

ناسیونالیسم مدنی و استعمار پذیرا: سیاست سرکوب در سایه‌ی لیبرالیسم

فاتح سعیدی

”

این مقاله با واکاوی شکل‌گیری ناسیونالیسم ایرانی و نقد سیاست‌های یکسان‌سازی فرهنگی آن، در پی نشان دادن این مسئله است که چگونه این ناسیونالیسم، با بهره‌گیری از روش‌های مبتنی بر استعمار پذیرا، درصدد ادغام هویت‌های غیرفارس بوده است. همچنین، این مقاله به بررسی ادعای حامیان ناسیونالیسم مدنی مبتنی بر لیبرالیسم و حقوق شهروندی می‌پردازد که گویا می‌تواند راه برون‌رفت از سیاست‌های سرکوب و حذف باشد، اگرچه در عمل خود به ابزاری برای تحکیم روابط سلطه‌ی اتنیک‌ی و فرایند اقلیت‌سازی تبدیل می‌شود. در انتها استدلال می‌شود که چگونه طرح نویسندگانی همچون عباس ولی برای گذار از ناسیونالیسم کوردی و به بهانه‌ی تقویت ناسیونالیسم مدنی در ایران تنها روابط استعماری را تقویت خواهد کرد.

“

سیاسی، روایت‌های ساختگی از پیوند نژادی و تاریخی را به‌عنوان حقیقتی تاریخی به جامعه القا کردند. این سیاست‌ها نشان‌دهنده استعمار ایرانی و تلاش برای تثبیت سلطه فرهنگی و زبانی بر مناطق پیرامونی به‌منظور همگون‌سازی و تقویت ساختارهای مرکزگرایانه بودند.

در ادامه به معرفی ناسیونالیسم مدنی و ناسیونالیسم اتنیکی و تفاوت‌های بنیادین آن‌ها خواهیم پرداخت، سپس دیدگاه‌های مطرح‌شده از سوی برخی از حامیان نظریه ناسیونالیسم مدنی در ایران را بررسی کرده و نشان خواهیم داد که چگونه کاربست این نظریه به ابزاری در خدمت سیاست‌های آسمیلاسیون و سرکوب ملت‌های غیر فارس، از جمله ملت کورد، تبدیل خواهد شد. در حقیقت، آنچه در ایران به‌عنوان ناسیونالیسم مدنی مطرح شده است، نه تنها نمی‌تواند دموکراسی را تقویت کند، بلکه به دلیل تاکید بر بنیانهای ناسیونالیسم ایرانی به تقویت ساختارهای استعمار داخلی و همسان‌سازی فرهنگی می‌انجامد. در همین راستا و در پایان، به نقد ایده‌ی عباس ولی در لزوم گذار از ناسیونالیسم اتنیکی به ناسیونالیسم مدنی خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که دیدگاه او به علت عدم توجه به زمینه‌های تاریخی و استعماری، دارای محدودیت‌های جدی است.

برساخت هویت ملی- ایرانی: فارسی‌سازی و یکسان‌سازی فرهنگی

ناسیونالیسم یک ایدئولوژی سیاسی است که بر اولویت ملت به‌عنوان واحد مرکزی سازماندهی اجتماعی تأکید دارد و به دنبال دستیابی به حاکمیت سیاسی برای ملت است. در قلب این ایدئولوژی، این باور نهفته است که واحد سیاسی و واحد ملی باید با یکدیگر هم‌خوانی داشته باشند و دولت باید نماینده و حافظ منافع یک ملت خاص باشد. در حالی که میهن‌پرستی بیشتر بیانگر احساس تعلق، عشق یا وفاداری به سرزمین مادری است، ناسیونالیسم پیامدهای سیاسی مستقیمی دارد و اغلب به دنبال ایجاد یک دولت مستقل یا حفظ خودمختاری ملی در برابر تهدیدات داخلی یا خارجی است. هدف نهایی ناسیونالیسم دستیابی به حق تعیین

در سال‌های اخیر، چه در میان نویسندگان ایرانی و چه در میان برخی از نخبگان کورد، نظریه ناسیونالیسم مدنی به‌عنوان راهکاری برای عبور از ناسیونالیسم اتنیکی (قومی^۱) و پیامدهای آن برای تمامیت ارضی و وحدت ملی در ایران مطرح شده است. این نظریه که بر مفاهیمی لیبرالی چون شهروندی فراگیر، مشارکت سیاسی و حقوق برابر تأکید می‌کند، تلاش دارد با فاصله گرفتن از هویت‌های اتنیکی و نژادی، بستری برای همبستگی ملی در ایران ایجاد کند. با این حال، این ایده چه به دلیل پارادوکس‌های نهفته در نظریه ناسیونالیسم مدنی و چه به دلیل ساختارهای قدرت موجود در ایران، با چالش‌های جدی روبرو است.^۲

ناسیونالیسم به‌عنوان یک ایدئولوژی سیاسی بر اولویت ملت و حاکمیت سیاسی آن تأکید دارد. در ایران مدرن، ناسیونالیسم باستان‌گرای پهلوی بر محور زبان فارسی و نژاد آریایی شکل گرفت. این ایدئولوژی، با نادیده گرفتن تنوع اتنیکی و زبانی مردمی که در ایران زندگی می‌کردند، به سرکوب و حذف هویت‌های غیر فارس پرداخت. مکانیسم‌های فارسی‌سازی و همسان‌سازی فرهنگی، به‌ویژه در نظام آموزشی و نظام حکومتی، تلاش داشت تا زبان فارسی را به‌عنوان زبان میانجی تحمیل کند. این پروژه ملی‌سازی با مقاومت ملت‌هایی چون کوردها مواجه شد که آن را ابزاری برای استتال هویتی و حذف فرهنگی می‌دانستند.

من در ادامه از مفهوم «استعمار پذیرا» به عنوان چارچوبی برای تبیین سیاست‌های هویت‌سازی و مهندسی اجتماعی در دوران پهلوی استفاده خواهم کرد. این سیاست‌ها تلاش داشتند تا با تحمیل طبقه حاکم با بکارگیری زبان فارسی و روایت‌های شبه‌علمی از نژاد و تاریخ مشترک، هویت ملی ایرانی تک‌بعدی را به جوامع غیرفارس، به‌ویژه کوردها، تحمیل کنند. از طریق اعزام معلمان فارسی‌زبان، تغییر ساختارهای آموزشی و تبلیغ ایدئولوژی ناسیونالیسم آریایی، حکومت پهلوی به دنبال حذف تنوع فرهنگی و زبانی و القای حس وفاداری به «ایرانیت خالص» بود. این فرآیندها با استفاده از ابزارهای فرهنگی، علمی و

سرنوشت است و این ایدئولوژی به عنوان نیروی قدرتمند در تاریخ سیاسی مدرن ظاهر شده است. از سوی دیگر، میهن پرستی مفهومی گسترده تر و کمتر سیاسی است که به غرور یا احساس دلبستگی به کشور یا سرزمین اشاره دارد، اما لزوماً بر حاکمیت سیاسی یا انحصار تأکید نمی کند. ناسیونالیسم به دلیل ماهیت انحصار قدرت خود می تواند پردکننده باشد، زیرا مرزهای روشنی بین ما (اعضای ملت) و آن ها (افراد خارجی) تعریف می کند. این تمایز، ناسیونالیسم را ذاتاً سیاسی و در بسیاری از موارد مناقشه برانگیز می سازد.

ناسیونالیسم باستان گرای ایرانی، که در دوران مشروطه آغاز شد و در دوران رضاشاه پهلوی (۱۹۲۵-۱۹۴۱) به اوج رسید، به شدت تحت تأثیر ایده های نژادگرایانه و تاریخی اروپایی بود. این ایدئولوژی تلاش داشت تا با احیای یک هویت مشترک بر مبنای نژاد آریایی و میراث امپراتوری های باستانی ایران، دولتی مدرن و یکپارچه بسازد. با این حال، این پروژه فرهنگی و سیاسی، تنوع زبانی، اتنیکیتی و فرهنگی مردمان این جغرافیا را نادیده گرفت و اغلب به سرکوب و حذف آنها منجر شد. در واقع، بسیاری از اتنیکیهایی که در این سرزمین زندگی می کردند، نه تنها درکی از ایرانی بودن نداشتند، بلکه زبان فارسی نیز برایشان زبانی بیگانه به شمار می آمد. حسین کاظم زاده در مقاله دین و ملیت در مجله ایرانشهر (۱۹۲۴) اشاره می کند که «هرگاه در خارج، از یک مسافر ایرانی ملیت او را بپرسند وی نام زادگاه و محله خود را خواهد گفت نه نام افتخارآمیزش کشورش را. ما باید فرقه های محلی، لهجه های محلی، لباس های محلی، مراسم و آداب و احساسات محلی را از بین ببریم»^۳

شاید نیازی به توضیح نباشد که احساس تعلق به کشور ایران و درک هویت ملی اساساً قبل از شکلگیری دولت ملت مدرن ایران نمی توانست وجود داشته باشد. زیرا بر ساخت یک هویت ملی به یک اجتماع تخیلی نیاز داشت که سیستم حکمرانی پیشامدرن ایلیاتی قاجار نمی توانست آن را مهیا کند. پادشاهان قاجار عملاً هیچ نهاد حکومتی به معنای واقعی نداشتند و برای ساماندهی امور رعایا فقط

متکی به منتفذان محلی بودند. برای نمونه در اواخر قرن بیستم حتی مهمترین وزارتخانه ها (جنگ، مالیه، عدلیه و امور خارجه) نه کارکنان حقوق بگیر و دوایر محلی داشتند و نه حتی بایگانی دائمی؛ و فقط اسما وزارتخانه بودند.^۴ نویسندگانی همچون سید حسن تقی زاده، حسین کاظم زاده ایرانشهر، سعید نفیسی و محمود افشار نقشی کلیدی در وارد کردن ایده های اروپایی درباره برتری نژاد آریایی به گفتمان ناسیونالیسم ایرانی ایفا کردند. این روشنفکران، با تأثیر از متفکرانی چون آرتور دو گوبینو، تلاش کردند تا هویتی بر پایه خلوص نژادی و پیوندهای تاریخی با امپراتوری های باستانی ایران شکل دهند. این دیدگاه نه تنها هویت ایرانی را محدود به مفاهیمی چون زبان فارسی و فرهنگ آریایی کرد، بلکه هویت های اتنیکیتی دیگری را که هرکدام دارای ویژگیهای فرهنگی و زبانی مختص به خود بودند، نادیده گرفت یا به حاشیه راند.^۵ درحالیکه اکنون تصور رایج بر این است که حتی قبل از حکومت رضاشاه زبان فارسی برای قرن ها زبان میانجی مردمان بسیاری در جغرافیایی بوده است که اکنون ایران خوانده می شود، اما در ابتدای حکومت رضاشاه بسیاری از مردم نمی توانستند به زبان فارسی سخن بگویند. آمارها نشان می دهد هنگامی که رضاشاه دستور ایجاد یک ارتش مدرن را داد، دو سوم مشمولان مرد قادر نبودند به زبان فارسی تکلم کنند و بایستی شش ماه نخست سربازی را به یادگیری زبان فارسی سپری می کردند.^۶

در راستای ادغام فرهنگی، هویت ایرانی بر اساس زبان فارسی شکل گرفت و سیاست کلی نظام آموزشی جدید تا کنون همان فارسی سازی زبانهای رایج دیگر بوده است. محمود افشار در سرمقاله آغازین مجله آینده (۱۹۲۵) با عنوان مطلوب ما؛ وحدت ملی ایران تأکید میکند که «منظور از کامل کردن وحدت ملی این است که در تمام مملکت زبان فارسی عمومیت یابد... اگر ما نتوانیم همه ی نواحی و طوایف مختلفی را که در ایران سکنا دارند یکنواخت کنیم، یعنی همه را به تمام معنی ایرانی نماییم، آینده ی تاریکی در جلو ماست... باید مدارس ابتدایی برای آموزش زبان فارسی

و تاریخ ایران تأسیس شود.^۷

با شکل گیری ناسیونالیسم باستان‌گرایانه پهلوی هویت ایرانی یا همان هویت ملی حول محور قوم فارس و زبان فارسی بازتعریف شد. این پروژه با نادیده گرفتن یا تحریف تاریخ و فرهنگ ملت‌های دیگر، به ویژه کوردها، ترک‌ها و بلوچ‌ها، همراه بود. سیاست‌های زبانی، فرهنگی، و اقتصادی اعمال شده توسط حکومت‌های مختلف ایران به گونه‌ای طراحی شده‌اند که فرهنگ‌های غیر فارس را به حاشیه رانده و در نهایت به سمت استحاله و همسان‌سازی سوق دهند.^۸ احمد کسروی، تاریخ‌نگار تاثیرگذار ترک زبان، در مقاله‌ای به نام ما و همسایگانمان (۱۹۴۴) یک عمر تلاش فکری خود را اینگونه خلاصه می‌کند: «هیچ‌گاه نگفتم‌ام که در ایران ترک نیست، آنچه من گفتم‌ام و خواسته‌ام، این بوده که زبانهای گوناگونی که در ایران سخن رانده می‌شود، از ترکی و عربی و ارمنی و آسوری و نیمزبانهای استانی (از گیلکی و مازندرانی و سمنانی و سرخه‌بی و سدهی و کوردی و لوری و شوشتری و مانند اینها) از میان رود و همگی ایرانیان دارای یک زبان (که زبان فارسی است) باشند. این بوده خواسته‌ی من و در این راه بوده که کوشیده‌ام.»^۹

شواهد تاریخی به روشنی نشان می‌دهند که آنچه اکنون عمده‌ی آکادمیسینهای ایرانی زبان فارسی را بعنوان زبان میانجی (لینگوا فرانکا) می‌نامند،^{۱۰} حداقل در چارچوب ایران مدرن برساخته‌ی ناسیونالیسم باستانگرایی ایرانی است و حتی در اوایل قرن بیستم، دو سوم مردم ایران نمی‌توانستند با این زبان سخن بگویند. اما هژمونی ناسیونالیسم باستانگرایی ایرانی در محافل آکادمیکی تاحدی است که استدلال می‌شود ایرانیها بصورت آگاهانه و آزادانه زبان فارسی را بعنوان یک میانجی و وسیله‌ی ارتباطی در طول تاریخ انتخاب کرده‌اند.^{۱۱} با این حال، این دیدگاه در تضاد با تجربه تاریخی ملت‌های غیرفارس در ایران قرار دارد، زیرا سیاست‌های فرهنگی و زبانی تحمیلی اغلب با سرکوب زبان‌های دیگر و حذف هویت‌های اتنیکیتی همراه بوده است. مقاومت در برابر این سیاست‌ها از سوی مردمان مختلف، به‌ویژه در

