمی در حقیقت ماهیتی شالوده‌شکنانه دارد.

شالوده‌شکنی از بابت امتناع از پذیرش ایدهٔ «ساختار»[11] به‌عنوان هستی در حال حاضر و عیناً موجود در متن، آشکارا پساساختارگرا[12] محسوب می‌شود (نوریس، همان: ۱۱۸). هرچند شالوده‌شکنی خود یک مفهوم فلسفی در حوزهٔ پست‌مدرن است، با این حال، روشی متدولوژیک و ابزاری بسیار کارا به شمار می‌رود که می‌تواند متون مستحکم و تاریخی را رمززدایی و در هم فرو بریزد. از این رو، شالوده‌شکنی شرط عدم امکان تحقق ایدهٔ خودمختاری و بیان روشن گفتمان استقلال‌خواهیِ محذوف در این متن را بر ملا می‌سازد. بنابراین از این سو، شالوده‌شکنی نفی یک‌جانبه‌گرایی (خودمختاری) و از سوی دیگر، بازشدن امکان‌های متعدد (از جمله استقلال) است. به عبارتی بهتر، تلاشی آگاهانه مبتنی بر بازخوانی از متون است. همان طور که دریدا معتقد است که بازخوانی «تلاشی آگاهانه است جهت آنچه که در متن حذف و سرکوب شده است و بازکردن مسیر برای آنچه در مرز و حاشیه متن موجودند» (آقاحسینی، ۱۳۸۵: ۲۴)، در تحلیلی شالوده‌شکنانه دریدا برتری حضور نسبت به غیاب را مردود شمرده و سویهٔ مستقیم معنایی را از سویهٔ بازنمایی برتر نمی‌داند (تاجیک، گفتمان ۱، ۱۳۷۷: ۱۱۹).

چرا که از منظری واسازانه، متافیزیک حضورِ خودمختاری بر اساس شرایط موجود در تقابل با غیابِ استقلال با توجه به شرایط موجود از برتری گفتمانی برخوردار نیست و این تکرار درزمانی[13] با خوانشی هم‌زمانی[14] در واقع همان کوری و نابینایی سنتی کوردها به واقعیت و شرایط موجود و حالیت حاضر است؛ به این معنا که متافیزیک حضور[15] در بافت متن یعنی وضع موجود در تقابل با وضع مطلوب، واقعیت در قبال آرمان، و حضور خودمختاری در برابر غیاب استقلال. چنین برداشتی همواره مانع و رادعی در برابر وضع مطلوب آینده و نیز وضع نامطلوب گذشته گردیده و هماره در وضعیت هم‌زمانی و حالیت حاضر آن را می‌جوید و این پدیده‌ای است که در منطق دالِ لاکانی یعنی «لغزش دایمی مدلول در زیر دال» (تاجیک، گفتمان ۲، ۱۳۷۷: ۱۰) همواره تشدید می‌گردد. مضاف بر آن، شالوده‌شکنی یک متن به معنای ویران‌کردن آن نیست، بلکه هدف دریدا از شالوده‌شکنی بی‌اثر و خنثی‌کردن متن است. لذا نه ویران‌ساختن متن بل ویران‌کردن دلالت معنایی و سویهٔ کلام‌محوری متن (احمدی، ۱۳۸۴، همان: ۳۸۸) هدف قرار می‌گیرد.

[11] structure
[12] post-structuralist
[13] diachronic
[14] synchronic
[15] metaphysics of presence

الف-۲) زبان، گفتمان، واقعیت وانموده

سیاست هر چیز دیگری هم که باشد فعالیتی آشکارا اجتماعی است که از راه زبان صورت می‌گیرد. از نظر گادامر زبان سویهٔ حاضر آگاهی است، پس شناخت به‌گونه‌ای بنیادین در ماهیتش زبان‌گونه است (احمدی، ۱۳۸۴، همان: ۵۸۱). به اعتقاد فوکو سویه‌ای از گفتمان وابسته به «اقتدار زبان» است، به همین اعتبار، هر شکل بیانِ مقوله‌های زندگی فرهنگی را گفتمان نامیده است (همان، ۱۹۴). سوسور گفتمان را در کارکرد بیانی زبان دانست (همان، ۱۹۴).

به‌کارگیری دستگاه تجزیه و تحلیل گفتمان در حوزهٔ سیاست و مناسبات اجتماعی نتیجهٔ زحمات ارنستو لاکلائو و شنتال موف است. آن‌ها شالوده‌شکنی را در خصوص سیاست و مناسبات اجتماعی به کار بسته‌اند. آن دو «دیدگاه‌های زبان‌شناسی سوسور، شالوده‌شکنی دریدا، تجزیه و تحلیل روانی ژاک لاکان، استراتژی‌های قدرت میشل فوکو و پساساختارگرایی گرامشی را در هم می‌آمیزند و نظریهٔ گفتمان خویش را عرضه می‌نمایند» (همان: ۲۵).

آن‌ها با تأثیرپذیری از سوسور، زبان را به‌عنوان یک سیستم باز به حساب می‌آورند که طی آن معنا و مفهوم کلمات و عبارات بر اساس ارتباط آن‌ها و نیز نظام حاکم بر تفاوت‌های آن‌ها تعیین می‌شود. گفتمان‌ها «اعمالی هستند که به‌طور سیستماتیک موضوعاتی را شکل می‌دهند که خود سخن می‌گویند... آن‌ها سازندهٔ موضوعات بوده و در فرایند این سازندگی مداخلهٔ خود را پنهان می‌دارند» (تاجیک، گفتمان ۲، همان: ۱۵). ژاک دریدا معتقد است که وقتی تلاش ناکام ساختار خودبینان در پنهان‌سازی رابطهٔ خویش با غیریت آشکار گردد، عرصه برای ظهور گفتمان باز می‌شود (آقاحسینی، همان: ۲۴). با نگاهی به متن مورد نقد همواره دو واژهٔ زبانی یعنی خودمختاری (هسته‌ای – اصلی) و استقلال (غیرهسته‌ای – غیریت) با مفاهیم و معانی پشت‌سرشان در برابر ما خودنمایی می‌کنند. ژاک لاکان بر این باور است که زبان توان گفتن چیزهایی را جز آنچه می‌گوید دارد (بشیریه، ۱۳۸۶: ۳۱۲). به‌دنبال بازسازی، بازتولید و تکرار و تثبیت‌شدگی کوردها در تاریخ معاصر سیاسی خود در وضعیتی، یا به تعبیر فوکویی آن در اپیستمه‌ای از آگاهی قرار گرفته‌اند که بودریار از آن به عنوان «حاد واقعیت» یاد می‌کند. آنان حیات سیاسی-اجتماعی خود را همواره در «بستر نظم سوم مورد ادعای بودریار نظمی که نه نظم امر واقعی [آن طور که هست] بلکه نظم امر حاد واقعی [آن طور که نمایان شده]» ترسیم کرده‌اند (بودریار، ۱۳۸۱: ۱۱).

هر واقعیتی به تعبیر بودریار «جذب حاد واقعیتِ رمزگانِ وانمایی‌شده» در کورهٔ معرفت کوردها ذوب گردیده است. اکنون این اصل وانمایی است که حیات اجتماعی [کوردها] را نظم می‌بخشد! نه اصل واقعیتی که... (همان: ۱۰) کوردها هیچ‌گاه موفق به شناخت آن نشده‌اند. طنز قضیه اینجاست که نخبگان کورد بر سر سفره کاسهٔ داغ‌تر از آش شده‌اند، به‌طوری که هرکدام از آن‌ها، مستدل‌تر و حق‌به‌جانبانه‌تر از باقروف، به بازنمایی‌های واقعیت هر عصری می‌پردازند و به باقروف‌های زمانه تبدیل شده‌اند. اینجاست که در این پروسه از گفتمان فریبندگی بیش از پیش خودمانی‌تر وانمایی می‌گردد که صدالبته، عطف به گفتهٔ بودریار، این «فریبندگی مرگ است». از این روست که واقع‌گرایی و امر واقعی در گفتمان کوردها معنای شبیه به آن چیزی از خود بازتاب می‌دهد که از طرف بودریار به حاد نقاشی (در تقابل با حاد واقع‌گرایی) خوانده شده است. «حاد نقاش مدعی است که خود را تا حد ناپیدایی

قربان‌واری در پیشگاه امر واقعی به خاک سوده» (همان: ۲۵) است «واقعیت» نمی‌تواند باشد زیرا که خود صرفاً یکی از فراورده‌های ساخت‌های گفتمانی است (بشیریه، همان: ۳۱۲).

امروزه (واژه‌ای زبانی که کوردها از گذشته تا کنون و در آتی نیز همواره در آن قرار دارند) واقعیت روزمرهٔ سیاسی، اجتماعی، تاریخی و اقتصادی [شرایط حاضر و وضع موجود] و... پیشاپیش با بعد حادِ واقع‌گرایانهٔ وانمایی عجین شده است (بودریار، همان: ۲۷). به‌گونه‌ای که کوردها در روزمرگی خود یک‌سره به زبان بودریار «در وهم زیباشناسانهٔ» واقعیت به سر می‌برند (همان: ۲۷). چرا که «واقعیت یک‌سره به بازی واقعیت» بدل شده است (همان: ۲۷). پر واضح است که چنین واقعیتی مستلزم پذیرش خودمختاری و حذف استقلال در متن گردیده است. بررسی لایه‌های این چنین متنی از آن رو اهمیت دارد که هژمونی بی‌چون‌وچرای خود را بر معرفت سیاسی-تاریخی کوردها تداوم و مستحکم بخشیده است.

رولان بارت در مقالهٔ «مرگ مؤلف» (۱۹۶۸) متن را حاکم بلامنازع اعلام کرده و نوشته است: «همه چیز در متن است، متن خود بسنده است و همه چیز از آن بیرون می‌آید» (صلح‌جو، ۱۳۸۵: ۸۸). چنین متنی با ابزار زبان تنیده می‌شود. زبان فقط ارجاع ساده‌ای به واقعیت نیست؛ راستای آن معطوف به متن و گفتمان است (همان: ۱۶۵). زبان در قالب گفتمان‌ها معنا را می‌سازد (همان: ۱۶۵) و واقعیتْ ابژهٔ برساختهٔ این معناهاست. به این تعبیر، می‌توان گفت «واقعیت [مورد ادعای] گذشته امروز واقعیت ندارد، امری گفتمانی و کلامی است» (احمدی، ۱۳۸۶: ۱۷۵).

از این منظر، می‌توان چنین اندیشید که «گفتمان‌های غالب در واقع جهان را می‌سازند و ایستارها و برداشت‌ها و عملکرد زندگی واقعی مردم را شکل می‌دهند» (همان: ۸۹). با این نگاه به واقعیت مورد استدلال باقروف و نیز تداوم فرا-تاریخی آن بر گفتمان حاکم بر کوردها در حقیقت چیزی بیش از محصول متن (A) نمی‌تواند باشد. واقعیتی که به شکلی شبیه‌سازی‌شده وانمایی شده است، بر این اساس، بودریار از آن به‌عنوان «فرا-واقعیت» یا واقعیت مجازی و شبیه‌سازی‌شده که درون چنین متونی خلق می‌شوند یاد می‌کند. واقعیت حال و امر واقعی و عینیت‌یافته در واقع برداشتی وهم‌آلود و وانموده است که تصنعی است، چرا که این واقعیت، یا به تعبیر دقیق‌تر، حاد واقعیتِ شبیه‌سازی برساخته‌ای بیش نیست. از سویی، مطابق رویکرد زبان‌شناسی، برای تفسیر یک متن باید معنی موردنظر مؤلف که از طریق واسطهٔ زبان بیان شده است احیا گردد (نوذری، ۱۳۸۰: ۶۵۰).

یکی از ستون‌های اصلی استدلال باقروف به‌منظور تدوین چنین متنی تکیه و تأکید بر «واقعیت و شرایط موجود» است، واقعیتی که وانمایی‌شده و از درون آن متن بر آمده است و هنوز هم آن واقعیت شش دههٔ گذشته همچنان واقعیتی ایستا و قطعی شمرده می‌شود. این در حالی است که چنین مخلوقی که اساساً کارویژه‌ای زبانی دارد واقعیتی مسلم پنداشته شده است. زبان و گفتمان تعیین‌کننده و شکل‌دهنده‌اند و موجب حصر امکانات ظهور واقعیت می‌شوند (بشیریه، همان: ۳۰۷). لذا چنین گفتمان و واقعیت وانموده‌ای محصول کاربرد زبان است. از دیدگاه هرمنوتیکی میان زندگی و زبان هیچ‌گونه جدایی و استقلالی در کار نیست. کردارهایی را زبان ما شکل می‌دهد و زبان نیز در کردارهای اجتماعی شکل و معنا می‌یابد (همان: ۳۰۵). میان سوژه (فاعل شناسا) و واقعیت همواره پرده‌ای از زبان و گفتمان قرار

دارد؛ و معرفت‌شناسی با این پردهٔ زبان و گفتمان سروکار دارد، نه با آگاهی از واقعیت. از این رو، معرفت و گفتمان سرشتی تاریخی دارد. بنابراین حقایقی که از آن طریق نموده می‌شود تاریخ‌مند است (همان: ۳۰۷). از زاویه‌ای دیگر، هابرماس اذعان می‌دارد که زیست‌جهان به‌صورت زبان‌شناختی برساخته می‌شود و می‌نویسد: «واسطهٔ زبان و غایت دستیابی به فهم که ماهیت ذاتی آن است به‌صورت متقابل یکدیگر را می‌سازند» (اوث ویت، ۱۳۸۶: ۱۵۹). از این منظر، زبان سازنده و ذاتی واقعیت و کردار منبعث از فهم آن به شمار می‌رود؛ بدین‌سان زبان و کردار با هم وحدت دارند (همان: ۳۰۵). قبول واقعیت وانمودشدهٔ منجر به پذیرش خودمختاری بر اساس بازی زبانی و نیز زندگی واقعیت‌های پیرامون و سپس فراگرد دوباره تأکید بر خودمختاری توسط اندیشمندان کورد! حاکی از این است. به تعبیر دیگر، اندیشهٔ حاکم بر فضای گفتمانی کوردها و خوانش‌های درزمانی و در–زمانی آن‌ها از آن متن که اساساً محصول زبان بوده است و خود در خلق تصویر چنین واقعیت و اندیشه‌ای که به اعتقاد ما مجازی و جعلی است تأثیر بارزی داشته است؛ همان طور که هایدگر بر این واقعیت تأکید دارد که «زبان لانهٔ اندیشه است». از نگاه ویتگنشتاین (جوان) زبان آینهٔ واقعیت محسوب می‌شود و وظیفه آن تصویر واقعیت است؛ اما او در آثار متأخر خود، به‌شدت در مورد امکان منطقی نمایش واقعیت به‌وسیلهٔ زبان و نظریهٔ «تصویری زبان» دچار تردید شد و از نظریه‌ای دربارهٔ قواعد بازی زبانی[16] جانبداری کرد (معینی علمداری، همان: ۱۳۹). به عبارت دقیق‌تر، کارویژهٔ زبان فقط بازیابی واقعیت نیست، بلکه زبان تشکیل‌دهندهٔ واقعیت است (بشیریه، همان: ۳۱۰). بدین‌سان واقعیت ادعایی (وضع کنونی، شرایط فعلی، فعلاً و...) و برساخته‌ای، توسط زبان در متن آن پایانهٔ کلان‌روایت مورد بحث استقرار یافته است. مطابق دیدگاه جان تیلور (زبان و سرشت انسان) «تنها از طریق زبان جهان را...» درک می‌کنیم (همان: ۳۰۱). هایدگر نیز بر آن است که «ما محصور در زبان هستیم و زبان نمی‌تواند دلالتی به واقعیت خارج از خود داشته باشد (احمدی، همان: ۳۹۳). لذا واقعیت جز واژه‌ای درون زبان نیست (همان: ۳۹۳). بازنمایی واقعیت مفروض در یک متن گفتمانی با رویکردی زبان‌شناختی واقعیتی است که از آن به «حاد واقعیت» و «واقعیت وانموده» تعبیر می‌گردد. ساختار ترسیم‌شده از واقعیتِ متن و حاشیهٔ کوردها در حقیقت آن‌ها را در خود محصور ساخته است، به‌گونه‌ای که آن را عین واقعیت می‌پندارند، حال آنکه چنین ساختارهای نامرئی یا به قول گافمن «چارچوب»ها کلان‌روایتی بیش نیستند. در درون این چارچوب‌ها قواعد و قوانینی هستند که تعیین می‌کنند «نشانه‌ها را چگونه باید تفسیر» نمود (ریتزر، همان: ۵۵۴). در حقیقت، همین چارچوب‌ها هستند که تجربه و کنش فردی و جمعی را هدایت می‌کنند؛ چارچوبی که به‌گونه‌ای نامرئی بر موقعیت‌ها و شرایط و... مسلط هستند (همان: ۵۹۱). این واقعیتِ موجود نیز خود بر اساس مشارکت فعالانهٔ سوژه و عامل کوردها نبوده است، بلکه بیشتر از ابژهٔ منفعلانهٔ آن‌ها با کنش عاملیت دیگری به وجود آمده است؛ بدین معنا که ابژهٔ سیاسی کورد نقش «کنشگر عامل» را ایفا نکرده است. به باور گیدنز کنشگری که قدرت تأثیرگذاری و خلق شرایط و موقعیت‌های اجتماعی را نداشته باشد یک کنشگرِ عامل نیست (ریتزر: ۷۵۶). امر واقعی خودمختاری بر اساس اصل واقعیتِ کنونی در این ژانر محتمل‌تر است تا ایدئال استقلال. اما آنچه که جالب است اینست که این امر واقعی مطابق شرایطی واقعی به واقعیتی عینی یعنی منجر به خودمختاری نگردیده است، بلکه مدام چنین خوانشی در آن بازسازی

[16] language games

و باز جذب شده است؛ به معنایی در این متن چنین برداشتی وانمایی شده است و این یعنی واقعیتِ وانمایی‌شده. در بنیاد این حاد–واقعیت ایدهٔ خودمختاری در ارجاع به استقلال بازسازی گردیده و علی‌رغم خاصیت تاریخی و در–زمانی، همچنان مقاوم و غیرقابل‌نفوذ مانده است. بی‌گمان چنین استحکامی محصول واقعیت و شرایط نامساعد حاضر نبوده، بلکه تبار آن را بایستی در داربست زبانی آن گفتمان جستجو کرد. از این لحاظ «کلید فهم مقاومت متن در زبان» (هاسر و لارج، ۱۳۸۴: ۳۴) است. این مهم از آن رو است که کلمات به چیزهایی که آن‌ها را نفی می‌کنند ارجاع می‌دهند. ایدهٔ [خودمختاری] جایگزین آن چیز [استقلال] ناپدید می‌شود و این ایده همان ثبات و استحکام چیزی را دارد که در اصل آن را نفی کرده است (همان: ۴۴).

از این نقطه‌نظر، شالوده‌شکنی یک متد و اسلوب تحلیلی است که در نگاه اول مؤید یک جانبه‌گرایی تمام عیار قوانین و قواعد خودبنیانی است (آقاحسینی، همان: ۲۳)، ولی در نگاه دوم بیانگر این حقیقت است که آنچه خودبنیان و خودبسنده (خودمختاری) فرض شده است در تعارض با غیریتی (استقلال) است که برای تدوین و تعریف خویش بدان سخت وابسته است. با این وصف آیا واقعیت پنداری و بازاندیشی در–زمانی شرایط کنونی و... که به پاره‌ای اساسی در معرفت سیاسی و کانون فکری کوردها تبدیل گردیده است و با این فرمول هرگونه اندیشه‌ای را تبعید نموده و آن را توجیه می‌نمایند ریشه در واقعیت متن آن‌ها دارد؟

الف–۳) زبان و گفتمان نشانه‌شناسانه

از دیدگاه نشانه‌شناسی، زبان «نظامی از نشانه‌ها است که در واقع ایده‌ای در آن بیان می‌شود» (لوتمن، ۱۳۷۰: ۱۴). آنچه که در این گفته حائز اهمیت است این است که زبان صرفاً ابزاری برای منعکس‌کردن یک واقعیت از قبل موجود نیست، بلکه در شکل‌دادن معنا و واقعیت شدن مشارکت دارد، لذا کوردها همواره در واقعیت وانمایی‌شده و مجازی پیشین در یک متن بسته در اسارت قرار خواهند داشت. رولان بارت در بحث از نشانه‌ها، میان نشانه‌های سالم و ناسالم تمایز قائل گردیده است. نشانه‌های سالم قراردادی بوده و خود را پنهان نمی‌کنند، خود را نه عین طبیعت می‌دانند و نه خود را چنین جلوه می‌دهند. در حالی که نشانه‌های ناسالم سرشتی کاذب دارند و دارای انگیزه و قصدی هستند. به سوی مخاطب که می‌آید پرخاشگر و سلطه‌جوست و خیالی در سر دارد.

خلأ حاکم بر متن در حقیقت پوشیده‌داشته‌شدن حقیقتی است که در آرمان کوردها تکوین یافته است و خاصیتی سلبی بدان بخشیده شده است. به قول آشوری، آنچه در زمینهٔ متن ایستاده است خود را در پس هزاران نقاب پنهان می‌کند. اما زبان و ظاهر و بیان او نقاب‌های آراسته و فریبنده‌ای هستند که هم او را بر دیگران می‌پوشاند و هم بر خود، و همان گونه که آنچه نهفته است پدیدار می‌شود، آنچه پدیدار است نهان می‌کند و پوشیده می‌دارد (آشوری ب.ن از یار محمدی، ۱۳۸۳: ۲۲۰). اسطورهٔ حاکم بر گفتمان متن پیچیدگی کنش‌های انسانی را رها می‌سازد و به آن سادگی جوهرها را می‌بخشد و به این ترتیب، درخشش انعکاس‌یافته‌ای به چیزها می‌دهد که سطحی و کاذب است. لذا پوشیده‌داشتن و جلوگیری از عیان‌شدگی پارهٔ «استقلال» در گفتمان و معرفت کوردها در این متن به‌خوبی نمایان بوده و در لفافه‌ای از معنای مجازی منفی و سلبی پیچانده شده است؛ با این رهیافت، واسازی و شالوده‌شکنی چنین

گفتمانی می‌تواند آن را آزاد سازد و ضمن مشروعیت‌بخشیدن به آن، هویتی را بر آن بپوشاند که آبستن نظامی از معنا و رابطه‌ای از دال‌های شناوری باشد که با جستن مدلول خود نظمی مجدد را در قالب گفتمان اصیل‌تر برقرار سازد که در آن نور روشنایی بر تاریکی‌های حاشیه‌ایش تابانده گردد.

از این لحاظ معنای ثانویهٔ نشانه‌ها از اهمیت بسزایی در تحلیل متون برخوردار است. بدین جهت می‌توان پیام‌های رمزگذاری‌شده در درون این متن را رمزگشایی[17] کرد. امبرتو اکو بر مبنای ویژگی «مابه‌ازایی» نشانه، نظریهٔ «دروغ» را مطرح می‌سازد، که مطابق آن یک «نشانه عبارت از هر آن چیزی است که می‌تواند به طرز معناداری جانشین چیز دیگری شود» (معینی علمداری، همان: ۲۴). آن چیز (استقلال) نباید موجود باشد یا واقعیت داشته باشد بلکه ویژگی اصلی آن بیان چیز دیگری (خود مختاری) است. بنابراین یک نشانه «واقعیت راستین خود را عرضه نمی‌کند بلکه خود را به دروغ به‌عنوان چیزی دیگر معرفی می‌کند» (همان: ۲۵). اینجاست که خوانش مجدد متن و نیز تفسیر نشانه‌ها در آن از اهمیت برخوردار خواهد شد و این خود مستلزم تأویل است، چرا که معنای ثانوی نشانه‌ها «همواره باید تأویل شوند و با استدلال همراه باشند» (احمدی، ج ۱، ۱۳۷۰: ۲۴).

بر این اساس، پیرس معتقد است برای این تأویل و استدلال، سابقهٔ ذهنی وجود دارد. او سابقهٔ ذهنی را در قالب مفهوم مفسر[18] مطرح می‌کند (علمداری، همان: ۲۵). در حقیقت مفسر و تأویلگر رابطه‌ای معنایی را بین نشانه و موضوع برقرار می‌سازد. رابطه‌ای که منجر به تولید وضعیتی کاذب می‌گردد که در آن نشانه و ایدهٔ خودمختاری به جای موضوع استقلال فهم می‌شود. فهم کاذب این متن بر اساس آن‌گونه آگاهی کاذبی قرار دارد که در متن مذکور توسط باقروف تولید گردیده است. گویندهٔ این متن بر آنست که عدم توفیق و نیز خودمختاری را در یک ردیف در کنار هم قرار داده و آن را بزرگ جلوه دهد. در عین حال به‌گونه‌ای آن را ببینند که قبول آن به معنای واقع‌شدن آن نیز است. به طوری که استقلال را مبهم، در حاشیه و پوشیده داشته است. مطابق نظر سوسور نشانه عبارت از کلیتی دووجهی است، یک وجه آن مشاهده‌پذیر است و جنبهٔ آوایی داشته و بر مبنای اصوات زبانی ساخته می‌شود. و این وجه از نشانه همان انگارهٔ «خودمختاری» و تسهیل پذیرش آن از جانب کوردها است، که این همان «دال» است. وجه نشانه که دال به آن باز می‌گردد و مدلول نامیده می‌شود، مشاهده‌شدنی نیست و امری ذهنی است. این وجه از نشانه همان انگارهٔ «استقلال»خواهی و حرکت به سوی آن است. آنچه بر این پایه قابل تحلیل می‌باشد اینست که معنای راستین موردنظر باقروف در متن (A) همان دوری‌جستن کوردها از تمایل و حرکت به سوی استقلال است؛ با این دید، دال خودمختاری بر اساس شرایط موجود همچون واقعیتی مسلم وانمود شده است و این همان مدلول متن می‌باشد. با این حال در این متن جای دال و ومدلول با همدیگر در راستای خواست و منافع اصلی باقروفی‌اش تعویض گردیده است، به‌طوری که از یک طرف، خودمختاری مدلول شرایط موجود یعنی دال، که البته گذراست، قرار داده شده است، و از طرفی دیگر، خودمختاری دال مدلول استقلال در یک شرایط مطلوب، که البته دست‌نیافتنی است، فرض گردیده است؛ دالی که می‌تواند در شرایطی مطلوب به مدلول، و مدلول به دال، یعنی خودمختاری به استقلال،

[17] decodified
[18] interpretant

منجر گردد. بر اساس زبان‌شناسی جدید و پست‌مدرنی، رابطهٔ دال و مدلول به‌شیوهٔ سوسوری آن مخدوش شده است، به‌طوری که معنای دال‌ها و از جمله واژه‌ها مدام در حال تفسیرند و رابطه‌ای ثابت بین آن دو نمی‌توان برقرار ساخت.

در یک نظام خودارجاع یک دال به مدلول خاصی نمی‌رسد، بلکه به دال دیگری منتهی می‌شود، به‌طوری که سلسله‌ای از دال‌ها وجود خواهد داشت (معینی علمداری، همان: ۳۵). دریدا از این وضعیت به «تفاوت»[19] یاد می‌کند؛ به اعتقاد وی هر دالی به‌خاطر تفاوتش با دال دیگری معنا پیدا می‌کند. اما از سویی برای درک معنای هر دال باید به دال دیگری مراجعه کرد، این زنجیره همچنان ادامه می‌یابد و در نتیجه معنای دال مدام به تعویض می‌افتد، معنا هرگز به‌طور کامل درک نمی‌شود، بلکه از دسترس خارج است (ویستر، ۱۳۷۳: ۲۵۴). رویکرد زبان‌شناسانه به بیانی «واقعیتِ بامعنا را می‌سازد» (احمدی، ۱۳۸۶، همان: ۱۶۴–۱۶۵). واقعیت و معنایی که هر دو مجازی و ناقص‌اند. بر این اساس، در تحلیل دیالکتیک گفتمانی ما شاهد دو پاره یعنی گفتار[20] و عمل[21] هستیم، در واقع این دو پاره دو روی یک سکه هستند که با هم در یک ارتباط دیالکتیکی قرار دارند و به موازات هم در حرکت هستند. در شرایط فعلی، کوردها نباید دنبال آرمان استقلال باشند چرا که منجر به عدم امکان تحقق آن و لذا عدم توفیق کوردها می‌گردد، از آن رو، کوردها بایستی خودمختاری (پارهٔ اول) را برگزیده و تلاش خود را صرف تحقق (پارهٔ دوم) آن نماید، در همان حال، این معنا غالب و منطقاً قابل تحقق و شبیه‌سازی شده است.

ب) تمایز متن فرهنگی گفتمان‌ها

عطف به رابطهٔ بین زبان و گفتمان، حتی اگر موضوعات مشترکی میان فرهنگ‌های مختلف وجود داشته باشد، به دلایل زبانی و گفتمان حاکم بر آن‌ها توافق دربارهٔ محتوای این موضوعات به‌آسانی ممکن نیست. این نگرش سلبی نسبت به امکان گفتگو و اتصال جریان‌های فکری از طریق واژگان زبانی با رواج دیدگاه‌های پست‌مدرنیستی تقویت شده است. باختین با معرفی جایگاه کلام به‌عنوان یک واحد کمینهٔ ساختاری، متن را در چارچوب تاریخ و جامعه مستقر می‌سازد (یزدانجو، ۱۳۸۶: ۵۰). برای فهم یک جامعه بایستی به فهم قواعد زبانی حاکم بر آن برسیم؛ ویتگنشتاین متأخر بر این باور است که آنچه مهم است نه خود واژگان بلکه کاربرد آنهاست و کاربرد آن واژگان به قواعد حاکم بر آن جامعه وابستگی تام دارد، لذا ایستارهای ذهنی و فرهنگی آن جامعه را در قالب مفاهیم و واژگان می‌توان بیان کرد، که بدون شک اگرچه می‌توان واژگان یک زبان را به زبانی دیگری ترجمه کرد، اما نمی‌توان خواستگاه فکری آن واژگان را منتقل کرد (معینی علمداری، همان: ۱۴۰–۱۴۱). در عین حال، وینچ نظریهٔ بازی زبانی ویتگنشتاین را به پدیده‌های فرهنگی تسری داده است.

[19] *différance*
[20] speech
[21] action

از نقطه‌نظر ویتگنشتاین و وینچ، «ذهنیت پیوند نزدیکی با زبان پیدا می‌کند و زبان به عامل تعیین‌کنندهٔ جریان‌های فکری تبدیل می‌شود و بر منحصربه‌فردبودن فرهنگ‌ها و تمایز آن‌ها از همدیگر بر مبنای "قواعد که متمایز و قیاس‌ناپذیرند" تأکید دارند» (همان: ۱۴۲).

قواعد حاکم بر متن جامعهٔ کوردستان و نیز خواستگاه فکری و شرایط درزمانی و در–زمانی آن‌ها با عنایت به بافت فرهنگی، با آن دیگری یا به تعبیر بهتر فرهنگ کمونیستی روسی و بازتولید متن کمونیستی آن از زبان باقروف آذربایجانی! بسیار متفاوت است، لذا ترجمهٔ متن گفتمانی (A) بر اساس زبان و فهم کوردها از واقعیت و نظام معنایی حاکم بر آن بسیار مجزا و متمایز می‌باشد. با چنین رویکردی زبانْ سنت ما و تعیین‌کنندهٔ شناخت ما است (احمدی، ۱۳۸۶، همان: ۱۱۹). پنهان‌بودن جوهر تفکر باقروف در روایت‌های راوی آن حکایت، واقعیت کوردها را در «قلمروی تاریکی» (به روایت هایدگر) نهاده است.

به اعتقاد طرفداران نظریهٔ کشمکش، آنچه که تا کنون بر روابط فرهنگ‌ها و تمدن‌ها حاکم بوده نه دیالوگ دوطرفه بلکه مونولوگ یا تک‌گفتار یک قطب و انگارهٔ فرهنگی بوده است. آنها (باقروف و پیروانش) بر اساس مونولوگ فرهنگی خود به این دیالوگ رسیده‌اند، ولی کوردها نه بر اساس مونولوگ فرهنگی خود بلکه تحت تأثیر سحر کلام آن‌ها منکوب یک بازی قدرت قرار گرفته‌اند. آنچه که کوردها از این متن برداشت کرده‌اند در واقع ارجاع به مونولوگ آن‌ها در قالب یک دیالوگ کاذب بوده است، و آنچه که آن‌ها در این متن وارد ساخته‌اند در واقع استفاده از این دیالوگ کاذب و بازنمایی آن در ارجاع به مونولوگ خود بوده است، لذا در این متن نوع گفتگوی باقروف با هیئتی از کوردها در قالب یک نوع دیالوگ اجبارآمیز و خشونت‌مدار بوده است و مهار مداخله‌جویانه و میانجی‌گری تحکیم‌آمیز تفکر کمونیست‌ها در آن بسیار بارز است. پیرو چنین دیدمانی، بازنمود معانی و خوانش‌ها در این متن بسیار مهم است، زیرا مسئلهٔ اصلی این است که یک موضوع چگونه نزد دیگری وانموده می‌شود یا به نمایش در می‌آید، «این فراگرد ذهن از طریق ایجاد رابطه بین دال و مدلول به نتیجه‌گیری دربارهٔ کیفیت موضوع اهمیت پیدا می‌کند» (علمداری، همان: ۱۴۴). در واقع توانش ارتباطی[۲۲] در تعبیر و معنای مدنظر هابرماس رخ داده است. که در آن هدف کمونیست‌های روسی صرفاً برابر هم قراردادن آن دو قطب (خودمختاری و استقلال) با توجه به شرایط کنونی وضعیت موجود نبوده است، بلکه حاکی از توانایی ایجاد ارتباط با جهان پیرامون، اذهان دیگر و مقاصد، آرزوها و احساسات آن‌ها (کوردها) در راستای ایجاد وضعیت مطلوب یا همان ایدهٔ مدلول دست‌نیافتنی بوده است. درست به این دلیل اینکه آن‌ها شرایط موجود را مناسب آرمان‌های خود نمی‌دانستند همان طور که قدیس حزب کمونیست یعنی لنین خودمختاری و حتی استقلال ملل را (موقتی و) در راستای آرمان‌های کمونیستی خود تلقی می‌کرده است. بنابراین از این روزنه چنین دیالوگی با کوردها صورت گرفته است. شاید یکی از دلایل مارک‌داربودن تمامی احزاب و بیشتر روشنفکران تأثیرگذار کوردی با نشانه‌های چپی، سوسیالیستی و کمونیستی که در این ۷ دهه و نیز در عصر حاضر همچنان به قوت خود باقی است و دامنهٔ تأثیرگذاری آن بر جریان‌ها و اشخاص غیرچپ را نیز در بر گرفته است همان ترمینال فکری باشد. مِن‌بابِ مثال، مسعود بارزانی، رهبر حکومت خودمختار اقلیم کوردستان عراق، همچنان بر حق تعیین سرنوشت و

[22] communication competence

استقلال کوردها اصرار می‌ورزد، ولی، اما، با این وضع و... آن را در شرایط فعلی مساعد ندانسته و پیوسته آن را به تعویق می‌اندازد.

بر مبنای تحلیل گفتمان، اگر متن (A) را بر اساس ذهنیت آزاد و بی‌نیاز کوردها ترجمه کنیم، می‌توانیم به نکته‌ای برسیم که این متن دو گفتمان ناقص و بی‌رمق را در برابر دیگری هژمونیک و مقتدر، در هم آمیخته است، طوری که آن دیگری برندهٔ واقعی و همیشگی باشد. در واقع در یک نبرد زبانی-گفتمانی، استراتژی بازی‌کردن دیگری با ورق کوردها بر تاکتیک بازی‌کردن کوردها با ورق کمونیست‌ها پیروز گردیده و این بازی بر مبنای استراتژی حاصل‌جمع منفی برای کوردها و مثبت برای دیگری بوده است. کوردها «نمی‌توانند این متن را به معنای دقیق کلمه درک کنند، چرا که بنیادهای فکری، فرهنگی و ارزشی آن را ندارند» (صلح‌جو، همان: ۱۱۷). گفتن یک جمله توسط باقروف و لنین با گفتن همان جمله توسط قاضی محمد و قاسملو و لنین بسیار متفاوت است، همان طور که چاپ یک متن در «کیهان» یا «شهروند امروز» معنای متفاوتی با هم دارند. فهم و برداشت هر دوی این گزینه‌ها مطابق برساختهٔ ناقص و نازایی است که در زبان روایت می‌شوند. این بدان خاطر است که «انتقال دانسته‌ها به یاری زبان و محدود به کاستی‌ها یا توانایی‌های آن... ممکن می‌شود» (احمدی، ۱۳۸۶، همان: ۱۶۴). از یک سو، کوردها بر مبنای تفکر و خوانش هم‌اندیشانه از روایت باقروف، همواره در تطبیق خود با شرایط موجود از دالی به دال دیگر ارجاع داده شده‌اند و از سوی دیگر، مدلول موردنظر مردم از دید آن‌ها خود را پنهان می‌سازد و در حقیقت در این فضای حاکم بر گفتمان و معرفت واسازی‌شدهٔ کوردها، مدلول اصلاً وجود ندارد تا به آن دست یازید. از یک طرف، بر اساس قرائت و متن فرهنگی باقروف، خودمختاری و سوق‌دادن کوردها به طرف آن امری لازم و ضروری و مدنظر بوده است، از طرف دیگر، نیت مؤلف از تولید آن متن جلوگیری از اولاً، خروج کوردها از چارچوب حاکم بر گفتمان مسبوق بوده، در ثانی، راه ورودِ انگاره و قطب استقلال و تبدیل‌شدن آن به متن در گفتمان مذکور مسدود شده است. بدون تردید کنش ارتباطی معطوف به هدف در این متن در قالب یک گفتمان معطوف به قدرت پنهان‌سازی شده است. بررسی متن مفروض از دیدگاه استراتژی بازی قدرت فوکو، فرا-واقعیت بودریار و کلان‌روایت لیوتار، نابرابری و تعارض منافع طرفین گفتگو را برجسته می‌سازد. از این زاویه است که خوانش کوردها از شرایط موجود و نیز واژگان مستعمل در بافت متن مذکور بر اساس جغرافیای فرهنگی خود با آن اسطوره‌ای که باقروف درصدد تولیدکردن آن بوده است، بایستی متفاوت می‌بود؛ چنین اسطوره‌هایی نه‌تنها جایگاه کوردها را در متن تعیین و تثبیت می‌سازد، بلکه تصویری نادرست از آنان ارائه می‌دهد. به اعتقاد بارت، اسطوره‌ها[۲۳] سعی بر آن دارند که پدیده‌ها و نشانه‌های ناسالم را ازلی و طبیعی جلوه دهند و دال‌ها را از محتوا تهی می‌سازند. اسطورهٔ حاکم بر متن نوعاً برآمده از بافت فکری-فرهنگی باقروف است و خوانش وی نیز به نوعی بازنمایی و بازتولید همان بافت است، که هیچ ربطی به شرایط، زمان، مکان، نشانه‌ها و خواست‌های کوردها که در متن فکری-فرهنگیِ جداگانه‌ای هستند ندارد. به این دلیل هنگامی که یک معنا و تفسیر درون یک فرهنگ یا تمدن از تاریخ و جغرافیای آن متن جدا می‌افتد و جنبهٔ اسطوره‌ای پیدا می‌کند، در واقع به صورت ناقص در می‌آید. در آن صورت حاملان آن آگاهی و نظام معنایی به مرحلهٔ ازخودبیگانگی می‌رسند و از

[23] myth

شعور و آگاهی لازم برای درک معنای اصیل درون‌متنی خود محروم می‌شوند (بارت، ۱۳۷۵: ۷۸-۷۶). اشخاص، احزاب و روشنفکرانی که در این فضای ازخودبیگانگی قرار می‌گیرند دیگر نخواهند توانست به‌درستی از ارزش‌های فرهنگی راستین خود دفاع کنند، زیرا فاقد درک لازم برای این کار هستند، چرا که اسطوره‌ها مانع برقراری ارتباط بین آنان و نظام معنای درون‌متنی فرهنگ خود می‌شوند. در واقع آنچه که در این متن فارغ از برداشت کوردها –که مطابق نیت مؤلف از تدوین متن بوده است– مهم است، فهمِ فهم دیگران از آن متن اعتبار دارد. از این دیدگاه، زبان بنا بر ماهیت خود زایندهٔ معناست، از این روست که از زاویهٔ ژاک دریدا نه تأویل بلکه «تأویل تأویل» از اهمیت برخوردار می‌شود. لذا جدا از فهم محتوا و نشانه‌هایی همچون خودمختاری و استقلال، تأویل ما از تأویل آنهایی که به‌نحوی در متن و بازتولید آن دخیل هستند از اهمیت برخوردار است. از این رو، در این متن و متون بازتولیدشده توسط کوردها و دیگران، مدلولی وجود ندارد آنچه که هست تأویل است. میشل فوکو، از یک سو، از این وضعیت با عنوان امری «همواره ناتمام» یاد کرده است و به عقیدهٔ ایشان «فهم نشانه امری همواره ناتمام است و به ماهیت تاریکی نشانه باز می‌گردد» (احمدی، ۱۳۷۷: ۱۸۷). و از سویی دیگر، فوکو به پیروی از نیچه این موضوع را مطرح می‌کند که «مدلول اصلی وجود ندارد واژه‌ها خود چیزی جز تأویل نیستند» (همان: ۱۸۷). لذا گفتمان باقروف، قاسملو، طالبانی، بارزانی، اوجالان و... در شرایط زمانی و مکانی متفاوت حاکی از خوانش و تأویل آن‌ها از شرایط موجود، واقعیت موجود، نه دستیابی به خودمختاری بل به تعبیری فرار از اقرار به استقلال است. در حقیقت «پنهان‌شدن تاریخ واقعی کوردها پشت چنین تأویل‌هایی» (به تعبیر لیوتار) ثمره‌ای عینی برای کوردها نداشته و آن‌ها را به زبان نشانه‌شناسانه به نشانه‌ای مبهم ارجاع داده است. نشانه‌ای که پیوسته به محاق تعویق فرو می‌لغزد؛ به همین جهت، *خومختاری سالبهٔ استقلال* است. درست بر این اساس خوانش و بازخوانش کوردها نتوانسته است از فراگرد میدان مغناطیسی حاکم و «تأثیرات تاریخی» آن، که با زبان بیان شده است، خود را رها سازد و در شکل‌گیری و تکوین و تدوین یک گفتمان فرهنگی بر اساس بافت و متن جامعه و واقعیت‌های خویش نقشی کنش‌گرایانه و سازمانده‌ای داشته باشد؛ ایستار سلطهٔ زبان بر اندیشه و تأویل کوردها از آن کلان‌روایت بسیار بارز است. فهمِ هرزمانی آن «سویه‌ای است از تأثیرهای زبانی و فرهنگی که گادامر آن را تأثیر تاریخی» (احمدی، ۱۳۸۶، همان: ۱۲۰) می‌خواند.

از این زاویه ازهم‌فروپاشانیدن و ویران‌کردن فضا و معانی حاکم بر گفتمان مستمر و اپیدمی باقروفی و شالوده‌شکنی و رهاسازی آن از اهمیت دوچندانی برخوردار می‌شود. به اعتقاد فوکو در هر عصری یک اپیستمه (سامان و انگارهٔ دانایی) خاصی که پوپر از آن به پارادایم یاد می‌کند حکمفرماست (یارمحمدی، همان: ۱۸۰). از این لحاظ، پارادایم یا اپیستمهٔ پارهٔ غالب بر چارچوب کارکردهای فکری-اجتماعی کوردستان همان پارادایم غالب خلق‌شدهٔ موردنظر باقروف بوده است و هم‌اکنون نیز همچنان سلطهٔ خود را حفظ کرده است، به‌طوری که بسیاری از روشنفکران و نخبگان کورد از آن به واقع‌بینی (رئالیتهٔ سیاسی) یاد می‌کنند. نباید فراموش کرد که فرایند تبادل معنا بین مؤلف و قاری از زوایای متعدد تاریخی، فرهنگی و اجتماعی قابل بحث است. فاصلهٔ بین مؤلف (باقروف) و قاری (کوردها) که همانا به دو فرهنگ و جغرافیای متنی مختلف تعلق دارند، بر شیوهٔ برقراری ارتباط آن‌ها اثر می‌گذارد. این در

حالیست که هر متن فرهنگی «باید بر اساس معنا و ارزش‌های مختص به آن فرهنگ مورد مطالعه قرار» گیرد (گیدنز، ۱۳۸۶: ۴۰).

ج) گفتمان کورد در دام واقع‌گرایی

رئالیته و واقع‌گرایی در نوع خود پادکنشی است در واکنش به آنچه ایدئالیسم فرهنگ غربی خوانده می‌شد. مکتب واقعیت‌گرایی که اساساً بر تصورات از شرایط تاریخی همزمانی و نه الزاماً درزمانی استوار گردیده است، محصول بعد از جنگ جهانی بوده است. شعار واقعیت‌گرایی همیشه مبتدیان و سیاستمداران سودجو و ترسو را ذوق‌زده کرده است. فارغ از لایه‌ها و بستر فکری–فلسفی آن در تاریخ ادبیات و گفتمان تاریخی کوردها، همواره از آن در قالب جملاتی نظیر شرایط فعلی، شرایط حاضر، با توجه به وضعیت موجود، فعلاً و... تبلور یافته است، و بسیاری از مفاهیم، اصول و عقاید را در قالب این برداشت فهم کرده‌اند. فهمی که پیوسته در دایرۀ بازایستایی واقعیت‌بینی و حالیت حال، در نوسان بوده و بی‌وقفه در بستر خصلت سیال واقعیت، تولید و بازتولید گردیده است. نگاه روشنفکران و نخبگان کورد به واقعیت بر پایۀ پذیرش برداشت و فهم دیگران از واقعیت (و نه فهم خود) قرار داشته است؛ در حقیقت، واقعیت شرایط و جامعۀ کورد بازنمایی واقعیت و یا به تعبیری واقعیتی وانموده بوده است که بودریار از آن به واقعیت مجازی و شبیه‌سازی‌شده یاد کرده است. ژنولوژی متن (A) و خوانش انتقادی آن ما را به این نتیجه می‌رساند که «اکنون این اصل وانمای است که حیات اجتماعی ما را نظم می‌بخشد، نه اصل واقعیتی که دورانش سپری گردیده است» (بودریار، همان: ۱۰). وانمای به این مفهوم که از این پس نشانه‌های ثانوی (خومختاری) نه در ازای واقعیات (شرایط حاضر) که در ازای دیگر نشانه‌ها (استقلال) مبادله می‌شوند (بودریار، همان: ۲۷).

این برداشت از واقعیت، یا به عبارت صحیح‌تری برداشت از برداشت دیگران از واقعیت، پروسه‌ای شکل‌گرفته و کلیتی ثابت را در گفتمان سیاسی معاصر و معرفت تاریخی کوردها شکل بخشیده است؛ به این معنا که نزد آنان واقعیت‌بودگی و اینکه واقعیت بوده است را تداوم بخشیده است. فارغ از اختلاط شرایط واقعی، شرایط حاضر و جاری با واقعیت، که در ذات خود مسئله‌برانگیز و غلط‌انداز است، واقعیت این است که «واقعیتی» واقعیت ندارد! چرا که واقعیت در حال شدن است. آنچه که «هست» نیست، بلکه «شده» است. بنابراین «بودن» (آنچه که باید باشد) نیست، بلکه «شدن» (آنچه که شده است) واقعیت دارد؛ به زبان دیگری، واقعیتی «بودن» ندارد بلکه واقعیتی «شدن» دارد. از این رو، آنچه که کوردها واقعیتِ بودن می‌پندارند، واقعیتِ شدن است که در فضای کاذب و شبیه‌سازی‌شده توسط بازی‌های زبانی–کرداری در تمامی ابعادش، بودن می‌گردد. بود–شدگیْ واقعیتِ بودن است و شد–بودگیْ واقعیتِ شدن.

گفتمان کوردها بر اساس واقعیت شدن خود را بود–شدگی احساس می‌کند و بر اساس آن خود را تعریف و باز می‌شناسد، حال آنکه شناختن کفایت نمی‌کند، چرا که باید بازشناخت صورت پذیرد. از این روست که عاملیت و کنش در واقعیت موجود دخالتی ندارد؛ هر آنچه هست «آنچه است که شده» است و نه «آنچه بوده است» شده است. نتیجتاً اینکه گفتار کورد و معضل واقعیت از جمله شنیدنی‌های جالب و محیرالعقولی است که نوعاً تکرارشدگی را آن

هم نه در منش متن بلکه در پیوست آن تداعی می‌کند. فهم آنان از واقعیت (کنونی، امر واقع و...) همواره با فراپیشیِ موجبهٔ خودمختاری و تأخیرِ سالبهٔ خواست و آرزوهای آنان یعنی استقلال همراه بوده است. دریدا مدعی است که واقعیت را باید بر حسب تناوب و دگرسانی به جای وحدت و هویت بر حسب تعویق و غیاب به جای حضور و فراپیشی مورد توجه قرار داد (ضمیران، همان: ۲۵۱–۲۵۰).

دیگر اینکه تحلیل و بررسی متن واقعیت و شرایط متنی در گفتمان کوردها از دو منظر دارای اشکال است: نخست اینکه واقعیت و شرایط حاضر در حقیقت بازنمایی از آن است که خود محصول گفتمان حاکم بر مناسبت کوردها از عصر باقروف تا کنون می‌باشد. دوم اینکه گفتمان کوردی در بطن خود خالق واقعیتی است که ایدهٔ برآمده از منظر نخست را تحکیم و تقویت می‌سازد.

تحلیل امر خیالی و امر نمادین لاکانی و رابطه و پیوند این دو و قرارگرفتن درست و به‌جا در متن آن‌طور که هایدگر بدان معترف است، بارزترین «عیان‌شدگی» را در پی خواهد داشت. امر خیالی (تقدم خودمختاری بر استقلال با وانمایی رسیدن به استقلال) از طریق کلام، «حاد–واقعیتِ» کورد را وارد امر نمادین (زبان) می‌سازد، اینجاست که می‌توان به این گفتهٔ جیمسن استناد کرد که «یک تحلیل لاکانی باید همیشه نسبت به شیوه‌هایی که امر نمادین (زبان)، از طریق ساختار و نظم، آشفتگی‌های امر خیالی را می‌پوشاند... آگاه باشد» (رابرتس، همان: ۹۴). یکسان‌گرفتن امر خیالی با امر بصری، و امر نمادین با امر کلامی بسیار ساده‌انگارانه است. بحث بر سر نفی‌کردن امر خیالی و جایگزین‌ساختن آن با امر نمادین نیست، آن‌گونه که گویی یکی بد است و دیگری خوب، بلکه در واقع بسط روشی است که می‌تواند هر دو را به یکدیگر مرتبط سازد و در عین حال گسست رادیکال آن‌ها را از یکدیگر حفظ کند. و این یعنی تفسیری که از واقعیت و شرایط و اوضاع داده شده سبب می‌گردد که امر خیالی و امر نمادین در رساندن آن دو به یکدیگر یک کلان‌روایت و دروغ بزرگ را بر بسازند. نگاه پارانویایی به متن نوعاً این به‌هم‌پیوستگی و درهم‌تنیدگی را القا می‌کند. با این حال نقد رادیکال چنین متنی در پرتو نگاهی شیزوفرنیک و قطعه‌ای چنین فاصله و تمایزی را کاملاً عیان می‌سازد. راه‌چاره خلاص از چنین دامی که تبهگنی را تثبیت می‌بخشد اینست که از خود بپرسیم پس امر واقعی چیست؟ و چگونه می‌توان آن را تمییز داد؟

لاکان بر این باور است که امر واقعی چیزی است که به گونه‌ای مطلق در برابر نمادین‌شدن مقاومت می‌کند (همان: ۹۶). اگرچه جیمسن مارکسیست‌گرا معتقد است که امر واقعی «خودِ تاریخ» است، با این حال خود تاریخ در این متن و تجربهٔ ۷ دههٔ آن در حقیقت همان فاصلهٔ گشت‌وار میان آن دو نظم پیشین، به عبارتی همان امر حاد–واقعیت است. مقاومت‌ورزی امر نمادین در مقابل امر خیالی لاکانی دلیلی مبرهن است بر کلان‌حکایت‌بودن آن نظام گسسته و نگاه پارانویایی؛ و این معنی فرامتنی‌شدن[۲۴] تاریخ کوردها دربرگیرندهٔ این نتیجه خواهد بود که آنچه که در این متن و در این فاصله گریزان است و از نمادین‌شدگی و دگربودگی می‌گریزد همان واقعیتی [که باید بشود] هست که نیست [آنچه که شده است]. به یک معنا تحلیل انتقادی متن (تاریخ بیگانه‌شدهٔ) فوق‌الذکر بر اساس مفاهیم کلیدی ژاک لاکان

[24] metatext

ما را به این نتیجه می‌رساند که برساختهٔ ناقص دو امر خیالی و نمادین، یارای رساندن کوردها را به امر واقعی (استقلال بر اساس تعبیر و تفسیر شرایط تاریخی خود) ندارد؛ کوردها هنوز در فاصلهٔ زمانی و مکانی بین دو امر خیالی و امر نمادین سرگردان تاریخ هستند، این در حالیست که سوژهٔ کوردی سعی بر آن داشته است که خود را از این نظم برهاند و پیوسته میل به سوی امر واقعی دارد و این واقعیتی خواهد بود که کوردها را در مسیر تاریخ واقعی خود قرار می‌دهد، با بیان و پذیرش این تجربهٔ تلخ تاریخی که فرامتنی به آن بنگرد و از ورود به مرحلهٔ زبانی و گفتمان پیشینی که به شکل پارانویایی رو به تبهگن‌شدن دارد، خود را نجات بخشد.

واقعیت امروزی و در پس شرایط وانمودهٔ امروزی مخفی‌شدن، امروزه هیچ حرفی برای گفتن به کوردها ندارد و راه‌حلی پیش پای مسئلهٔ آن‌ها نمی‌گذارد. در این فضای دیجیتالیزهٔ مجازی حاکم بر گفتمان «مسئلهٔ کورد»، که واقعیت شبیه‌سازی‌شده را به واقعیت قابل‌انکار و مسدوده در دستگاه معرفت آنان به نمایش درآورده است، دیگر بایستی مرده تلقی‌اش نمود. چنین واقعیت‌زده‌شدنی بیش از ۶ دهه است که بر گفتمان مسئلهٔ کورد سایه انداخته است. واقعیت موجود اما مجازی و جعلی را بایستی بی‌رحمانه شالوده‌شکنی کرد. پایان نمایش واقعیت‌زدگی فرا رسیده است، به‌گونه‌ای که واقعیت آن است که واقعیتی واقعیت ندارد. از منظر ایگلتون، موقعیت و شرایط «دقیقاً هر آن چیزی است که گفتمان سیاسی و ایدئولوژیک معین می‌کند که چنان باشد» (همان: ۳۱۸-۳۱۷). با این وصف، قابلیت کارگزاران انسانی در شکل‌دادن به محیط و بنابراین سرنوشت خود کاملاً برخلاف واقع‌گرایی کلاسیک امری است که از دید حامیان واقع‌بینی و واقع‌گرایی به دور مانده است. کوردها حق تعیین سرنوشت خویش را همواره به واقعیت واگذارده و واقعیت‌شدگی را به دیگران، دیگرانی که جاعل امر واقعی و تصنعی برای آنان هستند. آیا قراردادن و بازشناسایی مسئلهٔ کورد در این واقعیت شبیه‌سازی‌شده، همانی است که واقعاً مسئلهٔ کورد خوانده می‌شود؟

به هر جهت، ترسیم شرایط فعلی و موجود بر اساس اصل واقعیت مجازی و فریبنده، گفتمان مسئلهٔ کورد را بر پایهٔ استثمار مفاهیمی در آورده است که واقعیت راستین «امپریالیسم مفاهیم» را بر گردهٔ خود احساس نمی‌کنند. مفاهیمی با چفت و بست بله – اما نه، این اگر آن، اما – ولی و... ذهنیت و گفتمانِ به‌دیالوگ‌درآمدهٔ کوردها را در تصرف امپریالیستی خود جا داده است.

حقیقت آن است که این واقعیت مفروض و خیالی به قول سورل همیشه در پردهٔ اسرار باقی خواهد ماند (آگاهی و جامعه، ترجمه عزت‌الله فولادوند: ۱۵۶). به این جهت هیچ نظم معینی در واقعیت وجود ندارد، واقعیتی که در نظر نیچه فقط آشوب وصف‌ناپذیری است (ایگلتون، ۱۳۸۱: ۳۱۰). چرا که واقعیت قبل از آنکه انسان بخواهد وجود ندارد بلکه این انسان است که واقعیت را می‌سازد، در حقیقت واقعیتی خارج از این گفتمان و معانی گزاره‌های آن وجود ندارد. بدون شک بر اساس مفهوم تمایوز[25] دریدا و نیز فرا–روایت لیوتار، آنچه واقعیت پنداشته می‌شود همانی نیست که در بافت متن دست بالا را یافته است. مطابق آرای وینچ، زبان (کاربست اصلی گفتمان) به واقع و غیرواقع معنا می‌بخشد و تمایز میان حقیقی و غیرحقیقی خود متعلق به زبان است (بشیریه، همان: ۳۰۸). بر این مبنا، واقعیت مورد

[25] *différance*

ادعا محصول زبان است و نه زمان. با این دید واقعیت حاضر و شرایط فعلی نهان در کلان‌روایت پیشین و نیز کاربرد هرزمانی آن سرشتی زبان‌گونه و نه حقیقی دارد. دریدا نیز معترف است که واقعیت گفتار را مشروط نمی‌سازد بلکه توسط مفاهیم زبان‌شناختی شکل می‌گیرد» (تاجیک، ۱۳۷۷، مقاله ۳: ۹۸). با چنین رهیافتی، شالوده‌شکنی ضمن کشف این واقعیت، دلالت‌های معنایی دیگری را که به دلیل پندار وانهادگی سیاسی کوردها تا کنون پنهان مانده بود بر ما مکشوف می‌سازد.

بحث و نتیجه‌گیری

با نگاهی گذرا به تاریخ جنبش‌های معاصر سیاسی کوردستان بدون تردید در می‌یابیم که وانمایی گزاره‌های واقعیِ خودمختاری و بازحذفیِ یوتوپیک استقلال! فارغ از واقعیت‌های بیرونی، الزاماً در میدان گفتمانیِ کلان‌روایت مفروض و سندروم ناشی از آن پیوسته بازتولید گردیده است. دیرینه‌شناسی[۲۶] آن گفتمان بر بنیاد رئالیسم تاریخی تبار از فهمی دارد که در صورت‌های دانایی (اپیستمه) چپ، همچون ابَر–روایت تاریخی قرار گرفته شده است. اما این سامانهٔ تاریخی، یا به نقل از مارکس «بار سنت تمامی نسل‌های گذشته»، و به گمان نیچه «ثقل شدید گذشته»، همچون کابوسی با تمام وزن بر مغز زندگان سنگینی می‌کند (احمدی، ۱۳۸۶، همان: ۱۳)، گویی که آن سامانه فکری به تاریخ تبدیل نشده است. بنا بر استدلال وینچ، واقعیت مستقل را باید در شیوه‌های مختلف فکر و زندگی دریافت و سپس کردارهای اجتماعی را بر حسب آن واقعیت بررسی کرد (بشیریه، همان: ۳۰۸). این مهم از آن رو است که کلان‌روایت مورد تحلیل در بستر واقعیت کوردها زندگی نشده است، بلکه بدان‌ها گفته شده است. به یک معنا فاصلهٔ میان آن و واقعیت «زبان» است. از این منظر، زبانِ روایت زبان ابژه نیست. «شناسا هرگز واقعیت را چنان که در خود هست نخواهد شناخت، بل به سوی آن از طریق چشم‌اندازهای مورد قبول و مورد اعتماد خود (یعنی پیش‌بینی نهاده‌ها و پیش‌داوری‌های خود) نزدیک می‌شود» (همان: ۱۶۴).

آن کلان‌روایت تاریخی در کلیت گفتمانی خویش نه یک حقیقت بلکه یک افسانه است و ارزش آن به‌طور کلی در تفسیر و فهم ما نهفته است، به دلیل اینکه ارادهٔ معطوف به ضدیت خاموش با استقلال است که ارزش آن را وضع می‌کند و وجود را تعین می‌بخشد، در حالی که ارادهٔ معطوف به انکار، به قول نیچه، ضد ارزش را ارزش ساخته و ما را به وادی افسانه و هویت کاذب و شرایط دروغینی می‌اندازد. سنگ‌بنای این کلان‌روایت بر این اساس بنا نهاده شده است که: خودمختاری نشانهٔ رسیدن به استقلال است، با این حال همچون یک نشانه هیچگاه به معنای رسیدن به آن (استقلال) و یا خود آن (خودمختاری) نیست. آن نشانه علامت انکار استقلال است. دریدا (دربارهٔ گراماتولوژی) نشانه را «نشانهٔ چیزی یک‌سر دیگر» (احمدی، ۱۳۸۴، همان: ۳۹۱) می‌داند. **چنین خوانشی مدلولِ زبانیِ گفتمان ایدئولوژیک باقروفی است که همواره در متن جامعهٔ کوردستان بازتولید شده است.** تری ایگلتون بر این باور است که «گفتمان‌های سیاسی و ایدئولوژیک مدلول خود را پدید می‌آورند و موقعیت را به طرق ویژه‌ای مفهوم‌پردازی می‌کنند» (ایگلتون، همان: ۳۱۷). با عنایت به قرائت وانمایی‌شده از واقعیت برآمده از آن گفتار، بدون تردید چنین رویکردی

[26] Archéologie

منجر به فرار از استقلال و گریز به سوی خودمختاری می‌گردد. کاربست نظری باقروف و نیز نقطهٔ عزیمت همهٔ مدعیان متافیزیک حضورِ خودمختاری و غیاب استقلال توسل به واقعیت و وضعیت کنونی بوده است، واقعیتی که به استناد چارچوب نظری در این نوشتار وانموده‌ای بیش نیست. به روایت گالی، «مخاطبان آرمانی مؤلف» (احمدی، ۱۳۸۶: ۱۵۴) همان شنوندگان فرضی یعنی کوردها هستند. این در حالی است که هدف از این عبارت تنها و تنها اقناع و بازداشتن است؛ اقناعی که آن‌ها را از توضیح و تبیین اصلی موضوع باز می‌دارد و آنان را به اشتباهی (فراموش‌کردن موضوع) می‌اندازد که اجتناب از آن ممکن نیست. اگر به این خوانش هایدگر اعتماد کنیم و نیهیلیسم را پدیدهٔ تاریخی نینگاریم، به این نتیجه می‌رسیم که کوردها در راستای انکار خود و نه دستیابی به چیز دیگری حرکت کرده‌اند و این فهم از فهمِ دیگران را پسندیده‌اند که آن‌ها را به وادی نیهیلیسم می‌کشاند، که در کنه آن ارادهٔ معطوف به انکار (نفرت نشانه‌شناختی و تاریخی از استقلال) در مقابل ارادهٔ معطوف به قدرت (استقلال) خواهد بود. نیهیلیسمی که به تعبیر هایدگر «والاترین ارزش‌ها را فرودست» (ضمیران، همان: ۲۷۸) می‌سازد. به این معنا در این سامانهٔ فرا-تاریخی، هرچند خودمختاری با ارجاع به شرایط فعلی، واقعیت موجود و... برجسته و مفهوم‌پردازی شده است و از آن طرف با برداشت حاصله استقلال پوشیده داشته شده و به حاشیهٔ غیاب رانده شده است، با این حال، خود خودمختاری نیز ناپدید گردیده و از لحاظ تجربهٔ تاریخی نیز خودمختاری در این ۷ دهه جامهٔ عمل نپوشیده است، این در حالیست که همچنان این متن زنده، کارا و پابرجا مانده است. این از آن روست که کلیتی گفتمانی در این بازی زبان‌شناسی خلق شده است، بدون اینکه واقعاً توانایی ابتنای خودمختاری در واقعیت موجود! را داشته باشد. از این زاویه است که شالوده‌شکنی همچون ابزاری کارآمد و مقوم قادر به عبور از آن فرا-روایت تاریخی خواهد بود. لذا از یک سو، شالوده‌شکنی سم‌زدایی از متن کوردی است و از سوی دیگر، نشان‌دهندهٔ سویهٔ اندیشه‌شدن کوردها و هدایت آنان به سویهٔ اندیشیدن است. با این تبصره، می‌بایستی گفتمان باقروفی و خوانش هم‌اندیشانهٔ سفیران تاریخی او را به زبان لیوتار «کلان‌روایتی خواند که دیگر از هم فرو پاشیده شده است».

فهرست منابع و مآخذ

احمدی، بابک (۱۳۷۰). *ساختار و تأویل متن* (چاپ اول، ج. ۱). تهران: نشر مرکز.

ـــــ (۱۳۸۴). *ساختار و تأویل متن* (چاپ هفتم). تهران: نشر مرکز.

ـــــ (۱۳۸۶). *رساله‌ی تاریخ (جستاری در هرمنوتیک تاریخ)*. تهران: نشر مرکز.

احمدی، حمید (۱۳۷۹). *قومیت و قوم‌گرایی در ایران: افسانه و واقعیت*. تهران: نشر نی.

آقاحسینی (۱۳۸۵). *«شالوده‌شکنی: عبور از فراروایت‌ها راهکاری برای بازاندیشی نظام هویت‌ها»*. جلد چهارم مجموعه مقالات توسعه فرهنگی.

ایگلتون، تری (۱۳۸۱). *درآمدی بر ایدئولوژی* (ترجمه اکبر معصوم بیگی). نشر آگه.

اوجالان، عبدالله (۱۳۸۳). *از دولت کاهنی سومر به سوی تمدن دموکراتیک* (دفاعیهٔ عبدالله اوجالان در دادگاه حقوق بشر اروپا) (ترجمه رحیم بیگ‌زاده). نشر پیام امروز.

اوث ویت، ویلیام (۱۳۸۶). *هابرماس (معرفی انتقادی)* (ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، چاپ اول). نشر اختران.

بارت، رولان (۱۳۷۵). *اسطوره، امروز* (ترجمه شیرین دخت دقیقیان). تهران: نشر مرکز.

بشیریه، حسین (۱۳۸۶). *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم (لیبرالیسم و محافظه‌کاری)* (چاپ هفتم، ج. ۲). تهران: نشر نی.

بودریار، ژان (۱۳۸۱). *در سایه اکثریت‌های خاموش* (ترجمه پیام یزدانجو، چاپ اول). تهران: نشر مرکز.

تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۷). *«وانموده، متن و تحلیل گفتمان (۲)»*، فصلنامه سیاسی-اجتماعی گفتمان، شماره یک.

ـــــ (۱۳۷۷). *«فرانوگرایی، غیریت و جنبش های جدید اجتماعی»*، فصلنامه سیاسی-اجتماعی گفتمان، شماره یک. مقاله (۳).

داول، مک (۱۳۸۶). *تاریخ معاصر کرد* (ترجمه ابراهیم یونسی). تهران: نشر پانیذ.

رابرتس، آدام (۱۳۸۶). *فردریک جیمسن (مارکسیسم، نقد ادبی و پسامدرنیسم)* (ترجمه وحید ولی‌زاده، چاپ اول). تهران: نشر نی.

ریتزر، جورج (۱۳۸۴). *نظریه جامعه‌شناسی دوران معاصر* (ترجمه محسن ثلاثی، چاپ دهم). تهران: انتشارات علمی.

سعید، ادوارد (۱۳۷۷). *جهان، متن و منتقد* (ترجمه اکبر افسری). انتشارات توس.

صلح‌جو، علی (۱۳۸۵). *گفتمان و ترجمه*. تهران: نشر مرکز.

ضمیران، محمد (۱۳۸۲). *نیچه پس از هیدگر،دریدا و دلوز*. تهران: نشر هرمس.

فرتر، لویی (۱۳۸۶). *لویی التوسر* (ترجمه امیر احمدی آریان، چاپ اول). تهران: نشر مرکز.

فوکو، میشل (۱۳۷۷). «*نیچه، فروید و مارکس*»، بابک احمدی و دیگران. هرمنوتیک فصلی گزینه جستارها. تهران: نشر مرکز.

قاسملو، عبدالرحمان (۲۰۰۶). ***کوردستان و کورد (لێکۆڵینەوەیەکی سیاسی و ئابووری)***، وەرگێڕ عبدالله حسن زاده. **هەولێر: چاپی دووەم.**

کوچرا، کریس (۱۳۷۷). *جنبش ملی کرد* (ترجمه ابراهیم یونسی، چاپ دوم). تهران: انتشارات نگاه.

گیدنز، آنتونی (۱۳۸۶). *جامعه‌شناسی* (ترجمه حسن چاوشیان، چاپ اول). تهران: نشر نی.

لوتمن، یوری (۱۳۷۰). *نشانه‌شناسی و زیباشناسی*. مسعود اوحدی. تهران: انتشارات سروش.

محەممەد سەلیم هروری، سەلاح (۲۰۰۵). *عەبدولڕەزاق بەدرخان*. سلێمانی: بنکەی ژین.

معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۰). *موانع نشانه‌شناختی گفتگوی تمدنها* (چاپ اول). تهران: مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها با همکاری نشر هرمس.

مصطفی امین، نوشیروان (۲۰۰۵). حکومت *کردستان (کردها در بازی شوروی)* (ترجمه سمایل بختیاری، چاپ اول). سلێمانی: بنکەی ژین.

نوذری، حسینعلی (۱۳۸۰). *پست‌مدرنیته و پست‌مدرنیسم* (چاپ دوم)، ترجمه و تدوین. تهران: انتشارات نقش جهان.

وان برویین سن، مارتین (۱۳۸۳). *آغا، شیخ و دولت: ساختارهای اجتماعی و سیاسی کردستان* (ترجمه ابراهیم یونسی، چاپ سوم). تهران: نشر پانیذ.

ویستر، راجر (۱۳۷۳). *ژاک دریدا و واسازی متن* (ترجمه عباس بارانی). ارغنون، س ۱، ش ۴، زمستان.

هاسر اولریش و لارج ویلیام (۱۳۸۴). *موریس بلانشو* (ترجمه رضا نوحی، چاپ اول). تهران.

هیوز، هنری استوارت. *آگاهی و جامعه* (ترجمه عزت‌الله فولادوند).

یار محمدی، لطف‌الله (۱۳۸۳). *گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی* (چاپ اول). تهران: نشر هرمس.

مسئلهٔ کورد چیست؟

جلال حاجی‌زاده

مقدمه

«مسئله» در قلمرو علوم انسانی به قضیه‌ای اطلاق می‌شود که با جهان‌زیست، نوع زندگی انسان و پرسش‌های کلی و جزئی او پیوند دارد. بنابراین «مسئله» امری است در حوزهٔ مطالعات انسانی و شیوهٔ مواجه با هستی. از آنجایی که انسان واجد سرشت جمعی و مدنی است، اجتماعی‌بودن ذاتی او شمرده می‌شود؛ بنابراین هر چیزی که در عرصهٔ عمومی قرار داشته باشد با انسان و شیوهٔ زیست او نسبت پیدا می‌کند. نوع مناسبات و تعاملات انسان‌ها با یکدیگر و بینش و شیوهٔ رفتارشان در حوزهٔ عمومی، الزامات و اقتضائاتی دارد. صورت‌بندی حوزهٔ عمومی و سازماندهی آن عموماً با مشکلات و معضلاتی روبه‌رو است. به عبارتی، ابتنای جامعه و ساماندهی مناسبات و قواعد حاکم بر آن با نگرش و عملکرد انسان‌ها ارتباط دارد. هویت‌ها برساختهٔ نگرش و عمل جمعی مجموعه‌ای از انسان‌ها بر اساس زیست جمعی و ساخت اجتماعی روابط انسانی است. از این دیدگاه، فرهنگ بیانگر معرفت مشترک جمعی است. به این اعتبار، دانش و معرفت حاکم بر هر جامعه‌ای حاصل مسائل و مشکلاتی است که جامعه با آن درگیر است و ذهن آنها را شکل می‌دهد. دغدغه‌هایی که در زیست‌جهان هویت‌های متنوع و تفاوت‌های هستی‌شناسانه وجود دارد مسئله‌هایی هستند که باید به آنها پرداخت. به این معنا، ساماندهی زیست‌جهان و عمل در چهارچوب آن محصولِ نوع معرفت برساخته و مسلط است. معرفت، عقلانیت و پراکسیس در هر جامعه‌ای بیانگر نوعی اندیشیدن به امر انسانی و استلزامات سیاسی و عمومی آن است. بنابراین پرسش و پاسخ‌هایی که طرح می‌شود با شیوهٔ زیست و آرمان‌ها مناسبت خواهند داشت. به نظر می‌رسد که مسئله‌های هر جامعه و نظام‌های اجتماعی را بایستی با امعان نظر به اپیستمه و نظام دانایی حاکم بر آنها شناسایی و تبیین ساخت. تا جایی که به منظومهٔ کوردها و زیست‌جهان آنها بر می‌گردد، آنها با مسئله‌ای مواجه هستند که از آن با عنوان «مسئلهٔ کورد» تعبیر شده است. هرچند اصطلاح مسئله نوعی معضل و شبه‌مسئله است که به‌واسطهٔ دیگری به آن اطلاق گردیده است، لیکن از منظر اندیشهٔ سیاسی، ماهیت این مسئله و ابعاد فلسفی–سیاسی آن با ابهام و پارادوکس‌هایی روبه‌روست و صورت‌بندی تئوریک و عملی آن هنوز هم در نفس

* مجلهٔ بیر و هزر، سال چهارم، شمارهٔ هشتم و نهم، اردیبهشت ۱۳۹۷

خود یک مسئله است. پس پرسش از مسئلهٔ کورد، در واقع پرسش از سامان هستی کورد و حقیقت آن است. به این دلیل پرسش از مسئلهٔ کورد به‌مثابهٔ یک بحران اندیشه بنیاد، موضوع اصلی آن است. پرسمان کیستی تاریخی کوردها و کوردستان بایستی موضوع خود را به مسئله و پروبلمای چیستی کورد و چگونگی کوردستان ارتقا دهد. هر مشکل و معضلی در جغرافیای کوردستان ماهیتاً باید به‌مثابهٔ یک مسئلهٔ کوردی قرائت گردد. ماهیت فلسفی مسئلهٔ کورد مستلزم پژوهش و توجه به چهارچوب‌های نظری و دستگاه مفهومی‌ای است که در فلسفه‌های مضاف (از جمله فلسفهٔ سیاسی و غیره) به‌گونه‌ای کاربردی و رساتر می‌توان به آن مسلح شد. مسئلهٔ کورد مسئله‌ای در حال تعلیق و تحویل است. به‌جای مسئله دانستن نوع منظومهٔ کوردها ضروری است پژوهشگران و متفکران قوم به حوزهٔ مسئله‌ورزی و مسئله‌مندی پا بگذارند و خوانش کوردی از آن ارائه نمایند، که در نفس خود نوعی اندیشه‌ورزی خواهد بود. لازمهٔ اندیشیدن فلسفی به مسئلهٔ کورد آن است که کلیت کورد در یک منظومهٔ معرفتی بررسی و سامان نظری بیابد. به عبارت بهتری، مسئلهٔ کورد نیازمند بازتعریف و بازسازی است. سپس بر مبنای نوع پرسش و پاسخ‌های آن می‌توان خیر عمومی کورد را تعریف و بر آن اساس زیست‌جهان معاصر کوردی را ساماندهی کرد. مهم‌ترین دغدغه و پرسش‌های اساسی که کوردها با آن مواجه هستند عبارت‌اند از: ماهیت مسئلهٔ کورد و بنیاد و اجزای آن چیست؟ سنت فکری کوردی و تضمنات و استلزامات آن چیست؟ موضوع کوردها و غایت آن چیست؟ آیا جهان‌بینی خاصی بر زیست‌جهان تاریخی کوردها حاکم بوده و عمل آنها ناظر بر معنا و غایتی می‌باشد؟

این پرسش‌ها را می‌توان در پرتو یک پرسش فلسفی و بنیادی‌تر پژوهش و درک کرد: کورد به‌مثابهٔ یک کلیت تاریخی چیست؟ پرسش‌ها را می‌توان از منظرهای متفاوت و بینارشته‌ای (نظیر فلسفی، سیاسی، اخلاقی، تاریخی، جامعه‌شناختی و اسطوره‌ای و ترکیبی از آنها) بر اساس نمونهٔ آرمانی و روش‌شناسی‌های متداول با عطف توجه به عوامل بیرونی و یا درونی، و نیز ترکیبی از آنها در پارادایم‌های گوناگونی مطالعه و بررسی کرد. می‌توان نگرش و تحلیل اوجالان از مسئلهٔ کورد را به‌عنوان نمونه در اینجا مورد بحث قرار داد.

مسئلهٔ کورد و رویکرد اوجالان[۲]

کوردها به‌عنوان بزرگترین ملت خاورمیانه با موضوع انکار هویت و تحقق ارادهٔ ملی مواجه شده‌اند. در اصالت وجود مسئلهٔ کورد تردیدی نیست، لیکن از حیث معرفتی و شناخت ماهیت آن اجماع‌نظر وجود ندارد. اطلاق مسئله به موضوع کوردها بیانگر دیدگاه سلبی دیگران است. تعبیر صحیح‌تر این است که کوردها در جغرافیای سیاسی و ارضی‌شان با مسئلهٔ خاورمیانه و دولت‌های سلطه روبه‌رو هستند. به تعبیر اوجالان، نادیده‌گرفتن حقوق انسانی کوردها و مواجه خصمانه با آنها، به‌عنوان کهن‌ترین خلقی که نقش گهوارهٔ تمدن و اشاعهٔ فرهنگ را برای دیگر خلق‌ها داشته و انگار که در تاریخ نزیسته‌اند، کمدی-تراژیک می‌باشد (اوجالان، کتاب دوم، ۱۳۸۸: ۳۱۹). بنا به شرایط خاص سرزمینی، مسئله کوردها تا حدود زیادی محصول وضعیت جغرافیایی آنهاست. به زعم غالب محافظه‌کاران، سیاست

[۲] بخشی از این مقاله در سال ۸۹-۱۳۸۸ در فصلنامهٔ ڕۆژهەڵ چاپ شده است.

دولت‌ها متأثر از جغرافیای آنان است (دوورژه، ۱۳۸۶: ۹). انتخاب راهبرد سیاسی توسط کوردها متأثر از این وضعیت است. اما نباید در آن اغراق صورت گیرد.

به هر روی، قرائت نخبگان و فعالان سیاسی کورد غالباً حول موضوعات سیاسی، تاریخی، قومی و منطقه‌ای بوده است. به این معنا که مسائل و معضلات سیاسی، فرهنگی و جغرافیایی پیرامون کوردها مبنا قرار داده شده است. کوردها نه‌تنها فاقد یک نظریهٔ منسجم و ملی هستند، بلکه عمدتاً دچار خطای تئوریک نیز شده‌اند. چارچوب تئوریک کوردها عمدتاً ناسیونالیسم قومیِ بخشی، اسلامی و مارکیستی است. از این زاویه، عمدتاً قضیهٔ کورد ساده‌سازی شده و ماهیت آن با فروکاستی روبه‌رو می‌شود. شکی نیست که کوردها با قضایای سیاسی، فرهنگی، جغرافیایی و اتنیکی در ارتباط با دیگر ملت‌های مسلط خاورمیانه مواجه هستند، لیکن ماهیت و اساس مسئلهٔ کورد مبنای معرفتی دارد. به تعبیری، از منظر فلسفی مسئلهٔ کورد مورد مطالعه قرار نگرفته است. بنیان فلسفی مسئلهٔ کورد عبارت است از انکار معرفتی آنها در گفتمان معرفت مسلط دیگر ملت‌های ذی‌نفع در خاورمیانه. به همین جهت، مسئلهٔ کوردها از جنس فلسفهٔ سیاسی است و نه فقط علم سیاست و جامعه‌شناسی سیاسی صرف. از این منظر، سرشت ابژگی کورد در گفتمان سوبژکتیویتهٔ دیگری ملفوف است. نخبگان و کوشندگان مسئلهٔ کوردها پیوسته به‌گونه‌ای حاشیه‌ای شاکله و صورت‌بندی‌های مسئلهٔ خود را به متنِ گفتمان غیر (آن دیگری) پیوند زده‌اند. آنها همواره خود را در پناه سوژهٔ متن (غیر) تحت سیادت گفتمان دیگری فروکاسته‌اند. خودمختاری‌خواهی، خودگردانی، منطقه‌گرایی، ملی‌زدایی و نظیر اینها همگی مدلولِ دالِ مرکزی معطوف به سازگاری و ماندگاری در گفتمان دیگری به شمار می‌روند. بنابراین تخاصم میان کورد و غیر اصولاً تخاصم بین‌گفتمانی نیست، بلکه اساساً تنازع و تعارض درون‌گفتمانی، یعنی نزاع بین حاشیه (ابژگی کورد) با متن (سوژهٔ) آن دیگری است. از این لحاظ، داعیان حل مسئلهٔ کورد بالمرّه در پی کسب شأن و جایگاهی در داخل گفتمان غیر در نوسان هستند. این جایگاه می‌تواند همان خودمختاری، فدرالیسم و... در چارچوب کشورهای متخاصم با گفتمان مشترکی باشد. جهش و جداشدن از یک گفتمان (مثلاً اسلامی) و پیوند با گفتمان حامی و ناجی دیگری (مثلاً مارکسیستی) کماکان تحرک افقی، یعنی تکاپو در حاشیهٔ درون‌گفتمانی است. ممکن است در وضع گفتمانی جدید راضی و خرسندتر باشند (مانند وضعیت کنونی کوردهای عراق)، ولی همچنان بسان زائده‌ای در متن غیر مفصل‌بندی خواهند شد، و مستمراً در سطح منازعه و تزلزل به سر خواهند برد. به همین دلیل، همیشه جایگاه لرزان و هویتی ثانوی، چندپاره، گسسته و انضمامی دارند. مسئلهٔ به‌اصطلاح کوردها در این معادله، همچون دال شناوری است که گفتمان‌های دیگر سعی در معنادهی به آن را دارند. بر این منوال یکی از تالی‌های مستقیم این فرایافت در حاشیه قرارگرفتن ماهیت و اصالت مسئله خواهد بود. به رغم ملت‌نمایی کوردها، هنوز هویت معرفتی‌شان در سازهٔ «ملت»، هستیِ متعین نیافته است. از این حیث، ضرورت بازکاوی و بازنگری پیرامون خاستگاه معرفتی مسئلهٔ کورد بر کسی پوشیده نیست. این دریافت مانع از اتخاذ وضعیت‌های متعدد روشی از قبیل برخورد سیاسی، فرهنگی و غیره در راستای حل مسئلهٔ آنها نمی‌باشد. به نظر می‌رسد تفکیک خاستگاه فلسفی–معرفتیِ مسئلهٔ کورد از خاستگاه روشیِ آن، یعنی راه‌حل‌های سیاسی، اقتصادی، اتنیکی و غیره در برخورد با آن ضرورتی است که در واگشایی آن کارساز و سودمند خواهد بود.

فارغ از چیستی مسئلهٔ کورد راه‌حل‌های موقتی و منطقه‌ای از جانب فعالان کورد و غیرکورد در چارچوب ایدئولوژی‌ها و اندیشه‌های غیربومی پیشنهاد شده است و اکثر قریب‌به‌اتفاق رهبران و احزاب سیاسی کوردها تدابیری در این زمینه اندیشیده–اند. هرچند نمی‌توان نقش مبارزهٔ خلق کورد و کوشندگان سیاسی را در دستیابی به مقاصد حزبی ناچیز انگاشت، با این وصف، پیکار برای احقاق حق در ساختار موردنظر در خودیابی آنان حائز اهمیت است. لیکن به نظر نمی‌رسد که این ملت را به جنبشی فراگیر (نه تحزب) یعنی آزادی و کسب جایگاه «برای خودبودگی» و استقلال ارتقا دهد. به نظر هگل، سخن‌گفتن از خودآگاهی ناگزیر سخن‌گفتن از پیکار تا پای جان در راه شناساندن ارج (و هویت) خویش است (هگل، ۱۳۸۷: ۳۲). تلاش برای به‌رسمیت‌شناساندن هویت خود در مقابل دیگری، مبارزه برای آزادی است. به همین دلیل، وی بر این باور بود که تنها از راه جانفشانی و ایثار است که آزادی محقق می‌شود. تلاش برای آزادی معطوفِ از برای خودبودگی محض است (هگل، ۱۳۸۷: ۴۵). آنچه که در طول هشت دهه غالب بوده است تعریف تقلیل‌گرایانهٔ مسئلهٔ کورد در چارچوب کشورها و ملت‌های فرادست به لحاظ سیاسی و یا نظامی بوده است. راهکارهایی همچون خودگردانی، خودمختاری و فدرالیسم مطالبهٔ اصلی کوردها در میان چهار کشور ایران، ترکیه، سوریه و عراق بوده است. اوجالان نیز از این قاعده مستثنا نیست. او نیز مسئلهٔ کورد را در ساختار کشورهای موجود تحلیل کرده، و راه چاره‌یابی آن را در این بافت جست‌وجو کرده است. سوژه و ایماژ اصلی رهبر حزب کارگران کوردستان ترکیه (PKK)[3]، خاورمیانه است و مسئلهٔ کوردها در حاشیهٔ آن قرار می‌گیرد. خاستگاه مارکیستی اوجالان و تبار خاورمیانه‌ای – اسلامی‌بودن او منجر به قرائت‌های گوناگونی از مسئلهٔ کورد و چگونگی چاره‌یابی آن شده است؛ به‌گونه‌ای که در پاره‌ای از رهیافت‌های وی تنازل و بعضاً گسست به چشم می‌خورد. اوجالان هنگامی که در پهنهٔ خاورمیانه و مقایسهٔ آن با اروپا می‌اندیشد چشم‌انداز وسیعی دارد و در این راه استلزام دارد تا مهم‌ترین عقاید و انگاره‌های جهانی و متأثر از مدرنیتهٔ سرمایه‌داری را با نگاه انتقادی به مباحثه بگذارد؛ ولی زمانی که در سرفصل کوردها وارد می‌شود، به نظر می‌رسد رویکرد ناسیونالیستی‌اش بر دیگر مباحث غلبه می‌یابد.

باید اقرار نمود که مباحث نسبتاً تئوریک اوجالان و نظریه‌ورزی‌هایش در مقایسه با دیگر شخصیت‌های سیاسی کورد از وسعت فکری و دورنمای معرفتی نوینی برخوردار است و برای نخستین بار به لحاظ نظری و جامعه‌شناختی تاریخی از کائوس کوردی و مسائل آن خوانش و نسخهٔ کوردی ارائه کرده است. لیکن حقیقت مسئله این است که کانون تمرکز نظری اوجالان پیرامون خاورمیانه و خلق‌های آن بوده است. به روایتی، اوجالان برای جامعه‌ای پیکار می‌نماید تا اندیشه‌هایش را در آن پیاده ساخته و آن را به دیگر مناطق بسط دهد. بنابراین مبارزهٔ اوجالان مسبوق بر مسئلهٔ خلق کورد است. دستگاه نظری اوجالان به نسبت کوردها همانند پیوستار نظریهٔ مارکسیسم، کمونیسم و امت اسلامی در مقام مسئلهٔ کورد است. غایت اصلی این ایدئولوژی‌ها دستیابی و گذار به بهشت موعود زمینی و یا آن‌جهانی‌اند. اوجالان نیز با بینش پرفکسیونیستی[4] با طرح تمدن دموکراتیک معاصر و ساختار سیاسی–اجتماعی کنفدرالیسم دموکراتیک خلق‌ها درصدد برقراری این بهشت زمینی و استقرار صلح جهانی پایدار است. به همین جهت،

[3] Partiya Karkerên Kurdistanê

[4] Perfectionism: طرفدار امکان تحقق کمال و تکامل اجتماعی، مذهبی و اخلاقی انسان در این جهان.

مسئلهٔ کورد در درجهٔ دوم اهمیت قرار داشته و در آرا و اندیشه‌های تاریخ‌انگارانهٔ اوجالان کوردها کماکان در وضعیت انضمامی باقی می‌مانند. از یک نظر، بررسی علم سیاست با رهیافت تاریخی پذیرفته شده است و رویکرد تاریخی افق فکری را گسترش می دهد (عالم،۱۳۸۱: ۴۴)، اما باید در کاربرد روش تاریخی بسیار با احتیاط عمل شود، زیرا ممکن است به خوش‌بینی فکری و یا بدبینی مفرط بیَنجامد. تحلیل تاریخی در ثبت رویدادها چگونگی پیدایش آنها را می‌نمایاند. لیکن در بیان چگونگی و پیش‌بینی‌های روند تحولات آتی ناتوان به نظر می‌رسد. رویکرد نقادانهٔ سیر تکوین و رشد نهادها و ایستارهای تمدنی، به‌ویژه از سومر به این طرف، از دیدگان اوجالان ظالمانه و منفی ارزیابی شده است، و به این لحاظ دچار نوعی بدبینی است؛ اما از سویی، بحث اصلی او پیرامون نشانه‌های زوال تمدن سرمایه‌داری و پیدایش عصر دموکراتیک و استقرار بهشت موعد به‌شدت خوش‌بینانه، و بعضاً اتوپیک به شمار می‌رود. از این منظر، بایستی دوگانهٔ اتوپیا و ایدئولوژی جامعه‌شناسی معرفت مانهایم را در نظر داشت. ایدئولوژی بر پایهٔ تفسیر گذشته، حال و آینده را توضیح می‌دهد، و تصویری ایجابی از آینده عرضه می‌دارد و کمال مطلوب‌ها و مقاصدی را می‌نمایاند که جامعه باید در پیگیری آنها جدیت به خرج دهد. این تعریف در واقع ایدئولوژی معطوف به حفظ وضع موجود را با اتوپیای وضع مطلوب و بهتر جمع می‌کند.

اوجالان در مقام وکیل تسخیری ملت کورد، تجزیهٔ جغرافیایی کوردستان را نوعاً موهبتی ارزشمند می‌داند و بر آن است تا با نظریه‌پردازی‌هایش در باب سنتز تمدن دموکراتیک، تجزیهٔ معرفتی را در آنها تعمیق بخشیده و به ظاهر نقش کنشگرانه‌ای به آنها محول نماید. وی می‌نویسد: «تاریخ در هر مرحلهٔ دموکراتیزه‌شدن خاورمیانه و ایجاد آنتی‌تز تمدن دموکراتیک معاصر، نقش استثنایی به ملت کورد محول کرده است. این نقش ناشی از تکه‌تکه‌شدن آنها و تقسیم‌شان در میان ملت‌های سلطه است و این را برای آنان یک امتیاز جلوه می‌دهد. نقش این خلق آن است که با ایجاد تحول دموکراتیک در خود، ملت‌های مسلط بر خود را نیز وادار به انتخاب راه‌حل‌های دموکراتیک نماید. اوجالان تا آنجا پیش می‌تازد که جنبش آزادی‌بخش گذشتهٔ کوردها را برابر با جدایی‌طلبی و آلت دست بیگانگان بخواند، و جنبش معطوف به تحقق آزادی، صلح و برابری‌خواهی کنونی‌شان را پایهٔ اصلی و وحدت دولت‌های فرادست و حفظ تمامیت ارضی آنها بداند (اوجالان، ۱۳۸۳: ۶۵۵). بنا به تحلیل اوجالان، همپای تحولات دموکراتیک در سیادت دولت–ملت‌های مرتبط با کوردها، مسئلهٔ آنان نیز رفع خواهد شد.

فوبیای تجزیه‌طلبی (تلاش برای همگرایی ملی کوردها و استقلال) یکی از مقولاتی است که همواره از جانب آپو رد شده است و در پروسهٔ استقرار آپوئیسم جایگاهی برای آن یافت نمی‌گردد. آپوئیسم بنا به نگرهٔ تجزیه‌هراسی‌اش، از سویی خود را از این اتهام نابخشودنی مبرا دانسته است، و از دیگر سو، باور دارد که چنین اندیشه‌ای واپسگرایانه و بسی ساده‌لوحانه است. از دید آپو، حقیقت تاریخی کوردها این است که آنان هیچ‌گاه سازمان و نهاد مخصوصی به خود نداشته‌اند و همواره در تأسیس تمدن‌ها و دولت‌های مشترک همسایگانشان ایفای نقش کرده‌اند. لذا واقع‌بینانه آن است که هنوز هم آنها را در این نقش بپذیریم و در ایجاد تمدن‌های مشترک به همسایگانشان کمک نمایند. زیرا اصل آن‌ها چنین است (اوجالان، ۱۳۸۳: ۷۳۸). نقش و جایگاه بی‌نظیر کوردها در میان دولت‌های موجود جذب و سوق‌دادن آن کشورها به سوی وضعیتی دموکراتیک، یا به تعبیری تمدن دموکراتیک است (اوجالان، ۱۳۸۳: ۹۰۱). این در حالی

است که غالب متفکران سیاسی معتقدند که اتخاذ هرگونه استراتژی مبارزه و ترسیم غایات آن (از جمله استقلال‌خواهی) متأثر از شیوه‌های برخورد و روش‌های تعامل هویت‌های دیگری است. به باور هابرماس، «مسلماً فعالیت‌های جدایی‌خواهی در غالب موارد از حیث تاریخی موجه است؛ چنانچه در مردم بومی که بدون رضایت خود به یک دولت الحاق شده‌اند به‌ویژه این مسئله حیاتی است؛ مشروعیت واگرایی عموماً ناشی از تعامل نامناسب حکومت مرکزی و نقض حقوق برابر در قلمرو فرهنگی است.» (هابرماس، ۱۳۸۶: ۱۰۹)

کتمان نمی‌توان کرد که آپو با تفکیک شهروندی از ملیت علناً با تجزیه‌طلبی، یا به تعبیر صحیح‌تر استقلال‌خواهی، به مبارزه برخواسته است. وی اظهار می‌دارد: واژه شهروندی پیوند فرد را با دولت بیان می‌کند و معنای اصلی آن عضویت در دولت است و فاقد هرگونه ارزش اتنیکی و ملی می‌باشد، در عین حال ملیت یک پدیدۀ سیاسی-تاریخی محسوب می‌گردد که تعلق به یک ملت را در چهارچوب دولت در بر می‌گیرد، فرد می‌تواند به یک ملت [ترکیه‌ای، عراقی و...] تعلق داشته باشد اما اجباری برای شهروندی همان دولت وجود ندارد، به تعبیری، عضویت در دولت اجباراً عضویت در ملت را به دست نمی‌دهد. بر همین اساس یک کورد حق اظهار این را دارد که بگوید: «من به ملت ایران، ترکیه، سوریه و... تعلق دارم، اما در همان حال کورد هستم» (اوجالان، شهروند آزاد: ۲۴؛ و نیز نگاه کنید به: اوجالان، ۱۳۸۳). بر اساس این پندار، تبار قومی کورد از تبار فکری و آگاهی بنیاد خویش مهم‌تر دانسته شده است. تبیین هویت ملی کوردها با هویت سیاسی بزرگتر، و یا تعریف آن به مقولۀ شهروندی زمینه را برای فروکاهی و تضعیف ارادۀ ملی فراهم می‌سازد. گفتمان تحلیل موضوع کوردها در چارچوب‌های سیاسی دیگران و کسب هویت و جایگاه در آن پنداشت خطایی است که اوجالان نیز مرتکب آن شده است. بنا به خصلت انضمامیِ مسئلۀ کورد در گفتمان‌های مسلطِ آن دیگری، ابژۀ کورد متن تألیفی است تا متن مؤلف خویش. بازخوانی خاستگاه تاریخی کوردها در ساختن تمدن نخستین و صورت‌بندی ثانوی و انضمامی مجدد آنان در تسهیل و اعتلای دموکراتیزه‌کردن خلق‌های دیگر، آرمان مطلوب رهبر خاورمیانه‌ای خلق‌ها (نه رهبر خلق‌های خاورمیانه) می‌باشد. در ادبیات سیاسی و جامعه-شناختی سیاسی اوجالان کوردها هیچ‌وقت سوژه نخواهند شد. به نظر وی نقش عظیم و تاریخی کوردها در خاورمیانه همانا اقدام در راستای دموکراتیزه‌کردن ملت‌های مسلط بر خود و تلاش در جهت توسعۀ دموکراسی است (اوجالان، ۱۳۸۳: ۶۵۵).

از دیگر سو، اوجالان می‌نویسد: «اگر کوردها به جای تأکید بر جدایی‌طلبی و راهکارهای خشونت‌آمیز با توسل به راهکارهای سیاسی دموکراتیک و تطبیق حقوق در مورد وضعیت مشخص خود و به‌کارگیری راه‌حل‌های مشروع، از سه بعد حقوق اساسی بشر گرفته تا به‌کارگیری حق دفاع مشروع، به شکلی آگاهانه و سازمان‌یافته به مبارزه ادامه دهند، موفقیت بیشتری به دست خواهند آورد، بنابراین فعالیت و موفقیت، مطابق راهکار حقوق دموکراتیک، بیش از پیش در حکم وظیفه‌ای اساسی است.» همچنان که بیان جملۀ فوق بسیار روشن است، ایشان رسماً و به‌وضوح همگرایی بین کوردها را امری مردود و مضر به حال کوردها ارزیابی می‌کند. شکی نیست همگرایی کوردها با اشغالگران (واگرایی) و انتخاب راهبرد مبارزۀ درون رژیم‌ها منجر به همگونگی[5] و نهایتاً انحطاط آزادانه و خودخواستۀ مطالبات

[5] integration

معرفتی و ملی آنان می‌گردد. به اعتقاد دوورژه مبارزه در رژیم (نه با رژیم) همچنان که شکلی از پیکار است، شکلی از ادغام و همگونگی نیز هست (دوورژه، ۱۳۸۶: ۲۰۹). اوجالان مبارزهٔ خود را به‌منظور جدایی از سایر خلق‌های همسایه و جنگی علیه آنها قلمداد نمی‌کند. بالعکس، جنگ جمهوریت دموکراتیک و اتحاد آزاد میان خلق‌های بدون دولت را مدنظر قرار می‌دهد (اوجالان، ۱۳۸۳: ۱۱۳۶).

به نظر می‌رسد تاواریش‌های[۶] حزبی اوجالان، خواستار خودآگاهی ملی بیشتری باشند و در این زمینه با او کاملاً موافق و همدل نیستند. تأکید مکرر و ملت‌محور احزاب برخاسته از گفتمان آپو در چهار بخش کوردستان و بیان خواست‌شان در باب منافع ملی و نضج و اشاعهٔ اتحاد بر مدار تفکر ملی (بیری نەتەوەیی) بیانگر این امر مهم و ثواب است.

رویکرد اوجالان به مسئلهٔ کورد در کشورهای ایران، ترکیه، سوریه و عراق متأثر از نظریه‌اش دربارهٔ دموکراتیزه‌کردن خاورمیانه و خاستگاه این انقلاب است. آنچه اوجالان چاره‌یابی مسئلهٔ کورد در ترکیه می‌داند این است که خلق‌ها به نیرومندترین شیوه با ارادهٔ آزاد، سرنوشت خود را تعیین می‌نمایند؛ اما بلافاصله اوجالان مروج این تعبیر تقلیل‌انگارانه است که تعیین سرنوشت به معنی برقراری راستین یکپارچگی کشور و وحدت دولت (ترکیه) است. در این راه‌حل، بحثی از تغییر مرزها، اتونومی و فهرست جداگانه‌ای از حقوق اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی کوردها در میان نیست (اوجالان، ۱۳۸۳: ۸۷۹). در این راستا PKK در جریان انعقاد کنگرهٔ هفت (۲۰۰۰) رد جدایی‌طلبی (یعنی امکان استقلال) را صراحتاً اعلام نموده است و آمادگی خود را برای حل مسئلهٔ کورد با حفظ تمامیت ارضی ترکیه و بر پایهٔ دولتی واحد در چارچوب آشتی و سازش دموکراتیک اعلام داشته است (اوجالان، ۱۳۸۳: ۱۰۷۰).

اوجالان راه‌حل مسئلهٔ کورد در ایران را در پرتو نظریات سابقش، در قالب ایران اسلامی و فدرال دموکراتیک می‌داند؛ به زعم وی پیشبرد و توسعهٔ اسلام دموکراتیک در ایران و تلاش و کمک کوردها به تسریع آن، نه‌تنها در دموکراتیزه‌کردن خاورمیانه دارای جایگاه ویژه‌ای است، بلکه کلید چاره‌یابی مسئلهٔ کورد هم به شمار می‌رود (اوجالان، ۱۳۸۳: ۸۸۸). لیکن در واپسین بازنگری‌هایش بر تقویت مبانی دموکراسی در میان خلق‌های ایران نظر دارد و معتقد است راه‌حل مسائل اتنیکی در ایران در قالب ساختار منعطف کنفدرالیسم دموکراتیک تمامی خلق‌های ایران، بدون درنظرداشتن حوزهٔ جغرافیایی‌شان، بهترین استراتژی به شمار می‌رود. از این رو، در مواضع جدیدترش بر استقرار و تحکیم دموکراسی در ایران و لزوم اتحاد و کنفدرال خلق‌های تحت ستم ایرانی و لزوم ایجاد تشکل‌های خود–مدیر[۷] در حوزهٔ عمومی کوردستان ایران تأکید ورزیده است. اوجالان در عراق راه‌حل اتونومی ناسیونالیستی ابتدایی را اشتباه می‌پندارد. مدیریت فدرال کورد در عراق با اتحاد دو حزب اصلی آن و تلاش برای دموکراتیزه‌کردن خود و عراق راه چاره در جنوب کوردستان است (اوجالان، ۱۳۸۳: ۸۹۷). از نظر اوجالان، استقرار نظام دموکراتیک در سوریه با به‌رسمیت‌شناختن هویت و موجودیت فرهنگی اقلیت‌ها و اعطای حقوق اساسی به آنها می‌تواند مسئلهٔ کورد را در

[۶] مفهوم مستعمل در ادبیات کمونیستی عصر استالین؛ به معنای رفقای هم‌کیش.

[7] self-manager

داخل کشور سوریه حل نماید (اوجالان، ۱۳۸۳: ۹۰۰-۸۹۹). آنچه وی درصدد بیانش است این گزارهٔ تحکم‌آمیز است که: «باید اتحادیهٔ دموکراتیک خاورمیانه همواره به‌عنوان هدف و انتخاب استراتژیک کوردها مدنظر قرار گیرد» (اوجالان، ۱۳۸۳: ۳۰). در تفسیر فتواگونهٔ اوجالان، ملت کورد همان نقش پرولتاریای انگلس را بازی می‌کند. در این جا خلق کورد نه‌تنها ستم‌دیده‌ترین و رنج‌کشیده‌ترین خلق‌هاست، بلکه رسالت دارد تا هرگونه ستمی را از میان بردارد. به زعم اوجالان کوردستان می‌تواند در دموکراتیزاسیون خاورمیانه و ایجاد وحدت ایفای نقش نماید. استراتژی اصلی این است: «اتحاد دموکراتیک با کشورهای همسایه، خاورمیانهٔ دموکراتیک را نتیجه می‌دهد و خاورمیانهٔ دموکراتیک به معنای اتحاد دموکراتیک کوردستان است» (اوجالان، ۱۳۸۳: ۸۳۷).

اساساً هنر اوجالان در تحلیل تاریخی وقایع و برکشیدن رئوس کلی تحولات به‌گونه‌ای تلخیص‌وار است. آنچه آشکار است بحث دموکراتیزه‌کردن کشورهای موجود و بنابراین تلطیف و حل مسائل اقلیت‌های قومی - مذهبی درون آنها چیز تازه‌ای نیست. بدون شک او یک مجیزگوی هوشیار است. اوجالان بارها و بارها در جای‌جای کتابش مسئلهٔ وحدت تمامی کوردها در یک واحد جغرافیایی را غیرواقع‌بینانه و اتوپیک می‌انگارد و آن را به‌شدت هجو و رد می‌کند. حسب احتجاجِ دولت-ملت‌هراسی اوجالان «یک کوردستان مجزا و ایزوله‌شده در داخل خود، همان گونه از لحاظ ایدئولوژیک صحیح نمی‌باشد، از نظر پراکتیکی نیز واقع‌بینانه نیست» (اوجالان، ۱۳۸۳: ۸۳۷). به زعم یکی از رهبران حزب کارگران کوردستان ترکیه، رهبری با رد بینش ملت-دولت از منظری ایدئولوژیک، بسیار خوب پی برده که جست‌وجوی مشکل کورد با ذهنیت ملت-دولت‌گرا جنگ‌های موجود در خاورمیانه را تعمیق بخشیده، درگیری‌های بسیار خونینی را با خود به همراه آورده و چاره‌یابی را دشوارتر می‌سازد. به همین دلیل با لزومات بینش سوسیالیستی نیز، بر چاره‌یابی آسان‌تر مشکل کورد با برادری با خلق‌ها و در درون مرزهای موجود دولت تأکید کرده است. PKK در گذشته نیز از یک برخورد جست‌وجوی چاره‌یابی همراه با برادری با خلق‌ها و در درون مرزهای موجود برخوردار بود. تأثیرپذیری از ذهنیت ملت-دولت‌گرا و همچون سوسیالیست‌ها برداشت حق تعیین سرنوشت ملت‌ها توسط خود و حق ایجاد یک دولت برای هر ملتی، PKK را در جستجوی چاره‌یابی بر اساس برادری با خلق‌ها و در درون مرزهای موجود با ضعف‌هایی روبه‌رو ساخته است (قرسو، ۱۳۸۹: ۳). زعیم کوردهای ترکیه بر آن است که تمامی خلق‌های خاورمیانه، از جمله کوردها (اگر واقعاً به مرحلهٔ خلق رسیده باشند)، دارای میهنی واحد به نام خاورمیانه هستند. ذهنیت ملت دموکراتیک و ساختاربندی خودگردانی دموکراتیک در مقام یک پارادایم نوین تنها راه‌حل مسئلهٔ کورد در خاورمیانه است (اوجالان، کتاب پنجم، ۱۳۹۲: ۲۵۵). وی انقلاب کوردستان را انقلاب خاورمیانه می‌داند که با مفاهیم دورگه‌ای مانند ملت دموکراتیک، خودگردانی دموکراتیک، مدرنیتهٔ دموکراتیک و غیره قصد دگرگونی بنیادین در ذهنیت خاورمیانه‌ای و اتحاد ملت‌های دموکراتیک خاورمیانه را دارد (اوجالان، کتاب پنجم، ۱۳۹۲: ۲۶۶). لذا کوردها باید خلقی میهن‌دوست در خاورمیانهٔ دموکراتیک باشند. او می‌گوید که خاورمیانه‌ای دموکراتیک نیز، با تشکلی از نوع اتحادیهٔ اروپا، به همراه خود خواهد توانست به‌طور کلی پاسخی برای آرزوی وحدت کلیهٔ خلق‌ها در بطن آزادی ارائه دهد (اوجالان، ۱۳۸۳: ۹۰۱)؛ وی جنبش کوردی را تحت تأثیر جنبش سوسیالیستی به‌ویژه در ترکیه می‌داند. او با صراحت از مبارزهٔ PKK با ملی‌گرایی فرادست ترکیه و ملی‌گرایی فرودست کوردی بحث می‌کند. و به یک معنا به

دنبال پیوندزدن دولت–ملت با پدیدهٔ ملت دموکراتیک است (اوجالان، کتاب پنجم، ۱۳۹۲: ۱۶۴–۱۶۱). شهروندان و افراد همان قدر که عضو ملت دموکراتیک هستند به همان اندازه هم عضو کمونالیته و خرده‌اجتماعات می‌باشند. این اجتماعات خرد و کوچک، یا کانتون‌ها، در واقع همان فرم عشایری اجتماعات بدوی کوردها در جهان معاصر به شمار می‌روند (اوجالان، کتاب پنجم، ۱۳۹۲: ۲۱۸). و این امر همان اصل حیات آزاد است. زنانیزه‌کردن جوامع کوردی و عشق جمعی آزاد و غیرمدرن یکی از پایه‌های برساختن حیات آزاد و ملت دموکراتیک است (اوجالان، کتاب پنجم، ۱۳۹۲: ۲۳۳).

اما اوجالان تفاوت ماهوی ملت فرودست کورد را با ملت‌های موجود در آن اتحادیه نادیده می‌گیرد. نقش و جایگاه بی‌نظیر کوردها در میان دولت‌های موجود جذب و سوق‌دادن آن کشورها به سوی وضعیتی دموکراتیک، یا به تعبیری تمدن دموکراتیک است (اوجالان، ۱۳۸۳: ۹۰۱). در این راه حتی نقش واعظان اخلاقی ملت‌های حاکم و فرادست را به کوردها محول می‌سازد تا در روند رشد و اعتلای اخلاقی آن ملت‌ها نقش تاریخی خود را ایفا نمایند (اوجالان، ۱۳۸۳: ۶۹۷). نگرش دولت–ملت‌هراسی اوجالان سبب می‌گردد تا در مقام حامی مصالح و حافظ تمامیت ارضی دولت–ملت‌های موجود، خطر استقلال‌خواهی کوردها را گوشزد نماید. به همین جهت می‌نویسد: «برای آنکه بوسنی، کوزوو و چچن‌های تازه‌ای سر بلند نکنند، لازم است تمامی محافل بین‌المللی و طرف‌های تأثیرپذیر از مسئلهٔ کورد، آن را در چارچوب دولت‌های موجود به طریقی دموکراتیک حل کنند» (اوجالان، ۱۳۸۳: ۶۹۷). دولت‌زدایی از جامعه، تمدن، دموکراسی، ملت، خلق‌ها، مدرنیته و غیره همیشه در کانون توجه اوجالان بوده است. جامعهٔ دموکراتیک، تمدن دموکراتیک، ملت و خلق دموکراتیک و... به معنای قطب مخالف جامعهٔ دولتی، تمدن دولتی، ملت دولتی و... برآمده از سرمایه‌داری و ایدئولوژی آن است. بنا به رویکرد متدولوژی و دیدگاه تئوریک اوجالان تأسیس دولت به‌مثابهٔ ماهیت اصلی جامعهٔ طبقاتی در عصر سومری‌ها و سپس بازتولید آن در سرمایه‌داری و تداوم آن، وجه تفارق بنیادین میان آن دو عصر است.

پیچیدگی ابعاد مسئلهٔ کورد در خاورمیانه راهکار اوجالان را در حل مسئلهٔ کورد با تضاد و چندگانه‌گویی‌های مکرر مواجه ساخته است. از یک سو خواستار همگرایی بین کوردها و تبدیل‌شدنشان به یک ملت (خلق) است، و از دیگر سو، با ناامیدی خواهان همگرایی با دیگر خلق‌های مستقر در جغرافیای کوردستان است. او در ضمن اظهاراتی در تلویزیون روژ[8] (۱۳۸۵)، که نزدیک به حامیان فکری آپوئیسم می‌باشد، معترف شده است که اتحاد کوردها در هیئت یک خلق بر اتحاد کوردها با دیگر خلق‌ها اولویت منطقی دارد. به عبارتی تا کوردها خلق نشوند بحث و مناقشه در باب کنفدراسیون دموکراتیک خلق‌های خاورمیانه عبث به نظر می رسد (www.renesans.info)؛ از طرفی، به‌طور کلی اوجالان کوردها را به معنای واقعی یک ملت نمی‌داند. و لذا بر آن است که بدون دستیابی به دولت ملی، زیستن توأم با آسایش در چارچوب دولت دموکراتیک به‌عنوان تجمع آزاد ملی، مناسب‌تر و غنابخش‌تر است. ایدهٔ کوردها «کوردستان کنفدرال دموکراتیک» است که در تقابل با «جمهوری مستقل و متحد کوردستان» به‌مثابهٔ یک جایگزین

[8] Roj TV

مطرح گشته است. این ایده مرزهای کنونی ایران و دیگر کشورهای خاورمیانه را می‌پذیرد و آن را به ابزار توجیه استقرار و گسترش آن تبدیل ساخته است (اوجالان، کتاب پنجم، ۱۳۹۲: ۲۵۵).

به گمان اوجالان منافع خلق‌ها (به‌ویژه کوردها) بر جدایی‌طلبی استوار نبوده، بلکه در اشکال همزیستی و اتحادیه‌های گوناگونی که متکی بر برابری حقوق و آزادی‌ها هستند تجلی می‌یابد (اوجالان، ۱۳۸۳: ۶۹۴). اگرچه آبشخور فکری اوجالان نئومارکسیسم و دیگر مکاتب سوسیالیستی است، ولی همچون دیگر چپ‌های معاصر مفاهیم و مقولات دیگر مکاتب فکری را سوسیالیزه و آنها را بازنمایی می‌کند. اوجالان با صراحت اعتراف می‌کند که برای زنده‌نگه‌داشتن راه رفقای کمونیست ترکش (انقلابیون ترکیه) از جنگل بکر کورد و پتانسیل کورد بهره گرفته است (اوجالان، ۱۳۸۳: ۱۱۲۶). به همین جهت «به مباحث چپ‌گرایی[اش]، کوردگرایی نیز افزوده» شده است (اوجالان، ۱۳۸۳: ۱۱۲۰). اوجالان رویکرد PKK را با اعتقاد به سوسیالیسم علمی عقیم ارزیابی کرده است. اگرچه او با مارکیسم و سوسیالیسم موجود زاویه گرفته است، لیکن با قرائت دموکراتیک و انتقادی به سوسیال دموکراسی غربی نزد یک شده است. اما بقایای مارکیستی را هنوز می‌توان در ضدیت اوجالان با ملی‌گرایی کوردها و چالش با مدرنیته سراغ گرفت. شاید نتوان کسی را در میان رهبران فکری و فعالان سیاسی کوردها یافت که به اندازهٔ اوجالان با هویت ملی و کرامت و ارادهٔ سیاسی آنان به ضدیت برخاسته باشد. بنا به تحلیل اوجالان، تجارب دویست سال اخیر آشکار ساخته است که مشکل کورد با برخوردهای ملی‌گرایی بورژوا و اتونومیستی فئودالی قابل حل نخواهد بود (اوجالان، ۱۳۸۳: ۸۵۹). جملهٔ مقدم در گزارهٔ فوق منطقاً متضمن جملهٔ تالی و منتج از آن است. بلاتردید تحول‌خواهی آمرانه و فتاوای قدیس‌گونهٔ عبدالله اوجالان پیرامون بازسازی و بازآفرینی شخصیت فروکوفته‌شده و دگردیسی تاریخی کوردها متوجه این قضیه است که سرشت ذاتی آنها را وانمایی نماید و به خلق کورد این مسئله را تفهیم کند که کوردها رکن اساسی دموکراتیزه‌کردن دولت‌های مسلط و موتور توسعهٔ دموکراسی خاورمیانه هستند.

به زعم دیدگاه اسطوره‌ای اوجالان، حقیقت تاریخی کوردها این است که آنان هیچ‌گاه سازمان و نهادی مخصوص به خود نداشته‌اند و همواره در تأسیس تمدن‌ها و دولت‌های مشترک همسایگانشان ایفای نقش کرده‌اند. لذا واقع‌بینانه آن است که هنوز هم آنها را در این نقش بپذیریم و در ایجاد تمدن‌های مشترک به همسایگانشان کمک نمایند. زیرا اصل و ذات آن‌ها چنین است (اوجالان، ۱۳۸۳: ۷۳۸). رستگاری[9] ملت‌ها با محوریت آغازین کوردها آرمان مطلوب رهبر گریلاهای کورد است. او به‌طور قطع به‌دنبال راه‌اندازی جریان به‌اصطلاح دموکراتیزه‌کردن خاورمیانه و خلق‌های آن است.

اوجالان، به‌عنوان فرزند خلف مزوپوتامیا، با طراحی چنین الگوریتمی، از یک طرف درصدد حل نهایی معضل و مسئلهٔ تأثیرگذار به نام کوردها برآمده، و از طرف دیگر، در پی رهایی خلق‌های مچاله‌شده خاورمیانه نیز می‌باشد. درست به همین علت نبرد خلقی بر جدال طبقاتی در اندیشه‌های آپوئیسم پیشی گرفته و رنگ و بوی بیشتری به خود می‌گیرد. ولی بایستی هوشیار بود که تفکر چهارپارچه‌ای آپوئیسم در بنیاد معرفتی‌اش کاملاً واگرایانه است و به‌طور

[9] steriology

قطع با اندیشهٔ ارتقای خودآگاهی ملت کورد و ضرورت همگرایی‌شان در تضاد است. ولی نباید فراموش ساخت که آپو به‌دنبال ایفای نقش پیامبرگونهٔ خود در خاورمیانه و اشاعهٔ آموزه‌های آن به جهان است (حاجی‌زاده، ۱۳۷۸: ۱۲). اوجالان شأن و جایگاه خود را کاملاً با نقش و جایگاه ابراهیم عبرانی بازنمایی کرده است، از این جهت وی به‌گونه‌ای در نقش ابراهیم کوردستان احیاگر جوهر تمدن نخستین بشر در خاورمیانه است. او می‌نویسد: «بار دیگر در همان راه حضرت ابراهیم، هجرت من از اورفا به یک سرزمین مقدس دیگر [سوریه] صورت پذیرفت» (اوجالان، ۱۳۸۳: ۱۱۲۲). ناجی خاورمیانه خواستار حفظ هویت قومی – اتنیکی کوردها و نه تحقق راستین هویت و ارادهٔ ملی آنها در سازه‌های شناخته‌شده کنونی است. اوجالان در کسوت رهبری دارای همان ضعف‌ها و کژدیسگی و خودکم‌بینی مشهور و سنتی کوردهاست؛ ولی اوجالان در مقام نظریه‌پرداز و حامی و ناجی ملت‌های دیگر خاورمیانه و جهان بسیار قوی و شایستهٔ تحسین است. با این وصف، به زعم یکی از فعالان باسابقهٔ PKK، رهبری (اوجالان) با احساس مسئولیتی عظیم در برابر مجادلهٔ رهبری‌کردن و خلق و هم با ارزیابی خوب تجارب کسب‌شده، تحلیل واقعیت ارائهٔ انتقاد و خودانتقادی و تحولات سیاسی دنیا همراه با مشکلات به‌میان‌آمده رئال سوسیالیسم به نوسازی مهمی در دیدگاه ایدئولوژیک و تئوریک دست زده است. هدف اساسی گسست از ذهنیت اقتدارگرا و دولت‌گرا می‌باشد. رهبری ما نه‌تنها در راستای کوردستان و خاورمیانه بلکه سرچشمهٔ اصلی ناگواری‌ها را برای تمام دنیا و انسانیت با ذهنیت اقتدارگرا و دولت‌گرا و کیفیت کسب‌شدهٔ ملت–دولت‌گرای همراه با کاپیتالیسم مرتبط ساخته است. در نتیجهٔ این نیز تغییر برنامه را در اساس کار PKK پیشنهاد کرده است. جهت انصراف از نگرش ملت–دولت، عدم صحت بینش «برای هر ملتی یک دولت» و تحمیل دیدگاه ممکن‌دیدن فقط ملت–دولت توسط ادعای نیروهای حاکم بر ملت برای چاره‌یابی مشکلات ملی، همچنین چاره‌یابی مشکلات ملی بدون تشکیل ملت–دولت را نیز مشخص ساخته است (قرسو، ۱۳۸۹: ۲). مکانیزم عملی این فرایند و چگونگی کارویژه‌ها و کیفیت و کمیت روابط میان آنها موضوعی است که اوجالان و حواریونش بایستی بدان پاسخ دهند. تقسیم کار، قلمرو مدیریت و اختیارات، ثبات سیاسی–اجتماعی، هنجارمندی جامعه، میزان پاسخگویی و تعهدات چندان روشن نیست. تمایز (و یا عدم تمایز) میان حوزهٔ تصمیم‌گیرندگان با حوزهٔ کسانی که از تصمیمات تأثیر می‌پذیرند، اجتناب از روند فزایندهٔ بوروکراسی و شکل‌گیری اشخاص و گروه‌های تکنوکرات، از جمله موانع دیگر این پروژه قلمداد می‌شوند. شاید سیاست مزدورپروری[۱۰] دولت‌های سلطه یکی از موانع جدی در این زمینه باشد که توجه لازم را می‌طلبد.

بدون تردید رهبر فکری احزاب آپوئیستی فاقد فرمول قابل‌قبول و ارائهٔ راهکار اثربخشی در خصوص ترسیم نقشهٔ ایجاد ملت واحد کورد است. به اعتقاد او کوردها می‌توانند هویت اتنیکی و قومی خود را داشته باشند و چون فاقد هویت ملی کوردی هستند، می‌توانند خود را در چارچوب هویت ملی ایرانی، ترکیه‌ای و یا سوریه‌ای تعریف، و به هویت وسیع‌تری دست یابند (اوجالان، ۱۳۸۳: ۶۸۰). از این زاویه است که اوجالان اصرار دارد شکل مدیریت

---

[۱۰] Clientelism: مریدپروری نوعی نظم اجتماعی مبتنی بر روابط میان یک حامی (patron) و افراد مرتبط با وی، به‌ویژه در حوزهٔ سیاسی بر بهره‌مندی آزمندانهٔ اعضا از این روابط و امکانات جمعی است که با یکدیگر ارتباط برقرار کرده‌اند. این جماعت به شیوه‌ای آشکار و نهان به سمت مزدوری گرایش می‌یابند.

کنفدرال دموکراتیک، که بیشترین شانس دستیابی به ایدئال‌های برابری و آزادی را فراهم می‌آورد، برای کوردها هم از لحاظ خصوصیات تاریخی و جغرافیایی و هم از لحاظ خصال ویژهٔ آنها، مناسب‌ترین فرم‌یابی سیاسی است. در این راستا، کنفدرالیسم دموکراتیک جامعهٔ کوردستان (ک.ج.ک) دارای نقش حیاتی است (اوجالان، ۱۳۸۸الف: ۲۶). بدیهی است تغییر و تبدیل خلق کورد به مجموعه‌ای سیستم‌وار از کوردهایی که مرزهای طبیعی و استعماری را پشت سر گذارده و لزوم اتحاد و هماهنگی کوردهای چهار اقلیم (پارچه) کردستان و حرکت در راستای خلق‌شدن از ضروریات چنین کنفدراسیونی می‌باشد. چیزی که رهبر بلامنازع کوردهای ترکیه به مدد اقبال بلندش وقعی بدان نمی‌نهد. به زعم وی موفقیت‌آمیزنبودن جنبش‌های رهایی ملی و به فساد کشیده‌شدن‌شان در طول دورانی کوتاه، از نزدیک با عدم توسعهٔ کنفدرالیسم دموکراتیک در ارتباط می‌باشد (اوجالان، ۱۳۸۸الف: ۴۷۶). بدیهی است در مقطع کنونی این نظریه تا آنجا دارای مشروعیت و مقبولیت ملی است که مسئلهٔ کوردها را در یک گفتمان ملی‌محور به سوی همگرایی و ملت‌شدن سوق دهد. اگر ترکیه و دیگر کشورهای خاورمیانه به سوی ایجاد فدرال‌های دموکراتیکی، که برآمده از مراودات و مناسبات لایه‌های زیرین جامعه باشد، خیز بردارد، دو مسئله قابل ذکر خواهد بود: نخست آنکه مسائل و منازعات اتنیکی و تکثر طبیعی شکاف‌های موجود در آن جوامع حل خواهند شد، و دوم آنکه فدرال‌های موجود در ساختار بزرگتری قادر به همگرایی در قالب کنفدرال خواهند بود، به‌گونه‌ای که تنازعات ملی‌گرایانه جای خود را به همکاری‌های انسانی و پیشروانه خواهد داد. مطابق ایستار نظری اوجالان، چنانچه دولت–ملت‌های موجود در این پروسه مشارکت ننمایند، لازم است خلق‌ها رأساً به دور از ساختار دولتی، این پروژه را در جامعهٔ غیردولتی خود پراکتیزه نمایند. این رویکرد فراسوی مرزهای مصنوعی و سیاسی موجود خواهد بود. پیشبرد این شیوه از کنش سیاسی و تکوین معرفتی آن بنا به قواعد رهیافت خودمدیریتی، نقش اساسی در تقویت و ارتقای از برای خودبودگی ملت کورد ایفا خواهد کرد، به علاوه مروج گونهٔ خاصی از امتناع دموکراتیک و نافرمانی مدنی خواهد بود که بر اساس اصول و پرنسیپ اخلاقیِ ویژه‌ای، شانه به شانهٔ دیگر نهادهای دولتی موجودیت خود را به رسمیت می‌شناساند. این امر مهم، یعنی امتناع از اختلاط با دستگاه‌ها و نهادهای اقتدار سیاسیِ درون سیستمی، یکی از سازوکارهای مناسب برای اجتناب از مریدپروری و پیشگیری از مقولهٔ مزدوری[۱۱] در تمامی اشکال پیدا و نهان آن خواهد بود.

