

مجموعه

کردستان: نگاهی از درون

ناسیونالیسم کردی، دین و دولت

کمال سلیمانی

مترجم: سیروان برزنجی



IRAN ACADEMIA
University Press

ناسیونالیسم گُردی، دین و دولت

مطالعات گُردی
مجموعه «گُردستان: نگاهی از درون»

ناسیونالیسم گُردی، دین و دولت
نویسنده: کمال سلیمانی
مترجم: محمد سیروان برزنجی
دیر مجموعه و سرویراستار: امید حسینی
ویراستار: کارزان سنایی
چاپ نخست: ۱۴۰۱

شاپا: 978-1-4716-3659-2
© ۲۰۲۲ انتشارات علمی-پژوهشی ایران آکادمیا
لاسه، هلند

 Iran Academia
University Press

تمامی حقوق نشر و چاپ، محفوظ است.

فهرست مطالب

یادداشت دیر مجموعه	الف
پیش گفتار مترجم	پ
نکات مقدماتی: تصویر گرد و دیدگاه‌های دولتی	۱
فصل اول: اندیشه‌ی سیاسی اسلامی مدرن، اسلام گرایی و ناسیونالیسم	۲۱
.....	۲۲
.....	۲۹
.....	۳۳
فصل دوم: گردها و "برساختِ خودِ ملی"	۳۵
.....	۳۶
فصل سوم: احیای اسلامی و ناسیونالیسم گردی در آثار منظوم شیخ عبیدالله	۵۱
.....	۵۱
.....	۵۵
.....	۶۳
.....	۶۹
.....	۸۱
فصل چهارم: یکی از مشایخ متصوفه‌ی گرد و همسایگان مسیحی‌اش	۸۳
.....	۸۳
.....	۸۶
.....	۹۱
.....	۹۴
.....	۹۸
فصل پنجم: ناسیونالیسم گردی و خلافت در نوشته‌های پیشاتبعید نوری	۱۰۱
.....	۱۰۸
.....	۱۱۳
.....	۱۱۶
فصل ششم: بازنمایی گردها در تاریخ‌نگاری دولتی: سمکو	۱۲۵
.....	۱۲۶
.....	۱۲۸
.....	۱۳۲
.....	۱۳۶
.....	۱۳۷
.....	۱۳۸
.....	۱۴۰
.....	۱۴۵
فصل هفتم: من صحبت می‌کنم، پس آدم هستم: در باب زبان، خلافت و انسان‌شدن در قرآن	۱۴۷
.....	۱۵۲
.....	۱۶۱
.....	۱۶۷
.....	۱۶۹

یادداشت دیر مجموعه

ترجمه به مثابه یکی از راه‌های انتقال و تبادل اندیشه، فرایند شناختن و شناخته‌شدن را تسهیل می‌کند؛ و در این فرایند است که جوامع گوناگون با به اشتراک گذاشتن تجارب و جهان‌بینی‌های خود، پل‌های مشترکی را برای عبور از دیروز به فردا و از سنت به مدرنیته می‌یابند. ترجمه را باید یکی از بنیان‌های شکل‌دهی به مبانی فکری یک جامعه و گسترش آن در نظر گرفت؛ بنیانی که هدف غایی‌اش رشد جمعی در زمینه‌های گوناگون، خصوصاً در حوزه‌ی علوم انسانی است.

گُردها بنا به وضعیت تاریخی و سیاسی‌شان، بیشتر از سایر جوامع به ترجمه‌کردن و ترجمه‌شدن نیاز دارند؛ چه بسا تجارب، جهان‌بینی‌ها و اندیشه‌هایی در بستر جامعه‌ی گُردستان وجود داشته یا به میانجی اندیشه‌ورزان گُرد تولید شده است که برای خود گُردها نیز ناشناخته مانده‌اند؛ مجموعه‌ی «گُردستان: نگاهی از درون» می‌کوشد پاسخی به این خلاء باشد. در این مجموعه تلاش شده است که مجموعه‌ای از رویکردها، اندیشه‌ها، تحلیل‌ها و توصیف‌های علمی‌ای که در قالب متون آکادمیک توسط روشنفکران، نویسندگان و دانشگاهیان گُرد به زبان انگلیسی تولید شده‌اند ترجمه شوند. بر این باوریم که این امر به شناخت بیشتر جامعه‌ی گُردستان و نیز به امکان شناخته‌شدن اندیشه‌گران گُرد چه در جامعه‌ی گُردستان و چه خارج از آن کمک شایانی خواهد کرد. این مجموعه طیف متفاوتی از نویسندگان و متفکران گُرد را شامل می‌شود، اما همگی آنان در نقطه‌ای که «گُردستان» را به عنوان مسئله‌ی نظری خود برگزیده‌اند مشترک‌اند؛ و هرکدام ابعاد متفاوت و مختلفی از جامعه‌ی گُردستان را مورد واکاوی قرار داده‌اند.

این مجموعه بنا به ماهیت مبتنی بر ترجمه‌ی خود، اندیشمندانی را انتخاب کرده که آثارشان به زبان انگلیسی به نگارش درآمده است و هدف غایی علاوه بر آشنایی با خود این اندیشمندان، شناخت چگونگی بررسی جامعه‌ی گُردستان از دریچه‌ی نگاه متفکران گُرد است. اولین مجموعه را به زبان فارسی ترجمه کرده‌ایم چراکه جامعه‌ی هدف ما مخاطبانی است که با زبان فارسی آشنایی دارند. مسلماً در آینده همین مجموعه و یا مجموعه‌هایی به زبان گُردی و یا سایر زبان‌هایی که در جامعه‌ی گُردستان یا گویشورانی دارند و یا زبان میانجی محسوب می‌شوند نیز ترجمه خواهد شد.

در فرآیند انتخاب، ترجمه، ویرایش و چاپ این آثار همراهان و صاحب‌نظران فراوانی تلاش کرده و راه را برای پیشبرد اهداف این مجموعه هموار کرده‌اند که صمیمانه از همگی آنان سپاسگزاریم.

امید حسینی^۱
دیر مجموعه

پیش‌گفتار مترجم

بحث و نگاشتن در باب ناسیونالیسم و مذهب در خاورمیانه کاری است بس دشوار. جدای از پیچیدگی‌های مربوط به تعاریف این دو مفهوم، مؤلفه‌های سیاسی و اجتماعی حاکم بر زندگی مردمان این منطقه موجب شده است بسیاری مواقع تقابل دوگانه‌ی ناسیونالیسم و اسلام‌گرایی امری ذاتی پنداشته شود. به جرأت می‌توان گفت که ناسیونالیسم و اسلام‌گرایی، به عنوان دو گفتمان مسلط خاورمیانه، نه تنها بر هویت اکثر ساکنان این منطقه مؤثرند، بلکه تقابل و تعامل این دو گفتمان، جهان‌بینی و حتی تفسیر زندگی روزمره‌ی مردمان خاورمیانه را نیز شکل و جهت می‌دهد. گفتمان اسلام‌گرایی، از یک‌سو ناسیونالیسم را تهدیدی علیه یکپارچگی مسلمانان و در نهایت مانعی برای تحقق امت اسلامی دانسته و آن را تقبیح می‌کند و از سوی دیگر، آن را مانع شکل‌گیری یک ملت به مثابه‌ی واحدی سیاسی، فرهنگی و سرزمینی مستقل قلمداد می‌کند. نویسندگی این کتاب اما تصوّر ذات‌گرایانه‌ی دوگانه‌ی مذهب-ملت را به چالش کشیده و بر این باور است که تفسیر دینی، رابطه‌ای تنگتنگ با بستر زمانی و مکانی آن دارد. از دید وی، در عصر ناسیونالیسم و سلطه‌ی پارادایم ملی‌گرایی، تفسیر دینی قادر نیست خود را از تأثیر فراگیر و همه‌جایی چنین سلطه‌ای برهاند.

نویسنده‌ی اثر حاضر مدعی است که «در واقع ناسیونالیسم خود شیوه‌ای است برای توصیف جامعه؛ نوعی آگاهی تاریخی ویژه و حتی یک پارادایم است. این ویژگی، اندیشیدن مستقل از چهارچوب ناسیونالیسم را دشوار کرده و ورود به دنیای عاری از دولت-ملت را تقریباً ناممکن ساخته است. تصوّر "ملت" خارج از پارادایمی که تفکر ما را احاطه کرده و چهارچوب اندیشیدن به "ملت" را تعیین نموده، به سادگی امکان‌پذیر نیست؛ لذا هر کس که درون چنین پارادایمی سکنی گزیده است، ناگزیر ناسیونالیستی می‌اندیشد، ناسیونالیستی عمل می‌کند و از این رو ناسیونالیسم به فرآیند متعارف کنش-گفتار وی بدل می‌شود. از آنجا که ناسیونالیسم خود یک پارادایم است، چهارچوب اندیشه‌ی ما را شکل می‌دهد، ولو آنکه خود ما به این واقعیت واقف نباشیم. همه‌ی ما ممکن است ناسیونالیست باشیم، بدون آنکه نسبت به آن آگاه باشیم و بر همین اساس است که ناسیونالیسم امری مسلّم و یا روزمره فرض می‌شود. "نیروی نامرئی" ناسیونالیسم برای ما نامرئی می‌ماند و همین نامرئی بودن و حضور فراگیر آن است که به ناسیونالیسم وجهه‌ای توأمان محلی و جهان‌شمول می‌بخشد».

به نظر نویسنده، بدون قبول تأثیر متقابل ناسیونالیسم و اسلام‌گرایی بر همدیگر نمی‌توان بسیاری از مسائل و جریان‌های دنیای اسلام را توضیح داد. به همین منوال، نمی‌توان توضیح داد که چگونه کنش‌گری که نقش اصلی و وظیفه‌اش رهبری جامعه در امور مذهبی بود، با بهره‌گیری از زبان و گفتمان ناسیونالیستی، به سادگی منافع ملی را بر منافع امت ترجیح می‌دهد؛ مرزهای ملی را درونی کرده و پذیرای دولت مدرن - که اساساً دولتی ملی است - می‌شود؛ پیوندهای سیاسی خویش را بر پایه‌ی پیوندهای اتنیک، زبانی و ملی استوار کرده و در قامت یک اسلام‌گرا، دستیابی به قدرت دولتی را در صدر اهداف استراتژیک خود قرار می‌دهد. مطالعه‌ی تأثیرات متقابل ناسیونالیسم و مذهب

به فهم درهم‌تنیدگی اندیشه‌های سیاسی و عمل ناسیونالیستی کنشگر دینی کمک کرده و ضمن بیان پیوندها و روابط سیاسی او، توضیح می‌دهد که چرا و چگونه کنشگر دینی (مذهبی) حاضر است آرمان ناسیونالیستی و اتنیکی خود را حتی به قیمت مخالفت با هم‌کیشان خود پیش ببرد. وی حاضر است این پیوندها را با "دیگری" اتنیکی، در کلیت خود مورد بازاندیشی قرار دهد و یا دست کم میان خود و هم‌کیشانش مرزی نو بر مبنای قومیت ترسیم کند. این مواضع سیاسی مسلماً نتیجه‌ی تغییر و یا ترک دین توسط فرد (ناسیونالیست) نیست، بلکه معمولاً به لحاظ دینی برای او قابل توجیه است و این امر نشان‌دهنده‌ی نفوذ عاملی است که "آگاهی ملی" خوانده می‌شود. همانطور که سعید نورسی، رهبر دینی برجسته‌ی گُرد خاطرنشان کرده است: «آگاهی هر فردی منعکس‌کننده‌ی آگاهی ملت اوست». بنابراین در مطالعه‌ی رابطه‌ی میان دین (اسلام به طور خاص) و ناسیونالیسم، باید در نظر داشت که چگونه دولت-ملت به نوعی به نمونه‌ی ایده‌آل وبری برای حکمرانی تبدیل می‌شود.

تاریخ گُردها در این زمینه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. اگرچه گُردها در شمال عراق و سوریه مناطقی نسبتاً خودمختار را تشکیل داده‌اند، اما به نظر می‌رسد که سرنوشت، آنها را به بارزترین نمونه‌ی قربانی شدن یک ملت بر سر معاملات قدرت‌های بزرگ تبدیل کرده است. در کشاکش جدال ناسیونالیست‌ها و اسلام‌گرایان در خاورمیانه، تفاوت اصلی جنبش‌های گُردی اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم با سایر جنبش‌ها در منطقه، همگرایی ناسیونالیسم و اسلام است و مبارزات ۱۵۰ ساله‌ی ضد استعماری و استبدادی گُردها مبین این واقعیت است. با نگاهی به اسامی رهبران خیزش‌های گُردی درمی‌یابیم که بسیاری از این خیزش‌ها را افرادی با خاستگاه دینی سازمان‌دهی و رهبری کرده‌اند. تاریخ‌نگاران، خاستگاه تاریخی این جنبش‌ها را به خیزش شیخ عبدالله علیه امپراتوری عثمانی در اواخر قرن ۱۹ منسوب می‌کنند که الهام‌بخش رهبرانی چون شیخ محمود برزنجی، اسماعیل آقای سمکو، شیخ سعید پیران، شیخ احمد و مصطفی بارزانی بوده است. در این میان، پرچم خیزش سمکو نیز مزین به آیه‌ی (نُصِرْ مِنَ اللَّهِ وَ فَتَحْ قَرِيبٌ) بود و جالب اینکه در هر یک از این جنبش‌های ناسیونالیستی که منجر به تشکیل حکومتی مستقل یا خودمختار شده، اسلام به عنوان دین رسمی پذیرفته شده است.

خوشبختانه در چند سال اخیر، دانشمندان، دانشگاهیان و نویسندگان گُرد به تبیین جنبه‌های مختلف هویت گُردی و ترسیم و تفسیر زوایای مختلف تجربه‌ی زیست-فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه‌ی گُردی همت گماشته‌اند. اسلام، دولت و ناسیونالیسم گُردی نیز یکی از این دست تلاش‌هاست که در آن نویسندگان می‌کوشد با خوانشی متعادل و به دور از سوگیری، رویدادها و کنشگران مؤثر بر جنبش‌های ناسیونالیستی گُردی را به تصویر بکشد. این کتاب به بررسی موضوعات گوناگونی از تاریخ اسلام و ناسیونالیسم گُردی و بازخوانی چهره‌های برجسته‌ی تاریخ گُرد، نظیر شیخ عبدالله نه‌ری و سعید نورسی، روشنفکران قرن نوزدهم گُرد در استانبول و اسماعیل آقای شکاک (سمکو) می‌پردازد. کتاب با مقاله‌ای پیرامون رابطه‌ی پیدایش زبان و خلافت در اسلام سیاسی پایان می‌پذیرد، که در آن نویسنده با تکیه بر متن قرآن به بررسی مفهوم خلافت با رویکردی کلامی-فلسفی و زبان‌شناختی می‌پردازد. نویسنده در این فصل نشان می‌دهد که بر خلاف تصوّر غالب بر دنیای اهل سنت، خلافت نه

مقوله‌ای دال بر حاکمیت، بلکه تعریف دیگری از انسان ناطق و داستان پیدایش انسان سخنور در روایت قرآنی از خلقت بشر است.

این کتاب نتیجه‌ی گردآوری مجموعه مقالات پیشین نویسنده است که مورد بازنگری قرار گرفته و در قالب کتابی که پیش‌روی خوانندگان محترم قرار دارد چاپ شده است. در فرایند ترجمه‌ی این کتاب، دوستان و صاحب‌نظرانی لطف نموده و با نظرات و زحمات خود راه را هموارتر کردند؛ دکتر حامد کهنه‌پوشی، دکتر احمد محمدپور، دکتر عدنان برزنجی، کارزان سنایی، داوود عثمان‌زاده و سایر دوستانی که صمیمانه از آنان قدردانی می‌کنم.

در مقام مترجم کتاب، شایسته است از حسن اعتماد نویسنده‌ی گرامی، جناب آقای دکتر سلیمانی تشکر کنم که بنده را شایسته‌ی ترجمه‌ی این کتاب دانستند؛ ترجمه‌ی این کتاب دو سال به طول انجامید و در این دوران ایشان با تشویق‌های خود تداوم کار را میسر کردند. به رغم مشغولیت‌های دانشگاهی و شخصی، دکتر سلیمانی فصل به فصل کتاب را با صبر و دقت بسیار بازخوانی و با رهنمودهای خود، کار ترجمه را هموارتر نمودند و در نهایت مسئولیت هرگونه اشتباه و لغزشی در این ترجمه بر عهده‌ی اینجانب است.

از دوست عزیزم جناب آقای امید حسینی، دبیر و سرویراستار مجموعه سپاسگزارم؛ چه ایشان ساعت‌ها و روزهای بسیاری را برای تصحیح اشتباهاتم صرف کردند و هم ایشان بودند که من را با این کتاب ارزشمند در پیوند قرار دادند.

این ترجمه را به همسر عزیزم هانا و میوه‌ی زندگیمان، روزمان تقدیم می‌دارم.

سیروان برزنجی^۱

بهار ۱۴۰۰

نکات مقدماتی: تصویر گرد و دیدگاه‌های دولتی

دانشی که به صورت رسمی فرا می‌گیرید، متعلق به فرد دیگری است. چه کسی آن را مجاز دانسته است و متعلق به کیست؟
(رابرت جی. سی. یانگ)^۱

اثر حاضر که شامل مقالات جداگانه‌ای است، به بررسی موضوعاتی مختلف و مباحثی گوناگون از تاریخ اسلام و ناسیونالیسم گردی و بازخوانی چهره‌های برجسته‌ی تاریخ گرد مانند شیخ عبیدالله نه‌ری و سعید نوری، روشنفکران قرن نوزدهم گرد در استانبول و اسماعیل آقای شکاک (سمکو) می‌پردازد. بررسی‌های مذکور در پرتو مطالعاتی طولانی بر روی اسناد تاریخی و با اتخاذ نگاهی بینارشته‌ای صورت پذیرفته و نگرنده از نظریه‌های ناسیونالیسم، دین‌شناسی، تاریخ و تحلیل گفتمان بهره گرفته است. برای مثال، پروژه‌ی احیای دینی شیخ عبیدالله نه‌ری با مطالعه‌ی دقیق اثر شاعرانه‌ی وی، *مثنوی یا تحفة الاحباب*، تجزیه و تحلیل شده است. به همین ترتیب، قیام اسماعیل آقای شکاک (معروف به سمکو) در سال‌های ۲۲-۱۹۱۸ میلادی^۲ با عنایت به خاطرات، روایات شخصی و سایر اسناد بررسی‌نشده‌ی اولیه‌ی وی صورت گرفته است. در فصل مربوط به سمکو، برخی نظریه‌های فراگیر در مورد ناسیونالیسم از دیدگاه وی قبض و بسط داده شده و تناقض‌ها در نوشته‌ها و آثار موجود در این زمینه مورد بررسی قرار گرفته است.

همچنین باید خاطرنشان کرد هنگامی که مسئله‌ی درک قدرت دولت به میان می‌آید، تفاوت چشمگیری میان چهره‌های برجسته‌ی مذهبی مانند نوری و اسلام‌گرایان امروزی وجود دارد. به طور کلی، تصوّر اسلام‌گرایان معاصر از اسلام عبارت است از در اختیار داشتن قدرت دولتی. بنابراین علی‌رغم ناسیونالیسم مذهبی افرادی چون شیخ عبیدالله، نوری و دیگران، نمی‌توان آنها را اسلام‌گرا خواند، زیرا درک آن‌ها از سیاست، اسلام و دولت، با اسلام‌گرایان معاصر تفاوت داشته است؛ با وجود این، آنها نیز محصول پارادایم ناسیونالیسم بودند و تشکیل دولت اسلامی را دلیل اصلی خلقت انسان نمی‌پنداشتند. در واقع، تصوّر این افراد از دوران گذشته‌ی اسلام، دوران خلافت الهی نبود؛ دورانی که اسلام‌گرایان معاصر احیای آن را تنها راه رستگاری خود در هر دو دنیا می‌دانند. گفتنی است که به‌رغم عواقب فاجعه‌بار برای دنیای اسلام، مفهوم نوستالژیک خلافت بسیار متداول و مرسوم است، اما با وجود فراگیری این بدفهمی، شیخ عبیدالله و شیخ سعید، هیچ‌کدام سودای برقراری سیستم خلافت را در سر نداشتند؛ حتی به نظر نوری، خلافت، سیستمی ارتجاعی فاقد ساختاری نهادی بود.

۱ رابرت جی. سی. یانگ. نظریه‌پرداز مطالعات پسااستعماری، منتقد فرهنگی و مورخ بریتانیایی و نویسنده‌ی آثاری همچون *درآمدی بر پسااستعمارگرایی*، *تمایل استعماری* و *اساطیر سفید* (مترجم).

۲ تمامی تاریخ‌ها به میلادی می‌باشد.

تصویر گرد در تاریخ‌نگاری‌های رسمی

به دلیل اقدامات سختگیرانه‌ی جمهوری ترکیه و ایرانِ پسا قاجار برای همگون‌سازی توده‌های مردم، هر دو دولت بیش از ۸۰ سال نارضایتی و مخالفت‌های سیاسی را از سوی جوامع اتنیک-زبانی تحت سلطه‌ی خود تجربه کرده‌اند و هر دو دولت، اقدامات این جوامع را در رسیدن به حقوقشان تهدیدی وجودی تلقی می‌کردند. در این مجموعه، نگرانده با رویکردی انتقادی به بررسی ریشه‌های ناسیونالیسم گردی و تأثیر سیاست همگون‌سازی دولتی بر آن می‌پردازد. با وجود فشار دولت و تلاش‌های سیستم آموزشی در اشاعه‌ی ایدئولوژی حکومتی و مدل‌های جدید هویتی، هویت‌های ناخوشایندی که مطلوب دولت نبود، سر برآوردند و رواج یافتند.

به نظر نویسنده، الگوهای مشابهی در هر دو کشور بروز یافتند، که متأسفانه این نکته در بسیاری از نوشته‌های مربوط به ناسیونالیسم گردی نادیده گرفته شده است. بیشتر پژوهش‌های موجود از فهم فراجغرافیایی از دولت-ملت ترکی و ایرانی متأثرند.^۱ دست‌کم تا میانه‌های دهه‌ی ۱۹۲۰، مرزی میان گُردهای ساکن در شرق آناتولی و غرب ایران وجود نداشت و مردم این مناطق آزادانه در دو سوی مرز رفت‌وآمد می‌کردند و در هر دو سو زمین‌های کشاورزی داشتند. مغالطه‌ی مکانی پژوهش‌های موجود با دوره‌بندی تحمیلی‌ای که آشکارا نشان‌دهنده‌ی تمایز میان سنت و مدرنیته، امپراتوری و دولت-ملت و ظهور ناسیونالیسم گردی به عنوان واکنشی ناگهانی و نه فرآیندی پیچیده شدت گرفت. همچنین بخش اعظم این نوشته‌ها با کاربست بی‌تدبیرانه‌ی مقولات و نظراتی که توسط دولت‌های ترکیه و ایران، به ویژه برخی از پژوهشگران تجدیدنظرطلب حوزه‌ی تاریخ گرد، ترویج و تحریف شده‌اند. بنابراین بخش عمده‌ای از تاریخ‌نگاری گردی به عنوان جدیدترین شکل خودانگاره‌ی گردی، تحت تأثیر درک دولت‌های پهلوی و کمالیست (آتاتورک) از مسئله‌ی گرد است. امید است این اثر بتواند اشتباهات موجود را بازتاب دهد.

از ربع آخر قرن نوزدهم تا کنون، تعاملات گرد و دولت را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد. دوره‌ی اول دارای ریشه‌های ژرف سیاسی و فرهنگی در سال‌های اواخر قرن ۱۸ تا اوایل قرن ۲۰ (۱۷۸۹-۱۹۱۴) است، که طی آن هر دو کشور ایران و ترکیه دچار دگرگونی‌های اجتماعی-سیاسی گسترده‌ای از امپراتوری به دولت-ملت مرکزگرا شدند. این امر به نوبه‌ی خود به مشروطه‌خواهی و نهایتاً به قدرت رسیدن نخبگان نظامی جدیدی در ربع اول قرن بیستم منجر شد. دوره‌ی دوم، دوران حکومت تک‌حزبی در ترکیه و استبداد مطلق/لعنان ایران است که به ترتیب سال‌های ۱۹۵۰-۱۹۲۳ در ترکیه و ۱۹۴۱-۱۹۲۵ در ایران را در بر می‌گیرد. دوره‌ی سوم که موضوع بررسی این پژوهش نیست، از دهه‌های ۴۰ و ۵۰ شروع و تا معرفی پروژه‌های نتولیرال در دهه‌ی ۸۰ در ترکیه و انقلاب ایران در سال ۱۹۷۹ ادامه می‌یابد.

۳ متاجغرافی واژه‌ای است که از نظریات کارن ویگن و مارتین لوپس در کتاب *اسطوره‌ی قاره‌ها* وام گرفته شده است. منظور از متاجغرافی، مجموعه‌ای از ساختارهای مکانی است که بر اساس آن انسان‌ها دانش خود را از جهان سامان می‌دهند؛ چهارچوبی ناخودآگاه که مطالعات تاریخ، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، اقتصاد، علم سیاست و حتی تاریخ طبیعی را نظم می‌بخشد.

از بسیاری جهات، تاریخ ایران و ترکیه مسیرهای مشابهی را طی کرده است؛ از دست دادن سرزمین و هراس از فروپاشی که بعدها با گفتمان‌های نژادی اروپا درآمیختند. این آمیزش ویرانگر از هراس و ناسیونالیسم اتنیک‌محور، متعاقب رقابت قدرت‌های بزرگ که بازی بزرگ نامیده می‌شود و جنبش‌های پیرامونی برای کسب خودمختاری، تصویری را که این امپراتوری‌ها از خود داشتند تحت تأثیر قرار داد. حکومت قاجار، بعدها بسیاری از سیاست‌های مدرن و مرکزگرا که توسط دولت عثمانی اتخاذ شده بود را به کار بست. آن گونه که نادر سهرابی^۱ به درستی خاطرنشان می‌کند، هردو امپراتوری در طول قرن گذشته، دارای تاریخ مشترکی از اصلاحات تدافعی در مواجهه با چالش‌های داخلی و ژئوپولیتیک (جغرافیایی-سیاسی) بودند.

پیروی قاجار از سیاست‌های عثمانی در آثار اصلاح‌طلبان اصلی قرن نوزدهم ایران همچون امیرکبیر، مستشارالدوله و میرزا ملکم خان نمود یافته است. این افراد مدت‌های طولانی در سرزمین‌های امپراتوری عثمانی زندگی کرده و [بعد از بازگشت به ایران] به مهم‌ترین چهره‌های اصلاحات در حکومت قاجار بدل شدند. در اواخر قرن ۱۸، هنگامی که دولت عثمانی اقدام به مدرن‌سازی ارتش و نیروهای نظامی خود با شعار «نظم نوین» نمود، تلاش‌های مشابهی نیز برای انجام اصلاحات در نیروهای نظامی قاجار صورت گرفت. تأثیرپذیری سیاست‌های وارداتی ایران از عثمانی و بعدها اصلاحات و استراتژی‌های حکومت‌داری جمهوری ترکیه تا اواخر دهه ۴۰ شمسی مشهود است.

در سال ۱۹۰۲ در امپراتوری عثمانی، جناحی رادیکال‌تر در جمعیت اتحاد و ترقی شکل گرفت که در سال ۱۹۲۳ با دیدگاه‌های سیاسی، فرهنگی و ایدئولوژیک خود پایه‌گذار جمهوری ترکیه شد. از سوی دیگر، در ایران نارضایتی عمومی از حکومت قاجار و دخالت‌های پادشاه، موجب وقوع انقلاب مشروطه و در نهایت برآمدن حکومت پهلوی در سال ۱۹۲۵ شد. رژیم سلطنتی رضا پهلوی آشکارا بسیاری از سیاست‌های رادیکال مصطفی کمال را تقلید می‌کرد. در طول این دوران تکوین، در هر دو کشور ترکیبی از تهدیدات خارجی و خیزش‌های داخلی گسترش یافت که به بروز ایدئولوژی‌های افراطی اتنیک- ملی منتهی گردید.

پس از حذف و از میان بردن ارمنیان، دولت ترکیه احساس کرد که لازم است به حل و فصل مسأله‌ی کرد به عنوان یک تهدید محتمل دیگر بپردازد. گردها از لحاظ سیاسی، اجتماعی و جغرافیایی پراکنده بودند و امکان مقابله با دولت را به عنوان یک بدنه‌ی متحد و یکپارچه‌ی سیاسی نداشتند. افزون بر این، گردها از این هراس داشتند که تشکیلات دولت، که زمانی علیه همسایگان سابق مسیحی خود به کار گرفته شده بود، اکنون به سمت آنها تغییر جهت دهد، واقعیتی که افرادی چون شیخ عبیدالله نهری قبل از سال ۱۸۸۰ نسبت به آن واقف بودند. در ایران فعالیت سیاسی گردها (در سنجند و کرمانشاه) در آغاز راه بود، اما ظهور سمکو^۲ و اقدامات استقلال‌طلبانه‌ی

1 Nader Sohrabi, *Revolution and Constitutionalism in the Ottoman Empire and Iran* (Cambridge University Press, forthcoming), p 29.

۲ رهبر قبیله‌ی شکاک در حوزه‌ی دریاچه‌ی ارومیه در سال‌های ۱۹۲۸-۱۹۱۲ که فردی قدرتمند در منطقه بود. وی صراحتاً پس از جنگ جهانی اول از استقلال گوردستان سخن گفت.

وی موجب نگرانی دولت [مرکزی] شده بود. در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۱۲ تا ۱۹۲۸، سمکو مدرسی را تأسیس کرد، روزنامه‌ای به زبان گُردی منتشر نمود، گُردی را زبان رسمی منطقه‌ی تحت نفوذ خود اعلام کرد و ایده‌ی گُردستان مستقل را در سر می‌پروراند (فصل ۶).

دوره‌ای که در بالا به آن اشاره شد، پایه‌گذار روایت دولت در تقابل با روایت ملی‌گرایی اتنیک‌گُردها شد (فصل ۲). در دوره‌ی دوم، دولت می‌کوشید که ساحت سرزمینی و سیاسی را به هم نزدیک کند، اما علی‌رغم عدم وجود پروژه و ایدئولوژی منسجم، گُردها در مقابل آن مقاومت کردند. اگرچه دولت در حال آماده‌سازی و تجهیز ارتش عظیم و قدرت اقتصادی، نهادی، فرهنگی/آموزشی خود برای عملی کردن پروژه‌ی یکسان‌سازی بود، طرف گُرد عکس‌العمل‌های متناوبی را البته بدون بهره‌گیری از ظرفیتهای داخلی و حمایت خارجی نشان می‌داد. عدم اتحاد و انسجام سازمان‌یافته و ارگانیک روشنفکران کرد، ممکن است بزرگترین ضعف واکنش گُردها به پروژه‌های ناسیونالیستی در ایران و ترکیه بوده باشد. مشخصه‌ی این دوره، تأسیس جمهوری ترکیه و آغاز سلطنت خاندان پهلوی در ایران بود؛ که در هر دو، دولت‌ها پروژه‌ی تکیه‌کردن سیاست‌های خاص خود را با تغییر فضای سیاسی به فضایی به شدت بسته و طردگرا، به امید از بین بردن امکان بروز تفاوت‌های فرهنگی و اتنیک‌جوامع تحت سلطه به اجرا گذاشتند. این دولت‌ها شروع به یکسان‌سازی مردم در کشورهای خود کردند که در عمل منجر به پدید آمدن "دیگری" (دیگری‌های) ناخواسته در میان مرزهای سرزمینی‌شان شد. این عمل در بافتار ترکیه، منجر به حذف فیزیکی و جابه‌جایی جوامع قومی با توجه به اقدامات دولت شد.

دوره‌ی سوم که در این اثر به آن پرداخته نشده است، به دوران تبعید رضاشاه از ایران در دهه‌ی ۱۹۴۰ و شکست حزب ملی جمهوری‌خواه در ترکیه در اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰ اطلاق می‌شود. در ترکیه مسأله‌ی گُرد بیشتر تحت لوای عقب‌ماندگی اقتصادی، مذهبی‌گرایی و قبیله‌گرایی گُردی مطرح می‌شد و نسبت‌هایی همچون عقب‌ماندگی منطقه‌ای، ناتوانی در متمدن‌شدن و ادغام در اقتصاد ملی و بازار در مورد آنها بیان می‌گردید. در ایران، پایان سلطنت رضاشاه به زوال دوره‌ی مصدق، جمهوری مهاباد و روابط سست و بی‌ثبات با [همسایه‌ی غربی] عراق و سایر دولت‌های عرب منتهی شد، که دولت را به بازنگری سیاست‌هایش در قبال گُردها مجبور نمود. از آن پس، نام گُرد به عنوان بخشی از هویت تازه برساخت‌شده‌ی ایرانی قلمداد می‌شد و از گُردها با عباراتی همچون اصیل‌ترین فرزندان ایران و نگهبانان مرزهای سرزمین مادری یاد می‌شد.

یکی از موضوعات مهم در تعامل میان دولت و گُردها که بررسی بیشتری را می‌طلبد، نحوه‌ی شکل‌دهی تاریخ‌نگاری دولتی از گُردبودن و بازنمایی سیاسی آن است. کتمان و انکار هویت گُردی از سوی دولت از راه‌های مختلف صورت می‌گرفت و هر پژوهشگری این مسأله را به زبان خاص خود بیان می‌کرد؛ به عنوان مثال، عباس ولی دانشمند علم سیاست، کل تعامل دولت و گُردها را «دیالکتیک مقاومت و انکار» توصیف می‌کند. از

دیدگاه وی، این دیالکتیک است که فرم سیاسی و ویژگی‌های ناسیونالیسم گُردی را تعیین می‌کند.^۱

در این خوانش، انکار مداوم هویت گُردی از سوی دولت، منشأ پیدایش ناسیونالیسم گُردی به عنوان اثبات هویت گُردهاست. به عقیده‌ی ولی، انکار هویت گُردی از سوی دولت، به منظور نفی حقوق اجتماعی گُردها اهمیت بسیاری داشت؛ سیاست‌های دولت در قبال "دیگری" و دیگربودگی گُرد نه تنها طردگرایانه و به شدت سرکوبگرانه بود، بلکه هستی و بقای "دیگری" را نشانه گرفته بود. ولی بر این باور است که این انکار موجب فروپاشی ناسیونالیسم گُردی شد؛ که تا حدود زیادی به دلیل وجود این پیش فرض است که مرزهای دولت فعلی، طبیعی به نظر می‌رسند. چنین تصویری را می‌توان در روشی که بسیاری از پژوهشگران گُرد در چهارچوب و دسته‌بندی‌های دیکته‌شده از سوی دولت در تقابل با خود دولت استفاده می‌کردند، مشاهده نمود. بنابراین این شیوه‌ی انکار و بازنمودناپذیری گُردها، تعیین‌کننده‌ی ذات ناسیونالیسم گُردی و در نتیجه شکل‌دهنده‌ی روابطشان با "دیگری" خود است.^۲ اگرچه در ایران و ترکیه، دولت‌ها به دو شیوه‌ی متفاوت عمل می‌کردند. در ترکیه، دولت اصرار می‌کرد که گُردها «ترک‌های کوهی» هستند و اینکه هویت گُردی ساخته‌ی تبلیغات دوران جنگِ غربی‌هاست. در ایران، انکار گُردبودن به گونه‌ی دیگری بود و معمولاً با ایدئولوژی آریایی آمیخته‌شده با شیعه‌گری که از حمایت دولت برخوردار بود، اجرا می‌شد. این استراتژی‌های متفاوت انکار، موجب ظهور اشکال متنوع ناسیونالیسم گُردی و در نتیجه منجر به چندپارگی منطقه‌ای آنها شد.

آثار جامعه‌شناس ترک، اسماعیل بیشکچی که بیانگر تأملات وی در دوران خدمت سربازیش در مناطق گردنشین است، نمونه‌های تاریخی، قانونی، سیاسی و فرهنگی‌ای را در بر می‌گیرد که بر پروژه‌ی ایدئولوژیک بلندمدت دولت برای تحریف و انکار هویت گُردی گواهی می‌دهد. بر اساس یافته‌های نویسنده، وی اولین پژوهشگر غیرگُرد است که گُردستان را مستعمره نامیده و موقعیت گُردستان را قابل مقایسه و یا حتی بدتر از دیگر ملل مستعمره می‌داند.^۳ بیشکچی انکار نهادینه‌ی هویت گُردی در قانون اساسی جمهوری اول را دلیل اصلی «تحریف نهادی» توصیف می‌کند. وی اظهار می‌دارد که قانون اساسی سعی در حل مسأله‌ای جامعه‌شناختی از طریق ابزار ایدئولوژیک دارد. بر اساس قانون اساسی سال ۱۹۲۴ هر کسی که در ترکیه زندگی می‌کند، به لحاظ قومیتی ترک است و از ترک‌بودن خود رضایت دارد. از یک سو، قانون اساسی تصدیق می‌کند که همه از ترک‌بودن خود خرسندند و از سوی دیگر موجودیت عنصر غیرترک را در

1 Abbas Vali, "The Kurds and Their 'Others': Fragmented Identity and Fragmented Politics" in *The Kurds: Nationalism and Politics*, ed. Faleh A. Jabar and Hosham Dawod (London; San Francisco: Saqi, 2006), p. 49.

2 Ibid, pp.49-55. Also———, "Wiki Conflict Resolution Forum" (1998).

3 Ismail Beşikçi, *Devletlerarası Sömürge Kürdistan/ an International Colony Kurdistan*, Bilimsel bilimsel araştırma kitab (Bonn: Weşanên Rewşen, 1990), 8.

قلمروی ترکیه انکار می‌کند.^۱ با این حال، در قانون اساسی، ترک بودن هم به قومیت (یا نژاد) رسمی مصوب دولت و هم به انتخابی شخصی تبدیل شد. به موجب این اعلان قانونی، شهروندانی که در محدوده‌ی مرزهای سیاسی ترکیه زندگی می‌کنند- بدون در نظر گرفتن اینکه از هویت رسمی خود رضایت دارند- یا دارای هویتی واحدند و یا با هویتی واحد شناخته می‌شوند. بیشکچی این بند پیچیده را همچون حکمی ایدئولوژیک می‌بیند که واقعیت اجتماعی موجودیت عناصر غیرترک را پنهان می‌کند. بدیهی است تنها چند ماه بعد از اعلان این طرح رسمی دولت، ترکیه شاهد خیزش وسیع و بی‌سابقه‌ی گردها در تاریخ آن کشور می‌شود.

به نظر بیشکچی، حذف گردها و گُردستان از نوشته‌ها و ادبیات، و محوکردن آنها، اصل اعتقادی و باور بنیادین دولت ترکیه و ایدئولوژی حاکم بود. وی این را «ایدئولوژی بر پایه‌ی دروغ» که «فیل را درخت می‌نامد» عنوان می‌کند^۲ و معتقد است که انکار بنیادین هویت گردی و سیاست ترک‌سازی، زمینه‌ساز نابرابری قانونی می‌شود که امکان زندگی را به عنوان یک شهروند کامل برای گردها از بین می‌برد. از دید بیشکچی، این شرایط مستلزم اذعان به برتری قوم (یا نژاد) ترک توسط تمامی افرادی است که در قلمروی خاک ترکیه زندگی می‌کنند. وی معتقد بود که هر دو قانون اساسی سال‌های ۱۹۲۴ و ۱۹۶۱ تجسم اعلام برتری قوم ترک است، [چرا که در آن] «پیش‌نیاز بلندآقبالی، ترک‌بودن اعلام شده است»^۳.

به منظور نشان‌دادن شدت انکار هویت گردی، بیشکچی وضعیت گردها را معادل سطحی پیشرفته از بردگی می‌داند و سعی می‌کند با رویکردی روانشناختی و فلسفی این ادعای خود را اثبات نماید. وی استدلال می‌کند فردی که مجبور به انکار یا مخفی کردن هویتش شود، برده است، حتی اگر در بالاترین مناصب سیاسی و نظامی دولتی باشد. بنابراین هیچ گردی امکان قرارگرفتن در یک منصب دولتی بدون تسلیم‌شدن به فشار نهادهای شده برای خودانکاری و انکار هویت را ندارد [چرا که] هویت گردی، هویتی ممنوع است و انکار این هویت در ترکیه نهادهای شده است. بیشکچی تأکید می‌کند که تمامی نهادها همانند دانشگاه‌ها، احزاب سیاسی، سیستم قضایی و مطبوعات ادعا می‌کنند که «در ترکیه همه ترک هستند و تمام تلاش خود را به کار می‌بندند تا واقعیت کرد را به محاکمه بکشانند»^۴.

بیشکچی این دیدگاه را که طرد و حذف هویت گردی فقط یکی از پیامدهای جانی پروژه‌ی مدرنیزاسیون دولت به دلیل ذات «قبیله‌ای و مذهبی [هویت گردی]» است رد می‌کند. با این اوصاف روشن است که به عقیده‌ی بیشکچی حذف فاصله‌ی قانونی و

1 ———, M. Kemal Atatürk, *Unesco & Destruction of Kurdish Identity in Turkey* (Croydon Park, N.S.W: Committee for Decolonization of Kurdistan, 1986).

2 İsmail Beşikçi, M. Kemal Atatürk, *Unesco & Destruction of Kurdish Identity in Turkey* (Croydon Park, N.S.W: Committee for Decolonization of Kurdistan, 1986), p. 9.

3 Ibid, pp. 13-14.

4 Ibid, pp.15-17.

سیاسی، فراتر از فشار دولت بر این موجود نابهنجار است که با مشخصه‌هایی همچون «قاچاق، راهزنی، قبیله‌گرایی و واپس‌گرایی سیاسی» توصیف می‌شود، عناصری که گفتمان دولت، هویت گُردی را به آنها تقلیل می‌دهد. وی همچنین معتقد است دولت هرآنچه که بر عدم یکتایی فرهنگ و قومیت مردم دلالت داشته باشد را غیرقانونی می‌سازد. این موضوع در ماده‌ی ۸۹ قانون مجازات عمومی ترکیه برای احزاب سیاسی و بستن آنها [حتی] در صورت اشاره‌ی تلویحی به تکرر و یا هر آنچه که ویژگی تک‌فرهنگی و تک‌قومیتی ترکیه را زیر سؤال ببرد، تصریح شده است. به عنوان مثال، در خوانش بیشکچی، قانون مجازات عمومی سال ۱۹۶۶ ترکیه، هرگونه امکان پذیرش شهروندان غیرترک را از میان می‌برد و این اساس و زمینه‌ای قانونی را برای ساکت کردن هر حزب سیاسی و اتحادیه‌های برخاسته «از گروه‌های اقلیت در [قلمرو] جمهوری ترکیه که نشأت گرفته از تفاوت‌های قومی، مذهبی و فرهنگی است» فراهم کرد.^۱

مسعود یین^۲ به درستی بیان می‌کند «مطالعه‌ی گفتمان دولتی ترکیه در دوران معاصر نشان می‌دهد که دولت ترکیه به مدت طولانی‌ای به صورت منسجم و پیوسته از اذعان به واقعیت وجودی گردها اجتناب کرده است».^۳ در گفتمان دولتی و تاریخ‌نگاری رسمی، «گردبودن عموماً مظهر قبیله‌گرایی، قاچاقچی‌گری، راهزنی، ارتجاع سیاسی یا واپس‌گرایی سیاسی» بود. به طور کلی، تاریخ‌نگاری رسمی بر این باور بوده که هویت گُردی ذاتاً پیشامدرن است و چالشی برای دولت به عنوان عامل مدرنیسم به حساب می‌آید. به معنای دقیق کلمه، تاریخ‌نگاری دولتی، گردبودن را تعارض میان ساحت پیشامدرن و مدرن تصویر می‌کند و هویت گُردی را مجموع ویژگی‌هایی مانند ارتجاع، قبیله‌گرایی، راهزنی و قاچاقچی‌گری یا اقتصاد حاشیه‌ای نشان می‌دهد. از آنجایی که در گفتمان رسمی، عناصر قومی، فرهنگی و زبانی ساکنان ترکیه نادیده گرفته می‌شد، بر اساس این ساختار اجتماعی طردگرا، مناطق گردنشین محکوم به ناسازگاری می‌شدند و دولت به عنوان عامل مدرنیته به ناچار متوسل به اتخاذ اقدامات جبری برای از میان برداشتن عناصری می‌شد که سد راه مدرنیته هستند.

مطالعه‌ی گفتمان به منظور واسازی گفتمان دولت و تأثیرات آن در ایجاد یا تداوم مقولات استدلالی طراحی شده است، چرا که «...گفتمان ممکن است در برساخت مقولاتی همچون نژاد، ملت، قومیت و شهروند به کار رود، و یا ممکن است موجب تداوم، برجیدن و یا نابودی آنها شود».^۴ تحلیل گفتمان رشته‌ای است که زبان(های) ساکت‌شده و جوانب تقلیل‌دهنده‌ی گفتمان را نشان می‌دهد تا از تأثیر قدرت در تولید

1 Ibid, p. 13

۲ مسعود یین استاد جامعه‌شناسی دانشگاه استانبول و نویسنده‌ی آثاری مانند آخرین خیزش گُردی و مسأله‌ی گرد در گفتمان دولتی می‌باشد (مترجم).

۳ از آنجایی که امکان ارجاع به ترجمه‌ی پایان‌نامه‌ی انگلیسی یین و دیگر نوشته‌های وی در زبان ترکی میسر نبود، از این دو مقاله‌ی وی به کرات استفاده شده است:

Mesut Yegen, "The Turkish State Discourse and the Exclusion of Kurdish Identity," Middle Eastern Studies 32, no. 2 (1996). Also Mesut Yegen, "The Kurdish Question in Turkish State Discourse," Journal of Contemporary History 34, no. 4 (1999).

4 Blackledge, Discourse and Power in a Multilingual World.

دانش و روش‌هایی که نیروی سلطه‌گر رخدادی را نمایش یا شکل می‌دهد، پرده بردارد. این موضوع به منظور واسازی ماهیت تبعیض‌آمیز فرآیندهایی است که در آنها رخدادی بازسازی می‌شود و واقعیات اجتماعی و سیاسی به تبع الزامات و نیازهای ظالمانه و سرکوبگرانه‌ی قدرت، جلوه داده می‌شود. اگر این تحلیل‌ها بازتولیدکننده‌ی گفتمانی باشد که توسط گفتمان غالب ارائه شده است، دستاورد آنچنانی از مطالعه‌ی گفتمان دولت را شاهد نخواهیم بود.

هنگامی که گفتمان تمدن‌ساز، درصدد اجرای دستورالعمل حذف "دیگری" است - آنگونه که در تعارضات گرد و دولت وجود داشته است- گفتمان درصدد مشروعیت‌بخشی و کتمان است؛ چراکه هدف آن ادغام و یا نابودی عناصری است که به عنوان موانع قدرت هژمونیک قلمداد می‌شوند. هرچند که چنین رسالت خشونت‌آمیزی با ساختاری مناسب، اعمال خود را مشروعیت داده و حمایت کافی را برای انجام رسالت و مأموریت خود به دست می‌آورد. بنابراین، شیطان‌انگاری "دیگری" به صورت همزمان دارای عملکردی دوگانه است؛ انکار واقعیت دیگری و مشروعیت‌بخشی به اعمال خشونت توسط هیأت حاکمه. همانطور که قبلاً اشاره شد، نوسازی و تجدید سازمان، واژگانی خنثی نیستند؛ زیرا هنگامی که ترکیب موجودیت تحت سلطه و هویتش را دگرگون می‌کند، سازماندهی مجددی که به وقوع می‌پیوندد، نمایانگر واقعیت گروه تحت سلطه نیست؛ بلکه آن را تحریف می‌کند که در بهترین حالت، این سازماندهی مجدد نیمی از ماجراست. گروه تحت سلطه به گونه‌ای نشان داده شده، تغییر یافته و شکل داده می‌شود که انسانیت‌زدایی شده و جنایات گروه حاکم توجیه می‌گردد. آیا این موضوع همان چیزی نیست که ادوارد سعید از آن به عنوان رسالت شرق‌شناسان یاد می‌کند؟ مشروعیت‌بخشی استعمارگرایی و سازماندهی مجدد دیگری شیطانی‌شده^۱، شامل تمامی باورها و فرضیاتی است که ذاتاً ایدئولوژیک می‌باشند و به منظور تصویرکردن عدم مشروعیت حضور و چالش دیگری لازم است. بنابراین، مطالعه‌ی هر گفتمان هژمونیک و قبول ویژگی‌های آن از سوی مدعیانش مسأله‌ساز است. یک گفتمان سیاسی برای فراهم‌نمودن روایتی با نهایت دقت، «به بازآفرینی و نوسازی رخدادهای گذشته، باورها و فرضیات دست نمی‌زند؛ از آنجایی که این الگوها فراهم آمده‌اند تا بنیان‌های ایدئولوژیک و سیاسی لازم قدرت دوزبانه به عنوان مثال امپراتوری هابزبرگ یا عثمانی بر آن متوازن شود و دگرگونی‌های (احتمالی) آن تولید، تقویت و نهایتاً مشروعیت یابد»^۲.

یکی از جوانب ناپیدا و انکارشده‌ی هویت‌گردها، ممنوعیت زبان‌گردی و نادیده‌گرفتن زبان به عنوان یکی از مؤلفه‌های هویت‌گردی است. زبان علاوه بر اینکه یکی از مهمترین مؤلفه‌های هویت‌اتنیک در کل و ناسیونالیسم‌گردی به طور خاص است، یکی از موضوعاتی است که از دهه‌ی ۱۸۷۰ تا به حال، دغدغه‌ی فکری

1 The Demonized Other

2 Rosita Rindler Schjerve, Diglossia and Power: Language Policies and Practice in the 19th Century Habsburg Empire, Language, Power, and Social Process 9 (Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 2003), 37.

دولت‌های ترکیه و ایران و نیز روشنفکران بوده است. روشنفکرانی همانند آخوندف، مالکوم خان و امثالهم بر این باور بودند که اصلاح زبان گامی اساسی به سوی مدرنیزاسیون، رواج بوروکراسی مدرن و متعاقب آن دولتی قوی است. پاکسازی زبان‌های ترکی و فارسی از کارهایی بود که با وقفه‌هایی حداقل در ربع آخر قرن نوزده آغاز شد و در قرن بیستم، اصلاح زبانی در هر دو بافتار ایران و ترکیه به جنونی دولتی تبدیل شد، پروژه‌ای دولتی در این دو کشور که به بخشی از رسالت مدرنیستی و ناسیونالیستی به منظور احیای برتری و اصالت هر دو زبان تبدیل شد؛ زبان‌هایی که هر دو ادعا داشتند بر اساس نظریه‌ی «زبان خورشید» مادر همه‌ی زبان‌ها هستند.

تأکید بر زبان گُردی از قرن ۱۸ در آثار احمد خانی آغاز شد.^۱ خانی نویسنده و شاعری گُرد بود که اعلام کرد نوشتن به زبان گُردی را به آوازه‌ای که با نوشتن به زبان عربی و فارسی به دست می‌آورد، ترجیح می‌دهد. برخی بر این باورند که تعدادی از نوشته‌های خانی در مدارس علوم دینی گُردستان تدریس می‌شد.^۲ این تلاش‌های زبان‌شناختی توسط حاجی قادر کوپی، شاعر گُرد در قرن ۱۹ و معلم خاندان بدرخان و ناشر اولین روزنامه‌ی گُردی، در پایان قرن ۱۹ [۱۸۹۸ میلادی] تقویت شد.

علاوه بر رابطه‌ی زبان و پیدایش ناسیونالیسم و تأثیر مهلک زبان‌شناسی تاریخی (فیلولوژی)، کوشش توجه ما را به یکی دیگر از مهمترین عوامل مباحث و سواس‌گونه‌ی روشنفکران عثمانی جلب می‌کند. وی می‌گوید که به دلیل سانسور اعمال‌شده بر مباحث سیاسی، گروه‌های باسواد روی به فعالیت‌های ادبی و زبانی آوردند و روشنفکران نیز تأکید شدیدی بر پیوند ضروری میان زبان و ملیت داشتند.^۳ ادعاهایی از سوی روشنفکران گُرد مطرح شده، دال بر اینکه اگر کسی نتواند به زبان مادری صحبت کند، از قدرت سیاسی و مراکز تصمیم‌گیری جدا می‌شود. به عنوان مثال، بابان، روشنفکر گُرد، اظهار می‌کند که «پایه و اساس آزادی یک ملت، نه آزادی ملی بلکه آموزش است و کلید آموزش، زبان است که دروازه‌ی تمدن با آن گشوده می‌شود».^۴ اهمیت زبان

۱ در اینجا سعی در تأکید بر تاریخ مباحث زبان‌شناسی است و بدین معنا نیست که نویسنده بر این باور است که ناسیونالیسم گُردی پیش از اواخر دهه‌ی ۱۸۷۰ وجود داشته است.

۲ براساس Today's Zaman (روزنامه‌ی انگلیسی‌زبان چاپ ترکیه که پس از کودتای سال ۲۰۱۶ به دستور دولت بسته شد)، آموزش به زبان گُردی در مدارس علوم دینی مناطق گردنشین ترکیه تا ۲۸ فوریه ۱۹۹۸ امکان‌پذیر بود. اما پس از استفاده‌ی ارتش از اختیارات قانونی مداخله‌ی نظامی در امور دولت و مجبور کردن کردن نجم‌الدین اربکان، نخست وزیر اسلام‌گرای وقت ترکیه به امضای غیرقانونی بودن استفاده از حجاب در اماکن رسمی، دوران جدیدی از مداخله‌ی نظامی در ترکیه شکل گرفت. گفتنی است که علی‌رغم وقفه‌های گاه و بی‌گاه، آموزش در مدارس علوم دینی همواره به زبان گُردی بوده است.

(Today's Zaman, 2/ 28/2010 < <http://www.todayszaman.com/tz-web/arsivSonuc.do>).

۳ به عنوان مثال، نگاه کنید به:

David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908* (London; Totowa, N.J.: Cass, 1977), 13-16.

4 Martin Strohmeier, *Crucial Images in the Presentation of a Kurdish National Identity: Heroes and Patriots, Traitors and Foes, Social, Economic, and Political Studies of the Middle East and Asia*, (Leiden; Boston: Brill, 2003), 40.

گُردی در آثار بدیع الزمان ملا سعید گُردی (نورسی)، پژوهشگر گُرد، نیز خاطرنشان شده است. وی توضیح می‌دهد که «من گُردی فکر می‌کنم ولی مجبورم به زبانی (عربی و ترکی) بنویسم که ماشین تایپ تخلیم توانایی انتقال افکارم توسط آنها را ندارد» (نگاه کنید به فصل ۵)^۱.

هنگامی که سیاست‌های زبانی دولت در بستری خاص قرار می‌گیرد، به فرد کمک می‌کند تا دریابد که چنین ممنوعیت بی‌رحمانه و استبدادگونه‌ای، تأثیری آتی بر برانگیختن دشمنی با یکی از جوامع و احتمالاً ناسیونالیسم اتنیک دارد. پژوهشگران ناسیونالیسم، این ممنوعیت ناگهانی را به عنوان بهترین ابزار نخبگان برای ترویج «پروژه‌ی از بالا به پایین» و از بین بردن فاصله‌ی موجود میان خود و توده‌ها به منظور پی‌گرفتن پروژه‌ی ناسیونالیسم به حساب می‌آورند. دولت‌ها از نقش زبان در برجسته‌نمودن ناسیونالیسم اتنیک غافل نیستند. دولت‌ها زبان را محل رقابت ناسیونالیستی می‌دانستند و بر این باور بودند که زبان بهترین ابزار تقلیل حضور "دیگری" است. در بافتار ترکیه، از سال ۱۸۷۶ بدین سو، با به سلطنت رسیدن عبدالحمید که به [افکار] پان‌اسلامیستی شهره بود، زبان ترکی زبان رسمی ترکیه شد.^۲

با در نظر گرفتن اصرار قاطعانه‌ی عبدالحمید بر هویت دینی امپراتوری عثمانی، این تأکید بر زبان نمی‌تواند بدون آینده‌نگری بوده باشد. زبان آموزش برای مسلمانان، ترکی بود و دولت اجازه‌ی استفاده از زبان دیگری برای آموزش را نمی‌داد. همانطور که قبلاً اشاره شد، سیاست‌های زبانی خاص دولت جدید پهلوی و جمهوری ترکیه، دورنگه‌داشتن زبان‌های دیگر از فضای عمومی جامعه بود. آنگونه که هیوستون توصیف می‌کند: «برای نیل به این مقصود دولت‌های ترکیه و پهلوی زبان‌های فرودست را به صورت "دگرگفتاری" عرضه کردند تا نه بتوان با آنها تفکر کرد و نه تخیل»^۳. قانون ممنوعیت استفاده از زبان گُردی در سال ۱۹۲۴ یکی از محکم‌ترین آراء به منظور تأکید بر تکی کردن واحد سیاسی بود. ممنوع کردن استفاده از زبان گُردی منجر به ممنوعیت هرگونه ادعا در خصوص کثرت‌گرایی سیاسی و باب کردن عبارت کنایه‌آمیز "شرایط انسانی" بر اساس قانون دولت-ملت بود. در روایت بیشکچی از عبارت طنزآمیز [شرایط انسانی] آمده است، زمانی که هزاران گُرد به دلیل عدم تکلم به زبان ترکی محاکمه می‌شدند، در همان حال، دادگاه‌ها مترجمان گُرد/ترک را برایشان استخدام می‌کردند.

از دیگر درون‌مایه‌های رایج در گفتمان دولتی و تاریخ‌نگاری رسمی واژه‌ی "قبیله‌گرایی" است. شایان ذکر است که دو گفتمان متناقض توسط جمعیت اتحاد و ترقی و اخلاف کمالیست آن در سال‌های ۱۹۰۸ تا ۱۹۲۴ مطرح شدند. گفتمان عمومی دولت، متمایز بودن هویت گُردی را به رسمیت شناخت و حداقل از لحاظ نظری، از همزیستی اختیاری گُرد و ترک بر اساس برادری اسلامی حمایت می‌کرد؛ بنابراین در سال

1 Said Nursi, *İçtimâî Reçeteler-I/ Social Prescription*, 5.

۲ نگاه کنید به:

Kamal Soleimani, *Islam and Competing Nationalisms in the Middle East, 1876-1926*.

3 Christopher Houston, *Kurdistan: Crafting of National Selves* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 2008).

۱۹۲۲، لایحه‌ی اجرایی اتونومی به مجلس ارائه شد. گفتمان دوم خصوصی‌تر بود و توسط جمعیت اتحاد و ترقی و حلقه‌های کمالیستی ترویج می‌شد. این گفتمان، نخبگان نظامی را به عنوان پیشگامان هدایت ملت به سوی موجودیتی همگون - با تأکید بر حق برتری ترک و ادغام سایرین در زمان‌های ممکن - به رسمیت می‌شناخت. به دلایل خارجی و داخلی، گفتمان اول گفتمان غالب دولت، به‌خصوص در سال‌های ۲۳-۱۹۱۸ بود. در این دوران، استقلال‌گراها، همانگونه که در معاهده‌ی سور قید شده بود، امکان‌پذیر بود؛ چرا که امپراتوری عثمانی با تهدیدات خارجی مواجه بود و مسأله‌ی موصل نیز لاینحل باقی مانده بود، پس در چنین شرایطی گردها نیروهای قابل اتکایی بودند. به علاوه، مطالعات اخیر حاکی از این است که جامعه‌ی کردی پویاتر و پیچیده‌تر از آن چیزی است که در گفتمان کمالیستی تصویر شده است. حتی ادعاهایی در خصوص وجود زنان کرد فمینیست در اوایل قرن ۲۰ در استانبول وجود دارد. روایت است که آنها درباره‌ی هنرهای مدرن و موسیقی بحث می‌کردند و سرگرمی‌هایی مانند نواختن پیانو داشتند.^۱ این «سبک استانبولی جدید»، داشتن پیانو در خانه، آنگاه جالب به نظر می‌رسد که بفهمیم که حتی در خانه‌ی سموکو^۲ - که تاریخ رسمی وی را جز به کشتار و غارت نمی‌شناسد - پیانو وجود داشت.

تعدادی از چهره‌های برجسته‌ی کرد که بعد از انقلاب ۱۹۰۸ راه خود را از جمعیت اتحاد و ترقی جدا کردند، تصریح کردند که حمایت از تشکیل حکومت مستقل کردی، وظیفه‌ی اخلاقی ترک‌ها بود. این مباحث بر اساس رویکرد تجدیدنظرطلبانه/ناسیونالیستی به تاریخ مطرح می‌شد که حتی سعی در ملی‌کردن گذشته‌ی دور داشت. با این حال، چون که آنها در دوران دولت ملت زندگی می‌کردند و گردها تمامی ویژگی‌های یک ملت را داشتند، این چهره‌های برجسته بر این باور بودند که باید در بنا نهادن دولت خود حمایت می‌شدند.^۳

هر دو گروه روشنفکران و رهبران جامعه به گفتمان جدید حق تعیین سرنوشت آگاه بودند و سعی می‌کردند تا از آن به سود [جامعه‌ی] گردها استفاده کنند. گفته شده که شیخ محمود برزنجی در سلیمانیه همواره نسخه‌ای از اعلامیه‌ی چهارده ماده‌ای ویلسون را به همراه داشت و [هرجا که لازم بود] برای توجیه ادعای استقلال گردها به آن استناد می‌کرد. یکی از رهبران کوچگیری نیز در حضور مصطفی کمال به بندهای اعلامیه چهارده ماده‌ای ویلسون در توجیه این تقاضا استناد کرد، وعده‌ای که مصطفی کمال در کنگره‌های ارزروم (۱۹۱۸) و سور (۱۹۱۹) به گردها داده بود.

۱ به عنوان مثال نگاه کنید به:

Rohat Alakom, Eski İstanbul Kürtleri, 1453-1925 / the Kurds in the Old Istanbul, 1453-1925., 1. baski. ed., Avesta Şehir (Beyoğlu, Istanbul: Avesta, 1998).

2. Chris. Kutschera, Mêjûy Kurd Le Sedey 19-20 Da/ Kurdish National Movement in 19th and 20th Century, trans. Muhammad Rayyani (Taran: Sadaf, 1369/1990).

3. Jin, no. 3, 1918 as rendered in: Strohmeier, Crucial Images in the Presentation of a Kurdish National Identity: Heroes and Patriots, Traitors and Foes, p. 26.

اسناد تاریخی نشان می‌دهند که استفاده از گفته‌ها و عباراتی مانند "ملت گُرد" برای مردم و حتی برای افرادی چون مصطفی کمال جای شگفتی نبوده است. در سال ۱۹۲۰، ۷۵ عضو گُرد، که به وکلای گُردستان مشهور بودند، در میان وکلای عثمانی در پارلمان عضویت داشتند که شامل رئیس پارلمان، سید عبدالقادر فرزند چهره‌ی برجسته و پیشگام ناسیونالیسم گُردی در قرن ۱۹ و شیخ عبیدالله نه‌ری می‌شد (فصل‌های ۳ و ۴). مصطفی کمال شخصاً این وکلا را تشویق می‌کرد با لباس گُردی در مجلس حاضر شوند. عجیب آنکه پنج سال بعد، یکی از این نمایندگان توسط دادگاه انقلاب دیاربکر به دلیل پوشیدن لباس گُردی به اعدام محکوم شد.

عبارات دو ملت گُرد و ترک، بارها در حضور مصطفی کمال در پارلمان تکرار شد. این گفته که «این سرزمین [ترکیه] متعلق به گُردها و ترک‌هاست و فقط ملت‌های گُرد و ترک صاحبان صحن پارلمان هستند» مکرراً بر زبان می‌آمد. این سخنرانی‌ها نه ستیزه‌جویی قبیله‌ای خوانده می‌شد و نه غیرمنصفانه، بلکه گفتمان عمومی در سال‌های پس از جنگ جهانی اول و معاهده‌ی لوزان در سال ۱۹۲۳ بود که این گفتمان رسمی، نه گُردبودن را با قبیله‌گرایی یکسان می‌دانست و نه تفاوتی میان مذهبی‌بودن گُردها با سایر مردم آناتولی قائل بود. در پارلمان عثمانی، مصطفی کمال تصمیم گُردها و ترک‌ها به همزیستی در یک سرزمین را به عنوان گزینه‌ای «... برای زندگی با هم در یک اتحاد صادقانه و راستین بر اساس دین مشترک»^۱ توصیف می‌کرد.

در سال ۱۹۲۳، وضعیت داخلی و خارجی به ضرر گُردها تغییر کرد. برخلاف معاهده‌ی پیشین، معاهده‌ی لوزان به مسأله‌ی گُرد کاملاً بی‌اعتنا بود. کمالیست‌ها تا آن زمان یا از بازگشت مخالفان اصلی خود به ترکیه جلوگیری و یا بیشتر رقبای داخلی در نیروهای نظامی و حتی فاقد درجه‌ی نظامی را پاکسازی کرده بودند. آنها به سوی تسلیم‌کردن موصول و از میان برداشتن تمام تهدیدات خارجی گام برمی‌داشتند. تنها مشکل در این میان گُردها بودند که نامطمئن و فاقد هرگونه استراتژی منسجم برای به دست آوردن استقلال بودند؛ بنابراین کمالیست‌ها تمامی وعده‌های پیشین را زیر پا گذاشته، حتی در سال ۱۹۲۴ استفاده از زبان گُردی را غیرقانونی اعلام کردند. در سال ۱۹۲۵، کمالیست‌ها با عناوینی همچون مبارزه با فئودالیسم و تقسیم اراضی، طرح مهاجرت اجباری و تلاش‌هایشان برای تغییر بافت جمعیتی منطقه را تشدید کردند. آنها همچنین تحت عناوینی مانند پروژه‌ی اصلاحات شرقی و استقرار نظم کوشیدند خانواده‌های گُرد را که گمان می‌رفت تهدیدی برای آنها باشند به زور کوچانده و خانواده‌های ترک را جایگزین‌شان کنند.^۲

کمالیست‌ها به ریشه‌های ایدئولوژیک جمعیت اتحاد و ترقی خود بازگشته و آن را به صورت عمومی عرضه می‌کردند. ایدئولوژی جمعیت اتحاد و ترقی در ذات خود ارتش سالارانه/نخبه‌گرایانه، اما به نسبت مردم عادی، ناسیونالیستی و تحقیرآمیز بود؛

1. Ömer Agin, Kürtler, Kemalizm Ve Tkp/ the Kurds, Kemalism and Tkcp (Istanbul: VS, 2006), p.115.

2. Mehmet Bayrak. Kürtlere Vurulan Kelepçe, Şark Islahat Planı. Istanbul: Öz-Ge Yayınları. 2013.

به طوری که غیرنخبگان موجوداتی فاقد حس و شخصیت فردی تلقی می‌شدند. در ایدئولوژی کمالیستی، "قبیله" فقط یک مقوله‌ی جامعه‌شناختی نبود؛ بلکه کنایه‌ای بود برای عقب‌ماندگی و توسعه‌نیافتگی جامعه. یک موجودیت قبیله‌ای محکوم به از بین رفتن است؛ تا عاملی جهت توسعه‌ی مجموعه‌ی گسترده‌تری باشد. در این جهان‌بینی، نظام اشتراکی که شامل نشانه‌هایی از بهسازی نژادی بود، هیچ جایی برای به رسمیت شناختن اجزای کوچک‌تر جامعه وجود نداشت و اقوام و مجموعه‌های تحت سلطه می‌بایست برای ایجاد یک کلیت واحد و یکدست ادغام شوند. در این فلسفه، هرچه این جمع اشتراکی بزرگتر باشد، دستیابی ملت به اتفاق و تک‌صدایی امکان‌پذیرتر است. نظریه‌پردازانی مانند گوکالپ معتقد بودند که دولت چندملیتی امکان‌پذیر نیست و برای برقراری دولت لازم است که ملت همگون و یکسان باشد.^۱ ملت انگاشته‌ی آنها توسط نخبگان نظامی اداره و والاترین نهاد اخلاقی سنجش درست و غلط محسوب می‌شد. بنابراین، سیاست جمعیتی که یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های این ایدئولوژی بود، به طور متناوب در سال ۱۹۱۵ و اتفاقات بعدی تا دهه‌ی ۱۹۵۰ خود را نشان می‌داد.

در نوشته‌های گوکالپ و سایر نظریه‌پردازان، چنین دیدگاه‌های ارتش‌سالارانه/نخبه‌گرایانه آشکارا ابراز و از آن دفاع می‌شد. گوکالپ مردم عادی جامعه را همچون موجودات عقب‌مانده‌ی اروپای پیشارشناس می‌دانست و معتقد بود آنها فاقد فردیت مستقل هستند و از درک نیازهای خود عاجزند. وی همچنین بر این باور بود که تنوع قومیتی باید کنار گذاشته شود؛ زیرا فقط یک ملت همگون می‌تواند دولتی پوپولیستی را بنیان‌گذاری کند. در یک دولت پوپولیست، نخبگان- شامل افسران نظامی و روشنفکرانی که نیازهای مردم را درک می‌کنند- حق دارند که به نمایندگی از مردم صحبت کنند؛ چنین دولتی نه با سپردن عالی‌ترین نظارت به عوام نادان ممکن است و نه با پایان‌دادن به قدرت و سلطه‌ی طبقات بالای جامعه، بلکه این امر با به اجرا درآوردن اصولی برابر در محضر قانون میسر است. یک رئیس رهبر نظامی شایسته‌ترین فرد برای بر عهده گرفتن وظیفه‌ی نجات ملت است.^۲ جامعه «منبع آرمان‌ها، عالی‌ترین مرجع اخلاقی و نمونه‌ی والاترین رفتار و کردار اخلاقی است».^۳ متعالی‌ترین شکل جامعه، جامعه‌ای است که بر میراث ملی بنیان نهاده شده باشد و جامعه، رئیس را به عنوان رهبری معنوی و نماینده‌ی راستین خود تلقی می‌کند.^۴ برای جمعیت اتحاد و ترقی، ارتش، هسته و یا به بیان دقیق‌تر خود ملت است.^۵ آنچه که در نوشته‌های گوکالپ و سایر نظریه‌پردازان واضح می‌نماید، این است که جمعیت اتحاد و ترقی و

1 Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism; the Life and Teachings of Ziya Gökalp* (London: Luzac, 1950), p.133.

2 Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism; the Life and Teachings of Ziya Gökalp*, p.p.131- 33.

3 Ibid, p.58.

4 Ibid, p.61.

5 Handan Nezir Akmeşe, *The Birth of Modern Turkey: The Ottoman Military and the March to World War I*, International Library of Twentieth Century History (London; New York New York: I.B. Tauris ; Distributed in the U.S. by Palgrave Macmillan, 2005), p.71.

کمالیست‌ها، ارتش را با خود ملت برابر می‌دانستند و از آن به عنوان والاترین نمونه‌ی رفتار و کردار اخلاقی یاد می‌کردند.

شکل‌گیری و ایجاد گفتمان دولتی ترکیه، بیشتر در چنین زیست-سیاسی و فضای نظامی‌گرایانه‌ای از سال ۱۹۰۰ تا دهه‌ی ۱۹۳۰ به وقوع پیوست. در چنین گفتمان ایدئولوژیکی که ارتش و ملت یکسان پنداشته می‌شوند، «سیاست نام‌گذاری، چیزی فراتر از یک شعار است». با چنین استنباطی، "قبیله‌گرایی" فاقد هرگونه ویژگی ناسیونالیستی است که به عنوان یک بیماری می‌بایست بررسی شده و از میان برداشته شود. در گفتمان جمعیت اتحاد و ترقی چنین بیماری‌هایی باید توسط ارتش که "دکتر ملت" است، درمان شود، زیرا نظامی‌گری و ناسیونالیسم جدایی‌ناپذیرند.^۱ جمعیت اتحاد و ترقی که از استادان آلمانی‌شان الهام گرفته بودند، تلاش می‌کردند تمام جامعه‌ی ترکیه را به نوعی پادگان نظامی تبدیل کنند. آنها بر این باور بودند که باید ارزش‌های نظامی در «تمامی عرصه‌های جامعه» تزریق شود، همانطور که در تحسین‌برانگیزترین ملت، یعنی آلمان رخ داده است. طبق نظرات اثبات‌گرا و نخبه‌گرایانه‌ی آنها، کیفیت نیروهای مسلح بر اساس ویژگی‌های مردمی است که از آن برخاسته‌اند و ملت‌های بزرگ فقط بر پایه‌ی توانایی‌های فیزیکی و اخلاقی‌شان^۲ وارد صحنه‌ی کارزار می‌شوند.

برای کمالیست‌ها، اذعان به وجود و عنوان مقاومت‌گرایی، به‌خصوص از نوع شکست‌خورده و بدون توجه به ترکیب فرهنگی و اجتماعی مقاومت، به منزله‌ی اعتراف به دوگانگی ملت به‌وسیله‌ی هسته‌ی ملت، یعنی ارتش است. حال، مقاومت‌گرایی که قبیله‌ای بوده، به عنوان بیماری و مانعی بر سر راه توسعه‌ی "ملت سرایا مسلح" دیده می‌شد؛ ارتشی که یک ملت است یا «به وسیله‌ی اراده‌ی ملت اداره می‌شود»^۳ و بنابراین هرگونه تقابل و مخالفت داخلی با ارتش به منزله‌ی تقابل با خود ملت قلمداد می‌شد. در چنین بستری، طبقه‌بندی رسمی مقاومت‌گرایی، تحت عنوان "قبیله‌ای"، زودن جنبه‌های اتنیکی و ناسیونالیستی آن و معرفی این مقاومت به عنوان مقاومتی منطقه‌ای در مقابل نظم و قانون و خدمات دولتی است. اسناد [دولتی] نشان می‌دهند که مبارزان گرد به دنبال قبیله‌گرایی و شکل خاصی از مذهب بودند که دولت با اقدامات خود به دفاع از مردم مظلوم منطقه در مقابل ارتجاع و قبیله‌گرایی برخاست.^۴ توجه به این نکته الزامی است که دولت و سیستم قضایی شیوه‌ای از زندگی-قبیله‌گرایی- را که تعریف نشده بود غیرقانونی اعلام کرده بودند. یادآوری این نکته حائز اهمیت است که پروژه‌ی دولت برای تقسیم مجدد اراضی با هدف مهندسی بافت اتنیکی، یعنی تغییر بافت

1 Ibid.

2 Akmeşe, The Birth of Modern Turkey: The Ottoman Military and the March to World War I.

3 Ibid, pp.70-71.

4 Ibid.

جمعیتی منطقه و اسکان مردم ترک‌زبان در منطقه [ی کردنشین] صورت گرفت. شایان ذکر است که این تقسیم مجدد اراضی پیش از قیام شیخ سعید اتفاق افتاده بود.^۱

متون رسمی تولید شده به ویژه متون ترک‌ها، همواره به همزیستی ارتجاع مذهبی و قبیله‌گرایی در گُردستان اشاره دارند و هردو [ویژگی] را مکمل‌های لازم در شکل‌گیری دشمن بالفطره در مقابل مدرنیته‌ی استبدادی دولت می‌پندارند. چنین تصویر کاریکاتورگونه‌ای از گُردها به عنوان موجوداتی یاغی و تک‌بعدی و دشمنان طبیعی نظم و قانون، بدون در نظر گرفتن تناقضات الزامی و سازگاری میان مذهب‌گرایی و قبیله‌گرایی، غیر قابل انکار است. در رابطه با گُردها، یکی از مواردی که پژوهشگران در مورد آن اتفاق نظر دارند این است که طریقت‌های صوفی‌گرایانه، به خصوص طریقت نقشبندی^۲ در میان گُردهای سنی فراتر از تمامی "قبایل" و ساختار اجتماعی آنها بود.^۳

در اینجا هدف، نشان دادن این موضوع است که چگونه یک گفتمان حکومتی در چهارچوب یک رخداد، اقدام به مشروعیت‌زدایی از خواست‌ها، حقوق و اراده‌ی مردمانی مشخص جهت حق تعیین سرنوشت‌شان می‌کند و آنگونه که باتلر و اسپیواک توصیف می‌کنند، آنها را به موجوداتی بی‌دولت که «از حق قانونی تعلق محروم شده‌اند» تبدیل می‌کند. به عنوان مثال، وقتی که نهادهای دولتی به هر قشری برچسب تروریست می‌زنند، این قشر از انسانیت سلب شده و هیچ سازوکاری جهت تأمین و یا حفظ حقوق‌شان در اختیار نخواهند داشت. مسأله‌ی آزاددهنده این است که چه چیز موجب توجیه‌پذیری پذیرش بی‌چون‌وچرای دسته‌بندی‌های دولت می‌شود، در حالی که

1 Klein, Janet Power in the periphery: The Hamidiye Light Cavalry and the struggle over Ottoman Kurdistan, 1890-1914, unpublished Ph.D, Princeton University, 2002, 424 pages; AAT 3067154.

۲ طریقت نقشبندی از زمان تأسیس توسط مولانا خالد گُردی در قرن ۱۸، عموماً به لحاظ سیاسی فعال بوده و حاکمان آنها را به عنوان وزنه‌ای قدرتمند به حساب می‌آوردند. جالب اینکه تعدادی از جنبش‌های گُردی در میان سال‌های ۱۸۸۰ تا میانه‌ی قرن بیستم توسط شیخ‌های نقشبندی رهبری شدند. نگاه کنید به:

Bruinessen's phenomenal work: Martin van Bruinessen, Agha, Shaikh, and State: The Social and Political Structures of Kurdistan (London; Atlantic Highlands, N.J, USA: Zed Books, 1992).

۳ به عنوان مثال متن زیر توصیف بروینسن از پیچیدگی هویت یک گُرد است:

یک زازای سنی، هویت چندگانه‌ای دارد؛ یک زاز، گُرد، مسلمان سنی و شهروند ترکیه است. وی همچنین دارای تعلقات دیگری نیز هست؛ ممکن است متعلق به یک طبقه‌ی اجتماعی یا قبیله‌ای خاص باشد، ساکن روستا یا منطقه‌ای خاص باشد و پیرو یکی از شیوخ یا عضو فعال در یک سازمان سیاسی باشد که هر یک از این هویت‌ها گاه‌آ نمود بیشتری دارد. در حال حاضر، بیشتر زازاها خود را گُرد می‌نامند، اما رفتار اجتماعی و سیاسی آنها مغایر آن است. در مناطقی که مناقشات میان سنی‌ها و علوی‌ها زیاد است، زازاها بیش از تأکید بر ترک یا گُرد بودن، بر جنبه‌ی مذهبی خود تأکید می‌کنند. پیدایش ناسیونالیسم گُردی به عنوان نیروی سیاسی عمده، بسیاری را واداشت تا هویت اتنیکی روشنی را برگزینند. بسیاری از افرادی که کاملاً یا قسمتی در هویت عربی یا ترکی ادغام شده بودند، شروع به تأکید بر هویت گُردی خود کردند.

Martin Van Bruinessen, "Kurdish Society, Ethnicity, Nationalism and Refugee Problems," in The Kurds: A Contemporary Overview, ed. Philip G. Kreyenbroek and Stefan Sperl (London; New York: Routledge, 1992).

عموماً این دسته‌بندی‌ها از لحاظ اخلاقی زیر سؤال هستند. بنابراین چرا اعتقاد به اینکه قبایل نیز خواسته‌های قانونی و برحق دارند و حق دارند پیشنهادهای ارائه کنند که ممکن است برنامه‌ها و طرح‌های دولت را زیر سؤال ببرند، موجب نگرانی است؟ بافتار تاریخی «مبارزه با قبیله‌گرایی» در ترکیه و ایران با رخدادهایی همچون زیست-سیاسی نژادی و پیدایش نازیسم و فاشیسم همراه بود، از این رو در اینجا تأکید بر ماهیت این طبقه‌بندی است که علاوه بر جنبه‌ی اجتماعی-سیاسی آن، باید جنبه‌های زیست-سیاسی و اخلاقی آن را نیز در نظر گرفت و باید به این موضوع اشاره کرد که سیاست‌های جمعیتی از همان ابتدا در گفتمان دولتی جای داشتند.