کردستان، گواهی بر نارضایتی مستمر از این فرایند همسان‌سازی اجباری است. در این میان، مبارزه با این سیاست هژمونیک که منجر به این‌باور عمومی شده که زبان فارسی بصورت طبیعی و بنا به قابلیت و تواناییهای آن به زبان مشترک در ایران تبدیل شده است، در دستور کار احزاب سیاسی، فعالین فرهنگی و روشنفکران کورد قرار گرفته است. عبدالرحمن قاسملو، رهبر فقید کورد، به درستی یکسان‌نگاری فرهنگ ملی با فرهنگ فارسی را اینگونه به چالش می‌کشد: «بالاخره از فرهنگ چه کسی صحبت می‌کنیم؟ فرهنگی که امروز در ایران به رسمیت شناخته شده، فرهنگ ملت مسلط است، فرهنگ فارسی است. این فرهنگ نه تنها متعلق به کورد و مردمان دیگر نیست، بلکه فرهنگ ملی آنها زیر پا گذاشته می‌شود، تاریخ آنها جعل می‌شود و میراث فرهنگی آنها در واقع به فارسها نسبت داده می‌شود.»^{۱۲}

استعمار پذیرا: ابزاری برای مهار هویت کوردی در ایران مدرن

در واقع در دوران پهلوی اول برای ترویج زبان فارسی در کردستان روشهای متنوع و البته امنیتی بکار گرفته شد. بعنوان مثال رئیس اداره معارف در دستورالعملی در سال ۱۹۲۸ به مدارس متذکر می‌شود: «عموم کارکنان مدارس موظفند در قسمت رواج زبان فارسی مراقبت و مواظبت به عمل آورند که در مدرسه اعم از معلم و متعلم منحصرأ به زبان فارسی تکلم نمایند.»^{۱۳} در ادامه‌ی پیگیری سیاست سرکوب زبان کوردی می‌توان به سند دیگری در سال ۱۹۳۲ اشاره کرد که در آن یکی از مسئولان محلی در کردستان در نامه‌ای محرمانه خطاب به وزارت جلیله داخله به این نکته اشاره می‌کند که «در کردستان فقط در مدارس و ادارات دولتی زبان فارسی صحبت می‌شود و در ادامه خاطر نشان می‌کند که برای اینکه در آتیه تمام اهالی مجبور به تکلم به زبان فارسی بشوند ایجاد مدارس متعدده در بلوکات و شهر و فرستادن معلم از مرکز ضروری است که در نتیجه‌ی تربیت اساسی بعداً به هیچ وجه آشنا به زبان کوردی خود نباشند.»^{۱۴}

در نامه مشابه دیگری از اداره معارف و اوقاف



کوردستان به وزارت معارف در سال ۱۹۳۴ به این نکته اشاره می‌شود که «اهالی کوردستان دارای زبان مخصوصی هستند و کمتر کسی مخصوصاً در قراء و قصبات به خوبی فارسی می‌فهمد، از وزارت معارف می‌خواهد: به هیچ وجه نویسنده از معلم و مستخدم کورد در مدارس کوردستان استخدام نگردند و کسانی که مشغول می‌باشند به نقاط دیگر خارج از کوردستان منتقل گردند.» در ادامه این نامه خواستار افزایش حقوق معلمان غیربومی شاغل در کوردستان می‌شود تا بتوان معلمین نسبتاً لایق مسن را از یزد و اصفهان و فارس و تهران به کوردستان منتقل نمود.^{۱۵}

این اسناد تاریخی به وضوح نشان‌دهنده سیاست‌های آشکار و نظام‌مند سرکوب زبانی و فرهنگی در کوردستان طی دوران پهلوی اول است. سیاست‌هایی که نه تنها به دنبال تغییر زبان کوردی بلکه به هدف بازتعریف هویت فرهنگی کوردها و همگون‌سازی آنان با هویت مرکزی ایران فارسی طراحی شده بودند. این نوع نگرش استعماری داخلی که با حذف زبان، فرهنگ و حتی استخدام نیروی غیربومی همراه بود، نمودی از نفی چندگانگی فرهنگی در ایران معاصر است. جایگزین کردن زبان مادری با زبان رسمی، بدون در نظر گرفتن ابعاد اجتماعی، عاطفی و هویتی زبان، به منزله تلاش برای ایجاد گسست میان نسل‌های جدید و پیشینه تاریخی و فرهنگی‌شان بود. اما با وجود مکانیسم‌های مشابه در سیاست‌های طرد زبانی و همگون‌سازی فرهنگی، آنچه ناسیونالیسم ایرانی را از انواع مشابه خود در ترکیه، عراق و سوریه جدا می‌کند، ویژگی پذیرا بودن آن نسبت به فرهنگ کوردی است. من این ویژگی را استعمار پذیرا (embracing colonialism) نامیده‌ام تا نشان دهم که قوم فارس برای پنهان کردن استیلای خود، تحت لوای ایرانی بودن فرهنگ کوردی را در بر می‌گیرد و آن را بصورت بخشی از فرهنگ بزرگتر ایرانی می‌پذیرد. استعمار پذیرا از در دوستی وارد می‌شود تا دشمنی خود را پنهان کند؛ با صمیمیت برخورد می‌کند تا او را یک دیگری بیگانه نپندارند. استعمار پذیرا ایدئولوژی

مستعمره‌گرانی است که از دوردستها نیامده‌اند، بلکه آنها کاملاً در همین نزدیکی کمین کرده تا وانمود کنند تفاوتی وجود ندارد.^{۱۶} استعمار پذیرا با ترفند جذب و ادغام فرهنگی، به تدریج مرزهای هویتی را محو می‌کند و فضایی را ایجاد می‌کند که در آن کورد بودن و ایرانی بودن به شکل گمراه‌کننده‌ای مترادف جلوه می‌کنند. در این فرآیند، عناصر فرهنگی کوردی یا به عنوان تزئیناتی برای غنی‌سازی فرهنگ ایرانی معرفی می‌شوند یا تحریف می‌شوند تا با روایت مسلط هماهنگ گردند. این نوع از استعمار نه تنها فرهنگ، بلکه زبان و ادبیات کوردی را نیز در تلاش برای مهار هویت ملی کوردی به خدمت می‌گیرد. این رویکرد با اعطای مشروعیت ظاهری به بخشی از فرهنگ کوردی، از مقاومت آشکار در برابر آن جلوگیری کرده و راه را برای تسلط فرهنگی قوم فارس هموار می‌کند. این سیاست همچنین تفاوتی بنیادین با سایر اشکال استعمار دارد که در آن اغلب تلاش بر حذف یا سرکوب مستقیم هویت‌های فرهنگی به‌حاشیه‌رانده شده بوده است. در مقابل، استعمار پذیرا با ظاهری همدل و پذیرنده، به دنبال تسخیر تدریجی روح و هویت ملی مردم کوردستان است تا هویت کوردی به‌مرور از درون تهی گردد و به ابزاری در خدمت ایدئولوژی مسلط تبدیل شود. از این منظر، می‌توان استعمار پذیرا را شکلی پیچیده‌تر و شاید مؤثرتر از استعمار کلاسیک دانست که به جای تهاجم نظامی یا تحمیل مستقیم، به اشکال نرم‌افزاری و فرهنگی برای تسلط اتکا دارد.

محمدعلی فروغی (۱۸۷۷-۱۹۴۲) به‌عنوان معمار استعمار پذیرا در ایران، نقش کلیدی در تعریف و پیاده‌سازی سیاست‌های همگون‌سازی فرهنگی ایفا کرد. پیشنهاد او برای «مهربانی و ذی‌علاقه ساختن کوردها به دولت ایران» به‌وضوح نشان‌دهنده راهبردی است که تلاش دارد هویت کوردی را در چارچوب هویت ایرانی حل کند و هرگونه پتانسیل استقلال‌طلبی را از بین ببرد. فروغی که در دوران سلطنت دودمان پهلوی سه بار به عنوان نخست‌وزیر ایران خدمت کرد، در سال ۱۹۲۶ به‌عنوان

سفیر کبیر ایران در ترکیه منصوب شد تا به حل و فصل اختلافات مرزی میان دو کشور بپردازد. آتاتورک، همانند رضاشاه، پروژه‌های از تجدید آفرانه را دنبال می‌کرد که بر پایه قدرت نظامی و بوروکراسی متمرکز استوار بود. برنامه هر دو برای ایجاد یک دولت-ملت مدرن و یکپارچه، با اهدافی همچون ساختن هویت ملی بر اساس زبان و فرهنگ ترکی (در ترکیه) و فرهنگ ایران باستان و زبان فارسی (در ایران) پیش می‌رفت.

آتاتورک اگرچه موفق شده بود اقلیت‌های غیرمسلمان یونانی، ارمنی و یهودی را با تکیه بر سیاست‌هایی مانند نسل‌کشی و مهاجرت اجباری از میان بردارد، اما با چالش جمعیت گسترده کوردهای مسلمان مواجه بود. در ادامه این روند، دولت ترکیه علاوه بر ممنوعیت زبان و فرهنگ کوردی، از شیوه‌های خشونت‌آمیز نظامی برای سرکوب قیام شیخ سعید پیران (۱۹۲۵) و شورش درسیم (۱۹۳۸-۱۹۳۷) استفاده کرد. فروغی که پس از قیام شیخ سعید به ترکیه رسیده بود، در اندیشه یافتن راه‌حلی متفاوت از دولت ترکیه برای مسئله کوردها در ایران بود.

نقش محمدعلی فروغی در شکل‌گیری هویت ملی ایرانی در اوایل قرن بیستم مورد تأیید بسیاری از محققان مطالعات ایران قرار گرفته است، و بی‌دلیل نیست که او را یکی از معماران ناسیونالیسم ایرانی می‌دانند. به باور جهانگلو، فروغی از معدود روشنفکران زمان خود بود که به‌صراحت برای دستیابی به تعادلی رضایت‌بخش میان ناسیونالیسم ایرانی و انسان‌گرایی مدرن تلاش می‌کرد.^{۱۷} مهرزاد بروجردی نیز او را مهم‌ترین سیاستمدار ایران در قرن بیستم توصیف کرده^{۱۸} و از عملکرد او با این استدلال دفاع می‌کند که فروغی «دولتمردی روشنفکر» و در خدمت مشروطیت، ناسیونالیسم و سکولاریسم بود.^{۱۹}

فروغی، با همان بدبینی رایج میان سیاستمداران ایرانی نسبت به بریتانیا، بر این باور بود که ایده ایجاد کوردستان مستقل ساخته و پرداخته انگلیسی‌هاست. او در پی یافتن راه‌کاری برای مقابله با این تهدید بود و به‌دوراندیشی در قبال این مسئله پرداخت. این دیدگاه فروغی را می‌توان شاکله اصلی سیاست رسمی دودمان

پهلوی و جمهوری اسلامی ایران دانست، و از همه مهم‌تر، بازتاب‌دهنده دیدگاه غالب روشنفکری ایرانی درباره مسئله‌ای بود که او از آن با عنوان «قضیه اکراد در ایران» یاد می‌کرد. فروغی در مأموریت خود در ترکیه، نامه‌ای رسمی با عنوان گزارش‌ها و پیشنهادهای نوشت که بیانگر نگاه او به این مسئله است:

ما باید در هر حال به فکر کوردستان خودمان باشیم و اگر حقیقتاً ممکن شد ترک‌ها را با خودمان همدست کنیم اما نه برای مضمحل و منقرض کردن اکراد چه این خیال خام است، بلکه به مهریانی و ذی علاقه ساختن آنها به دولت ایران و تربیت کردن آنها با تربیت ایرانی و این کار برای ما سهلتر است تا برای ترکیه، زیرا که کوردها از حیث زبان و نژاد ایرانی هستند و الان کسانی که می‌خواهند غیرت ملی در آنها ایجاد کنند به شاهنامه و داستان جمشید و فریدون متوسل می‌شوند... اقل مطالب این است که بین کرد و فارس خصومت و کینه نخواهد بود و روزی که خیال کوردستان مستقل قوت بگیرد کوردهای ایران برای ما اسباب زحمت نخواهند شد و شاید که جنبه ایرانی آنها غلبه کند و هیچ آسیبی به ما نرسد بلکه منتفع هم بشویم.^{۲۰}

از این منظر، پذیرش فرهنگ کوردی نه از سر احترام متقابل یا ارج نهادن به تنوع فرهنگی، بلکه به مثابه ابزاری برای کاهش تنش‌ها و جلوگیری از جنبش‌های استقلال‌طلبانه در کوردستان در نظر گرفته می‌شود. این سیاست فرهنگی که می‌توان آن را نوعی دوستی ساختگی تعبیر کرد، در نهایت به گونه‌ای شکل می‌گیرد که ریشه‌های هویتی کوردی را تضعیف کرده و آن را در قالبی از پیش تعیین‌شده قرار دهد. آنچه فرآیند ایرانی بودن کورد را در آن دوره تاکنون تقویت کرده است، تغییر نام کشور پرشیا به ایران در سال ۱۹۳۵ به ابتکار سعید نفیسی و دستور مستقیم رضاشاه به دولت‌های خارجی برای استفاده از نام ایران بود. نفیسی در این مورد توضیح می‌دهد که «قدیمی‌ترین نام مملکت ما همین کلمه ایران بوده یعنی نخست نام ایریا که نام نژاد بوده است نام مملکت را آبریان ساخته‌اند و سپس به مرور زمان آبریان ایران شده است.»^{۲۱} این نگرش با مخالفت‌هایی