نتیجه‌گیری

اوجالان ضمن ترسیم یک چهارچوب تاریخی برای فهم پدیدهٔ کورد معتقد است که تئوری‌های موجود قابلیت بازنمایی حقیقت مسئلهٔ کورد را ندارد. اما در تحلیل واقعیت زیست تاریخی کوردها دچار تقلیل‌گرایی می‌شود و جوامع شبه‌کوردی موجود را که اساساً دارای همان خصوصیات عشایری کهن هستند، در حاشیهٔ حقیقت، دانش و تمدن دیگری‌ها نگه می‌دارد و بر آن است که تنها نیروی موجود است که پتانسیل مقاومت و مبارزه را در برابر مدرنیتهٔ کاپیتالیستی و نظام سرمایه‌داری حاکم دارد. جوامع عشیره‌ای کوردی باید نقش تخریب و نابودی تمدن و حقیقت

[۱۱] **جاشایه‌تی** (در زبان کوردی)، که مزدوری و مریدمسلکی تنها یکی از اشکال آن به شمار می‌رود. نمونهٔ آرمانی این مفهوم بیانگر نوعی پارادایم وابستگی تاریخی است.

پنج‌هزار ساله را ایفا نمایند. به همین جهت، ضروری است که این جوامع و جماعات روستایی‌نما و کمون‌های ارگانیک، به تمدن سرمایه‌داری (مدرنیته و دانش آن) نپیوندند و در برابر آن مقاومت نمایند. و این امر واقعیت تاریخی کوردهاست که باید تداوم یابد. اگرچه اوجالان از رهیافت‌های جامعه‌شناسی سیاسی، جامعه‌شناسی تاریخی و بعضاً فلسفهٔ تاریخ بهره گرفته است، لیکن آرا و عقایدش هنوز ویژگی اندیشهٔ سیاسی را ندارد و رویکرد سوسیالیستی و جامعه‌شناختی‌اش مانع گام‌نهادن به قلمرو اندیشهٔ سیاسی گردیده است. اوجالان هرچند با شرح و تبیین داده‌ها و رهیافت تاریخی واقعیت‌های مهمی را در سیر تاریخی اجتماعات و جوامع کوردی و تمدن‌ها آشکار می‌سازد و ایده‌های بدیعی را به دست می‌دهد، با این حال پاسخ و راه‌حل‌های وی در قالب استنتاج و رهنمودهایش، نابسنده و مغشوش و تقلیل‌انگارانه است، و عناصر متنازع و آشوب‌زا در نظریات و عقاید ایشان وجود دارد. استدلال وی درباره ضدیت با لویاتان مدنیت و پیدایش و تکوین اسطوره و اندیشهٔ انسان خاورمیانه‌ای و نیز غربی و احیای جوامع و کمون‌های بدوی پیشا–سومری غیرقابل‌دفاع است و به‌نوعی نوستالژی انکیدویی در آن به چشم می‌خورد. او معتقد است که فرهنگ و تمدن کاپیتالیستی کنونی و نیز نسخه بدلی آن در خاورمیانه هر دو دارای یک سرچشمه هستند، به‌طوری که در زبان و فرهنگ آریایی هلال حاصلخیز میان‌رودان ریشه دارند و بنابراین تحلیل خود را از مبادی و سرآغازگاه سومر شروع می‌کند و به مدرنیتهٔ کاپیتالیستی امروزی می‌رسد. و در مقابل آن نسخه مدرنیتهٔ دموکراتیک و ایدهٔ کنفدرال دموکراتیک را ارائه می‌دهد.

نویسنده بر این باور است چنانچه کوردها در گسترهٔ این نظریه قادر به ایجاد فدرال در میان خود باشند و از خلق‌های پراکنده به یک خلق منسجم و متحد تبدیل شوند که در نهایت با دکلراسیون نظری و عملی دیگر خلق‌ها را به پیوستن به این ساختار دموکراتیک و استقرار کنفدرال خلق‌ها فرا خوانند، مبارزه و تلاش در این راه ارزشمند و سودمند خواهد بود. پیش‌بینی می‌شود به لحاظ نظری بر غنای نظری مبانی و آموزه‌های این نظریه روز به روز افزوده شده و علمی‌تر خواهد شد، لیکن از نظر پراکتیکی خلق فرودست کورد در نهایت به سمت سازش و توافق کم‌دامنه‌تری در چارچوب دولت–ملت‌های فرادست نهادینه خواهند شد. به همین جهت لازم است رابطهٔ دقیق و هوشمندانه‌ای در خصوص تأثیرات این نظریه بر مسئلهٔ معرفتی– فلسفی کوردها تنظیم و اندیشیده شود.

بحران روشنفکری کوردی در ساحت مدرنیته

جلال حاجی‌زاده

چکیده

مفهوم مدرن روشنفکری[2] به‌عنوان میراث روشنگری در جهان غرب ظهور یافته است، به همین جهت، ایضاح و فهم آن مستلزم تحلیل تبار فلسفی و معرفت‌شناختی آن در بستر مدرنیته و مبادی و استلزامات آن است. به این اعتبار، مقولهٔ روشنفکری و نسبت آن با مدرنیته در چهارچوب سنت فکری غرب قابل بررسی و شناخت است. برای بحث دربارهٔ روشنفکری در سنت‌های غیرغربی، از جمله کوردستان، می‌بایستی نحوهٔ مواجههٔ سنت‌های فکری با منظومهٔ فکری و نظام فلسفی غرب واکاوی شود. اگر روشنفکر با مقولهٔ فکر و اندیشه سروکار داشته باشد لازم می‌نماید که نسبت فکر و اندیشه با زیست تاریخی و سنت و فرهنگ ملی سنجیده شود. بدون شناخت و نقد مبادی و ارکان سنت[3]، روشنفکری کوردی فهمیده نمی‌شود. اندیشیدن به امر وجودی کوردی در وضعیت اکنونی‌اش با مسئلهٔ قومیت و ذات‌گرایی فاصله دارد. پدیدهٔ روشنفکری و سرفصل مدرنیته در کوردستان بخشی از بحران و پروبلماتیک کوردی هستند که توجه به آن ضروری است. به یک معنا، هم روشنفکری و هم مدرنیته در کوردستان ناشی از تجربهٔ نخبه و انسان دردمند کورد نبوده است، بلکه تجربهٔ آنها باواسطه و در چهارچوب سنت فکری ایرانی و شرقی شکل گرفته است. بازخوانی سنت فکری کوردی و بازشناخت مختصات آن در حوزهٔ کشف ذهن کوردی، از آن رو حائز اهمیت است که بدون سنت و فهم و تنقید آن امکان تفکر آزاد وجود ندارد. پرسش از سنت فکری کوردی در جهان معاصر بیانگر رویکرد فلسفی به بحران کوردی در حوزه‌های متفاوت است. از حیث اندیشه، امکان و یا امتناع اندیشه به میزان رهایی از این سنت و بازخوانی نقاد آن بستگی دارد. این امر ناظر بر بحرانی است که امر وجودی کوردی با آن مواجه است. از این منظر، وجوه هستی‌شناختی و معرفتی بحران کوردی نیازمند تفهم و تبیین انتقادی است. یکی از پیامدهای این بحران عدم شکل‌گیری سوژهٔ کوردی و استلزامات اخلاقی و عقلانی آن است. کشف ذهن کوردی راهی برای برون‌رفت از این وضعیت بحرانی و گشودن افق‌های تازه‌ای خواهد بود. به دلیل تأخر فلسفی در مواجهه با پدیده‌های مدرن، روشنفکر کورد دارای تأخر تاریخی است. به‌منظور بحث و کاوش در باب روشنفکری در کوردستان، در این مقاله میان روشنفکر کورد و روشنفکر کوردی تمایز نهاده شده است. برای گفتمان‌کاوی انتقادی مفهوم روشنفکری کوردی، ضروری است از صورت کوردی مدرنیته و یا

* ماهنامهٔ ژیلوان، شمارهٔ ۸، اسفند ۱۳۹۵

[2] Intellectual
[3] Tradition

وجه کوردی روشنفکری پرسش شود. تا آن جا که به کوردستان بر می‌گردد این پرسش مطرح می‌شود که مواجههٔ متفکران و نخبگان کورد با مدرنیته و مولود آن، یعنی روشنفکری، در چه سنتی بوده است؟ نخبه کورد از چه منظری با روشنفکری و مدرنیته وارد گفت‌وگو شده است؟ نسبت روشنفکری با مدرنیته در سنت فکری کوردی چیست؟ از منظر فلسفی، روشنفکر کوردی چیست و چه مناسبتی با امر مدرن دارد؟

مقدمه و طرح مسئله

از آن جایی که کوردستان و به‌ویژه نخبگان کورد با بحران نظری و پروبلماتیک روبه‌رو هستند، مواجههٔ آنها با آیدوس روشنفکریْ از جنس امتناع است تا امکان. به این اعتبار، نمی‌توان از روشنفکری کوردی بحث کرد. این مسئله به معنای نبود روشنفکران کورد نیست، بلکه امکان پیدایش مفهوم «روشنفکری کوردی» به دلیل فقدان سنت فکری کوردی وجود ندارد. بنابراین نمی‌توان بدون دیالوگ و تعاطی با متن و سنت کوردی، به ظهور روشنفکری در سنت فکری کوردی امید داشت. از حیث اندیشه، امکان و یا امتناع اندیشه به میزان رهایی از این سنت و بازخوانی نقاد آن بستگی دارد. این امر ناظر بر بحرانی است که امر وجودی کوردی با آن مواجه است. از این منظر، وجوه هستی‌شناختی و معرفتی بحران کوردی نیازمند تفهم و تبیین انتقادی است. یکی از تضمنات و وجوه این بحران عدم شکل‌گیری سوژهٔ کوردی و استلزامات اخلاقی و عقلانی آن است. کشف ذهن کوردی راهی برای برون‌رفت از این وضعیت بحرانی و گشودن افق‌های تازه‌ای خواهد بود.

از منظر تاریخی انگارهٔ روشنفکری در تاریخ اندیشهٔ غرب پیدا شده است و با سنت فلسفی غرب پیوند تنگاتنگی دارد. برای شناخت و فهم آن باید سنت فلسفی غرب مطالعه و بررسی شود. به عبارتی، نسبت روشنفکری در معنای عام آن بایستی با سنت فکری غرب فهمیده شود. پرسشی که پیش می‌آید این است که ماهیت روشنفکری و مبادی و اجزای آن چیست؟ اگر مطابق نظر هایدگر تاریخ فلسفهٔ غرب را تاریخ بسط سوبژکتیویته فرض نکنیم، و از منظر کانت پیدایش روشنفکری را با تأسیس سوژهٔ خودبنیاد و نقاد روشنگری در بستر مدرنیته همزاد و ممزوج بدانیم، به این مسئله می‌رسیم که روشنفکری زاییدهٔ سنت فلسفی غرب است. به این منظور، لازم است روشنفکری را در سنت فکری غرب مطالعه و بررسی کرد. عصر روشنگری عصر سیطرهٔ خرد جدیدی بود که طلیعه‌دار تحول بنیادی در تمام شئون حیات انسانی شد. به‌رغم تفاوتِ روایت‌های روشنگری در اروپای غربی (فرانسوی، آلمانی، انگلیسی) هر سه به اعتبار تثبیت مبنای نظری دنیای جدید از وحدت برخوردارند. ویژگی مهم عصر روشنگری آزاداندیشی یعنی آزادشدن از اتوریته‌های گوناگون وجوه مختلف سنت (دین و کلیسا، شاهان و فئودال‌ها و حتی سنت تفکر فلسفی ذات‌گرای ارسطویی) بود. هرچند نقد رادیکال دین در روشنگری فرانسوی با نوعی بازآشتی[۴] با سنت تاریخی در ایدئالیسم آلمانی تعدیل می‌شود.

یکی از مبادی روشنفکری عقل خودمختار و محدود انسان مدرن است که خود را از عقل کلی و متافیزیکی دینی و کیهان‌شناختی بی‌نیاز می‌داند و بر آن است که ابژه و متعلقات اندیشهٔ خود را می‌شناسد و به سطحی از بلوغ فکری

[4] Reconciliation

رسیده است که جسارت اندیشیدن داشته باشد. از منظر نگارنده، روشنفکری زاییدهٔ این وضعیت است. روشنفکر غربی با بحران‌های متعدد و مداومی روبه‌رو است که پیوسته باید به آنها بیندیشد و با پیامدهای آن درگیر شود. به همین جهت روشنفکران و متفکران غربی با مدرنیته و بحران‌های آن از مناظر متفاوتی مواجه هستند که در نهایت نوعی از روشنفکری بسط می‌یابد که پاسخگوی بحران‌های غربی باشد. هرچند سوژهٔ روشنفکر غربی یک‌دست و بسیط نیست، با این حال، در افقی تحول پیدا می‌کند که اساساً با سنت فکری غرب پیوستگی و نسبت تضایفی دارد.

تا آن جا که به بحث روشنفکری در میان کوردها و بستر کوردستان بر می‌گردد، شناخت و فهم موضوع روشنفکری از جمله پیچیده‌ترین مفاهیمی است که کوردها با آن روبه‌رو هستند. این مسئله ناظر بر وضعیتی است که بیانگر بحران اونتولوژیک و معرفت‌شناختی در سنت کوردی می‌باشد. بنابراین در این مقاله بر ضرورت تأمل پیرامون خود مقولهٔ روشنفکری و الزامات شناختی آن تأکید می‌شود. به یک معنا خود روشنفکری و نسبت آن با مدرنیته در سنت فکری کوردی می‌بایستی مورد تأمل و موضوع تفکر باشد. از حیث تاریخ اندیشه، تفکر در باب روشنفکری کوردی و تبیین استلزامات و فهم مبادی آن در افق مدرنیته مسئله‌ای است که باید مطالعه و بررسی شود. به همین جهت در این نوشتار از تعاریف رسمی روشنفکری صرف‌نظر می‌شود و تلاش می‌شود دغدغهٔ اصلی در خصوص آن صورت‌بندی شود.

سنت کوردی

به‌طور کلی منظور از سنت[5] میراث فکری و فراورده‌های نظری و پراکسیس انسان کورد در کلیت خودش می‌باشد. رویکرد فلسفی به فرهنگ و ادب ملل و فراورده‌های معرفتی آن بیانگر نوعی سنت است که می‌توان از سنت دیگری متمایز ساخت. سنت هر قوم و ملتی ناظر بر گونه‌ای زیست است که بیانگر اندیشه و عمل و وضعیت وجودی‌اش در سپهر تاریخ است. از این منظر می‌توان از سنت فکری ایرانی و یا سنت فکری آلمانی و غیره بحث کرد. بر این اساس آیا می‌توان از سنت فکری کوردی بحث کرد و ماهیت و عناصر برسازندهٔ آن را بازشناخت؟

برای این منظور باید سنت را به دو مفهوم فکری و عملی تقسیم کرد، که در ادامه به آن پرداخته می‌شود. منظور از سنت معنای رایج آن و خوانش بنیادگرایانه از آن نیست؛ بلکه سنتْ کل میراث و فراورده‌های فکری و عملی از آغاز تأسیس تاکنون به‌مثابهٔ یک متن است به گونه‌ای که فرهنگ، هنر و دانش در آن شکل می‌گیرد و خود با آن ساخته می‌شود. می‌توان لایه‌های متعدد و تبارهای گوناگونی برای سنت قایل شد که مدام در حال بسط و گسترش است. سنت فکری کوردها چنان گسسته و دگردیسی‌یافته و آشفته است که امکان به متن تبدیل‌شدنش را غیرممکن می‌گرداند، که البته ناشی از تبارهای فکری و سنتی دیگران و نقش سازندگی و سوبژکتویتهٔ آنان است. از این منظر چیزی به نام سنت فکری کوردی وجود ندارد، تنها می‌توان زیست کوردی و فرهنگ ملت کورد را در این سنت با تبارهای متفاوت و متعارض بررسی کرد. شناسایی تبارهای گوناگون سنت و بازاندیشی انتقادی آن به قصد گشودن افق‌های تازه کار روشنفکر کوردی است. به آن معنا که از سنت فکری ایرانی و یا عربی و غربی یاد می‌شود نمی‌توان از سنت فکری

[5] Tradition

کوردی یاد کرد. به یک معنا، عناصر معرفتی و مؤلفه‌های هستی‌شناختی که در سنت فکری کوردی صورت‌بندی شده باشند و سنت کوردی برساختهٔ آنان باشد، نمی‌یابیم. بنابراین گفت‌وگو با این سنت از جنس دیگری باید باشد. سنت فکری کوردی صورت‌های شرقی سنت (ایرانی، عربی، اسلامی و...) در فرهنگ و ساحت ذهنی و روحی کوردهاست. شناخت تبارهای متعدد دیگری و تأثیر آن بر روح و ذهن و فرهنگ کوردها، و سپس تنقید و واسازی آن راهی برای نوعی اندیشیدن و تأسیس سنت فکری باز می‌کند که دارای تشخص و شأنیت کوردی باشد، و مواجهه با پدیدهٔ مدرن روشنفکری در ساحت غربی از این منظر پیدایش و رشد روشنفکر کوردی ممکن می‌گردد. روشنفکر کورد باید در سه تراز تأمل و گفت‌وگو را شروع کند تا دریابد در کجای جهان ایستاده است: تراز خود، تراز دیگری و تراز مدرن.

سنت فکری کوردی

تا آن جا که به زیست فکری کوردی برمی‌گردد، بحث‌کردن دربارهٔ سنت و شناسایی اجزا و مفردات اساسی آن با پیچیدگی‌های زیادی مواجه است تا حدی که به فقدان آن می‌انجامد. به تعبیر گویاتر، کوردها فاقد یک سنت فکری منسجم، تأسیسی و اپیستمولوژیک هستند که صبغه و شأنیت کوردی داشته باشد و بتوان تشخص آن را با دیگر سنت‌های فکری نشان داد. این گزاره لزوماً به این معنا نخواهد بود که انسان کورد در مقام کورد بودنش سنت فکری ندارند، بلکه منظور بیشتر شأنیت کوردی و تشخص فرهنگی آن از حیث انتولوژیک و اپیستمولوژیک است. عدم اهتمام انسان کورد به عقل‌ورزی و عدم سنخیت با اندیشه و تولیدات فکری و معرفتی آن، ملت کورد را به ساحتی از زیست وابسته کرده است که عمل طبیعی و میل‌ورزی شاخصهٔ تاریخی آن است. فون هایک، معرفت‌شناس و اقتصاددان لیبرال (لیبرتارین)، با افتراق بین دو نوع عقل در سنت لیبرالی، یعنی عقل سازندهٔ[6] دکارتی و عقل انضمامی و تاریخی از نوع مونتسکیو، اولی را مخرب و دومی را پاسدار لیبرالیسم راستین معرفی کند. اما این تمایز از این جهت مناقشه‌برانگیز است که به تعبیر آرنت، مدرنیته یعنی انسان سازنده، در نتیجه اگر عقل اولی در تاریخ ظهور نکرده بود دومی چگونه می‌توانست ظاهر شود؟ ارنست کاسیرر با اشاره به دگرگونی اساسی که با دکارت در تاریخ فلسفه رخ داده است می‌نویسد: «از سال‌های میانی سدهٔ هفدهم به بعد، روح دکارتی به همهٔ قلمروهای شناخت راه یافت و نه‌تنها بر فلسفه بلکه بر ادبیات و اخلاق و علم سیاست و نظریهٔ دولت و جامعه‌شناسی نیز مسلط شد و حتی در قلمرو ادبیات نیز تأثیر گذاشت و فرمی نو بدان بخشید». روشنفکر کورد به دلیل عدم ارتباط معرفت‌شناختی‌اش با سنت فکری کوردی و بنابراین تبیین ارکان و اجزای آن، با این مفهوم از «عقل» و عقلانیت بیگانه بوده است. انسان کورد در مقام کل، موجودی زیستمند بوده است، و عمل آنها هم عمل زیست‌ورزانه. منطق درونی این سنت عملی تابع منطق امیال و نیازهای طبیعی بوده است. در این سنت عملی، پراکسیس و حکمت عملی بسیار ناچیز و کم‌رنگ است. به همین جهت کوردها فاقد سنت فکری کوردی‌اند و تنها می‌توان از سنت عمل کوردی بحث کرد. این یکی از بحران‌های اساسی در پروبلماتیک کوردی است.

[6] constructive

تا آن جا که به سنت فکری کوردی برمی‌گردد روشنفکران کورد هنوز با سنت کوردی وارد گفت‌وگو و مباحثه انتقادی نشده‌اند و بنابراین از آن شناخت درستی پیدا نکرده‌اند، به همین دلیل، امکان پیدایش روشنفکری کوردی امری ممتنع است. لازمهٔ فهم پدیده‌ای با نام روشنفکری کوردی شناخت و تبیین مفهوم روشنفکری در سنت فکری کوردی و مواجه با آن است. به‌طور کلی انسان کورد فاقد آیدوس و ایده‌ای متافیزیکی بوده است و به همین جهت روشنفکران کورد هم فاقد آیدوس کوردی هستند. این در حالی است که روشنفکر کورد در سنت فکری دیگری (ایرانی، عربی و...) وجود داشته است، و بعضاً سرآمد هم بوده‌اند ولی تبار معرفتی و تعلق تاریخی کوردی نداشته‌اند. آیدوس کوردی یعنی آنچه که بر اساس آن انسان کورد در موقعیت و جایی ایستاده است، و آنچه که از او می‌خواهد، و آنچه که آیدوس از او می‌خواهد. بر این اساس روشنفکر کورد در کجای تاریخ ایستاده است و چگونه نخبه و متفکر کورد روشنفکری و موضوع آن را می‌فهمد؟ روشنفکر کورد با مفهوم روشنفکری در سنت مدرنیته چه نسبتی پیدا می‌کند؟

محقق و نخبهٔ کوردی هنوز با سنت رابطه‌ای برقرار نکرده است تا بتواند از آن جایگاه با مقولات دیگری، از جمله مدرنیته و روشنفکری، وارد گفت‌وگو و مفاهمه گردد. هرچند به تعبیر مانهایم، روشنفکران به طبقهٔ خاصی تعلق ندارند و دارای تبارهای متکثری هستند، با این وصف همگی در جایی ایستاده‌اند که ناشی از گفت‌وگوی نقادانه با سنت فکری غربی است. هایدگر و بیشتر از او گادامر ما را به این مهم متوجه ساخته‌اند که برای فهم مدرنیته و فهم سیر تحول آن بایستی پیوسته با سنت درگیر بود. روشنفکر غربی به‌طور مداوم با سنت فکری خویش مواجههٔ انتقادی دارد و پیوسته با دو افق سنت و مدرن درگیر است. چرا که فهم امر مدرن و نیز پست‌مدرن بدون توجه به سنت و بازشناسی انتقادی آن ممکن نخواهد بود. از این منظر، باید پرسید روشنفکر کورد، که هنوز موفق به شناخت سرشت سنت وجودی خویش و اجزای آن نشده است، بر اساس چه بنیادی می‌تواند با امر مدرن روشنفکری مواجه شود و چگونه می‌خواهد آن را بفهمد؟ آیا می‌توان به نقد روشنفکرانهٔ کوردی مدرنیته و گشودن افقی در این باره امیدوار بود؟

روشنفکری در سنت فکری کوردی

روشنفکر کوردی مفهومی است که «کوردی‌بودن» آن بیانگر سنت فکری‌اش باشد. به عبارتی، صبغهٔ معرفتی و روح خودآگاهی کوردی داشته باشد که بتوان آن را از روشنفکری دیگری تمییز داد. روشنفکر کوردی باید از درون سنت فکری خود با دیگری تعامل، تعاطی و گفت‌وگو داشته باشد. روح و خودآگاهی تاریخی زیست کوردی باید موضوع روشنفکری کوردی باشد. به این اعتبار، اندیشیدن به مفهوم روشنفکری در افق سنت فکری کوردی مقوم روشنفکری کوردی است. از آن جایی که ملت کورد فاقد چنین سنتی است و مختصات این سنت فکری هنوز مبهم و مخدوش است، بنابراین نمی‌توان از روشنفکری کوردی دفاع کرد و لازم است از روشنفکر کورد، که متعلق اندیشه‌اش خود «روشنفکری کوردی» است، سخن گفته شود. آنچه به‌عنوان روشنفکر کوردی خوانده می‌شود گونه‌ای برداشت نارسا از سنت روشنفکری غربی است که در مقولهٔ «روشنفکر در خود» و نه «روشنفکر برای خود» می‌گنجد. گذار از این وضعیت مستلزم ظهور خودآگاهی به معنایی است که خود آگاهی موضوع خودش باشد. به دلیل عدم

اصالت تاریخی متفکر و نخبهٔ کورد و رویکرد نقادانه به سنت در افق جهان، و نیز فقدان اتنتسیتهٔ[7] وجودی و رابطهٔ ارگانیک با سنت کوردی، روشنفکری همواره یک امر عارضی و بیرونی بوده است. روشنفکر کورد نه‌تنها هیچ‌گاه در موقعیت گفت‌وگو با متن خود نبوده، بلکه مخاطب متن خود نیز نبوده است، و همواره متن دیگری او را به گفت‌وگو و واکنش وا داشته است. بر اساس نظام مفهومی هگل و دیگر متفکران حوزهٔ تاریخ اندیشه می‌توان نشان داد که خودآگاهی از مواجهه با سنت و متن کوردی حاصل می‌شود و آگاهی روشنفکرانه به دست می‌آید. روشنفکر همواره بخشی از متن خود است و ظهور روشنفکران کورد در جهان معاصر نتیجهٔ گفت‌وگوی انتقادی مستمر با سنت فکری و تراث نظری و عملی خویش نبوده است، این معضل و عارضه در گفتمان روشنفکری در کوردستان غالب و بارز بوده است. هر جامعه‌ای مقتضیات خودش را دارد و به تعبیر فوکو هر جامعه‌ای دارای رژیم حقیقت خاص خویش است که در چهارچوب گفتمان‌های برخاسته از آن دانش، قدرت و حقیقت خویش را نیز تولید می‌کند. جامعهٔ کوردی نیز بخشی از زیست‌جهان کوردی است که بایستی ویژگی‌ها و تشخصش بازشناخته شود تا بتوان با پدیده‌های مدرن و غیربومی مواجهه داشت. هابرماس (۱۹۸۷) برای زیست‌جهان سه جزء ساختاری لحاظ می‌کند که شامل فرهنگ، جامعه و شخصیت است. او واژهٔ فرهنگ را برای ذخایر معرفتی به کار می‌برد که مشارکت‌کنندگان هنگام حصول تفاهم دربارهٔ چیزی در جهان با رجوع به آن خود را به تفسیرهایی مجهز می‌کنند. واژهٔ جامعه را برای نظم‌های مشروعی به کار می‌برد که به‌واسطهٔ آن مشارکت‌کنندگان عضویت خود را در گروه‌های اجتماعی نظم می‌دهند و به این ترتیب، یگانگی گروه را تداوم می‌بخشند. واژهٔ شخصیت را نیز به‌عنوان صلاحیت‌هایی می‌فهمد که یک فاعل را به توانایی عمل‌کردن و سخن‌گفتن مجهز می‌کند و او را در موقعیتی قرار می‌دهد که در فرایندهای حصول تفاهم و از آن طریق، تثبیت هویت خود شرکت کند. به این معنا روشنفکر و متفکر کورد با زیست‌جهان خویش فاصلهٔ انتولوژیک و اپیستمولوژیک دارد. به‌طور کلی کوردها چون بلاواسطه و از افق جامعه و وضعیت وجودی کوردی با فلسفه مواجهه پیدا نکرده‌اند و جهانی از آن خویش ندارند، با کدام تعلقات وجودی انتظار دارند تا علوم انسانی جدید با مبادی و غایات آنها سازگار و راهگشا باشد؟ غالب تحصیل‌کردگان و نخبگان علمی در جامعهٔ کوردی به این مهم توجه ندارند و فکر می‌کنند با چند نظریهٔ جامعه‌شناختی و یا تاریخی و سیاسی می‌توانند جهانی برای کوردها بیافرینند که بیانگر تعلق وجودی آنها باشد. در این میان روشنفکران ادبی از همه جسورتر و سطحی‌تر بوده‌اند. به همین جهت است اکثر این نخبگان و روشنفکران ایدئولوژی‌زده می‌گردند. هرچند این مسئله نباید ضدیت با ایدئولوژی تلقی گردد. به نظر می‌رسد روشنفکر کورد باید در تراز جهانی، اکنون و آینده را با گذشته مطالعه و بررسی کند و دغدغه‌های اکنونی‌اش را در ارتباط با گذشته بر اساس افق آینده به گونه‌ای بیندیشد.

بحران معرفت‌شناختی سنت فکری کوردی

هر فرهنگی، در معنای فلسفی آن، با معرفت و اپیستمه نسبت دارد؛ به این اعتبار، اگر فرهنگ را تمامی فراورده‌های فکری و عملی یک گروه و یا قوم تلقی نماییم، هر قومی دارای سنتی خواهد بود که شأنیت خاص و عام

[7] Authenticity

دارد، به گونه‌ای می‌توان از آن به‌عنوان سنت فکری جمعی آن قوم یا ملت یاد کرد و ماهیت، اجزا و آموزه‌های آن را بازشناخت. امکان اندیشیدن و عمل در چارچوب این سنت فکری انجام می‌شود و با آن ارتباط دوسویه دارد. این شناخت وجهی تاریخی و انتقادی دارد. به زبان الجابری، خوانش بنیادگرایانهٔ میراث و سنتْ خوانشی غیرتاریخی است که تنها به یک نتیجه، که همان فهم سنتی از میراث است، منجر می‌شود. تا جایی که به کوردها به‌عنوان یک گروه قومی و فرهنگی (ملی) برمی‌گردد، می‌توان سنت فکری کوردی را نیز مطالعه کرد و عناصر و مفردات اندیشه‌ای، مفهومی و عملی را استخراج و تحلیل انتقادی کرد. بخش اساسی از سنت و میراث، شیوهٔ اندیشیدن و اسلوب آن است. پرسش اساسی که باید طرح کرد این است که به‌طور نسبی چرا تاکنون در سنت فکری کوردی، در مقاطع باستانی، اسلامی و معاصر، اشخاص و متفکرانی پرورش نیافته است که از حیث اندیشه و عمل، دستگاه فکری و مفهومی‌اش وجه بینافرهنگی و عام پیدا کرده باشد؟ به عبارتی، مسامحتاً دلایل عدم امکان پیدایش یک تفکر جهان‌شمول و متفکر جهانی در سنت فکری کوردی کدام‌اند؟ سنت فکری کوردی و ماهیت و عناصر ساختاری آن چیست؟ آنگاه که هرودوت مختصات نظام تربیت مصری، افلاطون نظام تربیت و پایدیای یونانی، و گزنفون با روایتی شاعرگونه، پایدیای پارسی را ترسیم و تشریح می‌نمایند، آیا می‌توان گونه‌ای پایدیا و لوگوس کوردی را در معنای عام آن بازشناخت؟ آیا می‌توان از نوعی ساختار معرفت کوردی بحث کرد؟

اگر بپذیریم که در تاریخ ۵ هزار سالهٔ خاورمیانه، بر حسب مختصات این مقاله، تاکنون چنین متفکر و شخصیتی از سنت فکری کوردی برنخاسته است، باید ریشه‌های آن را شناسایی و نقد کرد. از این منظر، راه برون‌رفت از بن‌بست فکری و امتناع تفکر، شناخت و نقد متأملانه و جدی سنت فکری کوردی و استلزامات آن است. به اجمال می‌توان اشاره کرد که بحران امر وجودی کوردی ریشه‌ای معرفتی دارد و به نهادینه‌شدن نحوه‌ای از عمل در سنت فکری کوردی برمی‌گردد که با لوگوس و عقل سازگاری ندارد. از طرفی فرهنگ و سنت فکری کوردی، مشخصاً از عصر زوال مادها، راه انحطاط و دگردیسی را پیموده است و انحطاط فرهنگیْ وجه مشخصهٔ سنت فکری کوردی بوده است (پدیدهٔ مادها از این موضوع مستثنی است). به‌طور کلی، کوردها در صورت‌های قومی و اسمی عموماً دچار گسست شده‌اند و این انقطاع تاریخی نوعی دگردیسی همراه با انحطاط بوده است. بحران سنت فکری کوردی، عکس بحران سنت فکری ایرانی و شرقی، و بلکه حادتر از آن است. تا جایی که به مطالعات و پایش نیم‌بند دانش‌پژوه مربوط است، تاکنون در میان سنت فکری کوردی شخصیتی کورد پیدا نشده است که در مقام هویت و سنت فکری کوردی‌اش از جایگاه بینافرهنگی و پساملی برخوردار باشد. این در حالی است که می‌توان از اندیشه‌ها و شخصیت‌هایی یاد کرد که تبار و قومیت کوردی دارند ولی در سنت فکری غیرکوردی پرورش یافته‌اند و در قوارهٔ جهانی و تاریخی ظاهر شده و در مقاطعی درخشیده‌اند؛ اما این موارد ربطی به سنت فکری کوردی ندارند. به‌عنوان مثال، از میان شخصیت‌های فلسفی و فکری می‌توان از سهروردی در مقام یک شخصیت و حکیم جهان تاریخی نام برد، و در میان شخصیت‌های عملی از صلاح‌الدین ایوبی یاد کرد. نکتهٔ مهم این است که از منظر سنت فکری کوردی این شخصیت‌ها و مقام نظری و عملی‌شان شایستهٔ افتخار و مایهٔ مباهات نیست، چرا که سنت فکری ایرانی و سنت فکری عربی اسلامی و شرقی سهم اصلی را داشته‌اند و اساساً از لحاظ اندیشه، این اشخاص به سنت فکری غیرکوردی تعلق دارند. این نمونه‌های

آرمانی دلالت بر این دارد که اندیشه و عمل درست با قومیت و مقولهٔ نژاد نسبتی ندارد بلکه با نظام معرفتی و سنت فرهنگی هر قوم و ملتی مناسبت دارد؛ البته به زبان رورتی، شناخت و تأکید بر هویت مشترک ملی امری اهریمنی نیست.

مسئله‌ای که جای امید است این است که انسان کورد پتانسیل و توانمندی لازم را دارد که بدرخشد و در ارتقای دانش و تمدن بشری نقشی داشته باشد، اما ریشهٔ مشکلات را باید در انحطاط و امتناع اندیشه در سنت فکری کوردی جست‌وجو کرد. از منظر رورتی لازمهٔ امید ملیْ بهادادن به هویت مشترک ملی و امکان خودانتقادی و تغییر است؛ هیچ ملتی امکان اصلاح خود را پیدا نخواهد کرد مگر آن که به خود و آرمان‌های ابرازشدهٔ ملت ببالد و یا هویت مشترکی داشته باشد و به آن بیندیشد.

یکی از ویژگی‌های انحطاطْ فقدان عقلانیت و اهتمام به اندیشه‌ورزی در افق سنت بازاندیشی شده است. به باور مک داول (کتاب *تاریخ معاصر کُرد*) «مردم کورد ذهن تاریخی ندارند»، اما این فقدان به دلیل فراموشی خاطرهٔ جمعی و تعلقات تاریخی نیست بلکه اساساً در سرشت سنت فکری کوردیْ ایده (آیدوس) و خاطرهٔ جمعی شکل نگرفته است. به همین جهت است که کوردها حتی به‌عنوان یک سوژهٔ تاریخی، اساساً خود را تعریف نکرده‌اند و در نام آنها (مثلاً گوتی، لولوبی، کاردوخی، ماد... و کورد) گسست و دگردیسی و آشفتگی وجود دارد. مطابق مفروضات علمی، اسامی گوتی، میتانی، ماد و حتی کورد (مطابق سند کارنامهٔ اردشیر بابکان) نیز دیگران به آنها اطلاق کرده‌اند و آنها را با نامیدن، بر اساس نظریهٔ همزادی نام و اسطوره در نزد کاسیرر، به نوعی اسطوره‌ای اندیشیده‌اند. نام و شرایط احراز و تکوین روح تاریخی آن، بدون اینکه وارد مغلطهٔ ذات‌گرایی و اصالت‌باوری مدرن گردد، معرف ماهیت و تعینات تاریخی و هویتی است که نتیجهٔ نوعی معرفت سیاسی و ساختار فکری است. صورت کنونی این معضل معرفت‌شناختی و بازتولید انحطاطی آن را می‌توان در تعریف و نامیدن کوردهای روژاوا به نام شمال سوریه آشکارا مشاهده کرد. انسان کورد در این سنت دگردیس‌شونده، امکان اندیشیدن و عمل درست را پیدا نخواهد کرد، چرا که سنت فکری کوردیْ سنتی طبیعی و مغایر با عقل مدنی است. هر گونه نگرش و رهیافت ضدکوردی به طریق اولی ضددیگری نیز خواهد بود و برعکس. طبیعی‌بودن با امیال و غرایز، و شور و احساس نسبت و مطابقت دارد. حاکمیت عقل بر امیال و غرایز، احساس و شهود خیالی، برسازندهٔ اپیستمه و دانش است. مشکل دیگر در سنت فکری کوردی این است که نظام تعلیم و تربیت (پایدیا) وجودی، که بیانگر صبغهٔ معرفتی باشد، تعبیه و نهادینه نشده است و به‌نوعی بر اساس تربیت مبتنی بر حس و میل عمل کرده است. در این چارچوب، این واقعیت تاریخی کورد است، و برحسب نظام مفهومی هگلی، امر واقعی کوردیْ امر عقلانی نیست. ارتباط‌دادن فرهنگ و عمل تاریخی کوردها در مقام یک قوم تاریخی به فرهنگ زمینی و نامتافیزیکی یک مغالطهٔ معرفتی است، به گونه‌ای که امر زمینیْ یک نوع اندیشه و نظام معرفتی است که از بنیاد با امر غریزی و طبیعی، که فاقد صورت فرهنگی و معرفتی است، متفاوت است. بنابراین نظریه‌پردازی و مفهوم‌سازی امر وجودی کوردی و تعینات تاریخی آن بر این مبنا وجهی ندارد. ذهن کوردی با فقدان تأمل نظری و رابطهٔ آن با عمل و پراکسیس[8] چیزی به جز عمل‌گرایی میل‌ورزانه و احساس غریزه‌جویانه به دست

[8] Praxis

نمی‌دهد. به یک معنا، راه دانایی و تولید فراورده‌های معرفتی از مسیر عقل و اندیشه‌ورزی فرونتیک ممکن می‌گردد. به این اعتبار، فقدان عقل‌ورزی و تأمل تاریخی یکی از شاخصه‌های ذهن کوردی است. به این معنا که اندیشه و عمل انسان کورد موافق با میل و مطابق با غرایز است. ارسطو بر آن است حکمت عملی (فرونسیس) عمل و میل موافق با قاعدهٔ درست (اورتوس لوگوس) و عقل است، به این دلیل، عمل‌گرایی تاریخی کوردی از جنس عقل عملی و تأمل نظری نیست. اگر این موضوع تا نتیجهٔ منطقی‌اش دنبال شود به این گزارهٔ نسبی منتهی می‌شود که انسان کوردْ موجودی میل‌ورز و غریزه‌جوست و «عمل‌خویی تاریخی» وی نیز به این خصیصهٔ وجودی برمی‌گردد. میل و عمل طبیعی باید به سطح فرهنگ و مدنیت رسیده باشد وگرنه در حکم همان حس و قوهٔ غریزه است. بر حسب رهیافت کشف ذهن کوردی، دیرینه‌شناسی امر وجودی کوردی بر اساس نظریهٔ فوکو و تبارشناسی اندیشه و عمل وی بیانگر این است که رژیم حقیقت (جامعه) کوردی دچار گسست اپیستمولوژیک و دگردیسی‌های فراوانی شده است و این امر یکی از دلایل شکل‌گیری این سنت فکری است. کوردها به‌عنوان یک هویت تاریخی، حتی از حیث هویت اسمی و تعدد آن، و تعریف سرشت خویش (شناسایی و ابراز وجود تاریخی) دچار کژدیسگی و انحطاط شده‌اند. انحلال و استحالهٔ اسمی، از گوتی به لولوبی، کاردوخی، مانایی، ماد، ساسانی و نهایتاً کورد، پدیدهٔ بسیار غریب و تراژیکی است. یکی از نشانه‌های دگردیسی و گسست مفهومی همین تعدد نامیدن‌ها برای یک کلیت تاریخی و هویتی است. نبود سنت عقلی و نظام عقلانیت‌نگری یکی از دلایل این عارضه است. تلازم اندیشه و هویت (ملی یا اتنویی) ناظر بر وجود و حضور نوعی معرفت و نظام دانایی است. کوردها تا دورهٔ تاریخی معاصر، از حیث هویتی و اتنیکی (برابر با اتنوی یونانی) با اندیشه و معرفت نسبت وثیقی برقرار نکرده‌اند. شوپنهاور به‌درستی معتقد است که مشخصهٔ ابتذال، و شاید انحطاط، تقدم اراده و میل بر عقل است. انحطاط اندیشه و عمل کوردی با امتناع و امکان اندیشه و عقل عملی ارتباط دارد که ایضاح بیشتر آن در این مختصر نمی‌گنجد. ضابطه و ملاک تشخیص امیال، غرایز، احساس و شهود درست و بهترْ عقل (نوس)، تفکر و لوگوس است. تفکر و میل هر دو با نفس (پسوخه) و فرهنگ معرفتی ارتباط دارند و میل موافق با تفکر درستْ حکمت است. تأخر مواجههٔ فلسفی و معرفتی از جمله شاخص‌های دیگر سنت فکری کوردی است. افلاطون در «نامه هفتم» از پنج تراز یا مرحله نام می‌برد که تطبیق سنت فکری کوردی با آن سودمند است. تراز نخستْ نام و تسمیه است. تراز دومْ تعریف آن موضوع است، و تراز سومْ شکل و صورتی از موضوع (و یا چیز) است که از طریق احساس ادراک می‌گردد، و در تراز چهارم از شناخت علمی موضوع و فهم عقلانی سرشت آن بحث می‌کند، که در تراز پنجمْ مقدمهٔ شناخت آن موضوع، از طریق عقل محض در عالم مثال می‌باشد. اگر آن موضوع بررسی سیر تحول سنت فکری کوردی باشد به زحمت می‌توان آن را تا تراز و یا مرحلهٔ سوم بالا کشید. تحول امر کوردی و تعینات تاریخی‌اش که در این چارچوب قابل ترسیم است ناشی از این نوع ادراک و عمل‌ورزی بوده است. این امر با رشد فکری و تربیت انسان کورد در درون سنت‌های غیرکوردی و یا در حرکت در جوار آن‌ها منافاتی ندارد. بحران بنیادی این است که در چارچوب سنت فکری کوردی نمی‌توان فکر فلسفی و استدلالی تولید کرد و از درون این سنت فکری متفکر و روشنفکر کوردی بیرون نمی‌آید. ساختار معرفت کوردی و سرشت سنت و آموزه‌های آن چیست؟ روشنفکر و نخبهٔ کورد (نه کوردی) هنوز با سنت کوردی وارد بحث و گفت‌وگوی مداوم نشده است و از ماهیت و عناصر سازندهٔ آن پرسش نکرده است، درست به این اعتبار، روشنفکر کورد نیز موجودی میل‌ورز است و

نه عقل‌ورز. به این دلیل است که روشنفکری در میان کوردها عمدتاً در حوزهٔ ادبیات و هنر آشکار می‌گردد و عموماً روشنفکر مدرن کورد با تفکر عقلانی و تأمل مفهومی میانه‌ای ندارد. تا زمانی که سنت کوردی و مؤلفه‌های آن شناخته نشود و با آن وارد فرایند مفاوضه و گفت‌وگو نگردد، بحث‌کردن از امر مدرن و نظام فلسفی و معرفتی مدرنیته و ضرورت تعامل و مواجهه با آن، و بنابراین روشنفکری که از لوازمات مدرنیته است، امر بیهوده و نازایی خواهد بود و عوارضات و فرعیات آن در مقام امر مدرن تحمیل و ترویج می‌شوند. گادامر بر رویش و پالایش و گفت‌وگوی مداوم میان مدرنیته و سنت غربی تأکید دارد. امری بدان جهت مدرن است که پیوسته با سنت مراوده و مباحثه دارد. به دلیل عدم مواجههٔ کوردها با سنت و فقدان گفت‌وگو از درون آن با افق و جهان‌نگری مدرن، مفهومی به نام روشنفکر در فرهنگ کوردی وجود نخواهد داشت و ساختار شبه‌روشنفکری کورد نیز، که غالباً با متافیزیک شعر درگیر است، از جمله عوارضات مدرنیته و تالی آن می‌باشد. روشنفکری در سنت کوردی فاقد زبان است و در بهترین حالت در گفت‌وگو با دیگری بزرگ الکن، مبهم، خودویرانگر و چندپاره است. در جهان معاصر نیز، صرف‌نظر از ایدئولوژی‌های مدرن راست و چپ، این وضعیت صدق می‌کند. همان طور که سقراط و افلاطون در جست‌وجوی حقیقت و ماهیت چیزها و مفاهیم بودند و فلسفه، یا به تعبیر دقیق‌تر فلسفهٔ سیاسی، با پرسش از ماهیت عدالت، اخلاق، فضیلت، سعادت، امر مدنی، شهروند، شهر (دولت و جامعه) و بهترین نوع نظام سیاسی در جامعهٔ یونانی شکل گرفت، پرسش از این امور به‌مثابهٔ بحران می‌تواند آغاز تفکر عقلانی و تأمل مفهومی در سنت کوردی باشد و در این افق، نوعی سنت فکری کوردی پدیدار گردد که علاوه بر وجه ملی و کوردی، وجه عام و جهان‌شمول نیز داشته باشد. بسیاری از متفکران، از جمله یگر در آثار سه‌جلدی‌اش با عنوان *پایدیا*، از این دو وجه در اندیشه، و به‌ویژه تفکر فلسفی یونان باستان، یاد کرده است. به هر روی، در خوانش کوردی، نقد و شالوده‌شکنی ساختارها و جهان‌بینی‌ها، باید سنت و امر وجودی کوردی را به درد آورد تا شاید از رهگذر این نقادی و دغدغه، درد زایمان سراسر وجود سنت فکری کوردی را فرا گیرد و مولودی از آن پا به عرصهٔ وجود گذارد که مولد، جهان‌شمول و مستقل باشد. از این منظر، شرط لازمِ امکان درست‌اندیشیدن و نحوه‌ای از اندیشه و عمل، آسیب‌شناسی نقادانه و عقلانی سنت فکری کوردی و فراسنت‌گرایی (و نه سنت‌ستیزی و انکار امر وجودی و تعلق تاریخی) به قصد خروج از انسداد، و تأسیس و ارتقای آن است. در ادامه به‌طور اجمالی و گزیده، کشف ذهن کوردی برای شکافتن متن کوردی و ظاهرساختن نقایص بحرانی آن به قصد گشودن افق‌های جدید و بازکردن راه‌های تازه آورده می‌شود.

کشف ذهن کوردی

«کشف ذهن» در واقع به کشف خصوصیات روانی و ویژگی‌هایی که ما از انسان سراغ داریم، می‌پردازد و به نوع عملکرد ذهن کاری ندارد. حقیقت این است که کشف کنش و واکنش‌هایی که اقوام، گروه‌ها و جوامع مختلف در صورت‌بندی‌های خاصشان از وقایع انجام می‌دهند، فرض اصلی ما در بحث کشف ذهن است. به تعبیر کوفمان، ذهن با تعقل، احساس، امیال، ادراک و آگاهی در ارتباط است و در اینجا تمامی این عناصر مدنظر است. تا جایی که

این مبحث به جامعهٔ کوردستان مربوط می‌شود و باید به آن اشاره کرد، این است که ذهن کوردی با وضعیتی وابسته، آشفته و چندپاره مواجه شده است.

فقدان پشتوانهٔ معرفتی موجب بحران در امر کوردی است و این مسئله در حوزه‌های متفاوت جهان‌زیست تاریخی، از جمله کنش کوردی، تاریخ کوردی، ادبیات کوردی، سیاست کوردی، روشنفکر کوردی و غیره، بازنمود و تأثیر داشته است. به تعبیری، امر کوردی شأنیت کوردی ندارد، به گونه‌ای که از حیث انتولوژیک و معرفت‌شناختی نمی‌توان از دانش، سیاست، تاریخ و ادبیات و روشنفکر کوردی بحث کرد. بررسی این بحران نیازمند شناخت و تحلیل کورد به‌مثابهٔ یک مسئلهٔ وجودی و معرفتی است. کشف ذهن کوردی به‌دنبال پژوهش دربارهٔ این بحران معرفت‌شناختی است. کوردانديشی به‌نوعی اندیشیدن به امر وجودی کوردی و بررسی جهان‌زیست کوردستان به‌مثابهٔ یک مسئلهٔ انتولوژیک و معرفتی در بستر تاریخ است؛ از دید مانهایم، برای امر تاریخی صدق و کذب قضایا اهمیت و کاربرد ندارد. تاریخ‌گرایی حقیقت را در خود تاریخ جست‌وجو می‌کند اما نه چنان چیزی که وجود دارد بلکه به‌صورتی که در حال شدن است. فاعل شناسای کانتی وجود ندارد که حقیقت ابژه و متعلق شناختش باشد. شناخت با جهان‌زیست و تجربهٔ زیسته و عمل پیوند وثیقی دارد. مانهایم به نوعی من تجربی باور دارد که در حد فاصل من تجربی (تعین‌یافته) مورخ و فاعل شناسای فرازمانی کانتی قرار می‌گیرد. مانهایم این عقیدهٔ سنتی را رد می‌کند که معتقد است هر علمی باید یک صورت حقیقی داشته باشد و صورت‌های متفاوتی برای علم قایل است، چرا که علم یک امر تاریخی است. هر جنبه و پرسپکتیوی از شناخت دنیای تازه‌ای از زیستن را برای ما می‌گشاید که در مرکز تجربهٔ زندگی ما قرار دارند و این همان جهان‌بینی و تاریخ‌گرایی است که لازمهٔ زیست تاریخی انسان تاریخی است.

از این حیث کوردانديشی مستلزم استخراج و پرداخت دستگاه مفهومی و چهارچوب زبانی و لوازمات تئوریک خاصی است. کشف ذهن کوردی نوعی کوردانديشی است. کوردانديشیْ پژوهش انتقادی دربارهٔ ساحت وجودی و ماهیت امر کوردی و اجزا و مؤلفه‌های آن، و نیز اهتمام به ابتنا و تأسیس آن است؛ به یک معنا، نوعی اندیشیدن دربارهٔ امر وجودی کوردی و ماهیت و حد استقلال مفهومی آن است. در کشف ذهن کوردی ما به‌دنبال کشف و شناخت عناصر بنیادی اندیشهٔ دیگری و خود، و همین طور تعامل میان آن دو، و نیز تأسیس نظامی از مفاهیم و چهارچوب نظری امر وجودی کوردی هستیم. به همین جهت از ذهن ایرانی، عربی، کوردی، شرقی و یونانی استفاده می‌شود تا این عناصر و رگه‌های معرفتی بازشناسی شوند. به‌عنوان مثال، بررسی عناصر و مبادی معرفت ایرانی و عربی، و سنت فکری آنان در تأسیس ذهن کوردی و ساختار معرفتی آن. نباید کشف ذهن کوردی و کوردانديشی از منظر ایدئولوژی‌های مدرن و معاصر مانند مباحث ناسیونالیستی، قوم‌گرایانه، محلی‌گرایی و یا نژادپرستانه و دیگری‌ستیزی تفسیر و درک گردد. از طرفی کوردانديشی با کوردشناسی و کوردپژوهی متفاوت است و هر سه آنها در قلمرو کشف ذهن کوردی مورد توجه هستند. کوردشناسی در حیطهٔ شرق‌شناسی قرار می‌گیرد و غالب شرق‌شناسان در پی کوردولوژی بوده‌اند، و به بررسی جایگاه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی کوردها و جایگاه تاریخی آنها از حیث اندیشه نپرداخته‌اند. هرچند کوردشناسی در قلمرو شرق‌شناسی و هویت‌یابی حایز اهمیت است، ولی آنچه کوردها بدان نیاز دارند پژوهش دربارهٔ امر کوردی به‌مثابهٔ یک کل وجودی و تاریخی است. به نظر می‌رسد تاریخْ بررسی

افکار، جهان‌بینی، اندیشه و پراکتیس تاریخی اقوام و تأثیر آن باشد. از این زاویه تاکنون به امر کوردی توجه جدی نشده است. بحران وجودی و اپیستمولوژیک کوردها فقدان تفکر فلسفی، و خصیصهٔ اندیشه‌گریزی است. کوردااندیشی و کشف ذهن کوردی به‌دنبال شناخت و تفهیم امر کوردی از حیث هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و متدولوژیک با رهیافت انتقادی است. لازمهٔ کوردااندیشی پژوهش‌های نقادانه و ایجابی در باب امر کوردی و ماهیت و عناصر آن است. امر کوردی به‌مثابهٔ یک کلیت وجودی نیازمند کوردااندیشی از حیث تاریخ اندیشه است.

کوردااندیشی بررسی و تبیین امکان و امتناع و فقدان است. امکان کوردااندیشی امکان اندیشیدن هم هست. پرسش از ماهیت معرفت کوردی و مؤلفه‌ها، عناصر و اجزای عقلانی و اخلاقی آن ما را به واکاوی و بازشناسی در جهان‌زیست کوردی ملزم و با چالش و خودکاوی انتقادی روبه‌رو می‌سازد. از منظر تاریخ اندیشه، در اندیشه و جهان‌بینی کوردها در مقاطع باستانی (پیشااسلامی)، اسلامی و معاصر گسست و عدم انسجام مفهومی و محتوایی وجود دارد، به‌نحوی که می‌توان از بحران معرفت‌شناختی در اندیشهٔ کوردها یاد کرد. از این جهت با فقدان معرفت کوردی روبه‌رو هستیم که تشخص اندیشهٔ کوردی داشته باشد و برساختهٔ ذهن کوردی و خصیصهٔ عقل‌ورزی و عقلانیت آنها باشد. نه‌تنها عناصر و دقایق معرفتی از اندیشهٔ سیاسی در عصر باستان باززایی و احیا نشده است بلکه پراکسیس تاریخی کوردها نیز بر اساس آن شکل نگرفته است. این گسست تاریخی و مفهومی موجب بحران در اندیشهٔ سیاسی کوردی گردیده است و این فقدان اندیشه و معرفت کوردی و خلأ نظری‌اش در صورت‌های دیگر فرهنگ و سنت کوردها، مانند ادبیات کوردی، اخلاق کوردی، سینمای کوردی، تاریخ کوردی، اندیشهٔ سیاسی کوردی و روشنفکری کوردی، بسیار محسوس و چشمگیر است. صرف‌نظر از تلاش‌های نسبتاً جدی و منسجم در دو دههٔ اخیر (آثار اوجالان)، نمی‌توان از نوعی سنت فکری کوردی (صورت معرفت و نظریهٔ ملی) یاد کرد، و اگر از اندیشه و معرفت در سنت فکری کوردها دیگری‌زدایی گردد و ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن و معاصر از آن پیراسته شود چیزی به نام اندیشه و معرفت کوردی باقی نمی‌ماند. هرچند می‌توان از معرفت و اندیشه و عقلانیت در میان کوردها بحث کرد ولی از اندیشه، عقلانیت و معرفت کوردی نمی‌توان سخن به میان آورد. بررسی، شناخت و تبیین بحران هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در امر کوردی و تجلیات و فراورده‌های ذهنی و عینی آن مستلزم کوردااندیشی است. به‌عنوان مثال، ذهن کوردی ذهن اسطوره‌ساز نیست و با نظام، فرمانروایی، قانون و تفکر عقلانی بیگانه است. این تشخص سلبی در امر کوردی ناشی از وجود یک نظام معرفتی، و گونه‌ای اندیشه در باب این ضدیت و فقدان‌ها نیست، بلکه از یک‌سو، دقیقاً بیانگر همان فقدان معرفت نظری و امتناع اندیشهٔ عقلانی است، و از سوی دیگر، محصول عمل‌زدگی در ذهن دیگری است. به تقریب، عمل تاریخی کوردی مبتنی بر غریزهٔ وجودی بوده است. از دیدگاه چالشی، عمل‌گرایی کوردی، که نوعاً عمل‌زدگی است، در اساس خالی از معرفت و اندیشهٔ کوردی است. در حالی که از جهاتی می‌توان از صورت‌های اندیشه و عمل یونانی، آلمانی، ایرانی، چینی و عربی بحث کرد. کلیت کوردی استقلال هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ندارد و تنها در حوزهٔ پراکسیس تاریخی خود دارای استقلال عمل (در شکل مقاومت، جدال و مبارزه) بوده است که وجه سلبی آن غالب است. امر کوردی خالی از اندیشهٔ تاریخی و به‌ویژه اندیشهٔ سیاسی است. از این نظر، وجه سلبی عمل تاریخی کورد با دو مسئله روبه‌رو بوده است: نخست آنکه کنش تاریخی کوردی عموماً

واکنشی بوده و در ناحیهٔ مقاومت قدرت فوکویی، در شکل مبارزه و مقاومت، در برابر صورت‌بندی در معرفت دیگری، همواره مقاومت ورزیده است. این در حالی است که از دیدگاه تاریخ اندیشه، توانمندی تأسیس نظام فکری، سیاسی و اخلاقی لازم را برای کلیت وجودی خویش، و یا مفصل‌بندی دیگری نداشته است. از این منظر، روشنفکری کوردی باید انفصال داشته باشد. به این معنا که همواره در فرایند روشنفکری و اندیشه‌ورزی بایستی با «دیگری» فاصله هستی‌شناسانهٔ بنیادین داشته باشد، و با حوزهٔ روشنفکری کوردی فاصلهٔ معرفت‌شناختی. معرفت و نظام دانش زیست‌جهان کوردی محصول فقدان تفاوت با هستی متعین دیگری است.

دومین مسئله فقدان اندیشه، نظریه، نظام فکری و معرفتی برای پراکسیس تاریخی (فقدان کنش معرفتی) بوده است. پراکسیس با حکمت عملی و تخنه ارتباط دارد. مفهوم پراکسیس که اصطلاحی یونانی است، بر کنش[۹] و عمل[۱۰] دلالت می‌کند، ولی در فلسفهٔ اولیهٔ مارکس تغییر مفهوم یافته و بر وحدت تئوری و عمل با قصد پرکردن شکاف بین ایده و واقعیت، درآمده است. به اعتقاد حاتم قادری، در واقع امر یک رابطهٔ متعاطی بین اندیشه و واقع سیاسی برقرار است که در عمل سیاسی نمایان می‌شود. به یک معنا، بسیاری از اندیشه‌ها و ایده‌ها در مواجهه با واقعیت دچار تغییر و تحول، عقب‌نشینی وحتی استحاله می‌شوند. منظور از پراکسیس تعاطی اندیشه و واقعیت به صورت عملی است. ایده‌ای وجود دارد و واقعیتی هم هست، حال اگر قصد عملی‌ساختن آن وجود داشته باشد با مسایل و مشکلاتی و موانعی روبه‌رو می‌شود، هرچند پراکسیس تلاش دارد تا از طریق عمل، تغییر و تصرف در واقعیت و ایده انجام دهد. عمل حوزهٔ مشترک ایده و رئال است. اندیشه‌ای که هنجاری باشد، یعنی معطوف به بهتربودن باشد، در عمل پراکسیس خواهد بود. به عبارتی، پراکسیس به‌نوعی جمع ایده و عمل است؛ چون هم به جهت هنجاری‌بودن معطوف به ایده است، و هم از طریق عمل با واقعیت مواجه و از آن متأثر می‌شود.

مؤخره

روشنفکر کورد ضروری است از موضع اکنونیت خویش با سنت وارد گفت‌وگو شود، این امر مستلزم بررسی، تبیین و شناخت مفهوم سنت است. بازخوانی انتقادی سنت در اکنونیت و افق آینده به‌نوعی بازگشایی افق‌های جدیدی است. بسیاری از متفکران برجسته نظیر هگل، هایدگر، هابرماس، گادامر و مک‌اینتایر معتقدند برای برون‌رفت از بحران‌های مدرنیته باید با سنت فکری وارد گفت‌وگو شد. به عبارت دیگر، گفت‌وگوی میان مدرنیته و سنت راهی را باز می‌کند که پاسخ‌هایی برای بحران‌های امر مدرن و عوارضات آن می‌تواند در خود داشته باشد. مفهوم روشنفکری و نسبت آن با مدرنیته در سنت فکری کوردی از این منظر قابل مطالعه و تفهم خواهد بود. بدون شناخت انتقادی سنت و فهم سرشت و عناصر متشکله آن پیدایش مقولات مدرنی همچون روشنفکری و تعامل با جهان ممتنع است. از باب فقدان استقلال معرفتی و تئوریک کوردها، فراسوی ایدئولوژی‌های چپ و راست معاصر، به نظر می‌رسد اندیشه‌ورزی و بحث عقلانی در باب امر سیاسی، امر دینی، امر اجتماعی، امر ادبی و غیره با رویکرد فلسفی و

[9] Action
[10] Practice

صورت‌بندی آن در ذهن کوردی، ضرورتی انکارناپذیر است. هرچند در امر کوردی معاصر می‌توان مبانی و پشتوانه‌های نظری را در سنت روشنفکری غربی کشف و تبیین ساخت، ولی امر کوردی فاقد پشتوانهٔ معرفتی و اندیشگی در سنت فکری کوردی است. به همین جهت بازخوانی انتقادی سنت فکری کوردی و فهم عمل و تعامل تاریخی کوردها بسیار ضروری و راهگشا می‌باشد؛ از این لحاظ نخبگان، متخصصان و روشنفکران کوردستان باید به این نیاز پاسخ دهند. تا جایی که به وضعیت بحرانی اندیشه در حوزهٔ روشنفکری در کوردستان برمی‌گردد، روشنفکر و پژوهشگر کورد نیازمند بررسی ماهیت و کارکردهای روشنفکری در تراز محلی (به تعبیر فوکو) و تراز جهان‌شمول و عام (مطابق ایدهٔ هابرماس) در بافت زیست‌جهان و اجتماعی‌اش (به نظر مانهایم) است.

اگر استعاره روشنفکری، با اندیشه‌ورزی جدید بر اساس عقل محدود و خود بنیاد انسانی تعریف شود، اندیشیدن به امر مدنی در زیست جهان کوردی، تنها و تنها، با فهم و شناخت دو ساحت سنت و مدرنیته و تبیین جایگاه شان ممکن می‌گردد. به این اعتبار، شرط لازم و کافی برای عقلانیت‌ورزی و تأسیس اندیشه در ساحت مدرنیته، شناخت و درک این موضوع در نزد سوژهٔ نقاد کوردی است.

درآمدی انتقادی بر نظریهٔ انحطاط و زوال اندیشه در ایران

جلال حاجی‌زاده

نظریهٔ طباطبایی در باب انحطاط و زوال اندیشه در ایران منشأ مناقشات و مجادلات فراوانی بوده است، که بدون تردید در نوع خود سودمند واقع شده است. تأیید و یا تنقید این نظریه از جانب صاحب‌نظران هر کدام زاویه و بعدی از تاریخ اندیشه و اندیشهٔ سیاسی در ایران را روشن ساخته است. این یادداشت بر آن است تا از یک سو، افق دیگری با هدف «ترمیم و بسط و تعمیق نظریهٔ انحطاط و زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران» بگشاید، و از سوی دیگر، بر ضرورت مطالعه و پژوهش دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی در ماد تأکید گردد. هرچند این پروژه نیازمند پژوهش‌های فراگیر و بسیار جدی است. به نظر طباطبایی، تاریخ اندیشهٔ سیاسی و منطق درونی آن بغرنج‌ترین و تاریک‌ترین بخش تاریخ عمومی اندیشه در دوران اسلامی است. به گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد که نقد و بررسی اندیشهٔ سیاسی این دوران نه‌تنها هنوز آغاز نشده است، بلکه شناخت اجمالی نسبت به اهمیت و ضرورت آگاهی از التفات به این دست پژوهش‌ها نیز احساس نشده است (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱). بدون قطع این معضل و خلأ در باب تاریخ ایران، به‌ویژه تاریخ اندیشهٔ سیاسی در دوران تاریخی پیشا–اسلامی بیشتر به چشم می‌خورد. به‌طوری که پراکسیس مادها و جایگاه آنان در اندیشهٔ سیاسی ایران هنوز ناشناخته باقی مانده است؛ بررسی عصر مادها از منظر اندیشه و سنجش نسبت امر گیتیایی با امر مینوی گره بسیاری از مسائل و موضوعات مرتبط با اندیشه و فلسفه در ایران و بین‌النهرین را می‌گشاید.

چنین نموده می‌شود که اندیشهٔ ایران باستان، که در مواجه با یونان شکوفا شده بود، در دورهٔ تاریخی اسلامی، مشخصاً از خواجه نصیر طوسی به بعد، رو به سقوط و زوال می‌نهد که ریشه‌های انحطاط آن در عصر ساسانی و نیز ابن سینا دیده می‌شود. به اعتقاد طباطبایی، در ایران بدون توجه به تأمل فیلسوفان یونانی در باب فلسفه و سیاست، این دو را دو جزء مجزای حکمت خواندند و به همین سبب حکمت عملی را در بن‌بست الهیات (کلام) دورهٔ اسلامی و بیشتر از آن در سراشیب هبوط راند. با ابن سینا استقلال بحث سیاسی از میان رفت و اندیشهٔ فلسفی در ایران نتوانست خود را از سیطرهٔ الهیات رها سازد. از این منظر، دورهٔ شکوفایی فلسفهٔ سیاسی در ایران با مرگ ابن سینا به پایان رسید، به گونه‌ای که پس از او هزاره‌ای آغاز شد که هزارهٔ زوال اندیشهٔ سیاسی بود (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۲۴۸).

---

* این یادداشت که بخشی از یک رسالهٔ تحقیقی است، در شمارهٔ اول ماهنامهٔ بیر و هزر، فروردین سال ۱۳۹۵، چاپ و منتشر شده است.

غیاب ضابطهٔ عقل در مقام داور مجادلات و مباحثات میان شرع–عقل، ایمان–عقل، دین–سیاست، اخلاق–سیاست و غیره اوج زوال اندیشه در عصر پس از خواجه نصیر بوده است. به نظر طباطبایی، دریافت خواجه نصیر شالودهٔ حکمت عملی یونانیان را متزلزل می‌کند: «... پس، در تقدیر اوضاع به شخصی احتیاج باشد که به الهام الهی ممتاز بود از دیگران تا او را انقیاد نمایند، و این شخص را در عبارات قدما، صاحب ناموس گفته‌اند و اوضاع او را ناموس الهی، و در عبارت محدثان او را شارع و اوضاع را شریعت؛... در تقدیر احکام به شخصی احتیاج افتد که به تأییدی الهی ممتاز بود از دیگران...» (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۲۶۸).

ملاک طباطبایی حکمت عملی ارسطو و پیوند اخلاق و سیاست و تقدم هستی‌شناسانهٔ سیاست بر اخلاق در اندیشه‌های یونان باستان است. از همان آغاز مواجه حکمت ایرانی با حکمت یونانی زمینه‌های تقارب حکمت و دین شروع شده است، و این امری ناگزیر بوده است، چرا که اندیشهٔ ایرانی هزاره‌ها قبل‌تر (عصر کورش پارسی) دچار این اختلاط و هم‌پیوندی شده بود، که اوج آن را می‌توان در عصر ساسانی مشاهده و بررسی کرد. از یک منظر، در زیر پوست انگارهٔ نوزایش تاریخ ایران، به تعبیر فرای عصر زرین فرهنگ در ایران، جدال و تخاصم دین و سیاست به نفع دین همچنان وجود داشته است. اگر بپذیریم که سرآغاز انحطاط تلفیق دین با سیاست و تقدم هستی‌شناسانه شریعت نسبت به عقل و حکمت بوده است، ناگزیر باید این تلفیق و تقدم بین امر سیاسی و امر الهی در آغاز تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران (سقوط مادها و ظهور پارس‌ها) به‌عنوان منشأ این انحطاط پذیرفته شود. از یک منظر، می‌توان تاریخ اندیشه و اندیشهٔ سیاسی در ایران را، از همان آغاز، بر اساس تعادل، تمایز و تخالف، و یا تقابل، تعاطی و تخاصم، میان امر سیاسی و امر الهی بازتعریف و صورت‌بندی کرد. به این منظور، بازاندیشی متأملانه در دورهٔ تاریخی، پیدایش و زوال مادها و ظهور دولت پارسی و دورهٔ تاریخی پسا–مادی، ضروری بوده و لازمهٔ هرگونه پژوهش در باب اندیشهٔ سیاسی می‌باشد؛ و هر تفسیر و تأملی بدون توجه به این دورهٔ تاریخیْ ناقص و بغرنج خواهد بود. بر اساس نسبت اندیشه و داده‌های تاریخی چنین می‌نماید که می‌بایستی ریشه‌های این تحویل و پیدایش زمینه‌های تباهی اندیشهٔ سیاسی عقلانی را در دورهٔ تاریخی باستان، یعنی ظهور و افول مادها و فروغ پارسیان، جست‌وجو کرد.

محور اصلی اندیشهٔ سیاسی در سنت پسا–مادی تفکر در باب فرمانروا و جایگاه و مناقب او بوده است. از دید دیاکو و مادها، پادشاهی فضیلتی عقلانی، و متضمن منفعت اجتماع به شمار می‌رود. لیکن از منظر کورش و سپس پارس‌ها، پادشاهی فضیلتی الهی است که مؤید از جانب آسمان بوده و رسالتی الهی بر دوشش نهاده شده است. این سنت که متکی به توجیه و توضیح امر سیاسی و نیز شأن فرمانروا از منظر اسطوره‌ای –دینی است، که ریشه‌های آن را در بین‌النهرین می‌توان جست‌وجو کرد.

اندیشهٔ سیاسی به حوزه‌ای از گفتمان یک تمدن توجه دارد که در درون آن حیثیتی از شهر و مدینه موضوعیت پیدا می‌کند که به تولید و توزیع آن می‌پردازد. قدرتی که از لوازم وجودی شهر و روابط و مناسبات حیات مدنی است و فلسفهٔ سیاسی آن را قدرت سیاسی می‌نامد (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۱۰)، و یا به توزیع آمرانهٔ ارزش‌ها می‌پردازد و

چارچوب اقتدار[۲] و اعمال آن را مشخص می‌سازد (رجایی،۱۳۹۰: ۲۷). این آمریت ساختار سیاسی و نهادهای آن را شکل می‌دهد و الگوی رفتار سیاسی را تعیین می‌کند. پس، از نوعی اندیشهٔ سیاسی در ماد می‌توان یاد کرد. در ایران باستان (ماد) تمامی امور متوجه زندگی سیاسی، جامعه و امنیت است و دیاکو خودش را نمایندهٔ امر قدسی و جهان‌بینی دینی نمی‌داند، بلکه با سران و نخبگان قبایل و دهات مادی قرارداد می‌بندد و مسئولیت و تعهد او متوجه دولت‌شهر و مصالح عمومی در معنای اولیه خودش است. بنابراین سیاست در این عصر تحقق امر الهی بر روی زمین نیست تا فرمانروا کارگزار و جانشین آن باشد، بلکه تحقق اراده و خواست عمومی مردم و بزرگان جامعه بر اساس مفاد مندرج در قرارداد و توافق است. بنیاد مشروعیت و مقبولیت این نهاد متن و مفاد قرارداد، و اجماع میان سران و عشایر است. به همین جهت است که دیاکو، بر اساس خواست آنان، اقدام به توزیع آمرانهٔ ارزش‌ها، تأسیس نهادهای سیاسی-اجتماعی و اعمال قدرت می‌کند. در پادشاهی کورش و سلسله‌های بعدی استناد به حق الهی می‌باشد، ولی تدبیر و عقلانیت سیاسی و مدنی دیاکو مبنای داوری و سپس حق فرمانروایی و اعمال حاکمیت است. ساماندهی و تمرکز امر سیاسی در ماد مستلزم اندیشهٔ جامعهٔ مادی و بزرگان آن بوده است و نیازی به توجیه آسمانی و قدسی آن احساس نشده است. اما ساماندهی امر سیاسی و تمرکز قوا در پارس مستلزم توجیه به قدسیت آن بوده است، چرا که توجیه قابل‌قبول غیرقدسی و گیتیایی نداشته است؛ به همین جهت است که کورش، بر اساس جهان‌بینی خیمه‌ای در بین‌النهرین و هخامنشیان متأثر از سنت فرمانروایی عیلامی، به حق الهی خویش و احساس رسالت استناد کرده است، چرا که خواهان قدرت مطلق و خودکامه بوده است. این سنت قبلاً در بین‌النهرین کارایی خود را نشان داده بود. به هر روی، تبعیت امر سیاسی از امر قدسی و کیهان‌شناختی، که بعدها به تبعیت سیاست از دیانت و شریعت منجر شده است، تشخص اندیشهٔ سیاسی در ایران، یا به تعبیر طباطبایی اندیشهٔ ایرانشهری، به شمار می‌رود. از سویی حکمت بین‌النهرینی و ایرانی، و به تعبیر داوری (و نیز ابن رشد، دبور، الفاخوری، لاهوری، میان شریف) ماهیت فلسفهٔ اسلامی هم‌پیوند و سازگارساختن دین و اندیشه، یعنی جمع میان آن دو است، و تفکیک دین از حکمت و اندیشه در این سنت ناممکن است. بنابراین سنت پسا-پارسی و ایرانی از جنبهٔ اندیشه و حکمت و فلسفهٔ اسلامی، و همین طور از جنبهٔ اندیشهٔ سیاسی دین و حکمت، فلسفه و شریعت، و یا عقل و وحی را در خود تلفیق و جمع ساخته است و صورتی التقاطی پدید آورده است که در نهایت، اندیشه و فلسفه و عقلْ تابع و خادمِ دین و شریعت و ایمان خواهد بود. متفکران و حکمای شرقی و اسلامی از کوشش برای توافق‌دادن بین افلاطون و ارسطو چاره‌ای نداشتند، به‌ویژه ناگزیر بودند از نظریه‌های متناقض با عقاید و تعلیمات اسلامی بگذرند و یا آن را به‌صورتی بیان نمایند که با این عقاید تناقض روشن و آشکاری نداشته باشد، و در این عمل توافق‌دادن به شیوه‌ای که فیلسوفان مذهب نوافلاطونی قبل از آنان در پیش گرفته بودند، سعی کردند دشمنان ارسطو و دشمنان فلسفه را به‌طور کلی راضی سازند، به این جهت، به حکمت‌هایی که ایمان را تقویت می‌نماید توجه کامل کردند و توانستند آن را از کتاب‌های حقیقی ارسطو یا دست‌خورده و یا منسوب به ارسطو اقتباس کنند؛ تمام این کار برای آن بود که راهی برای پذیرفتن آرای علمی او باز نمایند. اما برای خواص فلسفهٔ ارسطو را مانند تعلیمات دیگر فرق و مذاهب حقیقت برین قرار دادند و بر تأیید آن دلایل استواری از

[2] Authority

عقاید موروثی تقلیدی عمومی و مذاهب حکمای الهی فراهم آوردند. فلسفهٔ اسلامی در تمام دورهٔ زندگی خود فلسفهٔ انتخابی و التقاطی[3] به شمار می‌رود، که پایه‌های آن روی ترجمهٔ کتاب‌های یونانی پی‌ریزی شده است، چنان که می‌توان گفت سیر تاریخی آن عبارت از اخذ و جذب و تحلیل بوده است نه ابتکار، و نسبت به فلسفه‌ای که پیش از آن به وجود آمده بود گفتار و مطالب تازه‌ای به میان نیاورده است و برای حل مسائل قدیمی چیز تازه‌ای به دست نداده است. خلاصه در عالم فکر و اندیشه قدم‌های تازه‌ای که آن را تشخص بخشد به چشم نمی‌آید (دبور، ۱۳۶۲: ۳۲). تجمیع و سازگارساختن فلسفه با دین، و دفاع از فلسفه در محکمهٔ دین، بنیاد اندیشه در ذهن شرقی و اجزای آن، یعنی ذهن بین‌النهرینی و ذهن ایرانی را تشکیل می‌دهد که در حقیقت سرآغاز انحطاط در اندیشه متکی و مبتنی بر عقل‌ورزی و عقلانیت یونانی در شرق به شمار می‌رود و طباطبایی این مهم را در نظریهٔ ایرانشهری‌گرایی ایدئولوژیکی‌اش نادیده گرفته است.

طباطبایی به‌درستی اشاره می‌کند که زوال اندیشهٔ سیاسی، بر اساس قوام انگارهٔ فرمانروایی بر نسبت دیانت–شریعت به اتکای عنصر دینی، و نه عنصر عقل، قابل ایضاح است. سردرگمی اپیستمولوژیک فارابی در تبعیت امر الهی از امر سیاسی و یا برعکس (نسبت و تقدم حکیم و نبی در ذهن فارابی) مؤید این امر است. این سردرگمی و دوگانگی معرفت‌شناختی لزوماً به مواجههٔ خرد ایرانی با متن اسلام بر نمی‌گردد، بلکه پیش از ورود اسلام این نسبت در مواجهه با اندیشهٔ یونانی مخدوش و مستهلک گردیده بود و فارابی در مقام مؤسس فلسفهٔ اسلامی، بدون تردید این نسبت را در برخورد همدلانه با سنت اسلامی هم مدنظر داشته است. نسبت رئیس اول، امام و نبی با فیلسوف در اندیشهٔ فارابی تفاوتی با فیلسوف شاه افلاطونی موردنظر خواجه نصیر و رئیس طبیعی سهروردی ندارد؛ که به‌نحوی بازتولید همان ایدهٔ تأیید الهی و رسالت خدایی کورش و جایگاه شاهی وی به شمار می‌آید. به نظر بهار انگارهٔ فره ایزدی در اساس از ایدهٔ ملموی (خواست و ارادهٔ خدایان و مردوک) بابلی اخذ شده است. اردکانی در کتاب *ما و تاریخ فلسفهٔ اسلامی* تمامی تلاش خود را به کار بسته است تا شأن تأسیسی فلسفهٔ اسلامی و سیاسی را از همان آغاز مواجههٔ مسلمانان با فلسفهٔ یونانی–اسکندرانی (کندی، بلخی، عامری، فارابی، ابن سینا، سهروردی و دیگران)، بر پایهٔ ایدهٔ تقریب و تطبیق فلسفه و دین و جمع میان آن دو در فلسفهٔ اسلامی اثبات نماید. می‌توان استدلال کرد که اندیشهٔ کندی و فارابی و دیگر حکما و فلاسفه در جهان اسلام از یک سو متأثر از سنت تاریخی اندیشه و حکمت بین‌النهرینی است و از سوی دیگر، به نوعی بارز اندیشهٔ ایرانشهری را در فلسفهٔ منحول خود جذب کرده‌اند. تفکر آنان در باب وجود و دیگر مفاهیم بنیادین در افق جهان‌بینی خیمه‌ای بین‌النهرینی و جهان اسلام شکل گرفته است و این مهم وجه قومی، منطقه‌ای و حتی ایدئولوژیک را در فلسفهٔ اسلامی (حکمت و کلام اسلامی) فارابی، ابن سینا و سهروردی مکنون و جذب کرده است. در این باره مطالعهٔ کتاب الجابری با عنوان *ما و میراث فلسفی‌مان* روشنگر خواهد بود. انطباق و متابعت عنصر عقلی اندیشه از عنصر اسطوره‌ای (دینی) امر قدسی و استلزامات آن وجه مشخصهٔ زمینه‌های شکل‌گیری انحطاط به نظر می‌رسد. درست به این دلیل است که اتین ژیلسون مفهوم فلسفهٔ اسلامی را نمی‌پذیرد و کربن آن را فلسفهٔ نبوی می‌خواند. کل تاریخ فلسفه و حکمت اسلامی از کندی تا داوری، اثبات تقدم نبوت بر حکمت و تقدم امر الهی بر امر

[3] Eclecticism

فلسفی (نبی بر فیسلوف) بوده است که به‌وضوح فلسفهٔ اسلامی با آن جایگاه تأسیسی خود را نمایان می‌سازد. آیا نوامیس افلاطون و حاکمیت فیلسوف شاه دارای شأن الهی و متعال است؟ کندی، ابن سینا، سهروردی، میرداماد و دیگران به‌صراحت این تقدم را عنصر برتری فلسفهٔ اسلامی بر فلسفهٔ یونانی دانسته‌اند.

به هر روی، مدعای اصلی این است که اندیشه و به‌تبع آن اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری، مطابق ایدهٔ زوال، از دورهٔ پسا–مادها، مشخصاً حاکمیت پارس‌ها، شروع شده است و در واقع امر، پادشاه همواره تابع تقدیر امر الهی بوده، و ترسیم و پراکسیس سیاسی بر آن استوار شده است؛ کدام دورهٔ تاریخی در ایران، حاکمیت و پادشاهی ناشی از فضیلت و تأیید الهی نبوده است؟ طباطبایی در فقره فارابی معتقد است که وی به اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری نزدیک شده است و کانون تحلیل خود را رأس هرم اجتماعی، یعنی رئیس اول مدینه قرار داده است که از بسیاری جهات با اندیشهٔ شاهی آرمانی ایرانشهری سازگار است (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۶۷)، لیکن شاهی آرمانی نیازمند تأییدات و فیوضات الهی (فره ایزدی) است وگرنه حاکمیت او باطل است؛ بدین جهت به لحاظ ماهوی با نظریهٔ امامت شیعی و باطنی‌گری اسماعیلیه تقارب بیشتری دارد، که البته تباینی با نهاد شاهنشاهی در ایران پسا–مادی نیز ندارد. بنابراین نظریهٔ سیاسی فارابی معطوف به تشابه و تعاطی اندیشهٔ شاهی آرمانی ایرانشهری و اسلامی است که با توجه به اندیشهٔ یونانی، ولی ذهن ایرانی، صورت‌بندی شده است؛ آیا رئیس اول مدینه همان امامت بالنص نیست که به نظر فارابی با فیلسوف شاهی یونانی تعارض ندارد، و در اساس از یک جوهر پنداشته شده‌اند؟ آیا یکسان‌پنداشتن شاهی آرمانی ایرانی با فیلسوف شاهی یونانی خلط این دو مفهوم و به‌هم‌آمیختن فلسفه و دین به نام جمع آنها، یا به تعبیر دقیق‌تر استهلاک استعارهٔ فیلسوف شاه یونانی در انگارهٔ شاهی آرمانی ایرانشهری نمی‌باشد؛ چنین می‌نماید نظریهٔ رئیس اول فارابی و فضایل او، با نظریهٔ امامت، سان و سائس‌بودن حاکم در اندیشهٔ ابن سینا، ایدهٔ رئیس طبیعی و قطب عالم سهروردی و نیز غالب متکلمین و فیلسوفان در سنت اسلامی و ایرانی نتوانسته‌اند اندیشهٔ خود را از این دوگانگی معرفت‌شناختی عصر پسا–مادی (نسبت وارونهٔ امر سیاسی با امر الهی با توجیه دینی) رها سازند تا امکان نوزایش بر اساس بحث عقلانی در باب امر سیاسی و نسبت آن با امر الهی «... از خلاف آمد عادت،... از سرزمین‌های ناشناخته‌ای» فراهم و راه آن هموار گردد. به نظر می‌رسد زوال و افول مادها و ظهور و فروغ پارسیان هخامنشی سرآغاز شکل‌گیری مبادی و مفاهیم نوعی اندیشهٔ سیاسی در ایران باستان است که پژوهشگران حوزهٔ تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران پیرامون زمینه‌های امتناع و زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران بعد از اسلام (امتناع و انسداد اندیشه)، می‌بایستی نسبت به آن اهتمام جدی ورزند. با استقرار حاکمیت مادها مفاهیم تازه‌ای نظیر استقلال، آزادی، قرارداد، پادشاهی، شهر، عدالت و دادگستری، حکمرانی و حکومت ظهور می‌نماید که از اساس با نگرش و جهان‌بینی خیمه‌ای–الهی پارسیان متفاوت است. پادشاه منتخب جامعهٔ مادی و عامل اجرای نیات گیتیایی آنان است، در حالی که در تفکر پارسی، پادشاه خود خوانده و عامل اجرای نیات آرمانی و آسمانی است.

به تحقیق می‌توان استدلال کرد که ظهور دولت پارسیان و آغاز عصر پسا–مادی سرآغاز زوال دولت مادی و گونه‌ای اندیشهٔ سیاسی، و زمینه و زمانهٔ شکل‌گیری تحویل و زوال اندیشه است. غالب مفاهیم و عناصر اندیشهٔ ایرانشهری به عصر مادها تعلق دارند، با این وجود از محتوای زمینی و عرفی خود خالی شده‌اند و همین استهلاک

گیتیایی مفاهیم، در سنت پسا–مادی و بازتولید آن در دورهٔ تاریخی اسلامی راه را بر گونه‌ای دیگر از اندیشهٔ سیاسی مبتنی بر امر دینی گشوده‌اند. از حیث اندیشه پس از انقطاع اپیستمولوژیک پارس‌ها از مادها، از یک سو امکان تأسیس اندیشهٔ سیاسی بر مبنای جهان‌بینی گیتیایی مادها و توازن امر سیاسی و امر الهی از بین رفته بود، و از سوی دیگر، اسوه‌ای از تفکر در باب سیاست شکل گرفته است که با خلط و تحول مفهومی و معنایی که در امر سیاسی (از برداشت زمینی به آسمانی/دینی، و امر عرفی به امر قدسی) رخ داده بود، با ابتنای امر سیاسی بر بنیاد امر دینی، در ادوار بعدی تاریخ اندیشه در ایران به الگو و چارچوبی برای تفکر در باب سیاست و امر اجتماعی تبدیل شده است که تا عصر کنونی امتداد داشته است، به گونه‌ای که دال قدسی در اندیشه و حکمت اسلامی–ایرانی به صورت مداوم در قالب‌های متفاوت احیا و صورت‌بندی شده است.

فلسفهٔ عملی کانت و امر سیاسی

تبیین و تفهم آرای فکری و سیاسی کانت و بررسی نسبت بین این آرا و فلسفهٔ عملی موضوعی است که به تأمل و تدقیق جدی نیاز دارد، با این وصف، در این مقال اهتمام بر آن است تا تصویری از منظومهٔ نظری و عملی کانت و نسبت آن با امر سیاسی به دست داده شود. از این حیث، نظام سیاسی کانت نتیجهٔ مطالعه و تفکر فلسفی او در باب امر سیاسی است. کانت بر آن است که طبیعت دارای طرح پنهانی است که غایت طبیعت و معنای کلی تاریخ را شکل می‌دهد. انسان‌شناسی فلسفی و سیاسی کانت و اعمال و پراکسیس نوع انسان را می‌بایستی بر این اساس فهمید. امر سیاسی مستلزم رویکرد عقلانی-اخلاقی و الزامات آن در زندگی عمومی و گسترهٔ جامعه است.

مبانی عقلانی و اخلاقی امر سیاسی

لازمهٔ فهم ماهیت امر سیاسی نزد کانت فهم دوگانگی ذاتی در وجود نوع انسان در مقیاس بزرگ است. از یک سو انسان ساحتی عقلانی و غیرعقلانی دارد، و از یک منظر انسان موجودی اجتماعی است که در عین حال اجتماع‌گریز و ضد نظم و خواستار قانون‌گریزی و انفرادگرایی است، از سوی دیگر وجود انسان دارای سرشتی خیر و شر است و خیر و شر بخشی از نهاد و طبیعت انسان است. از این دیدگاه، ساحت عقلانی، اجتماعی و خیر انسان با ساحت غیرعقلانی، اجتماع‌ناپذیری و شرارت در تقابل و تضاد با یکدیگر قرار می‌گیرند. امر سیاسی نتیجهٔ منازعهٔ تاریخی میان این دو ساحت انسانی است که در نهایت با پیروزی و حاکمیت عقل، نوع انسان به سعادت و کمالی می‌رسد که غایت طبیعت است، و این معنای کلی تاریخ است. لذا تاریخ عرصهٔ نبرد و جدال میان این دو بعد انسان و در نهایت سروری عقل است. در اندیشه‌های فلسفی و سیاسی کانت وجود عقل و اخلاق مبتنی بر آن دایرمدار امر سیاسی است.

انسان‌شناسی فلسفی

کانت در مقام فیلسوف روشنگری معتقد است که هرگونه شناخت ناشی از انسان و توانمندی اوست. به عبارتی، شناختی بیرون از انسان و توسل به منابع و مراجع غیرانسانی ضرورتی ندارد و انسان ناگزیر است به خود رجوع نماید و با کشف خودبنیادی خویش بایستی از نابالغی و طفولیت به در آید و جسارت اندیشیدن بیابد. تنها مرجع مقتدر

* این مقاله در هفته‌نامهٔ صدا چاپ شده است.

شناخت وضعیت سوبژکتیویتهٔ انسان در مقام شناسنده است و عنصر اصلی، که به‌نوعی بیانگر ماهیت انسان است، عقل[۲] است. لذا هر نظریه‌ای در باب ماهیت و معنای نوع انسان نیازمند بررسی عقل انسانی و ذات و کارکرد آن است. انسان خودبنیاد و خودمختار انسانی است که بر حسب معنای کلی تاریخ و ضرورت طبیعت عقل را به کار می‌گیرد و با تکامل و تحقق تمامیت عقلانیت به کمال و تمامیت خود در عالم زندگی دست می‌یازد. ذات انسان دوساحتی است؛ ساحتی عقلانی و ساحتی غیرعقلانی (امیال، احساس و غرایز) دارد. وجود آنتاگونیستی وجه مشخصهٔ ذاتی انسان است؛ و تحقق طرح پنهان طبیعت در تاریخ و تحقق تمامیت انسان در زمین از لوازم وجودی تضاد در ذات انسان است. هدف نهایی جهان‌وطنی عبور از این تضاد و ممنوعیت جنگ (کاهش تضاد فردی و بینافردی) و تأمین صلح دایم است. تنها رشد عقل و ظهور و بروز نهایی عقلانیت و استقرار آن ناظر بر این تضاد هستی‌شناختی و تضمین این صلح است.

جامعهٔ مدنی جهانی

جامعهٔ مدنی جهانی یا نظام سیاسی جهان‌شهری کانتی در نتیجهٔ رشد عقل انسانی و استقرار نهایی عقلانیت ظهور پیدا می‌کند. این کل جهان‌شهری، یعنی نظام مبتنی بر روابط عقلانی و اخلاقی افراد و دولت‌ها به‌مثابهٔ افراد در شرایط صلح پایدار است. مفهوم صلح کانتی با صلح جاویدان آگوستینی که صورتی الهی دارد و نیز با مفهوم آرامش روحی اپیکوریان تفاوت بنیادین دارد. صلح در اندیشهٔ کانت و صورت‌بندی بدیع او استقرار ملت‌ها در شرایط ایدئالی از گفت‌وگوی اخلاقی و عقلانی است؛ صلح نزد کانت تنها عبارت است از نوع خاصی از تمشیت و سامان‌بخشیدن به منازعات انسانی است. بنابراین، صلح ساماندهی امر سیاسی، یعنی تنازع، بر مبنای اخلاقی و عقلایی در میان ملت‌ها و دولت‌ها در یک وضعیت مدنی و آرمانی است.

به نظر هوفه انگارهٔ صلح در آرا و اندیشه‌های کانت مفهومی عمیقاً سیاسی است. فلسفهٔ سیاسی کانت بر سه صورت متجلی می‌شود:

۱. مناسبات میان افراد در درون مرزهای یک جامعهٔ حقوقی یا دولت منفرد (حقوق دولتی)؛

۲. مناسبات میان دولت‌های منفرد در جامعهٔ حقوقی‌ای که در میان و بر فراز دولت‌های جداگانه برقرار است (حقوق بین‌الملل)؛ و

۳. مناسبات و تعاملات میان افراد و دولت‌های منفرد و بیگانه (حقوق جهان‌وطنی).

طبیعت راهبر انسان به سوی یک نظام حقوقی فراگیر در جامعهٔ مدنی است. یک نظام مدنی قانونمند کامل یا قانون مدنی عادلانه عالی‌ترین کار طبیعت برای نوع انسان است. زیرا طبیعت فقط به‌واسطهٔ انسان می‌تواند اهداف و غایات خود را به مرحلهٔ شکوفایی و اجرا درآورد. انسان که در حالت طبیعی شیفتهٔ آزادی بی‌حد و مرز است به

[2] noes

موجب یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر ملزم به ورود به وضعیت مدنی است. این وضعیت ضرورتی است که از ذات خود انسان و استلزامات آن برخاسته است. چرا که انسان نمی‌تواند برای همیشه در توحش زندگی کند. طبیعت با اعطای قوۀ عقل و اختیار به نوع انسان وسیلۀ تحقق غایت خود را فراهم ساخته است. رشد و تکامل عقل و تحقق غایت طبیعت لاجرم همان غایت نوع انسان نیز خواهد بود. لذا جامعۀ حقوقی و نظام جهان‌وطنی بر اساس غایت طبیعت و توانمندی‌های آن قرار دارد. به عبارتی، جامعۀ مدنی جهانی و صلح پایدار بر بنیاد طبیعی استقرار پیدا می‌کند.

ملت و مدنیت

مدنیت از رهگذر افراد و سپس ملت‌ها به دست می‌آید. به نظر کانت ملت (مانند سرزمینی که بر روی آن قرار گرفته است) جامعه‌ای از انسان‌های آزاد است که هیچ کس دیگری (غیریت) جز خود آن ملت نمی‌تواند بر او فرمان براند، یا در اختیارش بگیرد. از آنجا که یک ملت شبیه به یک درخت است که ریشه‌های خودش را دارد، یکی‌کردن آن با ملتی دیگر به عنوان پیوندزدن، در حکم نفی وجود او چون شخصی اخلاقی و تبدیل‌کردن آن به یک شیء است.

مدنیت غایی مستلزم عبور از تفرد و ملیت و تعلقات آن و ارتقا به سطح جهان‌وطنی است. در نظام جهان‌وطنی حق ملت‌ها باید مبتنی بر تأسیس فدراسیونی از کشورهای آزاد باشد. به یک اعتبار، تکامل مدنیت مستلزم عبور از حقوق ملی و وصول به حقوق بین‌الملل است که وضعیتی جهان‌وطنی است. با این حال، تحقق غایت ملت‌ها در خود و نیز ارتقای این غایات در سطح فراملی و جهان‌شهری مدنظر است. کانت در مقام یک فیلسوف سیاسی، با به‌رسمیت‌شناختن اتحاد گروهی از مردم، در یک وضعیت حقانی، در صورت ملت و تأسیس دولت، و نیز حق حکومت و حق ملی و استیفای آن، راه را برای اتحاد همۀ ملت‌ها در یک وضعیت آرمانی عقلایی و اخلاقی هموار می‌سازد که همان وضعیت مدنیت غایی، یا جامعۀ جهان‌وطنی است. جامعه‌ای که بر مبنای اصول متافیزیکی و عقلانی اخلاق قرار دارد، و حصول تمامی حقوق نوع انسان بر مبنای قانون ممکن است. وی بر آن است که ملت‌ها همچون افراد ناچار به تأسیس و پذیرش یک اتحادیۀ جهانی، یا جامعۀ مدنی جهانی با یک قانون جهان‌شمول و فراگیر هستند. این الزام ناشی از غایت طبیعت است. قصوای غایی آن پرورش انسان و رساندن نوع او به اوج عقلانیت و روابط سیاسی در صورت ملت‌های آزاد است که به‌نوعی بیانگر حیث اجتماعی‌شدن انسان و حرکت تکاملی و تاریخی نوع انسان از توحش به مدنیت است. ملت یکی از اشکال طبیعی برای گسترش عقل و پیاده‌شدن نقشۀ غایی طبیعت در جهان است. کانت، همچون اغلب فیلسوفان و متفکران حوزۀ قاره‌ای، جنگ را به رسمیت می‌شناسد و آسیب‌ها و مخاطرات و پیامدهای ناخواسته و احتمالی آن را در راستای استقرار تدریجی جامعۀ مدنی جهانی و برقراری صلح دایمی ارزیابی می‌کند. جنگ‌ها و فجایع موردی تاریخی از استلزامات و نتایج رشد عقل در تاریخ و استقرار عقلانیت به شمار می‌روند که بر طبق قاعدۀ غایی طبیعت، گریزی از آن نخواهد بود. جنگ از استلزامات عقلایی و اخلاقی صلح است. با علم به اینکه جنگ نوعی مخاطره و چالش مشکوک و احتمالی است، جنگ‌ها همه کوشش‌هایی طبیعی است (به عنوان اهداف طبیعت نه اهداف انسان) برای ایجاد روابط جدید بین ملت‌ها و دولت‌ها از طریق انهدام و تجزیۀ عناصر و صورت‌های کهنه و دست‌یافتن به شاکله‌ها و سازمان‌های جدیدی که چه در درون خود و چه در کنار یکدیگر

نمی‌توانند به بقای خود ادامه بدهند، تا اینکه در نهایت تا حدودی به موجب نظم درونی مطلوب ساختار قانون مدنی و تا حدودی به موجب نظم عمومی و قانونی خارجی، بتوانند به صورت یک جامعهٔ مدنی همگانی به‌طور خودبه‌خودی خود را حفظ کنند. بدون تردید با اینکه جنگ امتداد صلح است، با این وصف کانت با نظام‌پردازی جنگ و بروز شرارت‌ها موافق نیست بلکه ،تنها و تنها، جنگ ضرورت طبیعت و ناشی از نقص عقلانی و اخلاقی نوع انسان و امکان رشد و تکامل آن است که در نهایت بایستی متوقف گردد. این تأیید و توجیه عقلانی و اخلاقی (و نه احساسی) جنگ توسط کانت توسط اندیشمندان و متفکران معاصر نقد شده است و خوشبینی مفرط کانت از دیدگاه پست‌مدرنیست‌ها با ابطال خودبسندگی کلان‌روایت عقل روشنگری و کلیت‌محوری مدرنیته و حصول آزادی در یک شرایط اتوپیایی دموکراتیک به چالش کشیده شده است.

صلح دایمی و پایدار

تاریخ و معنای آن نتیجهٔ تنازع و تخاصم میان این دو ساحت وجودی در نوع انسان بر اساس غایت و نقشهٔ طبیعت است. در نظام جهانی یا جمهوری کانتی (یا بنا به تفسیری، پادشاهی) حاکمیت از آن عقل است. در چنین نظامی تخاصم و تضاد فروکش کرده و ابعاد (وجوه) غیرعقلایی نوع انسان در زمین تابع عقلانیت و راهبری عقل قرار خواهد گرفت. تجلی عقل خودبنیاد انسانی بر روی زمین و استلزامات آن غایتی است که کانت صلح دایم را بر آن بنیاد نهاده است. صلح دایم هنگامی در دسترس قرار خواهد گرفت که طبیعت غایت (تلوس) خود را تحقق بخشیده باشد؛ یعنی عقلانیت به تمامی مستقر شده باشد و اخلاق در یک مقیاس فراگیر و عام[3] بر پایهٔ اصول عقلانیت در عقل عملی نهادینه شده باشد. صلح در نهایت به معنای سلبی آن، یعنی نبود جنگ، و در معنای ایجابی‌اش حاکمیت عقل بر امیال و رفع دوگانگی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است. طبیعت از طریق اصل تضاد در جامعهٔ بشری (و نهاد انسان) قوای طبیعی خود را به کار می‌گیرد و گسترش می‌دهد. به باور کانت، این فرایند تدریجی علت اصلی تحقق نظم قانونی و فراهم‌ساختن صلح دایمی در جامعه است.

طبیعت، انسان و جهان‌وطنی

اگر غایت طبیعت استقرار نظام جهان‌شهری بر اساس عقلانیت و اخلاق باشد، منشأ این غایت عقل انسان و سالاری آن در تاریخ است. از آنجایی که ذات انسان دوساحتی و آنتاگونیستی است ظهور و بروز و استقرار تمامیت انسان مستلزم حاکمیت و سروری عقل در انسان، به تعبیر دقیق‌تر، در نوع انسان، است. ساحت عقلانی وجود در تقابل با ساحت غیرعقلانی و نظم‌گریز وجود او زمینهٔ پیشرفت و استکمال و سعادت این‌جهانی انسان را فراهم می‌آورد. امیدواری کانت این است که در نهایت جنبهٔ عقلانی بر جنبهٔ غیرعقلانی و امیال و احساس انسان مسلط شود و جنبهٔ غیرعقلایی تابع و مخدوم جنبهٔ عقلایی او شود. این اصل، در اساس، وجهی اخلاقی دارد و به این اعتبار فضیلت هم خواهد بود.

[3] universal

بحث پایانی

شأن کانت به‌عنوان یک فیلسوف سیاسی با ابتنای امر سیاسی بر مبنای اخلاق و عقلانیت، و صورت‌بندی عقلانی- اخلاقی امر سیاسی در عالم زندگی نمایان است. بر اساس عقل عملی انجام وظیفه بر اساس اصول اخلاقی نوعی کنش است که گویی به یک قاعده و قانون عام تبدیل می‌شود. بنابراین قانون ریشه در ذات و ساحت عقلانی او دارد. این مبحث در منظومهٔ فلسفی کانت حایز اهمیت است. استوارساختن امر سیاسی بر بنیاد عقلانی و اخلاقی در نهایت در راستای تحقق غایت طبیعت و طرح پنهان آن قرار می‌گیرد. عقل واجد این پایه و بنیاد طبیعی است. در فلسفهٔ عملی کانت نوع انسان تنها به‌واسطهٔ عقل و تکیه بر عقلانیت و استقرار آن است که در تمامیت خودش حاصل آن جامعه و وضعیتی خواهد بود که در آن صلح دایم و پایدار مستقر خواهد شد و نوع انسان به غایت خود، که همان غایت طبیعت است، دست می‌یابد، و این وضعیت دست‌یافتنی است و ضرورت طبیعتْ نوع انسان را بدان سو هدایت و ملزم می‌سازد. چنین می‌نماید که کار تاریخ و غایت طبیعت مطلوب عقل است و ماهیت و کارویژهٔ عقل و رشد آن موافق طبیعت باشد، از این حیث نسبتی دیالکتیکی برقرار است. کار تاریخ، فلسفهٔ تاریخ کانتی، توضیح و تبیین تجلیات آزادی ارادهٔ انسان و کردار اوست که طبق قوانین کلی و غایی طبیعت تشخص و تعین می‌یابد. صورت‌بندی امر سیاسی با توجه به ذات دوگانه و متضاد نهاد انسان، و معنای کلی تاریخ و غایت طبیعت بیانگر ماهیت امر سیاسی و شأن فلسفی آن در نزد کانت است. امر سیاسی بر اساس نزاع دایمی میان خیر و شر در وجود آدمی و تجلی برونی آن در عرصهٔ عمومی ساماندهی می‌شود که در نهایت بر اساس مبادی و اصول اخلاق و رشد تدریجی عقلانیت در یک جامعهٔ مدنی جهانی استوار می‌گردد. جامعهٔ مدنی جهانی و نظام سیاسی جهان‌وطنی نیز نتیجهٔ پیروزی خیر بر شر در عالم انسانی و جهان طبیعی و حاکمیت عقل است. ایدهٔ فلسفی صلح دایم کانت نیز ناظر بر گسترش عقل و الزامات اخلاقی آن است؛ و این همان کاربست عقل عملی در حوزهٔ فلسفهٔ عملی و صورت‌بندی امر سیاسی است.

منابع

کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۰). *فلسفه حقوق* (ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی). تهران: نقش و نگار.

———— (۱۳۸۳). *رشد عقل: شرح معنای تاریخ کلی در غایت جهان‌وطنی*. تهران: نقش و نگار.

———— (۱۳۸۸). *دین در محدوده عقل تنها* (ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی). تهران: نقش و نگار.

———— (۲۰۱۵). *طرحی فلسفی به سوی صلح ابدی* (ترجمه باقر پرهاو). آموزشکده توانا.

هوفه، اتفرید. (۱۳۹۲). *قانون اخلاقی در درون من: درآمدی بر فلسفه عملی کانت* (تألیف و ترجمه رضا مصیبی). تهران: نشر نی.

هابرماس و نظریهٔ عقلانیت

پیش‌درآمد

به لحاظ تبارشناسی، نگاه تاریخی به مقولات عقل و عقلگرایی (راسیونالیسم) می‌تواند در تبیین و توضیح آن سودمند باشد. دانش‌واژه‌های عقل[۲] و عقلانیت[۳] و دیگر مشتقات آن از ریشهٔ مشترک «Ratio»، به معنی خرد یا عقل، برخاسته‌اند. مطابق سنت فلسفی تعقّل‌گرایی، عقل تنها منبع و مرجع شناخت واقعی تلقی می‌گردد. با این وصف در معنای امروزی غالب اندیشمندان میان عقلایی‌بودن[۴] و عقلانیت تمییز قایل شده‌اند. به این معنا که عقلانیت عصر مدرن به سمت ایستار ابزارانگارانه در وضعیت سرمایه‌داری متأخر استحاله یافته است. به همین جهت عقلایی‌بودن بیش از عقلانیت به‌مثابهٔ یک فضیلت اجتماعی جایگاه ممتازتری پیدا کرده است. به تعبیر عده‌ای از متفکران اصالت عقل در جامعه‌شناسی همواره با تفکر پوزیتیویستی همراه بوده است. سهم هابرماس در بازنگری اصالت عقل مدرن بر اساس پیراستن بن‌مایه‌های اثبات‌گرایی، بیانگر کار ارزشمند اوست.

الف) ماکس وبر و عقلانیت

مارکس وبر فن تمییز میان کنش عقلانی هدفمند و کنش هنجاری‌شدن عینی را از چهار حیث ارائه کرده است. این چهار نوع عقلانیت یا کنش عینی عبارت‌اند از:

۱- عقلانیت نظری[۵]

اگر بتوان عقیده‌ای را با استدلال بیان و یا تکذیب کرد، می‌توان آن عقیده را عقلانی نامید. در واقع استدلال له و یا علیه عقیده‌ای عقلانیت نظری آن را ممکن می‌سازد. در واقع عقلانیت در عقیده از یک سو به حقیقت نزدیک‌تر می‌شود، و از سوی دیگر، بیشتر به شیوهٔ بیان عقیده باز می‌گردد تا به خود عقیده (نوذری: ۱۷۹).

---

* هفته‌نامهٔ صدا، تهران، شمارهٔ ۸۵، ۲۲ خرداد ۱۳۹۵

[2] Reason-Noes
[3] Rationality
[4] Reasonableness
[5] Theoretical Rationality

۲- عقلانیت عملی[۶]

به‌کارگیری عقل در عمل مورد توجه این نوع عقلانیت است. استفاده از «عقل» در اداره و تنظیم و سازماندهی مسائل در عمل، عقلانیت عملی شمرده می‌شود.

عقلانیت عملی در واقع بیانگر کردار معطوف به کنش و منافع فردی است. برخورد معقولانه، منطقی و مستدل با امورات زندگی کارویژهٔ اصلی عقلانیت در عمل است. این نوع از عقلانیت در تمامی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها یافت می‌شود و مختص به جوامع غربی نمی‌باشد. عقلانیت عملی به ارزش‌های ذهنی، آرمانی و حتی دینی اعتمادی ندارد.

۳- عقلانیت ذاتی، یا جوهری[۷]

انتخاب عاقلانهٔ ابزار مناسب و بهینه برای رسیدن به اهداف مطلوب در بستر چارچوب‌های هنجاری و ارزش‌های خاص، عقلانیت ذاتی قلمداد می‌شود. وبر آن را نقطهٔ مقابل عقلانیت رسمی قرار می‌دهد.

۴-عقلانیت رسمی یا صوری[۸]

این نوع عقلانیت شایع‌ترین آن به‌ویژه در جوامع سرمایه‌داری صنعتی غرب است، که با گزینش اهداف – ابزار برخوردی حسابگرانه و مبتنی بر سود عملی دارد. این نوع برخوردهای حسابگرانه و یا محاسبات بر مبنای قوانین عام و قواعد مورد توافق همگانی صورت می‌گیرد. در حالی که در عقلانیت عملی این نوع محاسبات بر اساس منافع شخصی و عملی افراد صورت می‌گیرد. این نوع از عقلانیت مورد نقد نظریه‌پردازان انتقادی است. این همان الگوی است که از آن به‌عنوان عقلانیت ابزاری یاد می‌شود. عقلانیتی که بدون تأمل و تفکر انتقادی در پی یافتن مؤثرترین و عملی‌ترین ابزار ممکن برای نیل به اهداف مشخص فوری است.

ب) هابرماس و بازسازی عقلانیت

عقلانیت مفهومی کلیدی در اندیشه‌های سیاسی هابرماس به شمار می‌رود که جایگاه مهمی در کانون تفکر او دارد؛ ازاین رو در این قسمت تلاش خواهد شد تا نسبتاً مفصل این مضمون مورد بررسی و ارزیابی قرار بگیرد.

هدف هابرماس نجات عقلانیت و عقلانی‌شدن جامعِ عقل از مجموعه‌ای از اصول و قواعد روشی شده است. و این کار را به مدد بازسازی انتقادی آرا و اندیشه‌های کانت، هگل، کنت، ماخ، پیرس، ودیلتای، فروید، نیچه و دیگر دانشمندان صورت می‌دهد. آرمان این بازاندیشی انتقادی عیان‌ساختن خطاهایی است که سبب بی‌اعتباری و شاید هم انحراف و استحالهٔ عقل در فلسفه و علم نوین شده است.

---

[6] Practical Rationality
[7] Substantive Rationality
[8] Formal Rationality

اگرچه هابرماس به هیچ وجه فیلسوفی «استعلایی» به شمار نمی‌رود، ولی در آثار خود با مددگیری از مفهوم عقل پویا، قدرتمند و زاینده به مواجهه با پیشینه‌ها و خاستگاه سنت مذکور بر می‌خیزد (نوذری، ۱۳۸۱: ۳۲).

از نظر هابرماس عقلانیت نوعی سرشت یا منش سوژه‌ای گویشگر و کنشگر است که در ساختارهای رفتاری تجلی پیدا می‌کند، ساختارهایی که زمینه‌ها و بسترهای مناسبی برای آن‌ها وجود دارد. این به معنای آن است که تعابیر عقلانی تابع ارزشیابی عینی هستند. به عبارت بهتر، برداشت هابرماس از مفهوم عقلانیت بر حسب وجود «علل، دلایل، زمینه‌های مناسب» تعریف می‌گردد. این نوع برداشت را می‌توان خوانشی شناختی[9] دانست که عقلانیت را با شناخت یا حقیقت مرتبط می‌سازد، نه با ملاحظات رویه‌ای صرف. عطف به جایگاه مضمون بازاندیشی عقلانیت در اندیشه‌های سیاسی هابرماس در ادامه تلاش می‌شود تا فرایند بازسازی عقلانیت توسط هابرماس به تصویر کشیده شود.

پ) موازین عقلانیت ارتباطی

توجه بیش از حد به عقلانیت (ابزاری و استراتژیکی) سبب دورشدن انسان‌ها از دیگر ابعاد زندگی‌شان خواهد شد. بنابراین برای جلوگیری از اثرات سوء و تک‌بعدی عقلانیت، دیگر ابعاد شخصیتی انسان‌ها بایستی مورد توجه قرار بگیرد. عقلانیت ارتباطی هابرماس گامی در این راستا است. برخلاف عقلانیت ابزاری که متکی بر رابطهٔ ذهن و عین است، عقلانیت ارتباطی هابرماس به‌عنوان مبنای نظریهٔ اجتماعی انتقادی عرضه می‌شود (هولاب، ۱۳۷۵: ۴۰). هابرماس بر آن است که برداشت اصحاب مکتب فرانکفورت متوجه عقلانیت ابزاری بوده است؛ در واقع این مکتب ویژگی‌های اصلی جامعهٔ مدرن را عقلانیت ابزاری، شیءگشتگی، آگاهی کاذب و ازدست‌رفتن معنا و آزادی می‌دانست. اما هابرماس، ضمن دفاع جدی از مدرنیته، به نقد اندیشهٔ «دیالکتیک منفی» آن مکتب می‌پردازد و در پی یافتن ردپای عقل ارتباطی در عصر سلطهٔ عقلانیت ابزاری بر می‌آید (هولاب، ۱۳۷۵: ۶).

بنا به استدلال ماکس وبر، عقلانیت منجر به «زوال آزادی و ازدست‌رفتن معنای زندگی است. بنابراین، انسان غربی از این دیدگاه به عقلانیتی غیرعقلانی رسیده است» (بهمن‌پور، ۱۳۷۹: ۴). از این رو انسان در برابر عوارض عقلانیت دو راه بیشتر ندارد، یا باید به آرمان مذهبی گذشته بازگردد، و یا در قفس آهنین سرمایه‌داری با سرنوشت دست‌وپنجه نرم کند.

فراگرد عقلانی‌شدن و پیشرفت در هر دو حوزهٔ کنش معطوف به هدف و ارتباطی حادث می‌شود، اما تفاوت مهمی میان پیشرفت در آن دو حوزه وجود دارد. عقلانی‌شدن در حوزهٔ کنش ارتباطی بی‌شک تکامل مثبتی است، در حالی که عقلانی‌شدن در حوزهٔ عمل عقلانی معطوف به هدفْ نیازمند تصمیم‌گیری‌های هدفمند و ابزارگرایانه است. عقلانیت فزاینده در حوزهٔ اخیر معمولاً موجب ازخودبیگانگی و بوروکراتیک‌شدن جهان می‌شود. اما عقلانی‌شدن در حوزهٔ کنش ارتباطی به معنی کنارزدن جنبه‌ها و ابعادی است که موجب مخدوش‌سازی ارتباطات می‌شوند، این ابعاد یا درون–روانی و یا اجتماعی هستند. بنابراین پیشرفت در حوزهٔ کنش ارتباطی به همان شیوه که پیشرفت در حوزهٔ

[9] Cognitive

کنش عقلانی معطوف به هدف است، اندازه‌گیری نمی‌شود بلکه باید آن نوع کنش را بر اساس تفاهم بین‌الاذهانی خالی از زور، یعنی بر اساس میزان گسترش حوزۀ کنش اجماع‌آمیز همراه با برقراری ارتباط و تفاهم خالی از غل‌وغش، سنجید. هابرماس حتی بر این اعتقاد است که این نوع پیشرفت اساسی‌تر از تکامل در حوزۀ کنش عقلانی معطوف به هدف است و از همین رو آن را «سرعت‌سنج تکاملی اجتماعی» می‌نامند (هولاب: ۱۴۷).

هابرماس با عنایت به نظریۀ ماکس وبر، عقلانیت ابزاری را نقد کرده، و در برابر آن، عقلانیت ارتباطی را مطرح ساخته است؛ این تعبیر از عقلانیت اساس فرایند رهایی مطلوب هابرماس می‌باشد.

فرایند تفکر اثباتی نگرش تفاهمی و ارتباط عقلانی و بین‌الاذهانی را تضعیف می‌کند و در نتیجه، حوزۀ عمومی رو به زوال می‌رود و عقل ارتباطی در چنبرۀ سلطۀ سیستم گرفتار می‌آید. نتیجۀ سلطۀ سیستم بر جهان‌زیست در عصر ما، ازدست‌رفتن معنا، تزلزل هویت جمعی، بیگانگی و شیءگونگی جامعه بوده است.

بدین سان هابرماس با بازسازی انتقادی اندیشه‌های مارکسی، وبر و مکتب فرانکفورت، در مقابل مفهوم عقلانیت ابزاری، تفکر فراگرد رهایی‌بخش عقل ارتباطی را مطرح ساخته است. گسترش حوزۀ عقلانیت ارتباطی[10] مستلزم گسترش توانایی‌های کلامی و ارتباطی است. از اینجا هابرماس به مفهوم «وضعیت آرمانی گفتار»[11] می‌رسد که در آن توانایی‌های ارتباطی و کلامی لازم برای ایجاد جهانی عقلانی تحقق می‌یابند. در رابطه با کاربرد انتقادی زبان می‌گوید، «به محض اینکه ما به‌منظور رسیدن به اجماع عقلانی و خالی از اجبار به بحث دربارۀ مسئله‌ای می‌پردازیم، خود را در درون چارچوب عقلانی جامع و سراسری می‌یابیم که زبان و کنش و احکام و نگرش‌ها را به‌عنوان اجزای خود در بر می‌گیرد» (هولاب: ۲۷۸). در مهم‌ترین اثرش، یعنی «نظریه کنش ارتباطی»، همین عقلانیت سراسری به‌عنوان عقلانیت ارتباطی تعریف می‌شود. بر اساس اندیشۀ مارکس، روابط اجتماعی بازتاب نیروهای تولید و روابط تولید است، اما هابرماس با تفکیک حوزۀ نیروهای تولید و روابط تولید، دو نوع عقلانیت را از هم تمییز می‌دهد. عقلانیت ابزاری در حوزۀ اول و عقلانیت ارتباطی در حوزۀ دوم نقش اساسی بازسازی می‌کند. مطابق تحلیل بنتون، هابرماس تبیین متفاوتی از عقلانیت ابزاری را بسط می‌دهد که در مقابل عقلانیت ارتباطی قرار می‌گیرد. این دومی به زیست‌جهان تعلق دارد. سطحی از ارتباط آزاد میان مردم (بنتون، ۱۳۸۷: ۲۱۸–۲۲۰). وی با قراردادن کنش معطوف به تفاهم در برابر کنش معطوف به موفقیت، از یک سو عقلانیت مربوط به هر کنش را ترسیم می‌کند، و از دیگر سو، در پی دستیابی به سه هدف عمده است:

مخدوش‌کردن و واژگون‌سازی فردگرایی تک‌گویانۀ نظریه‌های لیبرال و فایده‌گرایانه در باب جامعه هدف اول او به شمار می‌رود. او می‌خواهد خوانش فردگرایانه از کنش را که به سطح اجتماع تعمیم (و یا بهتر است گفته شود تحمیل) داده می‌شود، مخدوش سازد. اساس آن الگویی از یک فرد واحد است که صرفاً بر مبنای محاسبات استراتژیکی

[10] Communicational Rationality
[11] Ideal Speech Situation

خود به جهان می‌نگرد. این مدل تحلیل دقیق و معقولی از اینکه کنش‌ها به‌لحاظ اجتماعی چگونه هماهنگ می‌شوند ارائه نمی‌دهد.

کنش ابزاری به‌مثابهٔ کنش اجتماعی به شمار نمی‌رود، بلکه به یاری کنترل فنی مسائل غیرشخصی، در جست‌وجوی رسیدن به موفقیت است. از سویی دیگر، کنش‌های استراتژیکی کنش‌های ابزاری اجتماعی هستند که در جهت کسب موفقیت در برابر هماوردی برخوردار از عقلانیت و دارای منافع متضاد، صورت می‌گیرند. این کنش مطابق با نظریه‌های لیبرالی و فایده‌گرانه است. هابرماس معتقد است کنش‌های استراتژیکی کنش‌های اجتماعی واقعی‌اند که آشکارا از کنش ارتباطی قابل‌تمایز هستند. زیرا از طریق اتخاذ مواضع مبتنی بر منافع هماهنگ می‌شوند. وی تأکید دارد که به‌ضرورت و ناگزیر به لحاظ اجتماعی، از طریق واسطهٔ زبان، هماهنگ می‌شوند، به عبارتی واسطی زبان‌شناختی دارند (پیوزی، ۱۳۸۴: ۱۰۷-۱۰۶). یکی از پایه‌های فلسفی کنش ارتباطی پیوند آن با نوعی از عقلانیت است که هابرماس آن را عقلانیت ارتباطی می‌خواند. این نوع عقلانیت بسیار گسترده‌تر و بنیادی‌تر از عقلانیت ابزاری مورد بحث وبر است. انتخاب کارآمد وسایل برای رسیدن به اهداف همان عقلانیت ابزاری است، این کنش ابزاری مختص به انسان‌ها نیست. این نوع رفتار را در همهٔ جانوران می‌توان مشاهده کرد. در واقع یکی از شرایط بقای آنان به شمار می‌رود. آنچه مختصِ انسان می‌باشد زبان است. زبان ابزار ارتباط و استدلال است. و این خاصیت مهم زبان در عقلانیت ارتباطی نقش بسیار ارزشمند و حیاتی بازی می‌کند. آنچه که اهمیت دارد و نقطهٔ اشتراک آن با عقلانیت انتقادی پوپر نمایان می‌شود. از نظر هابرماس، اعمال انسانی پیوندی خاص و ویژه با بیان زبانی، و از آن رو با آنچه خود آن را در «ادعای اعتباری قابل نقد» می‌خواند، دارند. هر اعتقاد و بیانی در حقیقت ذاتاً نقدپذیر است. عامل انسانی چه از اعتقادات خود دفاع کند و چه در آن‌ها جرح و تعدیلی به عمل آورد یا تغییرشان دهد، به هر صورت چون عاملی عقلانی است متعهد به اختیارکردن عقاید و عمل‌کردن بر مبنای آن‌هاست؛ اعتقادی که همهٔ مشارکت‌جویان عقلانی چنین «گفتمانی» می‌توانند اختیار کنند. عقلانیت در این معنا با توافق یا اجماع پیوند می‌یابد (لسناف،۱۳۸۰: ۴۴۵). به باور هابرماس، مدل عقلانیت و الگوی کنشی که معمولاً به یاری آن توجیه می‌شود، یک‌سویه‌نگر و نابسنده است. لذا با طرح کنش ارتباطی و رابطهٔ آن با عقلانیت در پی ابتنا و ابتیاع عقلانیت جامع‌تری است. وی سه نکته را در این فرایند فراروی خود دارد:

۱- اصلاح الگوی سنخ‌شناسی رسمی کنش وبری، با ترمیم الگوی تک‌بعدی عقلانیت، هدف دوم هابرماس است. مطابق استدلال هابرماس، هرگاه وی از کنش عملی مرسوم صحبت می‌کند، نوعی برآورد نیمه‌آگاهانه و نسبتاً ساده از منافع گروهی و خانوادگی را در نظر دارد که بر اساس آن کنش اجتماعی در یک وضعیت بالنسبه تغییرناپذیر هماهنگ می‌شود، وضعیتی که انسان ممکن است آن را نوعاً با شکل‌بندی‌های اجتماعی پیش از دوران نوین مرتبط سازد.

۲- نگرش یک‌سونگرانهٔ وبر به مدرنیته نهایتاً به قفس آهنین ختم می‌گردد. اما هابرماس بر آن است که شکسته‌شدن رسوم سنتی جامعه و سرنوشت عناصر هنجاری و ارزشی-عقلانی آنها، برخلاف تصور وبر، لزوماً به معنای نابودی یکبارهٔ آنها نیست. از این حیث، استحالهٔ رسوم سنتی توسط فرایند مدرنیته امری ناگزیر است، اما لغزیدن

در روند یک‌سویه‌ای که در آن تنها ساختارهای عقلانی-هدفمند کنش عقلانی می‌شوند، به هیچ وجه گریزناپذیر نیست. به اعتقاد هابرماس، خطای وبر مبتنی بر فقدان این بینش است که سطوح بالاتر عقلانی‌شدن، که به‌لحاظ استراتژیکی از طریق هماهنگی منافع تکمیلی حاصل می‌شوند، لزوماً نافی این امکان به مراتب گسترده نیست که کنش نیز در (سه بعد کنش ارتباطی و) شکل پسامتعارفِ توافق‌های حاصله از ارتباط، عقلانی شود. به‌طور اجمال، هابرماس درصدد گفتن این مسأله است که رویکرد یک‌سویه‌نگرانهٔ وبر و فرایند وی تنها مبین یک دیدگاه دربارهٔ مدرنیته است که لاجرم به قفس آهنین منتهی می‌گردد، در جایگاه خود بایستی قرار داده شود. اما وبر به سایر بدیل‌ها توجه ندارد، از جمله به امکان بنای جامعه بر کاربرد جامع‌تر عقلانیت ارتباطی در مورد مسائل مرتبط با بحران در جوامع مدرن.