بخش قابل توجهی از نوشته‌های پژوهشگران به بررسی دغدغه‌های جمعیت اتحاد و ترقی در ترسیم و طراحی کشور بر اساس تنوع اتنیک و مذهبی مردم معطوف است.^۱ در همین راستا، پروژه‌ی دیگر دولت که "روایت ملت" بر اساس "ملی کردن خاستگاه و اصل آن" در بر می‌گرفت، با هدف پنهان کردن وجود "دیگری" طرح‌ریزی شده بود. از طریق این پروژه دولت‌های ترکیه و ایران گفتمان نژادپرستانه‌ی ترکیسم و آریاییسم را احیا کردند، گفتمانی که در آن از لحاظ تاریخی، "دیگران" فاقد گذشته، تصویر می‌شدند. گفته می‌شد که "دیگران" قبیله بوده‌اند و هیچ گذشته و تاریخی مبنی بر برخورداری از خصایص یک ملت را ندارند، بنابراین هیچ آینده‌ای نیز ندارند. در این دو کشور، کتاب‌ها مملو از تصاویر باشکوه و غرورانگیز نژاد آریایی و ترک بود. نژاد ترک به عنوان دولت‌ساز معرفی می‌شد که در طول تاریخ، البته بر خلاف دیگران، هرجا که می‌رفتند یا آنجا را فتح می‌کردند یا دولتی تأسیس و یا تمدن خود را برپا می‌کردند؛ در نتیجه آینده از آن کسانی است که گذشته‌ی پرشکوهی داشتند. کتاب‌های ترکیه هنوز هم مملو از تصاویری است که قابلیت‌های منحصربه‌فرد نژاد ترک را به تصویر می‌کشند. متون درسی در ترکیه نشان می‌دهند که «هر نوع تفاوت تاریخی از بین رفته است». ریشه و مشترکات اتنیک که پلی بود میان آسیای مرکزی و غرب دور، یعنی آمریکا، با تمرکز بر آناتولی به عنوان تنها خط تأثیرگذاری که در تاریخ تمدن دنیا وجود داشته است، در سراسر کتب تاریخی منعکس شده است.^۲

مسئله‌ی کردها، در تحلیل‌های گفتمان دولت‌محور کاملاً غایب بود؛ چنین تحلیل‌هایی به اینکه آیا کردها را «قاچاقچی و راهزن قبیله‌ای پیشامدرن می‌پندارند» یا اینکه «مشکل آنها با دولت، محدود به پروژه‌ی سکولار مدرن و مرکزگرایانه‌ی [دولت] است» اشاره‌ای ندارند. مناطق گردنشین به لحاظ دینی متکثر بودند و دولت با آگاهی از این مقوله، همواره سعی داشت با استفاده از این تنوع، کنترل خود را بر آن توسعه داده و تقویت کند؛ بنابراین دولت همواره سایر رخدادهای را بر همین اساس شکل می‌داد.

۱ برای جزئیات بیشتر در این مورد، نگاه کنید به:

Fuat Dündar, *İttihat Ve Terakki'nin Müslümanlar İskân Politikası, 1913-1918/ Cup's Policy for Settling Muslime, 1913-1918*. 1. baski. ed., Istanbul: İletişim, 2001.

———, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat Ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği, 1913-1918/ Modern Turkey's Code; Cup's Ethnic Engineering, 1913-1918*. 1. baski. ed, si. Istanbul: İletişim, 2008.

2 Citizenship and the nation-state in Greece and Turkey.

به عنوان مثال در سال ۱۹۲۰ به منظور کسب حمایت گردهای سنی در مقابل قیام کوچگیری، دولت به این قیام انگ تکفیری و ضدخلافت زد؛ در حالی که در قتل عام مردم درسیم در ترکیه در سال ۱۹۲۷، کلیدواژه‌ی دولت برای توجیه قتل عام، راهزنی بود. علی‌رغم اینکه گردهای علوی به اندازه‌ی سایر گردها مذهبی بودند، تعصب مذهبی آنها در گفتمان دولت ترکی کاملاً نادیده گرفته شده بود، چراکه آنها تمایلی برای دستیابی به خلافت نداشتند و تعصب مذهبی‌شان از طرف دولت و عموم سنی‌ها مورد قبول نبود.

همانطور که پیشتر اشاره شد، دولت و کمالیست‌ها از ادعاهای ناسیونالیستی گردها بی‌اطلاع و غافل نبودند و حتی در برخی مواقع هویت و برخی ادعاهای گردها را به رسمیت می‌شناختند. یکی از این موارد، استفاده از کلمه‌ی ارتجاع و به کار بردن آن برای قیام گردها در سال ۱۹۲۵ بود. این واژه برای جمعیت اتحاد و ترقی و اخلاف کمالیستی آن بسیار حیاتی بود، زیرا نشان‌دهنده‌ی تمایز دو تأویل از اسلام و تفسیر خود آنها از «اسلام راستین» است.^۱ برخلاف برخی دیدگاه‌ها، نظریه‌پردازان جمعیت اتحاد و ترقی، اسلام را دینی ذاتاً ارتجاعی معرفی نمی‌کردند، اگرچه آنها عموماً دارای دیدگاه‌های اثبات‌گرایانه و مادی‌گرایانه بودند، همواره در انتظار از اسلام دفاع و اسلام را به عنوان دینی که پتانسیل ایجاد سازگاری با مترقی‌ترین شکل حکمرانی یعنی مشروطیت را داراست، ارائه می‌کردند. در دوران بعدی نیز اعمال دولتی مشابهی مشاهده می‌شد و در زمان کنعان اوروں به اوج خود می‌رسد، اما پس از اوروں تمایز میان اسلام‌گرایی و ناسیونالیسم ترکی به سادگی امکان‌پذیر نیست.

نظریه‌پردازان جمعیت اتحاد و ترقی اعتقاد داشتند که اسلام قادر است اتحاد آناتولی را حفظ کند، مصطفی کمال اسلام را مبنا و شالوده‌ی برادری گردها و ترک‌ها معرفی می‌کرد. در دهه‌ی ۱۹۲۰، طلعت پاشا در مصاحبه‌ای با رسانه‌های خارجی تأکید کرد که «اسلام دین بزرگی بود و می‌توانست به سطحی برسد که پاسخگوی نیازهای زمانه‌ی ما باشد».^۲ جمعیت اتحاد و ترقی و چهره‌های برجسته‌ای مانند گوکالپ^۳ سعی در مدرن کردن اسلام داشتند. وی که به شدت تحت تأثیر عقاید دورکیم در مورد دین بود در این مورد بسیار نوشته است. وی قصد داشت اسلام را با تورانی کردن خدایش و مکان‌مند کردن او در توران ملی کند^۴ و با ارائه‌ی توضیحات دقیق می‌خواست نشان

۱ استفاده‌ی مکرر از عبارت جمعیت اتحاد و ترقی و اخلاف کمالیستی آن به این دلیل است که نگارنده بر این باور است که بسیاری از مورخان ترک با آن مشکلی ندارند. اریک جی. زورکر که یکی از مشهورترین پژوهشگران تاریخ عثمانی و ترکیه است در اثرش با عنوان تاریخ مدرن ترکیه، دوره‌ی میان ۱۹۰۸ تا ۱۹۵۰ را دوره‌ی ترکیه‌ی نوین می‌نامد.

2 Dündar, İttihat Ve Terakki'nin Müslümanlar İskân Politikası, 1913-1918/ Cup's Policy for Settling Muslime, 1913- 1918, p.29.

۳ Ziya Gökalp: جامعه‌شناس و متفکر ناسیونالیست ترک که ناسیونالیسم ترکی را نتیجه‌ی افول امپراتوری عثمانی و تضعیف اسلام می‌دانست.

۴ آنگاه که به دنبال یافتن پروردگار در آسمان می‌گشتم آنجا نیافتمش، چرا که بر روی زمین در توران بود برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به:

دهد که پدید آمدن نهادهای دینی، حاصل فقدان نهادهای حکومتی در عربستان بود؛ بنابراین بر اساس خوانش گوکالپ اگر اسلام در جامعه‌ای با بوروکراسی دولتی ظهور پیدا می‌کرد، نه پیدایش نهادهای دینی لازم بود و نه اسلام نیازی به تشکیل حکومت داشت. پیدایش اسلام در بافتار اجتماعی-سیاسی متفاوت، نگرش سیاسی متفاوتی را به آن می‌داد. به عنوان مثال، اگر پادشاهان روم و ایران دعوت [پیامبر] اسلام را می‌پذیرفتند، پیامبر هیچ‌گاه از آنها درخواست نمی‌کرد که شیوهی حکمرانی خود را تغییر دهند. وی ادعا می‌کرد که اسلام، سنت، متون قرآنی و حدیث را به عنوان منابع فتوا و قضاوت قانونی به یک اندازه ارج می‌نهد. گوکالپ حتی بر این باور بود که جدایی دین و نهادهای دینی، تداوم ارزش‌های بنیادی اسلام را در راستای تمدن اروپا و فرهنگ ملی ترکیه ممکن می‌کند.^۱ گوکالپ در تفسیر آیه‌ی ۵۹ سوره‌ی نساء بیان می‌کند که «اسلام واقعی نه دست دولت را در قانون‌گذاری می‌بندد و نه به گروه خاصی اختیار اجتهاد می‌دهد؛ هرکسی حق اجتهاد دارد و نهادهایی مانند شیخ‌الاسلام و سایر نهادهای دینی باید برجیده شوند».

از سال ۱۹۱۲ تا ۱۹۲۴ با برجیده‌شدن خلافت، جمعیت اتحاد و ترقی و جناح‌های کمالیستی اصلاحات دینی متعددی را انجام دادند که بیشتر آنها در راستای تفسیر دولت‌محور گوکالپ از مفهوم اجتهاد بودند. دادگاه‌های دینی و [نهادهای] آموزش مذهبی اصلاح شدند و بسیاری از نهادهای دینی برجیده شدند که هدف عمده‌ی این اقدامات تحت نظارت درآمدن نهادهای دینی بود. اصلاحات دینی تنها بخشی از پروژه‌ی افزایش دامنهی دسترسی دولت و حفظ و تداوم همگون‌سازی مردم بود. این اصلاحات دینی در راستای اصلاحاتی همانند اسکان جمعیتی قرار داشت که از سال ۱۹۱۳ آغاز شده بود. پس از شکست ترکیه در جنگ بالکان تا پایان حکومت جمعیت اتحاد و ترقی، مدل اولیه‌ی عثمانیسم با مدل کاملاً ترکیه‌ای که به دنبال سیاست ادغام جمعیت اقلیت بود، جایگزین شد.

از دیدگاه گوکالپ، «ملت نو تحت عنوان عثمانیسم تبدیل به ملت ترک می‌شد».^۲ چنین سیاست‌هایی واکنش‌های شدیدی در میان نمایندگان غیرترک پارلمان برانگیخت و موجب پاک‌سازی برخی از اعضای مهم غیرترک جمعیت اتحاد و ترقی شد. با برقراری جمهوری ترکیه و ممنوعیت دولتی استفاده از زبان کردی و مظاهر عمومی فرهنگ کردی، پروژه‌ی ترک‌سازی شدیدتر و عمومی‌تر شد. همچنین مهندسی قوم‌نگارانه تحت

Heyd, Foundations of Turkish Nationalism; the Life and Teachings of Ziya Gökalp.

1 Thalia. Ersanli Dragonas, Buvra. Frangoudaki, Anna "Citizenship and the Nation-State in Greece and Turkey" in Citizenship and the NationState in Greece and Turkey ed. Faruk Birtok and Thaleia Dragonas (London New York: Routledge, 2005), p.175.

کتاب‌های تاریخ که در حال حاضر در نظام آموزشی ترکیه تدریس می‌شوند، هنوز به سازگاری و جهان‌شمولی ارزش‌های اسلامی، اروپایی و ترکیه‌ی پیش‌اسلام می‌پردازند. عموماً سنت‌های پیش‌اسلامی در ترکیه بر اساس اصول اسلامی توصیف می‌شوند: «بنابراین ترک‌ها اسلام را به اختیار برگزیدند». بلافاصله پس از این ادعا، عنوان می‌شود که «ترک‌ها به زودی رهبری اسلام را در دست خواهند گرفت».

2 Dündar, İttihat Ve Terakki'nin Müslümanlar İskân Politikası, 1913-1918/ Cup's Policy for Settling Muslime, 1913- 1918, p.33.

لواى اصلاحات ارضى اجرا شد. گردهاى سنى در هراس بودند كه در دوران دولت جديد به سرنوشت ارمنى‌ها دچار شوند، بنا بر اين اين هراس آميخته با ظلم و بى‌عدالتى، آنها را مجبور به طغيان كرد؛ به اين اميد كه در مقابل مذهبى بودن دولت، مردم را با توسل به مؤلفه‌هاى قوميتى عليه دولت بسپج كنند. اگرچه شورشيان ادعا مى‌كردند كه مهم‌ترين سلاح آنها در مقابل دولت، تأكيد بر ضد مذهبى بودن كماليست‌ها بود، [گردها] شكايات ديگرى را عليه آنكارا مطرح مى‌كردند: «به نام پوپوليسم [استفاده از] زبان كردى در مكان‌هاى عمومى ممنوع شد (۱۹۲۴)؛ به نام پايان دادن به فتوداليسم، خان‌ها و خان‌زاده‌هاى كرد و حتى روشنفكران به مناطق غربى تركيه تبعيد شدند»^۱.

هدف اصلى ايجاد تغييرات در دين، بخشى از يك طرح بزرگ‌تر براى ارائه‌ى فهمى جديد از اسلام بود كه بتواند به عنوان توجيه دولت-ملتى بر اساس معيار مسلمان بودن به كار برده شود^۲. جمعيت اتحاد و ترقى و اخلاف كماليستى‌اش از خلافت براى مدت مديدى دفاع كردند؛ اما در نهايت [اين شيوه‌ى حكومتدارى توسط خود آنها] برچيده شد. اين اقدام نه به دليل ماهيت دينى خلافت، بلكه به علت تاثير نمادين آن بود كه كماليست‌ها را نگران كرده بود مبدا «خلافت به عنوان نقطه‌ى اتحاد» مخالفانش باقى

۱ همچنين قانونى جديد (شماره‌ى ۱۵۰۵) به دولت اين اجازه را مى‌داد كه زمين مالكان بزرگ كرد را مصادره كرده و به ترك‌زيانانى كه قرار بود در كردستان ساكن شوند، واگذرا كند. دستگاه تبليغاتى جنبش آزادى با شكايات ستمى كه بر مردم مى‌رفت همصدا شده و طرفدارانى يافتند.

Bruinissen, Martin van cited in David Romano, *The Kurdish Nationalist Movement : Opportunity, Mobilization, and Identity*, Cambridge Middle East Studies (Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2006), 105-06.

۲ آنطور كه هيوستن به درستي بيان مى‌كند «با پديد آمدن اين نهاد جديد كه امكان هرگونه تفسير دينى ديگرى را ممنوع مى‌كرد، اسلام از عرصه‌ى عمومى حذف شده و تحت كنترل امور دينى قرار گرفت. اسلام به عنوان پروژه‌ى ملت‌سازى دولت، بازسپاسى شد- يك راه حل هابزى كلاسيك كه امكان برپايى جامعه‌ى مدنى را محدود كرد- در اين مورد اسلام به دين رسمى دولتى تبديل شد؛ هرچند كه در سياست‌هاى دولت در دوران تك‌حزبى، حكومت احزاب پوپوليستى و دوران پس از كودتاى نظامى ۱۹۸۰ تفاوت‌هاى وجود داشت.

Christopher Houston, *Islam, Kurds and the Turkish Nation State* (Oxford: Berg, 2001), p. 85.

اين ادعا كه حكومت تركيه، اسلام را نادیده گرفته بسيار ساده‌انگارانه به نظر مى‌رسد. مطالعه‌ى برخى متون تركى نشان از تاثير بازسپاسى و بازنامايى اسلام به عنوان دين رسمى حكومت است. نبايد فراموش كرد كه آموزه‌ى اسلام تركى داراى ريشه‌هاى عميق در تاريخ قرن بيستم است. مشهور است كه انور پاشا كه يكي از رهبران جمعيت اتحاد و ترقى بود، هنگامى كه متوجه تاثير "پان‌اسلاميسم" در ميان جوامع ترك‌تبار آسياى مركزى شد، رنگ و بوى اسلامى بيشترى به ناسيوناليسم خود داد. حكومت تركيه همواره در پى حفظ تصويروى اسلامى از خود در ميان جوامع ترك‌تبار بوده است. تا جايى كه به جمهورى‌هاى ترك‌تبار مربوط است، اسلام به عنوان بخشى از صحنه‌ى سياسى تركيه ايقافى نقش كرده است، جمهورى تركيه نه فقط به عنوان كشورى اسلامى، بلكه بهترين آنها قلمداد شده و باور بر اين است كه بهترين ترك‌ها در تركيه زندگى مى‌كنند.

Dragonas, "Citizenship and the Nation-State in Greece and Turkey" p.174.

بماند که در باور قدرت‌های بزرگ قابل پذیرش نبود.^۱ در اینجا بحث بر سر متدین بودن یا نبودن اعضای جمعیت اتحاد و ترقی و کمالیست‌ها نیست؛ بلکه هدف، نشان دادن پیچیدگی رفتار دولت در مواجهه با دین است. به سادگی می‌توان پی برد که جمعیت اتحاد و ترقی و کمالیست‌ها اعتقاد داشتند که اسلام می‌تواند در خدمت برنامه‌ی ناسیونالیستی آنها و ارائه‌ی مدلی از اسلام ترکی شده باشد. تنها یک روز پس از فروپاشی خلافت [عثمانی]، در ۲۴ مارس ۱۹۲۴ «مدیریت امور دینی» ایجاد شد. دین در این شکل تعدیل‌شده به منظور خدمت به دولت بازسازی و ستوده می‌شد. جالب اینکه در سایر بافتارها، چنین دینی "ارتجاع" نامیده و می‌بایست از عرصه‌ی عمومی زدوده می‌شد. با این وجود، ظهور شیخ سعید پیران به عنوان رهبری ملی-مذهبی رابطه‌ی پیچیده‌ی دولت و مذهب را در ترکیه بغرنج‌تر کرد، زیرا قیام او مذهب را به منبعی برای بسیج مردمی و چالشی واقعی برای دولت تبدیل کرد. از آن پس، اقدامات کمالیست‌ها علیه تمامی رقبای احتمالی برخاسته از مراکز دینی که همچنان ناراضی بودند، شدت گرفت. همانند سایر مسلمانان عثمانی، مذهبی‌بودن در آشکال مختلف آن، یکی از مؤلفه‌های هویتی‌گردها بود. پژوهش‌های مهمی در خصوص رابطه‌ی کلی دولت و مذهب در ترکیه انجام گرفته است، با وجود این، بیشتر نویسندگان به بررسی دوران معاصر و گفتمان جاری «اسلام سیاسی» می‌پردازند. در مقابل، هدف این اثر نشان‌دادن رابطه‌ی ناسیونالیسم‌گردی و اسلام و همزمان بررسی مسائل ورای مباحث جاری است.

1 Dündar, İttihat Ve Terakî'nin Müslümanlar İskân Politikası, 1913-1918/ Cup's Policy for Settling Muslime, 1913-1918, p.28.

فصل اول:

اندیشه‌ی سیاسی اسلامی مدرن، اسلام‌گرایی و ناسیونالیسم

هیچ دینی راستین نیست. دین صرفاً می‌تواند حقیقی باشد؛ بدین معنی که با آن چیزی که اعلام می‌کند و یا از آن برداشت می‌شود، مطابق باشد.

(کارل بارت)^۱

چه گویم قصه‌ی دین و وطن را
مرنج از من که از بی‌مهری تو
که نتوان فاش گفتن این سخن را
بنا کردم همان دیر کهن را

(اقبال لاهوری)^۲

ملت یکی از تنوریزه‌نشده‌ترین مفاهیم دنیای مدرن است.

(پارتا چاترجی)^۳

نویسنده در این فصل در دو بخش به تأثیر ناسیونالیسم بر اندیشه‌ی اسلامی مدرن خواهد پرداخت. بخش اول با استفاده از نمونه‌های تاریخی به بررسی این موضوع اختصاص دارد که چگونه در اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ گفتمان ناسیونالیستی به تدریج راه خود را برای ارائه‌ی تفسیرهای جدیدتری از اسلام که به طور روزافزونی طردگرایانه‌تر می‌شدند، باز کرد. در این دوران، بسیاری از نویسندگان و متفکران غیرترک معیارهای خود را به مسلمانان واقعی عرضه کردند^۴ و در واقع صرفاً در بستر پیدایش ناسیونالیسم‌های اسلامی رقیب است که می‌توان گفته‌ها و بیانات ناسیونالیستی احیاگرایان عرب همچون محمد عبده و عبدالرحمن الکواکبی را درک کرد.

این ادعای الکواکبی که برخلاف سایر مسلمانان، خون اعراب حجاز پاک و خالص است و از این‌رو رهبری مسلمانان باید منحصرأ متعلق به آنان باشد، ریشه در چنین پیش‌زمینه‌ای دارد. چنین تأکیدی بر خلوص خون اعراب که تلویحاً "قریشی‌های راستین" را صاحبان برحق خلافت می‌دانست، بیانگر شیوع سیاست‌های اتنیکی-ناسیونالیستی در میان مسلمانان است^۵. در بخش دوم این فصل به این موضوع که اسلام‌گرایان ایده‌ی مرزهای سیاسی ملی را درونی کرده و به یک سیستم سیاسی فراتر

1 Garrett Green, *Theology, Hermeneutics, and Imagination: The Crisis of Interpretation at the End of Modernity* (Cambridge, U.K.; New York, NY: Cambridge University Press, 2000), 151.

2 Muhammad Iqbal, *Armaghan-I Hijaz* (1938), <http://www.allamaiqbal.com/>. Last visited: 10/01/2016

3 Partha Chatterjee, *The Nation, and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Oxford India Paperbacks (Delhi; New York: Oxford University Press, 1995), xi.

۴ برای جزئیات بیشتر، نگاه کنید به:

Kamal Soleimani, *Islam and Competing Nationalism in the Middle East, 1876-1926*. (New York: Palgrave, 2016).

5 Abd al-Rahman al-Kawakibi, *Umm Al-Qura* (Cairo: al-Azhar, 1931) 196-97.

از چهارچوب دولت-ملت نمی‌اندیشند، خواهم پرداخت. این درونی‌سازی به نوبه خود بر تعریف اسلام‌گرایی از امت و سایر مفاهیم عام‌نگرانه تأثیر می‌گذارد.

احیای اسلامی مدرن و زمینه‌ی تاریخی-اجتماعی آن

در اندیشه‌ی دینی اسلامی مدرن، ساحت ملت بدیهی فرض می‌شود چرا که عامل دینی در پارادایم ناسیونالیسم عمل می‌کند و تمایل به پیوند زبان، دین و ناسیونالیسم دارد. زندگی روزانه در چهارچوب «پارادایم ناسیونالیستی»^۱ شیوه‌ی مدرن از فهم ملت را تحمیل کرده و موجب می‌شود سوژه‌ی ناسیونالیست از ادبیات این حوزه برای توضیح وابستگی خود به ملت استفاده کند. این پارادایم ملزومات خود را بر تفسیرهای دینی تحمیل و به عنوان بستری برای بازاندیشی در دین و در نتیجه تأثیرگذاری بر گستره و حدود آن عمل می‌کند.

مقتضیات چنین پارادایمی باید به عنوان اصلی‌ترین زمینه‌ی تلفیق دین و ناسیونالیسم در نظر گرفته شود، بر همین مبنا باید تلاش و خواست اسلام مدرن برای یافتن نمونه‌هایی از اشکال دموکراتیک حکمرانی در دوران طلایی اسلام را در این مضمون بررسی کرد؛ بنابراین تلاش اسلام‌گرایان برای بازسازی گذشته‌ی دین را باید تمایل به انطباق گذشته با دولت مدرن دانست تا تحمیل کردن عرضه‌ی مجدد اسلام در شکل اولیه آن^۲. دیدگاه پژوهشگران اسلامی مدرن در مورد دولت، تفکیک قوای دولت و یا اشکال حاکمیت، آنگونه که در مثال زیر می‌بینید، نشان‌دهنده چنین تمایلی است:

با مطالعه‌ی دقیق زمان حال، گذشته و دوران خلفای راشدین بر ما روشن می‌شود که سیستم سیاسی رایج در آن زمان تا حد زیادی- بر اساس تفکیک قوا بوده است. وضع قانون در آن دوران، برعهده‌ی حقوق‌دانانی بود که قضاوت قانونی مستقلی اعمال می‌کردند. خلفای راشدین، به عنوان رهبران دین، در بحث شریعت متخصص نبودند، بلکه وظیفه‌ی آنان در اصل محدود به اجرای قوانین و اداره امور حکومت بود. قضات دارای قدرت مستقل و خلفا و فرماندارانشان همچون هر فرد دیگری تابع آن بودند (تأکیدات اضافه شده است).

جدا از تعمیم‌ها و اشتباهات تاریخی در متن بالا، فهم مدرن از دولت بر گذشته تحمیل و یا گذشته با فهم مدرن سازگار شده و بنابراین دولت-ملت مدرن به معیار

1 Michael Billig, Banal Nationalism. (London; Thousand Oaks, Calif: Sage, 1995).

2 al-Ṣaḥīḥ quoted in Al-Tashrī' wa-sann al-qawānīn fi al-dawla al-Islāmīya, dirāsataḥlīliya/ Legislation and the Enactment of Laws in the Islamic State: An Analytical Study, (Cleveland: Dār al-naḥḍa al-Islāmīya, 1992) 46-55.

بازخوانی تاریخ اسلامی از حکمرانی تبدیل شده است. چنین بازخوانی‌ای، مانند ناسیونالیسم پرموردیال، داعیه‌ی تداوم و همسانی گذشته را داشته؛ بنابراین باید گفت که نه ناسیونالیسم و نه اندیشه‌ی دینی اسلامی مدرن به طور مجزا و به سادگی قابل بررسی نیستند.

احیای اسلامی تلاشی است برای بازسازی گذشته؛ گذشته‌ای که هم در خدمت زمان حال بوده و هم آن را به چالش می‌کشد. به رغم آشکال تاریخی متنوع، احیای اسلامی رویکردهای خصمانه‌ای نسبت به اسلام موجود نشان داده است. نقد مسلمانان معاصر به دلیل فاصله گرفتن از «اسلام اصیل» لب کلام احیایگران اسلامی است. چنین ادعایی ناخواسته تأکید بر این واقعیت است که دانش دینی یا تأویل‌های گوناگون از اسلام، بخشی از تلاش‌های انسانی است و بنابراین همواره نسبی و بسترگرا است و تأویل‌های احیایگران نیز از این قاعده مستثنی نیستند. با وجود این، اشکال مدرن احیایگری یا به عبارت دیگر «اسلام‌گرایی» مدعی است که پیام اصلی اسلام در آن شکل خاص و اولیه خود، بازیافتنی است. نحله‌های گوناگون اسلام‌گرا آشکارا ادعای دسترسی انحصاری به معانی اصیل را دارند؛ حتی واژه‌ی بنیادگرایی - علی‌رغم ماهیت منفی ذات‌گرایانه‌اش - ادعای بازگشت به فهم اصیل از «بنیادها» را جدی می‌گیرد. در کل چنین رویکردهایی اشاره به فراگیری اعتقاد به ذات غیربستری دین دارد.

تفاسیر دینی را نمی‌توان از شرایط تاریخی زمینه‌های اجتماعی-سیاسی جدا در نظر گرفت. در واقع خوانشی گذرا از آثار پژوهشگران دینی اواخر قرن ۱۹ گرایش‌های نژادی و قومی را به صراحت آشکار می‌سازد و به معنای دقیق کلمه حتی تأثیرات قومیتی بر تفاسیر دینی ممکن است موجب تداوم و یگانگی بستری شود. به عنوان مثال، احیایگران اسلامی غیرترک دارای احساسات دوسویه نسبت به خلافت عثمانی و سیاست‌هایش بودند که این دوسویه‌نگری ریشه در احساسات ناسیونالیستی و دینی آنها داشته و تحت تأثیر گرایش‌های فزاینده‌ی ضداستعماری بودند. بنابراین تفسیرهای احیایگران دینی آن زمان تحت تأثیرات ناسیونالیستی، مدرنیستی و ضداستعماری محیط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ارائه می‌شدند.

حال سؤال این است که آیا در جهان اسلام، ناسیونالیسم ذاتاً امری سکولار بوده است یا خیر؟ از لحاظ تاریخی اندیشه‌ی دینی همواره تابع تفسیرهای گوناگونی بوده و اندیشه اسلامی نیز از این قاعده مستثنی نیست، به طوری که ادعای گروه‌های قومی مختلف در خصوص عنایت ویژه از سوی خداوند یا مردمان برگزیده‌ی وی یکی از این تفسیرها است. بنابراین به سختی می‌توان خوانش‌های ناسیونالیستی از اسلام را مستثنی کرد چرا که «به تعداد شرایطی که اسلام را تداوم می‌بخشد، تعبیرهای مختلف از اسلام وجود دارد».^۲ طلال اسد مردم‌شناس به درستی ادعا می‌کند که «ارائه‌ی تعریف

1 Cf. Sayyid Qutb, Milestones, 1st ed. (Karachi: International Islamic Publishers, 1981). Also, The Islamic Concept and Its Characteristics (Indianapolis IN, USA: American Trust Publications, 1991).

2 Aziz al-Azmeh, Islams and Modernities, Phronesis (London; New York: Verso, 1993), 1.

عام‌گرایانه از دین امکان‌پذیر نیست و به جای آن باید بر این نکته تمرکز کرد که سوژه‌ی دین‌دار خود چه تعریفی از دین دارد»^۱. اما نمی‌شود به راحتی با او موافقت کرد که «با وجود این که در تاریخ معاصر خاورمیانه اسلام‌گرایی کاملاً به تشکیل دولت-ملت عنایت داشته و همواره جایگزین ناسیونالیسم عربی شده است، نمی‌توان آن را یکی از اشکال ناسیونالیسم به شمار آورد»^۲. در حالی که ادعای اسد در این خصوص که اسلام‌گرایی امری سکولار^۳ نیست صحت دارد، اما عقیده‌ی وی در این مورد که «ناسیونالیسم اساساً سکولار است»^۴ جای بحث و مناقشه است.

بنا به دلایلی، موضوع [مطرح شده از سوی] اسد نیاز به بررسی دقیق‌تری دارد. لازم است اشاره کنم که اسد بحث خود را بر پایه‌ی تعریفش از واژه "امت" که احیای آن هدف غایی اسلام‌گرایی است، بنا نهاده است^۵. به عقیده‌ی وی، وجه تمایز اسلام‌گرایی از گرایش‌های ناسیونالیستی مانند عربیسم (العربیة) به چگونگی فهم واژه‌ی امت وابسته است. وی استدلال می‌کند که عربیسم، امت را به عنوان اجتماعی سیاسی، یعنی امت عربی تصور می‌کند. او مدعی است امت مدنظر عربیسم تفاوت دارد با جامعه‌ی سیاسی مدنظر اسلام‌گرایان؛ یعنی فضای اعتقادی معینی بود که در دوران قرون وسطا به مسلمانان امکان اجرای اصول دین را در جهان می‌بخشید. خوانش اسد تأثیر تاریخی ناسیونالیسم عربی و گرایش‌های ناسیونالیست‌های موجود در بازتفسیر احیای گرایانه‌ی عربی-اسلامی از واژه‌ی امت را نادیده می‌گیرد. واقعیت این است که اسلام‌گرایی با امر سنتی ارتباط دارد، اما همچنان که کاترین یوینگ می‌گوید امر سنتی برای بودنش بایستی از فیلتر نگاه مدرنیته بگذرد^۶. «حتی می‌توان احیای گرایان اسلامی را کسانی توصیف کرد که «خواستار بازتفسیر زمان حال از طریق ارزیابی محدود و بازآفرینی گذشته‌ای که متناسب با شرایط مدرن‌اند»^۸. بنابراین در خوانش اسد، شرایط مدرنی که در آن چنین ارتباطاتی با "سنت" ایجاد شده، بررسی نشده است.

ناگفته نماند که خودتمایزی قومی عموماً بخشی ضمنی از احیای گرای مسلمانان عرب بوده است. به لحاظ تاریخی جریان‌های احیای گرای مذهبی عرب، مسلمانان غیرعرب را

1 Quoted in Ann Taves, *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2009), 23.

2 Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity, Cultural Memory in the Present* (Stanford: Stanford University Press, 2003), 199.

3 Ibid, 195.

4 Ibid.

5 Ibid, 196-98.

6 Ibid, 197.

7 Katherine Pratt Ewing, *Arguing Sainthood: Modernity, Psychoanalysis, and Islam* (Durham and London: Duke University Press, 2006).

8 Andrew Rippin and Jan Knappert, *Textual Sources for the Study of Islam, Textual Sources for the Study of Religion* (Manchester Greater Manchester: Manchester University Press, 1986), 30.

یکی از علل انحطاط اسلام قلمداد کرده‌اند^۱ و نگرششان به نقش مسلمانان غیرعرب غالباً منفی بوده است. لحن قوم‌گرایانه‌ی چنین توصیفاتِ آن زمان که احیاگران عرب درک نادرست مسلمانان غیرعرب از اسلام را با ویژگی‌های قومی و تاریخی آنان پیوند می‌زنند، آشکارتر می‌گردد^۲. به عنوان مثال محمد عبده چهره‌ی مشهور احیاگری اسلامی مصر، بدون هیچ ملاحظه‌ای اظهار می‌کند که «به این دلیل که ترک‌ها دیر به اسلام گرویدند توانایی درک روح اسلام را ندارند»^۳. وی عنوان می‌کند که حکومت ترکان عثمانی «خلوص زبان عربی را از بین برد و به بروز اختلاف و فرقه‌گرایی در میان مسلمانان دامن زد»^۴.

به نظر عبده ارتباطی ارگانیک میان زبان عربی و اسلام وجود داشت که زوال اولی موجب انحطاط دیگری شد. وی در کتاب *الاسلام والنصرانیة* (۱۹۰۲) ادعا می‌کند که «اسلام در اصل دینی عربی بود و تصمیم خلفای عباسی مبنی بر تشکیل ارتشی اجنبی متشکل از ترک‌ها، دیلمیان و سایر مردم غیرعرب، موجب بیگانگی اسلام گشت و آن را به دینی [عجمی یا] غیرعرب تبدیل کرد»^۵. عبده تنها کسی نبود که چنین نظرانی داشت و معمولاً اظهارات مشابهی توسط دیگر چهره‌های سرشناس احیاگری همچون عبدالرحمن الکواکبی (۱۸۵۵-۱۹۰۲) و رشید رضا (۱۸۶۵-۱۹۳۵) مطرح می‌شد^۶. حتی

۱ حتی اقبال لاهوری نیز بر انحطاط مسلمانان تأکید داشت. وی در یکی از سروده‌هایش با عنوان "در زمانه‌ی انحطاط، تقلید از اجتهاد واجب‌تر است" به صراحت می‌گوید:

عهد حاضر فتنه‌ها زیر سر است	طبع ناپروای او آفت‌گراست
بزم اقوام کهن برهم ازو	شاخسار زندگی بی‌نم ازو
جلوه‌اش ما را ز ما بیگانه کرد	ساز ما را از نوا بیگانه کرد ...
مضمحل گردد چو تقویم حیات	ملت از تقلید می‌گیرد ثبات
راه آبا رو که این جمعیت است	معنی تقلید ضبط ملت است
در خزان ای بی‌نصیب از برگ و بار	از شجر مگسل به امید بهار

Muhammad Iqbal, *Rumuz-i Bekhudi* trans. Iqbal Academy Pakistan (Iqbal Academy, 1918. <http://www.allamaiqbal.com/> last visited: 10/01/2016).

شایان ذکر است که اقبال لاهوری این شعر را در سال ۱۹۱۸ سروده است. وی در آثار بعدیش توجه چندانی به امر تقلید ندارد. به عنوان مثال در سال ۱۹۳۰ می‌گوید: «تقدیس نا به جای تاریخ و احیای مصنوعی آن، درمانی برای انحطاط انسان نیست».

The Reconstruction of Religious Thought in Islam (California: Stanford University Press, 2012), 203.

2 Muhammad 'Ammara. Abd al-Rahaman al-Kawakibi: The Martyr of Islam and Freedom. (Cairo: Dar Al Shuruq, 1988).

3 Hamid 'Enayat, Seyri Dar Andisheh-e Siyasi-Ye Arab/ An Overview of Arab Political Thought (Tehran: Sherkat-e Sohmi-ye Kitabha-ye Jibi, 2536), 149.

4 Ibid.

5 Muhammad 'Abduh, *Al-Islam Wa Al-Nasraniyya/ Islam and Christianity* (Cairo: al-Manar, 1323/1905), 123.

6 Mahmud Haddad, "Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashid Riḍā's Ideas on the Caliphate" *Journal of the American Oriental Society* 117,

حسن البنا (۱۹۰۶-۱۹۴۹) بنیانگذار اخوان المسلمین، در اظهاراتی اعلام کرد «انکار نمی‌کنیم که ملت‌های مختلف دارای ویژگی‌های اخلاقی مختص به خود هستند، با این وجود باور داریم که در این مورد، اعراب دارای کامل‌ترین و بیشترین سهم هستند».^۱

برخلاف نظر اسد، تعریف امت از دیدگاه طرفداران احیاء با تعریفی که ناسیونالیست‌های عرب مطرح می‌کردند، تفاوت چشمگیری نداشت.^۲ شایان ذکر است که بازتعریف واژه امت به شدت تحت تأثیر مبارزات ضد استعماری مسلمانان در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن ۲۰ قرار داشت. مبارزاتی که موجب شکل‌گیری خودانگاری مسلمان مدرن شد و به احیاءگران دینی این امکان را داد تا کل جهان اسلام را به عنوان واحدی سیاسی-دینی در مقابل غرب استعماری با پیوندهایش با مسیحیت متحد سازد. به علاوه ادعای قومی-مذهبی ذاتی و انحصاری اعراب مسلمان در خصوص خلافت، موجب افزایش امکان تصوّر امت در قالب معیارهای اتنیکی و سیاسی شد.^۳

در حقیقت نوشته‌های احیاءگران اسلامی مانند الکواکبی نشان‌دهنده جدایی ناپذیری ادعای خلافت اسلام‌گرایان و ناسیونالیست‌های عرب در قرن نوزدهم و اوایل قرن ۲۰ است. الکواکبی استدلال می‌کند که همچون آغاز اسلام، رهبری تمام مسلمانان خلیفه‌ای عرب خواهد بود، چرا که وی باور داشت که در میان تمام گروه‌های قومی، اعراب شایسته‌ترین مردمان برای مرجعیت دینی هستند و می‌توانند سرمشق تمام مسلمانان باشند.^۴ استفاده از واژه ام (جمع امت) نشان‌دهنده دریافت و فهم قومی در نوشته‌های الکواکبی است. وی اظهار می‌کند که «در امت اسلامی هیچ مردمی به اندازه اعراب شبه‌جزیره اشتیاق به حفظ استقلال و آزادی خود ندارد».^۵ الکواکبی همچنین ادعا می‌کند که «عربی نه تنها زبان اول یک سوم جمعیت مسلمانان جهان، بلکه رایج‌ترین و غنی‌ترین زبان در میان مسلمانان است»^۶ و در دفاع از حق انحصاری

no. 2 (Apr. - Jun., 1997). Also, 'Abd al-Rahman al-Kawakibi, Umm Al-Qura (Cairo: al-Azhar, 1931).

1 Hasan al-Banna, "Our Message"

http://www.ymssite.com/books/our_message/index.htm. Last visited 10/01/2015.

۲ اسد تصدیق می‌کند که "امت" می‌تواند هم معنی "ملت" باشد. با این حال این واژه در قرآن معنایی فراتر از آنچه اسد می‌گوید- یک ملت یا یک جامعه- دارد. در قرآن هم جامعه‌ی اسلامی، امت نامیده می‌شود و هم حضرت ابراهیم همچون یک فرد (آیات ۱۴۳ سوره بقره، ۹۲ سوره انبیا، ۵۲ سوره مؤمنون). بر همین منوال، گروه کوچکی از مسلمانان، یهودیان یا مسیحیان نیز "امت" نامیده می‌شوند (آیات ۱۰۴ و ۱۱۳ سوره آل عمران، ۱۵۹ سوره اعراف). گاه در قرآن از این واژه برای توصیف یک سنت دینی و گاه برای جامعه‌ای که شامل منکران و حامیان وحی الهی است، استفاده می‌شود. از ابتدایی‌ترین مرحله‌ی زندگی انسانی که ممکن است تجانسی جمعی باشد نیز با عنوان "امت واحده" تعبیر می‌شود (آیات ۲۲ و ۲۳ سوره زخرف).

۳ برای آگاهی بیشتر در این موضوع به فصل سوم نگاه کنید.

4 al-Kawakibi, Um Al-Qura, 196-97.

5 Ibid, 195.

6 Ibid.

اعراب برای خلافت تعدادی از خصلت‌های ملی ممتاز اعراب را بر می‌شمارد و تأکید می‌کند که «اعراب نخستین امتی بودند که از اصول مشاوره تبعیت کردند».^۱ وی در ادامه می‌گوید که «اعراب بهترین هدایت‌شوندگان در رعایت مساوات هستند و حریص‌ترین امت‌ها در وفای به عهدند».^۲

الکواکبی در تبیین ادعای خود مبنی بر تحقق پیغام پیامبرگونه و آینده‌نگرانه و اینکه احیای اسلام فقط از طریق برقراری مجدد خلافت عربی ممکن است^۳ صریح بود و بر این باور بود که خلافت عربی تنها راه رهایی اعراب است.^۴ وی با نقل قولی از المتنبی، شاعر برجسته‌ی عرب قرون وسطا، بیان می‌کند که «مردم [برای رسیدن به موفقیت] به پادشاهان وابسته‌اند و رستگاری اعراب تحت سلطه‌ی یک پادشاه غیرعرب هیچگاه به وقوع نخواهد پیوست».^۵

گفتنی است که کتاب الکواکبی نزد احیاگران عرب و مسلمان بسیار پرطرفدار بوده؛ تا جایی که سامی دهان یکی از زندگینامه‌نویسان الکواکبی ادعا می‌کند که کتاب «توسط یکی از دو چهره‌ی برجسته‌ی طرفدار احیاگری یعنی عبده یا رشید رضا تصحیح و بازبینی شده است».^۶ به عقیده‌ی الکواکبی اسلام و اعراب از هم جدایی‌ناپذیر بودند و اعراب تنها مردمی بودند که می‌توانستند زوال تمدن اسلامی را که بانی آن ترک‌ها و سایر مردم غیرعرب بودند، متوقف کنند. در اصل:

دفاع الکواکبی از تمدن اسلامی تمجید از نقش اعراب در پیشرفت این تمدن بود. فضایل اسلام که مانند زبان، پیامبر، نظام سیاسی و اخلاق دوران آغازین آن را دستاوردهای اعراب می‌دانست. به نظری علت انحطاط اسلام اعمالی بود که ترک‌ها و دیگر مردمان غیرعرب در امت اسلامی رواج دادند. وی تا آنجا پیش رفت که از پذیرش اسلام توسط ترک‌ها اظهار تأسف کرده و از عثمانی‌ها درخواست می‌کرد از ادعای نابه‌جای خود در مورد خلافت دست بکشند و اداره‌ی امور را به صاحبان برحقش یعنی اعراب بازگردانند.^۷

1 Ibid, 196.

2 Ibid.

3 Ibid, 150-51.

4 Ibid.

5 Ibid, 151.

6 Abbas Mahmud Al-Aqqad, 'Abd Al-Rahman Al-Kawakibi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1969), 81.

7 William L. Cleveland, A History of the Modern Middle East 2nd ed. (Boulder, Colo.: Westview Press, 2000), 126.

رواج گفتمان خلافت در سایر مناطق سنی مذهب بیشتر واکنشی به حضور استعمار بود و تا حدودی به همبستگی آنان با عثمانی‌ها منجر شد. با این وجود به عنوان مفهومی ویژه برای اعراب باقی ماند.^۱ بنابراین در اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ صحبت از مفاهیمی همچون امت و خلیفه در میان اعراب رابطه‌ی بیشتری با قومیت در مقایسه با سنی‌های سایر مناطق داشت. چنین رویکردی به احیای نهاد خلافت تحت رهبری خلیفه‌ای عرب، واکنش‌های چهره‌ها و گروه‌های شاخص مسلمان مانند عبده، رشید رضا و وهابی‌ها را به سیاست استعماری اروپاییان تا حدودی روشن می‌سازد. اعراب ناسیونالیست و طرفدار احیاءگری به دلیل هراس از متزلزل شدن ادعای خلافت، حتی زمانی که از عثمانی‌ها در مقابل استعمارگری اروپاییان پشتیبانی می‌کردند تمایلی به قبول مشروعیت خلافت عثمانی نداشتند.^۲

این فرض که مسلمانان به ویژه پس از وفات خلیفه‌ی چهارم در سال ۶۵۶ همواره امتی واحد را متصور بودند، باوری اشتباه است. واقعیت این است که مسلمانان قرون وسطا، جامعه‌ی اسلامی را به عنوان جامعه‌ای سیاسی باور نداشتند^۳، شاید به این دلیل که تنها پس از چند دهه از وفات پیامبر، مسلمانان به دو حکومت سیاسی رقیب یکی در مدینه و دیگری در دمشق تقسیم شدند. پیدایش مراکز حکومتی رقیب، آغازگر تفرقه در میان مسلمانان شد که در قرن‌های بعد ابعاد جدیدتر و بزرگتری به خود گرفت. افزون بر این از اختلاف تفاسیر متفاوتی می‌شد؛ حتی از احادیث پیامبر سوءاستفاده شد تا اختلافات امت اسلامی-دست‌کم از حیث نظری- به عنوان موهبتی الهی توجیه شود.^۴ چنین تأویل‌هایی اساساً ناهمگون بودند و طیفی از انکار الزام وجود دولت به عنوان یک واحد سیاسی تا مشروعیت ساحت‌های سیاسی رقیب به صورت همزمان در جامعه اسلامی را در برمی‌گرفت. اکثریت اهل سنت، حدیثی را که مشروعیت هر حکومتی بعد از چهار خلفای راشدین را رد می‌کرد، صحیح می‌دانستند، اما پس از آن طبق همان حدیث، این امکان وجود داشت که پس از خلفای راشدین، جامعه‌ی اسلامی توسط پادشاهان غاصب و ستمگر اداره شوند.^۵

بسیار مهم است به خاطر داشته باشیم که نظریات احیای امت و خلیفه با ظهور [موج] ناسیونالیسم و گرایش‌های ضداستعماری در جریان جهان اسلام مصادف شد،

1 Al-Aqqad, 'Abd Al-Rahman Al-Kawakibi.

2 Ibid, 75.

۳ نگاه کنید به:

Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 197.

۴ هنوز هم در میان روحانیون مسلمان مباحثی پیرامون این حدیث و صحت و سقم آن در جریان است. نگاه کنید به:

<http://www.ebnmaryam.com/vb/t32140.html>. Last visited:10/01/2016.

۵ نگاه کنید به:

Soleimani (2016).

6 <http://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?t=5679>.

واقعیتی که زمینه‌ی تاریخی مشترک ناسیونالیسم عربی و احیای اسلامی را آشکار می‌کند. در دو قرن اخیر، احیای اسلامی یکی از راه‌هایی بوده است که بر اساس آن مسلمانان مدرن از طریق آن نگرانی‌هایشان را فرموله کرده‌اند. اسلام‌گرایی که خود اساساً متنوع بوده، همواره تحت تأثیر انواع ناسیونالیسم قومی، جغرافیایی و سایر عوامل زمینه‌ای بوده است. از همان ابتدا، احیای اسلامی به ویژه در مواجهه با تهدیدات استعماری دل‌مشغول حکمرانی اسلامی اصیل و قابل اتکا بوده است. اما همچنان این دل‌مشغولی مانع از آمیختن ناسیونالیسم در گفتمان احیای اسلامی مدرن نشد.

در اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰، اعراب بیش از سایر مسلمانان گفتمان خلافت را قوم‌مند کردند. شایان ذکر است که در کل جهان اسلام، نظریه‌ی خلافت به طور فزاینده‌ای از ناسیونالیسم آکنده شده بود، اما سقوط خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ این گرایش غالب در میان مسلمانان را آشکار کرد. در حالی که گروه‌های اسلامی مختلف تلاش می‌کردند گفتمانی نوستالژیک از خلافت را زنده نگه دارند، همزمان مرزهای ملی خود را به عنوان تنها مرکز ممکن برای استقرار خلافت اسلامی در اولویت قرار داده بودند.^۱ چنین اولویت‌بندی ناسیونالیستی‌ای منجر به برگزاری نخستین کنفرانس برای احیای خلافت در سال ۱۹۲۶ در قاهره شد، که در این کنفرانس هر یک از هیئت‌های نمایندگی شرکت‌کننده درصدد بودند که حاکم خود را خلیفه کنند.^۲ بنابراین برقراری خلافت الزاماً جهان‌شمول نیست؛ چرا که حتی اگر به عنوان تجسم حقیقی دولت اسلامی در نظر گرفته شود، گروه‌های اسلامی برقراری یک خلافت را در فضای ملی حال حاضر و محلی خود متصور هستند. باید به یاد داشت که این گروه‌ها چه بنیادگرا نامیده شوند و چه اسلامی، مرزهای دولت-ملت را در خود نهادینه کرده‌اند.

اسلام‌گرایی، ناسیونالیسم روزمره و دولت-ملت

فعالیت اسلام‌گرایان در چهارچوب دولت-ملت و هدف راهبردی آنها برای کنترل ساختارهای دولت، آنها را واداشته تا در سطوح مختلف با ناسیونالیسم مواجه شوند. مسلماً اگر ناسیونالیسم به عنوان مفهومی سکولار تعبیر شود، اسلام‌گرایی و ناسیونالیسم را نمی‌توان یکی دانست. با وجود این، آنگونه که پارتا چاترجی استدلال می‌کند، اگر ناسیونالیسم مفهومی اشتقاقی باشد و مستعد پذیرش اشکال مختلف به

۱ برای بررسی موضوع سازگاری جنبش‌های خلافت‌گرا و ناسیونالیسم در جنوب شرق آسیا، نگاه کنید به:

Adeeb Khalid, "Pan-Islamism in Practice: The Rhetoric of Muslim Unity and Its Uses," in *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, ed. Elisabeth Özdalga (London; New York: RoutledgeCurzon, 2005).

2 Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, *Studies in Middle Eastern History* (Boston, MA: Brill, 2001), 257.

منظور ترکیب آداب و رسوم فرهنگی محل؛ رابطه‌اش با ناسیونالیسم پیچیده‌تر خواهد شد.

تلاش اسلام‌گرایان برای عمل از طریق دولت-ملت، زمینه‌ساز ترکیب دین و سیاست تحت تأثیر منافع ملی می‌شود. دولت مدرن نه به طور کامل دین را از ساحت عمومی زدوده و نه آن را سیاست‌زدایی کرده و نه نسبت به دین بی‌تفاوت و بی‌طرف بوده است؛ بلکه دولت-ملت مدرن دائماً جنبه‌هایی از دین را مدیریت، بازبینی، بازتعریف و به صورت گزینشی اضافه و حذف می‌کند. برداشت دولت از دین در چهارچوب رژیم حقوقی سکولاریسم معنی پیدا می‌کند، بنابراین بازتفسیر دولت از دین از لحاظ قانونی الزام‌آور می‌شود. اگر با دقت نحوه‌ی بیان دینی اسلام‌گرایان را بررسی کنیم، می‌توان متوجه شد که دولت‌های اسلام‌گرا و غیراسلام‌گرا، راهبردهای مشابهی را در مدیریت دین به کار می‌برند، چرا که هر دوی این دولت‌ها، تفسیرهای دینی را انحصاری می‌کنند. چنین انحصارگرایی‌ای یا با نادیده گرفتن و یا با مجازات علنی فعالان غیردولتی که تفاسیری متفاوت از دین ارائه می‌کنند، اعمال می‌شود. اقدامات دولت‌های مصر^۱، عربستان سعودی و ترکیه^۲ در طول سه دهه‌ی گذشته گواهِ این مدعاست.

اسلام‌گرایان در چهارچوب پارادایم ناسیونالیسم فعالیت کرده و اسلام را در این چهارچوب باز تفسیر می‌کنند. تأثیرات چنین مقتضیات پارادایمی‌ای بر اندیشه‌ی دینی را نباید ساده انگاشت؛ تا اسلام‌گرایان از بازاندیشی در دولت-ملت به عنوان "نوع آرمانی" سیستم حکومتی مدرن عاجز بمانند- آنگونه که تاکنون بوده است- آنان در بند آنچه که مایکل بلیگ هوشمندانه آن را "ناسیونالیسم روزمره" می‌خواند، گرفتار خواهند شد^۳ (ناسیونالیسم روزمره که در واقع تقدیس و تمجید روزمره‌ی دولت-ملت است و با برافراشتن پرچم ملی ابدی بودن این سیستم را به شهروندان القا می‌کند). آنچه اهمیت دارد جدایی‌ناپذیری دیدگاه‌های اسلام‌گرایان در خصوص اشکال سیاسی از سایر انواع انسان‌های ناسیونالیست است و انگیزه اسلام‌گرایان در التزام به سیاست مدرن مسئله‌ای است جانبی. همانند دیگر اشکال اندیشه‌ی مدرن، در اسلام‌گرایی چهارچوب و محدوده‌ی دولت-ملت یکی است و یک اسلام‌گرا از گسست یا عدم وابستگی ملی و قانونی با دیگر ملت‌های اسلامی خوشنود است.

طبیعی بودن چنین رویکردی مدرن و ناسیونالیستی است؛ پس اگر این توضیحات صحیح باشد اسلام‌گرایان نه در جهان متفاوتی زندگی می‌کنند و نه شیوه‌ی دیگری از

۱ داستان زندگی نصر حامد ابوزید و نوال السعداوی، نمونه‌هایی از نحوه‌ی برخورد حکومت سکولار با تفاسیر نامطلوب از اسلام است.

۲ شاید سیاست حجاب در ترکیه بیش از هر چیز دیگری پرده از عدم جانبداری دولت سکولار از دین برمی‌دارد. در خلال مباحث بی‌پایان در مورد روسری در ترکیه، حکومت همواره اسلامی بودن حجاب را زیر سوال می‌برد. این جانبداری حکومت دفاع از سکولاریسم نیست، بلکه اعلان غیراسلامی بودن حجاب است. حکومت ترکیه همواره پژوهشگران اسلامی طرفدار حکومت را ترغیب می‌کند تا جنبه‌ی دینی حجاب را زیر سوال ببرند.

۳ نگاه کنید به:

زندگی را متصورند و نه خواهان آن هستند که خارج از چهارچوب دولت-ملت مدرن قرار بگیرند. برای اسلام‌گرایان به عنوان شهروند، پذیرش مرزهای ملی دشواری ایجاد نمی‌کند؛ به همین دلیل است که شیعیان در ایران، یکی از الزامات قانونی ریاست جمهوری را شهروند بودن، متولد ایران و شیعه ایرانی الاصل بودن، قرار داده‌اند.^۱ این واقعیت گویای آن است که فردی اسلام‌گرا همانند هم‌تایان مسیحی و یهودی‌اش باید "انسان ناسیونالیست" باشد. به گفته بالیبار «مرزهای بیرونی دولت باید برای شهروندان درونی شود»^۲ که این خود از مقتضیات زندگی بر اساس پارادایم ناسیونالیستی است.

همانطور که قبلاً اشاره شد اسلام‌گرایان از فعالیت در مرزهای دولت-ملت راضی هستند. در کل، به جز شعارهای چندی در مورد نقش استعمارگرایی در تحمیل مرزهای جغرافیایی موجود، نوشتارهای اسلام‌گرایانه به ندرت وجود مرزها ملی را مشکلی برای پابندی دینی مسلمانان عنوان کرده‌اند. ستایش بی حد و حصر مرزهای ناسیونالیسم قومی و گفتمان ناسیونالیستی آنان فی‌نفسه نشان‌دهنده‌ی این واقعیت است.^۳ حال باید تأکید کرد که مسلمانان چه سنت‌گرا باشند چه اسلام‌گرا، الزاماً پذیرش مرزهای دولت-ملت خود را غیردینی نمی‌انگارند و خود را بخشی از اجتماعی از اهل ایمان که به وسیله‌ی مرزهای قومی-ملی ناخواسته از هم گسیخته است تصور نمی‌کنند.^۴ به خوبی می‌دانیم که بسیاری دولت اسلامی عراق و شام (داعش) را برخلاف ادعای نویسنده، از اثرات ناسیونالیسم مصون می‌دانند، اما بسیاری از عوامل خلاف این را ثابت می‌کنند، چرا که: ۱. هدف داعش ذاتاً واکنشی از سوی اعراب سنی عراق و سوریه به اتفاقاتی است که در خلال دهه‌ی گذشته رخ داده است. این در حالی است که افسران بعثی سابق ساختار نظامی داعش را پایه‌گذاری کردند. داعش تا این اواخر نشان می‌داد که برنامه و طرحی نسبتاً محلی دارد؛^۲ پیام ظاهراً جهان‌شمول داعش را بیشتر از یک الزام ایدئولوژیک، باید وسیله‌ای تبلیغاتی برای جذب اسلام‌گرایان از سراسر دنیا قلمداد کرد. باید در نظر داشت که تا قبل از سال ۲۰۱۴ به دلیل پشتیبانی هوایی آمریکا از کردها، داعش از انجام هرگونه عملیات در خارج از عراق و سوریه اجتناب می‌کرد. دولت اوباما نیز به دلیل ترس از اتهام جانبداری از گروهی در جنگی فرقه‌ای تا سال ۲۰۱۴، از حمله به داعش

1 Article 115 of The Constitution of the Islamic Republic of Iran, http://www.rosd.ir/Portals/0/KarAfarini/PDFs/rules/ghanoone_asasy.pdf. Last visited: 10/01/2016.

2 Etienne Balibar and Immanuel Maurice Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (London England; New York: Verso, 1991), 95.

۳ به استثنای اخوان المسلمین و حزب بعث عراق، هیچ حکومت عربی‌ای از بخش عرب‌نشین ایران با عنوان سرزمین عربی اشغالی یاد نمی‌کنند. در ادبیات سیاسی اخوان المسلمین این منطقه "عربستان اشغالی" (عربستان المحتله) نامیده می‌شود. ناسیونالیست‌های عرب از واژه‌ی "المحتله" برای اشاره به فلسطین استفاده می‌کنند.

۴ برای فهم بحث در مورد تلاقی مرزهای ملی-مذهبی، نگاه کنید به:

Philip W. Barker, *Religious Nationalism in Modern Europe: If God Be for Us*, Routledge Studies in Nationalism and Ethnicity (London; New York: Routledge, 2009).

خودداری کرد و گروه‌های خارج از داعش که از این گروه الهام می‌گیرند نیز فاقد پیوندی محکم با داعش هستند؛^۳ زبان عربی زبان رسمی داعش است و نقش اصلی در خودانگاره‌ی گروه دارد که خود گواهی است بر ویژگی قومی آنها؛^۴ علاوه بر این‌ها داعش هیچ چهره‌ی غیرعربی را شایسته‌ی ایفای نقش خلیفه نمی‌داندست.

در چند دهه‌ی اخیر اسلام‌گرایان کنترل حکومت را در برخی کشورها در دست گرفته‌اند که این شرایط در برخی موارد امکان بدیلی را برای دولت-ملت فراهم آورده است. با وجود این اسلام‌گرایان نه تنها آشکال آلترناتیو حکمرانی را ارائه نکرده‌اند، بلکه به روشنی نشان دادند که شیوه‌ی حکمرانی آنها، هیچگونه تفاوتی بنیادین با دیگر حاکمیت‌های مدرن ندارد. به عنوان مثال در حالی که اسلام‌گرایان در مسند قدرت سعی در مذهبی‌تر کردن قوانین داشته‌اند، در فائق آمدن بر محدودیت‌هایی قومی غالب در کشورهای مربوطه کاملاً ناکام بوده‌اند. حکومت ایران و حکومت اسلام‌گرای ترکیه نه تنها به عنوان دولت‌های ایرانی و ترک عمل می‌کنند، بلکه نسبت به بازنمایی سیاسی، فرهنگی و زبانی "دیگری" قومی هیچگونه تساهلی نشان نمی‌دهند.

اسلام‌گرایان در مسند قدرت به طرق مختلف سیاست‌های ناسیونالیستی محافظه‌کارانه‌ای را بازتولید می‌کنند. با وجود این، علی‌رغم شعارهای دینی جهان‌شمول و ضدعربی اسلام‌گرایان، مواضع سیاسی آنها کاملاً ناسیونالیستی است. مانند هر دولت-ملتی سیاست خارجی دولت‌های اسلام‌گرا بر اساس آنچه که منافع ملی نامیده می‌شود تعیین می‌گردد. به عنوان مثال حکومت ایران و گروه‌های اسلام‌گرای عرب مواضع متفاوتی نسبت به فجایع به وقوع پیوسته داشته‌اند که بیش از آنکه بر اساس پیوندهای اسلامی آنها باشد، تحت تأثیر سیاست‌های منطقه‌ای بوده است. قتل عام اعضای اخوان المسلمین و شهروندان بی‌دفاع حما، نه تنها روابط دوستانه‌ی ایران و سوریه را تغییر نداد، بلکه موجب تقویت آن شد. جنگ‌های نسل‌کشی در بالکان و حمایت آشکار روسیه از رژیم اسلوبودان میلوسویچ در دهه ۱۹۹۰ موجب اعتراض ایران به سیاست‌های خارجی روسیه نشد و حتی سرکوب خشونت‌آمیز مسلمانان توسط چین در این کشور هیچ پوشش رسانه‌ای در ایران نداشت. آنگاه که نوبت به مسلمانان خارج از مرزهای ملی می‌رسد این دولت‌ها یا بی‌تفاوت می‌مانند و یا به این موضوعات بر اساس ضرورت‌های معمول منافع ملی خود واکنش نشان می‌دهند.

نکته اصلی این است که فهم مسلمانان از اسلام همزمان تحت تأثیر ناسیونالیسم مدرن و تمایل به اداره کردن دولت است. در این نوشتار، هدف متهم کردن اسلام‌گرایان به عدم صداقت نیست، بلکه نویسنده تلاش می‌کند تا نشان دهد که آنها نیز دولت-ملت را به عنوان "نوع ایده‌ال" حکمرانی نهاده‌ی می‌کنند. فقط در این بستر است که این گفته حسن البنا معنا می‌یابد که «اگر میهن‌پرستی به معنای تقویت پیوندهایی است که افراد یک کشور را متحد می‌کند و به آنها روش استفاده از این اتحاد در جهت منافع‌شان را نشان می‌دهد، ما نیز با آنها موافقیم چرا که اسلام آن را واجب دینی می‌داند».^۱

1 Hassan al-Banna, "Our Message".

اطلاق مفهوم میهن‌پرستی به عنوان وظیفه‌ای اسلامی نشان‌دهنده تلفیق ناسیونالیسم و اسلام‌گرایی در بازسازی اندیشه‌ی اسلامی مدرن است. مهم‌تر از آن شاید اقتباس ناخواسته‌ی روش‌های مدرن توصیف ملت توسط افرادی چون حسن البنا باشد، زیرا اشاره به این امر دارد که اسلام‌گرایان مفهوم هویت ملی را پذیرفته‌اند. میزان تأثیری که ناسیونالیسم بر اسلام‌گرایی همچون حسن البنا داشته است را هنگامی می‌توان درک کرد که نظرات وی را با اقبال مقایسه می‌کنیم که «دیگران» در نزد وی غیرمسلمانان بودند.^۱ اقبال اظهار می‌کند که «حس میهن‌پرستی‌ای که اندیشه‌ی ناسیونالیستی برمی‌انگیزد، به نوعی خداپنداشتن یک شیء مادی است که در تضاد با جوهره‌ی اسلام، به عنوان اعتراض به تمامی آشکار ظریف و خشن بت‌پرستی نمایان می‌شود».^۲

نتیجه‌گیری

ناسیونالیسم شیوه‌ی ویژه‌ای از تصوّر ملت یا ارجاع به آن است. به گفته بلیگ «داشتن هویت ملی مبتنی است بر این ارجاع ویژه به ملت‌بودن»^۳ و این امر خود پدیده‌ای مدرن است. همانطور که در بالا اشاره شد، عامل دینی مدرن به درک از ملت به عنوان پدیده‌ای بدیهی تمایل دارد و از آنجایی که عامل دینی در محدوده‌ی پارادایم ناسیونالیسم فعالیت می‌کند، گرایش به پیوند خودآگاه دینی خود با ناسیونالیسم دارد. بنابراین به دلیل اینکه پارادایم ناسیونالیسم دارای بستری برای بازاندیشی دین است، این پارادایم بر بازتفسیر دین تأثیر می‌گذارد. پیش‌زمینه‌ی قومی و فرهنگی/ناسیونالیستی، فهم مسلمان مدرن از اسلام را شکل می‌دهد. از طرق مختلف، تفسیر دینی در جوامع اسلامی مختلف با «مرزهای ملی انگاشته» آنها مطابقت دارد. هر دو گروه مسلمانان سنتی و اسلام‌گرایان، مرزهای دینی و تاریخی خود را به گونه‌ای باز ترسیم می‌کنند تا با مرزها و تاریخ دولت-ملت‌ها مطابقت داشته باشد.

دل‌مشغولی وسواس‌گونه‌ی اسلام‌گرایان به قدرت دولتی نشان‌دهنده‌ی درونی‌سازی مرزهای ملی توسط اسلام‌گرایان و در کل تأثیر ناسیونالیسم بر اندیشه‌ی سیاسی اسلامی است. هنگامی که اسلام‌گرایان به قدرت برسند، مجبورند بیشتر آرمان‌های جهان‌شمول و پرشکوه خود را به این دلیل که منافع معمول و متعارف دولت ایجاب می‌کند، کنار بگذارند. اسلام‌گرایان بیشتر در مورد قوانین و سیاست‌های مشخص دولت بحث می‌کنند تا دولت-ملت مدرن. برای اسلام‌گرایان ذات دولت مدرن به دلیل بدیهی فرض کردن آن هنوز واکاوی نشده است. به نظر اسلام‌گرایان، دولت

۱ برای آگاهی بیشتر در مورد ناسیونالیسم اسلامی در اوایل قرن بیستم در هند، نگاه کنید به:

Faisal Devji, *Muslim Zion: Pakistan as a Political Idea*, (Cambridge: Harvard University Press, 2013).

2 Muhammad Iqbal, *Stray Reflections* (Iqbal Academy, 1910), 35.

3 Billig, *Banal Nationalism*, 8.

در شکل مدرن آن، اصلی‌ترین عامل برای تغییر و نظارت بر اجرای برنامه‌ها و سیاست‌های محافظه‌کارانه آنها است. بنابراین احیای اسلامی مدرن علی‌رغم آشکال مختلف آن، طردگرایانه و محلی است و در محدوده دولت-ملت مدرن باقی مانده است.

فصل دوم:

گردها و "برساختِ خودِ ملی"

در این فصل به مطالعه‌ی برخی از متون بررسی‌نشده‌ی روشنفکران کرد در روزنامه‌ی عثمانی ترجمان حقیقت^۲ در سال ۱۸۸۰ پرداخته می‌شود. نوشته‌های روشنفکران کُرد اواخر قرن ۱۹ درجه‌ای ارزشمند در باب خودآگاهی ناسیونالیستی-اتنیکی گردهای مسلمان به روی ما می‌گشاید که از خلال آن می‌توان تصویری بی‌طرفانه از بیم‌ها و امیدهای آنان را دریافت کرد. این نوشته‌ها بر تلاش روشنفکران کُرد برای دفاع جانانه از هستی متمایز ملت‌شان تأکید می‌کند و می‌توان از آنها به عنوان منابعی منحصربه‌فرد در درک تحولات سیاسی دوران قیام شیخ عبیدالله بهره گرفت.

لازم به ذکر است که ترجمان حقیقت هویت این روشنفکران کُرد را آشکار نمی‌سازد، اما این واقعیت که بدون شک نویسندگان مقالات به دلیل نوشتن در یک روزنامه‌ی عثمانی ناگزیر به میزانی از خودسانسوری می‌شدند، بر اهمیت این مقالات می‌افزاید. این نوشته‌ها گواه این مدعا است که برخلاف انتظار^۳، اسلام عاملی بازدارنده در خودآگاهی ناسیونالیستی-اتنیکی مسلمانان نبوده است؛ زیرا دیدگاه‌هایی که ناسیونالیسم-اتنیکی بودن مسلمانان را در دوران پیش از جنگ جهانی اول انکار می‌کنند، با اسناد آرشو دولتی، مجلات و روزنامه‌های عثمانی و دیگر متون موجود مطابقت ندارند^۴. شاید ذکر نکته‌ای از فردریک میلینگن جالب باشد که در اواخر دهه‌ی ۱۸۶۰

۱ عنوان این فصل برگرفته از:

Christopher Houston, Kurdistan: Crafting of National Selves (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2008).

۲ روزنامه‌ی ترجمان حقیقت در سال‌های ۱۹۲۱-۱۸۷۸ در استانبول چاپ می‌شد.

3 Cf. Taner Akçam, From Empire to Republic: Turkish Nationalism and the Armenian Genocide; Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Turkey (Montreal: McGill University Press, 1964); Hasan Kayalı, Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918; and Bernard Lewis, The Emergence of Modern Turkey 2ed. (London: Oxford University Press, 1968).

۴ به عنوان مثال، در سال ۱۹۰۱ عبدالرحمن بدرخان چنین می‌نویسد: «ای گردها! خود می‌دانید همه‌ی ملت‌ها در تلاشند تا رفاه خودشان را حفظ کنند. این بسیار شرم‌آور است که گردها همیشه در خدمت بیگانگان بوده‌اند! سالیان بسیار به ترک‌ها خدمت کرده‌اید، حاصلش چه بوده است، هنگامی که در ازای ستم حکومت نشان یا منصبی نظامی کسب می‌کنید، تمام رفتارهای ناروای آنها را فراموش می‌کنید... گویی که فقط برای خدمت به بیگانگان آفریده شده‌ایم. ۵۰۰ سال پیش حتی یک ترک در سرزمین ما وجود نداشت. همه این ترکان از توران به وطن ما آمده‌اند و در سرزمینمان بر ما حکمرانی می‌کنند. ترک‌ها و سلطان هر عنوان و لقبی که مایلند را به کار برند، اما گردها برای خدمت به آنها آفریده نشده‌اند. زمان آن فرا رسیده که برای خود و رستگاری فرزندانمان تلاش کنیم. برای گردها که به شجاعت و سخاوت شهره‌اند، شرم‌آور است که حکومتی ستمگر را خدمت کنند. چند صبحی پیش خود دارای حکومتی بودیم، آزاد

ادامه پانویس در صفحه بعد

تصریح می‌کند: «بدون اغراق، تمایل به ناسیونالیسم و عشق به استقلال به اندازه‌ی سایر ملت‌ها در عمق جان گردها ریشه دارد»^۱. وی تأکید می‌کند که «بر اساس تجربیات شخصی که از روابط خود با بسیاری از رهبران جنبش‌های ملی گرد داشته به این نتیجه رسیده است»^۲.

ترک‌ها و غیرترک‌ها می‌توانستند بدون نادیده‌گرفتن هویت و اعتقادات اسلامی، خود را با هویت‌های متمایز تصور کنند، اما رژیم عبدالحمید به گونه‌ای فزاینده در راستای سرکوب هویت [ملی] غیرترک‌ها تلاش می‌کرد؛ چراکه آن‌ها را تهدیدی علیه یکپارچگی دولت می‌پنداشت. خیزش گردها در سال ۱۸۸۰، وجود خودآگاهی اسلامی را در راستای آرمان ناسیونالیسم-اتنیکی گردها آشکار می‌کند^۳. فصل مشترک اسلام و ناسیونالیسم در اسنادی که از روشنفکران غیرروحانی و شیخ عبیدالله نهری رهبر خیزش، به‌دست آمده، آشکار است.

اوج گرفتن ناسیونالیسم رقیب

نباید فراموش کرد که علاقه‌ی مجدد دولت عبدالحمید به نهاد خلافت مبتن این واقعیت است که این رژیم سعی داشت گرایش‌های فزاینده‌ی ناسیونالیستی مسلمانان غیرترک، پس از جنگ میان عثمانی و روس‌ها در سال‌های ۱۸۷۷-۷۸، را تعدیل کند. آن‌گونه که کمال کاربات خاطرنشان می‌کند، این جنگ و متعاقب آن معاهده‌ی برلین «نقطه‌ی عطفی تاریخی، فرهنگی و روان‌شناختی را در تاریخ امپراتوری عثمانی رقم زد». برای نخستین بار دولتمردان عثمانی و عموم مردم دریافتند که فروپاشی کامل دولت،

بودیم. شرم‌آور است که دوران خوشی از دست رفته و حال در جنگ شارلاتان‌ها گرفتار آمده‌ایم. تفرقه عامل اصلی این مصیبت است؛ چراکه ما دشمن یکدیگریم و ترکان از این موقعیت نهایت استفاده را می‌برند ... چرا ترک‌ها بر ما حکومت کنند؟ ... ارمنی‌ها آماده اتحاد با شمايند ... با هم آینده‌ی خوبی را می‌سازید و خود را از یوغ ستم ترک‌ها آزاد می‌کنید. به امید خدا در فرصتی مغتنم از خاک ایران خود را به مرز کردستان می‌رسانم و گردها را از بردگی روی‌ها (ترک‌ها) آزاد می‌کنم و به تمامی دنیا نشان خواهم داد که گردها قاتل مردمان مظلوم نیستند».

Kurdistan, No. 27, 13 March 1901, translated by and quoted in Deniz Ekeci, "Imagination: The Making of Kurdish National Identity in the Kurdish Journalistic Discourse" (University of Exeter, 2015), 129-131.

1 Osman Seifi and Frederick Millingen, *Wild Life among the Koords* (London: Hurst and Blackett, 1870), 213.

2 Ibid.

3 Kamal Soleimani, *Islam and Competing Nationalism in the Middle East: 1876-1926*. (New York: Palgrave 2016), 155-217.

قریب الوقوع است^۱ و گُردها نیز همچون سایرین، کمابیش مطمئن بودند که امپراتوری فرو خواهد پاشید و به احتمال زیاد میان بریتانیا و روسیه تقسیم خواهد شد^۲. این آگاهی از سقوط قریب الوقوع امپراتوری، قبل و بعد از جنگ عثمانی و روس فراگیر شده بود و حتی فراتر از آن، تعامل میان ترک و گُرد تأثیرات منفی‌ای در ذهن گُردها بر جای گذاشته بود^۳. جنگ [عثمانی - روس] به شدت بر روابط اجتماعی، فرقه‌ای و محلی تأثیر گذاشته بود، زیرا در خلال جنگ، این جوامع جانبداری‌هایی بر اساس مشی دینی اتخاذ کرده بودند. در مدت دو سال جنگ میان امپراتوری‌های روس و عثمانی، این اختلافات و شکاف‌های فرقه‌ای «با صدور بیانه‌ی تزار مبنی بر گسترش مصونیت به تمامی مسیحیان از حملات عثمانی‌ها و ترغیب آنان به گرویدن به ارتش روسیه، وخیم‌تر شد». هم‌زمان، دولت عثمانی نیز حامیان خود را در دو سوی مرز مسلح کرد^۴. تأثیرات جنگ بسیار گسترده بود و میراثی ویرانگر در سرزمین‌های مرزی از لحاظ «اوج گرفتن گرایش‌ها و احساسات فرقه‌ای و ناسیونالیستی» برجای گذاشت^۵.

پس از جنگ، قلمرو عثمانی در کل و مناطقی که ارمنی‌ها و گُردها در آن سکونت داشتند به طور خاص، بیش از پیش چندپاره شدند. این اختلافات فرقه‌ای و اطمینان از سقوط امپراتوری، فضایی برای بروز گرایش‌های ناسیونالیستی گُردها گشود. این امر هم‌زمان واکنشی به ناسیونالیسم ارمنی‌ها و فشار فزاینده‌ی دولت‌های عثمانی و قاجار بود، که برخلاف تلاش عبدالحمید برای احیای نهاد خلافت بود. طرح پساجنگ رژیم عبدالحمید برای احیای نهاد خلافت، واکنشی به از دست دادن باور مسلمانان به کارایی امپراتوری و بخش اعظم جمعیت غیرمسلمان امپراتوری بود.

در مناطق گُرد و ارمنی‌نشین امپراتوری، رابطه‌ی سه‌گانه‌ی پیچیده‌ای میان دولت‌ها، گُردها و ارمنی‌ها وجود داشت. ارمنی‌ها و گُردها را نمی‌شد به عنوان موجودیتی یکپارچه تلقی کرد و یا اینکه آن‌ها را کاملاً متمایز از همدیگر در نظر گرفت. هم‌زمان در برخی

1 Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Studies in Middle Eastern History (New York: Oxford University Press, 2001).

2 FO 195/1316: No. 24, Political (Confidential), Clayton to Trotter:

رشید بی از کسانی بود که به استانبول فرستاده شد. وی در بازگشت، به شیخ عبیدالله گفت که فروپاشی امپراتوری عثمانی قریب الوقوع است و ممکن است در میان قدرت‌های اروپایی به خصوص انگلیس و روسیه تقسیم شود، پس از شیخ خواست که برای استقلال قیام کند.

۳ نگاه کنید به:

Sheikh Ubeydullah Nehri, *Tuhfatul Ahbab: Mesnevi Şex Ubeydullah Nehri*, ed. Seyid Isalm Duagû (Urmia: Husseini 2000), 107-37.

4 Sabri Ates, "Empires at the Margins: Toward the History of the Ottoman-Iranian Borderland Peoples, 1843-1881" (PhD dissertation, New York University, 2006), 300.

5 Ibid., 297.

سطوح، تفاوت‌های دینی آن‌گونه که در دوران جنگ وجود داشت بر علایق و وابستگی‌های فرامحلی آنها نیز تأثیر می‌گذاشت. با این حال گروه‌های فعال و چهره‌های سرشناس آنها تلاش می‌کردند راهی برای خروج از بی‌ثباتی دوران پساجنگ بیابند و امیدوار بودند از این موقعیت برای ایجاد دولتی سازگار با اصول اتنیکی خود استفاده کنند؛ بنابراین اگرچه از روابط محلی در جذب پشتیبانی طرف مقابل بهره می‌بردند^۱، اما آنگاه که نوبت به رابطه‌شان با همدیگر در صحنه بین‌المللی می‌رسید، داستان کاملاً متفاوت بود.

ارمنی‌ها، عثمانی‌ها و قدرت‌های اروپایی، گردها را قبایلی نیمه‌وحشی که عمدتاً به راهزنی مشغولند، می‌پنداشتند. ارجاعات آن زمان روزنامه‌های عثمانی به گردها با عناوینی همچون حیوانات وحشی و «گردهای دم‌دار» گواه این واقعیت است.^۲ رافی^۳

۱ به عنوان مثال در اسناد وزارت امور خارجه آمده است که در نهم ماه می ۱۸۸۰ «ارمنی‌های کلیسای بزرگ آختامار به لطف پروردگار و با درود بی‌پایان بر کاپیتان کلایتون و دوست عزیز ما معاون کنسولگری دولت فخمیه بریتانیا در وان» چنین عنوان می‌کنند: «آشکار است که گردهای متجاوز و وحشی این کشور را غارت و نابود کرده‌اند. سال گذشته قدرت‌های مسیحی از حکومت ترکیه خواستند که نمایندگانی را به ارمنستان بفرستند تا مسیحیان مظلوم و بی‌دفاع را از جنگ سرکوبگران ظالم رهایی بخشند و وضعیت دردناکشان را تسکین دهند» (FO 195 / 1315).

براساس برخی اسناد، تلاش‌هایی برای تشکیل اتحادی سیاسی علیه حکومت‌های عثمانی و قاجار صورت می‌گرفت. به عنوان مثال: «زمانی طولانی در مورد تشکیل اتحاد گرد و ارمنی تردید داشتم. به نظرم توافق و سازگاری میان دو نژاد متعارض مضحک بود، اما ظاهراً در حال حاضر مذاکرات تجاری میان آنها و گردهای درسیم و همچنین یکی از بزرگان منطقه در جریان است ... همچنین خبردار شده‌ام که برخی از قبایل گرد ارمنی‌تبار آماده‌ی هرگونه اقدام و حتی گرویدن به مسیحیت هستند» (FO 195/1316;) William Everett Capt, June 25, 1880, Erzurum.

همچنین هر دو جامعه‌ی گرد و ارمنی در تلاش بودند تا بر دیگری تفوق یابند. برای مثال، شیخ «فرستادگانی را نزد مارشمعون فرستاده و از او مصرانه می‌خواهد تا برای نبرد علیه حکومت ترکیه به وی بپیوندد. وی همچنین درخواست مشایبه‌ی را برای اسقف اعظم ارمنی‌ها فرستاده و متعهد شده است تا از ارمنی‌ها محافظت کند» (FO 195/ 1315/ No. 23 Political [Confidential], Clayton to Trotter, Bashkala, July 11, 1880.)

و یا «خبردار شده‌ام که شیخ عبیدالله سخت در حال فعالیت برای گسترش نفوذ خود است. وی با وعده‌هایی که به ارمنی‌ها داده است، بسیاری را متقاعد کرده که به امید محافظت از آنها در مقابل سایر گردها به گور، نزدیکترین مناطق تحت کنترل شیخ مهاجرت کنند».

(FO 195/1315, No. 20, Clayton to Trotter, Van, May 25, 1880.)