از جانب متخصصینی همچون احسان یارشاطر در دایرةالمعارف ایرانیکا روبرو شد. او حتی عنوان می‌کند که محمدعلی فروغی نیز با اندوه اظهار داشته است که «با یک چرخش قلم، شناخته‌شده‌ای را به ناشناخته تبدیل کردیم»^{۲۲} اگرچه یارشاطر معتقد بود که این تغییر نام خسارت حیاتی به میراث پرشیا وارد کرده است، اما اکنون به وضوح پیداست که در داخل مرزهای سیاسی این کشور، نام ایران دستاویزی برای استعمار پذیرا شده است تا هویت کوردی را در خود جذب و آسیمیله کند. در همین راستا، سیدجواد میری به نتایج دوگانه این تغییر نام می‌پردازد که به یک اعتبار اگر هنوز نام ایران فارس می‌بود، اکنون در ایران کنونی بلوایی برپا می‌شد، زیرا قومهای غیرفارس از آن بعنوان بهانه‌ایی برای مشروعیت هویت ملی خود استفاده می‌کردند. اما به یک اعتبار تمدنی یک اتفاق ناگوار روی داده است، زیرا دیگر یک ازبک یا یک ترکمن در ترکمنستان خود را ایرانی نمی‌داند. زیرا نام ایران بعد از ۱۹۳۵ تنها به یک جغرافیای سیاسی محدود اطلاق شده است و دیگر آن توانایی را ندارد که همانند نام اروپا شمولیت فرهنگی داشته باشد.^{۲۳}

در دوران رضاشاه، تلاش بر این بود که رعیت بی‌اراده به شهروندانی تبدیل شوند که، هرچند فاقد درک عمیق از تاریخ و هویت خود بودند، اما تصور می‌شد از طریق آموزش می‌توان آنان را به ایرانیانی تبدیل کرد که به ۲۵۰۰ سال تاریخ باشکوه خود افتخار کنند.^{۲۴} محور این روایت تاریخی ساختگی، تأکید بر نژاد مشترک آریایی بود که از طریق استمرار فرهنگی و زبان مشترک فارسی بعنوان واسطه‌ای برای پیوند اقوام مختلف ایرانی ترویج می‌شد. در واقع به تعبیر سیدجواد میری زبان فارسی برای ایرانیان تنها یک زبان نیست، بلکه زبان فارسی یک نهاد است که همه ایرانیها بصورت مشترک خاطرات جمعی خودشان را در آن متبلور کرده‌اند.^{۲۵} اینگونه تعبیرها طی یک قرن اخیر آن‌چنان تکرار شده‌اند که گویی به حقیقتی علمی تبدیل شده‌اند. برای نمونه، شاهرخ مسکوب ایرانیست (هویت و حس ملی ایرانی) را بر دو ستون زبان فارسی

و تاریخ چند هزارساله بنا می‌نهد،^{۲۶} و روح‌الله هادی، مدیر گروه زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، معتقد است از زمانی که ایرانیان فرمان‌ها و منشورهای خود را بر صخره‌ها و ستون‌ها حک می‌کردند، زبان فارسی همواره بعنوان حلقه‌ای مرئی و نامرئی هویت ملی ایرانیان و اقوام آن را به هم پیوند داده و همچنان عامل اصلی وحدت ملی ایرانی است.^{۲۷} اما آیا این اصول خدشه‌ناپذیر هویت ایرانی، بر شواهد علمی استوار هستند؟ آیا اسناد تاریخی می‌توانند این ادعاها را تأیید کنند؟

در نامه‌ای محرمانه به تاریخ ۱۵ ژانویه ۱۹۳۴ (۲۵ دی ۱۳۱۲)، که پیشتر نیز به آن اشاره شد، اداره معارف و اوقاف استان کوردستان به وزارت معارف توصیه می‌کند که به دلیل ناآشنایی بیشتر مردم کوردستان با زبان فارسی، اجرای سیاست‌های پیشنهادی برای به‌کارگیری معلمان غیرکرد در مدارس منطقه می‌تواند دانش‌آموزان را وادار کند تا به زبان فارسی صحبت نکنند. در این نامه آمده است: «رجاء واثق است که معارف در ظرف مدت ده سال می‌تواند روح وطن‌پرستی (ایران‌پرستی) را در ساکنین کوردستان تقویت و نیز زبان عمومی را تبدیل به فارسی نمود»^{۲۸} این سند تاریخی به وضوح گویای آن است که زبان فارسی نه از سر پذیرش داوطلبانه و طبیعی، بلکه به‌عنوان ابزاری ایدئولوژیک برای همسان‌سازی فرهنگی و تحمیل هویت ملی غالب به‌کار گرفته شده است. اگر مردم کوردستان زبان فارسی را به‌طور طبیعی درک می‌کردند و از آن برای بیان خاطرات و تجربه‌های جمعی خود بهره می‌گرفتند، چه نیازی به اعزام معلمان فارسی‌زبان و سیاست‌های تحمیلی برای ایجاد هویت ایرانی در منطقه بود؟

در سندی دیگر، یک مأمور حکومتی در سال ۱۹۳۴ برای بررسی اوضاع سیاسی و فرهنگی به ساوجبلاغ مگری (مهاباد کنونی) فرستاده شده است. او در نامه‌ای محرمانه به رئیس دفتر مخصوص شاهنشاهی، ضمن تأکید بر اهمیت سیاسی و جغرافیایی این منطقه می‌نویسد: «سزاوار است که اقدامات جدی در این ناحیه به عمل آید تا سکنه‌اش به هر قیمت به ایرانیت خالص مستحیل شوند

و در آینده ممکنه خطر سیاسی و اقتصادی برای مملکت فراهم نگردد.» برای نیل به این هدف، او از وزارت معارف می‌خواهد که بر تعداد دبستان‌ها افزوده شود، به شرط آنکه آموزگاران همگی از آغاز فارسی‌زبان باشند. همچنین اذعان می‌کند که دستور داده است معلمان کورد زبان تغییر یابند. علاوه بر این، توصیه می‌کند که سایر وزارتخانه‌ها نیز در این ناحیه و سایر مناطق آذربایجان از اعزام مأموران ترک‌زبان و کوردزبان خودداری کنند، زیرا این مأموران «قهر را با اهل محل به زبان ولایتی سخن می‌گویند و زبان فارسی که باید به حکم احتیاج بین عامه انتشار یابد، چنان که باید انتشار نخواهد یافت».^{۲۹}

این سند به روشنی بازتاب‌دهنده سیاست همگون‌سازی فرهنگی دولت پهلوی است که به دنبال تحمیل یک هویت ملی تک‌بعدی و حذف تنوع فرهنگی در مناطق پیرامونی ایران بود. تأکید بر استحاله به ایرانیّت خالص و حذف زبان‌های غیرفارسی مانند کوردی، پرسشی اساسی را مطرح می‌کند: اگر کوردها از زمان باستان به لحاظ نژادی و فرهنگی ایرانی به شمار می‌آمدند، چرا نیاز به چنین اقداماتی برای تحمیل هویت ایرانی وجود داشت؟ واقعیت این است که این سند و شواهد تاریخی مشابه، نشان می‌دهند که کوردها خود را به‌عنوان بخشی از این هویت تحمیلی ایرانی نمی‌دانستند و تنها از طریق سرکوب زبانی و فرهنگی، آنان مجبور به پذیرش این هویت جدید شدند. سیاست‌هایی نظیر حذف معلمان و مأموران کورد و جایگزینی آنان با افراد فارسی‌زبان، عملاً نوعی مهندسی اجتماعی بوده که در راستای پنهان کردن اهداف استعماری صورت گرفته است.

در ساختارهای استعمار پذیرا، مهندسی اجتماعی به شکلی نظام‌مند با ابزارهای فرهنگی و علمی به کار گرفته می‌شود تا هویتی تازه را بر جوامع غیرفارسی تحمیل کند. در این فرآیند، استعمار آکادمیک با ایجاد روایت‌های شبه‌علمی به پشتیبانی ایدئولوژیک از این پروژه می‌پردازد و تلاش می‌کند تا مفاهیم جدیدی از هویت ملی بسازد و آن را به‌عنوان حقیقتی تاریخی به جامعه القا کند. نمونه‌ای از این تلاش‌ها را

می‌توان در سندی مشاهده کرد که به‌روشنی رویکرد مرکزگرایانه دولت پهلوی نسبت به هویت‌سازی کوردها را آشکار می‌کند: «سال گذشته در هیئت وزیران مذاکره شد چون راجع به نژاد و ملیت کوردها که ایرانی خالص هستند پاره‌ای گفتگوهای ناشایسته پیش آمده، مناسب است برای جلوگیری از اغتشاش اذهان علاوه بر آنکه برای استحکام روح ملیت ایرانی در کوردها بوسیله تاسیسات جدید فرهنگی اقدام شده اقدامات دیگری نیز به عمل آید. از جمله کتاب و رساله‌هایی با مدارک و اسناد راجع باین موضوع و اینکه کوردها از عناصر خالص ایرانی قدیم و جزء لاینفک این کشور هستند تالیف و نشر گردد و بر طبق تصویب هیئت وزیران آقایان رشید یاسمی استاد دانشگاه تهران، مردوخ کوردستانی، و استاد مینورسکی خاورشناس معروف و استاد آموزشگاه زبانهای شرقی در لندن مأمور شدند که کتاب‌های لازم را تالیف نمایند».^{۳۰}

نویسندگانی که در بالا از آنها نام برده شده است، خواسته یا ناخواسته، به بخشی از سیستم استعمار آکادمیک تبدیل شدند و به ترویج نظریه‌ی آریایی بعنوان نژاد مشترک فارس و کورد پرداختند. مینورسکی در مقاله‌ای مشترک با بویس و مکزی برای دایرةالمعارف اسلام بریل (ویراست دوم) عنوان می‌کند که «طبقه‌بندی کوردها در میان ملت‌های ایرانی عمدتاً بر اساس داده‌های زبانی و تاریخی است... در ایران، وضعیت کوردها همواره با آنچه در ترکیه تجربه کرده‌اند متفاوت بوده است. در واقع، دولت ایران اغلب بر پیوندهای نژادی و تاریخی که این دو ملت را به هم مرتبط می‌کند، تأکید می‌ورزد. اما این موضوع مانع از بروز مشکلات سیاسی و اجتماعی نمی‌شود و باید به وجود درگیری‌هایی که گاه پنهان و گاه خونین هستند، اذعان کرد».^{۳۱} محمد مردوخ کوردستانی نیز، در اثر مشهور خود تاریخ کورد و کوردستان و توابع (یا تاریخ مردوخ)، کورد را بخشی از نژاد آریایی و به همین جهت ایرانی می‌داند. اگرچه او به دفاع از تاریخ کوردستان و زبان کوردی می‌پردازد اما به‌کرات به نقطه‌ای خود در سنجند اشاره می‌کند که در آنها حمایت بی چون و چرای خود را از سلطنت

پهلوی نشان داده است: «مقصود اصلی ما ملت ایران و مرام حقیقی ما ترقی خواهان از کلمه سلطنت از لغت جمهوریت از عبارات کنفرانس و میتینگ و اجتماع و از هرگونه عنوان دیگر که مطرح شود همانا مرکزیت دادن قیادت مطلقه و ریاست عالیه کل قوا است در ذات مقدس شخص رضا خان پهلوی»^{۳۲}

برای مشروعیت بخشی به ایدئولوژی ناسیونالیسم ایرانی و تثبیت نژاد ایرانی به عنوان هویتی پذیرا و فراگیر تمامی ملت‌های، غلامرضا رشید یاسمی در کتاب کرد و پیوستگی تاریخی و نژادی او این رویکرد را در قالب روایتی شبه علمی بیان می کند که تلاش دارد پیوند کوردها با ایران را از منظر نژادی و فرهنگی برجسته کند. او می نویسد: «کورد یکی از شاخه های درخت کهنسال برومند نژاد ایرانی است، همواره در نقاط مختلف ایران با عزت و احترام زیسته و پیوندهای محکم او را بسایر شاخه های این درخت مربوط ساخته است. یک قسم سرگذشت تاریخی آنها را بهم اتصال بخشیده است... اسناد تاریخی ثابت میکند که وفاداری طوایف کورد چه آنها که در کوهستان زاگروس و ماوراء بوده اند و چه آنها که در پارس و سایر بلاد ایران مسکن داشته اند نسبت به ایران خیلی بیش تر از طوایف ایرانی نژاد بوده است. کوردستان را میتوان میدانی دانست که خون ایرانیان قدیم و جدید در آنجا و برای آنجا ریخته شده است»^{۳۳}

در اوایل قرن بیستم، مفهوم آریایی به عنوان ابزاری ایدئولوژیک برای ادغام اقوام غیرفارس در ایران به کار گرفته شد تا هویت ملی یکپارچه ای ساخته شود که ایران را کشوری بدون تنوع اتنیک و صرفاً یکملیتی جلوه دهد. این گفتمان، همان طور که استفان آرویدسون در کتاب بتهای آریایی بررسی می کند، در طول قرن نوزدهم و بیستم با تکیه بر تحقیقات شبه علمی در رشته های همچون باستان شناسی، مردم شناسی، دین پژوهی تطبیقی و تاریخ شکل گرفت و با ایدئولوژی های خاصی نظیر نازیسم و کاتولیسیسم فاشیستی ارتباط یافت. آرویدسون نشان می دهد که چگونه مفهوم آریایی از ریشه های زبان محور خود و کشف

شبهات های زبانی توسط ویلیام جونز میان زبان های سانسکریت، لاتین و یونانی، به ابزاری سیاسی برای تقویت ایدئولوژی های استعماری و یکسان سازی فرهنگی تبدیل شد.^{۳۴} در ایران، این مفهوم به طور خاص برای حذف هویت های اتنیک، از جمله هویت ملی کوردها، و ادغام آنان در چارچوب هویتی کلی ایرانیت به کار رفت، به طوری که تفاوت های اتنیک نادیده گرفته و اقوام به عنوان اجزای تابع هویت آریایی-ایرانی بازتعریف شدند. چنین گفتمانی، با تمرکز بر نفی تنوع فرهنگی و زبانی، در خدمت سیاست های مرکزگرایانه و حذف گرایانه قرار گرفت.^{۳۵}

استفان آرویدسون در تحلیل خود از ایدئولوژی آریایی محور نشان می دهد که چگونه این مفهوم، با اتکا بر تئوری های شبه علمی و ایدئولوژیک، به ابزاری برای بازتعریف هویت های اتنیک و حذف تفاوت ها تبدیل شد. این روند در ایران اوایل قرن بیستم، به ویژه در نوشته های شخصیت هایی مانند حسین کاظم زاده، به وضوح دیده می شود. کاظم زاده در تعریف ایرانیت، به طور مستقیم از چارچوب یک ایدئولوژی آریایی محور بهره می گیرد و ملیت ایرانی را بر مبنای این مفهوم بازتعریف می کند. او هویت ایرانیت را به عنوان منبع افتخار، شرافت و وحدت معرفی می کند و با تأکید بر واژه های خون آریایی و وطن ایرانی، تلاش می کند همه اقوام، از جمله کوردها، بلوچ ها و ادیان نظیر زرتشتیان و ارامنه را در این چارچوب یکپارچه سازی کند.