۳- کنش ارتباطی و بازسازی جامعه هدف سومی است که هابرماس تعقیب می‌کند. به نظر او، «هدف فرایندهای رسیدن به تفاهم، توافقی است که شروط تأیید عقلانی محتوای یک گفته را برآورده سازد. دستاورد ارتباطی دارای پایهٔ عقلانی است... که بر باورهای مشترک متکی باشد.» (پیوزی: ۱۰۲)

به اعتقاد اوث وایت، مدل عقلانیت ارتباطی حاکی از بینش و گسترهٔ وسیع‌تری از مفهوم عقلانیت است که معطوف به «گفتار استدلالی» است. از این حیث هابرماس کنش عقلانی را به عقلانیت ارتباطی و هر دو را به اجماع گفتمانی پیوند می‌دهد. از دید هابرماس رسیدن به توافقْ غایت ذاتیِ خودگفتاری بشری است. این فیلسوف سیاسی معاصر ضمن بررسی و بازخوانی مفاهیم مورد بحث وبر، از جمله رفتار و سلوک عقل‌گرایانه در زندگی و عقلانیت عملی و جایگاه کنونی انسان عصر حاضر، راه‌حل‌های چندی برای مشکلات مدرنیته در جهان معاصر ارائه می‌کند. رابطهٔ میان تجربهٔ ذهنی و جهان عینی در قالب اصطلاحات و تعابیر کاملاً محاوره‌ای در اندیشهٔ هابرماس در چارچوب نظریهٔ عقلانیت مفاهمه‌ای و ارتباطی صورت‌بندی شده‌اند، و کنش ارتباطی و عقلانیت مفاهمه‌ای در شرایط ایدئال گفتمانی موجب برون‌رفت از بحران در عقلانیت مدرن و امر سیاسی بحران‌زای مدرنیته و بازنگری در مبانی و لوازمات آن بر اساس بازگشت متأملانه به نظام فلسفهٔ سیاسی ارسطو خواهد گردید.

پاژی دووەم

"کورتە دەقەکان"

«من مسئولم، پس هستم.»

دو سویهٔ مسئولیت: ما می‌جنگیم چون مسئول هستیم، و چون مسئول هستیم صلح می‌کنیم.

من خودم را می‌اندیشم؛ خوداندیشی در هر صورت دیگراندیشی داوطلبانه و بین‌الاذهانی هم هست؛ و این مسئولیت است. از سویی، به تعبیر لویناس، شرط امکان هستی من مسئولیت در برابر دیگری است؛ لذا من به خودم یعنی به هستی‌ام از آن رو که مسئولم می‌اندیشم. از آن حیث که هستی‌ام در معنای هایدگری تاریخی و تاریخ‌بودگی است، بنابراین نسبت به تاریخ و دیگران هم مسئولیت دارم. این همان مای مسئول (خود تاریخی) من و دیگری است که در طرح‌اندازی موجودیت و احراز هویتش، جنگ و صلح دلالت بر مسئولیتش بسان هستنده‌ای تاریخی دارد. من (مای تاریخی و جمعی) می‌جنگم و صلح می‌کنم پس می‌اندیشم، مسئولم و هستم. چون مسئولم، هستم و می‌اندیشم.

* تاریخ انتشار: ۱۶ ژوئیه ۲۰۱۳

مبانی شناخت‌شناسی هابرماس با تأکید بر نظریهٔ کنش ارتباطی

شناخت‌شناسی در گسترهٔ علوم اجتماعی به‌لحاظ اهمیت آن در ارتقای دانش ثمربخش انسانی، مستلزم برساخت و نظریهٔ پویا و توانمندی است که شایستهٔ انسان و علایق سودمند پیرامونش باشد. غالب مبانی و روش‌های کنکاش و تبیین در حوزهٔ متعلقات فکری و نظری جامعه با شائبهٔ ایستار ابزارانگارانه، و بالتبع بسط و گسترش رویکرد ابزاری به عرصهٔ علائق انسانی مواجه شده است. به این لحاظ، تحقیق در باب نظریهٔ شناخت‌شناسی هابرماس، و بررسی و تبیینِ انعکاس و تعمیم مبانی فلسفی‌اش بر آن، و با تأکید بر مقولهٔ کنش ارتباطی هدفی است که باید دنبال شود. مطابق قرائت مفهومی هابرماس، نظریه‌های کنش در حیطهٔ جوامعِ سرمایه‌داری متأخر وجهی صوری داشته و اساساً مبتنی بر آموزه‌های یک‌سویه و نابسندهٔ عقلانیت فن‌سالارانه، و علم‌زدگیِ فروکاهنده هستند. هابرماس نظریهٔ شناخت‌شناسی خود را با اتکا به مبانی و اندیشه‌ورزی‌هایش در حوزهٔ نظری و فلسفی بنیاد نهاده است. در این میان، بازیابی مبانی شناخت‌شناسی و روشی برکشیده از اندیشه‌هایش از اهمیت بسزایی برخوردار است. از این حیث، بازنمایی مفاهیم و مقولاتی نظیر دقایق علایقِ شناخت‌شناسی، اخلاق گفتمانی، وضعیت آرمانی گفتار و حوزهٔ عمومی به‌مثابهٔ برجسته‌ترین مؤلفه‌ها و آموزه‌های کارآمد در دورنمای علوم اجتماعیِ معطوف به آزاداندیشی و رهایی بشریت مورد مطالعه قرار می‌گیرد. دلیل انتخاب این مفاهیم و بررسی آنها، اهمیت و جایگاهی است که این مبحث در نشان‌دادن پیوند و ارتباط منطقی میان مبانی شناخت‌شناسی هابرماس و موازین و مفاهیم برساخته از آن با مدل کنش ارتباطی معطوف به رهایی بشر و ارتقای دانش توانمندسازی انسان دارد. هابرماس نسبت به مخاطرات و آسیب‌های تفاصل علوم از فلسفه هشدار داده است. از این رو، پژوهش پیرامون این امر با رویکرد فلسفی-شناختی در حصول بازشناخت آن راهگشا خواهد بود. می‌توان اظهار داشت که بازنگری و بازاندیشی‌های هابرماس در باب نظریات کنش و عقلانیت، شناخت‌شناسی را به سوی خوانشی انسانی و رهاسازنده در گسترهٔ علوم اجتماعی، و به سود منافع مفید همگانی و ارزشمندِ جوامع آزاد و متعادل انسانی سوق داده است. نقد هابرماس از عقلانیت مدرن و سرمایه‌داری متأخر متوجه رویکرد ابزاری‌نگری آن است. فروکاستن شناخت و علایق بشری به سطح پوزیتیویستی آن دغدغهٔ جدی او را دامن می‌زند. از این حیث، هابرماس با طرح و ارائهٔ نظریهٔ کنش ارتباطی و مقولهٔ وضعیت آرمانی گفتار به قصد رهایی‌بخشی انسان از بینش ابزارانگارانه و روابط کژدیسگیِ سازمان‌یافته، در پی نجات شناخت بشری از سلطه و استیلای منطق سرمایه‌داری

* تاریخ انتشار: ۱۸ ژوئیه ۲۰۱۳

اهتمام ورزیده است. به باور هابرماس، در سرمایه‌داری معاصر عقلانیت پوزیتیویستی نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیریِ اندیشه‌های سیاسی دارد و بالتبع عرصهٔ کنش سیاسی را نیز در بر می‌گیرد. غالب آثار مخرب و بیماری‌های عصر سرمایه‌داری و جهان لیبرال غربی محصول چنین شناختی است. به این لحاظ یازنگری و بازسازی در مبانی و مؤلفه‌های معرفتی و روشی مفروض در دنیای سرمایه‌داری ما را قادر خواهد ساخت تا در وضعیتی به دور از هر گونه ستم و اجبار و زور با یکدیگر در تعاملی انسانی باشیم. در این راستا، بازنگری در حوزهٔ عمومی و انفکاک آن از سیستمْ پیامدهای سیاسی مهمی، از جمله حصول آزادی و برابری، با خود به همراه دارد. باسازی عقلانیت و اندیشه‌ورزی در باب عقلانیت فرهنگی و مفاهمه‌ای اصول سازمانی و شاکله‌های سرمایه‌داری را به نفع آرمان کهن انسان‌ها تغییر می‌دهد. تنظیم و بسط مناسبات میان انسان‌ها و جوامع بر اساس کنش ارتباطی، گونهٔ دیگری از تغییر وضعیت است که جوامع سرمایه‌داری اخیر را با تحولات بنیادینی روبه‌رو می‌سازد. رهیافت تأویل انتقادی و نقد تأملی در بازسازی روابط و تعاملات بشری بلاشک بسیار کارساز است. موارد برشماری‌شدهٔ مذکور همگی حاکی از تغییرات بنیادی در عمق جوامع انسانی هستند که بدون تردید نمی‌توان از تبعات ایجابی آن بر اندیشه‌های سیاسی و عمل سیاسی در سطح جامعه چشم‌پوشی کرد. از این حیث، بازتابندگی[۲] مبانی علمی و فلسفی–معرفتی آموزه‌ها و آرای هابرماس بر قرائت وی از مسائل سیاسی عیان است. هابرماس به گونه‌ای هوشمندانه معرفت‌شناختی و روش‌شناختی خود را بر مبانی علمی و فلسفی‌اش استوار می‌سازد و مضمون آن را به سایر مقولات سیاسی، از جمله دموکراسی، تعمیم می‌دهد. نظام دموکراسی در افق سرمایه‌داری لیبرالی‌اش از یک سو، با سویه‌های متناقض و معماگونه‌ای روبه‌رو است، و از سوی دیگر، در فراگرد تکامل روزافزون خود همواره با چالش‌های جدی، از جمله جهانی‌شدن، مواجه است.

سنجش و تشریح آرا و اندیشه‌های فلسفی هابرماس ما را به این نتیجه سوق می‌دهد که قرابت و نسبت منطقی میان مبانی نظری و اندیشه‌های سیاسی او وجود داشته، و مهم‌ترین عقاید سیاسی هابرماس متکی بر تأملات فلسفی–نظری‌اش قوام یافته است. عموماً آرا و اندیشه‌های سیاسی وی با علایق شناختی‌اش و کنش‌های مرتبط و همبسته با آن علایق، تلازم و تقارب ریشه‌ای دارند. از یک سو، اتخاذ ایستار تأویل انتقادی دربارهٔ آسیب‌شناسی جوامع سرمایه‌داری متأخر و رویکرد نقادانهٔ او در خصوص دانش و تعاملات پوزیتیویستی، و از سوی دیگر، تلاش هابرماس برای بازسازی و بازاندیشی مفاهیم و مؤلفه‌های صاحب‌نظران متعدد، همگی معطوف به آرمان رهایی‌بخشی برکشیده از گونهٔ سوم علایق شناختی است.

[2] Reflexivity

نظریهٔ دموکراسی (بازدارندهٔ) پوپر

قرائت کارل پوپر از مفهوم دموکراسی با رویکرد دیگر متفکران سیاسی تمایز معرفت‌شناختی دارد. وی بر ضرورت بازنگری در مفهوم متعارف آن تأکید می‌ورزد. کارل پوپر در مقاله‌ای که به قلم خودش در مجلهٔ اکونومیست با عنوان «دربارهٔ دموکراسی پوپر» در سال ۱۹۸۸ منتشر ساخته است، ضمن اشاره به این امر که نظریهٔ او پیرامون دموکراسی با نظریات کلاسیک از جنس متفاوت‌تری است، بر سادگی و عدم ایهام و ابهام آن مجدداً تأکید ورزیده است. لیکن با تعجب اظهار می‌دارد، به‌رغم این سادگی و عدم تکلف، هنوز به‌خوبی درک نشده است. از یک طرف، برداشت کلاسیک از مقولهٔ مردم را به چالش می‌کشد، و از طرفی، وجه سلبی نقش و جایگاه مردم را بر صورت ایجابی آن ترجیح می‌دهد. به این معنا که دموکراسی مستلزم قوهٔ نقادانهٔ مردم مبنی بر قضاوت دربارهٔ حاکمان است، و نه امکان استقرار و نصب آنان. بنابراین وجه سلبی دموکراسی، یعنی امتناع ما از پذیرش فرمانروایان و برکناری آنان، بر وجه ایجابی آن در معنای امکان انتخاب و نصب فرمانروایان، ارجحیت معرفتی دارد. از این لحاظ، مهم‌ترین مؤلفهٔ دموکراسی پوپر وجود شرایط قضاوت و امکان سلب حاکمیت از زمامداران است. ضرورت این مسئله از یک سو، پیشگیری از استمرار قدرت استبدادی و ابقای جباران است، و از سوی دیگر، اجتناب از تحدید آزادی در نظام‌های تمامیت‌خواه و دیکتاتوری است. به همین جهت، به تعبیر آرنت، اقتدارگرایی مضمر در توتالیتاریسم ماهیتاً نه‌تنها تحدید آزادی، بلکه قویاً درصدد لغو و امحای آزادی است. از این حیث، ماهیت دموکراسی از دیدگاه پوپر اساساً وجهی بازدارنده و سلبی دارد. به باور او می‌توان حاکم بد را شناخت (وجه سلبی)، لیکن شناخت حاکم خوب (وجه ایجابی) ممکن نیست. این رهیافت در سراسر مبانی فلسفی و آموزه‌های نظری و علمی او ساری و جاری است. به عبارتی، به دلیل خاستگاه معرفت‌شناختی دموکراسی پوپر و ساحت بازدارندگی آن، به نظر می‌رسد «دموکراسی بازدارنده» تعبیر معرفتی مناسبی برای دموکراسی مطلوب وی باشد. این همان نکتهٔ اساسی در فهم درست از دموکراسی است. این مسئله مانع از قدرت‌یافتن و اهمیت‌پیداکردن بیش از حد افراد و اشخاص می‌گردد. او مزیت و قدرت دموکراسی (بازدارنده) را در عزل حاکمان توسط نهادهایی، نظیر انتخابات به‌وسیلهٔ مردم می‌داند. مطابق دیدگاه پوپر، دموکراسی شیوه‌ای برای برکناری حاکمان توسط آحاد مردم است. او در این خصوص می‌نویسد:

---

* تاریخ انتشار: ۲۲ ژوئیه ۲۰۱۳

غرضم از دموکراسی چیزی مبهم و دوپهلو مانند «حکومت مردم» یا «حکومت اکثریت» نیست؛ منظورم مجموعه‌ای از نهادهاست (به‌خصوص انتخابات عمومی، یعنی حق مردم برای برکنارکردن حکومتشان) که نظارت عامه بر حکمرانان و برکنارساختن ایشان را امکان‌پذیر کند، و به مردم تحت فرمان اجازه دهد بدون خشونتگری، و حتی برخلاف خواست فرمانروایان، به اصلاحاتی که می‌خواهند دست یابند.

به همین جهت پوپر بر این باور است که بزرگ‌ترین مزیت دموکراسی امکان اعمال کنترل و نظارت –از طریق نهادهای دموکراتیک– بر عملکردهای حاکمان و صاحبان قدرت است. حال هر کس، گروه یا طبقه‌ای که باشد و نیز تغییر و تعویض آن‌ها در صورت لزوم، بی آنکه نیازی به استفاده از خشونت باشد. با اندکی تدقیق در مدل دموکراسی پوپر و تعریف و آموزه‌های آن می‌توان ردّپای معرفت‌شناسی پوپر را کاملاً مشاهده نمود. پوپر می‌گوید: «هر دو کتاب [*جامعهٔ باز و دشمنان آن* و *فقر تاریخیگری*] زاییدهٔ نظریهٔ معرفت منطق پژوهش، و بر این عقیده من بودند که نظریاتِ اغلب ناخودآگاه ما دربارهٔ نظریهٔ معرفت و مسائل اصلی آن (چه می‌توانیم بدانیم؟ و قطعیت معرفت ما چه اندازه است؟) در رویکرد ما نسبت به خود و نسبت به سیاست تعیین‌کننده است.» به باور او، دموکراسی‌ها عبارت نیستند از حاکمیت توده، بلکه بیش از هر چیز عبارت‌اند از نهادهایی که تجهیز شده‌اند تا خود را از خطر دیکتاتوری محافظت نمایند؛ این تلقی مکمل آزادی است؛ لذا ملاک تمییز آزادی از نقد آن، و یا دموکراسی از خودکامگی، رهاشدن بدون خشونت از شرّ حکام است.

پوپر در خطابه‌ای به نام «ترازنامهٔ آزادی»، که در ۱۹۶۵ در سوئیس ایراد می‌کند، از آزادی، یعنی دموکراسی دفاع می‌کند؛ وی آزادی را مساوی دموکراسی قرار می‌دهد، و آن را حق مردم برای عزل زمامداران می‌داند. دموکراسی به این معنا می‌بایستی بدون توسل به خشونت امکان خلاص‌شدن از حکومت نامطلوب را داشته باشد. از این جهت، مسئلهٔ اصلی چگونگی حکومت‌کردن است. مطابق آموزه‌های شناختی پوپر، قضاوت و داوری مردم دربارهٔ حاکمان و امکان طرد و عزل آنان ریشه‌های دیکتاتوری و جباریت و تمامیت‌خواهی را می‌خشکاند. ارزش دموکراسی نه به دلیل حاکمیت (مرهوم) مردم و یا اخذ تصمیمات توسط حداکثر مردم، و یا حتی خردمندان است، بلکه به دلیل نظارت نهادی به روش دمکراتیک و مقابله با مداخله‌گری (بیش از حد لزوم) دولت و یا تبدیل‌شدن آن به دیکتاتوری است. بدین ترتیب از نظر پوپر، دموکراسی‌ها حاکمیت‌های مردمی نیستند، بلکه بیش از هر چیز نهادی هستند که به مردم اجازه می‌دهند خود را علیه دیکتاتوری مجهز کنند. دموکراسی‌ها به حکومت دیکتاتوری مجال بروز نمی‌دهند و نمی‌گذارند قدرت متراکم و متمرکز شود، بلکه تلاش می‌کنند تا قدرت‌ها محدود باشد. چیزی که اهمیت دارد این است که حکومت‌های دموکراتیک، در این معنا، اجازه دهند که وقتی دولت در ایفای حقوق و وظایفش فرو می‌ماند، یا وقتی مردم سیاست آن را بد یا نادرست می‌دانند، قدرت بدون خون‌ریزی دست به دست شود و آن دولت ناکارآمد به شکل مسالمت‌آمیز با دولت دیگری جایگزین گردد. این در حالی است که پوپر در وضعیت استثنایی، ساقط‌کردن دولت‌های ظالم را با اعمال خشونت توسط شهروندان مورد غفلت قرار نداده است.

دموکراسی و اندیشهٔ سیاسی

یکی از عمده‌ترین و در عین حال چالش‌برانگیزترین گستره‌های تفکر بشر، حوزهٔ مطالعهٔ فلسفه و اندیشه‌های سیاسی است. به گونه‌ای که در این میان همواره با طرح پرسش‌های جدی پیرامون مفاهیم اساسی، نظیر شیوهٔ حکومت و همچنین مصادیق حقیقی حاکمیت و ماهیت آن، روبه‌رو بوده است. نگاه سنجش‌گرانه به مبانی و ارکان نظری حاکمیت و برداشت‌های سیاسی و اجتماعی با فضیلت و سعادت جوامع پیوند وثیقی دارد. از این رو، تحقیق و تتبع پیرامون مؤلفه‌ها و اصول اندیشهٔ سیاسی در هدایت و ترسیم آمال و سعادت بشری از اهمیت بسزایی برخوردار است. دیوید میلر در دفاع از فلسفهٔ سیاسی معتقد است نگرش و مواضع فلسفی به مقولات و مسائل سیاسی برای همگان دارای ارزش و اهمیت حیاتی است. تاریخ اندیشه‌های سیاسی به قدمت خود فلسفه است؛ اندیشه‌هایی که ماهیتاً در پی شناخت و تبیین امری سیاسی و کسب معرفت فلسفی لازم است. به نظر عنایت در سراسر تاریخ، اندیشهٔ سیاسی هیچ‌گاه از تفکر فلسفی و مواضع اندیشگی متفکران در باب هستی و انسان منفک و متمایز نبوده است. تبیین و تحلیل فلسفی امر سیاست بر سرنوشت انسان و جهان‌زیست‌ها تأثیر غیرقابل‌انکاری دارد. اساساً یکی از مهم‌ترین و ریشه‌دارترین نگره‌ها در تاریخ اندیشه‌های سیاسی پرسش از حق حاکمیت و چگونگی تحقق آن بوده است؛ این که چه کسی (و یا کسانی) باید زمامدار باشد؟ و ملاک فلسفی تمییز حاکم با فضیلت و یا حاکم بد چیست؟ از این حیث، غالب نظریه‌های سیاسیِ فلاسفه و اندیشمندان سیاسی پیرامون آن طرح و ارائه شده است. این امر بر چگونگی فرایند تفکر و شکل‌گیری بینش معرفتیِ صاحب‌نظران تأثیر پایداری بر جا گذاشته است. من باب مثال، دریافت پوپر دربارهٔ حاکمیت اهمیت پرسش از چرایی و مصادیق آن نیست، بلکه چگونگی حاکمیت و فراز و فرود آن شایسته توجه و سنجش است. مضمون نخستین حاکمیت در اندیشه‌های افلاطون در سده‌های بعدی به گونه‌ای روشن توسط بُدن مفهوم‌پردازی شده است. افلاطون حاکمیت را برازندهٔ فلاسفه، و آن را موجب فضیلت و ارتقای ماهوی جامعه می‌دانست. به نظر بُدن نیز حاکمیت مطلق عامل اصلی همبستگی و یگانگی جامعهٔ سیاسی است و جامعهٔ سیاسی بدون آن نمی‌تواند پایدار بماند. وی حاکمیت را در مقام پادشاهی متجلی می‌دانست. هابز نیز در کتاب *لویاتان*، بر اقتدار سیاسی پادشاه و تحکیم فزایندهٔ حاکمیت بی‌چون‌وچرای آن به قصد گذار از وضع طبیعی به وضع اجتماعی تأکید داشت و آن را لازمهٔ حراست از حق حیات انسان‌های بالذات متمرد و استواری اجتماعات بشری دانسته است.

---

* تاریخ انتشار: ۲۳ ژوئیه ۲۰۱۳

مطابق دیدگاه اسپریگنز، هدف نظریه‌های سیاسی آن است که آن قسم اعتقادات بشر را که راهنمای رفتار سیاسی اوست واضح، منسجم و بر پایه‌های استوار قرار دهد، انسان به کمک آن‌ها می‌خواهد به موجودی تبدیل شود که زندگی روزمره‌اش به حدود عقل و نه با عواطف گذرا تدبیر و اداره می‌شود. پژوهشگران سیاسی به این علت از دیگران متمایز نمی‌شوند که دارای بینش سیاسی هستند، بلکه به علت کیفیت بینششان از دیگران متمایز هستند. این مسئله بیانگر اهمیت و شأن فلسفهٔ سیاسی در تبیین و تفهم امورات سیاسی در جوامع بشری است.

با امعان نظر به مفروضات فوق، نظریهٔ دموکراسی یکی از پاسخ‌های جدی متفکران به «حق حاکمیت» و استیفای حق تعیین سرنوشت مردم به شمار می‌رود. بدیهی است، آموزهٔ دموکراسی مقوله‌ای بنیادی در بطن اندیشه‌های سیاسی است که پیوسته تلاش نظری و عنایت اندیشمندان و فیلسوفان سیاسی را به خود معطوف داشته است. دیوید میلر شأن فلسفهٔ سیاسی را عبارت از تفهم و تأمل نظام‌مند پیرامون ماهیت، غایت و مقاصد حکومت می‌داند. لیکن اهمیت این موضوع در دیدگاه‌های متفاوت متفکران سیاسی است؛ درک و تبیین دموکراسی مطلوب فلاسفهٔ سیاسی و مقایسهٔ مبانی برجستهٔ آن، مستلزم بررسی و شناخت مقولات بنیادی و پیکرهٔ نظری و فکری آنان است. به عبارتی، هر یک از فلاسفهٔ سیاسی دربارهٔ غایت و مقاصد حکومت چشم‌اندازهای متمایزی دارند. از یک سو، هر کدام از اصحاب مکاتب سیاسی با عنایت به اهمیت مبانی، مؤلفه‌ها و کارکردهای حکومت دموکراسی بدان اندیشیده‌اند، و از سویی دیگر، اکثریت مطلق رژیم‌های سیاسی (فارغ از نوع حکومت حاکم) خود را طرفدار دموکراسی می‌خوانند.

عموماً دموکراسی در چشم‌انداز متعارف آن در معنای «حق حاکمیت مردم بر سرنوشت» خویش فهمیده می‌شود. با این وصف مفهوم دموکراسی، نظیر دیگر مفاهیم و مقولات علوم اجتماعی، با کژتابی و آشفتگی‌های مفهومی مواجه است. نکتهٔ قابل ذکر آن است که دموکراسی در معنای رایج، به‌عنوان وجهه مشخصهٔ آن نوع ساختار سیاسی به کار برده می‌شود که در آن مردم بر خود حکومت می‌کنند. یعنی اعضای اجتماع در «تعیین خط‌مشی سیاسی» برای کل اجتماع به‌صورت مستقیم و یا غیرمستقیم شرکت می‌کنند. به اعتقاد کارل کوهن، دموکراسی حکومت جمعی‌ای است که در آن، از بسیاری لحاظ، اعضای اجتماع، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، در گرفتن تصمیم‌هایی که به همهٔ آنها مربوط می‌شود شرکت دارند، یا می‌توانند شرکت داشته باشند. به‌رغم سابقهٔ چند هزار ساله، هنوز یک تعریف جامع و کامل همگانی در مورد دموکراسی وجود ندارد؛ از آن زمان که پریکلِس یونانی دموکراسی را به‌مثابهٔ «حکومت مردم» تعریف کرده است تا به امروز، معانی و مفاهیم آن در اندیشهٔ متفکران سیاسی تحولات زیادی را به خود دیده است. اساساً پارادایم دموکراسی، به لحاظ تاریخی با فراز و نشیب‌های فراوانی روبه‌رو بوده است، و صاحب‌نظران معتنابهی به بررسی ریشه‌ها و زمینه‌های تاریخی، موازین و آموزه‌های آن پرداخته‌اند. دموکراسی به‌مثابهٔ شیوه‌ای از حاکمیت، پیشینهٔ تاریخی درازی دارد، به گونه‌ای که ریشه‌های آن را تا یونان باستان می‌توان تبارشناسی کرد. لیکن مفهومِ محدود و باستانی آن با احیا و بازتولید دموکراسی در حوزهٔ تحولات و دگرگونی‌های فکری مدرنیته و عصر روشنگری تمایز بارزی دارد. به این جهت، دموکراسی که ریشه در نظام یونان باستان دارد، در حوزهٔ فلسفهٔ سیاسی غرب بارور شده است. قرائت مسلط از دانش‌واژهٔ دموکراسی پذیرش اصل حاکمیت مردم بوده است. به این معنا که، دموکراسی در مضمون حکومت مردم و در راستای منافع و مصالح مردم تعبیر و تفسیر شده است. در واقع، امروزه دموکراسی را

عملاً مترادف با حاکمیت مردم بر سرنوشت خویش تلقی می‌کنند که بر سازوکارهایی نظیر انتخابات پارلمانی و توسعهٔ نمادهای دموکراتیک و رفراندوم استوار است. به نظر می‌رسد مهم‌ترین صورت و ماهیت دموکراسی در میان ملت‌ها کسب حاکمیت ملی به‌مثابهٔ حق تعیین سرنوشت باشد. هرچند برداشت‌های متفاوتی از دموکراسی پیوسته توسط فیلسوفان و صاحب‌نظران سیاسی به چالش گرفته شده است. تا حدی که فلاسفه‌ای نظیر هراکلیتوس، نیچه، هگل، مارکس، و هایدگر، دریدا، لیوتار و در رأس آنان افلاطون از هجو و هجمهٔ دموکراسی باز نایستاده‌اند. با این وصف، با گذشت دوهزار و پانصد سال از اندیشهٔ دموکراسی، و به‌رغم انتقادات وارده بر آن، همچنان به‌عنوان بهترین مدل حکومتی، ذهن فیلسوفان سیاسی را به خود مشغول داشته و اعتبار و اقتدار خود را تداوم بخشیده است.

در حقیقت، نارسایی معنایی و پیچیدگی گفتمان دموکراسی راه را بر نظریه‌پردازان گوناگونی گشوده است که هر کدام متناسب با زمان و بحران‌های آن، و نیز بر اساس خاستگاه فلسفی و خوانش خاص خود، نگرشی تازه را مطرح ساخته‌اند. نظریهٔ دموکراسی کارل ریموند پوپر، که در سرفصل پیشین به اجمال آورده شده است، در این راستاست.

اسطورهٔ چارچوب

به زعم برخی اندیشمندان و فلاسفه چارچوب‌های فکری-معرفتی مانع گفت‌وگوی سالم، مفاوضه و تعاطی افکار میان فرهنگ‌ها و افراد به شمار می‌روند. این امر مورد اعتراض کارل پوپر قرار گرفته است. به اعتقاد وی چارچوب‌ها (و یا به تعبیر موسع آن پارادایم) نه‌تنها مانع و رادع نیستند، بلکه منازعهٔ عقلانی و مفاهمهٔ انتقادی وسیلهٔ مناسب و مفیدی برای برخورد و تبادل میان فرهنگ‌ها در راستای ارتقای شناخت می‌باشند. ایدهٔ گفت‌وگوی تمدن‌ها اساساً ریشه در نظریهٔ برخورد فرهنگ‌های پوپر دارد. مطابق آرای او نحله‌های فکری و اندیشیدن در درون آنها می‌تواند در استقرار چارچوب‌های فکریِ شناخته‌شده مؤثر باشند و این چارچوب‌ها منبع شناخت ناب و صادقی به شمار روند. تأکید افراطی به مفاهیم و معرفت چارچوب‌ها و اصرار به اندیشیدن در متن آنها زیان‌آور خواهد بود. به این معنا که تعصب معطوف به یک چارچوب فکریِ خاص و فهم در درون آن منجر به ردّ دیگر چارچوب‌ها و نهایتاً جزمیت خواهد گردید. به‌علاوه، این نگرش نادرست دامن زده می‌شود که اصول و مبادی یک چارچوب لاجرم لازمهٔ تفهم ویژه‌ای است که با دیگر چارچوب‌ها قابل جمع نبوده و اساساً مباحثه و تفاهم عقلانی بین چارچوب‌ها ناممکن خواهد بود. پوپر از چنین قالب‌های خودبسنده‌ای با عنوان «اسطورهٔ چارچوب» یاد می‌کند و کمر به نقد آن می‌بندد. یعنی این اسطوره که «بحث عقلانی یا مثمر ثمر تنها در صورتی امکان‌پذیر است که شرکت‌کنندگان در بحث در یک چارچوب مشترک از مفروضات اساسی شریک باشند یا، لااقل، به این شرط که برای ادامهٔ بحث بر سر چنین چارچوبی توافق کرده باشند». منظور پوپر از «چارچوب» مجموعه‌ای از فرض‌های اساسی یا اصول بنیادین است؛ یعنی، یک چارچوب فکری. اساساً مقولهٔ پارادایم تقرب و سنخیت مفهومی زیادی با آنچه که کارل پوپر چارچوب می‌خواند دارد. لیکن گفت‌وگو، مناظره و مفاهمه و تعاطی افکار میان‌پارادایمی و برون‌پارادایمی و حتی فراپارادیمی ممکن و نهایتاً سودمند نیز هست. هرچند زبان تاریخی به‌مثابهٔ یک مانع ظاهر می‌گردد، با این وصف، نظریهٔ فرا-زبان پوپر راه را بر تفاهم و بحث و گفت‌وگو با یک فرا-زبان می‌گشاید.

پوپر فلسفهٔ هگل را نسبی‌گرا و مروج نسبی‌گرایی (نسبی‌بودن حقیقت میان) چارچوب‌ها معرفی می‌کند. به اعتقاد هگل، خودِ حقیقت هم نسبی است و هم مطلق. حقیقت نسبت به هر چارچوب تاریخی یا فرهنگی تفاوت پیدا می‌کرد؛ بنابراین بحث عقلانی میان این چارچوب‌ها امکان‌پذیر نیست، زیرا هر یک واجد معیار مختلفی برای حقیقت خواهد

* تاریخ انتشار: ۲۹ ژوئیه ۲۰۱۳

بود؛ اما هگل بر این باور بود که نظریهٔ خود او، دایر بر اینکه حقیقت متناسب با هر چارچوب است، از صدق مطلق برخودار است، زیرا این بخشی از فلسفهٔ نسبی‌گرایانهٔ خود او به شمار می‌آمد.

از دیدگاه پوپر، مؤثرترین مروج اسطورهٔ چارچوب پس از هگل، مارکس است. نظریهٔ مارکس در مورد طبقاتی‌بودن علم، و تقسیم آن به علم پرولتاریایی و علم بورژوایی و اینکه هر یک در چارچوب خود محصور است، از جمله سهم مؤثری در تثبیت و توسعهٔ بینش اسطورهٔ چارچوب داشته است.

پوپر معتقد است که اندیشه‌های معطوف بر اسطورهٔ چارچوب توسط اندیشمندانی نظیر ماکس شیلر و کارل مانهایمِ مجاری‌تبار بسط بیشتری یافته است، تا جایی که آن دو نظریه‌های خود را جامعه‌شناسی معرفت نام گذاشتند. آنان همچون مارکس مدعی شدند که چارچوب مفهومی هر انسان به‌وسیلهٔ زیستگاه اجتماعی وی تضمین پیدا می‌کند. زاویهٔ انتقاد پوپر متوجه این نگرش جزمی است که ایدهٔ (خطرناک و برخطای) نسبی‌گرایی با ایدهٔ (بصیرت حقیقی و مهم) خطاپذیر آدمی خلط می‌گردد. نسبی‌گرایی تاریخی یا فرهنگی نیز به رشد اسطورهٔ چارچوب مدد رسانده است. اینکه حقیقت مطلق و عینی وجود ندارد و بسته به فرهنگ‌ها و چارچوب‌ها متفاوت است.

از جمله گرایش‌های دیگری که مروّج اسطورهٔ چارچوب و رشد و بسط آن بوده است، حصول معرفت ناشی از دشواری‌های ترجمه میان زبان‌های مختلف است. از این منظر ممکن است گزاره‌ای در یک زبان قابل ترجمه به زبان دیگری نباشد؛ یا به عبارت دیگر، یک امر واقع قابل توصیف از یک زبان، با زبان دیگری توصیف پذیر نباشد. پوپر استدلال می‌کند که هرچند ترجمه از زبانی دیگر بسیار دشوار است، اما بایستی میان این دشواری و غیرممکن‌بودن توصیف امر واقع در یک زبان با زبان دیگری، تمییز نهاد.

پوپر می‌گوید که مدت ۵۰ سال است که من به دیدگاهی شبیه به اسطورهٔ چارچوب دست یافته‌ام و نه‌تنها بدان دست یافته بلکه از آن فرا گذشته‌ام. وی می‌نویسد:

> در جریان بحث‌های بسیار داغ و پراهمیت پس از دوران نخستین جنگ جهانی اول بود که دریافتم حاصل تفاهم با کسانی که درون چارچوب‌های بسته زیست می‌کنند –یعنی مارکسیست‌ها، فرویدیست‌ها و آدلریست‌ها– تا چه اندازه کار دشواری است. هیچ یک از آنان هیچ‌گاه دربارهٔ دیدگاهش در مورد عالم دچار تردید نمی‌شود. هر یک از آنان هر استدلالی علیه چارچوبی که بدان وابسته است چنان تفسیر می‌کند که با چارچوب هماهنگ شود. و اگر انجام این کار با دشواری روبه‌رو شود، آنگاه همواره این امکان وجود دارد که تحلیلی روان‌شناسانه یا جامعه‌شناسانه از کسی که استدلال را ارائه کرده، عرضه کند: نقّادی از اندیشه‌های مارکسیستی ناشی از تعصب طبقاتی است؛ نقّادی از فرویدیسم برخاسته از عقده‌های سرکوب شده است، و ایراد از اندیشه‌های آدلری محصول تمایل شدید برای اثبات برتری خویش است، تمایلی که خاستگاه آن تلاش برای جبران احساس حقارت شخص است.

راهکار پوپر این است که نبایستی در یک زندان فکری گرفتار شویم. و بایستی از چارچوب‌های غالب رهایی یابیم. وی اسطورهٔ چارچوب را گزاره‌ای شرآفرین به شمار می‌آورد که تا حد زیادی احتمال خشونت و جنگ را افزایش می‌دهد. به همین دلیل بر خود لازم می‌داند تا آن را ابطال کند.

این خود–آزادسازی از زندان‌های نظری و گذار به نظریه‌های بهتر از طریق صورت‌بندی زبانی باورهایمان محقق می‌شوند. این امر به گفتهٔ پوپر سبب تشخص‌بخشیدن بدان‌ها شده و بنابراین امکان نقدشدن آن‌ها را فراهم می‌آورد. به این شیوه، باورهای ما با نظریه‌ها و فرضیه‌های مختلفی که رقیب یکدیگرند تعویض می‌شوند و از استمرار بحث انتقادی دربارهٔ این نظریه‌ها می‌توانیم به پیشرفت نایل شویم.

مدافعان چنین دیدگاهی، مانند تامس کوهن ، معتقدند که دانشمندان معمولاً سرگرم همکاری و بحث و گفت‌وگو هستند، و همین مدافعان استدلال می‌کنند که این شرایط بدان جهت امکان‌پذیر شده که دانشمندان معمولاً در درون چارچوب مشترکی که بدان پایبند هستند عمل می‌کنند. دوره‌ای که دانشمندان تعلق خاطر خود را به یک چارچوب حفظ می‌کنند، به‌منزلهٔ نوعی دورهٔ شاخص به شمار می‌آید. اینها دوره‌های علم متعارف هستند و دانشمندانی که به این شیوه فعالیت می‌کنند، اندیشمندان متعارف نامیده می‌شوند. در این دوره‌ها (اعصار) چارچوب نظری شروع به ترک‌برداشتن می‌کند و در نهایت فرو می‌پاشد. سپس این چارچوب با چارچوب دیگری تعویض می‌گردد. نقطهٔ انتقال از چارچوب قدیمی به چارچوب جدید قابل اعتماد و استناد نمی‌باشد. این انتقال نمی‌تواند این گونه هدایت شود زیرا چنین فرض می‌شود که بحث عقلانی واقعی و اصیل در خارج از یک چارچوب تثبیت‌شده امکان ندارد. حتی بدون یک چارچوب، امکان توافق بر سر نقاط قوت و امتیاز یک نظریه وجود نخواهد داشت. برخی از مدافعان این دیدگاه حتی چنین می‌پندارند که ما تنها می‌توانیم در خصوص صدق یا حقیقت یک چارچوب سخن بگوییم. دو چارچوب متناقض ناپذیرفته خواهد بود. اما پوپر مدعی است نمونه‌های بی‌شماری وجود دارند که این تفکر را نقض می‌کنند. به‌عنوان مثال، نظریهٔ پیوستگی ماده که از زمان فیثاغورث و پارمنیدس، دموکریتوس و افلاطون با یکدیگر در نبرد بوده‌اند. پوپر می‌گوید من گمان نمی‌کنم که بتوان این امر را در چارچوب قطعی به ماقبل تاریخ علم و یا تاریخ ماقبل علم نسبت داد.

اغلب تلاش بر آن است که هر اندیشهٔ تازه‌ای را با چارچوب‌های خاصی (ازپیش‌موجود یا موجود) بسنجند و به زبان آن چارچوب بفهمند. بنابراین بیان یک اندیشهٔ تازه مستلزم تهاجم به خود چارچوب است. چرا که یکی از مشخص‌ترین وظایف فلسفه آن است که در صورت لزوم، خود چارچوب مورد حمله قرار گیرد. با این وصف، برخی از اندیشمندان از چارچوب به‌مثابهٔ نقطهٔ عزیمت مطلوبی به قصد شروع گفت‌وگو و مباحثه یاد کرده‌اند. به نظر والدرون، چارچوب‌های فرهنگی و تعامل و مباحثه پیرامون آنها مفید است. وی به خلاف نظر پوپر، بر آن است که مردم قبل از هرگونه بحث و مناقشه و انسجامی در باب مقولات متکثر فرهنگی–اجتماعی و عقاید متفاوت، لازم است که بر سر چارچوب‌های مشترکی موافت و مشارکت نمایند؛ به عبارتی، توافق در خصوص چارچوب‌ها لازمهٔ هر اجماع‌نظر و پایهٔ ایجاد شرایط گفت‌وگوهای فرهنگی است. بنا به مفروضات و نظریه‌پژوهی‌های پوپر، مباحثهٔ آزاد و

گاهاً وفاق میان چارچوب‌ها و نقّادیِ آنها در رشد و ارتقای شناخت و نیز تقرب به حقیقت در جامعهٔ باز مثمر ثمر واقع می‌شود.

انسان و پولیس

تصویر انسان از خودش به مقدار زیادی متأثر از جهان خودش، و موقعیتش در جهان و نیز ارتباطی دوطرفه است. به همین جهت، گفتمان انسان‌ها نیز بازتاب امور اجتماعی و شیوهٔ بودنشان در جهان است. یکی از اشکال زیست انسان‌ها و معنادهی به خودشان صورت‌بندی آنها در فورماسیون‌هایی نظیر ملت و میهن است. نسبت انسان و میهنش، برساخت جهانِ انسان، یا به تعبیر هابرماس، جهان‌زیست انسان است. از این زاویه، انسان نامتشکل در یک ملت–میهن وجودیْ انسانی است که دارای جهان‌زیست ناقص، در حال استغراق و معناباخته‌ای است؛ چرا که موجودیتش از حیث هستی‌شناسی احراز و ابراز وجودی نیافته است. اگر چنین انسانی را بدون جهان بنامیم می‌توان هویت انسانی بودنش را منکر شویم، چرا که انسان فاقد جهان، اساساً نا–انسان یا موجودی تهی‌شده، گم‌شده و منسوخ است. شناخت فلسفی از وجود فردی و یا جمعی خویش آن‌گونه که «هست» و بدان می‌اندیشد، در حقیقت اتخاذ موضعی هستی‌شناختی از دلیل وجودی خویش است. واحد (فردی یا جمعی) نا–خوداندیش تهی‌ساختن خود از شیوهٔ هستیِ بودن و شدنش است. ارسطو در کتاب *سیاست*، تفکیک انسان از ناانسان را در فرم پولیس می‌فهمد. پولیس یک واحد سیاسی–جغرافیایی مشخص و معرفتی است که شهروندان یونانی؛ و فقط یونانی و نه بیگانگان و دیگری‌های ساکن، در آن مأوا دارند. به یک معنا می‌توان پدیدهٔ ملت را صورت معرفتی آن واحد، و میهن را صورت جغرافیایی همان واحد تفسیر نمود. به زبان دیگر، ملت واحد معرفتی و میهن واحد جغرافیایی یک پولیس است. این واحد در معنای هستی‌شناختی‌اش یک واحد معرفتی خود–اندیش است. شعار معروف معبد دلفی که از زبان سقراط مکرراً به صورت دیگران کوبیده می‌شد که «خود را بشناس»، در این واحد معرفتی معنا می‌یابد. پولیس را همچنین می‌توان از حیث تاریخی و سیاسی‌اش با دولت–شهرها و در چشم‌انداز معاصر دولت–ملت‌ها تطبیق داد. از نظر این فیلسوف سیاسی، انسان خارج از پولیس یا خداست یا حیوان. آنچه مشخص است انسان خارج از پولیس فرد و هویتی بدون جهان، نا–انسان و اساساً شبیه به حیوان است. سه اصل بنیادین در بعد سیاسی تفکر ارسطویی دربارهٔ انسان نقشی تعیین‌کننده دارد. نخست، فرض نابرابربودن انسان‌ها به دلیل خاستگاه‌های متفاوت آنهاست، که به‌واسطهٔ آن ذاتاً برحسب آزاد یا بنده، مرد یا زن، یونانی یا بربربودنشان و خصوصیاتی نظیر این، از یکدیگر متمایز می‌شوند. اصل متعارف دیگر تقدم رتبی کل –یعنی در اینجا همان جامعهٔ دولت‌شهر یا پولیس– است بر تک افراد انسانی. و سرانجام

* تاریخ انتشار: ۱۰ اوت ۲۰۱۳

این نظریه با اصل بنیادین سومی تبیین می‌شود که بر اساس آن انسان به حکم طبیعتْ موجودی «سیاسی» یعنی مدینه‌ساز است. هرچند نباید این تعریف را تفسیری زیست‌شناختی یا تاریخی به معنای امروزی‌اش بکنیم، بدین معنا که بگوییم چون کل ذاتاً مقدم بر اجزا است دولت‌شهر می‌بایست همیشه وجود می‌داشته است. به‌عکس، درست است که انسان همیشه خود را در یک اجتماع می‌یابد، اما همواره خود را شهروند یک دولت‌شهر تلقی نمی‌کند و نمی‌تواند به دلخواه (مثلاً با وضع یا قرارداد) چنین موقعیتی را به وجود بیاورد، بلکه بعد سیاسی این موجود نیز، همانند تمامی آنچه به حکم طبیعت موجود است، در طول زمان تطور پیدا می‌کند تا سرانجام به‌لحاظ تاریخی هم رد شرایط بهینه، که کامل‌تر از آن ممکن نباشد یعنی در بهترین شرایط ممکن، به‌صورت یک کل واقعی تحقق پیدا کند. انسان، از آن جهت که موجودی است که همواره در کنش متقابل با دیگران به سر می‌برد، تنها در دولت‌شهر (پولیس) یونان، یعنی در نظام دموکراسی مستقیم شهروندان آزاد صاحب‌رأی، که در آن انسان‌های دیگر به نسبت درجاتشان در مراتب فروتر قرار می‌گیرند، به کمال غایت انسانی خود می‌رسد، زیرا دولت‌شهر، گذشته از تأمین صرف مایحتاج انسان (کار، امنیت، نیاز جنسی)، یک زندگی سعادتمندانه، موفق و خودبسنده، و خلاصه، یک «زندگی نیک» را برای او امکان‌پذیر می‌سازد. «زندگی نیک» هم دربردارندهٔ امکان به‌فعلیت‌رساندن خود از ناحیهٔ تک افراد انسانی و هم یکپارچه‌شدنی در یک کل «نیک» است، تا فرد انسانی به دلیل نداشتن تکیه‌گاه و باری به هر جهت بودن در مرتبه‌ای کمتر از آنچه بالقوه هست متوقف نماند. این «زندگی نیک» هرچند مرهون طبیعت است، بدون وجود عقل انسان[2] پدید نمی‌آید، عقلی که با دریافت حق و ناحق در اینجا نیز به بالاترین مرتبهٔ کمال خود می‌رسد. ارسطو انسان هویت‌یافته و متشکل در پولیس را حیوان سیاسی می‌خواند. این حیوان واجد عقلانیت، منطق و زبان است. هرچند ممکن است، بنا به اعتقاد راسل، چنین قرائتی اجحاف در حق حیوان باشد، با این وجود، وجه تمایز حیوان سیاسی با حیوان در معنای متعارف آن زبان و هوش و تعقل است. لذا تنها حیوان سیاسی دارای پولیس است که بنا به ماهیت زبانی‌اش جهانی معنایی دارد. زبانش تصویر او از جهان است. گفتمانی‌بودن این جهان به زبان ویتگنشتاین جهان–تصویر اوست. نبایستی از این آموزهٔ ملهم از پدیدارشناسی غفلت ورزید که انسان با جهان و امکاناتش متولد می‌شود و با جهان (خویش) می‌میرد. هایدگر نیز بر این مهم مهر تأیید می‌گذارد؛ به اعتقاد او انسان نخست «جهان» را دارد و هستی‌اش «در جهان هستن» است؛ زایش و میرایی انسانِ فاقد جهانْ شباهت بسیاری به حیوان «در جهان» دارد، حیوانی که نه «با جهانش»، بلکه «در جهان» می‌میرد؛ چون که حیوانات جهان ندارند؛ به یک معنا، جهان خود را با خود یکی نمی‌انگارند. بین جهان و «جهان خود» تفاصل هست. انسان‌هایی که خود را در واحدهای معرفتی و جغرافیایی مذکور (جهانِ خود) شکل نداده باشند ماهیت انسان‌بودنشان مخدوش می‌گردد. هویت‌یابی بر مبنای خود–آگاهی و خود–اندیشی یکی از صورت‌های تشکل‌یابی در دوران معاصر به شمار می‌رود. بدون تردید امر «خود» در معنای وسیعش قابل تحویل و استحاله به «دیگری» نیست. با استعانت از هوسرل می‌توان اظهار داشت که نخست باید دیگری را در اپوخهٔ خود گم کرد و سپس خود را از نو اندیشید. چرا که شرط وجود «دیگری» فقط خود «من» هستم. دیگری در من شکل می‌گیرد و نه برعکس؛ منی که ماهیتاً، به زعم هوسرل، پدیداری است. از این نقطه‌نظر، «جهان دیگری» اعتبار وجودی‌اش را از خودِ من به

[2] logos

دست می‌آورد. با این حال واحدهای «خود» در دیگر–اندیشی، در تمامیتش، نا–خوداندیش در «خودند». تفاوت میان دو مفهوم دیگر–اندیشی با دیگری–اندیشی حائز اهمیت است. اولی بیانگر مقوم دیگری در خود (من) است، و دومی قوام‌بخش خود را در دیگری اندیشیدن از یک سو، و اندیشیدن دیگری به خود (تو) از منظر خودش است. دومی «تو» را اندیشیدن است آن‌طور که او می‌فهمد یا اراده می‌کند. اولی اراده دارد و دومی اراده می‌شود. از سویی خود–اندیشی با دیگر–اندیشی قرابت مفهومی دارد. به هر روی، شکی نیست که خود ناب، فراتاریخی و یکپارچه وجود خارجی ندارد و به معنای هایدگری‌اش «هیچ‌کس دورتر از خود به خود نیست»، و نیچه هم اذعان دارد که ما اهل شناخت! خود برای خود ناشناخته‌ایم، لیکن تمایز خود از دیگری ممکن است. خود مورد بحثْ دیگری را در خود دارد، چرا که «من» به‌طور ضروری «با دیگری هستن» هستم، اما «منِ در دیگری» با «دیگریِ در من» ماهواً متفاوت است. این دیگربودی و غیریت بر من استیلا و سلطه ندارد بلکه تنها در من و با من «درجهان‌بودگی» است. درجهان‌بودگی من و دیگری عین عدالت است. در هر صورت می‌توان واحدهای ملی متفاوت، یا به تعبیر سیاسی و فرهنگی، ملت‌های بدون دولت را هویت‌های خارج از پولیس دانست که نا–خوداندیش هستند. هویت‌یابی فردی و جمعی انسان‌ها در سامانه‌های هویتی نظیر دولت–ملت‌ها در یک میهن مشخص و خودسامان جهان‌زیست انسان‌ها را شکل می‌دهد. به این لحاظ، ملت بدون دولت همان ملت (و نا–انسان) خارج از پولیس است. نقض استقلال یک ملت به معنای امحای هویت و دلیل وجودی آن ملت است. به همین جهت، ملت خارج از صورتِ پولیس، در کلیت وجودی‌اش نا–انسان و بدون جهان است. لذا وجود یک میهن مستقل شرط وجودی یک انسان مستقل و هویت‌یافته است: حق احراز و بیان هویتش آن‌گونه که خود متصور باشد. انسانی که خود را در صورت‌های برساخته و شاکله‌های دیگری می‌بیند، در حقیقت در گفتمان دیگری مفصل‌بندی شده و از ماهیت (بودن) خودش خالی شده است. وقتی یک ملت از احراز و شناسایی هویت ملی‌اش آن‌طور که خود بدان می‌اندیشد و اراده می‌کند منع گردد در واقع امر از خودیابی ملی و امکانات وجودی‌اش، به یک معنا، از خودش (خود فردی، تاریخی، بین‌الأذهانی) تهی گشته است. فهم ملت در گفتمان دیگری از فهم ملت در گفتمان خود تمایز هستی‌شناختی دارد. موجودی خارج از پولیس و میهنش اصولاً انسانی حیوان‌گونه و مسخ شده است. اما از طرفی اگر افراد یک ملت هر کدام به پولیس‌های جزئی، یا به تعبیری به شهرها و واحدهای سیاسی و برساخته‌های قوام‌یافته توسط دیگری نیز بیندیشد، نخواهد توانست صورت کلی و انسانی جهان‌زیستِ مستقل خویش را شکل دهد. درک صورت کلی میهن و ملت (مطابق این یادداشت) بر تفاسیر جزئی اولویت ذاتی و منطقی دارد. به این اعتبار، درک و فهم خود در یک سامانهٔ ملی، خودساخته و مستقل شرط ضروری تحقق ذات ارادهٔ افراد آن ملت است. از یک نظر «حضور خود» نیازمند خروج و استقلال از «متافیزیک دیگری» است. ارسطو در کتاب *فن خطابه* استدلال می‌کند که «اگر هر فردی از شما باید به شهرت شهر خویش بیندیشد پس همگی شما باید به شهرت یونان به‌مثابهٔ یک کل بیندیشید». از این حیث، اهتمام به اجزای یک پولیس (میهن و ملت) مستلزم ادراک صورت کلی یک ملت–میهن قوام‌یافته از افراد خودسامان است. بازنمایی تصویر کلی یک ملت در واحدهای جغرافیایی کوچک و قراردادی تعالی فضیلت و استیفای حق در ذیل معنای تکلیف است. به باور کانت از اقتضائات اجتماعات اجتماعی‌شده، عشق در معنای خیرخواهی به‌خاطر وظیفه و نیز ادای تکلیف در یک وضعیت خودبنیاد، خودمختار و خودپرداخته است. عشق حقیقی به آرمان‌های یک ملت–میهن بازتاب واقعیت‌هایی است که در بنیاد خود

برساختی و گفتمانی‌اند. حرکت معرفتی از این واقعیت‌ها به استقرار آرمان‌ها مستلزم درک و تفهم صورت کلی ملت و میهن است. صورت‌بندی اجزا، افراد و هویت‌های منطقه‌ای در یک صورت معقول ملی تصویری معتبر و درست از جهان‌زیست سیاسی و هویتی یک ملت مستقل در مقام پولیس، در عصر مدرن کنونی است. این مسئله مستلزم فراروی از فرا–واقعیت (به نظر بودریار) به سوی ساحت آرمان است. هرچند ملتی ازپیش‌ساخته وجود ندارد، بلکه اصولاً ملت در حالِ شدن موردنظر است، با این وصف شرط آن درک آن است. به تعبیر بارکلی، ادراک یک چیزْ شدن آن چیز است. این شدن و بودن گفتمانی قاعدتاً رها از اندیشه نیست. پولیس اجتماع داوطلبانه، آزاد و مسئولانه در یک واحد سیاسی–جغرافیایی مستقل و خودپرداخته است. به تعبیری، صورت انسانیِ تحقق ارادهٔ فراگیر ملیْ وجود یک پولیس مستقل با افراد خودسامان است. این پولیس خوداندیش است: «واحد خود–اندیش در مقام ملت خود–اندیش». گفتمان غیریتْ گفتمانی ایدئولوژیک‌محور است که بنا به دیدگاه فرکلاف بازنمایی تحریف‌شده‌ای از واقعیت (کژنمایی) ارائه می‌دهد، و در نتیجه به حفظ مناسبات سلطه و بازتولید تاریخی آن در پولیس کمک می‌نماید. استقرار معنایی در گفتمان دیگری، که اساساً افسانه‌ای سیاسی است، صرفاً جهان را بازنمایی نمی‌کند، بلکه اصولاً جهان–تصویر خویش را آن‌گونه که می‌خواهد از طریق عناصر گفتمانی، مسلط می‌سازد.

میان تثبیت هویت خود حول دیگری با تثبیت معنایی دیگری بر مدار خود بایستی تفکیک قایل شد. تجربهٔ استعلایی ما از خود حدود و ثغور و امکانات «دیگری» را بنا به شناخت خویش ترسیم و تثبیت می‌نماید. به بیان استوارت هال، ما با انتخاب یک روایت از خویشتن در میان تمامی روایت‌های ممکن از «من» نوعی «احساس به خویشتن» را بر می‌سازیم. در این رویکرد، افراد از یک سو سوژه‌های گفتمان‌ساز و عامل تغییرند، و از سوی دیگر، خود نیز محصول و برساخت اجتماعی گفتمان یا ابژه‌های گفتمانی‌اند. خویشتن یک ملت حاوی هویت منفرد و ثابت نیست، لیکن جهان–تصویر او بیانگر موقعیت گفتمانی‌اش است. دیدگاه پساساختارگرا و فوکویی هویت‌ها را محصول مواضع سوژهٔ درون‌گفتمانی می‌داند. با این وصف، نبایستی از سوژه‌های گفتمان‌ساز نیز غفلت ورزید. انسان محصول و مولد گفتمان است. دال مرکزی و البته سیال در این گفتمان هویتی برداشت از خود است. خود–اندیشی تلاش برای تثبیت معنایی از «خود» است که مولد گفتمان خویش است.

به نظر می‌رسد تفسیر معرفتیِ برخاسته از مواضع مورد اشاره فوق از نظر ارسطو، بیانگر این قضیه است که: «ملت بدون دولتْ همان ملت خارج از پولیس است.» تعامل و نسبت دیالکتیکی میان این دو به میزان زیادی نسبت میان انسان و پولیس را روشن می‌سازد. با این وجود، ملت خارج از پولیس چگونه ملتی است؟ چه ماهیتی دارد؟ انسان‌های نامتشکل در قالب ملت–میهن یا واحدهای معرفتی چگونه انسان‌هایی به شمار می‌روند؟ جهان‌زیست آنها چگونه است؟ زایش و مرگشان چه معنایی دارد؟ تفاوت مقولهٔ «واحد خود–اندیش» ملی با مقولهٔ خود در «واحد دیگری–اندیش» چیست؟

ڕۆشنبیریی کوردی و چەند هەڵوێستەیەکی ڕەخنەگرانە

گوتاری نەزۆکی ڕۆشنبیری کوردی یەخسیری پەنجەی زاڵی گوتاری «ئەوی تر»ە و تووتییەکی لاساکەرەوە و زۆر جاریش خۆخۆر و خۆتووڕدەرە، و ڕۆشنبیری بەیچەڵی کورد خەریکی خۆ دووپاتکردنەوە لەناو دەقی گوتاری ئەوی تردا، بەردەوام و بەستەزمانانە لە پەلەقاژەدایە و هەر بەتەواوی لە ناخیدا قەتیس بووە. هەر بۆیەش لە «وشیاریی‌یەکی دووڕیانی»[2] ڕەنج دەبات؛ بە واتایەکی تر، لە نێوان دوو بڕگەی شوناسی ڕاستەقینە و ڕەسەن و شوناسی دەرەوێر و نامۆیی، کە ئەوی تریان زاڵترە، پاپۆکەی بەستووە. بۆیەش بە بڕوای من، پێداچوونەوە و خۆیندنەوەیەکی دووبارەی بەستێنی گوتاری ڕۆشنبیری کوردی و دیسکۆرسی زاڵ و داسەپێنراو لەمەڕ ماریفەتی کورد، ئێمە لەگەڵ «کوێرییەکی بنەڕەتی» لە هەمبەر «بینێنێکی مەجازی» ڕووبەروو دەکات و بەرەو ئەو حەقیقەتە ڕێنوێنیمان دەکات کە ڕۆشنبیری کوردی «ئەو بوونەوەرە شاز و ناڕەسەنەیە» کە خۆی وەک دازاینی[3] کۆیی کورد نەناسیوە و تیشکی نەخراوەتە سەر.

دیارە ڕۆشنبیریی کوردییش لەو بازنەیەدا بە شێوەیەکی ناتەواو و شێواوی «تێکدەری و توانەوە» لە کایەدا بووە، بەڵام لە لایەکەوە کولتووری ڕۆشنبیریی کوردی، بە واتایەک، لە کولتووری ڕۆشنبیریی ئەو وڵاتانەی تیایدا دەژی و سوبژەی ئەوان ڕەها نییە؛ بەو مانایە کە کورد و گوتاری کوردی لە لایەن گوتاری زاڵ بەسەر فەزای گشتی کاری لێکراوە و بە جورێک لەو چوارچێوەیەدا خۆی بینیوەتەوە. لە لایەکی دیکەوە، لەگەڵ شوێنوەرگرتنی ڕۆشنبیری کوردی لە گوتار و تێگەیشتنەکانی بیانی، بە شێوەیەکی بەراوەژووش لە هەوڵی داسەپاندنی ویست و داخوازییەکانی خۆی بەسەر ئەواندا بووە؛ بە واتایەکی تر، وێڕای گوێڕایەڵی، ڕۆڵی بەرهەڵستکاریشی بینیوە. بەڵام ئەم ئەرک و خولانەوەیەش لە ڕاستیدا هۆکرد و وەڵامدانەوەیەکی پەرچەکرداری، ئەویش لە قاپۆڕی بەرتەسکی حیزبایەتی و سیاسەتدا بووە. ئەوەی ڕاستی بێت، ڕۆشنبیر لە قۆناخی ڕۆشنگەریدا بەرهەمی بیردۆزی مۆدێرنیتەیە و «ڕۆشنبیری»یش بەرەی ئەو بیرەدۆزەیە و چەمکی ڕۆشنبیر بەڕواڵەت تایبەتە بەو کەسایەتییانە کە بە باری زۆریەوە ئیشی فیکری و ڕەخنەگرانە و پاش-حیزبی دەکەن و بە واتایەک ویژدانی ڕەخنەگرانەی کۆمەڵگان، بەڵام دەبێ دان بەوەدا بنێین کە ڕۆشنبیری کورد (بە واتای مۆدێرنی خۆی) فیشەکی ناو قاپۆڕی حیزبی (کوردستانی و ناکوردستانی) بووە و لەو بارەوە بە باڕووتی ئەو گەشەی سەندووە. ڕۆشنبیری کورد بەهۆی تەوژمی ئەو هەموو مەترسییانەی لەسەر واقیعی کوردی هەیە «یەکێک لە سەیرترین ئامێرەکانی دەسەڵات لە مێژووی ئێمەدا دروست دەکات، کە حیزبە» (بەختیار عەلی، هەمان: ۲۹۱). بە دوای ئەوەشدا ڕووناکبیری کورد لەناو حیزبدا دادەمرکێت و سیاسی دەبێت؛ واتە «ڕۆشنبیری کوردی وەک مەخلووقێک، کە دەبێت فاسیلەیەکی لەگەڵ کۆمەڵگا و سیاسەتدا بمێنێت، ون دەبێت»

---

* وتار، ١٣٨٦ی هەتاوی

[2] Double-Consciousness
[3] Dasein

(هەمان ژێدەر). و ڕەنگە لە باشترین حاڵەتدا ڕەخنەگری حیزب بێت. بە هەر حاڵ، چ ڕۆشنبیری بەیازەی کوردی لەڕووی لاساییکردنەوە هەڵقوڵابێت یا بەرهەمی سەهۆڵبەستووی حیزب و ئایدیۆلۆژییە نامۆیەکانی سەردەم بێت، ئەوەی کە دیار و بەرچاوە ئەوەیە کە لە ناخی کۆمەڵگا و جڤاتی کوردیدا هەڵنەهاتووە و ئۆتێنتیسیتە[٤] و ئەسالەتی جڤاتی کوردی پێوە دیار نییە و بە باری زۆریەوە دین و زانکۆ و حیزب و ڕێکخراوە مەدەنییەکانیش مۆرکی زۆڵایەتیی بێ ئۆتێنتیسیتەیان لە ناوچاوانیان دراوە؛ بۆیە هەروەک گرامشی دەڵێت، ئەوانە نە دەتوانن متمانە و پشتیوانیی خەڵک ڕابکێشن و لەسەرپێ و کارتێکەر بمێننەوە و نە دەشتوانن ئالۆگۆڕێکی گواستنەوەیی هرزی لە بازنەی گوتارێکدا پێک بێنن. ڕوونە لەپشت ناوەرۆکی وتە و گوتاری ڕۆشنبیری کوردی هەردەم شوێنپەنجەی گوتاری زاڵی ئەوی تر، کە ماکە، بوونێکی پڕڕەنگی هەیە. ئەوە لە حاڵێکدایە کە ڕۆشنبیری کوردی خۆی لە خۆیدا، لە ئاکامی نەبوونی مۆنۆلۆگێکی ڕاستەقینە و پتەو لەگەڵ خۆی، نەیتوانیوە گوتار و وتارێکی ئازاد تۆمار بکات؛ واتە لە چاوێلکەی ئەوی تر ڕوانیویەتییە سەر واقیعی خۆی. نەبوونی دیالۆگی کورد لەگەڵ خۆی، واتە مۆنۆلۆگی ناو سوبژە و ئۆتێنتیسیتەی کوردی هۆی لاوازی و شکستهێنانیەتی. بەختیار عەلی دەنووسێت: «بۆ ئەوەی مرۆڤ بتوانێت لەگەڵ عەقڵێکدا دیالۆگ بکات، دەبێت پێشوەخت ئەو عەقڵە ئامادە بێت خۆی لەگەڵ خۆیدا دیالۆگ [مۆنۆلۆگ] بکات» (هەمان ژێدەر). کەوایە ڕۆشنبیری کورد چوار خاڵی لاوازی بە خۆیەوە هەڵگرتووە:

یەکەم، ڕۆشنبیری کورد هەمیشە و ئێستاشی لەگەڵ بێت، لە ڕوانگە و بازنەی گوتاری ناڕاستەوخۆی زاڵ بیری کردووەتەوە و نوسخەی هەڵپێچاوە؛ واتە ئاسۆی واتایی ڕۆشنبیری کوردی هەمان تێڕوانین و خوێندنەوەی ئەوی تر، کە ئەویش خۆی نەیخوڵقاندووە و وەریگرتووە؛ وەک گوتاری ئێرانی، تورکی، عەرەبی و... .

دووەم، ڕۆشنبیری کوردی هەمیشە لە بازنەی دەسەڵات و گوتاری سیاسی، کێشە و کەندولەندی کۆمەڵایەتی و ئابووری و فەرهەنگیی کۆمەڵگایەکەی بینیوە و هیچ ئەرکێکی دیاریکراوی بۆ خۆی بە مەبەستی کار و کردەوەی بنەڕەتیی فەرهەنگی، ئالۆگۆڕی هرزی و دیالۆگی نییە و لەسەر بنەمای گوتاری ڕەخنەگرانە دانەبەر نەکردووە و خۆی لەژێری دەرهاویشتووە.

سێیەم، ڕۆشنبیری کورد، بەهۆی لاوازیی تیۆری و بگرە نەبوونی هیچ ڕوانگەیەکی تیۆریی خۆماڵی و خۆیی، بەردەوام بەملا و لادا سەری شۆڕ بووەتەوە.

چوارەم، ڕۆشنبیری کوردی، بە شێوەیەکی بنەڕەتی، هەنگاوێکی داڕێژراو و سیستەماتیکی بۆ توێژینەوەی ستراتیژی و بنچینەیی تایبەتمەندییەکانی فەرهەنگی و کۆمەڵایەتیی خۆی هەڵنەهێناوەتەوە؛ هەر بۆیەش لێدوان و دەرهاوێژی هزر و فەلسەفینەکانیان! جێی متمانەی کۆمەڵگا نەبووە و نەیانتوانیوە ئۆتێنتیسیتەی (ئەسالەت و کرۆکی نەگۆڕی) کۆمەڵگایەکەیان بدۆزنەوە.

بە تێبینی لەسەر ئەو باسەی پێشوو دەتوانین بەگشتی لەسەر گۆڕەپانی ڕۆشنبیری کوردی ئاماژە بەم خاڵانە بدەین:

نابێ ئەوە حەشار بدەین کە نیمچەڕۆشنبیری[٥] کوردی زەینێکی ئاڵۆز و پەرتەوازە و تۆزاوی هەیە، و بە وتەی فۆکۆ، «لە ناخی ئێپیستمەی گوتاری زاڵی دەسەڵات» و سوبژەی ئەوی تردا نوقمە. لە ڕاستیدا جۆرە تیرۆریزمێکی تیۆری! ئێپیستمە

[4] Authenticity

[٥] «شبەروشنفکر»

و ئاگایی ڕۆشنبیری کوردی کوێر کردووەتەوە. ڕۆشنبیری کورد دەشێ هەوڵی دۆزینەوە و داهێنانی بیردۆزێک بدات نەک دەرکەوتەی بیردۆزەکە بێت.

بە باوڕی من دەبێ ڕۆشنبیری کورد، بە دۆزینەوەی ئەسالەت و ڕەسەنایەتی و کرۆکی نەگۆڕی دەقی کۆمەڵگای خۆی، لە هەوڵی داهێنان و خوڵقاندنی گوتار و بیردۆزێکی نوێی ڕوو لە داهاتوو بێت کە ئاسۆی ڕابردوو لەگەڵ ئاسۆی هەنووکە و داهاتوو ئاوێتە بکات و گرێ بدات؛ هەروەک بیرۆکەی گادامێر بەرجەستەبوونی ئەم شێوە خوێندنەوە و لێکدانەوەی دەقەکان تاپۆ دەکات. بەبێ نەخستنەڕووی ئەم ڕەسەنایەتییە، دازاینی (بوون) کورد شوناس بە خۆیەوە ناگرێت؛ وەک هایدگەریش بۆی دەچێت، دەشێ ڕۆشنبیری کورد دازاین و بوونی خۆی بدۆزێتەوە و بەو ئاستە لە وشیاری بگات کە هی دەقی خۆیەتی: «ئەز بیر دەکەمەوە، کەوایە هەم».

گەلێک ڕوونە بۆ یەکەم هەنگاو ئەم پێویستییە مێژوویی دێتە ڕوو کە نیمچەڕۆشنبیری کورد لە یەکەم بڕگەدا هەوڵ بدات گوتاری زاڵ بنەماشکێنی بکات و سوبژەی کورد لە کۆیلەتیی ئۆبژەی پەراوێزی گوتارەکانی تر ڕزگار بکات. بەو مانایە بەبێ دڕدۆنگی، کورد ڕۆشنبیری نییە.

دەشێ ڕۆشنبیری کورد لە پێناسە و گوتاری نەریتیی ڕۆشنبیران جیا بێتەوە و بگاتە ڕۆشنبیری ئۆرگانیک. ئێرنێستۆ لاکلاو و شانتال مووفە لەم بارەوە دەڵێن: «بەپێچەوانەی ڕۆشنبیری کلاسیک، کە مەبەستیان ڕاکێشانی ئاپۆرەی خەڵکە بەرەو هەڵدێری نادیارە، ڕۆشنبیرانی ئۆرگانیک، وێڕای بنەماشکێنیی[6] گوتار و سیستەمی ڕازاوەی زاڵ، بۆ خوڵقاندن و پێکهێنانی گوتارێک تێدەکۆشن کە خاوەنە سەرەکییەکەی خەڵکن». لەم ڕووەوە، ڕۆشنبیر بەو کەسە دەگوترێ کە «ئەو ئەسالەت و سەنەدییەتی گوتاری خۆی لە کۆی داخوازییەکانی نەتەوەدا بدۆزێتەوە و بە گوێرەی ئەوان و هاوتەریب لەگەڵیان سیستەمێک لە وشە و ڕستە و شێوازی داڕشتنی ڕێزمانێک دابێنێت کە هەڵگر و کاردانەوەی بەرژەوەندیی گشتی بێت» (آقاحسینی، ١٣٨٥: ٢٦). بێ گومان گەڕانەوە بۆ کرۆکی نەگۆڕی دەق خوێندنەوەیەکی ڕاست و حەقیقی دەبێت. هەروەک جەیمز دەڵێ: «دەقەکان لە فەرهەنگە جیاوازەکاندا سەقامگیر دەبن» (یارمحمدی، ١٣٨٣: ٣٣). لەم هێڵەشەوە لێکدانەوە و ئارگیومێنتی گرامشی ئەوە بوو کە ئەسالەت و گەوهەری دەقی هەر کۆمەڵگایەک تا ڕادەیەکی ئێجگار زۆر نەگۆڕە و تەنانەت دەکەوێتە بەر شرۆڤە و خوێندنەوەی جۆراوجۆر، بۆیە ڕۆشنبیر دەبێ ئەم کرۆک و گەوهەرە نەگۆڕە بدۆزێتەوە و ئاگایی بەسەردا هەبێت (آقاحسینی، ١٣٨٥: ٢٧). لە ڕاستیدا بە چاونووقاندن لەسەر کۆمەڵێک ڕەخنەی مەزن لەمەڕ بۆچوونەکانی گێۆرک لووکاچ، ئەوەی بە بارمتە لێ وەردەگرم کە ئاگایی ڕاستەقینە و «ئاگایی لە بێئاگایی خۆی»، کورد وێنەی نەتەوەیەکی ئینسانی لە «قۆناغێکی لە خۆیدا» بگوازێتەوە بۆ «قۆناغێکی بۆ خۆی»؛ واتە نەتەوەیەک کە بە شوێنگە و ڕەسااڵت و ئەرکی ڕاستەقینەی خۆی ئاگاداڕە. هەر لێرەشەوە دەکرێ ئەوە لەگەڵ بیردۆزی گرامشی گرێ بدەم کە، دۆزینەوە و قۆزتنەوەی «وشیاریی ئۆتێنتیسیتەدار» دەتوانێ هەژموونی پەیدا بکات و جڤات و کۆمەڵگای کوردی و داهاتووەکەی وەک هەر کۆمەڵگایەکی مرۆڤانەی دیکە بەرەو گواستنەوەیەکی تیۆری و کردەیی (یەکێتیی سوبژە و ئۆبژە) لەسەر بەردی بناغەی گوتاری ڕاستەقینە و خوڵقێندراوی خۆی وێنا بکات و ئەمەش وەک پرۆسەیەکی بەردەوام و هەمیشەیی کارتێکردن و کارلێکردنی نێوان دۆزی کۆمەڵگا و ڕۆشنبیری کوردی و بەرەوپێشڤەچوون بێت. دیارە ئەز لەگەڵ ئەوەش کۆک نیم کە لە کاردانەوەیەکی پەرچەکرداری و بەراوەژوودا، هەموو شتێکی ناو گوتاری ڕۆشنبیری تر ڕەت بکاتەوە و تۆڕی بدات و هاوشێوەی ئەو، بەڵام بە لای نیگەتیڤ و بەرگریکردندا خۆی بڕازێنێتەوە، واتە بە جۆرێک «لەخۆتێگەشتنێکی واژی» و بەراوەژووی هەبێت!

[6] deconstruction

لە ڕاستیدا ئاگاییەکی دەرەوێر[7] لەمەڕ زەنییەت و کردەوەی مێژوویی گوتاری ڕووناکبیری کوردی دزەی کردووە و بۆیە گەلێک پێویستە ئاسۆی تێڕوانینی خۆی لە گوتاری تێگەیشتنی ئەوی تر بگوازێتەوە بۆ ناو دەقی گوتاری ئۆتێنتیسیتەدار و دازاینی خۆی. هوسێرل لەسەر ئەم ڕایە سووڕە کە: «هەر زەینێک ئاسۆیەکی واتایی هەیە کە بەهۆیەوە لە فۆنۆمێنەکان تێ دەگات. دیاردەکان لە چوارچێوەی ئەو ئاسۆ واتاییەوە دەرک دەبن، کاتێک ئاسۆی واتایی دەگۆڕدرێت، شێوازی وەدیارکەوتنی دیاردەیی جیاواز دەبێت» (خالقی، ١٣٨٣: ٥٧).

بەکورتی مەبەست ئەوەیە کە ڕۆشنبیری کورد دەشێ ئۆتێنتیسیتەی دەقی کۆمەڵگای خۆی بێت و بەو جۆرە بە ئاگاییەکی ڕاستەقینە لەناو گوتاری هەڵقوڵاو لە دەقی خۆی بگات تا هەژموونی پەیدا بکات، ئەو کاتەیە کە ڕۆشنبیری کوردی لە دایک ئەبێت و لە گوتاری «گەل لە ناخی خۆیدا» بەرەو قۆناغی «گەل بۆخۆی»، کاری هزری و ڕۆشنبیرانە دەست پێ دەکات. بە واتایە ببێتە سوبژەی خولقێنەری گوتاری خۆی. ڕەنگە لە دوو لایەنەوە دان بە ڕاستبوونی ئەم وتەیەدا بنێین: یەکەم، ڕۆشنبیری کوردی ئێستا لە پەراوێزی گوتاری زاڵدا ڕۆڵ دەبینێ و وەک ئەوی تر سەیری دەکرێ. دووەم، ڕۆشنبیری کوردی شوناس و ڕەوایی خۆی لەو پەراوێزەدا بەپێی دەقی گوتاری زاڵ وەردەگرێت؛ کەوایە بەوە دەگەین کە ئەو کاتەی ڕۆشنبیری کوردی لە گوتاری دەقی خۆی هەڵگر و داگری ئۆتێنتیسیتەی کۆمەڵگاکەی نەبێت ڕەوایی وەدەست ناهێنێت و هەروا لەژێر قورسایی ئەم بۆچوونە زیادەڕۆیانەی! فاروق ڕەفیقدا مشوو دەخواتەوە: «... ڕۆشنبیری کورد مەخلووقێکی زۆڵە و نە باوکی هەیە و نە ئەسڵ و فەسڵ»! (ڕەفیق، ٢٠٠٢: ١٣٢)... .

[7] False consciousness

خودیابی یا خودسازی: بازآفرینی خود وجه مشخصهٔ انسان مدرن

شناخت خود یکی از کلان‌روایت‌های انسان در طول تاریخ است که پیامبران، متفکران، فلاسفه و روانشناسان و اندیشمندان اجتماعی پیرامون آن تأمل کرده‌اند، با این وجود هنوز دربارهٔ مقولهٔ «خود» اجماع نظری وجود ندارد. از یک سو، خود امری است تکوینی و ازپیش‌داده‌شده و قابل‌شناسایی و فهم، و از سوی دیگر، «خود» مفهومی است تاریخی و انضمامی که با انسان و در فرد ساخته می‌شود. عرفا و عارفان شرقی به‌دنبال انکشاف و تشرف خود و رازهای آن بودند. سقراط با طرح حکایت کف نفس (خودشناسی) بر آن بود که هر فردی بایستی خود فی‌نفسه خویش را بازیابد؛ به عبارتی، خودشناسی همانا کشف خود است. این اندیشه توسط فلاسفهٔ مدرن و پسامدرن به چالش کشیده شده است. به نظر می‌رسد کلیدواژهٔ «خود» چیزی آماده، پیشینی و موضوع شناسایی توسط سوژهٔ انسانی نیست، بلکه اساساً خودسازی به‌مثابهٔ خودآفرینی با ماهیت تاریخ‌بودگی انسان سنخیت بیشتری دارد. «خود» خصلتی تاریخی، گفتمانی و بیناذهنی دارد که اصولاً برساختی انسانی است. دیدرو بر این باور بود که در عصر مدرنیته دیگر انسان‌ها به‌دنبال کشف رمز و راز خود نیستند، بلکه آنها بایستی خود را بازآفرینی نمایند. زمینه‌های تاریخی، اجتماعی، سیاسی از یک طرف، و ساختمان ذهن افراد و افق‌های زمانی آن، از طرف دیگر، در یک رابطهٔ تضایفی و دیالکتیکی برسازندهٔ خود هستند (گفتمان حاصل از فرد و اجتماع). اما از یک حیث، خود ساخته‌شده بایستی کراراً مورد نقد و بازنگری واقع شده و با رویکرد تأملی از نو بازسازی گردد. رستاخیز و تجدید مکرر خود دال بر داعیهٔ بی‌خودی و رفع مسئولیت نیز نخواهد بود، چرا که توجه به خود و الزامات آن نافی تعهد اجتماعی و اخلاقی افراد به بافت اجتماعی در سطح جامعه نمی‌باشد. هرچند فروکاستن هیچ‌یک به دیگری از حیث وجودی صحیح نمی‌باشد. به همین جهت، بازآفرینی خود وجه مشخصهٔ انسان مدرن است. به تعبیر فوکو، انسان مدرن به‌دنبال بازآفرینی خود است. احراز از افتادن به دام خود محض و خودخواهی، و نیز امتناع از ذوب در جامعه و الزامات اجتماعی ضرورت دارد. از جمله ایرادات وارده به فوکوی واپسین همین فردباوری و خودگرایی افراطی و شناوریت حاد خود و فرد نزد اوست. وی در آثار متأخر خود معتقد بود که هر کسی بایستی زندگی خویش را همچون یک اثر هنری بسازد. ساختن زندگی خود به‌مثابهٔ یک اثر هنری بیانگر نگاه افراطی زیبایی‌شناسانه او به فرد و برساختن خودش آن‌گونه که تخیل می‌کند، می‌باشد. با این وصف، هرگونه معرفت خود، با قید خلق و نه کشف آن، مستلزم توجه به وجوه دیگر انسان در مقام با «دیگران در

* تاریخ انتشار: ۱۲ سپتامبر ۲۰۱۳

جهان هستن» است. به هر جهت، انسان کاشف خود نیست بلکه خالق آن است. نباید غفلت ورزید که ساختن خود به معنای انکار مقولات تاریخی و زمینه‌های متفاوت زندگی و تقلیل نقش آنها در پرداختن خود هر فرد نیست.

ضرورت بسط رویکرد پسا–حزبی

رویدادهای جنوب کوردستان در انتخابات پارلمانی اخیر و مقاومت اشخاص حزبی، آشوب‌سازی و امتناع احزاب از چرخش دموکراتیک قدرت سیاسی نشانه‌ای است که جامعهٔ کوردستان را به سوی ضرورت اتخاذ رویکردی معرفت‌شناسانه سوق می‌دهد. تفاسیر عوام‌پسند و خطابه‌های حزبی نمی‌تواند مسئلهٔ پیش رو در کوردستان را از جانب هیچ گروهی روشن نماید. از این جهت، نیاز به تحلیل و نقد و ارزیابی معرفت‌شناسی و ریشه‌یابی آن احساس می‌شود. به نظر می‌رسد رویکرد پسا–حزبی در چارچوب بازگشت حق تعیین سرنوشت به‌مثابهٔ کسب حاکمیت ملی (و نه حاکمیت سیاسی) به مردم از یک سو موجب استقرار و توسعهٔ دموکراسی است، و از دیگر سو، جایگاه واقعی مردم و حاکمیت آنان در تعیین سرنوشت خویش –آن‌گونه که ارادهٔ همگانی آن را به یک منش ملی تبدیل می‌سازد– تثبیت می‌شود. این رهیافت به معنای حزب‌زدایی، ضدیت با تحزب و حزب‌گرایی و یا حزب‌هراسی نبایستی تعبیر گردد. وجوه متعدد سیاست در کوردستان و معادلات پیچیدهٔ آن در سطح منطقه‌ای و بین‌المللی بازگرداندن اقتدار ملی را به ملت ایجاب می‌کند. تنها ملت است که می‌تواند تمامی بازی‌ها و قواعد حاکم بر آن را پشت سر بگذارد و راه دموکراسی در مقام کسب حاکمیت ملی را هموار سازد. این مهم بیانگر الزامات چنین رویکردی است. لازمهٔ اقتدار ملی اتخاذ رویکرد پسا–حزبی همچون گذار از تحزب به جنبش است. به‌طور اجمالی ملت–میهن‌محوری، رهیافت انتقادی، دیدگاه فراحزبی، فرامرزی، فراساختارگرایی، همگرایی سیاسی و همچنین ارتقای منش دموکراتیک از شاخصه‌های رویکرد پسا–حزبی به شمار می‌روند. رویکر پسا–حزبی نفی دیدگاه حزب‌باوری نیست، بلکه اساساً بر محدودیت‌ها و موانع و امکانات و اهتمام آنها در دستیابی به اهداف و مصالح ملی و دموکراتیک آگاهی دارد؛ به یک معنا، بازگشت مفهومی به ابتدای شکل‌گیری احزاب مدرن و حرکت انتقادی در چارچوب آرمان‌ها و الزامات جنبش ملی کوردستان با نگاه و روش‌های علمی، ترمیمی و ترجیحی رویکرد پسا–حزبی را روشن‌تر می‌سازد. گسترش و تثبیت این رویکرد نیاز به معرفت فلسفی به مسئلهٔ ملی کورد در جنوب کوردستان دارد (مبانی معرفتی مسئلهٔ ملی). فقدان مبانی معرفتی (فلسفهٔ سیاسی) در چاره‌یابی مسئلهٔ کورد و ضعف پشتوانهٔ نظری احزاب و جنبش‌های کوردی در چند دههٔ اخیر مهم‌ترین دلیل در عدم موفقیت آرمان‌های حزبی و ناکارآمدی آنها در کوردستان است. بدون تردید هر جنبشی برای موفقیت نیاز به مفاهیم، بازی‌های زبانی، مرزهای معرفتی و گفتمان مطلوب و برخاسته از عمق

* تاریخ انتشار: ۲۶ سپتامبر ۲۰۱۳

خواستەها و آرمان‌های خویش دارد که لزوماً با گفتمان و بازی‌های زبانی (به مفهوم ویتگنشتاینی آن)، مبانی معرفتی و کلان‌روایت‌های مسلط! همسو نبوده و ضرورتاً در تعارض ماهوی نیز می‌باشند، تا آن جا که یک چرخش معرفت‌شناسانه و انقطاع معرفتی محسوب می‌شود و حتی اقتدار فروپاشی و زوال آنها را نیز در خود دارد. به هر جهت، آسیب‌شناسی این مسئله یکی از مهم‌ترین اولویت‌های جامعۀ روشنفکران و نخبگان فکری کوردستان است.

ریشه‌های استبداد شعری

شعر و به‌طور کلی هنر و ادبیات گریزگاه وجودی انسان و رهایی از رنج وجود و بی‌معنایی این رنج است. از حیث هستی‌شناختی، کارکرد اساسی پیدایش هنر و شعر تغافل از بیهودگی وجود و پرتاب‌شدگی انسان به ساحت وجود و تحمل آن است. ادبیات و شعر نیز ناگفته‌های همیشگی در گفته‌هاست. با این وجود، به‌رغم نظریات متعدد در باب منشأ و ماهیت شعر، یک دیدگاه از دیرباز تا کنون در شعر غالب بوده است. این نگاه متعلق به فلاسفهٔ پیشاسقراطی است و اساساً نگاه هستی‌شناختی به شعر دارند و آن را موهبتی الهی و امری بیرون از سوژهٔ شاعر تلقی می‌کنند. طرفداران این نظریه بر نقش زبان و لوگوس (منطق و زبان هستی) در خودپدیداری‌اش در شعر تأکید دارند. اگر از اشعار فلسفی (تعلیمی) هراکلیتوس و پارمنیدس بگذریم، که شعر به‌نوعی ژانر زبان فلسفی و فلسفه‌اندیشی بوده است و نه تفنن شعرسرایی، می‌توان رگه‌های آنرا نزد پدیدارشناسانی همچون هایدگر یافت. هایدگر که از زبان به‌عنوان خانهٔ هستی یاد می‌کند، همین خانه را جایگاه شاعران نیز می‌داند. از این منظر، شعر ساحت تجلی، گشودگی و مکشوفیت زبان است. شعر بدون دخالت و تشعیر شاعران در اشعار آنان آن‌گونه که هست پدیدار می‌شود. تصویر شاعر در مقام متفکر و اهتمام به شعر به‌مثابهٔ عرصهٔ ظهور معنای حقیقت هستی دغدغهٔ هایدگر متأخر و شبه‌شاعر است. این دیدگاه عمدتاً باورگرا، شهودی و بدون استدلال و پدیدارگراست. زبان از طریق شاعر و به‌واسطهٔ شعر در شاعر به سخن می‌آید. این زبان است که سخن می‌گوید، نه سوژهٔ شاعر. زبان از یک منظر همزاد اندیشه و هستی است. زبان ندای هستی سر می‌دهد. اندیشه و هستی یکی است و هستی و فهم آن در زبان و موقعیت شاعرانگی شاعر خود را آشکار می‌سازد. این‌همانی اندیشه با هستی در ساحت زبانی شعر غیرقابل‌دفاع می‌نماید. بدون تردید هایدگر هم متأثر از هگل بوده و هم نگرش پارمنیدس و هراکلیتوس را آن‌گونه که خود می‌فهمد بازاندیشی کرده است. مقام زبان نزد هایدگر همان جایگاهی را داراست که مقولهٔ لوگوس به نزد هراکلیتوس. اندیشه همان هستی است که در لوگوس متجلی می‌گردد. لوگوس به‌یکباره خود هستی است. نه به من (هستنده) بلکه به لوگوس (خود هستی) گوش فرا دهید... ببینید که لوگوس چه می‌گوید و چسان خود را پدیدار می‌سازد. به هر صورت فهم هایدگر از شعر و شاعری درست برعکس و در تعارض با تمامی نظریات موجود از دیرباز تا کنون است. و این نقطه قوت کار هایدگر به شمار می‌رود. منظور اصلی هایدگر از شعر همان تفکر است. تفکری که رو به سوی پرسش گشوده است و در

* تاریخ انتشار: ۳ اکتبر ۲۰۱۳

تمنای فهم معنای هستی آن‌گونه که «هست» می‌باشد. هرچند هایدگر منتقد حضور متافیزیک غربی و ناقد انشعابات آن در تاریخ تفکر است، با این وصف، خود نیز در متافیزک شعر (تشعیر) استحاله گشته است. اگرچه تکاپوی فکری هایدگر در ارتقای شعر به جایگاه فلسفه قابل‌تقدیر و دلیل اصلی ارزش کار وی می‌باشد. به عبارتی، تحلیل فلسفی ذات شعر همچون موقعیت تجلی هستی در زبان اهمیت کار هایدگر را نشان می‌دهد. شعرکاوی هایدگر در متون هولدرلین و دیگران اساساً معطوف به تأمل پیرامون خود هستی و فرایافت معنای آن بوده است و اصولاً می‌توان از آن به‌عنوان چرخش شعری نزد هایدگر نام برد، با این حال، فهم هایدگر از شعر و پوئیسس مستند بر هیچ استدلال و عقلانیت و ملاک قابل اعتباری نیست، گونه‌ای شهود و اشراق مشاعیر و ایمان است. شعر همان وحی منزل و گونه‌ای دریافت پیامبرگونه از جانب هستی بر شاعر است. بر اساس این دیدگاه، شاعران همان پیامبران‌اند شعر همچون زبان وحی هستی بر آنان نازل شده است، در حالی که داعیه‌ای از خود ندارند. مگر نه آن است که پرسش همانا پارسایی و زهد اندیشه است! اما هایدگر مخالف این نظر است؛ فهم زمان‌مندی دازاین و حرکت هستی‌شناسانه «به سوی» و در «راه تفکر» با استفاده از پدیدارشناسی بنیادین دلیل هایدگر است. بحث پیرامون این مقوله مجال دیگری می‌طلبد. به هر صورت، نسبت بین اندیشه و شعر معطوف و منوط به فهم معنای هستی است، لیکن پرسش چیست آنچه گویندش هستی» کماکان به قوت خود باقی است. زمان به‌مثابهٔ افق معنای هستی!؟ از یک طرف شعر زبان ابتدایی یک قوم تاریخی است. همان سرآغاز مواجههٔ نخستینی انسان با پدیده‌هاست. چرخش شعری به سوی سرمنشأ و فهم حقیقت در الثیای ظهور و خفای بی‌پایانش مستلزم یافتن این سرآغازهاست. سرآغازی که در نفس خود اسطوره‌ای بیش نیست، با بازگشت همیشگی خدایان و یا محو دایم و کامل آنان همراه است. محصور و جادوساختن اندیشه در زبان و کلام شعری بیانگر این است که ادعای دریافت حقیقت هستی و حقیقت بیرون از بازی‌های زبانی، به تعبیر ویتگنشتاین، چیزی بیش از امری مهمل و مغالطه‌ای وقوع‌یافته در بافت شعر و ماهیت آن نمی‌تواند باشد. بدون تردید چنین فهمی از شعر و زبان ریشه‌های استبداد مفاهیم را آبیاری می‌کند. استبداد واقعی ریشه در استبداد مفاهیم در سرآغازین‌های شعرسرایی شاعران دارد. شاید به یک معنا بتوان گفت که: پشت سر هر مستبدی اندیشهٔ شاعری نهفته است. تز بازگشت به سرآغازین‌ها از جانب هایدگر به قصد فهم هستی به‌نوعی نوستالوژی فهم هستی است. گویی که شعرا به فهم هستی نایل آمده‌اند. در عصر مدرن نیز مگر خدایان باز گردند وگرنه تفکر که بس دشوار گشته است قربانی می‌شود. شعر در این مقام ضدّ حقیقت و برای حقیقت هستی بسیار خطرناک است. اگر حقیقت آن طور که نیچه سلف هایدگر می‌گفت همان اسطوره‌ها و افسانه‌های دروغینی باشند که فراموش کرده‌ایم و از آنها به‌عنوان حقیقت یاد می‌کنیم، در واقع شاعران بدترین دروغگویان‌اند. چرا که حقیقت در بازی‌های زبانی گم می‌شود. بشر به درازای تاریخ زیر بار استیلا و قدرت تأثیر فهم ناقص شاعران و فن‌آوری متافیزیک شعر، در فهم حقیقت وجودی‌اش افسون شده است، به همین جهت استبداد تباری شاعری و شعرگونه دارد؛ چرا که زبان و متعلقات شعری و ادبی‌اش در نفس خود قادر به کشف و یا برساختن صورت مطلق حقیقت نیست.

زبان: وجه تمایز امر ادبی از ادبیات

زبان رکن مرکزی ادبیات است. بدون رسانهٔ زبان چیزی به نام ادبیات، و نیز اثر ادبی، قابل احراز و شناسایی نیست. اما، زبان، این پدیدار مهلک و ویرانگر، همزمان مانع و رادعی برای ادبیات هم به شمار می‌رود. به تعبیری، بر چیزی به نام ادبیات هم دلالت دارد. زبان منشی سیال و چندوجهی دارد. دو وجه اساسی زبان، یعنی سویهٔ ایجابی و سویهٔ سلبی آن، تعیین‌کنندهٔ ادبیات، و وجه تمایز امر ادبی از ادبیات است. چنانچه با زبان چیزی خلق گردد آن چیز اثری ادبی است نه ادبیات. «ادبیات» عبارت است از آن چیزی است که زبان پنهانش می‌سازد. به عبارتی، ادبیات «بیان ناگفته‌ها در گفته‌ها» است. کارکرد ایجابی زبان همان بیان گفته‌ها (اعم از شفاهی، کتبی و هنری) در قالب اثر و کار است. یعنی اثر ادبی، آثار و گفته‌های زبان، همواره با بافت و زمینه‌های تاریخی، سیاسی و اجتماعی سوژه درگیر، و لذا معنابخش است. کارکرد سلبی زبان هم همان ناگفته‌هایی است که زبان توان بیانشان را ندارد. از این حیث، ادبیات، یعنی همان ناگفته‌ها در گفته‌ها، امری فراتاریخی بوده و زمینه‌مند نبوده، و لذا در معناباختگی معنا می‌یابد. زبان در حین اینکه کاشف و آشکارکننده است، به همان اندازه و بیشتر پنهانگر است. آن بخش از فراورده‌های زبان را که بیان می‌شود می‌توان اثر ادبی دانست، و آن بخشی را که زبان قدرت بیانش را ندارد می‌توان ادبیات نامید. همین وجه سلبی و پنهان‌ساز و استعاری زبان است که همواره تأویل‌بردار است؛ به یک معنا متن است. تأویل حرکت دوری-دیالکتیکی از گفته‌های زبان به ناگفته‌های زبان است. چرا که زبانی که سخن می‌گوید همواره چیزی برای پنهان‌کردن و نه – توان– گفتن دارد. زبان به محض آنکه به کلام می‌آید در حقیقت ویران، مخدوش و پنهان هم می‌کند. ادبیات همان چیزی «هست» که «نیست»؛ به معنای دیگر، آن چیزی «نیست» که «هست». پرسش بنیادی این است آن چیز که همواره در خفا می‌ماند و بیانگر ادبیات نیز هست، چیست؟

* تاریخ انتشار: ۱۶ اکتبر ۲۰۱۳

سوقڕات و پرسی دەنگۆ

دەنگۆ یەکێک لە پرسە هەرە گرینگ و دزێوەکانی ناو کۆمەڵگای مرۆیی دێتە ئەژمار کە بەردەوام لە لایەکەوە ڕای گشتی و سەرنجی خەڵکی ڕەشۆک و تاکی لاپەسەن بۆ لای خۆی ڕادەکێشت و دڕدۆنگی و گومان دەنێتەوە، و لە لایەکی دیکەشەوە لەسەر شێوەی ڕوانین و تێگەیشتنیان کاریگەری دەبێت؛ ئەوەی لێرەدا مەبەستە ئەوەیە کە هەڵوێست و بۆچوونی سوقڕات (وەک بیرمەند و هەڵکەوتەیەکی مێژووی ئەندێشەی مرۆیی) لەو بارەوە چۆن بووە، بۆیە باس لە سێ پێوەری سوقڕات بۆ هەڵسەنگاندنی پرسی دەنگۆ دەکەم.

کەسێک بە فڕکەفڕک و تام و چێژەوە هاتە لای سوقڕات و گوتی بیستووتە سەبارەت بە شاگردەکەت چ دەنگۆیەک لە ئارادایە و خەڵک لەو بارەوە چ دەڵێن؟ سوقڕات گوتی بەر لەوەی کە ئەم دەنگۆیەم بۆ بگێڕیەوە پێویستە وەڵامی سێ پرسیاری من بدەیەوە:

یەکەم، ئایا ئەو هەواڵەی کە دەتهەوێت بیگێڕیەوە ڕاستە یا نا؟ گوتی دڵنیا نیم ڕاست بێت و دیارە بەتەواوەتییش ئاگادار نیم.

دووەم، ئاخۆ ئەو شتەی کە دەتهەوێت منی لێ ئاگادار کەیەوە بۆ شاگردەکەم زیانی هەیە یا سوودمەندە؟ گوتی زیانی هەیە.

سێیەم، ئایا ئەو شتەی کە بۆم باس دەکەی ئاکام و دەرئەنجامێکی پۆزیتیڤ و چاکی هەیە یاخود دەرئەنجامێکی نێگەتیڤ و خەراپ؟ وەڵامی دایەوە کە ئاکامێکی نەرێنی و خەراپی هەیە.

سوقڕات لە وەڵامدا گوتی پێوست ناکات من بۆ قسەی تۆ گوێ شل بکەم، چونکە شتێک کە نەزانی ڕاستە و زیانی هەبێ و ئاکامێکی نەرێنی و خەراپی لێ بکەوێتەوە نە بۆ باسکردن دەبێت و نە شیاوی گوێڕاگرتنە.

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ٥ی نۆڤەمبەری ٢٠١٣

پراگماتیسم معرفت‌شناسانه

غالباً ما به‌دنبال شناخت حقیقت، ذات و ماهیت اشیا هستیم و از دیدگاه معرفت‌شناختی سنتی معرفت به ذات و ماهیت اشیا همانا کشف حقیقت و حصول به آن است. ارسطو معتقد بود که جوهر هر چیز قیام آن چیز به آن است. از سویی شاخص‌ترین وجه فلسفی مدرنیسم باور به حضور حقیقت و توانایی یگانهٔ خرد در کشف آن است؛ از این دیدگاه با عنوان متافیزیک حضور یاد می‌شود. اطلاق آیدوس، حقیقت، ذات، ماهیت، موناد، ایده، روح، متافیزیک و غیره در باب اشیا مورد انتقاد جدی اصحاب پراگماتیست قرار گرفته است. از دید آنها راهی برای کسب شناخت مطلق و متقن از ماهیت و ذات اشیا و یا کشف آن نه‌تنها وجود ندارد بلکه اساساً تلاشی بیهوده و اصولاً مغلطه‌ای زبانی است. ویتگنشتاین در رساله بر این باور بود که می‌توان از طریق پژوهش‌های فلسفی دربارهٔ ماهیت زبان به کشف حقیقت جهان برسیم، چرا که زبان حقیقت جهان را نشان می‌دهد. وی حقیقت جهان را تابعی از حقیقت زبان می‌دانست؛ به عبارتی زبان همان انعکاس جهان (آن‌گونه که هست) است. لیکن در آثار متأخر خود حقیقت زبان را نه در بازنمایی حقیقت جهان و اشیا، بلکه در کاربرد عملی واژگان در سطح مراودات اجتماعی می‌دانست. نظریهٔ متأخر با مدرنیته و آموزه‌های آن سر ستیز دارد. این دیدگاه راه را بر پراگماتیست‌های زبانی و نوگرا باز کرده است. ویلیام جیمز از نظریه‌پردازان پراگماتیست سنتی حقیقت هر امری را به سودمندی آن می‌دانست، به زبان ساده ارزش هر چیزی تا آنجاست که سودمندبودنش در عمل مشخص شود. لیکن سؤال اساسی اینجاست که ملاک سودمندی و نتیجه و فایده چیست؟ پاسخ به این پرسش لزوماً رهیافتی معرفت‌شناسانه می‌طلبد. به همین جهت احراز سودمندی و فایده و نتیجه هر چیزی مستلزم نظریه‌ای شناخت‌شناسانه است. از این الزام می‌توان با عنوان «پراگماتیسم شناخت‌شناسی» یاد کرد. هرچند رورتی ضدمبناگرا در عصر پسامدرنیسم دورهٔ پسامعرفت‌شناسی (کلان‌نگر) را اعلام کرده و به زعم او پرسش درست و موجه این است که «هر واقعیت و یا بازنمایی حقیقت و باوری برای چه کسی و برای چه مقاصدی سودمند است؟» لیکن در خصوص توجیه باورها به‌گونه‌ای معرفت‌شناسانه نظریه‌ورزی کرده است. او به تبعیت از جیمز باور را شناخت موجه می‌داند. و توجیه را نتیجهٔ مراوده و گفت‌وگو، تعاملات اجتماعی، اجماع و توافق بین‌الاذهانی و در نهایت نوعی همبستگی اجتماعی می‌شمارد. این نظریه خود در نظریه‌ای معرفت‌شناسانهٔ نسبیت‌انگار سوفیست‌های باستان ریشه دارد. این گزاره که «هر نظریه‌ای تا آنجا صادق و موجه است که نتیجهٔ دیالوگ و ناشی از

* تاریخ انتشار: ۲۹ نوامبر ۲۰۱۳

اجماع در حوزۀ عمومی باشد» در نوع خود قضیه‌ای معرفت‌شناسانه است. از این لحاظ، رورتی نیز به‌رغم ادعای خویش از اتخاذ رهیافتی شناخت‌شناسانه گریزی ندارد. در نهایت توجیه هر امری بنا به هر ملاک و معیاری مستلزم رویکردی شناخت‌شناسانه در عمل و میزان کارایی و سودمندی آن در حوزۀ عمومی است. از این زاویه دید پراگماتیسم از معرفت‌شناسی جدا نیست و به یک معنا نظریۀ پراگماتیسم سنتی و نوگرا بدون نظریه‌ای معرفت‌شناختی (هرچند نسبی‌گرا و خرد–محور) کور است.

توحش و فریب

اگر بپذیریم که در اعصار کهن «توحش» شاخصهٔ انسان‌های ابتدایی و کمون‌های ابتدایی باشد، به تعبیر هابز در وضع طبیعی جنگ همه علیه همه برقرار بوده و انسان در واقع گرگ انسان بوده است، از این جهت تنها مسئلهٔ انسان‌ها حفظ حیات به قیمت کشتن دیگر همنوعانش بوده است، تغافل و «فریب» وجه مشخصهٔ این انسان که به نظر نیچه زیاده انسانی است! در عصر مدرنیته و فضای پست‌مدرن امروزی به شمار می‌رود. با وام‌گرفتن از لیوتار آیا در سپهر زوال کلان‌روایت‌های اخلاقی، انسان‌ها به سوی تحقق انسانیت خویش، آن طور که فی‌نفسه هستند، گام برداشته و بیشتر و بیشتر شکوفا می‌شوند! به یک معنا پارادایم‌های مسلط بر معرفت و اذهان و کردار بشری را در هر عصری می‌توان با یک شاخصهٔ بنیادی و البته سلبی برخاسته از نهاد همان انسان تعریف کرد! با این وصف گونه‌ای از انسان‌ها هستند که دارای فضیلت بیشتر و فرومایگی کمتری هستند، انسان‌هایی که غالباً توسط انسان‌های به‌اصطلاح زیرک و رذیلت‌صفت و فرومایه فریب می‌خورند. شوپنهاور همچون استاد فلسفهٔ اخلاق و حکمت زندگی معتقد بود: «معمولاً کسانی که دارای شخصیتی شریف‌اند و از توانایی ذهنی برخوردارند، به‌ویژه در جوانی از حیث شناخت انسان‌ها و زیرکی و معاشرت اجتماعی (که پدیده‌ای منفی است) دچار کمبود چشمگیرند؛ از این رو فریب می‌خورند یا به‌نحوی گمراه می‌شوند، حال آنکه طبایع پست راه خود را در جهان بسیار زودتر و بهتر می‌یابند.» آیا می‌توان توحش، وحشت، فریب و کارکردهای سلبی آن را بخشی از ذات انسان‌ها تلقی کرد؟ آیا این امر ریشه در سرشت ناقص بشر ندارد؟ آیا جهان پدیداری شرط تحقق شر پیشینی‌تر از خیر است؟ آیا بنیادهای عقلانی و جهان شمولیت اخلاق، که کانت بر پایهٔ آنها بسی تفلسف کرده است، متزلزل شده است؟ برای هدایت و کنترل چنین انسانی که روزبه‌روز بیشتر می‌انساند! گفتمان‌های معرفتی، نظام‌های تربیتی و پارادایم اخلاقی لازم و ضروری است؟ آیا اخلاق در صفحهٔ خوانش سنتی، کلاسیک و مدرن خویش از درون فروپاشیده شده است و دغدغهٔ «انسان بسیار انسانی» دیگر متوجه و معطوف به آن نخواهد بود، یا این نیز خود سنخی دیگر از اخلاق (باز-ارزش‌گذاری اخلاق) به شمار می‌رود؟

* تاریخ انتشار: ۹ دسامبر ۲۰۱۳

نیچە و پێگەی بوونەوەری هونەرمەند

نیچە ئەگەرچی لە ڕوانگەیەکی بوونناسانەوە هونەر وەک ئامراز و ڕێبازی ڕزگاری لە نیهیلیزم دەسەلمێنێت، بەڵام سەبارەت بە خودی دیاردەی هونەرمەند ڕایەکی ئەرێنیی نییە، هونەرمەند لای ئەو وەک خاک و کوود و پەینی ئاژەڵ وایە کە تەنیا ڕۆڵی بەرهەمهێنانی بەرهەمێکی هونەری بە خۆیەوە دەبینێت، و پێویستە نێو و شوێنەواری پیس و پۆخڵەی هونەرمەند لەسەر بەرهەمەکە بسڕێتەوە تا وەک بەرهەم و شۆپێکی هونەری پەدیدار بێت. نیچە لە ڕەچەڵەکناسیی ئاکاردا دەنووسێت: «هونەرمەندەکان زۆربەی کات نۆکەر و قەرەواشی ئاکارێک یا فەلسەفەیەک و دین و ئۆلێکی تایبەت بوون؛ هونەرمەندەکان بە باری زۆریەوە خۆفرۆش و بەکرێگیراو بوون و وابەستەی دەسەڵاتەکان و گوێڕایەڵی سەروەرەکانیان بوون؛ هونەرمەندەکان قەت لەسەر پێی خۆیان ڕانەوەستاون» (نیچە، تبارشناسی اخلاق، ١٣٨٦: ١٣٥). دیارە هونەر بە جوانییەکەیەوە دەناسرێت و جوانییش لایەنی ئەرێنی و نەرێنی هەیە و پێناسەنەکراو دەمێنێتەوە، بەڵام هونەر، خۆی لە خۆیدا، بێ خۆتێهەڵقوتاندنی هونەرمەند جوانە؛ جوانییش لای نیچە ئەو شتەیە کە چێژی بێ هۆگری و لەپساننەهاتوو ببەخشێت (هەمان: ١٣٢). دیارە چەمکی هونەر و ئیشێکی هونەری بەبێ هونەرمەند و نەخشێنەرەکەی جوان و درەوشاوەیە. ڕامانی نیچە سەبارەت بە سڕینەوەی خاوەنکار و داهێنەر لای ڕۆڵان بارت وەک نەمانی بەرهەمهێنەر و نووسەر[٢] خوێنراوەتەوە. هەر چۆنێک سەیری ئەم بابەتە بکەین ئەو هەویرەی کە نیچە دەیشێلێت ئاو زۆر بە خۆیەوە هەڵدەگرێت، بەڵام هونەر تەڤگەری هونەرمەند نییە و هونەرمەند وەک بوونەوەرێکی بێکەڵک و بێبایەخ و بێبەش لە داهێنان و بەرهەمی دەستکردی خۆی دێتە ئەژمار کە پێویستە، بە قوتاردان و وەلانان و بێسەروشوێنکردنی بوونەوەرە هونەرمەندەکە، بەرهەم و شۆپە هونەرییەکە خۆی نیشان بدات. ڕوونە ئەگەر بێت و هونەر لە بازنەیەکی بەرفراواندا بخوێنینەوە ئەوە ئەدەبیات و وێژەش هەڵگری سەرنج و تێبینیی نیچە دەبن.

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ١٦ی دیسەمبەری ٢٠١٣

[٢] «مرگ مؤلف»

دیموکراسیی نەرێنی

زۆربەی کات خوێندنەوەی دەسەڵات لەمەڕ دیموکراسی تێگەیشتنێکی نەزۆکە و لە ڕوانگەی دەسەڵاتەوە دیموکراسی بە واتای ڕەخساندنی دەرفەت و دۆخی ڕادەربڕین و ڕەچاوکردنی پێکهاتە دیموکراتیکەکان و مافی ڕەخنەگرتن و چالاکیی حیزب و ئۆپۆزیسیۆن دێتە ئاراوە؛ بە واتایەک، لایەنە ئیجابییەکان و ڕواڵەتی دیموکراسی وەک ئازادیی میدیا، ئازادیی خۆپیشاندان، چالاکیی کۆمەڵگای مەدەنی، چاکسازی و دنەدانی خەڵک بۆ دەنگدان بە پاڵێوراوان بۆ پاڵدانەوە لەسەر کورسیی دەسەڵات و کوێخایەتی مەبەستە، بەڵام لایەنە سەلبییەکانی دیموکراسی و ئازادی فەرامۆش دەکرێت. دیارە پاراستنی دیاردە ئەرێنییەکانی دیموکراسی بنچینەی باوەڕ بەو چەمکەیە، و ئالیاتی دیموکراتیک و ڕەوشی دیموکراسی پێوانەی جیاوازیی ڕژێمی دیموکراتیک لە ڕژێمگەلی سەرەڕۆ و نادیموکراتیک دێنە ئەژمار، بەڵام پەسەندکردن و پەرەپێدان بە لایەنە نەرێنییەکان کەرتی تەواوکەرە و لە قۆناخی ئێستادا وەک پێوەر و تۆرەمەی دیموکراسی لە قەڵەم دەدرێت. لەو گۆشەنیگایەوە دیموکراسی مافی داوەری لە ئاست کردەوەکان و هەڵسوکەوتی سەروەریی سیاسی و سەرکردەکانە. ئەگەر بێت و گەندەڵی و ناکارەمەیی دەسەڵاتداران و چاوساغانی کۆمەڵگا مسۆگەر بێت ئیتر ئاپۆرەی خەڵک مافی لەسەرکارلابردنی ئەوانیان هەیە. بە واتایەکی تر، دیموکراسی شەنوکەوکردنی ئاکار و کردەوەی سیستەمی سیاسی و سەرۆکەکان و خاشەبڕکردنیان و سەرئەنجام لەسەرکاردەرکردنیانە. دیموکراسی مافی خەڵکە بۆ پووچەڵکردنەوەی حاکمانی گەندەڵ و چەواشەکار. کاتێک گەل لە یەک لاوە بەوە دەگات کە دەوڵەتگەلی هەنووکەیی نەتەنیا توانای چاکسازیی دۆخی ماددی و مەعنەویی هاووڵاتییانیان نییە و بەڵێنی و دەربڕینی ئامانجە مەزنەکانی حاکمان فروفیشاڵێکی ئاساییە بەڵکوو توانای دەربازکردنی خۆیان و دەست و پەیوەندییەکانیشیان لە چەپەڵی و گەندەڵی نییە؛ کەوایە ڕای گشتیی خەڵک لەسەر ئەوە کۆکە کە ئەزموونی ئاراستەکردنی دواڕۆژی جوان و خولیایی و گەورە چیرۆکەکانی وەک ئازادی و ڕزگاری و ئایدیۆلۆژی و... ئیتر شکستی هێناوە و گرینگی بابەتەکە لە کەمکردنەوەی دیاردە ناحەزەکان و لایەنە ناسراوەکانی شەڕ و نەهامەتی و کەمایەسییەکاندایە. بیری گۆڕانخواز پتر لەوەی کە بیر لە یۆتۆپیاکان و وەعدە و بەڵێنەکانی سەر بە دەسەڵات بکات، بیر لە ناسین و لەقاودانی نەهامەتییەکان و شتە خراپەکان دەکات و تێدەکۆشێ شەڕ لاواز و کەم بکاتەوە تا ئەوەی کە خێر و فەزیلەت زیاتر بکات. لەو سۆنگەوە بەتاڵکردنی دەسەڵات و هەڵوەشاندنەوەی دەوڵەتی داهێزراو هەمان دیموکراسی سەلبییە کە خەڵک داوای دەکات. ئەم ڕوانینە لە لایەن کارڵ پۆپەر هاتووەتە ئاراوە؛ پۆپەر پێی وایە دیموکراسی لەسەرکارلابردنی دەسەڵاتدار و پووچەڵکردنەوە و تێکڕوخاندنی دەوڵەت و دەسەڵاتە ئەزموونکراوەکانە. ناوبراو لەو بارەوە بەم جۆرە ڕای خۆی دەردەبڕێت: «مەبەستم لە دیموکراسی کۆمەڵێک پێکهاتە و میکانیزمی چاودێریی ئاپۆرەی خەڵکە

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ۳۱ی دیسەمبەری ۲۰۱۳

لەمەڕ حاکمان و توانای لەسەکارلابردنیانە بە چەشنێک کە خەڵک ماف و ئیزنی دەرکردنی جڵەودارانیان بەبێ دەکارکردنی توندوتیژی پێ بەخشرابێت.»

کەوایە لە ڕوانگەی پۆپەرەوە هەر ڕێکخراو و سیستەمێکی سیاسی کە بواری گۆڕانی حکومەت و لەسەرکاردەرکردنی فەرمانڕەواکانیان بەبێ توندوتیژی هەبێت ئەوە دەکرێ بە دیموکرات بناسرێن، و مادام کە ئەو دەرفەت و مافە بە خەڵک نەدرێت ئەوە سیستەمێکی نادیموکرات و لە ڕاستیدا دیکتاتۆرە؛ بەو پێیە خەڵک مافی خۆپیشاندان و دەربڕینی ناڕەزایەتییان هەیە بۆ مەبەستی بەدیموکراتیکردن بە شێوەی هەڵوەشاندنەوەی دەوڵەت و سەروەریی سیاسی. لە ڕاستیدا ئیمکانی لێستاندنەوەی سەروەری لە حاکمان ڕێک خودی دیموکراسییە. دەرئەنجامی ئەم ڕەهەندە خۆبەدووڕاگرتن لە ئیستبداد و دیکتاتۆرییە؛ کەوایە لە دیدی کارڵ پۆپەرەوە دیموکراسی سڕینەوەی حکومەت و لێکدانەوەی ڕەخنەگرانەی هاوواڵاتییانە. پێشگرتن لە درێژبوونەوەی سەروەریی ئیستبدادی و مانەوەی دەسەڵاتدارانی جەببار ئەرکی دیموکراسییە. هاوواڵاتی مافی لەکارلادانی سەرکردە زاڵم و سەرەڕۆیەکانی هەیە و ئەوەش گرینگترین پێوەری جیاکەرەوەی دیموکراسی لە نادیموکراسییەتە. لەسەر ئەو بنەمایە داکۆکی لە دیموکراسی نەک لەبەر قازانج و کارتێکەریی ئیجابی بەڵکوو بەهۆی خۆبواردن و دەربازبوون لە شەڕ و نەهامەتیی حکومەتە دیکتاتۆرەکانە. لەسەر ئەو بنەمایە ئەرک و پێگە و ڕۆڵی خەڵک داوەریی نەرێنییە، نەک پەسەندکردن و پێداهەڵگوتن بە دەسەڵات و دەسەڵاتداران و ئایدیۆلۆژییە بارگراویکراوەکان.

بە تێڕوانینی پۆپەر، دیموکراسی شێوەیەک بۆ لەسەرکاردەرکردن و بەتاڵکردنی سەرکردە و زەعیمە سیاسییەکان و ڕەفزکردنی یۆتۆپیایەکانە.

پۆست-مۆدێرنیزم و پرسی نوخبەی کوردستان

زۆر جار لەملا و لا دەبیستم یاخود دەخوێنمەوە کە تۆیژەران و لێکۆڵەرانی هەڵکەوتەی کۆمەڵگا باسی ئەوە دەکەن کە بەهۆی دواکەوتوویی چاند و پێگەی لاوازی مەعریفیی کوردستان هێنانە ئارای چەمکگەلی وەک نوێگەرایی (مۆدێرنیتە) و سەرنوێگەرایی (پاش-نوێگەرایی، پۆست-مۆدێرنیتە) کارێکی ناشارەزایانە و نامۆیە و ئێمە بۆمان نییە لەو دەستەواژانە کەڵک وەرگرین و ئەوەی ڕاستی بێت تووشی تەڵبژێری (دەرهەستکاری)[۲] و هێڕماوی و حەپەسان بوون، بە واتایەک خوێندنەوە و قەناسینی دیاردە و شتەکان لە ڕوانگەی نوێخوازی و سەرنوێخوازی نەتەنیا یارمەتیدەر نییە بەڵکوو دیاردەیەکی تۆقێنەر و خەوشدار و نەگونجاوە! بەڵام بە باوەڕێ من ئەم بۆچوونە زۆر ناشارەزایانە و دوور لە ڕاستی و پسپۆڕایەتییە و هەڵدەگەڕێتەوە سەر تێنەگەیشتن لە شێواز و بنەما و بنەواشە و چییەتی و کارکەردی ئەم دوو تەوەرە زانستییە. ئەوەی ڕاستی بێت زۆربەی ڕۆشنبیران و خوێندەوارانی بواری زانستی و جەغزەی گشتیی کۆمەڵگا ناوێرن خۆی لە قەرەی بدەن و وەک پەرکەم و لەمپەڕێکی سەیر و سەمەرە و گەلێک قەبە و قەدەغە خۆی لێ دەبوێرن و پێناسەی دەکەن، بەتایبەتی ئەو باوەڕە لەسەر پۆست-مۆدێرنیزم زۆر زەقە. لەم کورتە نویسایەدا گەرەکم نییە لەسەر پێواژۆی ئەم دوو چەمکە شرۆڤە و شیکاری بکەم و بدوێم، بەڵکوو وەک ئەرک و پێویستییەکی ئاپۆرای ڕۆشنبیری لە ناخی کۆمەڵگای کوردستان باسی لێوە دەکەم. لەم سۆنگەوە ئەز وای بۆ دەچم کە بە لەبەرچاوگرتنی ئەو خاڵانەی خوارەوە پێویستە پێداچوونەوەیەک بەسەر خۆماندا بکەین:

۱ .ناشێ لە خوێندنەوەکاندا دەستەواژە و چەمکەکانی مۆدێرن (نۆژەن، نوێ)، مۆدێرنیتە (نوێگەرایی)، مۆدێرنیزم (نوێخوازی) و مۆدێرنیزاسیۆن (نۆژەنگەری) لەگەڵ یەک ئاوێتە بکرێت.

۲. ئەگەرچی نوێخوازی و نۆژەنگەری خۆی لە خۆیدا کار و ئەمرێکی ئەرێنی و پێویستە، بەڵام مخابن ئێمە وەک گەلی پەراوێزخراو بەرهەمی نەهامەتی و دیاردە ناحەزەکان و ناکۆکییەکانی نەرێنی و نەخوازراوی مۆدێرنیتە بووین. بە واتایەک نەتەنیا بەشێکی ئەوتۆمان لە لایەنە ئەرێنییەکانی مۆدێرنیتە و دەرئەنجامەکانی وەبەر نەکەوت، بەڵکوو بگرە بە باری زۆریەوە بەش و نسیبی ئێمە لایەنە نەرێنی و خەسارەکانی مۆدێرنیتە بوو. هەر بۆیەش پێویستە لەگەڵ ڕەخنەگرتن و هەرەسکردنی مۆدێرنیتە، لایەنە پۆزەتیڤەکان بپشکنین و کەڵکیان لێ وەرگرین. لەم ڕەهەندەوە پۆست-مۆدێرنیزم پێگەیەکی مەعریفی و ئامرازێکی شێوەکاری و تیۆریی تەکووز و لەباری بۆ ئێمە بە دەستەوەیە.

۳. زۆر کات بە هەڵە پۆست-مۆدێرنیزم بە قۆناخ و چاخی دوای مۆدێرنیتە دەخوێنرێتەوە، کە ڕاست نییە و تێگەیشتنێکی لاواز و چەوتە. پۆست-مۆدێرنیزم ئەگەر نەڵێین هاوچاخی مۆدێرنیتەیە، دەتوانین بێژین کە تێگەیشتن لە

---

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ٤ی جەنیوەریی ۲۰۱٤

[2] abstraction

پۆست-مۆدێرنیتە لە خۆیدا تێگەیشتنێکی قوواڵە لە ئارمان و شێواز و بنەماکانی مۆدێرنیتە. هەر بۆیەش لیوتار دەڵێت: «سەرنوێگەرایی بەشێک لە نۆژەنگەرییە؛ دۆخی سەرەتایی سەرهەڵدان و بەرزبوونەوەی نوێگەراییە، بەو پێیە دیاردە و ئاسەوارێک تەنیا کاتێک نوێیە کە لە سەرەتاوە پۆست-مۆدێرن بووبێت» (لیوتار، وضعیت پسامدرنیسم، ١٣٨٠: ١٨٥).

٤. خوێندنەوەی شتەکان لە ڕۆچنەی سەرنوێخوازیدا هیچ نەبێت لانیکەم بە ڕەخنەگرتن لە نوێخوازی، ئێمە لە نەهامەتی و خەسارەکان و کەمایەسییەکان ئاگادار دەکاتەوە. ئەگەر مەعریفە و ڕوانگەی بوونناسانە و لاوازیی ئێمە بەرهەمی نواندنەوەی ئەوانی تر کە لە نوێگەراییدا هاتووەتە ئاراوە، بێ گومان بۆ بەرپەرچدانەوە و ساخکردنەوە و شوناسخوازی و گەیشتن بە ئاستی بەسوبژەبوون پێویستیمان بە فام و شەنوکەوکردنی سەرنوێگەرایی هەیە.