۲ یکی از دیپلمات‌های قاجار در نامه‌ای که به زبان فارسی برای نشریه "واکیت" (شماره ۱۷۷۶، ۲۸ سپتامبر ۱۸۸۰) نوشت، به روزنامه‌نگاران ترک برای استفاده بیش از حد از عبارت گردهای دم‌دار هشدار می‌دهد. وی با اشاره به این نکته که پس از معاهده‌ی برلین در سال ۱۸۷۸ روزنامه‌های ترکیه گردها را "دم‌دار" می‌نامند به مزاح می‌نویسد «گرد همان به که دمش نباشد».

۳ هاگوپ ملیک هاگوپیان با نام ادبی رافی. یکتان تورکیلماز در توصیف وی می‌گوید: هاگوپ ملیک هاگوپیان (۱۳۳۵-۱۸۸۸) یکی از تأثیرگذارترین نظریه‌پردازان ناسیونالیسم پان‌ارمنی است. وی در سلماس در شمال غرب ایران در خانواده‌ی ارمنی-ایرانی و از طبقه‌ی متوسط به دنیا آمد. وی توجه خاصی به شرایط ارمنی‌ها

یکی از تأثیرگذارترین متفکران ناسیونالیست ارمنی در سالهای پس از جنگ عثمانی و روس بود. وی استدلال می‌کند که «وجود گُردها به عنوان یک جمع سیاسی، افسانه‌ای است ساخته و پرداخته‌ی مقامات انگلیسی و عثمانی‌ها».^۱

تانیل باگداساروف روشنفکر دیگری از آن دوره در انتقاد از یک روزنامه‌ی عثمانی به دلیل مواضع طرفدار گُردها، می‌نویسد «تصوّر کنید چه بر سر خواننده‌ای می‌آید که مطالب روزنامه‌نگاری را می‌خواند که در تلاش است اثبات کند که جمعیت گُردهای نیمه‌وحشی و قاتلِ فرانسان، از ملت ارمنستان بیشتر است».^۲

در حالی که در دهه‌ی ۱۸۸۰، ارمنی‌های ناسیونالیست از کنسول بریتانیا به دلیل «خلق موجودیتی شبیح‌گونه» به نام گُردهستان به شدت انتقاد می‌کردند، آرشیوهای بریتانیا نشان می‌دهد که از ناسیونالیست‌های ارمنی به عنوان کسانی که برای دریافت اطلاعات دقیق می‌توان بر آنها اتکا کرد، یاد می‌کنند. در یکی از این اسناد، ارمنی‌ها به سه گروه تقسیم شده‌اند: دهقانان، کارمندی که برای دولت عثمانی کار می‌کنند و ناسیونالیست‌هایی که برای تشکیل دولتی ارمنی تلاش می‌کنند؛ که [طبق این اسناد] گروه آخر آنها بی‌هستند که «نظراتشان همان دیدگاه‌های مردم است و برای فهمیدن احوالات جاری باید به آنها رجوع شود».^۳ این گفته‌ها نشان می‌دهد هنگامی که موضوع گُردها در میان است، چه اندازه مقامات و مسیونرهای بریتانیایی تحت تأثیر دیدگاه‌های ناسیونالیست‌های ارمنی بودند.^۴

در آناتولی شرقی داشت و در اواخر دهه‌ی ۱۸۵۰ سفرهای بسیاری به استان‌های شرقی امپراتوری عثمانی داشت. رافی ستون‌نویس روزنامه مشهور مشاک، چاپ تغلیس بود و نوشته‌های بسیاری در حوزه‌ی داستانی و غیرداستانی در مورد هویت ارمنی نوشته است.

Yektan Türkylmaz, "The Problem of 'True' Kurdish Identity in Armenian Nationalist Literature, 1878-1914," paper presented at the annual meeting of the Middle East Studies Association (MESA), Marriott Copley Palace Hotel, Boston, MA, November 21-24, 2009.

1 Ibid

2 Tercüman-ı Hakikat, No. 677 (Sep. 14, 1980).

3 FO 195/1316, William Everett Capt, No. 6 C, Erzurum, June 25, 1880.

19 Ibid.

این سند در توصیف گروه سوم از ارمنی‌ها عنوان می‌کند که این گروه «متشکل از ارمنیان فرهیخته‌ی تحصیل کرده، چه مرد خانواده و دارای نفوذ و از ساکنین دارای قدمت کشور، یا مردمان بااستعداد و پرانرژی مهاجر از قسطنطنیه، این گروه دارای شخصیتی بسیار متفاوت است. چه با انگیزه‌های ناسیونالیستی یا جاه‌طلبانه، هدف اصلی آنها رهایی هموطنان خود از ستم ظالمان است و برای تحقق آن از هیچ کاری فروگذار نخواهند بود. آنها در ارتباط مستقیم و مداوم با کمیته‌ی قسطنطنیه هستند که دستورات را به کمیته‌های فرعی در مناطق مختلف ابلاغ می‌کند. این گروه آنها بی‌هستند که گروه اول از آنها تبعیت می‌کنند، نظراتشان همان دیدگاه‌های مردم است و برای فهمیدن احوالات جاری باید به آنها رجوع شود».

هنگامی که بریتانیای کبیر «کمیسون گردستان برای اجرای ماده‌ی ۶۱ معاهده‌ی برلین»^۱ را تشکیل داد، فعالان گرد و ارمنی غیرمحملی به شدت از این اقدام انتقاد کردند؛ زیرا امیدوار بودند از موقعیت پساجنگ برای ایجاد دولت‌های مستقل خود استفاده کنند. به نظر می‌رسد که هر دو گروه، چراغ سبز و حمایت قدرت‌های بزرگ را برای تحقق نهایی این خواست سیاسی خود، لازم می‌دانستند. بنابراین ارمنی‌ها علاوه بر کمیسون، از کنسول تازه افتتاح‌شده‌ی بریتانیا در منطقه که عنوان گردستان را نیز بر خود داشت، ناامید و خشمگین بودند. از نظر ارمنی‌ها [این امر] به رسمیت شناختن تلویحی گردها و گردی‌بودن این سرزمین بود. آنها «از این عمل دولت بریتانیا که با انتصاب کنسولی برای گردستان موجب جریحه‌دار شدن احساسات ارمنی‌ها شده بود، شاک‌ی بودند»^۲. ظاهراً آنها ترجیح می‌دادند که عنوان این کمیسون، «کمیسون ارمنستان» باشد.^۳ نام‌گذاری این منطقه به محل مناقشه‌ی جدی این دو جامعه تبدیل شد و در سال ۱۸۸۰، زمینه را برای واکنش گردها در روزنامه‌های عثمانی فراهم کرد.

در مجموعه مقالاتی که برخی نویسندگان گرد در روزنامه‌های عثمانی نگاشته‌اند، واکنش‌های مشابهی بازتاب می‌یافت^۴ و از آنجایی که این واکنش‌ها متن‌های کمیاب و باارزشی هستند که در آن دوران توسط گردها نوشته شده بود، به ما در فهم اینکه روشنفکران گرد چه درکی از خود و "دیگری" داشتند، کمک می‌کند. بنابراین نوشته‌های آنها یا اشاره به وجود ناسیونالیسم گردی دارد یا به‌عنوان «ناهنجاری و موضع معارض

۱ براساس ماده‌ی ۶۱ معاهده‌ی برلین «باب عالی متعهد می‌شود اقدامات مربوط به بهبودها و اصلاحاتی را که احتیاجات محلی ایالات ارمنی‌نشین اقتضاء می‌کند، پی‌درنگ به مرحله‌ی اجرا درآورد و امنیت آنان را در برابر چرکس‌ها و گردها تضمین نماید. باب عالی متعهد است که هر چند وقت یک بار نتیجه‌ی اقداماتی را که در این زمینه معمول می‌دارد، به دولت‌هایی که ناظر بر اجرای آن هستند، اطلاع دهد».

2 Ibid. Cooper to Layard. No. 1; Adana, January 7, 1880.

۳ سال گذشته قدرت‌های مسیحی از حکومت ترکیه خواستند که نمایندگانی را به ارمنستان بفرستند تا مسیحیان مظلوم و بی‌دفاع را از چنگ سرکوبگران ظالم رهایی بخشند. همچنین نگاه کنید به:

(FO 195 /1315; emphasis added.) Also, see Tercüman-ı Hakikat, No. 586, May 28, 1880.

۴ شماره‌ی ۵۹۸ روزنامه‌ی ترجمان حقیقت دو موضوع مهم را در بر داشت؛ الف: فرمان عبدالحمید و اعلام جایگزینی سعدپاشا، وزیر اعظم، در ۱۰ ژوئن، ب: انتشار بخش دوم مقاله‌ی "گردستان یا ارمنستان؟" که به نظر آخرین مقاله‌ای بود که توسط یک گرد در خصوص رابطه‌ی گردها و ارمنی‌ها در سال ۱۸۸۰ در این روزنامه چاپ شد. شماره‌های بعدی این روزنامه و فرمان عبدالحمید بیانگر این نکته بود که عثمانی‌ها تضمین‌هایی برای حفظ تمامیت ارضی امپراتوری دریافت کرده بودند و همچنین نشان می‌داد که ترجمان حقیقت چاپ مقالاتی در طرفداری از گردها را متوقف می‌کند. برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به: ۲۲

Cf. Ibid., No. 585-598 (1880). No. 598 of Tercüman-ı Hakikat contains two important things: a) Abdulhamid's decree to proclaim the replacement of the Grand Vizier, Sa'd Paşa, on June 10, 1880; and b) the second part of an article entitled "Kurdistan or Armenistan"?

و انحراف از مجموعه‌ای از خواسته‌ها و توقعات است؛ خواسته‌هایی که در پارادایمی که عموماً قبيله گراي گُردی» خوانده می‌شود، تجسم یافته است.^۱

خبرهای مندرج در روزنامه‌های عثمانی، نشان از میزان شگفت‌آوری از تنش‌های اتنیک و ناسیونالیستی در سال ۱۸۸۰ دارد.^۲ می‌توان ادعا کرد ناسیونالیسم گُردی که گمان می‌رفت ظهورش متأخرتر از سایر ناسیونالیسم‌ها باشد، عیان شده بود.^۳ برای اولین بار مقالاتی در طرفداری از گُردها توسط روشنفکران گُرد در روزنامه‌های عثمانی به چاپ رسید که نشان دهنده‌ی موقعیت ناپایدار ملت حاکم بود. در حالی که ترک‌ها در هراس از استقلال ارمنی‌ها و تجزیه‌ی امپراتوری به عنوان نتایج محتمل معاهده‌ی برلین به سر می‌بردند، برخی از نخبگان عثمانی همچون حلقه‌ی ترجمان حقیقت به گُردها که در دیگر روزنامه‌های عثمانی^۴ «وحشی» و «گُرد دم‌دار» نامیده می‌شدند، مجال ابراز عقیده دادند. علی‌رغم اینکه روشنفکران ترک موقتاً اجازه‌ی انتشار برخی مقالات را در طرفداری از گُردها دادند، گفته‌های زیر به خوبی نمایانگر مواضع متظاهرانه‌ی آنها در طرفداری از گُردهاست: «رفقای ما در کوریا دوریان^۵ با کسانی هستند که به گُردها برچسب راهزن می‌زنند. با وجود این، ترجمان حقیقت را به عنوان روزنامه‌ای طرفدار گُردها تصوّر می‌کنند و زیرکانه روزنامه‌ی ما را بدنام می‌کنند».^۶

به همان اندازه که این سطور به رقابت‌های فرقه‌ای اشاره دارد، خودآگاهی اتنیک و مواضع سیاسی نخبگان عثمانی نشان‌دهنده‌ی فهم آنها از «دیگری» سلسله‌مند است. با خواندن این جملات خواننده به راحتی درمی‌یابد که از نظر نخبگان عثمانی / ترک، گُردها بر ارمنی‌ها ارجحیت داشتند؛ اما نه به اندازه‌ای که با گُردها هم‌ذات‌پنداری نمایند. اگرچه برخلاف ارمنی‌ها، دین گُردها هنوز نقطه‌ی پیوند با ترک‌ها بود، فاصله‌ی اتنیک گُردها نشان‌دهنده‌ی عمق شکاف آن‌ها با مرکز بود. بنابراین نویسندگان ترجمان حقیقت نگران بودند که از سوی ارمنی‌ها به عنوان هوادار گُردها و تهدیدی برای ناسیونالیسم رسمی شناخته شوند. اگرچه مردمان حاشیه‌ای، برادران مسلمان در مقابل غیرمسلمان به حساب می‌آمدند، نخبگان عثمانی این نظر را که تا حد آنها تقلیل یابند

۱ در اینجا از نظریه‌ی راست در بستری متفاوت استفاده شده است. نگاه کنید به:

Joshua Rust, John Searle and the Construction of Social Reality, Continuum studies in American philosophy (London: New York: Continuum, 2006), 83.

2 Cf. Tercüman-ı Hakikat, especially No. 586-598, 1880.

3 Ibid.

۴ در حالی که ترجمان حقیقت اجازه‌ی انتشار مقالاتی که توسط گُردها نوشته شده بودند را می‌داد، روزنامه‌ی حوادث در شماره ۴۳۲۸ در سال ۱۸۸۰ هنوز از عبارت "گُردهای دم‌دار" استفاده می‌کرد. همچنین نگاه کنید به:

Tercüman-ı Hakikat, No. 596, June 8, 1880.

۵ به نظر می‌رسد روزنامه‌ی طرفدار ارمنی‌ها باشد.

6 Tercüman-ı Hakikat, No. 590, June 1, 1980.

تحمل نمی‌کردند، زیرا این نخبگان، گردها را عقب‌افتاده و وحشی و یا به گفته‌ی کارن هورنی «تصویری تحقیرآمیز»^۱ از خود می‌پنداشتند. جالب اینکه مردم حاشیه‌ای از جمله گردها در جنگ علیه غیرمسلمانان، ترک‌ها را برادران مسلمان خود می‌دانستند، اما هم‌زمان آنها را ترک‌های ستمگری که سلطه‌ی خود را بر سایرین تحمیل می‌کنند، خطاب می‌کردند.^۲

روشنفکران گرد به ناسیونالیسم ارمنی واکنش نشان دادند؛ زیرا این جنبش را تهدیدی علیه ناسیونالیسم گردی و در کل منافع گردهای عثمانی قلمداد می‌کردند.^۳ آنها همچنین نگرانی خود را از تصویری که نخبگان عثمانی از گردها به عنوان راهزن و وحشی ترسیم می‌نمودند، پنهان نمی‌کردند. با بالا گرفتن تنش بر سر اجرای معاهده‌ی برلین، روزنامه‌های عثمانی به ویژه ترجمان حقیقت تصمیم گرفتند فضایی را برای ابراز عقیده در اختیار برخی روشنفکران گرد قرار دهند. مباحث مطرح‌شده که بازتاب‌دهنده‌ی نگرانی گردها بود، با افزایش امکان اجرای ماده‌ی ۶۱ معاهده‌ی برلین در روزنامه‌های عثمانی منتشر شدند. گردها اصلاحات مندرج در ماده‌ی ۶۱ معاهده را پلنتریم بیگانگان برای تأسیس دولتی ارمنی به بهای تحت‌الشعاع قراردادن نام گُردستان تلقی می‌کردند.^۴

1 Karen Horney, *Our Inner Conflicts: A Constructive Theory of Neurosis* (New York: W.W. Norton, 1945).

2 Cf. Nehri, *Tuhfatul Ahbab: Mesnevi Şex Ubeydullah Nehri*.

همچنین نگاه کنید به:

FO 195/1315; No. 37, Trotter to Groschen, Van, August 20, 1880

در این سند قید شده است که به دلیل سوءمدیریت و بی‌عدالتی عمومی، مسلمانان نیز همچون مسیحیان نسبت به رفتار مقامات دولتی خشمگین و معترض‌اند.

۳ لازم به ذکر است که حکومت عثمانی ید طولایی در تفرقه‌اندازی میان جوامع، به خصوص گردها و ارمنی‌ها داشت. حکومت عثمانی سعی داشت برای رویارویی با ناسیونالیسم ارمنی، گردها را علیه آنها برانگیزد تا اجرای ماده‌ی ۶۱ معاهده‌ی برلین را ناممکن کند. بر اساس راهبرد "تفرقه بینداز و حکومت کن" عثمانی‌ها سعی داشتند ارمنی‌ها را در مقابل گردها قرار دهند؛ به خصوص با آغاز خیزش شیخ عبدالله و گرایش ارمنی‌های منطقه به وی. به عنوان مثال کلایتون در گزارشی به تراتر می‌نویسد که فرماندار وان به وی گفته است که شیخ «قصد قلع و قمع مسیحیان را دارد». وی در ادامه می‌گوید «مقامات ترک مزدورانی خارجی را برای تحریک ارمنی‌ها علیه گردها استخدام کرده‌اند».

(FO 195/1315, No. 46, Clayton to Trotter, Van November 27, 1880.)

4 Tercüman-ı Hakikat, No: 586, May 28, 1980.

همچنین کلایتون در گزارشی به تراتر می‌نویسد: باید بگویم با توجه به شایعاتی که اروپا در صدد بنیان نهادن ارمنستان مستقل است، هر جا که رفتم شاهد حساسیت بسیاری در میان مسلمانان بودم. همواره از من سوال می‌شد که آیا این شایعات درست است؟ چند بار به من گفته شد که تشکیل چنین دولتی در تضاد کامل با منافع بریتانیا است؛ زیرا چنین کشوری تحت سیطره‌ی روسیه خواهد بود. اگرچه این کشور در حالی هیجانی است، ارمنی‌ها و نستوری‌ها از استقلال می‌گویند و مسلمانان از مسیحیان عصبانی‌اند. خبردار شده‌ام - اگر چه نمی‌توانم صحت و سقم آن را تأیید کنم - که مسلمانان وان به شیخ عبدالله پیغام

ادامه پانویس در صفحه بعد

یک چهره‌ی سرشناس گرد، که هویتش فاش نشده، ضمن ابراز هراس گردها [از اجرایی‌شدن ماده‌ی ۶۱]، تصریح می‌کند که «حتی وحشی‌ترین ملت‌ها در جهان با اصلاحات مخالفتی ندارند؛ با وجود این اگر این "به اصطلاح اصلاحات"، آن چیزی باشد که در روملیای شرقی اتفاق افتاد و منجر به کشتار دسته‌جمعی مسلمانان منطقه شد، گردها قاطعانه آن را رد می‌کنند»^۱. وی در ادامه می‌گوید که گردها به پیروی از رهبران‌شان علیه این فریب مبارزه خواهند کرد^۲. در مقاله‌ای دیگر ادعا می‌شود که ارمنی‌ها اصلاحات مطلوب خود را برای ایجاد ارمنستان مستقل تعیین کرده‌اند. نویسنده ادعا می‌کند که در تحلیل پایانی، تأکید ارمنی‌ها بر این است که «این سرزمین ارمنستان است و گردها در آن جایی ندارند، شما [گردها] یا باید به ایران مهاجرت کنید و یا تبعه‌ی ما باشید. آیا این قابل قبول است؟ آیا ملتی می‌تواند برای نجات خود، موجودیت دیگری را تهدید کند؟»^۳. این بیم‌ها و دیدگاه‌های جنجالی در بازخوانی تاریخ و ترسیم مرزهای جغرافیایی انگاشته از سوی هر دو طرف بر حسب نام‌گذاری این سرزمین نشان داده شده است^۴. مجادلات بر سر این موضوع که آیا نام مناسب این سرزمین گُردستان یا ارمنستان باشد، در اوج درگیری‌های منطقه‌ای در بتلیس در سال ۱۸۸۱، بهانه به دست دولت داد که استفاده از این دو نام را ممنوع کند^۵. این مقالات، منتقد تصویری بودند که از گردها در رسانه‌های عثمانی، ارمنی و اروپایی عرضه می‌شد و به همان اندازه نشان‌دهنده‌ی فراقکتی روشنفکران گرد در نسبت‌دادن همان دیدگاه‌های منفی که درباره‌ی گردها ابراز می‌شد به همسایگان‌شان، یعنی ارمنی‌ها بودند. روزنامه‌های طرفدار ارمنی‌ها بیان می‌کردند که بر اساس مقاله‌ی اول، گردها مخالف اصلاحات تصریح شده در ماده‌ی ۶۱ معاهده‌ی برلین هستند؛ زیرا با اجرایی شدن آن، گردها دیگر قادر به بهره‌گیری از تنها قابلیت خود یعنی غارت و دزدی از ارمنی‌ها نخواهند بود^۶.

داده‌اند و از وی سؤال کرده‌اند که در قبال ادعای کشور مستقل ارمنستان چه باید بکنند و قول داده‌اند که هر دستوری که وی بدهد، اطاعت کنند.

(FO 195/1315, No. 25, Van, August, 10, 1880)

1 Tercüman-ı Hakikat, No. 586, May 28, 1980.

2 Ibid.

3 Ibid. No. 592, June 2, 1880.

4 Cf. Ibid. Nos. 585-598, 1880.

۵ نگاه کنید به:

BOA, Dosya No. 121; Gömlek No. 7231; Fon Kodu İ.Ş.D; Tarih 20/L /1298 (Hicri) [1881].

6 Tercüman-ı Hakikat, No: 589, May 31, 1880.

نویسنده‌ی یکی از مقالات بیان می‌کند که میهن‌پرستی و تعصب قومی او را وادار می‌کند که چنین اظهاراتی را بی‌پاسخ نگذارد.^۱ این نویسندگان [گرد] سعی می‌کنند تا تاریخ ملت خود را بازنویسی کنند و در آن "دیگران" خود، یعنی ارمنی‌ها را تحقیرآمیز تصویر کنند. یکی از این نویسندگان، ارمنی‌ها را مردمانی فاقد تاریخ، زبان و فرهنگ تصویر می‌کند و ادعا می‌کند که به جز آنهایی که در استانبول ساکنند، سایر ارمنی‌ها بسیار از گُردها عقب‌مانده‌ترند.^۲ یکی دیگر از سرشناسان گرد، مقاله‌ی خود را با اشاره به موقعیت آسیب‌پذیر گُردها آغاز می‌کند و بدون اشاره به اینکه چرا قبلاً به روزنامه‌های ترکی دسترسی نداشتند^۳، تأکید می‌کند که «حال به دلیل عدم دسترسی به روزنامه و رسانه- حتی روزنامه‌های ترک- بیشتر به وضع مصیبت‌بار خود آگاهیم؛ در حالی که ارمنی‌ها به دلیل دسترسی آسان به رسانه‌های اروپایی توانستند گُردها را وحشی جلوه دهند»^۴. وی سپس به مقایسه‌ی گُردها و ارمنی‌ها می‌پردازد و در ادعایی که در آن بوی تعصبات نژادی به مشام می‌رسد، مدعی است که گُردها از نظر فرهنگی بر ارمنی‌ها برتری دارند. وی در ادامه می‌نویسد «در حالی که گُردها علاوه بر زبان مادری، به عربی و فارسی نیز تسلط دارند، هزاران سال است که ارمنی‌ها نیمه‌وحشی باقی‌مانده‌اند و در دره‌ی نادانی پرسیه می‌زنند»^۵.

در مقاله‌ی دیگری که توسط فردی ناشناس با عنوان الف. ت نوشته شده است، ارمنی‌ها به بدنام کردن گُردها به عنوان مردمانی واپس‌گرا متهم شده‌اند. نویسنده ادعا می‌کند «هرکس که ارمنی‌ها را می‌شناسد تصدیق می‌کند که آنها در مقایسه با گُردها چه اندازه عقب‌مانده‌اند»^۶. گفته‌های خودستایانه‌ی الف. ت هیچ مرزی نمی‌شناسند و تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید «تحصیل و هنر نزد گُردهای بدوی نیز، ارزش‌هایی متعالی

1 Ibid.

2 Ibid.

۳ در نامه‌ی دیگری که در ترجمان حقیقت چاپ شد، نویسنده‌ای گرد توضیحاتی در خصوص رویکرد این روزنامه‌ی عثمانی در قبال گُردها می‌دهد. وی از روزنامه تشکر می‌کند؛ زیرا پس از سی سال زندگی در استانبول نخستین بار است که روزنامه‌ای عثمانی از گُردها دفاع می‌کند (شماره‌ی ۵۹۷، ۹ ژوئن ۱۸۸۰). البته همانطور که پیشتر اشاره شد، دفاع از گُردها بلافاصله با انتصاب محمدعلی‌پاشا وزیر اعظم جدید عثمانی پایان یافت. متوقف کردن چاپ نوشته‌هایی در طرفداری از گُردها نشانه‌ای دیگر بود که حکومت عثمانی اطمینان یافته بود که تمامیت ارضی‌اش حفظ خواهد شد. عبدالحمید در یکی از احکام سلطنتی‌اش نیز به این موضوع اشاره کرده بود. در ستون سردبیر ترجمان حقیقت حکم سلطان اینگونه تفسیر شده بود که علی‌رغم اصلاحات جاری، تمامیت ارضی بر حق کشور حفظ خواهد شد و گردستان همانگونه که بود بخشی جدایی‌ناپذیر از امپراتوری باقی خواهد ماند. نگاه کنید به:

Tercüman-ı Hakikat, No. 600, June 12, 1880.

4 Ibid. (No. 586, May 27 1880).

5 Ibid.

6 Ibid. (No: 592, June 5, 1880).

هستند؛ بسیار سخندان و ادیب‌اند و می‌توان گفت هیچ ملتی به چنین جایگاه والایی نرسیده است»^۱:

در حالی که کردها دارای صفاتی اینچنین برجسته‌اند، ارمنی‌ها مانند مواد جامدند که نمی‌توانند اصلاح شوند. پیش از هر چیز آنها زبانی از خود ندارند؛ برای اینکه یک ارمنی انسان به حساب آید، نخست باید زبان مردمان دیگر را یاد بگیرد. حتی اگر از دوران کودکی با ترک‌های عثمانی تعامل کنند و تمام زندگی‌شان را در ادارات دولتی سپری کنند، ترکی صحبت کردنشان مانند ارمنی‌هاست.^۲

نوشته‌های الف. ت. نشان می‌دهد که نخبگان ناسیونالیست در هر یک از این جوامع [کرد و ارمنی] "دیگری" خود را چیزی بیش از فرانسایان یا فروبشر تصور نمی‌کردند. این گونه «خصلت‌های عاطفی مشترک، به نگرش اعضا به گروه خود و اعضای دیگری ارتباط دارد»^۳. واکنش الف. ت. نشان‌دهنده دیدگاه‌های نژادپرستانه‌ی زمانه و پیوند رایج ساده‌انگارانه‌ای است که بین نژاد و زبان و پیشرفت ترسیم می‌کند. این امر به علاوه‌ی تألمات شدید روان‌شناختی و متهم شدن به عناوینی چون "وحشی" و "بی‌تمدن" حائز اهمیت است؛ زیرا در آن دوران چنین داغ ننگی می‌توانست کردها را به برزخ "بدویت" پرت کرده و سرنوشت آنها را بر اساس امیال قدرت‌های متمدن رقم زند.

به نظر می‌رسد الف. ت. در آثار معتبر ادبیات اروپا چیره‌دست بود و متون ادبی اروپایی متنوعی را ترجمه کرده بود. در روایت وی از ملت کرد، همواره زبان‌های گردی و ارمنی را با هم مقایسه می‌کند. وی وجود زبان ارمنی را انکار می‌کند و پا را فراتر می‌نهد و زبان و ادبیات گردی را هم‌تراز زبان و ادبیات اروپاییان قلمداد کرده و می‌نویسد:

قطعاً باید به واسطه‌ی پیشرفت فوق‌العاده‌ی زبان ما باشد که هر زبانی را که بخواهیم به آسانی یاد می‌گیریم و طوری آن را صحبت می‌کنیم که انگار زبان مادری‌مان است، کمال زبان ما و آثار ادبی و مجموعه شعرهایمان که با آثار لامارتین، هومر و ولتر برابری می‌کنند، این امکان را فراهم آورد که آثار معتبر معاصر اروپا را به گردی ترجمه کنیم.^۴

1 Ibid.

2 Ibid.

3 Wodak and others, The Discursive Construction of National Identity, 4.

4 Tercüman-ı Hakikat, No. 592, June 5, 1880.

نکته‌ی قابل توجه این است که در این دوران چگونه تاریخ به کار گرفته می‌شود و چگونه زبانی با حد اعلای پیشرفت و ریشه‌های عمیقش در تاریخ، برای مشروعیت‌بخشی به ادعاهای سیاسی ناسیونالیستی معاصر تفسیر می‌شود؛ بنابراین هر جا احساسات ناسیونالیستی جمع می‌شوند، تاریخ و گذشته‌ی مردم بدون هیچ ملاحظه‌ای نژادی و ملی می‌شود، پس تلاش‌های روشنفکران گُرد برای بازنویسی تاریخ، امری استثنایی نیست. با وجود این، حتی در بازنویسی "باستانی‌ترین دوران‌شان" تمدن اروپا قد علم می‌کند. بنابراین هر وقت که وجود یک ملت، حتی در خیالی‌ترین و قدیمی‌ترین شکل آن تصوّر می‌شود، می‌بایست با برخی از جنبه‌های تمدن اروپای مدرن در تناسب باشد. در واقع عمل بازنویسی تاریخ ملت، این است که نشان دهیم چگونه در گذشته آن‌گونه که اروپاییان امروزه هستند، متمدن بوده‌ایم. آن‌طور که اوری رام می‌گوید: «ملیت مانند داستانی روایت می‌شود که مردم در مورد خود می‌گویند تا به دنیای اجتماعی خود معنا دهند».^۱

در مورد موضوع بحث ما نیز همین منوال صادق است، چراکه [این روشنفکران گُرد] می‌خواستند اثبات کنند، از لحاظ "متمدن‌بودن" با دیگر ملت‌ها برابرند؛ تا به آرمان‌های سیاسی معاصر خود مشروعیت بخشند. بنابراین "گذشته‌ی اسلامی ما" که "ما" را حتی از سایر مسلمانان متمایز می‌کند و گواه بر جایگاه ویژه‌ی "ما" در میان هم‌کیشان ما است، نشان از قابلیت "ما" برای پیشرفت _ که لازمه‌ی عصر مدرن برای قرار گرفتن در زمره‌ی ملت‌هاست _ دارد. این نوشته الف. ت. نمونه چنین دیدگاهی است:

بسیاری از اعراب عراق^۲، حلب و سایر نواحی شام، ترک و عرب، بدون دانستن زبان گُردی نمی‌توانند عالم شوند. در میان این علما [ی گُرد] فیلسوفانی هستند که مباحثی کلامی را مطرح می‌کنند که ولتر را یارای رویارویی با آن نیست. بنابراین ولتر چاره‌ای جز تعظیم در مقابل آن‌ها و اذعان به برتری ایشان ندارد.^۳

این متن نه تنها زبان گُردی را برتر از سایر زبان‌ها می‌داند، بلکه اشاره به این موضوع دارد که دانستن زبان گُردی نشان از جایگاه برتر علمی برای غیرگُردها نیز بوده، گویی که گُردی زبان میانجی در مناطق مسلمان‌نشین است که در بالا به آنها اشاره شد. به علاوه، این متن حاکی از آن است که آنها بر اساس استانداردهای سنتی دانش اسلامی،

۱ نقل شده در:

Wodak and others, The Discursive Construction of National Identity, 19.

۲ پیش از دوران مدرن، دو منطقه را عراق می‌نامیدند؛ قسمت اعظم عراق امروزی را "عراق عربی" و بخشی از مناطق مرکزی ایران کنونی را "عراق عجم" می‌خواندند.

3 Tercüman-ı Hakikat, No. 592, June 5, 1880.

نه تنها علمای برجسته‌ای بودند، بلکه حتی فردی با معرفت و دانش ولتر، در برابر این علما درمانده و عاجز بود. چنین مبالغه و عدم صحت تاریخی در این ادعاها به گونه‌ای ویژگی مرسوم در تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی می‌باشد. نکته‌ی قابل توجه این است که تحصیلات مذهبی سنتی نیز در ادعاها‌ی مدرنیستی و ناسیونالیستی بالا جزو مفاخر ملی به حساب می‌آید.

به ادعاهایی که در مورد ماهیت مشارکت گُردها در تاریخ اسلام، که متمایز از تاریخ سایر مسلمانان مطرح می‌شود نیز باید توجه داشت؛ زیرا این پیشینه بدون آنکه اشاره‌ای به دیگر مسلمانان یا گذشته‌ی تاریخی، فرهنگی و دینی مشترک داشته باشد، تاریخی صرفاً گردی انگاشته می‌شود. روایت ملت از خلال تفسیر تجربه‌ی مشترک اتفاق می‌افتد که این بازتفسیر با پنهان کردن جنبه‌های مشترک آن تاریخ و تجربه و خارج کردن "دیگری" از روایت، به منظور سازگاری با تداوم مفروض میراث ملی صورت می‌گیرد. در این تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی، نه تنها قهرمانی دینی مانند صلاح‌الدین ایوبی دوباره به تملک ویژه درمی‌آید، بلکه یکی از مهم‌ترین رویارویی‌های مسیحیان و مسلمانان به عنوان پیروزی تاریخی گُردها بازنمایی شده و سهم غیرگُردها در این تجربه، تیره و تاری می‌گردد. «این روایت به زیست یکنواخت و ملال‌آور افراد، مفهوم و امنیت می‌دهد و زندگی روزمره را به "تقدیر ملی" پیوند می‌زند». به علاوه مزر اتنیکی مبهم میان گُردها و ارمنی‌ها که در آن دوران، به ویژه در مناطق روستایی، مورخان و میسیونرها را سردرگم کرده بود، با به میان آمدن گذشته‌ی اسلامی روشن‌تر می‌شود که این امر نشان‌دهنده‌ی این است که ایجاد تفاوت، الزاماً به واسطه‌ی سیاست‌های هویتی است. یک فرد همان اندازه صرب بوسنیایی است که مسلمان بوسنیایی یا کروات نیست.^۲

این نویسنده تا آنجا پیش می‌رود که خاستگاه تمدن اروپایی را که آن هنگام عموماً "تمدن" خوانده می‌شد، گردی کرده و بر نقش متمایز گُردها تأکید می‌کند. چنین رویکردی به تمدن اروپا و ادعای خاستگاه اسلامی یا مشترک برای آن، بعدها نزد مسلمانان مدرنیست و عرب‌های ناسیونالیست مقبولیت پیدا کرد. با این حال این نوع روایت خوش‌بینانه‌ی ناسیونالیستی گُردها از گذشته‌ی اسلام نسبتاً به ندرت مشاهده می‌شود. نویسنده‌ی مقاله با بازخوانی مقاطعی از تاریخ اسلام، به آن رنگ و بویی گردی داده و آن را به عنوان خاستگاه تمدن اروپا در عصر حاضر معرفی نموده و می‌نویسد:

حتی مورخان غربی اذعان می‌کنند که ایوبی‌ها مانند صلاح‌الدین به مدت یک قرن با صلیبیان جنگیدند و اروپاییان را به سوی تمدن رهنمون کردند ... چند سال قبل، آقای گلاستون در بسیاری از سخنرانی‌های خود در مورد مشرق زمین از صلاح‌الدین نام می‌برد و

1 Wodak and others, The Discursive Construction of National Identity, 24.

2 Seyla Benhabib quoted in ibid., 2-3.

از خدمت گردها به تمدن قدردانی می‌کند. از این قوم نجیب با احترام یاد می‌کند ... از دیدگاه قوم‌نگارانه نمی‌توان فردی ارمنی را در منابع قدیم و مدرن تاریخی اروپا مثال آورد که با چنین احترامی از وی یاد شده باشد.^۱

علی‌رغم این واقعیت که تعداد این مقالات زیاد نیست، نویسندگان آنها سعی می‌کردند تا از اندک موقعیت به‌دست‌آمده برای "روایت ملت خود" استفاده کنند. الف. ت. سعی داشت گونه‌ای از "تاریخ تمدن گرد" را بازنویسی کند تا تأثیر عظیم گردها را نشان دهد و "دیگری" را به عنوان کسانی که در تعریف وی از تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی "تمدن"، غایب و یا بدون ارتباط بودند، تصویر کند. برخی دیگر از نویسندگان تلاش می‌کردند تا نقشه‌ای ازلی و تغییرناپذیر از گوردستان که از زمان‌های دور وجود داشته، ترسیم کنند. در مقاله‌ای که در دو بخش تحت عنوان «گوردستان یا ارمنستان؟»^۲ به چاپ رسیده بود، بخش اول آن به جغرافیای گوردستان و بخش دوم به مردم‌نگاری گوردستان اختصاص داشت. نویسنده که روشنفکری گرد بود، تلاش می‌کند تا جغرافیای تاریخی از گوردستان را بازگو کند که بیش از دو هزاره را در برمی‌گیرد. در این مورد، محتوای موضوعی گفتمان‌های هویت ملی، شامل طرح‌ریزی گذشته، حال و آینده، فرهنگ و قلمروی مشترک^۳ و مفهوم انسان ناسیونالیست می‌شود.^۴

با چنین تأکیدی بر یکپارچگی جغرافیایی انگاشته از گوردستان، آن‌طور که انتظار می‌رفت حتی اینکه گوردستان بخشی از امپراتوری عثمانی در آن دوران بوده کاملاً "فراموش" می‌شود.^۵ به همین دلیل این ادعاها را نمی‌توان واکنش‌هایی ساده که محدود به جدل‌های جوامع گرد و ارمنی به حساب آورد. این نوشته‌ها علی‌رغم نادربودن، نشان‌دهنده‌ی وضعیتی بیش از واکنش صرف مسلمانان (عثمانی/ترک و گرد) به ناسیونالیسم ارمنی‌ها بوده است. بر همین اساس، بخش مربوط به جغرافیای گوردستان، علاوه بر روایت داستان کلی حضور تاریخی "ملت" با تمایزات ویژه‌اش، که

1 Tercüman-ı Hakikat, No. 592, June 5, 1880.

2 Ibid. No. 595, June 7, 1880.

۳ تأکیدات اضافه شده است.

۴ در اینجا نویسنده عبارتی را که توسط ووداک و دیگران استفاده شده، به کار برده است.

۵ برای مطالعه‌ی بیشتر در باب اهمیت فراموشی ناسیونالیستی، نگاه کنید به:

Ernest Renan, "What Is Nation?" in *Nation and Narration*, ed. Homi K. Bhabha (London: New York: Routledge, 1990).

ردپای آن تا اعصار اساطیری قابل پیگیری است^۱، این بحث را نیز مطرح می‌کند که مرزهای جغرافیایی ملت جدا و متمایز مانده است.

می‌توان این‌گونه جمع‌بندی کرد که هدف این تلاش‌ها برای بازنویسی جغرافیای تاریخی به قرار زیر است:

۱. اثبات این که گردها وحشی نیستند و ادعای سرزمینی آنها مشروع است و اینکه آنها تنها صاحبان تاریخی آن سرزمین هستند. آنگونه که یکی از این نویسندگان ادعا می‌کند: «گردها جماعتی نادان و وحشی تصویر شده‌اند و اینکه حال مشغول به علوم و فنونی همچون تاریخ و جغرافیا و تعیین مرزهای سرزمینی ملت خود در روزنامه‌های عثمانی هستند، دوستان ما را شوکه خواهد کرد»^۲.

۲. ادعای اینکه گردها ملتی متمایز هستند. چهره‌های سرشناس گرد بر این باور بودند که در جنگ تمدن‌ها در دسته‌ی بازندگان هستند. آنها اعتقاد داشتند که این مبارزه می‌تواند عامل تعیین‌کننده‌ی تقدیر جمعی آنها باشد. یکی از نویسندگان به روشی از ترسی مشترک صحبت می‌کند و می‌گوید: «ما باید در مقابل این دروغ‌ها و ادعاهایی که علیه ملت ما نوشته شده است، سکوت خود را بشکنیم؛ زیرا تاوان تصویری که از ما در دنیای متمدن یعنی اروپا ارائه شده را پس می‌دهیم. مجبوریم که سکوتمان را بشکنیم»^۳. تمامی گفتمان تمدن‌ساز در مورد مشروعیت ادعاهای سیاسی متعارض بود و اثبات این موضوع که کدام جامعه به اندازه کافی رشد یافته است تا شایسته‌ی حاکمیت مستقل شناخته شود. گواه این دیدگاه، این ادعاست که «ارمنی‌ها خود انکار نمی‌کردند که آماده‌اند تا آنجا پیش روند تا بقای سیاسی خود را به خطر بیندازند و تعیین وضعیت خود را به اروپایی‌ها بسپارند»^۴.

۳. اثبات اینکه این سرزمین متعلق به گردهاست و پایان دادن به آنچه که "بزرگترین بی‌عدالتی‌ها" نامیده می‌شد، که در آن گردها «به دلیل آنکه وطنشان را گردستان می‌خواندند تحقیر می‌شدند»^۵.

علی‌رغم اینکه مخاطبان اصلی این مقالات ارمنی‌ها هستند، آشکارا از گردها به عنوان ملتی متمایز یاد می‌کنند؛ با این حال، باید به خودسانسوری، لازمه‌ی قلم‌زدن در

۱ برخی از این واژگان وام‌گرفته از مباحثی است که در خصوص دیدگاه لشک کولاکفسکی در مورد ساخت هویت ملی و خاطره‌ی جمعی در کتاب *ساخت گفتمانی هویت ملی نوشته‌ی ووداک و دیگران* آورده شده است.

2 Tercüman-ı Hakikat, No. 595, June, 7 1880.

3 Ibid.

4 Ibid. No. 591, June 2, 1880.

5 Tercüman-ı Hakikat, No. 595, June, 7 1880.

روزنامه‌های عثمانی که با مجوز دولت منتشر می‌شدند، نیز اشاره کرد. در این نوشته‌ها دشمنی خاصی با دولت مشاهده نمی‌شود؛ با این وجود، گُردها را به عنوان ملتی بسیار کهن و متمایز از همه‌ی مسلمانان دیگر، از جمله ترکان عثمانی ترسیم می‌کنند. این نکته در بازنویسی رابطه‌ی تاریخی گُردها با عثمانی‌ها کاملاً محرز است، که گُردها گسترش امپراتوری عثمانی در قرن ۱۶ و تحت کنترل درآمدن گُرستان نیز را طوری بازتعبیر می‌کنند که گویی آنان، داوطلبانه حکومت عثمانی را پذیرفتند^۱. چنین روایت تجدیدنظرطلبانه‌ای، ملت‌بودن گُردها را در گذشته‌های دور مسلم می‌داند. همچنین این جامعه‌ی انگاشته، عاملیت تاریخی و موجودیتی مستقل یافته و تبدیل به شریک اتحاد دولت عثمانی در اعصار گذشته می‌شود. در اوایل قرن ۲۰، روشنفکران گُردها چنین ادعاهایی را تکرار و استدلال می‌کردند، از آنجایی که در گذشته گُردها اتحاد داوطلبانه با عثمانی را پذیرفتند، وظیفه‌ی اخلاقی ترک‌هاست که در دوران دولت-ملت به گُردها برای دستیابی به استقلال کمک کنند^۲.

همان‌طور که قبلاً گفته شد، در این نوشته‌ها دغدغه در مورد گذشته، بیشتر تلاشی برای مشروعیت‌بخشی به ادعای سیاسی معاصر است. با ابراز تعلق به جهان اسلام و تاریخ آن و یا جدایی‌گزینی از آن، نویسندگان این مقالات دغدغه‌ی آفرینش گذشته‌ای برای گُردها به عنوان سوژه‌هایی متمدن را دارند. همچنین این امر تلاشی برای توجیه برنامه‌ها و فعالیت‌های مستقل و جمعی جهت نشان‌دادن بیداری گُردها بود؛ آن‌گونه که یکی از آنان می‌نویسد: «ما هم برنامه‌هایمان را برای آینده اعلام خواهیم کرد و آن را اثبات می‌کنیم»^۳. نویسنده در ادامه اضافه می‌کند که «نگرانی ما و آگاهی نسبت به ماهیت واقعی تلاش‌های قدرت‌های بزرگ به عنوان اصلاحات، ما را برای تعیین سرنوشتمان مصمم‌تر می‌کند»^۴. نویسنده هشدار می‌دهد که «هیچ اشتباهی از این بزرگ‌تر نیست که سرزمین گُرستان، راکد و عاری از هیجان تصوّر شود؛ و همان‌طور که شما می‌دانید مسئله‌ی شیخ عبیدالله هنوز پابرجاست»^۵. آخرین جمله به این موضوع اشاره دارد که روشنفکران گُردها از خیزش شیخ عبیدالله در سال ۱۸۸۰ و برنامه استراتژیک وی برای استقلال گُردها حمایت کرده و به آن امیدوار بودند.

1 Ibid.

2 Jin, No. 3, 1918, as rendered in Martin Strohmeier, *Crucial Images in the Presentation of a Kurdish National Identity: Heroes and Patriots, Traitors and Foes*, Social, Economic, and Political Studies of the Middle East and Asia (Leiden: Boston: Brill, 2003), 26.

3 Tercüman-ı Hakikat, No. 591, June 2, 1880.

4 Ibid.

5 Ibid.

فصل سوم:

احیای اسلامی و ناسیونالیسم کردی در آثار منظوم شیخ عبیدالله

ما فقط با امتناع ریشه‌ای و عمیق از آن چیزی که دیگران از ما ساخته‌اند، به آنچه که هستیم تبدیل می‌شویم.

(ژان بل سارتر)^۱

خیزش شیخ عبیدالله و ناامیدی وی از عثمانی‌ها^۲

هدف این فصل تبیین ناسیونالیسم دینی شیخ عبیدالله نه‌ری از طریق خوانش مبسوط از مثنوی، اثر منظوم بررسی‌نشده‌ی وی است. یکی از مهمترین ویژگی‌های قیام شیخ عبیدالله خودتمیزی دینی جمعی است که دلالت بر پیدایش پدیده‌ای اجتماعی-تاریخی جدیدی در خاورمیانه مدرن داشت. به جز ودیع جوبده^۳، پژوهشگران ناسیونالیسم کردی عموماً خودتمیزی دینی-کردی شیخ را نادیده گرفته‌اند؛ با این حال این گرایش در جنبش شیخ مهمترین عامل تمایز آن به عنوان جنبشی ملی-مذهبی است. بنابراین این فصل تلاشی است برای نشان دادن این واقعیت که فهم شیخ از کرد و "دیگرانش" چه بوده و وی چگونه پیوندهای دینی را میان کردها و غیرکردها کم‌اهمیت جلوه می‌دهد. طبقه‌بندی دینی مردم بر اساس قومیت آنها، دقیقاً آن کاری که شیخ انجام می‌دهد، نشان از ترکیب دین و ناسیونالیسم است که به نوبه‌ی خود تفاوت میان پیرامون و مرکز را در اسلام مورد پذیرش آنها بازتاب می‌دهد. پژوهش‌های بسیاری برای مستندسازی خیزش نه‌ری در سال ۱۸۸۰ موجود است، با این حال به استثنای تعدادی کمی نامه، دیگر اثر شیخ یعنی مثنوی در دسترس کسانی که قبلاً به بررسی قیام پرداخته بودند، قرار نداشت.

بخشی از کم‌توجهی به مثنوی به این دلیل است که این اثر چاپ نشده بود و فقط به صورت دست‌نوشته در دسترس بستگان نزدیک و پیروان شیخ قرار داشت؛ دیگر دلیل اینکه، این اثر به زبان فارسی نوشته شده که خود مانعی برای بررسی این اثر توسط نسل جدید بستگان و پیروان شیخ بود که در گردستان ترکیه زندگی می‌کردند. افزون بر این به جز اثر مورخ صبری آیش، بیشتر پژوهش‌های موجود بر اسناد غیرفارسی مرتبط با قیام شیخ تمرکز دارند و به همین دلیل است که مثنوی به جز برای بستگان نزدیک

۱ پیشگفتار ژان بل سارتر بر کتاب *دوزخیان روی زمین* اثر فرانتس قانون نویسنده‌ی فرانسوی‌زبان اهل مارتینیک.

۲ از لامیا الحروب استاد دانشگاه کینگز کالج لندن در دانشگاه کینگز کالج لندن، برای خواندن این فصل و ارائه‌ی نظرات خردمندانه‌اش بسیار سپاسگزارم.

3 Wadie Jwaideh. *The Kurdish National Movement: Its Origins and Development*. (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press 2006).

و پیروان شیخ در شرق گوردستان برای سایرین ناشناخته مانده است. بیش از صد سال پیش، این اثر منظوم چاپ شد اما پیش از پرداختن به مثنوی، نویسنده به صورت مختصر به زمینه‌ی تاریخی پیدایش این اثر می‌پردازد.

شیخ عبدالله (متوفی به سال ۱۸۸۳) از شیوخ گورد نقشبندی و از رهبران سرشناس جامعه‌ی گردی و پژوهشگران دینی دوران بود. رابرت سپیر زندگینامه‌نویس مسیونر مشهور، دکتر کاکرن، در توصیف جایگاه شیخ در میان مسلمانان اهل سنت می‌گوید: «در کنار پادشاه و شریف مکه، شیخ مقدس‌ترین فرد نزد مسلمانان اهل سنت است؛ هزاران نفر آماده بودند تا به عنوان جانشین خدا از وی پیروی کنند ... وی مردی بافضیلت، پرنترژی و شجاع بود»^۱. در اسناد پارلمان بریتانیا، شیخ فردی توصیف شده که «روزانه ۵۰۰ الی ۱۰۰۰ نفر بازدیدکننده از طبقات مختلف را پذیرایی می‌کرد. از وی همچون کسی که دارای شخصیتی در تضاد بارز با مقامات ایرانی و ترک است» یاد می‌شود.^۲ زندگی شخصی شیخ ساده بود و وی و یا پسرش «تمامی کسانی را که به دیدنشان می‌آمدند حتی اگر در مورد موضوعی پیش پا افتاده بود، شخصاً ملاقات می‌کردند ... وی از سپیده‌دم تا پاسی از شب وقت خود را صرف مردمانش می‌کند»^۳.

شیخ عبدالله در دوران جنگ روس و عثمانی (۷۸-۱۸۷۷) در عرصه‌ی سیاسی گوردستان به شهرت رسید، زیرا درخواستی از سوی عبدالحمید دوم برای پیوستن به «جهاد» علیه ارتش روس دریافت کرد. طبق یادداشت‌های شخصی شیخ، وی توانست هزاران مرد جنگی گرد آورد و این رخداد به یکی از اصلی‌ترین عوامل گرایش‌ات ناسیونالیستی فزاینده‌ی شیخ و ناامیدی‌اش از دولت عثمانی تبدیل شد. به نظر می‌رسد تعامل گردها و ترکها در خلال جنگ [روس و عثمانی] بر دیدگاه شیخ در مورد اسلام [مقبول] غیرگردها تأثیر بسیار عمیقی داشت. به علاوه‌ی این تعامل، فعالیت‌های سیاسی بعدی، وی را علیه هر دو دولت عثمانی و قاجار تبیین می‌کند. متعاقب آن، در سال ۱۸۷۹ درست یک سال پس از جنگ روس و عثمانی، شیخ خیزش نافرجامی را علیه دولت عثمانی رهبری می‌کند، اما وی با مشاهده‌ی برتری نیروهای دولتی و

1 Rober E. Speer. The Hakim Sahib, The Foreign Doctor: A Biography of Joseph Plumb Cochran. (New York: Revell, 1911), 74.

2 Parliamentary Papers. Turkey. No 5. (1881. Inclosure 4 in No. 8).

3 Ibid.

4 Sheikh Ubeydullah Nehri. Tuhfatul Ahbab: Mesnevi. Ed. Seyid Isalm Duagû. (Urmia: Husseini 2000), 108.

۵ پژوهشگر تاریخ گرد و عثمانی، صبری آتش می‌گوید که «شیخ عبدالله در مکاتباتش با سلطان عبدالحمید ادعا می‌کند که ۳۰ هزار نیروی نظامی را در اختیار دارد. احمد مختار پاشا، فرماندهی سپاه عثمانی در جبهه‌ی قفقاز و شرق بر این باور بود که شیخ عبدالله ۷ گردان نیروی ذخیره و نیروهایی از دیگر مناطق را سازماندهی کرده است. وی می‌نویسد که علاوه بر نیروهای ثابت و منظم شیخ عبدالله افندی اهل حکاری ۵۰ تا ۶۰ هزار سرباز نامنظم از پیاده و سوار نظام اهل استان وان را گرد هم آورده است».

Sabri Ates, Empires at the Margins: Toward a History of the Ottoman-Iranian Borderland Peoples, 1843-1881. (Doctoral dissertation). New York: New York University, 2006), 311.

قریب الوقوع بودن شکست، سلطان را متقاعد کرد که این قیام شورشی علیه سلطان نبوده بلکه طغیان سرخوردگی مردم علیه فساد مقامات محلی است. سال بعد، شاید به این امید که شورش شیخ، پایان فعالیت‌های سیاسی ضد دولتی وی بوده است، سلطان مدال افتخاری را به وی اعطا کرد.^۱ چند ماه بعد، با استفاده از لیگ گُردی^۲ (Kurdish League) که اتحادیه‌ی گسترده‌ای از گُردهای عثمانی و ایرانی بود، قسمت اعظمی از گُردستان تحت سلطه‌ی قاجار را به کنترل درآورد. با این حال به سرعت و به طور فزاینده‌ای که این جنگ به عنوان جنگ شیعه و سنی داشت سوءتعبیر می‌شد، شیخ شکست خورد و در میان شایعات و با ورود قوای روس برای پشتیبانی از ایرانی‌ها، از سوی نیروهای نظامی قاجار و عثمانی تحت فشار قرار گرفت.^۳ بعدها بر اثر اصرار دولت قاجار، شیخ از منطقه‌ی تحت حاکمیت خود اخراج و به استانبول تبعید شد. وی پس از فرار از استانبول و بازگشت به حکاری بار دیگر دستگیر و این بار به حجاز تبعید شد و تا هنگام فوت در سال ۱۸۸۳ در آنجا به سر برد.

شایان ذکر است که در مثنوی، اثر منظوم شیخ، دو جامعه‌ی ترک‌های عثمانی و گُردها به عنوان دو گروه متمایز تصویر شده‌اند و دوگانه "ما" در برابر "آنها" در چهارچوب معیارهای ملی-مذهبی قرار گرفته‌اند. عثمانی‌ها نیز عموماً نسبت به ماهیت اسلام پیرامونی مردد بودند.^۴ [در اثر مذکور] واکنش گُردها به امر مذهب در مرکز به عنوان چیزی مشکوک، فاسد و بی‌اصالت مکرراً ابراز شده است و حتی سعید نورسی، سرشناس‌ترین پژوهشگر دینی منطقه شمال گُردستان در نیمه‌ی اول قرن بیستم نیز آن را تکرار کرده است.^۵ این ادعاهای خلوص، برتری و اصالت تفاسیر دینی، همزمان معنا

۱ کلاتیون افسر بریتانیایی مأمور در منطقه در گزارشی به مقام ارشد خود عنوان می‌کند که شیخ عبدالله بسیار در تلاش است تا نفوذ خود را گسترش دهد. وی با چاپلوسی برای مسیحیان موجب شده است که بسیاری از آنها از گُور به مناطق تحت کنترل وی مهاجرت کنند تا از دیگر گُردها در امان باشند. شکی نیست که وی هنوز سودای براندازی حکومت ترکیه را در سر دارد. از سوی دیگر بحری بی، آجودان مخصوص سامی پاشا در تدارک مراسم اعطای نشان لیاقت از سوی سلطان به شیخ در هفته جاری است. (FO 195/1315 No. 20, Van, 25th May 1880).

۲ ظاهراً اخبار تشکیل لیگ گُردی موجب نگرانی ناسیونالیست‌های ارمنی در ارمنستان، استانبول و خارج از سرزمین عثمانی شده بود و نخبگان ناسیونالیست ارمنی در تلاش بودند تا این اقدام را تهدیدی علیه ارمنی‌ها نشان دهند. به همین دلیل پارلمان بریتانیا جلسه‌ای رسمی را برای تحقیق در این خصوص تشکیل داد و از اعضای کابینه در این مورد توضیح خواست. نگاه کنید به:

Tercüman-ı Hakikat. No. 673 and 678 (1880)

به نظر می‌رسد درک آنها از موضوع و یا تلاش آن‌ها برای نشان دادن این موضوع بود که تشکیل لیگ به تحریک حکومت مرکزی بوده است تا با مطرح کردن مسئله‌ی گُردها، مسئله‌ی ارمنی‌ها را فرونشاند.

(Letter from Monseigneur Krimian, Turkey No.5. 1881. Inclosure in No.6)

3 Vakıf, No. 1860. 1880.

۴ برای مطالعه‌ی بیشتر در مورد اسلام‌های مرکزی و پیرامونی نگاه کنید به:

Makdisi (2002 and 2002), Dringile (1998 and 2003).

5 Said Nursi. İctima-i Dersler/ Social Lessons. Istanbul. (Zehra Yayıncılık, 2009), 169-71.

و ادعای ضمنی هر یک از این گروه‌ها را در خصوص برتری فرهنگی و قومی‌شان نیز در بر دارد. بنابراین اخلاص و فهم دینی افراد "درون گروه" ستودنی و "برون گروه" مطرود و یا اصالت آن مورد تردید است. ادغام دین و ناسیونالیسم در انتقادهای این گروه‌ها از "دیگران" خود به ویژه [دیگران] دولت‌ها که به دلیل کوتاهی و عدم تمایل به آموزش گردها مقصر شناخته می‌شوند، مشهود است.^۱

مثنوی شیخ و دیدگاه‌های وی در مورد ترک‌های عثمانی بسیار قابل توجه است؛ زیرا نشان‌دهنده‌ی نارسایی برخی جنبه‌های پژوهش‌های صورت گرفته درباره‌ی شورش شیخ عبداللّه علیه دولت‌های عثمانی و قاجار در سال‌های ۱۸۷۹ و ۸۰ است. همانطور که قبلاً اشاره شد، پژوهشگران ناسیونالیسم گردی عموماً خودارجایی دینی ویژه‌ی شیخ و زیر سؤال بردن صریح اصالت اسلام غیرگردها را نادیده گرفته‌اند و به همین دلیل آنها ناسیونالیسم او را جدی نگرفته‌اند. به عنوان مثال پژوهشگری مانند دیوید مک‌داول بدون ارائه‌ی هیچ سند موثقی^۲ اقدام شیخ را «توطئه‌ای می‌داند که در استانبول برنامه‌ریزی شده و از سوی مقامات رسمی ناشناسی به شیخ وعده‌ی حمایت داده شده تا جنبشی را به عنوان عامل توازن در مقابل تهدید ارمنی‌ها شکل دهد».^۳ هاکان ازوغلو نیز تلاش می‌کند تا شورش شیخ را واکنشی صرفاً دینی نشان دهد که از استانبول نشأت گرفته است.^۴

اسناد موجود دولت عثمانی تصویری متضاد از آنچه که پژوهشگران مورد اشاره ترسیم کرده‌اند ارائه می‌کند و آشکارا از نگرانی دولت از عواقب احتمالی شورش شیخ در داخل مرزهای عثمانی گزارش می‌دهند. به عنوان مثال، وزارت دفاع گزارش می‌دهد که شیخ به همراه ۷۰۰۰ مرد مسلح تحت فرمانش، تمام آذربایجان غربی را تصرف و اعلام استقلال کرده‌اند. این گزارش همچنین پیش‌بینی کرده که دولت ایران توانایی شکست کردها را ندارد، بنابراین «با در نظر گرفتن تأثیر زیاد این رخداد بر مرزهای سرزمینی ما، باید بلافاصله تدابیر لازم اتخاذ گردد و مقامات محلی فوراً نیروهای کمکی را که فقط مرکب از ترکها و لازها باشند، فراخوانده و اعزام کنند».^۵ این اسناد همچنین به سایر مشکلاتی که شیخ برای دولت ایجاد کرده بود اشاره می‌کند. بر این اساس، شیخ فقط با هدف برانگیختن گروه‌هایی از کردهای عثمانی به شایعاتی مبنی بر حمایت دولت

۱۴ برخی از این انتقادات چند دهه بعدتر در سال ۱۹۲۵ در بیانیه‌ی شیخ سعید در مورد خلافت گردی بازگو شد. در این بیانیه وی حکومت ترکیه را به دلیل پی‌قیدی هدفمند در مسئله‌ی آموزش گردها شماتت می‌کند. نگاه کنید به: Strohmeier (2003)

۲ به عنوان مثال نگاه کنید به اسناد حکومتی زیر که در تضاد آشکار با ادعاهای مک‌داول است؛

BOA. Dosya No: 5; Gömlek No: 99/2; Fon Kodu: Y. PRK.ASK. 10/21/1880).

3 David McDowall. (2004). A Modern History of the Kurds. (London: I.B. Tauris. 2004), 58.

4] Hakan Özoğlu. Does Kurdish nationalism have a navel? In Symbiotic Antagonisms: Competing Nationalisms in Turkey. Eds. Ayşe Kadioğlu and Emin Fuat Keyman (Salt Lake City: University of Utah Press. 2011), 203-15.

5 Cf. BOA. Dosya No: 5; Gömlek No: 99/2; Fon Kodu: Y. PRK.ASK. 10/21/1880).

عثمانی از شورش وی علیه دولت قاجار دامن زده است. بنابراین عثمانی‌ها این شایعات را خطرناک دانسته و بر این باور بودند که از هر طریق ممکن باید این ادعای شیخ را انکار کنند.^۱ برخی از مقامات بریتانیایی حاضر در منطقه نیز معتقد بودند که «جنبش شیخ باید با دقت زیر نظر گرفته شود، چرا که ممکن است برای دولت‌های عثمانی و ایران دردسرساز شود».^۲ کاپیتان کلایتون در یکی از گزارش‌های خود بیان می‌کند که «شیخ طرحی جامع برای متحد کردن تمام گُردها در دولتی مستقل دارد. شرایط [جاری] فعلاً توجه وی را به سمت ایران معطوف کرده است. [وی بعداً] به منظور کسب همان چیز از ترک‌ها، به سوی [عثمانی] باز خواهد گشت».^۳ سرگرد ترتر بهترین توصیف را از شرایط ارائه کرده و می‌گوید: «حرکت شیخ به سمت ایران [احتمالاً] به این دلیل بوده که وی گمان می‌کند حکومت ایران پوسیده‌تر از ترکیه است و کسب استقلال در ایران آسان‌تر خواهد بود».^۴

گُردها در برابر «رومی‌ها» [ترکان عثمانی]

همانطور که قبلاً اشاره شد، بازنویسی گاه‌شمار وقایع تاریخی قرن ۱۹ که به تفصیل توسط تعدادی از پژوهشگران مانند آتش (۲۰۰۶)، جویده (۲۰۰۶) و آلسن (۱۹۸۹) بررسی شده، هدف پژوهش حاضر نیست، بلکه هدف نشان دادن این امر است که چگونه گفتمان ناسیونالیستی با گفتمان دینی-گُردی در هم آمیخته و "روایت ملت" در اثر منظوم شیخ [مثنوی] شکل می‌دهد. (شایان ذکر است که چنین آمیختگی و ترکیبی در مکان‌ها و به اشکال مختلف با تأکید بر سهم و نقش گُردها در تمدن اسلامی، مهاجران گُرد و رهبران مذهبی اهل ایران^۵ در شیخ عبیدالله به ویژه در اشعارش توسط روشنفکران گُرد در استانبول^۶ صورت گرفته است. آثار منظوم شیخ، دلایل بسیاری از اینکه وی چگونه اسلام غیر-گُردها را قابل تردید تلقی می‌کند، ارائه می‌نماید. وی بر این باور بود که گُردها می‌بایست دولت خود را ایجاد و بر اساس دین راستین خود زیست

1 Cf. BOA: Dosya No: 486; Gömlek No: 62; Fon Kodu: A.MKT.MHM Tarih: 29/Ca/1298 (Hicri) [28.04.1881].

2 Parliamentary Papers. Turkey. No. 5. (1881. Inclosure 2 in No.8).

3 Ibid. (Inclosure 3 in No.54).

4 Ibid. (Inclosure in No. 22).

۵ نگاه کنید به:

Celîlê. Celîl. Kürt Halk Tarihinden 13 İlginç Yaprak. Trans. Hasan Kaya. (Istanbul: Evrensel Basım Yayın, 2007), 56.

۶ نگاه کنید به:

Kamal Soleimani. Islam and Competing Nationalism, 1976-1926. (New York, Palgrave, 2016).

کنند. پس از بیش از یک قرن، اثر منظوم وی یعنی *مثنوی* بازپایی شده و اکنون در دسترس خوانندگان فارسی‌زبان نیز قرار دارد. ویراستار *مثنوی*، سید اسلام دعاگو در مقدمه‌ی این اثر، توضیح می‌دهد که چگونه پس از سال‌ها جستجو توانسته سه کپی از دست‌نوشته‌ها را پیدا کند که هر یک مطابق کپی‌های قبلی بازنویسی شده و فقط خانواده و پیروان شیخ آنها را در اختیار داشتند. این مجموعه کمی بیش از ۶۰۰۰ دوبیتی است که به فارسی سروده شده‌اند.

زبان فارسی یکی از زبانهای رایج آموزش در مدارس [علوم] دینی گردستان بود. نهری در نوشتن اشعارش سعی در تقلید و احیای *مثنوی* مولانا جلال الدین رومی شاعر صوفی قرن سیزدهم را داشت.^۱ محقق اسلام‌شناس فضل الرحمان در توصیف *مثنوی* مولوی می‌گوید: «یک اثر شاعرانه‌ی عالی، به غایت زیبا و عمیق که محبوبیت بسیاری یافته، که به حق "قرآن صوفیان" خوانده می‌شود».^۲ دعاگو در مقدمه خود بر کتاب *مثنوی* شیخ عبداللّه اشاره می‌کند که نسخه‌ی چاپی *مثنوی* شیخ دقیقاً شبیه نسخه‌ی دست‌نوشته است که در سال ۱۹۶۲ بازخوانی شده و تفاوت‌های موجود با سایر نسخ چاپ‌نشده در پاورقی آورده شده‌اند.^۳ بخشی که به بازنمایی اندیشه‌ی سیاسی شیخ اختصاص دارد، شامل بیش از ۴۰۰ دوبیتی است که از خلال آن، وی تعاملات خود و پیروانش با ارتش عثمانی را روایت می‌کند. به نظر می‌رسد تعامل گرد و عثمانی در طول جنگ [روس و عثمانی] تأثیری منفی بر دیدگاه‌های شیخ در مورد تمام ترک‌های عثمانی به طور کلی داشته است.

در این اثر شاعرانه، شیخ به موضوعات سیاسی تا حدودی به دیده تردید می‌نگرد، چرا که می‌گوید این اثر کاملاً در مورد موضوعات دینی است. به نظر می‌رسد که *مثنوی* دستورالعملی برای احیای اسلام در گردستان با الهام از آموزه‌های طریقت نقشبندی باشد.^۴ شیخ مدعی است که هرگاه بحث در مورد احوالات دنیاست، به سختی عاری از سوءنیت است؛^۵ با این حال وی تأکید می‌کند که دلیل بحث در مورد «چنین موضوعاتی بازگو کردن داستان‌گردها و رومی‌ها [ترک‌های عثمانی] است».^۶ شیخ می‌گوید «ممکن است به غیبت که گناهی کبیره است، متهم شوم، با وجود این مظلوم حق دارد در مورد ظالم سخن بگوید، به خصوص اگر آنچه که گفته می‌شود با آنچه که اتفاق افتاده یکی باشد».^۷ شیخ در ادامه قصد خود از روایت تجربیاتش در جنگ را در دو دوبیتی آخر (مربوط به این داستان) اینگونه توضیح می‌دهد:

1 Nehri. Tuhfatul Ahbab: Mesnevi, 129

2 Rahman, Fazlur. Islam, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2002), 164.

3 The introduction to Nehri, 1 - 2

4 Ibid, 126.

5 Ibid.

6 Ibid.

7 Ibid.

بر ادای حق اکراد و داد
تا که ماند بهر عالم ماندگار

بر سر دوران صفح روزگار
خامه‌ام آن شرح را تفصیل داد

اشعار شیخ در وصف جنگ روس و عثمانی و آمادگی برای آن، (برخی از اشعار پس از جنگ سروده شده‌اند)^۲ نشان از ستایش عبدالحمید دوم است^۳، اما برخلاف نامه‌های شخصی به عبدالحمید، شیخ در اشعارش از سلطان به عنوان خلیفه یاد نمی‌کند^۴. بر اساس گفته‌های افسر روس پ. الف. آوریانف، شیخ ادعای خلافت عثمانی‌ها را مشروع نمی‌دانست^۵. آوریانف تأکید می‌کند که گردها این امر را قبول نداشتند و بر این باور بودند که «عثمانی‌ها خلافت اسلامی را با زور و نقض قانون اسلام غصب کرده‌اند»^۶. با این حال شیخ در استفاده از القابی مانند امام^۷، ترویج‌کننده‌ی دین و عدالت در مورد عبدالحمید ابایی نداشت^۸.

می‌توان گفت که در آغاز جنگ روس-عثمانی، شیخ احترام بسیاری برای سلطان قائل بود. این امر در روایت شیخ از هنگامی که مطلع می‌شود سلطان نمی‌توانست فوراً احساسات خود را در هنگام خواندن جوابیه‌ی وی به دعوت از گردها در جهاد علیه روسیه در سال ۱۸۷۷ کنترل کند، به روشنی مشهود است^۹. به شیخ گفته شده بود که نامه آنقدر پراحساس بود که سلطان نتوانست آن را کامل بخواند، بنابراین از یکی از *امامان* خواسته بود تا در کنار وی نشست و ادامه‌ی نامه را برای وی بخواند^{۱۰}. روشن

1 Ibid. 127

۲ شیخ دلیل تأخیر در به پایان رسیدن کتاب را جنگ می‌داند (همان ۱۰۴).

3 Ibid., 110

۴ در برخی از مکاتبات شخصی با سلطان، شیخ با عبارت "پناهگاه خلافت" از وی یاد می‌کند؛

Cf. BOA: Dosya No: 1525, Fon Kodu: PRK.ASK. Tarih: 7/ Temmuz /1296 (Hicri) [7.19.1880].

در حالی که در برخی دیگر از نامه‌ها، شیخ از این عبارت استفاده نمی‌کند.

Cf. BOA: Dosya No: 1492, Fon Kodu: PRK.ASK. Tarih: 20/Haziran /1296 (Hicri) [7.1.1880].

5 Averyanov, P. İ. Rus ve İran Savaşları'nda Kürtler 1801–1900. Trans. Muhammed (Hoko) Varlı (Xani). (Istanbul: Sipan Yayıncılık, 1995), 214–216.

6 Ibid.

۷ برخلاف اهل تشیع، اهل تسنن واژه‌ی امام را در معنای عام و خلیفه را در معنای خاص به کار می‌برند. بسیاری از پژوهشگران مشهور اهل سنت عنوان می‌کنند که لقب خلیفه مختص چهار جانشین پیامبر است. گفتنی است که سعیدبیگ، از پژوهشگران مشهور اسلامی و وزیر دادگستری ترکیه که ضد مسند خلافت بود، در سال ۱۹۲۴ به همکارانش در پارلمان ترکیه که هوادار خلافت بودند یادآور می‌شود که «علمای کردستان هرگز خلفای عثمانی را جدی نگرفته بودند».

8 Nehri, 130.

9 Ibid, 110.

10 Ibid.

است که شیخ عبیدالله این عکس‌العمل سلطان را نشانه‌ای از زهد و پرهیزکاری دینی وی می‌دانست. شیخ فکر می‌کرد که عبدالحمید با وی هم عقیده است که بلایایی که بر سر دولت عثمانی می‌آید، نتیجه‌ی کنار گذاشتن قوانین و سنت‌های اسلامی و اشاعه‌ی بی‌بندوباری اخلاقی است.^۱ شیخ معتقد بود که دولت عثمانی فاسدتر از آن است که عبدالحمید بتواند آن را اصلاح کند و اعمال تغییرات ساختاری لازم، فراتر از توان اوست.^۲ نه‌ری ادعا می‌کند که اشاعه‌ی فرهنگ غیراسلامی به نقطه‌ای رسیده است که عبدالحمید توانایی به کار بستن قدرت خود برای حکمرانی را از دست داده است.^۳

چنین گفته‌هایی علاوه بر اینکه نشان‌دهنده‌ی ناامیدی شدید شیخ از کل دستگاه حکومت عثمانی است، ناسازگاری و تفاوت اسلام مرکز و پیرامون را نیز روشن‌تر می‌کند؛ که به نوبه‌ی خود بر تفاوت‌های اجتماعی دلالت دارد. این ناسازگاری در مواجهه‌ی شیخ با ارتش عثمانی نمایان می‌شود که به عقیده‌ی وی آشکارا نشان‌دهنده‌ی نبود پیوند واقعی حکومت با اسلام است. اگرچه نخبگان عثمانی معمولاً با دیدی منفی به اسلام «ملت‌های شرقی» می‌نگریستند، اما برخی از جنبه‌های آن را که می‌توانستند در خدمت حکمرانی‌ای کارآمد به کار ببندند را تحمل می‌کردند.^۴ نجیب علی از مقامات عثمانی در سال ۱۸۷۳ در اظهارنظری در مورد دین‌داری‌گری شیخ عبیدالله این رویکرد دوگانه به دین در پیرامون از جانب نخبگان را اینگونه بیان می‌کند:

[شیخ] تلاش می‌کند گردها را که تمایل به بت‌پرستی دارند به صراط مستقیم/اسلام رهنمون کند. ناحیه‌ی شمزینان که شیخ در آن زندگی می‌کند در مسیر قبایل کوچ نشین بر سر مرز واقع است [یعنی در حاشیه قلمرو عثمانی]. برای [حفظ] نظم و امنیت این منطقه سه یا چهار گردان نیاز است. با این حال، به دلیل حضور و مساعدت شیخ ... فقط یک مدیر محلی و هشت نیروی پلیس برای کنترل و جمع‌آوری مالیات سروقت کافی است (تأکیدات اضافه شده است).^۵

باید خاطر نشان کرد که نظرات و تعبیری که نخبگان شیعه‌ی فارس در مورد گردها به کار می‌بردند، منفی‌تر بود. به عنوان مثال اسکندر غوریانس از مقامات دولت قاجار و فرستاده‌ی ناصرالدین شاه به منطقه، گردها را مردمانی تصویر می‌کند که در مرزهای

۱ گرچه سلطان مایه‌ی فتح و ظفر دید در اجرای شرع نامور

2 Ibid.

۳ کرده بی‌دینان سلب اختیار بر سر ملت به دست شه‌ریار

۴ نگاه کنید به:

Makdisi, Ussama. Ottoman orientalism. The American Historical Review 107(3). 2002a, 768–796.

5 Rendered in Ates, 2006, 332.

دولت‌های شکوهمند قاجار و عثمانی زندگی می‌کنند و شیخ را به عنوان «رهبر دینی قبایل کوچ‌نشین که به هر دین و مذهبی جاهلند» توصیف می‌کند.^۱ علی‌خان افشار که خود شخصاً در جنگ علیه شیخ شرکت کرده بود، در خاطرات خود می‌گوید که این «مردمان بی‌خرد نادان بی‌خدا، سنی‌های کوچ‌نشینی هستند که در کوه‌های مرتفع و صعب‌العبور زندگی می‌کنند و بسیاری از آنها کورکورانه از شیخ عبیدالله گمراه پیروی می‌کنند».^۲

نهری تمام بلایای نازل بر امپراتوری عثمانی را نتیجه‌ی مستقیم انحطاط فرهنگی و اخلاقی دولت و شهروندان می‌داند.^۳ وی می‌گوید: «آن هنگام که دین از میان مردم می‌رود، ایمان ضعیف می‌شود و وقتی که مؤمنی نمانده باشد، نصرت امکان‌پذیر نیست».^۴ به عقیده‌ی شیخ، ترک‌های عثمانی از مدار اخلاق خارج شده‌اند و به همین دلیل بود که متحمل شکست خفت‌بار از روس‌ها شدند. وی استدلال می‌کند که رابطه‌ی مستقیمی میان میزان تدین مردمان و ناکامی و کامیابی‌های دنیوی آنها وجود دارد؛ نباید فراموش کرد که چنین رویکردی در میان احیاگران قرون ۱۹ و ۲۰ امری رایج بود.^۵ با این حال، شیخ بر این باور نبود که کل جامعه به یک شیوه فاسد و یا به یک اندازه از صراط مستقیم منحرف شده است و باور داشت که رویکردهای مختلفی نسبت به اسلام و اخلاقیات در میان گروه‌های قومی مختلف وجود دارد. در نظر شیخ، شکست ترک‌های عثمانی علی‌رغم تعداد بیشتر نیروهایشان، بیش از هر چیزی نشان سقوط اخلاقی آنها است [و در نتیجه] «حال مسلمانان زیر سلطه‌ی تبهکاران هستند».^۶ وی به شدت از ارتش و مقامات عثمانی عصبانی بود و آنها را «افرادی خشن و بی‌رحم در رویکردشان نسبت به مؤمنین [یعنی کردها] توصیف می‌کرد».^۷

به نظر شیخ در خلال جنگ، نیروهای عثمانی از دو طیف متضاد تشکیل شده بودند: «رومی‌ها (ترک‌های عثمانی)، گروهی از لحاظ اخلاقی بی‌بندوبار» و «گُردهای باوقار که بسیار متدین بودند».^۸ گُردها مردمانی مذهبی و مخلص تصویر شدند که شیخ

1 Ibid.

2 Afshar, A. G. *Tarikh-e Khruj Akrad va Qatl va Gharat-e Ubeydullah-e Badbonyad va Eghteshash va Fitnay-e Ziyad dar Mamlakat-e Azarbayjan, 1297/ 'The Kurdish Rebellion: The Ill-Natured Ubeydullah's Massacres and Pillage in 1880.* (Hewler: Aras Press?, 2007), 30, 221.

3 Nehri, 110.

4 Ibid.

5 Cf. Sayyid Qutb's introduction to Abul Hassan al-Nadawi. *Madha Khasare al-'Alim bi inhitati al-Mulismiin/Muslim Degeneration and the World's Loss.* (Cairo: al-Iman, 1945), 10-11.

6 Nehri, 111.

۷ بی‌محابا بر گروه اهل دین

8 Nehri, 117-23.

از میان آنها ده‌ها هزار جنگجو را برای جهاد علیه هجوم روس‌ها گرد آورد.^۱ با ورود کردها به جنگ که به قول شیخ تنها نیروهایی بودند که واقعاً جنگیدند، روس‌ها یکی پس از دیگری متحمل شکست‌های خفت‌بار شدند.

چون به میقات و غا ^۲ شد روبرو	در آنچه روس شد بی آبرو ^۳
گردها در جنگ چون شیر دلیر	روس در جنگش گوزنی شد به زیر
[ز] نعره‌ی رعد گرد لشکر ابر گشت	خون باران ریخت در وادی و دشت
سر ز روسی چون تگرگ آمد به زیر	کوز هر جا گشت صید نره شیر ^۴

جزئیات و هراس جنگ‌ها با نهایت دقت شرح و انگیزه‌ی جنگجویان به اتنیک و دین‌داری آنها نسبت داده شده است. شیخ نقش کردها را در جنگ اینگونه توصیف می‌کند:

در میان گرد برق تیغ‌ها	همچو برق رعد فوق میغ‌ها
زان مطر زان رعد و زان برق و تکرگ	سیل خون برخاست طوفان مرگ
کش بکش آمد ز هر وادی پدید	دار و گیر گرد بر کیوان رسید
شد ز هول گیر و دار غازیان ^۵	بی زدن جان‌ها جدا از روسیان
از صدای غرش شیران نر	از قفس‌های مرغ جان زد بال و پر
شد هوا پر از روان روسیان	سرخ شد روی زمین از روبیشان
گشت واویلا ز روسی تا فلک	غازیان را آفرین گفتند ملک ^۶

شیخ ادعا می‌کند که رومی‌ها تمایلی به مبارزه نداشتند و حتی اگر سریازی از میان آنها جسارت می‌کرد و در جنگ علیه روس‌ها به کردها ملحق می‌شد، بلافاصله توسط مافوقش به شدت تنبیه می‌شد:

وین عجب‌تر که یکی از جیش او	آمده با جیش ما را جنگجو
قطع جیره کرد و زد با چوب سنگ	که چرا رفتی تو با گردان بجنگ
از برای عفو آن جرم کبیر	خود شدم شافع برای آن فقیر ^۷

1 Ibid., 108.

۲ محلی در نزدیکی شهر وان در شمال کردستان ترکیه

۳ لازم به ذکر است که تمامی اشعار، توسط نویسندگان فارسی به انگلیسی ترجمه شده‌اند.

4 Nehri, 116,

۵ غازی کسی است که در راه دین می‌جنگد. در این بیت شیخ این واژه را اختصاصاً برای جنگجویان گرد که در کنار عثمانی‌ها در جنگ روس و عثمانی شرکت داشتند، به کار برده است.