این دیدگاه، به وضوح نشان دهنده شکل گیری یک ناسیونالیسم ایرانی در چارچوب استعمار پذیرا است که در آن، هویت های ملی غیرفارس نه تنها به رسمیت شناخته نمی شوند، بلکه در چارچوب ایرانیت آریایی محور ادغام می گردند. به بهانه علمی بودن و بهره گیری از نظریه های زبان شناسی و مردم شناسی، این ایدئولوژی به انکار تنوع فرهنگی و زبانی و تحمیل هویت ملی یکپارچه می پردازد. کاظم زاده در تجلیات روح ایرانی می نویسد: «ملیت ما با ایرانیت تعریف می شود و ایرانیت همه چیز ماست؛ منبع افتخار، شرافت، عظمت، قداست، حیثیت و حیات ما. اگر ملیت را محور آرزوها و اقدامات

خود قرار دهیم، از محرومیت و فقر رهایی یافته و به همه چیز دست خواهیم یافت. ما پیش از هر چیز باید خود را ایرانی بدانیم، به عنوان ایرانی شناخته شویم و ایرانی باقی بمانیم. ایرانیست واژه‌ای مقدس و جامع است که همه افراد ملت را بدون توجه به تفاوت‌های زبانی و مذهبی، تحت لوای وحدت و افتخار گرد هم می‌آورد. هر فردی که دارای خون آریایی است و ایران را وطن خود می‌داند، خواه کرد، بلوچ، زرتشتی یا ارمنی، باید به عنوان یک ایرانی محسوب و شناخته شود.»^{۳۶}

در دوران پادشاهی دودمان پهلوی، دیدگاه آریایی به شدت از طریق نهادهای مدرن همچون مدارس، دانشگاه‌ها، رادیو و تلویزیون تبلیغ می‌شد و هدف از آن هژمونی زبان و فرهنگ فارسی بود.^{۳۷} گرایش محمدرضا شاه پهلوی به ناسیونالیسم آریایی و تلاش برای بازتعریف هویت ایرانی او را به این سمت سوق داد که خود را «آریامهر» بنامد. او در دیداری خصوصی به سر آنتونی پارسونز، سفیر وقت بریتانیا، اعتراف کرد که ایرانیان به عنوان «آریایی» در واقع اعضای خانواده اروپایی هستند و اینکه وجود ایران در خاورمیانه به جای میان ملت‌های اروپایی، صرفاً یک «تصادف جغرافیایی» است: «بله، ما شرقی هستیم، اما آریایی‌ایم. این خاورمیانه چیست؟ ما دیگر در آن نیستیم. اما آسیا، بله. ما یک قدرت آریایی آسیایی هستیم که ذهنیت و فلسفه ما به دولت‌های اروپایی، به ویژه فرانسه نزدیک است.»^{۳۸} اظهار نظر محمدرضا شاه پهلوی درست در زمانی است که سیاست سرکوب هویتی و زبانی در کوردستان به اجرا در می‌آمد و درحالی‌که از کوردها بعنوان ایرانیانی اصیل یاد می‌شد، زبان کوردی به زبانی محلی و البته ممنوع در فرآیند آموزش تقلیل یافت. در راستا سیاست دوگانه‌ی استعمار پذیرا رئیس آموزش و پرورش شهر مریوان در نامه‌ای محرمانه به مدیرکل آموزش و پرورش استان کوردستان در سال ۱۹۷۱ می‌نویسد: «موفق شدم که ضمن ترویج زبان فارسی در مدارس و جلوگیری از تدریس معلمین به زبان محلی، به تدریج و به اعمال سیاست خاص، لباس دانش‌آموزان نیز از صورت قبلی خارج، دبستان‌ها و دبیرستان‌های مرکز شهرستان، لباس‌های محلی را کنار گذاشته، کت و شلوار پوشیدند.»^{۳۹}

محمد قاضی مترجم نامدار ادبیات که دست بر قضا خود کورد نیز هست نه تنها تحت تاثیر ویژگی پذیرابودن استعمار ایرانی به نسبت فرهنگ کوردی قرار گرفته است، بلکه همچنین مرزهای این شمولیت را به بخش‌های دیگر کوردستان نیز توسعه می‌دهد. او خواهان آن است که «دو قسمت کوردستان عراق و ترکیه هر دو باید به ایران ملحق شوند و بدینگونه کوردستان بزرگ جزو خاک ایران گردد، زیرا ملت کورد ملتی است که هیچگونه پیوند نژادی و زبانی و فرهنگی با ترک و عرب ندارد و حال آنکه هم نژادش با ایرانیان یکی است و هم زبان کوردی شباهت و خویشاوندی بسیار نزدیکی با زبان فارسی دارد؛ و بگمانم بسیاری از همشهریان دیگر نیز با این عقیده موافق باشند، به ویژه که در عهد باستان هر سه قسمت کوردستان جزو خاک ایران و تابع امپراتوری‌های هخامنشی و ساسانی بوده است.»^{۴۰} این اظهار نظر چنان مورد پسند ناسیونالیست‌های ایرانی قرار گرفته است که حمید احمدی، استاد دانشگاه تهران، آن را در صفحه‌ی ابتدایی کتاب قومیت و قومیت‌گرایی در ایران: از افسانه تا واقعیت برجسته کرده است تا تأییدی باشد بر نگاه ناسیونالیسم اتنیک و هویت‌طلبی کوردها در ایران.^{۴۱} در این دوره دیگر جای تردیدی برای آریایی بودن کورد باقی نمانده بود و اگرچه کسانی مانند عبدالرحمن قاسملو ابعاد این ادغام نژادی را درک کرده بودند، اما تاریخ جعلی از فرط تکرار و پشتیبانی مراکز علمی به حقیقتی مسلم برای عموم مردم تبدیل گشته بود. قاسملو در کتاب کوردستان و کورد وضعیت نژادی کورد را این چنین بررسی می‌کند: «اصل ملت کورد به قدیمیترین ملت‌های خاورمیانه بر می‌گردد... بعضی از مورخین تممدا حقایق تاریخی را وارونه جلوه می‌دهند تا با توسل به اسناد و شواهد بی اساس اثبات نمایند که کوردها از نژاد سامی یا نژاد ترک هستند. عده‌ای نیز از قرابت زبانهای کوردی و فارسی و این امر که هر دوی آنها از شاخه‌ی زبانهای ایرانی می‌باشند چنین نتیجه می‌گیرند که کوردها از نژاد فارس هستند و خلاصه از اعتراف به وجود ملتی مستقل به نام ملت کورد ابا دارند.»^{۴۲}



به نظر می‌رسد سیاست‌های استعماری برای ادغام کوردها از طریق برساخت هویت ایرانی، اگرچه در ابتدا با موفقیت‌هایی روبرو بوده است، اما ناسیونالیسم کوردی که بر پایه‌ی هویت اتنیکی بنا شده، در تلاش است تا این فرآیند را به چالش کشیده و با آن مقابله کند. این مبارزه به طور عمده در قالب احیای هویت کوردی، حفظ زبان و فرهنگ مستقل، و تأکید بر تاریخ و سرنوشت سیاسی خاص کوردها در برابر سیاست‌های یکسان‌سازی و تحمیل هویت ایرانی‌سازی نمود پیدا کرده است. در نتیجه، هرچند تلاش‌ها برای ادغام کوردها در چارچوب هویت ایرانی در گذر زمان در برخی موارد مؤثر واقع شده، اما به هیچ‌وجه ناسیونالیسم ایرانی نتوانسته است هویت مستقل و جداگانه‌ی کوردها را از بین ببرد.

در این زمینه، یکی از نتایج مهم همگن‌سازی فرهنگی ایران در دوران معاصر، دوگانگی میان «رسمی» و «محلی» است. «رسمی» به فرهنگ، زبان، هنر، موسیقی و سایر جنبه‌های فرهنگی فارس‌ها اشاره دارد که به‌طور معمول به عنوان فرهنگ غالب و رسمی کشور شناخته می‌شود، در حالی که «محلی» به زبان، رقص، موسیقی و غذاهای بومی مناطق مختلف ایران، از جمله فرهنگ کوردی، تعلق دارد. این دوگانگی در واقع نمایانگر تمایز میان برتری و تحقیر است.^{۴۳} به عبارت دیگر، در حالی که فرهنگ رسمی فارس‌محور به عنوان نماد برتری فرهنگی معرفی می‌شود، فرهنگ‌های کوردی به اجبار به حاشیه رانده می‌شود.

ناسیونالیسم کوردی و مواجهه با ایدئولوژی ناسیونالیسم مدنی

ناسیونالیسم کوردی یا همان کوردایه‌تی یک جنبش سیاسی و اجتماعی است که عمدتاً توسط احزاب کرد و فعالان ملی‌گرای کوردی شکل گرفته و هدف اصلی آن ایجاد یک کشور مستقل کوردی در سرزمین کوردستان بزرگ است. این جنبش به باور این که ملت کورد باید از کشورهای ایران، عراق، سوریه و ترکیه مستقل شوند و یک دولت ملی کوردی تشکیل دهند، پایه‌گذاری شده است. ناسیونالیسم کوردی

در این راستا نه تنها به دنبال احقاق حقوق سیاسی، فرهنگی و اجتماعی کوردها است، بلکه بر ایجاد یک هویت ملی مشترک تأکید دارد که اساس آن در زبان، تاریخ، فرهنگ و سرزمین کوردها نهفته است. این جنبش در پی دستیابی به خودمختاری، فدرالیسم یا حتی استقلال کامل برای ملت کورد است و تلاش می‌کند تا هویت ملی کوردها را در برابر فشارهای فرهنگی، سیاسی و اقتصادی حفظ کند.

ناسیونالیسم کوردی ریشه در مدرنیته دارد و درصدد برساخت هویت ملی کوردیست و از زمان شکلگیری آن در اوایل قرن بیستم با فراز و نشیب‌های فراوانی روبرو بوده است و بدلیل سیاست سرکوب استعماری اغلب در رسیدن به هدف حاکمیت ملی پس از توافق سایکس پیکو (۱۹۱۶) ناکام بوده است. جمعیت هیثی (جمعیت امید دانشجویان کورد) یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های تشکیلات ناسیونالیستی کوردی در دوره عثمانی بود. در سال ۱۹۱۳، این جمعیت توسط گروهی از دانشجویان کورد در استانبول تأسیس شد که هدفشان ترویج هویت فرهنگی و سیاسی کوردی بود. این گروه، برخلاف سازمان‌های مشابه پیش از خود که عمدتاً تحت رهبران دینی و افراد مسن‌تر کورد بودند، نخستین تلاش سازمان‌یافته جوانان تحصیلکرده‌ی کورد برای تأثیرگذاری بر سیاست بود. دکتر عبدالله جودت، یکی از روشنفکران آن دوره، در روزنامه «رؤزی کورد» پرسشی کلیدی را مطرح می‌کند: «جوانان کورد می‌خواهند چه باشند؟ عنصری در امپراتوری عثمانی؟ عنصری پوسیده و فاسد یا عنصری تازه و زندگی‌بخش؟» این پرسش، به‌طور مستقیم تلاش جوانان کورد را برای تعریف هویت مستقل و ملی خود منعکس می‌کند.^{۴۴}

جمعیت هیثی با استفاده از مفهوم کوردایه‌تی (کوردیتی؛ کوردلک)، که در روزنامه‌های رؤزی کورد و هه‌تاوی کورد (هر دو به معنی خورشید کورد) بارها تکرار شده و به‌وضوح به جنبه‌های ناسیونالیستی فعالیت روشنفکری آنها اشاره داشت، بر این باور بود که کوردها باید به‌عنوان یک ملت شناخته شوند. این تلاش‌ها در دوره‌ای صورت گرفت که ملت‌سازی در میان ترک‌ها، اعراب،

ارمنیان و سایر گروه‌های اتنیکی امپراتوری عثمانی در حال ظهور بود. به گفته سلیمان آصف در هه‌تاوی کورد (۱۹۱۴)، «ما از دیگرانی که به پله و پایه‌ای رسیده‌اند چیزی کمتر نداریم... کوردایه‌تی مجموعه‌ای از فضائل است.»^{۴۵} به همین خاطر است که در مقاله‌ی درباره هویت ملی کورد (کورد ملتی؛ ۱۹۱۳)، لطفی فکری عنوان می‌کند که اکنون کوردها در کنار عربها و آلبانیاییها در امپراطوری عثمانی به مساله ملی خود واقف هستند. به اعتقاد او اکنون در عصر ظهور ناسیونالیسم زندگی می‌کنیم و حتی در داخل اسلام نیز نمی‌توان جلوی این نیروی اجتماعی را گرفت.^{۴۶} ناسیونالیسم کوردی در دوره پایانی امپراتوری عثمانی تحت تأثیر تحولات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی آن زمان به تدریج شکل گرفت. در این دوره، نخبگان و روشنفکران کورد نقش برجسته‌ای در گسترش ایده‌های ناسیونالیستی ایفا کردند. چاپ روزنامه‌هایی مانند «کوردستان» در قاهره (۱۸۹۸) و تأسیس انجمن‌هایی مانند «انجمن تعاونی و ترقی کورد» فضایی برای ترویج زبان، فرهنگ و هویت کوردی فراهم کرد. همچنین، ضعف ساختارهای قبیله‌ای سنتی و نفوذ اندیشه‌های مدرن از طریق آموزش و ارتباطات با اروپا، به رشد هویت ملی در میان کوردها کمک کرد.