لە کۆتاییدا دەتوانم ئاماژە بەوە بدەم و لەسەر ئەم پرسە جەخت و هەڵوێستە بکەم کە پێویستە لە ڕوانگەی بیرەدۆزی پۆست-مۆدێرنیزم و پێداویستییەکانی، لەمەڕ دۆز و کێشە کۆمەڵایەتی، مێژوویی، فەرهەنگی و سیاسییەکانی کۆمەڵگا کار و توێژینەوە بکرێت و لەو ڕوانگەوە سەیری تەوەری خۆمان و ئەوانی تر بکەین. ئینجا لەو ڕەهەندەوە دەربەستی و پێویستیی لێوردبوونەوە و ڕوانینی ماریفەتناسانە لە گۆشەنیگای مۆدێرنیزم و پۆست-مۆدێرنیزم و بیرکردنەوەی دووبارە و پێداچوونەوە لە هەموو بوار و دۆخ و ژانرەکانی ژیاندا بەرچاوە.

بلانشۆ لە نێوان وێژە و فەلسەفەدا

ڕوخساری بلانشۆ وەک نووسەرێکی نادیار بەڵام بەناوبانگ لە ناخی وێژە وەکوو تارماییەکی بەهێز و بەرچاو دەدرەوشێتەوە، ناوبراو لەمەڕ وێژە دید و بۆچوونێکی جیاواز لە سەرجەم نووسەران و ناسراوانی بواری ئەدەبیات دەخاتە ڕوو کە جێی سەرنجە. لە ڕاستیدا ئەو پرسیارە کە وێژە چییە بیر و بۆچوونی بلانشۆی لەمەڕ ئەدەبیات و تایبەتمەندییەکانی ورووژاندووە. وێژە وەک شتێکی بەرهەست (ئۆبژە) پێناسە ناکرێت و خۆی لە پێناسە و شوناسی تایبەت دەدزێتەوە، بەڵام وێژە لە خۆیدا بابەتی خۆیەتی، بە واتایەک، لە دیدی ناوبراوەوە، وێژە واتا و ئیمکانەکانی زمانە. وێ دەچێت بلانشۆ لەسەر ئەو باوەڕە دیاردەناسانە بێت کە زمان وەک سوبژەیەکی سەربەخۆ لە سۆنگەی مرۆڤەوە خۆی دەخولقێنێت، «کەسێک قسە دەکات»؛ دیارە لەو ڕووەوە کارتێکەری و شوێندانەریی هێگڵ و مالارمە و هایدگەر لەمەڕ بلانشۆ بەرچاوە. ئەگەرچی پرسی سەرەکیی بلانشۆ بەگشتی وێژەیە، بەڵام پەیتا پەیتا ئاوڕێکی قوڵ لە فەلسەفە دەداتەوە و لە ڕوانینێکی فەلسەفییەوە باس لە ناوەرۆک و تایبەتمەندییەکانی پەیوەندیدار بە ئەدەبیات دێنێتە ئاراوە، لەگەڵ ئەوەش وەک نووسەرێکی جیاواز بە چەشنێک لە سنووری نێوان وێژە و فەلسفەدا بەردەوام لە هاتوچۆدایە. بەڵام پرسی خودی بلانشۆ ئەوەیە کە ئەدەبیات وەک تەوەر و بابەتی خۆی سەیر بکات، واتە ئەدەبیات بابەتی خۆیەتی نەک بابەتی فەلسەفە و زانستی تر. بلانشۆ بە دوای پرسیار لە واتا و ئیمکانەکانی ئەدەبیاتدایە.

بە باوەڕی ئەو بیرمەندە ئەدەبیات شتێکی تۆکمەکراوی بەرهەست (ئۆبژە)ی خاوەن ماک (جەوهەر) نییە کە بکرێت لە ناو دەقە ئەدەبییەکاندا بە دوایدا بگەڕێین، بەڵکوو بە باری زۆریەوە پرسی ئەدەبیات پرسی هەوێنی زمانە. خۆڕاگریی دەق لە هەمبەر خوێندنەوە و شیکاریدا لە زمان و وتار سەرچاوە دەگرێت؛ دەق لە خۆیدا لە بەرهەمهێنەر، خوێنەر و کۆنتێکستی خۆی سەربەست و سەربەخۆیە؛ بە دەستەواژەیەکی تر، زاراوەی دەق وەک «شت لە خۆیدا»[2]ی کانت وایە، ئەوەش تایبەتمەندی و ئیمکانی ئەدەبیاتە. «کردەی وتار تەنیا نواندنەوە نییە، بەڵکوو ڕووخێنەرە و شتەکان دەتوێنێتەوە، قوتاریان دەدات و گوتار شتەکان دەفەوتێنێت.»

بلانشۆ بەگشتی لەسەر شاراوەیی و نەبوونی واتا لەناو دەقە ئەدەبییەکاندا جەخت دەکات و پێی وایە کە گەڕان بە دوای مانا و مەبەستی نووسەر و خوێنەر و دەق و تەنانەت بەستێنەکانی دەق شتێکی هەڵە و پڕوپووچە. دەق لە گۆشەنیگای بلانشۆ سەربەخۆیە و لە هەمبەر هەر چەشنە شرۆڤە و خوێندنەوەیەکدا لە خۆی بەرگری دەکات. پێویستە ئاماژە بەوەش بدرێ کە هەر دەقێک دوو ڕوخسار و لایەنی هەیە: ڕوخساری فەرهەنگی و کۆمەڵایەتیی دەق، کە وەک بەرهەم و ژانرێکی ئەدەبی خوێندنەوەی جۆراوجۆر دێنێتە کایەوە؛ و ڕوخساری تایبەت و سەربەخۆی دەق کە خۆی لە هەر جۆرە لێکدانەوە و

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ٣١ی جەنیوەریی ٢٠١٤

[2] Thing-in-itself

ڕاوێژێک دەپارێزێت و لە سەربەستیی خۆی بەرگری دەکات. خۆڕاگری دەق لە بەرامبەر خوێندنەوە و دەرکێشان و دۆزینەوەی واتایەکی تایبەت و شاراوە هەڵدەگەڕێتەوە سەر تایبەتمەندیی زمان. لای بلانشۆ پرس لە ئیمکان و بوارەکانی ئەدەبیات بە واتای پرسی زمانە، زمان وەک تایبەتمەندیی سەرەکیی وێژە لە چەشنی نەرێنیدا بوونێکی ڕووخێنەر، حەشاردان و فەوتێنەری هەیە. هەر بۆیەش بەهۆی ئەم تایبەتمەندییە ڕۆچوون بە ناخی مانای دەق شتێکی بێواتایە و واتا لە دەقێکی سەربەخۆدا گرینگییەکی ئەوتۆی نییە، چونکە هەر دەقێکی بەرهەمهاتوو خۆی لە خۆیدا بواری ئەدەبیاتە.

ئەدەبیات بوون یاخود نەبوون نییە بەڵکوو لە خۆیدا ئیمکانی هاتن و هەبوونە؛ بە واتەیەک ئەدەبیات ئاراستەکردن و تەقاندنەوەی زمانە لەناو دەقە ئەدەبییەکاندا. بەڵام ناشێ ئەدەبیات تا ئاستی کار و دەقی ئەدەبی نزم بکرێتەوە و تا ڕادەی بەرهەمگەل و شێوازەکانی ئەدەبی دابەزێت. بلانشۆ وەک پلارێک دەنووسێت: ماکی ئەدەبیات ئەوەیە کە هیچ ماکێکی نییە! لەو بارەوە ڕوانگەی خۆی لەمەڕ وێژە ئاوەها دێنێتە ئاراوە: «... چییەتیی ئەدەبیات ئەوەیە کە دەقاودەق لە هەر چەشنە شرۆڤەیەکی چییەتی و هەر جۆرە مسۆگەرییەکی جێگرتوو کە دەبێتە هۆی سەقامگیربوونی واقیعییەت خۆی دەبوێرێت، ئەدەبیات هەرگیز شتێکی لە سەرەتاوە دیاریکراو نییە بەڵکوو پێویستە هەمیشە بدۆزرێتەوە و بخوڵقێنرێتەوە... .»

بە باوەڕی ئەو بلیمەتە، لە ناخی ئەدەبیاتدا دۆز و تەڤگەری مەرگ، ئەخلاق، سیاسەت و کۆمەڵگا و پرسە گرینگەکانی نوێخوازی و چاخی ڕۆشنگەری و نەهامەتییەکانی... دەخوێنرێتەوە. بەو پێیە بلانشۆ بەردەوام لە نێوان فەلسەفە و ئەدەبیاتدا خول دەخوات و بە دوای بەرهەمهێنانی «ئیمکانی نەبوونی ئیمکان»، واتە مەرگی ئەدەبی لە بازنەی حەقیقەتی نەبووندایە. بەگشتی بلانشۆ لە ڕامان و تێگەیشتنی فەلسەفی لەمەڕ پرسە ئەدەبییەکان لا نادات و لەو ڕەهەندەوە دیاردەی «وێژە» پرسێکی فەلسەفییە نەک پرسێک بۆ فەلسەفە! خوێندنەوەی فەلسەفی لەسەر ئەمری ئەدەبی بوار و ئیمکانێکی پتەوی ئەدەبیاتە.

پێگەی شێعر و زمان لە ڕوانگەی هێگڵ و هایدگەر

"هونەر شتی هەستیار، ڕۆحی دەکات و شتی ڕۆحی، هەستیار."

هێگڵ

لەم بابەتەدا هەوڵ دەدرێت کورتە باسێک لەمەڕ پەیوەندیی نێوان زمان و شێعر و کاریگەری لەسەر مێژووگەری و شوناس لە ڕوانگەی هێگڵ و هایدگەر بێتە ئاراوە. بە باوەڕی هێگڵ، شێعر و هۆنراوە (بەتایبەتی لە چەشنی حەماسی) زمانی گەلێکی سەرەتایی تایبەتە کە لە مێژوودا (ڕۆحی مێژوویی ئەو گەلە) سەر هەڵدەدات و قۆناغی بەئاگاییگەیشتنی (ڕۆحی) گەلێکی مێژوویی؛ بە دەستەواژەیەکی تر، ڕۆحی[2] ئەم گەلە مێژوو دەخوڵقێنێت، گەلێک کە لە ناهۆشیاری بەرەو هۆشیاری و ئاستی خودئاگایی هەنگاو هەڵدەگرێت. بەو پێیە زمان کە لە شێعردا بوونی خۆی ڕادەگەیەنێت پێوانەی خودئاگایی و پێواژۆی شوناسی هەر گەلێک بە ئەژمار دێت! لە ڕوانگەی هێگڵەوە، زمان خۆی لە خۆیدا بوونێکی سەربەخۆی نییە بگرە شتێکی نەرێنییە و شتەکان وەک دیاردە دەنوێنێت، نواندنەوەی شتەکان لە بنەڕەتدا ڕوخساری شێواندن و تێکدەرانەی زمانە، هەر بۆیەش وەک لایەنی نەرێنی لەبارەیەوە دەدوێت.

بە باوەڕی ناوبراو، تەوەری هونەر ئەمری هەستیار، ڕۆحی دەکات و ئەمری ڕۆحی، هەستیار. ئەگەرچی هێگڵ پێگەیەکی شیاو بۆ شێعر و ڕەوتی شاعیرانەیی لە ڕەوتی گۆڕانی مێژوویی و دۆنادۆنی ڕۆح تەرخان و دەستنیشان دەکات و شێعر وەک هونەری گشتی ناودێر دەکات، بەڵام لە قۆناغەکانی تێپەڕبوون و گواستنەوەی ڕۆحدا مەرگ و کۆتایی هونەر (بە شێعریشەوە) ڕادەگەیەنێت. هۆیەکەشی ئەوەیە کە ڕۆح، کە لە ڕێژنەی شێعرەوە وەدی دێت و لە هونەردا پەرە دەستێنێت، لە ڕاستیدا بە تەواوییەت و پوختە و کەمالّی خۆی ناگات، بۆیە بە تێپەڕبوون لە هونەر (و دین) خۆی لە فەلسەفەدا دەدۆزێتەوە و لە ناخی فەلسەفەدا بە تەواوییەتی ترۆپکی ئازادی و لووتکەی ڕزگاریی خۆی دەگات. لە ڕوانگەی هێگڵەوە، جۆراوجۆرێتیی شێعر پەیوەندی بە وەدەرکەوتن و بناخەدانانی ڕۆحە، گەلێک کە بە هەستیاری و خودئاگایی دەگات لە سۆنگەی شێعری حەماسی گوزارشت لە بوونی خۆی دەکات. لە لایەکی دیکەشەوە، هایدگەریش بە بیرمان دێنێتەوە کە هۆنراوە زمانی سەرەتایی گەلێکی مێژوویە، لە ڕاستیدا ئەوە مرۆڤی شاعیر نییە کە بە وشە و چەمکەکان دەشێعرێت، بەڵکوو ئەوە وشەکانن کە لە شاعیردا دەشێعرێن! یان باشتر وایە بڵێین کە هەستی شاعیر دەبزوێنێت و شێعر ساز دەکات، ئەو شتەی کە لەو گوزارەیەدا گرینگە ئەوەیە کە ڕووپەڕی گشتیی ڕۆحی نەتەوەیی لە زمانی شێعری ئەو نەتەوەیە بارگراوی دەکرێت.

---

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ٥ی مارچی ٢٠١٤

[2] Ghiest

لە ڕوانگەی هایدگەر شاعیرانەیی لە شێعر و هۆنراوە گەلێک گرینگترە، چونکە شێعر دەرفەت و مەودای خۆدەرخستن و سەرهەڵدانی زمانە. بە وتەی ناوبراو «شاعیری بریتییە لە پەیڤێک، کە بۆ یەکەم جار، گشت ئەو شتانەی کە لە پەیڤین و بوێژی ڕۆژانەدا دەکار دەکرێت دەخوڵقێنێت و پەردەی لەسەر هەڵدەماڵێت، بەو هۆیەشەوە، سەرەتا، شاعیری ئیمکان و هەوێنی زمانە.» پرسیاری بنەڕەتی لە واتای بوون پرسیاری زمانە لە دۆخی مرۆڤی هۆشیار و شوێنهەڵگرتوو؛ شێعریش چەشنێک هونەرە و هونەریش شێوەیەک زمان؛ لەو گۆشەنیگایەوە زات و چییەتیی هونەر شێعرە، و چییەتیی شێعریش دەرهاویشتن و چاندن و دۆزرانەوەی حەقیقەت و دارشتنی ڕاستییە. دیارە مەبەستی هایدگەر لە شێعر «پۆئیسێس» واتە ژێدەر و ماکی ئافراندنە.

لە دیدی هایدگەری دواییں، شاعیری هونەری هۆنینەوە و تەنانەت هەڵبەستنی شێعر نییە. بەڵکوو شێعر لە خۆیدا پانتایی و بواری ئاشکرابوون و کرانەوەی زمانە. لە ڕاستیدا هایدگەر لەوەش بنەڕەتیتر دەڕوانێتە زمان و پێی وایە زمان سۆنگەی بوونی مرۆڤە، بە واتایەک زمان ماڵبات و خانەی بوونە. شێعریش پێگە و تەڤگەری زمانە. ڕاستییەکەی ئەوەیە کە زمان لەسەر مرۆڤ سەروەری دەکات و سەروەرایەتی هی زمانە، نەک بەپێچەوانە، زمان لە سۆنگەی مرۆڤەوە دەپەیڤێت نەوەکوو مرۆڤ لە ڕێگەی زمان؛ بۆیە مرۆڤ (دازاینی هۆشیار) بەهۆی زمان وەخۆ دێتەوە و وەک مرۆڤ هەست بە بوون دەکات و بوونی دەستنیشان و تاپۆ دەکرێت. زمان «کائین خۆی لە خۆیدا»[٣] بە ئاستی کراوەیی و ئاوەڵایی دەگەیەنێت؛ مادام کە ئەو نیسبەتە بەرەڤاژی لێک بدرێتەوە ئەوە مرۆڤ تووشی لەخۆنامۆبوون دەبێت. بە دەربڕینێکی تر، هۆکاری نامۆیی مرۆڤ ئەوەیە کە بە هەڵە لە باری بوونناسانەوە زمان وەک ئامراز و لۆسەی پەیوەندی بناسێت و پێی وابێت کە ئەوە مرۆڤە کە بەهۆی زمان دەئاخفێت! بەو پێیە دەتوانرێت جێگە و پێگەی مرۆڤی شاعیر و دەوری هۆنەران بەهۆی زمان دیاری بکرێت. لە ڕوانگەی هایدگەرەوە ماک و زاتی هونەر، بە واتای بەرفراوان و بنەمایی زمان، هۆنینەوەی شێعرە. زمان، بەپێی ڕێبازی دیاردەناسی، وەک دیاردەیەکی بەرهەست هێما و نوێنگەی خۆیەتی. هەر گەلێک پەیوەندیی مێژوویی خۆی لە وشە بنەڕەتییەکان، کە لە ناخی ئەم وشانەدا خۆی دێنێتە سەر زمان، دەنەخشێنێت و مانا و پێناسە بە خۆی دەبەخشێت. بەڵام، بەپێی تێبینی مارتین هایدگەر، بەهۆی مێژوومەندیی مرۆڤ، گەلێکی مێژوویی ماکی چەمکەکان و زانگەی ئەو گەلە، واتە پەیوەندی و گیرۆدەیی بە مێژووی گەردوون دەنوێنێت.

لە لایەکی دیکەشەوە، لە ڕوانگەی ئەو دوو بیرمەندە، پەیوەندیی زمانی لە نێوان هۆنراوە، چەمکی ڕاستی، ناسینی چییەتیی شوناس، بوونی مێژوویی، هۆشیاری و پێوەری نامۆیی نەتەوەیەک لەناو جەرگەی زماندا گەلێک بەرچاو و جێی ڕامانە؛ چ زمان وەک تەوەرێکی سەربەخۆ و زاتی ڕەچاو بکرێت، چ ئەوەی کە زمانێکی تایبەتی و مێژوویی مەبەست بێت. بە یەک واتا، سابات و بایەخی بنچینەیی شێعر و هەڵبەست وان لە خۆیدا، و هەروەها لەناو گەلێکی مێژوویی، لە زماندا خۆی دەبینێتەوە. بە ڕوانینێکی تر زمان و هۆنراوە لە ڕەوتی گۆڕانی مێژوودا لانکە و ئاخێزگەی هەموو شێوازەکانی خودئاگایی و هۆشیاری بوونە، و لە ڕوویەکی دیکەوە، زمان و تێگەیشتنی زمانی-مێژوویی، دیاردەی «لەناو مێژوودا بوونی» گەلێکی خاوەن بڕیار و هەڵوێستێکی بوونناسانەیە. ئەگەرچی ناشێ ئاماژە بەوەش نەدرێ کە لای هایدگەری دواییں تایبەتمەندیی زمان و تەنانەت شێعریش بە واتایەک کاڵ دەبێتەوە و دەوری بیرکردنەوە و خۆئاوەڵاکردن بۆ پرسیار دەست پێدەکات، لەبەر ئەوەی کە پرسیار مرۆڤ ناچار لە پرسیار دەکات و پرسیار لە خۆیدا بیر و وەبیرهێنانەوەیە، پرسیار پاگژی و پیرۆزیی ئاوەزە. مرۆڤی هۆشیار (دازاین) دەبێ خۆی تەیار و ئاوەڵا بکات تا پرسیار ڕووی تێ بکات، مرۆڤ پرسیار ناکات بەڵکوو لە دۆخێکی هەستیاردا پرسیار لە ناخی مرۆڤی خاوەن پێگەی تایبەت خۆی دەخاتە ڕوو.

---

[٣] «موجود همچون موجود»

وەک دەرئەنجامێک دەتوانرێ ئەوە بگوترێت کە بەهۆی پێشکەوتنی چاند و فەرهەنگی هەر نەتەوەیەک قۆناغێک بەدی دێت کە هونەر بەوپەڕی خۆی دەگات. ئەوەی کە جێی سەرنجە ئەوەیە کە ڕەنگدانەوەی زمان لە هۆنراوەدا دەرئەنجامی هۆشیاریی گەلێک و هۆی بوونی مرۆڤێکی خاوەن مێژوویە، و شاعیرەکان هەڵگر و وەدیهێنەری ئەو ئەرک و تایبەتمەندییە مێژووییەن. بەسراو بەوەش، گەلێک کە لە یەک لاوە ئەزموونی شێعر و هونەری مێژووییی تایبەت بە خۆی نەبێت، و لە لایەکی دیکەشەوە، تەنیا لە سەرووی سروشت (میتافیزیک)ی شێعر و خولیا و خەیاڵی هونەریدا قەتیس بمێنێتەوە، ناتوانێت مێژووگەریی خۆی بەرهەم بێنێت و بە واتایەک لە دەرەوەی مێژوو دەمێنێتەوە. بەو پێیە شێعر قۆناغی سەرهەستی و گواستنەوە و بەرزبوونەوەی ڕۆحە لە مێژوومەندی و مێژووگەریی هەر گەلێکی دیاریکراودا.

سەرچاوە بۆ زانیاریی زیاتر

۱. مارتین هایدگر، هستی و زمان.

۲. مارتین هایدگر، سرآغاز کار هنری.

۳. مارتین هایدگر، چه باشد آنچه خوانندش تفکر.

۴. مارتین هایدگر، پرسش از تفکر.

۵. مارتین هایدگر، زبان و اندیشه رهایی، مجموعه مقالات هایدگر، ترجمه عباس منوچهری.

۶. هگل، مقاله شعر حماسی، فصلنامه ارغنون.

۷. هگل، پدیده‌شناسی روح.

۸. استیس، کتاب دوجلدی هگل، ترجمه عنایت.

9. Heidegger, Martin (1971). “Building, Dwelling, thinking”, in Poetry Language, Thought, trans. Albert Hofstadter, New York: Harper & Row.

10. Kockelmans, J. J. (ed.) (1985). Heidegger on Art and Art Works, Martinus Nijhott.

کارەساتی هەڵەبجە و سەردەشت: پرسیار لە مۆدێرنیتە

سەردەمی بە ناو ڕۆشنگەری و پاشان مۆدێرنیتە و نوێگەرایی بانگەشە و ئیدعای خودبونیادیی مرۆڤ و گەشەکردنی تێگەیشتنی بنەڕەتی و مەعریفیی مرۆڤی هەبوو، هەر وەک لەو دروشمەی کانتدا خۆی دەنوێنێت: هێزی تێگەیشتن و بوێریی زانینت هەبێت. دیارە هۆی لەخۆباییبوونی مرۆڤی پێگەیشتوو، بەتایبەتی لە ڕوانگەی کانت و هاوبیرانی، زانست و هزر بوو. بڕیار بوو هزری کردەیی بەتەنیایی بۆ مرۆڤ و مرۆڤایەتی دیاردەی پێشکەوتن و خۆبەڕێوەبەری و خۆپێگەیاندن و یۆتۆپیای ئازادی و ڕزگاری بێت. بەڵام ئایا خوێندنەوەی مرۆڤی (کوردی) سەردەشتی و هەڵەبجەیی و ئەنفالکراویش لەو ڕەهەندەوە بە شێوەیەکی ئیجابی ڕاست و گونجاوە؟ بەڕاستی زنجیرە تراژیدیاکانی هەڵەبجە و سەردەشت و بانە و مەریوان و زەردە و ئیلام و ئەنفال و قەڵاچۆکردن و دەیان کردەوەی نامرۆڤانەی تر لە کوێی گوتاری ڕۆشنگەری و مۆدێرنیزم جێ دەگرێت و سەقامگیر دەبێت؟ بە باوەڕم هەر وەک هایدگەر دەیگوت: زانست بیر ناکاتەوە، زانست و هزر لەژێر کاریگەریی بیری تەکنیکی و هێژموونی تەکنۆلۆژیا دژ بە خۆی دەوەستێتەوە. مادام کە زانست لە ئەخلاق و بایەخەکان، واتە فەلسەفە، مەودا و فاسیلە بگرێت ئەوە کارەسات دەخولقێنێت. زانست و بیر و مەعریفەی مۆدێرنیتە نەتەنیا بۆ مرۆڤی کورد و مافە سەرەتاییەکانی مرۆڤ شتێکی (ئەرێنی) وای پێ نەبوو بەڵکوو تەنانەت، لەبەر چاوی دیموکراسییە زلهێزەکان و لە چاخی بەجیهانیبووندا، تووشی نەهامەتی و کارەساتی وەک بۆردوومانی کیمیایی و پاکتاوکردن و زەوتی ناسنامە و سڕینەوەی شوناس و تواندنەوەی کەسایەتی و دەیان کارەسات و ڕووداوی تری کرد. هێگڵ وەک بناخەدارێژی تیۆری و دەسپێشخەری دیاردەی ڕۆشنگەری و مۆدێرنیتە بە گوزارەی «واقیعی عەقڵانییە و عەقڵانی واقیعییە» چۆن دەتوانێت بەرسڤ و وەڵامی پرسیاری تاکی سەردەشتی و هەڵەبجەیی بداتەوە کاتێک ڕووبەڕووی ئەو پرسیارەی دەکاتەوە کە ئایا کارەساتی واقیعیی کیمیایی سەردەشت و هەڵەبجەش عەقڵانییە؟ بێ گومان بۆمبارانی کیمیایی سەردەشت و هەڵەبجە بەرهەمی بیر و هزری نامۆی مۆدێرنیتە و مۆدێرنیزاسیۆنە. دیارە ناکرێت زانست و هزر لە خۆیدا نەفی بکرێت و ڕەهەندە ئەرێنییەکانی ڕەچاو نەکرێت، بەڵام مخابن کارەساتگەلی دڵتەزێن و دژە مرۆڤیانەی ئاشۆویتس و هیرۆشیما و سەردەشت و هەڵەبجە وەک پەڵەیەکی ڕەش بە ناوچاوانی چاخی ڕۆشنگەری و مۆدێرنیتەوە چەسپاوە. هەر ئەوەندە بەڵگە بەسە کە بە وتەی لیۆتار بەوە بگەین کە لە دۆخی بەجیهانیبووندا چیرۆکە گەورەکانی ڕۆشنگەری و مۆدێرنیتە بەتاڵ بوونەتەوە! هەرچەند شیاو نییە چاوپۆشی لە لایەن و بوارە ئەرێنییەکان بکرێت. لەم سۆنگەوە پێویستە ئێمە لەسەر مۆدێرنیتە و کاریگەرییەکانی (دەرفەت و هەڕەشەکان) پرسیار بکەین و هەڵوێستە بکەین و هەڵوێست بگرین. پێویستی «پرسیار لە مۆدێرنیتە» و چییەتیی مەعریفەی مۆدێرنیتە، لە ڕوانگەیەکی بوونناسانە و مەعریفەناسانەی ڕەخنەگرانە، وەکوو گوتارێکی نوێ ئەرک و گرینگیی سەردەمی ڕۆشنبیران و تاکی هەڵکەوتە و ئاگای کۆمەڵگای ئێمەیە.

---

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ١٥ی مارچی ٢٠١٤

نوروزپژوهی و روش‌های مطالعهٔ آن

در باب منشأ، پیدایش، سرآغاز و جغرافیای نوروز عمدتاً با رویکرد تاریخی، طبیعی و شاعرانه مباحث بسیاری مطرح شده است، با این وجود تا کنون نتیجه‌ای ملموس و مستند حاصل نشده است، تا حدی که وارد حوزهٔ تئولوژی (یزدان‌شناسی) و دینی شده و مؤلفه‌های بنیادین آن در اسطوره ملفوف شده‌اند. به همین جهت، به نظر می‌رسد پژوهش پیرامون نوروز از منظر اسطوره‌شناسی و خصلت‌های آن سودمند باشد. ماهیت و معنای نوروز را می‌توان در صورت‌های نمادین و مناسک پیوسته به آن شناسایی و بازخوانی کرد و سپس به‌گونه‌ای متأملانه آنها را در بستر و متن تاریخی–فرهنگی خویش بازاندیشی کرد. به باور من مطالعهٔ پدیدهٔ نوروز با رهیافت تفسیری و رویکرد تأویلی و معناکاو با توجه به بافت آن راهگشا خواهد بود. می‌توان از روش‌های پدیدارشناسی، نشانه‌شناسی، معناکاوی، بازنمایی، تبارشناسی و دیرینه‌شناسی، هرمنوتیکی و شیوه کارکردگرایانه و غیره دربارهٔ پدیدار نوروز سود جست. از دیدگاه پدیدارشناسی نوروز به‌مثابهٔ یک متن پدیداری به شمار می‌رود که در عرصه‌های فرهنگی ملل خاورمیانه وجود دارد، لذا بایستی بدان مجال خودظهوری، آن‌گونه که هست، داده شود تا آپوفانتیک (مجال دیده‌شدن دادن و موقعیت آشکارشدگی) نوروز خود را پدیدار سازد. در این راستا خوانش هر کدام از ملت‌های مدعی از متن نوروز با توجه به زمینه‌های تاریخی و اجتماعی آن اهمیت پیدا خواهد کرد؛ از این رو نوروز به‌عنوان گفتمانی عرضه اندام خواهد کرد که در عرصهٔ منازعهٔ فرهنگی به‌دنبال تثبیت معنای خاص خویش در متن یک فرهنگ خاص است. از سویی بررسی کارکرد و نقش پدیدهٔ نوروز در حیات فرهنگی و اجتماعی ملت‌ها و فرهنگ‌های مختلف نیز از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. در جغرافیای خاورمیانه و حوزهٔ کشورهای آسیایی کارکرد اسطوره‌ای نوروز متفاوت خواهد بود. از طرفی می‌توان به نوروز همچون پدیده‌ای مشترک بسان میراث مشترک بشری نگاه کرد که کارکرد فرهنگی و سیاسی همگرایانه، صلح‌آمیز و ضرورت پذیرش تنوع و تکثر را در بطن خود داشته باشد، که از جمله می‌توان به نقش آن در زمینهٔ تقارب و تساهل فرهنگی در عرصه و عصر جهانی‌شدن اشاره کرد. اگر تعریف فرهنگ را به‌عنوان «معرفت و تصور مشترک یک ملت» بپذیریم، در آن صورت نوروزشناسی و مقولات مرتبط با آن در میان ملت‌های رقیب و مدعی جایگاه خاصی پیدا خواهد کرد و بازنمایی معنا و دلالت‌های آن با توجه به خوانش متنی و سوژه‌محور موضوعیت می‌یابد. کوردها نیز همچون دیگر ملت‌های پیرامونی نوروز را در متن تاریخی و اجتماعی خویش قرائت می‌کنند که

* تاریخ انتشار: ۲۰ مارس ۲۰۱۴

به دلیل ماهیت اسطوره‌ای آن خصیصه‌ای اساساً گفتمانی، کارکردگرایانه و تفسیری یافته است. به هر جهت، عبور از نوروزخوانی به نوروزاندیشی، یعنی گذار از رویکرد سنتی و مشخصاً نگاه کلاسیک ادبی، تاریخی و طبیعی به رویکرد علمی و تفسیری ضرورت نوروزپژوهی و مطالعه و اندیشیدن دربارۀ ماهیت، فلسفه، کارکرد، غایت و معنای نوروز (نوروزشناسی) است.

سروشت و پێگەی سروشتیی فەلسەفە

سروشت و تایبەتمەندییەکانی هەموو کات بیر و هەستی مرۆڤی ورووژاندوە و لە یەک لاوە مرۆڤی تووشی تەوشین و سەرسوورمان و پرسیار کردووە، و لە لایەکی دیکەوە مرۆڤ بە دابڕان و جیابوونەوەی بوونناسانە لە سروشت، سەربەخۆیی و شوناسی خۆی دابین کردووە. بە جیابوونەوە و هەست بە جیاوازیی هێزی مرۆڤ لە سروشت لە ڕاستیدا، وەک کاسیرێر دەڵێت، جیهانی مرۆیی و خولیای مرۆڤ سەری هەڵداوە و بە واتایەک هەر ئەوکاتەی کە مرۆڤ پرسیاری لە سروشت کردووە، خۆی لەژێر ڕکێف و خاوەندارێتیی سروشت دەرکێشاوە و توانیویەتی بەسەر سروشت و کاریگەرییەکانی زاڵ بێت. ئەگەر سەیری تێڕوانینی مرۆڤ بکەین ئەوەمان بۆ ڕوون دەبێتەوە کە سروشت دەسکرد و پانتای تاودانی خوایەکان و شێوەخواکانە و تێگەیشتن و زانگەی مرۆڤ بەهۆی گەمە و بڕیاری خوایەکان پۆلێن و دەستنیشان دەکرێت. لەو قۆناغەدا هزری ئوستووورەیی زۆر بەهێزە؛ ئەو جۆرە ڕوانینە بەر لە چاخی زەردەشت لە میزۆپۆتامیا و ڕۆژهەڵاتی ناوین زۆر زەقە. بە دوای هاتنی قۆناغی هزری زەردەشتی، گەردوون و سروشت پرسیاری لێ دەکرێت و چێبوونی جیهان و گەردوون دێتە ئاراوە. لە ئایین و بیری زەردەشتیدا سروشت پیرۆزە و هۆی ژیان و ژیانەوەیە و لانکەی مرۆڤە؛ لە هزری زەردەشتیدا چوار توخمی پێکهێنەر و خوڵقێنەری سروشت، واتە ئاگر، ئاو، هەوا (با) و خاک زۆر گرینگ و پیرۆزن. سروشت لە ماک و گەوهەری ئەو چوار کەرەسەیە پێکهاتووە و مرۆڤیش هەر لە سروشتەوە (وەک چیرۆکی مەشی و مەشیانە) سەری هەڵداوە. دیارە لەو دۆخ و ڕەوتە هزرییەدا هێشتا خوایەکان کایە و دەوریان هەیە و بیری ئوستووورەیی پێوە دیارە. لەو بابەتەدا مەبەست ئەوەیە کە بە دوای قۆناغی هزری یۆنانی و دەوروبەریی، تێڕوانینی مرۆڤ لە ئوستووورەگەرایی بەرەو هزرگەرایی، واتە فەلسەفە، تیپەڕ بووە؛ فەلسەفە و حیکمەت لەسەر بنەمای چوار توخمی زەردەشتی ڕێگە و بەستێنی خۆی دۆزیوەتەوە و بە یەک واتا دامەزراوە. چوار هزرڤان (حەکیم) و فەیلەسووفی پێش-سوقراتی هەرکام لەسەر توخمێکی پێکهێنەری سروشت دەزگا و بارەگای فەلسەفیی خۆی دارشتووە. دابەستن و بارگراویکردنی بیری مرۆڤ لەسەر تایبەتمەندی و پرسیار لە چییەتیی سروشت، وەک فۆزیس مەبەست بووە، ئەرەستوو ئەو هزرڤان و فەیلەسووفانە بە فۆزیۆلۆگۆس واتە پشکێنەرانی سروشت، یاخود بیرمەندان و دۆزێنەرانی فۆزیس دەناسێنێت. هۆکارەکەشی ئەوەیە کە پرسیار لە چییەتیی سروشت دەکەن و ئەوەی کە سروشت و ژینگە لە چی پێکهاتووە. لە ڕاستیدا لێکدانەوە و تۆێژینەوەی سروشت بەپێی کەرەسە و مادەدە لە ڕەهەندی هزر و ئاوەزەوە تایبەتمەندیی ئەو فەیلەسووفانەیە. هەر لەو ڕوانگەشەوە دەتوانم بڵێم کە فەلسەفە لە دایک دەبێت و لە جەغزەی ئوستووورە تا ڕادەیەک مەودا دەگرێت و ئوستووورەگەرایی بەرەو سروشتگەرایی پەل دەهاوێژێت. هەر چۆنێک بێت فەیلەسووفانی پێش-سوقراتی و هزرڤانانی یۆنانی واتە تاڵێس، ئاناکسیمێندێر، ئاناکسیمێنێس، هیراکلیتوس و ئەمپێدۆکلێس هزر و پێکهاتەی مەعریفی و بوونناسانەی خۆیان لەسەر چوار توخمی پیرۆزی زەردەشتی واتە ئاو، هەوا،

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ٢٦ی مارچی ٢٠١٤

ئاگر و خاک دادەمەزرێنن و قۆناغێکی گرینگ لە مێژووی فەلسەفە و ئەندێشە بەدی دێنن. لەو بابەتەدا بۆ پێکهەڵکێشان و بەراورد ئاماژەیەکی کورت بەو ڕەوت و ڕایانە دەکەم:

١. تاڵێس وەک یەکەم بیرمەند دەناسرێت کە بە خوێندنەوەیەکی ئاوزگەرانە، گەردوون بەپێی کەرەستەیەکی سروشتی واتە ئاو شرۆڤە دەکات. بە باوەڕی ناوبراو سەرچاوە و ماکی جیهان لە توخمی ئاو پێک هاتووە و هۆی گۆڕانی بەردەوامی سروشت تایبەتمەندییەکانی ئاوە؛ ئاوەکانیش پڕن لە خوایەکان.

٢. ئاناکسیمێندێر وەک شاگردی تاڵێس، لەو باوەڕەدا بوو کە ماک و گەوهەری گەردوون ئاپایرۆنە کە توخمێکی بێکۆتایی و لەبننەهاتووە. ڕیشەی بوون و نەبوون لە ئاپایرۆندایە. ئەم بۆچوونە لە ئەشای زەردەشتی دەچێت.

٣. ئاناکسیمێنێس پێی وابوو کە هەوێن و بنچینەی گەردوون هەوایە. هەوا هەوێن و ژیلەمۆی ژیانە. بە وتەیەک دەڵێی گەردوون هەناسە دەدات.

٤. هیراکلیتوس دەیگوت ئاگر بابی ژیانە. ئاگر هۆی دۆنادۆنی و بوون و نەبوونی هەموو شتێکە، سروشت لە ئاگر پێکهاتووە. لە لایەکی دیکەشەوە ناوبراو باوەڕی بە یەکێتیی دژبەرەکان[2] و دوو جەمسەری شەڕ و خێر هەبوو کە لە لایەن پارمینیدێس بە دووبەرەکیی تاریکی و ڕووناکی دەخوێنرایەوە. ئەو باوەڕە هەر هەمان واتای دوو هێزی ناتەبای ئەنگرەمینو و سپەنتامینوی زەردەشتی دەدات.

٥. ئامپیدۆکلێس وەک فەیلەسووفی چاخی سروشتگەرایی، ڕوانگەیەکی گشتگیرتر و بەربڵاوتری هەبوو. لە ڕوانگەی ئەو بیرمەندە هزرڤانە سروشت و گەردوون لە هەر چوار توخم پێک هاتووە و گشتیان بە یەکەوە سەرچاوەی ژیان و ژینگەن. ئەو لەسەر ئەو بڕوایە بوو کە جیهان تەنیا لە توخم و مادەیەکی تاک نییە، بەڵکوو لە نزیکبوونەوە و ئاوێتەبوونی ئەو چوار توخمەیە بە هێزی ئەڤین و خۆشەویستی، و لێکدابڕان و دووربوونەوەیان لە یەکتر بە وزەی ڕق و بەزم، گەردوون پێک دێت.

هەر وەک لەو بابەتەدا باس کرا، سەرهەڵدانی فەلسەفە لە یۆنانی کەونارا بە ئاوڕدانەوەی کۆمەڵێک بیرمەند و هزرڤان لە بەرەبەیانی قۆناخی بەئاوزبوونداا لەسەر چوار توخمی زەردەشتی (و ڕۆژهەڵاتی و هیندی) دەستی پێکردووە و فەلسەفە بەهۆی شرۆڤەی جیهان لە ڕوانگەیەکی ئاوزگەرانە لەسەر ماددە و کەرەسە و سەرنجڕاکێشیی سروشت لە ڕامانی ئۆستوورەیی و ئایینی تێپەڕ بووە. دیارە لە دۆی هزریی حیکمەتی پێش-سوقڕاتیدا هێشتا ڕوانین و ڕامانی ئوستوورەیی نەسڕاوەتەوە و لەو قۆناخەدا بە وتەی پۆپەر و گادامێر و تاقمێک بیرمەند و توێژەری تر، بیر و دیدی ڕەخنەگرانە لەسەر ئوستوورە و جڤارۆک هەوێن و لانکەی پەروەردەبوون و سەرهەڵدانی فەلسەفەیە کە ئەویش ڕەگوڕیشەی لە تایبەتمەندی و هێزی سەرنجڕاکێشیی سروشتدایە.

[2] Unity of opposites

ڕۆڵی ئاگر لە ئایین و حیکمەتی زەردەشتدا

ئاور (ئەهور، ئاهور، ئاهر، ئاهیر، ئاتر، ئاگر، ئازەر) لەناو بۆچوونەکانی ئایینی زەردەشت و بگرە پێش لەدایکبوونی زەردەشتیش لەناو کوردەکان و مادەکان پلە و بایەخێکی بەرزی هەبووە. لە حەقیقەتدا ئاگر لە باوەڕی کورد و زەردەشتییەکاندا ڕەگەزێکی پیرۆزی هەیە. لە پێش هەموو شتێک وەک سەرەتایەک پێویستە ئەو ڕاستییە بخەینە ڕوو کە زۆربەی خەڵکی ئاسایی، تەنانەت بەشێکی زۆر لە نوخبە و هەڵکەوتەکانی کۆمەڵگا، لەو باوەڕەدان کە هێز و ئایینی زەردەشت بە ئایینی ئاگر، و زەردەشتییەکان بە ئاگرپەرەست یاخود گاور دەزانن؛ سەرەڕای ئەوەش، بیر و ئۆلی زەردەشت بە دووالیزمی و دووانەپەرستی، تەنانەت دووخوایی، دەناسن و زەردەشت و بیرۆکە پاگژەکەی بەوە تاوانبار دەکەن. جا بە وتە و گوتاری پچڕپچڕ و دوور لە ڕاستی، لەو چەشنە دیاردەگەلە ناڕاستیانەیان بە زەردەشتەوە لکاندووە و گەلێک بۆچوونی ناحەز و ناشیرینیان وەپاڵ بیر و ئایینی زەردەشتی داوە. زەردەشت و هەڤاڵانی ئاگرپەرست نین و زەردەشت بە هیچ کلۆجێ سەر بۆ ئاگر و شتی تر شۆڕ ناکاتەوە، بەڵکوو ئاگر هێمای ئەهورامەزدایە. ئاگر ڕووناکی و پاکی و ئەوگەرماییە کە ئیمان و هەستی مرۆڤ لە بارەگای ئەهورامەزدا دەبووژێنێتەوە و دژ بە تاریکی و گومڕایی و ئەهریمەن دەوەستێت. ئاگر خولّقێندراوی مەزدایە نە خودی ئەهورامەزدا. وەک لە دەقەکاندا هاتووە کە: «ڕێز و سپاس بۆ تۆ ئەی ئاگری ئەهورامەزدا، ڕێز دەگرم لەو ڕووناکییە پاکە، هێزمان پێ ببەخشە تا بتوانین باشترین ئەندێشەی چاک و کردەوەمان هەبێت، یارمەتیمان بدە تا لە درۆ و ناڕاستی و ناحەزی دووری بکەین و... تا بەڵکوو شیاوی پەرستشی ئەهورامەزدا بین» (دەقی ئاڤێستا). لە لایەکی دیکەوە، هەر چوار جەوهەری پێکهێنەری بوون (ئاگر، با، خاک و ئاو) لەناو فەلسەفە و بۆچوونی زەردەشتیدا پیرۆزن. ئاگر بە درێژایی مێژووی مرۆڤ بەگشتی و ئاریيەکان بەتایبەتی ڕێزی لێ گیراوە. ئاگر سەرچاوە و دیاردەی پاکی و خاوێنی و ڕۆشنایی بووە. ئاور لەناو دەقەکانی ئاڤێستا بە یاریدەدەری سپەنتامینوو و دوژمنی ئەهریمەن و دێوەزمەکان دەناسێنرێت، هەر پێنج کاتی شەوانەڕۆژ، بە هەڵگیرساندنی ئاگری پیرۆز لە ئاگرخانەکاندا، ڕاز و نیاز و نوێژ لە لایەن موبەدەکان بەجێ هاتووە.

لە گاتاکاندا (یەسنا، هاتی ٤٣، خاڵی ٩) هاتووە کە «ئاگر هێمای ئەهورامەزدایە».

لە بڕگەی «فەروەردین یەشت» و «هورموزدیەشت»دا بەم جۆرە نووسراوە: «هێمای خوا لە نوورە و دەروون و ڕەوانی ئەو زاتە لە ڕاستی».

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ٣١ی مارچی ٢٠١٤

ئەهورامەزدا خۆی لە خۆیدا ڕووناکی نوورەکانە[۲]، واتە بە زارەوەی ئاڤێستایی «شیدان شید»ە. لە عیرفانی سۆرەوەردی، چەمکی «نورالانوار»ی حیکمەتی ئەشراقی و فەلسەفەی ئەسحابی نوور، هەمان زاتی «واجب‌الوجود»ە. لەناو ئینجیلی عیسا خوا بە نووری ڕەها و موتڵەق ناسراوە. ئەشوو زەردەشتیش ئەهورامەزدای بە «نورالانوار» واتە «شیدان شید» زانیوە و لەسەر ئەو باوەڕە بووە کە نووری مەزدا لە ناخی هەموو بەشەکانی سروشت خۆی دەنوێنێت و بەو پێیەش جێگەی زەردەشتییەکان، واتە نووری بە ڕووگەی ڕووتێکردن داناوە. ئاگر لەناو ڕێچکەی ئایینی زەردەشتی سیمبولی ڕاستییە، لەبەر ئەوی کە تەنیا کەرەسە و ماددەیەکە پیسی و گەندەڵی بە خۆیەوە هەڵناگرێ و بەردەوام بۆ لای سەرەوە گڕ دەگرێت و بەرز دەبێتەوە. پەیوەست بەوەش، بەهۆی ساردبوونی وڵاتی سەرەتایی ئاریيەکان، ئاگر و گەرما و ڕووناکی هەمیشە پلەیەکی تایبەت و بەکەڵکی بووە. لەناو قورئانیشدا خوا بە چەشنی نووڕێکی ڕەها و موتڵەق شرۆڤە دەکرێت[۳]، هەر ئەو دەستەواژەیە بەڕوونی لە ئاڤێستادا بە شێوەی «ئەتەغرەرەئوچەنگە»، واتە نوور و ڕۆشنایی موتڵەق و بێکۆتایی هاتووە. بێ شک هەڵوێستی زەردەشت و کوردەکان لەمەڕ ئاگر و ڕووناکی ڕوون و ئاشکرایە، لە ڕوانگەیەکی دیکەوە، ڕێز و حورمەتی ئێمە بۆ ئاگر و ڕۆشنایی هیچ گومان و چەواشەیەک بە خۆوە هەڵناگرێ. بانگەوازەکەی زەردەشت بۆ ڕێزگرتن لە ئاگر بە مەبەستی ستایشکردن و ڕێزلێنانە، نەک پەرستش و کرنۆشبردن (یەزیشن). لەو لاشەوە، ئاگر جێنشینی ئەهورامەزدا نەکراوە، کە شیاوی پەرستش بێت، بەڵکوو ئاور دیاردە و خولقێندراوێکی پاک و بەهێزە لە لایەن ئەهورامەزدا. ئەو ڕاستییە کاتێک زیاتر پەدیدار دەبێت کە بگەڕێینەوە سەر دەقەکانی ئاڤێستا.

پێویستە سووکەئاوڕێک بدەینەوە سەر بۆچوون و لێکدانەوەکانی ئەهورامەزدا لەمەڕ ئاگر. لە ئاڤێستا و نامیلکەی گاتاکاندا، ڕێز لە ئاگر گیراوە و گوتراوە کە هێمای ئیزەدە، نە خودی ئیزەد. بە سەرنجدان و تێبینی، ڕوون دەبێتەوە کە بەو ڕستە و وشانە لەبارەی ئاگر قسە کراوە:

لە ئاگر ڕێز دەگرم، چونکە خولقێندراوی ئەهورامەزدایە.

«تۆ، ئەی ئاگری ئەهورامەزدا».

تۆ، ئەی نزیکترین (ئیزەد) بە ئەهورامەزدا... .

«گەورەترین وەدیهێنراوی مەزدا و نزیکترین خولقێنراو بە ئەهورامەزدایە». «سڵاو و ڕێز بۆ تۆ، تۆ ئەی ئاگری ئەهورامەزدا...».

«ئێمە، بەر لە هەموو شتێک، ئەی ئەهورامەزدا، ڕێز لە ئاوری تۆ دەگرین...»

ڕۆژی نۆهەمی هەر مانگ بە ڕۆژی ئاگر ناودێر کراوە. (خاڵی ٤، بڕگەی ۱۱، ڤێندیدا، لاپەڕەی ۲۰۱)

بێ گومان، ئەو دەقە کورتانە بە باشی ئەو بۆچوونە هەڵەیەی پێشوو بەرپەرچ دەدەنەوە و ئەوە دەسەلمێنن کە ئاگر دیاردەی ئەهورامەزدایە.

ئاگر سیمبولی شوناس و ناسێنەری زەردەشتییەکانە، نەک خوای زەردەشتییەکان. ئاگرخانەکانی زەردەشتی وەک ناوەندێکی فەرهەنگی-کۆمەڵایەتی و بنکەیەکی ڕۆشنبیریی سەردەم، ڕۆڵێکی گرینگی گێڕاوە.

---

[۲] «نورالانوار»

[۳] «الله نور السماوات و الأرض»، ئایەتی ۳۵ی سووڕەتی نوور

کەوایە، بەوە دەگەین کە لە پلەی یەکەمدا، کورد و زەردەشتییەکان، وێڕای ئەوەی کە ڕێز و حورمەتێکی زۆریان بۆ ئاگر داناوە، ئاگرپەرست و گاور و مەجووسی! نەبوون، لە پلەی دووەمیشدا، ئەگەر ئاوڕێک بدەینەوە سەر مێژووی نەتەوەکانی تر، بەڕوونی بۆمان دەردەکەوێ کە بیرۆکەی زەردەشتی لەسەر نەتەوە و ئایینەکانی تر لەم بارەوە دەبینرێت. هەر ئەو فەلسەفە ڕاستییە کە ئاگر، لەگەڵ ئەوەی کە گەوهەرێکی خاوەن ڕەگەز و گەوهەرێکی خاوێنکەرەوەشە، هێمای پاکی، گەرمی، ڕۆشنایی و زانیاری، بەرزایی و ژیان و بووژانەوەیە، و لە یەک وتەدا، سپەنتامینوویە، دژی تاریکی، ناحەزی، گەندەڵی و خراپەیە.

سەرچاوەکان

تاریخ ایران باستان، دیاکونوف، مترجم روحی ارباب.

تاریخ تمدن و فرهنگ ایران کهن، دکتر هوشنگ طالع.

اَوستا، ترجمه و پژوهش هاشم رضی.

زرتشت، پیامبر ایران باستان، هاشم رضی.

آناهیتا، ابراهیم پورداود، به کوشش مرتضی گرجی.

زند و هومن یسن، کارنامه اردشیر بابکان، صادق هدایت.

طلوع و غروب زردشتی‌گری یا وندیداد، آر. سی. زنر، دکتر تیمور قادری.

مجموعه قوانین زردشت یا وندیداد، دارمستتر، ترجمهٔ دکتر موسی جوان.

اوستای کهن، رضا مرادی غیاث آبادی.

وندیداد، جلد ۱، ۲، ۳ و ۴، هاشم رضی.

بەرکوتێکی خەرمانی کوردناسی لە ئوروپا، چاپخانەی کۆڕی زانیاری کورد، ١٩٧٤.

زردشتیان، باورها و آداب دینی آنان، مری بویس، ترجمه عسکر بهرامی، ص ۴۴.

سوشیانس، (موعود مزدیسنا)، استاد ابراهیم پورداوود، بمبئی، ۱۹۲۷ میلادی.

کیانیان، کریستین سن، ترجمه دکتر ذبیح‌الله صفا، ۱۳۳۶.

گاهشماری و جشن‌های ایران باستان، هاشم رضی، تهران، ۱۳۷۱.

زرتشت پیامبری که از نو باید شناخت، تفضلی و دکتر ژاله آموزگار.

آناهیتا، ابراهیم پورداوود، به کوشش مرتضی گرجی.

فرهنگ واژه‌های اوستایی، احسان بهرامی، جلد ۲.

جهان‌بینی اشوزرتشت، موبد دکتر اردشیر خورشیدیان.

چند تعبیر از مفهوم آزادی

آیزایا برلین، در تأملات خود، دو حیث آزادی را با عنوان «دو مفهوم آزادی» از هم تمییز می‌دهد. مطابق تعریف او، آزادی منفی (یا آزادی از) به معنای عدم تحمیل مانع و محدودیت از ناحیهٔ دیگران است؛ و آزادی مثبت (یا آزادی برای) از سویی به معنای توان (و نه فقط امکان) تعقیب و رسیدن به هدف، و از سوی دیگر به معنای خود–زمامداری یا خودفرمانی در مقابل وابستگی به دیگران است. برلین منشأ آزادی منفی را به مکتب سنتی لیبرالیسم، از قرن هفدهم تا اوایل قرن نوزدهم، مرتبط می‌سازد. اما نقد عمدهٔ وی متوجه آزادی مثبت است. آزادی مثبت یعنی تحقق کامل قوای فرد و توانایی برای خودانگیختگی و فعال‌زیستن. اینکه انسان به لحاظ طبیعت آزاد است، یک مفهوم کاملاً صحیح است، «... لیکن منظور ما این است که انسان تنها به اعتبار غایت خود آزاد است.» برلین این دو برداشت از آزادی را نوعاً در تقابل هم قرار می‌دهد، اما اسکینر معتقد است که برلین از یک روی دیگر سکهٔ آزادی که متضمن نارسائی‌های اجتماعی است اغماض کرده است. به نظر او هم برلین بر حفظ اولویت آزادی منفی از نقطه‌ای به بعد موجد دستاورد اجتماعی آسیب‌پذیر است. به نظر میلر دو مضمون آزادی مکمل یکدیگرند. وی به تفصیل، در ضمن بازخوانی تاریخی و بررسی انتقادی آرای اندیشمندان پیرامون آزادی، ویژگی اثربخشی بینش تکمیلگر دو حیث آزادی را به‌خوبی نشان داده است. حسب تتبع نظری او پیوند آزادی درونی با آزادی بیرونی در وضعیت‌های خاصی مستلزم شرایط متفاوتی است. به‌عنوان مثال، در صورت تضاد میان وجه درونی آزادی (خواست و ارادهٔ فرد) با وجه بیرونی آن (ضدیت تلویحی با منافع فرد) مؤید خاصیت تکمیل‌کنندگی آزادی منفی با آزادی مثبت است، چرا که محدودیت دستیابی به آزادی تحقق خواستهٔ فرد (در وضعیت عدم آگاهی کامل و معقول) در راستای تضمین و تأمین منافع فرد خواهد بود. به‌طور کلی در شرایط عدم اطمینان و ناآگاهی آزادی منفی به‌مثابهٔ سوپاپ اطمینان آزادی مثبت از حیث وجوه درونی و بیرونی آن عمل می‌کند.

به اعتقاد فروم، آدمی می‌تواند آزاد باشد و به تنهایی دچار نشود؛ از نقد و سنجش باز نایستد و به دامان شک هم نیفتد؛ استقلال خویش را نگاه دارد، ضمناً جزء تجزیه‌ناپذیر بشریت هم باقی بماند. اما کسب این گونه آزادی (مثبت) نیازمند از قوه به فعل درآوردن نقش انسان‌هاست. آزادی مثبت، به تعبیری، عبارت است از فعالیت خودانگیختهٔ مجموع تمامیت‌یافتهٔ شخصیت. اما هگل (۱۸۳۱–۱۷۷۰) آزادی انسان را در دولت محقق می‌بیند. لذا اظهار می‌دارد:

---

* تاریخ انتشار: ۲۶ آوریل ۲۰۱۴

«... از آنجا که "قانون" عینیت روح است، خواست آدمی در صورت راستین آن وجود دارد». فقط فردی که از قانون فرمان می‌برد آزاد است. در مفهوم هگلیِ آزادی، سویهٔ سیاسی آن برجسته شده است. آزادی سیاسی شهروندان در (همسویی با) دولت قابل‌تحقق است. هگل دولت و قوانین را شبکه‌هایی می‌داند که افراد، خواه ناخواه، عناصری از آن به شمار می‌روند. اقتدار دولت و عظمت آن بخشی از اقتدار افراد است. به نظر می‌رسد تفسیر موجه از آزادی در ماهیت و معنای پدیدارشناسانهٔ خودش به سوی انسان، یعنی پدیدارشدن انسان بر ذات خود، آن‌گونه که هست باشد، لیکن عمدتاً تحقق انسان، آن‌گونه که می‌تواند بشود و یا باید بشود، مراد است. با این تفاسیر، آزادی فی‌نفسه و لنفسه غایتی (تلوس) دارد که امکان (انسان)شدن، و شدن (انسان) است در ذات خویش.

تێکدانی ژینگە و چەکی کیمیایی: دوو ڕوخساری ناحەزی مۆدێرنیزم

مۆدێرنیزم و نوێگەرایی بەگشتی لە خۆیدا سێ لایەن و ڕوخساری ئیجابی، سەلبی و بێلایەنی هەیە کە بەپێی ڕادەی تێگەیشتنی مەعریفی لە بنەماکان، کاردانەوە و کاریگەریی جۆراوجۆری دەبێت. زانستی بارهاتوو لە ناخی بیری مۆدێرنیتە بە دوای سەیتەرە و زاڵبوون و بەچۆکداهێنانی سروشت و ژینگەدایە و دەخوازێت سروشت وەک ئامرازی بەرهەمهاتوو بۆ خولیا و خواستەکانی مرۆڤ بناسێنێت و کۆنترۆڵی بکات. مەترسیدارترین لایەنی نەرێنیی مۆدێرنیتە و مۆدێرنیزم لێکدابڕانی سوبژە لە ئۆبژەیە؛ بە دەستەواژەیەکی تر، شێواندنی مەعریفە و داگیرکردنی بیری مرۆڤ؛ ئەوە گرینگترین و گەورەترین مەترسی و خەساری مۆدێرنیتەیە کە ڕێشە و ماکی لایەنە نەرێنییەکانە. بەو واتایە لێکدابڕانی مرۆڤ لە سروشت کارەسات دەخولقێنێت، لەبەر ئەوەی کە مرۆڤ و سروشت دوو ڕووی یەک تەوەرن، واتە ژینگەناسی[2] و ژینگەئەندێشی. پاراستنی ژینگە پاراستنی مرۆڤە و بەپێچەوانە، کەوایە دیاردەی لێکترازان و لێکهەڵبڕان پێگەیەکی هەڵدێری مۆدێرنیتەیە کە سەرچاوەی کارەسات و ڕووداوی قێزەون و نامرۆڤانەیە. گیدێنز کە باس لە مۆدێرنیتەی دوایی[3] دەکات، لەو باوەڕەدایە کە مۆدێرنیزم لەگەڵ ئەوەی کە دەرفەت و قازانجی بەکەڵکی هەیە، بەڵام لە خۆیدا هەڵگری کۆمەڵێک زیان و خەسار و ئاسەواری هەرۆگیف و ناخۆشە؛ گەشەی تەکنۆلۆژیا و زانستی تەکنیکی (پۆزیتیڤیستی و ڕەسەنایەتیی زانست) بەرهەمی ئەو بیرەیە. بەستراو بەوەش، بە باوەڕی لیۆتار، ئەگەرچی تەڤگەری مۆدێرنیتە بڕێک کارئاسانی و خۆشی بۆ مرۆڤ بە دەستەوە داوە، بەڵام لە ڕاستیدا ئاسۆیەکی ڕوون و ڕۆچنەیەکی بۆ بەختەوەریی مرۆڤ نەکردووەتەوە، و بگرە کارەساتی لە چەشنی «ئاشۆویتس و داخائۆ» و بۆمبابارانی کیمیایی و ئەتۆمی و کۆمەڵکوژی و جینۆسایدیشی لەگەڵ خۆی بە دیاری هێناوە، تا ئەو ڕادەیەی کە تێکدری زانگە و تێگەیشتن لە بوون و هۆی هەڵوەدابوونە. ڕەنگە دیاردەی بوونەوەرێکی زەبەلاح و لێڤیاتانێکی تۆقێنەر بە ناوی دەوڵەتی سەرمایەدارییشی لە پاش بەجێماوە کە ئامرازی ئەو تاوان و کارەساتانەیە. کارەساتەکە لێرەدایە کە لە یەک لاوە، بەو جۆرەی هایدگەر دەڵێت، میتافیزیکی تەکنۆلۆژیکی نەتەنیا بووەتە هۆی کۆیلەتیی مرۆڤ، بەڵکوو بە دەسپێکی چاخێکی گوماناوی دێتە ئەژمار کە بیرکردنەوە و ئاوزگەرییشی دژوار کردووە. هەر بۆیەش لەگەڵ هەموو خۆشی و کارئاسانییەکانی مۆدێرنیتە، نەتەنیا بەرچاوڕوونی و بەختەوەری بۆ مرۆڤی سەردەم وێنا و بەدی ناکات، بەڵکوو بەپێچەوانە، لە لایەکی دیکەشەوە مەعریفە و بیری تەکنیکیی مۆدێرنیزم بە دوو شێوە خەڵکی سەردەشتی ئازار داوە و لەگەڵ کارەساتی دڵتەزێن و نامرۆڤانەی کوشتنی بەکۆمەڵ ڕووبەڕوو کردووەتەوە. بیری کەمایەسیی مۆدێرنیتەی کرچوکاڵ ئەگەر دەتوانێت بۆمبی ناوکی و ناپاڵم و کەرەسەی کیمیایی بەرهەم بێنێت، لکێندراو بەوەش (بە وتەی بلانشۆ) هەر ئەو بیرە نەزۆکە توانای دەکارکردنیشی پێ دەبەخشێت. بۆمبابارانی کیمیایی سەردەشت نەتەنیا ژینگە و ژینگەجیهانی

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ۲۹ی ئەپریلی ۲۰۱٤

[2] Ecology
[3] Late modernity

ئەو خەڵکەی لەگەڵ مەترسی و خەسار ڕووبەڕوو کردووە، بگرە ڕاستەوخۆ گیانی هاووڵاتییانی سەردەشتی گرتووە و تاوانێکی دژەمرۆڤانەی خوڵقاندووە. بەکورتی دەکرێ بڵێین بیر و مەعریفەی نەزۆکی مۆدێرنیزم و مۆدێرنیتەی کاپیتالیستی بە باری نەرێنییەکەی دوو کارەساتی هاوتەریب و هاوکاتی لێکەوتووەتەوە، واتە وێران و خاپوورکردنی ژینگە و کوشتنی بەکۆمەڵ. بۆمبابارانی کیمیایی سەردەشت ئاکام و بەرهەمی خەسارەکانی مۆدێرنیزم و تێگەیشتنی نزمی نوێگەرییە، لەو ڕەهەندەوە پێویستە بە چاوێکی ژیرانە و ڕەخنە لە خۆ، و ڕوانگەیەکی ڕەخنەئامێز لەسەر چەمک و مانا و چییەتیی مۆدێرنیتە پرسیار بکەین و هاوکات دەسکەوت و قازانجەکان، و خەسار و هەڕەشەکانی شی بکەینەوە و جێگە و پێگە و بەشی خۆمانی تێدا بدۆزینەوە و داوای بکەین. دیارە لەگەڵ زات و نەفسی تەوەری مۆدێرنیتە دژایەتیی ماهییەتیم نییە و لەسەر ئەو باوەڕەم کە «کەمایەسیی مۆدێرنیزم ڕێشەی لە کاڵیی مۆدێرنیتەدایە»، بەڵام هەر وەک دانیەل بێل و هابرماس و دەیڤید هاروی و ئالێن تورێن و کۆمەڵێک بیرمەندی تر دەڵێن، مۆدێرنیتە لە زاتی خۆیدا شەڕ و ناپەسەن نییە بەڵکوو پێویستی بە ڕەخنە و چاکخوازی و پەروەردەکردن و ئەزموون هەیە، بەدەر لەوە تێگەیشتنێکی چەپەک و نەزۆک و بەراوەژوویە.

انسان و طبیعت

"طبیعت منشأ و مرجع پرسش آدمی است."

نسبت انسان با طبیعت و رابطهٔ این دو از دیرباز تا کنون همواره مورد پرسش و محل منازعه بوده است. هرگونه رویکردی میان آن دو از یک سو قوام‌بخش ساحتی از انسان و سرنوشت اوست، و از سوی دیگر مستلزم اتخاذ رهیافتی خواهد بود که مستقیماً بر سرنوشت انسان تأثیرگذار است؛ انسان بنا به ماهیتش از جنس طبیعت است. به عبارتی، رابطهٔ وجودی بین انسان و طبیعتْ نفس عمل و عالم زندگی خواهد بود، بدان جهت که انسان پدیدار و هستی‌ای است که به جهان وجود پرتاب شده است و به دلیل وجودش در جهان، محکوم به تعامل و ارتباط با طبیعت است. طبیعت هویت انسان و برسازندهٔ ماهیت اوست؛ به یک معنا، طبیعت بخشی از عمل زندگی و زیست‌جهان آدمی است؛ نسبتی پرسشی بین انسان و طبیعت برقرار است. دلیل ارتباط انسان با طبیعت و چگونگی آن پرسشی است که در مقام انسان با آن مواجه هستیم. از این نظر، ضرورت و دلایل ارتباط انسان با طبیعت، از یک سو، و چگونگی تعامل و پیوند وی با طبیعت، از سوی دیگر، پرسش‌هایی هستند که خصلت وجودی و نقش کارکردی دارند. به همین جهت می‌توان چندین شاخص و اصول بنیادین را مورد بررسی و تأمل قرار داد و سپس نسبت به مفصل‌بندی آنها در قالب چند رویکرد کلی اقدام نمود:

ساحت پوشیده، یا به عبارتی حلقهٔ گم‌شده در فرایند رابطهٔ انسان با طبیعت، در اصل زندگی، یعنی از زایش تا مرگ، نهفته است، با این مفروض اساسی می‌توان شاخص‌های زیر را استخراج کرد:

الف) اصول و شاخص‌ها:

۱. نیاز: نیاز را می‌توان بر حسب ماهیتش به حقیقی و کاذب (جوهری و عرضی) تقسیم کرد و نیازهای اولیه و ثانویه را از نیازهای حقیقی تفکیک ساخت؛ از منظر افلاطون و نیز ارسطو نیاز عامل اصلی و آرخه پیدایش اجتماعات انسانی و ظهور شهرها و تمدن است. پایهٔ اقتصادی، منشأ و مقوم جوامع انسانی به شمار می‌رود.

* تاریخ انتشار: ۱۷ مه ۲۰۱۴

۲. مرگ: زندگی به رانه (غریزه) مرگ ارجاع دارد، مرگ پدیدار زندگی است. یا آن‌طور که هایدگر می‌گوید مرگ‌آگاهی دلیل بر پرسش از وجود انسان است. میل به جاودانگی و بقای نفس در این مقوله ریشه دارند، به‌طور کلی مفهوم رهایی در اساطیر و ادیان باستانی و نیز عرفان و مکتب بودایی متأثر از مرگ‌آگاهی و تراژدی مرگ می‌باشند.

۳. رستاخیز و احیا: تجدید حیات و باززیستن به پدیدهٔ مرگ معنا می‌بخشد؛ ایجاد پوشش و حجاب معنایی و معنوی برای مرگ محتوم و زندگی مختوم به مرگ، دلیلی بر این اصل است.

۴. نیروهای کیهانی: مقولاتی نظیر فوزیس در عصر حکمای یونان باستان، مقولهٔ اشا در مکتب زردشت و نیز ارته نزد مشارب و مکاتب هندوان هر کدام تعبیری از نیروهای حیات‌بخش و سامانه‌های معنایی کیهانی هستند. در این چشم‌انداز طبیعت رانه و عامل و کنشگر است نه انسان؛ طبیعت انسان را به سوی خود فرا می‌خواند. طبیعت ذات فریب و غفلت انسان را بر او باز می‌نمایاند آن‌گونه که بر آدم آشکار ساخت. لازمهٔ حضور طبیعت در تمامیت خویشْ امحا و غیاب انسان است.

۵. کسب معرفت: شناخت حاصل ارتباط حسی انسان با طبیعت به‌واسطهٔ عمل (پراکسیس) است. در این زمینه می‌توان از نظریات ارسطو و به‌ویژه سه مرحله و حیث علایق شناختی هابرماس و قاعدهٔ تفهم و تأویل دیلتای استمداد جست. دانش و شناخت با علایق و عوایق انسانی ارتباط تام دارند. به پیروی از کانت می‌توان اظهار داشت که طبیعت راهبر انسان به یک نظام حقوقی فراگیر در جامعهٔ مدنی است. طبیعت منشأ و مرجع پرسش آدمی است.

۶. عواطف و زیبایی: نسبت انسان با طبیعت بر اساس این شاخص را می‌توان در مقولهٔ پوئیسس (ذات آفرینشگری) و خلاقیت در حوزهٔ هنر و ادبیات و نیز اساطیر مورد مطالعه قرار داد. خواستگاه صلح و آشتی با اصل عواطف و زیبایی قابلیت توضیح پیدا خواهد کرد.

۷. فایده‌گرایی، بهره‌برداری و سودمندمحوری: رویکرد ابزاری به تعامل انسان با طبیعت به قصد غایت‌انگاری انسان است. در این دیدگاه «اصل» انسان و تمایلات نفسانی اوست. این رویکرد اساس تفکر علم مدرن و اصالت علم است.

۸. آرامش و بهزیستی و سلامت فیزیکی: دلیل ارتباط با طبیعت به‌نوعی پناه‌بردن آدمی به طبیعت به قصد آرامش نفسانی و روانی است. از سویی همراهی با طبیعت و تحرک در طبیعت نظیر کوه‌پیمایی و... و نیز تفریح و تفرج با این شاخص مرتبط است.

۹. رویکرد پارادایمی: در یک تقسیم‌بندی کلی میتوان همسویی و پیوند پارادایم‌هایی نظیر سنت، مدرنیته و اقسام آن، و شرایط پست‌مدرن را نیز با توجه به رابطهٔ انسان با طبیعت نشان داد.

با عطف توجه به اصول و شاخص‌های فوق می‌توان چند رویکرد نظری و کلی که جامع آنها باشد، ارائه کرد به‌گونه‌ای که به‌اختصار می‌توان ارتباط انسان با طبیعت و نسبت میان آن دو را مورد تأملات نظری و مطالعه قرار داد.

ب) رویکردهای کلی (معرفت نظری):

۱. نسبت وجودی و هستی‌شناسانه بین انسان و طبیعت: پیدایش تمدن و دانش‌هایی همچون اسطوره، ادیان، دین و فلسفه و تا حدودی علوم حاصل این رویکرد به شمار می‌روند.

۲. نسبت هماهنگی و تعادل: علوم طبیعی و نیز علوم انسانی (به تعبیر دیلتای علوم روحی و فرهنگی) و رابطهٔ میان آن دو در این رویکرد ریشه دارند.

۳. نسبت تاریخی و تاریخ‌گرایی: در این زمینه می‌توان از مکاتب و نحله‌های فکری و اندیشه‌های فلسفهٔ قاره‌ای و نظریهٔ آلمانی زمین فرهنگی و رسالت تاریخی روح قومی نام برد. به تعبیر کانت، اصالت غایت طبیعت بر هدف انسان برتری دارد و در وجه مدنیت انسان تابع آن خواهد بود. دیدگاه طبیعت تاریخی (تاریخ‌بودگی طبیعت) هایدگر از این دست به شمار می‌آید.

۴. نسبت زیبایی‌شناسانه: این رویکرد به ساحت عاطفی، خیالی، احساسی و نمادین مرتبط است و عمدتاً بنیاد اساسی هنر و ادبیات به حساب می‌آید.

۵. نسبت ابزاری: بهره‌برداری از طبیعت جهت رفع حوایج و احتیاجات انسانی، سلطه بر طبیعت و تصرف آن. به زبان هایدگر تفکر تکنیکی و تفکر مکانیکی، به یک معنا علوم طبیعی و فیزیکی و مشرب پوزیتیویسم نتیجهٔ منطقی این رویکرد هستند. تولید بمب‌های اتمی و شیمیایی و مخرب و نیز به‌کارگیری آن حاصل تفکر ابزاری و نگاه فن‌سالارانهٔ انسان نسبت به طبیعت است.

در یک نگاه کلی می‌توان نتایج زیر را استخراج کرد:

۱- انسان و نوع او از هر نظر نیازمند طبیعت و تعامل سازنده و سازگار با آن است. انسان هیچ‌گاه با طبیعت عجین و یکی نمی‌گردد چرا که به زبان لاکان همواره با فقدان مطلوب مطلق و محرومیت از فالوس (امر واقع) روبه‌روست. طبیعت دیگری بزرگ آدمی است. انسان در جست‌وجوی طبیعت و میل و اشتیاق به آن زندگی را می‌زید. به تعبیر کانت، انسان خواستار اتحاد است اما طبیعت بهتر می‌داند چه چیزی برای بقای او مفیدتر است.

۲- تعامل و مواجههٔ نامتعارف انسان با طبیعت و اتخاذ رهیافت نابهنجار منجر به فجایع انسانی و مخاطرات زیست‌محیطی (و اکولوژی) می‌شوند که غیرقابل‌جبران هستند، اکوساید و ژنوساید دو پیامد منفی این نگاه هستند. از جمله عوارضات این رویکرد می‌توان به تراژدی بمباران شیمیایی سردشت اشاره کرد.

۳- تجزیه و تخریب اکولوژی نابودی نوع انسان است. به عبارتی انهدام و تخریب زیست‌بوم و طبیعت به نابودی و فنای آدمی منجر خواهد گشت و نه خودش، چرا که طبیعت و اکولوژی همواره دارای خصلت بازسازی و سرشت احیای مجدد و تجدید حیات است. انسان از طبیعت است و به سوی آن باز می‌گردد.

ماهیت و کارکردهای فعال مدنی

در حوزهٔ اندیشه‌های سیاسی، به‌طور اعم، و در حیطهٔ فلسفهٔ سیاسی، به‌طور اخص، مقوله‌ای تحت عنوان فعال مدنی در معنای رایج تعریف و مفهوم‌پردازی نشده است، این مفهوم برساخته از اصطلاحاتی نه‌چندان روشنی نظیر فعال اقتصادی، فعال سیاسی و فعال دولتی و غیره است که از یک سو تقلیل مفاهیمی مانند کنشگران اجتماعی (در تقابل با کنشگران فردی) بوده، و از سوی دیگر مستلزم تفکیک آن از مفاهیم آشفتهٔ فعال اقتصادی، فعال سیاسی، فعال عقیدتی و مذهبی و نظایر آن می‌باشد. در حوزهٔ جامعه‌شناسی سیاسی می‌توان از انواع کنش‌ها و نه افعال بحث کرد، مانند دسته‌بندی وبر و پارسونز در نظریهٔ کنش‌ها. این در حالی است که جامعه‌شناسی حوزهٔ بررسی روابط و کنش‌های اجتماعی است تا عمل و اقدام جمعی. عمل از روی قصد و فهم و آگاهی که معطوف به عمل دیگری باشد ماهیت کنش را بر می‌سازد. لذا فعال مدنی را به جای کنشگر مدنی استعمال می‌کنیم. در هر صورت اگر منظور از فعال مدنی همان کنشگران عرصهٔ مدنی باشد به‌طور تسامحی می‌توان آن را پذیرفت.

فعال مدنی به فعالیت در جامعهٔ مدنی و مناسبات و امور مرتبط با آن مشغول بوده و به دنبال تغییر، تأثیرگذاری و تحولات اجتماعی در سطح سامانه‌های معرفتی و ایجاد گفتمان‌های پراگماتیستی جدید است. نخبه و فعال مدنی به آن دسته از نخبگان، کنشگران و افرادی اطلاق می‌شود که متأملانه، آگاهانه، آزاد، داوطلبانه و منتقدانه در راستای اهداف و آرمان‌های جامعهٔ مدنی و خیر عمومی در حوزهٔ همگانی مسئولانه فعالیت و اقدام می‌کنند. فعال مدنی کسی است که جامعهٔ خودش را می‌اندیشد؛ کنش مدنی در ماهیت خویش گونه‌ای اندیشه‌ورزی و عمل تفهم و نوعی خاص از تفکر است. شرط هویت و هستی فعالیت مدنیْ شناخت و کنش مدنی در راستای علایق، منافع و مصالح عمومی جامعه است. خیر عمومی از عمل و حیات سیاسی و اجتماعی منتزع نمی‌شود، آرمان‌ها و منافع عمومی در عمل و در عرصهٔ زندگی سیاسی و اجتماعی دنبال می‌شوند، و لذا نه‌تنها نظریه از عمل جدا نمی‌باشد بلکه سوژه و ابژه در سطح فعالیت‌های اجتماعی به همدیگر می‌پیوندند. آرمان و ایده‌ها در قلمرو اندیشه و حوزهٔ انضمامی اجتماعی راهنمای عمل خواهد بود. از این زاویهٔ دید، فعال مدنی به کسی و یا افرادی گفته می‌شود که معرفت (دانش و اپیستمه) و کنش مدنی دارند. کنش مدنی ضرورت شکل‌گیری و آماده‌سازی شرایط ورود به جامعهٔ مدرن و مدنی و لوازمات آن است. به باور دانیل لرنر، در عبور از جامعهٔ سنتی به جامعهٔ مدرن اعضای یک جامعه باید آمادگی و قابلیت‌های جدیدی

* تاریخ انتشار: ۹ ژوئیه ۲۰۱۴

کسب کنند که آنها را قادر به تطابق خود با انواع پیچیده‌تری از مشارکت اجتماعی می‌نماید. نکته‌ای که اشاره به آن ضروری و حائز اهمیت است این است که میان روند شکل‌گیری طبیعی جامعهٔ مدنی در اندیشه‌های سیاسی جوامع غربی با تأسیس آن در دیگر قلمروهای سیاسی، از جمله ایران و کوردستان، بایستی تمایزی مفهومی قایل شویم. در تفکر سیاسی مدرن در جوامع غربی ماهیت امر مدنی با ماهیت امر سیاسی متفاوت است. مطابق برداشت مدرن، فضیلت در خیر عموم نیست بلکه خیر عموم خود فضیلت به شمار می‌رود؛ عدالت و آزادی و فضیلت با هم جمع خواهند شد، آن‌گونه که در آرای فلسفی و افکار سیاسی پوپر، هابرماس، گیدنز، رالز و دیگر متفکران سیاسی بدان پرداخته شده است. در جوامع غیرغربی جامعهٔ مدنی و زمینه‌های شکل‌گیری و استقرار آن مستمراً تحت فشار بوده و با منازعه و مقاومت و تعارض و نافرمانی مواجه است، به همین جهت کارها و فعالیت‌های مدنی خصلتی سیاسی – انتقادی به خود می‌گیرند و امر مدنی به‌صورت نمادین بیانگر امر سیاسی خواهد بود. بر این مبنا جامعهٔ مدنی کارکرد سیاسی و چالشی پیدا می‌کند، به همین دلیل است که نهادها و تشکل‌های غیردولتی و مدنی در خلأ ناشی از فقدان احزاب سیاسی و یا ناکارآمدی آنها دارای شأن، نقش و جایگاه خاصی خواهند بود. در جوامع بسته و نسبتاً سنتی امروزی تعارض و تنازع میان نیروهای سیستم دولتی و نیروهای اجتماعی در حوزهٔ عمومی جریان دارد، لذا جامعهٔ مدنی حوزهٔ روابط میان افراد و روابط و مناسبات قدرت خواهد بود. گفتمان حاکم بر این‌گونه جوامع مقاومتی و متکی به نافرمانی مدنی و اساساً تدریجی و تحول‌خواه است. فعال مدنی در جوامع مدنی سیاسی آن دسته از گروه‌ها و کنشگران حوزهٔ عمومی و جامعهٔ مدنی به شمار می‌روند که فعالیت و کنش‌های آنان ماهیت ویژه‌ای به خود می‌گیرد. به عبارتی، امر مدنی از امر سیاسی تفکیک‌ناپذیر است و احتمالاً همزاد و ممزوج با آن می‌باشد؛ به‌نحوی که کنش مدنی در ماهیت خودش نوعاً اراده و کنش معنادار سیاسی معطوف به خیر عمومی است. تمایز و انفکاک مرز میان کنشگر یا فعال مدنی از کنشگر و یا فعال سیاسی چندان روشن نیست و دغدغه و مسایل فعال مدنی از جنس امر سیاسی است؛ مسئولیت، انتقاد، اعتراض و نافرمانی مدنی، آگاه‌سازی و شفافیت مدنی از جمله مهم‌ترین کارکردهای فعالان و سوژه‌های مدنی محسوب می‌شوند. مطابق با این کارویژه و خصایص است که عموماً در جوامع غیرغربی به جای کنشگران اجتماعی و مدنی لفظ فعال مدنی به کار گرفته می‌شود. فعال مدنی به‌طور مستقل و خارج از روابط قدرت و ساختار دولت اهداف خویش را با ابزار مدنی تعقیب می‌نماید. جامعهٔ مدنی عرصهٔ فعالیت بازیگران و کارگزاران مدنی است. فعال و کنشگر مدنی متأملانه به دنبال وصول مطالبات و حصول اهداف و منافع اجتماعی در حوزهٔ عمومی است. حوزهٔ عمومی نیز عرصهٔ منازعهٔ عقلانی و کنش ارتباطی و همچنین قلمرو گروه‌ها و تشکل‌های متعدد و متکثر و متنوع اجتماعی و بعضاً متعارض است. جامعهٔ مدنی دروازهٔ ورود به جوامع باز و دموکراتیک است و برای دموکراسی، به‌ویژه از نوع پولیارشی (دموکراسی موردنظر رابرت دال) و پلورال حیاتی است. امتناع از دولت‌گرایی و توده‌گرایی، حفظ مواضع انتقادی و نیز آزادی توأم با مسئولیت‌پذیری و تحول‌خواهی دموکراتیک از جمله شاخصه‌های اصلی کارکرد جامعهٔ مدنی و کنشگران مدنی در راستای استقرار و استحکام دموکراسی می‌باشد. پویایی و تحرک جامعهٔ مدنی منشأ تغییر و تحول اساسی در ساختار سازمان اجتماعی و شاکله‌های معرفتی افراد و جامعه می‌گردد. جامعهٔ مدنی با خواست و حقوق و آزادی‌های فردی و وجود حوزهٔ خصوصی و شخصی افراد منافات ندارد و مدافع و حافظ آن است، امر شخصی در جوامع باز در مقام بیناذهنیت امر عمومی نیز هست؛ به عبارتی

«شخصی، سیاسی است». با این حال، به موازات آزادی‌ها بر مسئولیت و در کنار حقوق بر اخلاق و تکالیف تأکید می‌ورزد. به زبان لویناس شرط هستی «من» وجود دیگری و گونه‌ای دگربودگی و به‌رسمیت‌شناختن آن است. آزادی بدون مسئولیت و حقوق بدون توجه به تکالیف نافی وجود آنها می‌باشند. از این منظر، فعال و نخبهٔ مدنی فردی مکلف و محق است. فعال مدنی به دنبال تغییر ایجابی و یا حفظ ارزش‌های عمومی جامعه و افراد و کاهش آسیب‌ها و عوارضات اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و ملی و گاهی نیز در پی دگرگونی آنها می‌باشد. کنش استراتژیک آنها عمدتاً عقلانی و ارزشی است. یکی از پیامدها و کارکردهای اساسی و مهم فعالیت مدنی و کنشگری در حوزهٔ عمومی تولید سرمایهٔ اجتماعی یعنی اعتماد و تعامل سالم، اطمینان و انسجام، کنش و عقلانیت مفاهمه‌ای، اجماع و اشتراک نظر، دیالوگ و گفت‌وگوهای انتقادی و ایجاد زمینه‌های مباحثه عقلانی است که از ارکان تحکیم و تقویت دموکراسی به شمار می‌روند. به علاوه نکتهٔ بسیار مهمی که نبایستی از آن غفلت شود آسیب‌هایی است که ممکن است از جانب خود فعالان مدنی متوجه حوزهٔ عمومی و ارزش‌های فردی و جمعی گردد؛ از جمله عوارضات می‌توان به تخریب سامان اخلاقی جامعه و مخدوش‌ساختن اذهان و افکار عمومی و تخریب آگاهانه و ناآگاهانهٔ زمینه‌های کار و فعالیت جمعی و مدنی، خودنمایی‌های کاذب و غیرمعرفتی و اعمال احساسی و سلیقه‌ای اشاره کرد که بایستی کنشگران حوزهٔ عمومی و فعالان عرصهٔ مدنی به این مهم اهتمام ورزند.

نگاه متفاوت هایدگر به تفکر و فلسفه

با نگاهی به آثار هایدگر در مراحل متفاوت زندگی فکری و متأملانه‌اش، مباحثی موجز دربارهٔ تفکر ذکر می‌شود که به فهم تفکر نزد هایدگر کمک خواهد کرد. هایدگر بین تفکر تکنیکی و تفکر وجودی تفاوت می‌گذارد. تفکر تکنیکی عمدتاً تفکر در باب موجود و هستنده و اساساً متافیزیکی است که عمیقاً با متافیزیک فراموشی هستی در تاریخ غرب همراه بوده است. تفکر تکنیکی (و علم) در عصر مدرن نه‌تنها سرآغاز مشکلات و معضلات عدیده و ویرانگری و فجایع بسیاری گردیده است بلکه به نوعی متافیزیک تکنولوژیک انجامیده است که نهایتاً عزل نظر از هستی و تأمل برون‌خویشانه در باب معنای آن را تجدید ساخته است، به طوری که در رسالهٔ «پرسش از تکنولوژی» و نیز آخرین مصاحبه‌اش با اشپیگل اظهار می‌دارد که در عصر متافیزیک تکنولوژی و استیلای آن «تفکر دشوار است». تفکر[۲] نزد هایدگر نحوه‌ای از وجود است. نوعی پرسش بنیادین از هستی و معنای آن است. تفکر اساساً شنیدن است. گوش‌سپردن به آوای هستی و لگین لوگوس، یا سخن زبان است. تفکر «گفت و بیان سرآغازین[۳] زبان است، باید در قرب شعر بماند». تفکر گونه‌ای شاعرانگی است و خصلتی پوئیتیک دارد. آغاز تفکر و بازگشت به سرچشمه‌ها در حقیقت پایان فلسفه و رسالت آن یا، به تعبیر موثق‌تر، عاقبت فلسفه است. عاقبت فلسفه منجر به فراموشی وجود و مرگ خدایان (متافیزیکی) شده است، اینجاست که هایدگر از بازگشت خدایان در آینده، به عبارتی خدایان آینده که خدایانی نامتافیزیکی هستند، یاد می‌کند. انسان تا آنجا سخن می‌گوید فکر می‌کند و نه برعکس. نسبت زبان و تفکر به فلسفه در اندیشهٔ هایدگر کلیدی است. چندان غریب نخواهد بود اگر تفکر را راهی در و با زبان بخوانیم؛ گونه‌ای راهیدن. تفکر را همان پاسخ به زبان و لوگوس می‌داند و نهایتاً در کتاب فلسفهٔ فلسفه (چیستی فلسفه)، فلسفه را حیث و نحوی در زبان دیده و آن را به زبان در معنای پیشاسقراطی‌اش (وجه زبانی لوگوس) تقلیل و کاهش می‌دهد. رسالت فلسفه انکشاف و انفتاح هستی و پرسش از معنای آن به‌واسطهٔ زبان و با آن است. به همین جهت زبان خانه و مأوای وجود است. به نظر هایدگر در کتاب *چه باشد آنچه خوانندش تفکر*، «اندیشه‌برانگیزترین امر در زمانهٔ اندیشه‌برانگیز ما این است که ما هنوز اندیشه نمی‌کنیم». «امر اندیشیدنی ما را به جانب خود فرا می‌خواند ولی فراچنگ نمی‌آید؛ تفکر نوعی فراخوان است». «تفکر گاه بازگشت به سوی سرچشمه‌هاست؛ یعنی یادآوری و تذکر». «تفکر تذکر است،

* تاریخ انتشار: ۲۳ ژانویه ۲۰۱۵

[2] Denken
[3] The origine

تذکر همان تفکر به معنای یادآوری بنیاد»، و آرخهٔ هستی است. تفکر بر یاد، شکر، و سپاس دلالت دارد و اندیشیدن و دل‌نهادن به خود هستی و نه هستنده‌هاست؛ «آنچه بدین‌سان خود را می‌دهد دهش پرسش‌زاترین و مسئله‌برانگیزترین امر است». به همین جهت از دید هایدگر «پرسش پارسایی تفکر است». اما این امر اندیشه‌برانگیز و خصلت دووجهی‌بودن هستندگان و هستی به یک معنا «حضور امر حاضر را به اندیشه فرا می‌خواند و از طرفی خاموش و ناگفته[۴] می‌ماند». هایدگر با اشاره به عبارت نیچه که از زبان زرتشت سخن می‌گوید، دربارهٔ هستی چنین آورده است: «همه از من سخن می‌گویند... ولی هیچ‌کس به من نمی‌اندیشد». نهایتاً تفکر یعنی مجال ظهور هستی هستنده؛ در اینجا اندیشه با بودن یکی می‌شود. هستی و بودن با جهان زندگی[۵] انسان و حیث وجودی او ارتباط تام دارد. نگاه هایدگر در باب این‌همانی‌بودن اندیشه و هستی نوعی بازگشت به پارمنیدس و هراکلیتوس است. اگرچه هگل در پدیدارشناسی روح قبل از هایدگر هستی را اندیشه دانسته است، با این وجود این‌همانی آن دو نزد هگل با ابهام روبه‌روست. در هر صورت هیچ‌کدام از مفاهیم مورد استعمال هایدگر، از جمله مقولهٔ تفکر، انتزاعی و فرااستعلایی نیستند و بایستی هایدگر را در موقعیت وجودی و تجربهٔ زندگی در جهان، و پرتاب‌شدگی و طرح‌افکنی‌اش به گونه‌ای اگزیستانسیالش (زیستمانی) فهمید.

[4] Eov
[5] Lebenswelt

زانیناسیی فەلسەفی

ناسینی زانستی و زانستییانەی دیاردەکانی مرۆیی، کۆمەڵایەتی، ڕامیاری، ئابووری و هی تر کارێکی پێویست و لە هەمان کاتدا شیکاریی زانستی گەلێک یارمەتیدەر و ڕوونکەرەوەیە، بەڵام زانست لە خۆیدا بەبێ بەرچاوڕوونییەکی فەلسەفی، ئەگەر نەڵێم مەترسیدارە، نەزۆک و ناتەواوە. دیارە شرۆڤەی زانستی و شیکاریی زانستی سەرەتا و سەرچاوەی تێبینی و وێناکردنی بینایەکی تیۆرییە، بەڵام پەیوەندی و ئاوێتەبوونی لەگەڵ فەلسەفە و ئاوەز، چییەتی و بەکەڵکبوون و سوودمەندی بۆ جیهانژینی مرۆڤ مسۆگەرە. ڕەنگە بە فێربوون و ئەزموونی زانستەکان بکرێ لە ڕوانگەی زانستی دیاردەکان شەنوکەو بکرێن و زۆر جار سوودمەندیش بن، بەڵام زانست لە خۆیدا ڕێگا بۆ دیدێکی ڕەخنەگرانەی فەلسەفی لە خۆی نادات، هەر بۆیەش بە باوەڕی پۆپەر، جیاوازیی زانست لە زڕەزانست بوار و ئیمکانی بەتاڵبوونە. بە یەک واتا، هەر پرسیارێکی زانستی لە بنەڕەتدا پرسیارێکی بنچینەیی فەلسەفییە. ئەوەش خوێندنەوەیەکی فەلسەفییە لەسەر چییەتیی زانست. بەو جۆرە لەسەر ئەو باوەڕە سوورم کە لەناو ئێمەدا خوێندنەوەی زانیناسانەی فەلسەفیمان لەسەر دیاردە و شتەکان نییە. بە باوەڕی من، زانیناسیی فەلسەفی (زانین و مەعریفە لە واتای بەربڵاوی خۆیدا) لەسەر دیاردەکان سەرەتای هەر دید و پێگەیەکی خوازراوە. زانیناسیی فەلسەفی لە خۆیدا هەڵگری ئاوێتەیەکی دیالێکتیکی لە حیکمەتی تیۆری و حیکمەتی کردەیی ئەرەستوویە. لەگەڵ حیکمەت و ئاوەز و ئاکار و سیاسەت و ژیانی بەرهەست و ئەزموونی ژیانی مرۆڤە. ڕوانین و خوێندنەوەی فەلسەفی لە دیاردەکان پێویستی بە پرسینی پرسیارگەلی جیددی و بنەڕەتی و بنچینەیی هەیە. وەڵامی پرسیاری بنچینەیی لە ئاسۆی زانیناسیی فەلسەفی، واتە وەڵامی زانیناسانەی فەلسەفی، ئەو ئەرک و دۆزە دژوارەیە کە ئێمە بە دوایدا دەچین. ئەگەر لە دیاردە و پرسێکی سیاسی دەکۆڵینەوە، زانستی سیاسی بەگشتی دابینکەر و وەڵامدەری کۆتایی نییە و پێویستە لە چوارچێوەی زانیناسیی فەلسەفەیی سیاسی کە هەوێنی بیر و فەلسەفەی سیاسییە توێژینەوە و شیکاری ئەنجام بدرێت و سەقامگیر بکرێت. تەوەری «زانیناسانەی فەلسەفەیی سیاسی» بەشێک لە زانیناسیی فەلسەفەییە، بەو پێیەش دەتوانرێت لە «زانیناسی فەلسەفەیی کۆمەلایەتی»، یاخود زانیناسیی فەلسەفییانەی هەر دیاردەیەکی پەیوەندیدار بە جیهانژینی مرۆڤ بدوێین.

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ٦ی فەبریوەریی ۲۰۱۵

گوتاری نەورۆزناسی

مەبەست لە دەستەواژەی «نەورۆزناسی» تۆێژینەوە و ناسینی زانستیی چییەتی و مانای نەورۆز و دیاردە و کاریگەرییەکانی لە ڕوانگە و بەستێنی مێژوویی، سروشتی، ئایینی - خوداناسی (تیۆلۆژیکاڵ)، ڕەچەڵەکناسیی زمانی، جوانیناسی، ئاوزگەری و فەلسەفییە. دیارە لە ڕوانگەی مێژوویی و ئایینی و سروشتی تا ڕادەیەک کاری لەسەر کراوە، بەڵام بە تێڕوانینێکی ئوستووریی و هزر و ئاوزگەری (حیکمەت و عەقڵانییەت) و مەعریفەناسی تا ئێستا کارێکی جیددی لەسەر نەکراوە. پێ دەچێت بۆ دۆزینەوە و ڕوونکردنەوەی زیاتر پێویستە لەسەر بنەمای بوونناسی و مەعریفەناسی خوێندنەوەیەکی قوواڵ لەسەر هێما و سیمبولەکانی دیاردەی نەورۆز بکرێت و گوتار و ڕوانینێکی نوێ بێتە ئاراوە. بۆ ئەم مەبەستە ئیتر دەبێ لە خوێندنەوەی نەریتی بەرەو خوێندنەوەیەکی زانینناسانە تێپەڕ بین و تێگەیشتنێکی نوێ بەرهەم بێنین. گوتاری نەورۆزناسی گواستنەوەی هەست و سۆز بۆ ئەندێشەی مرۆڤە و بە یەک واتا پێکەوەگرێدانیان.

دیاردەی نەورۆز وەک هەر دیاردەیەکی تر هەڵقوواڵاوی هزر و جیهانبینی و جیهانژینی مرۆڤەکانە، هەڵوێست و خوێندنەوەی ساتەکانی ڕووبەڕووبوونەوەیە لەگەڵ جیهان و سروشتی پەیوەندیدار بە مرۆڤ و بەمرۆڤکردنیان، هەر بۆیەش لە گۆشەنیگای بوونناسانەوە سەرەتای ناسین و تێگەیشتنی مرۆڤی سەرسووڕماوە لە هەوێنی هەبوون و کاتی ئەزەلی و سەرەتایی سەرهەڵدان و وەدیهاتنە.

نەورۆز تێڕوانین و شێوازێک هزرگەری و مەعریفەی بەرهەمهاتوو لە ئوستووڕە و تیۆلۆژی و حیکمەت و ناسینی مێژووگەری لەسەر ئاستی ئەمری والّا و پیرۆزە کە ڕاستەوخۆ بە جیهانژین و ژیانی مرۆڤەکان پەیوەندی هەیە و گوزارشت لە پەیوەندییەکی وجوودی و ئیگزیستانسیاڵی مرۆڤ دەکات. نەورۆز ئوستووڕەی ئافراندنی مرۆڤە. لە دیدی میرچا ئەلیادە چیرۆکی ئافراندن بنەڕەتیترین و بنەماییترین هەوێنی سەرهەڵدانی ئوستووڕەیە.

خوێندنەوەی نەورۆز وەک دیاردەیەکی ئوستووڕەیی بەرچاوڕوونییەکی زۆر دەبەخشێ. ئوستووڕە بە یەک واتا هەڵپێچراو لە هێما و گێڕانەوەی هێماییە. ناسینی هێما و نیشانەکان لە خۆیدا زانیاریدەر و ڕوونکەرەوەیە. هەر وەک ڕیکۆر دەڵێت هێما و سیمبولەکان پێکهێنەر و وێناکەری ئەندێشەن. ئوستووڕە بارگراویکراو و داڕێژراوی هێما و نیشانەکانە، هەر بۆیەش خوێندنەوەی هێماکان و لێکدانەوەیان چییەتی و واتای ئوستووڕە دەردەخەن. دیارە نەورۆز وەک دیاردەیەکی ئوستووڕەیی پڕە لە هێما و سیمبول و نیشانە کە پێویستە لە دەق و کۆنتێکستی خۆیدا پەردەی لەسەر هەڵدرێتەوە. هەر هێمایەک جۆرێک بیر و هزری وجوودی و ئارمانییە، بۆیەش ئوستووڕەی نەورۆز لە گوتاری نەورۆزناسیدا شێوازێک بیرکردنەوە و ئەندێشەیە. بە باوەڕی «وان دو لوو» بۆ تێگەیشتن لە ژیان ناسینی ئوستووڕە کەفایەت دەکات. لە گۆشەنیگای

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ١ی ئەپریلی ٢٠١٥

دیاردەناسییەوە پرسیار لە ماهییەت و واتای نەورۆز لە خۆیدا پرسیارێکی فەلسەفی و هزرگەرانەیە کە لە هێما و میتافۆڕ و سیمبولەکاندا خۆی نیشان دەدات. گرینگترین هێمای نەورۆز بووژانەوە و دووبارەبوونەوەی چیرۆکی ئافراندن و درێژبوونەوەی تەوەر و تەڤگەری ئافرینێشە. بە هەڵدانەوەی لاپەڕە و دەقەکانی ڕیگ وەدا، ئۆپانیشاد و گاتاکان ئەوەمان بۆ ڕوون دەبێتەوە کە هەوێنی نەورۆز تەعبیر و تێگەیشتنێکی ئوستوورەیی لە کات و ئافراندنە. دیارە ئافراندن خۆی لە خۆیدا هەمان ئافراندنەوە یاخود ژیانەوە بە واتای ڕەستاخیز نییە، بەڵکوو سەرهەڵدان و خولقانێکی ڕەمزی و بوونناسانە و ئەزەلی و سەرەتاییەکانە. دەسپێکی ڕەبەن و بێوێنەی ئافرینێش و ژیانە. هەر بۆیەش ئەمرێکی پیرۆز و کەیهانی و پایەبەرزە و شایانی جەژن و ڕێزگرتنە. نەورۆز جەژنی ڕێزگرتن لە ئافراندن و بەرهەمهێنانی مرۆییە. خوایەکان شانازی بەو ئافراندنە دەکەن، ئەوە هەوێن و بیچمی وەدیهاتنی ئوستوورەیە. خوایەکان لە دوای ئافراندن، خۆشی و سەما دەکەن؛ بۆیەش نەورۆز وەک وەدیهاتنی کرۆکی ئافراندن و لەبیرنەکردنەوەی، دەسپێکی کرانەوەی مرۆڤ بە ڕووی خۆیدا و شایی و وەشەنییە. هەڵپەڕین کارێکی خوایی و جەژنی یەزدانە. لە نیگای خوێندنەوەی ئوستوورەیی، نەورۆز گەڕانەوەیەکی هزرگەرانە بۆ ساتی ئافرینێش و ڕێزگرتن و بەرزڕاگرتنی بەردەوامی خودی ئافرینێشە، نە وەکوو دیاردە ئافرێندراوەکان. نیشانەی گواستنەوە و قۆزتنەوەی کاری ئافراندنە لە جەغزەی خوایەکان؛ هەر بۆیەش جەژنێکی هاوبەشی خوا و مرۆڤەکانە. ناوەندی ئوستوورەی نەورۆز بەردەوام خودی مرۆڤ و ئارمان و ڕامانی مرۆڤەکانە. سەرهەڵدانەوەیەکی سیمبولی لە ژیان و ژیانەوەیە.

فرهنگ به‌مثابهٔ معرفت مشترک

فارابی، در مقام معلم ثانی، اولین متفکری است که در باب امر سیاسی و سیاست مطابق آرا و افکار یونانیان در افق اسلامی اندیشیده است، و به یک معنا، مؤسس فلسفهٔ اسلامی و فلسفهٔ سیاسی در اسلام و حوزهٔ فرهنگی ایران به شمار می‌رود. بازخوانی و تفسیر اندیشه‌هایش برای ملت‌ها، به‌ویژه شبه‌ملت‌ها، خالی از فایده نخواهد بود. فارابی تنوع ملی و اجتماعات هویتی و تشخص آنها را پذیرفته است. به نظری وی «هر ملتی به دو امر امتیاز داده می‌شود؛ دو امر طبیعی که یکی خلق‌وخوی و اخلاق آنهاست، و دیگر، وضع آفرینش طبیعی آنها؛ و البته امر سومی که وضعی و قراردادی است و ملت‌ها را از یکدیگر متمایز می‌کند و به نحوی در سرشت آدمی دخیل است، زبان محاورهٔ آنهاست.» (فارابی، سیاست مدنیه، ۱۳۷۱: ۱۸۰) مطابق اندیشهٔ سیاسی فارابی، معرفت و شناخت ملت‌ها به دو گونهٔ معرفت خیالی و معرفت عقلایی تقسیم می‌شود، و ملت و اجتماعاتی را کامل می‌داند که دارای معرفت عقلی بوده و ملاک تفکرش در باب امر اجتماعی و سیاسی مدینه، تعقل و استدلال باشد. به نظر او «مردم امت‌ها و مدینه‌های فاضله در روش‌ها و یافت‌های عقلی و خیالی خود مختلف‌اند؛ چرا که شخصیت هر ملتی عبارت است از مجموعه ترسیمات و تصورات ذهنی و یا خیالی آنها که در نفوس و عقول آنان متمکن گشته و خودنمایی می‌کند.» (فارابی، سیاست مدنیه، ۱۳۷۱: ۱۹۸) فارابی در این فقره از ارسطو تأثیر پذیرفته است، و نظریهٔ «اجتماعات خیالی و تصوری» اندرسون با این برداشت تقارب زیادی دارد. از این منظر ملت‌ها در نوع معرفت و بهره‌مندی از آن مختلف‌اند. ممکن است سعادت نزد برخی از طریق تخیل و خیالات تجسم شود، نه از راه تعقل و تصورات عقلی (فارابی، سیاست مدنیه، ۱۳۷۱: ۱۹۹). این بعد از فلسفهٔ سیاسی فارابی مورد توجه متفکران و صاحب‌نظران حوزهٔ فلسفه و اندیشهٔ سیاسی در ایران قرار نگرفته است، چرا که نافی بعضی از مواضع ایدئولوژیک ملفوف در اندیشهٔ سیاسی آنان می‌باشد؛ به همین جهت، به نظر می‌رسد این تغافل و عدم علاقه و اهتمام به بسط و پرورش این بعد از آرای فارابی عمدی باشد. ریشهٔ اصلی این مسئله به ترسیم و تکوین دولت–ملت‌سازی‌های معاصر در ایران بر می‌گردد. به استناد اندیشهٔ سیاسی فارابی، می‌توان به نفع جوامع متکثر و ملت‌های متعدد در ایران و جهان اسلام بر اساس رئوس اصلی فلسفهٔ اسلامی استدلال کرد، که البته این امر مطبوع اندیشمندان ایرانی و فیلسوفان معاصر از جمله کربن، حسین نصر، سروش، داوری، جواد طباطبایی و دیگران نخواهد بود. بدون تردید عناصر ایدئولوژیک و ایرانی‌گرایی در صورت فلسفهٔ اسلامی فارابی، عامری، ابن

* تاریخ انتشار: ۲۰ آوریل ۲۰۱۶

سینا، خواجه نصیر طوسی و سهروردی بارز و غیرقابل‌انکار است. مسئله‌ای که هستی‌شناسی فلسفهٔ اسلامی را به چالش می‌کشد و متفکرانی نظیر کربن، نصر، داوری و طباطبایی درصدد توجیه و تلطیف آن هستند. به هر روی، در سنت فلسفهٔ سیاسی، فرهنگ را می‌توان به‌مثابهٔ «معرفت مشترک ملی» تعریف کرد که از روح و ذهن (پسوخه) هر ملتی (شهر و دولت) نشئت می‌گیرد؛ این همان خودآگاهی‌ای است که در فلسفهٔ هگل بر اساس روح و عقل ملی[۲] پدیدار می‌گردد. بر اساس تعریف ملت از منظر معرفت‌شناختی، ملتی دارای تشخص و شخصیت و منش ملی است که بر اساس آگاهی پیوستهٔ تاریخی دارای معرفت مشترک باشد، و اجتماعات و مردمان و خلق‌های فاقد معرفت مشترک جمعی و هویتی اساساً شبه‌ملت، یا به تعبیر فارابی، ملت ناقصه و اجتماعات غیرفاضله به شمار می‌آیند.

[2] volksgiest

پرسش و دموکراسی

پرسشْ امکان پدیدارشدن انسان در مقام وجود است. پرسشْ بیانگر آگاهی انسان از وجود خویش است. وجود تاریخی انسان همان عالم زندگی اوست. در قلمرو اندیشه است که انسان از هویت خویش می‌پرسد. بنابراین پرسش از هویت تاریخی در قلمرو اندیشه موجب آگاهی تاریخی از وجود است. این آگاهی مؤسس ذهن قومی و ملی است. در واقع، پرسش فلسفی از امر تاریخی، یعنی پرسش بنیادین از کلیت وجود تاریخی خویش، برسازندۀ ذهن خاص (قومی و ملی و...) است. به همین جهت از ذهن شرقی، ذهن روسی، ذهن عربی، ذهن ایرانی، ذهن یونانی و ذهن کوردی و غیره می‌توان بحث کرد. بدیهی است منظور از اذهان خاص و ذهن قومی و یا ملی سرشت ذاتی و یا صبغۀ ایدئولوژیک آن نمی‌باشد، بلکه تشخص فرهنگی و خصلت برساخته‌بودگی‌اش موردنظر است. اگر اسطوره و دین محصول ذهن شرقی است، فلسفه مولود ذهن یونانی است. ذهن که اجزائی نظیر پسوخه، ایده، تعقل، آگاهی، روان، حس و ادراک دارد، منحصربه‌فرد و اساساً ذاتی نیست، بلکه ذهن قومی، مانند ذهن یونانی یا ذهن غربی، تشخص دارد، و این تشخص تأسیسیْ وجه منحصربه‌فرد آن ذهن است. تشخص ذهن عربی به‌عنوان جزئی از ذهن شرقی، آفرینش دین است، و به این اعتبار، فلسفه تشخص ذهن یونانی است. پیدایش ذهن خاص و امکان شکل‌گیری آن وابسته به شرایط و مقتضیاتی است. مهم‌ترین این مقتضیات وجود شرایط و فضای دموکراتیک است. بنابراین ذهن خاص با دموکراسی پیوند وثیقی دارد. به یک معنا، پرسش نتیجۀ دموکراسی و وجود فضای دموکراتیک در معنای فراگیر آن است. لذا فلسفه در فضای دموکراتیک امکان تأسیس یافت. اگر دموکراسی نبود سقراط امکان طرح پرسش در آگورا و ترویج روحیۀ پرسشگری را نداشت. هرچند این سخن به این معنا نیست که بدون دموکراسی هیچگاه فلسفه به وجود نمی‌آمد، چرا که دموکراسی همچون فلسفه نتیجۀ ذهن یونانی و شکل‌گیری تاریخی آن است. فلسفۀ یونانی پاسخی به پرسش‌های وجودی یونانیان در ادوار تاریخی بوده است. فلسفه صرفاً حاصل پرسش نیست، بلکه فرایند دیالکتیکی پرسش و پاسخ مداوم است. تداوم این فرایند فی‌نفسه فلسفه است. خود پرسش و یا پاسخ و حاصل آن، که پیدایش دانش و شناخت است، فلسفه به شمار نمی‌رود، بلکه کل فرایند پرسش و پاسخ و استمرار تاریخی آن، یعنی تفکر، فلسفه است. به‌رغم نقد و هجو دموکراسی یونانی توسط سقراط و افلاطون (آن‌گونه که آن دو می‌فهمیدند)، دموکراسی قاتل فلسفه نیست بلکه دموکراسی در معنای پسایونانی‌اش شرط لازم برای پیدایش فلسفه و لازمۀ تداوم

* تاریخ انتشار: ۱۶ مه ۲۰۱۶

آن بود. اگرچه برداشت افلاطون از دموکراسی در معنای حاکمیت تودهٔ نادان و اکثریت عوام ممکن است سبب قتل فیلسوف باشد، ولی قاتل فلسفه نبوده است. نباید فراموش کرد که فلسفه توسط سقراط در دموکراسی یونانی عصر او امکان تأسیس، و استقرار در زمین پیدا کرد. از این مقدمه می‌توان استدلال کرد که دموکراسی سبب لازم و نه کافی برای تشکیل و ظهور اذهان خاص است، هرچند دموکراسی خود محصول پیدایش و شکوفایی اذهان خاص نیز می‌باشد. مضاف بر آن، دموکراسی نوعی پرسش وجودی و چگونه‌زیستن است؛ به تعبیر دریدا، دموکراسی همواره پرسش آرمانی باقی خواهد ماند، چرا که دموکراسی همواره در راه است و قرار است بیاید؛ این درراه‌بودن و امکان آمدن، ساختن و زیستن است. از حیث نسبت فلسفه و دموکراسی با اذهان خاص می‌توان نتیجه گرفت که جمع این دو امکان لازم و کافی برای شکل‌گیری ذهن خاص و زمینهٔ ظهور و بروز آن خواهد بود. لذا رهیافت فلسفی نسبت به امور زندگی فردی، اجتماعی و تاریخی، یعنی فرایند پرسش فلسفی از وجود تاریخی و هویت خویش، ذهن قومی و ملی را متشکل می‌سازد و استمرار آن موجب شکل‌گیری و افزایش معرفت جمعی و ملی می‌شود که تشخص فرهنگی آن به شمار می‌رود.

بحران تئوری و پراکسیس

نسبت بین نظریه و پراکسیس یکی از بنیادی‌ترین موضوعات در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی بوده است، به‌گونه‌ای که پرسش از امر سیاسی را با مباحث اخلاق و عقلانیت پیوند زده است. در فلسفهٔ سیاسی سنتی (افلاطون و ارسطو) تعارض جدی و شکافی بنیادین بین این دو وجود ندارد و همواره پراکسیس در چارچوب حکمت عملی با دیگر اقسام حکمت، در راستای دستیابی به سعادت[۲] مرتبط بوده است. بنابراین شکاف میان حکمت[۳] و عمل[۴] با عنایت به حکمت عملی[۵] موضوعیت نداشته است. با پیدایش سوژهٔ اندیشندهٔ دکارتی و سوژه و ابژهٔ کانتی، راه بر جدایی میان این دو گشوده شده است. به این معنا بحران در سوژگی انسان موجب سردرگمی انسان مدرن بوده، بلکه وجه مشخصهٔ مدرنیته به شمار می‌رود. جدایی نظر و عمل در دوران مدرنیته و جهان معاصر به تعارض میان سوژه و ابژه تبدیل شده است و این امر زمینه‌های بحران در مدرنیته و آموزه‌های آن را هموار ساخته است و مبادی و مبانی عقلانی و اخلاقی سیاست را با چالش مواجه ساخته است. تبیین و تعین استلزامات عقلانی- اخلاقی امر سیاسی و شناخت ماهیت آن در جهان معاصر مستلزم نقد روشنگری و مبانی معرفت‌شناختی مدرنیته، و همین طور تنقید و تنقیح اخلاقی و عقلایی از امر سیاسی مدرن است. از این نظر می‌توان مدعی شد:

«بحران مدرنیته بحران در امر سیاسی، یعنی فلسفهٔ سیاسی است». و شکاف نظریه و پراکسیسْ تالی (نتیجه) این بحران است. شاید بتوان استدلال کرد که امر سیاسی بر اساس نزاع بین اختلاقات و برداشت‌های متعدد اخلاقی و عدم توجیه عقلانی آن‌ها در دوران معاصر در قالب سیاست‌های مدرن تشدید شده است. از این حیث امر سیاسی و استلزامات عقلانی-اخلاقی آن یکی از مهم‌ترین مباحث پایه‌ای فلسفهٔ سیاسی است. استخراج و تعیین این استلزامات برای امر سیاسی در دنیای معاصر و کاوش انتقادی آن برای فلسفهٔ سیاسی معاصر، به‌منظور خروج از بحران در امرسیاسی، یعنی برون‌رفت از بحران معاصر مدرنیته، حایز اهمیت است.

در باب نسبت نظریه و پراکسیس، فلسفهٔ سیاسی با تضمنات عقلانی و اخلاقی امر سیاسی، با فلسفهٔ عملی قابل جمع است، مشروط بر آن که به اولویت فلسفه به‌منزلهٔ اصول اخلاق و پایهٔ توجیه عقلانی آن مقید باشد. بحث از

* تاریخ انتشار: ۲۴ مه ۲۰۱۶

[2] eudaimonia
[3] sophia
[4] practice
[5] phronesis

معرفت (نظریه) و کنش (پراکسیس) بدون توجیه هنجاری مبانی عقلانیت و اخلاق راه به جایی نمی‌برد و بحران‌های مدرنیته و جهان معاصر را تشدید می‌نماید. می‌توان برای برون‌رفت از این بحران و پیامدهای آن به ارسطو و حکمت عملی او رجوع کرد. به عبارتی، پرکردن شکاف بین تئوری و عمل، یا معرفت و کنش در چارچوب سنت ارسطویی و بازگشت متأملانه به ارسطو بسیار راهگشا خواهد بود. بازنگری در مبانی عقلایی و اخلاقی سیاست بر اساس بازخوانی و بازاندیشی فلسفهٔ سیاسی ارسطو سودمند و ضرورت معاصر است. به نظر من کنش بدون معرفت بحران‌زا خواهد بود و به عالم زندگی انسان آسیب جدی می‌زند. از این جهت، به باور نگارنده، کنش عبارت است از عمل مبتنی بر معرفت. ضابطهٔ بین معرفت و عمل همان هنجاری‌بودن آن است. هنجارها (آنچه بهتر است) شکاف بین نظریه و عمل را پر می‌سازند و چهارچوب سودمندی برای پراکسیس (عمل مبتنی بر معرفت) فراهم می‌سازند. هنجارها با ذهن ملت‌ها و روح ملی و زمینه‌های تاریخی آن مرتبط‌اند. لذا می‌توان از کنش تاریخی و معرفت تاریخی ذهن‌های ملی و تاریخی بحث کرد، به‌طوری که الگوی نظری مفید و روشنی برای خوانش بازاندیشانهٔ امر تاریخی اقوام و ملل به دست می‌دهد، که در بسیاری از موضوعات با فلسفهٔ تاریخ تلازم خواهد داشت. از این منظر، می‌توان پراکسیس تاریخی و حکمت عملی ملت‌ها و اذهان آنها را مورد مطالعه قرار داد. در هر صورت، نظریهٔ هنجاریْ تعارض و شکاف بین معرفت و کنش، یا همان نظریه و پراکسیس را کاهش می‌دهد و برای پیشرفت و سعادت ملت‌ها نیز مفید و کارساز خواهد بود. در این رابطه می‌توان تئوری «کنش معرفتی» را ارائه داد. کنش باید معرفت داشته باشد تا صلاحیت دخل و تصرف در جهان را داشته باشد و مدعی تغییر باشد. لازمهٔ این معرفت خصلت هنجاری‌بودن آن است، که بر پایهٔ استدلال عقلانی و توجیه اخلاقی استوار گشته است. این مهم با چرخش ارسطویی در فلسفهٔ سیاسی مدرن و معاصر ممکن خواهد بود، با این هدف که این تعارض و شکاف را برطرف نماید و راه‌حل بهتری برای برون‌رفت و خروج از بحران در امر سیاسی مدرن، که بحران مدرنیته است، ارائه نماید. به استناد این مقدمه می‌توان مدعی شد که نظریهٔ «کنش معرفتی» راه‌حل مناسب و مطلوبی برای رفع شکاف تئوری و عمل و لذا خروج از بحران مدرنیته است.

ماهیت فلسفه در ذهن شرقی و اسلامی

اصطلاح فلسفهٔ اسلامی قدمت چندانی ندارد و به متفکران چند دههٔ اخیر، به‌ویژه ایران، محدود می‌گردد و متفکران و اندیشمندان مسلمان در عالم اسلامی غالباً با اصطلاحاتی مانند حکمت الهی، حکمت اشراقی، حکمت متعالیه، فلسفهٔ عربی و نظایر آن از مباحث نبوی و دینی با نگرش فلسفی یاد کرده‌اند. بنابراین منظور از «فلسفهٔ اسلامی» همان حکمت اسلامی آمیخته با نظام فلسفی یونانی است. این آمیختگی و امتزاج لزوماً موجب تولید و تأسیس فلسفه از دل اسلام و آموزه‌های وحیانی و قدسی نمی‌گردد و بنابراین دورگه‌بودن تبار فلسفهٔ اسلامی، یعنی فلسفه در جهان و افق اسلامی، از ریخت ظاهری آن پیداست. این استدلال را می‌توان با پرداختن به محتوا و ماهیت فلسفهٔ اسلامی و ایضاح و کاوش آن استوارتر ساخت. فلسفهٔ اسلامی تبیین فلسفی امر اسلامی در ذهن اسلامی است. به عبارتی، فلسفهٔ یونانی با ذهن اسلامی و مبادی وحیانی آن صورت‌بندی شده است، که با ماهیت و معنای یونانی–سقراطی آن بسیار متفاوت است. تبیین عقلانی امر وحیانی و دینی در صورت فلسفی آن بر مبنای اعتقاد نخستین استوار است. بدون این اعتقاد، که اساساً امری ایمانی است، امکان تأسیس فلسفهٔ اسلامی و دینی (و متفرعات عرفانی، شهودی و اشراقی آن) وجود نخواهد داشت و مقوله‌ای در چارچوب امتناع خواهد بود. اعتقاد که ریشه در آموزه‌های مطلق و گزاره‌های غیرقابل‌ابطال نص دارد همان امکان پیدایش فلسفهٔ اسلامی است و بدون باور به این نصوص، یعنی پیش‌داشت و پیش‌فرض‌های نخستین وحیانی، اصل امتناع ظهور فلسفهٔ اسلامی حاکم خواهد بود، که از جنس مقولاتی چون تفقیه، کلام، الهیات، شریعت و غیره می‌باشد. از این حیث، لازمهٔ بحث در باب وجود، و مراتب نظام هستی و امر عقل، نفوس، صورت و مادهٔ اعتقاد الهیاتی به واجب‌الوجود است. به این جهت، زیربنای فلسفهٔ اسلامیْ اصل نخستین اعتقاد است. استدلال و بحث عقلانی در باب اثبات واجب‌الوجود، یا وجود نخستین، به قصد اثبات آن ناظر بر وجود پیشفرض‌ها و آگاهی شهودی اولیهٔ وحیانی و دینی است که صورت‌دهندهٔ همان ذهن اسلامی است. فیلسوفان اولیهٔ اسلامی با این جهان‌بینی حاکم بر ذهن با امر فلسفی در جهان اسلام روبه‌رو شدند و از همان آغاز به‌دنبال پیوند و ادغام رگه‌های این دو، یعنی فلسفه و نبوت بودند. به یک معنا، متفکران و فیلسوف‌گرایان اسلامی، از جمله کندی، سرخسی، سجستانی، فارابی و ابن سینا، با فلسفهٔ یونانی در ساحت وحیانی روبه‌رو شده‌اند. به عبارتی، فلسفهٔ اسلامی تالی و نتیجهٔ مواجههٔ دو ذهن در ساحت وحیانی بوده است: یعنی ذهن اسلامی و ذهن یونانی. ضابطهٔ قطعی و

* تاریخ انتشار: ۱۲ ژوئن ۲۰۱۶

مرجعیت نهایی در این رویارویی[۲] اسلام و آموزه‌های وحیانی و نصی آن بوده است و دقیقاً به این دلیل است که فلسفهٔ اسلامی، که از این به بعد با عنوان حکمت اسلامی از آن یاد می‌شود، فلسفه نیست بلکه مقولهٔ دیگری مستلزم ذکر نام است. داوری اردکانی نیز همصدا با کربن و نصر می‌پذیرد که معنای اسلامی‌بودن فلسفهٔ «ما» (ایرانی‌ها) این است که این فلسفه در هوای اسلام روییده و از نفخات قرآنی و اعتقاد به توحید و نبوت و معاد اثر پذیرفته است (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۴۷)؛ که البته سخن و تحلیل درستی است، با این قید که آن فلسفه‌ای که در افق اسلامی پدید آمده است و حاصل تفکر ذهن اسلامی و ایرانی است دیگر فلسفه نیست، بلکه مقولهٔ دیگری است که ممکن است ارزش و اعتبار آن بسی بیشتر و سودمندتر از فلسفه در معنای یونانی و غربی‌اش باشد، با این وجود، مستلزم ذکر نام خواهد بود و چنین به نظر می‌رسد که اطلاق حکمت نبوی و یا حکمت اسلامی برای آن صحیح‌تر و گویاتر باشد.