6 Nehri, 116.

7 Ibid, 117.

به عقیده‌ی نه‌ری، عدم تمایل ارتش عثمانی برای جنگ با روس‌ها، دلالت بر فقدان دین‌داری، احترام و همدلی آنها با گُردها بود.^۱ دلایل نارضایتی ارتش عثمانی از پیروان شیخ مشخص نیست؛ با این حال، روشن است که شیخ و پیروانش ارتش عثمانی را افرادی بی‌دین، ترسو و فاسد می‌پنداشتند که ماهیت حقیقی دولت عثمانی را نشان می‌داد.^۲ نقش عثمانی [در جنگ] غالباً مخرب و آکنده از نفرت از گُردها تصویر می‌شود. شیخ رومی‌ها را مردمانی توصیف می‌کند که جز بر باد دادن حمایت و همدلی گُردها در مبارزه علیه هجوم روس‌ها کاری نکردند. وی در ادامه بیان می‌کند که ارتش عثمانی و فرماندهانش، پاداش شجاعت و ایثار گُردها را با نفرت، استهزاء، حسادت و قطع کردن جیره‌ی غذایی دادند. نه‌ری در این مورد چنین می‌نویسد:

ایک نفر نامد میان غازیان در عناد جیش ما کرده قیام در دو روزی نامدی یک حقه نان از حسد کس را نیامد حمل آن^۳	اندر آن چنگ و وغا از رومیان ضابطان و هم‌قماندان نظام قطع جیره کرد از گردان چنان داشت با گردان کینی رومیان
--	--

شیخ شرح می‌دهد که رومی‌ها بازنمایی هرآنچه که در دنیای اسلام نکوهیده است، بودند و آنها را به عنوان آنچه که نمونه‌ی کلاسیک «انحطاط مسلمانان» است، تعبیر می‌کند: «فرومایه، فاقد خلوص دینی و گرگ‌هایی در لباس چوپان».^۴ استهزاء و تمسخر گُردها، که شیخ آنها را قوم پاک‌دین توصیف می‌کند، توسط ارتش عثمانی، به ترک میدان جنگ از جانب گُردها منجر می‌شود. شیخ موارد اشاره شده را نشانه‌های دشمنی عثمانی با گُردها می‌داند، گُردهایی که به نظر وی بسیار شجاع بوده و برتری اخلاق خود را نشان دادند.

افزون بر این، ناخوشایندی شیخ از تعامل گُردها و عثمانی‌ها در طول جنگ روس و عثمانی به خوبی در روایاتش نمایان است. شیخ، عثمانی‌ها را مسلمانان ظاهری می‌داند که قلباً فاقد احساسات دینی قوی هستند و ادعا می‌کند که عثمانی‌ها یا رومی‌ها منافقند؟ چرا که تظاهر به مسلمانی می‌کنند. وی [در توصیف عثمانی‌ها] حدیثی منتسب به پیامبر اسلام را نقل می‌کند و معتقد است که دین‌داری عثمانی‌ها تجسم آن حدیث است.^۵ بر اساس این حدیث سه معیار انسان منافق عبارتند از: ۱. سخن به دروغ بگوید، ۲. به عهد خود وفا نکند و ۳. هرگاه که به وی اعتماد شود، خیانت کند.^۶ وی سپس احساس خود نسبت به عثمانی‌ها را اینگونه شرح می‌دهد:

1 Ibid, 117-24.

2 Ibid.

3 Ibid, 117-20

4 Ibid, 111.

5 Ibid, 109, 127.

۶ آیَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ : إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا اتَّخَذَ خَانٌ

مهم نیست چه اندازه از بی‌عدالتی آنها بگویم که ذره‌ای بسیار ناچیز از واقعیات است. رومی‌ها تک‌تک قول‌هایی که در ابتدای جنگ به ما دادند را زیر پا گذاشتند. آنها هرآنچه را که برایشان انجام دادیم بر باد دادند. آنها قول دادند که جیره‌ی غذایی مبارزان گرد را تأمین کنند اما عهد شکستند... اعمال رومی‌ها تمام فداکاری کردها را بر آب داد.^۱

در حالی که شیخ دین‌داری عثمانی‌ها را موهوم، متظاهران و ریاکارانه توصیف می‌کند، دین‌داری کردها را برعکس آن تصویر می‌کند. به عقیده‌ی شیخ، تنها شجاعت و تقوای اعراب با کردها برابری می‌کند، چرا که هر دو ریشه‌هایی مشترک دارند.^۲ بر همین اساس وی می‌گوید:

نه به پیش هر محق حق‌شناس	که فطانت را ز گردان شد اساس
گرد گردند از پی روز و غا	در شجاعت شیر و حاتم در سخا
گرد سه حرفند جمع آن همین	کاف کمال و راء رشد و دال دین
جوهری دارند از فضل و هنر	که ندارد هیچ اقوام دگر ^۳

خیزش شیخ عبداللّه بر آغاز دورانی نو در سیاست گردی دلالت دارد و وجه تکوینی [این سیاست] در ادغام ناسیونالیسم و دین به وضوح نمایانگر است. این ادغام در جنبش‌های سیاسی گردی که در برخی موارد تا سال ۱۹۶۰ ادامه داشت، ویژگی منحصر به فردی به آنها داد.^۴ این توضیح به دلیل این واقعیت داده شد که کردها همزمان "دیگری" پیرامونی اتنیکی و مذهبی بودند. در اواخر دوره‌ی عثمانی، کردها عموماً "عقب‌مانده" و "نادان" تصویر می‌شدند؛^۵ بنابراین از چشم نخبگان عثمانی دین‌داری

1 Ibid, 127.

۲ در میان کردها این ادعا که دارای اصل و نسب مشترک با اعراب هستند، معمول است. حتی سعید نورسی چنین ادعایی را داشت، اما با اوج‌گیری ناسیونالیسم عرب به خصوص پس از تشکیل عراق، این نظرات در میان کردها رنگ باخت.

3 Nehri, 120-21.

۴ چنین گرایشاتی در خیزش شیخ سعید (۱۹۲۶)، جمهوری مه‌آباد (۱۹۴۶) و جنبش مصطفی بارزانی (۱۹۶۰) کاملاً مشهود است.

۵ چنین دیدگاهی نسبت به کردها تا اواخر دوره‌ی جمهوری تأثیرگذار بود. نگاه کنید به:

Zeydanlıoğlu, 2008.

آنها شکلی «عقب مانده» از اسلام است^۱، زیرا نخبگان عثمانی معتقد بودند که «بدون بهره‌مندی از روشنفکری استانبول، هیچ ملتی توانایی تعالی و رسیدن به جایگاه درک مدرن از اسلام را ندارد»^۲. آنها اسلام گردی و غیرترکی را منسوخ تلقی می‌کردند. به علاوه همانطور که قبلاً اشاره شد، هنگامی که نوبت به درک گردها و قاجار/ ایرانی‌ها از همدیگر می‌رسد، تقسیم‌بندی شیعه و سنی و گرد و عجم، شکاف اجتماعی بسیار وسیع‌تری را نسبت به تقسیم‌بندی میان گروه‌های پیرامونی همچون [سنی‌های] شافعی نقشبندی و گردها را در مقابل اسلام رسمی حنفی ترک/ عثمانی بازنمایی می‌کند. مکتب شافعی در مقابل پیوستن به مذهب رسمی امپراتوری عثمانی-حنفی که به صورت رسمی تبلیغ می‌شد، سرسختانه ایستادگی کرد: «این شاخه از اسلام [یعنی شافعی]، از حنفی، که مذهب رسمی امپراتوری عثمانی بود، تبعیت نکرد»^۳.

پروژه‌ی احیای اسلامی گردی

مثنوی شیخ روایتی پی‌واسطه از اندیشه‌های سیاسی و ناسیونالیستی وی ارائه می‌کند که به ما در درک بهتر نحوه‌ی تلاق دیدگاه‌های ملی و مذهبی کمک می‌کند. جدای از مثنوی، آثار زیادی در دست نیست که خصوصیات و ویژگی‌های احیای شیخ را به ما بشناساند و مثنوی، تشریحی از پروژه‌ی احیای دینی شیخ است. وی ادعا می‌کند که مثنوی را به منظور ارائه‌ی راه حل درک و احیای آثار مولانا جلال‌الدین رومی نوشته است^۴؛ با این حال تمرکز اصلی مثنوی بر طریقت نقشبندی در تصوف اسلامی می‌باشد. این اثر شرحی منظوم از تاریخ طریقت نقشبندی و راهنمایی برای پیروان آن است. روایت جدید منظوم شیخ، بازسازی تاریخ طریقت نقشبندی به منظور تمایز «آموزه‌های اصیل و دست نخورده»ی آن از تحریف‌های رایج و موجود توسط نسل معاصر است^۵. به گفته‌ی شیخ، فاصله‌ی شناخت مردم از طریقت نقشبندی در مورد

۱ چنین دیدگاه‌های منفی‌ای در مورد گردها، به اصطلاحات و ضرب‌المثل‌های ترکی نیز راه یافته‌اند؛ مثلاً «گردها و سگ‌ها یک خدا دارند» یا «خدا و گردها یکدیگر را دوست ندارد» (به نقل از: Alakom, 2010: 33-4). برای مطالعه در خصوص نگرش عمومی نسبت به مردم در حاشیه، نگاه کنید به:

Makdisi (2002 & 2002), Dringale (1998 & 2003).

2 Tercüman-ı Hakikat. No: 595 (Jun 7, 1880).

3 Mardin, Şerif. "Center-periphery relations: A key to Turkish politics?" Post-Traditional Societies 102(1): 169–190. Winter. 1973, 60.

۴ شیخ ادعا می‌کند که هدف غایی از نوشتن مثنوی، شرح مثنوی معنوی مولانا است، زیرا معانی عمیق اشعار امیر طریقت، باید برای عوام تشریح شود (نهری، ۱۳۳).

5 Nehri, 130.

«آموزه‌های اصیل» به حدی رسیده است که به سختی می‌توان شباهتی میان آن دو پیدا کرد.^۱

دیدگاه‌های شیخ عبداللّه با دیگر احیاگران اسلامی هم‌عصر خود مشابه است؛ وی از شرایط کلی دوران، آشفته و نسبت به دولت عثمانی بسیار بدبین بود. شیخ معتقد بود که ضعف دولت عثمانی، در بی‌تفاوتی این دولت نسبت به قوانین شریعت و آموزه‌های اسلامی ریشه دارد و قوانین دولت عثمانی را در تضاد مستقیم با شریعت اسلام می‌دید.^۲ به باور وی، شریعت اسلام چیزی بیش از آیات قرآن و سنت رسول نبود و بنابراین هرآنچه که مغایر آنها بود را بدعت می‌دانست.^۳ این عقاید تا حدودی شبیه سلفی‌گری محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵ م.) و رشید رضا (۱۸۶۵-۱۹۳۵) می‌باشد که با آموزه‌های نقشبندی در رویکرد شیخ به احیای دینی تلفیق شده است. وی حتی به دیدگاه اشتراک قوانین امت اسلامی استناد و تأکید می‌کند که قوانین این امت-که بهترین قوانین است- «ریشه در قرآن و سنت نبوی دارند».^۴ با این حال، به نظر می‌رسد که احیاگری شیخ عبداللّه با دیگر احیاگران اسلامی و چهره‌هایی همچون عبده و رضا تفاوت‌هایی جدی هم داشت؛ زیرا شیخ فقط بر احیای دین در میان کردها تمرکز داشت و بیشترین توجه وی معطوف به شرایط کردستان بود. احیاگران عرب نیز طرح ناسیونالیستی خود را داشتند؛ عبده معتقد بود که «عثمانی‌ها خلافت را غصب کردند و ترک‌ها به این دلیل که دیر به اسلام گرویده‌اند، توانایی درک روح پیام نبوی را ندارند».^۵ برخلاف نه‌ری، دغدغه‌ی احیاگران عرب عموماً دنیای اسلام بود، در حالی که به نظر می‌رسد شیخ به دنیای اسلام و رای کردستان توجه چندانی نداشت.

شیخ عبداللّه دیدگاه‌های مثبتی نسبت به دین‌مداری (مذهبی‌بودن) کردها داشت، اما همزمان منتقد سرسخت طریقت‌های صوفیانه از جمله طریقت نقشبندی بود. وی عامل انحطاط در کردستان را انحطاط طریقت‌های صوفیانه قلمداد می‌کرد و به همین دلیل بود که خود را موظف به احیای سنت صوفیانه‌ی نسل‌های پیشین می‌دانست. وی این امر را از دو جنبه بررسی می‌کرد:^۶ ۱. انحطاط [نهاد] تصوف،^۷ ۲. شور و اشتیاق دینی در کردستان که نیازمند هدایت و رهبری معنوی بود.^۸ عبداللّه ادعا می‌کرد که بدون راهنمایی راستین، این میزان از شور و اشتیاق دینی ممکن است به انحراف کشیده

1 Ibid.

2 Ibid, 110.

3 Ibid, 111.

4 Ibid.

5 Enayat quoted in Ali Satan. Halifelğin Kaldırılması. (Istanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2008), 39.

مخترع گشته به بدعت هر خلف

۸۳ ترک کرده هرکس اسرار سلف

که کنم اسرار این پاکان عیان (Nehri, 131).

لاعلاج آمد جسارت در میان

7 Nehri, 130.

شود^۱، که این امر ایجاب می‌کند مثنوی دومی که به اولی وفادار بماند و آن را احیا کند، توسط پیروان دین و یا طریقت نگاشته شود^۲. به نظر شیخ، سنت صوفیانه در گردستان در حال از دست دادن معنا و پویایی ذاتی خود بود و به جای رسیدن به درجات بالاتر معنویت، از طریق آموزش‌های لازم و کسب دانش ضروری به مسأله‌ای موروثی تبدیل می‌شود. برای عبور از سلوک در تصوف، یک صوفی، دیگر نیازی به سال‌ها مطالعه و ریاضت‌های معنوی شخصی عمیق ندارد^۳، بنابراین علی‌رغم شور دینی، گردها در صحرای دین در حال غور کردن هستند^۴. به عقیده‌ی نه‌ری برخلاف سنت اسلاف متدین که منتقد خود بودند و به دیگران حسن‌ظن داشتند، صوفیان دوران، خود را مظهر تقوا و دیگران را شر می‌پنداشتند^۵.

زمینه‌ی دیگری که شیخ را از دیگر گروه‌ها و چهره‌های احیای اسلام متمایز می‌کند، رویکرد وی به گذشته‌ی اسلام و "دوران طلایی" آن است. به باور شیخ که به پایایی تجدید^۶ اعتقاد داشت؛ علاوه بر دوران استثنایی پیامبر و خلفای راشدین، دوران‌های طلایی دیگری در گذشته‌ی اسلام وجود داشته است که یکی از آنها در گذشته نه چندان دور در گردستان روی داده است. شیخ [همگان را] «به بازگشت به اسلام اصیل که در آن قرآن و سنت پیامبر شرح داده شده» فرا می‌خواند که در سنت صوفیانه‌ی بزرگان نسل گذشته در گردستان احیا و به آن عمل شده است؛ [گذشته‌ای که] خاطراتش هنوز زنده بود؛ [یعنی تنها] چند دهه پیشتر حضرت مولانا خالد بنیانگذار شاخه‌ی خالدی طریقت نقشبندی در قید حیات بود. برخلاف نظرات عام‌نگرانه‌ی احیای‌گرانی همچون جمال‌الدین افغانی (۱۸۳۸-۱۸۹۷ م.) یا عبده، شیخ معتقد بود که «انحطاط»^۷ مسلمانان در گردستان با حکمرانی امویان آغاز نمی‌شود^۸.

1 Ibid.

2 Ibid, 129.

3 Ibid, 130.

4 Ibid.

5 Ibid, 131.

۶ مفاهیمی همچون "احیا" و "تجدید" دارای ریشه‌های عمیقی در تاریخ اسلام هستند. ظاهراً امام الحرمین الجوینی (۱۰۸۵-۱۰۲۸) و ابوحامد الغزالی (۱۱۱۱-۱۰۵۸) پیشگامان معرفی این مفاهیم هستند، اما جلال‌الدین السیوطی (۱۵۰۵-۱۴۴۵) شارح اصلی این مفاهیم است. برای مطالعه‌ی بیشتر، نگاه کنید به: Al-Suyuti, 1972.

۷ اگرچه صراحتاً بیان نشده است، دیدگاه انحطاط ریشه‌ی تلاش‌های صورت گرفته در راستای احیای اسلام است. در قرن ۱۹ انحراف مسلمانان از صراط مستقیم (راه راست)، یکی از اصلی‌ترین دلایل برتری نظامی فنی و علمی اروپاییان در جهان اسلام عنوان می‌شد. در دهه‌ی ۱۹۴۰ ابوالحسن الندای، کتابی در همین باب نوشت که به خوبی بیانگر انحطاط مسلمانان و فاصله‌گرفتن آنها از دوران طلایی اسلام است. سید قطب در مقدمه‌ای که بر این کتاب نگاشت، عنوان کرد که این کتاب بهترین اثری است که در باب موضوع انحطاط نوشته شده است. برای مطالعه‌ی بیشتر، نگاه کنید به: (Al-Nadawi, 1945: 10).

۸ برای بازنمایی چنین رویکردی به تاریخ اسلام که در صدد یافتن "منشاء انحطاط مسلمانان" در تاریخ است نگاه کنید به:

Maududi (1985).

بلکه این امر با وفات پدرش [شیخ طاهّا] و مولانا خالد در نیمه‌ی اول قرن نوزدهم، آغاز می‌شود. وی بر این باور بود که گردستان، روندی دوگانه در انحطاط را تجربه کرده است؛ در ابتدا از دست رفتن قدرت گردستان که بیش از ۵۰ سال پیش در زمانی که به گفته‌ی شیخ، گردستان مرکز علم بود و از سرتاسر دنیا آنانی که طالب علم بودند به آنجا می‌آمدند، آغاز شد. گردستان باغ معرفت بود و «مردم از هر مکان و قومی» برای چیدن میوه‌های معرفت به گردستان می‌آمدند. بدون شک برخی از ادعاهای شیخ در این خصوص که گردستان مرکز علم بوده، درست می‌باشد. مورخ عثمانی کاتب چلبی بیان می‌کند که:

بازار علم در ترکیه کساد شده بود و اهل فضل و دانش در حال افول بودند. سپس شاگردانی از اهل علم که در مناطق دوردست کار می‌کردند، از اینجا و آنجا در سرزمین گُردها به ترکیه آمدند و شروع به فخرفروشی کردند. با دیدن آنها برخی از مردمان توانای دوران ما شروع به آموختن فلسفه کردند. به عنوان یک دانش‌آموز، بنده نویسنده‌ی حقیر این سطور در طی بحث و مطالعه به وسیله‌ی افرادی صاحب ذوق تشویق شدم، آنگونه که سقراط افلاطون را ترغیب کرد، تا دانش حقیقت چیزها را کسب کنم.^۱

به عقیده‌ی شیخ، «آن دریا‌های دانش و تذهیب» افول کردند و آنچه بر جای مانده است، صورت ظاهر است.^۲ روح میراث نسل پیشین از بین رفته بود و همان طور که قبلاً اشاره شد، بسیاری از شیوخ و خلیفه‌های حاضر نادانند و تسلیم «ادعاهای واهی ارتباط با عالم غیب هستند».^۳ این افراد فاقد هرگونه تجربه‌ی عرفانی واقعی و دریافت معنوی توصیف شده‌اند و به عقیده‌ی شیخ، دلیل این است که گردستان سرزندگی خود را از دست داده است و «دریا‌های نور در آن خشکیده‌اند».^۴ جنبه‌ی دوم این روند انحطاط، که جُویده به دقت آن را بررسی کرده است، نبود دولت‌گردی مستقل و درکل وخامت شرایط اجتماعی-سیاسی بود. شیخ در این خصوص که آیا شرایط [مورد بحث در] جنبه‌ی دوم موجب پدید آمدن اولی شده است، زیاد بحثی نمی‌کند، اما پژوهش‌های صورت گرفته در مورد گردستان دوران عثمانی در قرن ۱۹، تأثیرات مخرب ویرانی امارات گردنشین را بر شرایط اجتماعی سیاسی نشان می‌دهد.^۵

1 Katib Chelebi. The Balance of Truth. Translated with an Introduction (Lewis. G. L., Trans). London: George Allen and Unwin LTD, 1957), 26.

2 Nehri, 130.

3 Ibid.

4 Ibid.

۵ برای مطالعه‌ی بیشتر در مورد امارات گردنشین، نگاه کنید به:

Jwaideh (2006).

شیخ علاوه بر اینکه دولت را نهادی می‌دانست که نظم و امنیت را برقرار می‌کند، آن را عامل مدرنیزاسیون و تمدن‌ساز نیز به شمار می‌آورد. به نظر وی، یکی از مهمترین نقش‌هایی که دولت ایفا می‌کند آموزش همگانی است که به این جنبه از نقش دولت، در اظهارات، نامه‌ها و اشعار شیخ بسیار اشاره شده است. این [نقش دولت] یکی از مهمترین عوامل تأثیرگذار در ایجاد انگیزه در شیخ برای [مبارزه در راه تشکیل] دولت گُردی مستقل بود.^۱ متن زیر که بخشی از نامه‌ی شیخ به موسیونر آمریکایی دکتر کاکرن است، نمایانگر رویکرد شیخ به دولت است:

در میان دیگر چیزهای اهریمنی، ممکن است نام قبیله‌ی [گُردی] شکاک را که به اعمال اهریمنی و ویرانگرشان شهره شده‌اند، شنیده باشید ... قبیله‌ای که وحشی خواهند ماند ... حکومت عثمانی نیز همچون ایرانیان یا هدفی برای متمدن کردن آنها ندارد و یا آنها را نادیده می‌گیرد. گُردها بدنام و مغضوب شده‌اند و دولتها تمایزی میان گُردهای صلح طلب و شیطان سرشت قائل نیستند.^۲

در این نامه شیخ بیان می‌کند که حکومت‌های عثمانی و ایران آگاهانه از آموزش قبایل گُرد خودداری می‌کنند و ادعا می‌کنند که با «وحشی» نگه داشتن گُردها، هر دو حکومت می‌توانند به سیاست‌های خود در گُردستان تداوم بخشند. به همین دلیل وی دولت‌های عثمانی و قاجار را متهم به اعمال ضدگُردی می‌کند. از یک سو به برخی قبایل اجازه می‌دهند هر نوع جنایتی را مرتکب شوند و از آموزش گُردها اجتناب می‌کنند و از سوی دیگر از این امر [خودداری از تحصیل گُردها] استفاده می‌کنند تا «همه‌ی آنها را وحشی نشان دهند».^۳ به همین دلیل است که شیخ استدلال می‌کند همه گُردها به طرز شرم‌آوری «وحشی» نامیده می‌شوند، بنابراین

شما با اطمینان بدانید که تمام این‌ها به دلیل غفلت مقامات ترک و فارس اتفاق افتاده است، زیرا گُردستان در میان این دو کشور قرار دارد و هر دو حکومت بنا به دلایل خاص خود، تمایزی میان انسان‌های خوب و بد قائل نیستند. و همچنین به این دلیل است که انسان‌های بد اصلاح‌ناپذیر باقی می‌مانند و به آنها که قابل احترامند، انگ بدنامی زده و فاسد قلمداد می‌شوند.^۴

1 Cf. The Sheikh's letters to Iqbal ad-Dowleh in Cefil, Kürt Halk Tarihinden 13 İlginç Yaprak: 38-43.

2 Parliamentary Papers, Turkey No. 5. (1881. Inclosure 3. No 5/61).

3 Ibid.

4 Ibid.

در این مورد می‌توان گفت که شیخ استقرار دولت را برای موفقیت پروژه‌ی احیاء خود حیاتی می‌دانست. وی علاوه بر اینکه دولت را تأمین‌کننده‌ی قانون و نظم می‌پنداشت، آن را عامل اصلی گسترش دانش و سواد در جامعه نیز قلمداد می‌کرد. آشکار است که به عقیده‌ی شیخ، تحصیل علم علاج تمام بدبختی‌های کردها بود. افزون بر این، به نظر وی نبود آموزش عمومی در گردستان دلیل و عامل اساسی طردشدگی آنها بود. او در نامه‌ای خطاب به اقبال‌الدوله^۱ می‌نویسد: «قبول داریم که در کنار کردهای نیک‌کردار، کردهای بدسرسشت نیز وجود دارند؛ اما کسی نیست که حتی به فکر آموزش بدها باشد^۲ و بنابراین برای کردها غیرممکن است که بدون آموزش، اشتباهات خود را تصحیح کنند»^۳. بر این اساس شیخ آموزش عمومی را اصلی‌ترین عامل برای یک زندگی شرافتمندانه و انسانی‌تر و راهی برای خلاصی کردها از مصیبت‌های‌شان می‌داند.

نقش مؤثر آموزش به حدی در گفته‌های شیخ بازگو شده است که حتی جانشینان وی نیز به اهمیت آموزش عمومی تأکید می‌کردند. خلیفه سید محمد (داماد شیخ) در دیدارش با سرکنسول بریتانیا دغدغه‌های خود را بازگو و اعلام می‌کند که اگر عبیدالله موفق شود، تعهد می‌دهد تا راهزنی و یاغی‌گری را متوقف کند، نظم را در مرزهای ایران و ترکیه دوباره برقرار کند، مسیحیان و مسلمانان از حقوق برابر برخوردار شوند، آموزش عمومی را ترویج و ارتقاء دهد و اجازه‌ی ساخت کلیساها و مدارس را صادر کند^۴.

روشن است که شیخ بر این باور بوده که تحقق پروژه‌های اشاره‌شده نیازمند قدرت دولتی است. بدون شک، وی باور داشت که این اهداف باید خوشایند اروپایی‌ها باشند و بنابراین باید "مدرن" می‌بودند^۵. هنگامی که خلیفه سید محمد به دنبال جلب حمایت اخلاقی اروپایی‌ها از تشکیل دولت گردی بود، این اهداف استراتژیک را ارائه می‌کرد. وی تا آنجا پیش رفت که بگوید در صورت خُلف وعده، عبیدالله حاضر است «تا دادگاه اروپا او را محاکمه کند و به عواقب آن پایبند بماند»^۶. همزمان شیخ از طریق جانشینش، این ادعا را مطرح می‌کرد که هیچ‌یک از دولت‌های ایران و عثمانی تمایلی به برداشتن چنین قدم‌های مهمی در جهت رفاه کردها و مسیحیان ندارند. از این نوشته‌ها

۱ حاکم ارومیه در دهه‌ی ۱۸۸۰.

۲ تأکیدات اضافه شده است.

3 Celil, 2007, 42.

۴ تأکیدات اضافه شده است.

5 Jwaideh, 85.

۶ تمامی شواهد حاکی از آن است که شیخ درک کاملی از اوضاع دنیا داشت. دکتر کاکرن بیان می‌کند که شیخ «به نظر از بحث و گفتگو در تمامی موضوعات با من لذت می‌برد. در طول هفته‌ای که در منزل وی اقامت و گفتگوهای لذت‌بخشی با وی داشتم، شیخ به شدت علاقه‌مند به شنیدن در مورد اختراعات جدید و شگفتی‌های دنیای غرب بود». برای مطالعه‌ی بیشتر، نگاه کنید به: Quoted in Speer 1911: 80.

7 Parliamentary Papers. Turkey No. 5 (1881. Inclosure is in No. 56).

می‌توان نتیجه گرفت که شیخ ارتباط مستقیمی میان فقدان آموزش عمومی و پدیده‌ای مانند راهزنی مشاهده می‌کند و وعده‌ی ریشه‌کن کردن آنها را در صورت موفقیت در تشکیل دولت می‌دهد.

شیخ در مثنوی که هیچ مخاطب غیرگردی ندارد بحثی از وجود پدیده‌ی راهزنی در میان کردها نمی‌کند، با این حال تأکید می‌کند که اهمیتی ندارد که فرد چه اندازه قابل است و اصل و نسب نجیبی دارد، برای پروراندن استعداد خود، فرد باید از آموزش مناسب برخوردار باشد.^۱ وی در گفته‌هایش از واژه‌ی "طلا" برای بازنامی کردها استفاده می‌کند و می‌گوید «علی‌رغم این واقعیت که طلای خام همان ماده‌ای است که از آن جواهرات می‌سازند، برای آن که درخشش و ارزش یابد، می‌بایست پالوده شود».^۲ به عقیده‌ی وی کردها در فضل و هنر مردمانی «بی‌مانند» هستند که در صورت آموزش مناسب، هیچ‌کس به اندازه‌ی آنها با استعداد نیست.^۳ اگر کردها «تحت لوای یک رهبر، متحد شوند» بی‌مانند خواهد بود.^۴ در اینجا تأکید شیخ بر اتحاد کردها تحت لوای یک رهبر گرد، متناسب با دیدگاه‌های ناسیونالیستی صریح وی است که در نامه‌های شخصی‌اش به چشم می‌خورد.^۵ این امر از آن رو مهم است که شیخ در دعوت به اتحاد و یکپارچگی سیاسی، آشکارا مسلمانان غیرگرد را نادیده می‌گیرد.

در مورد جزئیاتی که شیخ بر اساس آنها یک دولت مدرن را مفهوم‌سازی کرده و همچنین میزان درک وی از آن، اطلاعات کافی وجود ندارد. با این وجود مواردی که در بالا به آنها اشاره شد، نشان می‌دهد که وی وجود دولت برای برخورداری از آموزش مناسب، دفاع از خود در برابر تجاوز بیگانگان و امنیت داخلی و همه‌جانبه را برای کردها لازم می‌دانست.^۶

«ما از عثمانی‌ها جدا هستیم»^۷

پس از بحث در مورد تأثیر تفاوت‌های اتنیکی در درک شیخ عبیدالله از "دیگری" و پروژه‌ی احیای وی، حال به جنبه‌ی اعلانی اظهارات سیاسی شیخ می‌پردازیم. با وام

1 Nehri, 121.

2 Ibid.

3 Ibid.

4 Ibid.

5 Celil, 2007, 45-58.

6 Ibid.

7 Sheikh Ubeydullah's letter to Dr. Cochran. Correspondence. Turkey. Incl. 3. No. 5/61(1881).

گرفتن از جودیت باتلر می‌توان پرسید شیخ درگیر چه نوعی از سیاست کنشی‌ای بود؟^۱ وی با اظهارات خود درصدد اعلام چیست؟ و با کلماتی که به کار می‌برد چه کار می‌کند؟ آیا می‌توان معنای خاصی از گفته‌های وی دریافت کرد؟ آیا جنبه‌ی اعلامی قیام وی در مقایسه با خیزش‌های گردی پیشین چیز تازه‌ای دارد؟ چه می‌شود اگر اظهارات وی برخلاف نظرات متداول در بافتار اجتماعی و فرهنگی قیام وی به نظر آید؟ آیا از بیانات شیخ می‌توان برای تجدیدنظر در مورد قیام وی بهره برد یا باید آنها را نادیده گرفت؟

همان‌طور که در بالا اشاره شد برخی مورخان در مورد ناسیونالیست بودن شیخ سؤالاتی مطرح می‌کنند؛ به عنوان مثال ازوگلو این امکان که قیام شیخ تحت تأثیر انگیزه‌های ناسیونالیستی شکل گرفته باشد را رد کرده^۲ و عنوان می‌کند، «متأسفانه نمی‌دانیم که شیخ چه کلمه‌ای را به کار برده است که مترجم یا احتمالاً کاکرن آن را "ملت" ترجمه کرده‌اند»^۳. ازوگلو تلویحاً می‌گوید که «احتمالاً عبیدالله از کلمه‌ی ملت استفاده نکرده است»^۴ و مترجم، کلمه‌ی فارسی دیگری را ترجمه کرده که معادل این کلمه نبوده است»^۵. اگرچه این اظهارنظر می‌تواند مهم باشد، بستر استفاده از این کلمه،

۱ نگاه کنید به:

Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*.

۲ علاوه بر مواردی که در بالا به آن اشاره شد، ازوگلو ادعاهای دیگری نیز مطرح می‌کند و می‌گوید که شیخ معنای مناقشه‌برانگیز واژه‌ی ملت را درک نمی‌کرد؛ هرچند که می‌پذیرد که حداقل «سایر منابع اولیه، شامل شواهدی مخشوش - اگر نگوئیم متناقض - در مورد اهداف تجزیه‌طلبانه‌ی شیخ است. در صفحه‌ی بعد ازوگلو به استفاده‌ی شیخ از عبارت "ناسیونالیسم معاصر اروپایی" اشاره می‌کند، ولی آن را نه با هدف ایجاد دولتی مستقل، بلکه احتمالاً به منظور احیای امارتی خودمختار می‌انگارد که پیش از گسترش دولت تحت حکومت عثمانی وجود داشته است.

Özoglu, "Does Kurdish Nationalism Have a Navel?" 214-15.

3 Hakan Özoğlu, "Does Kurdish Nationalism Have a Navel?" in *Symbiotic Antagonisms: Competing Nationalisms in Turkey*, ed. Ayşe Kadioğlu and Emin Fuat Keyman (Salt Lake City: University of Utah Press, 2011), 203.

۴ ملت، معادل فارسی واژه‌ی Nation است. به نظر می‌رسد از آنجایی که عربی و فارسی زبان میانجی گردها بود، شیخ نامه‌اش را به زبان فارسی نوشته است. علاوه بر گردی و فارسی شیخ می‌بایست به ترکی عثمانی (برخی از نامه‌های وی که به ترکی نوشته شده، در آرشیو عثمانی‌ها موجود است) و عربی آشنا می‌بود. کاکرن وی را اینگونه توصیف می‌کند: «مردی که ادبیات فارسی و عربی را به خوبی می‌دانست؛ وی حتی قسمت اعظم انجیلی را که پارسال برایش فرستادیم، مطالعه کرده است». برای مطالعه‌ی بیشتر، نگاه کنید به: 78, The Hakim Sahib, quoted in Speer.

با این حال به جز کتاب مثنوی که به فارسی و تعدادی نامه که به ترکی نگاشته، یافتن نوشته‌های دیگر، به خصوص در زبان گردی که از وی به جا مانده باشد دشوار است. به گفته‌ی افشار، شیخ در زمان حمله به ارومیه برای برانگیختن پیروانش، اشعاری به زبان گردی می‌خواند. نگاه کنید به:

Afshar, *Tarikh-e Khoruj Akrâd va Qat'l va Gharat-e Ubeydullah-e Badbonyad va Eghteshash va Fitnâ-i Ziyad dar Mamlakat-e Azarbayjan*, 1297/ *The Kurdish Rebellion: The ill-Natured Ubeydullah's Massacres and Pillage in Azerbaijan, 1880*, 130.

۵ شیخ نامه‌های مشهور خود به مقامات خارجی غیرترک را به فارسی می‌نوشت.

انتخاب معادل فارسی آن را بی‌اهمیت می‌کند. شاید اهمیتی نداشته باشد که شیخ از واژه‌ی قوم یا ملت استفاده کرده باشد، زیرا وی اظهار می‌کند که «گُردها ملتی متمایز از دیگران هستند؛ چه به لحاظ زبانی و سنن و عادات و چه به لحاظ مذهبی».

افزون بر این، اسناد اولیه که توسط گُردها به زبان‌های فارسی و عثمانی تولید شده حاکی از استفاده از واژه‌ی ملت در معنای مدرن آن است. به عنوان مثال در روزنامه‌های عثمانی در دهه ۱۹۸۰ روشنفکران گُرد، گُردها را «ملت» می‌نامیدند. در واقع برخی به شکل مبالغه‌آمیز ادعا می‌کردند که حتی گُردهای کوچ‌نشین اشتیاقی بی‌مانند برای کسب علم داشته و در طلب علم «هیچ ملتی به چنین جایگاه ممتازی نرسیده است»^۱. اظهارات مشابهی در اسنادی که گُردها به فارسی نوشته‌اند وجود دارد^۲. نامه‌ای که در سال ۱۸۸۰ توسط رهبران مذهبی گُرد نوشته شده به این موضوع اشاره دارد که گُردها در ارتباطاتشان با خارجی‌ها از خود به عنوان ملت یاد می‌کنند^۳. علاوه بر استفاده از این واژه، محتوای کلی این اسناد نشان می‌دهد که گُردها خود را به عنوان موجودیتی اتنیک-ملی در نظر می‌گیرند. در بخشی از این نامه آمده است، «سال گذشته به دلیل انواع قانون‌شکنی، بی‌عدالتی و تعرض دولت ایران علیه ما ... برخی، از ما، از ملت گُردستان علیه این بی‌عدالتی و تعرض به پا خواستیم. ما از سوی دولت عثمانی نیز تهدید می‌شویم»^۴.

با تحلیل دقیق گفته‌های شیخ عبیدالله در مورد گُردها، ترک‌ها و ایرانی‌ها و به خصوص بررسی خصوصیات مثبت و منفی‌ای که به منظور پی بردن به جنبه‌هایی که وی می‌خواست در احیای خود گنجانده، اضافه یا تغییر دهد، می‌توان طرح کلی مشخصی از اینکه وی چگونه گُردها را در مقایسه با "دیگران" متفاوت می‌بیند، ترسیم کرد. این تحلیل می‌تواند به یافته‌های شگفت‌انگیزی در مورد مشاهدات شیخ، چگونگی تعبیر و انگیزه‌های فرهنگی، مذهبی و سیاسی‌ای که محرک وی برای ابراز دیدگاه‌های خاص در دورانی خاص و بافتاری خاص بود، بیانجامد. بنابراین احتمالاً می‌توان به رویکرد وی در اندیشه و عمل پی برد.

بهترین راه برای مشخص کردن منظور شیخ [از به کار بردن واژه‌ی ملت] بررسی زمینه‌های متنوعی است که از عبارت «مردمان گُرد» استفاده کرده است. شیخ نامه‌های بسیاری نوشته که برخی از آنها به انگلیسی فرانسه و فارسی برگردانده شده‌اند، اما تعداد اندکی از آنها به اندازه‌ی کافی شناخته شده‌اند تا در اسناد بریتانیایی‌ها ترجمه

1 Tercüman-ı Hakikat.No: 592, (June 5, 1880).

۲ نگاه کنید به:

Celil, Kürt Halk Tarihinden 13 İlginç Yaprak, 56.

3 Ibid.

۴ لازم به ذکر است که هیچ یک از نویسندگان، مدارکی دال بر بدرفتاری و خصوصیت شیخ با مسیحیان در طول و یا پس از جنگ ارائه نکرده‌اند. با این وجود هر دو نویسنده بیانات شیخ را نادیده گرفته یا کم‌اهمیت جلوه داده‌اند. آنها حتی این واقعیت را که شیخ عبیدالله پیش از قیام علیه حکومت قاجار در سال ۱۸۸۰ علیه حکومت عثمانی ۱۸۷۹ قیام کرده بود را مطرح نکرده‌اند.

شوند. در پنجم اکتبر ۱۸۸۰، شیخ در نامه‌ای به موسیونر آمریکایی دکتر کاکرن می‌نویسد:

ملت گُرد که از ۵۰۰ هزار خانواده تشکیل شده‌اند، مردمانی متمایزند. مذهب آنها با دیگران متفاوت است و سنت‌ها و آداب‌شان نیز متمایز است، در میان دیگر ملت‌ها، گُردها به عنوان مردمانی شرور و فاسد شناخته شده‌اند. گُردستان بدنام شده ... امرا و رؤسای گُردستان چه در ایران و چه در ترکیه و تمامی ساکنان گُردستان همگی متفق‌القولند که نمی‌توان اینگونه با این دو حکومت ادامه داد و ضرورتاً باید اقدامی صورت گیرد، بنابراین درخواست ما از حکومت‌های اروپایی این است که با درک موضوع به وضعیت ما رسیدگی کنند.^۱

وی همچنین در نامه‌اش به اقبال‌الدوله فرماندار وقت ارومیه اعلام می‌کند:

بدون شک جناب فرماندار مطلع هستند که تا به حال هیچ بررسی جدی‌ای در مورد وضعیت و امور گُردستان صورت نگرفته است، مردمانش همواره به بدترین شکل ممکن تصویر شده‌اند ... دلیل شکایاتی که علیه گُردها مطرح می‌شود این است که هیچ‌یک از حکومت‌های ترکیه و ایران قدرت و اراده‌ی حکمرانی مناسب بر آنها را ندارند. با وجود تمامی اینها از گُردها با بدنامی یاد می‌شود و در عوض آنها نیز برای حاکمان خود احترام قائل نیستند؛ با این اوصاف، گُردهای ایران و عثمانی برای تشکیل یک ملت متحد می‌شوند و خود نظم را در میان خودشان حاکم می‌کنند و متعهد می‌شوند که هیچ بی‌نظمی‌ای در این کشورها اتفاق نیفتد ... سرکوب این جنبش با استفاده از زور غیرممکن است؛ اگر حکومت به اعمال زور روی آورد بازنده خواهد بود و از هر جنبه، تلفات زیادی متحمل می‌شود. بنابراین عاقلانه این است که حکومت‌ها [ای ایران و عثمانی] اقدامات آشتی‌جویانه‌ای در پیش گیرند، در غیر این صورت ما مسئول عواقب نخواهیم بود.^۲

از آنجا که شیخ عبیدالله مورخ، جامعه‌شناس و قوم‌نگار نبود، این سؤال مطرح می‌شود که هدف وی از متمایز کردن گُردها از دیگر ملل چه بوده است و با این گفته‌ها در پی چه بود؟ نگارنده در این بخش به تبیین این موارد خواهد پرداخت که ۱. اهداف

1 Sheikh Ubeydullah to Dr. Cochran. Correspondence. Turkey. No. 5/61. Incl. 3 (1881).

2 Sheikh Ubeydullah to Iqbal ad-Dowleh. Correspondence. Turkey. No. 5/61. Incl. 5 (1881).

شیخ از این گفته‌ها چه بوده است؟^۲ سخنان وی چه تصویری از سیاست وی را نشان می‌دهند. بنابراین به منظور درک یک کنش گفتاری، «نیاز به رمزگشایی سخنی است که در مقام یک عمل زبان‌شناختی- به هنگام ایفای کنش گفتاری توسط گوینده، معادل یک عمل به نظر می‌رسد»^۱. مخاطبان نامه‌های شیخ مقامات رسمی بودند و مضمون و بافتار نامه‌های وی آشکارا سیاسی بود؛ نامه‌هایی که بیانات، گفته‌ها و مباحث سیاسی برای دستیابی به اهداف خاص سیاسی بودند. این جنبه‌ی سیاسی نامه‌های شیخ، ماهیت مباحث و شیوه‌ی توصیف یا "روایت" وی از کردها، مهمترین عوامل برای فهم اهداف خاص سیاسی وی هستند. افزون بر این، نگارنده در صدد یافتن جوابی برای این سؤال است که چرا شیخ چنین گفته‌های سیاسی‌ای را در آن زمان به خصوص ایراد می‌کند و چرا مخاطبان وی چهره‌های سیاسی خاصی هستند؟ دلیل طرح این سؤالات، همانطور که در بالا اشاره شد، شبیهاتی است که توسط برخی پژوهشگران در مورد اصالت دیدگاه‌های شیخ و اینکه زبان وی مثال نقض یا خلاف قاعده‌ی قبیله‌گرایی و دین‌مداری گردهاست، مطرح می‌شود. آنهایی که دیدگاه‌های شیخ را غیرمعتبر می‌پندارند، بر این باورند که وی دیدگاه‌های ناسیونالیستی نداشته و فردی مذهبی بود و در بافتار اجتماعی-فرهنگی قبیله‌ای زندگی می‌کرد که امکان پیدایش ناسیونالیسم در آنها مهیا نبود. به نظر نویسنده به جای نادیده گرفتن نامه‌های شیخ در مقام یک راه غیرمعمول جهت مفهوم‌سازی اقوام بی‌ملت، باید این امکان را در نظر گرفت که این اسناد ممکن است ثابت کنند که رویکرد دولتی به تاریخ گمراه‌کننده بوده است.

گویا که قبیله‌گرایی^۲ نمونه پارادایمی است که نظریه‌ی ناسیونالیسم خلاف آن است؛ بنابراین بیانات و گفته‌های شیخ در پارادایم قبیله‌گرایی غیرمقبول و تحمیلی پنداشته می‌شوند. انتظار نمی‌رود که «این مجموعه از کاربردها» [زبان ناسیونالیسم] توسط «گروه خاصی از گویشوران برای اهداف سیاسی، علاقه‌مندی به آن زبان و برخی اوقات گسترش دامنه‌ی آن تا حد بیان یک جهان‌بینی یا ایدئولوژی» استفاده گردد^۳. در اینجا تلاش شده است تا با این پیش‌فرض که این بیانات را نمی‌توان نادیده گرفت، به بررسی آنها پرداخت. بار معنایی گفته‌های وی باید در حدی باشد که بتوان آن را به عنوان قطعه‌ای از ادبیات سیاسی در نظر گرفت و به جای تحمیل نظرات خود بر افرادی که آنها را بیان کرده‌اند، اجازه دهیم اسناد و متون نماینده‌ی نویسنده باشند، یا حداقل اینکه جدی گرفته شوند. همانطور که در بالا اشاره شد، این نامه‌ها برای اهداف

1 Quentin Skinner, *Visions of Politics: Regarding Method*, vol. 1 (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2002), 113.

2 Cf. McDowall, *A Modern History of the Kurds*. Also, Özoglu, "Does Kurdish Nationalism Have a Navel?"

۳ از تعریف پوکاک از واژه‌ی گفتمان در بافتاری متفاوت استفاده شده است. نگاه کنید به:

J. G. A. Pocock, "Concepts and Discourses: A Difference in Culture?", in *The Meaning of Historical Concepts*; *New Studies on Ber Schiffsgeschichte*, ed. Hartmut Lehmann and Melvin Richter (Washington, D.C.: German Historical Institute 2004), 48.

سیاسی نوشته شده‌اند، حال سؤال اصلی این است که آیا می‌توان با خوانش دقیق این نامه‌ها عمل آگاهانه‌ی شیخ را درک کرد؟ این نوشته‌ها تا چه اندازه بافتار تاریخی خود را روشن‌تر خواهند کرد؟ شیخ در نامه‌هایش سعی می‌کند تا گردها را توصیف کند و مخاطبان خود را متقاعد سازد که گردها مردمانی متمایز هستند، نه ایرانی هستند و نه عثمانی. وی این تمایل را با زبانی مبالغه‌آمیز بیان می‌کند و تا آنجا پیش می‌رود که عنوان می‌کند گردها به مذهبی متفاوت باور دارند. چرا و بر اساس چه منطقی عبیدالله می‌خواهد بریتانیایی‌ها و دیگران را متقاعد کند که گردها مذهبی متفاوت از هم‌کیشان خود دارند؟ آیا این تنها راه اطمینان‌دادن به قدرت‌های بزرگ است که گردها هیچ وابستگی مذهبی‌ای به عثمانی‌ها ندارند؟

موضوع اصلی این است که پیش از خیزش شیخ، مناطق کردنشین به خیزش‌های ضد مرکزگرای شهره بودند، اما احتمالاً این خیزش‌ها بر هویت متمایز گردی خود تأکید نمی‌کردند.^۱ این شیخ عبیدالله بود که بر قومیت، مذهب و زبان متمایز گردها تأکید و آن را اساس مشروعیت ادعای سیاسی خود قرار داد؛ زیرا پیش از قیام شیخ، شورشیان، گردبودن را دلیل خیزش خود بیان نمی‌کردند. بدون شک تفاوت‌های قومی و سیاست‌های تبعیض‌آمیز احتمالی، در شورش‌های پیشین نقش داشتند، اما این حرکات هیچ نشانی از خوداندیشی گردها و یا مطالبه‌ای بر اساس هویت متمایز نداشتند. آنچه خیزش شیخ را از دیگر خیزش‌های پیشین در کردستان متمایز می‌کند، این بود که شیخ اساس مشروعیت ادعاهای سیاسیش را بر تعریفش از جامعه‌ی گردی گذاشت و این همان ادعایی است که بنیان اصلی ناسیونالیسم مدرن که مسلم‌انگاشتن ملت است، بر آن استوار می‌شود. این امر به بهترین نحو توسط بیلینگ بیان شده است که «ناسیونالیسم به عنوان راهی برای تصویرکردن جامعه از لحاظ تاریخی، شکل ویژه‌ای از آگاهی است».^۲ گلنر در مقدمه‌ی *ملت‌ها و ناسیونالیسم* عنوان می‌کند که «ناسیونالیسم اساساً اصلی سیاسی است که در آن باید واحد سیاسی و ملی هماهنگ و سازگار باشند».^۳

شیخ مطالبات خود را بر تمایز ویژگی‌های ملت گرد استوار کرد و علاوه بر اینکه رسوم، سنت، و زبان گردها را از دیگران جدا می‌کند، ادعای وجود مذهب گردی متفاوتی نیز دارد. حتی اگر منظور شیخ از تفاوت مذهبی همان تفاوت‌های فرقه‌ای در میان مسلمانان اهل سنت باشد - که به احتمال فراوان همان است - اهمیت سیاسی گفته‌های وی را تقلیل نمی‌دهد. باید تأکید کرد که شیخ رابطه‌ی مستقیمی میان توصیف خود از گردها و حفظ حقوقشان تصور می‌کند. شیخ به عنوان یک عامل سیاسی با اعتقاد به اینکه واقعیت مشخص، حقوق مشخصی را ایجاب می‌کند، خود

۱ شایان ذکر است که عثمان سیفی در کتابش که در سال ۱۸۷۰ چاپ شد، بیان می‌کند خود شخصاً شاهد گرایش‌های شدید ناسیونالیستی و تمایل به استقلال در میان گردها بود. نگاه کنید به:

Milligen, Wild Life among the Koords, 210-15.

۲ تأکیدات اضافه شده است.

3 Billig, Banal Nationalism, 19.

واقعیات را توصیف یا ارائه می‌کند. این همان چیزی است که دریدا در بحث خود در باب اعلامیه‌ی استقلال آمریکا آن را «هنجارگذاری، واقعیت و حق می‌نامد».^۱ این نوع از بیان، مختص دوران ناسیونالیسم است؛ چرا که عُرف این دوران است که ویژگی‌های جمعی مردمان مشخصی به صورت «واقعیات» ارائه شده و از این «واقعیات بدیهی» به عنوان پایه‌هایی برای مطالبه‌ی حقوق مسلم فرهنگی و سیاسی استفاده شود. همانطور که گفته شد، شیخ در توصیف گُردها اعلام می‌دارد که گُردها موجودیت سیاسی منفردی هستند که از سایر جوامع مسلمان متمایزند. همانطور که دریدا بیان می‌کند «این ابهام، عدم تعیین میان ساختاری کنشی و غیرکنشی برای پدیدآوردن تأثیر پیامد لازم است».^۲ اعلامیه‌ی شیخ برخلاف آمریکایی‌ها، به ایجاد دولت نینجامید، اما موجب پیدایش دیدگاهی نواز گُردها به عنوان موجودیتی منفرد شد.

با بهره‌گیری از نظرات آستین، می‌توان گفت که شیخ با اعلان تمایز گُردها، علی‌رغم عدم موفقیت در ایجاد دولت، ملتی را که آرزو داشت پایه‌گذاری کرد.^۳ آن طور که اسکینر می‌گوید «آستین تأکید می‌کند که در صحبت از نیروی یک گفتار، وی عمدتاً به این نکته اشاره دارد که یک عامل ممکن است چه نقشی را در عمل بیان آنچه که گفته شده، داشته باشد».^۴ بنابراین، پس از این گفته‌هاست که گُردبودن و نه قیابیل متفرقه‌ی گُرد، به دغدغه‌ی اصلی تبدیل می‌شود و صرف نظر از اینکه مسئله‌ی گُردبودن در کدام سوی مرزها موضوع بحث باشد، با ادعای حاکمیت گُردی همسان پنداشته می‌شود. همان‌طور که تاریخ متأخر گُرد گواه است، شیخ بحث و گفتگو در مورد حقوق گُردها را در سوی دیگر مرز به امری طبیعی تبدیل کرد. وی از رنج جمعی گُردها به عنوان دلیل موجه این کنش اخباری خود استفاده و تلاش کرد تا "امضای" دیگر دولت‌ها را پاک کند و رابطه‌ی "موروثی" با آن را پایان دهد.^۵

بدون پذیرفتن امکان ادغام یا پیوند دین و ناسیونالیسم، نمی‌توان توضیح داد که چگونه کنشگری که نقش اصلی و وظیفه‌اش رهبری جامعه در امور مذهبی بود^۶، از

1 Jacques Derrida, *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001*, trans. Elizabeth Rottenberg, *Cultural Memory in the Present* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002), 51.

2 Ibid., 49.

۳ نگاه کنید به:

J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, William James Lectures (London: Oxford University Press, 1962).

4 Skinner, *Visions of Politics*, 104.

5 Derrida, *Negotiations*, 50.

۶ همانطور که قبلاً گفته شد، اسپیر بیان می‌کند که در کنار سلطان عثمانی و شریف مکه، شیخ عبدالله مقدس‌ترین شخص در میان مسلمانان اهل سنت بود و هزاران نفر حاضر بودند تا به عنوان جانشین خدا از وی پیروی کنند.

این زبان استفاده کرده و درگیر «سیاست کنشی» شود. موضع کلامی مورد انتظار^۱ از هر شیخی، حراست از پیوندهای امت به عنوان پیوندهایی دینی است؛ با وجود این در اندیشه‌های سیاسی کنشگر دینی آن هنگام که اقدام به عمل ناسیونالیستی می‌کند، این پیوندها یا از بین می‌روند و یا در درجه‌ی دوم اهمیت قرار می‌گیرند، چرا که کنشگر دینی (مذهبی) آماده‌ی مخالفت با هم‌کیشان خود به منظور پیشبرد آرمان ناسیونالیستی و اتنیک‌ی خود است. وی حاضر است این پیوندها را با "دیگری" اتنیک‌ی در کلیت خود مورد بازاندیشی قرار دهد و حداقل با ایجاد مرزی نو میان خود و هم‌کیشانش بر مبنای قومیت راضی شود. این تغییرات در دیدگاه‌های کنشگران مذهبی (دینی) در راستای تغییرات در فهم وی از "ما" و "آنها" اتفاق می‌افتد. مسلماً این مواضع سیاسی جدید نتیجه‌ی تغییر و یا ترک دین توسط فرد [ناسیونالیست] نیست، بلکه این مواضع معمولاً به لحاظ دینی برای او قابل توجیه است. این امر نشان‌دهنده‌ی نفوذ آنچه که آگاهی ملی نامیده می‌شود است، چرا که به گفته‌ی سعید نوری رهبر دینی برجسته‌ی کرد، با این آگاهی «هر فردی منعکس‌کننده‌ی ملت خود است»^۲. بنابراین در مطالعه‌ی رابطه‌ی میان دین (اسلام به طور خاص) و ناسیونالیسم، فرد می‌بایست بررسی کند که چگونه دولت-ملت به گونه‌ای از نمونه‌ی ایده‌آل وبری برای حکمرانی تبدیل می‌شود.

ناسیونالیسم چه آنگونه که بیلگ "پارادایم" می‌نامد و یا اگر "نمونه‌ی ایده‌آل" قلمداد شود، یک قرارداد مدرن است، بدین معنی که سنت پذیرفته‌شده و جهان‌شمول حکمرانی است. همچنین ناسیونالیسم چهارچوبی است که با وجود تاریخ خون‌بارش به صورت قراردادی، مرجع حل و فصل اختلافات اجتماعی تلقی می‌شود.^۳ آنگونه که اندرسون می‌گوید: «کلمه‌ی ملت این یافته را اثبات می‌کند که بر اساس آن تضمین حق انحصاری غیرممکن و مستعد به یغما رفتن مکرر توسط افراد مختلف است»^۴. اگر تعریف بیلگ از ملی‌گرایی به عنوان یک پارادایم پذیرفته می‌شود، پس هرکس که در درون چنین پردایمی قرارداد ناسیونالیستی اندیشیده و ناسیونالیستی عمل می‌کند و ناسیونالیسم به پروسه‌ی متعارف کنش و گفتار ناسیونالیستی وی تبدیل می‌شود. از

۱ حد و مرز جوامع مسلمان، موضوع مباحث کلامی میان مکاتب معتزله و اشعری در الهیات یا کلام اسلامی بود نگاه کنید به:

Fazlur Rahman, *Islam*, 2d ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2002).

عثمانی‌ها بعدتر مدافع این دیدگاه بودند که ناسیونالیسم در جوامع اسلامی در مبحث کلامی "ایمان به وحدت امت اسلامی" نهفته است. به عنوان مثال نگاه کنید به:

Kayali, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*.

2 Nursi, *İçtimai Dersler/ Social lessons*, 189.

3 Cf. Michael Mann, *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2005).

4 Benedict R. O'G Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Rev. and extended ed. (London; New York: Verso, 1991), 67.

نظر وی ناسیونالیسم خود یک پارادایم است، زیرا چهارچوب اندیشه‌ی ما را تشکیل می‌دهد؛ اما خود این واقعیت بر ما پنهان می‌ماند. همه‌ی ما ممکن است ناسیونالیست باشیم، بدون آنکه نسبت به آن آگاهی داشته باشیم و به همین دلیل است که امری مسلّم و یا روزمره^۱ فرض می‌شود^۲. "نیروی نامرئی" ناسیونالیسم برای ما نامرئی می‌ماند و همین نامرئی بودن و حضور فراگیر آن است که ناسیونالیسم را هم محلی و هم جهان‌شمول می‌کند^۳. بنابراین به جای اینکه مانند گنر ناسیونالیسم را بر حسب رابطه و پیوند آن با رشد تکنولوژیک و پیشرفت نظام صنعتی تصویر کنیم، بهتر است آن را به عنوان یک پارادایم در نظر بگیریم^۴.

با بازگشت به کنش گفتاری شیخ، می‌توان دریافت که کنش گفتاری وی فقط در چهارچوب پارادایم ناسیونالیستی قابل فهم است و در چهارچوب این پارادایم است که یک گروه ملی مشخص بر اساس ادعاهای خودارجاعانه، می‌تواند حقوق سیاسی مشخصی را مطالبه کند. در چهارچوب این پارادایم است که ادعاهای ملت‌مندی به صورت حقوق در نظر گرفته می‌شوند و طرح کردن چنین ادعاهایی امری قراردادی می‌شود. در گذشته چنین قراردادی وجود نداشت^۵؛ علی‌رغم وجود ملت‌ها در دوران پیشاناسیونالیسم، ادعاهای حاکمیت ملی و خودحاکمیتی بر پایه‌ی ویژگی‌های جمعی و اتنیکی مشخص وجود نداشت و دوباره در این پارادایم ناسیونالیستی است که چنین ادعاهایی قراردادی شدند.

اگر ناسیونالیسم به عنوان قرارداد غالب مدرن در نظر گرفته شود، می‌توان تعیین کرد که آیا گفتاری، ناسیونالیستی است یا نه. بنابراین نظر آستین که «برای اینکه بیان‌های خاصی، توسط افراد خاصی، در شرایط خاصی مؤثر باشند، امور قراردادی مرسوم می‌باید باشد که فصل‌الخطاب‌بودگی بیان آنان را متعارف گرداند»^۶، قابل تعمیم به بیان‌های ناسیونالیستی نیز می‌باشد. این رویکرد، ما را در تعیین اینکه آیا کنش گفتاری شیخ در چهارچوب این پارادایم [ناسیونالیستی] رخ داده و به این قرارداد استناد کرده است، کمک می‌کند. زیرا شرایطی که آستین برای کنش گفتاری از آن سخن می‌گوید را می‌توان در تشخیص گفتار ناسیونالیستی نیز به کار برد؛ چون تأثیر چنین گفتاری زمانی

1 Banal (nationalism)

۲ نگاه کنید به:

Billig, Banal Nationalism.

3 Ibid., 9–30.

۴ گنر اینگونه راهی برای برطرف کردن مفهوم‌سازی مسئله‌ساز خود فراهم کرده است. وی در حالی که ناسیونالیسم را محصول نظام به شدت صنعتی می‌داند، اذعان دارد که ناسیونالیسم در جوامع پیشاصنعتی نیز ظهور می‌کند. وی در کتاب *ملت‌ها و ناسیونالیسم*، اظهار می‌کند که «منکر آن نیست که گهگاه جوامعی ممکن است با ویژگی‌های ساختاری پیشاصنعتی دارای گرایشات ناسیونالیستی باشند».

Gellner, Nations and Nationalism, 138.

5 Cf. Billig, Banal Nationalism.

6 Austin, How to Do Things with Words, 14.

ممکن است که طبق قرارداد خاصی، توسط افراد خاصی و در شرایطی خاصی بیان شده باشد.^۱ اگر در این گفتار "افراد" با "جامعه" جایگزین شوند، این جامعه می‌بایست تمایز خود را "تصوّر" و ادعا کند. این درک از تمایز "درون گروه" شکلی منحصر به فرد از "تخیل" است که فقط در چهارچوب پارادایم کنونی می‌تواند ادعاهای مشروع را مطرح کند. این امر شرایط مناسبی را پایه‌گذاری می‌کند که مطالبه‌ی ملت‌بودگی و اعلام آن را عاقلانه می‌پندارد. به احتمال زیاد، اگر در دوران پیشاناسیونالیسم ادعاهای مشابهی مطرح می‌شد، فاقد اثربخشی و یا معنای خاصی بود. همچنین، اگر افراد و گروه‌هایی که به نمایندگی از یک "جامعه‌ی تخیلی" صحبت نمی‌کنند و از روندی صحیح تبعیت نمی‌کنند، اعلام اینکه یک ملت هستند چیزی بیش از آنچه که آستین «گزارش یک کنش خنثی» مانند این سخن که «گربه روی پادری است» نخواهد بود^۲ و اثربخشی آن از نوشته‌های یک مورخ در مورد تاریخ هر مردمی فراتر نخواهد رفت.

شیخ اعلان خود را با یک قیام همراه کرد. وی مشروعیت قیام خود را در توصیفش از ملت به عنوان روندی مشروعیت‌بخش که فقط برای مردمان عصر ناسیونالیسم آشناست، زمینه‌سازی کرد. در ابتدا وی ملت را به گونه‌ای توصیف کرد که برابر با اعلام موجودیت آن بود و سپس از «واقعیت‌های مورد لزوم» به عنوان پایه‌های اعلام حقوق کردها برای [برقراری] دولت استفاده کرد. وی اظهار می‌کند که:

ما نیز ملتی متمایز هستیم، می‌خواهیم اموراتمان دست خودمان باشد تا در مجازات مجرمان خود قوی و مستقل عمل کنیم و مانند سایر ملت‌ها صاحب امتیازاتی باشیم و مجرمان خود را احترام بگذاریم. ما آمده‌ایم تا متعهد شویم که به هیچ ملتی هیچ آسیبی نخواهد رسید، این هدف ماست و دلیل رفتن پسرمان به ساوجبلاغ بررسی امکان برقراری دولت گردستان است.^۳

اظهارات بالا علاوه بر اینکه نشان‌دهنده‌ی آگاهی شیخ از ناسیونالیسم است، حاکی از این است که وی یقیناً می‌پنداشته که گفته‌هایش مشروعیت و مقبولیت داشته است. بنابراین شیخ حتماً بر این باور بوده که استدلالی اخلاقی و سیاسی را مطرح کرده که ایجاد دولت‌گردی را به نوعی از ضرورت اخلاقی تبدیل کرده است. "روند قراردادی" دیدگاه دولت-ملت، انگاره‌ای است که بر اساس آن هر قومی با ویژگی‌های متمایز می‌تواند ادعای تشکیل ملت خود را مطرح کند. فرض بر این است که در چهارچوب قرارداد پذیرفته‌شده‌ی ناسیونالیسم، چنین ادعاهایی باید قدرت غایی داشته باشند.

1 Ibid.

2 Ibid, 95.

3 Sheikh Ubeydullah to Dr. Cochran. Correspondence. Turkey. Incl. 3. No. 5/61(1881).

شیخ عمدتاً با زبان اخلاقیات خطاب به غربی‌ها صحبت می‌کرد. به عنوان مثال، وی در نامه‌اش به دکتر کاکرن می‌نویسد:

هیچ‌یک از دولت‌های عثمانی و ایرانی خلوص نیت ندارند. این دولت‌ها حقوق ما را رعایت نمی‌کنند، به همین دلایل ضروری است گردستان وجود داشته باشد و لازم است که این گردستان متحد باشد؛ بیشتر از این نمی‌توان اعمال شرم‌آور و ویرانگر را تحمل کرد. بنابراین ما صمیمانه از شما درخواست داریم موضوع را به سمع و نظر کنسول بریتانیا در تبریز برسانید، تا به خواست خدا مسئله‌ی گردستان درک شده و مورد بررسی قرار گیرد.^۱

در مطرح کردن مسئله‌ی دولت گردی، شیخ سعی داشت تا قدرت‌های بزرگ به خصوص بریتانیا را متقاعد کند وی را در انجام این امر پشتیبانی کنند. وی حقیقتاً بر این باور بود که اگر «مسئله‌ی گردستان توسط آنها درک شود، ممکن است در مورد آن بررسی‌هایی صورت گیرد». وی فکر می‌کرد که اگر دولت بریتانیا وضعیت گردستان را درک می‌کرد و مشروعیت آن برای ملت‌مندی مشخص بود، پس شرط لازم برای تشکیل دولت-ملت مستقل گردستان فراهم می‌شد. برداشت غلط شیخ از نیت قدرت‌های استعمارگر در مقایسه با این واقعیت که وی اعتقاد داشت که زمان ایجاد دولت مستقل گردی فرا رسیده، از اهمیت کمتری برخوردار است. این امر بر آگاهی وی نسبت به دورانی که در آن زندگی می‌کند دلالت داشت. شیخ بدون این فرض که گفته‌های وی معنادار است، نمی‌توانست به نتیجه‌بخش بودن آن امیدوار باشد. به منظور بیان چنین گفته‌ای، معنی خود گفته به همراه بستر وقوع آن به گونه‌ای هستند که گوینده هیچ شکی را در ظرفیت مخاطبان خود در تضمین میزان فهم کنش‌گفتاری مورد نظر احساس نمی‌کند.^۲ گفته‌های شیخ نشان‌دهنده‌ی بافتار آنهاست که همزمان گواه آشنایی گوینده با این بافتار می‌باشد؛ بنابراین استدلال‌ات شیخ مدرن و ناسیونالیستی بودند.

توجه به برخی از "اشارات و ارجاعات مشخص"^۳ شیخ به منظور پی بردن به اینکه چگونه این ارجاعات دلالت بر بافتار ناسیونالیستی نامه‌های شیخ دارند، می‌تواند مفید باشد. امکان اینکه چنین ارجاعات مشخصی پیش از پدیدآمدن چهارچوب مفهوم مدرن آن وجود داشته باشند، نبوده و همچنین این ارجاعات پیش از دوران مدرن، یعنی پیش از ورود به پارادایم ناسیونالیستی در اختیار مردم نبودند؛ بنابراین استدلال شیخ فقط در این پارادایم امکان وقوع دارد. اگرچه در دوران‌های قبل، ممکن است مواردی وجود داشته‌اند که گردها به قومیت گردی استناد کرده باشند، اما هیچگاه نخواستند و یا

1 Sheikh Ubeydullah to Dr. Cochran. Correspondence. Turkey. Incl.2 No. 5/61(1881) (emphases added).

2 Skinner, 113.

3 Austin, How to do things with words, 94.

نتوانستند در پی سازگاری ساحت ملی و سیاسی باشند. به عنوان مثال، احمد خانی شاعر گرد قرن ۱۷، آرزو داشت که گُردها با تشکیل حکومت بتوانند بر سلطه‌ی غیرگُردها بر خود پایان دهند و بر همین اساس است که وی می‌نویسد: «ای کاش با هم متحد می‌شدیم، از هم دیگر تمکین می‌کردیم، آنگاه عثمانی‌ها، اعراب و عجم غلام ما می‌شدند، در دین و سیاست به کمال می‌رسیدیم و در دانش و فرزانی زایا»^۱.

خانی ایجاد حکومتی توسط یک میرگُر، بدون مجادله بر سر حق ملت گرد برای خودمختاری را آرزو می‌کرد^۲، اما شیخ عبیدالله استدلال می‌کرد که گُردها ملتی متمایزند، پس باید خود زمام امور را در دست گیرند؛ ولی اصراری بر حکومت کردن گُردها بر دیگران نداشت و تأکید می‌کرد که گُردها باید دولت مستقل خود را داشته باشند. درست است که خانی از نبود اتحاد و یکپارچگی در میان گُردها نالان بود، با این وجود وی باور داشت که اتحاد آنها باعث می‌شود علاوه بر گُردها بر دیگر گروه‌ها نیز حکومت کنند. برخلاف شیخ، خانی دیدگاه خودحاکمیتی گُردها را در مفهوم مدرن آن القا نمی‌کرد. شیخ به گفت‌وگو متمدن‌ساز دولت‌های عثمانی و قاجار که گُردها را موجوداتی پست و وحشی تصویر می‌کردند انتقاد داشت و همزمان از حقوق گُردها به عنوان ملتی مانند سایر ملت‌ها دفاع می‌کرد و تأکید می‌نمود که باید به جایگاهی برسند که همانند دیگر ملت‌ها از حقوق یکسان برخوردار باشند. در مقابل، استدلال خانی بیشتر از اینکه ناسیونالیستی باشد، قوم‌گرایانه به نظر می‌رسد؛ بنابراین وی گُردها را شایسته‌ی حکومت بر دیگران می‌دانست تا اینکه توسط پادشاهی غیرگُر تحت سلطه باشند.

آنچه که در مورد استدلال شیخ شایان ذکر است، محوریت ایده‌ی استقلال است که دیدگاه‌های سیاسی وی را از دیگر نظراتی که در سیاست گُردی پیش از وی ابراز شده‌اند، متمایز می‌کند. در اصل وی گُردها را هم‌تراز سایر ملت‌ها قرار می‌دهد و تأکید می‌کند که «ما متعهد می‌شویم که هیچ آزار و آسیبی به هیچ ملتی وارد نشود»^۳ و حتی تلاش کرد تا دیگر طرف‌ها را متقاعد سازد که استقرار دولت گُردی به عنوان منبع نظم و قانون برای آنها نیز سودمند خواهد بود. شیخ در یکی از نامه‌هایش به اقبال‌الدوله می‌نویسد «گُردها دیگر خواست و توان اینکه میان ایران و ترکیه تقسیم شوند و مورد تحقیرهایی که تا به امروز متحمل شده‌اند، قرار گیرند را ندارند. از حالا به بعد قاطعانه مصمم هستیم که ملتی واحد تشکیل دهند»^۴. شیخ پس از اعلام تشکیل دولت گُردی، نامه‌ی خود را اینگونه به پایان می‌رساند که «آنچه که به اطلاع شما رسانده‌اند، از عشق

1 Martin Van Bruinessen, "Ehmedi Xani's Mem u Zin and its Role in the Emergence of Kurdish National Awareness," in *Essays on the Origins of Kurdish Nationalism*, ed. Abbas Vali (Costa Mesa, Calif.: Mazda Publishers, 2003), 44.

۲ خودآگاهی اتنیک را نباید با ناسیونالیسم اشتباه گرفت و یا هم‌تراز دانست. اگرچه امیر حسن‌پور موافق این ادعا است که برخی از انواع ناسیونالیسم اتنیک پیش از قرن ۱۹ وجود داشته است.

3 Sheikh Ubeydullah to Dr. Cochran. Correspondence. Turkey. Incl. 3. No. 5/61(1881).

4 Celil, Kürt Halk Tarihinden 13 İlginç Yaprak: 49-50.

من به ایران نشأت گرفته است»^۱. شیخ تلویحاً بیان می‌کند که تلاش وی برای تشکیل دولت گُردی نباید به خصوصت با ایران تعبیر شود؛ زیرا دولت گُردی مستقل، نویدبخش صلح و آرامش در منطقه است.^۲

به باور شیخ، ملت‌بودگی، خودارجایی و خودروایتی گُردها پایه‌گذار زمینه‌ای اخلاقی برای ادعای دولت مستقل و ضدسلطه‌ی دولت‌های عثمانی و قاجار است. همانطور که قبلاً اشاره شد، استدلال لزوم وجود دولت گُردی ذاتاً مدرن است و خارج از رویکرد ناسیونالیستی مدرن به حاکمیت مستقل امکان وقوع ندارد. نامه‌های شیخ حامل بار معنایی و واژگان معینی است که انحصار آن مختص به یک ساختار معین، یعنی پارادایم ناسیونالیستی می‌باشد. در یک کلام استفاده‌ی شیخ از زبان خاص با ارجاعات مشخص در موقعیت خاص یا دوران مشخص رخ می‌دهد. تأکید بر این موقعیت با ارتباط آن به استفاده از زبان مشخص برای خوانش و درک بیانات و نوشته‌های سیاسی شیخ ضروری است. اسکینر در توضیح اثر آستین بیان می‌کند که «آستین تأکید داشت که علاوه بر درک قدرت هرگفتاری (و معنی منحصر به فردش) باید به شرایط خاص آن گفتار آگاهی یابیم»^۳. در اینجا اصطلاحات کلیدی "نیروی خاص" گفتار همراه با "موقعیت خاص" است که معنا را تعیین و بافتار گفتار را روشن‌تر می‌کند. در این مورد، به جای تکیه بر بایبندی‌های مذهبی و بافتار اجتماعی و فرهنگی فعالیتش که به ردّ گفته‌های وی می‌انجامد، لازم است به این نکته پی ببریم که چگونه گفته‌های شیخ، آرای سیاسی وی را روشن‌تر می‌کند.

نتیجه‌گیری

نوشته‌های پراکنده‌ی شیخ را می‌شود در سطوح مختلفی مطالعه کرد. نخست اینکه شیخ، ملتی را توصیف یا روایت می‌کند تا از ورای آن ادعای حاکمیت مستقل گُردها را توجیه کند. ثانیاً، وی با معرفی گُردها به عنوان یک ملت هم‌تراز با دیگر ملت‌ها سعی در مشروعیت‌زدایی از حاکمیت دولت‌های عثمانی و قاجار در گُردستان داشت. سومین عامل، ادعای ایجاد یک ملت توسط شیخ، بر موقعیت خاص استیلای ناسیونالیسم که شیخ در دوران خیزش بر آن تأثیر گذاشت و تحت تأثیر آن بود، دلالت دارد. وی معتقد بود که معرفی گُردها به عنوان ملت و به دست آوردن حق برخورداری از یک دولت جداگانه، طبیعی و لازم است. در پایان، می‌توان گفت که اعتقادات اسلامی مانعی بر سر راه ناسیونالیسم وی نبودند، بلکه حتی در راستای تبیین دیدگاه‌های ناسیونالیسم وی بودند و حتی تصوّر گُردها به عنوان یک جامعه‌ی متمایز را سهل‌تر کرد؛ در نتیجه

1 Ibid.

2 Ibid.

3 Skinner, Visions of Politics, 104.

تأثیر پیشینه‌ی اتنیکی و بافتار فرهنگی در درک شیخ از اسلام مشهود است. از بسیاری جهات، چهارچوب یا حدود تفسیر وی از اسلام با چهارچوب‌های اتنیکی و یا به قول بندیکت اندرسون «مرزهای ملی انگاشته» تطبیق دارد. شیخ حدود دینی خود را بر اساس حدود قومیت کرد بازترسیم نمود. اثر شاعرانه‌ی بررسی‌نشده‌ی وی، اطلاعات نابی را در مورد درک شیخ از گردها و دیگران نشان می‌دهد و این امر به پایان دادن به رویکردهای دوگانه نسبت به قیام وی کمک شایانی کرد؛ زیرا شعر وی گواه این موضوع است که دیدگاه‌های مذهبی شیخ با دیدگاه‌های ناسیونالیستی وی سازگار است. شیخ احیاگر کُرد مسلمان بود؛ اما احیای دینی وی طردگرایانه بود، زیرا برخلاف اکثر احیاگران مسلمان ضداستعماری، امت اسلامی در تصوّر سیاسی وی هیچ جایگاهی نداشت. «دولت انگاشته»ی وی تا حدودی مذهبی بود، اما در صورت برقراری دولت کُردی فقط برای حل و فصل وضع ناگوار گردها و حداکثر دولتی برای گردها و ارمی‌ها می‌بود. به باور شیخ برای گردها بهتر است که دولت خود را داشته باشد.

مانند بسیاری از مسلمانان مدرن، علی‌رغم ابهام در مفهوم دولت نزد شیخ، وی دولت را مهمترین عامل تغییر می‌دانست. چنین رویکردی بر اصلی‌ترین خصیصه‌ی احیای اسلامی مدرن که با دیگر آشکال پیشامدرن و قرون وسطایی متفاوت است، دلالت دارد. افزون بر این، شیخ نقش دولت را در آموزش عمومی بسیار باارزش می‌دانست و علاوه بر اینکه دولت را تأمین‌کننده‌ی امنیت، نظم و قانون می‌پنداشت، آن را ابزاری برای اشاعه‌ی شکل راستین اسلام معرفی می‌کرد. با این حال همانطور که اشاره شد، علاقه‌ی شیخ به احیا و اشاعه‌ی «اسلام راستین» فقط در مرزها و حدود جغرافیایی و اتنیکی محدود به کُردستان بود. چنین تأکیدی بر مرزهای ملی-اتنیکی دولت اسلامی «انگاشته» نشان‌دهنده‌ی پیدایش ناسیونالیسم در جوامع اسلامی و تأثیر آن بر اندیشه‌ی سیاسی-اسلامی است.

فصل چهارم:

یکی از مشایخ متصوفه‌ی کرد و همسایگان مسیحی‌اش

در این فصل برخی از مفاهیم فصل قبل تکرار و در پرتو منابع اولیه تحلیل می‌شوند. این مفاهیم امکان ترسیم تصویری منسجم‌تر از چهارچوب و محدودیت‌های نظرات شیخ عبداللّه را در خصوص موضوعاتی کلیدی مانند عام‌نگری دینی، تساهل، آموزش [به زبان کردی] و موضع وی در برابر ترک‌های عثمانی و ایرانی‌ها به دست می‌دهد. در این مقاله، نگارنده بر رابطه‌ی شیخ با غیرمسلمانان تمرکز دارد. به همین منظور از متن پیاده‌شده‌ی گفتگوی سه ساعته‌ی شیخ با مسیونر آمریکایی هنری اتیس در سال ۱۸۸۱ استفاده شده است. این گفتگوی طولانی از انگیزه‌ی قیام کردها در سال ۱۸۸۰ پرده برداشته و به اندیشه‌های عبداللّه در مورد عام‌نگری و تساهل دینی که پیشتر ناشناخته و نامتعارف بودند، اشاره دارد.

مقدمه

شیخ عبداللّه نهری از مشهورترین شیوخ نقشبندی‌گرد در اواخر قرن ۱۹ بود. دهه‌ها پیش سید طاها پدربزرگ شیخ عبداللّه به طریقت نقشبندی گرویده بود؛ طریقتی که توسط استاد صوفی مولانا خالد‌گردی یا بغدادی (۱۷۷۹-۱۸۲۷م) احیا شده و گسترش یافته بود. شهرت شیخ در صحنه‌ی سیاسی کردها، به قیام ۱۸۸۰ بازمی‌گردد که در آن شیخ، اثری جاودان بر حافظه‌ی تاریخی مدرن کردها بر جای گذاشت^۱ و قیام عبداللّه نمونه‌ی روشن پیوند اسلام و آرمان و خواست ناسیونالیستی بود که در قرن بعد موجب رواج ناسیونالیسم دینی در میان مسلمانان شد. پروژه‌ی عبداللّه بازتاب‌دهنده‌ی بافتار اجتماعی-سیاسی مشخصی که زاده‌ی وضعیت مصیبت‌بار دوران پس از جنگ روس و عثمانی در گوردستان، پیدایش ناسیونالیسم و نحوه‌ی برخورد مرکز با حاشیه بود.

پس از شکست قیام، شیخ به استانبول تبعید شد و دو سال در آنجا زندگی کرد و در سال ۱۸۸۲، به امید سازماندهی قیامی دیگر از استانبول گریخت، اما دوباره پس از مدت کوتاهی توسط مقامات عثمانی دستگیر شد و تلاش‌هایش بی‌نتیجه ماند. وی ابتدا به موصل و سپس به مکه تبعید شد و یک سال بعد در سال ۱۸۸۳ در آنجا فوت کرد. علی‌رغم آوازه‌ی عبداللّه در حافظه‌ی تاریخی کردها، اطلاعات اندکی در مورد زندگی او وجود دارد و به جز آنچه پیشتر از مسیونرهای مسیحی و برخی دیگر از منابع اولیه به

^۱ برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به مقاله‌ی خردمندانه‌ی صبری آتش:

Ates, Sabri. "In the Name of the Caliph and the Nation: The Sheikh Ubeydullah Rebellion of 1880–81." *Iranian Studies*, 47 (5) (2014): 735-798.