بنابراین، تحلیل گفتمانی تاریخ روشنفکری کوردی نشان می‌دهد که فرضیه‌ی عباس ولی، که هویت ملی کوردی را محصول فرآیندهای سیاسی و فرهنگی مرتبط با ساخت ملت مدرن در جوامع چندقومیتی و چندفرهنگی منطقه در دوره بین دو جنگ جهانی می‌داند، با اشکالات جدی روبرو است.^{۴۷} اولاً، شواهد تاریخی مانند فعالیت‌های جمعیت هیفی نشان می‌دهند که پیش از جنگ جهانی اول و پیش از شکل‌گیری دولت‌ملتهای مدرن، نخبگان کورد به‌طور گسترده در تلاش برای برساخت هویت ملی کوردی بوده‌اند. بنابراین، هویت کوردی را نمی‌توان صرفاً واکنشی به سیاست‌های سرکوبگرانه دانست. ثانیاً، هویتی که توسط ناسیونالیسم‌های ایرانی و ترکی سرکوب شد، پیش‌تر به‌عنوان یک پروژه روشنفکری و هویت‌خواهانه وجود داشت. این واقعیت نشان می‌دهد که هویت کوردی، برخلاف دیدگاه

عباس ولی، نه محصول دیالکتیک انکار و مقاومت، بلکه جریان‌ی خلاق و پیش‌دستانه بود که قبل از مواجهه با سرکوب سیستماتیک به وجود آمده بود. بدون شک، اشکال متفاوت ناسیونالیسم اتنیکی در خاورمیانه بر یکدیگر تأثیرگذار بوده‌اند. با این حال، اگر ناسیونالیسم کوردی را صرفاً به‌عنوان یک واکنش در نظر بگیریم، این نگرش باعث می‌شود که از جنبه فاعلیت و آرمان‌های استقلال‌طلبانه آن غافل شویم. در واقع، ناسیونالیسم کوردی نه تنها پاسخی به تحولات و فشارهای بیرونی بوده، بلکه خود به‌عنوان یک ایدئولوژی مستقل با اهداف خاص در راستای تحقق هویت و حق تعیین سرنوشت شکل گرفته است. با محور قرار دادن نقش روشنفکران کورد در بستر تحولات گسترده‌ی خاورمیانه در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، می‌توان به درستی با استدلال کمال سلیمانی موافقت کرد که در بازخوانی قیام شیخ عبدالله نهری (۱۸۸۰)، آن را نه تنها یک قیام مذهبی، بلکه پیوندی عمیق میان اسلام و ناسیونالیسم کردی می‌داند. این قیام، که در یک زمان حساس تاریخی شکل گرفت، نشان‌دهنده تلاش برای احیای هویت کوردی و تحقق آرمان‌های ملی تحت لوای اسلام بود.^{۴۸} با تمام چالش‌ها و تحولات، جنبش رهایی‌بخش کورد در ایران توانسته است با اتخاذ رویکردهای ضدژئومونیک، در طول یک قرن گذشته از ادغام فرهنگی جلوگیری کند و هویت جمعی ملت کورد را تقویت نماید. سیاست‌های ضدژئومونیک این جنبش، به‌ویژه در جریان خیزش «ژن، ژیان، ئازادی»، نشان داد که چگونه می‌توان از طریق مقاومت در برابر سلطه و باورهای غالب، بسیج اجتماعی را در مقیاسی وسیع ممکن ساخت. در ابتدای انقلاب اسلامی ایران، شعار «کوردستان را گورستان مرتجعین و توطئه‌گران خواهیم کرد!» نماد ایستادگی در برابر هژمونی حاکم بود، همان‌گونه که در خیزش ژینا، شعار «کوردستان، کوردستان، گورستان فاشیستان» به تجلی عزم ملت کورد برای مقابله با سلطه‌طلبی و فاشیسم تبدیل شد و ترس و وحشت را در میان ناسیونالیست‌های ایرانی برانگیخت. اگرچه در کوردستان ناسیونالیسم ایرانی در شکل



باستانگرایی خود که بر تاریخ چند هزار ساله و سلطه زبانی فارسی تأکید دارد، دیگر جایگاهی ندارد، اما نسخه‌های بروز شده آن را می‌توان زیر چتر کلی ناسیونالیسم مدنی طبقه‌بندی کرد و هنوز از حمایت نظری و میدانی در میان نخبگان و فعالین سیاسی کورد برخوردار است. ترفندهای استعماری ادغام ملت کورد از طریق بحث‌هایی همچون «ایران اتنیک ندارد»^{۴۹} یا «قوم فارس وجود ندارد»^{۵۰} گاه شکلی مترقی به خود گرفته و خواهان پایان دادن به تبعیض نسبت به هویت کوردی می‌شوند. حتی برخی از آنها به اشکال استعماری ناسیونالیسم باستانگرایی ایرانی نیز اعتراف می‌کنند، اما خواهان آن هستند که با قبول یک قرارداد اجتماعی فراگیر و یک میثاق ملی بی‌تبعیض و هم‌ترازانه شامل همه‌ی ایرانیان، از تنش‌های ناسیونالیستی در ایران عبور کنیم.

از لحاظ سیاسی، این برداشت از ناسیونالیسم با روی کار آمدن آنچه دولت اصلاحات در دوران ریاست جمهوری خاتمی (۱۹۹۷-۲۰۰۵) خوانده می‌شد، برجسته شد. در میان مبلغین «ایران برای همه‌ی ایرانیان» و تلاش برای نشان دادن ایده شوراها برای مشارکت مدنی، حمیدرضا جلائی‌پور بیشتر از همه در مورد ناسیونالیسم کوردی و ضرورت گذار به ناسیونالیسم مدنی اظهار نظر کرده است. به باور او، اگر در مرکز ناسیونالیسم مدنی تبلیغ شود، ناسیونالیسم قومی تضعیف می‌شود.^{۵۱} او حتی معتقد است که ناسیونالیسم کوردی به اقتدارگرایی در ایران کمک کرده است. به نظر او، تنها ناسیونالیسم مدنی به دموکراسی می‌انجامد. ناسیونالیسم مدنی قائل به حقوق برابر برای تمام ایرانیان فارغ از رنگ، نژاد، دین و مذهب آنها است. ناسیونالیسم مدنی در قانون اساسی ایران گنجانده شده، ولی مورد تأکید قرار نگرفته است. ایران ۲۵۰۰ سال است که شکلی یکپارچه دارد و نیازی به فدراتیو شدن ندارد. کوردها به جای پیگیری راهبردهایی همچون خودمختاری و حکومت فدراتیو، باید به دنبال مطالباتی باشند که از طریق ساختارهای موجود قابل پیگیری باشد. به عنوان مثال، به جای پیگیری مطالبات قومی، باید به دنبال مطالبات شهروندی در تمام ایران باشند، چرا که قومیت در شهرهای بزرگ رنگ باخته و مساله شهروندی جایگزین آن شده است.^{۵۲}

با وجود اقبال حکومتی به ادعاهای جلائی‌پور،

می‌توان به استدلال‌های جدی‌تر در دفاع از برتری ناسیونالیسم مدنی بر ناسیونالیسم اتنیک پرداخت. سیدجواد میری با انتقاد از ناسیونالیسم باستانگرا، آن را یکی از گونه‌های ناسیونالیسم رادیکال می‌داند و بر این باور است که آنتی‌گفتمان آن ناسیونالیسم مدنی است که به پیوست فرهنگی اقوام ایرانی اعتقاد دارد و ایران را اساساً ترکیبی از این اقوام می‌داند. در این دیدگاه، «قوم» به مثابه خویش، خویشاوند و دیگری مکمل تلقی می‌شود. در ناسیونالیسم مدنی، زبان‌ها جزئی از ملیت ایرانی نوین هستند و باید تنوع موجود در جامعه را گسترش داد و آن را به عنوان بخشی از حقوق شهروندی به رسمیت شناخت.^{۵۳} به باور میری، ایران نیازمند گفتمان اسلامیسم مدنی و ناسیونالیسم مدنی است که بر اساس مشترکات تمدنی در منطقه و همزیستی مسالمت‌آمیز مبتنی بر حقوق شهروندی در داخل کشور بنا شود.

رضا ضیاء ابراهیمی در کتاب تحسین شده خود، پیدایش ناسیونالیسم ایرانی: نژاد و سیاست بیجاسازی، به ریشه‌ها و ماهیت ناسیونالیسم ایرانی مدرن می‌پردازد و به‌ویژه بر تأثیرات نژادپرستی و سیاست‌های حذف و بیجاسازی بر شکل‌گیری این ناسیونالیسم تمرکز می‌کند. او نشان می‌دهد که چگونه ناسیونالیسم ایرانی در دوران مدرن تحت تأثیر روایت‌های نژادی و ایده‌آل‌سازی‌های باستانی شکل گرفته است. این ناسیونالیسم اغلب هویتی مبتنی بر برتری نژادی (مانند ستایش از نژاد آریایی) و حذف تنوع فرهنگی و قومی در ایران را تبلیغ کرده است.^{۵۴} وی ناسیونالیسم مدنی را به عنوان الگویی باز و شمول‌گرا توصیف می‌کند که بر اساس نظم سیاسی و قانونی بنا شده و عضویت در ملت را فارغ از ریشه‌های قومی یا مذهبی ممکن می‌سازد. او معتقد است که ناسیونالیسم مدنی در دنیای پسااستعماری توانایی بیشتری در حل تنش‌های فرهنگی و قومی دارد و از کردارهای انحصاری یا سیاست‌های تبعیض‌آمیز که اغلب در ناسیونالیسم قومی دیده می‌شود، پرهیز می‌کند. رضا همچنین به مثال‌هایی تاریخی چون انقلاب مشروطه و ناسیونالیسم دکتر مصدق اشاره می‌کند و توضیح می‌دهد که این موارد

با ویژگی‌های ناسیونالیسم مدنی همخوانی دارند، زیرا اهداف آنها اصلاح دولت، تحقق عدالت و محدود کردن خودکامگی بدون اتکا به هویت‌های قومی یا تاریخی بسته بوده است.^{۵۵} نقد ناسیونالیسم باستان‌گرای ایرانی تنها به نویسندگان حامی لیبرالیسم محدود نمی‌شود، بلکه در میان روشنفکران چپ ایرانی نیز دیده می‌شود که عموماً منتقد ناسیونالیسم اتنیکی هستند و آن را محصولی از بورژوازی و مدرنیت استعماری می‌دانند. این گروه از محققان، هرچند به‌درستی برخی از مکانیسم‌های سرکوب‌گر ناسیونالیسم ایرانی را مورد نقد قرار می‌دهند، اما از سوی دیگر ناسیونالیسم کوردی را به‌عنوان بخشی از سیاست هویتی دسته‌بندی کرده و آن را فاقد پتانسیل لازم برای تغییرات ساختاری می‌دانند. این دیدگاه، نهایتاً به پذیرش حفظ ساختار جغرافیایی-سیاسی ایران به‌عنوان یک واحد ملی می‌انجامد، و همان تفسیری را از ملت‌های غیرفارس درونی می‌کنند که ایدئولوژی دولت ملی برساخته است. تفسیری که در آن ملت فارس را نماینده‌ی هویت مدرن و نماد وحدت معرفی می‌کند.^{۵۶}

بعنوان مثال، محمدرضا نیکفر به نقد سیاست هویت می‌پردازد و سیاست‌های قومی را مانعی برای ایجاد هژمونی برای گذار از رژیم جمهوری اسلامی ایران می‌داند. به جای تکیه بر سیاست‌های هویتی جداخوان، مانند بنیادگرایی ولایی، سلطنتی و قومی که به تک‌صدایی یا جدایی‌طلبی می‌انجامد، نیکفر پیشنهاد می‌کند که گفت‌وگویی فراگیر و همبسته در مسیر مبارزه شکل گیرد.^{۵۷} او در نهایت بحث را به امکان یک ایران چندملیتی/چندفرهنگی می‌کشانند، اگرچه با ایده‌ی فدرالیسم موافق نیست و آن را شکلی از ایالتی کردن یک نظم استبدادی می‌داند. نیکفر با نقد لیبرالیسم متعارف بر نوعی از جمهوری‌خواهی شهروندی (civic republicanism) برای آینده‌ی ایران تأکید می‌کند.^{۵۸} جمهوری‌خواهی شهروندی (مدنی) به‌طور عمده به یک نظریه حکمرانی و فضیلت عمومی متمرکز است که در آن تأکید بر مشارکت فعال شهروندان در فرآیندهای دموکراتیک، تعهد به قانون و ارزش‌های مشترک

اجتماعی است. هدف آن ایجاد یک دولت جمهوری‌خواه است که در آن شهروندان با احترام به حقوق یکدیگر و بدون سلطه‌گری از آزادی‌ها و مسئولیت‌های خود بهره‌برداری کنند. از سوی دیگر، ناسیونالیسم مدنی بیشتر به تعریف هویت ملی از طریق ارزش‌های دموکراتیک و اصولی مانند برابری، آزادی و همبستگی توجه دارد و سعی دارد مردم را بر اساس اصول مشترک یک هویت ملی یکپارچه کند. شباهت اصلی بین این دو مفهوم در تأکید بر مشارکت فعال شهروندان و ارزش‌های دموکراتیک است، در حالی که تفاوت اساسی در تمرکز آن‌ها بر حکمرانی (در جمهوری‌خواهی مدنی) و برساختی لیبرال از هویت ملی (در ناسیونالیسم مدنی) است.