فلاسفهٔ متقدم در جهان اسلامی بر وحدت فلسفه و دین، و یکی‌بودن آن دو اصرار واستدلال ورزیده‌اند و اهتمام فلسفی داشته‌اند تا میان فلسفهٔ یونانی و حکمت و عرفان و دین اسلامی جمع ببندند. بر اساس نظریهٔ کشف ذهن، که بر وجود اذهان مختلف و صورت‌بندی‌های متعدد دلالت دارد، حتی بحث کلی از فلسفهٔ اسلامی نزد متفکران عرب و ایرانی و دیگر ملیت‌ها، به‌رغم شباهت‌های بنیادین و اشتراکات در مؤلفه‌های اصلی، ممکن نخواهد بود. بنابراین می‌توان از پیدایش فلسفهٔ (اسلامی) ایرانی، فلسفهٔ (اسلامی) عربی و غیره بحث کرد و از آن دفاع نمود. نکته‌ای که ضرورت دارد در اینجا به‌طور اجمال اشاره گردد این است که فلسفهٔ وحیانی، یا به تعبیر کربن و نصر فلسفهٔ نبوی، که همان حکمت نبوی در ادیان سه‌گانهٔ ابراهیمی در عالم شرق است، تلفیقی از ذهن شرقی و ذهن یونانی است. چرا که فلسفهٔ اسلامی، فلسفهٔ ایرانی، فلسفهٔ عربی، فلسفهٔ هندی و غیره همگی در شرقی‌بودن و دریافت‌های آن اشتراک بنیادی دارند و با ذهن شرقی متعارض نیستند. به یک معنا، ذهن ایرانی، ذهن عربی، ذهن هندی، و ذهن بین‌النهرینی به‌طور اعم اجزای یک کل، یعنی ذهن شرقی هستند. شرط احتیاط است که در بحث مواجهه و تعاطی میان ذهن شرقی و ذهن یونانی باید منصف بود، چرا که حکمت یونانی و فلسفهٔ سقراطی داده‌ها و مواد خام خود را از شرق اخذ کرده است، ولی ذهن یونانی نظامی از شیوهٔ اندیشیدن و کسب معرفت و دانش بنیان نهاد که فلسفه نام داشت. این نظام با همین داده‌های موجود نمی‌توانست در ذهن شرقی برسازندهٔ فلسفه باشد، بلکه نظام و گونهٔ دیگری از اندیشیدن بنیان گذاشته است که از آن با عنوان حکمت و عرفان شرقی، اسلامی و ایرانی می‌توان یاد کرد. در حقیقت، در جهان دینی شرقی و عالم اسلامی متفکران و حکما صورت فلسفه را با مادهٔ دین و مذاهب شرقی و بین‌النهرینی و ایرانی شکل دادند که همان حکمت نبوی و به‌طور خاص فلسفهٔ اسلامی است. متفکران نخستین که به سراغ فلسفهٔ یونانی رفتند با آن سنت و فرادهش و عالم خیال و مثالی به سراغ آن رفتند. به عبارتی، با ذهن شرقی–ایرانی به دنبال فلسفهٔ یونانی رفتند، و ظرافتی در این راه و رهیافت وجود دارد که پژوهشگران تاکنون بدان اشاره و التفاتی نداشته‌اند. این ظرافت در این است که از یک سو نسبت ذهن و جهان یونانی با فلسفهٔ یونانی روشن نبوده است، و از سوی دیگر، با ذهن و جهان شرقی و یا ایرانی با فلسفهٔ یونانی مواجه شده‌اند. فلسفهٔ یونانی به مانند چهارچوب‌های زبان و نظام مفهومی–عقلانی برساختهٔ ذهن یونانی است و با آن نسبت و مناسبت دارد. چنانچه آن را از زمینه‌های سنت فکری و فرادهش آن جدا سازند آن را در واقع ویران ساخته‌اند و بر اساس سنت فکری و فرادهش شرقی و ایرانی فلسفهٔ یونانی را ترجمه،

تفهیم و منتقل ساخته‌اند، که ماحصل و محصول آن دیگر یونانی نیست بلکه شرقی و ایرانی خواهد بود؛ یا در بهترین حالت التقاطی، پیوندی و دورگه‌ای بوده است. به این جهت، باید متوجه بود که میان ذهن یونانی و محصول آن، اگرچه مناسبت و نسبتی اندام‌وار وجود دارد، تفاوت هست؛ و این تفاوت را بایستی با فاصلهٔ ذهن یونانی از ذهن شرقی–ایرانی سنجید. پس تفاوت و فاصلهٔ دو مقوله‌ای است که نیازمند توضیح‌اند. تفاوت ناظر بر وجه درونی است و فاصله نظر بر وجه بیرونی دارد. تفاوت و فاصله حاصله از مواجههٔ دو ذهن یا دو جهان با سنت و محصولات و فراورده‌های متفاوت فکری مانع از یکی‌دانستن آن دو، حتی جمع و تلفیق آن است. هرچه این تفاوت و فاصله کمتر باشد قرابت و مناسبت بین آن دو، یعنی ذهن یونانی و شرقی (تفاوت) با فلسفهٔ یونانی و دین شرقی و اسلامی (فاصله)، بیشتر خواهد بود. با این مقدمه می‌توان اظهار داشت که فلسفهٔ اسلامی مقوله‌ای چندرگه‌ای است و تبار دوگانه و متمایز دارد. شاید دلیل دوگانگی معرفت‌شناختی ناشی از همین دوگانگی هستی‌شناختی باشد. اگرچه فلسفه حاصل ذهن قوم یونانی است ولی قوم‌گرایانه نیست؛ با اینکه مقوم روح و فرهنگ قومی یونانی است اما قوم‌محور و مقید و محدود به قوم یونانی نخواهد بود. به عبارتی، یونانی‌بودن فلسفه و شرقی‌بودن تبار دین و فلسفهٔ اسلامی وجه ناسیونالیستی و نژادی ندارد و بر نبوغ و ذوق ذاتی آنان دلالت ندارد، بلکه ناظر به نوع نگرش و جهان‌بینی و تفکر آنان در شرایط تاریخی خاصی می‌باشد. به زبان داوری اردکانی، «تفکر به قوم و مردم خاص» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۵۳) از حیث نژاد و استعداد ذاتی تعلق ندارد. از این رو نمی‌توان و نباید میان قومیت و جغرافیای قومی نسبت ذاتی قایل شد.

تالس و حکمای پیشاسقراطی به‌دنبال جهان‌شناسی به‌مثابهٔ راهی برای توضیح حقایق و واقعیت عالم موجود و فیزیکی بودند. جهان‌بینی آنها ناشی از نوع تفکر جهان‌شناسانه‌ای بود که معطوف به امور طبیعی و چیستی آن بود، هرچند در آرا و اندیشه‌های این حکیمان پیشرو، هنوز خدایان در برکهٔ آب تالس و تنور آتش هراکلیتوس حضور و دخالت داشتند و تفسیر متافیزیکی و نگاه اسطوره‌ای موجود بود. در این مقطع از تاریخ اندیشه، جهان‌بینی خیمه‌ای و رویکرد کیهان‌شناختی بسان شرق هنوز حاکم بود، با این وجود آنها راهی برای اندیشیدن یافته بودند که نهایتاً به پیدایش فلسفه در ذهن یونانی انجامید. ذهن یونانی قلمرو دیگری برای اندیشیدن از جنس زمینی و انسان‌محوری کشف کرده بود که با سیر حکمت در جهان شرق تفاوت هستی‌شناختی بنیادین پیدا کرد. عقل سقراطی، هرچند هنوز اتصالش را با عقل متافیزیکی و کیهان‌شناختی حفظ کرده بود، معطوف به عقل محدود انسان بود. پرسش سقراطی نیازمند پاسخ زمینی و عقلانی بود. لذا او نمی‌پرسید عدالت، فضیلت، زیبایی در ساحت الهی چیست؟ بلکه به دنبال فرایند دیالکتیکی مباحثهٔ عقلانی دربارهٔ ماهیت آنها از منظر عقل انسانی بود. از این حیث، فلسفه صرفاً نتیجهٔ تحیر (تاوماس) نیست، بلکه فلسفه عبارت از فرایند پرسش و پاسخ دیالکتیکی در باب مبادی و امور است.

به باور دانش‌پژوه، نخستین و بنیادی‌ترین تمایز میان ذهن شرقی و ذهن یونانی (و غربی)، تمایز هستی‌شناختی در باب عقل و ماهیت آن است. خاستگاه الهی عقل در ذهن شرقی با خاستگاه انسانی آن بسیار متفاوت است. در ذهن شرقی حکمت، تشاعر، عرفان و فلسفه، به‌طور کلی دانش، نتیجهٔ عقلانیت و قوهٔ متعقل انسانی نیست بلکه حاصل عقل کیهانی، قدسی و الهی، فعال و مستفاد بالفعل است، و لذا حکمت حقیقی ناشی از فیض الهی و خدایان است که

به برگزیدگانش، از جمله انبیا، و کارگزاران انسانی‌اش در زمین ارزانی داشته می‌شود. مهم‌ترین افاضات الهی همان مفهوم وحی در جهان‌بینی ادیان سه‌گانه است که زیربنا و شاکلهٔ ذهن شرقی را پی می‌ریزد. بنابراین ماهیت عقل در ذهن شرقی و ذهن یونانی ماهواً متفاوت است. فلسفه نتیجهٔ فرایند عقل‌ورزی انسان بر اساس عقل محدود انسانی است. از منظر حکمت شرقی، عقل انسانی نابسنده و ناقص است و لذا نیازمند راهنمایی و راهبری آن توسط عقل کیهانی، الهی و قدسی است. جهان‌بینی و جهان‌شناسی مبتنی بر این عقول طبیعتاً متفاوت است. بنابراین دو نوع جهان‌بینی و اندیشه‌ورزی در دو جهان متفاوت وجود دارد. این همان حکمت و فلسفه‌ای است که سهروردی هیچ‌گاه زمین را از آن خالی ندیده است، و در میان تمام ابنای بشر و تمام سرزمین‌ها ساری و جاری بوده است؛ لیکن فلسفه و تاریخ پیدایش آن روشن‌تر است و محصول ذهن و روح و فرهنگ یونانی، و نتیجهٔ اهتمام آنان است؛ همان طور که دین، در معنای رایج و ابراهیمی آن، محصول ذهن شرقی، به‌ویژه ذهن بین‌النهرینی است. پس از اخراج فیلسوفان از سرزمین یونان و اقامت آنها در اسکندریه، بین این دو نوع ذهن ارتباط و اتصالی پیدا شد که در حقیقت ریشهٔ فلسفهٔ مسیحی، یهودی، اسلامی، ایرانی و عربی است. جهان یونانی با جهان شرقی در اسکندریه با هم مواجه شدند، بنابراین فیلسوفان یونانی نوافلاطونی به‌ناچار الزام داشتند تا فلسفه را به ذهن و روح شرقی بیاموزند، و در این مقطع اقلیم دیگری از تفکر سر برآورد که به‌نوعی هم‌آموزی بین دو ذهن شرقی و یونانی در حال رخ‌دادن بود. ذهن شرقی ذهن یونانی را با آموزه‌های قدسی، وحیانی، الهی و دین‌ورزی آشنا ساخت، و ذهن یونانی فلسفه‌ورزی را به آن آموخت. مکتب فلسفی اسکندریه در جهان شرق حاصل این هم‌آموزی، اتصال و پیوند بود. این امر همان فلسفیدن در افق نبوی و یا جهان اسلامی است که دایرمدار فلسفهٔ اسلامی پذیرفته‌شده توسط داوری اردکانی، و حکمت نبوی کربن و نصر می‌باشد. از منظر آنان متعالی‌ترین نوع عقل همان عقل قدسی و نبوی است؛ و این همان عقلی است که حکمت یونانی پیشاسقراطی به‌طور خاص به کار می‌گیرد، و حکمت شرقی به معنای عام آن را پذیرفته است. منظور حکمای شرقی پیشااسلامی و نیز فیلسوفان مسلمان شرق جهان اسلامی نخستین، کندی، فارابی، ابن سینا، سهروردی، میرداماد و صدرالمتألهین، و حتی فلاسفهٔ غرب جهان اسلام نظیر ابن طفیل، از عقل همان عقل قدسی و نبوی است. و این همه به دلیل آن است که عقل نابسنده و قاصر بشری نیازمند عقل قدسی به‌واسطهٔ فیض آن از طریق وحی نبوی است. نظام فلسفهٔ اسلامی بر اساس همان عقل الهی افاضه‌شده از طریق وحی در قلب و قوهٔ خیال شخص نبی استوار گردیده است؛ این امر با تلاش عقلانی حکمای شرقی و متفکران اسلامی یونانی‌مشرب برای اثبات برتری و متعالی‌تربودن عقل الهی بر حسب وجود یقینی ذات باری‌تعالی منافاتی ندارد.

انحطاط فلسفهٔ یونانی در ذهن شرقی

غالب فلسفه‌پژوهان و فیلسوفان اسلامی ایرانی‌گرا معتقد هستند که فکر فلسفی بعد از حملهٔ سهمگین غزالی در ایران خاموش نگردید و با سهروردی، میرداماد، ملاصدرا و دیگران تا عصر کنونی ادامه داشته است، با این وجود، اثر آن بر رابطهٔ دین و فلسفه و تأثیرات بعدی آن مورد تأمل جدی قرار نگرفته است. این رابطه قبل و بعد از غزالی تفاوت داشته است. نسبت دین و فلسفه، یعنی عقل و وحی، پیش از تهافت غزالی به آرا و اقوال فلسفی، عموماً متوجه بعد فلسفی و عقلانی آن در باب امر دینی بوده است، ولی بعد از نقد غزالی این نسبت به نفع دین و تصوف تغییر جهت داده است، به‌نحوی که رهیافت دینی حکیمان و عارفان اسلامی بر اسلوب فلسفی آنان برتری چشمگیری یافته است. تا آنجا که به ایران و اسلام ایرانی بر می‌گردد، فکر دینیْ دایرمدار ذهن و سنت فکری ایرانی است. در واقع، سنت فلسفی در افق اسلامیْ صورت ایرانی ذهن شرقی است. از این منظر، فکر دینی با چارچوب فلسفی چگونه چیزی است؟ از دیدگاه حکما و فیلسوفان اسلامی، فلسفه ادراک و تعقل خداوند به قدر طاقت انسان است. حکمت نهایی و برترْ حکمت ناشی از خداوند است. تا جایی که به منشأ الهی حکمت مربوط می‌شود علم و حکمت حقیقی از آن خداوند است، که به‌واسطهٔ امر وحی، یا به تعبیر فارابی اتصال با قوهٔ متخیلهٔ نبی، بر بشر نازل می‌گردد و لذا لوگوس و حکمت انسانی باید تابع آن باشد. به این سبب است که فارابی استدلال می‌کند قوهٔ ناطقهٔ انسان، یعنی آنچه مقوم انسان است و انسانیت انسان به آن است، به‌واسطهٔ عقل فعال (جبرئیل) به مرتبهٔ کمال و عقل بالفعل می‌رسد. آنان درصدد دفاع دینی از فلسفه، و در بهترین حالت، دفاع فلسفی از دین، و تلفیق سازگاری میان آن دو بودند. پرسش فلسفی از امر دین نیازمند پاسخی از جنس فلسفه و تعقل است و ضرورتاً با احکام دینی همسویی نخواهد داشت. اگرچه فلسفه با دین نسبتی دارد، با این حال این روند در نهایت به برتری دیانت بر سیاست، و در نتیجه، تبعیت فلسفه از دین منجر گردیده است که عنصر بنیادی این اندیشه و جهان‌بینی، تفوق و تعالی امر قدسی (وحیانی) بر امر عرفی (عقلانی) شاخصهٔ آن به شمار می‌رود. مسلط‌شدن این الگوی فکری و جهان‌بینی دینی تاکنون صورت‌های گوناگونی را به خود گرفته است که بیانگر بازتاب و بازآفرینی دال مرکزی و عناصری از آن، یعنی عنصر قدسی، می‌باشد. فارغ از ارزش‌گذاری، فکر فلسفی در اثر مواجهه با جهان‌بینی ایرانی، به‌مثابهٔ صورتی از ذهن شرقی و اسلامی، از مسیر

* تاریخ انتشار: ۲۲ ژوئن ۲۰۱۶

عقلانی خود خارج، و به‌مرور در شاخه‌هایی نظیر عرفان، شعر و ادبیات استهلاک و انحطاط پیدا کرده است، به گونه‌ای که عرفا و شعرا و فقها «به متفکران قوم» تبدیل شده‌اند.

مغالطهٔ طباطبایی در باب فلسفهٔ سیاسی فارابی

طباطبایی در کتاب *تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران: ملاحظاتی در مبانی نظری* (۱۳۹۴: ص ۶۴)، از فارابی با عنوان یک فیلسوف سیاسی یاد می‌کند و متون او را فلسفهٔ سیاسی قلمداد کرده است، تا جایی که *آراء اهل مدینه فاضله* فارابی را با جمهور افلاطون قابل قیاس دانسته است. داوری اردکانی نیز فارابی را مؤسس فلسفهٔ اسلامی می‌داند. طباطبایی استدلال می‌کند که در فلسفهٔ فارابی، امر سیاسی بر نظام فلسفی فارابی و الزامات آن بنا شده است. پس دلیل اصلی او اعتقاد به وجود «نظام فلسفی» فارابی است. از این منظر، اگر نشان داده شود که نظام فلسفی فارابی بر اساس اصل «اعتقاد» و معرفت دینی، و نه عقلانی و یونانی، بنا گردیده است و قوام امر سیاسی به آن بر می‌گردد، آن‌گاه می‌توان این نظریهٔ طباطبایی را لرزان ساخت. فارابی در *سیاست مدنیه* و رسالهٔ *آراء اهل مدینه فاضله*، با صراحت تمام می‌گوید پذیرفتن این نظام منوط به پذیرش اعتقاد به وجود خداوند است، و وجوب وجود خداوند استلزام فلسفهٔ اوست؛ از سویی مدینهٔ فاضله را بدون معرفت ناشی از وحی، که در شخص نبی و پادشاه سنت جای گرفته است، قابل تصور نمی‌داند و اساساً ساختار مدینهٔ فاضلهٔ فارابی بدون سلسله مراتب وجود، که اعتقادی است، ممکن نمی‌گردد. هرچند الجابری در کتاب *ما و میراث فلسفی‌مان* مبادی و مراتب وجودی و نظام فلسفی فارابی را متأثر از سلسله مراتب اجتماعی و نظم هرمی مدینه، و متناظر با آن می‌داند (الجابری، ۱۳۸۷: ۱۱۸)، نظریهٔ مدینهٔ فاضلهٔ عقلی فارابی حاکم‌محور است و شهر پیرامون وی تأسیس می‌شود و شهروند فاضل وجودش به خاطر وجود نبی و حکمت و شریعت نبوی است. فارابی به‌رغم تبیین عقلانی و فلسفی امر دینی، در نهایت مدینهٔ فاضله‌اش را بر اساس نظام شریعت و نبی و اعتقادات اسلامی مبتنی می‌سازد و قوام مدینهٔ فاضله‌اش، که دینی است، وابسته به وجود نبی و اتصال او به عقل فعال و روح‌الامین است. امر سیاسی هم تابع الزامات این نظام خواهد بود.

از این دیدگاه می‌توان به‌راحتی استدلال کرد که سنگ بنا و رکن اصلی فلسفهٔ اسلامی ،همانا، وجوب اعتقاد و باور به وجود خداوند است، چنان که فارابی می‌گوید: باید اعتقاد کرد که خدایی وجود دارد که منشأ موجودات، و از جمله عقل اول است. این وجوب همان سبب اول است که دلیل پیدایش مراتب دیگر موجوداتی به شمار می‌رود که نظام فلسفی فارابی را پی می‌ریزد. از این حیث، نظام سیاسی فارابی که متناظر با نظام حکمت اسلامی، و نه فلسفی، می‌باشد و رئیس اول مدینه، که همان نبی با معرفت وحیانی است و قوام امر سیاسی و ساماندهی مدینهٔ فاضله بر

* تاریخ انتشار: ۲ ژوئیه ۲۰۱۶

محور آن قرار دارد، در حقیقت ما را به رد و ابطال نظریهٔ داوری و به‌ویژه طباطبایی وا می‌دارد و مقایسهٔ مدینهٔ فاضلهٔ فارابی با جمهور افلاطون قیاسی مع‌الفارق می‌نماید که ناشی از مغالطه است.

معرفت ترکیه‌ای و ناکامی کوردها

مطابق دیدگاه سنتی و رایج، بحران کورد در ترکیه با نظام‌های سیاسی موجود در آن و شخصیت‌های سیاسی مؤثر در آن تحلیل شده است. قبل از فروپاشی امپراتوری عثمانی، موضوع کوردها در وزارت کشور (داخله) آن امپراتوری با تشکیل یک کمیته مطرح شد و تعدادی از اعضای این کمیته هم کوردهای دولتی و وابسته بودند و لذا بحث مسئلهٔ کورد در چارچوب امپراتوری فخیمهٔ عثمانی و در سطح امنیتی و داخلی تثبیت شد، به گونه‌ای که بعد از تأسیس دولت مدرن ترکیه (۱۹۲۳) و متعاقب تشکیل احزاب سیاسی کوردها، از جمله حزب اتحاد و ترقی، این موضوع در چارچوب ترکیه دنبال شده است به‌نحوی که شاعر و روشنفکر و روزنامه‌نگار و ادیب و فعال سیاسی وابستهٔ کورد، در روزنامه‌اش که ارگان آن حزب به شمار می‌رود، از حل به اصطلاح مسئلهٔ کورد در چارچوب امپراتوری فخیمه و کریمهٔ عثمانی حرف می‌زند، که یکی از مواد اساس‌نامهٔ این حزب و دستاورد آن برای کوردها بوده است. این مسئله در مقاطع تاریخی دیگر با رایزنی و منازعه و جنگ با رژیم‌های موجود و نیز تقلیل معرفت‌شناختی آن بازتولید و پیگیری شده است، و به‌رغم گذشت بیش از یک سده از آن، هنوز هم زعمای قوم و نخبگان مدنی و سیاسی ترکیه موضوع کوردها را در آن چارچوب پیگیری کرده و با مکانیزم‌های دولت مدرن و گفتمان دیگری تحلیل می‌کنند. اوجالان نیز در نهایت حل مسئلهٔ کورد و دیگر خلق‌های خاورمیانه را در سنتزی می‌بیند که ناشی از مواجه ذهن خاورمیانه‌ای با ذهن غربی و اروپایی خواهد بود و مسئلهٔ کورد در ترکیه همچنان به‌مثابهٔ یک امر سیاسی فرعی و انضمامی صورت‌بندی می‌گردد. خوانش بحران ملی کوردها در چارچوب رژیم‌های سیاسی موجود بیانگر فقدان یک نظریهٔ ملی است، که برخاسته از نقصان معرفتی کوردها می‌باشد. صورت‌بندی بحران معرفت‌شناختی کوردها در چارچوب رژیم‌های سیاسی حاکم بر ترکیه تحت عنوان مسئلهٔ کورد، ناظر بر این معرفت است. بر اساس نظریهٔ کشف ذهن، رژیم‌های سیاسی در ترکیه نتیجهٔ معرفت ترکیه‌ای حاکم بر اذهان ترک‌هاست، و لذا مبارزه و صلح و مذاکره با آتاتورک، اوزال، دمیریل و اردوغان و یا کودتاگران سودی برای آنان نخواهد داشت، چرا که مشکل اصلی وجود معرفت ترکی و هژمونی پارادایم معرفتی آنان بر ترکیه است، و بودن و نبودن اردوغان و اصحابش در نظام سیاسی ترکیه تأثیر و تفاوت بنیادی در مسئلهٔ کورد نخواهد داشت، فقط با فراز و فرود داخلی روبه‌رو خواهد بود. از طرفی کوردها همچنان در پارادایم وابستگی قرار دارند و تحت تأثیر معرفت ترکیه‌ای به دنبال کسب جایگاه سیاسی و اتخاذ

* تاریخ انتشار: ۱۹ ژوئیه ۲۰۱۶

گفتمانی در درون این پارادایم هستند. فارغ از اندیشهٔ سیاسی اوجالان، که با نقد هم روبه‌روست، کوردهای ترکیه همواره به‌دنبال ترکیه‌گرایی و تحلیل مسئلهٔ کورد در چارچوب معرفت ناشی از پارادایم وابستگی مانده‌اند و غالباً با رژیم‌های سیاسی موجود، که محصول و مدلول معرفت ترکیه‌ای هستند، مبارزه و یا سازش کرده‌اند، غافل از آنکه آنان با معلول و محصول معرفت ترکیه‌ای و نه ریشهٔ آن مبارزه کرده‌اند. باید اذعان کرد که رژیم‌های ناسیونالیست و نظامی‌گرا، اسلامگرایان سیاسی و دموکراسی‌خواهان سکولار همگی در چارچوب اسطوره‌ای کلان‌روایت‌های معرفتی ترکیه‌ای برساخته می‌شوند و معلول و متأثر از آن چارچوب و الگوی نظری و معرفتی هستند. کوردها در مقام یک قوم و خلق سیاسی هنوز شأن ملی و تاریخی نیافته‌اند، و کشف ذهن کوردی ما را با این بحران مواجه می‌سازد که کوردها فاقد معرفت ملی در چارچوب پارادایم خود هستند، و این فقدان اندیشهٔ سیاسی در کوردها، که ناشی از فقدان معرفت فلسفی نسبت به امر سیاسی کورد می‌باشد، همان نقصان هستی‌شناختی و بحران معرفت‌شناختی است. از آن جایی که کوردها (در ترکیه) با سلطه و پیامدهای ناشی از یک معرفت و کلان‌روایت‌های آن روبه‌رو هستند، لذا به نظر می‌رسد که ضروری خواهد بود تا مبارزه و منازعهٔ میان آنها از همان جنس باشد، به عبارتی از چشم‌انداز یک معرفت ملی و پارادایم آن بایستی مبارزهٔ خود را در قالب روش‌ها و صورت‌های معرفتی، مدنی، نظامی و سیاسی تداوم بخشند و به ظهور و سقوط نظام‌های سیاسی موجود در ترکیه چندان دل نبندند؛ بحران کوردها دارای ماهیت واحد با صورت‌های گوناگون است. از جمله می‌توان به صورت‌های سیاسی، اقتصادی، حقوقی، فرهنگی، و نیز صورت ترکیه‌ای، سوریه‌ای و غیره اشاره کرد که ریشه در ماهیت آن دارد و ناظر بر وجه معرفت‌شناختی و ملی آن است. از حیث ماهیت، بحران امر سیاسی کورد یک بحران معرفت‌شناختی است. این مهم مستلزم تبیین فلسفی و معرفت‌شناختی بحران در امر سیاسی کورد و خوانش هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانهٔ ماهیت و صورت‌های متفاوت دیگری و عبور و گسست اپیستمولوژیک از آن می‌باشد. اتخاذ رهیافت پسادیگری (پساترکیه‌ای، پساسوریه‌ای و...) کوردها را به ماهیت بحران خود و فهم و تبیین آن، و نیز واکاوی دلایل ناکامی تاریخی‌شان نزدیک می‌سازد که کشف ذهن کوردی باید به آن بپردازد.

ماهیت ادبیات: پساادبیات

اگر ادبیات ماهیتی داشته باشد که موضوع و متعلق آن باشد، بدون تردید ماهیت آنْ آثار و مصادیق ادبی نخواهند بود. از یک سو، ماهیت ادبیات در آثار ادبی و ادبیت متن و صورت‌های متنوع و متعدد ادبی متجلی می‌گردد، ولی از سوی دیگر، ماهیت آن هیچ‌گاه خود را به دست نمی‌دهد و مدام از چنگ مؤلفین می‌گریزد، ادبیات اثر خودش را در آثار ادبی بر جای می‌نهد ولی خود را به دست نمی‌دهد. این ویژگی سبب ماندگاری و تداوم و دموکراسیت ادبیات است. از این حیث، بخشی از ماهیت ادبیات به گفت‌وگوی مداوم مخاطبین ارجاع دارد و خوانش متن هم با آن همبسته خواهد بود. به هر جهت ادبیات، به تعبیر دریدا، همواره در راه است و قرار است بیاید و بشود! از این منظر می‌توان گفت «ادبیات بیان ناگفته‌ها در گفته‌هاست». گفته‌ها همان صور ادبیات، یعنی آثار و متون ادبی هستند، و ناگفته‌ها همان رمز ماندگاری و استمرار ادبیات و ماهیت رازگونهٔ آن، یعنی ناگفته‌هایی که قرار است گفته شوند، می‌باشند. آیا می‌توان به رسم بلانشو نتیجه گرفت که ادبیات هیچ چیز نیست و ماهیتی ندارد چرا که صورت‌ها و متون و آثار ادبی در ژانرهای متفاوت شعری، داستان، رمان و... گفته‌هایی هستند که نشانی از ناگفته‌ها در خود دارند و بنابراین شایستهٔ توجه و تأمل نیستند؟ چرا که هنوز ناگفته‌ها گفته نشده‌اند؟ و گفته‌ها (متون و آثار ادبی) را باید تولید کرد و دور انداخت تا ادبیاتْ ادبیات بماند! دال کلی ادبیات هیچ‌گاه در آثار ادبی و مصادیق آن صورت‌بندی نهایی پیدا نمی‌کند، بنابراین ادبیات جوهر و ماهیتی از قبل داده‌شده و موجود پیدا نخواهد کرد، بلکه ادبیات در تولید صورت‌های متفاوت ادبی، که حکم مدلول را دارند، خود را می‌سازد و پدیدار می‌شود و راه می‌افتد. این سیالیت دال کلی ادبیات است که منشأ تولید متون و آثار ادبی و تجلی ادبیت می‌گردد. اگر به تناقض نرسیم چنین می‌نماید که آثار و صورت‌های ادبی تجلی ادبیات است و این صورت‌ها و آثار ادبی، به یک معنا، تماماً ادبیات است، هرچند نمی‌توان ادبیات را به آثار و تجلیاتش فروکاست. لازمهٔ رویکرد پساادبیات بازگشت به آغاز آن و گذار انتقادی از آثار و تولیدات ادبی است.

* تاریخ انتشار: ۳ اوت ۲۰۱۶

داعش به‌مثابهٔ یک مسئلهٔ شرقی

فهم پدیده‌هایی نظیر داعش و مبانی معرفتی آن مستلزم تحلیل تفکر و جهان‌بینی خاورمیانه‌ای و شرقی به‌مثابهٔ یک نظریه (و ایدئولوژی مدرن) شرقی است. برای تبیین پدیدهٔ داعش و پیدایش جریان‌های رادیکال دینی در خاورمیانه بایستی ذهن شرقی و مؤلفه‌های تاریخی آن در ساختار سنت فکری شرقی، به‌ویژه چهارچوب اندیشهٔ سیاسی شرق باستان و استمرار ارکان و عناصر معرفتی آن، تبیین و بازشناخته شود. تبعات و ریشه‌های معرفت شرقی را در جهان معاصر می‌توان در ظهور پدیدهٔ داعش مشاهده و بررسی کرد. داعش یک مسئلهٔ شرقی است. داعش در ذهن و تفکر شرقی ریشه دارد. به تعبیری، داعش مولود ذهن شرقی و برساختهٔ تاریخی معرفت شرقی است. داعش در سنت فکری شرقی می‌اندیشد و عمل می‌کند. در سنت معرفت شرقی، امر سیاسی تابع الزامات امر قدسی است. یکی از عناصر این الزامات مقولهٔ عقل است. عقل انسانی باید با عقل کیهانی و قدسی راهبری شود. به همین جهت، این عقل با عقل روشنگری و مدرنیته متفاوت است. عقل روشنگری و تجدد عقل محدود انسانی است که خود را از استلزامات و عوایق دینی، در ساحت عمومی و زمینی، رها و بی‌نیاز ساخته است. منشأ مثالی و نهایی تفکر در ذهن شرقی ساحت قدسی و وحیانی است. به باور دانش‌پژوه، نخستین و بنیادی‌ترین تمایز میان ذهن شرقی و ذهن یونانی (و غربی) تمایز هستی‌شناختی در باب عقل و ماهیت آن است. خاستگاه الهی عقل در ذهن شرقی با خاستگاه انسانی آن بسیار متفاوت است. در ذهن شرقی حکمت، تشاعر، عرفان و فلسفه، به‌طور کلی دانش، نتیجهٔ عقلانیت و قوهٔ متعقل انسانی نیست، بلکه حاصل عقل کیهانی، قدسی و الهی، عقل فعال و مستفاد بالفعل است و لذا حکمت حقیقی ناشی از فیض الهی و عنایت خدایان است که به برگزیدگانش، از جمله انبیا، و کارگزاران انسانی‌اش در زمین ارزانی داشته می‌شود. مهم‌ترین افاضات الهی همان مفهوم وحی در جهان‌بینی ادیان سه‌گانه است که زیربنا و شاکلهٔ ذهن شرقی را پی می‌ریزد. در حیطهٔ تفکر شرقی، جهان‌بینی حاکم قدسی و اسطوره‌ای است و همه چیز حول امر قدسی صورت‌بندی می‌شود. منشأ قدسی و آسمانی امر سیاسی با اصل حاکمیت الهی پیوند زده شده است. در نظام معرفت شرقی و خاورمیانه‌ای اندیشهٔ عقلانی انسانی تابع سنت دینی الهی است و رابطهٔ میان عقل و وحی، دیانت و سیاست، امر قدسی و امر سیاسی ناگسستنی است. در این حوزه عقل و سیاست تابع دیانت، شریعت و قدسیت است. مشروعیت حاکمیت و فرمانروایی ناشی از تأییدات الهی و قدسیت آن است. حق حاکمیت سیاسی به موجب مشروعیت الهی و احکام اسطوره‌ای آن

* تاریخ انتشار: ۲۴ سپتامبر ۲۰۱۶

است. به این دلیل خلافت و حاکمیتْ امتداد ولایت و امامت الهی است. دولت قدسی داعش و جایگاه خلیفه در آن در این افق قابل‌فهم است. نظر و پراکتیس داعش در این سنت نمایان است. حاکمیت حقیقی ناشی از حکمت حقیقی است که شأنی قدسی و آسمانی دارد. خاستگاه قدسی و الهی حاکمیت و حکمت هستهٔ مرکزی معرفت شرقی است. تعقل منفصل انسانی در اقلیم وجودی شرقی، ثانوی و عرضی است و در بهترین حالت در خدمت امر معنوی و قدسی است، و تنها در اتصال با عقل کیهانی و قدسی است که اصالت و محوریت پیدا می‌کند. این اتصال و اصالت در واقع تقلیل عقل انسانی و تاریخی به عقل کیهانی، اسطوره‌ای و الهی است که انحطاط و استهلاک آن خواهد بود؛ اقلیم یونانی و ذهن غربی درست نقطه مقابل آن است. به‌عنوان مثال، صورت مسیحی ذهن شرقی در اقلیم غربی موجب پیدایش قرون وسطی و تأسیس حکومت دینی و داعش‌گونهٔ کالوین در قرن شانزدهم میلادی در قلب اروپا بوده است. رنسانس چالشی در برابر ذهن شرقی و فراورده‌های دینی آن بوده است. اسلام تنها یکی از صورت‌های تاریخی بازسازی ذهن و تفکر شرقی است. در هر صورت، ریشهٔ پیدایش داعش را باید در ذهن شرقی جست‌وجو کرد. به این معنا داعش نوعی تفکر است که محصول ذهن شرقی در صورت اسلامی آن است و لزوماً به افق جهان‌بینی اسطوره‌ای و آموزه‌های اسلامی و بنیادگرایی دینی منتسب و محدود نمی‌شود. به عبارتی، داعش گونه‌ای صورت‌بندی اسلامی در ذهن شرقی است، و تنها یکی از صورت‌های شبه‌مدرن ذهن شرقیْ پدیدهٔ داعش است. به یک معنا، داعش صورت اسلامی ذهن شرقی در جهان معاصر و کنونی است. ایدئولوژی شبه‌مدرنیستی داعشی و نگرش الهی – سیاسی آن به‌شدت با منافع و اغراض این‌جهانی و عقلانیت ابزاری از اسلام پیوند خورده است، با این وجود اسلام داعشی هم صورتی تجلی‌یافته از متن اسلام است. از منظر نظریهٔ سیاسی، تئوکراسی با الیگارشی پیوند یافته است و به‌نوعی دولت تئولیگارشی (تئوکراسی + الیگارشی) است. به هر روی، با وجود حضور تاریخی الگوی سنت اندیشهٔ شرقی، امکان تجلی و استقرار معرفتی تجدد در جهان‌زیست شرقی مشکل و ممتنع است و شرط کافی برای تجدد، توسعه و عقلانیت بر اساس زمینه و بافت سنت شرقی، بازنگری انتقادی و برون‌رفت از بن‌بست اندیشگی و ایستار شرقی است. به دلیل متافیزیک حضور تفکر و اصالت ذهن شرقی، و غیاب محوریت و ضابطهٔ عقلانی انسان تاریخی و عقل‌ورزی نقادانه در ساحت وجودی انسان، غالب جریان‌های سیاسی اسلام‌گرا در خاورمیانه حامل بذر داعش‌اند. بحران معرفت‌شناختی در سنت فکری شرقی موجب بروز مشکلاتی است. داعش نتیجهٔ این بحران است. لازمهٔ بازخوانی انتقادی و بازاندیشی در فهم ارکان و ریشه‌های آن به‌پرسش‌گرفتن ماهیت این سنت و مولفه‌های بنیادین آن است که می‌تواند گشودن افقی دیگر بر این مفهوم قلمداد گردد. از آنجایی که داعش نتیجهٔ بحران در نظام معرفت شرقی است، انفصال از تفکر عقلانی و تفاصل با معرفت فلسفی موجب تشدید بحران می‌گردد و در صورت عدم اهتمام عقلانی و اخلاقی برای برون‌رفت از آن، امکان ظهور و پیدایش اشکال دیگر کلان‌روایت‌های داعش‌گونه، با خوانش و بازتولید عناصر تفکر و معرفت شرقی در صورت‌های دیگر دینی و چهارچوب اسطوره‌ای همچنان وجود خواهد داشت.

ماجرای عقل تراژیک

عقل تنها موهبتی است که به یکسان نوع انسان از آن برخوردار است. اگر عقل، به‌عنوان موهبتی الهی و یا طبیعی، در سیر تاریخی‌اش بررسی شود می‌توان ماجرای عقل را از تراژدی عقل به عقل تراژیک روایت کرد. انسان موجودی عاقل و همزمان اجتماعی است. عقلانیت و اجتماعی‌بودنْ ذاتی انسان تاریخی است. تاریخی و اجتماعی‌بودن انسان نوعی از عقل را پرورش داده است که از آن با عنوان عقلانیت (به تعبیر عام‌تر معرفت) یاد می‌شود. به یک معنا، بررسی و تبیین زیست وجودی و تاریخی انسان بر اساس پارادایم عقلانیت مشکلات و ریشه‌های تراژیک آن را آشکار می‌سازد. اگر از فهم و عقل در چارچوب فلسفهٔ افلاطون و ارسطو عبور شود، به‌طور کلی، ماجرای عقل در سیر تاریخش دو نوع عقلانیت را برساخته است که بر اساس ذهن شرقی و غربی می‌توان ماهیت و دستاوردهای آن را بیان کرد. به‌طور کلی، صورت شرقی عقلانیت با صورت غربی آن متفاوت بوده است و این تفاوت در مبدأ و غایت نیز وجود دارد. تا آنجا که به ماجرای عقل بر می‌گردد، تا پیش از پیدایش فلسفهٔ یونانی، عقل خصلتی متافیزیکی و کیهان‌شناختی داشته است و شرق و غرب در این خصیصه اشتراک تاریخی داشته‌اند. با ظهور حکمای پیشاسقراطی و البته تأسیس فلسفه در یونان، صورت غربی عقل از صورت شرقی آن جدا می‌گردد و به‌تدریج عقلانیت غربی اتصال خود را با کیهان و ساحت قدسی می‌گسلد و با ظهور روشنگری عقل انسانی بی‌نیازی، انفصال و استقلال خود را از راهبری و هدایت عقل قدسی و کیهانی اعلام می‌دارد، از این رهگذر نوعی از عقلانیت ظهور می‌یابد که از آن با عنوان عقلانیت مدرن می‌توان یاد کرد. صرف نظر از نسبت عقل انسانی با عقل قدسی، می‌توان از دو نوع عقلانیت بحث کرد که برساخته و همزمان برسازندهٔ ذهن غربی و شرقی‌اند: عقلانیت قدسی و عقلانیت مدرن. بر اساس این الگو می‌توان ظهور و پیدایش جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های سیاسی و دینی، و نیز انواع جنگ‌ها و اشکال حکومت‌ها و نوع حکمرانی‌ها را تحلیل کرد.

عقلانیت در سنت فکری شرقی و غربی منشأ مشکلات و موجب بحران‌های متعددی گردیده است. اگر پیدایش داعش صورت اسلامی عقلانیت شرقی باشد، ظهور دولت–ملت‌های اروپایی نیز صورت سیاسی عقلانیت غربی به شمار می‌روند. افزون بر آن، مدرنیته نیز صورت مدرن و معاصر ذهن و عقلانیت غربی است. داعیهٔ اتصال عقل شرقی با عقل الهی و قدسی، و همین طور داعیهٔ انفصال عقل غربی با عقل الهی و قدسی هر دو بیانگر عقل تراژیک انسانی

* تاریخ انتشار: ۸ اکتبر ۲۰۱۶

و نیز تراژدی تجلی عقل‌اند. بر این اساس باید از ماجرای تراژیک عقل سخن به میان آورد. در قلمرو غربی جنگ‌های جهانی، فاجعهٔ ضدانسانی آشویتس و هولوکاست، انفجار اتمی، سلطهٔ تکنولوژیک و فرهنگی غرب و خشونت تفکر تکنولوژیک همگی از تجلیات عقلانیت مدرن غربی محسوب می‌شوند. عقلانیت ابزاری که منشأ این مشکلات و اندیشهٔ تراژیک است یکی از شاخه‌های تاریخی عقلانیت مدرن غربی است. بررسی سیر تاریخی و دستاوردهای عقلانیت و معرفت در صورت‌های شرقی و غربی آن انسان معاصر را با تراژدی عقل و ماجرای تراژیک آن روبه‌رو می‌سازد. معرفت و عقلانیت شرقی و غربی، هر دو موجب مصائب و فجایعی می‌شوند که خروج از آن به دغدغهٔ اصلی متفکران و اندیشمندان معاصر تبدیل شده است. اتصال و یا انفصال عقل انسانی با عقل قدسی، آن‌گونه که تصور می‌گردید، راهگشا و پاسخگو نبوده است؛ مصایب و فقدان‌های انسان معاصر ریشه در عقلانیت و صورت‌های شرقی و غربی آن دارند. هرچند برون‌رفت از بحران عقلانیت در جهان معاصر مستلزم عقلانیت و اندیشه‌ورزی بیشتر است، با این وجود، آیا بازسازی و مواجههٔ معرفت و عقلانیت شرقی با معرفت و عقلانیت غربی (مواجههٔ بین دو نظام معرفتی) در چهارچوب ایدهٔ بازگشت انتقادی به ارسطو افقی را فراروی ما می‌گشاید؟

«سیاست‌نامه» و تداوم بحران در معرفت ایرانی

«سیاست‌نامه» عنوان ماهنامه‌ای است که در نیمهٔ دوم سال ۱۳۹۴ با صاحب امتیازی و مدیر مسئولی حامد زارع و سردبیری محمد قوچانی، با محوریت آرا و اندیشه‌های سید جواد طباطبایی، و ریاست وی، چاپ و منتشر شده است و تاکنون شماره‌های ۲ و ۳ و نیز ۴ و ۵ آن در سه مجلد بیرون آمده است. رسالت این ماهنامه پژوهش، تنقیح و ترویج نظریه‌هایی پیرامون ایران به‌عنوان یک نظریه و اندیشه و حکمت ایرانی، و استخراج عنصر ایرانی می‌باشد که به‌ویژه در حوزهٔ فلسفهٔ سیاسی و یا اندیشه‌های سیاسی در ایران بر اساس خوانش طباطبایی مشکل ایران را دنبال می‌کند و به‌نوعی به دنبال تبیین و مفهوم‌سازی اندیشه‌های ایرانشهری و عناصر فکری و اجزای آن است. سیاست‌نامه نامه دربارهٔ سیاست از منظر اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری است؛ اندیشیدن سیاسی بر مبانی نظری و مفهومی ایرانی و ملیت ایرانی. به عبارتی، کشف شأن ایرانی مفهوم تاریخی ایرانیت و پرداخت نظری آن یکی از اهداف است.

در چارچوب ایران‌اندیشی، طباطبایی بر آن است که ایران یک مشکل است و تاکنون دربارهٔ ایران و تاریخ اندیشهٔ آن مفهوم‌پردازی، و بنابراین فهم لازم صورت نپذیرفته است. از دیدگاه ایشان ایران و ایرانیت چارچوبی برای اندیشیدن ایرانی است. به تعبیری نوعی اندیشیدن در تاریخ اندیشهٔ ایرانشهری وجود دارد که خاص ایران است و بایستی مفهوم‌پردازی گردد. در حالی که طباطبایی به دنبال نظریه‌پردازی در حوزهٔ ایران است و آثاری با عنوان تأملاتی دربارهٔ ایران نیز چاپ کرده است، شاگردان (بدون پرسش) او یک قدم جلوتر گام نهاده‌اند و به‌نوعی کاسهٔ داغ‌تر از آش شده‌اند؛ ندای بازگشت به ایرانشهر یکی از این نمونه‌هاست. آنها از جمله طباطبایی بر وحدت ملی در ایران تأکید دارند، هرچند طباطبایی ناگزیر است گاهی بین وحدت جغرافیایی و سرزمینی ایران و وحدت فکری و فرهنگی تفاوت قایل باشد، با این حال هر چیزی در حوزهٔ ایران قابل‌مذاکره است مگر اصل وحدت ملی. طباطبایی وحدت ملی را بر اساس تفکر کهن شرقی، یعنی وحدت وجودی و وحدت در کثرت تبیین و توجیه می‌کند. نظریه‌هایی نظیر شاهی آرمانی، نظام ایرانشهری، وحدت فرهنگی، اسلام ایرانی، حکمت اسلامی و غیره محور اندیشهٔ طباطبایی است. این نظریه‌ها توسط هرودوت، گزنفون، افلاطون، کناوت، ریچارد فرای، کربن، حسین نصر، شایگان، داوری اردکانی، دینانی و دیگران ساخته و پرداخته گردیده است، که هدف این نوشتار نقد و بررسی آنها نیست و در جای دیگری به آن پرداخته شده است. با این حال، تمامی آنچه صاحب‌نظران ایرانی دربارهٔ ایران و تاریخ فکری آن بر زبان می‌آورند بر

* تاریخ انتشار: ۲۷ اکتبر ۲۰۱۶

سنت فکری ایرانی استوار است، که محور آن همان اصطلاح مبهم «حکمت خسروانی» یا نور الهی حاکم و فره ایزدی شاهان است که سهروردی ایرانی‌گرا و شرق‌اندیش به‌شدت محسور و مجذوب آن گردیده و معجب بدان است. حکمت خسروانی یعنی حکمت پادشاهانی که دارای فره کیانی‌اند. منشأ این حکمت هم که طبیعتاً قدسی و ایزدی است. به نظر می‌رسد بر اساس کشف ذهن ایرانی، در ایران بعد از اسلام بحران اندیشهٔ ایرانی به‌واسطهٔ حکمت نوافلاطونی و فلسفهٔ اسلامی عمیق‌تر شده است. حسین نصر، شایگان، اردکانی، دینانی، اعوانی و طباطبایی، صرف‌نظر از اختلافات عمده، هر کدام از مدافعان و نظریه‌پردازان این سنت فکری به شمار می‌آیند. در این یادداشت بیان چهار نکته ضروری است:

۱. ریشهٔ اصلی و تاریخی ایدهٔ فره ایزدی و یا کیان خره شاهی، که قلب نظریهٔ حکمت خسروانی و اندیشهٔ ایرانی به شمار می‌رود، به ایدهٔ ملموی آشوری و کیدن عیلامی بر می‌گردد که اساساً ایرانی نیست و عاریتی و التقاطی است.

۲. قبل از تأسیس فلسفه و حکمت اسلامی توسط فارابی و دیگران، نظام معرفت ایرانی در ساختار سنت فکری‌اش فاقد انسجام معنایی و چارچوب نظری و الگوی مفهومی بوده است و هرچه گفته می‌شود به ایران بعد اسلام ارجاع دارد؛ ایران قبل از اسلام یک ایران غیر مفهومی و به‌شدت اسطوره‌ای و شبه‌دینی است. لذا از حیث اندیشه و از منظر تاریخ فلسفه، ایرانشهرگرایی و بازگشت به ایرانشهر بدون قالب و صورت اسلامی‌اش به‌شدت دچار فقر تئوریک است.

۳. نظام معرفت ایرانی که عناصری از سنت فکری ایرانی را بر اساس تبعیت الگوی کهن بین‌النهرینی، یعنی راهبری امر سیاسی توسط امر قدسی، یا همان تلفیق و جمع میان حکمت و سیاست که اساس حکمت خسروانی و نیز حکمت اسلامی است، بازسازی کرده است ریشهٔ استبداد و مانع اصلی فهم مدرنیته، استقرار مشروطه و توسعهٔ دموکراسی است. درست به همین جهت نظریهٔ تداوم فرهنگی ایرانی، و یا تداوم و استمرار اندیشه و حکمت ایرانی و نیز بازگشت مفهومی به آن در واقع تداوم سنت فکری استبدادی است. تداوم بحران معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی در اندیشه و حکمت ایرانی، یا به تعبیری سنت فکری ایرانی، خاستگاه بحران اندیشه در ایران است؛ این بحران مانع توسعه دانش و استقرار دمکراسی شده است.

۴. بر اساس کشف ذهن ایرانی، سنت باستانی نظام فکری ایرانی و کلان‌روایت‌های مدرن معرفتی آن، منشأ انحطاط و زوال اندیشهٔ ایرانی (با صورت و محتوای یونانی) است که باید به اضمحلال و فروپاشی آن همچون راهی برای برون‌رفت از آن فکر کرد. شالوده‌شکنی این سنت و نظام معرفتی حاصل از آن شرط کافی برای تفکر عقلانی و تولید اندیشه است.

خەباتی یاسایی کوردی

خەباتی کوردی کە بە دەستەواژەی هەڵبەستراو و دەستکرد وەکوو خەباتی شار و شاخ و خەباتی مەدەنی و پەرلەمانی و هتد لە باکووری کوردستان لە لایەن ڕیفۆرمخوازانی کوردی تورکیاگەرا پێناسە و بانگەشەی بۆ دەکردێت، لە زات و ناخی خۆیدا بێ بنەما و بێ واتایە. خەباتی شار و شاخی کوردی دوو ڕوخسار و شێوازی جیاواز لە یەک ماهییەتی تاکن، نەک دوو ماهییەتی جودا؛ بە واتایەک دوو بیچم و دوو ڕێبازی یەک شتن. بیچم و ڕوخساری شار و شاخی خەباتی کوردی دەبێ پەیوەندی بە چییەتی و ماهییەتی قەیرانی کوردی هەبێت، کە بەداخەوە لە لایەن چالاکانی سیاسیی باکووری کوردستان لە حیزبگەرایی و سیاسەتبازی لەژێر پاڕادایمی وابەستەیی بە مەعریفەی تورکیایی و تورکیاچێتی و چالاکیی نیمچەدەوڵەتی کورت کراوەتەوە، و هێشتا خەباتی کوردی بە دژایەتی و خەبات لەگەڵ ڕژێمی سیاسی و حیزبی دەسەڵاتدار دەزانن کە دەرئەنجامێکی نەتەوەیی نابێت. ئەوەی ڕاستی بێت سیاسیکارانی ئیسلاحتەڵەبی کوردی تورکیاگەرا لە هەست و ڕامانی نەتەوەیی کوردەکان و بیرۆکە سیاسییەکانی بەڕێز ئۆجالان بۆ دەرخستن و گەمەی خۆیان کەڵک وەردەگرن، کە بێ گومان بەرئەنجامێکی بناغەیی نابێت. قەیرانی مەعریفەناسانەی کوردی بە تەقڵەلێدان و گەنگەشەی چەند هەڵسوڕاوی یاساخوێنی حیزبی، و سەما و شانۆگەریی چەند ئافرەتی بە ڕەگەز کوردی تورکیاگەرا لەژێر ناوی خەباتی سیاسی و پەرلەمانی چارەسەر نابێت. دەستبەسەرکردن و گیرانی چەند هەڵسوڕاوی حیزبی و سەندیکایی و ناوچەیی نزیک لە پرسی کورد نیشانەی کوردایەتی و خەباتی کوردی و ڕەواییپێدانیان لە تورکیا نییە. ئەگەرچی ئەو حیزبانە کە بەڕواڵەت داخوازی و مافی یاسایی و کولتووریی ناوخۆیی کورد و دیموکراتیزەکردنی تورکیا بە ڕوانینێکی چەپاڕۆ نوێنەرایەتی دەکەن مەترسین بۆ سەر AKP، بەڵام لە ڕاستیدا لە درێژخایەندا خزمەت بە مەعریفەی تورکیایی دەکەن. هەرچەند پێویستە ئەو کردەوە نایاساییەی ئاکەپە سەرکۆنە و ئیدانە بکرێت، بەڵام پێویستە کوردەکان ئەوەش بزانن کە سەرکۆنەکردن و هەڵپڕژانی هەندێک لایەنی ناوخۆیی تورکیا و دەوڵەتی ناوچەیی و نێونەتەوەیی بۆ سەر سیاسەت و کردەوەکانی ئاکەپە بە واتای پشتیوانی لە ماهییەتی پرس و قەیرانی کورد نییە، بەڵکوو تەنانەت مافی کورد لە چوارچێوەی تورکیایەکی دیموکرات و ڕەوتی مافی مرۆڤ و مافی هاوواڵاتیی پێکهاتەی کورد دەخوێنرێتەوە. هەر چۆنێک بێت، خەباتی DTP و BDP و HDP و هتد ماهییەتی قەیران و پرسی کورد دادەبەزێنێت و دەیڕوشێنێت. قەیرانی نەتەوەیی کوردی تەنانەت دۆز و پرسێکی سیاسی و یاسایی و فەرهەنگی و ئابووری نییە، بەڵکوو قەیرانێکی مەعریفەناسانە و وجوودییە، بۆیە خەباتی یاسایی و مەدەنی و بەڕواڵەت ئاشتیخوازانەی پارتەکان و ڕێکخراوە مەدەنی و یاساییەکان لەگەڵ فەلسەفەی وجوودیی شاخ و پەکەکە دژایەتی و پاڕادۆکسی هەیە. بوونی پارتگەلی تورکیاگەرا وەکوو هەدەپە ڕەوایی و بوونی پەکەکە دەباتە ژێر پرسیار. خەباتکارانی شاخ پێویستە ئەو کەسایەتییانە و حیزبە یاساییانە کە تا سەر ئێسقان تورکیاگەران و لە نەریتی مەعریفیی

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ٤ی نۆڤەمبەری ٢٠١٦

تورکیایی نەترازاون وەلا بنێت و بە لە کەوان خستن و هەڵپەساردنی لێدوانە شێوێندراوەکانی ڕێبەری بەندکراوی پەکەکە، دۆز و ستراتیژی سیاسیی خۆی ڕەچاو بکات و بڕواتە ناو شارەکانی باکووری کوردستان. قەیرانی جیددیی تورکیا و پارچەپارچەبوونی لە ئارادایە.

ایران، سرزمین کلیت‌های متضاد

با وجود حضور تاریخی الگوی سنت فکری شرقی، امکان تجلی و استقرار معرفتی تجدد در جهان‌زیست شرقی، از جمله ایران، مشکل و ممتنع است و شرط کافی برای تجدد، توسعه، عقلانیت و دموکراسی بر اساس زمینه و روح سنت شرقیْ بازنگری انتقادی و برون‌رفت از بن‌بست اندیشگی و ایستار شرقی است. به دلیل متافیزیک حضور تفکر و اصالت ذهن شرقی، و غیاب محوریت و ضابطهٔ عقلانی انسان تاریخی و عقل‌ورزی نقادانه در ساحت وجودی انسان، امکان ظهور و پیدایش اشکال دیگر کلان‌روایت‌های معاصر داعش‌گونه، با خوانش بنیادگرایانه و بازتولید عناصر تفکر و معرفت شرقی در صورت‌های دیگر دینی، فرهنگی، اندیشهٔ سیاسی و حوزه‌های ژئوفرهنگی همچنان وجود خواهد داشت؛ از این منظر سنت فکری ایرانی برخاسته از ذهن شرقی و در تداوم بازخوانی آن است، که در صورت‌های گوناگون دینی، فلسفی، سیاسی، ادبی و عرفانی در حوزهٔ باستانی و مدرن و معاصر بر اندیشهٔ ایرانی تأثیر غیرقابل‌انکاری گذاشته است و در وضعیت بحران، یعنی بحران‌های متفاوت تاریخی بازخوانی و صورت‌بندی گردیده است. بر اساس تحقیقات باارزش الجابری فلسفهٔ فارابی، ابن سینا و دیگر حکمای ایرانی وجوهی از عناصر ایدئولوژیک و معرفتی این سنت فکری را در خود صورت‌بندی کرده‌اند؛ حکمت اشراق سهروردی در جهان باستان و اخلاف معاصر او، و همین طور نظریهٔ ایرانشهرگرایی طباطبایی با کارکرد ایدئولوژیک وحدت در کثرت‌های ایرانی (وحدت اضداد) از جمله این نمونه‌ها هستند. پرسش انتقادی از سرشت و غایت ذهن شرقی و ایرانی و تنقید و تنقیح آن در اندیشه‌های سیاسی معاصر یک ضرورت تاریخی و فلسفی است. در این فقره می‌توان استدلال کرد که هر کدام از جزءهای ایران در ذات تاریخی‌شان یک کل‌اند و واجد تشخص نظری و عملی خویش، و بنابراین استقلال هستی‌شناختی، هستند.

* تاریخ انتشار: ۱۲ نوامبر ۲۰۱۶

حکمت ایرانی و مولود آن

حکمت ایرانی، که ریشه در سنت کوروش و اسلاف و اخلاف شرقی آن دارد و با زردشتیت ساسانی‌ها به هم آمیخته است، تنها صورتی از حکمت شرقی است که در ذهن پارسی و ایرانی شکل گرفته است. به عبارتی، حکمت و فلسفهٔ ایرانی (خسروانی)، و بعدها معرفت ایرانی، در سنت فکری شرقی ریشه دارد که در سنت‌های زردشت‌گرایی متأخر و منحط پارسی، و همین طور حکمت و فلسفهٔ اسلامی تجدید حیات یافته است و صورت‌های ایرانی و اسلامی دارد. از حیث تاریخ اندیشه، حکمت ایرانی محصول ذهن شرقی است که صورت ایرانی پیدا کرده است. از آن جایی که ایرانی‌ها فاقد حکمت و اندیشهٔ تأسیسی هستند، عمیقاً مدیون حکمت شرقی، به‌ویژه صورت‌های دینی و اسلامی‌اند که اساساً شأن تأسیسی و افتخارش از آن دیگران است. از این منظر ذهن ایرانی امتداد ذهن شرقی و بین‌النهرینی است، لذا حکمت ایرانی، و نیز معرفت ایرانی و کلان‌روایت‌های تاریخی و سیاسی‌اش، تداوم حکمت واندیشهٔ شرقی است. به تعبیر ولفگانک کناوت، شرق باستان از مصر گرفته تا بابل و ایران و هندوستان هیچ‌گونه فلسفه‌ای که از یزدان‌شناسی جدا باشد، به‌طور مستقل و بی‌طرفانه داوری کند و تنها هدفش حقیقت باشد نمی‌شناخت. گرامی‌داشتن دانش در سراسر شرق باستان شالوده‌اش بر اعتقاد به نیروی خرد مینوی حکمت الهی است. ایرانی‌ها به لحاظ تأسیسی، فاقد اندیشهٔ اصیل و معرفت‌اند و آن‌گونه که هرودوت به‌درستی روایت کرده است، پارس‌ها و ایرانی‌ها به‌طرز شگفت‌آوری خود را با سنت، علایق و فرهنگ بیگانگان سازگار می‌سازند و آن‌ها را از آن خود می‌کنند. حکمت شرقی عبارت است از: جست‌وجوی حقیقت بر مبنای امر قدسی. مرجعیت آسمانی و قدسی حکمت شرقی، و نیز ایرانی، منشأ نهایی معرفت است. این اصل به اندیشهٔ سیاسی نیز تعمیم داده شده است و عقل انسانی همچون عقل جزئی، تابع و نیازمند عقل کیهانی و قدسی به‌مثابهٔ عقل کلی پنداشته می‌شود. به نظر ساموئل ادی نیز سلسله‌ای که کوروش و اعقاب بعدی او بنیان نهاده بودند با گذشت زمان با تأسیس آداب و سنن، حق خود را بر سلطنت و حکمرانی مستقر ساخته، و این حق جزئی از فلسفهٔ دینی ایرانیان (پارسیان) گذشته بود. این خصلت و عناصر نظری آن در سراسر تاریخ اندیشه و حکمت ایرانی، در صورت‌های باستانی و اسلامی، قابل شناسایی و تفهیم است. اندیشه‌های دینانی، داوری اردکانی و جواد طباطبایی در این چارچوب و الگوی مسلط فکری قابل تحلیل و تنقید است. بنیاد قدسی، آسمانی و سپس دینی حکمت و فلسفه در ذهن شرقی همان بنیانی است که ایرانی‌ها بدان افتخار می‌کنند. این امر در مقولهٔ فره ایزدی اندیشهٔ

* تاریخ انتشار: ۳۰ نوامبر ۲۰۱۶

سیاسی، و خاستگاه قدسی حکمت و معرفت تجلی کرده است. تشخص و شأنیت ایرانی حکمت شرقی، موجد و موجب استبداد است که افلاطون با تأمل فلسفی به آن اشاره کرده، و دربارهٔ ویژگی‌ها و استمرار استبداد پارسی، با عنوان مرد آتنی گفت‌وگو کرده است. به همین جهت استبداد ایرانی تنها خصلتی است که در حکمت و معرفت ایرانی تداوم یافته است. در زمینهٔ تداوم تاریخ فکری استبداد ایرانی، می‌توان استدلال کرد که به موازات استبداد شرقی، نوعی از استبداد ایرانی وجود دارد که مولود ذهن التقاطی و تجمیعی ایرانی، و از فراورده‌های حکمت و معرفت ناشی از آن است؛ وجوه استبداد ایرانی در اندیشهٔ سیاسی در ایران نیز مانع شکوفایی شده و به‌نوعی سبب انحطاط است. در هر صورت حکمت، یا به تعبیر کربن، فلسفهٔ ایرانی و نیز فلسفهٔ سیاسی فارابی، سینوی، سهروردی، صدرایی و غیره، دلیل وضعی فقدان تولید اندیشهٔ عقلانی، و مانع معرفتی توسعه و استقرار دموکراسی بوده است. این همان بحران معرفت‌شناختی، در معنای یونانی آن، در سنت فکری ایرانی است که اصالت روشنفکری در ایران، و مواجههٔ نقادانهٔ روشنفکران ایرانی را محک می‌زند. آیا این دلیلی برای افتخار به اندیشه و حکمت ایرانشهرگرایی و بازسازی آن در صورت مدرن و معاصرش می‌تواند باشد؟

درآمدی انتقادی بر سنت فکری ایرانی

تدوین اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری از جمله علایق و عوایق دکتر طباطبایی به شمار می‌رود، که در جدیدترین آثارش وعدهٔ آن را داده است و به گفتهٔ خودش، نزدیک به سی سال است از منظر تأمل و تعمق فلسفی در چارچوب «ایده و نظریهٔ ایران» به دنبال آن است. این فیلسوف سیاسی معتقد است اساس منطق اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری همان منطق درونی حاکم بر گفتار سیاسی است که در سیاست‌نامه‌نویسی دورهٔ اسلامی در ایران، به‌ویژه خواجه نظام‌الملک، تنقیح و تداوم یافته است. به نظر او بررسی تحول تاریخی ایران، از حیث بنیان اندیشهٔ سیاسی بر تأمل در دوران‌های تاریخی (باستانی، اسلامی و معاصر) دارای اهمیت است (طباطبایی، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ۱۳۸۲: ۳۵). این مهم از آن روست که نظریهٔ ایرانشهری شاهی آرمانی، در افق اندیشهٔ سیاسی اسلامی، به‌ویژه در سیاست‌نامه‌ها، بازسازی شده است (طباطبایی، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ۱۳۸۲: ۳۵). به زعم او، سیاست‌نامه‌ها مهم‌ترین منبع اندیشهٔ سیاسی در ایران دورهٔ اسلامی هستند و نویسندگان با اقتدا به روش‌های باستانی و شیوهٔ فرمانروایی ایرانشهری، به تأمل دربارهٔ قدرت و امر سیاسی پرداخته‌اند (طباطبایی، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ویراست جدید، ۱۳۹۴: ۶۹). محور اصلی اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری و سیاست‌نامه‌نویسی فرمانروا، جایگاه و مشروعیت اوست. این مسئله با امر قدسی و امر زمینی در سنت فکری ایرانی مناسبت دارد.

عجالتاً در این زمینه ذکر چند نکته لازم است:

۱. نخست آنکه از حیث تاریخ اندیشه، مفهومی با نام ایرانشهری وجود ندارد و اصطلاح ایرانشهر که در دورهٔ ساسانی‌ها (مانند کتاب اردشیر پاپکان) و نیز متون نویسندگان و مترجمان اسلامی در دورهٔ اسلامی در ایران (مانند تنسر، عامری و غیره) آمده است ناظر بر یک منطقهٔ جغرافیایی است و اساساً آنچه اندیشهٔ سیاسی ایران‌زمین خوانده می‌شود در حقیقت سنت ایران شاهی است و نه ایرانشهری. به عبارتی، قلب تحلیل و اندیشهٔ سیاسی در ایرانْ حاکم و پادشاه بوده است و نه کشور و شهر در معنای یونانی آن. طباطبایی بر آن است تا از دید تطبیقی، لفظ ایرانشهری را بر معنای پولیس یونانی، و در افق فلسفهٔ سیاسی یونانی بفهمد که از بنیاد اشکال است.

* تاریخ انتشار: ۱۸ دسامبر ۲۰۱۶

۲. نکته‌ای که طباطبایی خود نیز بدان واقف است، ولی از سر تغافل خلاف آن را ترویج می‌کند، این است که عقاید نظام‌الملک در باب فرمانروایی و استلزامات اخلاقی آن، منوط به خوانش و درک آن در سنت فکری ایرانی، در دوره‌های تاریخی مختلف است. نظام‌الملک در بحث از این مفاهیم و عناصر ایرانی و اسلامی در سیاست‌نامه، بر معنای یونانی آن نظر ندارد بلکه آرا و عقاید سیاسی این متفکر و سیاستمدار کاملاً منطبق بر تفکر شرقی و اسلامی است، این در حالی است که برداشت طباطبایی در مقام فیلسوف سیاسی ایرانی، کاملاً یونانی و هگلی است. طباطبایی که در نقل مطالب ناچار است صداقت و امانت را رعایت نماید در تفسیر و تحلیل آنها تحقیقاً مغالطه روی می‌دهد تا پیش‌فرض اندیشه و ایدهٔ ایرانیت مفهومی خود را اثبات، و مفهوم‌پردازی نماید. وی می‌نویسد: بنیاد اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری، که همان شاهی آرمانی است، محور بحث و تحلیل سیاست‌نامه است. در این نظریه، شاه به خلاف خلیفه و امام، برگزیدهٔ خدا و دارندهٔ فره شاهی است (طباطبایی، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ۱۳۸۲: ۱۴۸) و به این گفتار خواجه در سیاست‌نامه استناد کرده است: «ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری، یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند... ». عنصر پارسی و ساسانی فره شاهی، و همین طور عنصر پارسی و اسلامی شخصیت برگزیدهٔ الهی، همان ارکان سنت فکری ایرانی‌اند که عناصر و مفردات آن، با پیوند و وحدت امر قدسی و امر عرفی در همان سنت مناسبت دارند. تالی این اندیشه و سنت فکری، همان مشروعیت الهی حاکمان و مقام قدسی کارگزاری زمینی آنهاست. نتیجهٔ این اندیشهٔ ایرانشهری! در دورهٔ ساسانی، اسلامی و معاصر همانا تولید دین حکومتی و سیاست دینی است. صورت وهابی، طالبانی و داعشی این بنیادگرایی مضمر در سنت ایرانی، که وجهی شرقی نیز دارد، خود را در اصل تکفیر و یا ایمان، شریعت و عقل یونانی، بازتولید کرده است؛ وحدت و همزادی امر قدسی و امر سیاسی، دین و مُلک، شریعت و عقلانیت و اولویت هستی‌شناسانهٔ امر قدسی بر امر عرفی در سنت فکری ایرانی و شرقی از جمله استلزامات آن است. اندیشه و سیاست تحاشی قدسی دارد. احیا و تدوین اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری در سنت فکری ایرانی، در واقع نتیجه‌ای جز احیای عناصر و مفاهیمی از سنت باستانی ایرانی، در دورهٔ اسلامی و تجدد، به لسان الجابری (در کتاب *نقد عقل عربی*)، و بسط کلان‌روایت‌های مدرن آن با کارکرد ایدئولوژیک نخواهد داشت. چنین می‌نماید از این سنت فکری، در عمل مفهومی جز استبداد و توتالیتاریسم، که با ماهیت عقل‌ورزی و تفلسف یونانی تفاوت دارد، بیرون نمی‌آید. این مهم را به طرقی جداگانه، سقراط و نیز پوپر به‌خوبی نشان داده‌اند.

۳. پیوند میان دین و مُلک به هیچ وجه اسلامی سخنی اسلامی نیست، بلکه اندیشه‌ای ایرانشهری است (طباطبایی، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ۱۳۸۲: ۳۵). به‌رغم توجیهات و تفاسیری که طباطبایی از دین و رابطهٔ آن با سیاست دارد، این سخن درستی نیست، بلکه به‌رغم تفاوت‌های مشهود، اساس این تلقی به سنت فکری شرقی تعلق دارد و با اندیشهٔ سیاسی اسلامی و نیز سنت فکری ایرانی، که هر دو وامدار سنت فکری شرقی هستند، مطابقت تام دارد. به عبارتی، سرچشمهٔ سازگاری و یا وحدت دین و سیاست همان تفکر شرقی است که به‌نوعی، حکم سنت پیشینی برای اندیشهٔ ایرانشهری و اسلامی دارد. نکتهٔ جای تأمل این است که در سنت فکری شرقی همواره حدی میان مصادیق امر قدسی، یعنی دین، و مصادیق امر زمینی، یعنی سیاست، به چشم می‌آید، در حالی که در سنت فکری ایرانی همه چیز رو به سوی یکی‌شدن، وحدت و یکسان‌سازی دارد. دیانت در نظر خواجه امری هم‌تراز و هم‌سنگ سیاست نیست،

بلکه عملاً سیاست تابع الزامات و تضمنات دیانت و شریعت است. این مسئله در اوستای متأخر و تحویلی، و دورهٔ تاریخی ساسانیان به تقدم قدسی دیانت بر سیاست و در نهایت یکسان‌بودن این دو می‌انجامد که این امر با خواست و تفسیر به رأی طباطبایی منافات دارد. محور اندیشهٔ حاکم بر سیاست‌نامه و ایدهٔ ایرانشهریْ جایگاه و منزلت پادشاه و زمامدار است که اساس و هویت خود را از دین و مشروعیت الهی کسب می‌کند. «بر پادشاه واجب است در کار دین پژوهش‌کردن و فرایض و فرمان‌های خدای تعالی به‌جای‌آوردن... » (طباطبایی، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ۱۳۸۲: ۵۴). اندیشهٔ سیاسی در سنت فکری باستانی و دورهٔ اسلامی بر مشروعیت قدسی و دینی استوار است؛ چیزی که طباطبایی در افق اندیشهٔ سیاسی یونانی و مواد آن، به‌شدت به دنبال اثبات خلاف آن است. هرچند تأویل و تحلیل فلسفی طباطبایی جای تأمل دارد، لیکن باید بپذیرد که اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری در سنت فکری ایرانی، مانند اقسام سیاست‌نامه‌ها، صورت قدسی، دینی و اسلامی، و نه لزوماً یونانی دارد.

۴. انگارهٔ شاهی آرمانی بر اساس ذهن و روح یونانی توسط گزنفون، متأثر از اندیشهٔ سقراط، تأسیس شده است و سنت سیاست‌نامه‌نویسی ادامهٔ همان سنتی است که گزنفون با رسالهٔ «تربیت و پایدیای کوروش» بنیان گذاشته است. بنابراین، اصل نظریهٔ شاهی آرمانی و عمل سیاست‌نامه‌نویسی (که بنیاد اندیشهٔ ایرانشهری طباطبایی و حکمت خسروانی ایرانی است) دارای صورت یونانی با محتوای شرقی و ایرانی است.

۵. از دیدگاه تاریخ اندیشه و فلسفهٔ سیاسی، تفاوت هستی‌شناسانه میان انتخاب الهی حاکم، حکیم–شاه ایرانی یا همان شاهی آرمانی، امامت انتصابی در سنت شیعی، نبی حاکم دینی و اسلامی وجود ندارد، همان طور که در فلسفهٔ مدنی و سیاسی فارابی نیز نبی، حکیم، امام و حاکم یکی هستند.

۶. اساس اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری مورد ادعای طباطبایی ریشهٔ غیرایرانی و التقاطی، یعنی تبار شرقی دارد و لزوماً ایرانی نیست؛ منطق درونی حاکم بر سنت فکری ایرانی و سنت و تفکر شرقی یکی است. هرچند ویژگی‌ها و تشخص ایرانی در آن وجود دارد که ناظر بر تجمیع، وحدت و یکی‌کردن امور متکثر است. از این جهت، بازسازی اندیشهٔ سیاسی در سنت فکری ایرانی، یا همان اندیشهٔ ایرانشهری، از اساس با فلسفهٔ سیاسی باستان و فلسفه و ذهن یونانی مغایر است؛ لذا این پرسش پیش می‌آید که: آیا آرا و افکار طباطبایی، همچون غالب روشنفکران و متفکران معاصر ایرانی، موجب بسط اندیشهٔ سیاسی ایرانی در افق ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن، از جمله ناسیونالیسم توسعه‌طلبانه بر مبنای نظریهٔ هویت برساختهٔ ایرانی، و وحدت ملی ایدئولوژیک و هژمونی‌گرایی نخواهد گردید؟

۷. به یک اعتبار، از حیث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، تا جایی که به ایران بر می‌گردد پذیرش مبادی قدسی اندیشه و استلزامات و تضمنات دینی آن، به معنای پذیرفتن بحث از امتناع زایش اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری در افق فلسفهٔ سیاسی یونانی، و نیز قبول بحران و انحطاطی در اندیشه است که با ریشه‌های سنت فکری و روح پارسی همزاد می‌باشد.

مبانی سنت فکری ایرانی

آزادی، عقلانیت و اخلاق فلسفی سه مؤلفهٔ بنیادی به شمار می‌روند که در سنت ایرانی با انحطاط و زوال روبه‌رو بوده‌اند. هرچند رابطهٔ سنت و ذهن ایرانی نیازمند تدقیق بیشتر است، با این وصف، زوال عقلانیت، اخلاق و تحدید آزادی از نشانه‌های بارز استبداد و منشأ آن به شمار می‌رود. بر حسب دیدگاه هگل، «تاریخ جهان با مردمان پارس آغاز می‌شود»، منتهی جهان شرقی، از جمله ایران، آن‌گونه که طباطبایی با تفاخر به هگل استناد می‌کند، عصر نوزادی تاریخ را تشکیل می‌دهد و ایران پارسی در برساختن تمدن و اندیشه سهمی نداشته است. اگرچه هگل در کتاب *فلسفهٔ تاریخ* نوشته است: «امپراتوری پارسی یک امپراتوری [رایش] در مفهوم مدرن آن است»، با این حال بر این باور است که :«... مدیترانه قلب جهان قدیم است و بدون آن تاریخ جهان قابل درک نیست... آغاز و پایان تاریخ در اطراف مدیترانه است و شرق آسیا که از روند توسعهٔ تاریخی بیرون بوده است هیچ سهم و نقشی در آن نداشته است» (Hegle, 2001: 206). به همین جهت، برخلاف نظر طباطبایی، پارسیان و ایران در تکامل و حرکت روح آزادی و دولت در معنای هگلی آن، جایگاه تاریخی ندارند. به این اعتبار نمی‌توان از یک دولت ملی مطابق مختصات فکری طباطبایی سخن گفت. به نظر هگل، شرقیان نمی‌دانستند که انسان در مقام انسانیّت آزاد است و به‌سبب همین فقدان آگاهی از آزادی، آزاد نبودند. لذا از دید او، شرقیان (و ایرانیان) تنها یک تن را آزاد می‌دانستند و آن یک تن همان فرمانروای خودکامه و مستبد است (سینگر، ۱۳۷۹: ۴۳). به همین جهت استبداد ایرانی خصیصه‌ای اساسی است که در حکمت و معرفت سیاسی ایرانی تداوم یافته است. سنت سیاسی پارسی، همچون اسلاف شرقی‌شان، همواره صبغه و معنایی مذهبی به خود گرفته است. هگل در واقع با مفهوم «اصل عام[۲]» به این سنت فکری و روح پارسی[۳] و تداوم تاریخی[۴] آن اشاره کرده است (Hegle, 2001: 191-192). این سنت و نیز ماهیت دینی آن، همچون نص مقدس قابل تنقید و ابطال نیست. در زمینهٔ تداوم تاریخ فکری استبداد ایرانی، می‌توان استدلال کرد که به موازات استبداد شرقی[۵]، نوعی از استبداد ایرانی وجود دارد که مولود ذهن التقاطی و تجمیعی ایرانی، و از فراورده‌های حکمت و معرفت ناشی از آن است؛ افلاطون ضمن اشاره به نظام سیاسی استبدادی و بندگیِ[۶] پارسیان، معتقد بود که کوروش راهی میان آزادی

* تاریخ انتشار: ۲۴ دسامبر ۲۰۱۶

[2] Universal principle
[3] the Persian Spirit
[4] On continuous History
[5] oriental despotism
[6] slavery and despotism

و بردگی را در پیش گرفته بود. به عبارتی پارسیان [از دست دیگر ملل] آزاد بودند و دیگر ملل و نژادها را تحت فرمان خود درآورده بودند (Plato, 1891: 657-659). نظریهٔ وحدت ملی و هویت ایرانی در چارچوب تز ایرانشهرگرایی، و تفسیر خاص طباطبایی از دولت ملی، بازسازی این سنت و پیامدهای الزامی و مخاطره‌آمیز آن است. هگل و پیش از او کانت، فلسفهٔ تاریخ را مترادف با تاریخ پیشرفت آزادی می‌دانند (هوفه، ۱۳۹۲: ۲۸۹). از جمله یکی از دلایل رکود حکمت و تفکر عقلانی در شرق فقدان آزادی است. دبور می‌نویسد: «برای فلسفه آزادی لازم است، آزادی بحث به‌خاطر بحث و تحقیق، و لکن این آزادی در کجا بود؟» (دبور، ۱۳۶۲: ۵۵). سقراط (افلاطون) در مقام مؤسس فلسفه، به ماهیت استبدادی سنت فکری ایرانی و انحطاط آن، یعنی اندیشهٔ شاهی آرمانی تا عصر خودش پرداخته است و استدلال می‌کند که: «حکومت‌های پارسی همچنان که گسترش می‌یافتند روزبه‌روز رشد بدتری پیدا می‌کردند. می‌توان استدلال کرد که کاهش آزادی‌های مردم[7] و رشد فزایندهٔ استبداد[8]، دوستی و حس تعلق به جماعت[9] را رو به زوال می‌برد» (Plato, Laws, 1891: 677-678). به این دلیل از زبان مرد آتنی دولت پارسیان را از نوع اشکال بد حکمرانی و استبدادی حاد[10] معرفی می‌کند (Plato, 1891: 680). آتنی (افلاطون) در یک گفت‌وگوی فلسفی با الکیبیادس، در نهایت به این نتیجه می‌رسد که سبب زوال و انحطاط سنت فکری ایران آن بود که شاهان و فرمانروایان آزادی را از مردم سلب کرده‌اند و استبداد پیشه ساخته‌اند و مردم را به بندگی و وابستگی خود عادت دادند، پارسیان هخامنشی به دلیل روح استبداد و بندگی دچار تباهی شدند (Plato, 1891, Alcibiades: 21-23).

گزنفون نیز آغاز انحطاط و زوال فرهنگ و سنت پارسی را در دورهٔ تاریخی خود کوروش می‌داند. گزنفون، شاگرد سقراط، در رسالهٔ تربیت کوروش ضمن اشاره به سنت مذکور در میان پارسیان، بر آن است که کوروش مطابق قوانین و سنت[11] پارسیان پرورش یافته است (Xenophon, 2000: 5-6)، و معتقد است : «پارسیان چون از تعالیم کورش روی برتافتند، گرفتار انحطاط و مصایب بسیار شدند؛ و یا می‌نویسد روح پارسیان آن‌طور که سابقاً بوده، نیست و دچار انحطاط شده است (گزنفون، ۱۳۵۰: ۲۶۵).

پرسشی که پیش می‌آید این است: که آیا سرشت استبدادی و عناصر مختصات سنت فکری باستان، در نظام فکری فلاسفهٔ ایرانی در صورت فلسفهٔ اسلامی آن، یا همان نظریهٔ اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری دکتر طباطبایی، بازسازی و به‌نوعی عناصر و وجوهی از آن تداوم نیافته است؟

منابع

۱. دبور، ج. ت. (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمهٔ عباس شوقی، مؤسسه مطبوعاتی عطایی.

۲. سینگر، پیتر (۱۳۷۹)، *هگل*، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، چاپ اوّل، تهران: انتشارات طرح نو.

[7] too much diminished the freedom of the people
[8] introduced too much of despotism
[9] friendship and community of feeling
[10] the most despotic
[11] the laws and customs

3. Plato (1891). *The Dialogues of Plato*, (428/27-348/47BCE), Translated by Benjamin Jowett, Etexts prepared for this edition by Antonio Gonz´alez Fern´andez, Balliol College.

4. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2001). *The philosophy of history*.

5. Xenophon (2000). *Cyropaedia*, Translated by H. G. Dakyns, The Project Gutenberg Etext of Cyropaedia.

نبرد میان ژئوپولیتیک‌های فرهنگی در خاورمیانه

تا جایی که به خاورمیانه و ویژگی‌های آن بر می‌گردد، می‌توان استدلال کرد که منشأ منازعات و جنگ‌ها در ادوار متفاوت تاریخی (باستان، میانی و معاصر) خارومیانه به جدال و نبرد میان ژئوپولیتیک‌هایی بر می‌گردد که ریشه در بنیاد معرفتی و نوع اندیشیدن و جهان‌بینی آنها دارد. به‌صورت کلی و اجمالی سه کلان‌ژئوپولیتیک و دو خرده‌ژئوپولیتیک فرهنگی، که در این تنازعات نقش دارند، عبارت‌اند از: (۱) ژئوپولیتیک سنت قومی و سیاسی ایرانی–اسلامی که نمایندهٔ اصلی آن ایران است. (۲) ژئوپولیتیک فرهنگی ترکی–زبانی که ترکیه با همکاری کشورها و اقوام ترک‌زبان در سطح منطقه آن را نمایندگی می‌کند و اردوغان صورت اسلامی آن را پیش می‌برد؛ همان مقوله‌ای که به اشتباه آن را نوعثمانیزم می‌خوانند. (۳) ژئوپولیتیک معرفتی اسلام سلفی و بنیادگرایی اهل سنت که عربستان با همکاری برخی از کشورهای عربی به دنبال آن است. (۴) خرده‌ژئوپولیتیک معرفتی–اقتصادی غربی که به دنبال تثبیت منافع و امنیت سیاسی و مادی خودش بوده و در عرصهٔ خاورمیانه حضور دارد (به یک معنا، اسرائیل در این حوزه قرار می‌گیرد!). (۵) و سرانجام، خرده‌ژئوپولیتیک سیاسی و جنبش آپوئیسم (منهای مسئلهٔ کورد)، که عمدتاً معطوف به چهار منطقهٔ کوردستان است و تحت عنوان تفکر چهار اقلیمی («چوار پارچه»)، نه ملی، در فرم کنفدرالیزم دموکراتیک خلق‌های خاورمیانه با روش خود–مدیریتی دموکراتیک خلق‌ها، به دنبال مقاصد و اغراض سیاسی و هژمونی خویش است.

صرف‌نظر از تحلیل‌های سطحی و موقت سیاسی و عملی، و فقدان هرگونه گفت‌وگوی معرفتی و فرهنگی (ژئوپولیتیک گفت‌وگویی) در میان ژئوپولیتیک‌های موجود، می‌توان جنگ‌ها و منازعات تاریخی خاورمیانه را بر اساس ماهیت این ژئوپولیتیک‌ها و رقابتشان با یکدیگر به‌گونه‌ای فلسفی، معرفتی و سمپتوماتیک تحلیل و تبیین کرد. به‌عنوان مثال، جنگ‌های نیابتی و پساملی یکی از روش‌های آن است. خوانش و تحلیل فلسفی و معرفت‌شناختی این رویارویی‌ها و بحران‌های ناشی از آن ضروری است و لازمهٔ هر تحلیل سیاسی، شناخت و فهم رقابت و تنازع میان این ژئوپولیتیک‌هاست.

---

* تاریخ انتشار: ۳ ژانویه ۲۰۱۷

ملاحظات: در سطح منطقهٔ خاورمیانه و شمال آفریقا، کوردها در حاشیهٔ این منازعات بوده و عمدتاً تحت تأثیر آنها هستند.

اندیشه و ملیت

اندیشه با قومیت و نژاد نسبتی ندارد ولی با روح ملی مناسبت دارد. گفت‌وگوی مداوم و نقاد با سنت و فرهنگ ملی اندیشه‌ساز است. از این نظر، اندیشه با تاریخ نیز نسبت برقرار می‌کند و با زبان ارتباط می‌یابد. به نظر ارسطو، اندیشه با نفس (پسوخه) و زبان[۲] مرتبط است. به این سبب، فکر موافق با روح و شأن ملی معرفت ملی است. صورت ملی معرفت تاریخی، به زبان هگل، عقلانی است. عقلانیزه‌کردن روح ملی[۳] در تاریخ روی می‌دهد و صورت‌های متعددی می‌پذیرد. بنابراین، امر ملی امر عقلانی است. از منظر غیرذاتگرایانه، می‌توان از معرفت ایرانی، یونانی، آلمانی و غیره در سنت‌های فکری بحث کرد. مقولهٔ معرفت ملی از جنس نژادی و قوم‌گرایی رایج نیست. این معرفت دارای شئون و وجوهی است: وجه خاص و ملی، و وجه عام و فراملی. تفکر فلسفی واجد هر دو وجه است.

* تاریخ انتشار: ۹ ژانویه ۲۰۱۷

[2] lexis
[3] volksgeist

رویکرد آپویی کوردها در سوریه و غایت اتوپیک آن

مطابق دیدگاه اوجالان، رهبر زندانی پ.ک.ک، کنفدرالیسم دموکراتیک خلق‌ها زندگی کمونال، مسالمت‌آمیز و دموکراتیک، آزاد و برابر خلق‌ها با همدیگر است. اگر ابراهیم پیامبر زمینهٔ گذار از برده‌داری عصر سومر را به فئودالی همواره ساخته است، و موسی گذار فئودالیته را به ملی‌گرایی، اوجالان نیز به دنبال آن است که گذار از تمدن دولتی سرمایه‌داری به تمدن دمکراتیک خلق‌ها را هموار سازد (اوجالان، ۱۳۸۳: ۲۹۰–۲۸۷)، و این را از ابژهٔ کوردستان و با نیروی کوردها آغاز کرده است. به زعم او، استقرار نظام دموکراتیک در سوریه با به‌رسمیت‌شناختن هویت و موجودیت فرهنگی اقلیت‌ها و اعطای حقوق اساسی به آنها می‌تواند مسئلهٔ کورد را در داخل کشور سوریه حل نماید. کوردها در چارچوب دولت سوریه با حیات‌بخشیدن به حقوق فرهنگی، مدنی و سیاسی‌شان، از جمله ارتقا به شهروندان یکسان و آزاد و آموزش زبان مادری، می‌توانند راه‌حلی اصیل برای حل مسئلهٔ خود بیابند (اوجالان، ۱۳۸۳: ۹۰۰–۸۹۹). از این نظر، آنچه در کوردستان سوریه و ترکیه می‌گذرد بایستی از منظر اوجالان و آرا و افکار او بررسی و تبیین شود، که لزوماً با بحران و پروبلماتیک کوردها (سوریه و ترکیه) نسبت معرفتی ندارد. یک کورد حق افتخار و اظهار این گفتار را دارد که بگوید: «من به ملت ایران، ترکیه، سوریه و عراق تعلق دارم، اما در همان حال کورد هستم» (اوجالان، شهروند آزاد، ۱۳۸۴: ۲۳). به هر جهت، تحول‌خواهی آمرانه و فتاوای قدیس‌گونهٔ اوجالان پیرامون بازسازی و بازآفرینی شخصیت فروکوفته‌شده و دگردیسی تاریخی کوردها معطوف به این قضیه است که سرشت ذاتی آنها را وانمایی نماید و به کوردها این مسئله را تفهیم کند که آنها رکن اساسی دمکراتیزه‌کردن دولت‌های مسلط، و موتور توسعهٔ دموکراسی در خاورمیانه هستند. ترکیه‌گرایی احزاب کورد ترکیه‌ای و سوریه‌گرایی کوردها و تعدد سازمان‌ها یکی از استلزامات و دلالت‌های خاورمیانه‌گرایی در اندیشهٔ سیاسی اوجالان است... .

منابع

اوجالان، عبدالله (۱۳۸۳). *از دولت کاهنی سومر به سوی تمدن دموکراتیک: دفاعیه عبدالله اوجالان در دادگاه حقوق بشر اروپا*، ترجمهٔ رحیم بیگ‌زاده. تهران: نشر پیام امروز، ج ۱ و ۲، چاپ اول.

اوجالان، عبدالله (۱۳۸۴). *شهروند آزاد*. مرکز نشر آثار و اندیشه‌های عبدالله اوجالان.

* تاریخ انتشار: ۱۲ ژانویه ۲۰۱۷

پرسی فەلسەفیی کورد

پرسی کورد لە ناوچەی ڕۆژهەڵاتی ناوەڕاستدا پرسێکی وجوودی و مەعریفەناسانەیە، و بەهۆی تایبەتمەندی و تۆکمەبوونی سروشت و چیەتیی کردەی مێژوویی کورد، پێویستە چوارچێوەیەکی چەمکیانە و زمانی تایبەتی بۆ دارێژرێت. بە واتایەکی تر، دەتوانین جەخت لەسەر ئەم خاڵە بکەینەوە چەمک و «ڕێسای چەمکیانە» و چوارچێوەی تیۆریی فەلسەفەی سیاسیی ڕۆژاوا ناتوانن وەڵامدەرەوەی ئەو پرسە بن. هەر بۆیە پێویستییەک بۆ دارشتنی تێگە و ڕۆنانی وشەی تایبەت بە ژینگە و ناوەرۆک و جیهانبینیی مێژوویی کورد وەک پێویستییەکی بەرچاو خۆی دەنوێنێ. لەم ڕەهەندەشەوە پرسی کورد لە بنەڕەتدا وەک پرسێکی فەلسەفی خۆی دەخاتە ڕوو. پرسی فەلسەفیی کورد وەکوو دیاردەی گشتی[٢]، بەش و لایەنی پێکهاتە و توخمەکانی وەک ئەزموون و تەوشین (تێڕامان)، نامۆیی مێژوویی و وجوودی لەسەر بناغەی ئۆنتۆلۆژیک و مەعریفەناسی دەگرێتەوە. پرسیاری فەلسەفی لە دیاردە و پرسی کوردی پەیوەندی بەو بابەتەوە هەیە کە ئێمە چون دیاردەی کوردی و کوردبوون ئەزموون دەکەین، و چۆن ئەزموونی بکەین؟ ئەزموونی ژیانکراوی ئێمە لە مێژوودا چۆنە؟ سروشت و چیەتیی پرسی کورد چییە و لایەنەکانی کامانەن؟

دیارە کورد بە هیچ شێوەیەک نەگەیشتووەتە ئاستی ناسینی خۆی، و بیرمەندانێکی وەک ئۆجالان و کەسانی تریش هەوڵیان بۆ ئەمە داوە، کە لە جێگای خۆیدا شیاوی لێ وردبوونەوە و نرخاندنن، بەڵام ئەم تێڕوانینانە لە ڕوانگەی ئایدیۆلۆژییە سەردەمییەکانی وەک مارکسیزم و ناسیۆنالیزم و...دا ماونەوە و ئەم پرسە وجوودییە ئاوێتەی ئایدیۆلۆژییە مۆدێرنەکان بووە و دەرئەنجامێکی ئەوتۆی لێ نەکەوتووەتەوە. پڕ گرنگە بەبێ دەمارگرژی و لەخۆباییبوون لەوە تێبگەین. دەشێ «مشتومڕ و وتووێژی هزری و عەقڵانی لەسەر پرسی کوردی» ڕەچاو بکرێ. بەو پێیە، پرسی کورد وەکوو دیاردە و ئەمری کوردی، خاوەن ڕیشەیەکی قەیراناوییە و لە خۆیدا پەیوەندی بە ئەوی دیکەوە نییە، بەڵکوو لە بنەڕەتدا ناوخۆیی و هەڵقوڵاوی ناخی کوردە. لەم ڕوانگەیەوە پێویستە بڵێین پرسی کورد لە بنەڕەتدا قەیرانێکی مەعریفەناسانەی کوردییە کە لە ڕوانگە و ڕامانی فەلسەفیدا دەبێ لێکۆڵینەوەی لەسەر بکرێت. کورد تەوەر و بابەتی خۆیەتی؛ لەو سۆنگەیەوە پرۆبلێماتیکی کوردی پرسێکی ناوەکییە تا دەرەکی. بەم مانایە، شیکاریی فەلسەفی لەسەر ماهییەتی پرسی کورد وەک قەیران کرۆکی پرسی کوردییە. ڕەنگە درکاندنی ئەم دەستەواژەیە بۆ منیش ناخۆش و دڵتەزێن بێت کە زەین و عەقڵانییەتی کوردی، بە درێژایی مێژوو تا سەردەمی هەنووکە، توانایی و ویستی تێگەیشتنی سەرجەمبینی واتە گشتییەتی نەبووە، و هێزی هزری و عەقڵی بە واتای ئەریستۆیی (نۆس) گەشەی نەکردووە، و هەمیشە شیتەڵکار و لاوەکیبین بووە، و شتەکانی بە چکۆلەیی بینیوە. لە ڕوانگەی ئەریستۆوە، فەلسەفە زانست بە گشتییەتەوەیە. لە ڕاستیدا جموجۆڵ و پێگەی هزری سیاسیی کوردی قەیراناوی و کۆڵەواڕە. قەیرانی

---

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ١٥ی جەنیوەریی ٢٠١٧

[2] Total

سەرەکی و بنەڕەتیی کوردی هەر ژینگەی کورد خۆیەتی. باسکردن لە زانست و ئەندێشە و مەعریفەی کوردی، جگە لە تێگەیشتنێکی ئایدیۆلۆژیکی و ناسیۆنالیزمی بەراوەژوو و شوناسسازیی مۆدێرن و سەردەمیانە، مژارێکی مەعریفەناسانە و بوونگەرایانە نییە. بۆیە ڕوانگەی بەڕێز ئۆجالان، کە لەو بوارەدا پێشەنگە، و وەک ئیبن خەلدوون وتەنی «فضلی تقدم»ی ئەم باسەی هەیە، و دەکرێ ئەم باسە بە ناوی ئاپۆوە تاپۆ بکرێت، چێکردن و سازدانی تیۆر لە باری مێژووی هزر و ئەندێشەوە لەسەر بنەمای کردەوە و پراکسیسی مێژوویی کورد، لە قۆناغی سۆمەرەوە تا سەردەمی هاتنی ئیسلام بۆ ناوچەکە (بێجگە لە سەردەمی مادەکان)، تەنانەت بەتیۆرکردن و شێوەیەک خوێندنەوەی تایبەتە و بە باری زۆریەوە، لە هەندێک پرسی هەستیار، لەگەڵ ڕاستینەی مێژوویی کوردی ناتەبایە. نەبوونی مژاری خود-ناسی و قەیرانی مەعریفی بەشێک لە چییەتی و دۆخی بوونناسانەی کوردییە. واتای ئەم ڕستە دەتوانێ چ بێ؟

ناسینی خود لە دەقی هێگڵدا بەم واتایەیە کە وشیاری ببێتە ئۆبژێکت و تەوەری وشیاریی خود. بە ڕای هوسێرلیش ئاگایی بەردەوام و هەمیشە وشیاربوون بە نیسبەت شتێکە. کەوایە وشیاربوون بە نیسبەت خود و قەیرانی کوردی واتای چییە؟ لەم ڕوانگەیەوە پێویستە تێگەیشتن لە قەیرانی کوردی ببێتە تەوەری وشیاریی خود-ی کوردی؛ واتە تەوەر و بابەتی ئاگایی خودی کورد. لەم ڕەهەندەوەیە سوبژێکت و ئۆبژێکتی کوردی یەک دەگرێتەوە. ئەوە بەستێن و دۆخێک دەڕەخسێنێت کە تێگەیشتنی فەلسەفەی سیاسی لە پرسی کورد وەک هەنگاوە سەرەتاییەکان ڕۆ بنرێت. ئەو تێگەیشتنەش پەیوەندی بە چەمک و زاراوەی فەلسەفیی تایبەتەوە هەیە کە لە وتارێکدا باسی لێکراوە. بە باوەڕی من پرسی کورد وەکوو «قەیران» ناوەرۆکی بابەتییانەی ئەو باسەیە. لە ڕاستیدا پرسیاری فەلسەفیی کورد پرسیار لە دیاردەی وجوودیی کوردییە.

ئەم وتارە کۆتایی پێ نەهاتووە و بۆ تێڕامان و دیالۆگی ناو دەقی کوردی، واتە کورد-کورد دابەزێندراوە.

فلسفۀ یونانی و تجربۀ ایرانیت

دکتر داوری اردکانی، که یکی از فیلسوفان مطرح ایرانی و رسمی دولت است، در بزرگداشت دکتر جواد طباطبایی، تحت عنوان فیلسوف سیاست، با صدای رسا و نوعی غرور ایدئولوژیک می‌گوید که «ایرانی‌ها تنها قومی بودند که فلسفۀ یونانی را گرفتند و به آن توجه کردند»، و کتابی هم با عنوان *ما و تاریخ فلسفۀ اسلامی* نوشته است و در آن این گزاره را بیان کرده است. این داعیه به‌نوعی مقوم نظریۀ ایرانشهری طباطبایی است که به‌رغم اختلاف‌نظر، به تعبیر خودش با همدیگر «پیوند روحی» دارند. اگر طباطبایی نمایندۀ صورت باستانی تفکر و سنت ایرانی باشد، داوری سخنگوی صورت اسلامی و شیعی تفکر و سنت ایرانی به شمار می‌آید؛ و البته دیگر فیلسوف ایرانی، یعنی دینانی هم مروج و راوی صورت عرفانی باستانی و اسلامی سنت ایرانی است. به هر جهت، صرف‌نظر از نسبت فلسفۀ یونانی با سنت فکری ایرانی، مراد و استناد اصلی داوری اردکانی متوجه شخصیت و فلسفۀ فارابی است، که در همان سخنرانی به منطقۀ جغرافیایی به‌اصطلاح ایران اسلامی و مرزهای آن هم اشاره دارد، و او را در مقام فیلسوف مؤسس فلسفۀ اسلامی می‌شناسد، و چون فارابی تبار خراسانی و ایرانی دارد و همین طور ابن سینا و سهروردی، معتقد است که ایرانی‌ها تنها قومی هستند در میان اقوام، که فلسفه را گرفتند و آن را بسط دادند. در اینجا به‌رغم اینکه مجال بررسی صحت و کذب هستی‌شناختی و معرفت‌شناسی جدی این گفته وجود ندارد، باید پرسید که جهان فکری و روحی حاکم بر ذهن فارابی چگونه جهانی بوده است که در درون آن به فلسفه پرداخته است و نتایج آن چه بوده است؟ در این زمینه، بدون اینکه منکر توجه جدی ایرانیان به فلسفۀ یونانی و انحطاط ثانی آن باشیم، به چند مورد اشاره می‌شود که صحت و صدق این داعیه را مخدوش می‌کند. این در حالی است که غالب متفکران عربی او را فیلسوف عربی می‌دانند. الجابری در کتاب *تکوین العقل العربی*، او را از این رو یک متفکر عربی می‌داند که در افق فرهنگی و جهان روشنفکری عربی و از خلال آن به قضایای یونانی می‌اندیشیده است.

۱. پدر و مادر فارابی ایرانیان مقیم اطرار و فاراب در قزاقستان کنونی بوده‌اند و فارابی در این منطقه به دنیا آمده است. و بنابراین تحت تأثیر فرهنگ منطقه و اندیشه‌های حاکم بر جهان اسلامی و نه ایرانی بوده است.

* تاریخ انتشار: ۱۸ ژانویه ۲۰۱۷

۲. فارابی که اصالتاً ترک‌تبار و ترک‌زبان است تا چهل‌سالگی مشغول فراگیری امور دینی و فقه اسلامی بوده است.

۳. از چهل سالگی به بعد فلسفه خوانده است و برای این منظور به بغداد رفته و در محضر فیلسوفان مسیحی و عرب فلسفهٔ کلاسیک یونان را فرا گرفته است.

۴. هدف اصلی فارابی از فراگیری فلسفهٔ افلاطون، به تعبیر خودش افلاطون الهی، و ارسطو سازگاری، ادغام و ایجاد وحدت میان دین و فلسفه، و رفع مجادلات کلامی معتزلیان بوده است، به همین جهت، در پی جمع آرای متضاد این دو فیلسوف و اثبات وحدت آن بوده است.

۵. الجابری در کتاب *ما و میراث فلسفی‌مان* –که کتب داوری در انتقاد و پاسخ به او تألیف شده است– اولاً او را در حوزهٔ اندیشهٔ عربی خوانش می‌کند، و در ثانی، هدف او را از پرداختن به فلسفهٔ یونانی سازگاری میان دین و فلسفه در چارچوب جهان عربی و اسلامی با کارکرد ایدئولوژیک می‌داند.

۶. فلسفه از یونان، صرف‌نظر از روم و مقدونیه، به اسکندریه مصر می‌آید و با تفکر شرقی آمیخته می‌شود و سپس به حران و دمشق و انطاکیه و کوردستان ترکیه (رحا)، و در عهد اردشیر به ایران می‌آید، که هدف اصلی ایرانیان ساسانی پرداختن به تنجیم و طب بوده است و مراد فلسفی نداشته‌اند.

۷. نخستین فیلسوف مشهور عربی که به فلسفهٔ یونانی پرداخته است و مترجم آثار یونانی هم بوده است الکندی است که متقدم بر فارابی است.

۸. سنت و تفکر ایرانی امتداد سنت و تفکر شرقی و عربی اسلامی است و به‌نوعی جزئی از آن است که شأنیت ایرانی پیدا کرده است. بنابراین تفکر و اندیشهٔ دینی و سیاسی ایرانی از حیث ماهیت زاییدهٔ روح و تفکر شرقی است.

۹. الجابری فلسفهٔ فارابی را خوانش عربی اسلامی دانسته و آن را جزئی از اندیشه و فرهنگ عربی می‌داند.

۱۰. اگر معیار اندیشه قومیت باشد و هویت قومی زبان، فرهنگ و دین باشد، باز هم می‌توان فارابی و دیگر فیلسوفانی که تبار ایرانی دارند، ایرانی خواند؟ آیا در این چارچوب حق تقدم و افتخار از آن ترک‌ها و اعراب نخواهد بود؟ و اگر ملاک و معیار زادگاه جغرافیایی باشد نه جهان و روح فکری حاکم، باز هم می‌توان فارابی را ایرانی خواند؟ به‌راستی این ایرانی که طباطبایی و داوری، هر کدام به‌نوعی، بر آن ایستاده‌اند، و آن را تجربه می‌کنند، چیست و کجاست؟ چه شأنی از سنت و تشخص ایرانی موجب گردیده است که این دو فیلسوف ایرانی، یکی سکولار و دیگری مذهب‌گرای سیاسی را معجب، و به هم نزدیک سازد؟ منشأ ایرانی‌گرایی این دو شخصیت و متفکر چیست؟ نقش حکمت به‌اصطلاح ایرانی و جایگاه زبان فارسی در آرا و افکار این دو متفکر ایرانی چیست؟

۱۱. انگیزه و تجربهٔ این فیلسوف دولتی از بیان این گزاره و مدعا، توجه به ایرانیت و ذات و خرد قوم ایرانی است که چه چیزی در آنها هست که موجب شده است ایرانی‌ها، برخلاف دیگر اقوام غیرایرانی، به فلسفهٔ یونانی

علاقه‌مند شوند و آن را تحویل بگیرند؟ و آیا همین ایرانیت را در صورت شیعی و امامت محور اسلامی مدنظر ندارند؟ پرسش این است که سرشت و طبیعت ایرانی از منظر او، که البته مبهم و آمیخته به مباحث و مقاصد ایدئولوژیک مذهبی است، چیست؟

۱۲. اگر سقراط فلسفه را از آسمان به زمین آورد و آن را در آتن مستقر کرد، فارابی و ابن سینا دوباره آن را به آسمان راندند و از ساحت امور انسانی و زمینی دور ساختند، تا با سهروردی و ملاصدرا و میرداماد به سطح تفقه و شریعت فروکاسته شد. اساس فلسفهٔ فارابی و اسلامی مسلمات وحیانی، و نوعی عقل مؤید نقل است که با مبادی هستی‌شناختی تفکر یونانی تفاوت ماهوی دارد. چرا که در سنت فکری یونانی هیچ از هیچ به وجود نمی‌آید و آفرینش از عدم و هیچ ممتنع است.

۱۳. به دلیل منشأ قدسی اندیشه و سرشت ذهن ایرانی، امکان زایش فلسفه در معنای یونانی وجود ندارد و نسبت ذهن و تفکر پارسی و ایرانی با فلسفهٔ یونانی و تفکر استدلالی و عقلانی از جنس امتناع است نه امکان.

۱۴. برخلاف داعیه‌های شبه‌تاریخی دکتر دینانی، فلسفهٔ اشراقی قبل از افلاطون در ایران وجود نداشته است و افلاطون تحت تأثیر حکمت و فلسفهٔ ایرانیان پارسی اقدام به تأسیس فلسفه نکرده است، بلکه پیدایش فلسفه، محصول تاریخی و طبیعی ذهن و روح یونانی بوده است و فلسفه زاییدهٔ تفکر یونانی است.

با عنایت به این اشارات و تأمل در آنها، آیا می‌شود ادعا کرد که ایرانیان اولین قومی بودند که فلسفهٔ یونان را گرفته‌اند؟ آیا اعراب سریانی‌زبان و مصریان متقدم‌تر نیستند؟ اگر به فرض فارابی ترک‌زبان بر اساس معیارهای سیاسی امروزی هم از نژاد و قوم ایرانی باشد، می‌توان استدلال کرد که او فلسفه را با زبان و فرهنگ حاکم عربی اسلامی خوانده و نوشته است و حیات و مماتش در فاراب و بغداد و دمشق بوده است، آیا جهان فارابیْ ایرانی بوده است یا عربی و افق اسلامی؟ مگر فارابی می‌دانسته است که ایران وجود دارد و او در کجای ایران ایستاده است؟ جهان و روح حاکم بر فارابی جهان و روح شرقی و عربی اسلامی بوده است و اسلوب و شیوهٔ اندیشیدن فارابی تحت تأثیر این پارادایم بوده است، هرچند آرا و اندیشه‌های فارابی که حامل عناصر ایرانی است کاملاً در چارچوب سنت ایرانی و موافق با آن می‌نماید. این تقارب و همسویی به دلیل ذات مشترک تاریخی ایران و تفکر شرقی است که به‌نوعی قوام‌بخش صورت ایرانی روح و تفکر شرقی، و شرق عربی و اسلامی است.

حکمت تئوپولیتیکال ایرانی

تمام تاریخ اندیشه و حکمت در ایران تاریخ بسط و گسترش خرد تئوپولیتیک است. به این معنا که جان و روح حکمت پارسی ایرانی تالی امتزاج امر قدسی و امر زمینی است. در اندیشهٔ سیاسی حکمت ایرانی، امر قدسی با امر سیاسی همزاد و ممزوج است. در ذهن ایرانی این دوگانه ذاتاً در هم سرشته و تنیده شده‌اند؛ به این معنا، صورت‌بندی قدسی امر سیاسیْ سرشت تاریخ‌مند ذهن ایرانی خواهد بود. به همین جهت، ذهن ایرانی و برساختهٔ آن، یعنی ماهیت خردگرایی (پارسی) ایرانی تئوپولیتیکال است. مفهوم تئوپولیتیکال به یک معنا صورت‌بندی همزمان و همزاد اسطوره‌ای امر زمینی با امر قدسی، و یا امر سیاسی با امر قدسی است، و از دو واژهٔ یونانی تئو (خدا، امر قدسی–الهی) و پولیتیکون (امر سیاسی به معنای یونانی آن) گرفته شده است. درست به این اعتبار است که عقل در ذهن ایرانی سرشتی دوگانه، قدسی و انسانی، دارد. بنابراین خاستگاه قدسی و زمینی عقل و وجود در ذهن ایرانی همبسته است. اگر طباطبایی از امتناع و انحطاط اندیشه و دلایل آن بحث می‌کند، و عبدالکریمی به پروژهٔ پایان تئولوژی می‌اندیشد، و همین طور حاتم قادری به امتناع صورت‌بندی غایی امر سیاسی معتقد است، ضروری است به ماهیت حکمت و تفکر ایرانی به‌طور خاص، و تفکر شرقی به‌طور عام بیندیشند که سرشتی تئوپولیتیکال دارد. انگاره‌ها و استعاره‌های پایان تئولوژی، انحطاط و زوال، و نیز امتناع صورت‌بندی غایی (و الهی) امر سیاسی، همگی بر انسداد اندیشه و فقدان عقل‌ورزی دلالت دارند. در ذهن ایرانی (و نیز شرقی) امکان تفکر عقلانی و اندیشیدن به امر زمینی (اجتماعی و سیاسی) بدون امر قدسی (الهی) وجود ندارد. تجدد نیز ایرانی‌ها را از این بحران تاریخی رها نساخته است. از منظر تاریخ اندیشه، درست به دلیل ساخت خرد و عقل تئوپولیتیک ایرانی، که ریشهٔ بحران اندیشه در ایران است، امکان خروج از بن‌بست اندیشه و برون‌رفت از انسداد و استبداد و استعباد تفکر به‌غایت پیچیده، دشوار و ممتنع می‌نماید.

* تاریخ انتشار: ۱۴ مارس ۲۰۱۷

افق متافیزیکی و امکان اندیشیدن

نسبت عقل متافیزیکی با زیست انسانی در عمل موجب پیدایش اندیشه، حکمت و فلسفه خواهد گردید. به عبارتی، بررسی و تبیین امر زیستمانی و وجودی در افق عقل متافیزیکی آرخه و بنیاد اندیشه‌ورزی است. بازخوانی تاریخ اندیشه در شرق، به‌طور عام، و سیر تاریخ فلسفه در غرب، به‌طور خاص، دلالت بر این امر است. امر متافیزیکی افق و دید کلی را نشان می‌دهد که امکان شناخت، تبیین و تنقید امر زندگی و عینی را فراهم می‌کند. با نگاه کلی به شرق می‌توان امر تئوپولیتیکال ایرانی، امر وحی در جهان‌زیست سامی و عربی، و امر عرفانی در حوزهٔ هندی را همان امر متافیزیکی دانست که افق و «کلی» را برای اندیشه و عمل آنها ترسیم ساخته است. از این منظر، آیدوس افلاطونی، جوهر ارسطویی، سوژهٔ اندیشندهٔ دکارتی، عقل خودبنیاد کانتی، روح و آزادی هگلی، موناد لایب‌نیتسی، ارادهٔ قدرت نیچه‌ای، پدیدار هوسرلی، وجود هایدگری، افق حیات دولوزی، عقلانیت مفاهمه‌ای هابرماسی و... تعابیر و صورت‌بندی‌های متفاوتی از همان امر متافیزیکی هستند که امکان اندیشیدن و پراکسیس در سنت فکری غربی و دلیل تداوم آن هستند. با این مقدمه ضرورت وجود امر متافیزیکی در سنت فکری شرقی و غربی و استلزامات آن روشن است. درست است امر متافیزیکی در شرق با امر قدسی و فراجهانی متلازم است و این اختلاط هستی‌شناختی با فروکاسته‌شدن و سقوط به امر دینی موجبات انسداد اندیشهٔ عقلانی، و استبداد را هموار ساخته‌اند، با این وصف نباید منکر شد که سبب تأسیس نوعی اسلوب اندیشیدن و سنت فکری و عملی گردیده است. در واقع بر مبنای امر متافیزیکی و این افق کلی، سنت فکری شرق و غرب شکل گرفته است. تا جایی که به امر کوردی بر می‌گردد، ذهن کوردی در صورت‌های تاریخی خودش فاقد آیدوس و امر متافیزیکی بوده است. این فقدان در واقع تراژیک است و برخلاف آنکه گفته می‌شود، امری مثبت و قابل تمجید و مباهات نیست. ذهن کوردی به‌شدت نیازمند افق و امر متافیزیکی است تا بتواند زیست‌جهان خویش را درک و ساماندهی نماید. فقدان امر متافیزیکی و نبود این افق که به‌نوعی زیست تاریخی کوردی را ترسیم و تفهیم و تعبیر نماید ریشهٔ بحران هستی‌شناختی و اپیستمولوژیک در امر کوردی است. از آنجایی که ذهن کوردی فاقد افقی برای اندیشیدن و عمل است و این بحران به دلیل امتناع عقل‌ورزی در ساحت وجودی تاریخی است، بنابراین، آیدوس و امر متافیزیکی که موجب تفکر عقلانی و نقادانه، و پیوستگی با عمل در واقعیت است، ضروری است. بدون امر متافیزیکی و برساخت ایده و افق کلی گذار از عمل طبیعی و میل‌ورزی

* تاریخ انتشار: ۳۱ مارس ۲۰۱۷

بدوی ممتنع خواهد بود. از آنجایی که در زیست‌جهان تاریخی کوردی هیچ نسبت جدی میان ذهن کوردی و امر عقلانی متافیزیکی قابل شناسایی و شناخت نیست، چیزی به نام سنت فکری کوردی و فراورده‌های معرفتی‌اش وجود ندارد و تنها از این رهگذر است که حکمت نظری و عملی در ساحت وجودی و تاریخی نسبتی برقرار خواهند کرد و در ساحت اندیشه و عقلانیت‌ورزی، عالم معقول (آیدوس و متافیزیک) با عالم محسوس (غریزه و امیال و احساس) در عرصهٔ زیست مدنی و ملی به هم می‌رسند و سبب پیدایش و تأسیس سنت فکری و معرفت ملی و فراملی خواهند بود. هیچ ملت و فرهنگی بدون داشتن افق پیشرفت نمی‌کند. این در حالی است که امر کوردی فاقد این افق و ایدهٔ کلی است. بدیهی است موضوع افق در امر کوردی و یا افق کوردی نباید با ایدئولوژی، ناسیونالیسم، تعصبات نژادی و قومی خلط شوند، بلکه موضوع از جنس اندیشه و مرتبط با زیست وجودی و انسانی است. کوردها هم در مقام یک کل تاریخی، نیازمند امر متافیزیکی و افقی برای اندیشه و عمل‌ورزی هستند؛ تا آنها نیز جهانی از آن خود داشته باشند. به یک اعتبار، امر وجودی کوردی بایستی در این افق و ساحت مثالی و عقلانی دیده شود. همان طور که در نوشته‌های دیگری خاطرنشان شده است، شناخت و فهم سنت کوردی و تعینات و فراورده‌های فرهنگی‌اش مستلزم آیدوس و عالم متافیزیکی کورد در مقام امر کلی است، به‌طوری که امر کوردی متعلق اندیشهٔ ذهن کوردی باشد و این به معنای خودآگاهی و امکان ارتقای شأنیت تاریخی است. (تجلی امر محسوس در امر معقول یا تجلی امر معقول در امر محسوس موضوعی است که در جای دیگری بحث شده است).

سعادت جامعه

یکی از بنیادی‌ترین پرسش‌های بشری پرسش از سرشت زندگی اجتماعی و سعادت جامعه بوده است. دغدغهٔ سعادت (آیدامونیا) در جامعهٔ یونان توسط متفکران به سطح مفهوم ارتقا پیدا کرد. مفهوم سعادت به متعلق تفکر فلسفی نزد سقراط تبدیل شد و پرسید سعادت چیست؟ سعادت جامعهٔ یونان چیست؟ ارسطو نیز از جوهر سعادت و چیستی آن برای جامعه پرسش کرده است. سعادت جامعهٔ اتوپیک یونان در فضیلت تفکر عقلانی و حاکمیت آن نهفته است و اگر مدینه آرمانی تحت هدایت تفکر و معرفت فلسفی با حاکمیت فلاسفه و یا حداقل قانون (نوموس) باشد جامعه یونان به سوی سعادت و خیر مطلق گام می‌نهد. از نظر ارسطو نیز ساماندهی امر زندگی و جامعه با عدالت و اخلاق و حکمت به سعادت می‌رسد. سعادت یک جامعه در زندگی نیک و یک نظام عقلانی – اخلاقی متحقق می‌شود. مفهوم سعادت در سنت فکری یونانی و نظام مفهومی متفکران با مفاهیمی نظیر حقیقت، زیبایی، عدالت، فضیلت، لوگوس، شهر، نظام سیاسی و به‌طور کلی حکمت نسبت دارد، در هر صورت غرض آن است که پرسش از سعادت جامعه (پولیس، کشور، شهروندان، قانون و دولت) از آن دست پرسش‌های بنیادی در افق فلسفهٔ سیاسی است که تا جامعه‌ای به این پرسش نیندیشد نمی‌تواند به خودآگاهی و حرکت به سمت زندگی خیر و نیک گام بردارد. سعادت و مقولات ملازم با آن از جنس وجود و خود زندگی است. پرسش از سعادت، پرسش از مبادی و غایت جامعه و همین طور گفت‌وگوی عقلانی و مدنی دربارهٔ آن است. آیا جامعهٔ کوردستان به این سطح و موقعیت از زیست فکری و مدنی نرسیده است که از خود بپرسد که جامعه چیست؟ غایت آن کدام است؟ سعادت جامعه چیست؟ آرخه و مبادی تأسیس جامعه و سامان امر اجتماعی چگونه است؟ نسبت سعادت با توسعه و اخلاق مدنی چیست؟ آیا سعادت جامعه به موضوع اندیشیدن روشنفکران و نخبگان جامعهٔ کوردی بنا به تعلق تاریخی‌شان تبدیل شده است؟ رابطهٔ سعادت با عدالت و امر ملی چیست؟ سعادت کوردستان چیست؟

* تاریخ انتشار: ۴ آوریل ۲۰۱۷

تداوم اندیشهٔ استبدادی

هگل در درسگفتارهای خودش، بر اساس رویکرد فلسفهٔ تاریخ، آغاز حرکت جدی روح (گایست) را به قوم پارس نسبت می‌دهد و معتقد است که در فرایند تجلی و حرکت روح، یک نفر آزاد (کوروش) بوده و بقیهٔ مردم بنده و رعیت بودند. بنابراین صورت پارسی و ایرانی تجلی روح جهانی سرشت استبدادی داشته است. به یک معنا، صورت ایرانی استبداد، که نوعی از صورت شرقی استبداد و بدترین آن است، در روح ایرانی و بعدها حکمت خسروانی ورود پیدا کرده است و عناصری از آن در فلسفه و حکمت اسلامی نیز تداوم داشته است. بر اساس این مقدمه می‌توان این گزاره را استنتاج و تأیید کرد که یکی از مختصات سنت فکری ایرانشهری تداوم اندیشهٔ استبدادی بوده است. سنت فکری ایرانی ترکیب و اختلاطی از دو جزء امر قدسی و امر سیاسی، تئوپولیتی، است. یکی از ویژگی‌های کانونی این سنت فکری تقدم هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی امر قدسی بر امر سیاسی و راهبری آن است. وجوه سیاسی اندیشهٔ استبدادی در اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری و زیست‌جهان ایرانی (پیشااسلام و پسااسلام) نیز امتداد و حیات داشته است. به زبانی دیگر، اندیشه و روح استبدادی در سراسر تاریخ حکمت و اندیشهٔ سیاسی ساری و جاری بوده است. این نکته یکی از پاشنه‌آشیل‌های اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری طباطبایی و همفکران چپ و راست وی به شمار می‌رود.

* تاریخ انتشار: ۶ آوریل ۲۰۱۷

مفهوم تئوپولیتیک در سنت فکری ایران

تئوپولیتیک[۲] مفهومی است که با استفاده از آن می‌توان نسبت بین امر سیاسی، امر قدسی و حکمت الهی را فهمید. حکمت ایرانی، یا به تعبیر سهروردی حکمت خسروانی، که منشأ یزدانی دارد، با جمع میان امر قدسی و امر سیاسی داعیهٔ راهبری جامعهٔ انسانی و جهان هستی را دارد. به یک معنا، امر انسانی بر اساس آموزه‌های یزدانی به‌واسطهٔ کارگزاران زمینی یزدان، یعنی پادشاهان صاحب فره ایزدی، و اشا (نظم، قانون و ناموسی حاکم بر هستی) اداره می‌شود، و در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی بر ساخت قدسی و حکمتی قدرت دلالت دارد. هر چند حکمت ایرانی شاخه‌ای از حکمت و تفکر شرقی است، با این وصف تفاوت‌های بنیادینی نیز دارد. به یک اعتبار، می‌توان استدلال کرد که پیدایش قرون وسطی در غرب و نیز تأسیس حکومت دینی کالوین در اروپا هم با این سنت فکری در شرق پیوند داشته است، لذا سنت فکری ایرانی نیز ریشه در سنت شرقی دارد و با هم سنخیت و اشتراک ذاتی دارند. حکمت شرقی عبارت است از: جست‌وجوی حقیقت بر مبنای امر قدسی. مرجعیت آسمانی و قدسی حکمت شرقی و نیز ایرانی، منشأ نهایی معرفت است. این اصل به اندیشهٔ سیاسی نیز تعمیم داده شده است و عقل انسانی همچون عقل جزئی، تابع و نیازمند عقل کیهانی و قدسی به‌مثابهٔ عقل کلی پنداشته می‌شود. حکومت دینی پیشااسلام و معاصر نتیجهٔ اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری، یا همان حکمت خسروانی، یا آرمان شاهی ایرانی است. در این سنت قدرت نیز ماهیت دوگانه‌ای می‌یابد: یعنی وجه قدسی و وجه انسانی. از این حیث، قدرت در حکمت ایرانی تجمیع و تلفیق این دو وجه ذاتاً به هم آمیخته و پارادوکسیکال خواهد بود.

حکمت ایرانی نوعی جهان‌بینی دینی و تفکر اسطوره‌ای است که دو رکن سیاسی و قدسی را در خود جمع و تلفیق کرده است، به‌گونه‌ای که امر سیاسی بدون امر قدسی، و امر قدسی بدون امر سیاسی در ساحت انسانی فهمیده نمی‌شود؛ به همین دلیل، قدسیت و سیاست دو صورت ذاتی و جوهری حکمت ایرانی (و بعدهای حکمت اسلامی) به شمار می‌روند که از حیث هستی‌شناختی قابل‌تفکیک نیستند. درست به این خاطر حکمت ایرانی و خسروانی، که سهروردی با ملاحظاتی رنج احیای آن را بر خود هموار ساخته و در این راه نیز قربانی شده است، سرشتی استبدادی، یعنی تئوپولیتیکال دارد. مفهوم تئوپولیتیک برای اشاره به ماهیت استبدادی حکمت ایرانی جعل شده است. در واقع

---

* تاریخ انتشار: ۱۵ آوریل ۲۰۱۷

[2] Theopolitics

امر قدسی و امر سیاسی در حکمت ایرانی باید همزمان با هم و در ارتباط منطقی و ذاتی با یکدیگر فهم و درک شوند. صورت قدسی حکمت ایرانی و صورت سیاسی آن، هر دو در یک نفر و یک جایگاه که دارای فره ایزدی و فیض الهی است تجلی و تعیین یافته و صورت‌بندی می‌شود. در سنت فکری ایرانی، دوگانه‌های پادشاه و اورمزد، پادشاه و نبی، دین و ملوک، همزادی و برادری دیانت و سیاست، حقیقت و سیاست، عقل و وحی، شریعت و سیاست، نبوت و امامت، حکیم و نبی و... همگی بر ماهیت تئوپولیتیکال حکمت ایرانی دلالت دارند. از یک منظر، بحران حکمت باستانی ایرانی بعد از اسلام به‌واسطهٔ فلسفهٔ اسلامی عمیق‌تر شده است. بنابراین پیدایش و تأسیس حکومت دینی و حاکمیت نمایندگان خداوند بر روی زمین دلالت بر بحران معرفت‌شناختی (و هستی‌شناختی) در سنت فکری ایرانی دارد و نتیجهٔ آن است. از دیدگاه افلاطون و همین طور هگل، حکمت ایرانی و الزامات استبدادی آن تجلی روح پارسی در عصر قوم هخامنشی است. این مفهوم و تضمنات آن همان چیزی است که کربن، کناوت، ریچارد فرای، جلال آل‌احمد، شایگان، طباطبایی، داوری، عبدالکریمی، شریعتی، سروش و «اصحاب ایدئولوژی معاصر» از آن می‌هراسند. اگرچه از منظر روشنفکران ایرانی و نواندیشان دینی، فکر سیاسی معاصر ایرانی ماهیت تئولوژیک دارد، با این حال این تمام ماجرا نیست. خصلت تئولوژیک امر سیاسی تنها یکی از وجوه سرشت تئوپولیتیکال حکمت و اندیشهٔ سیاسی در ایران است. به تقریب و تحقیق می‌توان ریشهٔ تداوم بحران معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی در اندیشه و حکمت ایرانی، یا به تعبیری، سنت فکری ایرانی و مولود آن، یعنی استبداد، تاریخ‌انگاری و تمامیت‌طلبی، را در این مفهوم روشن و تبیین کرد.