دست آمده، اطلاعات بسیار اندکی در مورد زندگی‌نامه و دیدگاه‌های سیاسی و دینی وی وجود دارد که باید واکاوی شود. یکی از موارد استثناء، مصاحبه‌ی هنری اتیس دوایت، با شیخ در سال ۱۸۸۱ در دوران تبعید وی در استانبول است که در آن دوایت شیخ را اینگونه توصیف می‌کند:

مردی ریزاندام، حدوداً ۴۵ ساله که لباس نجیب‌زادگان شرق ترکیه را بر تن می‌کند. دستار سفید و فینه یا کلاه سفید بر سر داشت و چون هوا سرد بود، شال راه‌راه زردی را که بر سر می‌نهند، دوره گردن و گوش‌هایش پیچانده بود.^۱

مصاحبه‌ی دوایت، تصویری به غایت متفاوت از آنچه که پژوهش‌های پیشین نشان می‌دادند، ارائه می‌کند و برخی از جنبه‌های دیدگاه دینی و سیاسی شیخ که این پژوهش‌ها کاملاً نادیده گرفته بودند را آشکار می‌کند. شاید مصاحبه‌ی دوایت تنها منبع اولیه‌ی موجود باشد که نشان‌دهنده‌ی خواست و آمادگی شیخ برای قیامی دیگر پس از شکست قیام اول در سال ۱۸۸۰ است. بسیاری از پژوهشگران معتقدند که هراس‌گردها از امکان پیدایش دولتی ارمنی تنها دلیل قیام شیخ در سال ۱۸۸۰ است.^۲ به عنوان مثال، دیوید مک‌داول بدون ارائه‌ی ادله‌ی معتبر^۳، اقدام شیخ را «برنامه‌ای طراحی‌شده در استانبول» معرفی می‌کند که «در آن به شیخ پیشنهاد حمایت رسمی افشانده‌ای برای تشکیل جنبشی که بتواند به عنوان نیروی توازن در مقابل تهدید ارمنی‌ها عمل کند»^۴. مشابه آن، هاکان ازوغلو تلاش می‌کند تا شورش شیخ را به عنوان واکنشی صرفاً مذهبی که در استانبول پایه‌ریزی شده بود، نشان دهد.^۵ با این حال تنها مدرکی که برای اثبات این ادعا استفاده می‌شود، اظهارات منتسب به شیخ است که می‌پرسد: «این سخنان چیست که به گوش می‌رسند؟ ارمنی‌ها می‌خواهند دولتی مستقل در وان تشکیل دهند و نستوری‌ها قصد دارند پرچم بریتانیا را برافرازند و اعلام کنند شهروندان بریتانیا هستند؟»^۶.

1 ABCFM, Western Turkey Mission, ABC 16.9.3, v. 12., 1880-1890. v. 4. C-E, No. 300.

از دوست بسیار عزیزم/ون میلر بابت در اختیار قراردادن این سند به خصوص و دیگر اسناد بسیار سپاسگزارم.

2 Cf. McDowall, David. (2004) *A Modern History of the Kurds*. London: I.B. Tauris.; Özoğlu, Hakan. "Does Kurdish Nationalism Have a Navel?" in *Symbiotic Antagonisms: Competing Nationalisms in Turkey*, ed. Ayşe Kadioğlu and Emin Fuat Keyman. Salt Lake City: University of Utah Press, 201: 203.

3 McDowall. *A Modern History of the Kurds*:58.

4 Ibid.

5 Özoğlu, "Does Kurdish Nationalism Have a Navel?": 203-15.

6 FO 195/1315/No. 23. Clayton to Trotter. Political [Confidential]. Bashkala: July 11, 1880

به چند دلیل باید با نقل قول بالا با احتیاط برخورد کرد؛ نخست، آنطور که بعداً توضیح خواهم داد، این نقطه نظر با دیدگاه‌های مذهبی شیخ عبیدالله و رابطه‌ی کلی وی با غیرمسلمانان در تناقض است. دوم اینکه باید تأکید کرد که منبع و زمینه‌ی این گفته‌ها هر دو متناقض و قابل تردید هستند. کاپیتان کلایتون مقام رسمی بریتانیا که این بیانات را به مقامات ارشد خود در جولای ۱۸۸۰ گزارش داده است ادعا می‌کند که این گفته‌ها را از توسون پاشا فرماندار وقت عثمانی در کردستان که نقش فعالی در عملیات دولت علیه شیخ داشته، شنیده است.^۱ توسون پاشا همچنین به کلایتون می‌گوید که این اظهارنظرهای ادعایی را از فردی شنیده است. در هر حال این اظهارات منتسب به شیخ، برخی از پژوهشگران را متقاعد کرده است که دورنمای ایجاد دولتی ارمنی دلیل اصلی قیام علیه عثمانی‌هاست.^۲ با نگاهی به اشعار شیخ درمی‌یابیم که وی در خلال جنگ روس-عثمانی در سال‌های (۱۸۷۷-۷۸) از دولت عثمانی ناامید شده بود^۳ و شورش پسرش علیه دولت در سال ۱۸۷۹ گواه این مدعاست و حتی گفته‌های توسون پاشا خلاف این را نشان می‌دهد.^۴ وی در روایت این موضوع می‌گوید که شیخ در صدد ایجاد ائتلافی با جوامع نستوری و ارمنی بود و به «اسقف اعظم ارمنی‌ها ... قول داده بود که از مسیحیان محافظت کند.»^۵ شیخ حتی با اصرار از همه می‌خواست که از پرداخت مالیات به حکومت عثمانی خودداری کنند.^۶ توسون پاشا به کلایتون می‌گوید که «مدتی پیش شیخ در تلاش بود که پسرش را با این پیشنهاد به استانبول اعزام کند» تا در قبال پرداخت مبلغ قابل توجهی پول «به سلطان، کردستان نیمه‌مستقل باشد و حتی حاضر به پرداخت مبلغی بیشتر است اگر حکومت وی در کردستان به رسمیت شناخته شود و مانع حکمرانی وی نشود».^۷

در هر حال به احتمال فراوان این ادعاها بخشی از اقدامات دولت عثمانی علیه شیخ به منظور در مقابل هم قرار دادن جوامع مختلف و بی‌نصیب کردن قیام شیخ از حمایت خارجی است. نقل کلایتون که «سامی پاشا به وی گفت که شنیده است با توجه به گفتگوهای پیش رو در خصوص تشکیل دولت ارمنی، شیخ طرحی برای قلع و قمع مسیحیان دارد» اشاره به این امر می‌کند.^۸ مقامات عثمانی می‌خواستند این شایعات را

1 Ibid. Clayton to Trotter. Political (Confidential). Kochhannes: 2nd August 1880.

2 Cf. McDowall, A Modern History of the Kurds; Özoglu, "Does Kurdish Nationalism Have a Navel?"

3 Sheikh Ubeydullah Nehri. Tuhfatul Ahbab: Mesnevi Şex Ubeydullah Nehri. Revised by Seyid Isalm Duagû. Urmia: Hussein, 2000.

4 Speer, Robert E. The Hakim Sahib, the Foreign Doctor: A Biography of Joseph Plumb Cochran, M. D., of Persia. New York: Revell, 1911: 75.

5 FO 195/1315/No. 23. Clayton to Trotter. Political [Confidential]. Kochhannes: 2nd August 1880.

6 Ibid.

7 Ibid.

8 Ibid; No. 46; Clayton; Van 27th November 1880.

در سطح وسیعی به ویژه پس از حمله‌ی شیخ به ایران پخش کنند. بر اساس اسناد بریتانیا، عثمانی‌ها مزدورانی روسی را استخدام کرده بودند تا مسیحیان را به وحشت بیاورند و همزمان به مقامات بریتانیایی در مورد «انگیزه‌های پنهان و آتی شیخ» هشدار می‌دادند و قیام وی را ضد مسیحی جلوه می‌دادند. آنگونه که کلایتون روایت می‌کند:

فردی روس‌تبار به نام چلینگروف که ماجراجویی خستگی‌ناپذیر است، خود را نوکر شیخ جا زده و اخیراً توسط مقامات ترکیه به اینجا آورده شده است. این مرد مدام به ارمنی‌ها می‌گوید که همه‌ی آنها زندگی‌شان را مدیون او هستند چرا که شیخ قصد داشته آنها را قتل عام کند، اما او شیخ را متقاعد کرده است که به جای ارمنی‌ها به ایران حمله کند.^۱

این مقاله به منظور روشن‌تر کردن دیدگاه‌های شیخ و روابط با غیرمسلمانان در بستر خیزش‌گردها در سال ۱۸۸۰ به مطالعه‌ی منابعی همچون گفتگوی دو ساعته‌ی هنری اتیس دوایت با شیخ عبدالله که قبلاً بررسی نشده‌اند، پرداخته است.^۲ نوشته‌های مسیونرهای مسیحی مدتی طولانی منبع شناخت ما از اندیشه‌ی دینی، جهان‌بینی و فعالیت‌های سیاسی شیخ بودند. این گفتگو همزمان بر اندیشه‌های دینی غیرسنتی و نظر مثبت وی نسبت به مسیحیان و برخلاف آن دیدگاه‌های منفی وی در قبال عثمانی‌ها و ایرانیان نور تازه‌ای می‌تاباند. نظر منفی شیخ نسبت به دین‌مداری ترک‌ها و ایرانیان به روشنی در اثر شاعرانه‌ی وی، مثنوی، قابل مشاهده است.^۳ این منابع سه انگیزه‌ی اصلی شیخ از خیزش را روشن‌تر می‌کند که در بخش بعد به آنها پرداخته می‌شود و عبارتند از: نخست، نظرات شیخ در خصوص عام‌نگری دینی و رویکرد وی به مسیحیت به طور خاص، دوم دیدگاه‌های وی نسبت به آموزش‌گری و ضرورت آن و سوم درک یا تصور شیخ از ترک‌های عثمانی و ایرانیان.

عام‌نگری دینی شیخ

شیخ عبدالله در حکاری، منطقه‌ای با جمعیت نسبتاً زیاد مسیحی زندگی می‌کرد. به عقیده‌ی مارتین وان بروینسن مورخ هلندی، «این جوامع از بسیاری جهات با همسایگان مسلمان خود برابر و همسان بودند. جوامع مسیحی گوردستان مرکزی،

1 Ibid.

2 ABCFM, Western Turkey Mission, ABC 16.9.3, v. 12., 1880-1890. v. 4. C-E, No. 300.

۳ نگاه کنید به:

Nehri. Tuhfatul Ahbab.

ساختار قبیله‌ای داشته و تا اوایل قرن نوزدهم وزنه‌ای مهم در کنش سیاست گُردها به شمار می‌رفتند»^۱. با این حال، به جای پرداختن به موضوع گسترده‌تر تاریخ رابطه‌ی گُرد و ارمنی، بر موضوع درک عبیدالله از همسایگان مسیحی بر اساس مصاحبه‌ی وی با دوایت متمرکز خواهیم شد. گفتگوی میان شیخ و دوایت پس از خیزش وی در سال ۱۸۸۰ صورت گرفته است و جالب اینکه دوایت شرح می‌دهد که شیخ در حال برنامه‌ریزی برای خیزشی جدید علیه دولت عثمانی است؛ در حالی که در دوران تبعید در استانبول به سر می‌برد. پژوهش‌های موجود به فعالیت‌های سیاسی پس از تبعید شیخ نپرداخته‌اند، اما مصاحبه‌ی دوایت جزئیات تازه‌ای از این دوران زندگی شیخ را آشکار می‌کند.^۲ وی روایت خود از مصاحبه را با توصیف وقایعی که در دیدار با شیخ تبعیدی اتفاق افتاد، آغاز کرده و بیان می‌کند:

شیخ اگرچه عملاً زندانی است، اما مانند مهمان سلطان با احترام با او رفتار می‌شود. دلیل این توجه این است که شیخ رئیس دراویش طریقت نقشبندی است و علاوه بر آن از خانواده‌ای نجیب با تباری ۶۰۰ ساله است. به عنوان رهبری دینی، نماینده‌ی حدود ۲ میلیون مرید از جان گذشته است و بسیاری از پاشایان شهر [یعنی استانبول] پیرو وی هستند. از آنجا که فرزند خانواده‌ای اصیل است، ادعا می‌کند که تبارش به خلفای عباسی بغداد می‌رسد.^۳

یکی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین بخش‌های این گفتگو، بحث در خصوص تفاوت‌های دینی و نظر شیخ در مورد مسیونرهای مسیحی است. بر اساس روایت دوایت، عبیدالله به نظر زیاد به ظواهر یا صورت‌گرایی دینی و تفاوت‌های کلامی آن نپرداخته است؛ که با دیدگاه‌های مطرح‌شده در اشعار وی همخوانی دارد.^۴ برعکس، شیخ عمیقاً به نتایج عملی خلوص فرد مؤمن (دین‌مدار) و نمودهای این اعتقادات خالصانه که در عمل فرد تجلی می‌یابند - نه در کلمات - علاقه‌مند بوده است. وی به عنوان فردی اهل تصوّف، بر نمودهای درونی دین‌مداری تأکید داشته است و نه آشکارا ظاهری آن. در گفتگو با دوایت و همچنین در شرح شعرش، شیخ توضیح می‌دهد که به شدت تحت تأثیر شاعر صوفی فارسی‌زبان قرن ۱۳، مولانا جلال‌الدین بلخی بوده است و ادعا می‌کند که تمامی پروژه‌ی احیای مثنوی در گُردستان چیزی جز احیای مثنوی مولانا نبوده است. وی همچنین اظهار می‌کند که مثنوی را فقط به نیت شرح مثنوی

1 Martin van Bruinessen, "The Kurds and Islam" Working Paper no. 13, Islamic Area Studies Project, Tokyo, Japan, 1999. Accessed, August 19/ 2017.

<http://www.ozelburoistihbarat.com/Content/images/archieve/kurt-sorunu-dosyasi-the-kurds-andislam-ingilizce-9dce6c05-2731-4a0e-9126-233dd098e295.pdf>.

2 ABCFM, Western Turkey Mission, ABC 16.9.3, v. 12, 1880-1890. v. 4. C-E, No. 300.

3 Ibid.

4 Nehri. Tuhfatul Ahbab: 129.

مولانا سروده است، زیرا هنوز باید معنای عمیق اشعار امیر طریقت [مولانا] برای عوام توضیح داده شود.^۱ در این گفتگو، رویکرد مولانا به پدیده‌ی کثرت‌گرایی دینی و چیستی هدف غایی اسلام و مسیحیت را بازگو می‌کند. به باور وی ادیان ذاتاً یکی هستند و تفاوت‌های آن نشأت گرفته از سرشت بیان دینی پیروان آن است:

ما نیز خواهان همان چیزی هستیم که شما می‌جوئید. در اشعار مذهبی فوق‌العاده‌ی مثنوی داستانی وجود دارد که در آن چهار مرد فارس، ترک، گرد و عرب در راه مبلغی پول می‌یابند. هر یک به زبان خود می‌گویند: با این پول مقداری انگور بخریم و تناول کنیم، اما هیچ یک سخن دیگری را نمی‌فهمد و بین آنها نزاع درمی‌گیرد. در اوج درگیری که حتی نزدیک است به قتل یکدیگر نیز منتهی شود، مرد پنجمی سر می‌رسد و می‌پرسد: موضوع چیست. «پس از فهم موضوع، وی بانگ بر می‌آورد و می‌گوید: همه شما یک چیز را می‌خواهید اما به آن آگاهی ندارید. این همان قصه‌ی ما بر سر تفاوت‌ها در موضوعات دینی است.» (تأکیدات اضافه شده است)^۲

همانطور که قبلاً اشاره شد، روشن است که شیخ تحت تأثیر آثار مولانا بوده است.^۳ ردپای این آثار در اندیشه‌ی دینی شیخ و این اعتقاد وی که ارزش به غنای درونی و اعمال فرد است، تجلی می‌یابد. به باور وی حتی اساس اختلافات دینی، در ناتوانی دین‌داران از درک این موضوع است که ادیان مختلف فقط ترجمانی متفاوت از یک واقعیت بنیادین هستند. در اینجا شیخ دیدگاه‌های مولانا را بازتاب می‌دهد که معتقد بود به جای تلاش برای اثبات وجود تفاوت‌های واقعی در ادیان، اختلافات صوری و ظاهری نشان‌دهنده‌ی سرشت بیان دینی به وسیله عاملان آن است. مولانا بیان می‌کند که «هدف اصلی پیامبران و ادیان، پرورش روح و التیام روان انسان‌هاست ... آکندن قلبشان از عشق به خدا و دیگر انسان‌ها و تهذیب آن از ناخوشی و نفرت است»^۴. از مولانا به عنوان کسی که از مناظرات کلامی و مباحث دینی بحث‌برانگیز اجتناب می‌کرد، یاد می‌شود. نقل می‌کنند که روزی فردی یهودی از وی می‌پرسد: «دین

1 Ibid, 133.

2 ABCFM, Western Turkey Mission, ABC 16.9.3, v. 12., 1880-1890. v. 4. C-E, No. 300.

۳ برای دسترسی آنلاین به مهمترین آثار مولانا یعنی مثنوی معنوی و دیوان شمس تبریزی مراجعه کنید به:

<https://ganjoor.net/moulavi>

4 Abdolkarim Soroush. "An Islamic Treatise on Tolerance" in Kelly James Clark. Abraham's Children: Liberty and Tolerance in an Age of Religious Conflict. New Heaven: Yale University Press, 2012: 265.

ما بهتر است یا شما؟ و وی در جواب می‌گوید: «دین شما»^۱. مولانا در داستان «موسی و شبان» که در آن خداوند موسی را به دلیل ظاهرفهمی دینی سختگیرانه سرزنش می‌کند، دیدگاه خود در مورد وحدت ادیان را به صورت خلاصه این چنین بیان می‌کند:

هرکسی را سیرتی بنهادهام
من نکردم خلق تا سودی کنم
هرکسی را اصطلاحی داده‌ام
بلکه تا بر بندگان جودی کنم
هندیان را اصطلاح هند مدح
سندیان را اصطلاح سند مدح^۲

به نظر می‌رسد شیخ عبیدالله به وحدت ذاتی ادیان باور داشت و تساهل وی نسبت به غیرمسلمانان نیز احتمالاً تحت تأثیر اندیشه‌های مولانا بود. این دیدگاه شیخ در مورد یکسانی یا همانندی بنیادین ادیان، در ستایش بی‌حدوحصر وی از ویژگی‌های اخلاقی مسیونرهای مسیحی به خوبی نمایان است. گفته‌های زیر نشان می‌دهد که گوینده از این نظرات شیخ متعجب است:

مسیونرهای ارومیه انسان‌هایی به غایت شریف بودند و مفتی تُرک
شهر وان به وی گفت که پروتستان‌های این شهر انسان‌هایی
پاکدامن و اخلاق‌مدار بودند و در واقع به اندازه‌ی یک مسلمان
مطلوب، پاک بودند و اگرچه نام‌های اسلامی نداشتند، اما خادمان
واقعی پروردگار بودند.^۳

شکی نیست که دوایت، جنبه‌هایی از اندیشه‌ی دینی شیخ را که ممکن است برای پژوهندگان تاریخ اسلام در گردستان تکان‌دهنده باشد، آشکار می‌کند. دیدگاه عبیدالله در مورد ارتداد یکی دیگر از این نمونه‌هاست. از هنگام حکومت خلیفه‌ی اول مسلمانان، ابوبکر در سال ۶۳۲، حکم ارتداد، مرگ بود. تعریف ارتداد به عنوان یک جرم که مجازات آن اعدام بود در ابتدا حکمی سیاسی بود. چنین قانونی در خلال جنگ‌های

1 Shams al-Din Ahmad Aflaki. Manaqeb al-Arefin, vol. 2. Tehran: Dunya-ye Ketab, 1996: 484.

۲ آنچه که از شعر موسی و شبان استنباط می‌شود این است که بیش از نحوه‌ی بیان و ادعای حقیقت از سوی فرد، تجربه‌ی دینی و حالات درونی هسته‌ی دینداری است؛

زانکه دل جوهر بود گفتن عرض پس طفیل آمد عرض جوهر غرض

هنگامی که موسی از نحوه‌ی بیان شبان در گفتگو با خدا انتقاد می‌کند، مورد سرزنش خداوند قرار می‌گیرد؛

تو کجایی تا شوم من چاکرت چارقت دوزم کنم شانه سرت

این شکل از ارتباط و انسانی‌نگاری خدا، موسی را خشمگین می‌کند و شبان را خطاب قرار می‌دهد؛

گفت موسی های پس مدبر شدی خود مسلمان ناشده کافر شدی

با که می‌گویی تو این با عم و خال جسم و حاجت در صفات ذوالجلال

(شهریار شهریاری اشعار را به انگلیسی ترجمه کرده است.)

3 ABCFM, Western Turkey Mission, ABC 16.9.3, v. 12., 1880-1890. v. 4. C-E, No. 300.

(حروب الرده: جنگهای ارتداد) پس از وفات پیامبر اعتبار یافت^۱ و با گذشت زمان، مسلمانان احکام ارتداد را به عنوانی اصولی الهی پذیرفتند^۲. مکاتب شریعت تغییر دین را جایز نمی‌دانستند و خروج از اسلام را به عنوان گناهی کبیره تلقی می‌کردند که مجازات آن مرگ بوده است^۳؛ حتی اصلاح‌گرایان مدرن اسلامی در مورد حل و فصل مسئله‌ی ارتداد همواره با چالش مواجه بوده‌اند، چرا که تغییر دین در تعبیر مدرن آن در حدود حقوق فردی قرار می‌گیرد. برخی مسلمانان مدرن مانند محمد عبده و رشید رضا تلاش کردند رویکرد دوران پیامبر را با تأکید بر اینکه ارتداد فقط هنگامی مستوجب مجازات است که خطری را ایجاد کند، احیا کنند^۴. اما پژوهشگران سنتی مانند ابوعلو مودودی و محمد الغزالی توجیه دیگری داشتند مبنی بر اینکه مجازات بر اساس شریعت، علیه آزادی عقیده نیست. به باور آنها وضع مجازات مرگ برای ارتداد به این دلیل است که ارتداد فقط تغییر اعتقادات نیست بلکه بیش از آن، طغیان علیه نظم اجتماعی-سیاسی موجود است^۵.

برخلاف گرایش غالب اعتقادی میان مسلمانان، دغدغه‌ی دینی شیخ عبداللّه جنبه‌ی هویتی نداشت. به باور وی مادی که فرد نودین انسانی صادق و نیک‌کردار باشد، انتساب دینی‌اش امری ثانوی است. شیخ معتقد بود که دین‌مداری راستین بیشتر به تجلی دین در کردار انسان مربوط است تا پیرویش از اسلام یا مسیحیت. دوايت در این خصوص داستانی را روایت می‌کند که:

کاتب تُرکی که در خانه انجیل (Bible House) برای امور کتابت استخدام کرده بودیم گرد بود و از اقوام شیخ عبداللّه و به نظر من یک مسیحی نیک‌مرد تمام‌عیار بود. به شیخ عبداللّه هشدار داده بودند، از آنجایی که این فرد کافر است شیخ با وی هیچ مراوده‌ای نداشته باشد. دیروز کاتب نامه‌ای از فردی ناشناس

۱ نگاه کنید به:

Vernon O. Egger. A History of the Muslim World since 1260: The Making of a Global Community. New Jersey: Pearson Prentice Hall, 2004: 34-6.

۲ در تاریخ معاصر، برخی از این احکام، منجر به بحران‌های بین‌المللی شده است. حکم ارتداد سلمان رشدی توسط آیت الله خمینی به دلیل نوشتن کتاب *آیات شیطانی* یکی از این نمونه‌هاست.

۳ نگاه کنید به:

Heffening, Wilhelm. "Murtadd," in Encyclopedia of Islam 2, vol. 7, p. 633-35; Zwemer, Samuel M. The Law of Apostasy in Islam. New York, London: Marshal Brothers Ltd., 1924: 31- 54.

۴ نگاه کنید به:

Muhammad 'Abduh and Muhammad R. Rida. Tafsir al-Manâr. vol. 5. Cairo: al-Hay ah al-Misriyah al- 'Ammah li al-Kitab, 1973.

۵ نگاه کنید به:

Peters, R. and G. De Vries. "Apostasy in Islam." Die Welt des Islams, 17 (1976-77): 1- 25.

دریافت کرد مبنی بر اینکه در اولین فرصت توسط فردی از کمیته‌ی اجرایی مجازات به قتل خواهد رسید. شیخ در جواب هشدار حکومت گفت: اگر این کاتب کافر است، ای کاش تمام ملت من بر کیش او بودند. (تأکیدات اضافه شده است)^۱

آشکارا چنین رویکردی به تغییر دین، تأثیر مثبتی بر روابط شیخ با همسایگان مسیحی‌اش داشت؛ در حالی که وی را در تقابل با تفاسیر عمده‌ی اسلام سنی و شیعی قرار می‌داد. به عنوان فردی سنی، گمان بر این بود که شیخ حکم ارتداد را مرگ بداند، با این حال شیخ فرد نودین را مظهر پرهیزکاری و الگویی برای هموطنان گُردش می‌نامید. علاوه بر پرهیزکاری به دلیل دغدغه‌ی دین در خصوص آموزش و رفاه گُردها، شیخ احترام فراوانی برای وی قائل بود و شاید فداکاری و تلاش صادقانه‌ی این فرد در زمینه‌ی آموزش گُردها بیش از عام‌نگری دینی، مورد ستایش شیخ بود.

شیخ و آموزش گُردی

شیخ عبیدالله باور داشت که رابطه‌ی مستقیمی میان مصائب گُردها و عدم دسترسی آنان به آموزش عمومی وجود داشت. شیخ، گُردها را از لحاظ قومی و نژادی، مردمی بی‌همتا و با اصل و نسبی اصیل می‌دانست، با وجود این، تأکید داشت که صرف نظر از حدود توانایی‌های فرد و یا میزان «نجابت» اصل و نسبش، در هر حال آموزش مناسب برای پروراندن استعدادهای فرد ضروری است.^۲ شیخ اظهار می‌دارد، ناگفته پیداست که گُردها برای درخشش و یافتن ارزش واقعیشان، همچون طلای خام برای تبدیل شدن به جواهر نیاز به پالایش دارند.^۳ به عقیده‌ی وی «گُردها در فضل و هنر نمونه‌اند و اگر آموزش مناسبی داشته باشند، کسی به اندازه‌ی آنها با استعداد نیست»^۴ و اگر با همدیگر حول هدف سیاسی واحدی گرد آیند، به صورت فردی و جمعی خواهند درخشید. بنابراین وی به این نتیجه می‌رسد که ملتش دو مشکل پیش رو دارد؛ نبود آموزش عمومی و یکپارچگی سیاسی؛ که به نظر وی اولی علت بروز دومی است. با این حال اگر «گُردها تحت لوای یک رهبر متحد می‌شدند، دولتی بی‌مثل و مانند می‌داشتند».^۵

1 ABCFM, Western Turkey Mission, ABC 16.9.3, v. 12, 1880-1890. v. 4. C-E, No. 300.

2 Nehri. Tuhfetü'l Ehbab, 121

3 Ibid.

4 Ibid.

5 Ibid.

بی‌شک آموزش مهمترین اولویت شیخ در مجموعه اقداماتی بود که در پی استقلال گردها خواهان آن بود. به گفته‌ی دوايت «فرد نودين (نوکیش) نیز پر شور و حرارت به دنبال آن بود که برخی از کتاب‌های ما را به گردی چاپ کند تا کاری برای روشنگری و آگاهی مردم غافل انجام داده باشد»^۱. آموزش و رفاه گردها فصل مشترک شیخ و فرد نودين بود. هنگامی که از شیخ پرسیدم نیاز اصلی مردم شما چیست، وی به وضعیت آموزش و عدم حمایت دولت عثمانی از آن اشاره کرد:

از وی پرسیدم، به نظر شما نیاز اصلی مردمانت چیست؟ پاسخ داد «آموزش. ما به مدرسه و کتاب نیاز داریم. به نیاز خود کاملاً واقفیم، اما امکانات آن را در اختیار نداریم». تعداد فرزندان ما که خواندن و نوشتن را یاد می‌گیرند اندک هستند و کتابی هم نداریم به دانش آنها بیافزاییم. از حکومت خواستیم به ما معلم و کتاب بدهد، اما از این کار سر باز زدند. ملت‌م در جستجوی دانش و فضل هستند، اما تعداد اهل دانش کمی دارد. اگر نتوانیم لوازم کسب دانش را به دست آوریم، همگی شکست خورده، پراکنده و غرق در تباهی خواهیم شد. (تأکیدات اضافه شده است)^۲

به نظر می‌رسد شیخ به دینی یا غیردینی بودن محتوای این کتاب‌ها اهمیتی نمی‌دهد، در مقابل، مخاطب شیخ، به آموزشی جز آموزش دینی خوش‌بین نبود. دوايت باور داشت که آموزشی مثمرتر است که بر پایه‌های دین استوار باشد، بنابراین وی با نظر شیخ مخالف بود و بیان می‌کرد «آموزش به تنهایی امکان تعالی ابدی را برای انسان‌ها فراهم نمی‌کند؛ زیرا ممکن است اگر آموزش بر پایه‌های دینی استوار نباشد آنها را به سوی کفر سوق دهد». (تأکیدات اضافه شده است)^۳

روشن است که به باور شیخ، آموزش، نوشداروی وضع اسفناک گردها بود. به علاوه، وی به این نتیجه رسیده بود که فقدان آموزش عمومی در گروستان دلیل اصلی طرد گردها از صحنه‌ی سیاسی در بستر حکومت‌های عثمانی و قاجار بود. شیخ در نامه‌ای به اقبال‌الدوله، حاکم ارومیه می‌نویسد: «می‌پذیریم که در کنار گردهای نیک‌کردار، گردهای نابابی نیز هستند، ولی کسی نیست که به فکر آموزش فرد ناباب باشد و بنابراین امری غیرممکن برای گردهاست تا بدون آموزش ضعف‌هایشان را رفع و تصحیح کنند»^۴. وی تأکید می‌کرد که آموزش کلید زندگی آبرومندانه و انسانی و مفزی

1 ABCFM, Western Turkey Mission, ABC 16.9.3, v. 12., 1880-1890. v. 4. C-E, No. 300.

2 Ibid.

3 Ibid.

برای رهایی از مصائب گردها است. به نظر شیخ برای گردها، آموزش امری حیاتی بود، چراکه پایه‌ی خودآگاهی جمعی گردها را می‌ساخت و راه نجاتشان بود؛ پس آموزش دارای جنبه‌ی رهایی‌بخش جمعی و فاکتوری تعیین‌کننده در عاملیت فرد بود.

در مسئله‌ی آموزش است که ناسیونالیسم کردی شیخ عبدالله بیش از هر مسئله‌ی دیگری به روشنی آشکار می‌شود. وی درک کرده بود که گستره‌ی پی‌سودای گردها تهدیدی وجودی را بازنمایی می‌کند، زیرا خودآگاهی آنها سیاست‌های طردگرایانه‌ی دولت‌های عثمانی و قاجار را تحت شعاع قرار داده بود. پی‌سودای گردها رابطه‌ی هژمونیک معینی را نشان می‌داد که به هر دو دولت این امکان را داده بود تا گردبودن و بزهکاری را همسان جلوه دهند. از دیدگاه شیخ، پی‌سودای گردها به یک رابطه‌ی سیاسی و فرهنگی سرکوب‌گرایانه و استثماراری میان گردها و دولت‌های حاکم مشروعیت داده و مضر بود که بدون آموزش کردی آینده‌ای جمعی برای گردها متصور نیست. وی قاطعانه باور داشت که حتی اگر گردها «شایستگی نژادی-اندکی و توانایی پیشرفت داشته باشند، بدون کمک از سوی منابع نزدیک، محکوم به تباهی خواهیم بود»^۱.

اظهارات بالا نشان دهنده‌ی خودآگاهی و همچنین هراس شیخ از تصاویر کلیشه‌ای موجود در مورد گردها و دیدگاه‌های رایج آن دوره درباره‌ی پیشرفت انسان و نژاد است. جالب این است که شیخ آموزش را از لحاظ تاریخی با ترکیب‌بندی دانش و قدرت و تنازع سیاسی و فرهنگی ملت مرتبط می‌دانست. شیخ قادر به تجسم جنبه‌ی دیالکتیکی آموزش و شیوه‌هایی که دولت‌های مدرن از آموزش برای تداوم سرکوب و استیلا بهره می‌گیرند، نبود^۲. به نظر وی آموزش ابزاری برای به دست آوردن قدرت فردی و جمعی و تنها پایه‌ی عاملیت انسان بود^۳، بنابراین شیخ آموزش را زمینه‌ی اجرای پروژه‌ای سیاسی می‌دانست که می‌توانست خودبودگی فردی و جمعی گردها را احیا کند. بر اساس توصیفات وی، آموزش، امکان زندگی انسانی و به نحو مشهودی زندگی رها از استیلای دیگری را برای گردها تضمین می‌کرد. وی آموزش را لازمه‌ی تشکیل ملتی منسجم و تنها ابزار مبارزه علیه تسلط خارجی و هرج و مرج داخلی می‌دانست و به همین دلیل باور

Sheikh's letters to Iqbal ad-Dowleh in Celil, Celili. Kürt Halk Tarihinden 13 İlginç Yaprak (Thirteen Interesting Pages from Kurdish People's History). Istanbul: Evrensel, 2007: 38-43.

1 ABCFM, Western Turkey Mission, ABC 16.9.3, v. 12., 1880-1890. v. 4. C-E, No. 300.

۲ برای کسب اطلاعات بیشتر در مورد استفاده‌ی دولت از آموزش به عنوان ابزاری برای بازتولید ایدئولوژی حاکم نگاه کنید به:

Mayo, Peter. Hegemony and Education under Neoliberalism Insights from Gramsci. New York: Routledge, 2015. Also, Althusser, Louis. Lenin and Philosophy and Other Essays. New York Monthly Review Press, 2001.

3 ABCFM, Western Turkey Mission, ABC 16.9.3, v. 12., 1880-1890. v. 4. C-E, No. 300.

داشت که عثمانی‌ها و ایرانیان از هیچ عملی برای جلوگیری از دسترسی کردها به آموزش و پیشرفت فروگذار نخواهند کرد:

از سویی ترک‌ها مصمم هستند که اجازه‌ی پیشرفت و تأسیس مدارس را ندهند و هر فرد مؤثری که سعی در پروراندن آرمان‌ها در مردم را دارد دستگیر کنند و یا به قتل برسانند. از سوی دیگر، ایرانیان (گستره قلمروی شیخ هر دو سوی مرز در غرب ارومیه بود) می‌خواهند با استفاده از زور، مردم را از اعتقاداتشان بازدارند و از هر سو در حال غارت و کشتار مردم هستند.^۱

شیخ به امکان آموزش عمومی گُردی تحت حاکمیت ایرانیان و ترک‌های عثمانی امید نداشت. به ادعای وی حکومت ایران عملاً مناطق گردنشین را از سکنه خالی و غیرکردها را در آنجا ساکن می‌کند. اگر آنچه که وی می‌گوید بازتاب‌دهنده‌ی باورش باشد، شیخ عبدالله سیاست‌های دولت ایران در گردستان را نسل‌کشی می‌دانست. وی توجیه فراتر از تصویری را برای خیزش خود در سال ۱۸۸۰ مطرح و آن را اینگونه توصیف می‌کند: «حمله‌ی دو سال پیش به ارومیه تلاشی بود برای از بین بردن عامل خشونت غیرقابل تحمل. آنها کودکان ما را برده و در پاتیل‌های پر از روغن داغ انداختند»^۲. وی نسبت به ترک‌های عثمانی نیز بدبین بود؛ آنگونه که دوایت بیان می‌کند، شیخ بی هیچ ملاحظه‌ای نفرت خود را از حکومت ترکیه اعلام می‌دارد و ابراز می‌کند که چیزی جز نابودی در انتظار امپراتوری عثمانی و هر آن کس که به آن باور دارد، نیست. وی می‌گوید: «گردهای منطقه‌ی تحت نفوذ خود، توسط دشمنان محاصره شده‌اند»^۳.

ناسیونالیسم و عام‌نگری دینی شیخ

روشن است که تساهل دینی شیخ شامل برادران مسلمان ترک و ایرانی‌اش نمی‌شد، زیرا به وضوح دیدگاه‌های دینی وی تحت تأثیر پیدایش هر دو عنصر ناسیونالیسم و سیاست‌های اتنیک [نژادی] در اواخر قرن ۱۹ بود^۴. وی در مصاحبه با دوایت،

1 Ibid.

2 Ibid.

3 Ibid.

۴ نگاه کنید به:

Soleimani, Kamal. "Sheikh Ubeydullah and Islamic Revivalism" (The Kurdish Studies Journal, 4 (1), (2016): 5-24.

غیرگردها را به فقدان «دین‌مداری راستین و خالصانه» متهم می‌کند^۱، تا جایی که در مثنوی ادعا می‌کند که برخلاف گُردها، ترک‌های عثمانی ظاهراً دین‌دارند، در حالی که فاقد هرگونه احساس مذهبی هستند^۲. شیخ در گفتگو با دوایت، با بازگشت به مسئله‌ی دین، تلویحاً می‌گوید که خود دوایت نیز از دین‌مداری گُردها بی‌اطلاع است: «زیرا شما، ما [گُردها] را انسان‌های نابابی می‌پندارید، زیرا شما اسلام ترک‌ها را دیده‌اید که هیچ سنخیتی با دین محمدی ندارد. در میان گُردهای متدین، هیچ انسان بی‌بند و بار، ریاکار و دروغگویی وجود ندارد»^۳. شیخ در تلاش بود دوایت را متقاعد کند که اسلام گُردها متمایز از «دیگران»^۴ شان است؛ گویا گُردها بر مبنای «اسلام اصیل» که در «زندگی پارسایانه» و «برتری اخلاقی» آنها نمایان بود، زندگی می‌کردند. وی اسلام «گُردهای متدین» را با «مسیحت راستین» که به عقیده‌ی وی مسیونرهای مذهبی مظهر آن بودند، مقایسه می‌کرد. دوایت می‌گوید: «بنابراین شیخ ادامه داد و روشنایی بر چهره‌اش نمایان شد و با لبخندی گفت، ما نیز در پی آنیم که شما جستجو می‌کنید»^۵.

شیخ همچنین در کتاب مثنوی دیدگاهی اتنیک‌ی از دین ارائه می‌دهد؛ پدیده‌ای که در اواخر قرن ۱۹ در میان جوامع مختلف اسلامی رایج شده بود^۶. وی در حالی که دین‌مداری عثمانی‌ها را موهوم، متظاهران و ریاکارانه تصویر می‌کرد، دین گُردها را راستین، پرشور و بازتاب‌دهنده‌ی خلوصی قلبی که در زندگی گُردها جاریست، توصیف می‌کرد^۷. به گفته‌ی شیخ، فقط شجاعت و تقوای اعراب با گُردها قابل قیاس است، زیرا هر دو از یک ریشه هستند^۸ و در این خصوص می‌گوید:

گُرد سه حرفند جمع آن همین کاف کمال و راء رشد و دال دین
جوهری دارند از فضل و هنر که ندارد هیچ اقوام دگر

شیخ ادعا می‌کرد که ترک‌های عثمانی با اینکه تظاهر به مسلمانی می‌کنند، منافق هستند. وی در مثنوی با روایت حدیثی منسوب به پیامبر اسلام بیان می‌دارد که عثمانی‌ها تجسم این حدیث پیامبرند^۹؛ در این حدیث معیارهای تشخیص انسان منافق

1 ABCFM, Western Turkey Mission, ABC 16.9.3, v. 12., 1880-1890. v. 4. C-E, No. 300.

2 Nehri. Tuhfetul Ahabab: 111.

3 ABCFM, Western Turkey Mission, ABC 16.9.3, v. 12., 1880-1890. v. 4. C-E, No. 300.

4 Ibid.

5 Soleimani, Kamal. "Sheikh Ubeydullah and Islamic Revivalism: 5-24.

6 Nehri. Tuhfetul Ahabab: 120-21.

7 Ibid.

۸ آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ : إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا اتَّبَعْتَهُ خَانَ

اینگونه معرفی شده‌اند: ۱. جز دروغ نمی‌گوید، ۲. بر سر پیمان نمی‌ماند، ۳. آن هنگام که به وی اعتماد شد، فریب کاری می‌کند.

دیدگاه‌های شیخ در مورد "دیگران" تحت تأثیر چند عامل قرار داشت: موقعیت خارق‌العاده در مناطق گردنشین، پیدایش ناسیونالیسم و نحوه برخورد مرکز با پیرامون. شرایط پساجنگ، گردستان را به منطقه‌ای کاملاً مصیبت‌زده تبدیل کرده بود. افسر انگلیسی، کاپیتان کلاپتون که در سال ۱۸۸۰ از مناطق گردنشین دیدار می‌کند، در گزارشی به تراتر، مقام ارشدش، واقعیت منطقه را به روشنی تشریح می‌کند، که علی‌رغم مبسوط بودن، توصیف وی شایان توجه است:

در چند روستایی که بازدید کردم فقط سه یا چهار خانواده‌ی ثروتمند نانی برای خوردن داشتند و بقیه نیز هر آنچه گوسفند داشته‌اند سر بریده و نمک‌سود کرده و از آن تغذیه می‌کنند؛ بدون هیچ‌گونه رژیم گیاهی که پیامد آن شیوع برخی بیماری‌ها است. در برخی مناطق، روستاییان ریشه‌ی گیاه مخصوصی را در کوه‌ها جمع‌آوری کرده و آسیاب می‌کنند تا از آن نان بپزند. این ریشه‌ی تقریباً بزرگ نیمه‌چوبی-نیمه‌گوشتی طعمی بسیار تلخ دارد. نقل می‌کنند که گیاهی که ریشه متعلق به آن است، برگ‌های تقریباً پهنی دارد اما از توصیفات آنها نمی‌توانم بگویم که گیاه از چه گونه‌ای است. به من گزارش دادند که چندین نفر در جستجوی یافتن این گیاه، از سرما یخ زده‌اند و تقریباً در هر روستا، کودکانی به دلیل سوءتغذیه جان داده‌اند. بهترین نانی که در این روستاها دیده‌ام نانی است که از آردی که از یک‌سوم این ریشه و دوسوم آرد جو تهیه شده است (که البته فقط ثروتمندان توان تهیه آن را دارند). بدترین نوع نان، مخلوطی از این ریشه و تخم کتان و یا شاهدانه، بدون ذره‌ای آرد است که می‌گویند تأثیرات مخدر دارد و هر کس آن را مصرف کند به حالت خلسه می‌رود.^۱

در کتاب مثنوی، عبیدالله به تلخی از شرایط آن دوران گردستان در پایان قرن ۱۹ یاد کرده و از اتفاقات آن اظهار تأسف می‌کند. وی از روزگاران گذشته در گردستان به عنوان دوران فروغ معرفت و معنویت یاد می‌کند؛ که جای خود را به آشوب و جهالت در دوران حاضر داده است.^۲ شیخ بر این باور بود که علاوه بر آشوب که نتیجه‌ی از بین رفتن امیرنشین‌های گردی در میانه‌ی قرن ۱۹ بود، گردستان سرزندگی خود را نیز از دست داده و باعث شده بود که مردم «در دره‌های جهالت سرگردان باشند».^۳ شیخ استدلال می‌کند که ترک‌ها و ایرانیان از این جهل و آشوب به سود خود بهره گرفتند و

1FO 195 / 1315. No. 2 Political to Trotter from Clayton. Van, 2nd February 1880.

2 Nehri. Tuhfetul Ahbab: 129.

3Ibid.

آنها را متهم می‌کند که با استفاده از این موقعیت، حضور سرکوبگرانه‌ی خود را تداوم داده و مشروعیت بخشیده‌اند.^۱ به این دلیل است که پس از شکست در سال ۱۸۸۰، وی در پی خیزشی دیگر علیه این دولت‌ها بود.

تا آنجایی که پژوهش‌های نگارنده نشان داده است، مصاحبه دوایت با شیخ تنها منبع اولیه‌ی موجود است که آشکارا از قصد و آمادگی شیخ برای خیزشی دیگر سخن می‌گوید. مهمتر اینکه این بار هدف این خیزش به جای حکومت قاجار، دولت عثمانی بود. دوایت می‌گوید: «با اطلاع از این موضوع که شیخ در فکر قیام عمومی گردها بود، تلاش کردم وی را از خشونت بازدارم و اطمینان بخشم که اعمال خشونت نتیجه‌ای جز از بین رفتن آرزوهایش ندارد، زیرا انگلستان از وجود گردستانی خرسند می‌شود که شهرت آشوب‌طلبی آنها را بزداید»^۲. اینجا دوایت علاوه بر ابراز بیم خود از نتایج خیزشی جدید در گردستان، دیدگاه بریتانیایی‌ها را که شبیه دیدگاه‌های دولت‌های عثمانی و قاجار بود، برملا می‌سازد. افزون بر این گزارش، وی خطای ادعای برخی مورخان که شیخ را همدست عثمانی‌ها علیه مسیحیان معرفی می‌کنند، نشان می‌دهد. همانطور که قبلاً اشاره شد، پژوهشگرانی نظیر مک‌داول و ازوگلو ادعا کرده‌اند که قیام شیخ در سال ۱۸۸۰ اساساً ضد مسیحی بود. از نظر مک‌داول، قیام شیخ چیزی نبود جز «طرحی که در استانبول ریخته شد»^۳؛ اگرچه هیچ‌یک از این پژوهشگران ادله‌ی معتبری برای ادعای خود مطرح نمی‌کنند. دوایت اظهار می‌دارد که «شیخ انزجار خود را از حکومت ترکیه و مسجل دانستن نابودی امپراتوری و هر کس که به آن باور دارد را بدون هیچ ملاحظه‌ای بیان می‌کند»^۴. شایان ذکر است که عبدالقادر فرزند شیخ که قیام سال ۱۸۷۹ را رهبری کرد و از فرماندهان قیام ۱۸۸۰ نیز بود، در سال ۱۸۸۲ همچنان به فعالیت‌های مسلحانه‌ی خود علیه دولت عثمانی ادامه می‌داد. طبق اسناد دولت عثمانی در سال ۱۸۸۲ «شیخ عبدالقادر فرزند شیخ عبدالله در حمله به ارتش امپراتوری ۱۰ سرباز را به شهادت رساند و ۱۲ نفر دیگر را مجروح کرد، وی همچنین ۳۰ سرباز از جمله تعدادی فرمانده را نیز به اسارت گرفت»^۵.

1Parliamentary Papers. Turkey No. 5. (1881. Inclosure 3. No 5/61).

2 ABCFM, Western Turkey Mission, ABC 16.9.3, v. 12.,1880-1890. v. 4. C-E, No. 300.

3 McDowall, 2004: 58; Özoğlu. 2011: 203.

4 ABCFM, Western Turkey Mission, ABC 16.9.3, v. 12.,1880-1890. v. 4. C-E, No. 300.

۵ نگاه کنید به:

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA: The Ottoman Archives of the Prime Minister's Office): Dosya No: 3, Gömlek No: 4, Fon Kodu: Y. PRK.A; Tarih: 23/M /1300 (Hicri) / [4.12.1882].

جالب اینکه ازوگلو برخلاف پیشینه‌ی عبدالقادر وی را طرفدار خلافت تصویر می‌کند. وی اظهار می‌کند که پس از ۱۹۱۲، سید عبدالقادر رهبر جناح طرفدار خلافت بود که نشان از وجود تناقض با اظهارات پیشتر وی دارد. ازوگلو در ادامه می‌گوید جالب اینجاست که در میان جمعیت اتحاد و ترقی و سپس سازمان زیرزمینی که علیه سلطان/خلیفه عبدالحمید دوم فعالیت داشت، نام عبدالقادر به چشم می‌خورد، چرا که

ادامه پانویس در صفحه بعد

یکی دیگر از جنبه‌های روشن‌گر گزارش دوایت این واقعیت است که شکست عیدالله از حکومت قاجار، وی را از حمایت اروپاییان از کردها ناامید کرد، با این حال، قطع امید از حمایت‌های احتمالی اروپاییان، آتش روح طاغی وی را خاموش نکرد؛ بالعکس اکنون اروپاییان را بیشتر مانعی بر سر راه آرمان‌های ملی کردها می‌دانست. بنابراین در پاسخ به تلاش‌های دوایت «برای خاطر نشان کردن لزوم صبر و شکیبایی» شیخ به تلخی بیان می‌کند «موضع اروپا این است که نه به ما کمک کنند و نه اجازه می‌دهند چاره‌ی کار خود را ببیندیشیم»^۱. به نظر می‌رسد مسیونرهای مانند دوایت بر این باور بودند که دغدغه‌ی بریتانیا رفاه مردم منطقه به ویژه ارمنی‌ها بود. تلقی وی این بود که حمایت بریتانیا از اقلیت ارمنی، می‌توانست تأثیری مثبت بر موقعیت کردها بگذارد. به نظر می‌رسد وی در متقاعد کردن شیخ نسبت به موضوع گوردستان دچار مشکل شده بود، زیرا می‌نویسد: «بسیار مشکل بود تا وی را تفهیم کنم که انگلستان مصمم است تا حکومتی در ارمنستان مستقر کند که نتیجه‌ی آن استقرار حکومتی شایسته برای مردمانش است که البته این اقدامات نیازمند زمان است»^۲؛ هرچند که حوادث بعدی ثابت کردند که دوایت در اشتباه بود، زیرا انگلستان مصمم نبود تا حکومتی شایسته را در ارمنستان مستقر کند.

نتیجه‌گیری

هدف نویسنده در این مقاله روشن‌تر کردن برخی از جنبه‌های ناشناخته‌ی اندیشه‌ی دینی و سیاسی شیخ عیدالله نه‌ری بود. از این رهیافت تلاش شد تا برخی از ویژگی‌های اندیشه‌ی اسلامی که حاکی از پیدایش ناسیونالیسم اسلامی بود را تشریح نمایم. درست است که شیخ عیدالله از حاشیه به پا خواست، اما قیام وی را نباید رخدادی صرفاً پیرامونی دانست. قیام شیخ و دیدگاه‌های وی موضوع پیچیده‌ی رابطه‌ی کردها و اسلام، ماهیت متنوع طریقت نقشبندی و نقش وی در انتشار خودآگاهی ملی کردها را نشان می‌دهد. آنچه که بیشتر حائز اهمیت است، این واقعیت است که این شیخ نقشبندی به ظاهر سنتی دارای دیدگاه‌های مذهبی نامتعارفی بود. علی‌رغم سن پایین، شیخ پروان بی‌شماری داشت، اگرچه اطلاعات زیادی از میزان آگاهی پروانش به اعتقادات

وی بخشی از دستگاه دینی عثمانی‌ها بود. این ادعاها و مقایسه‌ی آن با اسناد دولتی موضوع را جالب‌تر می‌کند، زیرا در اسناد دولتی به روشنی بیان شده است که عبدالقادر در مبارزه با حکومت خلافتی و کشتن و مجروح کردن سربازان آن در سال ۱۸۸۲ هیچ شک و تردیدی به خود راه نمی‌داد.

Özoğlu, Hakan. *Kurdish Notables and the Ottoman State: Evolving Identities, Competing Loyalties, and Shifting Boundaries*. Albany: State University of New York Press, 2004: 124.

1 ABCFM, Western Turkey Mission, ABC 16.9.3, v. 12., 1880-1890. v. 4. C-E, No. 300.

2 Ibid.

نامتعارف وی در دسترس نیست. با وجود دیدگاه‌های ناسیونالیستی گُردگرایانه، اثر شاعرانه‌ی وی دیدگاه‌های مذهبی غیرمعمول را در بر ندارد، با این حال این اثر اعتبار روایتی که مسیونرهای مذهبی مسیحی از وی ارائه می‌دهند را تقویت می‌کند. با قرار دادن این دو در کنار هم، جنبه‌هایی از دیدگاه‌های ناشناخته‌ی مذهبی و سیاسی و شخصیت کاریزماتیک وی آشکار می‌شوند. مصاحبه‌ی وی با دوایت، اعتقادات نامتعارف وی را بی‌پرده نشان می‌دهد. به گواه اسناد دولت عثمانی، حتی ممکن است دیدگاه‌های وی پس از اعتراض برخی روحانیون گُرد و متهم کردن وی به کفر در میان تعداد بیشتری از مردم عوام نشر یافته باشد، به خصوص هنگامی که نیروها عثمانی وی را در سال ۱۸۸۲ به موصل تبعید کردند^۱.

همانطور که نشان داده شد، تأثیر مولانا بر اندیشه‌ی دینی شیخ غیر قابل انکار است. با وجود این، عوامل مشخصی این دو را از هم متمایز می‌کند؛ علی‌رغم شباهت‌های اساسی، دیدگاه‌های دینی و شعر، هر یک مشخصه‌ی روح زمانه آنهاست. برخلاف عبیدالله، با وجود اشارات مولانا به زیبایی زبان فارسی و مقایسه آن با عربی، وی اعتقادات مذهبی را قوم‌مند و نژادمند نمی‌کند. اما بالعکس، دیدگاه‌های عام‌نگرانه‌ی عبیدالله، نشانه‌های سیاست ناسیونالیستی و قومی خود را دارد. به عقیده‌ی وی، ذات و ویژگی اتنیکی-نژادی فرد بر میزان و خلوص دینی وی اثر دارد، بنابراین دین‌مداری گُردها دقیقاً همانند قومیت‌شان از ترک‌ها و ایرانیان کاملاً متمایز است. وی ادعا می‌کرد: «گُردها راستین‌ترین و پاک‌دین‌ترین حامیان دین هستند» و به همین دلیل است که شیخ از مسیونر آمریکایی می‌خواهد که بر اساس اقدامات دینی دیگران، اسلام را قضاوت نکند. وی ادعا می‌کند «اسلام راستین» در اعمال و تجربیات دینی گُردها نمود می‌یابد؛ زیرا «آنها پاک‌دین‌ترین مردمانند». قیام عبیدالله از این جهت که نمونه‌ی بارز ادغام اسلام با آرمان‌های ملی و اتنیکی است، بسیار حائز اهمیت می‌باشد؛ پدیده‌ای که در قرن بعد به پدیده‌ای رایج در میان مسلمانان تبدیل شد. پروژه‌ی دینی و سیاسی شیخ عبدالله نمونه‌ی چشمگیری است که نشان از سازگاری احیای اسلامی وی با ناسیونالیسم گُردی دارد. این واقعیت نفی کامل ادعاهایی است که قیام شیخ را توطئه‌ی عثمانی و گُرد علیه مسیحیان ساکن در استان‌های شرقی امپراتوری می‌دانند، زیرا دیدگاه‌ها و اقدامات شیخ چنین گمانه‌زنی‌های تاریخ‌نگارانه‌ای را کاملاً نقض می‌کند.

فصل پنجم:

ناسیونالیسم گردی و خلافت در نوشته‌های پیشاتبعید نوری

آنچه که ناسیونالیسم خوانده می‌شود در اعماق گذشته و صحرای بیکران حال و آینده ریشه دارد؛ در ندای نواغ گرد مانند رستم پسر زال و صلاح الدین ایوبی که چون یک خانواده بر بلندای کوه در چادری گردهم آمده‌اند ... و شما را فرا می‌خوانند تا برای در آغوش کشیدن و شادی ملت در قالب یک روح، که تجسم اتحاد است به هم پیوندید. با طغیان شور ناسیونالیستی است که افراد در فضیلت‌های اخلاقی از همدیگر پیشی گرفته و در فضایل اخلاقی به تعالی می‌رسند. (بدیع الزمان سعید گردی یا نوری)^۱

پیدایش اسلام نتیجه‌ی مبارزه با بت‌پرستی بود و میهن‌پرستی چیزی جز شکلی پیشرفته از بت‌پرستی نیست، خداانگاری شیء‌گرا و مادی و سرودهای میهن‌پرستانه‌ی ملل مختلف تأییدی بر این مدعاست. اسلام تحمل بت‌پرستی را در هیچ شکلی نداشت و مأموریت ابدی ما مبارزه با بت‌پرستی در تمامی اشکال آن است. آنچه که باید به وسیله‌ی اسلام از بین برود، نباید پایه‌گذار اصل ساختار اجتماعی-سیاسی آن باشد. این واقعیت که پیامبر در مکانی غیر از محل تولدش موفق شد و وفات کرد، شاید اشاره‌ای تمثیلی به این قضیه است. (اقبال لاهوری)^۲

دین در ذات خود هدفی جز خدمت به ملت ندارد.
(عبدالملک فیرات)^۳

اسناد دولت عثمانی به روشنی نشان می‌دهند که خیزش شیخ عبیدالله در سال ۱۸۸۰ تأثیرات شگرفی بر فهم متقابل دولت و گردها داشت. با این حال، تقریباً حدود یک دهه شکاف عمیق میان دولت و گردها ادامه داشت؛ تا آنجا که دولت عثمانی مجبور شد سیاست جدید استفاده از زبان عربی را برای پر کردن این شکاف در پیش

1 Bediüzzaman Said Nursi, İctima-I Dersler/ Social Lessons (2009), 189.

2 Muhammad Iqbal, Stray Reflections. <http://www.allamaiqbal.com/2011>.

3 Süleyman Çevik, "Şex Seid Ew Wezîfe Ku Daye Sere Xwe Bi Ferdi U Cemaeti Aniye Cih' / Sheikh Said Did What He Was Required to Do," Nübihar no. 45 (6/1996).

عبدالملک فیرات (۱۹۲۵-۲۰۰۹) پژوهشگر و سیاستمدار گرد و نوه‌ی شیخ سعید، رهبر قیام گردها در ترکیه در سال ۱۹۲۵ بود.

گیرد.^۱ عربی رایج‌ترین زبانی بود که در مدارس گردی تدریس می‌شد و دولت سعی داشت از زبان عربی برای تبلیغ سیاست‌هایش در گردستان استفاده کند. ایجاد مدارس عشیره‌ای^۲ توسط دولت با اهداف تمدن‌ساز و سواره نظام حمیدیه^۳، اجزای سیاست‌های همگون‌ساز جدید دولت در گردستان بودند. در چنین بستری بود که عبدالحمید دوم اظهار داشت که «حال می‌توانیم آنهایی که هم‌کیش ما هستند را در داخل مرزهای خود تحمل کنیم. لازم است بنیان‌های ترک‌بودگی را در آناتولی تقویت کنیم و اولویت ما این است که گردها را بخشی از خود کنیم»^۴ و شایان ذکر است که تقویت عناصر ترکی در آناتولی در جامه‌ی دین در ازای همگون‌سازی گردها یا "گردها را بخشی از خود کردن" امکان وقوع داشت. با این حال تلاش‌های دولت برای "به دست آوردن دل گردها" باعث نشد فعالیت‌های ضد دولت عبدالحمید پایان یابد.

سیاست‌های ضد دولت عثمانی گردهای سنی به شیوه‌های مختلف ادامه یافت و چهره‌های شاخص مذهبی گرد و خانواده‌هایشان توسط رژیم عبدالحمید تحت نظارت دائمی قرار داشتند. فعالیت‌های شیوخ بارزانی^۵ و برزنجی^۶ نمونه‌هایی هستند که در اسناد دولتی از فعالیت‌های آنها با عنوان فساد و شقاوت یاد می‌شود. در سال ۱۹۰۸، شیخ عبدالسلام بارزانی خواستار خودمختاری سیاسی و مذهبی شد که بر اساس آن گردی زبان رسمی منطقه می‌شد، مالیات‌های جمع‌آوری شده در گردستان، می‌بایستی همانجا خرج می‌شد و امور گردها طبق موازین فقه شافعی^۷ به وسیله‌ی خودشان اداره می‌شد.^۸

1 BOA::Dosya No: 1428 Gömlek No: 43 Fon Kodu: DH.MKT. Tarih: 09/L /1304 (Hicri) [01.07.1887]; BOA: Dosya No: 1432 Gömlek No: 109 Fon Kodu: DH.MKT. Tarih: 25/L /1304 (Hicri) [17.07.1887]; Also, BOA: Dosya No: 1453 Gömlek No: 73 Fon Kodu: DH.MKT. Tarih: 20/M /1305 (Hicri) Tarih: 20/M /1305 (Hicri) [08.10.1887].

2 Cf. Akpınar, Aşiret, Mektep, Devlet: Osmanlı Devletinde Aşiret Mektebi.

۳ برای اطلاعات بیشتر در خصوص سواره نظام حمیدیه، نگاه کنید به:

Klein, The Margins of Empire: Kurdish Militias in the Ottoman Tribal Zone.

4 Heper, The State and Kurds in Turkey: The Question of Assimilation, 47.

5 Cf. BOA: Dosya No: 1/-2; Gömlek No: 73; Fon Kodu: DH. MUİ. Tarih: 06/N /1327 (Hicri) [21.09.1909].; BOA: Dosya No: 1/-6; Gömlek No: 14; Fon Kodu: DH. MUİ. Tarih: 02/Z /1327 (Hicri) [12.12.1909].

6 Cf. BOA: Dosya No: 426; Gömlek No: 65; Fon Kodu: DH.MKT. Tarih: 22/Ra/1313 (Hicri) [12.09.1895].

به عنوان مثال این سند اشاره به این دارد که مقامات دولتی، شیوخ برزنجی را به فعالیت‌های ضددولتی در دهه‌ی آخر قرن ۱۹ متهم می‌کنند.

۷ اکثریت گردهای سنی پیروان مذهب شافعی و ترک‌های سنی پیروان مذهب حنفی هستند.

8 Olson, The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, 1880-1925, 16-17. Also, Masud Barzani, Al-Barzani Wa-Al-Hakah Al-Taharruriyah Al-

نارضایتی شیخ بارزان از سیاست دولت عثمانی تا زمان اعدام وی توسط حکومت جمعیت اتحاد و ترقی در سال ۱۹۱۴ ادامه داشت.^۱ فعالیت‌های گُردی مختلف دیگری نیز وجود داشت و رهبران مذهبی گُرد علی‌رغم رهبریت مذهبی‌شان، به شدت نگران سرنوشت سیاسی گُردها بودند. خیزش سال ۱۹۱۴ در بتلیس تحت رهبری ملا سلیم، نمونه‌ی تداوم چنین سیاست‌های اتنیکی-مذهبی‌ای از سوی گُردها بود.^۲ سوات پارلار به درستی تکایا را اصلی‌ترین «مراکز ترویج ناسیونالیسم گُردی» توصیف می‌کند.^۳

خیزش شیخ عبیدالله تأثیر وسیع و مداومی بر چهره‌های مذهبی گُرد در دوران پساخیزش داشت. شیخ عبدالقادر، جوان‌ترین پسر شیخ عبیدالله که بعدها در سنای عثمانی به مقام ریاست رسید، به عنوان چهره‌ای شاخص در سیاست گُردها پس از شکست بدر ظهور کرد.^۴ وی پس از تبعید در سال ۱۸۸۲ تبلیغات ضد خلافت را آغاز کرد.^۵ شیخ عبدالقادر در قالب نامه از مکه، دیدگاه‌های ضد عبدالحمید را در مناطق کردنشین اشاعه می‌داد^۶ و در سال ۱۸۹۴ در مدینه نشستی را با حضور برخی از مخالفان

Kurdiyah/ Barzani 159 and the Kuridish Liberation Movement, 2 vols., vol. 1 (Bayrut: Kawa li al-thaqafa al-Kurdiyah, 1997), 25-27.

1 Al-Barzani Wa-Al-Hakah Al-Taharruriyah Al-Kurdiyah/ Barzani and the Kuridish Liberation Movement, 1, 27.

۲ برای جزئیات بیشتر، نگاه کنید به:

Shaweys, "Nawdarani Kurd: Mela Selim Efendi." Also, Cefil, Kürt Halk Tarihinden 13 İlginç Yaprak, 114-40.

برخی از فعالان گُرد آن دوره مانند عبدالرزاق بدرخان از شمال و سمکو از شرق گُردستان در خیزش ملاسلیم شرکت داشتند. بر اساس اسناد دولت ترکیه، ملاسلیم بر چوبه‌ی دار خطاب به مقامات ترکیه که برای اعدام وی جمع شده بودند، فریاد زد: «ای ترک‌ها! اعدام کنید. شرمسار نیستید که میهن من را اشغال کرده‌اید، در حالی که بخش بزرگی از خاک خود را از دست داده‌اید؟ چه می‌شد اگر میهنم بتلیس را خود اداره می‌کردیم؟».

Turkish Grand National Assembly's Closed Debates, quoted in Suat Parlar, Türkler Ve Kürtler: Ortadoğu'da İktidar Ve İsyan Gelenekleri, (İstanbul: Bağdat Yayınları, 2005), 555-56.

3 Türkler Ve Kürtler: Ortadoğu'da İktidar Ve İsyan Gelenekleri, 554.

۴ عبدالقادر شخصیتی نامدار و قابل احترام در تمامی مناطق گُردستان بود؛ کلمات زیر که سروده‌ی شاعری اهل مه‌باد است، این حقیقت را به خوبی نشان می‌دهد، «از تبار سرشناسان گُرد است و همواره نگران رفاه گُردهای بی یار و یاور است، وی دریای عرفان و نمونه‌ی بارز ایثار و نوع دوستی است».

Jîn. (No: 7; 1918).

۵ پس از جنگ جهانی اول، عبدالقادر نورسی و برخی دیگر از شخصیت‌های هم‌مسلك آنها، یک سازمان سیاسی گُردی را بنیان نهادند.

6 Cf. BOA: Dosya No: 14; Gömlek No: 50; Fon Kodu: Y. PRK.ASK. Tarih: 17/Za/1299 (Hicrî) [30.09.1882]; BOA: Dosya No: 1946; Gömlek No: 91; Fon Kodu: DH.MKT. Tarih: 13/L /1309 (Hicrî) [10.05.1892]; Also, BOA: Dosya No: 1971 Gömlek No: 47 Fon Kodu: DH.MKT. Tarih: 18/Z /1309 (Hicrî) [13.07.1892].

سرشناس گرد برگزار کرد. یکی از افراد حاضر در این نشست ملا سلیمی بود که به دلیل شورش سال ۱۹۱۴ در بتلیس به شهرت رسیده بود.^۱

این گروه [همراه شیخ عبدالقادر]، به منظور مبارزه با امپراتوری عثمانی و با هدف دفاع از آرمان خود برای کردستانی مستقل با هم تجدید پیمان کردند.^۲ با توجه به موقعیت متزلزل کردها در فضای پس از جنگ جهانی اول، عبدالقادر خواست‌های سیاسی کردها را معمولاً در عرصه‌ی عمومی به جای ادعای استقلال در قالب خودمختاری مطرح می‌کرد، اما در پشت پرده، عبدالقادر و برادرزاده‌اش سید طاهرا به این شهره بودند که سخت تلاش می‌کردند تا حمایت بریتانیا را برای ایجاد دولت کردی مستقل جلب کنند.^۳ در اسناد بریتانیا آمده است که «در قسطنطنیه عبدالقادر شمزینانی برای بر عهده گرفتن حکمرانی کردستانی مستقل آماده بود».^۴ اما به نظر می‌رسد در نشست‌های پشت پرده با نمایندگان غربی، عبدالقادر همراه با بدیع‌الزمان سعید نوری و دیگران، در بیان خواسته‌ی واقعی کردها آسوده‌خاطرتر بودند.^۵ ظاهراً عبدالقادر امیدوار بود که اگر کردها بتوانند خواست استقلال خود را با دلایل محکمه‌پسند مطرح کنند، جامعه‌ی بین‌الملل ممکن است حق آنها را برای تشکیل دولت مستقل به رسمیت بشناسد.^۶

از دیگر شخصیت‌های سرشناس گرد در این دوران که آثار، زندگی و دیدگاه‌های ناسیونالیستی وی شایان بازنگری اساسی است، می‌توان به بدیع‌الزمان سعید گردی یا نوری اشاره کرد. نوری (۱۸۷۶-۱۹۶۰) ملایی گرد بود که آثار بسیاری را به رشته‌ی تحریر درآورده، در مدارس مختلفی تحصیل کرده و با جامعه‌ی گردی ارتباطی نزدیک داشت.^۷ زندگی قبل از تبعید وی نشانی دیگر است از اینکه چگونه ناسیونالیسم اتنیک

1 Ismail Hakki Shaweys, "Nawdaran Kurd: Mela Selim Efendi," in Roji Nuwê (1960/2011).

2 Ibid.

3 Rıza Zelyut, Dersim İsyanları Ve Seyit Rıza Gerçeği/ the Rebellions of Dersim and the Real Case of Seyyed Rıza (Ankara: Kripto Kitaplar, 2010), 59.

4 House of Commons Parliamentary papers online., "Mesopotamia (Review of the Civil Administration). Review of the Civil Administration of Mesopotamia," ([Cmd. 1061]1920), 70.

5 Kadri Cemil Paşa (Zinar Silopi), Doza Kurdistan (Kürdistan Davası): Kürt Milletinin 60 Yıllık Esaretten Kurtuluş Savaşı Hatıraları/ the Kurdish Question (Ankara: Özge yayınları, 1991), 57.

6 Ehmed Teqî and Celal Teqî, Xebati Geli Kurd Le Yadaştekanî Ehmedî Teqî Da/ the Kurdish Struggle in Ahmad Taqî's Memoir (Stockholm: Sara Bokförlag, 1988), 13-15.

۷ در سال ۱۹۰۸ نوری تلگراف‌هایی به قبایل گرد در کنترل عثمانی ارسال کرد و در آنها از سازگاری مشروطیت با احکام شریعت سخن گفت. وی همچنین در سال‌های ۱۹۰۹ تا ۱۹۱۱ دو سال را در کردستان

فرد بر تفسیر وی از دین تأثیر می‌گذارد. نوری از هواداران پرشور مشروطیت، دشمن سرسخت دولت عبدالحمید و یکی از چهره‌های فعال سیاست گردها پیش از تبعید در سال ۱۹۲۵ بود. آثار وی از بسیاری جهات نشان‌دهنده‌ی هراس، تشویش و تردید رهبران مذهبی گرد دوران است. نوشته‌های قبل از تبعید بدیع‌الزمان (۱۹۰۷-۲۵) سه گرایش عمده را در اندیشه‌ی وی به دست می‌دهد: ۱. رشد ناسیونالیسم گردی، ۲. سیاست‌های مشروطه‌خواهی عثمانی و ضد عبدالحمید، ۳. ادغام فزاینده‌ی دین و ناسیونالیسم در اندیشه‌ی اسلامی.

برخلاف دیدگاه‌های رایج، اسلام مانعی بر سر راه خودآگاهی اتنیکی ترک‌ها و گردها نبود.^۱ نوشته‌های چهره‌های برجسته‌ای مانند سعید نوری، نمونه‌هایی عالی از تأثیر ناسیونالیسم هستند، هرچند که عموماً ادعا می‌شود وی صریحاً مخالف هر شکلی از ناسیونالیسم بوده است. به عنوان مثال ماردین بیان می‌کند:

گفته می‌شود سعید نوری از بنیانگذاران این انجمن [جمعیت تعالی گردستان] بوده است. اما باید برخی نکات را در نظر داشت که در واقع وی را از اتهام تجزیه‌طلبی مبرا می‌کند. سعید جزو افرادی نبود که در اولین نشست عمومی جمعیت به عنوان هیأت رئیسه انتخاب شدند. پژوهشگری که مطالعات گسترده‌ای در مورد جمعیت [تعالی گردستان] گردآوری کرده، از وی به عنوان یکی از بنیانگذاران جمعیت نام نبرده است. این پژوهشگر ادعا می‌کند که وی همواره مخالف ناسیونالیسم بود و آن را مسلکی اهریمنی می‌دانست، زیرا [به نظر وی ناسیونالیسم] عامل تفرقه میان پیروان اسلام بود.^۲ (تأکیدات اضافه شده است)

نوشته‌های نوری مؤید این واقعیت است که بدون تردید وی ناسیونالیسم را به دو دسته‌ی مثبت و منفی تقسیم می‌کند. به عقیده‌ی وی ناسیونالیسمی که حقوق و موجودیت دیگران را انکار نکند، مثبت است.^۳ تعریف نوری از ملیت در مورد ناسیونالیسم در معنای عام خود و ناسیونالیسم گردی در معنای خاص خود به اندازه‌ی کافی روشن است. آن هنگام که می‌گوید ملیت ریشه در صدای قهرمانان پیشین گردها دارد «که همچون خانواده‌ای در چادری بر بلندای کوه گردهم آمده‌اند ... شما را فرا

سپری کرد و گردها را به حمایت از سیستم مشروطه تشویق کرد. در پایان این سفر نوری ظاهراً از دستاورد خود راضی بود و با افتخار می‌گفت: «ای هم‌وطنان! بدانید گردها یا مشروطه خواهند و یا به شدت پذیرای افکار مشروطه‌خواهانه‌اند.»

1 Cf. Kayalı, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*; Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*.

2 Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi*, 90.

۳ گفتنی است که شیوه‌ی مفهوم‌سازی نوری از حقوق جمعی، نشان از این دارد که وی تحت تأثیر افکار ناسیونالیستی مدرن بود.

می‌خوانند تا برای در آغوش گرفتن و شادی ملت در قالب یک روح که تجسم اتحاد است به هم بپیوندید. با طغیان شور ناسیونالیستی است که فردی در فضیلت‌های اخلاقی از دیگران پیشی می‌گیرد و در فضایل اخلاقی تعالی می‌یابد»^۱.

در مورد گردها، اسلام به نشانه‌ای از هویت ملی و اتنیکی تبدیل شد که نوشته‌های پیشاتبعید نوری بر این واقعیت گواهی می‌دهد. نوری بسیاری از ویژگی‌های ملی-مذهبی خود را به گردبودنش نسبت می‌دهد. ممکن است این گرایش ارتباط میان اصالت مذهبی و اتنیکی فرد از اواخر قرن ۱۹ آغاز شده باشد که در قرن ۲۰ تداوم یافته و ابعاد وسیع‌تری به خود گرفت^۲. همانطور که از ابتدا به آن اشاره شد، به خصوص قیام سال ۱۸۸۰ به رهبری شیخ نقشبندی، شیخ عبیدالله نه‌ری، نمونه‌ای این رویکرد به اسلام در میان گردها بود^۳. اسناد حکومت عثمانی نشان می‌دهند که این قیام -که نمونه‌ای ادغام دین و ناسیونالیسم گردی بود- در کل تأثیر گسترده‌ای بر سیاست گردها گذاشت^۴. این قیام سیاست گردها را مبهم‌تر کرد، چرا که برخی از بازیگران عرصه‌ی سیاست را متقاعد ساخت که بدون کمک عوامل خارجی، استقلال گردها ممکن نیست. با این حال معنای جدیدی را به گردبودن بخشید و به منبعی الهام‌بخش برای نارضایتی مداوم از دولت تبدیل شد.

در کل با آغاز قرن جدید، تأثیر ناسیونالیسم بر اندیشه‌ی دینی-اسلامی، در دنیای اسلام قابل‌فهم‌تر شد. حتی متفکران مسلمان مانند سعید حلیم پاشا، وزیر اعظم عثمانی، که معتقد بودند اعتقادات مذهبی اسلامی به لحاظ ماهیت جهان‌شمول‌اند، کاملاً به تأثیر فرهنگ ملی و محلی بر تفاسیر دینی واقف بودند. بنابراین ماهیت نظرات چنین چهره‌هایی نیز بر تأثیر گفتمان ناسیونالیستی مدرن بر تفاسیر اسلامی دلالت دارد. وزیر اعظم بر این واقعیت صخه می‌گذارد که «همان طور که ویژگی عام واقعیات علمی، فرهنگ‌های علمی ملی متنوعی را به وجود می‌آورند که در کلیت خود دانش بشری را بازنمایی می‌کند، به همین منوال ویژگی‌های عام حقایق اسلامی، آرمان‌های ملی، اخلاقی و اجتماعی متنوعی را پدید می‌آورند»^۵. این گفته‌ها حاکی از این است که در قرن ۲۰ جوامع اسلامی چه میزان درگیر تأثیر دیدگاه‌های ناسیونالیستی بودند.

فعالان، پژوهشگران و سیاستمداران مسلمان با پیشینه‌های قومی متنوع، تفاسیر مختلفی از اسلام را در چهارچوب برنامه‌های ناسیونالیستی خود ارائه می‌دادند. اظهارات

1 Bediüzzaman Said Nursi, İçtima-i Dersler/ Social Lessons (2009), 189.

۲ به عقیده‌ی اریک زورکر، تا دهه‌ی ۱۹۸۰ ارتباطی مستمر میان ناسیونالیسم ترکی و اسلام وجود داشت. نگاه کنید به:

Zürcher, "The Importance of Being Secular: Islam in the Service of the National and Pre-National State."

3 Cf. Nehri, Tuhfetul Ahbab: Mesnevi Şex Ubeydullah Nehri, 106-40.

4 Cf. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA): Dosya No: 5; Gömlek No: 99/2; Fon Kodu: Y.. PRK.ASK. 10/21/1880).

5 Quoted in: Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam.

آنان که معمولاً مرکب از عقاید متداول ناسیونالیستی و مفهوم‌سازی آنها از دین است، بیانگر عدم خلوص فهم دینی "دیگری" است و این عدم خلوص را به ویژگی قومی یا تاریخ دیگری‌شان نسبت می‌دهند. به عنوان مثال آنطور که در فصل‌های پیشین اشاره شد، عبهه این را پنهان نمی‌کرد که «اسلام اصالتاً دین اعراب بود»^۱.

رشید رضا یکی دیگر از احیاگران مشهور اسلامی، اعتقاد داشت که «اعراب قابلیت‌های ذهنی بیشتر و فهم علمی بهتری نسبت به ترک‌ها دارند»^۲. رضا ادعا می‌کرد که «برخلاف کشورگشایی اعراب که سبب رفاه بود، کشورگشایی ترک‌ها کاملاً مصیبت‌بار بود». وی تأکید می‌کرد که «پرافتخارترین کشورگشایی مسلمانان متعلق به اعراب است و این که به وسیله‌ی آنها دین رشد و تعالی یافت، بنیان آنها قوی‌ترین و انوارشان نورانی‌ترین است و حقیقتاً بهترین امتی است که جهان به خود دیده است»^۳. با این حال متفکران غیرعرب مانند گوکالپ خلاف این نظر را داشتند و حتی استدلال می‌کردند که «ترک‌ها پس از گرویدن به اسلام، علی‌رغم اعتقادات دینی قوی و خلوص نیت عمیقشان، از تحجر و تعصب به دور بودند»^۴.

نکته‌ی شایان توجه در اظهارات سعید حلیم پاشا اشاره به این موضوع است که ویژگی محلی تفسیر مذهبی، مملو از عناصر خاص بافتار آن تفسیر است که همزمان یکی از تنوع‌های عام‌گرایانه‌ی اسلامی است. پس سعید پاشا نه تنها بر ویژگی‌های عام‌نگرانه‌ی دین به تنهایی تأکید نمی‌کند، بلکه بر عام‌گرایی بیش از یک تفسیر دینی و بر همین اساس بر تکرر حق تأکید دارد. با نادیده گرفتن ذات متناقض گفته‌ی سعید پاشا، به نظر می‌رسد وی ناخواسته اذعان می‌کند که مانند دیگر آشکال دانش انسانی، تفسیر دینی یا اجتهاد نیز به همان اندازه محلی و ناسره است^۵. در حقیقت سیاست عبدالحمید دوم در تقویت مجدد نهاد خلافت را باید در همین بافتار تفسیر کرد، زیرا در آن ایده‌ی دولت مرکزی بر تفسیر از اسلام تأثیر می‌گذارد و مجدداً اسلام به تابعی از منافع دولت تبدیل می‌شود. بنابراین اسلام به طور فزاینده‌ای به عنوان پدیده‌ای تلقی می‌شود که قرار است در محدوده‌ی قدرت دولت و منافع ملی در نظر گرفته شود؛ که اوج این رویکرد در مقیاس وسیعی در دوران جمهوری قابل مشاهده است.

1 'Abduh, Al-Islam Wa Al-Nasraniyye/ Islam and Christianity 123.

2 Haddad, " Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashīd Riḍā's Ideas on the Caliphate " 225.

3 Quoted in ibid., 257.

4 Gökalp, Türkçülüğün Esasları.

۵ به نظر می‌رسد که چنین دیدگاه‌هایی الهام‌بخش پژوهشگرانی همچون عبدالکریم سروش بوده‌اند. نگاه کنید به:

Abdolkarim Soroush, Qabz Va Bast-E Teoric Shari'at - Ya Nazariyeh-Ye TakāmolE Marefat-e Dini\, 6 ed. (Tehran: Muasesay-e Farhangiy-e Sirat, 1998).