حمید دباشی، استاد مطالعات ایران دانشگاه کلمبیا، در کتاب ایران بدون مرز: به سوی نقد ملت پسامستعمره، از راسیسم (نژادپرستی) فارسی انتقاد میکند و اشکال نهادینه‌شده این راسیسم را مسبب ادعاهای جدایی‌طلبانه‌ی اقلیت‌های قومی‌شده (ethnized minorities) می‌داند. او به بعد جهان‌وطنی (کاسموپولیتسم) هویت ایرانی پرداخته و روایت‌های تقلیل‌گرایانه‌ای که تاریخ ایران را به دوقطبی‌های مذهبی و ملی‌گرایانه محدود می‌کنند، به چالش می‌کشد. دباشی بر این باور است که تاریخ فرهنگی و فکری ایران از تأثیرات غنی و متنوعی که از فراتر از مرزهای این سرزمین آمده، شکل گرفته است و هویت ایرانی به‌طور عمیق جهان‌وطنی است. او ایران را به‌عنوان کشوری مطرح می‌کند که هم به‌طور عمیق با جهان مرتبط است و هم ریشه در تجربیات فرهنگی و تاریخی متنوع خود دارد.^{۵۹} اگرچه این ایده رمانتیک جهان‌وطن، در مورد آینده سیاسی ایران دست‌آورد مشخصی ندارد، اما حمایت او از جنبش‌های اصلاح‌طلبی در ایران نشان‌دهنده این واقعیت است که ماندگاری ایران تاریخی مبتنی بر فرهنگ فارسی برای او در اولویت قرار دارد. او همچنین با رفراندوم استقلال اقلیم کوردستان در سال ۲۰۱۷ مخالفت کرده بود، زیرا به باور او «تقسیم و تجزیه چهار



کشور حاکمیتی - عراق، سوریه، ترکیه و ایران - برای ایجاد یک کوردستان خودمختار (که خوشحالی مستعمره‌نشینان اسرائیلی را به همراه دارد) نه تنها برای کل منطقه فاجعه‌آمیز است، بلکه برای کوردهایی که در این کشورها باقی می‌مانند نیز پیامدهای جدی دارد و به‌طور گسترده‌ای بر احیای نهایی ملت‌های چندگانه، کثرت‌گرا، مداراگر و جهان‌وطن تأثیرگذار خواهد بود.^{۶۰}

نقطه اشتراک همه این دیدگاه‌ها، نقد ناسیونالیسم باستان‌گرایی ایرانی در سطوح مختلف و تأیید این امر است که در آینده ایران، نباید کوردها تحت ستم و تبعیض قرار گیرند. با این حال، در پاسخ به اینکه چه باید کرد، همه این دیدگاه‌ها، مستقیم یا غیرمستقیم، به همان ایده قدیمی محمدعلی فروغی بازمی‌گردند که فرهنگ ایرانی را پذیرای فرهنگ کوردی معرفی می‌کرد. چه دباشی که ایران خیالی او شامل ملتی متکثر و جهان‌وطنی است، و چه مدل‌های لیبرالی که بر اساس حقوق شهروندی، از کوردها می‌خواهند از ناسیونالیسم انتیکی خود دست بکشند و در هویت ظاهرا به‌روزشده ایرانی ادغام شوند، هر دو گروه در نهایت کوردها را عامل تقویت استبداد و خشونت در ایران مدرن می‌دانند. آنها، مانند دباشی، کوردها را نصیحت می‌کنند که نباید ملت‌های متکثر و روادار خاورمیانه را تجزیه کنند. این ادعای گزاف در عمل، نتیجه‌ای جز نسل‌کشی و سرکوب سیستماتیک کوردها نداشته است.

متفکران ایرانی، نگران فروپاشی ساختار جعلی هویت مدرن ایرانی هستند. این هویت که در اوایل قرن بیستم با ایده شبه‌علمی آریایی و نژاد مشترک ایرانی شکل گرفت، توانست تا حدودی مسیر مبارزاتی کوردها را منحرف کند. اما اکنون که بازار این ایدئولوژی از رونق افتاده است، مدل جدیدی بر پایه حقوق شهروندی و گذار از ناسیونالیسم انتیکی به شکلی ظاهرا فراگیر و دموکراتیک از ناسیونالیسم مدنی پیشنهاد می‌شود. این شکل فریبنده، در واقع استعمار پذیرای ایرانی را تقویت می‌کند و با تأکید بر ارزش‌های مشترک مدنی، شهروندی، و مشارکت سیاسی، ظاهرا از تقسیم‌بندی‌های مبتنی بر انتیک، زبان یا پیشینه فرهنگی فراتر می‌رود.

با وجود این ادعاها، بررسی انتقادی نشان می‌دهد که ناسیونالیسم مدنی نه آنقدر که مدعی است فراگیر است و نه بی‌طرف می‌تواند باقی بماند. در عمل، این مدل اغلب به عنوان ابزاری برای تسلط فرهنگی و سیاسی گروه‌های اکثریت عمل می‌کند. به همین دلیل، به جای حل مسئله، ناسیونالیسم مدنی نیز به نوعی بازتولید همان ساختارهای سرکوبگر گذشته می‌انجامد.

اوموت اوزکریملی، در پژوهشی درباره ناسیونالیسم، به بررسی انتقادی ناسیونالیسم مدنی می‌پردازد و فراگیر بودن و آرمان‌های دموکراتیک آن را به چالش می‌کشد. او بر مکانیسم‌های پنهانی تأکید می‌کند که از طریق آن ناسیونالیسم مدنی، علی‌رغم ادعای جهانی بودن و بی‌طرفی ظاهری‌اش، گرایش‌های طردکننده همتای انتیکی خود را منعکس می‌کند. او با کالبدشکافی زیربنای ایدئولوژیک و شیوه‌های ناسیونالیسم مدنی، تحمیل هنجارهای فرهنگی مسلط بر اقلیت‌ها را تحت عنوان یکپارچگی مدنی آشکار می‌کند. تحلیل اوزکریملی نشان می‌دهد که چگونه ناسیونالیسم مدنی اشکال ظریف مرزبندی و طرد را تداوم می‌بخشد، و اقلیت‌شده‌ها را وادار می‌کند تا با ارزش‌های گروه مسلط سازگار شوند و در عین حال کسانی را که در برابر همسان‌سازی مقاومت می‌کنند به حاشیه می‌رانند. کار او محققان را دعوت می‌کند تا مفروضات مربوط به هویت ملی، شمولیت، و مکانیسم‌های سیاسی حاکم بر تعلق در کشورهای به اصطلاح مدنی را مورد ارزیابی مجدد قرار دهند.^{۶۱}

به باور او ناسیونالیسم مدنی نیز همانند ناسیونالیسم انتیکی می‌تواند تکنیک‌های آزار و اذیت ژاکوبین‌های فرانسوی را بکار بگیرد تا علیرغم ادعای فراگیر بودن، به بهانه‌ی انطباق با هویت ملی مرکزی و وحدت ملی به سرکوب فرهنگ‌های اقلیت‌های ملی و انتیکی دیگر بپردازد. به عنوان مثال، در فرانسه، لائیسیت به عنوان یک ارزش مدنی مورد توجه قرار می‌گیرد و از کناره گرفتن بیان مذهبی از زندگی عمومی پشتیبانی می‌کند. در حالی که این اصل به‌عنوان بی‌طرف و فراگیر تعریف می‌شود، اغلب اقلیت‌های مذهبی، به‌ویژه جوامع مسلمان

را که اعمال فرهنگی و مذهبی خود را محدود می‌دانند، بیگانه می‌کند. تنش‌های تاریخی پیرامون پوشیدن حجاب در مکان‌های عمومی نشان می‌دهد که چگونه تأکید ناسیونالیسم مدنی بر ارزش‌های مدنی یکسان می‌تواند کسانی را که از انتظارات فرهنگی اکثریت فاصله دارند به حاشیه راند.

در حالی که طرفداران ناسیونالیسم مدنی مدعی هستند که این ناسیونالیسم از ایجاد مرزهای تفرقه‌انگیز مرتبط با ناسیونالیسم اتنیکی پرهیز می‌کند، در عمل، خودی‌ها و افراد خارجی را بر اساس پابندی به هنجارهای مدنی تعیین شده مشخص می‌کند. این مرزبندی، هر چند ظریف‌تر است، اما کمتر استثناپذیر نیست. مهاجرانی که رویه‌های فرهنگی، زبان‌ها یا باورهای مذهبی متفاوتی را حفظ می‌کنند، اغلب با فشارهای اجتماعی برای جذب مواجه می‌شوند. به عنوان مثال، در بریتانیا، گفتمان عمومی اغلب جوامع ناسازگار را به عنوان افرادی که تمایلی به ادغام ندارند، معرفی می‌کند و آنها را تهدیدی برای انسجام اجتماعی می‌داند. سیاست‌های تاریخی مانند قانون ملیت بریتانیا در سال ۱۹۸۱ تلاش‌هایی را برای تعریف هویت ملی بر حسب انطباق با هنجارهای مدنی نشان می‌دهد و به‌طور نامحسوسی شیوه‌های پردکننده‌ای را که یادآور ناسیونالیسم اتنیکی است، تقویت می‌کند.

این ادعا که ناسیونالیسم مدنی یک حوزه عمومی بی‌طرف و مبتنی بر ارزش را ترویج می‌کند، درواقع تحمیل سنت‌های فرهنگی غالب به عنوان هنجارهای اجتماعی را پنهان می‌کند. آنچه خنثی تلقی می‌شود اغلب ارزش‌های تاریخی و فرهنگی اکثریت جمعیت را منعکس می‌کند. در ایالات متحده، همسان‌سازی زبانی نمونه‌ای از این پدیده است. توقع همه شهروندان برای برقراری ارتباط منحصر به زبان انگلیسی، زبانهای اقلیت‌های را به حاشیه می‌برد و هویت‌های فرهنگی را در طول زمان آسمبله می‌کند. جنبش‌های تاریخی، مانند تلاش برای سرکوب زبان‌های بومی آمریکا در مدارس از طریق سیاست‌های اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، نشان

می‌دهد که چگونه ناسیونالیسم مدنی اغلب خواستار هم‌نوایی تحت پوشش ترویج وحدت و بی‌طرفی بوده است، در حالی که عمل‌آزادی اقلیت‌ها را خاموش کرده است.

اگرچه ناسیونالیسم مدنی و اتنیکی اغلب به عنوان متمایز به تصویر کشیده می‌شود، مکانیسم‌های پردکننده مشترکی دارند که ریشه در تعریف و اجرای هویت‌های جمعی دارد. جهانی بودن فرضی ناسیونالیسم مدنی مانع از امتیاز دادن به گروه‌های خاص نمی‌شود. در کشورهایی مانند ایالات متحده و بریتانیا، هویت ملی از لحاظ تاریخی از طریق نشانگرهای اتنیکی و فرهنگی علیرغم ادعاهایی مبنی بر شمول مدنی تعریف شده است. روایت آمریکایی دیگ ذوب که اغلب به عنوان مدلی از ناسیونالیسم مدنی برای ادغام فرهنگی ذکر می‌شود، پیوسته بر همسان‌سازی در چارچوب فرهنگی عمدتاً انگلیسی-آمریکایی تأکید کرده است. نمونه‌های تاریخی، از جمله اسارت آمریکایی‌های ژاپنی در طول جنگ جهانی دوم، روش‌هایی را نشان می‌دهد که در آن هویت‌های نژادی و اتنیکی برای ترسیم شمول و پرد شدن حتی در چارچوب ظاهراً مدنی ملی مورد استفاده قرار گرفته‌اند.

تأکید ناسیونالیسم مدنی بر برابری و ارزش‌های مشترک غالباً توسط منافع و دیدگاه‌های گروه‌های اجتماعی مسلط شکل می‌گیرد. این گروه‌ها تعریف می‌کنند که چه چیزی رفتار مدنی قابل قبول را تشکیل می‌دهد و نابرابری‌های سیستمی را تداوم می‌بخشد. در بحث‌های مربوط به مهاجرت و ادغام، لفاظی‌های پیرامون ارزش‌های جهانی اغلب رفتار نابرابر با اقلیت‌شده‌ها را پنهان می‌کند. در آلمان، سیاست‌های مهاجرتی پس از جنگ جهانی دوم، کارگران مهمان را به عنوان ساکنان موقت به جای اعضای کاملاً یکپارچه جامعه قرار داد. تداوم موانع قانونی و اجتماعی برای مهاجران ترک نشان می‌دهد که چگونه روایت‌های غالب در مورد ارزش‌های مدنی می‌توانند طرد و نابرابری را تداوم بخشند و ادعاهای برابری طلبی را تضعیف کنند.

ناسیونالیسم مدنی اغلب از تکنیک‌های سرکوب و همسان‌سازی فرهنگی برای تضعیف



ناسیونالیسم‌های دیگری که به عنوان رقیب انسجام ملی تلقی می‌شود، استفاده می‌کند. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که روش‌های یادآور مدل ژاکوبین فرانسوی - که به دنبال ایجاد یک هویت ملی واحد از طریق تمرکز و سرکوب تفاوت‌های منطقه‌ای بودند - توسط رژیم‌های مختلف برای حفظ سلطه اقتباس شده‌اند. رژیم‌های فاشیستی در اروپا در اوایل قرن بیستم استراتژی‌های مشابهی را به کار گرفتند و از لفاظی مدنی برای توجیه سرکوب فرهنگ‌ها و زبان‌های اقلیت استفاده کردند. در اسپانیا تحت حکومت فرانکو، هویت‌های منطقه‌ای مانند کاتالان و باسک به طرز وحشیانه‌ای سرکوب شدند و از ناسیونالیسم مدنی برای مشروعیت بخشیدن به این اقدامات استفاده شد. این تکنیک‌ها نشان می‌دهند که ملت‌های مدنی می‌توانند به اندازه همتایان اتنیکی خود نابردبار و سرکوبگر باشند و برتری اخلاقی را که اغلب به ناسیونالیسم مدنی نسبت داده می‌شود به چالش بکشند.