ڕەچەڵەکناسیی ئەنفال

ئەنفال وەک ژینۆساید و قڕکردن، بابەتێکی زۆر کۆن و دێرینە کە هەڵدەگەڕێتەوە سەر ڕەچەڵەکی بیر و هزری ڕۆژهەڵاتی. واتە قەڵاچۆکردن و پاکتاوکردنی بەکۆمەڵ یەکێک لە دیاردە و دەرئەنجامەکانی نەریتی هزری ڕۆژهەڵاتییە؛ بیری ڕۆژهەڵاتی و ڕوخسارە جۆراوجۆرەکانی، بەهۆی دووربوون لە تێهزرین و ئەندێشەی مرۆیی، کارەساتی تراژیک دەخولقێنێت و لەژێر پاساوی عەقڵی قودسی و بابەتی تێولۆژیک واتای ئەرێنی پێ دەبەخشێت. دیاردەی نامرۆڤانەی ناسراو بە ئەنفال و ڕەگەزکوژی بەکۆمەڵیش هەر لەو بازنەیەدا دەبێ بخوێنرێتەوە. بە واتایەک، ژینۆسایدی کوردەکان تەنیا یەکێک لە ڕوخسارەکانی دووبارەبوونەوەی بیر و ڕۆحی ڕۆژهەڵاتی لە سەردەمی ڕژێمی بەعس بوو، هەروەک کۆمەڵکوژی و ڕفاندنی خەڵکی شنگالیش یەکی تر لە ڕوخسارەکانی بەرهەمهاتنەوەی هەر هەمان بیر و نەریتی هزریی ڕۆژهەڵاتی بە دەستی داعش بوو. لەو ڕوانگەوە دووبارەبوونەوەی هەر چەشنە کارەساتێک ناومکین نییە و ڕۆح و زەینییەتی ڕوژهەڵاتی بەردەوام ڕوخسار و دەمامکی جۆراوجۆر بە خۆیەوە دەگرێ و بە کەرەستە و ئامرازی جیاواز خۆی بەرهەم دەهێنێتەوە. لە ڕاستیدا نەریتی هزریی ڕۆژهەڵاتی لە ڕەچەڵەک و کرۆکی خۆیدا کارەساتە. یەکێک لە دیاردەکانی ڕۆح و زەینی ڕۆژهەڵاتی ئاوێتەبوونی بابەتی سیاسی لەگەڵ بابەتی قودسی و دینییە. ئەو تایبەتمەندییە نەرێنییەش پەیوەندی بە چییەتی و ماهییەتی تیۆپۆلیتیکی (پێکهاتەی قودسیی دەسەڵاتی سیاسی) بیر و زەینی ڕۆژهەڵاتییەوە هەیە.

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ١٦ی ئەپریلی ٢٠١٧

معرفت سیاسی

شناخت امر سیاسی و استلزامات عقلانی و اخلاقی آن یکی از بنیادی‌ترین مباحث فلسفهٔ سیاسی غرب در دوران مدرن به شمار می‌رود. چیستی امر سیاسی و استخراج مفاهیم و اجزای آن در نظریه‌های سیاسی بیانگر نوع اندیشهٔ سیاسی نزد اندیشمندان و فلاسفهٔ سیاسی کلاسیک، مدرن و پست‌مدرن است. به عبارتی، امر سیاسی جوهر سیاست است. پرسش فلسفی دربارهٔ امر سیاسی موضوع اصلی فلسفهٔ سیاسی است. فلسفهٔ سیاسی فرایند جست‌وجوی حقیقت امور سیاسی بر اساس معرفت نسبت به آن است. به تعبیر اشتراوس، کوششی برای نشاندن معرفت نسبت به ماهیت امور سیاسی به جای گمان دربارهٔ آن است. از دیدگاه او موضوع فلسفهٔ سیاسی شناخت ماهیت امور سیاسی و نظم سیاسی خوب و زندگی سیاسی به سامان است. امر سیاسی مستقیماً با حیات سیاسی ارتباط دارد. بنابراین تأمل و تعمق فلسفی دربارهٔ امر سیاسی و ساماندهی امور زندگی و صورت‌بندی‌های آن مستلزم جست‌وجوی معرفت به جای گمان است. نظم سیاسی عقلایی و اخلاقی امر زندگی در چارچوب معرفت فلسفی نسبت به امر سیاسی قرار می‌گیرد. افلاطون نخستین متفکری است که معرفت در باب امر سیاسی را جایگزین گمان کرده است و بحث عقلانی نظام‌مند دربارهٔ امر سیاسی با او آغاز شده است. افلاطون در جست‌وجوی معرفت فلسفی برای امر سیاسی است. وی فلسفه را با امر سیاسی جمع و پیوند می‌زند؛ شناخت ماهیت امر سیاسی و صورت‌بندی آن در افق تفکر و تعمق فلسفی برای ادارهٔ جوامع و کسب فضایل و سعادت ضروری و حیاتی است. این مهم نیازمند صورت‌بندی امر سیاسی بر اساس شناخت فلسفی ماهیت و استلزامات عقلانی–اخلاقی آن است. از منظر ارسطو، «سیاست» دانش بهترزیستن در شهر و جامعهٔ سیاسی است؛ بنابراین امر سیاسیْ مشارکت فعالانهٔ شهروندان، متناسب با طبیعتشان، در ادارهٔ مدینه است. او امر سیاسی را با حکمت عملی (فرونسیس) پیوند زده است. از دید ارسطو، سیاست در مقام بنیادی‌ترین دانش با حکمت عملی پیوند دارد. سیاست در حوزهٔ حکمت عملی دانش برتر و بنیادی‌تر[۲] است و فلسفهٔ عملی، به‌عنوان شاخه‌ای اصلی از فلسفه، خود دارای شاخه‌هایی نظیر اخلاق، تدبیر منزل، سیاست و قانونگذاری است. تبیین فلسفی امر سیاسی و نسبت آن با ساماندهی زندگی اجتماعی همان معنای کلاسیک سیاست است که با علوم و دانش سیاسی مدرن متفاوت است. چرخش ارسطویی متفکران معاصر در این راستا قابل تأمل و تفهم است. فلسفهٔ سیاسی نوارسطویان معاصر مستلزم توجه به وجوه تئوریک و عمل در باب امر سیاسی و اجتماعی است، به همین جهت، می‌توان از دانش

* تاریخ انتشار: ۲۹ آوریل ۲۰۱۷

[2] Architectonic Prudence

سیاسی فرونتیک بحث کرد. به یک اعتبار، خصلت هنجاری امر سیاسیْ پیوند نظر و عمل در ساحت انسان و جامعه است. این مسئله با عدالت، آزادی و سعادت نسبت دارد. بررسی و شناخت امر انسانی و اجتماعی بر اساس رویکرد فلسفهٔ سیاسی همان معرفت سیاسی است. در واقع، پرسش از بهترین نظم سیاسی در جامعه دغدغهٔ اصلی متفکران در حوزهٔ فلسفهٔ سیاسی است.

اخلاق مدنی و حکمت عملی

مفهوم اخلاق در معنای یونانی و فلسفی آن معطوف به حوزهٔ عمومی است و سرشت جمعی و مدنی دارد. اتیکس یا همان اخلاق، که از ریشهٔ اتوس یونانی جعل شده است، موضوعش خیر و مصالح عمومی است. از اینجاست که سرمایهٔ اجتماعی که تبیین و فهم جامعه‌شناختی‌اش غالب است، با اخلاق فلسفی و مدنی نسبت پیدا می‌کند. مؤلفه‌های اعتماد، مشارکت، همدلی، دوستی (فیلوس)، تفاهم، منازعه و مفاهمهٔ عقلانی، خیر جمعی، اجتماع و... همگی بر اخلاق مدنی دلالت دارند. از طرفی مورالیتی که بیانگر روحیه و اخلاق شخصی و فردی است در درون اتیکس و اخلاق جای می‌گیرد و باید مقوم یکدیگر باشند تا خیر عمومی و مصالح مدنی محقق شوند. نکتهٔ جالب توجه این است که سرمایهٔ اجتماعی و اخلاق و عقلانیت به‌نوعی از جنس فلسفهٔ عملی ارسطویی هستند که در دوستی (فیلوس) تجمیع می‌شوند، و جامعه‌ای که واجد دوستی ارسطویی باشد نیازمند عدالت هم نیست، چرا که اخلاق مدنی قوام‌بخش تمامی این استلزامات است. نسبت اخلاق مدنی با حکمت عملی ارسطویی همان خلائی است که جامعهٔ کوردی با آن روبه‌روست. اجزای حکمت عملی شامل خلق و پرورش نفس و خودشناسی، تدبیر منزل و اقتصاد، سیاست (و دانش تقنین) است که البته با حکمت نظری و فلسفه نسبت ذاتی و منطقی دارد. به نظر می‌رسد اخلاق مدنی و التفات به حکمت عملی (فرونسیس) باید در ذهن و روح جامعه کوردی و کنشگران، به نام، مدنی و اجتماعی و فرهنگی نهادینه گردیده و بسط یابد. روشنفکر و نخبهٔ کورد، و نیز کنشگران و فعالان مدنی و شهروند کوردی می‌بایستی واجد هر سه بخش و مؤلفه‌های حکمت عملی باشند و به آن بیندیشند تا اخلاق مدنی و کارویژه‌های آن در راستای فضیلت همگانی و منافع عملی و مصلحت جمعی استقرار یابد. در واقع جامعهٔ کوردی و غالب روشنفکران و نخبگان کورد فاقد اخلاق مدنی و حکمت عملی هستند، به همین دلیل است که خیر و فضیلت عمومی و اجتماعی در جامعهٔ کوردی غایب است و افق روشنی وجود ندارد. به این اعتبار بحران در امر کوردی بحران در اخلاق مدنی و حکمت عملی است.

* تاریخ انتشار: ۵ مه ۲۰۱۷

تبارشناسی انتقادی یک ایده

بسیاری در این باور اشتباه شریک هستند که کوردستان یک مستعمره است و کشورهای مدرن سلطه‌گرْ استعمارگر هستند. به نظر می‌رسد این نوع شناخت از مسئلهٔ کوردستان و تبیین پیامدهای آن نه‌تنها راه به جایی نمی‌برد، بلکه عمدتاً ناشی از تفکر پسامارکسی و خوانش پسااستعماری چپگرایانه در باب امر کوردی است، که نه‌تنها برای صورت‌بندی مسئلهٔ کورد ناقص و سترون است، بلکه کمکی هم به پیشبرد و حل آن نمی‌کند. صرف‌نظر از مبانی تئوریک این نظریه، به نکاتی اشاره می‌شود:

۱. اگر بپذیریم که کوردها و سرزمین کوردستان با مادها نسبت تاریخی و اتنیکی داشته باشند، می‌توان نشان داد که به‌لحاظ تاریخی، کوردها نخستین قوم استعمارگر، مترادف و همراه با اشغالگری، در فلات ایران و زاگرس بوده‌اند؛ برای نخستین بار این کوردها بودند که به سرزمین ایران و قوم پارس حمله کرده و آنها را به اعتباری مستعمره ساختند و آن سرزمین را اشغال و مردمان پارس را بندهٔ خود ساختند.

۲. پس از انحطاط و زوال مادها توسط پارس‌ها، مادها و یا اخلاف بعدی آنها، یعنی کوردها، تا دوران معاصر تحت بندگی و استیلای ایرانی‌ها و همین طور عثمانی‌ها باقی مانده‌اند و در مقام امر کلی کورد هیچ‌گاه قیام نکرده و همواره خودخواسته، در قالب حکمرانی‌های وابستهٔ محلی تابع و خادم مانده‌اند. ایلات اردلانی و موکریان و باقی ایلات و عشایر و طوایف واقع در عثمانی بر این امر دلالت دارند. وابستگی معرفتی و روحی و عدم آگاهی قومی و فقدان تجلی و بسط روح کوردی در سهروردی، صلاح‌الدین، بتلیسی، عزیزخان مکری و هنگ‌های حمیدیه و دیگر طوایف و خاندان‌ها در این چهارچوب بوده است. چنانچه از عصر پسامادی تا دوران معاصر، مبارزات و منازعاتی هم که روی داده است در چهارچوب امر کلی کوردی نبوده است و غالب شورش‌ها محلی و ایلی و خاندانی بوده است که بعضاً اغتشاش و غایله و طغیان خوانده می‌شوند. از عصر فروپاشی مادها تا دوران معاصر هیچ سند و مدرکی وجود ندارد که کوردها به‌عنوان یک کل همبستهٔ کوردی شورش کرده باشند و همواره قیام‌ها در قالب قومی و هویتی توسط دیگران به آنها نسبت داده شده است، حال آنکه آنها خود قویاً منکر بوده‌اند. این زیست تراژیک سیاسی بر فقدان اندیشه‌ورزی سیاسی کوردها و عمل‌ورزی زیستی آنها دلالت دارد.

---

* تاریخ انتشار: ۱۵ مه ۲۰۱۷

۳. اگر عبدالله اوجالان به این امر پی برده است که کوردستان یک مستعمره (کلونی) است، بدون تردید ریشهٔ آن را باید در تبار شبه‌مارکسی و چپگرایی وی از نوع خلق چلیک ترکیه‌ای جست‌وجو کرد و این کشف و شهود مارکسیستی در دوره‌ای اتفاق افتاده است که هنوز در فضای اندیشهٔ سیاسی کمونیستی ترکیه‌گرایی و احزاب ترکیه‌ای، نه کوردستان، می‌اندیشیده است. طرح این ایده توسط دیگران نیز از همین جنس است.

۴. ایدهٔ مستعمره‌ای‌بودن کوردستان در معنای مصطلحش، کمکی به تبیین و حل مسئله نمی‌کند و از حیث تاریخ اندیشه، به یک معنا خوانش فروکاهندهٔ امر کوردی در حاشیهٔ چهارچوب نظری بزرگتری است که تمام اهتمام و مبارزه را متوجه خود می‌کند.

۵. کوتاه سخن آنکه پروبلمای کوردی، به‌مثابهٔ یک بحران فلسفی و معرفتی، ریشه در غیاب اندیشه و فقدان عقلانیت‌ورزی آنها در یک افق متافیزیکی دارد که داستان دیگری است. به این جهت، باید به اصل مسئله و تبار معرفتی آن التفات داشت.

رویکرد معرفتی به فولکلور

میراث فرهنگی و ادبی هر ملتی در فولکلور آن ملت بازتاب دارد و به یک اعتبار، این میراث در شکل‌گیری فولکلور و دانش مشترک و متعارف نقش اساسی دارد. کوردها نیز همچون دیگر ملل دارای فولکلور و میراث فرهنگی خود هستند. به یک معنا، زیست‌جهان و افق وجودی ملت‌ها در فولکلور آنها بازنمایی گردیده است، مجموعه پرسش‌هایی که پیش می‌آید این است که بازنمایی زیست‌جهان کوردی و افق وجودی آنها در شکل‌گیری فولکلور کوردی چگونه بوده و عناصر و مؤلفه‌های وجودی و معرفتی آن کدام‌اند؟ امکان‌های بازشناخت و استخراج افق معرفتی کوردی در انگاره‌های فولکلور چیست و چه ویژگی‌هایی دارند؟ نسبت اسطوره با فولکلور کوردی و ساخت زبانی آن چگونه است؟ جایگاه فولکلور و میراث فرهنگی در سنت فکری کوردی و نسبت آن چیست؟ زیست‌جهان کوردی چگونه در قالب فولکلور بازنمایی و روایت گردیده است؟ اگر بپذیریم که فولکلور عمق میراث فرهنگی و سنت ادبی کوردی است، و قلب فولکلور هم بیت و حیران کوردی است، ضروری است عناصر و ریشه‌های آن از منظر معرفتی واکاوی شود و به‌نحوی، بنیاد هستی‌شناختی و افق اپیستمولوژیک امر کوردی در مقولهٔ فولکلور مطالعه و بازیابی گردد. بازشناخت تبار معرفتی و آموزه‌های آن در ساخت فولکلور کوردی ناظر بر جایگاه و شیوهٔ بازنمایی فولکلور در ذهن کوردی است. فولکلور کوردی با شیوهٔ اندیشیدن، عمل تاریخی، جهان‌بینی و شکل‌دهی ذهن کوردی مناسبت دارد. این امر نیازمند ایضاح و بررسی فلسفی و رهیافت‌های علمی و عقلانی است. به نظر می‌رسد باید از سطح زیبایی‌شناسی احساسی و حس لذت و مراسم و نمایش به سطح محتوایی و تأملات نقادانه گام نهاده شود، و از موضوعاتی مانند اصالت فرهنگی، هویت قومی و زبان به مرتبهٔ معرفتی ارتقا یابد، به عبارتی، ضمن روایت و عمل هنری و ادبی، لازم است خود فولکلور و مبادی و تشخص آن به موضوع اندیشیدن و متعلق تأمل تبدیل گردد. یکی از موضوعات کشف ذهن کوردی این مسئله می‌باشد. از این حیث، لازمهٔ بازشناسی و تعالی مفاهیم و مؤلفه‌های استخراجی و برسازندهٔ فولکلور، در ژانرهای بیت و حیران، هوره، سیاچمانه، شبه‌اسطوره‌ها و غیره، اتخاذ رویکرد نقادانهٔ معرفتی است.

* تاریخ انتشار: ۲۴ مه ۲۰۱۷

ذهن کوردی و افق متافیزیکی

از یک منظر، در ایدهٔ کشف ذهن کوردی به دنبال امکان، ضرورت و فقدان‌ها هستیم که با زیست‌جهان کوردی ارتباط دارد. نگاه تاریخی و بازاندیشی تاریخ به‌منزلهٔ نسبت بین ایده و عمل می‌تواند جهان‌های متفاوتی را به روی ما بگشاید. اسطوره و حماسهٔ شبه‌تاریخی گیلگمش یکی از کهن‌ترین متون سومری-آکدی است که تاکنون کشف شده است. در این کتیبهٔ تاریخی شخصیتی به نام انکیدو وجود دارد که به نظر تعدادی از شارحان و مترجمان، از جمله شاملو و اوجالان، به همراه شخصیت دیگر (هوم ببه) به جغرافیای کوردستان تاریخی تعلق دارند و به تعبیر اوجالان، نماد زیست و روح کوردی است. یکی از ویژگی‌های این شخصیت شبه‌اسطوره‌ای، تعلق وی به عصر پیشاتاریخ و پیشامدنیت است که هنوز با زن و نان و مدنیت و اندیشه و ادب و دین آشنا نشده است و کاملاً عریان، همچون چوپان گلهٔ حیوانات، نامی که بعدها به معنای اصلی و وجودی کورد و کورت اطلاق می‌شود!، دارای زیست کاملاً طبیعی و حیوانی است. این موجود هنوز به سطح تعریف ارسطویی انسان، یعنی حیوان ناطق و صاحب لوگوس، گذار نکرده است. این انسان‌نما هنوز از طبیعت و الزامات آن جدا نشده است و به زبان هگل، وارد تاریخ نشده است، و با نیازهای کاملاً بدوی و غریزی درگیر است. چنین انسانی فاقد امر قدسی شرقی، آیدوس افلاطونی و هرگونه افق و روح متافیزیکی و اندیشه است. از جمله ویژگی‌های دیگر این انسان غیرتاریخی و نامدنی این است که لوگوس (زبان، تعقل و حقیقت) ندارد، به همین جهت، به‌راحتی دچار تغافل و تفریب گردیده و جذب گیلگمش و فرهنگ دیگری متمدن می‌شود و همچون ابژه‌ای طبیعی و واقعی به احضار و فراخوان سوژهٔ گیلگمشی پاسخ می‌دهد و در خدمت این دیگری بزرگ، میل لاکانی و ژوئیسانسش را در اصرار بر لذت‌جویی مبتذل، اسارت و قتل هوم ببه خودی جست‌وجو می‌کند. به هر روی این غیاب وجودی و فقدان اندیشه‌ورزی بر اساس یک افق متافیزیکی، ریشهٔ بحران امر کوردی و مسئلهٔ تاریخی تجربهٔ زیستهٔ کوردها را نشان می‌دهد. زیست‌جمعی و فهم ناتاریخ‌مند کوردها هنوز هم در سطح غریزی و طبیعی‌گرایی نامفهومی باقی مانده است. به این اعتبار، زیست‌جهان کوردی فاقد امر متافیزیکی و اقلیم و جهانی برای اندیشیدن، و نه عملیدن، است. اوجالان که به‌دنبال مفهوم‌سازی تجربهٔ زیسته و ذهنیت کوردی است بر آن است جامعهٔ کومونال کوردی در چارچوب مفاهیم و تئوری‌های موجود فهم نمی‌شود، لذا عجالتاً به تعبیر خودش، تا یافتن مفهومی کوردی از اصطلاح رژیم حقیقت فوکو برای توصیف جامعهٔ کوردستان استفاده می‌کند؛ از

* تاریخ انتشار: ۲۶ مه ۲۰۱۷

حیث تاریخ اندیشه، این وضعیت از وجود پیشاتاریخی و نامتعین، و ناگزیر تئوری‌بافی‌های ضدالهیاتی و غریزه‌گرایی برخی از جریان‌های آپوئیستی و شبه‌مارکسیستی و شبه‌نیچه‌ای در باب آن، شایستهٔ افتخار و بازتولید و تکثیر نیست، بلکه مستلزم گسست پارادایمی و فهم عمق بحران معرفت‌شناختی کوردی است. وضعیت انکیدویی ذهن کوردی همچنان عمل می‌کند. از نظر فلسفی، ذهن کرودی هنوز به مرتبه‌ای از مدنیت نرسیده است که فراورده‌های معرفتی و فرهنگی داشته باشد، به این دلیل ذهن کوردی توانش ابداع و ایجاد اسطوره، خدا، امر قدسی، عالم مثال و آیدوس، امر کلی و یونیورسال را ندارد. این یکی از بحران‌های کنونی ذهن کوردی است. می‌توان در یک وضعیت بحرانی به امکان پرداخت «پارادایم کوردی» فکر کرد. مطالعه و مباحثهٔ فلسفی دربارهٔ بحران و مسئلهٔ کورد در این قلمرو باید انجام شود؛ بر این اساس واکاوی و شناخت سلبی و ایجابی امر کلی و فقدان‌ها، در پارادایم کوردی مورد نظر و تدقیق قرار گیرد. فقدان اندیشه و امتناع برساخت استقلال هستی‌شناختی، هرگونه امکانی را برای گسست و تأسیس سد کرده است.

ذهن کوردی و بازخوانی حکمت سهروردی

یکی از وجوه ایدهٔ کشف ذهن کوردی بررسی و مطالعهٔ آثار و اندیشهٔ شخصیت‌ها و حکمایی مانند سهروردی و میزان تعلق آنان به زیست‌جهان و روح کوردی، و شناخت و تفهم جهان حاکم بر ساختار فکری و منظومهٔ معرفتی آنان است. حکیم شهاب‌الدین سهروردی یکی از مهم‌ترین شخصیت‌های فکری و عرفانی در جهان شرق و ایران به شمار می‌رود که جایگاه بلندی در حکمت و فلسفهٔ اسلامی و اشراقی دارد. اغراق نخواهد بود اگر گفته شود که مقام سهروردی در حکمت شرقی، همانند مقام افلاطون در فلسفهٔ غربی است. به زعم سهروردی، زادگاه حکمت و فلسفه شرق است و هرمس بابلی پدر حکمت بوده است. شناخت حکمت شرقی و آموزه‌های آن از آن رو ضروری است که از یک سو، بیانگر نخستین مواجههٔ فکر دینی با فکر فلسفی، شرق با یونان، بوده است، و از سوی دیگر، مهمترین عناصر و دقایق معرفتی آن (به‌ویژه حرانی) در حکمت اسلامی متفکرانی مانند الکندی، عامری، سرخسی، فارابی، ابن سینا و دیگران در جهان اسلام و حوزهٔ ایران وارد شده است و صورت ایرانی و اسلامی حکمت شرقی را شکل داده است. به هر روی، این فیلسوف و حکیم اشراقی مهم‌ترین آرا و اندیشه‌های خویش را در حکمت اشراق بیان کرده است و با گذر انتقادی از مشائیان ارسطویی به تأسیس حکمت اشراق (نور) اهتمام گذاشته است. حکمت اشراقی به نام حکمت خسروانی هم خوانده می‌شود. به یک اعتبار، مواجهه با اندیشهٔ سهروردی و خوانش حکمت وی در افق و جهان کوردی دارای اهمیت و ضرورت است. دلیل توجه اولیه و احساسی من به سهروردی ارتباط او با قومیت و جغرافیای کوردی او بود که به مرور از این امر عبور کرده و بیشتر با شناخت، انکشاف و استخراج عناصر کوردی در اندیشهٔ او (تبار فکری) تمرکز یافتم، که متأسفانه با ناسازگاری و تناقض‌های متعددی از ذهن ایرانی در آثارش برخورد نموده‌ام! در مورد این حکیم و متألهٔ شرقی و ایرانی! چند نکته عجالتاً اشاره می‌شود:

- ایشان متولد بخش سهرورد در زنجان کنونی است، و زنجان و شهرزور و کوردستان در عصر وی با نام ماد کوچک شناخته شده است، و زبان و قومیت آنان شاخه‌ای مادی بوده است و بنابراین کورد به شمار می‌رود. کربن از او با عنوان فیلسوف آذربایجانی یاد کرده است، و در باب کورد و مادی‌بودن او دیگران نیز چندان مناقشه و اعتراضی ندارند. همچنان که در سال ۹۲ در سمینار کلاسی در دانشگاه تربیت مدرس این را گفته‌ام و پذیرفته‌اند!

* تاریخ انتشار: ۲ ژوئن ۲۰۱۷

- مهم‌ترین و بزرگ‌ترین شارح و راوی آثار سهروردی نیز کورد می‌باشد، که همان شهرزوری است.
- از اواسط دهۀ هفتاد تا کنون به‌صورت پراکنده با آثار و اندیشه‌های سهروردی آشنایی داشته و در چهار سال اخیر بیشتر تمرکز داشته‌ام و به‌ویژه از سال ۹۲ تا کنون بیشتر با آن درگیر بوده‌ام.
- از آنجایی که حکمت سهروردی کانون اتصال دو حوزۀ تمدنی و جهان فکری شرق و غرب می‌باشد و آرای حکمای بابلی، ایرانی و اسلام و یونان را در حکمت اشراق جمع کرده است، و خود با صراحت اظهار می‌دارد که به‌دنبال احیای حکمت ایرانی (حکمت الفرس) می‌باشد، این پرسش‌ها پیش کشیده می‌شود که حکمت ایرانی چیست؟ مبادی و غایت حکمت خسروانی کدام‌اند؟ چه رابطه‌ای بین حکمت و اندیشه‌های باستان ایرانی و حکمت اشراقی سهروردی وجود دارد و مهم‌ترین مؤلفه‌ها و آموزه‌های آن چیستند؟ و...

هرچند معتقدم که حکمت ایرانی، و یا آنچه که با نام حکمت خسروانی و اشراقی شناخته می‌شود، در واقع شاخۀ ایرانی و اشراقی حکمت شرقی در صورت یونانی است و تبار بین‌النهرینی دارد؛ در حقیقت صورت شرقی حکمت در شاخه‌های متعدد هندی، چینی، ایرانی و یونانی احیا و گسترش یافته است. این امر بخشی از تحقیقی می‌باشد که در فرصت و فراغت مناسبی منتشر می‌گردد.

دغدغۀ اصلی من دربارۀ سهروردی به خوانش کوردی از حکمت و اندیشۀ او در متن مصنفات عربی و فارسی او بر می‌گردد، به‌نحوی که مطالعه و بررسی آثار و افکارش بر مبنای صبغه و شأنیت کوردی آن در دوره‌های تاریخ اندیشۀ باستان و اسلام موردنظر باشد، و اینکه بر رابطۀ حکمت اشراقی با معرفت و حکمت و امر وجودی کوردی! از منظر کشف ذهن کوردی تمرکز و تحقیق گردد. به همین جهت، قومیت کوردی سهروردی اهمیت چندانی ندارد، بلکه روح و ذهن کوردی اندیشه و نظام فکری او مورد توجه و پژوهش می‌باشد. واکاوی و شناخت تبار کوردی اسلوب اندیشه و جهان‌بینی سهروردی یکی از دغدغه‌های اساسی بوده است. دغدغۀ اصلی در مدت تمرکز بر آثار، و بحث و مطالعۀ آرای سهروردی پیرامون این پرسش‌های کلی و شاق بوده است که بدون تردید در وسع و توان من نمی‌گنجند و این امر نیازمند فراغت و پژوهش جمعی است:

– مبادی، مبانی و ماهیت حکمت اشراق چیست؟

– مهم‌ترین مؤلفه و عناصر اندیشۀ سهروردی در حکمت خسروانی کدام‌اند؟

– آیا می‌توان بین دو نوع جریان فکری و فلسفی در شرق تمایز هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی گذاشت و سهروردی را احیاگر و گسترش‌دهندۀ یکی از آنها دانست؟ (با تأکید بر زیست‌جهان تاریخی کوردها).

– با تمرکز و استناد به حکمت اشراق سهروردی، سیر پیدایش و تحول جریان فکری و عرفانی در جهان شرق و غرب چگونه قابل شناخت هستند؟

– واکاوی حکمت اشراق از منظر فلسفۀ تطبیقی و ادبیات فلسفی.

– وجوه خاص و عام حکمت اشراق بر مبنای تاریخ اندیشه.

– نقد ابن سینا و ناتوانی شناخت و فقر تئوریک وی در باب تأسیس حکمت مشرقیین از دید سهروردی چه بوده است؟

– نسبت حکمت اشراق سهروردی با ذهن کوردی چیست؟

– از منظر خوانش کوردی از حکمت سهروردی، ویژگی و ماهیت صورت‌بندی اندیشه و معرفت استخراجی و استنباطی جدید چگونه خواهد بود؟

– عرفان سهروردی با تصوف و عرفان عملی در کوردستان چه پیوندی دارد؟

– مهم‌ترین و برجسته‌ترین عناصر و دقایق هستی‌شناختی و معرفتی در حکمت اشراقی سهروردی، که شأنیت وجودی و روح و صبغهٔ کوردی داشته باشند، کدام‌اند؟

– تأثیر حکمت هرمسی و جهان‌بینی میترایی و زرتشتی بر حکمت اشراق چگونه بوده است؟

– دلیل سفر تاریخی و گردش فلسفی او به مهد پیدایش و بالندگی حکمت شرقی در بخشی از جغرافیای کوردستان، یعنی شهرهایی نظیر دیاربکر، وان، رحا، بین‌النهرین، انطاکیه، حران و نصیبین و حلب چه بوده است و او در جست‌وجوی چه چیزی بوده است؟

– در صورت فقدان وجود عناصر کوردی، و یا عدم التفات و ضعف آگاهی قومی، دلایل و ریشه‌های آن چیست؟

– اندیشهٔ سیاسی سهروردی چه نسبتی با منظومهٔ نظری و فلسفی او دارد؟ وجوه سیاسی حکمت اشراق چیست؟

– دلیل التفات و تمرکز ویژهٔ حکما و متفکران ایرانی و اسلامی بر آثار و اندیشهٔ سهروردی چیست؟

خوانش کوردی از امر تراژیک بمباران شیمیایی سردشت از منظر فلسفهٔ سیاسی

رخداد تراژیک بمباران شیمیایی مردم مدنی سردشت جزئی از فجایع کشتار جمعی کوردها و ژنوساید یک ملت به شمار می‌رود که لازم است به شیوه‌ای فراگیر و علمی بررسی و دربارهٔ آن تأمل گردد. توجه به این فاجعهٔ انسانی غالباً از دیدگاه دولتی (جنگ ایران–عراق، رانت و امتیازات، مراسم دولتی) و ادبی–هنری (شب شعر، خاطره‌گویی، رتوریک، احساس و عاطفه‌گرایی) به گونه‌ای ناتمام و سنتی بوده است، و در سال ۱۳۸۶ بود که برای نخستین بار در دانشگاه اصفهان اولین همایش علمی با هدفِ گذار از رویکردهای دولتی و احساسی به رویکرد علمی، با عنوان واکاوی علمی ابعاد فاجعهٔ بمباران شیمیایی سردشت، حلبجه و انفال، برگزار گردید و پس از آن، غالب همایش‌ها در سالگرد این فاجعه به این امر توجه کرده‌اند. در سال ۱۳۹۵ نیز در یک همایش و نشست علمی، ضرورت خوانش فلسفی به‌منظور ارتقا و غنای رویکردهای دیگر مطرح شد. تا آنجا که به مسئلهٔ بمباران شیمیایی سردشت و دیگر فجایع در سرزمین کوردستان برمی‌گردد، این رخداد تراژیک به‌عنوان یک مسئلهٔ کوردی طرح و بسط پیدا نکرده است و همواره از منظر ذهن دیگری قرائت گردیده است. به یک اعتبار، در وضعیت پسافاجعه، امر تراژیک بمباران شیمیایی سردشت موضوعی است برای اندیشیدن و تأمل از منظر ذهن کوردی و بخشی از بحران کوردی به شمار می‌رود. درست به همین دلیل خوانش کوردی از این فاجعه ضروری می‌نماید.

تحلیل فلسفی و بررسی معرفتی امر تراژیک بمباران شیمیایی سردشت از منظر ذهن کوردی به‌نوعی اندیشیدن و تأمل در باب آن همچون یک مسئلهٔ کوردی است و سردشت به‌عنوان جزئی از کوردستان و زیست‌جهان کوردی مطرح است و درست از این نظر یک پدیدهٔ فراگیر، جهانی و انسانی نیز به شمار می‌رود. خوانش درست و بهتر از این پدیده با پروبلماتیک و بحران کوردی نیز نسبت دارد. درستی و حقیقت این موضوع به ماهیت این بحران و پرسش‌های آن برمی‌گردد. از آنجایی که در دوران معاصر هنوز پرسش اساسی و بنیادی در باب مسئله و بحران کورد طرح و صورت‌بندی نشده است، بنابراین بررسی و ایضاح این رخداد تراژیک و ربط آن با دیگر فجایع با مشکل روبه‌روست. بمباران شیمیایی سردشت، حلبجه، انفال، شنگال، روژاوا و جوامع کوردی، صورت‌های متفاوت فاجعه

* تاریخ انتشار: ۲۸ ژوئن ۲۰۱۷

از یک دال مرکزی و مسئلهٔ واحد هستند که به بحران معرفتی کورد و نحوهٔ مواجههٔ ذهن کوردی با دانش و نظام دانایی جهان مدرن اشاره دارند. به هر روی، در این یادداشت تلاش می‌شود به‌طور مجمل این موضوع طرح گردد. بر اساس ایدهٔ کشف ذهن کوردی می‌توان مسئلهٔ بمباران شیمیایی سردشت را در چارچوب این بحران شناسایی و تحلیل کرده و نسبت آن را با مدرنیته و پست‌مدرنیته به بحث گذاشت. به این معنا که همزمان با واسازی مبادی و کلان‌روایت‌های دیگری (به‌ویژه کلان‌دیگری) و اضمحلال ساختار انتولوژیک و معرفتی آن در ذهن کوردی، می‌توان نسبت به بازسازی جایگاه دیگری و تأمل پیرامون مبادی و ماهیت بحران کوردی اقدام کرد. بنابراین، ذهن کوردی در واقع «بازواسازی»[۲] می‌گردد.

فلسفهٔ روشنگری و گفتمان فلسفی مدرنیته به‌دنبال تحولات و پیدایش رهیافت‌هایی اساسی در بینش و تفکر انسان اروپایی شکل گرفت و بر اساس سنت فکری غرب می‌توان افق آن را در پیدایش و بسط عقل محدود و خودبنیاد انسانی نشان داد. عقل و خرد انسانی روشنگر و مدرن دیگر نیازمند راهنمایی عقل و لوگوس کیهانی و قدسی نیست و هیچ قید اسطوره‌ای و قدسی را نمی‌پذیرد. این عقل خود راهبر خود است و در ذات خویش خودبسنده (و البته محدود و عملی) می‌باشد و به عقل غیرانسانی و ناتاریخی نیازی ندارد. به‌دنبال گسترش این رهیافت و جهان‌بینی، موضوعات مرتبط با امر انسانی و اجتماعی نظیر مدنیت، اخلاق، قانون، امر سیاسی، امنیت، آزادی، عدالت و دیگر مفاهیم با تحولی اساسی روبه‌رو شدند و مکاتبی نظیر اومانیسم، سکولاریسم، ناسیونالیسم، مارکسیسم و دیگر ایدئولوژی‌ها در سنت فلسفی غرب سر بر آوردند. اما این کاخ بلند عقلانیت غربی با جنگ‌های جهانی اول و دوم و نیز فجایع آشویتس و بمباران اتمی هیروشیما و ناکازاکی و دیگر عوارضات عصر روشنگری و فکر مدرنیته به لرزه درآمد و با فروپاشی روبه‌رو گردید. درست برخلاف استدلال کانت که معتقد بود «بین جمهوری‌ها جنگ رخ نمی‌دهد»، اتفاقاً جنگ غیرانسانی میان دموکراسی‌های غربی به وقوع پیوست و رؤیای صلح دایم و پایدار کانتی و نیز تحقق غایی آیدوس و روح هگلی با تردید جدی مواجه شد. یکی از پدیده‌هایی که در ذهن کوردی این نوع از عقلانیت را به چالش می‌کشد و به‌نوعی روشنگری و مدرنیته را به پرسش می‌گیرد، همین فجایع بمباران شیمیایی، انفال و کشتار جمعی و نیت‌مند است. بنابراین هر انسان کورد (سردشتی) می‌تواند و می‌باید از این منظر، مبانی فلسفی مدرنیته و گفتمان‌های آن را که در روشنگری و کلان‌روایت‌های آن ریشه دارد به پرسش بگیرد و نظام معرفتی، اخلاقی و علوم انسانی موجود را به چالش بکشد. به‌طور کلی، به‌دنبال وقوع رخدادهای تراژیک و غیرانسانی، متفکران غربی بر آن شدند تا ماهیت بحران مدرنیته و دواعی آن را شناسایی، تحلیل و نهایتاً درمان و حل نمایند. متفکران پست‌مدرن و مکتب انتقادی فرانکفورت تحت تأثیر بحران روشنگری و مبانی مدرنیته و عوارضات آن پا گرفتند.

لیوتار در کتاب مهم *وضعیت پست‌مدرنیته* از کلان‌روایت‌هایی بحث می‌کند که مدرنیتهٔ سرمایه‌داری به‌منظور کسب سود بیشتر برساخته است و معتقد است که باید با کلیت‌های مدرن و کلان‌روایت‌های روشنگری و مدرنیته نظیر آزادی، رهایی و ایدهٔ دموکراتیزه‌کردن جنگید. فجایع انسانی در غرب به‌نوعی بیانگر عقیم و سترون‌بودن مبانی مدرنیته و آموزه‌های آن بوده است. لذا در وضعیت پست‌مدرنیته این مفاهیم و حکایت‌های اتوپیایی با شکست و

[2] Re-deconstruction

اضمحلال روبه‌رو شده است. پست‌مدرنیته به‌نوعی بازگشت به آغاز مدرنیته و نقد درونی و جدی آن است. از سویی دریدا با متافیزیک حضور معنای همواره حاضر مدرن گلاویز شده است و تقابل‌های دوگانه را در سنت غربی واسازی و شالوده‌شکنی نموده است. به اعتقاد او، دوگانه‌های موجود در سنت فلسفی غربی بر ایدهٔ مرکزیت‌گرایی خوب و بد استوار گشته است، حال آنکه اعتبار خود دال مرکزی زیر سؤال است. به همین جهت، غالب کلان‌روایت‌ها و گفتمان‌های مدرنیته محور و مبانی عقلانی، ذاتی، و اخلاقی آن را واسازی می‌کند. بر اساس منویات اندیشهٔ دریدا، مدرنیته بهتر و توسعه و پیشرفت امر انسانی، دموکراسی و رفاه و آزادی همواره در راه است و هیچگاه خود را به دست نمی‌دهد. این امر به‌نوعی حقیقت‌سازی و بازنمایی امر مدرن و تثبیت معنایی آن است. پس مفهوم واسازی[3] یا ساختارزدایی و شالوده‌شکنی از متون ایشان به عاریت گرفته شده است. به‌طور کلی، متفکران پست‌مدرنیته به دنبال مدرنیته‌زدایی و اسطوره‌زدایی از کلان‌روایت‌ها و آموزه‌های مدرنیته و ویران‌ساختن آن هستند.

از سویی، هابرماس در کتاب گران‌سنگ *گفتمان فلسفی مدرنیته* و نیز *نظریه کنش ارتباطی* بر آن است که روشنگری و مدرنیته را به‌مثابهٔ یک پروژهٔ در حال گسترش و استکمال باید فهم کرد، از این رو، عوارضات مدرنیته و آسیب‌های آن را باید اصلاح و ترمیم کرد. از این منظر، مدرنیته یک پروژهٔ ناتمام و ناقص است که بایستی اصلاح شده و بسط یابد. به عبارتی، راه‌حل عبور از بحران مدرنیته توجه و تأمل بیشتر و بهتر دربارهٔ خود مدرنیته است، نه انکار و ویران‌ساختن آن. هابرماس با چرخش ارسطویی، فلسفهٔ سیاسی مدرن و استلزامات عقلانی و اخلاقی مدرنیته را در چارچوب سنت ارسطویی بازخوانی و بازنگری کرده است و راه‌حل عبور از بحران مدرنیته را در این سنت و بازاندیشی متأملانهٔ آن جست‌وجو می‌کند. یکی از ابزارهای نظری و مفهومی هابرماس بازسازی[4] است. بنابراین، این نظریه به‌دنبال بازسازی مدرنیته و ویرایش و پیرایش معرفتی آن است. مفهوم بازسازی نیز از سنت فکری هابرماس وام گرفته شده است.

تا آنجا که به رخداد تراژیک بمباران شیمیایی سردشت از منظر ذهن کوردی برمی‌گردد، ایضاح و فهم این امر نیازمند خوانش کوردی با رویکرد فلسفهٔ سیاسی است. از آنجا که نگارنده این فاجعه (و رخدادهای مشابه معاصر) را ناشی از بحران در مبادی فلسفی امر سیاسی مدرنیته و مبانی عقلانی و اخلاقی آن می‌داند، بنابراین تحلیل فلسفی آن ضروری به نظر می‌رسد. در این راستا، بر اساس ایدهٔ کشف ذهن کوردی، با ترکیب و برداشت معنایی همزمان از دو مفهوم نظری بازسازی و واسازی، به‌دنبال بازواسازی امر تراژیک بمباران شیمیایی سردشت (و دیگر فجایع مرتبط با زیست‌جهان کوردی) در ذهن کوردی است، تا بلکه در این زمینه افقی معرفتی پیرامون بحران کوردی گشوده شود. بر این مبنا، ذهن کوردی نیازمند کلان‌روایت‌زدایی‌های دیگری و بازسازی خویش بر اساس نوعی معرفت و آگاهی کوردی است. در واقع، بازواسازی به یک معنا واسازی حضور معنایی دیگری در ذهن کوردی و هم‌زمان بازسازی غیاب اندیشیدن به خود در آن است. بمباران شیمیایی سردشت و صورت‌های باشوری، روژاوایی و باکوری آن ناشی از بحران در ذهن کوردی و فقدان اندیشه‌ورزی است که باید در باب آن اندیشید. لازمهٔ این رهیافت فهم و تبیین

[3] Deconstruction
[4] Re-construction

نقادانهٔ جایگاه کنونی ما و نحوهٔ مواجههٔ متأملانه با نظام دانایی موجود، و نیز خوانش سلبی و ایجابی مبانی فلسفی مدرنیته و آموزه‌های معرفتی و گفتمان‌های سیاسی آن است.

بحران حکمرانی کوردی

مسئلهٔ حکمرانی یکی از مباحث اساسی تاریخ اندیشه، به‌ویژه فلسفهٔ سیاسی است که با مفاهیم پایه‌ای مانند حقیقت، عدالت، قدرت، اراده، زیست تاریخی، شهر، ملت، نظام سیاسی، اخلاق و عقلانیت پیوند خورده است. اصل حکمرانی دارای صورت‌های متفاوت فرهنگی و معرفتی است. انگارهٔ حکمرانی با پرسش‌های جدی مواجه است که ناظر بر مبانی، ماهیت، کارکرد و آموزه‌های آن می‌باشد. در تاریخ اندیشهٔ سیاسی مسئلهٔ حکمران و نوع حکمرانی و نسبت آن با ساماندهی جامعه همواره موضوع منازعه بوده است. نظام حکمرانی با سطوح نظام حکمرانی، چگونگی حکمرانی و نوع حکمروایی مرتبط است. به هر روی، مسئلهٔ اصلی متفکران و فلاسفهٔ سیاسی حکمرانی بوده است. تا جایی که به کوردستان بر می‌گردد، حکمرانی کوردی یکی از مقولات اصلی بحران اندیشه است که روشنفکران و نخبگان در جوامع کوردی با آن مواجه هستند. بررسی و تأمل دربارهٔ حکمرانی و فهم ربط آن با حوزهٔ عمومی کوردی از این جهت حایز اهمیت است که نظام حکمرانی کوردی بخشی از پروبلماتیک کوردی و مسئلهٔ کوردستان به شمار می‌رود که تا کنون به‌طور جدی به آن پرداخته نشده است. ایدهٔ حکمرانی کوردی با استیفا و استقرار حاکمیت ملی، از یک سو، و تأسیس دولت در کوردستان، از سوی دیگر، ربط اساسی دارد. مشکل اصلی در باشور (جنوب کوردستان) حکمرانی کوردی و تجربیات تاریخی و استلزامات آن است. کوردها در مقام ملت نه‌تنها به این مسئله نیندیشیده‌اند بلکه در عمل نیز حکمروایی آنها با مشکل جدی روبه‌رو بوده است. به‌طور کلی، ذهن کوردی با بحران معرفتی مواجه است که ریشهٔ آن به مقولهٔ اندیشه و تأملات عقلانی و اخلاقی بر می‌گردد. به عبارتی، خاستگاه بحران معرفتی ذهن کوردی فقدان اندیشه و تفکر در باب امر کوردی و صورت‌های وجودی آن است. نخبگان و متفکران باشور عموماً از منظر احزاب سیاسی و شبه‌مدرن با این موضوع برخورد کرده‌اند و در چارچوب الزامات ذهن دیگری (صورت‌های عربی، اسلامی، ایرانی، ناسونالیستی، چپی و...) به آن پرداخته‌اند؛ این در حالی است که حکمرانی فی‌نفسه امری انتولوژیک است که نیازمند مواجههٔ معرفتی است. خوانش کوردها از مسئلهٔ حکمرانی به‌نوعی تقلیل مبادی و ماهیت آن به مجموعه‌ای از عناصر کارکردی و مادی بوده است. طرح ایدهٔ رفراندوم به قصد استقلال کوردستان مستلزم نوعی از معرفت فلسفی–سیاسی است که ذهن کوردی با آن درگیر است. شأنیت حکمرانی کوردی هنوز در ذهن کوردی پروبلماتیزه و مسئله‌مند نشده است و از این لحاظ به‌نوعی با وضعیت آپوریایی و خطابهٔ آیرونیکی روبه‌رو است. میل

* تاریخ انتشار: ۱۶ ژوئن ۲۰۱۷

به استقلال به معنای عقلانیت معطوف به استقلال نیست. به یک معنا، ارادۀ استقلال ارادۀ مبتنی بر آرزو و خیالی است که با خودآگاهی در ذهن کوردی ممزوج نیست و از جهتی مبتنی بر ایده و تفکر نمی‌باشد. از این نظر، عمل معطوف به استقلال، که حس استقلال است، با کنش، که عقلانیت مرتبط با استقلال و تالی آن است، متفاوت خواهد بود؛ به این دلیل، عملی که احساس آن را جهت می‌دهد با کنش معرفتی مغایر است. اولی نوعی فضیلت احساسی است و دومی بیانگر فضیلت عقلانی و اخلاقی در معنای فلسفۀ سیاسی آن است. در نهایت بدون معرفت فلسفی، نسبت استقلال با خواست کوردها (در باشور) نوعاً با آشفتگی و ابهام روبه‌روست، به‌نحوی که کلیت کورد صورت‌های متفاوت دیگری‌ها را به‌گونه‌ای ناقص و مسئله‌ساز در خود بازنمایی و بازسازی می‌کند. از دید گفتمانی، گفتگو و دیالوگ درون‌متنی کوردی بر گفت‌وگوی سیاسی برون‌متنی دیگری مقدم است، هرچند میان این دو نسبتی برقرار است. با این وجود، انگارۀ دولت کوردی در باشور امری پارادوکسیکال و نابسنده است که می‌توان آن را با حکمرانی کوردی صورت‌بندی و بیان کرد. به یک معنا، موضوع اصلی در باشور کوردستان، که به خطا از آن با عنوان دولت کوردی یاد می‌شود، مسئلۀ حکمرانی کوردی است. از این حیث، ذهن کوردی نیازمند واسازی و بازسازی است. به همین جهت، بحث و معارضه دربارۀ تأسیس دولت در کوردستان نیازمند تفکر در باب حکمرانی کوردی است. بر اساس این رویکرد، ایدۀ حکمرانی کوردی یکی از جدی‌ترین موضوعاتی است که صورت‌بندی آن بر اساس مسئلۀ کورد از منظر فلسفه و اندیشۀ سیاسی ضرورت دارد. تا آنجا که به حوزۀ کوردستان ارتباط دارد، مسئلۀ حکمرانی کوردی و وجوه معرفتی و عقلانی آن، به‌مثابۀ بخشی از بحرانی فلسفی مسئلۀ کورد، شایستۀ اهتمام و تفکر جدی است. بدون تردید معرفت ناظر بر عمل استقلال نتیجۀ بهتری خواهد داشت، هرچند امکان استقلال به‌صورت عملی و واقعی وجود دارد. تأسیس دولت ملی و تعیین نوع حکمرانی آن اساساً یک مسئلۀ معرفتی، ملی و تاریخ‌مند است، نه صرفاً یک موضوع سیاسی و حزبی. صورت‌بندی امر سیاسی با امر وجودی در چارچوب مختصات حکمرانی کوردی به قصد ساماندهی جوامع کوردی و استقرار حاکمیت ملی امکانی است که باید به آن اندیشید. به این اعتبار، لازمۀ فهم و تبیین حکمرانی، پرسش هستی‌شناسانه و معرفت‌شناختی از مبانی و ماهیت آن در ذهن کوردی است.

ئێران و قەیرانی بیری فەلسەفی

بە پێچەوانەی دەربڕین و ڕاڤەی پسپۆڕان و بیرمەندانی ئێرانی، ئێران، لە واتای گشتیی خۆیدا، هیچکات شتێک بە ناوی فەلسەفە و بیری فەلسەفی نەبووە، و ئەوەی ڕاستی بێت دوای هاتنی ئیسلام و زانستی بیرمەندانی موسوڵمان تا ڕادەیەک لەگەڵ فەلسەفە و هزرگەریی یۆنانی ئاشنایەتی پەیدا کردووە. دیارە لە چوارچێوەی نەریتی هزری و فیکریی ئێرانی بەو بەرهەمە حیکمەتی خوسرەوانی دەگوترێت کە ئەویش ئاوێتەیەک لە بیری ڕۆژهەڵاتی، زەردەشتی دوایی، دونیای ئیسلامی و سیاسییە؛ بەو واتایە، بیچم و کرۆکی حیکمەتی ئێرانی، یاخود ئەندێشەی ئێرانشەهری، تێکەڵاوێک لە بیری سیاسی و بیری دینییە کە دەتوانین بە چەمکی تیۆپۆلیتیک بیناسین. حیکمەتی تیۆپۆلیتیکاڵی ئێرانی لە ڕاستیدا دەچێتە بازنەی بیری دینی؛ کەوایە ئێران بە درێژایی مێژوو خاوەن بیری دینی بووە کە سیاسەتی لە خزمەت خۆیدا بە کار هێناوە. بیری سیاسی شوێنکەوتوو و پاشکۆی بیری دینییە و ئەوەش تایبەتمەندیی بنەڕەتیی بابەتی سیاسی و ئەندێشەی سیاسی لە ئێرانە کە دوو لایەنی هاوڕەگەز و جیانەکراون. بەو پێیە، باسکردن و لێدوانی داوەری و تەباتەبایی و ئەعوانی و دینانی و... لەسەر مێژووی فەلسفەی ئیسلامی و ئێرانی هەڵەیە و دەبێ بە دوای مێژووی دینی ئێرانیدا بگەڕێن کە سەرچاوە و ماکی خۆبواردن لە بیرمەندی فەلسەفی و قەیرانی ئۆنتۆلۆژیک و ئێپیستێمۆلۆژیکی هزرگەرییە. ئەوەش ڕیشەی ئیستبداد و بیر و ڕۆحی دێسپۆتیکی ئێرانییە.

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ٢٢ی جوولای ٢٠١٧

پرسش از امر کوردی

وقتی از کوردی‌بودن یک امری بحث می‌شود منظور از آن چیست؟ مراد و معنای کوردی‌بودن دانش، جامعه، تاریخ، گفتمان، سیاست و ادبیات چیست؟ ویژگی و صفات وجودی و معرفتی آن کدام‌اند؟ امر کوردی، به‌عنوان مثال ادبیات کوردی، چگونه چیزی است؟ یا شأنیت کوردی امر سیاسی یا ادبی چیست؟ نسبت امر کوردی با مسائل آنان چیست؟ آیا می‌توان مختصات نوعی سنت فکری کوردی، مانند سنت فکری یونانی، آلمانی و یا ایرانی را ترسیم کرد؟ نسبت امر کوردی با وجه عام اندیشه چیست؟

برداشت‌های متفاوت و آشفته‌ای از وجه «کوردی‌بودن» وجود دارد که با افراط و تفریط‌هایی همراه است، با این وجود، ضمن پرسش از معنا و ماهیت امر کوردی، ضروری است که کاربرد این مفهوم روشن گردد. هنگامی که از صورت کوردی چیزی سخن گفته می‌شود باید ویژگی‌ها، اجزا و تشخص آن روشن و مستدل باشد. پرسش از امر کوردی پرسش از زیست‌جهان تاریخی کوردها در مقام یک ملت است و باید خاطرنشان ساخت که مباحثه پیرامون امر کوردی نوعی پرسش در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی است و از جنس موضوعات قومی و ناسیونالیستی نیست، هرچند ممکن است وجوه قومی و ناسیونالیستی هم داشته باشد. معمولاً شش معنا از این مفهوم افاده می‌شود. معنای نخست و متعارف این است که صفت کوردی‌بودن اشاره به قومیت و زیست جمعی کوردها دارد و لزوماً شأنیت مفهومی و معرفتی از آن مستفاد نمی‌گردد. وقتی از ادبیات و یا سیاست کوردی بحث می‌شود منظور ادبیات و سیاست در میان کوردها و یا زیست زبان کوردی است و اساساً بر عنصر اندیشه و خاص و متفاوت‌بودن آن تأکیدی نمی‌شود. ملت‌اندیشی در این دیدگاه غایب است. عموماً کوردی‌بودن در تمایز و بعضاً تقابل با امر غیرکوردی و گاهاً هویتی فهمیده می‌شود و کوردی در تخالف با دیگری و جز آن تعریف می‌شود. معنای دوم آن به آثار و آرای اوجالان بر می‌گردد که با بررسی زیست تاریخی کوردها بر آن است که جامعهٔ کوردی دارای ویژگی‌هایی است که با دیگر جوامع متفاوت است و برای فهم آن نیازمند مفاهیم خاصی هستیم، بنابراین باید زیست تاریخی کوردها مفهوم‌سازی و متحول گردد و در این راستا نظریاتی نیز در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی و جامعه‌شناسی ارائه داده است. در این معنا، «کوردی‌بودن» ویژگی تاریخی و زیستمانی خاصی است که برخاسته از تجربهٔ زیستهٔ کوردها در کوردستان است و با تجربهٔ زیستهٔ دیگران متفاوت است. خاورمیانه‌ای‌ها، با پیشاهنگی و اهتمام کوردها، در مقام تز باید با آنتی‌تز غربی (اروپایی) مواجهه

* تاریخ انتشار: ۲۵ ژوئیه ۲۰۱۷

پیدا کند و سنتز و ترکیبی به وجود آید که جامعهٔ انسانی را بهتر و عادلانه‌تر سازد. تلقی داهیانه و البته ناتمام اوجالان از امر کوردی با متفکران شرقی و آثار شرق‌شناسان در سنت فکری غربی تفاوت اساسی دارد؛ اهتمام وی برای بازخوانی تاریخ زیست کوردها و تلاش برای مفهوم‌سازی و استخراج یک نظریه قابل‌تحسین است. فضل تقدم در طرح این موضوعات با اوجالان است. قرائت دیگری که وجود دارد عمدتاً متأثر از رویکردهای ایدئولوژیک و معاصر، به‌ویژه ناسیونالیستی و مارکسیستی است و تقریباً کوردیسم و کوردیت را با امر کوردی مترادف می‌گیرند. این معنا نیز تقلیدی و آشفته است. دیدگاه چهارمی نیز مطرح است که متوجه صبغهٔ وجودی و زیست‌جهان و روح کوردی در چارچوب کوردستان است. بر اساس رهیافت تطبیقی می‌توان تفاوت‌های اساسی آن را از دیگری نشان داد. خلوص‌گرایی و ذات‌گرایی وجه مشخصهٔ این برداشت و اسلوب فهمیدن است. این دیدگاه متأثر از آرا و اندیشهٔ طباطبایی در باب ایران است. به عبارتی، هر نظری که طباطبایی در مورد ایران و تاریخ اندیشه ارائه می‌دهد به‌نوعی همان نظریات در حوزهٔ کوردستان به کار گرفته می‌شوند. مانند مفهوم‌سازی زیست‌جهان ایرانی، ایدهٔ ایران به‌مثابهٔ یک نظریه، تداوم و گسست و نسبت میان آن دو، وحدت در کثرت، زوال و فقدان اندیشه و غیره. دیدگاه پنجم به‌نوعی تقابلی و سلبی است و بر ضد موضوع خود عمل می‌کند. به تعبیری، ضرورت تبیین و برساخت امر کوردی عملاً به ضدیت و نفی آن منتج می‌گردد. می‌توان از دیدگاه ششم نیز سخن گفت که بیانگر نوعی بحران ناظر بر امر وجودی است. اگر سنتی وجود دارد که از آن با عنوان سنت امر یونانی یاد می‌شود این سنت با فرایند مسئله و پاسخ یونانی‌ها ربط اساسی داشته است. پروبلماتیزه‌کردن گفتمان‌ها و مسئله‌مندی با اندیشیدن مرتبط است. از این حیث، نسبت بنیادی بین امر یونانی و نوع مسائل آنان وجود دارد و این گزاره را می‌توان به دیگران، از جمله کوردها، نیز تعمیم داد. صرف‌نظر از داوری‌های ارزش‌انگارانه، می‌توان از منظر مسائل کوردی به پرسش از امر کوردی التفات داشت. پاسخ کوردی به پرسش‌های کوردی برسازندهٔ شأنیت کوردی امور است. اندیشیدن و عمل آگاهانه «به‌عنوان یک کورد» یکی از وجوهات این دیدگاه است. به یک اعتبار، صورت‌بندی امور بر اساس ماده و عناصر کوردی که ماحصل فکر و عمل زیست جمعی کوردهاست بیانگر کوردی‌بودن است. به تعبیر بهتری، فراورده‌های فکری و عملی کوردها در فرایند تاریخ مشخصهٔ کوردی‌بودن است. خوانش کوردی امور گذشته و حال در افق آیندهٔ مشترک و جمعی با تبار هویتی و فکری ربط پیدا می‌کند. اساساً تفکر و تأمل دربارهٔ جایگاه کوردها در جهان و نسبت آنها با جهان دیگران موضوع تفکر سیاسی است. از منظر کشف ذهن کوردی، وجه کوردی التفات فلسفی به تلقی و شیوهٔ زیست کوردها به‌عنوان یک کل تاریخی در نظر و عمل است؛ در این صورت می‌توان از پارادایم کوردی با گفتمان‌های متفاوت و متعددی بحث و منازعه کرد که در چارچوب یک منظومهٔ معرفتی به امر کوردی ارجاع دارد. کوردی‌بودن در اینجا صورت و ساحتی پارادایمی دارد. کوردی‌بودن یک امری با مسئله و بحرانی که کوردها با آن مواجه بوده‌اند نسبت دارد. به‌طور کلی، صورت و افق کوردی مسائل در گفت‌وگوی نقادانه و پاسخ به پرسش اصلی زیر در باب چگونگی سازماندهی و صورت‌بندی امر کوردی روشن‌تر می‌گردد: چگونه زیست‌جهان کوردستان باید (و یا بهتر است) خوانش و ساماندهی شود؟

جایگاه تفکر سیاسی

ارسطو پرسشی را مطرح کرده است که با پرسش اساسی افلاطون به‌نوعی از یک سنخ هستند. پرسش ارسطویی، که بنیاد اندیشهٔ سیاسی اوست، معطوف به نحوهٔ ساماندهی زیست‌جهان (ملت‌شهر و پولیس) است که با پرسش افلاطونی در باب حق حکمرانی و اینکه چه کسی باید حکمران باشد، از جنس فلسفهٔ سیاسی و تفکر هستند. بررسی و پاسخ به این پرسش‌ها مستلزم نوعی معرفت سیاسی است که ریشه در فلسفه‌ورزی و تفکر فلسفی در باب امر سیاسی دارد؛ به این معنا که عقل‌ورزی با سیاست توأمان است. افلاطون در رسالهٔ *جمهور*، به‌صراحت بیان می‌کند که شرط لازم و کافی برای حصول سعادت (آیدامونیا) جامعه و بشریت، توأمان‌شدن فلسفه با امر سیاسی است و این تنها راه سعادت و خیر جامعه و ملت‌شهر شمرده می‌شود؛ با این بینش فلسفی است که در نامهٔ هفتم می‌نویسد حق فلسفه زمانی ادا می‌شود که راز فلسفه فاش شود و این راز هم این است که تنها فلسفه می‌تواند زیست‌جهان انسانی، یعنی زندگی خصوصی و اجتماعی، انسان‌ها را سامان بخشد؛ حال فیلسوفان حاکم باشند و یا قانون. در هر صورت منشأ حکمرانی و قانون باید فلسفه، یعنی اندیشه‌ورزی عقلانی در باب امر سیاسی باشد. بر این اساس می‌توان به پرسش ارسطویی، با چهارچوب اندیشهٔ سیاسی نوارسطویی معاصر، پاسخی افلاطونی داد. به این ترتیب لازمهٔ ساماندهی زیست‌جهان انسانی معرفت فلسفی در خصوص امر مدنی و سیاسی خواهد بود؛ باید فلسفهٔ سیاسی حاکم باشد و این امر نیازمند ایضاح و تبیین عقلانی امور انسانی است. بر پایهٔ کشف ذهن کوردی، تا جایی که به کوردستان بر می‌گردد، توجه به زیست‌جهان کوردی و مباحثهٔ سیاسی و منازعهٔ عقلانی دربارهٔ موضوعاتی نظیر حکمرانی و حاکمیت ملی، ارادهٔ معطوف به استقلال ملی، نظام سیاسی حاکم بر کوردستان، پایدیای کوردی، نحوهٔ ساماندهی کوردستان و حرکت در راستای خیر و سعادت جامعه بهتر است بر اساس رویکرد اندیشهٔ سیاسی و معرفت فلسفی باشد؛ امری که روشنفکران و متفکران کورد از آن غافل بوده‌اند. تأسیس و ابتنای اندیشهٔ سیاسی کوردی با التفات جدی به مبادی و غایت آن ممکن می‌گردد. تفکر در باب این دو پرسش اساسی و خوانش فلسفی آن به قصد خروج از بحران نظری و معرفت‌شناختی کوردی و سازماندهی زیست‌جهان کوردستان بر پایهٔ صورت‌بندی فلسفی امر سیاسی از هر چیزی واجب‌تر و ضروری‌تر به نظر می‌رسد.

* تاریخ انتشار: ۲۹ اوت ۲۰۱۷

تاریخ اندیشه در کوردستان

شناخت رگه‌های فکری و کاوش انتقادی سیر تحول تاریخی آن یکی از موضوعات اساسی تاریخ اندیشه است. از آن جایی که فکر با زیست‌جهان تاریخی انسان‌ها مناسبت دارد، هر قوم و ملتی به‌نوعی دارای گونه‌ای سنت فکری خواهد بود که علاوه بر وجه خاص و قومی، وجهی عام و فراقومی هم دارد. برای شناخت انتقادی این سنت فکری و استخراج و ایضاح مؤلفه‌ها و عناصر بنیادی آن لازم است تاریخ اندیشهٔ هر قوم و ملتی را بررسی و نقد کرد. قومی که نسبت به شناخت و پژوهش در سنت فکری خویش اقدام نکرده باشد امکان درست اندیشیدن و خلق مفاهیم و معرفت جدید و نیز فهم بازاندیشانهٔ آن را ندارد و اساساً وابسته و بیرون از نظام تاریخ باقی خواهد ماند. تا جایی که به کوردستان بر می‌گردد، ما چیزی به نام سنت فکری کوردی را نمی‌شناسیم که بتوان پرسش‌های بنیادی برسازندهٔ این سنت و مبادی و غایت معرفتی آن را احصا و با سنت‌های فکری ایرانی، هندی، چینی، عربی، آلمانی و غیره مواجهه و مقایسه نماییم؛ به همین جهت، ضروری است که بر اساس تاریخ اندیشه در واقع نسبت به واکاوی و بازشناخت نقادانهٔ اندیشهٔ کوردی در ساحت وجود، وجوب، امکان و امتناع آن اهتمام جدی داده شود. تأمل و تفکر دربارهٔ سنت اندیشهٔ کوردی خود گونه‌ای اندیشیدن و ابتنای آن است. بر اساس کشف ذهن کوردی، التفات به تاریخ اندیشه به‌طور عام و تاریخ فلسفه به‌طور خاص از منظر جهان‌زیست کوردی و نسبت و تلازم آن با آگاهی بر جایگاه کنونی و استقرار تاریخی خویش به‌نوعی افق‌گشایی است و به اعتباری، واجد امکان استقلال معرفتی از سنت‌های فکری ایرانی و غیره خواهیم بود، و همین طور زمین و قلمروی برای ایستادن و استقرار، و سنتی برای گفت‌وگو و اندیشه‌ورزی خواهیم داشت.

* تاریخ انتشار: ۱۶ سپتامبر ۲۰۱۷

کوردستان مستقل: اقلیمی برای اندیشیدن

استقلال کوردستان امکان استقلال اندیشه است. از یک سو، استقلال باید موضوع و متعلق اندیشهٔ یک ملت باشد، و از سوی دیگر، اقلیمی برای اندیشیدن است. بین استقلال و تفکر مناسبتی وجود دارد. بین دو اقلیم فکری و مکانی، یعنی اقلیمی برای زیست مستقل و اقلیمی برای اندیشیدن و عقل‌ورزی نسبتی هست که دلالت بر بلوغ، استقلال و مولدبودن یک ملت در ساحت معرفت و زیست‌جهان انسانی دارد. برگزاری رفراندوم به قصد استقلال نیز به‌نوعی کنش معرفتی است؛ با رفراندوم، کوردستان فکر می‌کند.

* تاریخ انتشار: ۲۲ سپتامبر ۲۰۱۷

وضعیت پسارفراندوم در کوردستان

به‌دنبال برگزاری موفقیت‌آمیز همه‌پرسی استقلال جنوب کوردستان در سوم مهرماه نود و شش، کوردستان و کوردها وارد مرحله‌ای از تاریخ شده‌اند که نیاز به درک منطق درونی آن و کاربست عقلانیت ویژه‌ای دارد. بر اساس نظریهٔ یاسپرس می‌توان گفت که شرایط تاریخی موجود در خاورمیانه و تحولات در کوردستان نوعی دوره محوری است که بهتر است از آن با عنوان دوره محوری ژئوپولیتیکی یاد کرد. در این دورهٔ تاریخی، کوردستان در غرب و شمال و جنوب در بستر بحران خاورمیانه و تزلزل کشورهای سلطه شاهد تغییرات و تحولات ساختاری بوده است که بیانگر تغییرات اساسی و فروپاشی و ظهور کشورها و جوامع پیرامونی است. در وضعیت پسارفراندوم افقی به روی کوردها گشوده شده است که آرزو و رؤیای استقلال به آیدوس و آرمان تبدیل شده است، به همین جهت، لوگوس سیاسی و ادبیات کوردها نیز باید وارد ساحت دیگری گردد. با برگزاری رفراندوم، متافزیک حضور نمادین و فیزیکی دیگری و غیاب استقلال در گفتان حزبی کوردها با فروپاشی روبه‌رو شده است و گرایش به گفتمان استقلال‌طلبی در ساحت ملی پدیدار گشته است، به‌طوری که این وضعیت ناظر بر پیدایش پارادایم و چهارچوب مفهومی دیگری می‌باشد که در افق کوردی ظاهر شده است. از حیث هستی‌شناسی مسئلهٔ کوردستان، پیروزی رفراندوم به قصد استیفای حق تعیین سرنوشت در واقع پیروزی حقیقت بر واقعیت موجود است. صرف‌نظر از تحلیل‌های سیاسی و مناسبات و روابط میان کوردستان و دیگر همسایه‌های آن و نیز بروز و ظهور موانع و مشکلات عدیده، از منظر تحلیل اندیشهٔ سیاسی و معرفت‌شناختی وضعیت پسارفراندوم در کوردستان، نکاتی باید در نظر گرفته شود. برگزاری رفراندوم و استقبال تاریخی کوردها از آن به یک اعتبار دلالت بر خواست تاریخی استقلال و تحقق اراده و منش آنها در قالب یک ملت دارد، و بنابراین ضروری است مواجهات آنها نیز در این سطح باشد. پسارفراندوم به‌نوعی بیانگر ظهور نوعی تفکر سیاسی است که میل به سوی رویکرد پساحزبی دارد و به یک معنا گذار از نظام مفهومی تحزب‌گرایی به نظام مفهومی معطوف به ملت و استقرار دولت بر پایهٔ ابتنای مشروع حاکمیت ملی به شمار می‌رود. فارغ از مسائل سیاسی و تحولات ژئوپولیتیکی، در وضعیت سیال پسارفراندوم کوردها نیازمند یک تغییر فکری و معرفتی نیز هستند که در حقیقت بنیاد هرگونه تغییری است. به عبارت دقیق‌تر، لازمهٔ تأسیس دولت ملی در کوردستان و استقرار حاکمیت ملی پیدایش نوعی معرفت سیاسی به امور در افق فلسفهٔ سیاسی و نقد مداوم آن است. نوع حکمرانی کوردی و شیوهٔ

* تاریخ انتشار: ۲۸ سپتامبر ۲۰۱۷

مراوده با دیگری‌ها نیازمند بینش و معرفت فلسفی و انتقادی ویژه‌ای است که کوردها به حکم تجربهٔ زیستهٔ تاریخی‌شان با آن روبه‌رو بوده‌اند. در وضعیت پسارفراندوم و ورود به مرحلهٔ تاریخی فرایند استقلال نوع مواجههٔ نقادانهٔ آنها با کلان‌روایت‌های معرفتی و سیاسی دیگری‌های کلان و سلطه‌جو بسیار حایز اهمیت است، چرا که چارچوب مفهومی و معرفتی پیشارفراندوم و بازی‌های زبانی آن با مرحلهٔ پسارفراندوم به‌کل متفاوت است، از این حیث کوردها و روشنفکران کورد بایستی نحوهٔ مواجهه، مناظره و گفت‌وگوهای خود را بر اساس مبانی فکری و ساختار معرفتی ویژه‌ای استوار سازند که بیانگر التفات آنها به وضعیت و مراحل جدید و ناظر بر معرفت سیاسی و پارادایم تازه‌ای است. پیش‌شرط لازم برای استقلال سرزمینی و عبور از بحران‌های آن استقلال اندیشه است. از این نظر، وضعیت جدید کوردها نه‌تنها مستلزم توجه به مؤلفه و عوامل سیاسی بحرانی و مسئله‌زاست، بلکه مستلزم التفات و اهتمام به مبانی و نظام معرفتی برسازندهٔ امر سیاسی در افق فراروست. به این دلیل می‌بایستی کوردها و الگوهای روشنفکری در کوردستان وارد مرحلهٔ تازه‌ای گردند و در ساحت کوردی و زیست‌جهان کوردستان به‌گونه‌ای انتقادی بیندیشند؛ به تعبیر فوکو، کار اندیشه مسئله‌سازی در پارادایم دیگری مسلط (نظم موجود چیزها) و مسئله‌مندساختن خود (نحوهٔ ساماندهی خود) است. این مهم از یک سو، نیازمند تغییر مبانی معرفتی و ظهور گفتمان‌هایی در پارادایم استقلال اندیشه است، و از دیگر سو، مستلزم تفهم، بازسازی و صورت‌بندی جدید امر سیاسی و ساماندهی زیست‌جهان کوردستان است، که بدون تردید استلزامات عقلانی و اخلاقی خاصی دارد و تضمنات معرفت‌شناختی ویژه‌ای به همراه خواهد داشت. به هر صورت، هرگونه تعامل، منازعه و تغییر سیاسی، ژئوپولیتیکی، اقتصادی و اجتماعی باید با تغییر در بینش و منش و ساخت معرفتی همراه باشد که بنیاد اندیشهٔ سیاسی در کوردستان است. کوردستان باید مداوم بیندیشد.

ذهن ایرانی و نسبت آن با عقل عربی

طباطبایی در سخنرانی خویش، در یازده مهر نود و شش، در نشست «اندیشه و تمدن ایرانشهری»، پیرامون تبیین و ترویج اندیشهٔ به‌اصطلاح ایرانشهری، ضمن نقد نظریهٔ متفکر برجستهٔ مراکشی، عابد الجابری، بر آن است که الجابری را تخطئه و نقد کند. به زعم وی چیزی به نام عقل عربی وجود ندارد و اساساً در سنت فکری عربی امکان تشخیص بحران و خودانتقادی ممکن نخواهد بود، و ایرانی‌ها از آن حیث که نگاه انتقادی نسبت به خود دارند، دارای چنین عقلی هستند. الجابری بر این باور است که عرب‌ها دارای یک عقل عربی و یک عقل ایرانی هستند و عقل ایرانی اعراب مانع توسعه و پیدایش رنسانس در سنت عربی شده است، گو اینکه اگر عقل ایرانی نبود اعراب می‌توانستند از این بن‌بست و بحران قدسی اندیشه و اندیشهٔ سیاسی عبور نمایند و یا اینکه در فرم رنسانس عربی، میراث عربی ماقبل عقل ایرانی را احیا و از بحران اندیشه خارج گردند. نکته‌ای که مختصراً باید بدان توجه کرد این است که طباطبایی در سی سال گذشته از این متفکر به‌شدت متأثر بوده است و نظریه‌اش در باب زوال و انحطاط اندیشه و اندیشهٔ سیاسی تحت تأثیر نقد سنت عربی و میراث عقل عربی او شکل گرفته است. نقد طباطبایی در باب عقل عربی به‌جاست، چرا که در نظام فکری عربی امکان اندیشهٔ فلسفی و عقلانی در معنای یونانی عقل (نوئس) وجود ندارد و خاستگاه ذهن عربی در واقع قدسی و فراتاریخی است؛ از طرفی، بر اساس نظر الجابری بهتر است گفته شود که ذهن عربی ترکیبی از عقل عربی و ایرانی است که در مجموع هرگونه راه اندیشیدن فلسفی را مسدود ساخته است، و در واقع عقل ایرانی نه‌تنها عقل عربی را تقویت و ترمیم ساخته بلکه بر شدت بحران در عقل عربی افزوده است، به این دلیل برای برون‌رفت از این بحران باید ساختار ذهن عربی واسازی گردد. امری که در باب ذهن ایرانی نیز صادق است، این‌گونه نیست که ساختار ذهن ایرانی چیز دیگری باشد، از این حیث تمایز ماهوی میان این دو گونه عقل وجود ندارد بلکه همواره با همدیگر قابل‌تجمیع و تألیف هستند. نظام فکری ایرانی نیز ترکیب و تلفیقی از ساختار عقل ایرانی و عربی است، از این رو، هر دو در ذیل سنت فکری شرقی قرار می‌گیرند. سنت فکری ایرانی و طرح اندیشهٔ ایرانشهری طباطبایی با این امتناع اندیشگی در سنت فلسفی یونانی و غربی و نیز بحران و زوال روبه‌روست؛ ذهن ایرانی که اساساً تئوپولیتیک است، واجد ساحت عقل ایرانی و عربی در پارادایم تاریخی اندیشه و اندیشهٔ سیاسی شرقی است و هیچ‌گونه افق و

* تاریخ انتشار: ۱۰ اکتبر ۲۰۱۷

دریچه‌ای برای رسیدن به نظام مفهومی و اندیشیدن فلسفی نسبت به امور ایرانی ندارد. بحران انتولوژیک و اپیستمولوژیکی در مبحث علوم انسانی در ایران و حوزهٔ روشنفکری ایرانی در بنیاد ذهن تئوپولیتیک ایرانی ریشه دارد.

لاوازیی مەعریفیی زەینی کوردی

کورد لە باشوور نەتەنیا وەکوو نەتەوە بیر ناکاتەوە بەڵکوو لە چوارچێوەی بیری تەسکی حیزبایەتی و ناوچەگەری بە شێوازێکی نەرێنی و بەرژەوەندیخوازانە سیاسەت دەکات؛ ئەم بارودۆخە مەترسیدارە و ئەم کارەساتە مێژوویە خیانەتکارانەیە ئاکامی لاوازی و کەمایەسیی بیرتەسکی و شێوەی حکومڕانیی کوردییە، و ئەویش هەڵدەگەڕێتەوە سەر قەیرانی نەبوونی ئەندێشەی سیاسی و بەتاڵبوونی زەینی کوردی لە عەقڵانییەتی سیاسی و ئەخلاقی نەتەوەیی. سیاسەت گەمە و سازش نییە بەڵکوو پەیوەستە بە بیردۆزی سیاسی و عەقڵوەرزی. گەورەترین و مەترسیدارترین پرۆبلێمای مێژوویی کورد کورتبوون و لاوازبوونی مەعریفەی سیاسی و نەبوونی بیردۆزێکی نەتەوەییە. ئاستی هۆشیاریی سیاسی و خودئاگایی کورد هەر لە قۆناغی کۆیلەتیی وجوودی و سیاسیدا ماوەتەوە و بێ گومان تەنیا هزرگەری و تێڕامان لەسەر خۆی وەک کەرەسە و ئۆبژەی ئەندێشە و چێبوونی کرداری مەعریفی چارەسەری دۆخی هاوچەرخی کورد دەکات. کورد دەبێ بیر بکاتەوە و لە قۆناغی حەماسی و گومان بەرەو قۆناخی عەقڵانییەتی ڕەخنەگرانە و حەقیقەت دەرباز بێت. لە ڕاستیدا تەڤگەری کورد وەک تاک و کۆمەڵ پێویستی بە شێوازێک پەروەردە، ڕاهاتن و پایدیای مەعریفیی جیاواز و تایبەت و نوێیە. حەقیقەت لای ئەوانی تر نییە، بەڵکوو بەرهەم و دەرئەنجامی بیر و پراکسیسی خۆیەتی. بۆ نموونە بەدەوڵەتنەبوونی گەلی کورد و کارەساتی وەک ڕووخانی ئارمان و ڕووشاندنی ڕۆحی مێژووی کورد لە ڕووداوە لەبیرنەکراوەکەی کەرکووک نیشانەی داڕمانی زەینی کوردی و هەبوونی میتافیزیکی ئەوەی تری بەهێزە. بوونی ئەوی تر و مەعریفە و چیرۆکە گەورەکانی لە زەینی کوردیدا سەرچاوەی گشت کێشە و پرسەکانە.

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ١٨ی ئۆکتۆبەری ٢٠١٧

زەینی کوردی و مام جەلال تاڵەبانی

فەوتی مام جەلال وەک هەواڵێکی پێشمەرگە و تێکۆشەرێکی حیزبی و سیاسەتمەدارێکی عێراقی جێگەی داخ و کەسەرێکی زۆرە، و ڕەنگە لە ماوەی خەباتی چەند دەیەدا وەک کەسایەتییەکی بەرچاوی ناوچەیی بناسرێت. بێ گومان لە ڕوانگەی کەسایەتییەکی حیزبی لە چوارچێوەی عێراقدا لە ئاستی سەرۆکی حیزبێکی کوردی و پەیوەندییەکانی لەگەڵ وڵاتانی دەوروبەر ئەو بوارەی بۆ ڕەخساندووە کە لەسەر بەشێک لە پرسەکانی ڕۆژهەڵاتی ناوەڕاست کاریگەری و کارتێکەری دانابێت، بەڵام لە ڕوانگەی کوردی و چییەتیی پرسی کورد لە ناوچەدا لێکدانەوەکە بە جۆرێکی دیکە خۆی دەنوێنێت، و پارادۆکسێک دێتە ئاراوە کە ئاخۆ مام جەلال وەک کەسایەتییەکی سیاسی و حیزبی و عێراقی دەبێ بناسرێت یا وەک کەسایەتییەکی سیاسیی کوردی؟ بە واتایەکی دیکە، دید و تێگەیشتنی مام جەلال لەسەر چییەتی و پێوەرەکانی پرسی کورد چۆن بووە؟

ئەوەی بۆ ئێمە سەرنجڕاکێش و جێی تێڕامانە ئەوەیە کە بیر و باوەڕی سیاسی و فەلسفیی مام جەلال وەک کەسایەتییەکی کورد چۆنە، نە وەکوو ئەتنیسیتەی کوردیی ئەو بەڕێزە. بە واتایەکی باشتر، ڕەچەڵەکی هزری و فیکریی مام جەلال گرینگە نە وەکوو ڕەچەڵەکی ئەتنیکی و حیزبی.

لەم سۆنگەوە، ئێمە لەسەر ئەو باوەڕەین کە هەرچەند مام جەلال هەوڵ و تێکۆشانێکی زۆر و بێوچانی بۆ چارەسەری و پێشخستنی پرسی کورد داوە و ناکرێت چاوپۆشی لەوە بکرێت، بەڵام ئەوەی ڕاستی بێت تێگەیشتنێکی ناتەواو و نانەتەوەیی لە چییەتی و هۆکاری بنەڕەتیی پرسی کورد هەبووە و پرس و پرۆبلێمای کوردی وەک دۆز و کێشەی کورد لە چوارچێوەی وڵاتەکانی پەیوەندیدار پێناسە و شرۆڤە کردووە؛ پێداگری لەسەر مافی چارەیخۆنووسینی گەلان لەسەر بنەمای هزریی چەپ و خودموختاری و فیدرالیزم لە چوارچێوەی وڵاتانی عێراق و سووریا و هتد، ئەم بۆچوونە دەسەلمێنێت. هەر لەو دەلاقەشەوە دەبێ کەسایەتیی ناوچەیی و کاریگەری مام جەلال بە شێوازی ڕەخنەیی بخوێنرێتەوە، کە بەبێ درەنگی لەگەڵ ڕوانگەی مام جەلال، پرسی کورد وەکوو نەتەوەی کورد دژایەتی هەیە. مام جەلال پرسی کوردی، وەکوو زۆربەی کەسایەتییە حیزبییەکانی کورد، بە پرسێکی سیاسی و ئابووری و یاسایی دەزانی و هەر لەسەر بنەمای ئەم جۆر تێگەیشتنە لە بیر و کردارەدا هەوڵی داوە. ڕوونە مەبەستی بچووککردنەوەی تێکۆشان و خەباتی مام جەلال لە گۆڕدا نییە، بەڵام بەداخەوە لێدوان و نووسین و پەیوەندییەکانی مام جەلال و حیزبایەتییەکی وەک سیاسییەکی کورد ئەوە نیشان دەدات، و لە زەین و ڕۆحی مام جەلال بوار و ئیمکانی سەربەخۆیی دوور لە واقعییەت و مژارێکی خەیاڵی و خەونێکی شاعیرانە بوو. ئەم تێگەیشتنەی مام جەلال، وەکوو کەسێکی عێراقی و سەرۆکێکی حیزبی، لەسەر بنەمایەکی پتەوی مەعریفی و شێوازی ڕوانینی فەلسەفەی سیاسی بۆ بابەتی کورد وەکوو نەتەوەیەکی مێژوویی و شێوە تێڕوانینێکی بوونناسانە دانەمەزرابوو. هەر

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ٢٠ی ئۆکتۆبەری ٢٠١٧

بۆیەش تێگەیشتن و ڕوانگەی لەسەر کار و بابەتی سیاسیی کورد لاوازیی پێوە دیار بوو، و لە ماوەی پەنجا ساڵ خەباتی حیزبایەتی و پەیوەندییەکانی لە چاخی جەمال عەبدولناسر تا سەرۆک کۆماریی عێراق، ئەگەر نەگوترێ هۆی کورتکردنەوەی پرسی کورد و هۆکاری سەرەکیی هەڵاوەسران و وەدواکەوتنی پرسەکە، وەک خۆی، بوو بێ گومان تەڤگەرێکی مەعریفی و تێگەیشتن و پێگەیاندنێکی بۆ کورد وەکوو نەتەوە و بوونێکی سەربەخۆیانە پێ نەبوو. مام جەلالیش، وەکوو سەرۆکی حیزبی یەکێتی، تووشی قەیرانی زەینی کوردی، واتە لاوازبوونی ئەندێشەی سیاسی و قەیرانی مەعریفەناسی و ئەندێشەوەرزی بوو، هەر بەم هۆیەشەوە ڕەخنەی جیددی لەسەرە. بەبێ دڕدۆنگی تێکۆشان و هەوڵی شێلگیرانەی حیزبیی مام جەلال جێگەی سەرنج و لێکۆڵینەوەیەکی چڕوپڕە، و بێ شک پێویستە بە دید و ڕوانینێکی ڕەخنەگرانە ئاوڕ بدرێتەوە سەر کاریگەری و کارتێکەرییەکانی بیر و کردەی ئەو کەسایتییە. دیارە مام جەلال لە ئاستی کەسایەتییەکی حیزبی و عێراقی دیاردەیەکی بەرچاوە، بەڵام بەداخەوە لە باری زەین و ڕۆحی کوردی لاواز بوو، تەنانەت وەک کوردێک سیاسەتی دەکرد نەک بەکوردی. هۆی ئەمەش دەگەڕێتەوە سەر بنەما و ئارمانجی پرسی کورد و شێوازی تێگەیشتن و شیکاریی مەعریفییانەی پرسەکە. لە گۆشەنیگای مام جەلال پرسی سەربەخۆیی و کاری هزری و کردەیی لەو ڕەهەندەوە تەنانەت خەون و خەیاڵێکی بێ بنەمایە. مام جەلال بەهۆی لاوازبوونی زەینی کوردی و قەیرانی مەعریفی لەسەر پرسی کورد، لە ڕاستیدا بە جێگەی ئەوەی کە لەگەڵ پرسی کورد سیاسەت بکات، بە پرسی کورد لە ئاستی تێگەیشتنی حیزبایەتی و ناوچەگەرایی سیاسەتی دەکرد؛ و هەر ئەمەش وای کردووە کە وەک کەسایەتییەکی بەرجەستە لای نەیارانی بیانی و کوردانی سازشکار و نەرماژۆ لەژێر پاڕادایمی وابەستەیی و گوتاری خۆبەدەستەوەدان و نانەتەوەیی، جێگە و پێگەیەک پەیدا بکات و ئەمەش لە ئەساسدا لەسەر کورتکردنەوە و دابەزاندنی چییەتیی پرسی کورد و پێوەرەکانی لە ئاست نەتەوەدا هاتووەتە ئاراوە. بیر و کردوەکانی ئەو مەزنە مرۆڤە یەکێک لە هۆکارە سەرەکییەکانی دۆخ و سنووردارببوونی پرسی کورد و بەرەی داڕماوی ڕۆشنبیرانی ئێستا دێتە ئەژمار. ئەگەرچی مام جەلال لە قەیراناویبوونی مەعریفە و تێگەیشتنێکی قوڵ و گونجاوی فەلسەفییانەی لەمەڕ پرسی کورد جێگەی ڕەخنە و لێکۆڵینەوەیە و لە داهاتووشدا لەم بارەوە دەشێ لێی بکۆڵدرێتەوە و لەسەر بیر و باوەڕی مام جەلال و کردەوە سیاسییەکانی شیکاریی ڕەخنەئامێز بکردرێت، زۆر ڕوونە کە کەسایەتیی تاکەکەسیی مام جەلال مەبەست نییە و ئێمەش وەک ڕوخسارێکی بەرچاوی کورد و سیاسییەکی گەورەی باشوور لێی دەڕوانین و لە ماتەمینیی کۆمەڵگای کوردیدا خۆمان بە داغدار و بەشدار دەزانین. بەڵام نابێ لەو بوارەدا بە هەست و سۆزی شاعیرانە و ڕوانگەی بەرتەسکی حیزبی و ناوچەگەرایانە لەسەری بدوێین، بەڵکوو مێژووی سیاسی و فەلسەفەی مێژوویی گەلان بە ئێمە دەڵێت کە وەک بەرهەمی هزر و ڕۆح و ئاستی مەعریفەی مێژوویی گەلێک چاوی لێ بکەین و لەسەری ورد بینەوە؛ چونکە کەسایەتییەکی کاریگەر و مێژوویی گەلی کورد کە پێویستە بە شێوەیەکی خەسارناسانە و ڕەخنەئامێز ڕاوەستە و هەڵوێستە لەسەر شێوازی بیرکردنەوە و باوەڕ و ڕێبازی مام جەلال و پێگەیاندنی بەرە و نەسڵێکی کوردی عێراقی، تورکیایی و... بێتە ئاراوە. ڕێبازی هزری و سیاسیی مام جەلال لەسەر بنەمای ئەم پرسیارە دامەزرابوو کە بۆچی کوردیش وەکوو گەلێک لە چوارچێوەی عێراق و تورکیا و... لە دەسەڵات و سامانی ئەم وڵاتانەدا بەشدار و بەهرەمەند نییە؟ هەر بەو پێیەش، چۆن دەکرێ لە بەدەستهێنانی دەسەڵات و سامانی نەتەوەیی وڵاتدا سیاسەت و حیزبایەتی بکەین؛ دیارە هەموو فەزیلەتی ئەو ڕێبازە خۆی لە چارەسەری پرسی کورد لەگەڵ وڵاتانی سەردەست و هەژموون دەبینێتەوە، و ئەو پرسە کە کوردیش لە ڕوخساری ئەو وڵاتانەدا موتوربە بکرێت و سامان بدرێت و لە دەسەڵات و سامانی وڵاتانی نەیار بەشدار و کاریگەر بێت. ئەوەش بەربەستێکی مێژوویی و هاوچەرخە بۆ غیاب و نەبوونی ئەندێشە و ڕۆحی سەربەخۆیی و ژیان و سیاسەت لەژێر پاڕادایم و قەوارەی ئەوانی تری بااڵدەست و بەهێز. بەگشتی کەسایەتیی هزری و کردەیی مام جەلال نموونە ئارمانییەکی باشە بۆ شیکاری و تێگەیشتن لە زەینی لاواز و داگیرکراوی کوردی.

مسئله‌مندی کوردستان

بسیاری از تحلیلگران و نخبگان که رویدادهای اخیر باشور کوردستان را رصد می‌کنند و بعضاً نسبت به آن رویکرد احساسی، همدلانه و گاهاً انزجارآمیز و خودزنانه دارند باید متوجه این موضوع باشند که مسئلهٔ باشور یک مسئلهٔ صرف اخلاقی و حماسی (خیانت و مقاومت، قربانی و...) نیست، بلکه در اساس یک مسئلهٔ نظری و فکری است. به این جهت، ما با یک پرسش اخلاقی در معنای متعارف آن روبه‌رو نیستیم، بلکه با نوعی تفکر سیاسی و پرسش فکری مواجه هستیم؛ بنابراین مسئلهٔ ما اندیشیدن به این موضوع است که از سرشت و افق فکری و رویکرد کوردها نسبت به امر سیاسی و مبادی و غایات آن پرسش شود. از منظر کشف ذهن کوردی، باید نسبت به بحران در امر سیاسی شناخت انتقادی پیدا کرد و از نسبت میان امر سیاسی با اندیشه و اسلوب اندیشیدن و نیز رابطهٔ آن با بحران موجود پرسش شود. برای بازسازی امر سیاسی و صورت‌بندی مجدد آن در راستای ساماندهی حوزهٔ عمومی کوردی و کوردستان چه می‌توان کرد؟ چرا و چگونه (بهتر است و) می‌توان کوردستان را بر بنیاد اندیشهٔ سیاسی معاصر با تکیه بر بازاندیشی امر سیاسی کوردی ساماندهی کرد؟ در چارچوب سیاست‌شناسی جریان‌های معاصر فکری و سیاسی کوردی و پراکسیس آنها، مبانی و غایت سیاست‌ورزی بهتر است چگونه باشد؟ مبانی معرفت‌شناختی، پراکسیس و عمل‌ورزی سیاسی در ساحت کوردستان چیست؟

به نظر می‌رسد این پرسش‌ها به‌نوعی مسئله‌مندساختن گفتمان‌های حاکم بر کوردستان و تأمل دربارهٔ آن است که در واقع روشنفکران و متفکران کورد با آن روبه‌رو هستند. باید به کوردستان به‌مثابهٔ یک مسئله و بحران نظری و معرفت‌شناختی فکر کرد.

* تاریخ انتشار: ۲۱ اکتبر ۲۰۱۷

ماهیت تعلیق رفراندوم

تعلیق رفراندوم لزوماً به معنای غیاب استقلال و ابطال رفراندوم نیست، بلکه روشی است که در دوران پسارفراندوم کاربست دارد. با انجام رفراندوم ارادۀ ملی کوردها وارد تاریخ شده است و ذهن کوردی یک مرحله جلوتر رفته است و بازگشت به شرایط پیشارفراندوم ممتنع است. از منظر تاریخ اندیشه، پدیدار رفراندوم، در معنای هگلی آن، آزادساختن آگاهی و روح قومی در یک مقطع تاریخی است که روح جهانی بدان سمت میل می‌کند، به واقع نمایش عینی ظهور روح و ارادۀ تاریخی یک ملت در شاکلۀ استقلال است؛ از منظر فلسفۀ سیاسی نشاندن حقیقت و معرفت به کل به جای گمان است. معرفت فلسفی نسبت به امر استقلال رو به سوی خیر و سعادت دارد، درست به این دلیل برای کوردها فضیلت و نیک است. انگارۀ رفراندوم و متافیزیک حضور استقلالْ واسازی ذهن کلان‌دیگری‌ها و الغای رسمی روایت‌های معرفتی و سیاسی آنهاست. عقب‌نشینی سیاسی و تعلیق رفراندوم و استلزامات آن تغییری در مسئله ایجاد نمی‌کند و نمی‌توان از آن برداشت انحطاطی داشت، چرا که در وضعیت پسارفراندوم، به تعبیر لیوتار، بازگشت به سرآغاز رفراندوم و نقد و بررسی آن از جمله الزامات رفراندوم و کارویژه‌های آن به شمار می‌رود. ذهن کوردی میل به استقلال و ارادۀ معطوف به تأسیس دولت را از طریق رفراندوم آشکار ساخته است و به‌نوعی چرخش فکری و پارادایمی محسوب می‌شود. در حقیقت گرایش به استقلال با برگزاری رفراندوم به‌نوعی مبین زیست فکری و عملی کوردها در ساحت وجود است، و بنابراین فکر استقلال قابل‌تقلیل، تعلیق و خفا نیست. با رفراندوم امر کوردی به موضوع اندیشیدن تبدیل شده است، به‌طوری که از ساحت خیالی به ساحت نمادین لاکانی و شناخت استعلایی هوسرلی میل کرده است و دیگر بازگشت انحطاطی به شرایط پیشارفراندوم در ذهن کوردی ممکن نخواهد بود. کوردها دیگر با کوردستان و به آن می‌اندیشند و افادۀ معنایی رفراندوم در ذهن کوردی معرفت به استقلال و تأمل در باب آن خواهد بود. در هر صورت، روشنفکران کورد و کوردها به‌طور کلی در مرحلۀ تاریخی و فکری پسارفراندوم قرار گرفته‌اند؛ از این نظر، تعلیق رفراندوم و اپوخه فکر استقلالْ زوال آن در ساخت و ساحت نظام معرفتی کوردی نیست. به یک اعتبار، رفراندوم زبان ارادۀ یک ملت و لوگوس استقلال است.

* تاریخ انتشار: ۲۷ اکتبر ۲۰۱۷

بحران ساماندهی زیست‌جهان انسان معاصر

از منظر تاریخ اندیشه می‌توان سیر تحول، نسبت و مواجههٔ عقل را با جهان بررسی کرد. بر این اساس می‌توان گفت جهان انسانی از بدو پیدایش مدنیت تا کنون بر مبنای دو نحوهٔ اندیشیدن و مواجههٔ فکری اداره شده است، که می‌توان از آن با عنوان ذهن شرقی و ذهن غربی یاد کرد. اجزای ذهن شرقی را می‌توان به ذهن ایرانی، هندی، چینی و عربی تقسیم کرد. پایهٔ ذهن ایرانی تئوپولیتیک، ذهن هندی و چینی گنوستیک (شهودی و عرفانی)، و ذهن عربی تئولوژیک است؛ به‌رغم تفاوت‌های محسوس میان این سه نوع ذهن و شیوهٔ تفکر و جهان‌بینی اشتراکات بنیادین وجود دارد که در این میان ذهن تاریخی ایرانی ویژگی فراگیرتری دارد. در ذهن غربی نیز که در یونان باستان ریشه دارد، عنصر آنتروپولوژیک غالب بوده است. به این اعتبار، زیست‌جهان انسان در سیر تاریخی خود بر مدار تفکر شرقی، غربی و یا ترکیبی از آن دو صورت‌بندی و سازمان یافته است. نکتهٔ قابل‌توجه این است که صورت‌های شرقی و غربی ذهن تاریخی، و تفکر و جهان‌بینی برخاسته از آن‌ها با بحران روبه‌رو بوده‌اند. بحران معنایی در غرب که نیچه از آن با عنوان نیهیلیسم یاد کرده است و بحران عقل‌ورزی در شرق که موجب امحا و انحلال سوژه، بنیادگرایی تئولوژیک عربی و بنیادگرایی تئوپولیتیک ایرانی گردیده است؛ بنابراین دو نوع تفکر و عقلانیت برساخته از آنْ زیست‌جهان انسانی را با بحران و فقدان سعادت مواجه ساخته است. متفکران غربی با چرخش به سمت اندیشه‌های ارسطو و بازخوانی آن به‌دنبال بازسازی جهان هستند؛ و روشنفکران عربی، از جمله الجابری، ساماندهی جوامع انسانی و جهان عرب را بر مبنای عقل عربی منهای عقل ایرانی پیشنهاد کرده‌اند. روشنفکران و متفکران ایرانی نیز تفکر و خرد ایرانشهری و غیرتئولوژیک را در ساحت یونانی‌اش دنبال می‌کنند. در آن سو نیز اندیشمندان و فلاسفهٔ هندی و چینی عرفان‌گرایی معنایی و طبیعی را ترویج می‌کنند. در این میان، عبدالله اوجالان در مقام یک متفکر با قرائت ایدئولوژیک از تاریخ خاورمیانه، با بررسی نوع زیست کوردی در صورت‌های سومری، هوری، گوتی، میتانی، میترایی، مانایی، زرتشتی، مادی و معاصر، نوع دیگری از جهان‌بینی و نحوهٔ اندیشیدن و جهان‌بینی طبیعت‌گرایی معنایی را نشان داده است و با مفهوم‌سازی ناتمام آن ایده، رویکرد داهیانه‌ای را برای ساماندهی جهان و زیست‌جهان انسانی و کوردی دارد که در فرم سنتزی از تز خاورمیانه‌ای و اروپایی (ترکیب دیالکتیکی ذهن شرقی و ذهن غربی بر بنیاد خوانشی از ذهن کوردی) استوار است. از دید انتقادی، آیا اوجالان شیوه‌ای دیگر از تفکر و مواجهه با جهان را برای ساماندهی جوامع

* تاریخ انتشار: ۵ نوامبر ۲۰۱۷

و زیست‌جهان انسانی مطرح ساخته و راه و افق تازه‌ای را پیرامون بحران کنونی انسان معاصر گشوده است که می‌توان آن را معرفت و اندیشهٔ کوردی خواند؟

تقارب طبیعت و تاریخ در سرزمین کوردستان

زلزلهٔ اخیر در کوردستان و پیامدهای اجتماعی و سیاسی آن با مسئلهٔ کورد پیوند دارد. رویدادهای طبیعی و رویدادهای تاریخی در سرزمین کوردستان به‌نوعی مؤید یکدیگر هستند. در اینجا طبیعت و تاریخ قابل‌تفکیک نیستند. در کوردستان تاریخ امتداد طبیعت است. زلزلهٔ طبیعی در سرزمین تاریخی کوردستان نشان داد که کوردستان یکپارچه و کوردها یک ملت‌اند. کنش کوردها در وضعیت پسازلزله با وضعیت پسارفراندوم مناسبت دارد، به این دلیل ماهیت کنش کوردها در وضعیت پسازلزله عمیقاً سیاسی است. رویداد دلخراش طبیعی (مانند زلزلهٔ کوردستان)، رویدادهای تاریخی و غیرانسانی (مانند انفال، شیمیایی، شنگال و کرکوک) و رویداد سیاسی رفراندوم به قصد تحقق ارادهٔ استقلال بیانگر افق کلی کوردها در مقام یک ملت هستند. صرف‌نظر از حس نوع‌دوستی و رفتارهای انسان‌دوستانه، وقوع زلزله در جغرافیای کوردستان و رویدادهای ایجابی پس از آن بر حس تعلق ملی کوردها دلالت دارد؛ این حس تعلق با میل به استقلال در قالب رفراندوم نسبت دارد. به تعبیر هگل، روح و ارادهٔ کوردها موجب تقارب طبیعت و تاریخ در پراکسیس کوردها گردیده است. این پراکسیس ملازم با نوعی آگاهی است. در اینجا طبیعت نیز با تاریخ همگام و همراه شده است.

* تاریخ انتشار: ۱۹ نوامبر ۲۰۱۷

ساحت بحرانی روشنفکر کوردی

از منظر تاریخی انگارۀ روشنفکری در تاریخ اندیشۀ غرب پیدا شده است و با سنت فلسفی غرب پیوند تنگاتنگی دارد. برای شناخت و فهم آن باید سنت فلسفی غرب مطالعه و بررسی شود. به عبارتی، نسبت روشنفکری در معنای عام آن بایستی با سنت فکری غرب فهمیده شود. پرسشی که پیش می‌آید این است که ماهیت روشنفکری کوردی و مبادی و اجزای آن چیست؟

اگر مطابق نظر هایدگر تاریخ فلسفۀ غرب را تاریخ بسط سوبژکتیویته فرض نکنیم و از منظر کانت پیدایش روشنفکری را با تأسیس سوژۀ خودبنیاد و نقاد روشنگری در بستر مدرنیته همزاد و ممزوج بدانیم، به این مسئله می‌رسیم که روشنفکری زاییدۀ سنت فلسفی غرب است. به این منظور، لازم است روشنفکری را در سنت فکری غرب مطالعه و بررسی کرد. عصر روشنگری عصر سیطرۀ خرد جدیدی بود که طلیعه‌دار تحول بنیادی در تمام شئون حیات انسانی شد. به‌رغم تفاوتِ روایت‌های روشنگری در اروپای غربی (فرانسوی، آلمانی، انگلیسی)، هر سه به اعتبار تثبیت مبنای نظری دنیای جدید از وحدت برخوردارند. ویژگی مهم عصر روشنگری آزاداندیشی یعنی آزادشدن از اتوریته‌های گوناگون وجوه مختلف سنت (دین و کلیسا، شاهان و فئودال‌ها و حتی سنت تفکر فلسفی ذات‌گرای ارسطویی) بود. هر چند نقد رادیکال دین در روشنگری فرانسوی با نوعی بازآشتی[۲] با سنت تاریخی در ایدئالیسم آلمانی تعدیل می‌شود.

یکی از مبادی روشنفکری عقل خودمختار و محدود انسان مدرن است که خود را از عقل کلی و متافیزیکی، دینی و کیهان‌شناختی بی‌نیاز می‌داند و بر آن است که ابژه و متعلقات اندیشۀ خود را می‌شناسد و به سطحی از بلوغ فکری رسیده است که جسارت اندیشیدن داشته باشد. از منظر نگارنده، روشنفکری زاییدۀ این وضعیت است. روشنفکر غربی با بحران‌های متعدد و مداومی روبه‌رو است که پیوسته باید به آنها بیندیشد و با پیامدهای آن درگیر شود. به همین جهت، روشنفکران و متفکران غربی با مدرنیته و بحران‌های آن از مناظر متفاوتی مواجه هستند که در نهایت نوعی از روشنفکری بسط می‌یابد که پاسخگوی بحران‌های غربی باشد. هرچند سوژۀ روشنفکر غربی یکدست و بسیط نیست، با این حال، در افقی تحول پیدا می‌کند که اساساً با سنت فکری غرب پیوستگی و نسبت تضایفی دارد. از آن

---

* تاریخ انتشار: ۴ ژانویه ۲۰۱۸

[2] Reconciliation

جایی که کوردستان و به‌ویژه نخبگان کورد با بحران نظری و پروبلماتیک روبه‌رو هستند، مواجهۀ آنها با آیدوس روشنفکری از جنس امتناع است تا امکان. به این اعتبار، نمی‌توان از روشنفکری کوردی بحث کرد. این مسئله به معنای نبود روشنفکران کورد نیست، بلکه امکان پیدایش مفهوم «روشنفکری کوردی» به دلیل فقدان سنت فکری کوردی وجود ندارد. بنابراین نمی‌توان بدون دیالوگ و تعاطی با متن و سنت کوردی، به ظهور روشنفکری در سنت فکری کوردی امید داشت. از حیث اندیشه، امکان و یا امتناع اندیشه به میزان رهایی از این سنت و بازخوانی نقاد آن بستگی دارد. این امر ناظر بر بحرانی است که امر وجودی کوردی با آن مواجه است. از این منظر، وجوه هستی‌شناختی و معرفتی بحران کوردی نیازمند تفهم و تبیین انتقادی است. یکی از تضمنات و وجوه این بحران عدم شکل‌گیری سوژۀ کوردی و استلزامات اخلاقی و عقلانی آن است. کشف ذهن کوردی راهی برای برون‌رفت از این وضعیت بحرانی و گشودن افق‌های تازه‌ای خواهد بود.

تا آن جا که به بحث روشنفکری در میان کوردها و بستر کوردستان بر می‌گردد، شناخت و فهم موضوع روشنفکری از جمله پیچیده‌ترین مفاهیمی است که کوردها با آن روبه‌رو هستند. این مسئله ناظر بر وضعیتی است که بیانگر بحران انتولوژیک و معرفت‌شناختی در سنت کوردی می‌باشد. بنابراین بر ضرورت تأمل پیرامون خود مقولۀ روشنفکری و الزامات شناختی آن تأکید می‌شود. به یک معنا، خود روشنفکری و نسبت آن با مدرنیته در سنت فکری کوردی می‌بایستی مورد تأمل و موضوع تفکر باشد. از آن جایی که تفکر و عقلانیت در سنت و با آن مناسبت دارد، بایستی سنت و غایات آن را بشناسیم؛ با این وصف، روشنفکر کورد الزام دارد تا در درون سنت، و با و به آن بیندیشد. به عبارتی، اندیشیدن در درون سنت و تأمل در باب آن یکی از استلزامات ظهور روشنفکری است. سنت باید متعلق اندیشه و نقد و ایضاح مؤلفین کورد باشد تا از رهگذر انتقادی آن چشم‌اندازی فراروی گشوده شود. اما سنت، و سنت کوردی چیست؟

از حیث تاریخ اندیشه، تفکر در باب روشنفکری کوردی و تبیین استلزامات و فهم مبادی آن در افق مدرنیته مسئله‌ای است که باید مطالعه و بررسی شود. به دلیل تأخر معرفتی در مواجهه با پدیده‌های مدرن، روشنفکر کورد دارای تأخر تاریخی است. تا آن جا که به سنت فکری کوردی بر می‌گردد، روشنفکران کورد هنوز با سنت کوردی وارد گفت‌وگو و مباحثۀ انتقادی نشده‌اند، و بنابراین از آن شناخت درستی پیدا نکرده‌اند، به همین دلیل، امکان پیدایش روشنفکری کوردی امری ممتنع است. لازمۀ فهم پدیده‌ای با نام روشنفکری کوردی شناخت و تبیین مفهوم روشنفکری در سنت فکری کوردی و مواجهه با آن است. به‌طور کلی، انسان کورد فاقد آیدوس و ایده‌ای متافیزیکی و بنابراین لوگوس بوده است و به همین جهت روشنفکران کورد نیز فاقد آیدوس کوردی هستند. این در حالی است که روشنفکر کورد در سنت فکری دیگری (ایرانی، عربی و...) وجود داشته است، و بعضاً سرآمد هم بوده‌اند ولی تبار معرفتی و تعلق تاریخی کوردی چونان کورد را نداشته‌اند. آیدوس کوردی یعنی آنچه که بر اساس آن انسان کورد در موقعیت و جایی ایستاده است و آنچه که از او می‌خواهد و آنچه که آیدوس از او می‌خواهد. بر این اساس روشنفکر کورد در کجای تاریخ ایستاده است و چگونه نخبه و سوبژۀ متفکر کورد روشنفکری و موضوع آن را می‌فهمد؟ روشنفکر کورد با مفهوم روشنفکری در سنت مدرنیته چه نسبتی پیدا می‌کند؟

نوروز و امکان تفکر

نوروز پدیده‌ای چندوجهی و چندملیتی است. «نوروز آغاز یک پایان نابسنده است. به تعبیر بهتر، نوروز زایش دوبارهٔ طبیعت–فکر انسان» در قلمرو غایتمند تاریخی است. دو وجه طبیعی و سیاسی آن توجیهات بیشتری دارد. از منظر هایدگری، نوروز لوگوس طبیعت و بلکه عین آن است. با این حال، نوروز به‌مثابهٔ یک پدیدهٔ فرهنگی، گونه‌ای اندیشیدن و باور اسطوره‌ای است. بنابراین نوروز در نفس خودش شیوه‌ای از تفکر است؛ تفکر در باب تناظر و تقارب طبیعت و نسبتش با انسان است. اندیشهٔ نوروز تأملی در باب امر طبیعی و سیر تحول دیالکتیکی ماده و زمان در قلمرو ذهن انسانی است. به هر روی، روایت کوردی آن با دیگر روایت‌ها، به‌ویژه روایت ایرانی، متفاوت است. صرف‌نظر از خاستگاه اسطوره‌ای، تئولوژیک و تاریخی‌اش، ماهیت سیاسی و برآشوبندگی آن در ذهن کوردی قوی است. برعکس، در ذهن ایرانی گفتمان نوروز، همچون تقلید از طبیعت و ترمیم اسطوره‌ای آن، نماد نظم و بازخیزی امر واقعی و عقلانی است که موجب تکامل و پیشرفت و فرشگرد است. ماهیت کوردی پدیدار نوروز بیشتر بیانگر زیست‌جهان آشفتهٔ اوست که لازم است به‌طور طبیعی آزاد گردد، ولی همواره در وضعیت وابستگی و آشوب لاکانی باقی می‌ماند. نوروز بخشی از مسئلهٔ (معرفت سیاسی) اوست. عنصر کوردی نوروز عنصری یاغی و اساساً شیوه‌ای شادی کاذب و نوعی رقص دسته‌جمعی حسگرایی طبیعی است؛ چرا که همواره خود را در وضعیت استثنایی آگامبنی و قرارگاه مرزی آپوریایی‌اش، که اساساً تراژیک است، بازسازی می‌کند. هنوز به حوزهٔ گفتمانی و معرفت نسبت به آغاز فکر در طبیعت وارد نشده است. به یک اعتبار، صورت مدرن کوردی آن ابزار مقاومت، مخالفت و بسط سیاسی آن در نظم نمادین دیگری بزرگ است. نوروز می‌توانست انگارهٔ آزادی و ایدهٔ استقلال در ساحت تفکر و عقلانیت باشد. به یک معنا، نوعی خوانش و روایت آرمانی از جهان‌زیست مستقل و مطلوب، به قصد دستیابی به سعادت تلقی شود.

---

* تاریخ انتشار: ۲۱ مارس ۲۰۱۸

ذهن وارونهٔ کوردی

یکی از مهم‌ترین مسائل و موضوعات کانونی فلسفهٔ تاریخ، جامعه‌شناسی تاریخی و جامعه‌شناسی معرفت مسئلهٔ ذهن و کسب معرفت بشری و نسبت آن با جهان‌زیست تاریخی است. هگل در فلسفهٔ تاریخ در جست‌وجوی کشف و تبیین چگونگی آغاز جنبش ذهن و ایده در فرایند دستیابی به آگاهی و آزادی است. غایت حرکت تکاملی ذهن و روح جهانی نیل به آزادی مطلق و عینی در دولت است. از این رو، ذهن و روح تجلیات و تعینات عینی خویش را در سنت و تاریخ ملل و اقوام تاریخی ظاهر می‌سازد. به عبارتی، غایت حرکت و پیشرفت دیالکتیکی ذهن و معرفت جهانی و انسانی تحقق آزادی مطلق است. یعنی سیر حرکت تکاملی از وابستگی به آزادی و از طبیعت به معرفت. به همین جهت او استدلال می‌کند که تاریخ جهان از کوروش آغاز می‌شود و به ژرمن‌ها می‌رسد. در دولت و رایش پارس یک نفر آزاد است و بقیه مردمان وابسته و رعیت‌اند. در یونان برخی آزادند و برخی وابسته هستند، و در ژرمن‌ها اکثریت مردمان و ملت آزاد هستند و در نهایت روح و عقل در سیر حرکت جهانی خویش و تعینات خود در سنت و روح ملل به آگاهی و آزادی کامل می‌رسد. ذهن و ایده در قلمرو روح اقوام متعدد تاریخی (پارس‌ها، یونانی‌ها، ژرمن‌ها) به حرکت در می‌آید و در نهایت در روح جهانی به مطلقیت و کلیت خوش نائل می‌گردد. اگر با دیدگاه انتقادی، جدلی و البته نسبی، مطابق این الگو، تعینات تاریخی کوردها بررسی و تبیین گردد می‌توان این سیر تنازلی و انحطاطی را مشاهده کرد و با تحیر و اعجاب بدان خیره شد. در تاریخ باستان مردمان کورد در صورت‌های متفاوت آزاد بودند و بر سرنوشت خویش حاکم بودند. در زمان مادها (قبل از تجاوز آنها به پارس‌ها و اشغال سرزمین ایران) همه آزاد و مستقل بودند جز یک نفر که وابسته و مزدور بود و سبب فروپاشی و استحالهٔ روح مادی در روح ایرانی گردید. در دورهٔ بعد از ورود اسلام و تقسیم سرزمین کوردستان بین ایرانی‌های صفوی و ترکان عثمانی، تعدادی از خوانین و رؤسای ایلات مانند اردلان و بابان و موکریان و بتلیسی‌ها و بوتان وابسته و رعیت ایرانی‌ها بودند، و به‌واسطهٔ این آدم‌های دست‌نشانده، اکثریت مردمان کورد را تابع خود کرده بودند و سران عشایر و ایلات و مناطق کوردستان در خدمت کلان‌روایت‌های ایرانی و عثمانی قرار داشتند. در دوران مدرن، به‌ویژه مشروطهٔ ایرانی و عثمانی و با پیدایش دولت–ملت ایرانی و ترکی، از یک سو، دولتِ مستعجلِ سران و رؤسای خائن و وابستهٔ کوردستان رو به خاموشی گرایید، و از سوی دیگر، کل مردم کوردستان و سرزمین کوردستان به‌صورت فردی و گروهی و حزبی و... وابسته و

* تاریخ انتشار: ۲ آوریل ۲۰۱۸

بنده شدند. این وابستگی ذهنی و عینی با پیدایش تحزب کوردی، که صورت مدرن ایلات و عشایر ماقبل مدرن هستند، نیز تا کنون تداوم داشته است. اگر این حرکت نزولی و منحط این اقوام کوردی را از عصر باستان تا دورهٔ کنونی تعقیب کنیم، به تحقیق به این نتیجه می‌رسیم که ذهن و روح کوردی از آزادی عینی به وابستگی و بندگی و زوال میل کرده است. حرکت دیالکتیک منفی و وارونهٔ کوردی از یک نفر وابسته به همهٔ وابسته، و یا از همهٔ آزاد به اقلیتی انگشت‌شمار آزاد، بیانگر عمق تراژیک ذهن وارونهٔ کوردی و فقدان آگاهی، آزادی و استقلال این مردمان نگون‌بخت غیرتاریخی است. سیر تنازلی و انحطاطی ذهن کوردی از آزادی به وابستگی نه‌تنها بر غیرتاریخی‌بودن مردم و ناتنیک کوردها، و فقدان استقلال معرفت تاریخی آنها دلالت دارد، بلکه توسط چهارچوب‌های تئوریک دانش علوم انسانی معاصر غیرقابل‌تیبین و تفهم است و می‌تواند از عجایب تاریخ بشری شمرده شود. مهاباد و کوردستان در عصر قاضی محمد، اوجالان و باکور (شمال کوردستان)، نیروهای شبه‌آپویستی و کمونیست روژاوا (غرب کوردستان) و عفرین، کرکوک و باشور (جنوب کورستان) و احزاب کوردستانی نمونه‌های عینی این مدل هستند. یعنی بیست و پنج قرن واسالی و وابستگی و بازتولید گفتمانی آن.

اسطوره‌های کوردی

اسطوره بیانگر نوعی جهان‌بینی است که انسان به‌منظور درک و تبیین طبیعت و جایگاه وجودی خویش پیدا می‌کند و به‌واسطهٔ آن هستی را معنادار می‌سازد. جهان پیرامونی و نسبت انسان با آن مسئله‌ای است که اگر مفهوم‌سازی نشود و قابل‌درک نباشد تداوم حیات انسانی ناممکن می‌نماید، به این جهت، ذهن انسان نخستین (که طبیعت آن تا کنون تفاوتی نکرده است) نیازمند نوعی تصویر و بازنمایی است تا از آشوب و روان‌پریشی وجودی بگریزد. به هر صورت، اگرچه اساطیر با انگاره‌های خدایان، انسان خداگونه، ادیان، جامعه و مقولهٔ زبان مناسبت دارد، در نوع خود نحوه‌ای از اندیشیدن است، بنابراین تفکر اسطوره‌ای و شناخت و تفهم آن حایز اهمیت است. از این منظر، پرسش از اسطوره‌های کوردی پرسش از اندیشیدن کوردی است. از آنجایی که ذهن کوردی فاقد زبان اسطوره‌ای و لوگوس معرفتی است، اساساً اسطوره‌ساز نیست. ذهنی که لوگوس ندارد میتوس هم نخواهد داشت. از این حیث، فقدان اندیشه و غیاب متافیزیک در زیست‌جهان تاریخی کوردها ما را به این نتیجهٔ تراژیک سوق می‌دهد که ذهن کوردی در معنای اخص و منحصربه‌فرد خودش، به لحاظ صورت محتوایی و نه ماده و فرم، فاقد اسطوره است؛ اما از جهتی می‌توان از قلمرویی از ذهن مشترک کوردی بحث کرد که دارای اساطیر مشترک است. برای جست‌وجوی اساطیر کوردی و شناخت، توضیح، تفسیر و تبیین انتقادی آنها می‌توان به این سرچشمه‌ها استناد کرد. به تعبیری، منابع اسطوره‌های کوردی عبارت‌اند از:

۱. منابع و متون سومری، از جمله روایت حماسی گیلگمش؛

۲. منابع و کتیبه‌های شرق باستان نظیر آثار باستانی و متون و کتیبه‌های بابلی، هیتی، گوتی، لولوبی، مانایی، آشوری، میتانی و مادی؛

۳. منابع دینی و ادبی هند باستان، مانند سانسکریت؛

۴. متون ادیان سامی، مانند ارمیا و اشعیا و تورات و غیره؛

۵. منابع یونانی؛

* تاریخ انتشار: ۵ آوریل ۲۰۱۸

۶. منابع و میراث ادبی و فولکلور کوردی؛

۷. منابع ایرانی؛ و

۸. گاتاهای کهن زرتشت و برخی از نسک‌های متأخرتر آن.