نورسی، گردبودن و خلافت

نورسی از متفکران اواخر دوره عثمانی است که ویژگی‌های خاصی داشت و در ترکیب التزام راسخ به اسلام^۱ و دغدغه‌ی عمیق به نسبت مردم گرد رفتاری را از خود بروز داد که در میان ملّایان و رهبران دینی غیرمعمول نبود.^۲ نورسی بارها درباره‌ی خلوص دینی گردها اغراق کرده و صداقت و شجاعت شخصی خود را به تربیت گردی‌اش نسبت می‌داد. وی حتی یک بار پس از محاکمه در دادگاه نظامی خطاب به دادگاه گفت: «با تواضع می‌گویم ما گرد هستیم. می‌توان ما را فریب داد، اما فریبکار نیستیم و برای زندگی فانی دنیوی حاضر به دروغگویی نیستیم».^۳ و در جایی دیگر می‌نویسد: «پیش از دیدن پایتخت خلافت (استانبول)، تصوّر می‌کردم مکانی باشد مملو از زیبایی‌ها؛ اما حال می‌بینم که استانبول چیزی جز آدمی وحشی با قلبی ترسناک و شرور نیست که خود را در ردای تمدن پنهان کرده است».^۴ علی‌رغم انتقاد گاه شدیدش از فرهنگ گردی، وی معمولاً در مورد گردها اغراق‌آمیز سخن می‌گفت. نورسی به منظور زیر سؤال بردن و به استهزا گرفتن دیدگاه‌های منفی متداول در مورد گردها، بارها خود را "گرد بدوی" می‌نامید و حتی بدش نمی‌آمد که بگوید «طبع مشروطه‌خواه گردها، پایه‌گذار مطالعات دینی آنها در شکل مباحثات دینی بوده است».^۵ نورسی هنگامی که در سال ۱۹۰۹ از دولت ترکیه‌ی پساحمدی ناامید شد، اعلام کرد که «کوه‌های بلند گردستان را که مأمن آزادی مطلق است، به تمدنی که در استانبول است ترجیح می‌دهد».^۶

نورسی پیش از سفرهایش به استانبول در سال ۱۹۰۷ درگیر سیاست شده بود. تا آن زمان وی با خشونت حکومت عبدالحمید و آرمان مشروطیت آشنا شده بود.^۷

۱ به باور سریف ماردین، افکار دینی نورسی تحت تأثیر سید جمال‌الدین اسدآبادی و عبهده و همچنین صوفی‌گری بود.

۲ مارتین وان بروینسن با اشاره به رابطه‌ی پیچیده و مبهم دین و ناسیونالیسم در گردستان، بیان می‌کند که «بسیاری از ناسیونالیست‌های پیشرو و اصلی افرادی غیرمذهبی بودند و یا حداقل از نفوذ شدید ملّایان و شیوخ در میان مردم ناراضی بودند؛ از سوی دیگر معمولاً مسلمانان سنتی ستون اصلی جنبش گردی را تشکیل می‌دادند.» به نقل از: Bruinessen, Mulla, Sufis and Heretics: The Role of Religion in Kurdish Society: Collected Articles, 14.

3 Nursi, İçtima-I Dersler/ Social Lessons, 169.

4 Ibid, 20.

5 Ibid, 81.

6 Ibid, 177.

7 Şükran Vahide, Islam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediüzzaman Said Nursi (Albany: State University of New York Press, 2005), 20-3. Also, Mardin, Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi, 75-80.

این حال اولین مواجهه‌ی وی با پادشاه در بافتار سیاسی گُردی بود. در سال ۱۹۰۷ با انتقاد از سیاست آموزشی دولت، یک پروژه‌ی اصلاحی را پیشنهاد کرد که بر اساس آن گُردی به عنوان یکی از زبان‌های رسمی آموزش در استان‌های کردنشین عثمانی به رسمیت شناخته شود، اما واکنش پادشاه به پیشنهاد نرسی فرستادن وی به بیمارستان روانی بود. گفته می‌شود واکنش شدید عبدالحمید به پروژه‌ی نرسی به این دلیل بود که سلطان بر این باور بود که این پروژه زمینه را برای تجزیه احتمالی گُردستان هموار می‌کند.^۱

با توجه به اهمیت بالای زبان و ارتباط آن با نظریات ناسیونالیسم در بافتار سیاسی عثمانی، اهمیت تلاش نرسی را نباید نادیده گرفت؛ به ویژه که وی کسانی که خود را وقف پیشرفت زبان گُردی می‌کردند، می‌ستود. وی اظهار می‌دارد که فقدان سواد گُردی منجر به استثمار گُردها توسط کسانی شده است که «زمانی از لحاظ موقعیت اجتماعی-سیاسی از گُردها پایین‌تر بودند»^۲. نرسی در توضیح ارزش زبان گُردی تا آنجا پیش می‌رود که ارزش فردی شخص را با میزان از خود گذشتگی آنها در راه زبان مادری برابر می‌داند. در خلال سال‌های (۱۹۰۹-۱۱) و سفرهایش در گُردستان، از گُردها به دلیل بی‌توجهی آنان به پیشرفت و رشد زبان گُردی انتقاد می‌کند و می‌گوید: «آنچه که زبان مادری نامیده می‌شود، آیینی نشر احساسات ملی، آب زندگی و درختی است که از رنج و زحمت بسیار رویداده است، مقیاس دانش و معیار ارزش فرد و کمال او است... تأسف می‌خورم که اجازه داده‌ایم زیانمان که مظهر تمدن است، خشک، ضعیف و ناکارآمد باشد»^۳. در چنین بستری است که نرسی، خلیل خیالی را که سرشناس‌ترین ادیب گُرد شمال گُردستان در آن دوران بود تحسین می‌کند^۴ و او را نمونه‌ی میهن‌پرستی می‌خواند و اظهار می‌دارد «اجازه دهید شما را با یک الگوی میهن‌پرستی آشنا کنم، آقای خلیل خیالی که در تلاش‌های زبانی همانند سایر زمینه‌های میهن‌پرستانه پیشرو بوده است»^۵.

1 Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi, 19; Ahmet Turran, "Said Nursi Ve Nurculuk," http://dergi.samsunilahiyat.com/Makaleler/1525073178_199810020211.pdf

2 Şark ve Kürdistan Gazetesi. (No. 1; Dec. 2, 1908). Also, Nursi, İçtima-I Dersler/ Social Lessons, 507.

3 Ibid, 191.

۴ ضیا گوکالپ پیش از گرویدن به ناسیونالیسم ترکی، یکی از یاران نزدیک خیالی بود و با هم فرهنگ لغتی گُردی را نوشته بودند.

5 Nursi, İçtima-I Dersler/ Social Lessons, 191.

در برخی از آثار تاریخ‌نگارانه‌ی ناسیونالیستی ترک‌ها^۱، تلاش‌های سعید نورسی برای گنجاندن زبان کردی در سیستم آموزشی و واکنش سلطان به درخواست اتنیک‌محور وی به عمد نادیده انگاشته شده است. به عنوان مثال محمد هاکان یاووز داستان کاملاً متفاوتی را جعل کرده و روایت می‌کند: «در تلاش برای کنار هم قرار دادن علوم طبیعی و اسلامی، نورسی در سال ۱۹۰۷ به دیدار عبدالحمید دوم رفته و از وی درخواست می‌کند منابع لازم را برای تأسیس دانشگاهی در وان تأمین کند، اما سلطان این درخواست او را برای سازگار کردن استدلال علمی و اسلام رد می‌کند»^۲.

خوانش نورسی از تاریخ، یکی دیگر از نمونه‌های مهمی است که تأثیر ناسیونالیسم اتنیک را بر اندیشه‌ی دینی وی نشان می‌دهد. تلقی تاریخ‌نگارانه‌ی وی، غرور اتنیک و آنچه که وی دلیل «زوال مسلمانان می‌داند» را آشکار می‌کند. روشن است که وی تاریخ خلافت عثمانی را تاریخی استبدادی می‌داند، در حالی که وی تلویحاً نافرمانی کرده‌ها را از این حکومت‌ها ارج می‌نهد.^۳ وی در یک سخنرانی خطاب به کارگران کرد در استانبول اعلام می‌کند که بگذارید تاریخ ۶۰۰ سال فرمانبرداری ترک‌ها از آغاز تأسیس آن تا حکومت استبدادی [عبدالحمید] متعلق به نسل‌های گذشته‌ی آنها باشد.^۴ کرده‌ها باید اصالت خود را نشان دهند و فقط از خرد و دانش خود بهره گیرند.^۵

نمونه‌ی دیگر تأثیر ناسیونالیسم اتنیک بر دیدگاه‌های نورسی را می‌توان در تفاوت وی با احیاگران عرب بر سر اصل و نسب خلیفه و خود نهاد خلافت مشاهده کرد. به باور نورسی بیش از عناوین، ذات خود دولت است که مشروعیتش را تعیین می‌کند. این رویکرد وی به حکمرانی در اسلام، یکی از نقاط گسست وی از احیاگرانی مانند عبده و رضا است که اصالتاً عرب بودند. برخلاف عبده و پیروانش، نورسی به حق انحصاری اعراب برای خلافت اعتقادی نداشت، اگرچه احیاگران عرب بر برخی جنبه‌های مهم^۶

۱ لازم به ذکر است که برخی از نویسندگان کرد نیز سعی در نادیده گرفتن جنبه‌های ناسیونالیستی افکار نورسی داشتند. کتاب مهمت تیفون مالی سانچ، زبان‌شناس و نویسنده‌ی کرد در مورد نورسی یکی از آنهاست، که در آن دین را اصالتاً مغایر با آرمان‌های ناسیونالیسم کردی تصویر می‌کند.

Cf. Malmisanij, Said-I Nursi Ve Kürt Sorunu/ Said Nursi and the Kurdish Question (Uppsala: Jina Nü, 1991), 12-14.

2 M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2003), 152-53.

3 Nursi, *İçtima-I Dersler/ Social Lessons*, 26.

4 Ibid.

5 Ibid.

۶ در بازخوانی تاریخ اسلام به نظر می‌رسد که نورسی برخی از دیدگاه‌های سید جمال‌الدین و عبده در اثر مشترکشان *عروة الوثقی* را بازگو می‌کند. به عنوان مثال وی عنوان می‌کند که تاریخ رابطه‌ی هم‌روند مستقیمی میان میزان پیشرفت مسلمانان و ایمان آنها را نشان می‌دهد. آشکار است که ضعیف‌تر شدن ایمان، عقب ماندگی مسلمانان را موجب شده است. نگاه کنید به:

اندیشه‌ی دینی نورسی تأثیر داشتند.^۱ به عنوان پژوهشگر دینی مشروطه‌خواه، نورسی ادعا می‌کند که دولتِ شرعی واقعی، دولت مشروطه است و بر همگان واجب است از چنین دولتی تبعیت کنند.^۲ نورسی استبداد را که مترادف با حکومت عبدالحمید دوم هم به کار برده می‌شد، اینگونه تعریف می‌کند: «حکومتی خودسرانه (استبدادی) و بلهوسانه». نورسی استدلال می‌کند که: «استبداد انسان‌ها را به پست‌ترین موجودات تبدیل می‌کند؛ استبداد آن چیزی است که دنیای مسلمان را مسموم کرده و آنها را به عداوت و فلاکت ابدی سوق می‌دهد».^۳

نورسی تا آنجا پیش می‌رود که تمامیت تاریخ اسلام بعد از خلفای راشدین (۶۶۱ به بعد) را تاریخ حکومت‌های استبدادی می‌نامد و پیدایش برخی از مکاتب دینی و فلسفی را محصول این دوران استبدادی تلقی می‌کند. وی که خود اشعری بود، مکاتب جبریه و معتزله را که در دوران حکومت خلفای عباسی ظهور کردند، مکاتبی ساختگی در اندیشه‌ی دینی می‌پندارد که نتیجه‌ی مستقیم حکومت‌های استبدادی دوران خود هستند. به عقیده‌ی نورسی استبداد هم می‌تواند سیاسی باشد و هم مدرسه‌ای که در هر حال مرگبار است و بیشترین آسیب را به «دین‌داری واقعی» می‌رساند.^۴

همانطور که در بالا اشاره شد، در اندیشه‌ی نورسی اصل و نسب قومی به عنوان یکی از شروط خلیفه مطرح نبود؛ به باور وی فقط یک اصل خلیفه را از پادشاه متمایز می‌کند و آن پیروی از راه پیامبر است (ابن تیمیه نیز مدافع همین دیدگاه بود). به عقیده‌ی نورسی اگر پادشاهی از سنت محمد پیروی کند «خلیفه است، حاکمی عادل، که حکومتش مشروع است و بر ادراک و آموزه‌های شرعی بنیان نهاده شده است».^۵

İçtima-I Dersler/ Social Lessons, 258. See, Jamāl al-Dīn Al-Afghānī and Muḥammad ‘Abduh, Al-‘urwah Al-Wuthqā, Lā InfiṣāMa Lahā (Bayrūt: Maṭba‘at al-Tawfīq, 1328 [1910]). Also, ‘Abduh, Al-Islam Wa Al-Nasraniyye/ Islam and Christianity 177 onward.

1 Mardin, Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi, 141.

2 Nursi, İçtima-I Dersler/ Social Lessons.

گفتنی است که این خطابه در سال ۱۹۰۸ ایراد شده است، هنگامی که هنوز نورسی به وقوع انقلاب مشروطه بسیار خوشبین بود.

3 Ibid, 82-83.

4 Ibid, 83-84.

در اینجا ظاهراً نورسی "ذات استبداد" الکوکی را بازگو می‌کند. دیدگاه‌های وی نشان‌دهنده‌ی اعتقاد الکوکی به تأثیر منفی استبداد بر دینداری و کسب دانش است. نگاه کنید به:

Abd al-Rahman Al-Kawakibi, TabāYi‘ AlIstibdād Wa MaṣāRi‘ Al-Istībād/ the Nature of Tyranny and the Subjugation Struggle, trans. Abd al-Husayn Qajar, Chap-i 1. ed., Majmuah-Yi Mutun Va Asnad-I Tarikhi (Tihiran: Nashr-i Tarikh-i Iran, 1364).

5 Nursi, İçtima-I Dersler/ Social Lessons, 160.

نورسی علی‌رغم علایق متناقض، برخلاف احباب‌گران عرب هیچ‌گاه به اتنیک و یا اصل و نسب خلیفه نپرداخت، که این امر نشان می‌دهد چگونه دیدگاه‌های دینی فرد می‌توانند تحت تأثیر شرایط اجتماعی-سیاسی و زمینه‌های فرهنگی قرار گیرد. مطمئناً نورسی به ادعاهایی که اصل و نسب قریشی یا عرب را یکی از شرط‌های لازم برای خلافت اعلام می‌کردند واقف بود و همواره اعراب را به عنوان «ملتی اصیل» تحسین می‌کرد^۱ و ادعا می‌کرد که گردها از لحاظ نژادی با اعراب مرتبط هستند^۲، اما در اندیشه‌ی وی هیچ‌گاه عرب‌بودن شرطی برای خلافت نبود.

به همین ترتیب، نورسی استدلال می‌کرد که استبداد جلوه‌های متنوعی دارد و افزون بر انواع سیاسی و مدرسه‌ای، استبداد اجتماعی نیز وجود دارد^۳. با این حال وی مشروطیت را نوش‌داروی همه دردها می‌دانست. از نظر وی مشروطیت فقط یک سیستم سیاسی نبود؛ بلکه شکلی از فرهنگ بود که زمینه را برای طرح دیدگاه‌های متنوع بر اساس ارزش‌ها و قابلیت‌های درونی فراهم می‌آورد. اگر گردها می‌خواستند با "دیگری" خود مقابله کنند، ابتدا می‌بایست «استبداد اجتماعی» موجود را به فراموشی بسپارند و فرهنگ مشروطیت را برگزینند. نورسی می‌گفت گردها باید «توبه» کنند، «آنها نیاز به رستگاری داشتند و همگی باید به سوی دروازه‌های توبه هجوم آورند، دروازه‌هایی که برای آنها که فرهنگ مشروطیت را برمی‌گزینند، باز خواهد شد». می‌گفت که «هر ملتی دارای روحی مشترک است که سرچشمه و حافظ شجاعت، عزت و قدرت ملی است^۴، این مؤلفه‌های خودآگاهی ملی مانند بند تسبیح عمل می‌کنند ... هنگامی که اندیشه‌ی ملیت از هم می‌پاشد ... ملت واقعیت خود را از دست می‌دهد»^۵. نورسی معتقد بود که گردها باید بدانند که برخی از رهبران دینی و اجتماعی گرد مستبد بودند و در واقع استبداد آنها مانع اصلی تشکیل ملت متحد گردها بود^۶.

طبقه‌بندی استبداد و تأکید بسیار بر تأثیر مخرب آن بر تمامی جنبه‌های زندگی، نشان‌دهنده‌ی تأثیر عمیق اثر معروف الکواکبی، *طبايع الاستبداد*، دارد^۷. آنگونه که در آثار نایینی، عالم مشهور شیعه در ایران دوران مشروطه (۱۹۰۹-۱۹۰۶) مشهود است^۸، این اثر الکواکبی تأثیر شگرفی بر پژوهشگران دینی داشت. همانطور که در بالا

1 Ibid, 53.

2 Ibid, 578.

3 İçtima-i Dersler/ Social Lessons.

4 Ibid, 123-24.

5 Ibid.

6 Ibid.

۷ نگاه کنید به:

Al-Kawakibi, *TabāYi' Al-Istibdād Wa MaṣāRi' Al-Isti'bād*/ the Nature of Tyranny and the Subjugation Struggle.

۸ نگاه کنید به:

اشاره شد، نرسی تأثیر استبداد اجتماعی را به شدت مخرب می‌دانست و آن را مانع اصلی بر سر راه ملت گُرد می‌دید. وی ضعف‌هایی را در خودآگاهی گُردها مشاهده می‌کرد، بنابراین در سال ۱۹۱۱ در اثرش با عنوان *مناظرات* سعی کرد به این سؤال پاسخ دهد که چرا گُردها علی‌رغم «شجاعت خارق‌العاده، اشتیاق و شخصیت استثنایشان» از ملت‌های همسایه که جمعیت و قدرتشان قابل قیاس با گُردها نیست، عقب افتادند^۱ و دوباره به استبداد به عنوان دلیل اصلی ضعف سیاسی گُردها اشاره می‌کند^۲.

نرسی، دولت و ناسیونالیسم

برخلاف پیروان مدرنش، نرسی دیدگاه‌های نسبتاً پیچیده‌ای در مورد دولت مدرن داشت؛ به قدرت دولت بدگمان بود، نسبت به ایفای نقش حیاتی دولت مدرن در عرصه‌ی آموزش، بهداشت و امنیت عمومی آگاه بود، با این حال وی دولت را ذاتاً نهادی خشن می‌پنداشت. بنابراین برخلاف اسلام‌گرایان معاصر بر این باور نبود که دین‌مداری حکومت‌ها به تنهایی عامل بازدارنده‌ی قدرت مخرب دولت مدرن است. در خصوص استبداد، رویکرد نرسی همانند الکواکبی است که می‌گفت: «تمامی روابط انسانی برپایه‌ی استبداد یا عدالت است» و مدعی بود که زیبایی موجود در هر رابطه‌ی انسانی عدالت‌محور، از دین و آموزه‌های پیامبران سرچشمه گرفته است. نرسی پیامبران را استادان اخلاق برای تمام بشریت می‌دانست؛ به نظر وی تمام چیزهای زیبا و انسانی‌ای که در *مدنیّت* وجود دارد، در اسلام یافت می‌شود^۳. در اندیشه‌ی سیاسی نرسی، هیچ حکومت استبدادی‌ای واجد شرایط خلافت نیست؛ چرا که وی استبداد را در تعارض مستقیم با راه محمد می‌دانست، «راهی که بر عدالت بنیان نهاده شده است»^۴. بنابراین وی صراحتاً حکومت عبدالحمید را فاقد مشروعیت دینی می‌دانست و بیان می‌کند که «رابطه‌ی ظالمانه و ناعادلانه‌ی حکومت استبدادی با شریعت، توهمی بیش نیست که

Muhammad Husayn Na'ini, *Tanbih Al-Ummah Va Tanzih Al-Millah Dar Asas Va Usul-I Mashrutiyat; Ya, Hukumat Az Nazar-I Islam/ the State and Islamic Perspective* (Tehran: Shirkat-i Chapkhanah-i Firdawsī 1955?).

1 Nursi, *İçtima-I Dersler/ Social Lessons*, 123.

2 Ibid.

3 "Bediüzzaman Kürdinin Fihristi- Makasidi Ve Efkarinin Progmidir/ the Programme of Bediüzzam Kurdi ", Volkan, no. 1: 2-3.

4 *İçtima-I Dersler/ Social Lessons*, 160.

توسط فرد مستبد خلق می‌شود تا از خود در مقابل تهدیدات داخلی و خارجی محافظت کند»^۱.

حتی پس از جنگ جهانی اول، نوری از سقوط رژیم عبدالحمید به عنوان آغاز دوران آزادی یاد می‌کند. با این حال به عنوان کسی که شاهد وحشت دوران حکومت مدرن جمعیت اتحاد و ترقی و ویرانی جنگ جهانی اول بود^۲، دیگر همانند گذشته نسبت به تمدن مدرن خوشبین نبود و معتقد بود که جنبه‌های مخرب و مزایای تمدن تقریباً برابرند.^۳ امروزه، با آگاهی بر هراس و نگرانی‌های نوری درباره‌ی دولت، انسان به یاد کتاب هومو ساکر: قدرت حاکم و حیات برهنه^۴، نوشته‌ی جورجو آگامبن که عمق معضلات و مصائب شهروندان مدرن را به تصویر می‌کشد، می‌افتد. نوری تأکید می‌کرد که دولت مدرن می‌تواند به آسانی «به نام حراست از اسلام و خلافت، اسلام و برادری اسلامی را به تمامی از میان برد». در واقع اگر فردی به قصد اعتراض به دولت در «مکانی مقدس و بسیار ارزشمند مانند مسجد ایاصوفیه پناه گیرد، این تمدن مدرن می‌تواند فتوای تخریب آن را صادر کند»^۵.

دیدگاه‌های نوری در خصوص تمدن مدرن می‌تواند رابطه‌ی پیچیده‌ی افرادی مانند او و دولت-ملت در حال ظهور را بهتر نمایان کند. وی از یک سو دولت مدرن را حامل تمدنی مدرن می‌دانست که به پیشرفت‌های شگفت‌آور در عرصه‌های علوم، پزشکی و تکنولوژی منتهی می‌شود؛ از دیگر سو، دولت مدرن مظهر ظرفیتی بی‌سابقه برای تخریب و خشونت به شمار می‌رود. همزمان برای مسلمانان غیرترک مانند نوری، دولت عثمانی بازنمایی آخرین دژ مستحکم در مقابل اشغال کامل دنیای اسلام توسط استعمارگران بود. مانند بسیاری از اعراب، گردها و سایر مسلمانان، نوری دوراهی سختی را تجربه می‌کرد. وی با آنچه که ناسیونالیسم مثبت^۶ می‌نامید مشکلی نداشت؛ زیرا به نظر وی ناسیونالیسم مثبت موجودیت و حقوق دیگر ملت‌ها را انکار نمی‌کرد^۷، که این به معنی به رسمیت شناختن مشروعیت فروپاشی دولت عثمانی بود. با وجود این، نوری نگران فروپاشی دولت عثمانی به عنوان آخرین مأمن مسلمانان در مقابل

1 "Bediüzzaman Kürdinin Fihristi- Makasidi Ve Efkarinin Progmidir/ the Programme of Bediüzzaman Kurdi ", 2-3.

۲ بعد از محاکمه‌ی ناعادلانه‌ی خود در سال ۱۹۰۹ در استانبول، نوری بیش از پیش از حکومت جمعیت اتحاد و ترقی ناامید شد. با این حال وی به جنگ علیه روس‌ها پیوست و در این جنگ به اسارت نیروهای روس درآمد و تا تابستان ۱۹۱۸ در اسارت بود. وی در سال ۱۹۱۸ از زندان روسیه فرار کرد و به بلغارستان رفت و سپس به ترکیه بازگشت.

3 Nursi, İçtima-I Dersler/ Social Lessons, 254.

4 Agamben, Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life.

5 Nursi, İçtima-I Dersler/ Social Lessons, 254.

۶ همانطور که قبلاً اشاره شد، نوشته‌های نوری حاکی از حمایت وی از ناسیونالیسم مثبت بود، که در آن حقوق و وجود دیگران انکار نمی‌شد.

7 Nursi, İçtima-I Dersler/ Social Lessons, 243.

اروپا بود. چنین دوگانگی و "وفاداری دوجانبه‌ای" بازتاب‌دهنده‌ی نگرانی وی نسبت به سرنوشت گروه اتنیکی خود در مقابل ناسیونالیسم در حال رشد ترکی بود. نوری علی‌رغم تجربه‌ی فشارهای اجتماعی-سیاسی، شاهد فشار پیوسته و فزاینده‌ی استعمار بر دنیای اسلام و هراس‌گردها از امکان بازگشت ارمنی‌ها پس از پروژه‌ی نسل‌کشی علیه آنها بود.

آثار نوری موضع پیچیده‌ی وی در خصوص خلافت عثمانی را که عموماً توسط پژوهشگران این حوزه نادیده گرفته شده، آشکار می‌سازد. در دوران پس از جنگ جهانی اول، فشار فزاینده‌ی بر مقامات عثمانی/ترک برای از میان برداشتن نهادهایی که تأثیرات بین‌المللی داشتند وجود داشت؛ که مهمترین آنها، خلافت و مقام شیخ/الاسلام بودند^۱. به نظر می‌رسد در سال ۱۹۲۰ نوری نگران تضعیف و یا امکان برجیده شدن این نهادها بوده باشد. به عقیده‌ی وی این نهادها در اشکال فعلی خود تسلیم فشارهای داخلی و خارجی شده و بسیاری از مفاهیم و مقتضیات اسلامی را کنار گذاشته‌اند، بنابراین وی پیشنهاد اصلاح منصب شیخ‌الاسلام را داد. تلاش‌های نوری به منظور اصلاح چنین نهادهایی حاکی از این موضوع است که مانند بسیاری از همراهان گردش، وی از احتمال ظهور دولت ناسیونالیستی ترک افراطی در هراس بود. به عنوان آخرین راه‌حل، برخی از شخصیت‌های تأثیرگذار گُرد سعی در احیای نوعی از روابط عثمانیستی داشتند. به عقیده‌ی مسعود یگین، در آن زمان بقای نهاد خلافت به عنوان نماد اصلی عثمانیسم، «به معنای تداوم وضع موجود بود، که امکان حیات مستقل یا خودمختاری را برای گُردها تضمین می‌کرد»^۲.

هدف نوری از طرح این پیشنهاد، تغییر ماهیت نهاد شیخ‌الاسلام از نهادی که توسط یک فرد، یعنی شیخ‌الاسلام، اداره می‌شود به نوعی از نهادهای قانونی مذهبی بود که قابلیت تکریم بین‌المللی و تعداد بیشتری از پیروان در دنیای اسلام را داشته باشد و این نهاد جدید در اتخاذ تصمیم‌های حساس و صدور فتوا در مقابل فشار داخلی و خارجی تسلیم نشود^۳. در سال ۱۹۲۱ نوری از بقای خلافت دفاع نموده و اعلام کرد که این نهاد از سلطنت جداناپذیر است. وی استدلال می‌کند که «پادشاه ما بر سی میلیون مردم عثمانی نظارت می‌کند و به عنوان خلیفه، مظهر پیوند مقدس میان سیصد میلیون مسلمان است»^۴. این امر یک بار دیگر نشان می‌دهد که نوری با تشکیل دولت‌های اسلامی مستقل و جدید که همواره در حال ظهور بودند، مشکلی نداشت. مشخصه‌ی این دولت‌های نوظهور «تحقق مسلم حاکمیت»^۵ بود؛ که البته تحقق

1 Ibid., 259.

2 Yegen, "The Turkish State Discourse and the Exclusion of Kurdish Identity," 221.

3 Nursi, İctima-I Dersler/ Social Lessons, 258-59.

4 Ibid., 258.

۵ نوری بر این باور بود که پیدایش دولت-ملت، زمینه‌ی مساعدی برای تحقق حقوق فردی است. بنابراین وی عنوان می‌کند که «هر فرد مسلمان سهم واقعی خود از حکومت را به دست خواهد آورد، چرا که ایده‌ی حاکمیت ملی در آسیا رواج یافته است» (Ibid, 179).

حاکمیت ملی مسلمانان، اگر به درجه‌ای از وحدت در میان آنها علیه استعمار اروپاییان بیانجامد، خواستی برحق و مظهر این اتحاد تکریم نهاد خلافت [از سوی مسلمانان] بود.^۱

باید گفت که دیگر جنبه‌ی مهم پیشنهاد نوری در اعتقاد راسخ وی به مشروطیت ریشه دارد. این جنبه از اندیشه‌های نوری که نقش خلیفه در دولت مشروطه را بیشتر تشریفاتی قلمداد می‌کرد، در *مناظرات* که در سال ۱۹۱۱ به چاپ رسید بازگو شده است. وی بیان می‌کند که «از این پس خلافت الزاماً توسط علما نمایندگی خواهد شد، زیرا حاکم [در سیستم مشروطه] نه یک فرد، بلکه آرای همگانی است»^۲ و یقیناً این دیدگاه یکی از موضوعاتی است که نشان می‌دهد نوری متفکری نوآور بود. این امر وی را در موضع بینابینی پیچیده‌ای میان "مدرنیته" و "سنت" قرار داده و به وی امکان بازاندیشی بنیادین در حکمرانی اسلامی را می‌داد. بخشی از اعتبار این بازاندیشی به استبداد دوران عبدالحمید باز می‌گشت که حداقل سه آنتی‌تز و بدیل را در مقابل مدل خلافت خود تولید و تقویت کرده بود: ۱. مدل ناسیونالیستی مخالف، همانند مدلی که از حق انحصاری اعراب برای خلافت دفاع می‌کرد، ۲. مدل سکولار، به سبک جمعیت اتحاد و ترقی و جمهوری‌خواهان متأخر که در آن پارلمان به عنوان قدرت سیاسی اصلی در نظر گرفته می‌شد، ۳. مدل نوری که در آن نهاد شیخ‌الاسلام همانند شورای علما عمل می‌کرد و بیشتر به شکل سنتی پارلمان شبیه بود. این شورای علما از چهل الی پنجاه عالم از تمامی مذاهب اهل سنت تشکیل می‌شد که می‌بایست همانند یک شورای ملی برای دنیای اسلام عمل کند.^۳

نوری و مقاومت شیخ سعید

یکی از موارد مورد بحث در خصوص زندگی پیشاتبعید نوری این است که آیا وی از حامیان خیزش گردها به رهبری شیخ سعید پیران در سال ۱۹۲۵ بود یا نه. هر دو طیف از ناسیونالیست‌های ترک سکولار و اسلام‌گرا ادعا می‌کنند که نوری از خیزش ناسیونالیستی و تجزیه‌طلبانه‌ای همچون خیزش شیخ سعید حمایت نکرده است؛ چون ادعا می‌کنند که نوری «همواره ناسیونالیسم را در آثار و سخنرانی‌های خود محکوم

1 Ibid, 258.

2 Ibid, 115.

3 Ibid.

کرده است.^۱ پیروان ترک جنبش نور^۲ و یا پیروان روحانی برجسته‌ی ترک، فتح الله گولن، حتی پا را از این فراتر نهاده و مدعی‌اند که «نورسی در طول دوران زندگی در مقابل هرگونه فعالیت گُردگرایانه ایستاد.»^۳ به گفته‌ی آنها نورسی علاوه بر مخالفت با خیزش شیخ سعید و ردّ دعوت وی برای پیوستن به آن، گردهای بسیاری را متقاعد کرده بود تا در مقابل ارتش ترکیه قرار نگیرند.^۴ شیوه‌ی این روایت‌ها و در هم تنیدن و ربط دادن چهره‌های مختلف و مکان‌های پی‌ربط به دوران خیزش شیخ سعید، به خوبی بی‌پایگی، غلط و مغشوش بودن داستان‌سازی‌های آنان را نشان می‌دهد.^۵ بررسی موشکافانه‌ی این روایت‌ها توسط اساتید دانشگاهی ترک، جمال‌الدین کانلی و یوسف کنعان، نشان از مغایرت‌های اساسی در آن دارد؛ زیرا منبع این روایت‌ها خود نورگرایانند که همزمان دو روایت مختلف از یک داستان را ارائه می‌کنند.^۶

یقیناً نورسی ناسیونالیستی میانه‌رو بود و همان‌طور که قبلاً به آن اشاره شد تمرکز بسیاری بر گردبودن، خودآگاهی ملی گُردها و فعالیت‌های فرهنگی گُردی در آثار پیشاتبعید خود داشت. حتی ازوگلو که خیزش گُردها در سال ۱۹۲۵ را رخدادی ساخته‌ی دولت آتاتورک می‌داند^۷ اعتراف می‌کند که:

پیروان ترک نورسی سعی در کم ارزش جلوه دادن هویت گُردی وی داشتند، اما سعید نورسی به ویژه در اوایل فعالیت خود، نهایت

1 Umut Uzer, "The Genealogy of Turkish Nationalism," in *Symbiotic Antagonisms: Competing Nationalisms in Turkey*, ed. Ayşe Kadioglu and Fuat Keyman (Salt Lake City: The University of Utah Press, 2011), 112.

۲ جنبشی اسلامی در که در دهه‌ی ۱۹۶۰ بر پایه‌ی اندیشه‌های شیخ سعید نورسی پایه‌گذاری شد. پیروان این جنبش بر این باورند قرآن متنی است که می‌توان براساس زمان و مکان آن را تفسیر و بازتفسیر کرد (مترجم).

3 İsmail Çolak, *Kürt Meselesi'nin Açılımı: Said Nursi'den Teşhis Ve Çözümler/ a Solution to the Kurdish Question; Diagnosis and Solution from Said Nursi* (İstanbul: Nesil, 2009), 134.

۴ آن‌طور که گفته شده، در سال ۱۹۲۵ نورسی بر این باور بود که «شاید یک‌صد هزار قدیس در سپاه عثمانی هستند».

Vahide Şükrân and İbrahim M. Abu-Rabi', *İslam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany: State University of New York Press, 2005), 109.

۵ برای مطالعه‌ی جامع در این موضوع، نگاه کنید به:

Cemalettin Canlı and Yusuf Kenan Beysülen, *Zaman İçinde Bediüzzaman/over the Years Bediüzzaman* (İstanbul: İletişim, 2010), 298-310.

6 Ibid.

۷ نگاه کنید به:

Hakan Özoğlu, *From Caliphate to Secular State: Power Struggle in the Early Turkish Republic* (Santa Barbara, Calif.: Praeger, 2011).

توجه را به گردبودن خود داشت. پیش از عضویت در جمعیت تعالی گردستان مقالات سعید نوری در نشریاتی مانند روزنامه تعاون و ترقی گردستان که توسط جمعیت تعاون و ترقی در سال ۱۹۰۸ منتشر شد، چاپ می شد. بر اساس گفته های مورخ ترک، طارق ظفر تونایا، سعید نوری یکی از اعضای جمعیت نشر معارف گردی بود که در سال ۱۹۱۹ توسط اعضای جمعیت تعالی گردستان بنیان نهاده شد.^۱

افزون بر این همان طور که قبلاً گفته شد، نوری یکی از اعضای هیئت نمایندگی گردها بود که در سال ۱۹۱۹ در استانبول با نمایندگان آمریکا و فرانسه دیدار کردند. علی رغم هشدارهای دولت عثمانی، ماموریت این هیأت مذاکره با این مقامات رسمی خارجی در خصوص خواست گردها برای ایجاد گردستانی مستقل بود.^۲ جالب اینکه در این دیدار، نوری به نماینده ای آمریکا می گوید که برای ایجاد یک دولت کارآمد، لازم است گردستان به دریای آزاد راه داشته باشد، اما پاسخ نماینده ای آمریکا به وی این بود که این پیشنهاد، نقض موارد مندرج در معاهده ی ویلسون است که در آن ایجاد ارمنستان مستقل گنجانده شده است.^۳ نکته ی قابل توجه این است که نوری علاوه بر اینکه مدافع تشکیل گردستان مستقل بود، باور داشت که گستره ی جغرافیایی آن باید تا دسترسی به آب های بین المللی امتداد یابد.^۴

حمایت نوری از دولت گردی مستقل به معنای آمادگی وی برای پیگیری این هدف به هر قیمتی نبود. به احتمال فراوان، نوری از خشونت و بروز جنگ میان مسلمانان برای ایجاد یک دولت مستقل دیگر پرهیز می کرد. به عقیده ی وی جنگ با دیگر مسلمانان بر سر ملیت، همان ناسیونالیسم منفی است که منظور از آن، انکار "دیگری" است.^۵ که به نظر این موضع صلح طلبانه ی نوری، با شرایط عمومی روحی وی در سفر درونی اش سازگار بود.^۶ به گفته الف. م. فیرات نوه ی شیخ سعید به هنگام خیزش

1 Özoglu, *Kurdish Notables and the Ottoman State: Evolving Identities, Competing Loyalties, and Shifting Boundaries*, 115.

2 Zelyut, *Dersim İsyanları Ve Seyit Rıza Gerçeği/ the Rebellions of Dersim and the Real Case of Seyyed Rıza*, 59.

3 Ibid. Also, (Zinar Silopi), *Doza Kurdistan (Kürdistan Davası): Kürt Milletinin 60 Yıllık Esaretten Kurtuluş Savaşı Hatıraları/ the Kurdish Question* 57.

4 Zelyut, *Dersim İsyanları Ve Seyit Rıza Gerçeği/ the Rebellions of Dersim and the Real Case of Seyyed Rıza*, 59. Also, (Zinar Silopi), *Doza Kurdistan (Kürdistan Davası): Kürt Milletinin 60 Yıllık Esaretten Kurtuluş Savaşı Hatıraları/ the Kurdish Question* 57.

5 Nursi, *İçtima-I Dersler/ Social Lessons*, 243.

۶ اوزدالگ معتقد است که پس از اسارت و مشاهده ی رخداد های سال ۱۹۲۵ نوری دچار تغییرات بنیادینی شد.

شیخ در سال ۱۹۲۵، نوری از مبارزه دست کشیده بود و شکست را پذیرفته بود.^۱ به نظر می‌رسد ارزیابی فیرات بازتاب‌دهنده‌ی ناامیدی رهبران خیزش از جمله ملا عبدالمجید، برادر نوری، از پیوستن نوری به خیزش باشد.^۲ آنها بر خلاف نوری به مبارزه‌ی مسلحانه علیه دولت کمالیستی باور داشتند.^۳ با این حال، شواهد حاکی از آن است که نوری تا سال‌ها بعد، از مشارکت‌کنندگان در خیزش و وابستگان آنها حمایت می‌کرد و از لحاظ عاطفی با آنها احساس نزدیکی داشت. ده سال پس از تبعیدش، هنگامی که نوری برای اولین بار پسران کلنل خالد بیگ جبران، رهبر تشکیلاتی خیزش را دید، آنها را در آغوش کشید و احساسات بر وی غلبه کرد، «به شدت گریه می‌کرد و بسیار مغموم به نظر می‌رسید».^۴ وی در گفتگویی با الف. م. فیرات در سال ۱۹۵۴ تصریح می‌کند که «انتقام برادر ارجمندم شیخ سعید افندی را خواهم گرفت».^۵ همان شیخ سعیدی که ادعا کرده بود که «اسلام ترکی و خلافت، بازنمایی ۴۰۰ سال سوءاستفاده از اسلام برای به بردگی گرفتن کردها هستند».^۶ علاوه بر این، نوری با رهبران آزادی (کمیته استقلال گُردستان) و رهبران خیزش نسبت خانوادگی و دوستانه داشت؛ علاوه بر اینکه برادر نوری نقشی کلیدی در جنبش آزادی داشت و تا سال ۱۹۲۴ وی همواره از نزدیک با دیگر رهبران آن به خصوص کلنل خالد بیگ جبران، در ارتباط بود.^۷ همه اینها نشان می‌دهد که نوری مشروعیت هدف خیزش را زیر سؤال نبرد، بلکه با روش آن مشکل داشت.

خوانش دقیق نوشته‌های پیشاتبعید نوری آشکار می‌سازد که وی علاوه بر تردید در مورد اتحاد کردها، از فراگیری خودآگاهی ملی آنها نیز نامطمئن بود. علی‌رغم نگرانی

Elizabeth Özdalga, "Transformation of Sufi-Based Communities in Modern Turkey," in *Turkey's Engagement with Modernity: Conflict and Change in the Twentieth Century*, ed. Kerem Öktem, Celia Kerslake, and Philip Robins (Basingstoke England; New York Oxford Palgrave Macmillan 2010), 81.

1 Beysülen and Canlı, *Zaman İçinde Bediüzzaman/ Bediüzzaman through the Time*, 301.

2 Ibid, 296.

۳ برای مطالعه‌ی بیشتر در مورد مخالفت نوری با استفاده از خشونت و تفاوت وی با دیگر گروه‌ها، نگاه کنید به:

Tahsin Sever, 1925 Hareketi Ve Azadi Örgütü/ Azadi and the 1925 Movement (Istanbul: Doz Yayınları, 2010), 169-80.

4 Ibid, 172.

۵ نگاه کنید به:

Çevik, "Şex Seîd Ew Wezîfe Ku Daye Sere Xwe Bi Ferdi U Cemaeti Aniye Cih' / Sheikh Said Did What He Was Required to Do".

۶ برای مطالعه‌ی نامه‌ی شیخ، نگاه کنید به:

Strohmeier, *Crucial Images in the Presentation of a Kurdish National Identity: Heroes and Patriots, Traitors and Foes*, 89-90.

7 Sever, 1925 Hareketi Ve Azadi Örgütü/ Azadi and the 1925 Movement, : 171-72.

عمیق وی بابت سرنوشت گردها، به نظر می‌رسد نوری اعتقاد داشت که برخلاف ارمنی‌ها، خودآگاهی ملی گردها هنوز به سطح لازم برای تشکیل یک دولت نرسیده است. همانطور که قبلاً گفته شد، وی ادعا می‌کرد که «خودآگاهی ملی گردها مانند دانه‌های یک تسبیح با نخ پاره است»^۱. نوری پی‌سواد ی فراگیر گردها و اختلافات داخلی را اصلی‌ترین موانع رشد خودآگاهی ملی می‌دانست و بر این باور بود که خودآگاهی ملی هنگامی تحقق می‌یابد که یک عضو ملت به تجسم کل اجتماع تبدیل شود^۲.

نوری در سال ۱۹۰۸ دیدگاه‌های خود را در یک سخنرانی به زبان کردی برای مردم به روشنی ابراز می‌کند و می‌گوید: «ای ملت کرد! قدرت در همبستگی، زندگی در اتحاد، رستگاری در برادری و زندگی جمعی سالم در استقلال ملی است»^۳. این سه گوهر نیاز به حراست دارند: «اسلام، انسانیت و ملیت»^۴ گردها هنوز از بزرگترین دشمنانشان رنج می‌برند: «نادانی، فقر و اختلاف»^۵. گردها می‌توانند از ارمنی‌ها ناسیونالیسم بیاموزند؛ آنها می‌توانند ما را به بیداری و ترقی رهنمون کنند، پس با کمال مسرت دست دوستی به سویشان دراز می‌کنیم»^۶. همزمان لازم به یادآوری است که نوری نسبت به دولت مدرن و هر شکلی از آن نیز حس‌های متناقض داشت.

نوری به طور فزاینده‌ای نسبت به ذات افسارگسیخته‌ی دولت مدرن و امکان بروز خشونت بسیار شدید، بیمناک بود^۷. شاید بتوان گفت که وی فکر می‌کرد در جنگ با دولت، گردها شانس بهتری از همسایگان ارمنی خود نداشتند. علاوه بر این تصویر ترسناک، گردها هنوز از امکان بازگشت ارمنی‌ها با حمایت اروپاییان، ناامید و نگران بودند. اسناد دولت بریتانیا دلایل متعدد این واژه را روشن‌تر می‌سازد؛ طبق این اسناد «گردها که اکثریت مطلق این مناطق هستند؛ قدرت را به دست گرفته‌اند و به دلیل هراس از قدرت‌های غربی، احساسات ناسیونالیستی قوی‌ای که در آنها وجود دارد، تقویت شده و آنها را به فکر زیر سلطه گرفتن ارمنی‌های تحقیرشده انداخته است»^۸.

با در نظر گرفتن این وضعیت سیاسی پیچیده به احتمال بسیار نوری ترجیح می‌داد که به جای ایفای نقش فعال در خیزش شیخ سعید، منتظر مانده و نظاره‌گر امور

1 Nursi, İçtimai Dersler/ Social Lessons, 123-24.

2 Ibid, 189.

3 Ibid, 160.

4 Ibid.

5 Ibid.

6 Ibid.

7 Ibid., 254.

8 online., "Mesopotamia (Review of the Civil Administration). Review of the Civil Administration of Mesopotamia."

باشد^۱. بیشتر آنچه که در مورد ارتباطات و اظهارات نرسی در مورد خیزش سال ۱۹۲۵ موجود است، غیرقابل اعتماد هستند^۲. این واقعیتی انکارناپذیر است که نرسی با بسیاری از رهبران خیزش ارتباطی نزدیک و منسجم داشت. در واقع، او یکی از اعضای بنیانگذار جمعیت تعاون و تعالی گُردستان بود^۳ و این سازمان را همراه با شیخ عبدالقادر و اعضای خانواده بدرخان و دیگران بنیانگذاری کرد^۴. نرسی همچنین در میان دو قشر علمای گُرد و عامه‌ی مردم شخصیتی مورد احترام بود. در سال ۱۹۰۹، احترام و حسن شهرت نرسی در میان گُردها آنچنان زیاد بود که خود بر این باور بود که ارسال یک تلگراف از طرف وی به قبایل گُرد، برای تغییر رویکرد آنها نسبت به مشروطیت کافی است^۵. بنابراین تأثیر وی بر گُردها به ویژه در منطقه‌ی وان غیر قابل انکار بود. افزون بر این، دیدگاه‌های مذهبی و سیاسی عام‌گرایانه‌ی وی در خصوص مسائلی مانند خلافت و شیخ‌الاسلام اهمیت و واقعیت دولت-ملت را نادیده نمی‌گرفت^۶. همچنین سندی مبنی بر اعتراض علمای گُرد به نرسی، به استثنای اعتراض آنها به خوشبینی وی نسبت به مشروطیت و حمایت از اعطای آزادی‌های فردی بیشتر وجود ندارد (ظاهراً ملا سلیم از وی به دلیل اعتقاد به چنین دیدگاه‌هایی انتقاد کرده و نرسی خود در اواخر عمر به درستی انتقادات ملا سلیم اذعان داشته است)^۷.

در مجموع، آثار پیشاتبعید نرسی نشان‌دهنده‌ی دورانی پرآشوب در تاریخ گُردها و مسلمانان است. نرسی امیدوار بود با مطرح کردن برخی اصلاحات، نگرش حاکمان را نسبت به گُردها تغییر دهد. وی همچنین تلاش می‌کرد با ارائه‌ی یک سیستم آموزشی جدید، گُردها را نیز تغییر دهد و بر همین اساس داستان زندگی تراژیک وی با آرزوی تأسیس یک دانشگاه در گُردستان آغاز شد و با همین آرزو پایان یافت. وی امیدوار بود که مدارس جدید، سرنوشت گُردها را که وی آنها را «از جنس خودم» می‌خواند، تغییر

۱ برای شرح مبسوط تلاش‌های خالد بیگ جبران جهت متقاعد کردن نرسی و پیوستن به مبارزات ضدکمالیستی وی، نگاه کنید به:

Sever, 1925 Hareketi Ve Azadî Örgütü/ Azadi and the 1925 Movement, 171-79.

2 Cf. Beysülen and Canlı, Zaman İçinde Bediüzzaman/ Bediüzzaman through the Time, 298- 310.

3 Tarik Zafer Tunaya, 'Türkiye'de Siyasi Partiler/ Political Parties in Turkey, vol. 2 (Istanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984), 215.

۴ بر اساس اسناد آرشیو دولت روسیه که به هورامی ترجمه شده‌اند، هیچ ترک مسلمان طرفدار و یا ضدخلافت از خیزش شیخ حمایت نکرد. نگاه کنید به:

Afrasiyab Hewrami, Şorşi Şex Sa'îdi Piranu Sovyet: Le Belgename U Çapemeniyekani Sovyet Da/ the Revolt of Sheikh Said and the Soviet Union (Suleimani: Serdem, 2002), 50.

5 Nursi, İctima-I Dersler/ Social Lessons, 158-59.

6 Cf. Ibid, 179.

7 Beysülen and Canlı, Zaman İçinde Bediüzzaman/ Bediüzzaman through the Time, 173-74.

دهد^۱ و برای نیل به این مقصود کارش به تیمارستان کشید. نوری بسیار امیدوار بود که انقلاب مشروطه‌ی سال ۱۹۰۸ نتایج مثمرثمری داشته باشد که مهمترین آنها آموزش‌گردی بود، بنابراین وی اعلام کرد که «در مدت‌زمان کوتاهی، مدارس جدید در مناطقی که قبلاً فاقد مدرسه بوده‌اند ساخته می‌شود و در تمامی مناطق گردستان مدارس جدید جای مدارس قدیمی را خواهند گرفت»^۲.

پس از ناامیدی از سیاست، نوری به وان بازگشت و تا سال ۱۹۲۵ که تبعید شد به تدریس مشغول بود. در دهه ۱۹۵۰ پس از دهه‌ها زندگی در تبعید، نوری امیدوار بود که دعوت وی برای تغییر در سیاست‌های ترکیه مثمرثمر باشد، بنابراین یک بار دیگر درخواست خود برای تأسیس دانشگاهی در گردستان را مطرح کرد. در خزان عمرش و برای آخرین بار با پیشنهاد نوری مخالفت شد و وی از مخالفت مداوم تقاضای خود برای آموزش مردمش مأیوس شد. وی تقاضای تأسیس مدارس و دانشگاه گردی را رسالت شخصی‌اش می‌پنداشت، زیرا فردی مستبد- عبدالحمید دوم- مردم گرد را در «لایه‌های غفلت و جهالت» نگه داشته بود^۳. اوزدالگا، تلاش مداوم نوری برای تأسیس دانشگاه در گردستان را اینگونه جمع‌بندی می‌کند:

در سال ۱۹۰۷ برای جلب رضایت سلطان عبدالحمید به منظور حمایت از طرح خود به استانبول رفت؛ اما انقلاب نوپای ترکیه در سال ۱۹۰۸، تلاش‌های وی را ناکام گذاشت. نوری حتی پس از به قدرت رسیدن مصطفی کمال از فعالیت‌های خود دست نکشید، اما با استقرار رژیم ناسیونالیست و سکولار جدید در ترکیه این هدف دور از دسترس می‌نمود. در اواخر سال ۱۹۵۱، پس از به قدرت رسیدن حزب دموکرات، نوری بار دیگر خواسته خود برای تأسیس دانشگاهی در شرق ترکیه را مطرح کرد، اما این درخواست دوباره صراحتاً رد شد.^۴

همچنین در این دوران پراشوب بود که سراسر دنیای اسلام با واقعیت پیدایش دولت-ملت و مشروطیت در مقابل استعمارگرایی مواجه شد. این نظریات برای رهبری گرد همچون نوری موجب پیدایش مواضع دوگانه و پیچیدگی‌های سیاسی متناقض بسیاری شد. نوری علی‌رغم سیاست‌های ضداستعماری و طرفداری از اتحاد مسلمانان، به آنچه که ناسیونالیسم مثبت می‌نامید، معتقد باقی ماند. گفتنی است که به‌رغم دوگانگی در نوشته‌های پیشاتبعیدش، نوری همواره نگران سرنوشت کردها به

1 Nursi, İçtima-I Dersler/ Social Lessons.

2 İçtima-I Dersler/ Social Lessons, 30.

3 Ibid, 159.

4 Özdalga, "Transformation of Sufi-Based Communities in Modern Turkey," 80.

عنوان ملی متمایز بود^۱، هرچند که نگرانی‌ها و دغدغه‌های نرسی فقط مختص گُردها نبود. با همه‌ی این اوصاف، آثار و نوشته‌های اولیه‌ی نرسی علاوه بر بستر کلی سیاست مذهبی گُردها، زمینه خیزش آنان در سال ۱۹۲۵ را نیز به خوبی آشکار می‌کند.

۱ در مثال‌های بسیاری، نرسی به قهرمانان ملی گُرد مانند صلاح‌الدین ایوبی متوسل شده که همه گُردها را فرا می‌خواند تا تجسم اتحاد و همبستگی ملت گُرد شوند. نگاه کنید به:

Nursi, İçtima-i Dersler/ Social Lessons, 189.

فصل ششم: بازنمایی گردها در تاریخ‌نگاری دولتی: سمکو

به باور من، بیوگرافی ناسیونالیسم به مثابه‌ی تاریخ، از اساس مخدوش است.

(پارتا چاترجی)^۱

فهم اشتباه از تاریخ، پیش‌شرط تاریخ ناسیونالیستی است.
(دیوید مک‌کرون)^۲

این فصل به تحلیل سیاست‌های ناسیونالیسم انتنیک "نامطلوب" در تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی ایرانی می‌پردازد. این مهم با تمرکز بر شورش اسماعیل آقای شکاک، معروف به سمکو و تلاش‌های وی برای ایجاد منطقه‌ای خودمختار در شمال غرب ایران پی گرفته می‌شود. شایان ذکر است که در این مقاله هم روایت رسمی و هم تاریخ‌نگاری مورد تأیید حاکمیت، توأمان در نظر گرفته شده‌اند. این فصل از بخش‌های مختلفی تشکیل شده که از خلال آنها نگارنده رویکرد خود به ناسیونالیسم را مطرح کرده و زمینه‌ی تاریخی فعالیت‌های سیاسی گردها تحت رهبری سمکو و روابط آنها با جوامع غیرگرد را در منطقه‌ی دریاچه‌ی ارومیه توضیح می‌دهد. افزون بر این، نگارنده به تشریح چگونگی تصویر شیعه و سنی در گفتمان ناسیونالیسم جوامع مختلف می‌پردازد. در پایان، با استفاده از روش تحلیل روایت غالب، نویسنده تلاش می‌کند جایگاه سمکو و سیاست‌گردی را در تاریخ‌نگاری ایرانی توضیح دهد. لازم به ذکر است که قلمداد کردن هیچکدام از گروه‌های مورد بحث به عنوان ناسیونالیست به معنای ارزیابی اخلاقی آنان نیست، بلکه تأکید بر انکار روایت حاکم از گرایش‌های ناسیونالیستی موجود در اوایل قرن بیستم ایران است. در ادامه، خیزش سمکو به عنوان نمونه‌ای از این دست جریان‌های ناسیونالیستی مورد بحث قرار می‌گیرد.

علی‌رغم گرایش غالب برای انکار تأثیر سمکو در تاریخ‌گرد در ایران، وی جنبشی را رهبری کرد که اولین مدرسه‌گردی را در گوردستان ایران بنیان نهاد، روزنامه‌ای به زبان گردی/فارسی منتشر کرد و زبان گردی را زبان رسمی حکومت خود اعلام کرد. دوران خیزش وی پایه‌گذار تقابل روایت‌های دولتی نیمه‌رسمی و غیررسمی و روایت ناسیونالیستی گردی در ایران بود. پس از آن، دوران دیگری آغاز شد که در آن دولت در راستای همپوشانی مرزهای سرزمینی و سیاسی تلاش کرد، فرآیندی که گردها – علی‌رغم فقدان برنامه و ایدئولوژی منسجم – در برابر آن از خود مقاومت نشان دادند. در حالی که دولت ایران قدرت نظامی، اقتصادی، نهادی، فرهنگی و آموزشی خود را

1 Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993), p.6.

2 David McCrone, *The Sociology of Nationalism: Tomorrow's Ancestors*, International Library of Sociology (London; New York: Routledge, 1998), p.44.

بسپج کرده بود، گردها صرفاً می‌توانستند واکنش‌های گاه به گاه داشته باشند. بنابراین سیاست‌گرِ دُردی فاقد توانایی بهره‌برداری از پتانسیل داخلی خود و پشتیبانی خارجی بود.

نبود روشن‌فکرانِ گرد بومی را می‌توان یکی از کاستی‌های عمده در واکنش‌گردها به پروژه ملت‌سازی دولت حاکم قلمداد کرد. در ایران چنین فرآیندی پس از آغاز سلطنت پهلوی در سال ۱۹۲۵ با جدیت تمام آغاز شد. پس از آن، دولت به امید امحای تفاوت‌های ملیتی و فرهنگی به عنوان زمینه‌های ممکن برای مطالبات سیاسی پروژه‌ی همگون‌سازی سیاست‌های خود را با ایجاد فضای سیاسی فوق‌العاده اختناق‌آمیز و محدود انجام داد. دولت-ملت حاکم شروع به یکدست کردن مردم کرد که این امر در عمل، منجر به "خلق دیگری(های) نامطلوب و قابل تحقیر" از نظر حاکمیت در محدوده‌ی سرزمینی خود شد. این امر در راستای اقدامات امنیتی دولت، منجر به جابجایی مداوم جمعیت در پیرامون گردید، که از آن به عنوان سیاست تخته‌قاپو^۱ یاد می‌شود. گفتمان دولتی نارضابیتی‌های اتنیک-ملی را قبیله‌گرایی^۲ قلمداد می‌کرد تا از این طریق گرایش‌های سیاسی ضد مرکزگرایانه را تحت‌الشعاع قرار دهد، که نحوه‌ی برخورد با مقاومت سمکو در تاریخ‌نگاری دولتی ایران نمونه‌ی چنین تلقی‌ای می‌باشد.

ناسیونالیسم و سمکو

به طور کلی وفاق پژوهشی جامعی در خصوص مسائل و مفاهیم اصلی ناسیونالیسم وجود ندارد. جان هاپینسون و آنتونی اسمیت اظهار می‌دارند که شاید «اساسی‌ترین مشکل در مطالعه‌ی ملت‌ها و ناسیونالیسم، یافتن تعاریف مناسب و مورد توافق در مورد مفاهیم کلیدی همچون "ملت" و "ناسیونالیسم" باشد»^۳. کاربرد اصلی

1 Cf. Kaveh Bayat, 'Riza Shah and the Tribes: An Overview' in Stephanie Cronin (ed.), *The making of modern Iran: state and society under Riza Shah 1921–1941* (London: Routledge Curzon, 2003).

سیاست در چوپی (تخته‌قاپو یا اسکان ایلات و عشایر) همراه با خلع سلاح از سیاست‌های مرکزگرای رضاشاه برای مهار قدرت عشایر و ایلات به نفع دولت مرکزی بود. دولت رضاشاه به دنبال آن بود تا در راستای سیاست تمرکزگرایی و مطلقه نمودن قدرت دولت مرکزی، با اسکان دادن اجباری ایلات و عشایر نیروهای حاشیه‌ای را با تمرکز و یک‌جانشینی در نقاط معین و شناخته شده تحت سلطه و کنترل خود داشته باشد. (مترجم)

۲ برای مطالعه در خصوص گفتمان دولتی در ترکیه و ارجاع به هویت‌گرایی با عنوان قبیله‌گرایی، نگاه کنید به:

Mesut Yeğen, 'The Turkish State Discourse and the Exclusion of Kurdish Identity', *Middle Eastern Studies* 32, no. 2 (Apr., 1996) pp.216-229.

۳ نقل شده در:

N. Wayne, *Nation-building, Federalism, and Secession in the Multinational State* (New York: Oxford University Press Inc. 2006), p.26.

چهارچوب‌های کلان، معمولاً باعث ایجاد مشکلات بیشتری در رابطه با ناتاریخمندی آن چهارچوب‌ها می‌شود، که به ناچار منحصر به فرد بودن برخی جنبش‌ها و ادعاهای ناسیونالیستی را نادیده می‌گیرد. بندیکت اندرسون تأکید می‌کند که پیچیدگی ناسیونالیسم در این است که ناسیونالیسم در همه جا وجود دارد، اما در هر مکانی ویژگی‌های محلی خود را حفظ می‌کند.^۱ اسمیت استدلال می‌کند که عدم دستیابی به یک نظریه‌ی عام در خصوص ناسیونالیسم، به دلیل تفاوت در مکان‌ها و دوره‌های زمانی می‌باشد.^۲ همچنین ناسیونالیسم‌های مختلف غیرغربی بعدها نسخه‌های محلی همان روایت را جایگزین روایت اروپایی "محلی‌شده" می‌کنند.^۳

بحث بر سر پیدایش ناسیونالیسم گُردی و تعیین ناسیونالیستی بودن یا نبودن خیزش‌ها و جریان‌های سیاسی گُردی امری پیچیده است؛^۴ با این حال تعریف نگارنده از ناسیونالیسم، همچنانکه در جاهای دیگر نیز اشاره شده است، این است: قراردادی مدرن که بر اساس آن یک "جامعه‌ی انگاشته" ادعای حق سازگار کردن امر ملی و سیاسی را مطرح می‌کند (استفاده از نظریه مشهور ارنست گلتر)^۵. بر اساس چنین قراردادی، خودارجایی جمعی شامل زمینه‌ی مشروع برای بیان خواست‌ها و ادعاهای سیاسی جمعی برای خودحاکمیتی را فراهم می‌کند.^۶ بنابراین هر بیانیه یا اظهارنظری، چه دینی و یا به هر شکل دیگر، که حقوق جمعی را به خودارجایی جمعی پیوند بزند، مدرن و ناسیونالیستی است و در پارادایم سیاست‌های ناسیونالیستی قابل طرح است.^۷

بر همین اساس، در این فصل به بررسی جایگاه سمکو در چهارچوب ناسیونالیسم گُردی خواهم پرداخت. همانطور که قبلاً اشاره شد نسبت دادن ناسیونالیسم به هر گروه یا چهره‌ای را نمی‌توان به معنای ارزیابی اخلاقی آنها دانست، بلکه هدف روشن‌تر کردن این دوره‌ی به خصوص از تاریخ گُردها و توضیح مضمون اجتماعی و سیاسی‌ای است که موجب تقابل دولت و گُردها شده است. در این فصل استدلال می‌شود که سیاست سمکو بر تمایزات جمعی که خودحاکمیتی را در سطوحی خاص مشروع می‌دانست، شکل گرفته و پایه‌گذاری شد. در طول بیش از ۱۶ سال فعالیت سیاسی سمکو می‌توان تغییرات زیادی را در سیاست وی مشاهده کرد، با این حال وی برخی

1 Cf. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Rev. and extended ed. (London, New York: Verso, 1991).

2 Cf. David McCrone, pp.11-17.

3 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2000), p.7.

4 Cf. Abbas Vali, *Essays on the Origins of Kurdish Nationalism*, Kurdish Studies Series (Costa Mesa, Calif.: Mazda Publishers, 2003).

۵ برای مطالعه‌ی بیشتر در این موضوع، نگاه کنید به:

Kamal Soleimani, *Islam and Competing Nationalisms in the Middle East, 1876-1926* (New York: Palgrave, 2016), p.284.

6 Ibid.

7 Ibid.

مفاهیم را برای اولین بار در تاریخ سیاسی کردها معرفی کرد، که این نوآوری‌ها عموماً نادیده گرفته شده‌اند. وی در منطقه‌ای به دنیا آمد که آکنده از مناقشات اتنیکی و مذهبی بود. اسناد موجود دال بر این است که وی از سیاست‌های زمانه و گرایش‌های سیاسی تعیین‌کننده به خوبی آگاه بود.

بازنمایی سمکو به عنوان یک رهبر شورشی‌گرد که فاقد هرگونه آرمان ناسیونالیستی بوده -آن گونه که معمولاً نشان داده شده- سؤالات مهمی را بی‌پاسخ می‌گذارد.^۱ به عنوان مثال چرا سمکو اولین مدرسه‌گردی را در کردستان ایران بنیان نهاد؟ چرا در این مدرسه به زبان کردی تدریس می‌شد و نه به زبان فارسی؟ چرا یک "رهبر قبیله" معمولی به خود زحمت چاپ روزنامه‌ای کردی را می‌دهد؟ با توجه به اینکه زبان کردی استاندارد نشده بود و میزان سواد کردی او از فارسی کمتر بود، چرا سمکو به انتشار روزنامه‌ای به زبان مادری و نه فارسی اقدام کرد؟ انگیزه‌ی وی از اینکه زبان کردی را زبان رسمی منطقه‌ی تحت کنترل خود اعلام کند، چه بود؟ برای بررسی برخی از این موارد در بخش بعدی به داستان زندگی و دیدگاه‌های سیاسی سمکو نظری خواهیم انداخت.

داستان زندگی و سیاست سمکو

پس از قتل جعفر آقا، برادر بزرگتر سمکو توسط نظام‌السلطنه حاکم تبریز به دستور ولیعهد در سال ۱۹۰۵، سمکو به عنوان رئیس قبیله (ایل) شکاک انتخاب شد.^۲ گفته می‌شود که جعفر آقا با هنگ سواره نظام حمیدیه که نیروی متشکل از قبایل کردستان عثمانی بودند، ارتباطاتی داشت^۳ و با توجه به نقش این سواره نظام در فعالیت‌های سیاسی کردها در دهه‌ی بعد، ممکن است چنین ارتباط‌هایی در آگاهی اتنیکی-ملی کردها دارای اهمیت تاریخی بوده باشد.^۴ به هنگام قتل برادرش، سمکو بیست و چند ساله

1 Cf. Mujtaba Barazuyi, Barrasiy-e Awza'-e Siyasiy-e Kordestan, az sal-e 1258-1325 / The Political Situation in Kurdistan, Between 1869 and 1936. (Tehran: Fekr-e No, 1999); Bahar, Muhammad Taghi, Tarikh-e Mukhtasar-e Ahzab-e Siyasi-e Iran/ A Concise History of Political Parties in Iran. (Tehran: Sherkat-e Sohamiy-e Ketabha-ye Jibi. 1979); Ahmad Kasravi, Tarikh-e Hijdeh Saleh-ye Azarbaijan/ 18 Years in the History of Azerbaijan. Vol.1-2. (Tehran: Matba'ah-ye Tolu', 1934).

۲ برای جزئیات بیشتر، نگاه کنید به:

Muhammad Tamaddun, Awza'-e Iran dar Jang-e Avval ya Tarikh-e Reza'iyeh/ Iran During the World War 1 or the History of Urmia. (Reza'iyeh: Mo'asseseh-ye Matbu'ati, 1971), pp.334-35.

۱۵ اسناد وزارت امور خارجه، نقل شده در: مجتبی برازویی (ص ۱۵۰).

4 Robert Olson. The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, 1880- 1925. (Austin: University of Texas Press, 1989).

بود که به رهبری دومین قبیله‌ی بزرگ گُرد در ایران انتخاب شد. ۱ وی در سال ۱۹۱۲ هفت سال پس از انتخاب شدن به عنوان رهبر قبیله، به روسیه دعوت شد و حاکم تفلیس به افتخار حضور وی با رژه‌ی نظامی از سمکو استقبال کرد.^۲ سال بعد با کمک و راهنمایی‌های سیاستمدار مشهور گُرد عبدالرزاق بدرخان، اولین مدرسه‌ی گُردی را در ماکو تأسیس کرد و سال بعد، بدرخان و سمکو تلاش کردند تا مدرسه‌ی گُردی دیگری را در شهر خوی تأسیس کنند، که با مخالفت مقامات دولت ایران مواجه شد.^۳

این سال‌ها دورانی حساس در تعیین آینده‌ی سیاست ناسیونالیستی سمکو بودند، اما وی هنوز دل‌مشغول انتقام مرگ برادرش بود. در این ایام، وی با برجسته‌ترین چهره‌ی فرهیخته‌ی گُرد عبدالرزاق بدرخان که در میان رهبران ناسیونالیست گُرد در آن زمان باتجربه‌ترین بود، همکاری داشت. در سال‌های ۱۳-۱۹۱۲، سمکو و بدرخان موفق به جلب حمایت چیرکوف معاون کنسول روسیه در ارومیه، برای تأسیس مدرسه‌ی گُردی در ماکو شدند. سمکو ۲۹ کودک هشت تا ده ساله را گرد آورد و ۴۰ نفر از افراد خود را مأمور حراست از مدرسه کرد.^۴ وی شخصاً در نامه‌ای از تزار روسیه تشکر کرد.^۵ ظاهراً بدرخان مانند بسیاری از روشنفکران معاصر خود در جوامع عثمانی و قاجار به فرهنگ روسیه علاقه‌مند بود. در واقع وی طرفدار ایده‌ی استفاده از رسم‌الخط سیریلیک برای کتابت زبان گُردی بود که نشان‌دهنده‌ی آگاهی بدرخان از جریان‌ات ناسیونالیستی و روشنفکرانه در میان ترک‌ها و ایرانیان بود. این روشنفکران، خواستار اصلاحات الفبایی و زبانی به عنوان ابزار ترویج سوادآموزی و حذف تأثیر "دیگری" در فرهنگ و زبان ملی خود بودند.

به نظر می‌رسد بدرخان سازگاری با فرهنگ روسی را به تأثیرات مستمر فرهنگ عربی، ترکی-عثمانی و ایرانی ترجیح می‌داد؛ بنابراین به دنبال جلب حمایت از پژوهشگران روس برای چاپ فرهنگ لغت گُردی-روسی و سیریل‌کردن الفبای گُردی بوده.^۶ به همین

1 Muhammad Resul Hawar, Simko; Ismail Aghay Shikak u Bzutnewey Netewayeti Kurd/ Ismail Agha Simko and Kurdish National Movement. (Stockholm: Chapxaney APEC, 1995), pp.259– 264.

2 Ibid, p.150.

3 Ibid.

۴ برای جزئیات بیشتر، نگاه کنید به:

Celili Celil, Nahdatu al-Akrad al-Thaqafiyah wa al-Qawmiyyah fi Nihayati al-Qarn al-Tasu'a wa Bidayat al-Shirin/ Kurdish Cultural and Political Movement in the late 19th and early 20th Century. Trans. Naazi Fard. (Beirut: Dar al-Kitab, 1986), pp.178–181.

5 Ibid.

۶ نگاه کنید به:

Michael Anthony Reynolds, The Ottoman-Russian Struggle of Anatolia and the Caucasus, 1908–1918. (Unpublished PhD Dissertation, Princeton University, 2003), pp.118–23.

منوال، وی درخواست کرد تا یک روزنامه‌ی گردی و مرکز مطالعات گردی در سن‌پترزبورگ تأسیس شوند.^۱ ادن نبی در مقاله‌ای با عنوان/اولین نشریه‌ی ادواری گردی در ایران، بدون اشاره به نام سمکو، بیان می‌کند که بدرخان روزنامه‌ای در سال ۱۹۱۲ منتشر کرد^۲، که البته هیچ نشانی از این روزنامه گردی در سال ۱۹۱۲ موجود نیست. حتی آن هنگام که وی از تورجانی یا تورجان‌زاده نام می‌برد، هیچ اشاره‌ای به سمکو نمی‌کند، در حالی که تورجانی به عنوان قاضی منصوب از سوی سمکو کار می‌کرد. محمد تمدن روزنامه‌نگار اهل ارومیه که هم‌عصر سمکو بود، روایتی با جزئیات را از این روزنامه ارائه می‌دهد و می‌گوید که سمکو "انتشارات تمدن" را برای چاپ روزنامه‌ی گرد مصادره کرد.^۳

گفتنی است که بدرخان سیاستمداری شدیداً طرفدار وحدت ارضی کردستان بود و هیچ یک از هم‌عصرانش به اندازه‌ی وی بر مسئله‌ی یکپارچگی ارضی کردستان تأکید نکرده‌اند. یکی از اصول استراتژی سیاسی بدرخان «آزادسازی و استرداد تمام سرزمین‌های گردی بدون تجاوز به سرزمین‌های ایران و ترکیه بود».^۴ البته اطلاعات زیادی در مورد مرزهای دقیق میهن انگاشته‌ی وی موجود نیست و همچنین معیار و تعریف مشخصی وجود نداشت که بر اساس آن بتوان مناطق جغرافیایی وسیعی را به سه دسته‌ی منحصراً گردنشین، بخشی گردنشین و غیرگردنشین تقسیم کرد، بنابراین مسئله‌ی نقض سرزمینی به تنهایی بر عهده کردها گذاشته شد تا به ترسیم مرزهای جغرافیای انگاشته‌ی خود مبادرت ورزند.

سمکو تابع طرح بلندپروازانه‌ی بدرخان برای استقلال کردها بود و در واقع مشتاقانه حامی فعالیت‌های وی بود؛ تا اینکه اختلافات بر سر سیاست‌های روسیه موجب جدایی آنها شد. اتحاد سیاسی کوتاه‌مدت آنها با تلاش بدرخان برای تبدیل انجمن فرهنگی نوبنیاد "گه‌یاندن" به حزب سیاسی مخالف عثمانی و همسو با تزار روسیه پایان یافت.^۵ مورخ گرد محمد رسول هاوار بیان می‌کند در حالی که سمکو مشغول جمع‌آوری زکات برای اداره‌ی مدرسه بود، بدرخان سعی در تجهیز نظامی کردها علیه ترک‌های عثمانی داشت. در این برهه، سمکو با بدرخان اختلاف عقیده پیدا کرد؛ زیرا استدلال وی این بود که پول زکات جمع‌آوری شده باید صرف مدرسه و فعالیت‌های

۱ برای جزئیات بیشتر، نگاه کنید به:

Hawar, p.163–68, and Hossein Madani, *Kurd u Statiji Dewletan*, Vol. 2 (Stockholm: Spartryck, 2001), pp.55–56.

2 Eden Naby, 'The First Kurdish Periodical in Iran'. *Journal of Kurdish Studies*, Vol. 20, nos. 1&2 (2006) pp.215–233. <http://www.aina.org/reports/fkpir.htm>. Last accessed: 10/11/2016.

3 Tamaddun, pp.370–71.

4 Madani, p.52.

5 Othman Ali, *Dirāsāt fī al-Ḥarakah al-Kurdiya al-Mu'āṣirah/ A Study of Contemporary Kurdish Movements*. (1833–1946) (Arbil: Maktab al-Tafšir. 2003), p.343.

آموزشی شود نه کشتن چند سرباز عثمانی و این اقدامات نظامی در راستای منافع گُردها نیست.^۱ این داستان علاوه بر پررنگ کردن آینده‌نگری سیاسی سمکو، نشان از میزان ارزشی است که وی برای فعالیت‌های فرهنگی و آموزشی قائل بود. با این حال بزرگترین چالش در راه انجام این فعالیت‌های فرهنگی، حفاظت و حراست از آنها در مقابل دسیسه‌های مقامات ایرانی بود که گُردها را کمی بهتر از روس‌ها می‌پنداشتند. رهبران مذهبی شامل ایرانیان و پیروان طرفدار عثمانی، شروع به تبلیغ علیه این مدارس کرده و شایع نمودند که سمکو از این مدارس برای مسیحی کردن دانش آموزان استفاده می‌کند.^۲

سمکو در میان دوست و دشمن به ذکاوت شهره بود.^۳ محمد تمدن، ترک آذری و یکی از اعضای کمیسیون جنگ ارومیه در نوشته‌هایش اعتراف می‌کند که این رهبر آزاداندیش «آگاه‌ترین فرد» در میان تمام گُردها و آشوری‌های منطقه است.^۴ نقل است که سمکو علاوه بر تسلط بر انواع لهجه‌های گُردی و ترکی آذری، به زبان‌های فارسی و روسی نیز به خوبی آشنا بود.^۵ اقدامات سمکو موجب نگرانی مقامات قاجار بود، بنابراین رئیس اداره‌ی گمرک و مالیات تبریز هشدار داد که هر نوشته‌ای به زبان گُردی غیرقانونی است و کسانی که از این زبان استفاده کنند، متحمل عواقب شدیدی خواهند شد.^۶ سمکو همچنین به موسیقی علاقه‌مند بود و در خانه پیانوی داشت^۷ که ظاهراً نواختن آن را در دوران تبعید در روسیه یاد گرفته بود.^۸ تمدن روایت می‌کند که سمکو به سینما و تئاتر علاقه‌مند بود،^۹ اما احمد کسروی یکی از مورخان برجسته‌ی حامی رضاشاه، تلاش‌های «سمکوی بی‌سواد» را برای استقلال گُردها به باد استهزا می‌گیرد.^{۱۰} با این حال نه کسروی و نه حتی دشمنان سمکو، ناسیونالیسم رضاشاه را زیر سؤال نمی‌برند، علی‌رغم این واقعیت که به گفته‌ی مورخ ایرانی، امین بنانی، رضاشاه آموزش رسمی مناسبی ندیده بود و املای وی دستمایه‌ی داستان‌های طنزآمیزی بود.^{۱۱}

1 Hawar, p.168.

2 Reynolds, pp.120–122.

3 Cf. M. Taylan Sorgun, (ed.), İttihat ve Terakki'den Cumhuriyet'e: Bitmeyen Savaş, Kutul Amare Kahramanı Halil Paşa'nın Anıları/ From the Committee of Union and Progress to the Emergence of the Republic (Istanbul: 7 Gün Yayınları, 1972), p.60.

4 Tamaddun, p.322.

5 Faxir Hasangoli, Simko (Iran: Unpublished MA thesis), p.14.

6 Cf. Iranian National Archives Records. File: 240003905, No. 2864. 1960.

7 Chris Kochera, Kurdish National Movement, trans. Ebrahim Younesi (Tehran: Nigah Press, 1994), p.64.

8 Hasangoli. Simko, p.37.

9 Tamaddun, p.322.

10 Kasravi. Vol. 2, p.830.

11 Banani, p.39.

سمکو و منازعات اتنیکی

در خلال جنگ جهانی اول، سمکو و نیروهایش مراقب بودند تا از هرگونه دخالت در رویارویی‌ها اجتناب کنند، با این حال خصومت‌های اتنیکی و دینی به درجه‌ای رسیده بود که طبق گفته‌ی مورخ آمریکایی مایکل زیرینسکی: «زیر فشار جنون‌آمیز دوران جنگ، تمام مسیحیان ارومیه جنگ را رویارویی اسلام تحت رهبری عثمانی و مسیحیت به رهبری روسیه می‌پنداشتند»^۱. این اتفاقات همچون آتش انداختن به انبار باروت جنگ بود و آن گونه که زیرینسکی می‌گوید «در زمان جنگ ... روسیه جنگی قتل‌عام‌گونه را به شرق آناتولی کشاند و بیش از ۸۰ درصد^۲ جمعیت گردنشین منطقه را قتل‌عام کرد»^۳. جنگ میان دولت‌ها و قدرت‌های بزرگ تلفات بسیاری را بر جوامع منطقه وارد کرد؛ آن هم فقط به دلیل نزدیکی به محل مناقشه و بدون توجه به اینکه آیا آنها درگیر جنگ هستند یا نه. در طول جنگ و پس از آن بسیاری از مسیحیان از خانه‌های خود رانده شده و به مناطقی رفتند که جمعیت محلی تمایل و توان کمک و اسکان آنها را نداشتند. بیش از ۵۰ هزار نیروی مسلح آشوری از حکاری (جلوهای)^۴ تحت رهبری مارشمعون [مارشیمون] و ارمنی‌های اهل شهر وان آواره شده و به دشت‌های ارومیه هجوم آوردند. این آوارگان به دلیل مصائب دوران جنگ به طور فلاکت‌باری تهی‌دست و مسلمان‌ستیز شده بودند^۵. غیاب قدرت دولتی، منطقه را دستخوش رقابت‌های اتنیکی و پیدایش اتحادهای جدید بر اساس خط‌مشی‌های دینی کرده بود^۶.

هم سمکو و هم دولت قاجار، ارمنی‌ها را تهدیدی علیه خود تلقی می‌کردند و در همان حال گردها و آشوری‌ها نیز بر سر کنترل ارومیه رقابت داشتند^۷. گزارش‌های ثبت شده در اسناد بریتانیا حاکی از آن است که «ارومیه و دشت‌های حاصلخیزش، چشمان

1 Zirinsky, p.5.

۲ افراد دیگری ارقام مشابهی را عنوان کرده‌اند. نگاه کنید به:

Wadie Jwaideh, *The Kurdish National Movement: Its Origins and Development* (Syracuse: Syracuse University Press, 2006); Kamal Mazhar Ahmad, *Kurdistan during the First World War* (London: Saqi Books, 1994); Maria T. O'Shea, *Trapped Between the Map and Reality: Geography and Perceptions of Kurdistan* (New York: Routledge, 2004), p.100.

3 Zirinsky, p.8.

۴ جلو، نام منطقه‌ای کوهستانی در جنوب دریاچه وان در ناحیه‌ی حکاری ترکیه است که تا پیش از جنگ اول جهانی محل زندگی طایفه‌ای از قوم آشوری در عثمانی بود. به دنبال هم‌پیمان شدن آشوری‌ها با روسیه در جنگ و نسل‌کشی آشوری‌ها در عثمانی، جمعیت بزرگی از آشوری‌ها به ایران فرار کرده و در سلماس ساکن شدند (مترجم).