در سال‌های اخیر، برخی از تحصیل‌کردگان کورد نیز دیدگاهی مشابه در مورد ناسیونالیسم مدنی ارائه داده‌اند و حتی برخی از آنان از این مفهوم به عنوان راهکاری برای دستیابی به دموکراسی در ایران یاد کرده‌اند. نقدها و برداشت‌های مختلف در این زمینه خود نیازمند مقاله‌ای جداگانه برای بررسی دقیق‌تر است. در این میان، برداشت عباس ولی از امکان شکل‌گیری ناسیونالیسم مدنی در ایران با چالش‌های نظری و روشی وسیع‌تری روبرو است. او که یکی از منتقدان جدی ناسیونالیسم کوردی به شمار می‌رود، معتقد است احزاب کوردی میدان گفتمانی را به اپوزیسیون ایرانی واگذار کرده و به پشت دیوار اتنیکی عقب‌نشینی کرده‌اند. عباس ولی این مسئله را نتیجه فقر مزن فرهنگ روشنفکری کورد می‌داند.^{۶۲} با این حال، او خود در مقام نظریه پرداز، نقشه‌راهی برای احزاب ناسیونالیست کورد ترسیم می‌کند که همان روی آوردن به ناسیونالیسم مدنی است. تأکید اصلی ولی بر بازنگری در مفهوم حاکمیت سیاسی و ضرورت

اصلاحات بنیادین در قانون اساسی ایران و ترکیه است تا شرایط برای بازنمایی هویت‌های غیرحاکم فراهم شود. او با انتقاد از ناسیونالیسم قوم‌محور در این کشورها، خواستار گذار به نوعی از ناسیونالیسم مدنی است که مبتنی بر حقوق شهروندی و مشارکت دموکراتیک باشد. ولی تأکید دارد که توسعه جامعه مدنی و دموکراتیزه کردن فرایند سیاسی تنها زمانی ممکن است که هویت اتنیکی حاکمیت سیاسی تغییر یابد. او این تغییر را شرط اساسی برای ایجاد بستری می‌داند که تفاوت‌ها و حقوق گروه‌های به حاشیه رانده‌شده، از جمله کوردها، به رسمیت شناخته شوند و در فرآیند سیاسی بازنمایی پیدا کنند. بنابراین، برای حل دموکراتیک مسئله کورد در ترکیه و ایران، هویت اتنیکی از ساختار قدرت حاکم باید ضرورتاً حذف شود. به باور او دموکراتیک شدن مفهوم شهروندی به تنهایی نمی‌تواند نمایندگی سیاسی برابر برای کوردها را تضمین کند. هرگونه اصلاح قانون اساسی و دموکراتیزه کردن شهروندی باید با تغییر رادیکال و دموکراتیک در هویت قدرت سیاسی آغاز شود. این تغییر مستلزم حذف هرگونه تعریف اتنیکی از هویت قدرت حاکم در قانون اساسی است.^{۶۳}

عباس ولی که در تلاش است روایتی به زعم او دموکراتیک از ناسیونالیسم کوردی برای مخاطب ایرانی ارائه دهد، عنوان می‌کند که «ناسیونالیسم کورد به هیچ عنوان دیگری‌ساز نیست و این یکی از مشخصه‌های اساسی ناسیونالیسم کرد است... ناسیونالیسم کورد می‌خواهد هویتش به وسیله دیگری پذیرفته و به آن احترام گذاشته شود».^{۶۴} او از این طریق تمایل دارد تضاد هویت کوردی با هویت ایرانی را برطرف کند و آن را آمادگی پذیرش ناسیونالیسم مدنی نشان دهد. این در حالی است که ملت‌ها و هویت‌های ملی تنها از طریق تمایز یا ارتباط با «دیگری» تعریف می‌شوند. «ما» تنها در رابطه با «آنها» معنا پیدا می‌کند. ناسیونالیسم کوردی نیز، مانند هر ناسیونالیسم دیگری، هویت خود را در رابطه یا تضاد با دیگری تعریف می‌کند؛ چه این دیگری ناسیونالیسم‌های سرکوبگر ایرانی و ترکی باشد که هویت کوردی را انکار

می‌کنند، و چه دیگری درونی که محدود به عناصر خارجی نیستند. در مورد دیگری خارجی، می‌توان به شعر تأثیرگذار ابراهیم احمد اشاره کرد؛ «من نه عرب هستم و نه ایرانی؛ یک ترک کوهستانی نیز نیستم؛ نه تنها من، بلکه تاریخ هم اعتراف می‌کند که من کورد و کوردستانی هستم.» از سوی دیگر، دیگری درونی در جامعه کوردستان با انگ «جاش» شناخته می‌شود؛ اصطلاحی که به زنده‌ترین شکل ممکن برای افرادی به کار می‌رود که به اهداف ناسیونالیستی و منافع ملی کوردها خیانت کرده‌اند. «جاش» نه تنها یک انگ اجتماعی، بلکه نوعی «دیگری درونی» است که مرزهای هویت ناسیونالیستی کورد را مشخص می‌کند و به حفظ انسجام هویت جمعی یاری می‌رساند.

همچنین، انتقاد عباس ولی از ناسیونالیسم کوردی به عنوان «عقب‌نشینی به پشت دیوار اتنیک»، بدون درک زمینه‌های تاریخی و استعماری این گفتمان، ناموجه به نظر می‌رسد. ناسیونالیسم کوردی به جای اینکه عقب‌نشینی کرده باشد، مقاومت در برابر استحاله هویتی و مبارزه برای بازپس‌گیری حقوق ملی را اختیار کرده است. ناسیونالیسم کوردی در حقیقت مقاومت در برابر تهاجم فرهنگی و ادغام اجباری بوده و به جای انفعال، بر احیای زبان، فرهنگ و هویت ملی کوردها و همچنین بر مبارزه برای حق تعیین سرنوشت و استقلال تأکید داشته است. این مبارزه برای بازپس‌گیری حقوق ملی، پاسخی مشروع به ساختارهای استعماری است که برای دهه‌ها سعی در انکار و حذف موجودیت کوردها داشته‌اند. تأکید عباس ولی بر ناسیونالیسم مدنی، گرچه در ظاهر برای بازنمایی هویت‌های غیرفارس‌محور جذاب است، اما به دلیل بی‌توجهی به ساختارهای استعماری و نابرابری‌های تاریخی، ناکارآمد است. چنین نگرشی نمی‌تواند عمق ستم ساختاری علیه کوردها را درک کند و به جای تقویت هویت کوردی، پذیرش هویت کوردی در قالب جدید ایرانی را پیشنهاد می‌دهد.

اگرچه ولی بر تغییر هویت اتنیک حاکم تأکید دارد، اما بدون تقویت ناسیونالیسم کوردی و حق تعیین سرنوشت، این تغییرات تنها در

سطح باقی می‌ماند. برای دستیابی به عدالت واقعی، هویت حاکمیت سیاسی نه تنها نیاز به قومیت‌زدایی دارد، بلکه باید متعهد به رسمیت شناختن هویت کوردی را به عنوان یک هویت مستقل سیاسی شود. بنابراین دیدگاه عباس ولی مبنی بر تمرکز بر «قومیت‌زدایی از ساختار حاکمیت» در ایران و ترکیه، به عنوان راه‌حلی برای مسئله کورد، از منظر ناسیونالیسم کوردی دچار چند کاستی بنیادین است. تأکید او بر ناسیونالیسم مدنی، به جای تقویت اراده ملی کوردها برای تعیین سرنوشت خود، به نوعی در دام پروژه‌های استعماری ناسیونالیسم مدنی در ایران و ترکیه گرفتار می‌شود که در واقع به دنبال حفظ و پنهان کردن روابط سلطه هستند. ملت کورد نیازی به بازسازی یا اصلاح ساختار قدرت حاکم بر این کشورها ندارد، بلکه باید بر حق خود برای تصمیم‌گیری مستقل درباره سرنوشت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی تأکید کند. هرگونه اصلاح در ساختار حاکمیت ایران و ترکیه، حتی در قالب ناسیونالیسم مدنی، تنها مشروعیت بیشتری به این دولت‌ها می‌بخشد و روابط سلطه را تثبیت می‌کند.

ناسیونالیسم مدنی در ایران، اگرچه به ظاهر بر مبنای حقوق شهروندی و برابری است، اما در عمل ابزاری برای پنهان کردن روابط سلطه و استحاله هویت‌های غیرفارس‌محور است. این پروژه تلاش می‌کند تا تنوع هویتی را در قالب هویتی یکسان و عمومی، تحت عنوان ایرانی بودن، جذب کند.^{۶۵} در این فرآیند، هویت کوردی به عنوان یک هویت مستقل ملی به حاشیه رانده شده و به یک تنوع فرهنگی تقلیل می‌یابد که عملاً قدرتی در فرآیندهای سیاسی و تصمیم‌گیری ندارد.^{۶۶} ملت کورد نباید در چارچوب گفتمان‌هایی که توسط قدرت‌های حاکم تحمیل می‌شوند، عمل کند. ناسیونالیسم مدنی یا هر گونه اصلاحات قانونی در ایران و ترکیه نمی‌تواند جایگزین مبارزه برای حق تعیین سرنوشت باشد. کوردها به عنوان یک ملت مستقل باید خود درباره سرنوشت سیاسی و آینده ملی خود تصمیم بگیرند و این تصمیم‌گیری نباید وابسته به تغییرات درون‌ساختاری در کشورهای استعمارگر باشد.



ناسیونالیسم کوردی نه تنها ابزاری برای حفظ هویت ملی کورد است، بلکه گفتمانی است که به صورت بنیادین روابط سلطه را به چالش می کشد. این گفتمان باید بر مبنای حق تعیین سرنوشت و رهایی از چارچوب های تحمیلی استعماری استوار باشد. اصلاحات در ساختار قدرت حاکم، بدون تغییر در رابطه اساسی میان حاکمیت و ملت های تحت سلطه، تنها به بازتولید و استمرار همان سلطه در قالبی جدید منجر خواهد شد. از این رو، دموکراسی خواهی لیبرال به تنهایی نمی تواند روابط سلطه نهادینه شده در ایران را از میان بردارد، زیرا این تلاش ها اغلب در چارچوب مرزهای تثبیت شده دولت-ملت ایران باقی می مانند. مرزهای موجود، که بر پایه سلطه تاریخی و ایدئولوژیک شکل گرفته اند، خود بخشی از مشکل هستند و تداوم آن ها به معنای حفظ نابرابری های ساختاری خواهد بود. بنابراین، دستیابی به دموکراسی واقعی مستلزم نقد و بازتعریف بنیادین این چارچوب ها است تا امکان رفع سلطه و برقراری عدالت فراهم شود.^{۶۷} ملت کورد در ایران در شرایطی قرار دارند که می توان آن را وضعیت استعماری توصیف کرد، وضعیتی که با سرکوب نظام مند هویت ملی، زبان، و فرهنگ آنان همراه است. حکومت مرکزی ایران با بهره گیری از ابزارهای سیاسی، اقتصادی، و نظامی به طور سیستماتیک تلاش می کند تا هرگونه خواست و جنبش برای خودمختاری و حاکمیت ملی را سرکوب و خنثی کند.^{۶۸} در چنین شرایطی، کوردها به صراحت بر حق خود برای استقلال و رهایی از بند استعمار تأکید می کنند و خواستار برگزاری یک همه پرسی در کوردستان هستند تا از طریق اراده آزاد مردم، سرنوشت حاکمیت ملی خود را تعیین کنند.

منابع:

۱. درواقع واژه های اتنیک و قوم مترادف هستند، اما من در همه ی متن، بغیر از نقل قولها، از واژه اتنیک استفاده می کنم. در ادبیات سیاسی ایران نوعی از خشونت کلامی در استفاده از واژه ی قوم وجود دارد و عامدانه برای تحقیر هویت غیرفارسیها از آن استفاده می شود.

۲. با قدردانی ویژه از احمد محمدپور، ناصر مرادی و داود عثمان زاده که با بازبینی و پیشنهادات سازنده شان، نقش بسزایی در بهبود نسخه اولیه این مقاله داشتند.
۳. به نقل از آبراهامیان، بنگرید به آبراهامیان، پرواند. ایران بین دو انقلاب: درآمدی بر جامعه شناسی سیاسی ایران معاصر. ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی (تهران: نشر نی، ۱۳۸۴)، ۱۵۴.
۴. آبراهامیان، پرواند. تاریخ ایران مدرن. ترجمه ی محمد ابراهیم فتاحی (تهران: نشر نی، ۱۳۸۹)، ۲۸-۲۹.
۵. بنگرید به: محمدپور، احمد. ناسیونالیسم فارسی - شیعی: از حلقه برلین تا مطالعات پارس. نشریه تیشک ۲۳ (۲۰۲۱): ۱۰-۲۵؛ متین عسگری، افشین. حلقه برلین: تلاقی ناسیونالیسم ایرانی با ضد مدرنیته آلمانی. ترجمه آفاق ربیعی زاده. رادیو زمانه (۱۳۹۹). <https://www.radiozamaneh.com/554927>؛ محمدپور، احمد. ناسیونالیسم فارسی - شیعی: از حلقه برلین تا مطالعات پارس. نشریه تیشک ۲۳ (۲۰۲۱): ۱۰-۲۵.
۶. آبراهامیان، پرواند. تاریخ ایران مدرن، ۱۵۸.
۷. همان، ۱۵۵-۱۵۶.
۸. سلیمانی، کمال و احمد محمدپور. آیا غیر فارسیها میتوانند صحبت کنند؟ روایت حاکم از هویت ایرانی. ترجمه بهداد بردبار و علیرضا کاظمی. نشریه آزادی اندیشه ۸ (۱۳۹۸)، ۱۳۶-۱۶۷.
۹. کسروی، احمد. ما و همسایگانمان. برگرفته از پرچم هفتگی ۶ (۱۳۲۳)، ۱. من ابتدا این نقل قول را در این مقاله تأثیرگذار دیدم: سلیمانی، کمال و احمد محمدپور. آیا غیر فارسیها میتوانند صحبت کنند؟ روایت حاکم از هویت ایرانی، ۱۶۰.
10. Green, Nile (ed.). *The Persianate World: The Frontiers of a Eurasian Lingua Franca* (Oakland California: University of California Press, 2019).
11. Salmani Nodoushan, Mohammad Ali. "Language colonization or lingua franca? Demystifying the status quo of Persian." *International Journal of Language Studies* 18 (2924): 63-90.
12. Ghassemlou, A. R. (1980) "Kurdistan in Iran," in *People without country*, edited by