آیا چیزی به نام کوردستان وجود دارد؟

کوردستان چیست؟ روح جهان‌های دیگری با روح کوردی چه نسبتی دارند؟ روح کوردی چیست؟ نسبت کورد با کوردستان چگونه است؟ چرا کوردستان برای کوردها در دسترس نیست؟ ما کجا ایستاده‌ایم؟

چیزی به نام کوردستان در ذهن کوردی وجود ندارد. کوردستان روح جهان‌های دیگری است. وجود چیزی هم به نام روح کوردی در کلیت خویش ممتنع است، چون عناصر متنازع و متناقضی در سرشت ذهن نامنسجم کوردی وجود دارد که ناشی از امتزاج، جذب و انجذاب روح دیگری در خود و برای خود است. ذهن کوردیْ نفس خوداندیش نیست. نفس به خودش می‌اندیشد تا دیگری را بزاید. به همین جهت، اندیشه هم نداریم چون تعقل یکی از فضایل و ارته‌های نفس است. روح پریشان، مفارق و متجزای کوردی در درون روح دیگری ممزوج و ملفوف است؛ به همین دلیل، زمینی از آن خویش، جهانی، اندیشه و کوردستانی از آن خود ندارد. کوردستان ذهن ندارد؛ کوردستان نفس ندارد؛ یعنی فاقد روح اندیشنده است؛ لذا کوردستان همان ایدهٔ انتزاعی دیگری است. کلان‌روایت دیگری است. تاریخ تنها گسترش و نضج روح‌های دیگری در ساحت کوردستان است. کوردستان هیچ‌گاه در دسترس نبوده است. قومی که روح ندارد یعنی اندیشه ندارد؛ اسطوره، دین و هنر و ادبیات ندارد؛ اخلاق (اتوس)، روشنفکر و سیاست ندارد؛ قهرمان، آیدوس و تاریخ ندارد؛ ملت ندارد. نفسی که به خود و دیگری نمی‌اندیشد فاقد انسجام و استحکام است. نفس کوردی نمی‌اندیشد. برای همین کوردستان برای او در دسترس نیست. کوردستان هنگامی برای کوردها موضوعیت می‌یابد که دیگری‌ها آن را می‌فهمند و در ساحت آن در حال منازعه و مبارزه‌اند. کوردستان تنها زمانی برای کوردها در دسترس قرار می‌گیرد که برساختهٔ دیگری‌ها باشد. کوردستانی که کوردها داعیهٔ مبارزه در آن و برای آن را دارند در واقع همان محصول و برساختهٔ گفتمانی دیگری است. کوردها فاقد کوردستان‌اند. از برخی جهات، چیزی به نام کوردستان تاریخی و صورت گفتمانی آن مسئله‌مند است. دیگری‌ها کوردستان را گفتمانی و معنا کرده‌اند. به زبان راسل، کوردها موجوداتی نیمه‌سیاسی و نیمه‌انسانی هستند. در واقع، نیازمند معناسازی و معناگیری از این دیگری‌هاست و لذا همیشه وابسته است؛ یعنی هنوز صورتی را پیدا نکرده است که کلی در خود باشد. کوردها صورت ایرانی دارند. یعنی ایرانی‌ها به آن صورت بخشیده‌اند، یعنی صورت ایرانی به آن بخشیده‌اند و لذا هنوز صورت کوردی نیافته‌اند. صورت عربی و صورت ترکی هم دارند، ولی مادهٔ کوردها همان است. فقدان اسم‌گذاری تاریخی برای

* تاریخ انتشار: ۱۹ آوریل ۲۰۱۸

خودشان نیز نوعی عدم صورت‌گرایی، یعنی تعین‌بخشیدن به خود است. آنها توانایی و قابلیت صورت‌بخشیدن به خود را ندارند. سیر تحول تاریخی و تحویل ذهن کوردی از آزادی به وابستگی، و از معرفت به طبیعت زیست‌شده، بر زوال و رکود دلالت دارد. ذهن کوردی به دلیل عدم تعین‌یافتگی تاریخی‌اش خود را در تاریخ رها ساخته است. تحول و تغییر تنازلی و انحطاطی روح کوردی ما را با این پرسش مواجه می‌سازد که جایگاه و سهم روح کوردی در تحقق روح جهانی هگلی چیست و کجاست؟ به نظر هگل، «اقوام ممکن است پیش از آن که به تشکیل دولت برسند، زیست طولانی را پشت‌سر گذرانده باشند و از برخی جهات توانسته باشند فرهنگ درخشانی خلق کنند... اما این گسترهٔ ظاهراً دیرین، رویدادهای خارج از مرزهای تاریخ است... فقط دولت است که نه‌تنها خود زبان تاریخ است بلکه با پیشرفت خود، چنین تاریخی را می‌آفریند». بر حسب دیدگاه هگل، بدون وجود دولت نمی‌توان از حیات تاریخی سخن گفت؛ کوردها فاقد زبان تاریخ‌اند. پراکندگی، تجزیه‌گری، چندپارگی، تحویل و تقلیل از ویژگی‌های بارز کلیت کوردی در تاریخ است. به زبان ارسطو، کوردها به مادهٔ خویش هنوز صورت نبخشیده‌اند و لذا عمل آنها نیز با قوه و قابلیتشان مطابقت ندارد. مادهٔ کوردیْ عرصهٔ نبرد و تنازعات مداوم دیگری‌ها است. همان طور که جاذبه ذات ماده است، ذات روح نیز آزادی، یعنی رهایی از وابستگی است. وابستگی حقیقت تاریخی کوردها به شمار می‌رود. ذهن کوردی وجود مستقلی ندارد بلکه روح و ایده در دگربودگی خویش است. روح کوردی بیانگر تاریخ تداوم وابستگی و بسط آن است.

کوردستان برای دیگران چیزی متعین است و برای کوردها نامتعین، نمایش نادادنی، روایت‌ناپذیر و غیرقابل‌دسترس است. عمل آنها نیز که به سطح پراکسیس نرسیده است، موافق ایده و کلان‌روایت‌های میل و تولیدات دیگری است. کوردستان محصول ذهنی و روحی دیگری است. برای دیگری‌ها (ایران، ترکیه، سوریه، عراق و غیره) کوردستان وجود دارد. کوردستان همان قلمروی است که دیگران با تمام تولیدات و فراورده‌های فکری و عملی خویش در آن ایستاده‌اند. کوردستان تنها برای دیگری‌های بزرگ وجود دارد؛ و به تعبیر هگل، هنوز در دسترس کوردها نیست. کوردستان در معنای موسع خود همان زمینی است که باید نه‌تنها جهان را در آن بنا کرد بلکه دیگری‌ها را نیز در آن جای داد. صورت‌بندی خود و دیگری، یعنی نوع مواجهه با هستی و ساماندهی امر وجود، تنها در کوردستان فکری، یعنی ساحت اندیشهٔ کوردستان، عینیت پیدا خواهد کرد. رابطه‌ای اساسی میان کوردستان برای خود و کوردستان در خود وجود دارد. کوردها نه در کوردستان فکر می‌کنند و عمل می‌کنند و نه برای آن. آنها در جهان دیگران مستغرق و مشغول‌اند. کوردستان کانون تجلی و تعیین دیگری‌هاست. کوردستان جایی نیست بلکه چیزی است؛ این چیز با جهان و روح کوردها مناسبت دارد. بنابراین، پیوند روح و نفس کوردی با کوردستانْ برسازندهٔ ذهن و امر مرتبط با آن است. باید کوردستان را اندیشید و به آن شکل داد. در این صورت، کوردستان جایی است که در آن ایستاده‌ایم و باید بیندیشیم.

اسطورهٔ انکیدو و فروید

فروید معتقد است که تمدن نتیجهٔ تحدید غرایز و کنترل امیال و سوایق انسانی است و بنابراین تمدن محصول ذهن ناخودآگاه انسان است. هرچند در این زمینه می‌توان بحث کرد، با این حال، فروید نیز مانند دیگر شعرا، تراژدی‌پردازان و متفکران غربی در سنت فکری غرب می‌اندیشد و بر اساس افسانه‌های ادبی و اساطیر نخستین یونانی طرح ذهنی خویش را می‌ریزد و نتایج و پیامدهای آن را به نوع بشر تعمیم می‌دهد، به گونه‌ای که ذات بشر را توصیف نماید. یکی از کهن‌ترین اساطیر مستندْ متن حماسهٔ گیلگمش سومری است، به طوری که این متن زایشی به روی قرائت‌های متفاوتی گشوده است. به تعبیر لوکاچ، حماسهٔ گیلگمش سومری روایت درد زایمان یک ملت است که البته هنوز قوام نیافته است. سومر و شهر اوروک بیانگر وضعیتی از زندگی انسان در اعماق تاریخ است که به آن تمدن گفته می‌شود. فرهنگ، دانش و تمدن شکل گرفته است. بر اساس دستگاه فکری فروید و اصحاب قرارداد انسان در وضع مدنی و فرهنگی به سر می‌برد. در خارج از فرهنگ و تمدن، قلمروی از حیات وجود دارد که انسان اولیه‌ای به نام انکیدو در آن قرار دارد. انکیدو نمونهٔ انسان بدوی بدون تاریخ و اندیشه و تمدن است. می‌توان گفت فاقد هرگونه آگاهی است و صرفاً بر اساس تمایلات غریزی و سرشت طبیعی‌اش با طبیعت و حیوانات زندگی می‌کند. از منظر قراردادگرایان در وضع طبیعی زندگی می‌کند. هنوز از طبیعت نگسسته است و وارد حوزهٔ معرفت نشده است. این انسان پیشاتاریخی، بر حسب سرشت انسانی‌اش، شبان و راهبر حیوانات است و با طبیعت فاصله‌ای ندارد. در این وضعیت، تمایزی با حیوانات از حیث حیات طبیعی ندارد؛ وجه تمایز انسان از حیوان، بیگانه‌شدنش با طبیعت، یعنی حرکت از طبیعت به فرهنگ دانسته می‌شود. به تعبیر کانت این انسانی است که هنوز اجتماعی نشده است و صورت اجتماعی اجتماعی‌نشده‌اش با ورود به مدنیت تحقق می‌یابد، لیکن هنوز میل به بازگشت دارد و از مدنیت و مخاطراتش ناخرسند و گریزان است. امر مدنی با امر طبیعی مغایر است. بر حسب دیدگاه کالیکلس یونانی، هرگونه خیال‌پردازی که بر اساس قراردادهای بشری استوار باشد برخلاف طبیعت است. انکیدو به یک معنا همان انسان طبیعی روسویی است، که آزاد است. انکیدو با وجدانش می‌اندیشد، نه با عقل برساخته از مدنیت. اگر نظریهٔ فروید درست می‌بود می‌بایستی فرهنگ و تمدن در حوزهٔ انکیدو شکل می‌گرفت، چون کاملاً موجودی غریزی است و ناخودآگاهش هنوز خودآگاه نشده است. انکیدو در این وضعیت انسانی کاملاً شاد و آرام است و از نیروی‌های طبیعت و ارضای غرایز

* تاریخ انتشار: ۲۶ آوریل ۲۰۱۸

خویش جنگی به راه نمی‌اندازد و ترس و دلهره‌ای ندارد تا به خاطر آن خدایان را بیافریند و قراردادی ببندد. جنگ و منازعه و شرارت نتیجهٔ تمدن و آگاهی ناقص انسان است. به عبارتی، انسان انکیدویی در وضعیت ناآگاهی بشری نیازمند ابداع نیروهای برتر و جامعه‌ای نیست که بر اثر کنترل غرایز و جهت‌دادن به آنها شکل گرفته باشد، بلکه برعکس غرایز و امیال و شورهای انسان مدنی بر اثر مدنیت پیدا می‌شود؛ غرایز و امیال انسان در وضعیت تمدنی و مدنیت سبب اغتشاش و آشوب و بی‌نظمی، و در نهایت کنترل و سرکوب، به گفتهٔ مارکوزه نیروی مازاد، می‌گردند و از معنا و ماهیتشان خالی می‌شوند. از این جهت، شکل‌گیری و تکوین ضمیر ناخودآگاه نیز محصول ورود به تمدن و آگاهی است، و نه دلیل پیدایش فرهنگ و تمدن. به زبان خود فروید، انکیدو در وضع انسانی‌اش، یعنی فضای طبیعی خویش، نیازمند خلق و و پرورش من برتر نیست. چرا که در این قلمرو سرشار از آگاهی طبیعی است و همصدا با هایگر با لگوس همنوایی می‌کند. میان سه ساحت فرویدی من، خود و من برتر شکافی وجود ندارد. از طرفی انکیدو من بدوی خویش را در سازمان تمدن جست‌وجو نمی‌کند بلکه از آن بیزار است و از اینکه از طبیعت جدا شده است و با حیوانات بیگانه گردیده می‌هراسد. او خود را مسخ‌شده می‌پندارد. انکیدو انسان طبیعی روسویی است که با تمدن و تظاهراتش فریب می‌خورد و با گسستش از طبیعت، آزادی و انسانیتش را از دست می‌دهد و بدبختی‌های او شروع می‌شود. برخلاف ایدهٔ هابز، این مدنیت است که انسان نخستین را با رنج و نابرابری آلوده می‌سازد و از جوهر و ذاتش تهی می‌سازد. در جهانِ نخستینِ انکیدو فقط حیات جاری است و زندگی و مرگ وجود ندارد، تا به تعبیر هایدگر، مرگ‌آگاهی وی را به تکاپو اندازد. هراس هنگامی سر بر می‌آورد که انسان با انسان آشنا می‌شود و به ماهیت یکدیگر آگاه می‌شوند. زندگی و مرگ نتیجهٔ آگاهی و تمدن است. انکیدو آن‌گاه که توسط یک زن افسونگر (دختر شادی) با نان و زبان اغوا، آشنا و تربیت می‌شود از خود بیگانه می‌شود. هرچند هگل بر آن است که انسان موجودی تربیت‌پذیر است، با این حال در این ماجرا انسان تربیت‌شده انسان گسسته از سرشت خویش است. با زن، نان و زبان که هر سه محصول جامعه و نماد فرهنگ و تفکر هستند، از خودِ طبیعی خویش بیگانه می‌شود، یعنی به آگاهی می‌رسد و وارد تمدن می‌گردد؛ رنج آفریده می‌شود و نهایتاً رانش مرگ و هراس از آن وی را از پا در می‌آورد. ممکن است نیچه از این مسئله برآشوبد و زن و زرتشت را یکی بگیرد؛ چون که در نظر نیچه زن صفت عقل مدنی است و او نیز چون روسو، و به یک معنا همصدا با شوپنهاور، انسان انکیدویی را می‌پسندد. با این وضعیت، لاکان باید توضیح دهد که چرا زن وجود ندارد؟ آیا زن همان قلمرو واقعی لاکان، یعنی مغاک هستی پنداشته نشده است؟ به هر جهت، بر خلاف سنت فکری غالب غرب و نظام روانکاوی فروید، ورود انکیدو به مدنیت بر اثر آگاهی رخ می‌دهد و نه ناآگاهی. این اسطوره خلاف نظریهٔ فروید، آدلر، یونگ، مارکس و دیگر نحله‌های مارکسیستی را نشان می‌دهد. انکیدو در شهر اور نه‌تنها با خدایان می‌جنگد، بلکه الهه ایشتر را نفرین می‌کند که در چنین وضعیت بیگانه شده‌ای، یعنی دورشدن از خود، قرار گرفته است و از فریب و نیرنگ زن شاکی است. نیرنگ زن نیرنگ تاریخ است. از دید انکیدو و حتی گیلگمش که با امر دهشتناک هستی، یعنی هراس از مرگ، روبه‌رو شده‌اند، افسون زن نیرنگ تاریخ است. او دلیل سقوط خود را آگاهی می‌داند که به واسطهٔ زن آن الهه زیبایی و پر راز و رمز برایش رقم زده شده است. زن نقطه تماس و کانون پیوند طبیعت با تاریخ است، بنابراین دلیل هبوط وی از طبیعت به تمدن، افسون زن و تفریب اوست که موجد آگاهی، و به معنای انکیدویی آن، ناآگاهی و بیگانگی از هستی است. این نخستین نمونهٔ اسطوره‌ای است که

انسانی انسان دیگری را می‌فریبد؛ به این اعتبار، تمدن محصول فریب انسان به دست انسان است. زن شادیْ انکیدو را تعلیم می‌دهد و او را به دنبال خود به سوی تمدن می‌کشاند. به نظر هگل مقولهٔ هنر در صورت زنْ نخستین معلم بشر است. حقهٔ هگلی عقل نیز به نفع تاریخ رقم می‌خورد و با افسون و جادوی زنْ طبیعت به تاریخ تحویل می‌گردد. انکیدو، برخلاف نظر فروید، نیازی به آفرینش خدایان و امر موهومی به نام پدر و اقتدار او ندارد، بلکه هنگامی با آنها دست و پنجه نرم می‌کند که در قلب مدنیت و تمدن و آگاهی قرار گرفته است. او با نفرین زن اغواگر در واقع فرهنگ و تمدن بشری را بازخواست می‌کند. فرهنگ تمدن بشری همان حکمت متعالیه و حقیقت دیگری است. خدایان، پدر، قانون، زندگی و مرگ تنها در مدینه و تمدن وجود دارند نه در طبیعت. به نظر می‌رسد اسطورهٔ انکیدو تحلیل فرویدی و نگرش اسطوره‌اش را نقض می‌کند و بنیان نظریه‌اش را فرو می‌ریزد. هرچند تحلیل فرویدی شخصیت و ذهنیت انکیدویی بیانگر حقیقت وابستگی و بیگانگی است. انسان با تمام وجوه انسانی‌اش باید به مدنیت برسد.

امر سیاسی و حکمت عملی

"سیاست بنیادی‌ترین و برترین دانش است."

ارسطو

در نظام فلسفهٔ سیاسی، عقلانیت و اخلاق از جایگاه محوری برخوردار است، به نحوی که بدون توجه به آن تعریف و ساماندهی امر سیاسی ناممکن می‌نماید. همواره بشر با طرح پرسمان‌های جدی در بافتار سیاست پیرامون مفاهیم اساسی، نظیر شیوهٔ عادلانهٔ حکومت و غایت آن، ساماندهی زندگی سیاسی و تضمنات اخلاقی و عقلانی آن، روبه‌رو بوده است؛ این اندیشه‌ها ماهیتاً در پی شناخت و تبیین امر سیاسی و کسب معرفت فلسفی لازم و احصای استلزامات آن است. کارل پوپر نقد عقلانی باورها و اسطوره‌ها در یونان باستان را سرآغاز این شناخت فلسفی می‌داند. از منظر کانت، کمال و سعادت انسان در تاریخ محصول موهبت طبیعی عقل و فراورده‌ها و استلزامات آن است. به حکم آن که انسان موجودی لوگوسی[۲] است، موجودی اجتماعی، سیاسی و مدنی[۳] نیز خواهد بود. خصلت اجتماعی و عقلانی‌بودن انسان ناظر بر وجوه اخلاقی و عقلانی او در زندگی سیاسی و عمومی در مدینه و جامعه است؛ بنابراین لازم است متفکران سیاسی امر سیاسی را به گونه‌ای عقلانی و اخلاقی، یعنی در چارچوب حکمت عملی، مورد تأمل و شناخت فلسفی قرار داده و آن را به‌صورت بهتر و مطلوب‌تری صورت‌بندی نمایند تا زندگی عمومی و سیاسی را به نحو نیکی سامان بخشند. معرفت سیاسی اندیشیدن به امر سیاسی به شیوه‌ای عقلانی است. فلسفهٔ اخلاق و عقلایی‌بودن در واقع صفتی است که همواره با ساماندهی جامعه و امر سیاسی مرتبط بوده است. شناخت امر سیاسی و صورت‌بندی اخلاقی و عقلانی آن در جامعه به‌نوعی سازماندهی و ادارهٔ جامعه و ساماندهی مناسبات اخلاقی و عقلانی حاکم بر آن است.

حکمت عملی در فلسفهٔ ارسطو امر موافق با عقل است و اقسام آن، یعنی اخلاق و سیاست، از آن جدا نیست. عقل و اخلاق در چارچوب حکمت عملی قابل آموزش است و می‌توان امر سیاسی را در ارتباط با این دو سامان داد.

---

* تاریخ انتشار: ۱ مه ۲۰۱۸

[2] zoo logon
[3] zoo polotikon

در دوران معاصر نیز عقلانیت و اصول اخلاقی بر اساس امر سیاسی و ماهیت و کارکرد آن تعریف می‌شود و نسبتی تفکیک‌ناپذیر با امر سیاسی دارد. به عبارتی، عقلانیت و اخلاق بدون امر سیاسی تعریف‌پذیر نخواهد بود. این نسبت در فلسفهٔ سیاسی سنتی استوار و برقرار بوده است، ولی در فلسفهٔ سیاسی جدید، این نسبت و استلزامات عقلایی و اخلاقی امر سیاسی با اندیشه‌های ماکیاولی، و سپس متفکران روشنگری و مدرنیته به هم خورده است و ماهیت و محتوای آن با دگرگونی و دگردیسی روبه‌رو شده است. انحطاط اخلاقی و فروپاشی بنیادها و زمینه‌های اجماع عقلانی سبب انحطاط و زوال امر سیاسی سنتی در عصر مدرن گردیده است. تنظیم روابط و مناسبات اجتماعی و سیاسی بر اساس اصول اخلاقی مدرن بخشی از فرایند عقلانی‌شدن امر سیاسی در ساحت مدرنیته است. در حالی که مدرنیته دایرمدار عقلانیت و اصول فراگیر اخلاقی بوده است؛ می‌توان استدلال کرد که نظام عقلانیت و مبانی و الزامات اخلاقی در فلسفهٔ سیاسی معاصر با بحران روبه‌رو شده است و عقل دیگر کاربرد سنتی را ندارد. عقل جدید در کلیت خود با عقل پیشامدرن، چه عقل عالَم‌مدار[4] یونانی و چه عقل خدامحور ادیان و جهان‌بینی‌های شرقی متفاوت است. چرا که «شرایط امکان» آن با نفی مرجعیت هر آنچه که بیرون از خودش بود، تمهید می‌شد. این «خرد همه امور واقع و همه یافته‌های بسیط تجربی و نیز همه اعتقاداتی را می‌شکافد که بر پایهٔ وحی و سنت یا مرجعیت پذیرفته شده‌اند». بر خلاف سنت ارسطویی، غایت‌زدایی از عقلانیت و اخلاق یکی از ویژگی‌های عصر روشنگری و جهان مدرن است.

از سویی، امر سیاسی در اندیشه‌های سیاسی معاصر از فضیلت جدا افتاده است و جایگاه چندانی برای آن قایل نمی‌باشد؛ از این حیث، ابتنای امر سیاسی مدرن بر پایه‌های درست عقلانیت و اخلاق بهتر بیانگر فضیلت آن است که رو به سوی غایتی دارد. در واقع، امر سیاسی از درون با اخلاق و عقلانیت ملازمت دارد؛ به همین جهت، کاوش در بنیادهای عقلانی و اخلاقی امر سیاسی مدرن و حکمت عملی حائز اهمیت است. می‌توان استدلال کرد که بحران مدرنیته موجب بحران در امر سیاسی و دگردیسی در مبانی و مفاهیم فلسفی آن از سنت باستانی و ارسطویی به رویکرد مدرن در جهان معاصر است. به این جهت، پرسش از مدرنیته پرسش نقادانه از امر سیاسی و استلزامات اخلاقی و عقلانی آن در نظام فکری روشنگری و مبانی مدرنیته است. فرهنگ جدید مدرنیته اساساً فرهنگ مبتنی بر عقل‌گرایی و اعتقاد به قدرت عقل است، اگر چنین فرهنگی اعتقاد خود را به توانایی عقل برای تصدیق اهداف والای خود از دست بدهد دچار بحران خواهد شد. پس به باور اشتراوس، بحران مدرنیته اساساً بحران در فلسفهٔ سیاسی جدید است. از این نظر، لازمهٔ شناخت سیاسی از بحران امر سیاسی در جهان معاصر و لیبرالی، شناخت و بحث فلسفی پیرامون سیاست در چارچوب عقل عملی ارسطویی و لوازمات معاصر آن خواهد بود. به اعتقاد پست‌مدرنیست‌ها نیز کلان‌روایت عقل خودبنیاد و اخلاق جهان‌شمول و مبتنی بر پایه‌های متافیزیکی عقلی از هم فروپاشیده شده است، و مدرنیست‌هایی نظیر وبر به قفس آهنین عقلانیت رسیده، و معتقدان به اصلاح پروژهٔ مدرنیته، از جمله هابرماس، به‌وسیلهٔ بازسازی عقل مدرن و تکیه بر عقلانیت ارتباطی و مفاهمه‌ای، که ریشهٔ ارسطویی دارد، درصدد رفع کاستی‌های امر عقلانی هستند، به یک معنا، زعامت نهایی عقل و کارکردهای مدرن آن با مسئله روبه‌رو شده است. همگی این موارد دلالت بر بحران در مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی امر سیاسی مدرن دارد و لذا به نظر می‌رسد بازسازی و

[4] Cosmocentric

بازخوانی عقلانیت و اخلاق، در اندیشهٔ سیاسی غرب در دوران مدرن، بر مبنای سنت ارسطویی آن، راه برون‌رفت از بحران، و عبور از مسایل و معضلات[5] ناشی از مدرنیته و لیبرالیسم مدرنیستی خواهد بود. این کار در تفکر سیاسی نوارسطویی به گونه‌ای هنجاری انجام پذیرفته است. چرخش نوارسطویی متفکران سیاسی و اندیشمندان حوزهٔ علوم انسانی ناظر بر این امر است.

غایت دانش و فلسفهٔ نظری تعیین فضیلت و سعادت انسان است، سیاست نیز وسیلهٔ دستیابی به فضیلت و سعادت در حوزهٔ عمومی است، درست به این دلیل است که فلسفه در متافیزیکْ برترین معرفت است و سیاست نیز در جامعه دانشِ بنیادی و برتر است. روی هم رفته، فلسفهٔ سیاسی دانشِ بنیادین است. به این اعتبار، ساماندهی عقلایی و اخلاقی امر سیاسی با ساماندهی جامعهٔ نیک و عادلانه مناسبت دارد. بازسازی امر سیاسی بر مبنای حکمت عملی ارسطویی[6] یکی از استلزامات فرارفت از بحران در اندیشهٔ سیاسی مدرن و معاصر است.

[5] dilemma
[6] phronesis

طبیعت و ذهن

اینکه گفته می‌شود برای کوردها طبیعت اصالت دارد و نه امر معنایی، فکری و قدسی، نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که اولاً اصالت با ماده است، چرا که این همان تحلیل ماتریالیسم تاریخی مارکسیستی است؛ و دوماً نباید به دام این مغلطه فرو بیفتیم که آنها از روی آگاهی و کنش‌های نیت‌مند و معقول طبیعت‌گرا بوده‌اند. طبیعت‌ورزی کوردها بر حسب طبایعشان با طبیعت‌اندیشی بسیار فاصله دارد. به یک اعتبار، امر معقول همواره تجلی امر محسوس است و این به اشیای عینی و طبیعی قدسیت می‌بخشد. ولی امر معقول هیچگاه جدا از امر محسوس تصور نمی‌گردد و از آن استعلا نمی‌یابد و به تضاد و دوگانگی روح و جسم، ذهن و عین، روح و ماده و غیره تبدیل نمی‌گردد. هر چیز طبیعی از آن رو طبیعی است که زنده و روح نامحسوس یعنی معقول دارد. سنگی (و یا درخت و چشمه‌ای) در فلان جا از آن رو اسطوره‌ای و تقدس یافته است که هنری شده است. به عبارتی، تجلی امر معقول در امر محسوس همان زیبایی‌شناسی هنری است که هگل بر آن تأکید دارد. این تجلی و ظهور در پدیدارهای طبیعی و محسوسْ تشخص و تمایز می‌آفریند. یک اثر هنری ابژۀ سوژۀ معقول است. آن سنگ نیز ابژه‌ای است متجلی از سوژۀ معقول. اما تجلی امر محسوس در امر معقول آیین است. اندیشه با آن بعد از ایده سروکار دارد که تجرد و تجسد می‌یابد. سنگْ تجسد اسطوره‌ای آن ایده است. ذهن با عین یگانگی می‌یابد. به نظر شلینگ، هنر نمودار شکل عینی یگانگی ذهن یا روح با طبیعت است. این مسئله نیازمند فاصله‌گرفتن آگاهانه از طبیعت است. اثر هنری باید ذهن و روح را آشکار سازد تا معنای هنری بیابد. ذهن کوردی با این موضوعات به‌کلی بیگانه است؛ چون فی‌نفسه با آیدوس و امور معقول ارتباطی ندارد و امر هنری و اسطوره‌ای در ذهن کوردی عبارت است از تجلی قوای غرایز در امور طبیعی. صورت مثالی (دینی، کیهانی، اسطوره‌ای، معقول) سنگ فلان جا دلیل اسطوره‌بودن آن است یا برساخت صورت مثالی از سنگ زمینی؟ ذهن کوردی با این مقولات آشنایی ندارد و بر حسب دریافت غریزی‌اش از امور محسوس و طبیعی میل می‌کند. به تعبیر هگل، منشأ آفریده‌های هنری فعالیت آزادانه (و آگاهانه) خیال است که در تخیل خود آزادتر از خویشتن طبیعت است. نسبت‌دادن برخی از تصورات و عقاید و مناسک اسطوره‌ای در آئین‌های غیرکوردی به کوردها مسئله را حل نمی‌کند. در ذهن کوردی هیچ اسطوره‌ای وجود ندارد که شأنیت و شخصیت کوردی داشته باشد. تاریخ فراورده‌های کوردی (آثار ادبی، فولکلور، افسانه و کردارهای غریزی نظیر سمای دسته‌جمعی و غیره) برخاسته از طبایع بوده است و نه

* تاریخ انتشار: ۴ مه ۲۰۱۸

تعقل و اندیشه و تصورات استعلایی. آنچه که برای این قوم اهمیت داشته است فرم طبیعت است و نه غایت و معنای آن. فرم نیز جهان‌زیست و ساختاری است برای طبایع و محتویات غریزی آنها. تحقیقاً ناتنیک کوردها در طول تاریخ بسیاری از آیین‌ها و آثار تمدنی، دینی و اسطوره‌ای دیگران را به حد ابتذال و علایق و شورهای غریزی تنازل داده‌اند. چرا که ذهن کوردی با درک امور معقول و نظم کیهانی ضدیت غریزی و لجاجت حماسی داشته است.

امر معقول، امر مثالی، امر کلی و مطلق، امر الهی و قدسی نیست. بلکه تعینات عینی و ابژکتیو می‌یابد. پنداشت و گمان تجلی آن در امر محسوس سنگ، اسطوره‌ساختن آن است که بعضاً متلازم با دین است. اسطوره‌سازیْ هنر معکوس است. می‌توان استدلال کرد که ترسیم منظومه‌ای از پدیدارهای مقدس آسمانی، همان مستعلاسازی پدیدارهای زمینی است و بر اثر این استعلا تقدس و تعالی می‌یابند. این همان دین است. فهم اجرام سماوی و درک مناسبت بین آنها مطابق آن چیزی است که ما در زمین می‌پنداریم. بنابراین، فهم قدسی همان فهم زمینی تقدس‌یافته است. اسطوره و توتم همان فهم وارونهٔ انسان است. توتم سنگ متناظر با فهم و بینش اسطوره‌ای انسان است. از نظر کیهان‌شناسی، پدیده‌های اسطوره‌ای و مقدس زمینی همان میوه‌های (پدیدارهای تعالی‌یافته) آسمانی (معقولات) درختی است که در زمین ریشه دارد. تجلی دوبارهٔ این معقولات در پدیده‌های طبیعی اسطوره است. برعکس درخت دانش افلاطونی که ریشه آن در قلمرو ایده است. ریشه‌های درخت دانش یا در عالم اندیشه است یا در زمین و یا در غرایز وجودی. درخت دانش کوردها در طبایعشان ریشه دارد. صورت‌بندی محسوسات در معقولات، یعنی تجلی امر زمینی در امر قدسی، اسطوره است. هنرْ آفرینش در عالم محسوس است. یعنی صورت‌بندی معقولات در محسوسات است. ایده در طبیعت عینیت می‌یابد. آئین و مناسک اسطوره‌ای، بازخوانی این ایده (ونه تمایلات غریزی) در پدیده‌های طبیعی است.

ڤاسالیتەبوونی کورد

بە پێچەوانەی تێگەیشتن و شیکاریی چەپەکان، کە زۆر چەمکی ئەندێشەی هێگڵیان سەراوبن کردووە، بە واتایەک کورد هیچکات کۆیلە نەبووە و کوردستانیش وڵاتێکی کۆیلایەتی نەبووە، بەڵکوو کورد لە پێنج هەزار ساڵی ڕابردوودا (جگە لە قۆناخێکی کورت) هەر هەمیشە ڕەعیەت (ڤاسال[۲]) بووە، و وابەستەیی و ڕەعیەتبوونیش پتر لەوەی کە بەهۆی هێزی ئەوی تر بووبێت، پەیوەندی بە لاوازیی ڕۆحی و زەینی کوردییەوە هەیە. کێشەی کورد کێشەیەکی پێنج هەزار ساڵەی ناوەکی و ڕۆحی و زەینییە. کۆیلە لەڕووی ئاگاهییەوە لە خۆیدا ئازادە، بەڵام ڕەعیەت لە زەین و ڕۆحدا وابەستەیە. کۆیلە و کۆیلایەتی بواری ئازادبوونی هەیە، بەڵام ڕەعیەت لە ئاستی تێگەیشتن لە ئازادی و سەربەخۆییدا نییە. کۆیلە دەتوانێت فۆڕمی خۆی بگۆڕێت، بەڵام ڕەعیەت لە هەر فۆڕم و پێکهاتەیەکدا وابەستەیە... . مخابن کورد خۆی هەویستوویەتی وابەستە و ڕەعیەت بێت و پێنج هەزار ساڵیشە بەبێ پسانەوە لە هەموو شێوازەکانیدا پرۆڤە و ڕاهێنانی وابەستەیی و ڤاسالیتەبوون دەکات، و کوردستانیش وڵاتێکی ڕەعیەتپەروەرە (ڤاسالیزم). کورد گەلێکی ڤاسالیتەیە. هەر بۆیەش کورد کۆنترین قەومی وابەستەیە. کرۆک و زاتی مێژوویی کورد وابەستەبوونە کە یەکێک لە بەشەکانی ڤاسالیتەبوونە. هۆز و «ناتنیکی» وابەستە ئیمکان و توانای بەرهەمهێنانی زانست و ئەندێشەی نییە؛ بەبێ دەمارگرژی، پێویستە لەوە تێگەین و وەکوو کەڵکەڵەیەک لەگەڵی دەرگیر بین.

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ۱۱ی مایسی ۲۰۱۸

[2] Vassal

طباطبایی و ایدهٔ ایران

یکی از کلیدی‌ترین موضوعات مورد تأمل طباطبایی ایدهٔ ایران و اندیشهٔ ایرانشهری و تداوم ایرانیت به‌رغم انحطاط و زوال و انقطاع‌های مستمر بوده است، تا حدی که بتواند آن را مفهوم‌سازی و تئوریزه کند. به این جهت، مفهومی به نام تداوم در گسست را معرفی می‌کند تا بتواند بحران عقلانیت و آگاهی را در ایران توضیح دهد. هرچند تاکنون موفق نشده است که در خصوص ایدهٔ ایرانشهری و تداوم اندیشهٔ ایرانی حرف تازه‌ای بزند و بر نظریه‌های ریچارد فرای، کربن، دوستدار و نولی و... بیفزاید. ریشهٔ بحران در ذهن ترکیبی و التقاطی ایران است. به عبارتی، ذهن ایرانی تا کنون اندیشه‌ای اصیل تولید نکرده است تا بتوان آن را توضیح داد؛ دین، اسطوره، عرفان و ادبیات را از دیگر ملل دریافت و تداوم بخشیده است. ذهن ایرانی با تمرکز بر اندیشه و فراورده‌های فکری دیگران، و بعضا استحاله و از آن خویش ساختن آنها، مانند زرتشت، فلسفهٔ یونان و ذهن نوافلاطونیان، حکمت عرفانی شرق و نیز آیین اسلام از یک سو، و تمدن و فرهنگ‌هایی نظیر ماد، سلوکی، اعراب و مغول و... از سوی دیگر، به حیات خویش ادامه داده است. بر اثر این فرایند، ذهن ایرانی به‌شدت تئوپولیتیک (جمع و تألیف توأمان دین و سیاست) شده است و ایدهٔ تداوم امر ایرانی چیزی نیست جز بسط صبغهٔ تئوپولیتیکال آن. در دوران معاصر، ایرانی‌ها به‌شدت با این دو جنبه از ذهن ایرانی درگیر بوده‌اند و پیدایش حوزهٔ روشنفکری و حتی حوزهٔ فکری فیلسوفان اسلامی مانند فارابی، ابن سینا، عامری، سهروردی و... متأثر از آن بوده است. جنبهٔ دینی و الهیاتی ذهن ایرانی از جنبهٔ سیاسی آن جدانشدنی است و طیف‌های متعدد روشنفکری هر کدام در مواجهه با این دو جنبه ناموفق بوده‌اند. این تشخص حتی در زبان فارسی نیز نمایان است. دقیقاً به این جهت است که تفکر و عنصر عقلانی در ذهن ایرانی بدون تدین و عنصر دینی امکان تداوم و حیات نخواهد داشت. طباطبایی که گاهی ناقد جنبهٔ دینی و تشریعی ذهن ایرانی است و گاهی به‌دنبال عقلانیزه‌کردن و مدرنیزه‌کردن تجدد از حیث جنبهٔ دیگر آن و یونانی‌مآبی خفیفش است، در این کلاف پیچیده گم شده است. ذهن ایرانی اندیشهٔ زرتشت، عرفان شرقی و هندی، فلسفهٔ یونانی و اسلام را در خود هضم و جذب ساخته است و به‌واسطهٔ آنها از طریق بازسازی و بازتولید ترکیبی عناصری از آنها به زیست تاریخی خود ادامه داده است و این مسئله در حقیقت، راز تداوم حکمت ایرانی و اندیشهٔ ایرانشهری است. به این اعتبار، می‌توان تاریخ دوهزار و پانصد سالهٔ ایران را در این عبارت خلاصه و به تصویر کشید: تاریخ اندیشهٔ ایرانی تاریخ بسط ذهن تئوپولیتیکال ایرانی است. به نظر

* تاریخ انتشار: ۱۸ مه ۲۰۱۸

می‌رسد طباطبایی بایستی راز ایدهٔ ایران و تداوم تاریخی و فرهنگی‌اش را به‌رغم گسست و انقطاع‌های تاریخی در این خصلت و خصیصه بیابد و آن را توضیح دهد.

تێکەڵاوکردنی ئەدەبیات لەگەڵ فەلسەفە

لەنێو بیرمەند و پسپۆڕانی کورد فەلسەفە بە هیچ شێوەیەک بوونی نەبووە و هیچ بایەخێکی پێ نەدراوە. لە ڕاستیدا نەریتی ئەدەبیی کوردی و زەینییەتی شێعراوی ئەوەندە بەسەر هزر و شێوازی بیرکردنەوەی فەلسەفیدا زاڵ بووە کە وای لێهاتووە فەلسەفە داکۆکی لە خۆی بکات؛ یەکێ لە خەسارەکانی کۆمەڵگای کوردی خوێندنەوە و لێدوانی شاعیرانەیە لەسەر ئەمری فەلسەفی و ئەخلاقی و سیاسی. پێویستە شاعیر و هونەرمەند و ئەدیبەکان ئەم بواڕە قۆرغ نەکەن و خۆی تێ هەڵنەقوتێنن و لێی گەڕێن وەک پێویست گەشە بکات. کەسێک کە خولیای شێعر و هونەر بوو ئیدی حەوسەلە و کەڵکەڵە و توانای تایبەتمەندیی فەلسەفی و عەقڵانییەتی نامێنێت؛ تەنانەت بەهۆی زاڵبوونی میتافیزیکی شێعر لەسەر ڕۆح و زەینی مرۆڤی کوردی شاعیر و ئەدیب، بابەتی فەلسەفی و عەقڵانییش وەک دەقێکی ئەدەبی دەخوێنێتەوە و لێی تێدەگات. خوێندنەوەی شاعیرانەی بابەتی فەلسەفی هەڵەیە و دەبێتە لەمپەڕ لە بەردەم گەشە و بڵاوبوونەوەی تەفەلسووف و هزرگەری. هەست پێویستی بە هزرە نەک بە پێچەوانە. ئەو خەسارە دەگەڕێتەوە سەر ژینگەی جەوهەر و زاتی غەریزەگەرایی کوردی و کاریگەریی نەریتی ڕووناکبیریی ئێرانی. شاعیر پێویستی بە خوێندنەوەی فەلسەفە و بابەتی مەعریفی و زانستی هەیە، بەڵام بۆ ئەوەی کە لە بواری ئەدەبیی خۆی کەڵکی لێ وەرگرێت و کاریگەری هەبێت، نەوەکوو ئیدیعای فەلسەفاندن بکات و بە زەین و ڕوانگەیەکی ئەدەبییەوە باسی فەلسەفی بکات، چۆن هەر هەمووی خەتابە و پڕۆپاگەندەی ئەدەبی و شانۆییە. وێژە و هونەر بەگشتی ئامراز و بەستێنی بەرهەمهێنانی بیر و تێۆر نییە؛ سوقڕات گوتەنی، لە وێژە و هونەردا بیر بوونی نییە. زمان و ڕوانینی فەلسەفی زۆر لە زمان و تێڕوانینی فکری و فەلسەفی جیاوازە. ڕیتۆریک و خەتابەی ئەدەبی جیاوازە لە هزر و بیری فەلسەفی. فەلسەفە کاتێک سەری هەڵدا و بواری بۆ ڕەخسا کە سوقڕات لە هونەر و شێعر و ڕیتۆریک و تراژێدی بە شێوەیەکی ڕەخنەئامێز دەرباز بوو. لە دیدی دولوز، کارکەردی سەرەکیی وێژە و هونەر کاریگەری و پەرەپێدانە، و کارکەرد و ئەرکی فەلسەفەش داهێنان و خوڵقاندنی چەمکی ڕووت و شازە. دیارە شاعیر و هونەرمەند دەتوانێ فکر بکاتەوە و ئایدیا و فکرەکەش بەرێتە ناو دەقی ئەدەبی و بە هەست و سۆزەوە بڵاوی بکاتەوە، بەڵام بە دەق و بەرهەمی ئەدەبی ناتوانێت فکر و ئەندێشە بەرهەم بێنێت و ئەگەریش ڕۆح و میتافیزیکی ئەدەبی لەسەر زەینی ئەدیب سوار و زاڵ بێت، ئەوە فکر و فەلسەفە دەشێوێنێت؛ واتە بە زەینێکی شاعیرانە بیر ناکرێتەوە. ڕەنگە شوپێنهاوێر هەر وا سەرپێیی و لەخۆڕا لەو باوەڕەدا نەبوو کە ڕۆمان زەین و ڕۆحی لاوەکان دەشێوێنێت و نەزان و خیاڵاوی باریان دێنێت! وێژە و هونەر پێویستی بە توخم و کەرەسەی سۆز و حەز و هەڵچوون هەیە، و بیرمەند و فەیلەسووف پێویستی بە کەڵکەڵە (تاوماس) و سەرسووڕمان و ڕۆچوون. تێگەیشتنی ئێرانییەکان و بە دوای ئەوانیشدا کورد لە فەلسەفە عیشق بە سۆفیایە کە باوەڕێکی چەوت و هەڵەیە؛ واتە ئەوە ئێرۆسۆفیایە نەک فیلۆسۆفیا. عیشق تایبەتە بە وێژە و هونەر و بەرابەرە لەگەڵ ئێرۆسی یونانی. پێداویستیی وێژە و هونەر

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ٢٢ی مایسی ٢٠١٨

پۆئیسیسە و پێداویستیی فەلسەفە نۆیسە. شاعیر و ئەدیب بەگشتی کاتێک دەشێعرێت کە بیر ناکاتەوە (تێبینییەکانی هایدگێر وەک فەیلەسووفێک جیاوازە!). بە هەر حاڵ، پێ دەچێت شاعیر و هونەرمەند و ئەدیب خۆ لە قەرەی ئەو بوارە نەدات و لەو بەستێنەدا لە خزمەت فەلسەفەدا بێت و بیر و تیۆر و چەمکی فەلسەفییش لە بواری وێژەیی و بە مەبەستی هەڵکشان و پتەوکردنی بەرهەمی ئەدەبیی خۆی دەکار بکات؛ ئەدەبیات بەگشتی بۆی نییە سنووری عەقڵ و فەلسەفە ببەزێنێت هەرچەند دەکرێ بە گژیدا بچێتەوە. با وێژە و هونەر و ئەقیندارانی هەر لە جێگە و پێگەی تایبەتی خۆیاندا بمێننەوە و زەینییەت و سۆزی شاعیرانە باڵ نەکێشێتە بەشەکانی تری فەزای گشتی و لە هەموو بوارەکاندا خاوەن داعیە و سەروەری نەبێت؛ چۆن چاک دەزانین کە ئاپۆڕای گشتیی خەڵک خولیای هەست و سۆز و خەتابەن تا بیر و کەڵکەڵە و کردەوەی ئەخلاقی و عەقڵانی. وێ دەچێ خۆی لە خۆیدا، وێژە بەگشتی تەوەر و بابەتی ئەندێشە و فەلسەفە بێت و فەلسەفە بابەت و تەوەری وێژە و هونەر نەبێت (مەبەستم زیاتر ئەندێشە و فەلسەفەی سیاسییە).

پۆستمۆدێرنیتە و مێژوو

لە ڕوانگەی پۆستمۆدێرنەکانەوە ڕووداوە مێژوویەکان لە ناخی خۆیاندا لۆکاڵی و خۆجێیین و گێڕانەوە خۆجێییەکان و ورکە گێڕانەوەکان پتر بایەخیان هەیە، هەر بۆیەش شتێک بە ناوی ڕابردوو لە ئارادا نییە و هەرچی هەیە لێکدانەوە و تەفسیرە کە لە ڕێگەی گێڕانەوە دەخوڵقێت. گرنگ ئەوەیە کێ و لە چ ڕوانگە و ئاسۆیەکەوە و بە چ مەبەستێک فاکتەکان دەخوێنێتەوە. هیچ گێڕانەوەیەکی بێلایەن و زانستباوەڕانەی مۆدێرن کە بەدەر لە خواست، ڕوانگە و بایەخەکانی نووسەر و ڕەوایەتگەر بێت بوونی نییە؛ لە ڕاستیدا، گێڕانەوە و خوێندنەوەیەکی مەزن، دروست، گشتگیر و جیهانی بێ واتایە؛ لەو ڕەهەندەوە مێژوو لێکدانەوەی گوتارەکانە و فاکت و ڕووداوەکانیش گوتارمەندن. ڕەنگە کۆمەڵی کوردیش بتوانێت لەو دیدەوە خۆی بخوێنێتەوە و زیاتر بایەخ بە گێڕانەوە و ئاسەواری زیستی و خۆجێیی خۆی بدات، و هاوکات لەگەڵ ئەوەش، گەورەچیرۆکەکان و گێڕانەوەی زاڵی زەینی ئەوی تر بڕووخێنێت و خاشەبڕیان بکات. بێ گومان، فەرهەنگ و ڕەوتی پۆستمۆدێرنیتە ڕوانگە و کەرەسەی باشی بۆ کورد پێیە کە پێویستە هەڵوێستەی لەسەر بکرێت؛ ئەو تایبەتمەندییە لە جەغزەی ئەندێشەدا گەلێک گرنگە.

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ٢٩ی مایسی ٢٠١٨

پرسش از کورد

یکی از مبهم‌ترین و آشفته‌ترین موضوعاتی که در بیست سال اخیر با آن روبه‌رو و درگیر بوده‌ام و تاکنون نیز به نتیجهٔ ایجابی و مشخصی نرسیده‌ام پرسش از چیستی کورد است. می‌توان به اجمال به این موضوع پرداخت که پرسش از کیستی کورد، که در اساس، پرسش دیگری‌ها دربارهٔ کورد بوده است، به پرسش خود کوردها هم تبدیل شده است، این در حالی است که هنوز کوردها و دیگران تصویر معرفتی و روشنی از این انگارهٔ اگزیستانسیال (وجودی) و تاریخی ندارند. تصویر وجودی از کیستی تاریخی کورد هر چند لازم است، ولی تصویر معرفتی از انگارهٔ کورد بنیادی‌تر خواهد بود. عموماً زیست شبانی، جماعتی، عشیره‌ای، ایلی، منطقه‌ای و ساکن در محدوده‌ای از شهرها از این انگاره به ذهن متبادر می‌گردد. در واقع، زیست‌جهان کوردی به مجموعه‌ای از قلمروهای پراکنده، نامتجانس و ناموزون از این جماعات و عشایر و ایلات در یک جغرافیای نسبتاً مشخص اطلاق شده است که در دو سدهٔ اخیر صورت سیاسی تازه‌تری پیدا کرده است. چرا کوردها به‌صورت تاریخی در این فرم زیسته‌اند؟ برای بررسی و تبیین این پدیده، باید این انگاره را پروبلماتیزه کرد تا شاید با مسئله‌مندساختن آن بتوان به آن صورت کوردی بخشید. مواجه نقادانه با انگارهٔ کورد با محوریت بحران هویتی معاصرش، تعیین حدود و قلمرو امتناع و امکان گشایش آن است. فهم نقادانهٔ این انگاره به‌منظور تبیین مسئله‌محور آن در عالم معاصر به‌نوعی نقد پروبلماتیک و حرکت از امتناع به امکان است. به نظر می‌رسد تاکنون کوردها در مقام یک کلیت تاریخی و امر وجودی از ماهیت خویش پرسش نکرده‌اند و تنها در جست‌وجوی کیستی تاریخی خود بوده‌اند. پرسش مسئله‌بنیاد این است که کورد چیست؟ تا زمانی که کوردها به حدود امتناع و امکان این پرسمان نزدیک نشوند قادر نخواهند بود هویت بحرانی معاصر خویش را توضیح دهند و به آن شکل بخشند. این مسئله اساساً متوجه وجه درونی و خصلت بحرانی ذهن کوردی است و با دیگری‌ها نسبت چندان تعیین‌کننده‌ای ندارد. از این نظر، پرسش کورد بایستی به حوزهٔ پرسش از کورد نیز کشانده شود. شناخت کوردها از خویش به‌نوعی شناخت از برخی اجزای آن است و نه آیدوس کورد. چرا که آیدوس کوردی هنوز سامان و شکل نگرفته است. یکی از موازین شکل‌گیری و قوام آن، گفتگوی مداوم و تعاطی با خود در سنت فکری کوردی است. تصویر سیاسی از کورد به بخشی از هویت کوردی تبدیل شده است، در حالی که این موضوع بر هویت سیاسی معاصر کوردی دلالت دارد. می‌توان استدلال کرد که چیزی به نام کورد به‌مثابهٔ یک کل، برساختهٔ دورهٔ معاصر است که هنوز

* تاریخ انتشار: ۳ ژوئن ۲۰۱۸

در حال شکل‌گیری است؛ به این معنا، هویت کوردی نیز که با هویت سیاسی اجزای کوردی تعریف شده است، در خود امری نابسنده و تقلیل‌انگارانه است. انگارۀ کورد به‌صورت یک امر کلی و ناقص محصول دورۀ معاصر در زیست‌جهان فکری دیگری است، به‌طوری که هنوز هم به یک مفهوم، گفتمان و دانش مضاف تبدیل نشده است؛ به سخن بهتر، هنوز تلقی معرفتی از کورد به وجود نیامده است و تا جایی که به انگارۀ کورد بر می‌گردد، تا آن هنگام که ماهیت کورد و نسبت آن با اجزایش در یک سنت فکری-تاریخی گفتمان‌کاوی و نقد نگردد، سخن‌گفتن از لوازمات، شاکله و فراورده‌های کوردی، از قبیل اندیشۀ کوردی، روشنفکری کوردی، هویت سیاسی کوردی، تاریخ و فرهنگ کوردی، ادبیات و هنر کوردی و نظایر آن ممتنع خواهد بود. ذهن‌کاوی انتقادی کوردی و نظام دانایی مرتبط با آن به این اعتبار، شناخت کورد مستلزم فهم حدود امکان و امتناع آن است. در حقیقت پرسش کورد واجد دو وجه ملازم با یکدیگر است، هم پرسش کورد از دیگری است و هم پرسش از خود. از منظر فلسفی، کوردها بایستی همسو با پرسش از دیگری از ماهیت و معرفت خویش نیز بپرسند. به عبارت دیگر، مسئلۀ کورد پرسشی متلازم از چیستی خود و دیگری در ساحت معرفت‌شناختی است.

زیست‌جهان کوردی روشنفکران

مفهوم روشنفکر و منزلت او در جهان معاصر به سنت فکری معاصر غرب بر می‌گردد. لیکن در یک تصویر کلی‌تر می‌توان آن را بسط داد و به تمامی متفکران و اندیشمندانی اطلاق گردد که با سنت فکری خویش درگیرند. نویمان تفاوتی میان روشنفکر و فیلسوف قائل نیست و فیلسوفان باستان و مدرن را در مقام روشنفکرانی می‌شناسد که با سنت فکری و مسائل جامعهٔ خویش درگیرند. هرچند اشتراوس مقام روشنفکران مدرن را تا حد سوفیست‌ها بلکه پایین‌تر از آنها تقلیل می‌دهد، لیکن روشنفکران در معنای کلی همان متفکران قوم هستند. نسبت بین سیاست با فرهنگ، یا سیاست با تفکر بر جایگاه و امینت روشنفکران تأثیر می‌گذارد. در فلسفهٔ سیاسی کلاسیک امر سیاسی نه‌تنها از فکر فلسفی جدا نگردیده است بلکه هر دو با حوزهٔ عمومی ارتباط تنگاتنگی داشتند. امر سیاسی با فلسفه و فرهنگ مدنی در سطح دولت–شهر بر مبنای هدایت عقل و معرفت عقلانی نسبت داشته است و شأنیت خویش را بر حسب موازین عقلانیت کسب می‌کرد. از نظر نویمان، در دورهٔ یونان باستان، سیاست با فرهنگ یکی است و لذا روشنفکر به‌مثابهٔ متفکر بیشتر با خطر مواجه است. در دورهٔ یونانی‌مآبی و امپراتوری، روشنفکر می‌تواند خارج از سیاست نیز باشد و وجود وی تحمل می‌شود چرا که سیاست از فرهنگ جدا می‌شود. سیاست با فرهنگ دیگر یکی نیست. هدف فلسفهٔ سیاسی اپیکوروس درست همین است که به عمل روشنفکری که از سیاست کناره می‌گیرد و می‌گوید دیگر انتظار عدل و دادگری از دولت ندارد و فقط خواستار استقرار نظم و امنیت است، مشروعیت ببخشد. اما رواقیان همچنان خواستار اخلاق در سیاست‌اند و این انتظارشان به تعارضات جدی و شدید منجر می‌شود. در دورهٔ تاریخی گسترش مسیحیت و قرون وسطی دوباره فرهنگ با سیاست پیوند خورد و یکی شد. با تشکیل دولت–ملت‌ها وضع جدیدی به وجود آمد. دو مرحله باید در این جریان از یکدیگر تفکیک شوند: تأسیس دستگاه دولتی و ظهور خودآگاهی ملی. چیزی که این دو مرحله را با هم وحدت می‌دهد مفهوم حاکمیت است که در عین حال ابهامی اساسی در رابطهٔ سیاست و فرهنگ، و در نتیجه، مناسبات روشنفکر و دولت پدید می‌آورد. حاکمیت دولت مستلزم جدایی دولت از جامعه و سیاست از فرهنگ است. در حوزهٔ کوردستان، مناسبات روشنفکر با سیاست، فرهنگ و تفکر به‌طور کلی از این چهارچوب پیروی نمی‌کند. از آنجا که در زیست‌جهان کوردی هر چیزی، حتی امر شخصی نیز سیاسی شمرده می‌شود، هرگونه فعالیتی اعم از فکری و عملی با خطر سیاسی‌شدن و لذا هزینه روبه‌رو است. در حوزهٔ عمومی کوردی

* تاریخ انتشار: ۸ ژوئن ۲۰۱۸

به دلیل فقدان حاکمیت، سلطهٔ سیستم بر تفکر و جامعه، و نبود آگاهی ملی همواره سیاست با تفکر و فرهنگ یکی است و هرگونه اندیشیدنی لاجرم به امر سیاسی پیوند می‌خورد، بنابراین روشنفکران و نخبگان کوردی با خطر و هزینه‌های گزافی مواجه هستند. بر اساس این الگو در فضای کوردی، به‌طور کلی و عجالتاً چهار دسته روشنفکر را می‌توان از هم تمییز داد. دستهٔ اول روشنفکران کوردی (روشنفکر حقیقت‌گرا) با یکی‌دانستن سیاست و دانش، همواره و به انحای مختلف با سیاست و فرهنگ در تعاطی و تعامل هستند و خوانشی از حقیقت را در زیست‌جهان کوردی جست‌وجو می‌کنند، به نحوی که آن را نوعی تکلیف کانتی و اساساً فضیلت می‌شمارند. دستهٔ دوم (روشنفکر مغالطه‌گرا) که اندیشه و فرهنگ را از سیاست جدا می‌کنند و اصولاً دغدغهٔ علمی و داعیه دانش، تفکر، فرهنگ، توسعه و رفاه مردم و جامعه را با خود یدک می‌کشند، از سیاست خود را بر حذر می‌دارند و میان سیاست، فرهنگ و اندیشه تمایز می‌گذارند، لیکن غافل از آنند که در سیاست و ذهن دیگری مشغول و وابسته هستند، به‌طوری که به موجوداتی سیاست‌زدایی‌شده تبدل و تمخس یافته‌اند. دستهٔ سوم (روشنفکر تقلیل‌گرا) نیز روشنفکرانی هستند که سیاست و نسبتش با استقلال فرهنگ و اندیشه را در زمین دیگری‌ها دنبال می‌کنند و تقلیل‌گرا هستند. از دید اشتراوس نیز روشنفکرانی که سیاست را از حوزهٔ عمومی کوردی و فرهنگ و اندیشه منفک ساخته و خیر عمومی را از امر سیاسی مدرن جدا می‌دانند دسته چهارمی هستند که می‌توان آنها را روشنفکران سوفیست کوردی دانست. دسته دوم و سوم و چهارم اساساً زیستی دوگانه، مشکوک و کاذبی دارند و عموماً با سوءظن و گمان روبه‌رو هستند و با مفهومی که حاکی از رذیلت است خوانده می‌شوند

مرگ امر ایرانی و اعلام پایان آن

نظام معرفت ایرانی برخاسته و متأثر از نظام سنت ایرانی است و ساختار این سنت نظام دینی، نظام اخلاقی و سیاسی را نیز تحت تأثیر خود قرار داده است. به زعم طباطبایی، اندیشهٔ ایرانشهری و یا به تعبیر تورج دریایی، ایدهٔ ایرانشهری باید در درون این سنت انجام گیرد و نضج یابد؛ بنابراین جواد طباطبایی مدعی است که به دنبال مفهوم‌سازی و تفکر فلسفی در آن است. اما ماهیت این سنت و مؤلفه‌های بنیادین آن چیست؟ پرسش از سرشت سنت ایرانی در ادوار تاریخی و فکری ایران به‌مثابهٔ یک الگوی مسلط و نگرش اخلاقی فراگیر مسئله‌ای است که با آن مواجه هستیم. به یک اعتبار، تاریخ تفکر و جهان‌بینی ایرانی تاریخ تداوم و بسط ذهن تئوپولیتیکال ایرانی است. از این حیث، سرشت تئوپولیتیکال ذهن ایرانی مانع اندیشیدن فلسفی به امر ایرانی، از جمله امر سیاسی و امر دینی است.

با مطالعهٔ سیر تحول حکمت و فلسفه در ایران و اسلام، و نقد و بررسی آرا و اندیشه‌های حکما و متفکرانی مانند تنسر، روزبه داودیه، فارابی، عامری، ابن سینا، رازی، خیام، خواجه نظام‌الملک، فردوسی، سهروردی، حافظ، مولوی، صدرای شیرازی، میرداماد، نائینی، فردید، شایگان، دینانی، داوری، سروش، شبستری و طباطبایی این بحران قابل تبیین و اثبات است. طباطبایی که واژهٔ ایرانشهری را از «سیاست‌نامهٔ» نظام‌الملک اخذ و آن را به یک مفهوم فراگیر تبدیل ساخته است، در واقع طبیعت تئوپولیتیکی ذهن و تفکر ایرانی را نادیده انگاشته است و آن را همچون انگاره‌ای فلسفی در سنت فلسفی یونانی می‌فهمد. او بر آن است که امر ایرانی را همچون یک مفهوم در معنای فلسفی‌اش بفهمد، لیکن چنین چیزی ممتنع است. به تعبیر خود طباطبایی، فهم تاریخ ایران بدون تاریخ اندیشیدن ایرانی ممکن نیست؛ لیکن اسلوب و چهارچوب تفکر ایرانی و ماهیت آن چیست؟ خواجه نظام‌الملک طوسی سیاست‌نامه را بر مبنای تلفیق و ترکیب تلقی ایرانی و عربی (اسلامی) تنظیم کرده است، به گونه‌ای که ایماژ شاهی آرمانی عمیقاً تئوپولیتیکال است. همزاد و ممزوج‌بودن امر پادشاهی با امر دینی، و یا برعکس، بیانگر این‌همانی‌بودن آن دو در ساحت سنت فکری ایرانی است. این که گفته می‌شود دین مانع اندیشه و لذا موجب استبداد است و یا اینکه اندیشهٔ فلسفی مانع فهم و گسترش دین است هر دو اشتباه و بیهوده است، چرا که ذهن ایرانی و معرفت برخاسته از آن واجد هر دو شأن دین و سیاست است و امتزاج هستی‌شناختی این دو، که سازنده و مقوم ذهن ایرانی است، در حقیقت مانع و رادع اندیشیدن فلسفی به امر ایرانی (سیاسی و دینی) است؛ برای شرح و فهم این مسئله بایستی ساختار نظام معرفتی

* تاریخ انتشار: ۱۱ ژوئن ۲۰۱۸

ایرانی پروبلماتیزه و لذا واسازی گردد. خوانش دینی امر سیاسی و یا خوانش سیاسی امر دینی طبیعت سنت فکری ایرانی است که هرگونه تفکر عقلانی را با بحران و انحطاط روبه‌رو می‌سازد. بنابراین امکان نظری برای عبور از بحران در امر ایرانی بدون ساختارشکنی و نقد رادیکال ذهن ایرانی برای روشنفکران ایرانی نمی‌توان متصور شد. به عبارتی، امر ایرانی و ایرانیت باید واسازی گردد و کلان‌روایت‌های آن مضمحل شوند تا بلکه افقی فرادید روشنفکران و متفکران ایرانی گشوده شود، وگرنه نظریهٔ پایان تئولوژی عبدالکریمی، نظریهٔ رؤیاگونگی پدیدهٔ وحی سروش، نقد هرمنوتیکی نصوص دینی شبستری و نیز ایدهٔ ایران و اندیشهٔ ایرانشهری طباطبایی راه به جایی نخواهند برد. از این منظر، لازمهٔ خروج از بن‌بست اندیشه، در معنای یونانی و عقلانی آن، فروپاشی کلان‌روایت ایرانیت و صورت‌های تاریخی معرفت ایرانی است، این نیز به نوبهٔ خود به معنای پایان نگرش و منش ایرانیت و فراگیری حکمت و گسترش اندیشهٔ سیاسی ایرانی است. از منظر سیر تاریخی روشنفکری ایرانی و نحوهٔ مواجه آنان با امر بیرونی نیز می‌توان پایان ایرانیت را به تصویر کشید و به گونه‌ای مجمل آن را توضیح داد.

پس از مواجههٔ روشنفکران، علما و متفکرین ایرانی با مدرنیته و فهم تقابلی میان سنت و تجدد، غالباً به این صرافت افتادند که امر ایرانی را چگونه قرائت کنند و چگونه با امر مدرن روبه‌رو شوند. عده‌ای بازگشت به سنت را دنبال کردند که عمیقاً دینی و ممزوج با امر دینی است؛ خلف این دسته در دورهٔ بعدی بازگشت به هویت، یعنی خویشتن را پیگیری کردند که در آن امر دینی با امر باستانی تلازم داشت و در واقع در سنت فکری ایرانی این دو را نمی‌توان از همدیگر جدا ساخت. برخی بر عبور از موازین دینی و گذار از سنت باستان‌گرایی تأکید کردند و به حوزهٔ چپ تعلق داشتند. اما مسئلهٔ آنها حل نشد و کسانی که بر جنبهٔ دینی امر ایرانی و نیز متفکرانی که بر جنبهٔ باستانی امر ایرانی تأکید داشتند به‌ناچار در چهارچوب همان سنت فکری ایرانی باقی می‌ماندند و کماکان با آن درگیر بودند. از سویی تعدادی از متفکران که بر خود مدرنیته و آموزه‌های آن تمرکز داشتند، نتوانستند خود را از مواجهه با این سنت فکری رها سازند. در این میان روشنفکری دینی، فکری و سیاسی با مانع و بن‌بست روبه‌رو شده است و به هیچ وجه از این سنت فراتر نرفته است. آیا برون‌رفت از سنت فکری ایرانی با عزل نظر از این دو جنبهٔ دینی و سیاسی‌اش ممکن خواهد بود؟ همان طور که فارابی، ابن سینا، رازی، عامری، سهروردی و صدرا در مواجهه با فلسفهٔ یونانی نتوانستند از این سنت رها شوند، متفکران معاصر ایرانی نیز در رویارویی با مدرنیته قادر به عبور از آن نبودند. خوانش دینی، سیاسی و فلسفی از امر ایرانی دیگر راه به جایی نخواهد برد، به‌طوری که تا این سنت فکری واسازی نگردد و با فروپاشی و اضمحلال روبه‌رو نشود و زیست‌جهان ایرانی متفکران و مصلحان فرو نریزد، نمی‌توانند از اسطورهٔ چهارچوب ایرانی رها شوند و به آزادی اندیشه و اندیشیدن در معنای اخلاقی و فلسفی‌اش برسند. لازمهٔ دستیابی به این آزادی و معرفت ویران‌ساختن ذهن ایرانی است، در این صورت دیگر امر ایرانی وجود نخواهد داشت و به پایان امکان‌های خودش می‌رسد. به تعبیر هگل، ققنوس روح ایرانی به سوی ملت‌های دیگر پرواز کرده است، به نحوی که ذهن ایرانی قهراً چیزی برای ارائه ندارد و قادر به بازتولید کلان‌روایت‌های دیگر ایرانی نیست. تنها راه مانده و نرفته الزام تجزیهٔ ذهن ایرانی و اجزای آن است. بنابراین متافیزیک حضور امر ایرانی و معنای مرکزی آن دیگر زوال یافته است. استیصال متفکران ایرانی بر مرگ امر ایرانی دلالت دارد. به این اعتبار، امر ایرانی رو به سستی نهاده و در حال

امحای خویش است، هرچند برای اغلب روشنفکران کوردْ امر ایرانی دیگر با مرگ روبه‌رو شده است. لازم است این مسئله به گوش و هوش روشنفکران و متفکران ایرانی نیز برسد و تنها پیرامون آن باید گفت‌وگو کرد.

اوجالان و ایدۀ کورد

ایدۀ کورد و مفهوم‌سازی و حل آنْ پروژۀ اصلی اوجالان است و یکی از مبتکران و پیشگامان آن شمرده می‌شود. او در مقام یک متفکر سیاسی و پژوهشگر علمی در جست‌وجوی درک، توضیح و تبیین منطق زیست تاریخی کوردها و سپس صورت‌بندی مفهومی و ساماندهی عملی آنان در تاریخ است؛ کار برجستۀ فکری اوجالان از جهاتی، بسیار سودمند و دارای فواید و تبعات بسیاری است و من تاکنون شخصیتی نظیر وی در میان ملل پیرامونی سراغ ندارم که مانند او به خاستگاه و بنیادهای فرهنگی و تاریخی خاورمیانه رجوع کرده باشد و مسائل و مشکلات را در یک سیر تحول مفهومی و انحطاطی پی گرفته باشد. با این وجود معتقد هستم، و در مقالات دیگری هم آنها را بیان کرده‌ام، که اوجالان بحران کوردی و کاستی‌های زیست‌جهان تاریخی کوردی را نه‌تنها درست درنیافته، بلکه این شیوه از زیست را امری ایجابی و حاصل آگاهی، شناخت و ارادۀ دانسته است و بر این گمان است که منطق و معرفتی پشت این نوع زیست در جوامع کوردی وجود داشته که او آن را کشف و عیان ساخته است. به زعم ایشان، هویت‌سازی با و برای دیگری، نقش آنها در انتقال فرهنگ و دانش دیگری‌ها، نقش کوردها در توسعه و دموکراتیزه‌کردن دیگر اقوام و ملت‌ها، تجزیه‌طلب‌نبودن کوردها، ستیز آنان با مفهوم دولت و خصلت زنانگی زیست‌جهان و روح کوردی، آنارشیست‌بودن و جدانشدن از طبیعت و بهادادن به امیال و غرایز جسمی و طبیعی، دیونیزوس‌وار زندگی‌کردن کوردها، ضدیتشان با نظم مدرنیتۀ سومری و حاکمیت ملی دیگران، فرهنگ زاگرسی –توروسی کوردی در هلال حاصلخیز مزوپوتامیا، دولت‌زدایی از ذهن کوردی و غیره جزء صفت مشخصه و وجه ممیزۀ سرشت ذاتی کوردهاست که باید آن را ستود و به دیگر اقوام و ملل سلطه و دارای اندیشه و معرفت نیز تفهیم و تحمیل کرد. کسانی که در چند سال اخیر ایدۀ اصلی او را سرقت کرده و با ذوق‌زدگی خود و مریدانشان، آن را همچون کشفی بزرگ بازنمایی کرده و به خودشان نسبت می‌دهند نه‌تنها نتوانسته‌اند از نظریات و اندیشۀ اوجالان فراتر بروند، بلکه آثار توصیفی و منحولی را بیرون داده‌اند و با روکش ملی‌گرایی سخیف و تغییر اصطلاحات تزئین ساخته‌اند. چیزی که اوجالان و پیروان نامرئی و ناخلفش به آن وقوف نیافته‌اند و یا درک وارونه‌ای از آن ارائه می‌دهند این است که خلأ اصلی کوردها و دلیل وابستگی چندین هزار ساله‌شان، فقدان تفکر مفهومی و غیاب اندیشه و روح مستقل عقلانی و اخلاقی است، و بنابراین آرخه و

* تاریخ انتشار: ۱۶ ژوئن ۲۰۱۸

بنیاد مسئلهٔ کورد ناظر بر بحرانی معرفت‌شناختی است که نیازمند تأمل عقلانی و رهیافت فلسفهٔ سیاسی است. تولید معرفت مشترک ملی و اندیشهٔ سیاسی کوردی از جمله استلزامات آن است.

دولت و امکان سعادت

سیاست با آن نوعی ساماندهی حیات اجتماعی به‌واسطهٔ دولت پیوند دارد که موضوع اصلی‌اش خیر عمومی است. از منظر فلسفهٔ سیاسی ارسطویی، دولت به معنای سازمان‌دهی به یک اجتماع تاریخی است؛ اجتماعی که به قالب یک دولت سازمان‌دهی شود قادر به تصمیم‌گیری خواهد بود. امر سیاسی دولت بر سامان یک اجتماع تاریخی دلالت می‌کند که امکان تحقق ارادهٔ خویش را دارد. شرط ضرور عدالت (دیکه) تأسیس دولت است. به این جهت، خاستگاه دولت به غایت آن بر می‌گردد. غایت دولتْ استقرار یک ملت تاریخی به‌منظور نیل به سعادت است. در واقع، دولت و قدرت، به‌عنوان اجزای واقعی سیاست، ابزار امر سیاسی برای دستیابی به نظم نیک و بهتر هستند. چنین نظمی در دولت به‌مثابهٔ ابزار و نه هدف تحقق می‌پذیرد. به تعبیر هایدگر، بدون دولت در معنای اصیل خودش (پولیس یونانی)، فرهنگ و معرفت به وجود نخواهد آمد. برخلاف نظر دولت‌زدایان و آنارشیست‌های معاصر دولت‌ستیز، اجتماعی که به حقیقت، یعنی معرفت مشترک جمعی (ملی)، نرسیده باشد اساساً فاقد دانش و صورت عینی آن، یعنی دولت است. در نتیجه، دولت به‌مثابهٔ یک سازمان تاریخی، وسیلهٔ دستیابی به سعادت (آیدومونیا) و امکان آن است.

* تاریخ انتشار: ۲۵ ژوئن ۲۰۱۸

بمباران شیمیایی سردشت و بحران در زیست‌جهان کوردی

بمباران شیمیایی سردشت از جمله وقایع تلخ و فجایعی است که در دورهٔ مدرن و عصر جهانی‌شدن به وقوع پیوسته است، و قبل از هر چیز، بیانگر انحطاط فکر انسان مدرن و زوال اخلاق و عقلانیت در سپهر تمدن مدرنیته است. ما هم متأسفانه، به تأسی از آیزایا برلین، که باور داشت در بدترین قرنی که اروپا به خود دیده است زندگی کرده است، باید بگوییم در خاورمیانه و قرن بیستم زندگی کرده‌ایم. سدهٔ بیستم تزلزل در کلان‌روایت‌های روشنگری و فروپاشی آرمان‌های بزرگ مدرنیته بود. بزرگ‌ترین پیروزی‌ها و ناکامی‌های بشری در این قرن بوده است. به زبان کامپانی، هیچ دوره‌ای در تاریخ را سراغ نداریم که این همه جنایت در آن اتفاق افتاده باشد. جنایت‌های فراگیر که به شیوه‌ای عقلانی و با خونسردی تمام صورت گرفته‌اند. با روی‌دادن فجایع غیرانسانی در جنگ‌های جهانی، رویداد آشویتس، قتل‌عام ارامنه، ژنوساید کوردها، بمباران هیروشیما و ناکازاکی و... عقلانیت غربی و داعیه‌های متفکران اروپایی با چالش جدی روبه‌رو شده است. بسیاری از عالمان اندیشهٔ اجتماعی و فلاسفه در عقل مدرن غربی تردید کرده‌اند و ظهور و پیدایش آن را ناشی از رویکرد و نگرش پوزیتیویستی و علم‌گرایی تک‌بعدی می‌دانند. به تعبیر هوسرل، مسئولِ اصلیِ عسرتِ زمانه پوزیتیویسم است. بسیاری از متفکران در پاسخ به این پرسش کوشیده‌اند که کی و چرا عقل غربی پایش لغزیده و دچار خطا شده است و چه فرایندی از خطاها این عقل را به جایی کشانده که در اواسط قرن بیستم در گرداب آشویتس و بمباران شیمیایی انسان کورد سر درآورد. از عصر روشنگری به بعد، عقلانیت همواره در حوزه‌های علم، فنون و تکنولوژی و ثروت‌های مادی کارکرد اساسی و ایجابی داشته است، اما از طرف دیگر، به موازات این گسترش، بهره‌کشی بی‌رحمانهٔ بشر از بشر و جنگ‌های جهانی به تردیدهایی در باب عقلانیت منجر گردیده است که ایدهٔ پیشرفت را به یک اسطوره تبدیل کرده است. علم‌گرایی و تکنیک‌زدگی، و نیز ایدهٔ پیشرفت دو گونه از اسطوره‌های عقلانی‌اند. به نظر والری، توهمی که نسبت به فرهنگ اروپا و سنت فکری غرب وجود داشته است با آسیب‌های جهانی بر باد رفته است؛ داعیه‌های اخلاقی علم نیز تا حد مرگ آسیب دیده است و بر اثر کاربردهای مورد ادعایش آبروی خویش را باخته است. فرمانروایی علم عینی تنها بر روابط بشر با جهان حاکم نبوده، بلکه روابط و مناسبات آدمیان با یکدیگر را نیز در بر گرفته است. دولت مدرن نمودار عینی آن است، به‌نحوی که هستی اجتماعی را به شیء تبدیل کرده و قلمرو زندگی و جهان‌زیست انسانی را به استعمار خود درآورده است. از این رو، آدورنو و

* تاریخ انتشار: ۲۹ ژوئن ۲۰۱۸

هورکهایمر مسئولیت انحطاط، یا به عبارت دقیق‌تر، لغزش و زوال عقل در سنت فکری غرب معاصر را متوجه گسترش و داعیه‌های علم عینی می‌دانند که از نظر آنان پوزیتیویسم خوانده می‌شود. عقل باید نسبت به محدودیت و مخاطرات خویش آگاه باشد. از این موضوع که پوزیتیویسم نوعی انحراف عقل است، در واقع این نتیجه بدست نمی‌آید که باید از عقل چشم پوشید، بلکه بیانگر آن است که جنبه‌های اسطوره‌ای را از عقل بزداییم که این امر مستلزم نوعی عقلانیت انتقادی است. به عبارتی، نقد عقلانیت غربی و آسیب‌های آن در زیست‌جهان شرقی به معنای عقلانیت‌ستیزی و عقل‌زدایی نبایستی تلقی شود، بلکه تنها راه، همان طور که هابرماس می‌گوید، عقلانیت‌افزایی و عقلانیت بیشتر است. از یک جهت، مشکل اصلیْ شکست و افول آموزه‌های مدرنیتهٔ سرمایه‌داری و عقلانیت دیگری‌های مسلط بر زیست‌جهان کوردستان نیست، بلکه مشکل شکست خود تمدن و توحش روزافزون در جهان معاصر است. از منظر کوردی می‌توان مسئلهٔ بمباران شیمیایی سردشت (و دیگر فجایع مرتبط با زیست‌جهان کوردی) را در چارچوب این بحران شناسایی و تحلیل کرد و نسبت آن را با مدرنیته و نظام دانایی حاکم به بحث و منازعه گذاشت. تا جایی که به بمباران شیمیایی ۷ تیر ۱۳۶۶ شهر سردشت و سلسله فجایع دیگری مانند انفال و کشتار جمعی کوردها بر می‌گردد، عقلانیت حاکم بر کوردها، به‌طور کلی، و انسان کورد سردشتی، به‌طور خاص، خارج از ویژگی‌های عقلانیت ناقص حاکم بر دیگری‌های مسلط و جنایتکار نبوده، و نیز جدا از دیدگاه پوزیتیویستی به زیست خودشان نیست. اکثریت مطلق مردم سردشت از این رهگذر دچار نوعی از انحراف شده‌اند که مسئلهٔ بمباران شیمیایی را تا حد یک شیء ناچیز تقلیل داده‌اند و از منظر صنعت رانتی و کسب امتیازات ناچیز به آن نگاه می‌کنند.

مردم به‌طور کلی، با انگیزهٔ جست‌وجوی منافع فردی و شخصی، از مصلحت عمومی جامعه غافل شده‌اند و با نگرش مبتذل رانت‌گیری و سهمیه و مزایای جانبازی به آن می‌نگرند. در حقیقت، مسئلهٔ بمباران شیمیایی، انفال و ژنوساید مردم مدنی کرود نه‌تنها در معنای بدیویی آن به یک «رویداد» در زندگی و زیست–فکر آنها تبدیل نشده است، بلکه به یک کالا و فرایند صنعت–جانباز تبدیل شده است و هنوز از آن لذت می‌برند، تا حدی که می‌توان استدلال کرد که «میل به تکرار» و تکرارشدگی در روح مردم کورد نهادینه شده است؛ این میل لاکانی و ژوئیسانس انسان کورد بر نوعی «نهیلیسم کوردی» در تاریخ آنها دلالت دارد. فوکو از ما می‌خواهد از آنچه هستیم، یا بهتر است بگویم آنچه که نیستیم، امتناع کنیم. از منظر آدورنویی، باید چنان به آن بیندیشیم و عمل کنیم که چنین فجایعی دیگر تکرار نشود و هیچ رویداد مشابه آن رخ ندهد. باید بینش و ساختار نگرشمان به جهان و دانش و سیاست را تغییر دهد؛ مانند جنگ جهانی اول و دوم و تأثیر آن در تغییر نگرش و نحوهٔ اندیشیدن و عقلانیت غربی. به نظر می‌رسد این فاجعه بایستی به موضوع اندیشهٔ انسان کورد تبدیل شود و ما را به تفکر و تأمل وادارد. اندیشه و اندیشیدن با موقعیت افراد و اقوام ارتباط دارد. موضوع تفکر نیز با دغدغه‌ها و مسایل مرتبط با آن موقعیت پیوند دارد. مانهایم بر این باور است که جامعه‌شناسی معرفت در پی آن است اندیشه را در بستر عینی و مشخص یک موقعیت تاریخی–اجتماعی درک کند؛ در نتیجه می‌توانیم در گسترهٔ تاریخی کوردستان با آن بفلسفیم و افق معرفتی تازه‌ای را فراروی آن بگشاییم. هگل به ما آموخته است که «فلسفه زمانهٔ خویش است که به سطح تفکر برکشیده شده است». موقعیت‌های مخصوص و رویدادهای خاصْ سبک ویژه‌ای از اندیشه و معرفت را به وجود می‌آورند که مشخص‌کنندهٔ موضع و مقام مشترک

آنهاست. از جهاتی، کالایی‌شدن امر شیمیایی سردشت هم برای مردم و هم برای دیگری‌ها مصیبت و انحطاطی است که در طول این سال‌ها با آن روبه‌رو بوده‌ایم. اغلب تودهٔ مردم سردشت به آسیب‌ها و عوارضات فکری و مادی این فاجعه در حد یک کالای جانبازی و کسب امتیازات دولتی نگاه کرده‌اند، که ضروری است این نگرش از حوزهٔ عمومی سردشت و کوردستان زدوده شود و شیوهٔ مواجه ما با این فاجعه تغییر یابد؛ چرا که دقیقاً خلاف مصالح مشترک و خیر عمومی کوردستان است. به‌علاوه، این فاجعه باید با اجزای دیگر مسئلهٔ کوردی قرائت شود. رابطهٔ زبان‌کشی، قوم‌کشی، هویت، اشغال و استعمار زیست‌جهان و غیره با بمباران شیمیایی حاکی از این است که جایگاهی برای کوردها در تاریخ و جدا از جهان خودشان قائل نیستند. بمباران شیمیایی سردشت در شرایطی رخ داده است که قانون و مدنیت مدرن تعلیق شده است. در نتیجه تجربهٔ زیستهٔ کوردها بیانگر این است که انگار آنها در وضعیت استثنایی در تاریخ قرار داشته‌اند. به نظر آگامبن، «در وضعیت استثنایی قانون تعلیق می‌شود». وضعیت استثنایی به وضعیت طبیعی شباهت دارد. وضعیتی که صورت حقوقی و انسانی به خود نمی‌گیرد و دیگری مسلط در آن تصمیم نهایی را اتخاذ می‌کند. دیگری کوردها را، یعنی وجود هستی‌شناختی، تاریخی و روح و زیست‌جهان آنها را بمباران کرده است. بمباران شیمیایی سردشت، حلبچه، انفال، شنگال، روژاوا و جوامع کوردی، صورت‌های متفاوت فاجعه از یک دال مرکزی و مسئلهٔ واحد هستند که به بحران معرفتی کورد و نحوهٔ مواجهٔ ذهن کوردی با دانش و رژیم حقیقت جهانی و مدرن اشاره دارند. عدم درک این موضوع نشانهٔ بحران معرفت‌شناختی در ذهن کوردی است. بحرانی که به مراتب تراژیک‌تر و مصیبت‌زاتر از بمباران شیمایی است. اکثریت مردم کورد توجه ندارند که بمباران شیمیایی سردشت قبل از هر چیز نشانهٔ سلطه و سرکوب یک ملت تاریخی است.

سنت و آزادی

یکی از غامض‌ترین و چالشی‌ترین مفاهیم در حوزهٔ اندیشه بشری، مسئلهٔ آزادی و استلزامات آن است. در سنت فلسفی کلاسیک، آزادی مسئلهٔ اصلی فیلسوفان سیاسی نبوده است بلکه فضیلت، عقلانیت و ایدهٔ حقیقت موضوع تأمل فلسفی قرار گرفته است. با ماکیاولی بسیاری از مفاهیم سنتی دگرگون گردید و با آرا و اندیشه‌های دکارت، هابز، اسپینوزا و کانت سنت متافیزیکی غرب وارد عصر دیگری گردید. ایدهٔ آزادی در عصر روشنگری و مدرن به‌مثابهٔ یک فضیلت انسانی مطرح شد و در چهارچوب عقل روشنگری بسط پیدا کرد. یکی از آموزه‌های اصلی روشنگری نقد سنت و عقل کیهانی و دینی حاکم بر زیست‌جهان انسان است. از یک منظر، از اینجا می‌توان ریشه‌های تعارض آزادی را با سنت (به تعبیر فروم، امنیت) جست‌وجو کرد. متفکران سیاسی جدید از فضیلت آزادی سخن می‌گفتند و غالب فیلسوفان مدرنْ آزادی را در تقابل با سنت دانسته‌اند و به این جهت، به دنبال سنت‌زدایی از عقل و تمرکز بر اصل آزادی بوده‌اند. اما به نظر می‌رسد رگه‌ها و عناصری در سنت وجود دارد که به‌طور مداوم بازنگری و بازتولید شده‌اند و بقای خود را در سنت‌های متفاوت ادامه داده‌اند. پوپر و هایک بر این اساس کل سنت را رد نمی‌کنند و عناصر عقلانی و اخلاقی موجود در سنت فکری غرب را دلیلی بر دفاع از آن می‌دانند. در حالی که استوارت میل سنت را امتناع و دشمن آزادی می‌داند، هایک آن را شرط آزادی قلمداد می‌کند. او استدلال می‌کند تداوم و حیات مؤلفه‌ها و عناصری از سنت، که بقای اصلح خود را اثبات کرده و ثمرهٔ وجودی انسان هستند، بر ضرورت توجه به سنت دلالت دارد. به این دلیل، نمی‌توان آزادی را در تضاد با آن لایه‌های مقاوم و زندهٔ سنت تعریف کرد و ظهور و بروز آزادی را به مرگ سنت موکول ساخت؛ بلکه این نوع از سنت‌ها را بایستی قوام‌بخش آزادی دانست. باید آزادی را با ساختار عقلانی و اخلاقی سنت معنا کرد و از نسبتش با آن پرسش کرد. ارادهٔ معطوف به آزادی انسان خود یک سنت است. سنتْ امکان اندیشیدن به آزادی و کسب آن است. با اندکی مسامحه شاید بتوان سنت را به امر واقع لاکانی تشبیه کرد و آزادی را امر نمادینی دانست که مدام با سنت مناسبت پیدا خواهد کرد. آیا نمی‌توان از سنت آزادی بحث کرد؟ به هر صورت، به بهانهٔ آزادی نمی‌توان سنت را ویران، و آموزه‌های عقلانی آن را به پرسش کشید. نتیجهٔ چنین وضعیتی ظهور آشوب و گسترش افکار و گرایش‌های آنارشیستی خواهد گردید؛ به‌علاوه، با نظریهٔ نظم خودانگیخته و امینت انسان از حیث انسان‌بودنش نیز منافات دارد. منظور از سنتْ کل فراورده‌های معرفتی و عملی در یک زیست‌جهان

* تاریخ انتشار: ۵ ژوئیه ۲۰۱۸

تاریخی با افق‌های خاص و عام است. بدون شناخت سنت فکری و نقد و ایضاح آن فهم آزادی و کسب آن ناممکن به نظر می‌رسد.

نیهیلیزمی سیاسیی کوردی

یەکێک لە کەڵکەڵە و نیگەرانییەکانی هەرە سەرەکیی بیرمەندانی چاخی هەنووکەیی باڵکێشانی جۆرێک نیهیلیزمە کە گشت بوارەکانی ژیانی مرۆیی تەنیوەتەوە. مرۆڤی هاوچەرخ بەها و واتاکانی لە دەست داوە و تووشی جۆرێک شێواوی و دڵەڕاوکەیەکی بوونناسانە هاتووە. نیچە لە کۆتایی سەدەی نۆزدە باس لە جۆرێک نیهیلیزم دەکات کە دووسەد ساڵ دوای خۆی بڕیارە یەخەی ئوروپا بەگشتی و مرۆڤی ئوروپایی بەتایبەتی بگرێتەوە و لەبەر دەروازەی ئوروپا ڕاوەستاوە. واتە سەردەمی ئێستا هەمان دۆخی نیهیلیستییە کە هزرڤانان باسی لێ دەکەن. دیارە کوردستانیش بەو پێیە تووشی قەیرانی نیهیلیستی بووە و بە زەقی لە هەموو بوارەکاندا هەستی پێ دەکرێت. بەڵام ئەوەی ڕاستی بێت نیهیلیزمی کوردی جگە لەوەی کە خاڵی هاوبەشی لەگەڵ نیهیلیزمی جیهانی و بەربڵاو هەیە، تایبەتمەندیی کوردییشی پێوە دیارە کە لە سۆنگەیەکەوە لە نیهیلیزمی باو جیای دەکاتەوە. ئەو تایبەتمەندییەش پەیوەندی بە دۆخ و قۆناخی سیاسیی کورد و پرسی کوردەوە هەیە. بە واتایەکی تر، نیهیلیزمی سیاسی وەک تەوەرێکی سەرەکیی پرسی کورد خۆی نیشان دەدات. ئەگەر بەگشتی دوو دیاردە بۆ نیهیلیزم دەستنیشان بکەین، واتە بێبەهابوونی بەهاکان و بێواتایی هەبوون و ڕەنجی بوون، ئەوە دەتوانین بەکورتی تایبەتمەندیی نیهیلیزمی مرۆڤی کورد شرۆڤە بکەین. لە یەک ڕوانگەوە بەگشتی تاکی کورد لە ژینگەجیهانی ئەمڕۆدا هیچ پێگە و جیهانپەنایەکی سەربەخۆی نییە و ناتوانێت حەقیقەت و بەهاکانی خۆی وەک خۆی دەستنیشان بکات و شێوازی بوونی خۆی پێناسە و سەقامگیر بکات، بەڵکوو بگرە لە لایەن ئەوانی تری بەهێز و مەزن لە فەزایەکی گوتاریدا موتوربە و تەکووز دەکرێت، چونکە حەقیقەت و مەعریفە لە لایەن ئەوانەوە بەرهەم دەهێنرێت و کورد هیچ ڕۆڵێکی ئەوتۆی نییە. دووەم، کورد وەکوو نەتەوە نەتەنیا هێچ خوێندنەوەیەکی بۆ ناکرێت بەڵکوو لە باری بوونناسییەوە[2]، بوونی وەک خۆی نکۆڵی لێ دەکرێت و بەفەرمی ناسەلمێنرێت. بەو پێیە، لە یەک لاوە هەم کەسایەتیی تاکەکەسیی تاکی کورد تێک دەشکێت، و هەمیش کەسایەتیی فەرهەنگی و نەتەوەیی (شوناس) کورد لە لایەکی دیکەوە خاشەبڕ و بنکۆڵ دەبێت. ئەگەر دۆخی کورد، چ وەک تاک و چ وەک کۆمەڵ، لە بەرچاو بگرین، بەڕوونی شێوەیەک لە نەهامەتیی نیهیلیستی دەبینین کە بەگشتی فەزای گشتیی کوردستان و زەینی کوردی داگیر کردووە. بە باوەڕی ئێمە بۆ دەربازبوون لەو دۆخە نیهیلیستییە پێویستە حەقیقەت لە ژینگەجیهانی کوردیدا بخوێنرێتەوە و لە ئاسۆی ئامانج و ئارمانەکاندا واتا بکرێتەوە، لەبەر ئەوەی کە خودی ژینگەجیهان و ئەزموونی ژیانی کورد لە جەرگەی نیهیلیزمدایە. لێرەوە دەینە سەر ئەو باوەڕە کە «میژووی جیهان میژووی ڕووبەڕووبوونەوەیە لەگەڵ حەقیقەت و مشتومڕ لەمەڕ نەخشاندن و ڕوخسارپێدان بە حەقیقەتە». لە ڕاستیدا شوناسی مەعریفی، لە خەبات لەسەر حەقیقەت دێتە ئاراوە. هەر بۆیەش ژیان و ژینگەی کۆیی هەر گەل و نەتەوەیەک بەپێی شێوە و ڕوخسارێک لە حەقیقەتە کە تێیدا ژیاوە. بەگشتی حەقیقەتی سیاسی لە کۆمەڵگا و ژینگەی کوردی بەرەو لاوازی و

---

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ١٢ی جوولای ٢٠١٨

[2] Ontology

بێواتایی دەچێت و ڕۆح و زەینی کورد لە واتا و بەها ئەخلاقی و سیاسییەکانی (ئایدۆس) بەتاڵ دەبێت. لە نەریتی کوردیدا زیاتر ڕەنگ و بەرامەی سیاسی بەخۆیەوە گرتووە و بە وتەیەک، دەکرێ لە نیهیلیزمی سیاسیی کوردی قسە بکەین. خۆبەدەستەوەدان، هەڵگەڕانەوە، داردەستبوون، خۆلکاندن بەوی تر، خۆتۆڕدان و نکۆڵی لە خود، نەتەوەپەرەستیی زیادەڕۆیانە و ڕەتکردنەوەی بیری نەتەوەیی و دژایەتی لەگەڵ دەوڵەت و حکومڕانیی خۆجێیی و لەسیاسەتخستن[3] و... هەر هەمووی دیاردە و ئاسەواری ئەو شێوازە نیهیلیستییەیە. لەم ڕەهەندەوە، بە شێوازێکی ڕێژەیی، وەکوو جۆرێک نیهیلیزمی سیاسیی کوردی دەتوانین بەو خاڵانەی خوارەوە ئاماژە بکەین و ئاسەوارەکانی بە زەقی ببینین:

- لەباربردنی بیری سەربەخۆیی و کردەوەی بەشێک لە کورد لە باشوور، و بە جۆرێک خیانەتی ئیجابیی (دیاردەی پۆستمۆدێرنی کوردی!) بەشێکی بەرچاو لە کەسایەتیی کوردی؛

- بزربوونی بەها و ئامانجەکان (تێلۆس) و توانەوەی حەقیقەتی کوردی؛

- بێهیوایی و بەگژخۆداچوونەوەی بەردەوام (بێئەخلاقی سیاسی)؛

- قەیرانی شوناسی سیاسی و پەرچەکرداری بەراوەژوو؛

- بێواتابوونی بەشێک لە خەبات و بەهاکانی کۆمەڵگای هاوچەرخی کوردی؛

- بێبەهابوونی بەها بنەڕەتییەکانی کۆمەڵگای هزری و لاوازبوونی مەعریفە و داڕمانی زەینی کوردی؛

- دژکردەوەی نەرێنیی بەشێک لە تاکی کورد و کۆمەڵگای کوردی؛

- پەرەسەندنی خیانەت، بەدیهاتنی گۆڕانکاری لە جۆرەکانی خیانەت، شێوەی بەرهەڵستکاری و بەراوەژووبوونەوەی فەزیلەت و ڕەزیلەت؛

- بەهۆی ئەوەی کە کۆمەڵگای کوردی بەگشتی کۆمەڵگایەکی نیهیلیستییە، تاکی نیهیلیست و گەلێکی نیهیلیستیش بەرهەم دێنێتەوە؛ و

- بەرهەمهێنانەوەی مۆڕاڵ و ڕوانینی ڕەعیەتپەروەری و وابەستەیی گشتگیر.

[3] depoliticization

کوردها نخستین قربانیان اسطوره‌ای در تاریخ‌اند

نخستین کسی که قتل و تجاوز به سرزمینش منشأ و پیرنگ کهن‌ترین اسطوره و حماسهٔ تاریخی توسط دیگری‌ها شد کوردتبار و از سرزمین کوردستان بود. «هوم ببه» که با همکاری و معاونت نخستین «پروتو جاش»، یعنی «انکیدو»، در کوهستان‌های زاگرس توسط «گیلگمش سومری» کشته شد و سرزمینش به اشغال درآمد از تبار کوردهای کنونی بود. اگر جغرافیای موردنظر حماسهٔ گیلگمش با سرزمین کوردستان و خلق‌وخوی تاریخی کوردها تطبیق داده شود و جماعت‌های ساکن در آن کورد بوده باشند، می‌توان تبار کوردی انکیدو و هوم ببه مفروض گرفته شود.

تجاوز به خاک کوردستان کهن و تسخیر و کشتار آنان پایهٔ نخستین حماسهٔ بشری و اسطوره و سند تاریخی است که در جهان بشری ثبت شده است. می‌توان به نمونهٔ آرمانی دیگری در تاریخ اشاره کرد که با شکل‌گیری و پیدایش اولین زمینه‌های تفکر غیراسطوره‌ای و خاستگاه حکمت بشری و یونانی با جنگ و اشغال سرزمین کوردستان مرتبط بوده است. نخستین حکیمان یونانی‌مآب نیز با اجداد کوردها جنگیده‌اند و دانش و حکمت خویش را علیه آنان به کار بسته‌اند. در جنگی که میان مادها و قوم «لیدیه» صورت گرفت، «تالس ملطی» (نخستین حکیم و فیلسوف) «پادشاه لیدیه و سارد» را همراهی می‌کرد و از حکمت و دانش تنجیمی خویش به قصد غلبه بر کوردهای باستان (مادها) به نفع اهالی لیدی استفاده کرد و «رود قزل ایرماق» واقع در سوریه کنونی (کوردستان) را منحرف کرد تا لیدی‌ها، که مستعمرهٔ یونانی‌ها بودند، به خاک کوردستان وارد شوند. به روایت «هرودوت»، این جنگ پنج ساله و فرسایشی بین کوردها و لیدی‌ها به نیابت از یونانی‌ها با پیش‌بینی خسوف توسط تالس و رویداد آن خاتمه پیدا کرد و به تعبیر «هگل»، نخستین دولت‌های جهانی (دولت کوردها و دولت لیدی‌های کلونی یونانیان با حکمیت و میانجی‌گری دولت بابل) نخستین قرارداد بین‌المللی صلح و ترک مخاصمه را امضا کردند. به هر صورت، کوردها مضامین نخستین اسطورهٔ بشری و عنصر و مادهٔ آزمایشی نخستین حکمت و دانش روزگاران کهن بوده‌اند، که هنوز هم بعد از پنج هزار سال همچنان با انفال و بمباران و اعدام و کشتار و تجاوز روبه‌رو هستند. نکتهٔ جالب و تراژیک این است که نخستین‌های اندیشه و دانش بشری به‌نوعی با سرنوشت شوم انسان کورد پیوند داشته است که به دو نمونهٔ اسطوره‌ای و فلسفی آن اشاره شد. می‌توان به «سارتر» در این مورد که معتقد است کوردها، این قوم تراژیک، یتیم تاریخ‌اند، حق

* تاریخ انتشار: ۱۸ سپتامبر ۲۰۱۸

داد. اما چرا؟ پرسش اصلی این است که چرا کوردها در سرآغازگاه‌های بشری با چنین وضعیتی مواجه بوده‌اند و این روند همچنان تداوم داشته است؟

فضیلت اندیشیدن

... من نمی‌اندیشم بلکه ذهن من می‌اندیشد؛ وقتی آگوستین و بعدها دکارت از منی حرف می‌زدند که تفکر دلیل بودنش است، در حقیقت یک من اندیشندهٔ تاریخی را در نظر داشتند، همان من تاریخی رومی و یا فرانسوی. هیچ من مجرد و غیرتاریخی‌ای وجود ندارد که فارغ از تاریخ و تعلقات آن باشد. در صورت وجود آن، این من فراتاریخی یا خداست یا حیوان؛ ارسطو از این من تاریخی با عنوان حیوان ناطق و لوگوسی‌ای یاد می‌کند که در پولیس و یا دولت مستقر است. این همان تفسیری است که در روشنگری با عنوان سوژهٔ مدرن آمده است که به‌نوعی دگردیسی و تحریف آن به شمار می‌رود. به هر صورت، از این منظر، من اندیشندهٔ دکارتی همان من اندیشندهٔ فرانسوی دکارت بود؛ این مهم توسط هوسرل بازاندیشی شد و در پدیدارشناسی او آشکار گردید. بر اساس این مقدمه، می‌توان در باب من کوردی نیز گفت‌وگو کرد؛ من اندیشندهٔ کوردی در واقع همان ذهن کوردی است؛ اما من کوردی نمی‌اندیشد بلکه ذهن او، که در حقیقت دیگری‌های مسلط تاریخی و فکری است، می‌اندیشد؛ یعنی ساحت ذهن کوردی ساحت تفکر دیگری است. قول معرفت‌شناختی دکارت مبنی بر رابطهٔ بودن با اندیشیدن، با گزارهٔ هستی‌شناختی بنیادین هایدگر، که بودن را دلیل اندیشیدن می‌دانست، وجه تضایفی دارد و با یکدیگر ممزوج‌اند. هم ارسطو، هم دکارت، هم هگل و هایدگر در اساس در ذهن یونانی، فرانسوی و آلمانی می‌اندیشیدند چرا که پرسش‌هایشان با پولیس و محل استقرار تاریخی وجود و اگزیستانسیالشان مرتبط بود. به این معنا، ذهن کوردی خالی از من اندیشندهٔ کوردی است. من کوردی تفکر نمی‌کند، چرا که این نا–من غیرکوردی است که در ذهن من کوردی می‌اندیشد. باید با منِ کوردی به حقیقت اندیشید و با جهان مواجهه پیدا کرد. به‌منظور برساختن ذهن کوردی باید با منِ کوردی اندیشید... .

* تاریخ انتشار: ۱۶ اکتبر ۲۰۱۸

بحران اندیشهٔ کوردی و وابستگی اسطوره‌ای

ذهن کوردی نه‌تنها اسطوره‌ساز نیست، بلکه مقولهٔ کورد و نحوهٔ زیست او موضوع نخستین اسطوره‌های ذهن دیگری بوده است. چون خودش موضوع ندارد. نخستین انسان شبه‌کوردْ نخستین اسطورهٔ مکتوب دیگری است. تبار اسطوره‌ای وابستگی و انسان بدوی به حماسهٔ گیلگمش می‌رسد. می‌توان نشان داد که تبار اسطورهٔ کوردی ریشهٔ وابستگی و دیگری‌زایی دارد. نخستین عنصر کوردی اسطوره، عنصر وابستگی ذهنی و محتوایی بوده است، به این دلیل ذهن کوردی تبار وابستگی دارد. زرتشت مادی، به دنبال اصلاح، استعلا و ارتقای این ذهن بود که متأسفانه ذهن کوردی برخی از مغان مادی (کرپن) ناتوان از درک این حقیقت و با همراهی کاوی‌ها (رؤسای عشایر کوردی) مانع آن بودند. به اعتباری، زرتشت پیام‌آور اتحاد کوردستان و وحدت منظومه‌ای کوردها در عصر باستان بود.

به تقریب، زیست سرزمینی و جماعتی کوردی فقط فرم بوده است و محتوایش توسط دیگران تعیین می‌شود. ساماندهی این اعمال غریزی و میل‌جویی طبیعت‌گرایانه از طریق بیان هنری و نمادین آن اسطوره‌سازی است. اسطوره‌سازی وارونه، که چیزی بیش از هویت‌سازی‌های ایدئولوژیک سیاسی و واکنشی و تقابلی نیست، راه‌حل معرفت‌شناسانه‌ای به دست نمی‌دهد. واسازی اسطوره‌های دیگری در ذهن کوردی مستلزم بازسازی اسطوره‌ای آن نیز هست. یک از دلالت‌های اسطوره‌زدایی از ذهن کوردی واسازی همزمان عناصر اسطورهٔ دیگری در ذهن کوردی همراه با ذهن دیگری است.

ذهن قومی کورد گنجایش اسطوره‌سازی، معرفت‌ورزی، استقلال و دولت را پیدا نکرده است؛ در حقیقت، هنوز بر بنیاد آگاهی تاریخی‌اش شکل نگرفته است. در واقع روح کوردی، به تعبیر هگل، ناخرسند است و نیاز به تغییر و دگرگون‌ساختن دارد؛ چون هنوز نامتافیزیکی و غیرفلسفی می‌زید و به سطح تولید آرمان نرسیده است، حال آن که دوته، به نقل از کاسیرر، پژوهشگر فرانسوی معتقد است که اسطوره چیزی نیست جز شخصیت‌یافتن آرزوهای جمعی. آرزوهای جمعی به‌نوعی آرمان یک ملت است و بیانگر معرفت مشترک جمعی در میان آن ملت. در هر صورت، کوردها بنا به سرشت غریزه‌گرایانه‌شان نه‌تنها از اندیشیدن و ایجاد عقلانیت ناتوان بوده‌اند، بلکه همواره از آن دوری کرده و به‌نوعی ناآگاهانه خلاف آن را زیسته‌اند. اگر یکی از ریشه‌های قوی اسطوره عواطف و امیال طبیعی باشد صرف عواطف اسطوره نیست، بلکه بیان عواطف و به‌تصویرکشیدن آن مهم است: بیان سمبلیک آن. یعنی جهان طبیعی

* بازنشر قسمتی از یک یادداشت (اردیبهشت ۹۷) به تاریخ ۱ دسامبر ۲۰۱۸

را به یک جهان انسانی تبدیل کرده‌اند و آن را از مرحلهٔ پیش‌آگاهی به آستانهٔ آگاهی آورده‌اند. کوردها این اعمال را بدون آگاهی و درکشان صرفاً انجام داده‌اند و به سطح یک آیین نرسیده است. باید از زیست ناآگاهانه و غریزی به قلمرو زیست آگاهانه و متأملانه گذار کنند. اسطوره و هنر و علم و دانش این کارکرد را دارد. به تعبیر کاسیرر، بیان سمبلیک می‌تواند این احساسات و حالات جسمی و ذواتی را به یک امر جاودان و لحظهٔ جاودان بدل سازد.

اسطوره نحوه‌ای از اندیشیدن و به‌تصویرکشیدن مفهومی و نمادین جهان است؛ به همین جهت دیگران با اسطوره‌سازی اندیشیده‌اند. به نظر کاسیرر، هیچ فرهنگ بزرگی نیست که زیر سیطرهٔ اسطوره و تحت تأثیر عناصر اسطوره‌ای نبوده باشد. تا جایی که به نظر کمبل تمدن‌ها در اسطوره ریشه دارند. اسطوره‌سازی کوردی، نمادین‌ساختن زیست‌جهان مفهومی با عناصر کوردی است. صرف نظر از موارد استثنایی و التقاطی در تاریخ ذهن کوردی، که نیاز به بررسی جداگانه و پژوهش‌های خاص دارد، با این پرسش‌ها روبه‌رو هستیم:

آیا می‌توان اساطیر کوردی را بازشناخت؟ اسطورهٔ کوردی کجاست و عناصر اسطوره‌ای و شأنیت کوردی‌اش چیست؟ آیا اسطوره‌های کوردی ترکیبی و مشترک وجود دارد؟ منابع آن کدام‌اند؟

چرا ذهن کوردی توانایی (و یا ضرورت) اسطوره‌سازی را نداشته است؟ چرا کوردها اسطوره نداشته‌اند؟ کوردها چرا موضوع اسطوره‌های منفی اذهان دیگری بوده‌اند؟ به نظر می‌رسد ریشهٔ اصلی و بنیاد بحران وابستگی تاریخی کوردها مسئلهٔ نیندیشیدن و امتناع اندیشه در ذهن خود و اندیشیدن در ذهن دیگری بوده است. وابستگی‌زدایی از ذهن کوردی یکی از استلزامات روشنفکری است. دیگری‌پیرایی و وابستگی ذهنی تنها یکی از اجزای وابستگی‌زدایی به شمار می‌رود.

دیگری‌های بزرگ چرا هر روز طرح اشغال کوردستان و ذهن انسان کورد را می‌ریزند؟

گیلگمش خطاب به انکیدو:

بامدادان که روز گوشه رخساری نمود

گیلگمش با دوست خویش گفت:

انکیدو، دوست من، غزال صحرا مادر توست

پدرت، درازگوش وحشی، او را به تو آبستن کرد.

چهار ماده خرگور تو را به شیر خویش پروردند...

...

... ای تبرزین شانهٔ من، ای یاور بازوانم

ای جامهٔ جشن‌های من

دیوی بدجنس فرازآمد و از مَنَت بربود

ای دوست من، ای نره استر سرگردان، ای خرگور صحرا، ای پلنگ دشت...

تو، ای که به هم با تلاشی یگانه به کوه فراز آمده

نرگاو آسمانی را گرفته بشکستیم

و هوم ببه، پادشاه قادر جنگل سدر بنان را به خون درکشیدیم... !

---

* تاریخ انتشار: ۶ دسامبر ۲۰۱۸

با خود نیستی و دیگر آواز دهان من را نمی‌شنوی؟ (حماسهٔ گیلگمش)

این متن و توصیفات به گونه‌ای بسیار عجیب و تراژیک با زیست‌جهان کوردستان و روح و سرنوشت و تجربهٔ زیستهٔ انسان کورد سنخیت دارد. به تعبیری، حتی خدایان (انلیل، آنو و شمش در متن حماسه) نیز با مکر و نیرنگ بر سر شوربختی کیهانی و مرگ گفتمانی و فیزیکی انسان کورد به کنکاش، توافق و سازش رسیده‌اند! تا آن حد که «تقدیر او در او با او به دشمنی می‌نگرد»... . به زبان انکیدو: خدایان بزرگ طرح فنای من را چرا می‌ریزند؟

سعادت ملی

یکی از وجوه بحران در ذهن کوردی هراس معرفت‌شناختی در باب بیان آرمان‌های خود به‌صورت گفتمانی و صورت‌بندی‌های معرفت‌شناختی است. این ترس که ریشه‌ای تاریخی دارد، مانع خوداظهاری هستی‌شناختی و بیان تئوریک در پارادایم غیررایج خواهد بود. حاکمیت سلطه و بازتولید کلان‌روایت‌های او از حقیقت به قصد استعمار زیست‌جهان کوردی مسئله‌ای است که باید به آن اندیشید. هرچند ذهن فردی و جمعی کوردی به شیوه‌ای ساختاری و تاریخی به مستعمرهٔ دیگری‌ها درآمده است، اما ریشهٔ بحران در ذهن کوردی وجهی درونی‌تر و عمیق‌تر دارد. جنبهٔ بیرونی این بحران که به عواملی چون ژئوپولیتیک، وجود نظام‌های سلطه و سرکوب، و نیز نگاه حاکمیت مسلط بر می‌گردد، که به زبان هابرماس به‌نوعی انسان کورد و جامعه‌اش به یک ابژه و برساختهٔ گفتمانی تقلیل پیدا کرده است و جامعه‌ای مستعمره‌ای شکل گرفته است که با تعابیر جامعهٔ انضباطی فوکو، جامعهٔ امنیتی آگامبن، جامعهٔ متخاصم شنتال موف، جامعهٔ پلیسی رانسیر و... متناظر است. جنبهٔ درونی این بحران ریشه در انحطاط و نامسئله‌مندبودن ذهن انسان کورد دارد که خصلتی درونی دارد و توانمندی لازم را برای ساماندهی زیست‌جهان خویش برای نیل به سعادت و توسعه ندارد. فقر اندیشهٔ سیاسی در واقع محرومیت از توانمندی فکری و شکوفایی اندیشه‌ورزی در یک شرایط آرمانی و اراده‌مند است. با این مقدمه، به نظر می‌رسد تغییر در نحوهٔ تفکر، جهان‌بینی، نگرش و مواجهه با حقیقت ضروری است، که بر پایهٔ آن امکان تحقق سعادت ملی فراهم گردد. سعادت ملی همان ساماندهی زیست‌جهان کوردی بر مبنای بهترین شیوهٔ مواجهه با حقیقت و صورت‌بندی آن در راستای فضیلت و خیر عمومی جامعه است.

* تاریخ انتشار: ۱۸ دسامبر ۲۰۱۸

فرم زیست‌جهان تاریخی کوردی: ضرورت بازنگری در اندیشهٔ سیاسی اوجالان (نگرش نخست)

بدون تردید یکی از شخصیت‌های تاریخی و سیاسی کوردستان که دربارهٔ زیست سیاسی و فرهنگی کوردها، با واردکردن امر تاریخی، تحقیق کرده و در باب آن اندیشیده است اوجالان است. اوجالان جایگاه برجسته‌ای در این حوزه دارد و مختصات به نسبت سودمندی را ترسیم ساخته است. به طوری که جامعه‌شناسی سیاسی اوجالان بخشی از تاریخ اندیشهٔ سیاسی در کوردستان شمرده می‌شود. وی با بازخوانی تاریخ تمدن و فرهنگ‌های جهان خاورمیانه، که نوعی شرق‌شناسی وارونهٔ بومی و منطقه‌ای در پارادایم روشنگری و مدرنیسم است، معتقد است کوردها از یک سو، در وضعیتی بوده‌اند که در انتقال اندیشه و فرهنگ مزوپوتامیا به دیگر حوزه‌های تمدنی شرق و حتی لیدیه و یونان نقش برجسته‌ای ایفا کرده‌اند و از سوی دیگر، همواره در مقام مخالفان اندیشهٔ سیاسی مسلط، که به‌دنبال وحدت فکری، تمرکز و اتحاد اقوام در یک فضای فکری و سیاسی واحد و بسیط (اندیشهٔ دولت) بود، مقاومت کرده‌اند و با این گونه زیست ظالمانهٔ بشری ستیز کرده‌اند؛ به این جهت است که کوردها بایستی همان نقش تاریخی خود را، که به‌نوعی تقدیر آنان به شمار می‌رود، بپذیرند و در راستای آن مبارزات خود را سازماندهی و هدایت کنند. این جایگاه تاریخی کوردها و کوردستان بیانگر این است که آنان از موهبت تاریخی و جغرافیایی که ناشی از تجزیه و پراکنده‌بودنشان در میان پنج کشور است، استفاده کنند و به دمکراتیزه‌کردن آنان کمک کنند، تا بلکه انسانیت به سرآغازگاه‌های خود، به عصر ماقبل مدرنیتهٔ کاپیتالیستی سومری، برگردد و انسان که از ذات خویش منحرف شده است به اصل خود برگردد. این اندیشهٔ رمانتیسیسمی و شاعرانه که برخی از متفکران خوشبین غربی و حکما و موعظه‌گران شرقی به دنبالش بوده‌اند، راه به جایی نبرده است، چرا که با اصل ماهیت انسان و نحوهٔ بودنش در جهان مغایر است، و لذا ساماندهی جهان‌زیست‌ها و جوامع انسانی بر اساس تفاوت‌های طبیعی بدون التفات به زیست فکری و مدنی نه‌تنها مسئله‌مند است، بلکه عمدهٔ بحران‌های موجود از آن برخاسته‌اند. برخی از متفکران خاورمیانه‌ای، عرب و ترک، از جمله عقاید ناسیونالیست‌هایی مانند جمال عبدالناصر، اخوانی و سنت بعثی، عموماً معتقدند که تاریخ کهن خاورمیانه و به‌ویژه پیش از ورود ایدئولوژی‌های مدرن غربی به منطقه بر اساس مساوات و پذیرش تنوعات قومی و

* تاریخ انتشار: ۹ ژانویه ۲۰۱۹

فرهنگی استوار بوده است و اقوام همدیگر را پذیرفته‌اند و بر سر این موضوع با یکدیگر منازعه‌ای نداشته‌اند؛ لذا تنازعات قومی و اتنیکی بین آنان مسئله نبوده است، و این اختلافات و ستیزهای قومی و فرهنگی به اعصار متأخرتر بر می‌گردد؛ ژئوپولیتیک ایرانی درست برخلاف این عقیده گام برداشته است. اوجالان نیز از این قرائت متأثر بوده و به‌نوعی در امتداد آن قرار گرفته است. مسئلهٔ عمده در این رویکرد این است که کوردها، که به درازای اسطوره و تاریخ همواره در سیطرهٔ معرفتی و عقلانیت دیگران در فرم‌های زیستی خویش زیسته‌اند، از حیث اندیشه و فرهنگ در این جایگاه هستی‌شناختی و معرفتی قرار ندارند که برای ساماندهی جوامع معاصر نسخه بدهند و برای به‌سامان‌کردن و سعادت انسان تلاش نمایند. آنان در بسیاری از ادوار تاریخی، تنها در فرم‌های زیستی مشخصی، که همواره به دیگری‌های اندیشه‌گر وابسته بوده‌اند، با تمدن و دانش و ادیان پساسومری و مدنی با شیوهٔ پارتیزانی جنگیده‌اند و غایت فکری و متأملانه‌ای نداشته، بلکه از روی غریزهٔ طبیعت‌گرایی و میل به آزادی طبیعی در قلمروهای فرم مآبی زیستی اقدام کرده‌اند. به معنای آگامبنی، وضعیت مرزی زیست کوردها و جوامع امنیتی آنان بیانگر این است که همواره بخش بزرگی از خلق کورد در جهان تمدن‌های دیگران صورت‌بندی شده‌اند و بخش کوچکی از آنان در بیرون این صورت‌بندی و فضاهای غیرتمدنی و دور از دسترس دیگران معرفت‌ساز، از جمله کوهستان‌ها، در نقش مخالفان و مبارزان به سر برده‌اند و برای سیستم‌های موجود تزاحم ایجاد کرده‌اند؛ اگرچه می‌توان نشان داد و دربارهٔ آن استدلال کرد که کوردستان به لحاظ سرزمینی، مواد خام بسیاری از اندیشه‌ها، مانند زایش دین و حکمت و احیای فلسفه و ریشه‌های ابتدایی مدنیت را در فرم طبیعی و ابتدایی پرورده است، با این حال باید به دو مسئله توجه شود: نخست آنکه لزوماً آنچه از این سرزمین برخاسته است به خود کوردها همچون یک کلیت قومی بر نمی‌گردد، بلکه عمدتاً ناشی از قدرت و سلطهٔ دانش و جهان‌بینی دیگری‌های بزرگ بوده است که بر این سرزمین حکمرانی کرده‌اند و البته جایگاه و سهم قومی کوردها هنوز در آن مشخص نیست؛ و دیگر آنکه این بذرهای ابتدایی و طبیعی در قلمرو معرفتی دیگری‌های مسلط به سطح مفهوم درآمده و اندیشیده شده است، امری که کوردها به‌صورت تاریخی از آن امتناع ورزیده‌اند. تا جایی که به کوردستان تاریخی بر می‌گردد، واقعیت تاریخی بیانگر آن است که خلق پراکندهٔ کورد در زیست‌جهان خویش با بحران اندیشه و معرفت مواجه است و نابسامانی‌اش عمدتاً در این فقدان و ضعف ریشه دارد. زیست‌جهان کوردی و قلمرو تاریخی زاگرس و کوردستان به‌لحاظ فکری و گفتمانی هیچگاه در اختیار و دسترس آنان نبوده است، بلکه زیست فرم‌مند آنها بر بنیاد حکمت و اندیشه و فرهنگ دیگران استوار بوده است و به تعبیر، تا حدی خصمانهٔ، راولینسون جهان اندیشهٔ بشری چیز خاصی به فرهنگ و اندیشه کوردها وامدار نیست! دیگران فرهنگ‌ساز همواره ساحت عمومی کوردستان را ساماندهی کرده‌اند، این در حالی است که به‌لحاظ تاریخی، فرمی و زیستی کوردها در این سرزمین ساکن بوده‌اند، ولی اندیشه و معرفت و جهان‌بینی دیگری‌های مسلط بر آن حاکم بوده است. آنچه خط تاریخ رسمی فکر و تمدن ترسیم ساخته است این است که کوردستان و کوردها در صورت‌های متفاوت تاریخی خود، همواره تحت سلطه و هژمونی اقوام سومری، آکدی، بابلی، آشوری، ایرانی، رومی، عثمانی و عربی و در دسترس آنان بوده‌اند، که در جای دیگر دربارهٔ آن به تفصیل سخن گفته شده است؛ همین وضعیت منجر به شکل‌گیری ریشه‌های هویت فرم‌مند کوردی و شأنیت هستی‌شناختی آن شده است. به هر صورت، کوردها نه‌تنها نباید و نمی‌توانند نقش پرولتاریای جهانی را ایفا نمایند، بلکه قادر به سازماندهی زیست‌جهان‌های عشیره‌ای و مناطق

مسکونی خویش نیز نمی‌باشند. عمدۀ این مسائل و بحران ناشی از وابستگی تاریخی ذهنی و خودمختاری غریزی در فرم‌های زیستی و فرهنگی مشخصی است، و راه‌حل آن نه نظریه‌پردازی بلکه نظریه‌ورزی و اندیشیدن در زیست‌جهان خویش است، تا راه برون شدی باز شود و بر اساس داده‌ها و مواد خام و نابسندۀ موجود از هرگونه نظریه‌سازی کوردی و تعمیم آن پرهیز شود؛ و هم‌زمان با اندیشه‌ورزی و عقلانیت مدنی بیشتر، فرم‌های ذهنی و عینی حاکم شکسته شود. به نظر می‌رسد مفروضات و نظریه‌سازی‌های اوجالان نیز نیازمند بازنگری اساسی و تمرکز بر زیست‌جهان کوردی بدون تعلق خاطر به داعیه‌های روشنگری، مدرن و ایدئولوژی‌های سیاسی معاصر بر مبنای عقلانیت انتقادی است. کاری که به‌تقریب خود اوجالان، بر مبنای خودانتقادی، به تجدیدنظر در بسیاری از نتایج و تالی ایده و عقایدش مبادرت خواهد ورزید.

طباطبایی و اندیشهٔ سیاسی

یکی از متفکران متأخر ایرانی که تلاش می‌کند تا امر ایرانی و ویژگی‌های هستی‌شناختی آن را درک و تئوریزه کند دکتر طباطبایی است. وی که هنوز موفق به تبارشناسی اندیشه و مفهوم‌سازی تفکر سیاسی ایرانی نشده است، از جانب قریب‌به‌اتفاق اساتید درس اندیشهٔ سیاسی با نقد و طعنه مواجه است. حاتم قادری، استاد درس اندیشهٔ سیاسی در دانشگاه تربیت مدرس، با نقد ذهن ایرانی و چالش‌های معاصر آن، تلاش‌های طباطبایی را ایدئولوژیک، حکمی و نارس می‌داند. شکوری، یکی دیگر از اساتید همان دانشگاه، نسبت به اغماض و حذف عنصر دینی از اندیشهٔ ایرانشهری توسط طباطبایی ایراد می‌گیرد، و احمدوند، استاد درس اندیشهٔ سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی، ایدهٔ ایرانشهری را خطا می‌داند و بر آموزهٔ ایرانشاهی و پیوند فوکویی آن با امر سیاسی مدرن، به‌ویژه قدرت و حکومت، تأکید دارد. با مطالعهٔ تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران به نظر می‌رسد ماهیت موضوع طباطبایی و تمرکز ایشان روی خاص‌بودن امر ایرانی جای تأمل دارد و نباید از آن غافل گردید و با دلنوشته‌های عجولانه و نشخوار سخنان خود ایرانی‌ها از جانب روشنفکران کورد تحلیل و نقد گردد. آنچه طباطبایی می‌کوشد آن را بیابد و به تعبیر خودش مختصات و منطقش را کشف و تبیین نماید همان چیزی است که متفکران و فیلسوفان غربی نیز به آن توجه کرده‌اند؛ در عصر رنسانس یونانی (قرن ۵ ق.م) مؤسسین تراژدی و تاریخ و فلسفه، یعنی آیسخلوس، هرودوت و سقراط، به اهمیت روبه‌روشدن با آن پی برده بودند، به نحوی که اجزایی از هویت یونانی را در تقابل و تغایر با امر ایرانی برساخته‌اند. افلاطون امر ایرانی را در ذهن یونانی قرائت می‌کند و با استبدادی خواندن نظام پادشاهی ایران و معرفی آن به‌عنوان نمونهٔ بد حکمرانی، بر نمونهٔ آرمانی نوع خوب حکومت و اندیشهٔ سیاسی یونانی استدلال می‌کند. گزنفون امر سیاسی ایرانی را همان برترین و بهترین نمونهٔ آرمانی سقراط معرفی می‌کند. آگوستین نیز به آن توجه نشان داده و به‌نوعی در باب عدالت، جنگ عادلانه و ایدهٔ شهر خدایی و شهر زمینی از آن متأثر بوده است. هگل هم در باب ویژگی‌های اندیشهٔ ایرانی و تطابق با نمونهٔ آرمانی خویش در این زمینه گام‌های جدی برداشته است؛ در این راستا می‌توان به متفکران سیاسی دیگری در سنت فکری غربی اشاره کرد. تا جایی که به کوردها بر می‌گردد باید به دو موضوع اندیشید: نخست آنکه با اتخاذ قرائت و موضع درست، امر ایرانی و نحوهٔ مواجهه با آن را بشناسند؛ و دوم، توجه و تعمق در این مسئله است که کوردها، همچون یونانی‌ها، رومی‌ها، اروپاییان و... چرا تاکنون نسبت به خوانش و تبیین امر ایرانی در ذهن کوردی

* تاریخ انتشار: ۱۹ ژانویه ۲۰۱۹

معجب و موفق نشده‌اند. بررسی و تحلیل تاریخ اندیشهٔ سیاسی غرب و شرق با تمرکز بر عنصر ایرانی توجه ما را به این مسئله جلب می‌کند که جدال و تنازع هستی‌شناختی غربی‌ها و شرقی‌ها با امر ایرانی و بازتولید تاریخی آن در فرم‌های متفاوت چندان موفق و کارگشا نبوده است. به یک اعتبار، غربی‌ها با رویکرد شرق‌شناسانه به امر ایرانی سوژگی خود را به فعلیت درآورده‌اند و شرقی‌ها نیز با التفات و آگاهی ناقص غالباً در همان ژئوپولیتیک ایرانی حرکت کرده و از حیث هستی‌شناختی با آن سازگار بوده‌اند. هرچند بازکردن این موضوع در این یادداشت مقدور نیست، با این وجود می‌توان استدلال کرد که تنها از منظر تاریخ کوردستان و ذهن کوردی است که می‌توان امر ایرانی را واسازی و از درون دچار فروپاشی کرد. امری که از دید طباطبایی و شرکای روزنامه‌نگارش پنهان مانده است. به این دلیل باید با دقت و تأمل بیشتر در باب آرا و عقاید طباطبایی و خصلت امر ایرانی اندیشید و از هرگونه ردیه و طرد سطحی و افاضات شتابزده اجتناب کرد. شاید اغراق نباشد اگر گفته شود که اندیشه و معرفت کوردی، در صورت بازشناسی، توان منازعه با تفکر ایرانی را دارد که هنوز در فرم کوردی نفس می‌کشد. اجزایی از این اندیشه را می‌توان با رویکرد عقلانیت انتقادی، از آثار و تأملات جمال نَبَز و نیز اوجالان بیرون کشید و به جایگاه شایستهٔ خویش برکشید.