5 Ibid, pp.8-9.

6 Barazuyi, pp.162-3.

7 Zirinsky, p.10.

حریص سمکو و دولت در حال شکل‌گیری ارمنستان را به خود جلب کرده بود».^۱ این در حالی بود که دولت قاجار تنها حضوری تشریفاتی در منطقه داشت و ممکن است دولت به سمکو وعده‌ی نوعی از خودمختاری داده باشد تا وی را متقاعد کند علیه مسیحیان دست به اقداماتی بزند.^۲ اگر چه اطلاعات زیادی درباره‌ی ماهیت چنین بده‌بستانی در دست نیست، اما مستندات کافی برای اثبات این موضوع که دولت قاجار، سمکو را به حمله به مسیحیان ترغیب کرده، موجود می‌باشد. پس از «تصرف قلعه‌ی سمکو، اسنادی دال بر اعمال تحریک‌آمیزی پیدا شد. نامه‌هایی از مقامات شناخته‌شده‌ی ایرانی که به منظور تحریک وی برای خیزش علیه مسیحیان ارسال شده بودند».^۳ با چنین تشویق‌ها و حمایت‌هایی، سمکو، مارشمعون رهبر آشوری‌ها را به دام انداخته و به قتل رساند. سمکو در یکی از معدود مصاحبه‌هایش با یکی از چهره‌های سرشناس گُرد در توجیه عمل خود ادعا می‌کند که مسیحیان با حمایت اروپایی‌ها به دنبال تشکیل دولتی مستقل و پاکسازی نژادی گُردها در منطقه بودند.^۴

به نظر می‌رسد که مارشمعون امید بسیاری برای ایجاد اتحاد میان آشوری‌ها و گُردها داشت. به گفته‌ی کسروی، در سال ۱۹۱۸ مارشمعون پی‌خبر از توطئه‌ی سمکو، در دیدار با وی اعلام می‌کند «این سرزمینی که گُردستان نام دارد متعلق به همه‌ی ما است». اما اختلافات دینی ما را بدین حال انداخته و از هم جدا نموده است. حال باید متحد شویم و سرزمینمان را پس بگیریم و با هم زیستن را از سر بگیریم».^۵ در صورت صحت، این روایت باور واقعی مارشمعون به اشتراک ریشه‌ی اتنیک‌ی گُردها و آشوری‌ها را نشان می‌دهد و می‌توان گفت احساسات اتنیک‌ی-ناسیونالیستی وی عاملی تعیین‌کننده در تلاش برای برقراری این اتحاد است. به احتمال بسیار مارشمعون از خواست سمکو برای ایجاد گُردستان مستقل خبر داشته، زیرا در غیر این صورت به این ایده استناد نمی‌کرد و یا برای برقراری اتحاد آن را مستمسک قرار نمی‌داد. با این حال، عمل خشونت‌آمیز سمکو همراه با قتل‌عام‌های پس از آن، مناقشات اتنیک‌ی را به درجه‌ای رساند که مانع ایجاد این "ائتلاف اتنیک‌ی" شد.

پس از فرار دردناک آشوری‌ها و خروج نیروهای نظامی روسیه از ارومیه، سمکو به قدرتمندترین فرد منطقه تبدیل شد. در سال ۱۹۱۸ معاون حاکم ارومیه در توطئه‌ای با فرستادن هدیه‌ای مسموم در یک جعبه‌ی شکلات، سعی در کشتن وی داشت، اما

1 The National Archives. Eastern Reports. Catalogue Reference: CAB/24/145. No. CXXVIII. July 10, 1919, p.4.

2 A letter by T.E. Allen to the Secretary of State. Project. Tehran Persia. No. 402. Jun 12, 1918. Gomidas Institute Armenian Genocide Documentation.

3 Ibid.

۴ نگاه کنید به: Ali, pp.362-371.

5 Kasravi, vol. 2. p.727.

این توطئه جان یکی از برادران سمکو را گرفت^۱ که موجب دوری و بیزاری بیشتر سمکو از حکومت و ترغیب وی برای تشکیل اتحادهای محلی و ضد حکومت مرکزی شد. وی بر این باور بود که «ارومیه برای کردها بسیار حیاتی است»^۲. با نزدیک شدن به پایان سال ۱۹۱۸، سمکو در جهت مجبور کردن حاکم جدید ارومیه برای خروج از شهر، شروع به تبلیغ برنامه‌ای محلی و منطقه‌ای کرد. به گفته‌ی تمدن، روش‌هایی که سمکو به کار می‌برد و ماهیت تبلیغات وی به قدری پیچیده و پخته بودند، که مردم ارومیه را شگفت‌زده کرده بودند. سمکو و پیروانش در متقاعد کردن مردم ارومیه به اینکه اموراتشان باید توسط مردم منطقه اداره شود، موفق عمل کردند^۳. بخشی از چنین کارآزمودگی در مهارت‌های تشکیلاتی سمکو به تعداد فزاینده‌ی افسران سابق گرد عثمانی در میان افرادش باز می‌گردد، تمدن تعداد فراریان ارتش عثمانی که در میان نیروهای سمکو بودند را ۴۱۰۰ و اسناد دولت بریتانیا ۲۰۰ نفر تخمین زدند^۴، اما عثمان علی، مورخ گرد، این تعداد را بیش از ۳۰۰۰ نفر اعلام می‌کند^۵.

رحمت الله خان معتمدالوزراء از ساکنان آذری ارومیه، در روایت خود به عنوان شاهی عینی، تصویری پیچیده و در عین حال متفاوت از روابط سمکو با جمعیت غیرگرد ارومیه ارائه می‌کند^۶. خوانشی دقیق از خاطرات و یادداشت‌های روزانه‌ی معتمدالوزراء نشان می‌دهد که وی این نوشته‌ها را در یک بازه‌ی زمانی طولانی نوشته است (در پایان کتاب، به خصوص هنگامی که وی شاهد شکست‌های پی‌درپی نیروهای دولتی از سمکو هستند، می‌توان متوجه تغییر لحن وی شد. با این حال، لحن جانبدارانه‌ی معتمدالوزراء از دولت، وی را از روایت پیچیده‌ی رابطه‌ی سمکو با جمعیت غیرگرد شهر ارومیه باز نمی‌دارد). تصویری کلی که وی ارائه می‌دهد مؤید این واقعیت است که همه‌ی مردم ارومیه وی را دشمن خونی خود نمی‌دانستند، واقعیتی که سرلشکر درخشانی فرمانده‌ی نیروهای دولتی در منطقه نیز به آن اذعان می‌کند.

1 The National Archives. Eastern Reports. Catalogue Reference: CAB/24/145. No. CXXY. June 19, 1919, p.245.

2 Ibid, No. CXXVIII. July 10, 1919, p.4.

3 Tamaddun, p.322.

4 Ibid, p.337.

5 The National Archives. Eastern Reports. Catalogue Reference: CAB/24/129. Not 4 5. November 2, 1921, p.574.

6 Ali, p.344.

۷ نگاه کنید به:

Rahmatullah Khan Mo'tamed al-Vozarâ, Orumiyeh dar Jang-e 'Alamsuz; Az Moqaddemeh-ye Nasara ta Bolva-ye Esma'il Aqa/ Urmia During the WWI, From the Christian Rebellion to that of Ismail Aqha. (1290-1300) (Tehran: Nashr-e Shirazeh, 1990).

خاطرات معتمدالوزرا یکی از منابع اولیه‌ای است که کسروی در کتاب تاریخ ۱۸ ساله‌ی آذربایجان از آن استفاده کرده است.

درخشانی همچنین گواهی می‌دهد که اکثریت نخبگان- عموماً دارای سابقه‌ی نظامی در دوران قاجار- حکومت سمکو را بر رهبران آذری شیعه ترجیح می‌دادند. وی می‌گوید که «ساکنان سرشناس ارومیه که بیشتر آنان را افسران نظامی عالی‌رتبه‌ی قاجار تشکیل می‌دادند، تابع سمکو بودند^۱. ظاهراً سمکو رابطه‌ی خوبی با بسیاری از رهبران محلی و مقامات رسمی داشت و وی حتی یکی از پیروان خیابانی، رهبر مشروطه‌خواه آذری، را به عنوان حاکم ارومیه منصوب کرد»^۲.

سمکو با آگاهی از اهمیت همراهی و حمایت‌های محلی، تلاش کرد تا در قلب و ذهن گروه‌های غیرگرد ارومیه نفوذ کند. از آنجایی که قحطی شدید ساکنان ارومیه را تهدید می‌کرد، وی نیازهای اولیه‌ی آنها را برآورده می‌نمود. به عنوان مثال، بر اساس یکی از روایت‌های معتمدالوزراء، سمکو یک محموله‌ی گندم برای مردم ارومیه ارسال کرد^۳، در حالی که حکومت مرکزی یا نسبت به وضعیت بی‌تفاوت بود و یا توان کمک به مردم را نداشت. این اتفاقات در حالی رخ می‌دهد که مردم زیر بار جنگی که «احتمالاً یک چهارم مردم از فرط گرسنگی و بیماری جان خود را از دست دادند»، خرد شده بودند^۴. در واقع، شدت گرسنگی به حدی بود که حتی داستان‌هایی از آدم‌خواری نیز روایت می‌شد^۵.

در این دوران پرتلاطم، روابط میان جوامع، تحت تأثیر مؤلفه‌های متنوعی قرار داشته و به تبع آن سمت‌وسوهای متفاوتی می‌گرفت. معتمدالوزراء نقل می‌کند علی‌رغم اینکه خود در جبهه‌ی مخالف بود، بخشی از مردم ارومیه خواستار ائتلاف با گردها بودند^۶. وی همچنین تأکید می‌کند که علاوه بر مردم عوام که خواستار اتحاد با گردها بودند، برخی از اعضای فرقه‌ی دموکرات نیز به فکر گرویدن به صفوف مبارزان گرد علیه حکومت بودند. اگرچه معتمدالوزراء ادعا می‌کند که «این اتحاد در راستای منافع ایالات نبود»^۷. با وجود برخی موفقیت‌های به دست آمده، سمکو نتوانست حمایت جوامع غیرگرد را افزایش داده یا تداوم بخشد. تلفیق قومیت و هویت دینی، آنگونه که در دوگانه‌ی گرد/عجم نشان داده شده مؤلفه‌ای بنیادین را در تشکیلات گروه آنها ایجاد کرد. این دوگانه که عموماً نادیده گرفته می‌شود، زمینه‌ی اصلی خودتمیزی گردها به خصوص در منطقه‌ی دریاچه‌ی ارومیه بود.

1 Derakhshani, p.153.

2 Al-Vozarâ, p.339.

3 Ibid., pp.340-41.

4 Zirinsky, p.2.

5 Al-Vozarâ, pp.340-41.

6 Ibid, p.334.

7 Ibid, p.244.

تقابل سنی/شیعه

اقدامات سمکو موجب تشدید مرزبندی‌های اتنیکی و مذهبی شد. شورش وی به بهای درد و رنجی انسانی قابل توجه، باعث تقویت احساسات و گرایش‌های ناسیونالیستی کردها شد. کمی بیش از یک دهه بعد، این گرایش‌های ناسیونالیستی منجر به ایجاد یک حزب سیاسی گردی و استقرار کوتاه‌مدت جمهوری مهاباد در اواسط دهه‌ی ۱۹۴۰ گشت. نکته اینجاست که در آثار مکتوب در خصوص این موضوع توجه ویژه‌ای به تلفیق ملیت و مذهب سنی کردها نشده است. کمبود اسناد به دلیل نادیده گرفتن این تلفیق، امکان تحلیل چگونگی ترکیب گرد و سنی بودن یا بالعکس را دشوارتر می‌کند. به علاوه، تأثیرات مارکسیست‌های متأخر بر تاریخ‌نگاری گردی، اغلب این موضوع را نشان می‌دهند؛ با وجود این، با کنار هم قرار دادن برخی اسناد پراکنده که از خاطرات و روایات شخصی به دست آمده، می‌توان ترکیب گرایش‌های مذهبی و اتنیکی-ناسیونالیستی وی را تا حدودی توضیح داد. در آن منطقه و در دوران سمکو، منظور از عجم‌ها شیعیان غیرگرد بودند. اکثریت قریب به اتفاق کردهای منطقه، سنی بودند و سنی و گردبودن تقریباً مترادف قلمداد می‌شدند.

شایان ذکر است که ارتش یکپارچه‌ی سمکو، پرچمی مزین به آیه‌ی ۱۳ سوره‌ی صف- نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَ فَتْحٌ قَرِيبٌ- را حمل می‌کردند^۱ و همین واحد نظامی بود که برای جنگ با نیروهای دولتی اعزام شده بود^۲. همچنین عنوان روزنامه‌ای که سمکو منتشر می‌کرد، کلمه‌ی "گرد" بود که در گوشه‌ی بالای سمت راست صفحه‌ی اول نوشته شده بود: «هر مقاله‌ای که در راستای منافع کردها نوشته شود، چاپ خواهد شد»^۳. سردیر این روزنامه فردی روحانی به نام ملا محمد ترجانی بود^۴ و لوگوی آن آیه‌ی ۱۰۳ از سوره‌ی آل عمران بود که مسلمانان را به اتحاد تشویق می‌کند و از تفرقه بر حذر می‌دارد- وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا^۵. روزنامه‌ی سمکو در یکی از ستون‌های خود ادعا می‌کند که «روزنامه‌ی عجم‌ها به دروغ تلاش می‌کند تا آنچه در چهار سال اخیر در کردستان اتفاق افتاده است را شقاوت^۶ تصویر کنند»^۷. اگرچه نمونه‌هایی از اتحاد میان

1 Al-Vozarâ, p.502.

2 Ibid.

3 Cf. Kurd. No. 3. (23 July 1922).

4 Tamaddun, p.371.

5 Ibid.

۶ شقاوت واژه‌ای مذهبی است که دولت‌های ایران و ترکیه، اپوزیسیون گردی را با آن خطاب می‌کردند. به عنوان مثال آیه‌ی ۵۲ سوره‌ی فصلت، می‌فرماید: (کافران را) بگو: چه می‌پندارید اگر (قرآن) از جانب خدا باشد و شما به آن کافر شده باشید. آیا گمراه‌تر از آن کس که (مانند شما) به کفر و شقاق دور (از راه سعادت) است در جهان کسی تواند بود؟

7 Kurd. No. 3, 23 July 1922.

گردها و عجم‌ها به ویژه علیه آشوری‌ها وجود دارد^۱، نشانه‌های بسیاری مؤید این واقعیت است که آنها همواره یکدیگر را مسلمان واقعی نمی‌پنداشتند.

گُرد، روزنامه‌ای که سمکو چاپ می‌کرد

دوگانه‌ی گُرد-سنی در مقابل شیعه-ایرانی و غیرگُرد دوگانه‌ای کاربردی بود که توسط گردها و غیرگردها استفاده می‌شد. بنابراین با در نظر گرفتن تفاوت اساسی میان شیعه و سنی، برای هر دو طرف، گردبودن به معنی غیرایرانی بودن قلمداد می‌گردید. تمدن روایت می‌کند که یکی از افراد سرشناس ارومیه، ظفرالسلطنه حاکم ارومیه را نصیحت می‌کرد که از حمله به گردها پرهیز کند؛ زیرا «همه‌ی گردها مجهزند و در نقاط استراتژیک شهر مستقرند، در حالی که مسلمانان [یعنی شیعه‌های غیرگُرد] بی‌دفاع هستند، پس بهتر است که با این اشرار با تسامح برخورد کند تا جلوی خونریزی گرفته شود»^۲. به نظر، استفاده از واژه‌ی «اسلام» در مقابل «گُرد»، زیاد عجیب نبوده، زیرا توسط گروه‌هایی به کار برده می‌شد که از عامه‌ی مردم داناتر بودند. کسروی به تلگرافی از سوی انجمن ارومیه (انجمن دموکرات‌ها، وابسته به جنبش مشروطه) اشاره می‌کند که خوانش‌های تعارض‌آمیز مذهبی را که گروه‌های مختلف از همدیگر دارند به روشنی توضیح می‌دهد. در این تلگراف آمده است که «تمام روستاهای اطراف شهر ماکو و انبارهای نظامی، توسط گردها غارت شده‌اند و ۳۵۰ مسلمان [شیعه] به قتل رسیده‌اند و دیگر مسلمانان [شیعه] انتظار مرگ‌شان را می‌کشند»^۳. روشن است که /انجمن، مهاجمان، گردها و عثمانی‌ها را مسلمانان واقعی نمی‌پنداشتند.

در یک نمونه‌ی دیگر، معتمدالوزراء به ملایی به نام علی اشاره می‌کند و وی را بر حسب مواضع گُردخواهانه، فردی که فاقد هرگونه احترام برای هم‌نوعش است توصیف می‌کند، که البته منظور معتمدالوزرا از هم‌نوع، مسلمان شیعه‌ی آذری است^۴. مثال بالا نشان می‌دهد که گردها را ایرانی نمی‌دانستند و گاه انسجام شیعیان در مقابل گردهای سنی را با نمادهایی که تلفیق عجم و ایرانیت بود، ابراز می‌کردند. به عنوان مثال هنگامی که ضیاءالدوله به گردها حمله کرد، مسلمانان شیعه‌ی غیرگُرد به وی پیوستند و هم‌نوا به زبان آذری می‌گفتند «آنان که در این جنگ به ما ملحق نشوند، توسط خدا رسوا خواهند شد ... خداوند! جانمان فدای شاه ایران و اسلام باد»^۵. معتمدالوزراء که خود مقام رسمی دولتی بود، شیعه‌بودن را به عنوان مفهومی در تقابل

1 Tamaddun, v.

2 Ibid, p.324.

3 Kasravi. Vol. I, p.425.

4 Al-Vozarâ, p.495.

5 Kavianpour, p.161.

با گردبودن و خودمختاری گردها تلقی می‌کرد و می‌گفت «گردها برای رسیدن به خودمختاری باید از روی جنازه‌ی تک‌تک شیعیان در این استان بگذرند».^۱

بیانیه‌ای که سمکو پس از شکست دادن حاکم ارومیه صادر کرد، گردها را متمایز از دیگر ایرانیان می‌پنداشت. در این بیانیه آمده است که «نیروهای مرکزی گردستان حمله‌ای را علیه ارتش حکومت ایران آغاز کردند و پس از سه ساعت جنگ سخت، آنها را شکست دادند ... و نیروهای ایرانی از پای درآمدند».^۲ "گرد"، روزنامه‌ی سمکو نیز اطلاعات ارزشمندی در خصوص این ارجاعات دوگانه دارد. روزنامه به صورت پیوسته از گردها به عنوان ملت یاد می‌کند و آنها را از دیگر ایرانیان متمایز می‌داند. به عنوان مثال، به ما گفته شده که «گردها با همسایگان (هم‌نوعان) ارمنی و آشوری همچون برادر بودند تا اینکه چهار سال قبل، ایرانیان به هر حيله‌ای متوسل شدند تا این دو ملت را فریب دهند و ملت گرد بینوا را از بین ببرند».^۳ افزون بر این، "گرد" مدعی بود که ایرانی‌ها با بهره‌گیری از «دسیسه‌های خود، گردها را به جنگ مسیحیان فرستاده و حالا ایرانی‌ها جانب ارمنی‌ها و مسیحیان را می‌گیرند». ملت گرد چاره‌ای جز دست‌بردن به اسلحه برای «حفظ عزت و جنگ علیه ایرانی‌ها و بیرون انداختن آنها از برخی استان‌های گردستان نداشتند، اما ایرانیان فریبکارانه آن را شقاوت می‌نامند».^۴ این نمونه‌ها به روشنی نشان می‌دهد که حداقل فعالان سیاسی گرد، خود را غیرایرانی می‌پنداشتند. تمامی آنچه که در بالا ذکر شد بر اساس تلقی هر دو گروه جهت جداسازی "ما" و "آنها" در زمان‌ها و شرایط متفاوت، کاربردی عام یا گسترده داشته و دارای اهمیتی ثانویه است. نتیجه این واقعیت است که هر گروه چنین خودتمایزی‌ای را بر اساس تفاوت‌های مذهبی-اتنیکی بیان می‌کند و بیانگر این است که ملت‌های زمانه به یک معنی به جای یکدیگر از مفاهیم اتنیکی و مذهبی استفاده می‌کنند تا مرزهای مذهبی-اتنیکی خود را از "دیگری" در جوامع انگاشته‌ی خود جدا سازند.

پیش به سوی اعلام استقلال

آنچه گفته شد نشان می‌دهد که سمکو برای برقراری رابطه با غیرگردها تلاش‌های بسیاری کرد، که البته نتایج محسوسی در پی نداشت و شکاف میان جوامع گرد و غیرگرد برطرف نشد. در سال ۱۹۱۹، سمکو با آگاهی از ضعف نیروی نظامی دولتی ایران، قدم‌های جسورانه‌تری در راه تحقق پروژه‌ی خود برداشت و در فوریه‌ی ۱۹۱۹، رهبران جامعه‌ی گردی را در مجمعی گرد هم آورد تا در خصوص دورنمای اعلام دولت گردی

1 Al-Vozarâ, p.512.

2 Ibid, p.440.

3 Kurd. No. 3. (23 July 1922).

4 Ibid.

به بحث و تبادل نظر پردازند. با این حال، اعلام استقلال به دلیل هشدار سید طاها نه‌ری، سرشناس‌ترین مشاور سمکو، به تعویق افتاد، زیرا نه‌ری بر این باور بود که این اقدام واکنش قدرت‌های غربی را در پی خواهد داشت و ممکن است موجب اتحاد دولت‌های ترکیه و قاجار علیه موجودیت سیاسی نوپای گُردها شود.^۱

شیخ طاها نه‌ری مأموریت داشت حمایت دولت بریتانیا را در قالب حمایت‌های مالی و آموزش نظامی، برای ایجاد دولت مستقل در استان‌های گُردنشین ترکیه و ایران جلب کند و بر این باور بود که حداقل بریتانیا مانعی بر سر راه تحقق دولت گُردی رویایی نخواهد بود.^۲ اما دیدار نه‌ری با مقامات بریتانیایی کاملاً مأیوس‌کننده بود. سمکو سعی داشت خود با مقامات بریتانیایی دیداری داشته باشد، اما در این کار ناموفق بود.^۳ مقامات بریتانیایی معتقد بودند که «بدون تنبیه سمکو، راه برای بازگشت مسیحیان به مناطق خود غیرممکن خواهد بود».^۴ البته چند سال بعد با افزایش قدرت سمکو، مقامات بریتانیا درهای گفتگو با وی را بازگشودند، «اما شکست سمکو از ایرانیان فشار را از روی بریتانیا برداشت و [موجب شد که دولت فخیمه‌ی بریتانیا] بلافاصله مذاکره‌ی پیشنهادی میان سید طاها و معاون دفتر سیاسی خود در گُردستان عراق را به تعویق اندازند».^۵

پس از ناکام ماندن در جلب حمایت بریتانیا، سمکو به شهرهای زیادی در ایران حمله کرد که منجر به حمایت روسیه و بریتانیا از دولت ایران شد. ارتش سمکو پیروزی‌های بسیاری کسب کرد و شهرهای اصلی گُردستان ایران، از ارومیه تا بانه را تصرف کرد. حکومت سمکو تا ژوئن ۱۹۲۲ تداوم داشت تا اینکه به دستور مستقیم رضاشاه، ۸ هزار نیروی نظامی تحت فرماندهی ژنرال جهانبانی به مناطق تحت کنترل سمکو حمله کردند.^۶ در خلال نبردها، گُردها غیرت بی‌نظیری از خود نشان دادند. به گفته‌ی حسن ارفع یکی از رؤسای اطلاعات ارتش، «اسماعیل‌آقا در آن زمان ۱۰ هزار مرد مسلح داشت». وی به وفاداری و فداکاری باورنکردنی نیروهای سمکو اذعان می‌کند و بر این واقعیت صحنه می‌گذارد که نبرد میان ارتش ایران و سمکو جنگی قبیله‌ای نبود.^۷ به عنوان مثال وی شرح می‌دهد که «در آخرین روز نبرد، [صبح آن روز] گُردها چهار بار به ما حمله کردند ... در میان بهت همگان آنها از تفنگ‌هایشان استفاده نمی‌کردند و با شمشیر و خنجر حمله می‌کردند، که این نوع از جنگ برای قبایل غیرمعمول بود. جنگ با نیروهای سمکو شبیه هیچ‌یک از جنگ‌های پیشین دولت با گُردها نبود، زیرا

1 Ali, p.346.

2 Ibid.

3 Ibid, p.347.

4 The National Archives. Eastern Reports. Catalogue Reference: CAB /24/145. No. CV. January 30, 1919, p.182.

5 Ibid., CAB/24/157. No. 78. September 13, 1922, p.164.

6 Arfa^۴, p.81.

7 Ibid, pp.81-9.

نیروهای سمکو برای خودمختاری می‌جنگیدند»^۱. در این نبرد نیروهای سمکو متحمل شکست جبران‌ناپذیری شدند و او هیچگاه نتوانست قدرت و اعتبار خود را بازیابد. «شکست سمکو در تابستان ۱۹۲۲، پیروزی ارتش در لرستان در سال بعد و سرکوب شیخ خزعل (در مناطق عرب‌نشین) در سال ۱۹۲۴، در شهرهای بزرگ ایران به صورت باشکوهی جشن گرفته شد»^۲. سمکو پس از سالها تبعید و درگیری‌های گاه و بی‌گاه با دولت و رفت و آمد در مرزهای ایران، عراق و ترکیه، سرانجام در سال ۱۹۳۰ به دام انداخته شده و به قتل رسید.

روایت دولت‌گرایانه، "انکار و مقاومت"

آنگونه که عباس ولی، پژوهشگر مطالعات ایران و کردستان می‌گوید، روابط گردها و دولت ایران را می‌توان «دیالکتیک انکار و مقاومت» نامید^۳ و بهتر این است که رویکرد تاریخ‌نگاری دولت‌گرایانه به سمکو را در این دیالکتیک بررسی کرد. گفتمان تاریخ‌نگاری حاکم با معرفی «دولت به عنوان تنها عامل و آغازگر تغییر»^۴ مطالبات سیاسی ملیت‌های محکوم را تحت عنوان نارضایتی قبیله‌ای نادیده می‌گیرد و با چنین رویکردی، تاریخ‌نگاری دولت‌گرا به مظهر دیالکتیک انکار و مقاومت تبدیل می‌شود. بنابراین اغلب ماهیت هویت‌طلبانه‌ی خیزش‌های گردها به باقیمانده‌ی قبیله‌گرایی تقلیل می‌یابد و اقدامات نظامی دولت با عنوان وظیفه‌ی حفظ نظم و قانون، توجیه می‌شود. توضیح تاریخ‌نگارانه‌ی مسلط از مقاومت گردها در کل و اقدامات سمکو به طور خاص را می‌توان در چهارچوب انکار، سلطه و دفاع جمع‌بندی کرد. در وهله‌ی اول این امر را انکار می‌کند که گردها پیش از دوران رضا شاه خواهان حق تعیین سرنوشت یا خودحاکمیتی بوده‌اند و این عمل با بازتولید ادعاهای رسمی از یکسانی فرهنگی، نژادی و حتی زبانی جامعه‌ی ایرانی انجام می‌شود. در برخی از متون توضیح داده شده که چگونه حکومت استبدادی رضا شاه عامل اصلی پیدایش ناسیونالیسم غیرفارس بود^۵. ثانیاً، چگونگی شکل‌گیری مقاومت‌های پیرامونی به عنوان پدیده‌ای برآمده از تحریکات و

1 Ibid.

2 Kaveh Bayat, 'Reza Shah and The Tribes: An Overview' in Stephanie Cronin (ed.), The making of modern Iran: state and society under Riza Shah, 1921–1941 (London: Routledge Curzon, 2003), p.228.

3 Abbas Vali, 'The Kurds and Their "Others": Fragmented Identity and Fragmented Politics' in Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, Fall 1998 18(2), pp.82–95.

4 Cronin, p.3.

5 Cf. Barazuyi, Bahar, Kasravi.

۶ اگرچه کسروی، سمکو را فردی چنان خشن و بدوی می‌انگارد که تقاضای استقلال داشته باشد، با این حال وی را متهم به جدایی‌طلبی می‌کند.

مداخلات خارجی قابل تردید و بنابراین نامشروع جلوه می‌شود. در پایان، این تاریخ‌نگاری از مشروعیت مرکز در مقابل هرگونه چالش هویت‌محور از حاشیه دفاع می‌کند، که این عمل با توصیف تلویحی یا صریح "دیگری پیرامونی" با کلماتی همچون اشرار^۱، قبیله‌گرا، غارتگر و امثالهم انجام می‌شود.

همانطور که قبلاً گفته شد، تاریخ‌نگاری دولتی، مخالفت گردها با دولت را تداوم قبیله‌گرایی توصیف می‌کرد. چنین توصیفی به این دلیل نیست که تاریخ‌نگاری مسلط، ناسیونالیسم را ذاتاً قبیله‌گرا می‌پندارد؛ بلکه مقاومت اتنیک-ناسیونالیستی گردی را به سادگی، پدیده‌ای فاقد مطالبات سیاسی واقعی توصیف می‌کند. از منظر تاریخ‌نگاری دولت‌گرا، اذعان به وجود مقاومت گردی (و احتمالاً ملی) فی‌النتفسه به معنای تأیید تکثر ملت است. در اوایل قرن بیستم قلمدادکردن قبیله به عنوان نمودی از گذشته‌گرایی رواج بیشتری یافت و چنین نگرشی به وسیله‌ی قدرت‌های استعماری برای مواجهه با چالش‌های داخلی تبلیغ می‌شد. و از واژه‌ی "قبیله‌گرایی" برای توصیف جنبش‌های ضد مرکزگرا و اتنیک-ملی در برخی از کشورهای خاورمیانه که دارای جمعیت گردنشین قابل توجهی هستند استفاده می‌شد. درگفتمان دولتی، قبایل فارغ از مکان و زمان موجودیتشان، عموماً دارای تمایلات مشخص، ویژگی‌های مشترک و الگوهای مشابه رفتاری فرض می‌شوند^۲. استفاده از واژه‌ی "قبیله‌گرایی" هدف عملی‌تری نیز داشت و آن توجیه اعمال خشونت دولتی بود. آنطور که کاوه بیات، پژوهشگر مطالعات ایران اظهار می‌دارد «سیاست یکجانشین کردن قبایل که در خلال سال‌های ۱۹۳۳-۳۷ در لرستان، فارس، آذربایجان و خراسان اجرا شد، شکلی خشونت‌آمیز و در برخی موارد صورت نسل‌کشی به خود گرفت»^۳.

تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی ایرانی، در استفاده از گفتمان دولتی در رابطه با مفهوم قبیله‌گرایی، به عمد غیرنقدانه عمل کرده است. این تاریخ‌نگاری محصول کارنخبگانی بوده که برای آنان «احیای سلطه و اقتدار حکومت مرکزی در کشور بیشترین اهمیت را داشته و اولویت این تاریخ‌نگاری پایان‌دادن به وضعیت نیمه‌مستقل و خودمختار قبایل و قدرت‌های محلی در کشور بوده است»^۴. بنابراین به رسمیت شناختن هویت‌های چندگانه در نوشتن تاریخ، به عنوان تهدیدی برای همگرایی سیاسی پنداشته شده است. در انگاره‌ی ناسیونالیستی، قبیله‌گرایی به طور عام برای هر رفتار و رویکردی به کار برده می‌شود که به هویت‌های ناخواسته مرتبط باشد و جوامع مدعی منابع

۱ اشرار (جمع شر) واژه‌ای عربی است که در قرآن در مقابل واژه‌ی "خیر" به کار رفته است.

۲ لازم به یادآوری است که یکی از مطالعات جامع در مورد گردها، ترکمن‌ها و دیگر قبایل منطقه توسط مارک سایکس انجام شده است. سایکس یکی از عوامل اصلی انعقاد توافق‌نامه سایکس-پیکو بود که در خصوص تقسیم سرزمین‌های باقی‌مانده از امپراتوری عثمانی بین کشورهای انگلستان، فرانسه و روسیه بسته شد.

3 Bayat in Cronin, p.229.

4 Ibid.

هویتی متمایز، بایستی از ایفای نقش سازنده در دولت-ملت محروم شوند. به گفته‌ی بیات:

رضا شاه مسئله‌ی مبارزه با قبایل را در دورانی تبدیل به عامل اصلی دولت‌سازی خویش نمود که جنگ این توان را به دولت‌ها بخشیده بود که با انحصار ابزار خشونت بتوانند سلطه‌ی خویش بر جوامع را تحقق بخشند و خود را به عنوان تنها نیروی مشروع در حفظ کشورها معرفی نمایند.^۱

همانطور که در آغاز گفته شد، هدف نگارنده در طبقه‌بندی اشکال مختلف ناسیونالیسم، قضاوت اخلاقی در مورد ناسیونالیسم نیست؛ بلکه تلاش برای توضیح این مورد است که چگونه بستر اجتماعی-سیاسی رقابت‌های ناسیونالیستی تاریخ‌نگاری در ایران را شکل داده است. افزون بر این، استدلال نگارنده بر این پایه استوار است که خیزش سمکو را نمی‌توان مشکلی امنیتی و یا مقاومتی قبیله‌ای در مقابل سیاست‌های مدرن‌سازی دولت تشریح کرد. تعبیر منازعه میان گردها و دولت به عنوان منازعه‌ای میان نیروهای مدرن و پیشامدرن، مدرنیته‌ی دولتی را از دایره‌ی گفتمان قدرت خارج می‌کند. شایان ذکر است که گفتمان زدودن قبیله‌گرایی، سازوکارهای را که توسط حامیان استعمارگرایی به کار می‌رود بازتولید می‌کند، به ویژه هنگامی که از گفتمان‌های روشنگری اروپایی در راستای مأموریت تمدن‌سازی یاری می‌گیرند.

باز باید گفت که تاریخ‌نگاری دولتی، رویکردی واحد در قبال هر نوع مخالفت اتنیک‌محور در برابر دولت دارد و آن را بی‌نظمی یا نافرمانی قبیله‌ای قلمداد می‌کند. به عنوان مثال مرتضی برزویی، مورخ ایرانی عنوان می‌کند که «همه‌ی مورخان ایرانی بدون استثناء سمکو را به عنوان یک رهبر ناسیونالیست کرد تلقی نمی‌کردند؛ بلکه از وی به عنوان رئیس بی‌رحم قبیله‌ی شکاک که همگی دزد و غارتگر بودند، یاد می‌کنند». برزویی فقط به توصیف سمکو اکتفا نمی‌کند؛ بلکه کلیت قوم شکاک را «دزد و غارتگر» توصیف می‌کند^۲ و ادامه می‌دهد که «هیچ ارزیابی دقیقی از پیشینه‌ی سمکو و پیروانش، ادعاهای مطرح شده را مطلقاً به چالش نمی‌کشد»^۳، در حالی که برزویی حتی به یک اثر از نویسندگان گرد در مورد سمکو استناد نکرده است. این فهم از مقاومت پیرامونی در برابر دولت، در آثار اکثر روشنفکران و مورخان سرشناس ایرانی که مهرزاد بروجردی آنها را در واقع «دولتمردان روشنفکر» می‌نامد، مشهود است.^۴ روشنفکران ایرانی معمولاً همسو با قدرت دولتی موضع گرفته و از دولت در مقابل جنبش‌های سیاسی

1 Ibid, p.228.

2 Barazuyi, p.216.

3 Ibid.

4 Mehrzad Boroujerdi, 'Triumphs and Travails of Authoritarian Modernisation in Iran' in Stephanie Cronin (ed.), The making of modern Iran: state and society under Riza Shah 1921-1941. (London: Routledge Curzon, 2003), p.150.

ضدمرکزگرا دفاع کرده‌اند و به همین دلیل است که «گاهی با خط‌مشی ناسیونالیستی [ایرانی] سید ضیاء و گاهی با رضاخان و نیاز به حکومت مرکزی مقتدر موافق بودند».^۱

روشنفکران ایرانی یا فعالان در مأموریت تمدن‌سازی دولت به ویژه در سال‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۴۱ شرکت داشتند و یا سرسختانه حامی این مأموریت بودند. آنچه استفانی کرونین، پژوهشگر تاریخ ایران، «به عنوان عدم توازن (ناابرابری) در بسیاری از پژوهش‌های پیشین که نتیجه‌ی تأکید بیش از حد بر سیاست برتر نخبگان شهری یا مرکز توصیف می‌کند»^۲، یکی از نموده‌های گرایش دولت‌گرایانه در میان نخبگان ایرانی است. تصوّر انتنیک حاکم از دولت به عنوان تنها عامل تحوّل، موجب مترادف‌انگاری دولت‌گرایی و پیشرفت و ایجاد یک سیستم اخلاقی گردیده که دوگانه‌ی ایده‌آل-منفور ویژه‌ی خود را نیز می‌آفریند.^۳ موجودیت‌های ناسیونالیستی حاکم و طرفدار دولت به صورت پیش‌فرض، خوب و مطلوب هستند، در حالی که مابقی، نامطلوب و جزو بقایای گذشته و موانع توسعه‌ی کشور توصیف می‌شوند. کریستوفر هیوستون پژوهشگر مطالعات گُردی، به درستی مدعی است که ناسیونالیسم (در هر دو شکل حاکم و غیرحاکم) فضایل جدید را خلق می‌کند. گفتمان‌های مربوط به هویت گُردی نیز دارای بُعد اخلاقی بوده و حول و حوش فضیلت، عزّت و اصالت شکل می‌گیرند.^۴ با این حال تفاوتی میان این دو وجود دارد: ناسیونالیسم حاکم «توان قانونمند کردن فضایل را دارد».^۵ در حالی که ناسیونالیسم غیرحاکم به صورت شری ذاتی تصویر شده است، ناسیونالیسم حاکم از طریق قوانین و نهادهای دولتی، سوژه‌های ملی خود را در چهارچوب زبان و فرهنگ حاکم، می‌آفریند.

در بسیاری از آثار معتبر تاریخ ایران، همچون آثار مورخ برجسته، احمد کسروی، گُردها همواره با واژگانی مانند غارتگر، آتش‌افروز و اشرار (واژه‌ای عربی با معانی ضمنی دینی) وصف شده‌اند.^۶ چالشگران دولت مرکزی عموماً اشرار خطاب شده‌اند. از دید رضاخان و نخبگان ایرانی، رهبران محلی و «عناصر سنتی» همانند خوانین بختیاری و شیخ خزعل محمره علاوه بر اینکه خارج از کنترل مرکز بودند، «مانع دستیابی به مدرنیته و یکپارچگی ملی نیز معرفی می‌شدند. آنها ستون پنجم دشمن و خطری همیشگی برای یکپارچگی و استقلال سیاسی دولت ایران» تصویر شده‌اند.^۷ روشنفکران هوادار

1 Stephanie Cronin (ed.), *The making of modern Iran: state and society under Riza Shah, 1921–1941*. (London: Routledge Curzon, 2003), p.3.

2 Ibid.

۳ اصطلاحات "تصویر مطلوب و منفور" برگرفته از تئوری کارن هورنی، روانکاو آلمانی است.

Our Inner Conflicts. (New York. W.W. NORTON & COMPANY, INC 1945).

4 Christopher Houston, *Kurdistan: Crafting of National Selves* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2008), p.31.

5 Ibid.

۶ شیطان منبع و نمود شر است، زیرا ذات اهریمنی و سرکشش او را در تقابل با خیر مطلق قرار داد.

7 Cronin, p.260.

دولت، اغلب مخالفت‌های سیاسی پیرامونی را تهدیدی امنیتی برای اتحاد ملی قلمداد کرده‌اند.^۱ نگاهی گذرا به مطبوعات آن دوره نشان می‌دهد که نخبگان ایرانی حتی مخالف نشان دادن محاکمه افرادی بودند که دولت را به چالش می‌کشیدند و علی‌رغم برخی ملاحظات، رضاخان عموماً به عنوان «آخرین شانس ایران برای حفظ اتحاد و استقلال» به تصویر کشیده می‌شد.^۲

همواره از اقدامات سمکو و افرادی همچون وی، به صورت منفی و در چهارچوب امنیت ملی بحث شده و از آنها با عناوینی مانند سرکش، خطرناک، منشأ استثمار بیگانه و خائن به تمامیت ارضی یاد شده است. متن زیر از محمدتقی بهار، مورخ، شاعر و واژه‌شناس برجسته‌ی ایرانی، نمونه‌ی خوبی است تا نشان دهد که چگونه مؤلفه‌های مذکور ترکیب شده‌اند. به گفته‌ی محمدتقی بهار:

اشار گرد همچون شیخ عبیدالله، حمزه‌آقای شکاک و تمام اعضای این خاندان مانند اسماعیل‌آقا به دلیل سابقه‌ی طولانی عصیان شهره هستند؛ اما در واقع تعداد بسیار نیروهای دولتی در شکست و نابودی آنها مؤثر بوده است. روشن است که در هر کشوری، نیروهای دولتی توان شکست گروه‌های سرکش (اعم از قبایل و یا غیر قبایل) را دارند.^۳

محمدتقی بهار، پس از نکوهش افراد مذکور، بدون در نظر گرفتن زمان و بستر اجتماعی-سیاسی آنها، علت سومی را برای شورش‌های آنها ذکر می‌کند: توطئه و تحریک خارجی. منطق ضمنی متون تاریخ‌نگاری حاکم این است که اگر به دلیل ذات سرکش و تحریک خارجی مردمان پیرامون نبود، به چه دلیل این افراد علیه «دولت خود» طغیان می‌کردند؟ خودتعریفی مردمان پیرامون به جای توضیح انگیزه‌ی آنها، به ذات ناپه‌نچار «قبیله‌گرایانه‌شان» نسبت داده می‌شود. بهار، هرگونه انگیزه‌ی سیاسی احتمالی در مورد جنبش سمکو یا محبوبیت مردمی آن را نادیده می‌گیرد. به نظر وی «اسماعیل‌آقا یکی از شورشیانی است که احتمالاً توسط دولت‌های همسایه تحریک شده است. اغراق نیست اگر بگویم برخی از افسران ارتش در کشتن وی تعلل کردند، که آن هم به دلیل

۱ نگاه کنید به:

Vali, "The Kurds and Their "Others"" (1998), pp.82-95.

2 Bayat in Cronin, p.228.

3 Muhammad Taghi Bahar, Tarikh-e Mukhtasar-e Ahzab-e Siyasiy-e Iran / A Concise History of Political Parties in Iran. (Tehran: Sherkat-e Sohamiy-e Ketabha-ye Jibi. 1979), p.266.

ارتباطشان با بیگانگان بود و یا از وی به عنوان اهرم فشار برای پیشبرد سیاست‌های شخصی خود استفاده کردند»^۱.

ناسیونالیست‌های ایرانی که پیشتر افرادی نظامی بودند و بعدها به جرگه‌ی تاریخ‌نویسان درآمدند، عموماً خیزش سمکو را فاقد هرگونه جنبه‌ی سیاسی به تصویر کشیده‌اند و به جای آن، اقدامات وی را به ذات سرکش قبیله‌گرایی مردم منطقه نسبت می‌دهند. نکته‌ی قابل ملاحظه این است که چنین دیدگاه‌هایی در مورد مقاومت پیرامونی، چنان متداول است که امروزه نیز تاریخ ایران را تحت تأثیر قرار داده است. ارواند آبراهامیان پژوهشگر تاریخ ایران، سید جعفر پیشه‌وری را به دلیل تأسیس و رهبری حزب دموکرات آذربایجان در سال ۱۹۴۵ به استهزا گرفته و ادعا می‌کند که «پیشه‌وری ناگهان ریشه‌های آذری خود را بازیافت و پی برد که زادگاهش، آذربایجان، مدت‌های مدیدی از "حقوق ملی" محروم بوده است»^۲. این توصیف، خیانتی که آذری‌ها نسبت به خود احساس می‌کردند را نادیده می‌گیرد، زیرا آنها نقشی استثنایی در موفقیت انقلاب مشروطه‌ی ایرانی در خلال سال‌های ۱۹۰۹-۱۹۰۶ ایفا کردند. با این حال پس از تثبیت قدرت رضاشاه، آذری‌ها اولین گروهی بودند که در معرض تبعیض قرار گرفته و استفاده از زبان مادری آنها ممنوع شد. آبراهامیان این سابقه را نادیده گرفته و تلویحاً اظهار می‌دارد که پیشه‌وری یا از آذری‌بودن خود به منظور تأمین منافع شخصی سوءاستفاده کرده و یا توسط قدرت‌های خارجی -روسیه- تحریک شده است، که این نقطه‌نظر وجود حمایت مردمی از مسئله‌ی آذربایجان را نادیده می‌گیرد. به همین منوال، خیزش سمکو به ساختار اجتماعی قبیله‌ای، که تا به امروز عامل تولید شقاوت معرفی گردیده نسبت داده می‌شود. به عنوان مثال گفته می‌شود که «حتی "جنبش‌های آزادی‌بخش گُردی" در حال حاضر نیز عمیقاً ریشه در حالت و رفتار خصمانه‌ی گُردها دارند. فرهنگ سیاسی سنتی تصرف و غارت تا حد بسیاری مطرود شده اما هنوز نقشی اساسی در سیاست تفرقه‌افکنانه و خصمانه‌ی آنها ایفا می‌کند»^۳.

نتیجه‌گیری

به طور خلاصه، انگیزه‌های دولت‌گرایانه در چگونگی نوشتن تاریخ، تعیین‌کننده بوده‌اند. به گفته‌ی امین بنانی، اقدامات رضاشاه علیه قبایل و طرح ناسیونالیستی وی

1 Muhammad Taghi Bahar, *Tarikh-e Mukhtasar-e Ahzab-e Siyasiy-e Iran / A Concise History of Political Parties in Iran*. (Tehran: Sherkat-e Sohamiy-e Ketabha-ye Jibi. 1979), p.266.

2 Ervand Abrahamian, *Modern History of Iran*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p.111.

3 A. Manafi, *The Kurdish Political Struggles in Iran, Iraq, and Turkey: A Critical Analysis*. (Maryland: University Press of America, 2005), p.44.

توسط اکثریت روشنفکران، تشویق و حمایت می‌شد و اعمال وی مورد تأیید و تحسین اکثریت طبقه‌ی متوسط شهری، مقامات حکومتی، افسران نظامی، صاحبان مشاغل و دانشجویان بود.^۱ مانند بیشتر تاریخ‌نگاری‌های دولت‌گرا، تاریخ‌نگاری ایرانی برای خدمت به پروژه‌ی ناسیونالیستی و در راستای منافع جامعه‌ی حاکم نوشته شده است. این تاریخ‌ها، با معرفی ناسیونالیست‌های رقیب به عنوان یاغیان و یا مزدوران خارجی، مشروعیت سیاسی دیگری را در جهت حذف و انکار آنان زیر سؤال برده و از مطالبات سیاسی آنها اعتبارزدایی می‌کنند. نادیده گرفتن احساسات ناسیونالیسم‌گردی، علاوه بر اهمیت سیاسی آن، شایان پژوهش‌های آکادمیک نیز می‌باشد؛ زیرا اعتبارزدایی از ناسیونالیسم غیرحاکم توسط تاریخ‌نگاری رسمی در راستای سیاست‌های دولت برای حذف و ساکت کردن برخی از جنبه‌های گذشته و استمرار اعمال دولت در مقابل گروه‌های تحت سلطه صورت می‌گیرد.^۲

در بهترین حالت، تاریخ‌نگاری دولت‌گرا در توصیف سمکو تصویری تحریف شده به دست داده است و وی فردی فاقد هرگونه آرمان و خواست سیاسی معرفی شده است. داستان زندگی سمکو و تعهد وی به فعالیت‌های فرهنگی و آموزش‌گردی شامل گسترش سواد‌گردی، نشان می‌دهد که خیزش وی مقاومت در برابر مدرنیته، نظم و قانون نبوده است؛ اما اذعان به تصدیق اهداف سیاسی وی، گفتمان دولتی تک‌ملیتی، تک‌فرهنگی و تک‌زبانی ایران را زیر سؤال خواهد برد. بنابراین در روایت رسمی، سمکو و گردها که هیچ هدفی بالاتر از غارت و چپاول ندارند، «غارتگران تشنه به خون»^۳ توصیف شده‌اند. در این گونه از تاریخ‌نگاری، روابط مذهبی و اتنیکی پیچیده به عنوان عوامل محتمل اختلاف عقیده‌ی پیرامونی زدوده شده‌اند.

1 Banani, p.47.

۲ نگاه کنید به:

Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston: Beacon Press, 1995).

۳ نگاه کنید به:

Kasravi, *Tarikh-e Hījdeh Saleh-ye Āzarbayjān*, vol. 1–2.

فصل هفتم:

من صحبت می‌کنم، پس آدم هستم:
در باب زبان، خلافت و انسان‌شدن در قرآن

در فصول گذشته به صورت پراکنده به مسئله‌ی خلافت اشاره شد؛ این مسئله برخلاف گفتمان تاریخی غالب اهل سنت، پیش از آنکه امری قرآنی و یا برآمده از تعالیم آن باشد، واقعه‌ای تاریخی است و دارای خاستگاهی قبیله‌ای. در این کتاب تا حدودی به تاریخ‌مندی گفتمان و نهاد خلافت و نیز دگرگونی تاریخی آن پرداخته شد، اما به دلیل اهمیت موضوع و سعی اسلام‌گرایی سنی در سیاسی کردن مفرط آن، سویه‌ی دیگری از بحث خلافت را با تکیه بر آنچه می‌توان از متون قرآنی استنباط کرد، مورد بحث قرار داده می‌شود. از دید نگارنده، خلافت در قرآن رابطه‌ی چندانی با مفهوم تاریخی مسلط آن در بین مسلمانان ندارد؛ گرچه این خوانش ممکن است در نوع خود متفاوت و یا متضاد با آرای موجود باشد، اما جوهره‌ی استدلال را می‌توان در تفاسیر معتبر و کلاسیک سایر فرق اسلامی از جمله اهل تسنن پیدا کرد.

هدف از پرداختن به این موضوع، بیشتر تبیین این نکته بود که دیدگاه کنونی مسلمانان به امر خلافت، قبل از آنکه بازتاب دیدگاه تاریخی آنان باشد، نگاهی شرق‌شناسانه است؛ زیرا علمای سنی در باب خلافت هیچگاه اجماع و اتفاق نظر کاملی نداشته‌اند. در فصول پیشین به آراء و نظرات برخی علما و عرفای گرد مانند شیخ عبیدالله نه‌ری، شیخ سعید پیران و شیخ سعید نورسی اشاراتی شد که نشان می‌داد نگاه آنان به خلافت برخلاف نگاه اکثریت مسلمانان معاصر ما، از رویکردهای شرق‌شناسانه تأثیر نپذیرفته است.

همانگونه که بحث شد، برخلاف نظر اسلام‌گرایان معاصر، نه‌ری و نورسی تأسیس دولت دینی را دلیل اصلی آفرینش انسان نمی‌پنداشتند و بازگشت به گذشته‌ی اسلام را تنها راه رهایی نمی‌دیدند. اسلام‌گرایان امروزی، اسلام را مترادف با کنترل قدرت دولتی و احیای نهاد "خلافت" را وظیفه‌ی الهی انسان می‌دانند. به نظر نگارنده، این دیدگاه در مورد خلافت، بیش از آنکه ماحصل آموزه‌های قرآنی باشد، محصول تاریخ اسلام است؛ به ویژه آنکه تحت تأثیر بستر سیاسی مدرن، مفهوم خلافت تقریباً به عنوان جانشینی خدا تفسیر شده است. در کل، پژوهشگران اسلامی مدرن خلیفه را به عنوان انسان‌نماینده‌ی خدا بر روی زمین معرفی کرده‌اند.

نگارنده در این فصل تلاش دارد با ارائه‌ی تحلیلی مبتنی بر متن قرآن، به بررسی مفهوم خلافت با رویکردی کلامی-فلسفی و زبان‌شناختی بپردازد. باید توجه داشت که عموماً، خلافت به عنوان نهادی تاریخی، تنها روش تجربه‌ی زیسته‌ی دینی توسط مسلمانان امروزی‌ن‌انگاشته شده است. در این فصل روند تاریخی خلافت به عنوان نهادی سیاسی بررسی نمی‌شود، زیرا قبلاً در جای دیگری به این موضوع پرداخته شده

است^۱، با این حال به ذکر این نکته بسنده می‌شود که پیدایش خلافت به عنوان شکلی از سیستم سیاسی تا بعد از فوت پیامبر اسلام موضوع بحث نبوده، زیرا: ۱. آنچه که در روز وفات پیامبر به وقوع پیوست و آشفتگی‌ها و اختلافات متعاقب آن، گواهی است آشکار بر فقدان سازوکار تشکیل حکومت اسلامی از پیش تعریف شده در دوران پسایامبری، ۲. بگذریم از ماهیت یا شکل دولت، تعداد زیادی از دانشمندان برجسته‌ی کلاسیک مسلمان -مانند ابوبکر الاصم (متوفای ۹۷۵) و قاضی عبدالجبار (۱۰۲۵-)- به رد «واجب بودن برقراری حکومت» شهره‌اند. به گفته‌ی این پژوهشگران «اگر امور جامعه بر پایه‌ی عدالت و انصاف اداره شود، نیازی به برقراری حکومت نیست»^۲؛ ۳. برخی حتی پا را فراتر نهاده و ادعا می‌کنند که انتخاب رهبر یا امام، نیازمند اتفاق آرای تمام افراد جامعه است، بنابراین انتخاب رهبر در دوران آشفتگی و آشوب بی‌اعتبار است، که این امر انتخاب خلفای راشدین را نیز زیر سؤال می‌برد^۳؛ ۴. عمدتاً تاریخ‌نگاری و نوشته‌های کلامی اهل سنت قاطعانه از خلافت به عنوان نتیجه‌ی طبیعی تعالیم ثابت دینی دفاع می‌کنند، در حالی که تناقضات این متون در بهترین حالت، اثبات‌کننده‌ی ذات پیش‌بینی‌نشده‌ی خلافت است. احادیث موجود، بیش از آنکه به اثبات وجوب حکومت خلافتی بپردازند، نشان‌دهنده‌ی رقابت مسلمانان در دوران پس از خلفای راشدین است. به عنوان مثال برخی از احادیث بر همه‌ی مسلمانان واجب کرده‌اند که از سنت پیامبر و خلفای راشدین پیروی کنند^۴ و برخی دیگر صراحتاً از هر شکلی از حکومت پس از آنان، مانند حکومت پادشاهان ستمگر مشروعیت‌زدایی می‌کنند. بنابراین بر اساس چنین احادیثی که به احتمال بسیار در دوران پس از وفات پیامبر ساخته شده‌اند، هر تلاشی برای استقرار خلافت را بیهوده تلقی می‌کنند، زیرا چنین حکومتی غیرممکن است.

در این فصل به جای تمرکز بر جنبه‌های تاریخی-سیاسی خلافت، به مفهوم زبان‌شناختی آن پرداخته خواهد شد. نگارنده قصد دارد به مفهوم خلافت به منظور تشریح محوریت قدرت دولتی در اندیشه‌ی دینی اسلامی مدرن، از زاویه‌ای که قبلاً

1 Kamal Soleimani. Islam and Competing Nationalisms, 1876-1926.

2 Muhammad al-Ghazali, The Socio-Political Thought of Shah Wali Allah (Islamic Research Institute, 2001), 84.

۳ در قرآن به خلافت به عنوان نهادی سیاسی ارجاع نشده است. در قرآن چهارده بار از مشتقات ریشه‌ی این واژه استفاده شده است؛ گاهی به صورت مفرد و جمع و گاهی اسمی، فعلی یا وصفی. معنای ضمنی این واژه جایگزینی یا جانشینی فرد، گروه و یا جامعه‌ای با دیگری است. به عنوان مثال در آیه‌ی ۳۰ سوره‌ی بقره خداوند می‌گوید: «و به یاد آور که پروردگارت فرشتگان را فرمود که خلیفه‌ای (جانشینی) قرار خواهم داد». آیه‌ی ۶۹ سوره‌ی اعراف می‌گوید: «و به یاد آورید هنگامی که شما را جانشینان (جمع خلفا) قوم نوح قرار داد» و در آیه‌ی ۱۲۹ همین سوره خداوند می‌گوید: «موسی گفت: امید است که خداوند دشمنان شما را هلاک نماید و شما را در زمین جانشین (ستخلفکم) آنها کند، آنگاه بنگرد که چگونه عمل خواهید کرد». آیه‌ی ۶۲ سوره‌ی نمل نیز می‌گوید: «و شما را خلفای زمین قرار خواهد داد».

Muhammad Asad, 'The Message of the Qur'an (Gibraltar London, Dar al-Andalus, Brill, 1980).

۴ عَلَیْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمُهَدِّدِينَ: به سنت من و سنت خلفای راشدین تمسک کنید.

بررسی نشده است پردازد و جایگاه اکتساب زیان در داستان قرآنی (آدم و یا انسان) را بررسی کند. بازتفسیر خلافت در پرتوی اکتساب زیان انسان، مفهومی کاملاً متفاوت از حاکمیت در اسلام را ارائه می‌دهد. در دیدگاه سنتی، حاکمیت سیاسی (که خلافت باشد) به عنوان تحقق اراده‌ی خدا و در نتیجه الهی پنداشته می‌شود. نیازی به گفتن نیست که برای عامه‌ی مسلمانان مدرن این تصویری مخدوش نیست، زیرا عموماً مسلمانان امروزی تصور می‌کنند که «استقرار حکومت خدا دلیل اصلی خلقت انسان است».

بحث نگرانده بر اساس داستان قرآنی آفرینش انسان است. آدم برخلاف نسل‌های پیش از خود، به عنوان گونه‌ای جدیدی از نوع بشر ظهور کرد که توانایی نام‌گذاری اشیاء و مقولات و بیان اندیشه از طریق زبان را داراست؛ بنابراین برخلاف دیدگاه‌های رایج، آدم *جانشین* یا خلیفه‌ی انسان‌های غیرمتکلم است نه جانشین خدا. پس به نظر می‌رسد قراردادن خلیفه بر روی زمین از سوی خداوند و روایت داستانی از جایگزینی موجودات غیرمتکلم با گونه‌ی ناطق است. استدلال نگرانده بر تحلیل تفاوت‌های میان دو مفهوم کلیدی *انسان* و بشر استوار است؛ قرآن از هر دو واژه برای توصیف ویژگی‌های انسان استفاده می‌کند که در آن آدم مظهر آفرینش حیوان ناطق است و یا اینکه پیدایش وی با این امر مصادف بوده است. در روایت قرآن، انسان جانشین تکامل‌یافته یا خلیفه‌ی حیوانات غیرمتکلم عنوان شده، نه جانشین خدا بر روی زمین؛ بنابراین واژه‌ی قرآنی خلیفه بیش از آنکه بیانگر نهادی سیاسی باشد، نشان‌دهنده‌ی مرحله‌ای تکاملی در زندگی اجتماعی انسان بر روی زمین است.

همانطور که اشاره شد، هدف از نگارش این فصل، درک رابطه‌ی میان داستان آفرینش انسان و پیدایش زبان در قرآن است. در بخش اول این فصل، نگرانده استدلال خود را با ارائه‌ی شرح مختصری ادامه خواهد داد. در بخش دوم به مرور نظرات مفسران کلاسیک قرآن درباره‌ی این موضوع پرداخته و سپس توضیح داده خواهد شد که چگونه مفهوم خلیفه در قرآن، بیش از آنکه مربوط به انتقال حاکمیت خدا به انسان بر روی زمین باشد، به پیدایش حیوان ناطق مربوط است. در ادامه معنای واژه‌ی انسان و رابطه‌ی آن با پیدایش انسان ناطق، که در آدم به عنوان نخستین نمونه‌ی موجود ناطق تجسم یافته، مورد بحث قرار خواهد گرفت. افزون بر این، در مورد واژگان کلیدی در قرآن همچون *بشر*، اسماء و بیان^۱ به تفصیل بحث خواهد شد. سخن این است که در داستان آدم، تمایزی که قرآن میان بشر و انسان قائل می‌شود، به یادگیری زبان در انسان باز می‌گردد. قرآن انسان بیولوژیک را از انسان مسئول، سخنگو و زیانمند متمایز می‌سازد. از لحاظ بیولوژیک هر انسانی، بشر است؛ با این حال آنچه انسان را از بشر

۱ مفسرانی مانند محمدعلی الشوکانی، واژه‌ی *بیان* را «زبان همه‌ی افراد متعلق به یک گروه اتنیکی یا ملت ترجمه می‌کنند».

Muhammad Ali Shawkani. *Fath al-Qadir*. Vol.5. (Egypt: Dar al-Wafa, 1994):131.

همچنین نگاه کنید به:

Sheikh Abul Futuh-e Razi. *Rawz al-Jinan wa Rawh al-Jinan*. vol. 5. (Qom: Mar'ash Publishers, 1983), 204-05.

متمایز می‌کند، ویژگی فرازیستی انسان است که از آن به بیان (ابزار اندیشه از طریق کلام) تعبیر می‌شود. مطابق قرآن، انسان مدت‌های مدیدی پیش از اکتساب خصوصیتی که او را به انسان تبدیل کند، در قالب بشر می‌زیسته و در طول زمان به انسان^۱ تبدیل شده است.^۲ بر اساس توصیف قرآن، انسان تکامل یافته بشر است و همانطور که اشاره شد موجودی ناطق است که توانایی نام‌گذاری اشیاء و مقولات را دارد و به واسطه‌ی این نام‌گذاری، آن‌ها را از هم متمایز می‌کند (گُلَّهَا).^۳ پیش از پیدایش انسان ناطق، جهان فاقد تفاوت، طبقه و دسته‌بندی بود و زبان تجلی بروز توانایی نام‌گذاری توسط انسان و قابلیت است که به وسیله‌ی آن جهان و هرچه در آن هست، قابل فهم و تصوّر شده‌اند. بشر یا حیوان غیرمتکلم با کمک زبان تکامل یافته و از خود و محیط پیرامونش آگاه شده است و به انسان و یا به گفته‌ی فیلسوف آلمانی والتر بنیامین، «نامگذار» تبدیل می‌شود و بدین وسیله درمی‌یابیم که از طریق او، زبان خالص منطوق^۴ می‌شود.^۵ طبق آیات ۳۰ الی ۳۲ سوره‌ی بقره، «هیچ موجودی - حتی فرشتگان و شیطان - به جز انسان، توانایی تمایز، دسته‌بندی و نام‌گذاری اشیاء را ندارد».

برخی از مفسرین مانند علی شریعتی، پژوهشگر ایرانی، به تفصیل در مورد تفاوت میان انسان و بشر در قرآن سخن گفته‌اند^۶؛ با وجود این، وی این واقعیت را نادیده می‌گیرد که قدرت بیان بود که «موجود بیولوژیک دوبا را به موجودی دارای مسئولیت تبدیل کرد».^۷ آنگاه که بحث در مورد بشر است، قرآن هیچ گاه به بیان اشاره ندارد، اما در برخی آیات، آفرینش انسان را با اعطای قدرت بیان از سوی خداوند و یا آنچه که قبلاً انسان نداشت، پیوند می‌زند. به عنوان مثال در آیات ۴ و ۵ سوره‌ی الرحمن اشاره شده: «خداوند انسان را آفرید و به او بیان آموخت». سپس در آیات ۱ تا ۳ سوره‌ی انسان هشدار می‌دهد که «زمانی طولانی بر انسان گذشت تا به موجودی قابل ذکر تبدیل شود و [سپس وی را می‌آزماییم] تا توانایی تشخیص درست و غلط را داشته باشد». فیلسوف مسلمان محمد اقبال لاهوری بر این باور است که تولد انسان

۱ آیه‌ی ۱ سوره‌ی انسان: «آیا بر انسان زمانی طولانی گذشت که چیز درخور ذکری نبود».

۲ آیه‌ی ۱۱ سوره‌ی فاطر: «خداوند شما (نوع بشر) را از خاک آفرید... و سپس شما را به صورت زوج‌هایی قرار داد (جَعَلَكُمْ)».

۳ آیات ۳۱ و ۳۲ سوره‌ی بقره: وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ - قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ: سپس علم اسماء را همگی به آدم آموخت. بعد آنها را به فرشتگان عرضه داشت و فرمود: «اگر راست می‌گویید، اسمی اینها را به من خبر دهید!» گفتند: «منزهی تو، ما نمی‌دانیم جز آنچه تو خود به ما تعلیم فرمودی، که تویی دانا و حکیم».

۴ منطوق عبارت است از معنای مستقیم جمله، معنایی که از بدون واسطه از کلام فهمیده می‌شود.

5 Walter Benjamin. One-Way Street and Other Writings. (London: NLB, 1979), 110.

۶ علی شریعتی، چهار زندان انسان (اروپا: اتحادیه‌ی انجمن‌های اسلامی دانشجویان در اروپا، ۱۹۷۷).

۷ همان، ۳.

اغتشاشی (آشفستگی) در ملودی یکنواخت پیشین هستی بود، ولی وی به موضوع زبان نمی‌پردازد.^۱

پیدایش زبان همانا امری است که اقبال از آن به‌عنوان «تولد انسان» یاد می‌کند و نقطه‌ی آغاز معرفی پارادوکس «انتخاب» است. تولد انسان به معنی تولد یک هستی تاریخی بود؛ بنابراین، طبق توصیف قرآن، انسان محصول یک دوره‌ی زمانی بی‌پایان بود.^۲ این تاریخمندی انسان نتیجه‌ی اکتساب زبان است که به او هستی منحصر به فردی بخشید. آنگونه که بنیامین می‌گوید: «ما هیچ زبان دیگری را به جز زبان بشری نمی‌شناسیم که توان نام‌گذاری داشته باشد ... بنابراین، این هستی زبان‌شناختی انسان است که اعطای نام می‌کند».^۳ قابلیت منحصر به فرد انسان، او را از محیط پیرامونی و حتی خود انسان متمایز می‌کند، از آنجا که به لطف زبان، او می‌تواند در مورد همه چیز تأمل کند و این پایه و اساس توانایی انتخاب و اختیار اوست. انسان تنها موجود متناقض‌داری تاریخ است که جایگاهش را در تاریخ معین نمود؛ در حالی که خود مخلوق زمان است با تأملش در آن، از زمان فاصله می‌گیرد. بر همین اساس، طبق گفته‌ی قرآن به "شیئاً مذکوراً" و موجودی دارای حافظه‌ی تاریخی تبدیل می‌شود. ماهیت زندگی انسان به عنوان موجودی خوداندیش، خود حمل سنگین‌ترین بارهاست و از این رو قرآن او را تنها حامل بار امانت معرفی می‌کند.^۴

شاید شریعتی اولین پژوهشگر اسلامی‌ای بود که تفاوت دو مفهوم کلیدی بشر و انسان -که به لحاظ لغوی هر دو به معنی انسان هستند- را مطرح نمود. وی در تشریح تفاوت این دو مفهوم بیان می‌کند که بشر «حیوان دویا است» که میلیاردها نمونه از آن بر روی زمین هستند؛ با این حال، «آنها در میزان انسان بودنشان با هم متفاوتند».^۵ شریعتی ادعا می‌کند که برای انسان بودن داشتن خصوصیات بیولوژیک انسانی کافی نیست؛ زیرا انسان یک فرآیند «شدن و تکامل دائمی و ابدی به سوی بی‌نهایت [و خدا] است».^۶ شریعتی معتقد است که فرد بر اساس میزان تکامل معنوی و عزیمت از خصوصیات محدودکننده‌ی بشری -یا محدودیت بیولوژیک- انسان می‌شود.^۷ علی‌رغم اهمیت نگرش شریعتی، نگارنده خوانشی متفاوت از این دو مفهوم قرآنی ارائه می‌دهد که در آن تأکید نه بر خصوصیات معنوی انسان، بلکه بر خورداری انسان از زبان است، که منشاء خصایص متضاد و تولد انسان را موجب می‌شود.

۱ نگاه کنید به:

Muhammad Iqbal. Poetry Collection. (Lahore: Noqush-e Paris, 1994).

۲ آیه‌ی ۲ سوره‌ی انسان.

3 Benjamin. One-Way Street and Other Writings, 110.

۴ آیات ۲ و ۳ سوره‌ی عصر.

۵ علی شریعتی، چهار زندان انسان، ص ۱-۴.

۶ همان.

۷ همان.

در این فصل، بر اساس داستان خلقت در قرآن، اهمیت زبان و چگونگی ظهور نخستین گروه از حیوانات ناطق (یا انسان به معنی دقیق‌تر کلمه) توضیح داده می‌شود. برخلاف شریعتی، درک نگارنده از معنای واژه‌ی انسان، جنبه‌ی دیگر آن، یعنی تکامل نوع بشر است، نه واژه‌ای در مقابل بشر. شریعتی انسان را موجودی به لحاظ معنوی متعالی (تکامل یافته) قلمداد می‌کند که به اصول والای اخلاقی (دینی و غیر آن) پایبند است. برخلاف دیدگاه شریعتی، در این فصل انسان مرحله‌ای تکاملی در تولد انسانیت است؛ یا به عبارت دقیق‌تر، مرحله یا مراحل در تکامل انسان، که بشر توانایی تمایز و نام‌گذاری اشیاء و مقولات را از طریق اکتساب تدریجی زبان پیدا می‌کند. در غیر اینصورت، به آسانی نمی‌توان توضیح داد که چگونه انسان می‌تواند کانون انتقاد قرآن باشد، زیرا «واقعاً انسان در زبان است، به جز آنان که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام دادند»^۱ و یا موجودی که خداوند «او را به پست‌ترین مراتب پستی بازگردانید»^۲. در مقابل، در قرآن بیشتر به چهارچوب محدودیت‌های بیولوژیکی انسان اشاره شده است. به عنوان مثال در آیه‌ی ۲۶ سوره‌ی حجر آمده است «ما شما را از گل خشک و لجن بدبو آفریدیم» و یا در آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی انبیا، خداوند خطاب به پیامبر می‌گوید: «ای پیامبر! و ما به هیچ کس پیش از تو عمر جاویدان ندادیم». بنابراین مفهوم انسان در قرآن موجودی تکامل یافته با مسئولیت‌های سنگین است؛ اگرچه او الزاماً بر اساس این مسئولیت‌ها عمل نمی‌کند و از سوی دیگر می‌تواند به شدت موجودی اهریمنی و «پست‌ترین پست‌ها باشد».

ظهور آدم (انسان): جایگاه انسان بر روی زمین

تعدادی از آیات قرآن به صراحت به رابطه‌ی میان پیدایش انسان و بزرگ‌ترین ویژگی متمایزکننده‌ی او، یعنی زبان اشاره دارند. پیدایش زبان با تبدیل شدن بشر به انسان مصادف بود. آیه‌ی ۳۰ سوره‌ی بقره یکی از گویاترین آیات قرآن در روایت داستان آدم و نمایش توان او در نام‌گذاری چیزها است. در این آیه از آدم نه به عنوان اولین انسان، بلکه به عنوان خلیفه (جانشین سلف یا اسلاف خود) یاد شده است. همچنین در این آیه هیچ اشاره‌ای به آفرینش آدم نشده است؛ «هنگامی که پروردگار فرشتگان را فرمود که من در زمین، خلیفه‌ای خواهم گماشت»^۳. پژوهشگران اسلامی مدرن - که عموماً در پی یافتن مدل‌های متفاوت از سیستم‌های سیاسی در قرآن هستند - واژه‌ی خلیفه را به عنوان نماینده‌ی پروردگار و یا جانشین وی بر روی زمین تفسیر می‌کنند.^۴

۱ آیات ۲ و ۳ سوره‌ی عصر (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ، إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ... - انسان‌ها همه در زیانند، مگر آنان که ایمان آورده و اعمال صالح انجام داده‌اند...).

۲ آیه‌ی ۵ سوره‌ی تین (ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ - سپس او را به پست‌ترین مرحله بازگردانیدیم).

۳ آیه‌ی ۳۰ سوره‌ی بقره (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً).

۴ نگاه کنید به: ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه (تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۰)، ص ۱۷۲.

به عنوان مثال محمدحسین طباطبایی از مفسران سرشناس قرآن در قرن بیستم، ادعا می‌کند که بر اساس قرآن «انسان نماینده‌ی خداوند است و وظیفه‌ی اوست که بر روی زمین حاکمیت خدا را برقرار نماید»^۱. البته ممکن است که وی نسبت به عواقب خطرناک تصوّر خداوند به عنوان یک حاکم سیاسی که «حاکمیت خود» را پس از قرار گرفتن انسان بر روی زمین به وی تفویض می‌کند، نیاندیشیده باشد. مترجمان انگلیسی تفسیر قرآن سید قطب، تفویض حاکمیت خداوند به انسان را حتی آشکارتر بیان می‌کنند، زیرا آنها عبارت «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» را «من جانشینی بر روی زمین قرار خواهم داد» ترجمه کرده‌اند^۲، که پیامدهای سنگین سیاسی چنین ترجمه‌ای از این آیه، غیرقابل انکار است. البته ترجمه‌ی آنها با دیدگاه سید قطب همخوانی دارد؛ زیرا وی خلافت را مقامی می‌داند که «خداوند از طریق آن، وظایف جانشینی خود بر روی زمین را به انسان تفویض کرده است»^۳. نمونه‌های مذکور نشان‌دهنده‌ی اهمیت محوری دولت و تأثیر آن بر اندیشه‌ی اسلامی مدرن و شکل‌دهنده‌ی بازتفسیر آنها از متون دینی است.

حداقل در این آیه، واژه‌ی خلیفه -و برخلاف آنچه که عموم نظریه‌پردازان مسلمان مدرن تبلیغ می‌کنند- به معنای نماینده‌ی خداوند بر روی زمین نیست^۴. آیت‌الله ابوالفضل برقی، مفسر ایرانی قرآن تلویحاً بیان می‌کند اگر پژوهشگران مسلمان اصرار دارند که آدم جانشین خداوند بر روی زمین است، باید بپذیرند که خداوند گناهکار است، زیرا آیه به این موضوع اشاره دارد که نیاکان آدم در زمین فساد و خونریزی می‌کردند^۵. مفسران کلاسیک قرآن عموماً علاقه‌ی کمتری به تفسیر واژه‌ی خلیفه به عنوان جانشین خداوند داشتند و حتی برخی از آنها خاطرنشان کرده‌اند که آدم نخستین ساکن زمین نبوده است. بنابراین لازم است که به برخی از دیدگاه‌های کلاسیک در این خصوص بپردازیم. مفسرانی همچون قرطوبی به روشنی بیان می‌کنند که واژه‌ی خلیفه در این آیه به این موضوع اشاره دارد که جوامعی همچون ما وجود داشته‌اند که هر سده یکی پس از دیگری جانشین یکدیگر شده‌اند^۶. در واقع بسیاری از مفسران موافقند

۱ محمدحسین طباطبایی، تفسیر المیزان، جلد اول (قم: دفتر نشر اسلامی)، ص. ۱۷۷.

2 Sayyid Qutb. In the Shade of the Qur'ān. Trans. Salahi, M.A. & Shamis, A. A. (Markfield, UK: The Islamic foundation, 1999), 46-7.

3 Ibid, 49.

۴ مهدی بازرگان در بازگشت به قرآن می‌گوید: به ما گفته شده است که «انسان‌ها شایستگی نمایندگی و جانشینی خداوند را دارند». مهدی بازرگان، بازگشت به قرآن (تهران: شرکت سهامی انتشار: ۱۳۷۷)، ص. ۱۳۰.

۵ ابوالفضل برقی، تابش قرآن. ص ۲۴۱-۲۴۲

http://www.aqeedeh.com/book_files/pdf/fa/tabeshi-az-qoran-1-PDF.pdf. Last accessed, 5/5/2017.

6 Ismail ibni Kathīr. Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm. Vol. 1. (Saudi Arabia: Dar al-tayiba, 1997), 218.

که واژه‌ی خلیفه در قرآن الزاماً به این معنی نیست که آدم فردی یگانه بوده است.^۱ صوفی بزرگ و متفکر اسلامی ابن عربی که به دوگانگی ذهن و جسم اعتقاد داشت، خوانشی افلاطونی از این آیه ارائه داده است. وی «جَعَلَ» را به عنوان «انتقال از جهان مُثَل به جهان جسمی و مادی» تفسیر می‌کند.^۲ پژوهشگر مسلمان قرن ۱۹، محمد عبده حتی فراتر رفته و استدلال می‌کند که آدم، نخستین گونه از حیوانات دارای عقل بر روی زمین نبوده است، بلکه گونه‌ای جدید از حیوان ناطق بوده که با معیار خصوصیات فیزیکی شبیه نوع یا انواع ابتدایی پیش از خود بوده است و به دلیل محتوای شخصیت و اخلاقیاتش، جانشین گونه‌های پیشین شد.^۳

محمد رشید رضا، شاگرد سرشناس عبده، در تفسیر خود بیان می‌کند که تمام دیدگاه‌های مفسران قرآن در این موضوع را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد؛ گروهی از آنها بر این باورند که پیش از پیدایش آدم، چند گونه انسان منقرض شده‌اند.^۴ بنابراین خلیفه به معنای جانشینی است که بر روی زمین قرار گرفته تا میراث‌دار آن انسان‌های منقرض شده باشد نه خداوند. از جهاتی آیه ۳۳ سوره آل عمران بر این مفهوم تأکید کرده و می‌گوید «به یقین که خداوند آدم و نوح را همچون خاندان ابراهیم و عمران از میان دیگر مردمان برگزید». قرآن هیچ اشاره‌ای به موضوع پیامبری آدم نکرده است، اما وی تجسم نیاکان بشر ناطق (بنی آدم) است و حتی برخی پژوهشگران اسلامی بر این باورند که سی آدم بر روی زمین قدم نهاده‌اند.^۵ برخلاف پیامبرانی که در قرآن معرفی شده‌اند، «آدم در برابر پروردگارش نافرمانی کرد و به شدت گمراه شد» (سوره طها آیه ۱۲۱). قرآن به روشنی خاطرنشان می‌سازد که نوح نخستین کسی بود که وحی بر وی نازل شد؛^۶ رازی مفسر برجسته‌ی قرآن نیز ذکر می‌کند که به احتمال بسیار نوح اولین پیامبر بوده است.^۷ احتمالاً آدم نمونه‌ی نخستین انسان است و با آنگونه که محی‌الدین ابن عربی می‌گوید: «کمال الهی فقط در این شکلی آدم گونه تجلی می‌یابد».^۸ مونتمگرمی وات اسلام‌پژوه و استاد رشته‌ی زبان عربی و مطالعات اسلامی در دانشگاه

1 Ibid.

2 Muḥyaddīn Ibnī 'Arabi. Tafsīr al-Qur'an. Vol.1. (Beirut: Dar al-Andalus, 1978), 36-7.

3 Muhammad Rashid Riḍa. Al-Manar. (Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyye, 1999), 214.

4 Ibid.

۵ محمدحسن شریعت سنگیجی، کلید فهم قرآن (تهران: دانش، ۱۳۵۶)، ص. ۸۵.

۶ آیه ۱۶۳ سوره نسا (إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ - ما به تو وحی کردیم؛ همان گونه که به نوح و پیامبران بعد از او).

۷ سنگیجی، کلید فهم قرآن، ص. ۸۵.

8 Muḥyaddīn Ibnī 'Arabi. Contemplation of the Holy Mysteries and the Rising of the Divine Lights. Trans. Cecilia Twinch and Pablo Beneito. (Oxford: Anqa Publishing, 2008), 31.

ادینبورگ، به درستی ادعا می‌کند که خلافت به عنوان یک سیستم حکومتی هیچ ریشه‌ای در آموزه‌های قرآنی ندارد.^۱

ریشه‌ی عربی واژه‌ی خلیفه در قرآن به معنی جانشینی است. بنابراین خلافت حاکم از جانشینی تبدیل و تبدل‌ها و جانشینی نسلی از بشر با نسلی دیگر در تاریخ است که انسان‌ها را به تأمل و تفکر عمیق‌تر فرا می‌خواند. از لحاظ تاریخی چنین فراخوان‌های الهام‌بخش برخی از دانشمندان مسلمان بوده که از آن برای اثبات اعتقاد خود در سازگاری روایت قرآن از خلقت با تئوری تکامل استفاده کنند.^۲ اقبال در احیای اندیشه‌ی دینی در اسلام تصویری کلی از روند اندیشه‌ی تاریخی مسلمانان با توجه به نظریات خلقت انسان ارائه می‌دهد:

الجاحظ اولین کسی بود که به تغییراتی در زندگی حیوانات اشاره کرده است که معلول مهاجرت و محیط است. نویسندگان رسائل/خوان الصفا به شرح و گسترش دیدگاه‌های جاحظ پرداختند. با وجود این ابن‌مسکویه نخستین اندیشمند مسلمانی بود که نظریه‌ای روشن و از بسیاری جهات کاملاً مدرن در باب منشاء پیدایش انسان ارائه کرده است. به دلیل تناسب طبیعی و سازگاری کامل با روح قرآن، مولانا جلال‌الدین رومی مسئله‌ی جاودانگی را تکاملی زیست‌شناختی می‌داند و این برخلاف نظر برخی از فیلسوفان اسلامی است که بر این باورند که بحث در این خصوص نیازمند برهان فلسفی محض است.^۳

آدم نماد یک نسل جانشین است که می‌توان وی را بر اساس توانش زبانی‌اش از نسل‌های پیش از خود متمایز کرد. آیه‌ی ۳۰ سوره‌ی بقره به این امر اشاره دارد که آدم چه به عنوان یک فرد و یا نماینده‌ی گروه، مظهر نسلی است که توانایی تولید معنا داشته و جانشین نسلی شده که فاقد این قابلیت بوده است، بنابراین علم آدم نسبت به اسماء وی را از پیشینیان خود متمایز می‌کند. در کلام ابن‌عربی، توانایی‌ها و قابلیت‌های زبانی «به انسان‌ها امکان خلق معنا داد»^۴. پس در اینجا جانشینی یا خلافت

1 William Montgomery Watt. "God's Caliph: Qur'anic Interpretation and the Umayyad Caliphs," in Vladimir Minorsky and Clifford Edmund Bosworth, *Iran and Islam: In Memory of the Late Vladimir Minorsky*. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971), 568.