بنام ایران بشناسند،" روزنامه اطلاعات ۱۰ دی ۱۳۱۳
<https://www.cgje.org.ir/fa/news/۶۷۴۶>
 22. Yarshater, Ehsan. "Communication." *Iranian Studies* 22 (1989): 62-65
 ۲۳. میری، سیدجواد. تاملی درباره ایران: واکاوی هویت، ملت، ایرانیت و سیاست‌گذاری‌های زبانی (تهران: نقد فرهنگی، ۱۳۹۹).
 ۲۴. سلیمانی، کمال و داود عثمان‌زاده. متن‌مند کردن حاکمیت اتنو - مذهبی، تاریخ، اتنیسیته و ناسیونالیسم در کتب درسی فارسی-اسلامی. ترجمه نشمیل کمالی. تیشک ۶۳ (۲۰۲۲): ۳۳۶-۳۵۹.
<https://govartishk.com/?p=۱۹۴۰۶>
 ۲۵. قومیت در ایران و نگاه ایران‌شنه‌ری | مناظره سیدجواد میری و محمد قوچانی. کانال یوتیوبی آزاد (دقیقه ۶۷ به بعد). https://www.youtube.com/watch?v=Wat_mFvqNOM&t=۶۰۵s
 ۲۶. مسکوب، شاهرخ. هویت ایرانی و زبان فارسی (تهران: نشر فروزان، ۱۳۸۵).
 ۲۷. هادی، روح‌الله. زبان فارسی، هویت ملی ایرانیان و اقوام آن را به یکدیگر پیوند داده است. ایرنا ۲۷ خرداد ۱۴۰۱ www.irna.ir/xjJKbz
 ۲۸. سازمان اسناد ملی، شناسه سند ۲۹۷-۳۳۳۸۸، محل در آرشیو ۴۰۸ گ ۳ آپ؛ همچنین بنگرید به حسین رسولی و همکاران، سیاست‌های زبانی پهلوی اول، ۸۶.
 ۲۹. سازمان اسناد ملی، شناسه سند ۲۹۷-۲۴۴۶۸، محل در آرشیو ۱۳۲ ع ۱ آپ؛ همچنین بنگرید به حسین رسولی و همکاران، سیاست‌های زبانی پهلوی اول، ۸۶.
 ۳۰. سازمان اسناد ملی، شناسه سند ۲۹۷-۳۹۸۲۵، محل در آرشیو ۴۲۴ و ۱ آپ.
 31. Bois, Th., V. Minorsky, and D.N. MacKenzie. "Kurds, Kurdistan." In P. Bearman (ed.), *Encyclopaedia of Islam New Edition Online* (EI-2 English), (Brill, 2012) doi: https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0544
 ۳۲. مردوخ کوردستانی، شیخ محمد. تاریخ کرد و کوردستان و توابع (یا تاریخ مردخ) جلد دوم (سنندج: انتشارات غریقی، ۱۳۵۱)، ۴۰۱.
 ۳۳. رشید یاسمی، غلامرضا. کرد: پیوستگی نژادی و تاریخی او (تهران: مجمع ناشر کتاب، ۱۳۱۷)، ۷.
 34. Arvidsson, Stefan. *Aryan Idols: Indo-*

Gerard Chailand (London: Zed Press), 129.
 ۱۳. سازمان اسناد ملی، شناسه سند ۲۹۷-۳۰۴۸۲، محل در آرشیو ۱۲۰ ق ۵ آپ؛ برگرفته از رسولی حسین، رضا دهقان و علیرضا کریمی. سیاست‌های زبانی پهلوی اول در کوردستان و پیامدهای آن (با تأکید بر مدارس). مطالعات تاریخ فرهنگی ۸ (۱۳۹۵)، ۸۵.
 ۱۴. سازمان اسناد ملی، شناسه سند ۲۹۰-۷۷۶۳، محل در آرشیو ۸۲۳ آب؛ حسین رسولی و همکاران، سیاست‌های زبانی پهلوی اول، ۸۶.
 ۱۵. سازمان اسناد ملی، شناسه سند ۲۹۷-۳۳۳۸۸، محل در آرشیو ۴۰۸ گ ۳ آپ؛ حسین رسولی و همکاران، سیاست‌های زبانی پهلوی اول، ۸۶.
 ۱۶. در این مقاله به‌طور مفصل به مکانیسم‌های استعمار پذیرا پرداخته شده است؛ نه‌دره‌لان، سارو. کولونیالیسمی و ه‌و‌گ‌ر ئیران چون توانیویه‌تی له کوردستان هیژمونی کولتوری ساز بکات. تیشک ۵۲ (۲۰۱۹): ۲۴-۴۵. <https://tinyurl.com/3aeyfu22>
 17. Jahanbegloo, Ramin. "Introduction." In *Mapping the Role of Intellectuals in Iranian Modern and Contemporary History*. Edited by Ramin Jahanbegloo (London: Lexington, Books, 2020), xi.
 ۱۸. روجردی، مهرزاد. تراشیدم، پرستیدم، شکستم: گفتارهایی در سیاست و هویت ایرانی (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۹)، ۱۶۵.
 19. Mehrzad Boroujerdi, "Triumphs and Travails of Authoritarian Modernization in Iran," in *The Making of Modern Iran: State and society under Riza Shah, 1921-1941*, edited by Stephanie Cronin (London: Routledge, 2003), 157.
 برای نقدی خواندنی بر این دیدگاه بنگرید به متین عسگری، افشین. دولتمردان فکری و ساختن دولت - ملت غیر لیبرال در ایران (۱۹۲۱-۱۹۲۶). مترجم: خوشنوا قاضی. تیشک ۵۸ (۲۰۲۰): ۴۶۸-۴۸۹.
 ۲۰. فروغی، محمدعلی، سیاستنامه ذکاء الملک: مقاله‌ها، نامه‌ها و سخنرانیهای سیاسی محمدعلی فروغی، به اهتمام ایرج افشار و هرمز همایون‌پور (تهران: کتاب روشن، ۱۳۸۹)، ۱۲۹-۱۳۰.
 ۲۱. نفیسی، سعید، "از این پس همه باید کشور ما را



طه عتیقی (ایپیک: کمیسیون انتشارات حزب دمکرات کوردستان ایران، ۱۹۹۶)، ۴۱-۴۲.

43. Cabi, Marouf. *Iranian Kurdistan Under the Islamic Republic: Change, Revolution, and Resistance* (London: I.B. Tauris, 2024), 4.

44. Bajalan, Djene Rhys. 2013. "Between Conformism and Separatism: A Kurdish Students' Association in Istanbul, 1912 to 1914." *Middle Eastern Studies* 49 (5): 805–23. doi:10.1080/00263206.2013.811655.

۴۵. آصف سلیمان. کردلک ایچون. هه‌تاوی کورد ۴-۵، صفحه ۹. ۱۶ اپریل ۱۹۱۴.

۴۶. فکری، لطفی، کرد ملتی. رۆژی کورد ۴، صفحه ۳. ۱۲ سپتامبر ۱۹۱۳.

47. Vali, Abbas. "The Kurds and Their "Others": Fragmented Identity and Fragmented Politics." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* (1998) 18 (2): 82–95.

48. Soleimani, Kamal. *Islam and Competing Nationalisms in the Middle East, 1876-1926* (London: Palgrave, 2016), Chapter 6.

۴۹. وهاب‌زاده، پیمان. ایران اتنیک ندارد! نقد اقتصاد سیاسی. ۱۵ آبان ۱۴۰۱. <https://rb.gy/cdg5mf>؛ برای نقدی بر این مقاله، بنگرید به: محمدپور، احمد. امتناع اندیشه‌ی فرهنگی: پاسخی به اندیشمندان ایران‌شهرگرا. نقد اقتصاد سیاسی. ۲۶ بهمن ۱۴۰۱. <https://tinyurl.com/48m2y5wm>

۵۰. احمدی، حمید. قومیت و قومیت‌گرایی در ایران: از افسانه تا واقعیت (تهران: نشر نی، ۱۳۹۷).

جلایی‌پور، حمیدرضا، همایش «بررسی مسئله ۵۱. تاریخی توسعه در ایران»؛ جلائی پور: ناسیونالیسم مدنی در دوران روحانی نیز پیگیری می‌شود، خبرگزاری دانشجو ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۳. <https://tinyurl.com/3ku2f3tn>

جلایی‌پور، حمیدرضا، نشست عمومی ۵۲. هسته‌های دانشجویی دانشگاه‌های تهران - جلایی پور: تنها ناسیونالیسم مدنی است که به دموکراسی می‌انجامد، ایسنا، ۲۶ شهریور ۱۳۹۳. isna.ir/x5GHf

۵۳. میری، سیدجواد. بازخوانی ایده زبان و وحدت ملی

European Mythology as Ideology and Science (Chicago: University of Chicago Press, 2006).

۳۵. مقاله احمد محمدپور با جزئیاتی خواندنی به این موضوع می‌پردازد: اختراع ایران: از «ایرانیّت» به «فارسی‌بودن»، نقد اقتصاد سیاسی. ۲۴ تیر ۱۴۰۳. <https://tinyurl.com/2avhdfkv>

۳۶. نقل قول از: احمد محمدپور، اختراع ایران: از «ایرانیّت» به «فارسی‌بودن».

37. Cabi, Marouf. *The Formation of Modern Kurdish Society in Iran: Modernity, Modernization and Social Change 1921-1979* (London: I.B. Tauris, 2022), Chapter 4.

38. Quoted by Zia-Ebrahimi, Reza. "Self-Orientalization and Dislocation: The Uses and Abuses of the 'Aryan' Discourse in Iran." *Iranian Studies* 44, no. 4 (2011):

446. <https://doi.org/10.1080/00210862.2011.569326>.

۳۹. ورود به دفتر رمز و محرمانه اداره کل آموزش و پرورش استان کوردستان به شماره ۶۲۳۶، دوم آبان ۱۳۴۹.

۴۰. محمد قاضی این نکات را در مقدمه کتاب کورد و کوردستان ذکر کرده است، بنگرید به نیکیتین، واسیلی، کورد و کوردستان: بررسی از نظر جامعه‌شناختی و تاریخی. ترجمه محمد قاضی (تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۳۶۶)، ۱۵؛ نمونه‌ی این دیدگاه را در نگرش ابراهیم یونسی نیز می‌توان دید: «دولت‌ها پول و نیرو صرف می‌کنند، وقت و زحمت صرف می‌کنند تا گروه موافقی را در داخل کشور معارض با سیاست و استقلال خود، به همکاری جلب کنند؛ دولت و ملت ایران بی هیچ صرف پول و نیرویی متحدی دارد هم‌نژاد به نام مردم کورد، در ترکیه و عراق، که خود را ایرانی می‌دانند و به ایرانی بودن خود افتخار می‌کنند، و در قبال فرهنگ‌های ترکی و سامی با دادن تلفات مالی و انسانی بسیار از فرهنگ ایرانی دفاع کرده‌اند و می‌کنند.» رجوع شود به مقدمه ابراهیم یونسی در: مک داول، دیوید، تاریخ معاصر کرد. ترجمه ابراهیم یونسی (تهران: انتشارات پانیز، ۱۳۸۳)، ۲۴.

۴۱. احمدی، حمید. قومیت و قومیت‌گرایی در ایران: از افسانه تا واقعیت (تهران: نشر نی، ۱۳۹۷)، صفحه آغازین کتاب.

۴۲. قاسملو، عبدالرحمن. کوردستان و کورد. ترجمه

by Abbas Vali (Istanbul: Avesta Publishers, 2005).

۶۴. ولی، عباس. خاستگاه ناسیونالیسم کرد. گفت‌وگوی
سوما نگهداری نیا با عباس ولی. نقد اقتصاد سیاسی.
۸ مهر ۱۳۹۹. <https://tinyurl.com/3wcdbu۳۲>
احتمالا عباس ولی در دیدگاه خود نسبت به دیگری یا
دیگریهای کورد تغییراتی ایجاد کرده است، چون او قبلا
در مقاله‌ی تاثیرگذارش کوردها و دیگریهایشان این تمایز
را برجسته کرده بود.
داود عثمان‌زاده در پژوهش خود در مورد استعمار ۶۵.
روزمره به مکانیسمهای استعماری در ایران می‌پردازد
که مستقما زندگی روزانه‌ی ملت کورد را هدف قرار
داده است: عوسمانزاده، داوود. کولونیالیزی روزه‌ها له
کوردستان کولونیالیزم له روانگی کومه‌لناسی سیهم .
تیشک ۶۴ (۲۰۲۲): ۷۵-۵۶.

<https://tinyurl.com/yc۲۷۸u۶b>

66. Hassaniyan, Allan. *Kurdish Politics in Iran: Crossborder Interactions and Mobilisation Since 1947* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021).

۶۷. برای نقدی به گرایش به دموکراسی در
میان ناسیونالیستهای کورد بنگرید به: خاکپور،
حیسامه‌دین (هیوا). بوتی دیموکراسی و زهینی
کوردی. سه‌کۆ ۲۰۲۴.

<https://sekokurd.org/?p=6263>

68. Soleimani, Kamal and Ahmad
Mohammdpour. "The securitisation of
life: Eastern Kurdistan under the rule of a
Perso-Shi'i state." *Third World Quarterly*
41 (2020): 663-682. <https://doi.org/10.1080/01436597.2019.1695199>

(تهران: نقد فرهنگ، ۱۳۹۸)، ۳۱-۳۲.

۵۴. ضیاء ابراهیمی، رضا. پیدایش ناسیونالیسم ایرانی:
نژاد و سیاست بیجاسازی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۸).

۵۵. ضیاء ابراهیمی، رضا. به سوی ملی‌گرایی مدنی:
صورت‌های ناسیونالیسم در گفت‌وگو با رضا ضیا
ابراهیمی. ایرنا. ۱۸ تیر ۱۳۹۸.

www.irna.ir/xjtMb3

۵۶. باقری، سحر. چپ ایران‌شهری و مسأله ملل تحت
ستم: هراس از تفاوت و تكثر. رادیو زمانه. ۲۴ فروردین
۱۴۰۳.

<https://www.radiozamaneh.com/811988>
۵۷. نیکفر، محمدرضا. روابط قدرت و بازتاب گفت‌مانی
آنها. رادیو زمانه. ۱۶ فروردین ۱۴۰۳. https://www.radiozamaneh.com/811135/?tg_rhash=0ceb6994783a68

نیکفر، محمدرضا. تأسیس: لیبرالیسم و دموکراتیسم. ۵۸.
رادیو زمانه. ۲۱ اسفند ۱۴۰۱

<https://www.radiozamaneh.com/۷۵۶۸۱۴>؛

همچنین نیکفر، محمدرضا. ایده‌ی جمهوری شهروندی.
رادیو زمانه. ۱۰ فروردین ۱۴۰۲

<https://www.radiozamaneh.com/۷۵۸۹۳۷>

59. Dabashi, Hamid. *Iran Without Borders: Towards a Critique of the Postcolonial Nation* (New York: Verso, 2016).

60. Debashi, Hamid. "On the Kurdish Question". *Al-Jazeera*. 27 Nov 2017 <https://www.aljazeera.com/opinions/2017/11/27/on-the-kurdish-question>

61. Özkırımlı, Umut. *Contemporary Debates on Nationalism: A Critical Introduction* (London: Red Globe Press, 2005).

۶۲. ولی، عباس. مصاحبه با نشریه تیشک. تیشک
۶۷-۶۸ (۲۰۲۳): ۱۹۴-۱۹۹.

<https://govartishk.com/?p=۲۱۳۲۶>

63. Vali, Abbas. "The Kurds and Their
"Others": Fragmented Identity and
Fragmented Politics." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*
(1998) 18 (2): 82-95; Also see Vali, Abbas.
"Preface to the Turkish Edition." *Essays on the Origins of Kurdish Nationalism*. Edited