ئامانجی سەرەکیی کۆماری کوردستان: گەیشتن بە بەختەوەری

۲ی ڕێبەندان، «جێژنی سەربەخۆیی کوردستان، دەروشێنی ئەستێرەی خۆشبەختیی کوردان»ە. ئەوە یەکەم سەروتار و سەردێڕی ڕۆژنامەی کوردستان بوو کە دوای دامەزراندنی کۆماری کوردستان ڕاگەیەندرا. ئەگەر لە سۆنگەیەکی ئەرێنی ئەو گوتارە بخوێنرێتەوە بێ گومان پەیوەندیی سەربەخۆیی و بەختەوەری لە زەین و تێگەیشتنی کوردیی بەشێک لە دامەزرێنەرانی کۆمار و ڕێبەرانی سیاسیی ئەو سەردەمە گەلێک گرینگە. کۆمەڵگایەک کە سەربەخۆ نەبێ، واتە خاوەن دەوڵەت و ئیرادەی مافی دیاریکردنی چارەنووسی خۆی نەبێت، بێ گومان کۆمەڵگایەکی بەختەوەر و سەعادەتمەند بە ئەژمار نایەت. چەمک و تەوەری بەختەوەری (ئۆدایمۆنیا) و سەعادەت لە ڕوانگەی فەلسەفەی سیاسیی کلاسیک و نوێدا وەک جەمسەری گەشە و پەرەسەندنی مرۆڤ دەناسرێت. ئەرەستوو لەو باوەڕەدا بوو کە غایەت و ئامانجی زانست و زانین (فەلسەفەی تیۆری) گەیشتن بە بەختەوەرییە، و ئامانجی سیاسەتیش (فەلسەفەی کردەیی) دەستەبەرکردنی بەختەوەریی کۆمەڵگایە. بەو پێیە یەکێک لە ئامانجەکانی کۆماری کوردستان گەیشتن بە بەختەوەری بوو کە لە ڕێگەی سەربەخۆیی دابین و دەستەبەر دەکرێت. ئەو ڕستە و دەستەواژەیە بە گوتارێکی دروست دەناسرێت کە لە سەردێڕی ڕاگەیاندنی کۆماری کوردستان لە **۲**ی ڕێبەندانی ١٣٢٤ خۆی دەرخست؛ دیارە ئامانج و ئایدۆسی سەرەکی و بنەڕەتیی تەڤگەر و بزووتنەوەی کورد و کۆماریش هەر ئەوە بوو.

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ٢١ی جەنیوەریی ٢٠١٩

پیری شالیار و بەرهەمهێنانەوەی زەینی ئێرانی

ڕێوڕەسمی ئایینیی پیری شالیار وەکوو دیاردەیەکی هاوچەرخ لە قەبارەی پیشە-کولتووردا لە چەند ساڵی ڕابردوو بە ئامانجی جۆراوجۆری وەکوو گەشتیاری و ناسیۆنالیزمی فۆرمیکی کوردی و... پەرەی پێ دراوە و تەنانەت بە جۆرێک شێوێندراوە. دیارە بەدەر لە گێڕانەوە ئیسلامییەکەی، پیری شالیار (سیمبولی) موغێکی زەردەشتییە کە ڕاستەوخۆ لە ئایینی زەردەشتی دوایی، واتە ئایینی فەرمیی ساسانییەکانەوە وەرگیراوە و ئەو سەما و زکری بەکۆمەڵەش وەکوو فۆرمی بە ناوەرۆک ئێرانی، دیاردەیەکی کوردییە. ئەوەی ڕاستی بێت ئەو ڕێوڕەسمەش، بگرە ڕێوڕەسمی کۆمسا و بانگەشە بۆ جەژنی یەڵدا لەو ناوچەیە، پەیوەندییان بە خوێندنەوەی ئایینی میترایی و زەردەشتی (تەنانەت ئیسلامی شافعی) لە زەینی ئێرانیدا هەیە و هیچ پەیوەندییەکی بە ئایینی کۆنی میترایی ناوچەی زاگرۆس و ڕیفۆرمی زەردەشتیی گاتاکانەوە نییە، بەڵکوو تەنیا نەریتێکی ئێرانییەکانی سەردەمی ساسانییە لە فۆرم و کولتوری کوردیدا کە لە فۆلکلۆری ناوچەکەدا ماوەتەوە. ئەگەر هەندێک لە ڕۆژهەڵاتناسەکان و نووسەرە ئێرانییەکانیش باس لە ڕیشە و ڕەچەڵەکی میترایی-زەردەشتیی ئەو شێوە ڕەسمانە لە کوردستان و ئێران دەکەن، لە ڕاستیدا ئاماژە بە ئێرانیبوونی پرسەکە دەکەن و هێما و مۆرکی ئەوان نیشان دەدرێن کە لە بنەڕەتدا خوێندنەوەیەکی ئێرانییەکان لەو ئایینە نائێرانییە دێتە ئەژمار. هێنینگ نووسەری پەرتووکی *زەردەشت: سیاسەتوان یا جادوگەر* لەو باوەڕەدایە کە جەژن و ڕێوڕەسمی ئایینی دەروێشەکانی (دریوزەکانی ساسانی) ناوچەی هەورامان دەگەڕێتەوە سەر ئایینی زەردەشتی. یاخود وێرمازرێن و کەسانی تر کە ئاماژە بە ئاخێزگای میترایبوونی هەندێک کولتوور و کردەوە دەکەن، بەبێ ئەوەی کە جیاوازییەک لە نێوان توخم و پێوەری کوردی لەگەڵ بابێلی و ئێرانی و هیندی و ڕۆمی و ڕوانگە ئۆستوورەییەکان... دابنێن؛ بەڕاستی جگە لە چەند دیاردەی فۆرمی و کەرەسەی ماددیی کۆن هیچ دەقێک لەو ئایین و باوەڕە لە کوردستاندا نەدۆزراوەتەوە و دەقەکانیش پەیوەندییان بە سانسکریت، مێهریەشت و خوێندنەوەی ڕۆمییەکانەوە هەیە. پەیوەندیدان و لکاندنی سۆفیگەریی ئیسلامی و عیرفانی فۆرمی-کردەیی لە کوردستان بە ئایینی ڕەمز و ڕازی کۆن، کە هیچ دەقێکی دۆزراوەی لە کوردستان نییە و لایەنەکانی هێشتا لە قەبارەی کوردیدا نەناسراون، هەڵەیەکی بەرچاو و هەوڵێکی بەپەلەیە کە لە ڕوانگەی ئەندێشەوە، جگە لە دریژەپێدان بە زەینی قەیراناویی کوردی دەسکەوتێکی تری نییە. ڕاستە ئاخێزگای ئایینی میترایی و زەردەشتی ناوچەی زاگرۆس و کوردستانە، بەڵام نابێ لە بیر بکرێت کە هەردووکیان لە زەینی ئەوانی تردا فۆرموڵە و گوتارسازی کراون و جگە لە فۆرم، ناوەرۆکە کوردییەکەی بەڕاستی ناڕوون و لاوازە. لەگەڵ ئەوەش دوو تێبینی پێویستە بەڕاشکاوی بگوترێت، یەکەم ئەوەی کە ڕەسمی کۆمسای و ڕەسمی ئایینی-کولتوریی پیری شالیار و جەژنی یەڵدا لەم دواییانەدا لە ناوەرۆکی خۆیدا هەڵدەگەڕێتەوە سەر خوێندنەوەی ئێرانییەکان لە میترا و زەردەشتی دوایی و بە جورێک بەرهەمهێنانەوەی ئەو ئایین و ئۆستوورە و باوەڕیە لە کوردستان. دووەم ئەوەی کە لە ڕوانگەی ئەندێشە

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ٣١ی جەنیوەریی ٢٠١٩

و ئۆستوورەناسییەوە، هیچ تۆکمە و توخمێکی میترایی یاخود زەردەشتی کە ڕەسەنایەتیی بە دوور لە کاریگەریی زەینی ئێرانی هەبێت و پشتبەستراوە بە دەق بێت، تێیدا بەدی ناکرێت و ئەوەی کە هەیە نواندنەوە و بەرهەمهێنانەوەی بیر و باوەڕەکانی نووسەرە ئێرانییەکانە لە فۆرمی کوردستاندا. هەر بۆیەش ڕەنگە هەندێک ئەکتەر و شاعیر و سۆفی و نووسەری کلاسیک و تازەپێگەیشتوو لەو بارەوە شاگەشکە بووبن کە دەڵێی دۆز و دیاردەیەکی زۆر سەیروسەمەرەیان دۆزیوەتەوە، لە حاڵێکدا جگە لە دووپاتکردنەوەی زەینی زمانی مێژوویی ئێرانییەکان چی تازەیان نەگوتووە. پێویستە ئەو قەیرانە بە هەستیاری و شێوازناسیی دروست و پێوەری گونجاو شیکاریی زانستی و شەنوکەو بکرێت.

کۆچ و سیاسەت

کۆچ (لەڕووی نەست و هەست) لە خۆیدا بابەتێکی سیاسییە. لە سێ لایەنەوە دیاردەی کۆچ و تایبەتمەندییەکانی بە واتای دروستی وشە ئەمرێکی ئەندێشەی سیاسییە: یەکەم، هۆکاری کۆچ؛ دووەم، کۆچ گۆڕینی واقعییەتی ژیان و ژینگەجیهانە بە شێوازێکی تر کە ئەویش هەر سیاسییە؛ و سێیەم، دیاردەی کۆچ و کۆچەرایەتی وەکوو دۆلوز و گوتاری دەڵێن لە ناخی خۆیدا، وەکوو فەزیلەتێکی کەمایەتیی هەڵقوڵاو لە دۆخی زۆرینەییدا، لەگەڵ سیاسەت تێکەڵاوە؛ چونکە دەلاقە و ئاسۆیەکی نوێتر لە ژیان دەکاتەوە. ئەو کەسەی کە لە کرۆک و چییەتی سیاسەت (پۆلیتیکۆن) تێنەگەیشتووە و خولیای ناشوێنە و لە ڕوانگەی ڕەواقییەکانی لیبراڵی سەدەی حەقدە و هەژدە بانگەشەی ئایدیۆلۆژیی مرۆڤایەتی و تێپەڕبوون لە شوێن و کولتووری خۆی دەکات بە جۆرێک تووشی نیهیلیزمی کوردی بووە کە ئەویش هەر دیاردەیەکی سیاسییە. کۆچ بە واتای ناشوێنگەرایی شاعیرانە، خۆدۆزینەوە نییە بەڵکوو خۆونکردن و قاڵبوونەوەیە. بڕیار نییە لە بیابانی سیاسەتدا! ئاوەدانی ساز بێت بەڵکوو سیاسەت بە وتەی ئەرەستوو بڕیارە بیابان ئاوەدان کاتەوە و تاک و کۆمەڵگا بە بەختەوەری (ئۆدایمۆنیا) و عەدالەت (دایکاسیۆنە) و ئازادی ڕێنوێنی بکات. جوداکردنەوەی کۆچ و بەرامبەردانانی لەگەڵ سیاسەت بە واتایەک خۆی دیاردەیەکی نەڕێنیی سیاسییە. ڕەنگە تەنیا تاقمێک لە زەین-شاعیرەکانی سەردەم، کە لە پێگەی حەکیمەکانی قەومدا خۆیان دەنرخێنن، لەوە تێنەگەن. کۆچەری دەربازبوون لە شوێنێک بەرەو ناشوێن[٢] نییە بەڵکوو گەڕان و هەنگاوهەڵێنانێکی سیاسییە بۆ گەیشتن بە بەختەوەری و ئازادی. مرۆڤی ناشوێن یا بوونەوەرە یا خوا؛ مرۆڤی ناشوێن، لە ژینگەجیهانی هاوچەرخدا، مرۆڤێکی کۆیلە و وابەستەیە. لە ڕاستیدا ناشوێنگەرایی خۆی لە خۆیدا بابەتێکی سیاسییە. کۆچکردن تەنیا ڕاکردن نییە بەڵکوو ڕابوونەوەیە؛ دەسپێک و سەرەتای وەرزێکی هزری و کرداری سیاسییە. کۆچەر و دیاردەی کۆچەری ئیمکان و بوارێکی سیاسیی تێپەڕبوونە لە کۆیلایەتی بەرەو ئازادی و سەربەخۆیی. تەنیا مرۆڤی ناشوێن میژووی نییە و زەینی مرۆڤی ناشوێن بێ گومان وابەستەیە. کۆچەری هەڵاتن لە سیاسەت نییە، بەڵکوو ڕۆیشتن بەرەو پیری سیاسەتێکی ژینگەدروستکەرە. تەنانەت کۆچی دوایی کۆچەر، واتە مردنیشی، هەر دیاردەیەکی سیاسییە. ناشوێنی و فرەکولتووریگەریی نیهیلیزمانە و ناسیاسی تەنیا ڕۆمانەشێعرێکی شاعیرانەیە. با هەندێک لە شاعیر-حەکیمەکانی کورد لەو ڕاستییە تێبگەن کە سیاسەت گۆڕینی دۆخی نیهیلیستیی ناشوێنە بەرەو شوێنی بەختەوەری و چێبوونی میژووی مرۆڤبوونە. مرۆڤی بێسیاسەت خاوەن کەسایەتی و ماکی مرۆڤبوون نییە بەڵکوو مرۆڤێکی بەرهەمهاتووی زەینی مرۆڤی سیاسییە. ئامانجی بنەڕەتیی سیاسەت دەستەبەرکردنی سەعادەت و ئازادی و بەختەوەرییە؛ کۆچ لە هەموو ڕەهەندەکانییەوە خودی واتای سیاسەتە.

---

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ٥ی فەبریوەریی ٢٠١٩

[٢] «لامکان»

زمانی زگماکی لە قەوارەی زەینی زماندا

زمان بەگشتی یەکێک لە بەشە سەرەکییەکانی لۆگۆسی مرۆڤە؛ مرۆڤ بەهۆی لۆگۆس، واتە زمان و عەقڵ و ئەندێشە و بوون، لە بوونەوەری دیکە جیا دەبێتەوە. لۆگۆس و زمان لە زەینی یۆنانیدا بایەخی زۆری پێ دراوە؛ هیراکلیتوس پێی وایە مرۆڤ دەبێ گوێ لە لۆگۆس و ئەندێشە بگرێت؛ لە ڕاستیدا خاڵی جیاوازیی مرۆڤ لە بوونەوەرەکانی دیکە لۆگۆس و زمان بووە. ئەفلاتوون مرۆڤی بێلۆگۆس و زمانی نەچەمکێندراو (غەیری مەفهوومی) بە بەربەر و ناباژێری دەناسێت؛ بەهۆی ئەوەی کە خاوەن زمانی چەمکی و ئەندێشەیی نین ناتوانن دیالۆگ ساز بکەن و لە یەکدی تێبگەن. هەر لە درێژەی ئەو باسەدا ئەرەستوو مرۆڤ وەک بوونەوەرێکی لۆگۆسی پێناسە دەکات کە تایبەتمەندییەکەی زمان و عەقڵ و هزرگەرییە (زوون لۆگۆن). لە ڕوانگەی ئەرەستوو، مرۆڤی بێزمان و ئەندێشە هیچ پێگەیەکی لە شار و دەوڵەتدا نییە. مرۆڤ بەگشتی بوونەوەرێکی زمانمەندە و بەهۆی زمانەوە ئیگزیستانس و ژیانمەندیی خۆی ڕێک دەخات؛ بە واتایەکی دیکە مرۆڤ بە زمانەوە پێناسە دەکرێ و بوونی خۆی دەسەلمێنێ. لەو سۆنگەوە زمان واتابەخشییە بە بوون، واتە شێوەیەک لە ژیانە. سۆسۆر لەسەر ئەو باوەڕە بوو کە زمان لە خۆیدا نیزامی نیشانەکان (واتە هۆ و هۆکرد)ە، کە پەیوەندییەکی چڕ و پڕی لەگەڵ جیهانی مرۆڤ هەیە، بەڵام لەگەڵ ئەوەش زمان تایبەتمەندییەکی مێژوویشی هەیە کە بە زمانی مێژوویی دەناسرێت؛ ئەوە هەمان زمانی مێژوویی زگماکییە کە هەر گەل و کۆمەڵێک خاوەن ئەو زمانە مێژووییەیە. ئەو زمانە دەکرێ بە وتەی هایدگێر هەمان مااڵبات و هەرێمی بوون بێت. وێتگنشتاین زمان و ئەندێشە پێکەوە گرێ دەدات و زمان وەکوو ئاستەنگ و سنووری هزر و بیر دیاری دەکات. ئەرکی فەلسەفە ئەوەیە کە مرۆڤ و ئەندێشە لە ئەفسوونی زمان دەرباز بکات. خزمایەتیی زمانی، وێکچوونی بنەماڵەیی و گەمە زمانییەکان لە جیهانی مێژووی مرۆڤ و گەلەکان لەو ڕەهەندەوە بەکەڵکە. هابێرماس مرۆڤ بە بوونەوەرێکی زمانمەند و پەیوەندیگەرا[2] دەناسێت؛ چامسکی باوەڕی وایە کە زمان پێکهاتەیەکی عەقڵییە و ڕیشەی لە زەینی ئاوزگەرانەی مرۆڤدایە. بەپێی ئەو بۆچوونانە دەتوانین باس لە دوو ڕەهەندی جیاواز بکەین لە مێژووی زمانەوانیدا کە دیارە لەگەڵ یەکتر پەیوەندییەکی پتەویان هەیە: زەینی زمان و زمانی زەین (ئەو بۆچوونە وەکوو ئایدیایەک لە وتارێکی درێژدا بەوردی شی کراوەتەوە). لەو بابەتەدا بە دوای ئەوەدا نیم کە بە تێروتەسەلی زمانی زگماکیی کوردی بە چوارچێوەی سەرەوە گرێ بدەمەوە، بەڵام بەگشتی لەو ڕوانگەوە، زمانی زگماکی کە هەمان زمانی مێژوویی دایکییە، پێناسەی مرۆڤ و ناسنامەی گەل و نەتەوەکانە.

تا ئەو جێگەیەی کە دەگەڕێتەوە سەر کورد، هەرچەند زمانی مێژوویی کورد، واتە زمانی کوردی، زۆر گرینگە و ئاخافتن و پەیوەندی و بیرکردنەوە بەو زمانە لە جێگەی خۆیدا گەلێک کاریگەر و بونیاتنەرە، بەڵام بە باوەڕی من بە باری

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ١٩ی فەبریوەریی ٢٠١٩

[2] communicational

زۆریەوە ئەو گرینگییە بە فۆرمی زمانی کوردی دراوەع کە پێویستە لەسەر هەندێک تێبینی و خاڵی ئەرێنی و پێویست وردبوونەوە و تۆژینەوەیەکی زیاتر و بەرفراوانتر بکرێت.

زمان بەگشتی هەم فۆرمە و هەمیش ناوەرۆک و ئەندێشەیە. واتە شوناسی زمان دوو لایەنی فۆرمی و ئەندێشەیی هەیە کە پێویستە گرینگیی هەردوو لایەنەکە وەکوو تەواوکەری یەکتر سەیر بکرێت. ئەو لایەنەی دووەم بە «زەینی زمان»[3] ناودێر دەکەم، کە ئەویش لەگەڵ «زمانی زەین» پەیوەندی هەیە. لە ئەندێشەی چامسکیدا، دەفرایەتی و توانمەندی[4] و کردەوە و کارکەردی[5] زمان بەشێک لە تایبەتمەندیی زەینە کە ڕەنگە لە فۆرم و ناوەرۆکدا یاریدەدەر بێت. هەر زەینێک خاوەن زمانێکی مێژوویی و هەر زمانێکیش زەینێکی هەیە؛ زەینی زمان چەمکە و زمانی زەین نیشانە و دەلالەتە؛ لەسەر ئەو بناغەیە، زەینی زمان پێتاندنی زەینی مرۆڤە بە زمانێکی مێژوویی. یەکێک لە جیاوازییەکانی تر ئەوەیە کە زەینی زمان حەقیقەت دەدۆزێتەوە یاخود بەرهەمی دێنێت، بەڵام زمانی زەین حەقیقەت دردەبڕێت و گوتارسازی دەکات. بەو پێیە زمان بە یەکێک لە بنەڕەتەکانی ناسنامە و شوناسی مرۆڤ و نەتەوەکان دەستنیشان دەکرێت. ئەوەی کە تا ئێستا کورد گرینگیی پێداوە و باسی کراوە لایەنی فۆرمیی ئەو زمانە بووە بەڵام بە لایەنی ئەندێشەیی زمانی کوردی و ناوئاخنی ئەو زمانە کە هەمان «زەینی زمانی کوردییە» گرینگی و بایەخێکی ئەوتۆ نەدراوە. ئەوەش یەکێک لە قەیرانە مەعریفییەکانی شوناسی کوردییە کە بەسەر قەیرانی شوناسی زمانی کوردییشدا زاڵە. زۆر گوتراوە کە کورد لە دابین و دەستنیشانکردن و یەکێتی لەسەر زمانێکی نەتەوەیی و ئەلفوبێیەکی ستاندارد و ڕێنووس و هتد پێک نەهاتوون و ناکۆکن، ئەو تەوەرە هەرچەند گرینگە بەڵام لە ڕاستیدا هەمان گرینگیپێدان بە فۆرمە و ڕەنگە بە دەرئەنجامێکی ئەرێنییش نەگەن؛ بەڵام گرینگتر و قوونڵتر لەو ئاریشەیە، چەمکی زەینی زمان یاخود بەشی ئەندێشەیی زمانی کوردییە. تا ئەوکاتە کە کورد لە ژینگەجیهانی خۆیدا بە تەبایی و یەکێتییەک لەسەر زەینی زمانی کوردی نەگات ئەوە گەیشتن بەو ئاواتە زۆر ئەستەمە و لە مەحاڵ دەچێت، تەنانەت ئەگەر لەسەر فۆرمیش بە ئەنجامێک بگەن ئەوە زەینی زمانی کوردی هەر هەمان زمانی زەینی فارسی و عەڕەبی و تورکی و درێژکراوەی ئەو زەینانەیە؛ کە بێ گومان بەرهەمهێنانەوەی ئەو زەینگەلە بە زمان و وێژەی کوردی کارەساتێکی مەعریفیی گەورەیە کە بە یەکی تر لە بنەچەکانی قەیرانی زەینی کوردی دەناسرێت.

کاتێک عامێری، غەزاڵی، ئیبنی سینا، سۆرەوەردی، ماکیاڤێلی، دێکارت، لایبنیتز، لوتێر، کانت، هێگڵ، گۆتە، هیوم، کەیرکەگارد و... هەوڵ دەدەن بە زمانی مێژوویی خۆیان، زمانی خۆماڵی و ناتیف!، شێوازی بیرکردنەوە و تێگەیشتنیان بەرهەم بهێنن لە ڕاستیدا بە زەینی زمانی خۆیان خەریکن گرینگی دەدەن. هەر بۆیەش ئەو بیرمەندانە زمانی مێژوویی و خۆماڵیی خۆیان فێری هزرین و فەلسفە دەکەن و بەو زمانە بیر دەکەنەوە و دەفەلسەفن. ڕەنگە ئێمە بە زمانی پەتیی کوردی لە فۆرمدا قسە بکەین و بنووسین بەڵام زەینی زمانمان ئێرانی و فارسی و عەڕەبی و تورکی بێت و ڕۆحی زمانی زەنییەکەی فارسی و ئەوانەی تر بێت. واتە زەینی زمانی کوردی، کوردی نییە بەڵکوو لە ناوەرۆک و گوتار و ئەندێشەدا ئێرانی و عەڕەبی و هتدە. پێچەوانەکەشی هەر دروستە، کاتێک بە زەینی کوردی بەڵام بە فۆرمی زمانی فارسی و ئەوانی تر بنووسن لە ڕاستیدا بە زەینی زمانی کوردی نووسراوە؛ بە واتایەکی دیکە، زەینی زمانی فارسی، زمانی زەینی کوردییە. کەوایە ئەو کەرەسە و تۆکمەیە کە زمانی کوردی پێک دێنێت و پێی پەروەردە دەبێت زەینی زمانی کوردییە. بەشێکی بەرچاو لە بەرهەمە مێژوویەکان کە بە زمانی کوردی نووسراون و بەو زمانە لە فۆلکلۆر و وێژەی سەرزارەکی دواون لە ڕاستیدا هەمان زەینی زمانی فارسی و ئەوانی

[3] The mind of language
[4] competence
[5] performance

تری گەورە بە کوردییە کە تەوەرێکی زۆر سەرنجڕاکێش و قەیراناوییە. یەکێک لە بنەچەکانی قەیرانی زەینی کوردی هەر ئەو دیاردەیە بە ئەژمار دێت.

ڕۆژی زمانی زگماکی دەبێ هەمان ڕۆژی زەینی زمانی کوردی بێت و بەو زەینە بیر بکەینەوە و ژینگە و جیهان و پەیوەندییەکان بخوێنینەوە. زەینی زمان بە دوای خوێندنەوە و پۆلێنبەندیی حەقیقەت لە ژینگەجیهانی میژووییدایە کە کوردیش دەبێ لەو سۆنگەوە بیر لەو تەوەر و بابەتە بکاتەوە. هەر نەتەوەیەک بە زمانی خۆی لەگەڵ حەقیقەت بەرەوڕوو دەبێتەوە و بەو زمانەش «جیهان واژۆ» دەکات؛ لەو دیدەوە زەینی زمانی کوردی حەقیقەت بە زمانی زەینی کورد دەخوێنێتە و پێناسەی دەکات. زمانی دایکی بە زەینی زمانی کوردی فێر بین و بنووسین و دەق و بابەت بەرهەم بێنین. ڕۆژی زمانی زگماکی ڕۆژی بیرکردنەوەیە لەسەر زەینی زمانی کوردی.

ذهن‌کاوی معرفت‌شناختی: اندیشهٔ سیاسی کوردی

اندیشهٔ سیاسی یکی از کهن‌ترین صورت‌های حکمت و اندیشه در تاریخ تفکر بشر است. تأمل و تفکر در باب سیاست و نسبت آن با اخلاق و عقلانیت از جمله مؤلفه‌های بنیادی اندیشهٔ سیاسی است. اندیشهٔ سیاسی دست‌کم با سه مقولهٔ فکر، سیاست و تاریخ مرتبط و همبسته است. دولت‌اندیشی و شیوهٔ حکمرانی و غایت آن با اندیشهٔ سیاسی ارتباط دارد. طباطبایی حکمت خسروانی ایرانی را بر مبنای شاهی آرمانی ایرانی (گزنفون، اردشیر، تنسر، اوستای متأخر، خواجه نظام‌الملک و خواجه نصیر) در دستگاه یونانی قرائت کرده و از آن با عنوان اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری یاد می‌کند. این نظریه بر بنیاد دین و دولت و امتزاج آن دو در ذهن ایرانی صورت‌بندی شده است که در آن عنصر سیاسی بدون عنصر دینی و برعکس قابل دریافت نیست. اگرچه مؤلفه‌هایی مانند عدل و مصلحت عمومی، وحدت و کلیت بر آن افزوده می‌شود، لیکن بدون شناخت از اندیشهٔ سیاسی یونانی و ویژگی‌های آن چندان روشن نمی‌نماید. هرچند به یقین نمی‌توان گفت که اندیشهٔ ایرانشهری در برابر با اندیشهٔ سیاسی مادی و تنازل آن تأسیس شده است لیکن تفاصل و تغایر میان آن دو آشکار است، به‌گونه‌ای که عناصر حکمت سیاسی مادی و یونانی را می‌توان به‌روشنی شناسایی و بررسی کرد. اندیشهٔ سیاسی مادی بر بنیاد تقابل اضداد، یعنی عدل (دیکه) و ظلم (ادیکه) و مشتقات و لوازمات آن استوار است که معطوف به تأسیس یک اتحادیهٔ توافقی شاهنشاهی است. این مهم توسط مؤسس دولت ماد چنین صورت‌بندی شده است: «بین ظلم و عدل تقابل و نزاع دایمی برقرار است».[۲]

این گزارهٔ معرفت‌شناختی باواسطه بر حکمت پیشاسقراطی، به‌ویژه هراکلیتوس، و نیز فیلسوفان سیاسی عصر فلسفه یعنی سقراط و ارسطو تأثیر جدی بر جای گذاشته است؛ می‌توان در این باره استدلال کرد. بر مبنای الگوی نظری اسپریگنز، در این عبارت و گفت‌وگوهای متعاقب آن، سه مرحله اندیشه و نظریهٔ سیاسی، یعنی شناخت و شناسایی بحران، توضیح و تبیین ریشه‌های آن، و سرانجام طرح برون‌رفت و تجویز راه‌حل بر پایهٔ چهار پرسش بنیادی «چه باید کرد؟»، «چگونه می‌توان جامعه را به قصد رسیدن به عدالت و سعادت ساماندهی کرد؟»، «نوع نظام سیاسی چه باید باشد؟»، و «چه کسی باید حاکم باشد؟» طرح و به آنها پاسخ داده شده است. این چهار پرسش مهم‌ترین پرسش‌هایی است که چند سده بعدتر کانون اصلی و محوری فلسفهٔ سیاسی افلاطون و ارسطو بود. این باور موجه

---

* تاریخ انتشار: ۲۴ مارس ۲۰۱۹

[2] injustice is ever at feud with justice…

اخلاقی–عقلانی، که به‌نوعی دلالت بر گونه‌ای حکمت دارد، بنیاد اندیشهٔ سیاسی مادی و سنگ‌بنای مقولهٔ دولت است که نقطه عطفی در تاریخ اندیشهٔ سیاسی شرق و ادوار بعدی آن به شمار می‌رود. نظریهٔ تجریدی خیر و شر زرتشت مادی و شاکلهٔ اصیل گاتها بر این دوگانگی و انگارهٔ اضداد شکل گرفته است. محور اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری و ایرانی همان نظریهٔ پادشاهی است که از مادها اخذ گردیده است و در ادوار بعدی تاریخ سیاسی ایران، به‌ویژه در دورهٔ ساسانی و اسلامی، با عناصر یونانی و اسلامی بازسازی شده و با دگردیسی روبه‌رو شده است. عنصر عدل و نیز عدالت (دایکاسیونه) و عادل (دایکاسیون) و آرمانی‌بودن پادشاهی آن مستقیماً از تفکر سیاسی مادها و حکمت مغان مادی[3] گرفته شده است، که ذهن ایرانی شأنیت و خصیصه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خود را بدان بخشیده است. طباطبایی و اسلاف و اخلاف تئوریک وی التفاتی به آن نکرده‌اند و از چشم آنان پنهان مانده است. در واحد سیاسی ایران ما با دو نوع حکمت و اندیشهٔ سیاسی با دو پارادایم متفاوت مواجه بوده‌ایم که بدون تردید بر دو نوع جهان‌بینی و نگرش معرفت‌شناختی دلالت دارند. به‌طور خلاصه، یکی از وجوه تمایز اندیشهٔ سیاسی پادشاهی ایرانی با اندیشهٔ سیاسی مادی این است که تفکر سیاسی ماد معطوف به پادشاهی نبوده است، بلکه اصل استقرار عدل و گونه‌ای نظم جهانی و انسانی بوده است که لازمهٔ این نظم و عدل همان برپایی دولت است؛ به عبارتی، نظم و عدالت مقدم بر شکل خاص نظام سیاسی از جمله پادشاهی و امنیت است، هرچند از حیث هستی‌شناختی میان دو مفهوم عدالت و امنیت تقابل و تمایزی وجود ندارد. در ذهن سیاسی ایرانی و نظام معرفتی آن امنیت و حفظ دولت بر عدالت و نظم انسانی مقدم است. از یک جهت، مراد من از مفهوم اندیشهٔ سیاسی مادی و یا کوردی در این دوره این معنا و خصیصه است که از همان آغاز با انحطاط روبه‌رو شد و سرانجام به زوال دولت ماد منجر گردید. شأنیت و صبغهٔ معرفتی مفهوم کوردی‌بودن اندیشهٔ سیاسی ناظر بر این مسئله است. واکاوی و توضیح منطق درونی ساختار اندیشهٔ سیاسی در کوردستان (به تعبیر اسپریگنز) و تبیین و تدلیل بحران معرفت‌شناختی حاکم بر زیست‌جهان تاریخی و روند تنازلی آن یکی از اهداف کشف ذهن کوردی است. به علاوه، در تاریخ اندیشهٔ سیاسی در شرق با دو نوع پارادایم مواجه هستیم که یکی از این پارادایم‌ها همان اندیشهٔ سیاسی مادی است. از این منظر، عطف به مطالبی که پیشتر منتشر شده است، مطالعه اندیشهٔ سیاسی کوردی به دنبال پژوهش، شناخت و توضیح ماهیت، شأنیت اندیشهٔ سیاسی کوردی، یا نظام معرفت و اندیشهٔ کوردی، در یک پارادایم مفهومی و متمایز است.

[3] sophia

زەینی ڕۆژهەڵاتی و دیاردەی ئەنفال

بۆ تێگەیشتن لە ئەنفال و کۆمەڵکوژی دەبێ لە زەینی ڕۆژهەڵاتی و دوو کەرتی عەقڵانییەتی مۆدێرنی سیاسی و خواناسیی سیاسی (تیۆلۆژی) ئەو زەینە تێبگەین. ناسینی ڕەگوڕیشەی بەعسیزم بە لێکدانەوەیەکی شاعیرانە و دەروونناسانە بۆ تێگەیشتن نەتەنیا تەواو نییە بەڵکوو بە باری زۆریەوە لاواز و نەزۆکە، لەبەر ئەوەی کە بەعسیزم لە خۆیدا تەنیا ڕوویەکی هاوچەرخی زەینی سیاسیی ڕۆژهەڵاتییە. دیاردەی هزری و سیاسیی بەعسیزم بەبێ تێگەیشتن لەو زەینە تەنانەت ژێستێکی ڕووناکبیرانەی ئەدەبییە کە هیچی لێ شین نابێتەوە. بەشێک لە زەینی ڕۆژهەڵاتی تێنەگەیشتنی مرۆڤی کورد لەو دیاردەیەیە کە پەیوەندی بە لاوازیی هزری و ئاوزگەڕێتیی زەینی کوردی و نەبوونی هیچ بنەمایەکی ئەندێشەیی هەیە. کورد هێشتا لە ئەنفال و کۆمەڵکوژی و نەریتی پاکتاوکردن تێ نەگەیشتووە و قوڵایی ئەو بابەتە تراژیکەی دەرک و فام نەکردووە. زەینی ڕۆژهەڵاتی بۆ خۆوەدیارخستن و بووژانەوە و گەشەکردنی، پێویستی بەو کردەوە مێژوویانە هەیە و لەو پێناوەشدا مومکینە لە جوواڵەی سروشتیی ئەو زەین و ڕۆحە لە پانتایی بوونێکی مێژوومەنددا کۆمەڵە مرۆڤێک وەکوو کورد تووشی خەسار و فەوتان بن. زەینی کوردی بە جیددی تووشی خۆقوتاردان و وەدواخستنی خۆیەتی و لە قامچیی ئەوانی دیکەی نەیار هەنگاو هەڵدێنێتەوە. بە حەماسەکردن و قوربانینواندنەوەی ئەو کارەساتە بەردەوامانە دۆخێکی کۆمیک و دراماتیک دەخوڵقێت کە بەداخەوە لە ناخی بوونەوە تراژیکە. پەیوەندیی ئەمری تراژیک و کۆمیک بە ئاگایی و وشیاریی زەینی و پراکسیس خاڵێکی گرینگ لە ڕەوتی ناسین و تێگەشتندایە. دیالێکتیکی بەراوەژووی نێوان کورد و ئەوەی دیکەی بیرمەند و ئەندێشەساز دۆخێکی تراژیک و لە هەمان حاڵدا کۆمیکی پێکهێناوە کە ئەویش ونبوونی ڕەگوڕیشەی ئاگایی لە فۆرمولەکردنی پرسی مەعریفیی کوردە. دۆخی کۆمیکی وابەستەیی کورد و حکومڕانیی ئەوانی دیکە بە زمانی هێگڵ پێویستی بە جۆرێک ئاگایی هەیە کە ئەویش ڕێک دەگەڕێتەوە سەر زەینی کوردی کە دوای دەربازبوونی لە وابەستەیی چۆن دەتوانێت لە جیهانژینێکی سەربەخۆدا زیندوو بمێنێتەوە و خۆی بەڕێوە ببات و بیر لە سەعادەت و گەشەسەندنی ژینگەجیهانی خۆی بکاتەوە. ئەوەی ڕاستی بێت دیاردەی ئەنفال و قڕکردن و پاکتاوکردن بەشێک لە قەیرانی پرسی زەینی کوردییە. کارنەوالّی قوربانیگەرایی و هەڵوێست و کردەوەی بەرتەسکی سیاسی و ڕووناکبیرانەی ئەدەبی و هونەری بەبێ ئەو ئاگاییە کاریگەرییەکی ئەوتۆی نابێت.

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ١٥ی ئەپریلی ٢٠١٩

صورت ایرانی کیهان‌شناسی شرقی

اختلاف بین تشیع و تسنن اصولاً عقیدتی نیست، بلکه اساس آن به دو نوع جهان‌بینی و یا رویکرد هستی‌شناسانه بر می‌گردد. به منظور شناخت ساختار این نظام و توضیح اختلاف مذهبی و کلامی میان تشیع و تسنن می‌بایستی رگه‌های اصلی کیهان‌شناسی را در تفکر دینی و سیاسی ایرانی شناسایی و تحلیل کرد. خصیصهٔ کیهان‌گرایی یکی از ویژگی‌های بارز ذهن ایرانی است. کیهان‌شناسی که ریشه‌ای شرقی و کهن دارد دارای ابعاد اسطوره‌ای، طبیعت‌گرایی، دینی، تاریخی، عرفانی، سیاسی، فکری و غیره است، به‌نحوی که می‌توان صورت‌ها و عناصر مختلف آن را واکاوی و انواع کیهان‌شناسی‌های ایرانی، هندی، چینی، عربی و غیره را از یکدیگر تفکیک ساخت. ذهن ایرانی با وام‌گیری مؤلفه‌های عدالت و پادشاهی از سنت باستانی ایران این دو را با مفاهیم عدل و امامت در نظام اسلامی جمع کرد و آن را به دستگاه اعتقادی تسنن (توحید، نبوت و معاد) وارد ساخت و به این ترتیب صورت ایرانی تشیع را برساخته است. مفهوم عدل و امامت در جهان‌شناسی ایرانی تماماً صبغه‌ای سیاسی و اسطوره‌ای دارد، در حالی که در الهیات سنی عربی در واقع کاملاً جنبه اعتقادی دارد که بیشتر در مراسم و مناسک دینی خود را نشان می‌دهد. در این دستگاه الهیاتی، اسلام عربی در ذیل نظام اسلام ایرانی جای می‌گیرد؛ به این جهت ایدهٔ وحدت اسلامی در واقع تابعیت اسلام از منطق تفکر دینی ایرانی و گرایش به آن خواهد بود. از منظر اندیشه، به رغم اشتراکات، اختلاف و تقابل ماهوی میان آنها به تفاوت اصلی میان دو نوع الهیات سیاسی ارجاع دارد که بر دو نوع جهان‌شناسی سیاسی و دینی ناظر است، به طوری که می‌توان مختصات آن را بررسی و تبیین کرد. الهیات سیاسی شیعی، که صورت کاملاً ایرانی دارد، عمدتاً به دنبال امر تجمیع و اطاعت است و این مسئله را با عدل و امامت پیوند زده است. عدل و امامت ضرورتاً دو مفهوم دینی و اعتقادی نیستند بلکه اساساً نوعی کیهان‌شناسی هستی‌شناختی هستند. این دو را می‌توان بر مبنای قانون اشه (نظم و عدالت کیهانی) توضیح داد. در عالم دین نیز امتزاج عدل و امامت چونان دو رکن اعتقادی مذهب تشیع با الهیات سیاسی ایرانی که بر دو پایهٔ دینیاری و شهریاری استوار است نسبت دارد. عدل و امامت در نظام اعتقادی–سیاسی بیانگر بازتولید دینیاری و شهریاری باستانی و امتداد سنت فکری ایرانی است. به عبارت بهتر، نظام اعتقادی مبتنی بر عدل و امامت شیعی همان نظام فکری–سیاسی ایرانی است. بدون عدلْ هستی و نظم برقرار نخواهد بود و بدون حضور متافیزکی امام (که در اندیشهٔ عرفانی سهروردی قطب عالم است) جهان پایدار نخواهد بود. از آن جایی

* تاریخ انتشار: ۲۸ آوریل ۲۰۱۹

که ایران عالم صغیر است، این نظم کیهانی در نظام ایرانی متجلی است و ایران عرصهٔ تجلی این نظم کیهانی و اسطوره‌ای در مقیاس کوچک آن خواهد بود. پادشاه، شهریار، سلطان، امام، عارف–شاه سهروردی (و تصوف ایرانی) و ولی فقیه نمایندگان و کارگزاران ایرانی این نظم کیهانی و استقرار آن در ایران‌زمین به شمار می‌روند. این نظم اشایی و کیهانی تاریخمند نیست و به نوعی غایت‌انگاری ذات‌گرایانه و مناسبات تجلی امر ازلی[۲] در امر این‌جهانی[۳] ارجاع دارد که به هیچ وجه قابل دگرگونی و تغییر نمی‌باشد. سنت روشنفکری ایرانی با این رویکرد کیهان‌شناسانه پیوند وثیقی دارد، به طوری که روشنفکری ایرانی را می‌توان بر پایهٔ دیدگاه کیهان‌شناسانه تبیین، و رگه‌های کیهان‌گرایانه در آرا و عقاید روشنفکران و متفکران را شناسایی، دسته‌بندی و ارزیابی کرد. از یک منظر، این همان اندیشهٔ ایرانشهری و اسلام ایرانی (کربن) در سنت خسروانی ایرانی است که شایگان، نصر، طباطبایی، اردکانی، سروش، دینانی و دیگران در پی مفهوم‌سازی و صورت‌بندی فلسفی–سیاسی آن بوده‌اند. می‌توان نشان داد که این سنتْ اندیشه را با بن‌بست روبه‌رو می‌کند و نظریهٔ امتناع اندیشهٔ عقلانی و انسداد تفکر در نظام دینی – فکری ایرانی بیانگر ضرورت فروپاشی آن در جهان روبه‌زوال ایرانی است.

[2] eternal
[3] temporal

پرس و تەڤگەری ڕۆژنامەگەری و میدیای کوردی

هەر کۆمەڵگایەک بۆ گەیشتن بە بەختەوەری و ئازادی بەپێی پرس و کەڵکەڵەکانی هەوڵ دەدات کە کێشە و قەیرانەکانی بناسێت و ئەو کارەش بە شێواز و کەرەستەی گونجاو و جۆراوجۆر جێبەجێ دەکات؛ یەکێک لەو کەرەستە مۆدێرن و زەرفییەت و بوارانە میدیایە. تا ئەو جێگەیە کە دەگەڕێتەوە سەر کورد، لە یەک دیدەوە ڕۆژنامەگەری و میدیای کوردی بەشێک لە پرسی کوردە. پرسیارێک کە خۆی دەنوێنێت ئەوەیە کە ئاخۆ دەکرێ باس لە چەمکی میدیای کوردی و تایبەتمەندییەکانی بکرێت؟ ڕۆژنامەنووس و میدیای کوردی تا چ ڕادەیەک لەگەڵ پرس و قەیرانەکانی مرۆڤی کورد و کۆمەڵگای کوردی ئاشنایە و تا کوێ دەلوێ شیکاری و بەدواداچوونی بۆ بکات؟ ئەز لەسەر ئەو باوەڕەم کە بەگشتی زەینی کوردی تووشی قەیرانێکی بەرفراوانی مەعریفییە و ئەو قەیرانە لەسەر مرۆڤ و کۆمەڵگای کوردی زاڵە، بەو پێیە میدیای کوردییش لەژێر هەژموونی ئەو قەیرانە بەدەر نییە. لە ڕاستیدا ئێمە کاتێک دەتوانین باس لە ڕۆژنامەنووس و هەڵسووڕاوی ئەو بوارە بکەین کە بزانین میدیای کوردی چییە و ئایا ڕۆژنامەنووسیی کوردی وەکوو چەمکێک بوونی هەیە؟ یاخود پرس و کەڵکەڵەی ڕۆژنامەنووسی و میدیای کوردی چییە؟

لەڕووی فۆرمەوە ڕەنگە بەڕواڵەت بکرێ ئەو چەمکانە دەکار بکرێت، بەڵام لەڕووی ناوەرۆک و ئەندێشەوە ئەو ئیمکانە بوونی نییە. ڕۆژنامەنووس و گۆڤار و میدیای کوردی بەگشتی دەتوانن باس لە کام حەقیقەتی کۆمەڵگای کوردی و پرسەکانی بکەن، مەگەر حەقیقەت لە زەینی کوردی و لە کۆمەڵگای کوردی فۆرمولّە کراوە یاخود لە ڕوانگەی کوردییەوە خوێندنەوەی بۆ کراوە؟ ئایا ئەو هەوڵ و چالاکییە میدیاییە جگە لە بەرهەمهێنانەوەی حەقیقەتی فۆرمولّەکراوی ئەوانی دیکە شتێکی تر دەبینرێت؟ تا ئەوکاتەی کە حەقیقەتی کوردی نەناسرێت و لە کۆمەڵگادا پێکهاتەمەند نەبێت باسکردن لە ڕۆڵ و پێگەی میدیا و چالاکانی ئەو بوارە خۆی لە خۆیدا وەکوو خەسارێک دەناسرێت کە پێویستە چارەسەر بکرێت؛ لە ڕاستیدا کۆمەڵگای کوردی لە لایەن میدیای گشتیی کوردی گەمارۆ دراوە و بە شێوازی جۆراوجۆر حەقیقەت و چیرۆکە گەورەکانی ئەوانی تر لەو پانتاییەدا بەرهەم دەهێنرێتەوە و بەگشتی لە ناخی ڕۆژنامەگەری و میدیای کوردی جگە لە نواندنەوەی[2] پرس و کەڵکەڵەکانی ئەوانی تری کارتێکەر و سەرلەنوێ دارشتنەوەی وابەستەیی بە زمان و هزری خۆیان شتێکی تر بەدی ناکرێت. لە ڕوانگەی ئەندێشەوە، چونکە هیچ خوێندنەوەیەکی کوردی لە حەقیقەت لە ئارادا نییە ئێمە ناتوانین باس لە ڕۆژنامەنووس و گۆڤاری کوردی بکەین و ئیمکانی میدیای کوردی لەژێر پرسیارە. ئایا میدیا و میدیاکاری کورد لە پرسی کوردی تێگەیشتووە و ناسینێکی ئەوتۆی هەیە کە لەسەر پرسەکان و کێشەکانی کۆمەڵگای کوردی بنووسێت و کار بکات؟ بەگشتی میدیای مۆدێرن و هاوچەرخ لەگەڵ پرسەکانی کۆمەڵگا و نەریتی فکریی خۆی دەرگیرە و لەسەر ئەو بناغەیەش

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ۳۰ئەپریلی ۲۰۱۹

[2] representation

بیچمی گرتووە و دامەزراوە، بەڵام لە پاڕادایمی وابەستەیی و گشتگیریی حەقیقەت و مەعریفەی ئەوانی دیکە، ڕووناکبیر و بیرمەند و میدیای کورد خۆی سەرقاڵی ئەو پرس و کێشانە کردووە و لە هەمبەر حەقیقەتی پرسی بنەڕەتی و ئامانجەکانی تایبەت بە کۆمەڵگای خۆی مەودایەکی قووڵ و درێژی هەیە. تا ئەوکاتە کە پرۆبلێما و پرسی کورد لە کۆمەڵگا و پانتایی زەینی کوردی نەناسرێت و پێناسە نەکرێت و بەرەوڕووی ڕەخنە نەکرێتەوە باسکردن لەو چەمکانە و ئیمکانی تەڤگەری میدیای کوردی (نە کورد) شتێکی نەگونجاو و هەڵخەڵەتێنەرە.

ریشه‌های فکری و تاریخی فدرالیسم: منازعهٔ خاتمی و طباطبایی

اشاره

محمد خاتمی در روزهای اخیر، در راستای طرح راهکارهای برون‌رفت ایران از بحران‌های موجود، از ادارهٔ فدرالی ایران به‌مثابهٔ بهترین شیوهٔ حکومت مردمی صحبت کرده است و بر ضرورت فدرالیزه‌شدن ایران (فدرالیسم اسلامی!) تأکید کرده است. وی در صفحهٔ اینستاگرامی خویش نوشته است که «نظام سیاسی فدرال برای ایران مناسب خواهد بود» (نقل به مضمون). طباطبایی که بر حکومت متمرکز و ایرانشهرگرایی واحد تأکید دارد، در پی رد نظر ایشان برآمده و در کانال تلگرامی خود وعده داده است که ایدهٔ فدرالی‌بودن ایران را طی سلسله یادداشت‌هایی نقد و هجو نماید، هرچند در مبادی و غایات در یک خط به هم می‌رسند. در خصوص منظر سیاسی خاتمی و نیز نقد و هراس طباطبایی، پس از انتشار یادداشت‌های ایشان مواضع نظری و دیدگاه‌های انتقادی طی یادداشت‌هایی بر حسب نظرات طباطبایی منتشر خواهد گردید، ولی عجالتاً صرف‌نظر از نظر مخالف و یا موافق نگارنده در باب نظام سیاسی فدرال در ایران و یا نوع فدرالیسم و صورت موردنظر خاتمی، می‌توان در باب ریشه‌های تاریخی و سیاسی فدرالیسم تاریخی در ایران بحث و کاوش نمود و بر اساس اصل استقلال هستی‌شناختی، یعنی «دو هستی مستقل» فکری و تاریخی، می‌توان با خاتمی و دیگر اصحابش، فارغ از مواضع تنازلی آنان در باب ماهیت و مفهوم اصلی نظام فدرالی، در خصوص استلزامات نظری و عملی استقرار یک دولت فدرالی در سرزمین ایران وارد فرایند تنازع عقلانی و گفت‌وگوی نقادانه گردید. می‌توان نشان داد که دو نوع الگوی اندیشهٔ سیاسی حکمرانی به‌ویژه در باب شیوهٔ فدرالیسم و نیز کنفدرالیسم در ماد و پارس و همین طور خاورمیانه قابل‌تصور و تبیین است که در این یادداشت امکان طرح آن وجود ندارد.

ریشه‌های تاریخی کنفدرالیسم و فدرالیسم

سرزمین باستانی ماد خاستگاه واقعی فدرالیسم به شمار می‌رود. در واقع الگوی سیاسی حکمرانی غیرمتمرکز و فدرالی در دولت ماد ریشه دارد. اتحادیهٔ مشورتی و توافقی میان ۶ طایفه (و جماعات) مادی که بر اساس اصل آزادی و ارادهٔ جمعی تأسیس گردیده بود، با الحاق سرزمین پارس (ایران) به آن به نوعی کنفدرالیسم تبدیل شده بود. حاکمان

* ۲۷ اردیبهشت ۱۳۹۸ – تاریخ انتشار: ۱۸ مه ۲۰۱۹

این فدرال‌ها از مردمان خود واحدهای فدرال بودند. مادها الگوی پادشاهی شرقی را با الگوی فدراتیوی اسلاف خود (از جمله ماننایی‌ها در قالب حکمرانی فدرالیسم الیگارشی –به تعبیر دیاکونوف) در چهارچوب نظام فدرالی توافقی جمع، تأسیس و گسترش دادند. در دورهٔ حاکمیت پارس‌ها این کنفدرالیسم مشورتی به سمت تمرکزگرایی و استبداد تمایل پیدا کرد و در عصر پادشاهی مطلق ایرانی، داریوش تقسیمات سیاسی مادها را حفظ کرده و سرزمین‌های متصرفه شبه‌فدرال لیدیه، مصر، گوتی و ماد، بابل و غیره با عنوان ساتراپ‌هایی که عمدتاً واحدهای اقتصادی–سیاسی بودند که حاکمان آنها، برخلاف الگوی مادها، توسط پارسیان و از میان خود پارس‌ها بر آنها گماشته می‌شدند اصلاح و دگرگون ساخت (از جمله مراجعه شود به تاریخ هرودوت، گزنفون و کتزیاس – آیسخیلوس، افلاطون و ارسطو، دیاکونوف). در دورهٔ تاریخی سلوکی، ایران به سوی عدم تمرکز و دولت‌های فدرال توسعهٔ بیشتری پیدا کرد و تا عهد اردشیر دویست و چهل شاه و حکمران بر سرزمین‌های کنفدرال به اصطلاح ایران حکمرانی می‌کردند. اردشیر با حمایت فکری و دینی تنسر درصدد تمرکزگرایی و ایجاد دولت مطلقهٔ پادشاهی برآمد و در این راستا با واحدهای فدرال در سرزمین ماد و دیگر سرزمین‌های ایرانی به قصد وحدت ایرانشهر وارد جنگ گردید (مراجعه شود به نامهٔ تنسر، عهدنامهٔ اردشیر، کارنامهٔ اردشیر بابکان و دیگر منابع). هگل در فلسفهٔ تاریخ از تجمیع و ادارهٔ ملت‌های فدرال در ایران با تأکید بر تفکر زرتشتی و نظریهٔ یکسانی نور مزدایی بحث کرده است که در ادامه به آن اشاره خواهد شد. در عصر ساسانی‌ها نیز واحدهای خودمختار و شبه‌فدرال تا دورهٔ خلافت و سپس سلطنت بعد از اسلام، به‌ویژه بازسازی‌های عصر صفوی، به حیات خود ادامه دادند. در دوره‌های تاریخی پس از اسلام نیز عدم تمرکز و به‌نوعی فدرالیسم ایلی و طوایف و اقوام، که ریشه در اندیشهٔ سیاسی مادها داشت، با اشکال گوناگونی تا عصر پیدایش دولت–ملت پهلوی در نظام سیاسی تداوم داشت. با تأسیس دولت ایرانی پهلوی ممالک محروثه و ملوک الطوایفی در کلی با نام ایران ادغام، استحاله و محصور شدند که تاکنون نیز ادامه داشته است. خاتمی و ایده‌های سیاسی وی را در چهارچوب فلسفهٔ سیاسی اسلامی (از فارابی تا نائینی و دیگران) و حکمت سیاسی مزدایی و خسروانی در ساختار فرهنگی و اجتماعی ایران می‌توان امتداد این سیر تنازلی و البته انحطاطی دانست که از یک سو به دنبال بازسازی و بازتعریف سیاسی و معرفتی این سنت فکری ایرانی در صورت اسلامی آن، و از دیگر سو بازتولید وابستگی و اتحاد در واحدهای متکثر ملی و لایتجزای آن در این ساختار تاریخی است.

اندیشهٔ فدرالیسم

همان طور که در بالا ذکر شد، اندیشهٔ کنفدرالیسم بر اساس اصل عدالت و عقلانیت عملی بر پایهٔ نگرش سیاسی مادها و حکمت سیاسی بنیان‌گذار آن یعنی پادشاهی دیاکو و کوردها بر می‌گردد. در دورهٔ استیلای پارس‌های هخامنشی به‌ویژه داریوش، اندیشهٔ پادشاهی مطلق در برابر دموکراسی و آریستوکراسی استحکام بیشتری پیدا کرد و رسماً پادشاهی مطلقه یک نفر مستقر گردیده و همچون الگویی برای حکمرانی تاریخی در ایران بسط پیدا کرد. اردشیر ساسانی بر اساس نظریهٔ وحدت دین و دولت (برادری مُلک و مَلک) ایدهٔ اتحاد را در ایران رهبری کرد و با حمایت دینی تنسر زرتشتی تلاش کرد تا به تعبیر خودش دوباره ایران را متحد سازد و شاهک‌ها را براندازد. دولت دینی ساسانی نیز با

مبانی دینی و فکری زرتشتی متأخر عملاً به سوی وحدت‌گرایی و تمرکززدایی گرایش یافته بود. اندیشهٔ سیاسی دولت بسیط و یکپاچه در دورهٔ اسلامی نیز همچنان ادامه داشته است.

در هر صورت، کوردها بنیان‌گذار کنفدرالیسم و دولت‌های فدرالی در تاریخ اندیشهٔ سیاسی هستند. اندیشهٔ سیاسی کنفدرالی (و صورت نخستین فدرالیسم سیاسی و جغرافیایی) از یک طرف، و تأسیس دولت‌های کنفدرال و فدرال از طرف دیگر از جمله ابتکارات مادها می‌باشد که در ادوار بعدی تاریخ، چه از حیث تفکر سیاسی و چه از حیث شکل سیاسی مستقر، همچون یک الگوی اعتدالی با گسست و دگردیسی‌هایی روبه‌رو گردید.

در ادامهٔ این یادداشت فرازهایی از فلسفهٔ تاریخ هگل و نظرورزی‌های سیاسی طباطبایی به تصویر کشیده می‌شود.

طباطبایی و واحدهای ملی در ایران

طباطبایی ضمن استناد به بخش‌هایی از آثار هگل، نگرش فلسفهٔ تاریخی هگل را مقوم نظریات خویش می‌داند. ایشان در برخی از سخنرانی‌ها و پاره‌ای از نوشته‌هایش مؤکداً بر آن است که ایران به‌مثابهٔ یک کل دارای اجزایی است. ایشان اقوام و ملت‌های ایرانی را به‌عنوان اجزای متشکله کلیتی می‌داند که آن را ایران می‌خواند. هراس و دلهرهٔ طباطبایی از ادعای کل‌بودن اجزا، وی را به مرز مباحثات ایدئولوژیک و مجادلات شخصی کشانده است، به گونه‌ای که وحدت سرزمینی بدون چون و چرا و حاکمیت ملی تجزیه‌ناپذیر را اصل می‌داند و دیگر مقولات را در ذیل آن قرار می‌دهد. در اندیشهٔ ایرانشهری او، امر دهشتناک همانا داعیهٔ کل‌گرایی اجزای متشکله ایرانی، یعنی ملیت‌ها، است. این استاد سابق دانشگاه به‌شدت از نگرش کل‌نگری اجزا واهمه و هراس دارد و مکرر، به‌نحوی که از تکرار و تذکار آن خسته نمی‌شود، خطر گسست را گوشزد می‌کند. صرف‌نظر از دیدگاه نویسندهٔ این یادداشت، قرائت ارزشی او از عبارات هگل و استنباط تجددگرایانهٔ وی در حقیقت مغالطه‌ای است که در دورهٔ معاصر نیاز به تنقید، تنقیح و تنویر دارد.

هگل در فلسفهٔ تاریخ می‌نویسد: «در پارس، حکومت، به‌واسطهٔ تعلق به یک وحدت مرکزی[۲] ترکیبی از خلق‌ها را به وجود آورده است که هر کدام از آن ملت‌ها به‌گونه‌ای آزاد زندگی می‌کنند» (Hegel, The Philosophy of History: 206). وی می‌افزاید که «هر کدام از ملت‌های مشخص[۳] که کل را تشکیل می‌دهند از شکل و چهارچوبی برای اصول حکومت[۴] خود برخوردارند، چونان نوری که همه چیز را روشن می‌کند [به یکسان بر همه می‌تابد]... بنابراین [حاکمیت] امپراتوری پارس بر ملت‌های متعددی گسترش پیدا می‌کند، و به هر کدام از آنها شأنیت و ویژگی خاص و تشخص خودشان[۵] را می‌بخشد. برخی از آنها حتی دارای پادشاهی از آن خویش هستند، هر کدام از آنها [ملت‌های موجود در امپراتوری پارس] دارای زبان، ارتش، شیوهٔ زندگی، و سنت‌های متمایز[۶] خویش هستند. تمام این

[2] central unity
[3] the nations
[4] Form of Constitution
[5] particular character
[6] distinct

تنوعات [ملی متمایز] در یک همزیستی [مسالمت آمیز و] هماهنگ تحت حاکمیت بی‌طرفانهٔ نور قرار دارند...» (Hegel, The Philosophy of History: 206). بنابراین، به زعم این فیلسوف سیاسی، «حاکمیت [باستانی] پارس‌ها سرکوبگرانه و... نیز صبغهٔ عرفی و دینی نداشته است» و نوعاً «حاکمیت تصویری و انتزاعی»[۷] بوده است (Hegel, The Philosophy of History: 209). فارغ از خوانش چالشی هگل از ایدهٔ وحدت در کثرت، که نیازمند مناقشه و نقد فراوانی است، عجالتاً بر اساس فرازهایی از متن هگل به‌اجمال می‌توان به نکاتی اشاره کرد که خلاف نظر طباطبایی را نشان می‌دهند.

۱. طباطبایی و رهروان امروزی‌اش در دانشگاها و مراکز علمی و انتشاراتی، به دلیل تعمیم شیوهٔ حکمرانی و حکومتداری بیست و پنج قرن پیش به دولت–ملت معاصر ایران، در حقیقت دچار مغالطهٔ تعمیم شده‌اند. به این معنا که آنچه در قرن پنجم پیش از میلاد هرودوت و بعدها هگل در باب ماهیت نظام سیاسی امپراتوری ایران شرح و روایت کرده‌اند با دولت–ملت معاصر ایرانی سنخیت ندارد و درست خلاف آن را اثبات می‌کند. پرسشی که این استاد اندیشهٔ سیاسی ناگزیر از پاسخ‌دادن به آن خواهد بود این است که: آیا پس از فروپاشی امپراتوری و شکل‌گیری یک دولت بسیط و اقتدارگرای تک‌ملیتی، ملت‌های تحت سلطه از ویژگی‌های متمایز و تشخص ملی‌شان، آن‌گونه که هگل بر شمرده است، برخوردارند؟ آیا تابش نور یکسان و غیرایدئولوژیکی وجود دارد؟

۲. دولت–ملت معاصر که بعد از جنبش مشروطه در ایران بر مبنای نگرش و معرفت ناسیونالیسم عظمت‌طلب و برتری و حاکمیت یک ملت بر سایر ملت‌های موجود پا گرفته است با توصیف و تحلیل هگل همخوانی و قرابت ندارد. به این دلیل متن هگل و منویات او را تفسیر به رأی کرده است.

۳. در نظام فکری هگل اجزای متشکله امپراتوری (رایش پارس) به‌منزلهٔ یک کل فی‌نفسه و در عمل هر کدام یک «کل» هستند و از تابش نور حاکمیت امپراتوری، یا به تعبیر دیگری از هگل پادشاهی نور، در قالب یک کنفدرال چندملیتی به یکسان برخوردارند، در حالی که در دولت–ملت مدرن ایرانی کل‌ها به سطح جزءهایی مانند اقوام و خرده‌فرهنگ‌ها تقلیل داده شده‌اند و به جای اندیشهٔ نور مزدایی، که هگل به آن استناد می‌کند، تمامی آنها تحت انقیاد ایدئولوژی سیاسی مدرن یک ملت فراتر و یک دولت توسعه‌طلب قرار دارند، همان چیزی که طباطبایی خواستار تداوم آن است. پرسش این است که نسبت جزء به کل در این کلان‌روایت معرفتی چگونه است؟ آیا صورت ایرانی بازنمایی‌شده اجزای جوهری، طولی و یا اصلی هستند یا کل‌های عَرَضی، عرضی و فرعی؟ آیا هر کدام از این کل‌ها واجد صورت و مادهٔ خویش‌اند که صیرورت تاریخی مشخصی داشته‌اند یا صورت خویش را از کل می‌گیرند؟

۴. در کتاب *فلسفهٔ تاریخ*، هگل به‌صراحت از آزادی و استقلال ملت‌های تحت حاکمیت، از ملل[۸] و نه اقوام، زبان، فرهنگ، سنت، جهان‌زیست[۹]، نظام حکمرانی، قانون اساسی و حاکمیت (سیاسی) متمایز ملت‌های امپراتوری پارس نام برده است و ایران عصر باستان را کشوری کثیرالمله خوانده است. در حالی که طباطبایی ایران را کثیرالقوم

[7] abstract sovereign
[8] volk
[9] lebenswelt

می‌خواند، هگل ایران را سرزمینی چندملیتی (و در حقیقت کنفدرال) معرفی کرده است. منظور هگل از دولت رایش ایران با پادشاهی مشروطهٔ فدرالی ماد تقارب و تجانس بیشتری از پادشاهی استبداد پارسی (به زبان از افلاطون) دارد. در واقع مراد هگل از ایدهٔ وحدت در کثرت سیاسی در ایران و خوانش او از متن زند و اوستا همان کنفدرالیسم متحد و دولت‌های منظومه‌ای فدرالی می‌باشد.

طباطبایی و راز فرهنگ ایرانشهری

طباطبایی با مراجعه، گزینش و وام‌گیری از بخشی از اندرزنامه‌های ساسانی و اوایل دورهٔ اسلامی ایران، تلاش دارد تا ویژگی و عناصر تز ایرانشهری خویش را استخراج کرده و آن را تحمیل و تحکم کند، تا بلکه ماهیت و اجزای ایده‌اش را به تصویر بکشد. به این جهت فرهنگ ایرانی و ویژگی‌های آن را به‌نحو غلوآمیزی برجسته ساخته و جنبه‌های سلبی آن را با سخاوت ندیده می‌گیرد. اما پرسش این است که فرهنگ ایرانی و ویژگی‌های آن چیست که نظریهٔ ایرانشهری طباطبایی بر آن استوار گردیده است؟

در این یادداشت کوتاه قسمت‌هایی از نامهٔ تنسر، حکیم پارسی ساسانی، نقل می‌شود تا طباطبایی پاسخ خود را از آن بگیرد و در حقیقت ماندگاری و تداوم همچون «ایران به‌مثابهٔ نظریه» را از آن استنطاق و اقتباس کند تا بلکه مفهوم ایرانشهرگرایی را بهتر بفهماند و از تعلیمات این حکیم ایرانشهری، که با آن آشنا و عجین بوده است، بیشتر بهره برگیرد. به‌علاوه نباید با سادگی از مسئلهٔ تداوم فکری و فرهنگ سیاسی حوزهٔ ایران عبور کرد بلکه این موضوع نیازمند تبیین و تنقید علمی است، که در اینجا مجال این بررسی فراهم نیست.

بیانات و تذکار طباطبایی

طباطبایی در فرازی از یادداشت دوم خویش خطاب به خاتمی چنین آورده است:

> یکی از مهم‌ترین ایرادهای گروه‌های بزرگی از کسانی که بر سرزمین ایران و مردم آن فرمان رانده‌اند پیوسته این بوده است که چیز چندانی دربارهٔ ویژگی‌های کشوری که بر آن فرمان می‌رانده‌اند نمی‌دانسته‌اند. در تاریخ ایران کم نبوده‌اند «خربندگانی» که به امیری رسیده‌اند یا «فرزندان شمشیری» که به قتل و غارت بر تخت سلطنت تکیه زدند و تا برآمدن خربنده‌ای و فرزند شمشیری دیگر آن‌چه در توان داشتند بر رعیت خود بی‌رسمی‌ها کردند. اما این نیز از ویژگی‌های شگرف تاریخ ایران است که بسیاری از همین خربندگان نیز آن‌گاه که به امیری می‌رسیدند، در حدّ توان خود، چیزی از ادب ایرانی و آداب ادارهٔ کشور پیچیده فرا

* تاریخ انتشار: ۲۲ مه ۲۰۱۹

می‌گرفتند... سرو ایران در برابر وزیدن این بادها سر خم می‌کرد، ولی نمی‌شکست. (کانال تلگرامی جواد طباطبایی، یادداشت دوم خطاب به خاتمی، بخش نخست)

وی در جای دیگر از همین یادداشت نوشته است: «بسیار بوده است که ایرانیان به‌لحاظ نظامی مغلوب شده‌اند، اما با این همه، پیوسته پیروز فرهنگی بوده‌اند. این نکته‌ای شگرف و شگفت‌انگیز است و هیچ کسی را که به هر صورتی بخواهد بر این سرزمین فرمان راند نمی‌رسد که این درس تاریخ ایران را فراموش کند.» (کانال تلگرامی جواد طباطبایی، یادداشت دوم خطاب به خاتمی، بخش نخست)

تشخص و ویژگی بنیادی فرهنگ ایرانشهری

ایرانی‌ها در ادوار باستانی حکمت بین‌النهرینی و اندیشهٔ سیاسی آن، یعنی سنت بین‌النهرینی و شرقی، هر دو را با واسطهٔ سنت عیلامیان به ارث برده و آن را در ذهن ایرانی اخذ و بازخوانی کرده و سنت پارسی ایرانشهری را از آن برساخته‌اند. برساخته‌بودن حکمت و اندیشه و سنت و فرهنگ ایرانی حاصل التقاطی‌بودن ذهن ایرانی است که بدون تردید هنری است که کمتر قوم و ملتی واجد این توانایی، یعنی سازگارساختن خود، و «از آن خود کردن» را در خود دارند! هرودوت به‌صراحت گفته است که یکی از ویژگی‌های اعجاب‌برانگیز پارسیان (ایرانشهری) این است که در مقایسه با دیگر اقوام و ملل به‌سهولت از فرهنگ بیگانگان تأثیر می‌پذیرند و با آن خو می‌گیرند (به تاریخ هرودوت رجوع شود). ساموئیل ادی در کتاب *آیین شهریاری در شرق* می‌نویسد: «... ایرانیان پارسی در فاصلهٔ میان روزگار کوروش و سلطنت اردشیر دوم لب و اساس اندیشه‌های اقوام بین‌النهرین را در باب پادشاهی اقتباس کرده، آنها را با سنت فرهنگی خویش تطبیق دادند» (ادی، ۱۳۴۷: ۸۶). از این حیث، دانسته نیست که طباطبایی شأنیت و تمایز و خلوص فرهنگ و اندیشهٔ ایرانی را از کجا استخراج و استنساخ کرده است؟

یکی از ویژگی‌های «شگرف» فرهنگ و سرو پایدار ایرانشهری طباطبایی در نامهٔ تنسر بیان شده است که تاریخاً صفت و ممیزهٔ ناپسند و رذیلانه‌ای به شمار می‌رود. تنسر با اکراه به این ویژگی و تشخص و خصلت ایرانشهری اعتراف کرده است و در شرایطی که حاکمیت در دست آنان نبوده است اطاعت و سرسپردگی و «خربندگی» را راز بقای فرهنگ ایرانشهر معرفی کرده است. تنسر در خطابه‌ای افشاگرانه رذیلت، فرمانبرداری و ذلت را ویژگی شگرف و راز ماندگاری ایرانشهری و دلیل عزت و عظمت ایرانی و اس و اساس «ادب و آداب» حکمرانی ایرانشهری تا دورهٔ اردشیر، یعنی عصر خود، دانسته است. تنسر افلاطونی‌مذهب رهنمودهای فکری و دینی به اردشیر ارائه می‌داد تا اینکه اردشیر بر مبنای تدبیر و سیاست دینی وی نظام سلطانی و یک‌خدایی را بر ایرانشهر بگستراند و ایران ملوک‌الطوایفی (و پادشاهی‌های فدرال) را به زیر سلطهٔ واحد درآورد. «آن پادشاه اردشیر پاپکان آمد از پی نوکردن و از نو آراستن سلطهٔ ایران...» (کتاب سوم دینکرد).

تعلیمات و آموزه‌های ایرانشهری تنسر

تنسر که دین و دولت (شریعت و سیاست) را چونان دو برادر همزاد می‌دانست، چنین نوشته است:

... من تو را درین حکایتی کنم که دانم که نشنیده باشی، و لیکن می‌ترسم که این حکایت من باقی ماند در اعقاب [دودمان پارسی] ما. و عاری [رسوایی] بود ما را و رأی ما را، با این همه یاد خواهم کرد تا علم تو را زیادت گردانم. بداند که ما را معشر قریش قریش خوانند، و هیچ خَلّت و خصلت، از فضل و کرم، عظیم‌تر از آن نداریم که همیشه در خدمت شاهان خضوع و خشوع و ذلّ نمودیم، و فرمانبرداری و طاعت و اخلاص و وفا گزیدیم، کار ما بدین خصلت استقامت گرفت، و بر گردن و سر همه اقالیم بدین برآمدیم، و از این است که ما را خاضعین نام نهادند... و اولین و آخرین ما بر این اندیشه و نیت بوده‌اند، و هرگز از شاهان جز خیر و نیکویی ندیدند،... محمود اهل جهان بودیم، و فرمانفرمای هفت اقلیم... . (تنسر، تصحیح مینوی: ۷۴-۷۳)

این خشوع و خضوع و ذلت در واقع بر مدار نظریهٔ حق الهی شاهان و شاهی-آرمانی الهی می‌چرخد. چنانچه گفته‌اند «... پادشاه باید که لگام جهانداری، به طاعت‌داری به دست آورده باشد...» (تنسر، تصحیح مینوی: ۷۳)، به این جهت است که ایرانشهر را «بلاد الخاضعین» یعنی مملکت سرسپردگان خوانده‌اند. نظریهٔ ایرانشهری طباطبایی، که به تعبیر الجابری بر اصل «اطاعت» ذهن پارسی استوار است، چیزی جز بازتولید این سرسپردگی و رذیلت افتادگی در برابر اغیار (مادها، اسکندر، چنگیز و اعراب مسلمان و...) نخواهد بود. در واقع اندیشهٔ سیاسی طباطبایی فرع بر اندیشهٔ سیاسی تنسر در عصر منحط ساسانی و صورت‌بندی مدرن آن در آینهٔ حکما، اندرزگویان و شعرای ایرانی، از جمله فردوسی است.

دولت ایرانی: دو نگرش طباطبایی و خاتمی از منظر ارسطو

طباطبایی هرچند در برخی از آثار خود بر اساس نگرش باستان‌گرایانه، از ملت و دولت ایرانشهری در عصر باستان یاد کرده است، ولی معتقد است که در ایران شهروند و متعلقات آن از جمله آگاهی هنوز شکل نگرفته است و لذا تأکید بر حقوق شهروندی و سازماندهی جامعه و قدرت بر اساس مقتضیات آن به فروریزی ذهن ایرانی و فروپاشی ایران می‌انجامد. خاتمی نیز بر آن است که ارتقای سطح شهروندی در ایران موجب تحکیم ملیت ایرانی و استحکام ایران خواهد بود. صرف‌نظر از وجود ملیت‌های متفاوت در حوزهٔ سیاسی و جغرافیایی ایران و چالش‌های فراروی آن، می‌توان از نسبت میان ملت–دولت با مفهوم شهروند، دولت و الزمات آن پرسش کرد و این دو تلقی را ارزیابی و نقد کرد. نظر ارسطو در مورد مبادی و غایت مفاهیمی مانند شهروند، دولت و حکمرانی چگونه بوده است؟ در رساله‌های سیاست و اخلاق می‌توان اندیشهٔ ارسطو را مطالعه و بررسی کرد؛ در این یادداشت کوتاه تنها از اخلاق نیکوماخوس به یک فقره اشاره می‌شود. ارسطو از یک سو استدلال می‌کند که شهروند خوب انسان خوب است که هر دو با شهر–دولت خوب مناسبت و تناظر دارند، از سوی دیگر سازمان دولت با سازمان شهر تناسب دارد. یکی از نخستین واحدهای طبیعی شهر خانواده است بنابراین «سازمان حکومت با سازمان حکمرانی در خانواده مطابقت دارد». بر این اساس در رسالهٔ اخلاق نیکوماخوس از نسبت بین نظام حکمرانی با نظام خانوادگی، الگوهای حکمرانی را بیرون می‌کشد و به دو نوع حکمرانی پارسی و یونانی می‌پردازد که در اساس با یکدیگر تنافر و تضاد دارند. این فیلسوف سیاسی می‌نویسد: «پادشاهی در یونان [تابع] الگوی حکومت و اقتدار پدر بر فرزند است. در واقع ایده پادشاهی است که حاکم بر پدر و جایگاه او در خانواده می‌باشد. اما در میان پارسیان حکمرانی پدر تیرانی و ستمگرانه[۲] است. آنها (پارسیان) از پسران خود به‌عنوان بندگان[۳] استفاده می‌کنند؛ نظام ارباب و بندگی نیز جبارانه است... تیرانی و حکومت جبارانه نیز حکومت بر بندگان است. زیرا مزایا و منافع ارباب[۴] است که نقش (اصلی را) ایفا می‌کند... پس به نظر می‌رسد الگوی [حکمرانی] پارسی[۵] انحرافی و غلط[۶] باشد» (Aristotle, Nicomachean Ethics, 1893: 178). ایرانشهر فدرال اسلامی خاتمی و ایرانشهر باستانی طباطبایی هر دو از یک منشأ تغذیه می‌کنند و خاستگاه ایرانی و نیز اسلامی

* تاریخ انتشار: ۲۷ مه ۲۰۱۹

[2] tyrannical
[3] slaves
[4] master
[5] the Persian type
[6] perverted

آن در واقع دو صورت متفاوت از ذهن ایرانی می‌باشند که در ماهیت و غایت با یکدیگر اختلافی ندارند. به این دلیل است که ارسطو نیز همچون افلاطون نظام سیاسی و مدل حکمرانی پارسی را از بنیاد نمونهٔ انحرافی و بد حکمرانی می‌داند؛ افلاطون آن را استبدادی خوانده و ارسطو آن را ستمگرانه و تیرانی معرفی کرده است.

منابع

Aristotle (1893). *Nicomachean Ethics*, translated by F. H. Peters, M.A, version 2. London.

Aristotle (1893). *Nicomachean Ethics*, translated by W. D. Ross, pp. 11-12.

چند نکته دربارۀ کتاب شاماران

یکی از موضوعاتی که در چند دهۀ اخیر به‌عنوان یک اسطورۀ کوردی مرتب به من یادآوری شده است داستان شاماران و روایت فولکلوریک آن در مناطقی از کوردستان، از جمله کرماشان و ایلام و همدان و لورستان، می‌باشد که اخیراً سه روایت رایج آن توسط آقای کمال رمضانی در کتاب *شاماران در فرهنگ فولکلور کوردستان* گردآوری و چاپ شده است، که تهیه و مطالعه و نقد آن پیشنهاد می‌شود. صرف‌نظر از اهمیت گردآوری و ثبت فولکلور کوردی و جایگاه آن در مطالعات فرهنگی و دینی هر قومی، باید خاطرنشان کنم که تبارشناسی و تحلیل فکری و علمی آنها از مناظر گوناگون تاریخی، فلسفی، سیاسی، جامعه‌شناختی، ادبی و غیره از اهمیت و زایندگی بیشتری برخوردار است که در جایی دیگر باید بررسی و به بحث و گفت‌وگو گذاشته شوند. آقای رمضانی در مقدمۀ کتاب شاماران به چند روایت و تحلیل دربارۀ جایگاه گونۀ مار و نسبت آن با فرهنگ کوردی اشاره کرده است که جای تقدیر دارد، اما از دو تبار اصلی این داستان و تحلیل نظری آن غفلت ورزیده است که هر دو تبار این افسانه به‌نوعی با فرهنگ کوردها و کوردستان ربط دارند. در این یادداشت کوتاه به این دو روایت اشاره می‌کنم و نکاتی را اجمالاً ذکر خواهم کرد.

۱. داستان شاماران با روایت‌های عامیانۀ مرسوم در کوردستان اساساً یک افسانه است و نه اسطوره. به عبارتی، این اسطورۀ شرقی در ذهن کوردی به یک افسانه تقلیل و تنزل یافته است. و این ویژگی کوردی این اسطوره در این میدان فرهنگی است.

۲. تبار فرهنگی جانوری مار و تحلیل نمادین آن در کوردستان و ذهن کوردی از عصر گیلگمش تا دورۀ معاصر بسیار متناقض بوده و اصولاً تداوم و اصالتی در آن مشاهده نمی‌شود، هرچند ویژگی و تشخص کوردی نیز داشته است که این فقره نیازمند تحلیل و تبیین ویژه‌ای است.

۳. اگرچه نماد مار در اشکال گوناگون در اذهان و فرهنگ کهن اقوامی مانند سومر، مصر، بابل و هیتی و آشور و مانایی و غیره وجود داشته است، لیکن یکی از مهم‌ترین اسناد تاریخی و اثر باستان‌شناختی دربارۀ جایگاه مار و نقش و کارکرد سیاسی و آیینی آن در تمدن عیلام کشف شده است. این اثر که در کورنگون بختیاری در یک کوه صعب‌العبور قرار گرفته است، پادشاه عیلامی را نشان می‌دهد که بر تخت شاهی به شکل یک مار نشسته است و در

* تاریخ انتشار: ۱ ژوئن ۲۰۱۹

حال تقسیم آب میان انسان و خدایان است. در تمدن عیلام مار نماد حفاظت از حیات، گنج، معابد، زایش، برکت، بعضاً راز و ثروت و خرد بوده است که نقش‌مایهٔ آن بر کوزه‌ها و معابد و دروازهٔ منازل در عیلام دیده می‌شود. به نظر مهرداد بهار، یکی از ویژگی‌های فرهنگی عیلامیان نخستین احترام بسیار به زن (مادرسالاری) و تقدس و پرستش مار بوده است که ممکن است دلیل اصلی آن باور به مادر ازلی است که سبب بقای قوم است. مار بن‌مایهٔ مکرر دین عیلامی است. در واقع رکن دوم دین عیلامی بوده و به مرز خدایی نیز رسیده است. توتم مار و نماد شاهی آن در عیلام محرز است. قدمت این اثر باستانی و تاریخی که به چهار هزار و دویست سال پیش بر می‌گردد، به نظر می‌رسد یکی از تبارهای اصلی افسانهٔ شاماران در جنوب شرق کوردستان تحت تأثیر فرهنگ و تمدن عیلامی‌ها باشد که آقای رمضانی اشاره‌ای به آن نکرده‌اند. شیرهای سنگی منطقهٔ بختیاری نیز از فرهنگ عیلام به جا مانده است. یکی دیگر از کارکردهای عیلامی و نمادین مار نقش دوردارندگی معابد و امکنه از نیروهای اهریمنی و شر بوده است. نقش‌مایهٔ مار بر سر دروازه و غار–معبد لالش تداعی‌گر کارکرد حفاظتی مار در فرهنگ و آیین عیلامی است.

۴. یکی از کهن‌ترین روایت‌های تاریخی و مکتوب که توسط هرودوت دربارهٔ سکایی‌ها و منشأ پیدایش آنها به نقل از خودشان آمده است خاستگاه حیوانی–آدمی آنهاست که از تیرهٔ یک زن–مار (ترکیبی از مار و زن) هستند و بیشترین قرابت را با قصهٔ شاماران در کوردستان دارد. سکایی‌های آریایی، که در بخش‌هایی از غرب و شمال کوردستان (سوریه و ترکیه) و بعدها در شرق کوردستان، از جمله در ماد و سقز، سکونت و تاخت‌وتاز داشتند، معتقدند که آنها سه طایفه از سه برادر هستند که مادر آنها یک زن–مار بوده است. به عبارتی، توتم آنها یک زن با شکل مار بوده که در یک غار زندگی می‌کرده و در شرق‌شناسی یونانی‌مآب هرودوت در یک فرایند ازدواج موقت! توسط هرکول یونانی آبستن شده است و سکایی‌های دورگه از نسل و تبار مادر–مار یا همان شاه زن مار هستند. البته وجود پیکره‌های ریز و درشت که نیمی جانور و نیمی انسان بوده و دیوان با چهره عجیب و غولان بالدار و ترکیبی از دد و انسان در سرتاسر بین‌النهرین و خط فرهنگی زاگروس به چشم می‌خورد، که به‌رغم تفاوت‌های فرهنگی، بر تضاد و تنازع میان نیروهای خیر و شر دلالت دارند. اگر فرضیهٔ خویشاوندی میان طوایفی از سکایی‌ها را با کوردها بپذیریم، می‌توان یکی از ریشه‌های اسطوره‌ای افسانهٔ شاماران در شمال کوردستان و آناتولی را در فرهنگ عشیره‌ای سکایی‌ها باز بیابیم. نکتهٔ شایان ذکر این است که این روایت اسطوره‌ای و فرهنگی هرودوت در میان سکاها (اسکیت‌ها)، که به مرتبهٔ یک افسانه در آن نقطه از کوردستان تنزل یافته است، بخشی از درون‌مایه‌های فولکلور کوردی در ژانر بیت و حیران و داستان و افسانه‌ها را تحت تأثیر قرار داده است. اسطورهٔ تبار قومی سکایی از یک مادر–مار و ازدواج اجباری هرکول با او یکی از ریشه‌های اصلی افسانهٔ شاماران در ذهن فولکلوریک کوردی به شمار می‌رود که مستلزم شرح و تبیین علمی و نقد فلسفی بیشتری است.

۵. آقای رمضانی به ریشهٔ میترایی مار در فرهنگ کوردها نیز اشارهٔ ناتمامی کرده است، که البته این فقره نیازمند وقت و دقت و تحلیل جامع‌تری است، اما باید گفت که اگرچه نماد مار در غار–معابد و پیکره‌های میترایی وجود دارد و بخشی از این آثار در آسیای صغیر و سرزمین کوردستان کشف شده است، لیکن در باب شأنیت کوردی آن باید بیشتر تأمل کرد، چرا که این آثار متأثر از فرهنگ و تمدن اقوامی (مثلاً بابلی‌ها آشوری، رومی‌ها و ایرانی‌ها) بوده که

نسبت آن را با کوردها متزلزل می‌کند. نباید با تعجیل و شتاب، علایم و نمادهای حقیقت و کلان‌روایت‌های دیگران در سرزمین اشغالی کوردستان به‌گونه‌ای احساسی و بدون متودولوژی علمی بازتولید گردند. تا کنون هیچ سند تاریخی و باستان‌شناختی‌ای که با کوردها نسبت وثیقی داشته باشد، لزوماً نه با جغرافیای کوردستان، و بر تشخص کوردی و تصویر منحصربه‌فردی از بن‌مایهٔ مار و نسبت آن با آیین میترایی در ذهن کوردی دلالت داشته باشد یافت نشده است. آنچه که وجود دارد به تفسیر شرق‌شناسان و ایرانی‌هایی نظیر بهار و هاشم رضی از منظر ذهن ایرانی و کلان‌روایت‌های میترایی هندی، ایرانی و رومی بر می‌گردد که کوردستان و غرب را بخشی از تمدن ایرانی می‌دانند و هرچه تا کنون در این فقره گفته شده است بازخوانی و تکرار تفاسیر و برداشت این دست از پژوهشگران بوده است. به عنوان مثال، تا کنون سندی از جایگاه ایجابی مار و پرستش و نقش آن در فرهنگ مادها به دست نیامده است، بلکه به طریق اولی از یک سو سکایی‌ها نه‌تنها دشمن مادها بوده و زبان یکدیگر را نمی‌فهمیدند و در ردیف جنگجویان مزدور لیدی و آشوری و غیره سرزمین مادها و زاگروس را مورد تاخت‌وتاز قرار داده‌اند، بلکه از سوی دیگر، بنا به گزارش هرودوت در آیین میترایی مادها یکی از وظایف اصلی مغ‌های مادی کشتن مارها بوده است. در هر صورت، ریشهٔ عیلامی – سکایی افسانهٔ شاماران در کتاب مذکور مورد غفلت واقع شده است.

به‌طور کلی مسئله‌ای که می‌توان دربارهٔ آن تأمل کرد این است که به یک اعتبار چرا ذهن کوردی اسطوره‌ساز نبوده و حتی اساطیر دیگری را نیز به مرتبهٔ افسانه و داستان‌های انضمامی و شبه‌واقعی تقلیل داده است؟

به نظر می‌رسد که باید در قلمرو بحران اندیشه در ذهن کوردی به دنبال یافتن پاسخی برای این پرسش و شناخت و تبیین ریشه‌های آن بود.

دووانەی ئەنکیدۆ - گیلگەمێش

ئەفلاتوون لەسەر ئەو باوەڕە بوو کە مرۆڤ بوونەوەرێکی ڕاهاتووە و بواری ڕاهاتنی هەیە. هەر بۆیەش مرۆڤ پێویستی بە پەروەردەبوون هەیە. وشیاری و ئاگایی سروشتی یاخود مرۆیی مەودای ژین و ژیان دەرەخسێنێ کە ڕیشەی لە جەوهەری سروشت و شارستانییەتدایە. لە سروشتدا مرۆڤ بەپێی هەست و غەریزە و خواستی پێویستی و پێداویستییە سەرەکی و سەرەتاییەکانی بار دێت و خۆی لەگەڵ تەکووزی و نەزمی زاڵ بەسەر سروشت ڕادێنێت. لەو قۆناغەدا ژن ڕاهێنەری مرۆڤە. هەر لەو سۆنگەشەوەیە کە ژنسەروەری پەیدا دەبێت. هێز و توانای ئەو سەروەرییە لە لایەن سروشت بە ژن بەخشراوە و پیاو ڕێڕەوی دەکات. میناکی ئوستوورەیی ئەو دۆخە ئەنکیدۆیە کە لەژێر کاریگەریی شامهات واتە ژنی شادیدایە و گوێڕایەڵی دەکات. لەو ڕوانگەوە ژن یەکەم ڕاهێنەری پیاوی سروشتییە کە بە جۆرێک هەمان پەروەردەبوونی مرۆڤە. لە شارستانییەتدا ئاگایی مرۆیی و فێرکاری پەرە دەستێنێت و پێویستە مرۆڤ پەروەردە بکرێت. هزرگەری و ئەخلاق دوو چەمکی سەرەکین کە کانت پێی وایە دەبێ ڕابێن و گەشەی پێ بدرێت. بە دەستەواژەیەکی دیکە، دەبێ هزر و ئاکار پەروەردە بکرێن.

هەر لەو دیدەوەیە کە هێگڵ پێداگری لەسەر پێویستیی پەروەردەبوونی مرۆڤ و ڕۆح و زەینی مرۆیی لە قۆناغە جیاجیاکان دەکات. لەو قۆناغەدا ئیتر ژن سەروەر نییە و هێزی سروشتیی ژنیش کاریگەر نییە چونکە زانست و شارستانییەت پێویستی بە گەشەسەندنی لۆگۆس و عەقڵ هەیە. لێرەدا وەرچەرخانێک دێتە ئاراوە. بە واتایەک، هەر ئەو توانایی و هێزەی کە سروشت بە ژنی دابوو لە ڕاستیدا شارستانییەت، مەعریفە و هزرگەری بە پیاوی دەبەخشێت. کۆنەمیناک و ئارکیتایپی[٢] ئەو دۆخە گیلگەمێشی سۆمەرییە. بە یەک واتا، ئەنکیدۆ هێمای چاخی ژنسەروەری و دایکسەروەری و نەزمی گەردوونی و سروشتییە، و گیلگەمێش نیشانەی چاخی شارستانییەت و ئاوزگەری و نەزمی عەقڵانی و هێماییە. مرۆڤی سروشتی پێویستی بە کاسمۆسە و گێنۆسە و مرۆڤی شارستانی پێویستی بە نەزم و لۆگۆسە. بە هەر حاڵ، دوانەی ئەنکیدۆ-گیلگەمێش زۆر پرس و نهێنی بۆ ئێمە ڕوون دەکاتەوە.

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ١٥ی سێپتەمبەری ٢٠١٩

[2] Archetype

زەینی کوردی و دۆخی پاش ڕیفراندۆم

یەکێک لە کێشەکانی زەینی کوردی وابەستەیی میژوویی و هاوکات دڵەڕاوکێی داپچڕان لە بەرانبەر بە ئەوی تری گەورەیە، بە جۆرێک کە ئەزموونی ژیانکراوی مرۆڤی کوردی بەرهەم هێناوە. بەبێ درِدۆنگی بابەتی سەربەخۆیی پرسێکی حیزبی نییە بەڵکوو پرسێکی مرۆیی و ئەخلاقی و نەتەوەییە. ڕیفراندۆم و هزری سەربەخۆیی هەنگاوێکی بوونناسانەیە بۆ پڕکردنەوەی ئەو بۆشاییە. هەر بۆیەش دۆخی پاش ڕیفراندۆم دۆخێکی هەستیارە بۆ گەڕانەوەیەکی بوێرانە بۆ سەرەتای ڕێفراندۆم و سەرنجدانێکی ڕەخنەگرانە لە تێگەیشتن و ئاگایی زەینی مرۆڤی کورد. بە دیاردەی ڕیفراندۆم زەینی سیاسیی مرۆڤی کورد لە دۆخی ئاگایی میژوویی کەوتووە، کە بێ گومان پێویستە بەرپرسیارانە لەگەڵی هەڵسوکەوت بکات. بە واتایەک، دۆخی پاش ڕیفراندۆم دۆخی بەرپرسیارێتی و خاوەندارێتیی ئەخلاقی و عەقڵانییە. فەزیلەتی سەربەخۆیی لە زەینی کوردیدا چەکەرەی کردووە و لە خەون و خەیاڵێکی شاعیرانە بەرەو ئایدۆس و ئامانجێکی مەعریفی هەنگاوی هەڵێناوەتەوە، ڕیفراندۆم میتافیزیکی سەربەخۆیی لە شاراوەیی و هەڵپەسێردراوی[۲] هێنایە دەر. هەر لەو سۆنگەشەوە نەبوونی[۳] سەربەخۆیی بە بوونی[٤] سەربەخۆیی و ویستی سەربەستیی گەل وەرسووڕاوەتەوە. بەو پێیە زەینی کوردی قۆناخێک بەرەو پێشەوە هەنگاوی هەڵگرتووە. ئەو دۆخە بێ گومان دۆخێکی وەرچەرخانە بۆ زەینی کوردی. ویستی سەربەخۆیی و هەنگاوی کردەیی لە ڕاستیدا بەستێنێکی لەبارە بۆ یەکێتیی زەین و ئەندێشەی کوردی. مەعریفەی سەربەخۆیی لە خۆیدا ئامانجێکی میتافیزیکی و زەینییە کە لە پانتای ژینگەجیهانی کوردی ڕەنگ دەداتەوە و خۆی دەنوێنێت و بە ڕیفراندۆمی دوو ساڵ لەوەبەر ئیتر گەڕانەوە مومکین نییە و پێویستە بەرەو پێش بچێت و لە کردار و کردەوەی مرۆڤی کورد خۆی نیشان بدات، بە جۆرێک کە بەستێن و زەمینی عەقڵانی و ئەخلاقی بە مەبەستی گۆڕان و جێبەجێبوون تەکووز و لەبار بکات. دەبێ ئەندێشە و کردەوەی سەربەخۆیی لە دۆخی پاش ڕیفراندۆم وەکوو ئامانج و فەزیلەت بنرخێندرێت.

---

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ۲۵ی سێپتەمبەری ۲۰۱۹

[۲] «تعلیق و تأخیر»

[۳] «غیاب»

[٤] «حضور»

سیاست‌زدایی از اندیشه

سیاست در ادبیات کلاسیک یونانی همان پولیتیکون یعنی دانش ادارۀ پولیس (شهر دولت) بود و یکی از مؤلفه‌های ذاتی و بنیادین حق شهروندی (پولیتی) به شمار می‌رفت. این موضوع با سعادت (اودایمونیا) مردم و جامعه ارتباط داشت. ارسطو استدلال می‌کرد که غایت دانش (اپیستمه) فهم سعادت است و بنابراین در حوزۀ مابعدالطبیعه، فلسفه اشرف علوم به شمار می‌رود، از طرفی در حوزۀ اخلاق (اتوس) غایت سیاست راه دستیابی به سعادت و تعیین و تحقق آن است. درست به این دلیل دانش سیاسی در حوزۀ عقل مدنی و اخلاق (اتوس) برترین و بنیادی‌ترین (ارخیتکتوال) دانش‌هاست. از این منظر، اندیشه‌ورزی سیاسی قلمرو مشترک فلسفه و سیاست، یعنی دو دانش برتر و بنیادی، فلسفۀ سیاسی است. موضوع آن زندگی خوب و سعادت مطابق با تعقل و فرونیسیس است. بنابراین، سیاست، یا به تعبیر درست آن فلسفۀ سیاسی، ارادۀ معطوف به سعادت فرد و جامعه است. سیاست‌زدایی از ذهن مردم و سیاست‌هراسی امری است که با سعادت و ارادۀ مردم منافات دارد، چرا که سیاست دانش زندگی است. از این منظر، هر کنشی اعم از نظری و یا عملی در قلمرو سیاست قرار می‌گیرد. حاکمان و زمامداران به قصد سلطه و استحکام و تداوم آن همواره میل به سیاست‌زدایی (دپولیتیزه‌کردن) و ایجاد هراس از آن داشته‌اند و میانمایگان تمایل به استخفاف و تقلیل آن داشته‌اند. بر حسب این دیدگاه، اندیشیدن به امر سیاسی و عمل سیاسی امری خطرناک انگاشته می‌شود. افلاطون و ارسطو اساساً فلسفه‌ورزی را با عمل همپیوند دانسته‌اند. به این دلیل است که سقراط تنها فلسفۀ سیاسی را فن و هنر می‌دانست. دولوز فلسفه را کنش سیاسی می‌داند که موجب گشودن فضای ناهمسانی‌ها و ابداع امکانات جدیدی برای حیات خواهد بود. فوکو نیز اندیشه را عمل مخاطره‌آمیز (سیاسی) می‌داند. اگر شالوده‌شکنی دریدا نیز به‌نوعی مقوله‌ای سیاسی قلمداد شود، آن‌گونه که خود بدان معترف است، نتیجه این خواهد بود که نظم موجود و گفتمان‌های مسلط باید برهم زده شود تا افق‌های تازه‌ای گشوده شود و امکان‌های جدیدی برای سعادت، عدالت، آزادی، خودشکوفایی و زندگی نیک فراهم گردد. در واقع سیاست‌پرهیزی و سیاست‌گریزی تغافل و انفعالی بیش نیست. اندیشیدن در باب سیاست و سیاست‌ورزی امکان و قلمرویی برای زیست بهتر است.

* تاریخ انتشار: ۲ اکتبر ۲۰۱۹

ئیلاهیاتی سیاسیی کوردی

یەکێک لە نیشانەکانی قەیرانی زەینی کوردی لە دۆخی شەڕانگێزانەی دەوڵەتی تورکیا لە دژی کانتۆنەکانی ڕۆژاوا نەبوونی تیۆلۆژییەکی کوردییە. لە ڕاستیدا زەینی ئیلاهیاتی کوردی تووشی قەیرانە هەر بۆیەش کورد لە خۆیدا هیچ ڕەوایی و مەشروعییەتێکی تیۆلۆژیکاڵ و ئیلاهیاتیی سیاسییانەی بۆ ڕووبەڕووبوونەوە لەگەڵ هێزی داگیرکەر پێ نییە. تەنانەت خوێندنەوەیەکی کوردی لە ئیسلام نەکردووە. بەڕێز ئۆجالان دەڵێت: ئێرانییەکان خوێندنەوەی خۆیان لە ئیسلام (ئیلاهیاتی شیعی و ئێرانی) هەیە، عەڕەبەکانیش خوێندنەوەی خۆیان هەبووە و تورکەکانیش هەروا، بەڵام کورد خوێندنەوە و ڕامانی خۆی لە ئیسلام بەرهەم نەهێناوە. لە ڕوانگەی هزری سیاسی، بەگشتی ناسین و خوێندنەوەی کوردی لە ئایین و بەتایبەتی ئیسلام لە ژینگەجیهانی کوردی، واتە بەگشتی ئیلاهیات و بەتایبەتی ئیلاهیاتی سیاسیی کوردی، هەنگاوێکی بناغەیی و ئەرێنییە بۆ ژینگەی ئایینی و جیۆپۆلیتیکی کوردی لە ڕۆژهەڵاتی ناویندا.

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ۱۰ی ئۆکتۆبەری ۲۰۱۹

اندیشهٔ صلح

صلح تنها غیاب جنگ نیست بلکه وضعیتی است که اذهان به یک خیر مشترک رسیده‌اند و نوعی وحدتی ذهنی پدید آمده است. اسپینوزا معتقد است که صلح نه صرفاً همان غیاب جنگ بلکه فضیلتی است که از نیرومندی ذهن ناشی می‌شود. صلح در ماهیت خویش امکان اندیشیدن است. ذهن کوردی، که در این ساحت دچار بحران فضیلت است، نیازمند چنین صلحی است. در واقع بحران اخلاق کوردی ناشی از تفرق، در سنت سیاسی کوردی ریشه دوانده است، درست به این دلیل در باب امور خیر و شر اجماعی وجود ندارد، و بنابراین فضیلت وحدت و همبستگی غایب است. این صلح که می‌توان آن را وحدت فکری کوردی نامید، نیازمند اندیشیدن به مسئله‌های زیست‌جهان خویش در ساحت عام اندیشه است. در فرایند وحدت ذهن جمعی باید به سمت جدال و گفت‌وگوی عقلانی در قلمرو دیالوگ کورد–کورد گام برداشت، به‌نحوی که در مرحلهٔ نخست، طرف این گفت‌وگوی جمعی درونی در واقع خود کوردها باشند. چنین صلحی، در معنای کانتی آن، اخلاقی و پایدار خواهد بود. معرفت مشترک جمعی و ملی در این فراگرد قابل دستیابی است. این وحدت ذهنی نوعی تفکر و اندیشه‌ورزی است. وحدت فورمی و ساختاری بدون وحدت ذهنی و دیالکتیک میان آنها امری صوری و البته ممتنع خواهد بود.

* تاریخ انتشار: ۱۹ اکتبر ۲۰۱۹

هزر و ئەندێشەی سیاسیی سۆرەوەردی

حیکمەتی نوور یاخود حیکمەتی ئیشراقی سۆرەوەردی بنەمای هزری سیاسیی سۆرەوەردییە. لە ڕاستیدا سۆرەوەردی لە پێگەی حەکیم و فەیلەسووفێکی کورد خاوەن حیکمەتی سیاسییە کە بەگشتی دەتوانرێ بە داڕێژەری تیۆری عارف-شاهی بناسرێت. لە سەرەتاوە کەسێک دەبێت ڕێبەر و حکومڕان بێت کە خاوەن حیکمەت و تێگەیشتنی زەوقی و ئیستدلالی بە سەرێکەوە بێت. حیکمەتی نوور بەردی بناغەی هزری سیاسیی سۆرەوەردییە کە توخم و پێوەرێکی بنەڕەتی لە حیکمەتی کوردی، بەگشتی، و ئەندێشەی سیاسیی کوردی، بەتایبەتی، بە ئەژمار دێت. بە دەستەواژەیەکی دیکە، حیکمەتی ئیشراقی سۆرەوەردی تەواوکەر و پتەوکەری حیکمەتی کوردییە. هەرچەند پێویستە زۆر بە وردی پێوانە و توخمی کوردی لە توخمی ئێرانی جیا بکرێتەوە و بەڕاستییش لە ماهییەتی خۆیدا کارێکی زۆر چەتوون و دژوارە و وا بەسانایی خۆی بە دەستەوە نادات. حیکمەت و فەلسەفەی (کوردی) نوور لە هێرمێسی بابێلییەوە لە دوو لقدا سەر هەڵدەدات و لە هەردوو لقەکە بە خودی سۆرەوەردی کۆتایی پێ دێت. سۆرەوەردی کە بە دوای موتوربەکردن و زیندووکردنەوەی حیکمەتی مادەکاندا بوو، هەوڵی داوە هزری نوورولئەنواری زەردەشت لەگەڵ هزری میسالی و فەیلەسووف-شای ئەفلاتوون و حیکمەتی کردەیی (فرۆنیسیس) ئەرەستوو لە پانتایی حیکمەتی ڕۆژهەڵاتی و هێرمیسی (و توخمی میترایی و ئەستێرەناسی) کۆ بکاتەوە و لەو ئاسۆیەدا بیخوێنێتەوە. هەر لەو سۆنگەشەوە حیکمەتی سیاسیی سۆرەوەردی دریژەی حیکمەتی سیاسیی ماد و کیانییەکانە. دیارە جۆرێک تێۆلۆژیی سیاسیی کوردییش لە کۆی بیر و باوەڕەکانی سۆرەوەردی بەرهەم دێت کە لە جێگەی خۆیدا شایانی باس و شیکردنەوەیەکی تێروتەسەلە. بە باوەڕی من ئەندێشەی سیاسیی سۆرەوەردی بەشێکی سەرەکی لە پێکهاتەی زەینی کوردییە کە زەینی ئێرانی بە شێوەی جۆراوجۆر وەکوو حیکمەتی خوسرەوانی و حیکمەتی ئێرانی، شیعی و تێزی ئێرانشاری بە لاڕێیاندا بردووە، کە لە بابەتێکدا بە وردی باسم کردووە. سۆرەوەردی تا ڕادەیەک باوەڕی بە حیکمەتی سیاسیی ئیشراقی خۆی هەبوو کە هەموو هێزی خۆی وەگەڕ خستبوو تا بەڵکوو سەرنج و متمانەی حکومڕانێک بۆ پاڵپشتیی خۆی ڕاکێشێت و بیر و تێبینییەکانی لە کردەوەدا جێبەجێ بکات. لەم پێناوەدا ڕووی کردەوە ناوچەی کوردستان و ڕێک لە سەرچاوەی سەرهەڵدانی هزر و حیکمەت بە دوای فەرمانڕەوایەک دەگەڕا کە لەسەر بنەمای ئەندێشەی نوور و تیشکی شاهی حکومڕانی بکات و لە ئاخێزگای سەرهەڵدانی حیکمەتی هێرمیسی و ئیشراقیدا لێکۆڵینەوە و دۆزینەوەی زیاتر بکات. یاخود ئەمیرێکی وەکوو کوڕی سەلاحەدین بدۆزێتەوە و لەو پێناوەدا سەرنجی ڕاکێشێت و پەروەردەی بکات. بەداخەوە هەروەک زەردەشت لە کوردستان و لە لایەن کوردەکانەوە شاربەدەر کرا، ئەو حەکیم و فەیلەسووفە کوردەش هەر بە دەستی کوردەکان کۆتایی بە ژیانی هێنرا.

تێبینی: ئەندێشەی سۆرەوەردی بەشێک لە پڕۆژەی کەشفی زەینی کوردییە.

---

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ٢٣ی ئۆکتۆبەری ٢٠١٩

کوردایەتی یا کوردمەندی

لە یەک سەدەی ڕابردوودا دەستەواژەی کوردایەتی بۆ بزووتنەوەی کوردی دەکار دەکرێت و بەردەوام دەیبیستین کە کەسایەتی و حیزب و ڕێکخراوەکان دەڵێن ئێمە کوردایەتی دەکەین. ئەگەر لایەنی هزریی ئەو چەمکە لەبەرچاو بگرین لە ڕاستیدا ئەوەی دەبینرێت زیاتر فۆرممەندیی کوردییە تا کوردایەتی. بە واتایەکی ڕاستتر، زۆربەی چالاکانی بواری بابەتی کوردی بە جێگەی کوردبوون، سەرقاڵی نواندنەوەی فۆرمی کوردی لە قەوارەی کوردایەتی واتە کوردمەندین. نەمایشکردنی قەومی، کەلەپووری و هەستی فەرهەنگیی کوردی لە ژانر و قەبارەی جۆراوجۆری ئەدەبی، هونەری، سیاسی، ئابووری، مرۆیی، مەجازی و هتد دیاردەی سەرەکیی کوردمەندییە. ئەوەش هەڵدەگەڕێتەوە سەر چۆنێتیی تێگەیشتنی بوونناسانە لە پرسی کورد و چییەتیی کوردبوون. کوردبوون شێوازێک تێگەیشتن و ڕامانە و شێوەیەک ستایلی ژیانە کە دەرخەری واتایەک لە بوونە، لەو ڕوانگەوە کوردایەتی و کوردبوون ڕەهەندێکی هزری و فکرییە.

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ٢٤ی ئۆکتۆبەری ٢٠١٩

تبار شرقی منطق حذف دیگری و خشونت

دریدا معتقد است خشونت و دیگری‌زدایی در سنت فلسفی غرب ریشه دارد. وی بر این باور است که سنت متافیزیکی غرب منشأ این خشونت است. او ریشه‌های شکل‌گیری منطق حذف دیگری و خشونت را در نظام فلسفی افلاطون جست‌وجو می‌کند. این سنت تابع منطق تقابل میان گفتار و نوشتار در آرا و اندیشه‌های افلاطون است. در این ساختار کلام و گفتار (لوگوس) نمایندهٔ امر اصیل، حقیقت، معنای مرکزی و حضور است و نوشتار نماد امر غیراصیل، معانی حاشیه‌ای، ناحقیقت و غیاب است. به این دلیل همواره متافیزیک حضور معنا در کلام بر غیاب معنای اصلی در نوشتار تقدم هستی‌شناختی دارد. دریدا ساختار این تقابل و تقدم را به سنت فلسفی و سیاسی غرب پیوند می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که خاستگاه خشونت در سنت فکری غرب همان تقابل و تمایز میان کلام و نوشتار، یا همان کلام‌محوری است. هویت‌سازی بر این مبنا بیانگر حقیقت و حضور ما و کذبیت و غیاب دیگری است. بنابراین، دیگری باید تابع ما باشد. بنیاد سنت خشونت سیاسی غرب از اینجاست. این متفکر پست‌مدرن با ابداع مفهوم شالوده‌شکنی بر آن است این سنت را نقد کند و جایگاه مناسبی برای نوشتار (غیاب معنا، چندگانگی، حاشیه، دیگری و...) در سنت فلسفی غرب تعیین نماید و نسبت متافیزیکی خشونت اولویت یکی بر دیگری را به چالش بکشد. با بررسی تاریخ اندیشهٔ بشر پی می‌بریم که منطق خشونت در ساختار فکری غرب ریشه‌های کهن و شرقی دارد. در جهان‌بینی سومری خدایان صاحب کلام و غالباً خود کلام هستند و معنا و اصالت و حقیقت نزد آنان است که ممکن است گاهاً آن را به انسان ببخشند. خدایان بانی تقدیر و خلقت‌اند و لزوما با انسان‌ها گفت‌وگو نمی‌کنند بلکه اراده و مشیت خود را تعیین و تقرر می‌بخشند. انسان در دیدگاه اسطوره‌ای، دیگری خدایان هستند، دیگری‌هایی که موجب تزاحم و گرفتاری‌اند و لذا نباید جاودان بمانند و مرگ حاصل این تقابل است. مقولهٔ مرگ دقیقاً همان کشتار و انهدام انسان است. مرگ تراژیک انسان‌ها مشیت خدایان جاوید برای انسان فانی است. تقابل ارادهٔ انسان‌ها با ارادهٔ خدایان سرشتی عمیقاً تراژیک دارد که مرگ و فنا را نصیب انسان‌ها کرده است. از طرفی، انسان نیز خدایان را دیگری خود می‌داند و گفتار آنان را به نوشتار مبدل می‌سازد. هرچند در عقاید کهن دینی بعضاً نوشتن و نوشتار ممنوع و مذموم دانسته شده است. ممنوعیت نوشتار و مکتوبات در اندیشه‌های اسطوره‌ای حاصل این اعتقاد دینی نزد برخی از اقوام بوده است. در جهان‌بینی و الهیات سیاسی سومری و صورت‌های سامی آن در ادوار بعدی خدایان همواره حامی و

* تاریخ انتشار: ۲۹ اکتبر ۲۰۱۹

همکار تهاجم و اشغال سرزمین‌های دیگری توسط کارگزاران و حاکمان زمینی خویش بوده‌اند. به هر صورت، مختصات نسبت خدایان و انسان‌ها در دستگاه اسطوره‌ای شرق برسازندهٔ همان منطق و سنتی است که دریدا در جهان فکری غرب آن را شناسایی و نقد کرده است. گفتار خدایان نمایندهٔ خدا، اصالت، عقل، حقیقت، قدسیت، حضور و مرکزیت است و نوشتار انسانی این گفتارها نشانهٔ بنده، فرع، احساس، انسانی، غیاب و پیرامون است. منطق ما و دیگری و نهایتاً حذف و خشونت و هویت‌سازی‌ها تابع این ساختار کهن اسطوره‌ای است. در چهارچوب تبارشناسی می‌توان گفت افلاطون تنها این منطق را در ذهن یونانی به گونه‌ای فلسفی صورت‌بندی کرده است. نظام خدایگان و بنده برساختهٔ این ساختار الهیاتی و فلسفی است و دوقطبی‌های خیر و شر، حضور و غیاب، امر نمادین و امر واقعی، مرکز و پیرامون، مذکر و مؤنث، و بالاخره مای برحق و دیگری بر باطل حضور دارند، به نحوی که منشأ پیدایش خشونت و تولید و گسترش آن خواهد بود. از اینجا می‌توان گفت که منطق خشونت حاصل از مدرنیته و مازادهای مارکسی، فرویدی، لاکانی و مارکوزه‌ای تنها صورت‌های دیگری از منطق شرقی هستند که در سنت‌های غربی صورت‌های دیگری یافته‌اند. در واقع عقل روشنگری و مدرنیتهٔ غربی به‌نوعی همان خدایان شرقی با نقاب خاص هستند. به علاوه، حکومت دینی کالوین در قلب اروپا و خلافت البغدادی در قلب خاورمیانه هر دو پیرو یک منطق‌اند. به این اعتبار، متافیزیک خشونت غربی و منطق حذف و انهدام دیگری‌ها در تفکر شرقی و منطق و عقلانیت آن نهفته است. به‌طور کلی، به‌رغم تفاوت‌های بنیادی و ماهوی، منطق الهیات سومری و شرقی خاستگاه نخستین و مشترک سویه‌های سلبی عقلانیت غربی و شرقی است.

ویژەی کەمایەتی و هزرگەریی سیاسی

یەکێک لە تایبەتمەندییەکانی ویژەی کەمایەتی خێڵەکیبوون و کۆچەریبوونیەتی و بەهۆی ئەوەی کە زمانی ویژەی کەمایەتی بە جۆرێک سنووری چییەتی و چیرۆکە گەورەکانی ویژە و زمانی زۆرینەیی دەبەزێنێت و لە چوارچێوەی نەزم و تەکووزیی پێکهاتە و زەینی زۆرینە موتوربە و دەستەمۆ نابێت، بەردەوام ڕەهەند و ڕەچەڵەکی سیاسی بە خۆیەوە دەگرێت. هەر لەو ڕوانگەشەوە شوناس و جیاوازی پەیوەندی دەگرن. ئەگەر لەو بەستێن و زەمینەدا ڕامان و لێوردبوونەوەی فەلسەفی هەبێت، یاخود بە واتایەکی دیکە ویژەی کەمایەتی ببێتە بابەت و ئۆبژەی فەلسەفین، ئەوە بێ گومان بیردۆزی و تێهزرین بە واتای دروستی خۆی سیاسی دەبێت. لێرەشەوە ویژەی بەرگری و شوناسخواز سەر هەڵدەدات. دۆلوز و گوتاری کە بیچمداڕێژ و شیکەرەوەی ویژەی کەمایەتی بە ئەژمار دێن، ئەو بۆچوونە پشتڕاست دەکەنەوە، بەتایبەتی کە دۆلوز هەرچەند فەیلەسووفێکی سیاسی نییە بەڵام بەردەوام لەسەر ئەو باوەڕە بووە کە «فەلسەفە کردەیەکی سیاسییە» و «یەکێ لە بوار و کارکەردەکانی ویژەی کەمایەتییش سیاسیبوونە». لەو گۆشەنیگایەوە کە بەرهەمی فکری و کردارییەکانی کورد لە قەوارەی کەمایەتیدا دێنە ئاراوە و لەو نەریتەدا بە شێوەیەکی مێژوویی خۆی سەقامگیر دەکات، هزرگەری و فەلسەفاندنەکانیشی هەر ئەو دیاردەیە بە خۆیەوە دەگرێت. لە ڕاستیدا لە ژینگەجیهان و زەینی کوردیدا هەر چەشنە خوڵقاندن و بیرکردنەوەیەک ناچار تێهەڵکێشی سیاسەت دەبێت و ئەندێشە و فەلسەفە لە بابەت و ئەمری سیاسی دوور ناکرێتەوە. دیارە ئەو باوەڕە نابێت بەو واتایە بخوێنرێتەوە کە فەلسەفین لە سیاسەتدا کورت بکرێتەوە.

* ڕێکەوتی بڵاوبوونەوە: ۳ی نۆڤەمبەری ۲۰۱۹

بەشێک لە توێژینەوە و وتارە سەرەکییەکانی جەلال حاجیزادە (ڕامان) کە پێشتر بڵاو بووەنەتەوە:

وتارە کوردییەکان

زەردەشتی کورد و خوێندنەوەیەکی فەلسەفی-میژوویی. *هەفتەنامەی دیدگاە*، ژمارەی ١٤، نەورۆزی ١٣٨٦.

کەرکووک دەروازەی بەرژەوەندیی نەتەوەیی. مانگنامەی *ڕاسان*، ژمارەی ٢١، خەرمانانی ١٣٨٧.

ڕەچەڵەکناسیی وشەی کوردی و چەند تێبینییەکی زمانەوانی. مانگنامەی *ڕاسان*، ژمارەی ٢٢، ڕەزبەری ١٣٨٧.

ڕەچەڵەک و میژووی زمانی کوردی. *ماڵپەڕی خاکی کوردستان*، ٢٠١٦.

وتارە فارسییەکان

کلیاتی در باب نحله‌های فکری فمینیستی. *هفته‌نامهٔ دیدگاه*، شمارهٔ ۱۴، نوروز ۱۳۸۶.

نگاهی شالوده‌شکنانه به برون‌رفت از یک کلان‌روایت تاریخی. *فصلنامهٔ ڕۆژهەڵ*، سال سوم، شمارهٔ ۸ و ۹ و ۱۰، بهار، تابستان و پاییز ۱۳۸۷.

واکاوی پیامدهای جهانی‌شدن بر پدیدهٔ بنیادگرایی، بخش اول. مانگنامه‌ی ڕاسان، ژماره‌ی ۲۱، خه‌رمانانی ۱۳۸۷.

واکاوی پیامدهای جهانی‌شدن بر پدیدهٔ بنیادگرایی، بخش دوم. مانگنامه‌ی ڕاسان، ژماره‌ی ۲۲، ڕه‌زبه‌ری ۱۳۸۷.

بازی خودگفتمانی (طنز سیاسی). مانگنامه‌ی ڕاسان، ژماره‌ی ۲۳، خه‌زه‌ڵوه‌ری ۱۳۸۷.

گفتمان دموکراسی در آرا و اندیشه کارل پوپر. *سایت آفتاب*، اسفند ۱۳۸۸.

تبیین نظریهٔ کنفدرالیسم دموکراتیک خلق‌ها در سپهر اندیشه‌های سیاسی اوجالان. *فصلنامهٔ ڕۆژهەڵ*، سال پنجم، شمارهٔ ۱۴ و ۱۵ و ۱۶، بهار، تابستان و پاییز ۱۳۸۹.

مبانی فلسفی دموکراسی در اندیشه‌های سیاسی کارل پوپر. *فصلنامهٔ ڕۆژهەڵ*، سال پنجم، شمارهٔ ۱۴ و ۱۵ و ۱۶، بهار، تابستان و پاییز ۱۳۸۹.

تبیین مبانی دموکراسی در اندیشه‌های فلسفی کارل پوپر. (نویسندهٔ مشترک). *غرب‌شناسی بنیادی*، سال اول، شمارهٔ اول، بهار و تابستان ۱۳۸۹، صص ۸۶-۶۷.

درآمدی بر مبانی فلسفی دموکراسی. *سایت آفتاب*، اردیبهشت ۱۳۸۹.

شناخت‌شناسی از دیدگاه کارل پوپر. *سایت آفتاب*، شهریور ۱۳۸۹.

تبیین دموکراسی رایزنانه در سپهر اندیشه‌های فلسفی یورگن هابرماس. (نویسندهٔ مشترک). *حکمت و فلسفه*، سال ششم، پاییز ۱۳۸۹. شمارهٔ ۳ (پیاپی ۲۳).

لیبرالیسم و دموکراسی. *سایت آفتاب*، دی ۱۳۸۹.

تأملی بر مبانی و کارویژه‌های نظریهٔ گفتمان. *وبگاه کیان کیانی*.

بازخوانی آرای انتقادی و بحران‌های فراروی دموکراسی. *غرب‌شناسی بنیادی*، سال دوم، بهار و تابستان ۱۳۹۰، شمارهٔ ۱ (پیاپی ۳).

مکتب قرارداد اجتماعی و نسبت آن با دموکراسی. *سایت آفتاب*، اردیبهشت ۱۳۹۰.

هابرماس و گذار از عقلانیت مدرنیستی. *سایت آفتاب*، تیر ۱۳۹۰.

بازخوانی آرای انتقادی و بحران‌های فراروی دموکراسی. *سایت آفتاب*، مرداد ۱۳۹۰.

مکتب اصالت فایده و نسبت آن با لیبرال دموکراسی. *سایت آفتاب*، آبان ۱۳۹۰.

بررسی موانع الحاق ترکیه به اتحادیهٔ اروپا (EU). (نویسندهٔ مشترک). *سیاست*، دورهٔ ۴۱، زمستان ۱۳۹۰، شمارهٔ ۴، صص ۳۳۷-۳۵۳.

ریشه‌های زبانی استبداد در شعر. *سایت آفتاب*، مهر ۱۳۹۲.

فلسفهٔ عملی کانت و امر سیاسی. *هفته‌نامهٔ صدا*.

درآمدی انتقادی بر نظریهٔ انحطاط و زوال اندیشه در ایران. *بیر و هنر*، شمارهٔ اول، فروردین ۱۳۹۵.

هابرماس و نظریهٔ عقلانیت. *هفته‌نامهٔ صدا*، شمارهٔ ۸۵، ۲۲ خرداد ۱۳۹۵.

فلسفهٔ سیاسی فارابی در سپهر سنت فکری ایرانی. فصنامهٔ *بیر و هنر*، سال اول، شمارهٔ ۴ و ۵، سال ۱۳۹۵.

داعش به‌مثابهٔ یک مسئلهٔ شرقی. *سایت آفتاب*، آبان ۱۳۹۵.

گفتاری در باب فلسفهٔ پراگماتیسم. *سایت آفتاب*، بهمن ۱۳۹۵.

بحران روشنفکری در ساحت مدرنیته. *ماهنامهٔ ژیلوان*، شمارهٔ ۸ اسفند ۱۳۹۵.

مسئلهٔ کُرد چیست؟. *بیر و هنر*، سال چهارم، شمارهٔ هشتم و نهم، اردیبهشت ۱۳۹۷.

درآمدی بر کشف ذهن کوردی. *گوتارنامه*، شمارهٔ ۲، آذرماه ۱۳۹۷.

بررسی معرفت‌شناختی امر سیاسی و اخلاق. *پولیتیا*، سال اول، شمارهٔ ۲، دی‌ماه ۱۳۹۷.

مقدمه‌ای در باب کشف ذهن کوردی. *فصلنامهٔ گوتارنامه*، شمارهٔ ۳، آذرماه ۱۳۹۸.

هویت و تاریخ زبان کُردی. فصلی از کتاب *پنجره‌ای رو به ادبیات کُردی در کُردستان ایران*. در دست انتشار.

منظومهٔ فکری مک‌اینتایر. *پولیتیا*. سال سوم، شمارهٔ ۴، در دست انتشار.

وەرگێڕان

تحلیل انتقادی گفتمان. تئون ون دایک. *فصلنامهٔ رۆژهەڵ*، سال چهارم، شمارهٔ ۱۱ و ۱۲ و ۱۳، بهار، تابستان و پاییز ۱۳۸۸.

نظریهٔ سیاسی و سیاست زبان‌اندیشی. *وەرزنامەی ژیوار*، سالّی ٦م، خولی نوێ، پاییزی ۱۳۹۲، ژمارەی ۱۵ و ۱٦.
روشنگری‌های متنوع. جیمز تالی. *پولیتیا*، سال اول، شمارهٔ ۱، تابستان ۱۳۹۷.