۲ نگاه کنید به:

Kamal Soleimani. *Islam and Competing Nationalisms in the Middle East; 1876-1926*. (New York: Palgrave, 2016), 49-52.

3 Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (London & New York: Oxford University Press, 1934), 114-115.

4 Ibn-i 'Arabi. *Contemplation of the Holy Mysteries and the Rising of the Divine Lights*, 46.

به معنای جانشینی گروه‌هایی از آدمیان است که فاقد علم اسماء بودند و آدم به عنوان خلیفه، جانشینی برای نوع بشر بوده که توانایی نظم‌بخشی به اشیاء و مقولات، یا بیان خود را در قالب کلامی نداشته است.

همانطور که قبلاً اشاره شد، بر اساس آیه‌ی ۲ سوره‌ی انسان، مدت زمان بسیاری طول کشید تا انسان به موجودی قابل ذکر تبدیل شود و به همین دلیل خداوند «ابتدا انسان را خلق کرد و سپس صورتگری نمود.» طبق روایت قرآنی، خداوند «آفرینش انسان را از گِل آغاز کرد».^۱ حتی مودودی پژوهشگر سنت‌گرای اسلامی قرن بیستم، بر این باور بود که «خلقت انسان در سه مرحله رخ داد: ۱. آغاز آفرینش، ۲. شکل‌گیری و تکامل، ۳. دمیدن زندگی در او».^۲ بنابراین آفرینش انسان آنی نبوده، زیرا می‌بایست برای رسیدن به شکل موجود، مدت زمان بسیاری را طی می‌کرد. برای تبدیل شدن بشر به انسان، می‌بایست صورتگری می‌شد و تغییراتی می‌یافت؛ زیرا طبق آیه‌ی ۹ سوره‌ی سجده، «سپس او انسان را آنگونه که می‌بایست شکل داد و از روح خویش در او دمید». این نکته در آیه‌ی ۱۱ سوره‌ی اعراف نیز روشن‌تر بیان شده که آفرینش انسان در چند مرحله‌ی مختلف صورت گرفته است: «به راستی که شما را آفریدیم و صورت بخشیدیم و آنگاه فرشتگان را گفتیم بر آدم سجده برید». به نظر ابن عاشور، مفسر قرآن: «برای زمان‌های مدیدی انسان نه قابل نام‌گذاری بود و نه از او صحبتی به میان می‌آمد».^۳ البته انسان موجودی بود که می‌توانست در مورد خود سخن گوید و یا به خود رجوع کند، زیرا انسان تنها موجودی است که در کنار سایر چیزها می‌تواند خود را نیز نام‌گذاری نماید و این توان ویژه‌ی او است که انسان را در معرض ابتلا و آزمون قرار داده که در بیان قرآن، در این مرحله خداوند به وی دو راه را نشان داد و بر عهده‌ی انسان است که «خواه شاکر باشد یا ناسپاس» (آیه‌ی ۳ سوره‌ی انسان).

در نمونه‌ای دیگر، ادامه‌ی خلقت انسان اینگونه توصیف می‌شود: «و ما فرشتگان را گفتیم پس از آن که او را شکل دادیم و از روح خود در او دمیدیم او را سجده کنید».^۴ شکل‌گیری یا صورت‌بندی کامل بشر آن هنگام رخ داد که شکل آدمی یا انسان به خود گرفت و زبان آموخت و نام‌گذار شد. محمد اسد، مفسر معاصر قرآن، به درستی اشاره می‌کند که «دمیدن روح خدا در کالبد انسان استعاره‌ای است از اعطای هدایای آسمانی، زندگی و خود آگاهی»^۵ و یا دقیق‌تر بگوییم، زبان. همانطور که اشاره شد، روشن است که حداقل می‌توان گفت که آفرینش انسان یا آدم آنی نبوده است و اشکال و مراحل

۱ آیه‌ی ۷ سوره‌ی سجده (... وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ - و آفرینش انسان را از گِل آغاز کرد).

2 Amina Wadud. *Qur'an and Woman: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. (New York, Oxford: Oxford University Press), 16.

3 Muhammad Tahīr ibn-i 'Ashur. *At-Taḥrīr wa at-Tanwīr*. Vol. 1. (Tunisia: Dar Sahnun, 1997), 372.

۴ آیه‌ی ۷۲ سوره‌ی ص (فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ).

5 Muhammad Asad. *The Message of the Qur'ân*. (Melksham: Redwood Press, 1993), 634.

بسیاری را پیموده است؛ یا آنطور که در آیهی ۱۴ سورهی نوح اشاره شده «و حال آنکه شما را مرحله به مرحله آفرید (اطواراً)» آفرینش انسان با شکل‌گیری فیزیولوژیک بشر خاتمه نیافت؛ بلکه فرآیندی نسبتاً طولانی بود: «سپس ما او را بازآفریدیم». آنگونه که بنیامین می‌گوید: «خلقت آن هنگام کامل می‌شود که اشیاء نام خود را از انسان دریافت می‌کنند»^۱ و از سوی او آخرین مرحله‌ی تولد زبان کامل می‌شود.

بر اساس آنچه از تحلیل بنیامین از داستان آفرینش انسان در انجیل استنتاج می‌شود، شباهت‌هایی میان این داستان و آفرینش از دیدگاه قرآن وجود دارد. در تفسیر وی، بیش از یک نوع یا مرحله از آفرینش انسان در انجیل عهد قدیم وجود دارد که یکی از آنها به روشنی در مورد آفرینش زبان است. بنیامین بیان می‌کند که «یک مرحله از داستان آفرینش که دمیدن روح خدا در کالبد انسان را روایت می‌کند، حکایت از این دارد که انسان از خاک آفریده شده است»^۲. در دیگر داستان، بنیامین عنوان می‌کند که آفرینش انسان از طریق این کلمه صورت نگرفت: «خداوند به سخن آمد و غیر از وجود انسان چیز دیگری نبود، بلکه انسان که از کلمه آفریده نشد، حال از موهبت زبان بهره‌مند گشت و بر طبیعت برتری یافت»^۳. همچنین تفاوت‌های مشخصی میان این دو روایت از این متون دینی وجود دارد. به نظر می‌رسد در قرآن، مسیح تنها انسانی است که از وی با عنوان کلمه (وعده‌ی الهی) خداوند یاد شده است. در قرآن معادل واژه‌ی به کار رفته در انجیل برای «کلمه»^۴ یا «کلمه‌ی خلاق»، «امر» است و این همان چیزی است که بنیامین با استناد به آیات (۱:۳؛ ۱۰:۱۴) انجیل، فقط کلمات «چنین باد» را زبان خلاق می‌نامد که تقریباً شبیه آیهی ۸۲ سوره یاسین است «و چون او چیزی را اراده کند فقط می‌گوید "شو" و آن حادث می‌شود». این آیه الهام‌بخش متکلمین مسلمان شد تا میان امر خداوند یا کلمه‌ی خلاق وی و کنش آفرینش تفاوت قائل شوند، که البته موضوع بحث ما در این بخش نیست^۵. آنچه که به موضوع مربوط است این واقعیت است که این متون دینی به رابطه‌ی نزدیکی با یکی از مراحل چندگانه‌ی آفرینش انسان و تولد زبان دارد که در آن به تعبیر بنیامین، انسان بر طبیعت برتری یافت و در روایت قرآن، انسان مرتبه‌ای بالاتر از فرشتگان می‌یابد. قرآن به جای واژه‌ی «کلمه» از «اسم» استفاده می‌کند. آنچه که آدم را در زنجیره‌ی خلقت متمایز می‌کند، توانایی شناخت و استفاده از نام‌ها است^۶.

1 Benjamin. One-Way Street and Other Writings, 111.

2 Ibid, 114.

3 Ibid.

۴ اسد واژه‌ی "کلمه" در آیهی ۳۹ سورهی آل عمران را "وعده‌ی الهی" ترجمه کرده است. نگاه کنید به: Assad. The Message of the Qur'ân, 72.

۵ نگاه کنید به:

Iqbal. The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 90-118.

۶ آیات ۳۰ الی ۳۲ سورهی بقره.

اسد در ترجمه‌ی آیات ۳۰ الی ۳۲ سوره‌ی بقره با توجه به اهمیت محوری زبان در داستان آدم، تفسیری خردمندانه ارائه می‌دهد. دیدگاه اسد در مورد این آیات، پیوندهای موجود میان آدم به عنوان مظهر حیوان ناطق و تولد زبان را تا حدودی روشن‌تر می‌کند. وی در تشریح واژه‌ی اسم (یا نام) بیان می‌کند که تمامی واژه‌شناسان عرب توافق دارند که اسم به بیانی دلالت دارد که جهت انتقال شناخت [از اشیاء] برای اشاره به ماده، رخداد یا صفتی به منظور تمایز به کار برده می‌شود؛ (Lane IV, 1435) که در واژگان فلسفه، "مفهوم" خوانده می‌شود.^۱ شایان ذکر است که بسیاری از مفسران کلاسیک و مدرن به صورت تلویحی یا به صراحت تأکید کرده‌اند که در این آیه، اسماء به مفهومی جز زبان دلالت ندارد.^۲ رشید رضا معتقد است که اسماء (نام‌ها) اشاره به دال‌هایی دارد که از طریق آنها معنا ابراز و منتقل می‌شود.^۳ سید قطب نیز اسماء را «توانایی نام‌گذاری» و تنها وسیله‌ی ارتباطی در اختیار ما می‌داند.^۴ وی بیان می‌کند که «توانایی نام‌گذاری اشیاء، عمیق‌ترین تأثیر را بر زندگی انسان بر روی زمین داشته است؛ برای درک ارزش این وسیله‌ی ارتباطی فقط کافی است که زندگی را بدون آن تصوّر کرد».^۵ ابن عاشور حتی پا را فراتر می‌نهد و استدلال می‌کند که «آموختن اسماء (نام‌ها) شیوه‌ی دیگر بیان این امر است که خداوند مقدمات زبان را به انسان آموخت».^۶ بنابراین وی تأکید می‌کند که عبارت «خداوند تمامی نام‌ها و اسماء را به آدم آموخت» فقط عبارتی اغراق‌آمیز برای اشاره به همه‌گیری زبان است.^۷

افزون بر آنچه که از عبارت "آموختن نام‌ها (اسماء)" و آفرینش انسان می‌توان استنباط کرد این است، که قرآن میان آفرینش انسان و فراگیری شناختی یا دانش به وسیله‌ی واژگانی همچون علم و قلم ارتباط برقرار می‌کند.^۸ در نمونه‌های دیگر، قرآن علم و بیان را با هم به کار می‌برد که به شدت بر پیوند میان آفرینش انسان و توانش زبانی وی تأکید دارد. آنگونه که در آیات ۳ و ۴ سوره‌ی الرّحمان بیان شده «خدا انسان را آفرید و به او توان بیان بخشید». اسد ماهرانه تمام آنچه را که واژه‌شناسان عرب در مورد واژه‌ی بیان گفته‌اند، اینگونه جمع‌بندی می‌کند که بیان «در مورد اندیشه و کلام مصداق دارد زیرا که شامل قابلیت درک یک شیء یا ایده در ذهن و تمایز آنها به لحاظ مفهومی از سایر اشیاء و ایده‌هاست».^۹ بیان در آیات ۳ و ۴ سوره‌ی الرّحمان دال بر

1 Muhammad Asad. The Message of the Qur'ân, 9.

۲ نگاه کنید به:

ibni Kathîr. Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm, 223.

3 Rida, Al-Manar, 218.

4 Qutb. In the Shade of the Qur'ân, 48.

5 Ibid.

6 Ibn 'Ashur. At-Taḥrîr wa at-Tanwîr, 407-09.

7 Ibid, 409.

۸ آیات ۱ الی ۵ سوره‌ی علق.

9 Asad. The Message of the Qur'ân, 824.

«قدرت ابراز روشن این شناخت به صورت زبان گفتاری یا نوشتاری و بیان روشن اندیشه و کلام که یادآور علم به تمامی اسماء، که همانا توانایی تفکر ادراکی است که بر انسان ارزانی شده است»^۱. حتی در آثار پدیدارشناسانی همچون هوسرل، واژه‌ی بیان برابر با خود زبان انگاشته می‌شود. در بافتاری متفاوت، هوسرل بیان را اینگونه تعریف می‌کند: «نشانه‌های معنادار که آگاهی از آنها برای بیان خواست یا منظور خود استفاده می‌کند»^۲.

در پیوند با آفرینش آدم/انسان، بیان عبارت است از اصل توانایی ابراز و نام‌گذاری اشیاء و مقولات که وجه تمایز انسان از پیشینیان است. همانطور که در بالا اشاره شد، اسد به درستی بر این باور است که «علم تمام اسماء بر قابلیت تعریف منطقی و تفکر مفهومی دلالت دارد». وی همچنین بیان می‌کند که مطابق آیه‌ی ۳۰ سوره‌ی بقره، «منظور از آدم تمام نسل انسان است و اینجاست که مشخص می‌شود با توجه به ارجاع پیشین به آدم توسط فرشتگان، انسان موجودی است که بر روی زمین فساد و خونریزی می‌کند»^۳. نباید به اشتباه آدم را به عنوان یک فرد در نظر گرفت، بلکه همانطور که ابن عربی می‌گوید «آدم تجسم کامل‌ترین صورت انسانی است». زبان یا بیان بود که بشر را تبدیل به انسان کرد؛ به عبارت دیگر آنچه که انسان را ساخت، زبان بود. برخلاف پیشینیان، آدم توانایی و علم نام‌گذاری داشت، زیرا به گفته‌ی بنیامین «دانش اشیاء [و مقولات] به نام‌ها وابسته است»^۴ و انسان از طریق زبان زاده می‌شود. «این گفته‌ی مشهور هایدگر که زبان است که انسان را بیان می‌کند؛ یا به تعبیری زبان اشیاء را نام‌گذاری و یا موجودیت می‌بخشد، شکل‌دهنده‌ی مفهوم اصلی فلسفه‌ی هایدگر یعنی دازاین است»^۵. آدم یا انسان خود و داستانش را می‌آفریند، زیرا وی هستی را تدوین می‌کند و آنگونه که آگامبن می‌گوید: «انسان نخستین نشانه‌گذار است» و «نشانه‌گذاری او ... هستی‌بخش و عامل تعیین‌کننده‌ی معرفت در کلیت‌اش می‌باشد که هستی را مبهم و بی‌دلیل قابل فهم می‌گرداند»^۶. زبان، آن چیز است که سارتر «خمیر هستی» می‌نامد و از طریق نام‌گذاری، از اشیاء و مقولات رمزگشایی می‌کند. بنیامین می‌گوید «نام‌گذاری در ساحت زبان به عنوان تنها هدف و معنای بی‌نهایت متعالی آن، عمیق‌ترین ویژگی آن است. نام‌گذاری امری است که به وسیله‌ی آن، چیزی فراتر از آن

1 Ibid.

2 Arthur Bradley. Derrida's Of Grammatology; An Edinburgh Philosophical Guide. (Edinburgh: Edinburgh University Press. 2008): 25.

3 Assad. The Message of the Qur'an, 9.

4 Benjamin. One-Way Street and Other Writings, 119.

5 Bradley. Derrida's Of Grammatology; An Edinburgh Philosophical Guide, 51.

6 Giorgio Agamben. Infancy and History: On the Destruction of Experience, (London & New York: Verso, 1993): 35, 41.

بیان نمی‌شود و در آن، زبان خود را بیان می‌کند»^۱. در دنیای پیشازیان یا نام‌گذاری نشده، اشیاء و مقولات فاقد رمز و نشان‌های قابل تمیز از یکدیگر بودند.

بشر در جهانی زندگی می‌کرد که کلمات هنوز نمودی نداشتند. اما انسان، بشری است که به پارادایم ارتباط کلامی قدم گذاشته است و می‌تواند اشیاء را نام‌گذاری کند. حال پس از فراگیری اسماء، انسان می‌تواند جهان را از طریق نام‌گذاری و نشانه‌گذاری درک کند. سپس ویژگی متمایزکننده‌ی بیان ظهور می‌کند و اینگونه است که انسان جایگزین نسل‌های پیشین نوع بشر می‌شود. انسان یا خلیفه، جانشین بشر بیولوژیک شده، بر روی زمین قدم گذاشته و اشیاء و مقولات را نام‌گذاری و طبقه‌بندی می‌کند؛ بنابراین انسان بنیان جهان غیر قابل فهم و خاموش پیشین را تغییر می‌دهد. نام‌ها (اسماء) انسان را می‌آفرینند، زیرا آن طور که نظریه‌پرداز ادبی ن. و. تیونگو می‌گوید «کلمات گفتاری [نام‌ها] واسطه‌ی میان انسان‌ها هستند و زبان گفتار را شکل می‌دهند»^۲. زبان آن هنگام متولد شد که قابل فهم بودن هستی با استفاده از نشانه‌های تمایز بخش اشیاء به بیان درآمد. به گفته‌ی آگامبن «زبان حافظ بایگانی شباهت‌های غیرمادی و نیز خزانه‌ی نشانگرها است». بشر با نام‌گذاری اعمال خود و دسته‌بندی آنها به خیر و شر یا مَلک‌گونه و اهریمنی به انسان تبدیل می‌شود. بنابراین از این پس، قابلیت‌های ملکوئی یا اهریمنی ناشناخته‌ی وی قابل درک و دست‌یافتنی می‌شوند. پیدایش حیوان ناطق موجب از بین رفتن همگنی دنیای فرشتگان شد؛ عارف ایرانی حافظ می‌گوید:

من مَلک بودم و فردوس برین جایم بود
آدم آورد در این دیر خراب‌آبادم

بنابراین، عامل ظهور خیر و شر پیدایش زبان است. طبق آیات ۹ الی ۱۱ سوره‌ی بلد، انسان «صاحب زبان و دو لب شد» و «دوراه خیر و شر بروی عرضه گشت» که وجه تمایز دیگر دنیای حیوان ناطق است. آنگونه که ارسطو بیان می‌کند «انسان تنها حیوانی است که از موهبت بیان برخوردار بوده است و قدرت بیان، نمود خیر و شر است»^۳. اینگونه است که از طریق زبان، انسان که موجودی مسئول و دارای اختیار و امانت است، هستی می‌یابد.

1 Benjamin. One-Way Street and Other Writings, 111.

2 Ngugi wa Thiong'o. Decolonizing the Mind, (Harare: Zimbabwe Publishing House (Pvt.) Ltd., 1981), 14.

3 Aristotle. The Politics. Trans. Benjamin Jowett, (Kitchener: Batoche Books, 1999), 5-6.

زبان، اختیار و حاکمیت انسان

حال این سؤال پیش می‌آید که اگر خداوند نام‌ها یا اسماء را به انسان می‌آموزد، نقش انسان در این میان چیست؟ اگر خداوند نام‌ها و علم را به انسان منتقل می‌کند، پس چگونه انسان نام‌گذار است؟ بر اساس قرآن، خداوند نام یا اسم تمامی اشیاء و مقولات را به انسان آموخت و به وی قدرت بیان داد. حال سؤال این است که آیا آدم با دمیدن یکباره‌ی روح در کالبدش آنها را آموخت؟ و چگونه این همه با ذات متناقض انسان به عنوان حامل خیر و شر^۱، که ریشه در زبان دارد، سازگار است؟ بر اساس خوانش متن قرآن می‌توان حضور خدا را در همه‌ی امور درک کرد؛ بنابراین علی‌رغم تأکید قرآن بر اختیار و مسئولیت انسان و به رسمیت شناختن آن طبق قرآن، تمامی اعمال وی در محدوده‌ی قوانینی خاص (سنن) رخ می‌دهد. هر عمل انسانی‌ای عواقب خاص خود را دارد و در حیطه‌ی علت و معلولی اتفاق می‌افتد که قوانین آن توسط خداوند تعیین می‌شوند^۲. به عنوان مثال در آیه‌ی ۱۷ سوره‌ی انفال، خداوند در توصیف نخستین پیروزی مسلمانان بر کفار مکه، می‌گوید: «شما نبودید که دشمن را از بین بردید، بلکه پروردگار آنها را از میان برداشت». که یادآور این امر است که داشتن ایمان دینی قوی و قرار داشتن در جبهه‌ی حق، علت اصلی این پیروزی است. فضل‌الرحمان پژوهشگر اسلامی معاصر، در توضیح اصطلاحات قرآنی به کار رفته برای رخدادها می‌گوید: «قرآن در توصیف پدیده‌های مشابه، علت وقوع را خدا و طبیعت می‌داند، که این دو، علت‌های متفاوت، پی‌شابهت و نامتمايز نیستند و بلکه هر دو یکسانند؛ با این حال تفاوت معنایی دارند»^۳. وی در ادامه توضیح می‌دهد که هنگامی که «قرآن زبان طبیعت را به کار می‌برد، روایتی از اصطلاحات دینی بر مبنای علت‌ت خدا را ارائه می‌دهد»^۴.

هنگامی که به نقطه‌ی تلاقی اعمال خدا و انسان می‌رسیم، دوگانه‌ی جالبی در قرآن قابل مشاهده است. هرگاه که امکان کُزفهمی یگانگی خداوند وجود دارد، قرآن خدا را علت همه چیز، حتی اعمال انسان معرفی می‌کند، در حالی که خود انسان فقط به عنوان بخشی از آفرینش انگاشته می‌شود. اما آنگاه که بحث از مسئولیت انسانی است، انسان عاملی کاملاً مسئول شمرده شده و عنوان می‌شود که «آنچه برای انسان رخ می‌دهد، ماحصل اعمال اوست»^۵. به گفته‌ی پژوهشگر اسلامی ایزوتسو توشیهیکو باید به یاد داشت که «از چند منظر مختلف مانند کلامی، فلسفی، جامعه‌شناختی، تفسیری و غیره می‌توان به مطالعه‌ی قرآن پرداخت و این کتاب نیز تعدادی از ابعاد متفاوت با

۱ آیه‌ی ۳۸ سوره‌ی احزاب (... وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا - و فرمان خدا حتمی و به اندازه و حساب شده است).

2 Fazlur Rahman. Major Themes of the Qur'ân. (Beirut: Bibliotheca Islamica, 1980), 15.

3 Ibid.

۴ آیه‌ی ۳۸ سوره‌ی مدثر (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ - هرکس در گرو اعمال خویش است).

درجه‌ی اهمیت یکسان را عرضه می‌کند»^۱. این ارجاعات عموماً نسبی هستند و باید در بافتار مناسب عرضه‌ی خود، درک و دریافت شوند. بنابراین «جهان‌بینی قرآنی، قادر به بازنمایی به عنوان سیستمی است که بر پایه‌ی اصول تضادهای مفهومی بنا شده است»^۲. بر اساس آنچه که توشیهیکو جهان‌بینی قرآنی می‌نامد، یادگیری (اکتساب) تدریجی زبان و توانایی نام‌گذاری الزاماً با نقش خداوند به عنوان آموزنده‌ی تمام نام‌ها (اسماء) در تناقض نیست.

اما هنوز این سؤال باقی است که فرشتگان چگونه بدون داشتن زبان می‌توانند اعتراض خود را نسبت به پیدایش انسان بیان کنند. بر اساس آیات ۳۱ و ۳۲ سوره‌ی بقره «خداوند همه‌ی نام‌ها را به آدم آموخت و ... سپس آنها را در حد درک و فهم فرشتگان به آنها عرضه داشت و گفت ... اگر راست می‌گویید اسماء (نام‌های اشیاء) را برشمارید ... فرشتگان پاسخ دادند: ما را دانشی به جز آنچه خود به ما آموختی، نیست». در قرآن نمونه‌های دیگری وجود دارد که ذات استعاری آنچه که "ارتباط فرازبانی" گفته می‌شود را روشن ساخته و بر زبان به عنوان تنها دلیل احساس مسئولیت و انتخاب انسان تأکید می‌کند. همانطور که قبلاً اشاره شد، قرآن، انسان را به عنوان تنها حامل امانت معرفی می‌کند. رحمان در توصیف این مقوله می‌گوید: «خداوند بار امانت خرد و اختیار را به آسمان و زمین عرضه داشت، اما آنها از قبول آن سر باز زدند»^۳؛ که ممکن است این جواب رد (آسمان و زمین) نیز، مشابه بیان فرشتگان بوده است. قرآن به کیفیت برتر زبان و فاصله‌ای که انسان ناطق با جهان غیرانسانی دارد اشاره می‌کند، زیرا سایر موجودات به جز انسان از قبول این امانت امتناع کردند و اعتراض موجودات غیرانسانی نیز به نشان دادن رفتاری کنایه‌آمیز نسبت به تغییر ناگهانی‌ای است که انسان ناطق پدید آورد؛ چرا که برخلاف آسمان‌ها و زمین، انسان امانت را پذیرفت. بنابراین قرآن در توصیف انسان، او را «موجودی ستمکار [در حق خویش] و نادان می‌پندارد»^۴. رحمان در تفسیر این موضوع تأکید می‌کند که «انجام این امانت، مستقیماً به انسان سپرده شد، زیرا او در نظم خلقت موجودی یگانه است، زیرا به وی حق انتخاب اعطا شده است»^۵. حافظ شیرازی نیز در بیت زیر به همین موضوع اشاره می‌کند:

آسمان بار امانت نتوانست کشید
قرعه‌ی فال به نام من دیوانه زدند

1 Toshihiko Izutsu. God and Man in the Qur'ân. (Kuala Lumpur: Academe Art & Printing Services, 2008), 1.

2 Ibid, 75.

3 Rahman. Major Themes of the Qur'ân, 15.

۴ آیه‌ی ۷۲ سوره‌ی احزاب (... إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا).

5 Rahman. Major Themes of the Qur'ân, 12.

آنگونه که ارسطو خاطرنشان می‌کند، این قرعه‌ی فال که به لطف زبان حادث شده، به انسان این امکان را می‌دهد که درست را از غلط تشخیص دهد. پس امانت، قابلیت تفسیری و بیانی انسان است و حیوانات غیرانسان امکان بهره‌مندی از آن را ندارند. ارجاعات قرآن به ستمکاری [در حق خویش] و نادانی انسان در قبول امانت، ممکن است نشان‌دهنده‌ی ذات محدودکننده‌ی زبان باشد. زبان امکانات و محدودیت‌هایی را برای همزیستی ابدی خیر و شر فراهم می‌کند^۱. همانطور که در بالا گفته شد، پیش از پیدایش انسان، جهان پیشاتمایزی بود و درکی از مفاهیم خیر و شر وجود نداشت. اقبال لاهوری به زیبایی پیدایش انسان را به عنوان آشوبی در دنیای پیشابینی توصیف می‌کند:

فطرت آشفت که از خاک جهان مجبور
خودگری، خودشکنی، خودنگری پیدا شد^۲

این امر بدان دلیل است که توانایی نام‌گذاری و تمایز اشیاء و مقولات به خودی خود فائق آمدن بر انفعال است؛ یا آنگونه که دریدا می‌گوید: «نام نهادن همانا تجاوز و تخطی است»^۳. زیرا نویدبخش پیدایش «موجودی است که خودسازنده، ویرانگر و بینا است»^۴ که بی‌معنایی را محو می‌کند، چرا که زبان‌ش با معنادارکردن هستی، پرده‌ری می‌کند:

خبری رفت ز گردون به شبستان ازل
حذر ای پردگیان پرده‌ری پیدا شده

با وجود این، فهم جهان مسئولیتی است گرانبار و پارادوکسیکال، زیرا نیروهای متعارض تولید می‌کند. پیدایش انسان به عنوان عامل رمزگشایی هستی، باعث پدید آمدن نیروی جدیدی به نام شیطان می‌شود که انفعال، یکنواختی و فرمان‌برداری دنیای فرشتگان را پایان می‌بخشد. شیطان نیروی جدیدی بود که ندا سر دهد:

۱ آیات ۳۲ الی ۴۰ سوره‌ی حجر.

2 Iqbal. 'The Message of the East'. 1922. <http://ganjoor.net/iqbal/payam-mashregh/>. Last accessed, 5/23/2017.

3 Bradley. Derrida's Of Grammatology; An Edinburgh Philosophical Guide, 87.

4 Iqbal. 'The Message of the East'. 1922. <http://ganjoor.net/iqbal/payam-mashregh/>. Last accessed, 5/23/2017.

5 Ibid.

ساخته‌ی خویش را درشکنم ریز تا ز غبار کهن، پیکر نو آورم^۱

ظهور نیرو یا صدایی مخالف در برابر جهان گنگ پیشین، از نتایج تولد زبان است که خود از جهان انسان و شر جدانشدنی است، زیرا انسان موجودی است که قابلیت «نافرمانی و طغیان علیه پروردگار و گمراه شدن را دارد» (آیه‌ی ۱۲۱ سوره‌ی طه). پیدایش شیطان با ظهور انسان و شرّ همزمان می‌شود، زیرا برخلاف سایر فرشتگان، شیطان یا ابلیس مرتکب اعمال شرّ یا گناه می‌شود. شیطان مظهر شرّ است و زمانی هستی می‌یابد که اولین و آخرین نافرمانی از خدا را با امتناع از تعظیم به انسان (که تجسم آن، آدم است) مرتکب می‌شود. قرآن به نافرمانی از خدا پیش از پیدایش انسان هیچ اشاره‌ای نمی‌کند، با وجود این خدا در نفس و سرشت انسان «تقوا و فجور» را توأمان قرار داده است (آیه‌ی ۸ سوره‌ی شمس). پیدایش شرّ و زبان همزمان است، چون انسان ناطق مؤظف است با شیطان (به عنوان نماد شرّ) مقابله کند؛ شیطانی که توانایی و امکان طغیان علیه همه، از جمله خدا را دارد. بنابراین آنگونه که رحمان بیان می‌کند «شیطان زندگانی خود را همزمان با آدم آغاز می‌کند، زیرا در یک زمان تولد یافتند»^۲.

دنیای فرشتگان یا به قول اقبال «دنیای از پیش تعیین‌شده» برای نخستین بار آشفته یا برملا شد. ابلیس نیز نمایان گشته و به دنیای انسان ناطق رخنه می‌کند. به گفته‌ی ابن عربی «ابلیس نیروی گمراه‌کننده است»^۳ که در مقابل دیگر فرشتگان همواره مطیع، ایستاد و از دنیای متعین آنها روی گردان شد. براساس آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی بقره، شیطان همچون دیگر فرشتگان فرمانبرداری نکرد و کافر شد^۴.

برخلاف تصوّر رایج، کلمه‌ی "كَانَ" که برای توصیف حالت وجودی شیطان پس از امتناع از سجده به آدم استفاده شده، حاکی از تغییر مقام (منزلت) اوست. واژه‌ی "كَانَ" بیشتر بدین مضمون ترجمه شده که ابلیس پیش از پیدایش انسان، از جنیان بود، اما آیات بسیاری در قرآن هستند که "كَانَ" را در معانی متنوعی به کار برده‌اند. به عنوان مثال در آیه‌ی ۱ سوره‌ی نسا «یقیناً خدا همواره (كَانَ) ناظر و نگهبان شماست» و یا در آیه‌ی ۱۰۳ سوره‌ی اعراف «بنگر سرانجام مفسدان چگونه بود (كَانَ)». بنابراین "كَانَ" علاوه بر اشاره به تداوم، خبر از رخدادی در گذشته نیز می‌دهد، پس بهتر آن است که این آیه را به جای «و ابلیس جن بود» اینگونه ترجمه کنیم «و ابلیس تبدیل

1 Ibid.

2 Rahman. Major Themes of the Qur'an, 12.

3 Ibn-i 'Arabi. Contemplation of the Holy Mysteries and the Rising of the Divine Lights, 39.

۴ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ - هنگامی که به فرشتگان گفتیم: «بر آدم سجده کنید» همگی سجده کردند؛ جز شیطان که سر باز زد و تکبر ورزید، و از کافران شد.

به جنّ» یا غریبه‌ای در میان فرشتگان شد. واژه‌ی جن در کاربرد قرآنی آن سردرگم‌کننده است. به عنوان فعل، "جنّ" فعل لازم است (او پنهان شد، تاریکی او را در برگرفت). تمامی واژه‌شناسان کلاسیک خاطرنشان می‌کنند که الجنّ به معنی «تاریکی مطلق یا سردرگم‌کننده است»^۱. واژه‌ی جن معانی مختلفی دارد و در بافتارهای قرآنی متفاوتی به کار رفته است. در برخی نمونه‌ها، این واژه برای اشاره به بیگانگان و مردمانی که تا به حال در یک اجتماع مشاهده نشده‌اند، اطلاق می‌شود^۲. آشکارا مثال‌هایی در قرآن وجود دارند که از واژه‌ی "جن" برای اشاره به مردمان غیرمکی استفاده و حداقل یک بار برای ارجاع به گروهی از بیگانگان در میان پیروان حضرت موسی استفاده شده است. الطبری مفسر برجسته‌ی قرآن، در ترجمه‌ی خود از برخی از این آیات از مکان‌هایی سخن می‌گوید که مردمانش را "جن" لقب داده بودند^۳. وی از گروهی متشکل از هفت نفر نام می‌برد که اهل شهر گردنشین نصیبین بودند.

در اینجا هدف، تأکید بر این نکته است که واژه‌ی جن در داستان ابلیس اشاره به تغییر و روی گردانی وی از دیگران است. در قرآن واژه‌ی شیطان اشاره‌ای منحصر به فرد به موجودی یگانه، غیرانسانی و یا نامرئی نیست، بلکه لقبی است که برای توصیف «دوستان کفار»^۴ و یا «دشمنان محمد»^۵ نیز به کار برده شده است. همانطور که اشاره شد، گرایش‌های شیطان در نفس انسان قرار داده شده است (آیه‌ی ۸ سوره‌ی شمس)، پس قرآن نفس انسان را شیطانی مقدر کرده است و تمایل به انجام شر یا گناه در انسان وجود دارد، بنابراین به نظر، شیطان موجودی پیچیده است. شاید این گفته‌ی رحمان صحیح باشد که «اینکه آیا شیطان اصل عینی شر و یا یک انسان است به سادگی قابل جواب دادن نیست». با این وجود روشن است که شر به ویژه در ارتباط با داستان آدم معمولاً شخصی شده است^۶. رحمان همچنین ادعا می‌کند که «شیطان عمری به اندازه‌ی انسان دارد زیرا پیش از آدم، شیطانی وجود نداشته و مستقل از ذات انسان، شیطانی نخواهد بود»^۷. ذکر این نکته ضروری است که پس از اینکه انسان زبان به سخن گفتن گشود، اشیاء و مقولات را نام‌گذاری کرد و برتری زبانی خود را بر دیگر موجودات ابراز کرد و شیطان هستی یافت. بنابراین لازم نبود بشر-گونه‌ای از انسان که توان نام‌گذاری نداشت- با آن نموده‌های شر کنار آید. منازعه با شر، نتیجه‌ی مستقیم فراگیری زبان است.

1 Asad. The Message of the Qur'ân, 995.

۲ نگاه کنید به: آیه‌ی ۳۹ سوره‌ی احقاف، سوره‌ی جن.

3 Asad. The Message of the Qur'ân, 899.

۴ آیه‌ی ۲۷ سوره‌ی اعراف (... إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ - ما شیاطین را یاران کسانی قرار دادیم که ایمان نمی‌آورند).

5 A. T. Welch. Pneumatology of the Qur'ân: A study in phenomenology. 1969, 252. <https://www.era.lib.ed.ac.uk/handle/1842/10544> last accessed, 03/23/2017.

6 Rahman. Major Themes of the Qur'ân, 90.

7 Ibid.

یکی از جالب‌ترین تفاسیر از داستان آدم و ابلیس را صادق جلال العظم، فیلسوف و منتقد ادبی عرب، در کتاب نقد اندیشه‌ی دینی ارائه می‌دهد و آن را «تراژدی ابلیس» می‌نامد.^۱ وی که تحلیل خود را بر اساس دیدگاه‌های حلاج، صوفی برجسته‌ی مسلمان ارائه کرده، ادعا می‌کند که داستان ابلیس و آدم به تشریح جدال خیر و شر که در آن به صورت سنتی ابلیس مظهر شر است، نمی‌پردازد. بلکه به نظر او، این داستان، بازنمایی جدال میان فرمانبرداری مطلق از خداوند و درجات کمتر آن است که ابلیس «به عنوان برترین یکتاپرستان» فرمانبرداری مطلق از خدا را انتخاب کرد و سجده بر کسی به جز او را قبول نکرد.^۲ همراستا با یکی دیگر از نویسندگان عرب، العظم بیان می‌دارد که فرشتگان بهتر از انسان هستند، زیرا همواره درست عمل می‌کنند؛ در حالی که انسان برخی اوقات مرتکب گناه می‌شود. به نظر العظم، مسئله‌ی ابلیس، مسئله‌ی خیر و شر نیست، بلکه داستان او اشاره به این امر دارد که مشیت الهی بر این بوده که قهرمانی تراژیک خلق کند.^۳ آنچه که در تفسیر او مورد توجه قرار نگرفته، اهمیت انتخاب است؛ موضوعی که به جز انسان سایر مخلوقات از آن بی‌بهره‌اند. افزون بر این، خوبی فرشتگان که عملی جز بندگی را نمی‌دانند،^۴ پیش از پیدایش انسان و زبان، بی‌معنی و ناشناخته بود. تحلیل‌های العظم به روشنی تحت تأثیر گرایش وی به دفاع از این موضوع است که عربی به عنوان "زبانی سامی"، قابلیت تولید اسطوره را دارد؛ این امر به وضوح در پذیرش بی‌چون‌وچرای طبقه‌بندی برخی از ادیان به عنوان سامی مشخص است. با وجود این، وی در ادامه ادعا می‌کند که درک ما از شخصیت ابلیس در سطح تراژیک، نشان از این دارد که واقعیت کامل و بی‌نقص او باقی می‌ماند «زیرا تراژدی در مفهوم دقیق و مطلق خود نمی‌تواند در چهارچوب سه دین سامی وجود داشته باشد».^۵ بنابراین دیدگاه‌های العظم به نظر بازتاب‌دهنده‌ی نظرات تعدیل‌شده‌ی افرادی همچون ارنست رنان و مکس مولر است که می‌گویند «زبان سامی از اصول خود عدول نکرده است» و «واژگان سامی فقط برای واقعیات ملموس و مادی به کار می‌رود و توان ثبت مفاهیم مربوط به امور غیرطبیعی را ندارد».^۶ وی مشتاقانه در پی یافتن شباهت‌هایی میان داستان ابلیس و سایر داستان‌های قرآن و اسطوره‌شناسی یونان بود.^۷ باید به یاد داشت که داستان‌های قرآنی بیشترین اهمیت را نه به ابلیس، بلکه به پیدایش انسان می‌دهند، انسانی که توانایی نام‌گذاری اشیاء و معقولات را دارد. در داستان آدم، پیش از

1 Sadiq J. al-ʿAzmi. *Al-Naqd al-Fikr al-Dīnī*. (Beirut: Dar al-Talīʿa, 1970).

2 Ibid, 93-4.

3 Ibid, 106.

۴ آیه‌ی ۶ سوره‌ی تحریم (... لَا يَغْضُوبُ اللَّهُ مَا أَمَرَهُمْ وَتَعْلَمُونَ مَا يُؤْمَرُونَ - هرگز نافرمانی خدا را نخواهند کرد و آنچه را فرمان داده شوند، انجام دهند).

5 Al-ʿAzmi. *Al-Naqd al-Fikr al-Dīnī*, 111.

6 Maurice Olender. *The Languages of Paradise Race, Religion, and Philology in the Nineteenth Century*. Trans. A. Goldhammer, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), 84.

7 Ibid, 98-112.

ظهور انسان و هنر نام گذاری وی، هیچ شری وجود نداشت؛ شر در نفس انسان وجود دارد که حق انتخاب را پس از فراگیری زبان، به وی تفویض می کند و موجودیت انسان را به عنوان موجودی مسئول شکل می دهد. آن طور که قبلاً اشاره شد، ویژگی متمایزکننده ی انسان، ترکیب متعارض حامل شر و تمایلات پرهیزکارانه به صورت همزمان است، که اگر اینگونه نبود انسان در شکل بشر-موجودی بود که توانایی طغیان را نداشت و همچون دیگر موجودات متعین مانند فرشتگان- باقی می ماند.

نتیجه گیری

تمایز قرآن میان بشر و انسان استفاده ی ساده از دو نام متفاوت برای توصیف آدمی نیست، بلکه این دو مفهوم اشاره به دو مرحله از واقعیت آدمی دارد. بشر اشاره به موجود بیولوژیک دوبا و یا جنبه های بیولوژیک و فیزیولوژیک نوع بشر است؛ اما انسان بشری تکامل یافته است. انسان دارای تمامی ویژگی های بشر و افزون بر آنها ویژگی بنیادین و متمایزکننده ی بیان یا زبان است. پیدایش انسان با تولد زبان مصادف بود و جانشین و خلیفه ی حیوانات غیرمتکلم شد، بنابراین انسان یا نمونه ی عالی آن آدم، جانشین خدا نبوده و نیست، بلکه بشری است دگرگون شده که پیدایش وی دال بر مرحله ای دیگر در آفرینش انسان است. همان طور که نشان داده شد، برخی از مفسران مشهور کلاسیک و مدرن قرآن، به روشنی به امکان وجود بشر پیش از آدم اشاره کرده اند. به عقیده ی آنها پیدایش آدم بیش از آنکه آغاز زندگی انسانی باشد، نوعی از دگرگونی و تغییر بیولوژیک است. برخلاف برخی متون اسلامی متأخر در این موضوع، از خلیفه حداقل در این بافتار، به ندرت به عنوان نهادی سیاسی یا مفهومی که نشان از تفویض حاکمیت خدا به انسان باشد، تعبیر شده است.

حتی با توجه به خطر بسترزدایی، هدف از این فصل، خاطر نشان کردن اهمیت مفهوم خلیفه در پیوند با تولد زبان انسان است. نکته ی اصلی استدلال بنده، تحلیل رابطه ی میان انسان و زبان است که در تفاسیر کلاسیک و مدرن قرآن وجود دارد. آنچه که مغفول مانده، نشان دادن این موضوع است که چنین رابطه ی مستقیمی قابل ایجاد است و تفاوت واقعی میان انسان و بشر در قرآن را می توان بر اساس واقعیت زبان توضیح داد. تعریف زبان در قرآن، مشابه آنچه ارسطو گفته، وجه تمایز انسان از دیگر مخلوقات است: موجودی مسئول و حامل امانت که به لطف و واسطه ی داشتن زبان، از دو راه اصلی [نجدین: خیر و شر] آگاه است.

Primary sources

British documents

Foreign Office documents: FO 195 / 1315.

Parliamentary paper. Turkey No. 5. (1881).

Iranian National Archives Records

(File : 240003905, No. 2864. 1960).

Kurdish documents and papers

Kurd

Jin

Ottoman and Turkish documents and journals

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA).

Turkish Grand National Assembly's Debates (TBMM Zabıtları).

[http://www.tufts.ac.jp/common/fs/asw/tur/htu/data/HTU2136\(MA\)-04/index.djvu](http://www.tufts.ac.jp/common/fs/asw/tur/htu/data/HTU2136(MA)-04/index.djvu). Last accessed. 1/12/2015.

Tercüman-I Hakikat.

Cerîde-i Havâdis.

Vakit

United States documents

T.E. Allen to the Secretary of State. Project. Tehran Persia. No. 402. Jun 12, 1918. Gomidas Institute Armenian Genocide Documentation.

Secondary sources

'Abduh, Muhammad. Al-Islam Wa al-Nasraniyya/ Islam and Christianity. (Cairo: al-Manar, 1323/1905).

- ‘Abduh, Muhammad and Muhammad R. Rida. Tafsir al-Manâr. vol. 5. (Cairo: al-Hay’ah al-Misriyah al-‘Ammah li al-Kitab, 1973).
- Abrahamian, Ervand. Modern History of Iran. (Cambridge: Cambridge University Press, 2008)
- Afshar, A. G. (2007). Tarikh-e Khruj Akrad va Qatl va Gharat-e Ubeydullah-e Badbonyad va Eghteshash va Fitnay-e Ziyad dar Mamlakat-e Azarbayjan, 1297. (Hewler: Aras Press, Year?).
- Akçam, Taner. From Empire to Republic: Turkish Nationalism and the Armenian Genocide. (New York: Zed Books, 2004).
- Al-Afghānī, Jamāl al-Dīn and Muḥammad ‘Abduh, Al-‘urwah Al-Wuthqā, Lā InfiṣāḤa Lahā (Bayrūt: Maṭba‘at al-Tawfīq, 1328 [1910]).
- Al-‘Aẓm, Sadiq J. Al-Naqd al-Fikr al-Dīnī. (Beirut: Dar al-Talī‘a, 1970).
- Al-Ghazali, Muhammad. The Socio-Political Thought of Shah Wali Allah (Islamic Research Institute, 2001).
- Al-Kawakibi, Abd al-Rahman .TabāYi‘ Al-IstibdaD Wa MaṣāRi‘ Al-Isti‘baD, trans. Abd al-Husayn Qajar, Chap-i 1. ed., Majmuah-Yi Mutun Va Asnad-I Tarikhi (Tihiran: Nashr-i Tarikh-i Iran, 1364).
- Al-Kawakibi, 'Abd al-Rahman. Um Al-Qura. (Cairo: al-Azhar, 1931).
- Ali, Othman. Dirāsat fī al-Ḥarakah al-Kurdiya al-Mu‘āṣirah/ A Study of Contemporary Kurdish Movements. (1833–1946) (Arbil: Maktab al-Tafṣīr. 2003), p.343.
- Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarir. Tafsīr al-Ṭabarī's: al-Tafisir.com, last accessed. 5/25/2017.
- Althusser, Louis. Lenin and Philosophy and Other Essays. (New York Monthly Review Press, 2001).
- Agin, Ömer. Kürtler, Kemalizm Ve Tkp/ the Kurds, Kamalism and Tkp. Istanbul: VS, 2006.
- Akmeşe, Handan Nezir. The Birth of Modern Turkey : The Ottoman Military and the March to World War I, International Library of Twentieth Century History. London ; New York New York: I.B. Tauris ; Distributed in the U.S. by Palgrave Macmillan, 2005.
- Alakom, Rohat. Eski Istanbul Kürtleri, 1453-1925 / the Kurds in the Old Istanbul, 1453-1925. 1. baski. ed, Avesta şehir.Istanbul: Avesta, 1998.

- Alakom, Ruhat. *Türk Edebiyatında Kürtler/ The Kurds in Turkish Literature*. (Istanbul: Avesta, 2010).
- Agamben, Giorgio. *Infancy and History: On the Destruction of Experience*, (London & New York: Verso, 1993).
- Al-Aqqad, Abbas Mahmud. 'Abd Al-Rahman Al-Kawakibi. (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1969).
- Al-Azmeh, Aziz. *Islams and Modernities*. (Phronesis. London; New York: Verso, 1993).
- Al-Banna, Hasan. "Our Message."
http://www.ymsite.com/books/our_message/index.htm. Last visited: 10/01/2016.
- Al-Nadawi, A. *Madha Khasare al-‘Alim bi inḥitāt al-Mulismiin/Muslim Degeneration and the World's Loss*. (Cairo: al-Iman, 1945).
- Al-Suyuti, J. *Kitab al-Tahadduth bini‘matillah*. (Cairo: al-Matba‘a al-Arabiyyah al-Haditha, 1972).
- Abrahamian, Ervand. *Modern History of Iran*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).
- Aflaki, Shams al-Din Ahmad. *Manaqeb al-Arefin*, vol. 2. (Tehran: Dunya-ye Ketab, 1996).
- Ahmad, Kamal Mazhar. *Kurdistan during the First World War* (London: Saqi Books, 1994).
- Akpınar, Alişan and Eugene L. Rogan. *Aşiret, mektep, devlet: Osmanlı Devleti'nde Aşiret Mektebi*, Volume 2. (Istanbul: Aram, 2001).
- Anderson, Benedict R. *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Rev. and extended ed. (London ; New York: Verso, 1991).
- ‘Ammara Muhammad. *Abd al-Rahaman Al-Kawakibi: The Martyr of Islam and Freedom*. (Cairo: Daralshuruq, 1988).
- Averyanov, P. İ. (1995). *Osmanlı - Rus ve İran Savaşları'nda Kürtler 1801-1900/ The Kurds in Persian, Ottoman and Russian Wars 1801-1900*. Istanbul: Sipan Yayıncılık.
- Aristotle, *The Politics*. Trans. Benjamin Jowett, (Kitchener: Batoche Books, 1999).

- Asad, Muhammad. *The Message of the Qur'ân*. (Melksham: Redwood Press, 1993).
- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Cultural Memory in the Present*. (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003).
- Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993).
- Asad, Talal. 'Political Inequality in the Kababish Tribe', in Evans-*Pritchard* et al. (ed) *Essays in Sudan Ethnography* (London: C. Hurst, 1972).
- Ateş, Sabri. "Empires at the Margins: Toward the History of the Ottoman-Iranian Borderland Peoples, 1843-1881" (PhD dissertation, New York University, 2006).
- Ateş, Sabri. "In the Name of the Caliph and the Nation: The Sheikh Ubeidullah Rebellion of 1880–81." *Iranian Studies*, 47 (5) (2014): 735-798.
- Austin, J. L. *How to Do Things with Words, William James Lectures* (London: Oxford University Press, 1962).
- Ateş, Sabri. *Empires at the Margins: Toward a History of the Ottoman-Iranian Borderland Peoples, 1843-1881*. (Doctoral dissertation). New York: New York University, 2006)
- Beşikçi, İsmail. *M. Kemal Atatürk, Unesco & Destruction of Kurdish Identity in Turkey*. Croydon Park, N.S.W.: Committee for Decolonization of Kurdistan, 1986.
- . *Devletlerarası Sömürge Kürdistan/ an International Colony Kurdistan*, Bonn: Weşanên Rewşen, 1990.
- . *M. Kemal Atatürk, Unesco & Destruction of Kurdish Identity in Turkey*. Croydon Park, N.S.W.: Committee for Decolonization of Kurdistan, 1986.
- Blackledge, Adrian. *Discourse and Power in a Multilingual World, Discourse Approaches to Politics, Society, and Culture*. Amsterdam ; Philadelphia, PA: John Benjamins Pub., 2005.
- Butler, Judith, and Gayatri Chakravorty Spivak. *Who Sings the Nation-State? : Language, Politics, Belonging*. London ; New York: Seagull Books, 2007.

- Bahar, Muhammad Taghi. *Tarikh-e Mukhtaṣar-e Aḥṣab-e Siyāsī-e Iran/ A Concise History of Political Parties in Iran*. (Tehran: Sherkat-e Sohamiy-e Ketabha-ye Jibī. 1979).
- Balibar, Etienne, and Immanuel Maurice Wallerstein. *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. (London England; New York: Verso, 1991).
- Banani, Amin. *The Modernization of Iran: 1921–1941*. (Stanford: Stanford University Press. 1961).
- Barazuyi, Muḥtaba. *Barrasiy-e Awza‘-e Siyasiy-e Kordestan, az sal-e 1258–1325 /The Political Situation in Kurdistan, Between 1869 and 1936*. (Tehran: Fekr-e No, 1999).
- Barker, Philip W. *Religious Nationalism in Modern Europe: If God Be for Us*. Routledge Studies in Nationalism and Ethnicity. (London; New York: Routledge, 2009).
- Barzani, Masud. *Al-Barzani Wa-Al-Hakah Al-Taharruriyah Al-Kurdiyeh*, 2 vols., vol. 1 (Bayrut: Kawa li al-thaqafa al-Kurdiyeh, 1997).
- Bazargan, Mehdi. *Inqṭab-E Iran Dar Do Harakat/ the Iranian Revolution in Two Opposing Directions*. (Tehran: Mazaheri, 1983).
- Bazargan, Mehdi. *Bazgasht be Qur’ân*. Vol.1. (Tehran: Shirkat-e Sahami-ye Intishar, 1999).
- Bayat, Kaveh. ‘Riza Shah and The Tribes: An Overview’ in Stephanie Cronin (ed.), *The making of modern Iran: state and society under Riza Shah, 1921–1941* (London: Routledge Curzon, 2003).
- Bayrak, Mehmet. *Kürtlere Vurulan Kelepçe, Şark Islahat Planı*. Istanbul: Öz-Ge Yayinleri. 2013
- Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964).
- Billig, Michael. *Banal Nationalism*. (London; Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1995).
- Benjamin, Walter. *One-Way Street and Other Writings*. (London: NLB, 1979).
- Bradley, Arthur. *Derrida’s Of Grammatology; An Edinburgh Philosophical Guide*. (Edinburgh: Edinburgh University Press. 2008).

Abulfazl-e Burgha 'i. Tabesh-e Qur'ân. 1960, 241–42.
http://www.aqeedeh.com/book_files/pdf/fa/tabeshi-az-qoran-1-PDF.pdf. Last accessed, 5/5/2017.

Boroujerdi, Mehrzad 'Triumphs and Travails of Authoritarian Modernisation in Iran' in Stephanie Cronin (ed.), *The making of modern Iran: state and society under Riza Shah 1921–1941*. (London: Routledge Curzon, 2003).

Canlı, Cemalettin and Yusuf Kenan Beysülen, *Zaman İçinde Bediüzzaman*. (Istanbul: İletişim, 2010).

Celîl, Celîlî. 1880 Şeyh Ubeydullah Nehri: Kürt Ayaklanması/ 1880 Shaykh Ubeydullah Nehri's Kurdish Uprising. Translated by M. Aras. (Istanbul: Pêrî Yayınları, 1998).

Celîl, Celîlî. Kürt Halk Tarihinden 13 İlginç Yaprak/ Thirteen Interesting Pages from Kurdish People's History. (Istanbul: Evrensel, 2007).

Celîl, Celîlî. *Nahđatu al-Akrad al-Thaqafıyyah wa al-Qawmiyyah fı Nihayati al-Qarn al-Tasi'a wa Bidayat al-Ishirin*, Trans. Naazi Fard. (Beirut: Dar al-Kitab, 1986).

Cemil, Paşa Kadri (Zinar Silopi), *Doza Kurdistan (Kürdistan Davas): Kürt Milletinin 60 Yıllık Esaretten Kurtuluş Savaşı Hatıraları*. (Ankara: Özge yayınları, 1991).

Chelebi, Katib. *The Balance of Truth*. Translated with an Introduction (Lewis. G. L, Trans). London: George Allen and Unwin LTD, 1957).

Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

Chatterjee, Partha. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse. The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories. The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*.

Chatterjee, Partha. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Oxford India Paperbacks. Delhi; New York: Oxford University Press, 1995.

- Cleveland, William L. A History of the Modern Middle East 2nd ed. Boulder, Colo.: Westview Press, 2000.
- Cronin, Stephanie (ed.), The making of modern Iran: state and society under Riza Shah, 1921–1941. (London: Routledge Curzon, 2003).
- Çevik, Süleyman. "Şex Seîd Ew Wezîfe Ku Daye Sere Xwe Bi Ferdi U Cemaeti Aniye Cih". Nûbihar no. 45 (6/1996).
- Çolak, İsmail. Kürt Meselesi'nin Açılımı: Said Nursî'den Teşhis Ve Çözümler Kurdish Question. (İstanbul: Nesil, 2009), 134.
- Derakhshani, Ali Akbar. Khatirat-I Sartip Ali Akbar Dirakhshani : Az Jangalha-Yi Gilan Va Luristan Ta Vaqayi'-I Azarbayjan/ Major General Ali Dirakhshani's Memoir [United States?] Bethesda, Md.: The Derakhshani Family ;Distributed by Iranbooks, 1994.
- Dragonas, Thalia. Ersanli, Buvra. Frangoudaki, Anna "Citizenship and the Nation-State in Greece and Turkey." In Citizenship and the Nation-State in Greece and Turkey edited by Faruk Birtek and Thaleia Drag*ona, xv, 195 p. London New York: Routledge, 2005.
- Dündar, Fuat. İttihat Ve Terakki'nin Müslümanlar İskân Politikası, 1913-1918/ Cup's Policy for Settling Muslime, 1913-1918. 1. baskı. ed., İstanbul: İletişim, 2001.
- Dündar, Fuat. Modern Türkiye'nin *Sifresi : İttihat Ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği, 1913-1918/ Modern Turkey's Code; Cup's Ethnic Engineering , 1913-1918. 1. baskı. ed, si. İstanbul: İletişim, 2008.
- Derrida, Jacques. Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001, trans. Elizabeth Rottenberg, Cultural Memory in the Present (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002).
- Deringil, Selim. They live in a State of Nomadism and Savagery. (Comparative Studies in Society and History 45 (2), 311-42, 2003).
- Deringil, Selim. The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909. (London: I.B. Tauris, 1998).
- Devji, Faisal. Muslim Zion: Pakistan as a Political Idea. (Cambridge: Harvard University Press, 2013).

- Edgger, Vernon O. *A History of the Muslim World since 1260: The Making of a Global Community*. (new Jersey: Person Prentice Hall, 2004).
- Ekeci, Deniz. "Imagination: The Making of Kurdish National Identity in the Kurdish Journalistic Discourse" (University of Exeter, 2015).
- 'Enayat, Hamid. *Seyri Dar Andishay-E Siyasi-Ye Arab/ An Overview of Arab Political Thought*, Tehran: Sherkat-e Sohami-ye Kitabha-ye Jibi, 2536.
- Ewing, Katherine Pratt. *Arguing Sainthood: Modernity, Psychoanalysis, and Islam*. Durham and London: Duke University Press, 2006.
- Ibni 'Arabi, Muḥyaddin. *Tafsīr al-Qur'an*. Vol.1. (Beirut: Dar al-Andalus, 1978).
- Ibni Kathīr, Ismail. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Vol. 1. (Saudi Arabia: Dar al-tayiba, 1997).
- Ibn-i 'Ashur, Muhammad Tahīr. *At-Taḥrīr wa at-Tanwīr*. Vol. 1. (Tunisia: Dar Sahnun, 1997).
- Ibn Hisham, Abd al-Malik and Muhammad Ibn Is.haq, *Sirat an-Nabi*, trans. Rafi' al-Din Ishaq bn-e Muhammad Hamadani, 2 vols., vol. 2 (Tehran: Kharazmi, 1981).
- Iqbal, Muhammad. *Poetry Collection*. (Lahore: Noqush-e Paris, 1994).
- http://www.aqeedeh.com/book_files/pdf/fa/tabeshi-az-qoran-1-PDF.pdf. Last accessed, 5/5/2017.
- Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism, New Perspectives on the Past*. (Oxford, England: Blackwell, 1983).
- Ghassemlou, Adbu al-Rahman. *Kurdistan u Kurd: Lêkolîneweyki Siyasi u Aburi/ Kurdistan and Kurds: A Political and Economic Investigation*. (Sweden: Çapxaney Erzan, 200).
- Green, Garrett. *Theology, Hermeneutics, and Imagination: The Crisis of Interpretation at the End of Modernity*. Cambridge, U.K.; New York, NY: Cambridge University Press, 2000.
- Ḥāfeẓ-e Shīrāzī, Khwāja Shams-ud-Dīn Muḥammad. *Poetry Collection*. Trans. Shahram Shahriyari, Gazal no. 184 & 317.

<http://www.hafizonlove.com/divan/04/184.htm>. Last accessed, 5/22/2017

Haddad, Mahmoud. " Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashīd Riḍā's Ideas on the Caliphate." *Journal of the American Oriental Society* 117, no. 2 (Apr. - Jun., 1997).

Hassanpour, Amir. "The Making of Kurdish Identity: Pre-20th Century Historical and Literary Sources," Vali, Abbas. *Essays on the Origins of Kurdish Nationalism*. Kurdish Studies Series. Costa Mesa, Calif.: Mazda Publishers, 2003.

Hasangoli, Faxir. Simko (Iran: Unpublished MA thesis).

Hawar, Muhammad R. Simko; Ismail Aghay Shikak u Bzutnewey Netewayeti Kurd/ Ismail Agha Simko and Kurdish National Movement. (Stockholm: Chapxaney APEC, 1995).

Heper, Metin. *The State and Kurds in Turkey: The Question of Assimilation*. (New York: Palgrave: 2004).

Hewrami, Afrasiyab. Şorşi Şex Sa'idi Piranu Sovyet: Le Belgenome U Çapemeniyekani Sovyet Da. (Suleimani: Serdem, 2002).

Horney, Karen. *Our Inner Conflicts: A Constructive Theory of Neurosis* (New York: W.W. Norton, 1945).

Houston, Christopher. *Kurdistan: Crafting of National Selves* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2008).

Heyd, Uriel. *Foundations of Turkish Nationalism; the Life and Teachings of Ziya Gökalp*. [London]: Luzac, 1950.

Houston, Christopher. *Islam, Kurds and the Turkish Nation State*. Oxford: Berg, 2001.

Houston, Christopher. *Kurdistan : Crafting of National Selves*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 2008.

Ibn-i Kathīr, Ismail. *Tafsīr al-Qur'ān al-‘Aẓīm*. Vol. 1. (Saudi Arabia: Dar al-tayiba, 1997).

Ibn-i ‘Arabi, Muḥyaddin. *Tafsīr al-Qur'an*. Vol.1. (Beirut: Dar al-Andalus, 1978).

Ibn-i ‘Arabi, Muḥyaddin. *Contemplation of the Holy Mysteries and the Rising of the Divine Lights*. Trans. Cecilia Twinch and Pablo Beneito. (Oxford: Anqa Publishing, 2008).

- Ibn-i 'Ashur, Muhammad. *Tahīr at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*. Vol. 1. (Tunisia: Dar Sahnun, 1997).
- Iqbal, Muhammad. *Armaghan-I Hijaz* 1938.
<http://www.allamaiqbal.com/>.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. (California: Stanford University Press, 1930).
- Iqbal, Muhammad. *Rumuz-e Bekhudi* Translated by Iqbal Academy Pakistan. Iqbal Academy, 1918.
- Iqbal, Muhammad. *The Massage of the East*. 1922.
[http://ganjoor.net/iqbal/payam-mashregh/](http://ganjoor.net/iqbal/payam-mashreg/). Last accessed, 5/23/2017.
- Iqbal, Muhammad. *Poetry Collection*. (Lahore: Noqush-e Paris, 1994).
- Iqbal, Muhammad. *Stray Reflections*
[.http://www.allamaiqbal.com/2011](http://www.allamaiqbal.com/2011).
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Qur'ān*. (Kuala Lumpur: Academe Art & Printing Services, 2008).
- Karpat, Kemal H. *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*. Studies in Middle Eastern History. (Boston, MA: Brill, 2001).
- Kashani-Sabet, Firoozeh. *Frontier fictions: shaping the Iranian nation, 1804–1946*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
Selections. Lanham, Boulder, New York, Toronto and Oxford: University Press of America Inc., 2005.
- Kasravi, Ahmad. *Tarīkh-e Hījdeh Saleh-ye Azarbayjan/ 18 Years in the History of Azerbaijan*. Vol.1-2. (Tehran: Matba'ah-ye Tolu', 1934).
- Kayali, Hasan. *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*. (Berkeley: University of California Press, 1997).
- Khalid, Adeeb. "Pan-Islamism in Practice: The Rhetoric of Muslim Unity and Its Uses." In *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, edited by Elisabeth Özdalga. (London; New York: RoutledgeCurzon, 2005).
- Ayatollah Khomeini, Rullah. *Sahifay-e Nur: Majmuay-e Rahnumudhay-e Imam Khomeini/ Tehhiy-e va Jam'avariy-e*

- Markaz-e Madarek-e Farhangiy-e Inghlab-e Islami, Jald-e 12 (Tehran: vazarat-e Irashad-e Islami, 1364).
- Kochera, Chris. Kurdish National Movement, trans. Ebrahim Younesi (Tehran: Nigah Press, 1994).
- Katouzian, Homa "Riza Shah's Political Legitimacy and Social Base, 1921–1941." In *The Making of Modern Iran : State and Society under Riza Shah 1921-1941*, edited by Stephanie Cronin, xi, 279 p., [16] p. of plates. London ; New York: RoutledgeCurzon, 2003.
- Klein, Janet *Power in the periphery: The Hamidiye Light Cavalry and the struggle over Ottoman Kurdistan, 1890--1914*, unpublished Ph.D., Princeton University, 2002, 424 pages; AAT 3067154.
- Kshani-Sabet, Firoozeh. "Culture of Iranianness; the Evolving Polmics of Iranian Nationalism." In *Iran and the Surrounding World : Interactions in Culture and Cultural Politics* edited by Nikki R. Keddie and Rudolph P. Matthee, ix, 393 p. Seattle: University of Washington Press, 2002.
- Kushner, David. *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908*. London ; Totowa, N.J.: Cass, 1977.
- Kutlay, Naci. *Ittihat Terakki Ve Kürtler/ Committee of Progress and Union and the Kurds 2. baski*. Istanbul: Firat Yayınevi, 1991.
- Kutschera, Chris. . *Mêjûy Kurd Le Sedey 19-20 Da/ Kurdish National Movement in 19th and 20th Century*. Translated by Muhammad Rayyani. Taran: Sadaf, 1369/1990.
- Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey 2ed*. (London: Oxford University Press, 1968).
- Lewis, Martin W., and Kären Wigen. *The Myth of Continents: A Critique of Metageography*. (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997).
- Jwaideh, Wadie. *The Kurdish National Movement: Its Origins and Developmen*. (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press 2006).
- Madani, Hussein. *Kurd u Statiji Dewletan*, Vol. 2 (Stockholm: Spartryck, 2001).
- Mardin, Şerif. *Religion, Society, and Modernity in Turkey*. (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2006).

- McCrone, David. *The Sociology of Nationalism: Tomorrow's Ancestors*, International Library of Sociology (London; New York: Routledge, 1998).
- McDowall, David. *A Modern History of the Kurds*. (London: I.B. Tauris, 2004).
- Makdisi, Usama. After 1860: Debating Religion, Reform, and Nationalism in the Ottoman Empire. (*International Journal of Middle East Studies* 34 (4), 601-17, 2002).
- Makdisi, Usama. Ottoman Orientalism. (*The American Historical Review* 107(3), 768-96, 2002).
- Malmisanij, Said-I Nursi Ve Kürt Sorunu/ Said Nursi and the Kurdish Question (Uppsala: Jîna Nû, 1991).
- Manafî, A. *The Kurdish Political Struggles in Iran, Iraq, and Turkey: A Critical Analysis*. (Maryland: University Press of America, 2005), p.44. Emphasis added.
- Mann, Michael, *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2005).
- Maududi, A. A. *Khilafat va Mulukiyyat/The Caliphate and Kingship*. (Paveh: Entesharât-e Bayan, 1985).
- Mayo, Peter. *Hegemony and Education under Neoliberalism Insights from Gramsci*. (New York: Routledge, 2015).
- Millingen, Frederick. *Wild Life among the Koords* (London: Hurst and Blackett, 1870).
- Mo`tamed al-Vozarâ, Rahmatullah Khan. *Urumiyeh dar Jang-e 'Alamsuz; Az Moqaddemeh-ye Nasara ta Bolva-ye Esma'il Aqa/ Urmia During the WWI, From the Christian Rebellion to that of Ismail Aqa*. (1290–1300) (Tehran: Nashr-e Shirazeh, 1990).
- Na'ini, Muhammad Husayn. "Tanbih Al-Ummah Va Tanzih Al-Millah Dar Asas Va Usul-I Mashrutiyyat; Ya, Hukumat Az Nazar-I Islam (Tehran: Shirkat-i Chapkhanah-i Firdawsî, 1955).
- Naby, Eden. 'The First Kurdish Periodical in Iran'. *Journal of Kurdish Studies*, Vol. 20, nos. 1&2 (2006).
- Nehri, Sheikh Ubeydullah. *Tuhfetul Ehhbab: Mesnewî Şex Ubeydullah Nehri*, ed. Seyid Isalm Duagû (Urmia: Husseini 2000).

- Nursi, Bediüzzam Kurdi "Bediüzzaman Kürdinin Fihristi- Makasidi Ve Efkarinin Progmidir", Volkan, no. 1: 2-3.
- Nursi, Bediüzzaman Said, İctima-I Dersler (Istanbul: Zehra Yayıncılı, 2009).
- Olender, Maurice. The Languages of Paradise Race, Religion, and Philology in the Nineteenth Century. Trans. A. Goldhammer, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992).
- Olson, Robert W. The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, 1880-1925. (Austin: University of Texas Press, 1989).
- O'Shea, Maria T. Trapped Between the Map and Reality: Geography and Perceptions of Kurdistan (New York: Routledge, 2004).
- Özoğlu, Hakan. Kurdish Notables and the Ottoman State: Evolving Identities, Competing Loyalties, and Shifting Boundaries. Albany: State University of New York Press, 2004: 124.
- Özoğlu, Hakan. "Does Kurdish nationalism have a navel?" In: Symbiotic Antagonisms: Competing Nationalisms in Turkey. Eds. Ayse Kadioglu and EminFuat Keyman (Salt Lake City: University of Utah Press, 2011).
- Parlar, Suat. Türkler Ve Kürtler: Ortadoğu'da İktidar Ve İsyan Gelenekleri. (Istanbul: Bagdat Yayınları, 2005).
- Pocock, J. G. A. "Concepts and Discourses: A Difference in Culture?," in The Meaning of Historical Concepts; New Studies on Berschiffsgechichte, ed. Hartmut Lehmann and Melvin Richter (Washington, D.C.: German Historical Institute 2004).
- Qutb, Sayyid. In the Shade of the Qur'ân. Trans. Salahi, M.A. & Shamis, A. A. (Mrkfield, UK: The Islamic foundation, 1999).
- Qutb, Sayyid. The Islamic Concepts and Its Characteristics. (Indianapolis IN, USA: American Trust Publications, 1991).
- Qutb, Sayyid. Milestones. 1st ed. (Karachi: International Islamic Publishers, 1981).
- Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'ân. (Beirut: Bibliotheca Islamica, 1980).
- Rahman, Fazlur . Islam, 2d ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2002).

- Razi, Sheikh Abul Futuḥ-e. Rawz al-Jinan wa Rawḥ al-Jinan. vol. 5. (Qom: Mar'ash Publishers, 1983).
- Renan, Ernest. "What Is Nation?" in *Nation and Narration*, ed. Homi K. Bhabha (London: New York: Routledge, 1990).
- Reynolds, Michael A. *The Ottoman-Russian Struggle of Anatolia and the Caucasus, 1908–1918*. (Unpublished PhD Dissertation, Princeton University, 2003).
- Rust, Joshua. *John Searle and the Construction of Social Reality, Continuum studies in American philosophy* (London: New York: Continuum, 2006).
- Rippin, Andrew, and Jan Knappert. *Textual Sources for the Study of Islam. Textual Sources for the Study of Religion*. Manchester Greater Manchester: Manchester University Press, 1986.
- Rindler Schjerve, Rosita. *Diglossia and Power : Language Policies and Practice in the 19th Century Habsburg Empire, Language, Power, and Social Process 9*. Berlin ; New York: Mouton de Gruyter, 2003.
- Romano, David. *The Kurdish Nationalist Movement : Opportunity, Mobilization, and Identity, Cambridge Middle East Studies*. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2006.
- Sabar, Yona. *The Folk Literature of the Kurdistani Jews: An Anthology, Vol. 23*. (New Haven: Yale University Press, 1982).
- Sahabi, Yadullah. *Khelghat-e Insan dar Bayan-e Qur'an*. (Tehran: Shirkat-e Sahami-ye Intishar, 1987).
- Sahabi, Yadullah. *Khelghat-e Insan. In the Qur'ân*. (Tehran: Shirkat-e Sahami-ye Intishar, 1977).
- Sanglaji, Shari'at. *Kleed-e Fahm-e Qura'n*. (Tehran: Danish, 1978).
- Sartre, John Paul. *Preface to Frantz Fanon, The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1963).
- Satan, Ali. *Halifelîğın Kaldırılması*. (Istanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2008).
- Shariati, Ali. *Chahar Zindan-e Insan*. (Europe: Ittihadîya-ye Anjuman-e Islami-ye Danishjuyan dar Orupa, 1977).

- Shaweys ,Isamil Hekki. "Nawdarani Kurd: Mela Selim Efendi," in Roji Nuwê (1960/2011).
- Shawkani, Muhammad Ali. Fath al-Qadir. Vol.5. (Egypt: Dar al-Wafa, 1994).
- Tahsin Sever, 1925 Hareketi Ve Azadi Örgütü/ Azadi and the 1925 Movement (Istanbul: Doz Yayınları, 2010), 169-80.
- Shirazi, Naser-e Makarim. Tafseer-e Namuneh. (Tehran: Dar al-kutub al-Islamiyya, 1996).
- Sanglaji, Shari'at. Kleed-e Fahm-e Qura'n. (Tehran: Danish, 1978).
- Skinner, Quentin. Visions of Politics: Regarding Method, vol. 1 (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2002).
- Soleimani, Kamal. Islam and Competing Nationalisms in the Middle East; 1876-1926. (New York: Palgrave, 2016).
- Sorgun, M. Taylan. (ed.), Ittihat ve Terakki'den Cumhuriyet'e: Bitmeyen Savaş, Kutulamare Kahramanı Halil Paşa'nın Anıları. (Istanbul: 7 Gün Yayınları, 1972).
- Soroush, Abdolkarim. "An Islamic Treatise on Tolerance" in Kelly James Clark. Abraham's Children: Liberty and Tolerance in an Age of Religious Conflict. New Heaven: Yale University Press, 2012).
- Soroush, Abdolkarim. Qabz Va Bast-E Teoric Shari'at - Ya Nazariyeh-Ye Takāmöl-E Ma'refat-E Dini. (Tehran: Muasesay-e Farhangiy-e Sirat, 1998).
- Speer, Robert E. The Hakim Sahib, The Foreign Doctor: A Biography of Joseph Plumb Cochran. (New York: Revell, 1911)
- Strohmeier, Martin. Crucial Images in the Presentation of a Kurdish National Identity: Heroes and Patriots, Traitors and Foes, Social, Economic, and Political Studies of the Middle East and Asia (Leiden: Boston: Brill, 2003).
- Sohrabi, Nader. Revolution and Constitutionalism in the Ottoman Empire and Iran (Cambridge University Press, 2016).
- Said Nursi. İctimâi Reçeteler-I/ Social Prescription.
- Riḍa, Muhammad Rashid. Al-Manar. (Beirut: Dar al-Kutub al-ʿilmiyye, 1999).

- Tabata'i, Mohammad Hussein. *Tafseer-e al-Mizan*. Vol. 1. (Qom: Daftar-e Intesharat-e Islami, 1984).
- Tamaddun, Muhammad. *Awza'-e Iran dar Jang-e Avval ya Tarikh-e Reza'iyeh/ Iran During the World War 1 or the History of Urmia*. (Reza'iyeh: Mo'asseseh-ye Matbu'ati, 1971).
- Taves, Ann. *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*. (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2009).
- Teqi, Ehmed and Celal Teqi, *Xebati Geli Kurd Le Yadaştekanî Ehmedî Teqî Da/ the Kurdish Struggle in Ahmad Taqi's Memoir* (Stockholm: Sara Bokförlag, 1988).
- The Constitution of the Islamic Republic of Iran.
http://www.roshd.ir/Portals/0/KarAfarini/PDFs/rules/ghanoo ne_asasy.pdf.
- Thiong'o, Ngũĩ wa. *Decolonizing the Mind*, (Harare: Zimbabwe Publishing House (Pvt.) Ltd., 1981).
- (Today's Zaman, 2/ 28/2010 < <http://www.todayszaman.com/tz-web/arsivSonuc.do>).
- Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston: Beacon Press, 1995).
- Tunaya, Tarik Zafer. *Türkiye'de Siyasi Partiler*, vol. 2 (Istanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984).
- Turkyilmaz, Yektan. "The Problem of 'True' Kurdish Identity in Armenian Nationalist Literature, 1878-1914," paper presented at the annual meeting of the Middle East Studies Association (MESA), Marriott Copley Palace Hotel, Boston, MA, November 21-24, 2009.
- Uzer, Umut. "The Genealogy of Turkish Nationalism," in *Symbiotic Antagonisms: Competing Nationalisms in Turkey*, ed. Ayşe Kadioğlu and Fuat Keyman (Salt Lake City: The University of Utah Press, 2011).
- Vali, Abbas. *Essays on the Origins of Kurdish Nationalism*, Kurdish Studies Series (Costa Mesa, Calif.: Mazda Publishers, 2003).
- Vali, Abbas. "The Kurds and Their "Others": Fragmented Identity and Fragmented Politics' in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Fall 1998 18(2).

- Vali, Abbas. "Wki Conflict Resolution Forum " (1998).
- Van Bruinessen, Martin. "Ehmedi Xani's Mem u Zin and its Role in the Emergence of Kurdish National Awareness," in *Essays on the Origins of Kurdish Nationalism*, ed. Abbas Vali (Costa Mesa, Calif.: Mazda Publishers, 2003).
- Van Bruinessen. Agha, Shaikh, and State: The Social and Political Structures of Kurdistan. (London; Atlantic Highlands, N.J.: Zed Books, 1992).
- Van Bruinessen. "Kurdish Society, Ethnicity, Nationalism and Refugee Problems." In *The Kurds : A Contemporary Overview* edited by Philip G. Kreyenbroek and Stefan Sperl, xii, 250 p. London ; New York: Routledge, 1992.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. (New York, Oxford: Oxford University Press).
- Watt, William M. "God's Caliph: Qur'anic Interpretation and the Umayyad Caliphs," in Vladimir Minorsky and Clifford Edmund Bosworth, *Iran and Islam: In Memory of the Late Vladimir Minorsky*. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971).
- Welch, A. T. *Pneumatology of the Qur'ān: A study in phenomenology*. 1969.
<https://www.era.lib.ed.ac.uk/handle/1842/10544> last accessed, 03/23/2017.
- Wayne, N. *Nation-building, Federalism, and Secession in the Multinational State* (New York: Oxford University Press Inc. 2006).
- Wodak, Ruth, Rudolf De Cillia, Martin Reisigl, Karin Liebhart, Angelika Hirsch, Richard Mitten, and J. W. Unger. *The Discursive Construction of National Identity*. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009).
- Yavuz, M. Hakan. *Islamic Political Identity in Turkey* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2003).
- Yeğen, Mesut. 'The Turkish State Discourse and the Exclusion of Kurdish Identity', *Middle Eastern Studies* 32, no, 2 (Apr., 1996).
- Zeydanlıoğlu, Welat. (2008). "The White Turkish Man's Burden": Orientalism, Kemalism and the Kurds in Turkey. In Rings, G and Ife, A. (ed.) *Newcastle upon Tyne Neo-colonial Mentalities in Contemporary Europe? Language and Discourse in*

- the Construction of Identities. UK: Cambridge Scholars Publishing, 2008).
- Yeğen, Mesut. "The Kurdish Question in Turkish State Discourse." *Journal of Contemporary History* 34, no. 4 (1999): 555-68.
- Yeğen, Mesut. "The Turkish State Discourse and the Exclusion of Kurdish Identity." *Middle Eastern Studies* 32, no. 2 (1996): 216-29.
- Zelyut, Rıza. *Dersim İsyanları Ve Seit Rıza Gerçeği*. (Ankara: Kripto Kitaplar, 2010).
- Zürcher EJ. "The Importance of Being Secular: Islam in the Service of the National and Pre-National State." In: Kerslake C., Öktem K., Robins P. (eds) *Turkey's Engagement with Modernity*. St Antony's Series. Palgrave Macmillan, London, 2010).
- Zwemer, Samuel M. *The Law of Apostasy in Islam*. (New York, London: Marshal Brothers Ltd., 1924).

Kurdish Nationalism, Religion, and State

Kurdish Studies

Kurdistan, Insights from Within Series

Kurdish Nationalism, Religion, and State

Author: Kamal Soleimani

Translator: Mohammad Sirwan Barzanji

Series Editor & Editor-In-Chief: Omid Hoseyni

Editor: Karzan Sanaei

First Published 2022

Print ISBN: 978-1-4716-3659-2

© 2022 Iran Academia University Press

The Hague, The Netherlands



All rights are reserved.

Book Series

Kurdistan: Insights from Within

Kurdish Nationalism, Religion, and State

Kamal Soleimani

Translator: Sirwan Barzanji



IRAN ACADEMIA
University Press



9 781471 636592